

ERZURUMLU MÜFESSİR LÜTFULLAH EFENDİ'DE NAZARÎ SUFÎ TEFSİR ÖRNEĞİ

Zeki YILDIRIM (*)

ÖZ

18. asır âlimlerinden olan Erzurumlu Lütfullah Efendi, birçok dalda eserler telif etmiştir. Özellikle tefsiri ve “Meâricu’l-Envâr” adlı eseriyle dikkat çekmektedir.

Müfessirimiz, “Risâletu’r-Retk ve’l-Fetk” isimli eserinde Enbiyâ, 30. ayetini, Felsefî Tasavvuf geleneği açısından ele almış ve kendisine özgü yorumlar yapmıştır. Buna göre, “retk” kavramı (cism-i küll, akl-ı evvel), mevcûdâtın birliğini; “fetk” ise, bir bütün olan mevcûdâtın parçalara ayrılmasını ifade etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Evrenin yaratılışı, retk, fetk, felek-i azam, arş, hebâ, akl-ı evvel, cism-i küll, kalem-i a’la, sudur nazariyesi, insan-ı kâmil

ABSTRACT

Theoretical and Mystic Exegesis Sample in the Commentator Lütfullah Efendi from Erzurum

18th century scholar Lütfullah Efendi from Erzurum has copyright works in many branches. In particular, draws attention with the interpretation and his work the “Meâricu’l-Anwar”.

The interpreter, in his work named as “Risâletu’r-Retk ve’l-Fetk” was discussed the verse Anbiya, 30 in terms of the philosophical tradition of Sufism and has its own comments. Accordingly, the “Retk” concept (the object of universal, the first reason) refers to the unity of the creation and the “fetk” concept refers to dismantling of assets as a whole.

Keywords: Creation of the universe, Retk, fetk, the largest felek, Res, heba, the first reason, the object of universal, the supreme pen, theory of sudur, excellent human

* Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

Giriş

18. yüzyıl denilince, hemen akla Batı'daki "aydınlanma"¹ ve bizdeki "geçileme dönemi" gelir. Bunu da, tabii olarak "taklid", "Şerh ve Haşiye" dönemi takip eder. İlginç bir şekilde bu dönemde yaşayan insanlarımızın ne yaptıkları, hangi eserleri verdikleri ve hangi düşünceleri ne gibi gerekçelerle savdukları neredeyse hiç bilinmez. Meselâ 18. Yüzyıl düşüncesi söz konusu olduğunda neredeyse sadece Berkeler, Hume, Rosseau, Montesquieu ve Kant gibi batılı düşünürleri hatırlarız. Buna rağmen Osmanlı düşünürleri söz konusu olduğunda ise, hemen hemen hiçbir düşünürümüz hatırımıza gelmez. 18. Yüzyıl ilim ve düşüncesi hususundaki bilgisizliğimizin esasını da, o döneme yönelik ilgisizliğimiz teşkil etmektedir.²

Aslında bu asır, zannedilenin aksine Osmanlılar'da fikrin, edebiyatın felsefenin, güzel sanatların ve bilimin ağırlık kazandığı bir devirdir.³ Dolayısıyla bu asırda yaşamış âlim ve düşünürlerimizin araştırılmasının yapılarak ortaya konulmamış olması bizlerin en önemli eksikliğimizi göstermektedir. Meselâ, Erzurum'lu müfessirlerden Lütfullah Efendi bunlardan biridir. Bu gibi tarihî şahsiyetlerimizin düşünceleri ve eserlerinin⁴ ortaya çıkarılarak bugünün okuyucularına sunulması, bize düşen en önemli görevlerden biridir.

18. yüzyılda yaşamış olan müfessirimizin kendisini ve metodolojisini daha iyi anlamak açısından Osmanlı tefsir hareketinin temel kaynaklarını ve genel karakterini kısaca da olsa gözden geçirmemiz gerekir. Bu tefsir hareketinin kaynaklarına baktığımızda ilk akla gelen müfessir Zemahşerî (ö. 538/1143)dir. Aslında o, özellikle dil yönünden hemen hemen bütün müfessirlerin kaynağıdır.⁵ Kur'an'ı dil yönünden inceleyen ve onun, fesâhat ve belâgat yönünden

1 *Aydınlanma* hakkında genel bilgi için bkz. Bayraktar Mehmet, *Tasavvuf ve Modern Bilim*, Seha Neşriyat, İst. 1989, s. 21 vd. Özellikle İngiliz ve Fransız Aydınlanması konusunda bkz. *Aydınlanma Düşüncesi Dizisi*, editör: Veysel Atayman, Kayhan Matbaacılık, İst. 2011, s. 13 vd. Aydınlanma Felsefesi, önce İngiltere başlamış, oradan da Fransa ve Almanya'ya geçmiştir. Ayrıca bkz. Sunar, Cavit, *Varlık Hakkında Ana Düşünceler*, AÜİF Yay. Ankara, 1977, s. 234 vd.

2 Bu asırla ilgili ruh halimizi daha yakından görmek için bkz. Görgün, Tahsin, *18. Asır Osmanlı Düşüncesi ve Erzurum'lu İbrahim Hakkı'yı Okumak* (Bütün Yönleriyle Erzurum'lu İbrahim Hakkı Sempozyumu), Atatürk Üniv. Yay. Erzurum, 2012, s. 153 vd.

3 Aslında, ülkemizle Batı arasındaki ilmî ve kültürel mübadele ve iktibasların şuurlu bir şekilde alınması gerçek manada 18. yüzyılda başlamıştır. Bkz. Turhan, Mümtaz, *Kültür Değişmeleri*, MEB. Basımevi, İst. 1972, s. 190-193.

4 Bu dönemdeki bilginlerimizin eserleri (istisnalar hariç) basılmayıp, yazma nüshalar halinde kütüphanelerde bizleri beklediğinden, toplumumuz bunların isimlerinden dahi haberdar değildir.

5 Bkz. Uzunçarşılı İsmail Hakkı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*, Ankara, 1988, s. 23, 28; Baltacı, Cahit, *XV ve XVI. Yüzyılda Osmanlı Medreseleri*, İst. 1976, s. 42.

bütün sözlerin üzerinde olduğunu ispat eden⁶ Keşşâf tefsiri, zikredilen özelliklerinin yanı sıra başka özellikleri de ihtiva etmesi sebebiyle, Osmanlı medreselerinde nizamnâme gereğince asırlar boyunca okutulmuştur.

Bu tefsir hareketine en çok te'sir eden ve en çok ilgi gören müfessirlerden biri de hiç kuşkusuz Fahreddin Râzî (ö. 606/1209) dir. Onun Mefâtihu'l-Ğayb adlı eseri, tefsir hareketine hem ihtiva hem de metod açısından yeni bir boyut kazandırmıştır.⁷ Diğer müfessirlerde olduğu gibi Osmanlı müfessirleri de ondan iktibaslar yaparak çeşitli değerlendirmeler yapmışlardır. Meselâ büyük tabip Hacı Paşa (ö. 826/1423), Molla Gürânî (ö. 860/1450) gibi ileri gelen âlimlerin tefsirleri bunun örnekleriyle doludur.⁸

Daha sonraları ise, Osmanlı tefsir hareketinin en müessir ve en yaygın kaynağı, Beydavî (ö. 658/1286)nin, "Envâru't-Tenzîl"i olmuştur. Kâtip Çelebî (ö. 1067/1657) bunun nedenini şöyle açıklar: "Bu tefsirin şanı yücedir ve izaha muhtaç değildir. Beydâvî bu tefsirinde, irâb, meânî ve beyânla ilgili olan bilgileri Keşşâf'tan, hikmet ve kelâm'la ilgili olanları Mefâtihu'l-Ğayb'ten; iştikâk, nükteler ve latife ile ilgili olanları ise, Ragıb'tan telhis etmiştir. Bununla birlikte kendi fikrinin mahsûlu olan birçok vecih ve tasarrufları da ilave etmiştir"⁹

Tefsir alanında olduğu gibi metodoloji konusunda da Râzî'den çok etkilmiş olan Beydavî'nin eseri, ayrıca kısa ve özlü olduğu için Osmanlı müellifleri de dahil olmak üzere yüzlerce müfessir tarafından özetlenmiş, haşiyesi yazılmış, hadisleri de tahriç edilmiştir. Dolayısıyla da Osmanlı medreselerinin vazgeçilmez bir eseri olmuştur.¹⁰

Söz konusu ettiğimiz bu müfessirler, Osmanlı dirâyet tefsiri ekolünün en belirgin kaynaklarını oluşturmaktadırlar. Osmanlı'da bu tefsir ekolünün¹¹ belli başlı temsilcileri şunlardır: Şihabuddin Sivasî (ö. 780/1378), Büyük tabip Hacı Paşa (ö. 826/1488), Alâuddin Semerkandî (ö. 860/1450), Molla Gürânî (ö. 893/1488), İbn Kemal (ö. 940/1534) ve tefsiri evrensel bir şöhrete ulaşan Ebu's-Suûd Efendi (ö. 982/1574)'dir.

6 Zehebî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirüne* Dâru'l-Kütübî'l-Hâdise, 2. bsk. Beyrut, 1976, I, 431-483; Bilmen Ö. Nasuhi, *Büyük Tefsir Tarihi*, Bilmen Yayınevi, İst. 1974, II, 466; Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Tarihi*, DİB. Yay. Ankara, 1988, I, 350-386.

7 Râzî ve tefsiri hakkında bilgi için bkz. Yıldırım Zeki, *Râzî'nin et-Tefsîru'l-Kebîr'inde Fıkıh Usûlu Uygulaması*, S.B.E. Erzurum, 1997, s. 12 vd (Basılmamış Doktora Tezi).

8 Geniş bilgi için bkz. Kâtip Çelebî, *Keşfü'z-Zünûn an Asâmi'l-Kütüb ve'l-Fünûn*, nşr. Kilis'li Rıfat-Şerafettin Yaltkaya, İst. 1941, I, 225, 451, II, 1185, 1598; Taşköprüzâde, eş-Şekâiku'n-Nu'maniyye fî Ulemâ'id-Devleti'l-Osmaniyye, thk. A. Suphi Furat, İst. 1985, s. 159-162.

9 Kâtip Çelebî, *Keşfü'z-Zünûn*, I, 187.

10 Bilmen, *Tefsir Tarihi*, II, 531-535.

11 Tefsir Ekolleri konusunda bilgi için bkz. Şimşek, Sait, *Günümüz Tefsir Problemleri*, Kitap Dünyası, 10. bsk. Konya, 2011, s. 41 vd.

İşte bu tarz tefsirlerden bir tanesi de, Osmanlı'nın duraklama ve gerileme döneminde yaşamış olan Erzurum'lu müfessir Lütfullah b. Muhammed (ö. 1202/1788) tarafından yazılmış olan “*Râmûzu't-Tahrîr ve't-Tefsîr*” adlı eserdir. Bu tefsirin de ana kaynağı Beydâvî olmakla birlikte, kendine özgü özellikleri de vardır. Basılmamış olan tefsirde,¹² Kelâm, Tasavvuf, Felsefe, hikmet, Usûl, Kıraat, Fıkıh, ve Arap dili alanlarında çeşitli vesilelerle değerli bilgi ve yorumlara rastlanmaktadır. Buna ilaveten tefsirinde Astronomi, Jeoloji, Tıp, Fizik ve Psikoloji gibi bilim dallarında, kendisinin bilgi seviyesini ortaya koyan değerli yorumlar vardır.¹³

Diğer taraftan Osmanlı döneminde, tasavvufî tefsir ekolünün¹⁴ de çok revaçta olduğunu görüyoruz. Nitekim müfessirimiz hem tefsirinde¹⁵ ve hem de esma-i hüсна'yı şerh ettiği “*Meâricü'l-Envâr fî Medârici'l-Esrâr*” adlı eserinde bu durumu görüyoruz.¹⁶ Hatta bu eserde, konusu itibariyle tasavvufî konuların daha çok yer aldığını belirtmeliyiz. Bu tefsir ekolu genelde Orta Asya Türk dünyasında, Türklerin uzun süre egemenlik kurduğu İran, Hindistan, Anadolu ve balkanlar gibi coğrafyada yaygınlaşmış ve halk üzerinde çok etkili olmuştur. Özellikle Osmanlıların yükselme devrinden başlayarak yıkılışa kadar ki dönemde halk daha çok tasavvufî tefsire rağbet etmiş ve matbaanın da kullanılmasıyla birlikte en çok bu tefsirler basılmıştır.

Bu tefsir ekolünün gelişip yaygınlaşmasında da, özellikle Kuşeyrî (ö. 465/1073), İsmail Hakkı Bursevî (ö. 1137/1724) tefsirinin en etkili kaynaklarından biri olan Necmüddin Dâye (ö. 654/1256); nazarî tefsir alanında Vahdet-i Vucûd nazariyesinin mümessili olan Muhyiddin İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) ve onun yanından hiç ayrılmayan¹⁷ en meşhur talebesi Sadreddin Konevî (ö. 730/1330) gibi zatlar etkili olmuştur.¹⁸

12 Bu eser, Süleymaniye Kütüphanesi Halet Efendi Bölümü no: 20 de kayıtlıdır.

13 Müfessirimiz ve tefsiri hakkında geniş bilgi için bkz. Ören, Halis, *Göğsügür Lütfullah Erzurumî ve Ramûzu't-Tahrîr Adlı Tefsiri*, MÜ. SBE. İst. 1995, s. 293-303 (Basılmamış doktora tezi).

14 Tasavvufî tefsir ve çeşitleri konusunda genel bilgi için bkz. Çelik, Ahmet, *Tarîhi Süreçte Batını ve İşâri Yorum*, Aktif Yay. Erzurum, 2008, s. 57 vd.

15 Bkz. Ören, Halis, *a.g.e.* s. 322-348.

16 Bu eser Topkapı Müzesi, Emanet hazinesi kitaplığı, nu: 917 de kayıtlıdır.

17 Birışık, Abdulhamit, Tefsir mad. DİA. İst. 2011, XXXX ,287.

18 Bkz. Ateş, Süleyman, *İşâri Tefsir Okulu*, Yeni Ufuklar Neşriyat, 2. Bsk. İst. 1998, s. 215-257; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirüne*, II, 379-415. Burada şunu da belirtelim ki, Osmanlı müfessirleri içinde Kur'an'ı baştan sona tefsir edenler azınlıktadır. Bir kısmının çalışmaları yarım kaldığı gibi, daha ziyade haşiyecilik hakim unsur olmuştur. Ayrıca cüz, sûre ve âyet tefsiri yazarlar çoğunluktadır. Bu konuda geniş bilgi için bkz. Ören, Halis, *a.g.e.* s. 24-47. Ayrıca Ziya Demir'in *Osmanlı Müfessirleri ve Tefsir Çalışmaları* isimli doktora tezine bakılabilir.

Tasavvuf cereyanı özellikle İbn Arabî'den sonra onun fikirleri altında şekillenmiş ve vahdet-i vücûd düşüncesi (tüm eleştirilere rağmen) tasavvufun en uç noktalarına dahi tesir etmiştir. Dolayısıyla Osmanlı dönemi tasavvufu da, bu tesir altında kalarak en parlak devrini yaşamıştır. Etkileri, düşünceye, sanata, edebiyata, mimariye ve daha pek çok alana nüfuz etmiştir. Bu nedenle onun eserleri okutulmuş, yüksek bir kültür ve özel bir dil kullanması sebebiyle, eserlerine çok sayıda şerhler yazılarak çok sayıda insanın istifadesine sunulmuş, padişahlar bile ona ilgi duymuş ve saygı göstermişlerdir. Sırf onun hitapları veya fikirlerinin tartışılmasıyla mühim bir külliyat oluşmuştur. Meselâ Yavuz Sultan Han'ın emriyle Şeyh Mekkî Efendi (ö. 926/1519) tarafından te'lif edilen ve İbn Arabî'yi savunan "*el-Cânibu'l-Garbi*" isimli eser bunun en güzel örneklerinden biridir.¹⁹

Kanaatimce Şeyh'in özellikle Osmanlılar arasındaki bu tesirinin çeşitleri sebepleri arasında onun Anadolu'ya yaptığı pek çok seyahatı ve bazı şehirlerdeki ikametinin büyük rolü vardır.²⁰ Zaten İbn Arabî'den sonra onun düşüncelerini sistemleştiren de Sadreddin Konevî²¹ olmuştur. İşte Erzurum'lu müfessir Lütfullah Efendi de, tefsirinde ve özellikle Meâricu'l-Envâr isimli eserinde görüleceği üzere Sadreddin Konevî'den çok etkilenmiştir.²²

Şunu da belirtelim ki, bu tasavvuf hareketine karşı duyulan ilgi günümüzde de devam etmekte ve bu konuda pek çok yayın yapılmaktadır.

Müfessir Lütfullah Efendi'nin Hayatı, İlmi Şahsiyeti ve Eserleri

Hicrî onikinci, miladî onsekizinci asırda yaşamış olan ve doğum tarihi kesin olarak tespit edilemeyen müfessirimizin ismi, Lütfullah b. Muhammed; nisbesi, doğum yeri olan Erzurum'a nisbetle "*el-Erzurumî*", lakabi ise, "*Göğsügür Mehmet Hoca*"dır. Ne yazık ki bu değerli âlimin hayatı hakkında kaynaklarda fazla bilgi bulunmamaktadır.²³ Bulunan bilgiler de hemen hemen aynıdır. Birçok ilim dalında yirmi'den fazla eser yazmış, fazıl ve arif bir şahsiyettir.²⁴ Bunu,

19 Bkz. Mekkî Efendi, *İbn Arabî Müdafası*, çev. Ahmet Neyli, nşr. Halil Baltacı, Gelenek Yay. 1. bsk. İst. 2004.

20 Bkz. Keklik, Nihat, *Muhyiddin İbn Arabî Hayatı ve Çevresi*, Sufi Yay. 1. bsk. İst. 2008, s. 212 vd.

21 Keklik, Nihat, *a.g.e.*, s. 221.

22 Bkz. İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tabrîr*, XVII, 42.

23 Bkz. Lütfullah Erzurumî, *Râmûzu't-Tabrîr*, vrk. 1b; Bağdatlı, *Hediyyetu'l-Arifîne Esmâu'l-Müellifîne ve Âsârü'l-Musannifîne*, Vekâletü'l-Maârif, İst. 1951, 1, 840; Bağdâdî, *İdâhu'l-Meknûn fi'z-Zeyli alâ Keşfi'z-Zumûn 'an Asâmi'l-Kütüb ve'l-Fünûn*, MEB. 2. Bsk. İst. 1972, II, 496, 503; Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, Meral Yay. İst. tsz. II, 12; Bilmen, *Büyük Tefsîr Tarihi*, II, 730; İbn Âşûr Muhammed Tahir, *Tefsîru't-Tabrîr ve't-Tenvîr*, Müessesetü't-Tarih, 1. Bsk. Beyrut, tsz. XVII, 55-56.

24 Kehhâle, Ömer Rıza, *Mu'cemu'l-Müellifîne*, Mektebetü't-Terakkî, Dimeşk, 1959, VIII, 155.

eserlerindeki derin vukufiyetinden rahatlıkla anlayabiliyoruz. Erzurum'daki tahsil hayatından sonra İstanbul'a gelmiş ve kısa bir sürede şöhrete ulaşmıştır. Fatih Cami'inde ders vermiş, çok değerli öğrenciler yetiştirerek iki defa icâzet vermiştir. Kâdı Beydavî üzerine yaptığı "Ta'likât", o zaman âlimler arasında meşhur olmuştur.²⁵

Göğsügür Lütfullah Efendi'nin, gerek ilim tahsili ve gerekse ziyaret maksadıyla birçok beldeye seyahat yaptığını görüyoruz. Meselâ, hicrî 1195 yılında Bağdat civarında yaşayan ilim ve tasavvuf erbâbını ziyaret için yola çıkmış ve bu arada Bitlis'e uğramış, kış mevsimini orada geçirip tefsirini de burada yazmaya başlamıştır.²⁶ Seyahatleri ile ilgili malumatı, biz ancak onun eserlerinden öğreniyoruz. Eserlerinin mukaddimesinde veya sonunda, uğradığı yerlerdeki ilmî faaliyetlerden, ders aldığı hocalardan kısaca da olsa bahseder.²⁷ Yine kendisinin tasavvuf sahasındaki derin vukûfiyetini ortaya koyan eseri, "Meâricü'l-Envâr fî Medârici'l-Esrâr" adlı eserinin²⁸ sonunda, onu hicrî 1184 yılında Merâkeş'te yazdığını belirtir.²⁹ Ayrıca tefsirinde, Göğsügür Lütfullah Efendi'den şitayışle bahseden İbn Âşûr (ö. 1879/1973), müellifimizin hicrî 1185'te Tunûs'a geldiğini haber verir.³⁰ Şunu da belirtelim ki, Lütfullah Efendi'nin hangi tarihlerde İstanbul'da ikamet edip, Nusret Efendi'nin de vurguladığı gibi Fatih Camisinde iki defa icâzet verdiğini³¹ tam tespit edemiyoruz. Ancak bunun uzun bir süre olduğunu söyleyebiliriz.

Göğsügür hakkında malumat veren kaynaklar³² ve kendi eserlerinin³³ belirttiğine göre Hanefi mezhebine mensup olup hicrî 1202, milâdî 1788 yılında Halep'te vefat etmiştir.³⁴

25 Kısaca Erzurum'un tarihini yazıp hemşehrilerine ithaf eden Muhammed Nusret Efendi'nin belirttiği bu "Ta'likât" adlı tefsir, kanaatimizce, müellifimizin tefsiri "Râmûzu't-Tabrîr" olmalıdır. Bkz. Muhammed Nusret, *Tarihçe-i Erzurum*, Ali Şükrü Matbaası, İst, 1338, s. 107-108.

26 Lütfullah Erzurumî, *Râmûzu't-tabrîr ve't-Tefsîr*, vrk, 1b.

27 Basılmamış eserleri ve hocaları hakkında bilgi için bkz. Ören, Halis, *Lütfullah Erzurumî ve Râmûzu't-Tabrîr Adlı Eseri*, s. 78.

28 Bu eser, çok uğraşlar sonucunda ilk defa tarafımızdan Topkapı Müzesi Emanet Hazine'de bulunmuştur. Bu vesileyle ilgi ve yardımları dolayısıyla müze yetkililerine şükranlarımı sunuyorum.

29 Lütfullah Erzurumî, *Meâricü'l-Envâr*, vrk. 220a-b.

30 İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tabrîr*, XVII, 41.

31 Nusret Efendi, *Tarihçe-i Erzurum*, s. 107.

32 Bkz. Bağdatlı, *Hediyyetü'l-Arifîne*, I, 840; el-Bağdâdî, *Îdâhu'l-Meknûn*, II, 503; ez-Zirikli Hayreddin, *el-Alâm Kamûsu Terâcim li-Eşheri'r-Ricâl ve'n-Nisâ Mine'l-Arab ve'l-Müstâğribîne ve'l-Müsteşrikîne*, Beyrut, 1990, V, 243; Kehhâle, *Mucem*, VIII, 155; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, II, 12; Bilmen, *Büyük Tefsîr Tarihi*, II, 730.

33 Lütfullah Erzurumî, *Meâric*, vrk. 220a.; a.ml. *Şerhu Lamiiyeti'l-Acem*, Süleymaniye Ş. Atı Paşa Böl. nu: 2812/13, vrk. 95b.

34 Nusret Efendi ise, Lütfullah Erzurumî'nin 70 yaşında iken İstanbul'da vefat edip Edirne Kapı Mezarlığı'na defnedildiğini kaydeder. Bkz. *Tarihçe-i Erzurum*, s. 108.

Eserlerine baktığımızda, müellifin dinî ilimlerin hemen hemen hepsiyle meşgul olduğunu ve bu alanlarda dikkat çekici eserler verdiğini görüyoruz. Ancak daha ziyade tefsir ve tasavvufa ilgilendiğini söyleyebiliriz. Ayrıca Fıkıh, Kelâm, Hadis, Kıraat, Tecvid, Arap Dili ve Edebiyatı, Felsefe, Mantık ve Matematik gibi ilim dallarında da eserler vermiştir. Bunların bazıları hacimli kitap, bazıları da risâle halindedir. Meselâ, dirâyet ekolüne göre te'lif ettiği tefsiri ve esmâ-ı hüsnâyı şerh ettiği Meâricu'l-Envâr adlı kitabı kapsamlı eserlerdir. Tespit edilebilen eserlerinin sayısı 18'dir.³⁵

Yaşadığı Dönem

Müfessirimizin yaşadığı XII/XVIII. yüzyılda, bir asır öncesine nazaran daha dikkat çeken ilim adamları yetişmiş, hemen hemen her ilim dalında değerli eserler meydana getirmişlerdir. Bu dönemdeki ilmî hareketin gelişmesinde, hiç şüphesiz o dönemin sadrazamlarının ilim adamlarını himaye etmelerinin katkısı vardır.³⁶ Ayrıca bu dönemde İbrahim Müteferrika'nın Said Efendi ile birlikte matbaayı kurması da vurgulanması gereken önemli yeniliklerdendir.³⁷ Diğer yönden bu dönemde Avrupa ile olan temasların artması sonucu bazı temel eserlerin tercüme edilmesi de, müsbet ilimlere dair yeni eserlerin yayımlanmasına vesile olmuştur. Bu durum, makalemizde de görüleceği üzere müellifimize de yansımıştır. O dönemde dinî ilimlerin yanında özellikle Astronomi, Jeoloji, Tıp, Mantık, Matematik ve Felsefe gibi bilim dallarında eserlerin yazıldığını görüyoruz. Meselâ, müellifimizin Matematik'le ilgili "*Müntehab min Hulasâtil-Hisâb*"³⁸ ve mantık ile ilgili olarak ta "*Risâle fi'l-Mantık*"³⁹ adlı eserleri vardır. Yine aynı dönemde yaşamış olan Erzurum'lu

35 Eserleri konusunda geniş bilgi için bkz. Ören Halis, *Lütfullah Erzurumî ve Ramûzu't-Tahrîr Adlı Eseri*, s. 78 vd. Ders aldığı hocaları için ayrıca bkz. Ören, Halis, *a.g.e.*, s. 74 vd.

36 Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmîye Teşkilatı*, s. 236.

37 Turhan, Mümtaz, *Kültür Değişmeleri*, s. 159 vd. Bu ilk Türk matbaasının açılması, ülkeye yeni bilgi ve fikirlerin girmesine sebep olmuş ve mütakıp devirlerin kültür değişmeleri üzerinde müsbet tesirleri olmuştur. Bu konudaki değerlendirmeler hususunda bkz. Adıvar, Adnan, *Osmanlı Türklerinde İlim*, Maarif Matbaası, İst. 1943, s. 139.

38 Bu eser S. Kütüphanesi Şehit Ali Paşa Böl. nu: 2812/12'de kayıtlıdır.

39 Meselâ, Şeyhulislâm Seyyid Feyzullah Efendi (ö. 1115/1703), İspirli ömer b. Ali (ö. 1202/1708), Müfessir Hazık Efendi (ö. 1165/1733), psikoloji alanında Arapça bir eseri olan Ahmed Yusuf Erzurumî, (Bu eser S. Kütüphanesi Laleli Böl. nu: 001863'de kayıtlıdır). Yine pek çok te'lif sahibi Pîr Mehmed Dede (ö. 1146/1733) ve meşhur Erzurum müftüsü Kadızade Mehmet Efendi (ö. 1173/1759) gibi şahsiyetleri sayabiliriz. (Geniş bilgi için bkz. Nusret Efendi, *Tarihçe-i Erzurum*, s. 85 vd.; Çöğenli Sadi-Bakırcı Selami, *Erzurum Müftüsü Sakıp Efendi*, AÜEF. Yay. Erzurum, 2009, s. 14 vd.; Dağcı, Şamil, *Osmanlı Dönemi Kaynaklarında Yer Alan İspirli Alimler*, AÜİF. Dergisi, sayı, 29 Erzurum, 2008, s. 27.

İbrahim Hakkı (ö. 1708/1780)'nın ansiklopedik eseri olan “*Marifetname*”si de bunun en güzel örneklerden biridir.

İlim ve kültür açısından Erzurum'un o dönem tarihine bakıldığında, orada Şeyhulislâm, müderris, şair, tarihçi ve devlet adamı gibi pek çok zevatın yetiştiğini görmekteyiz. Bunlar Türkçe, Arapça hemen hemen her dalda çeşitli eserler vermişlerdir. Erzurum coğrafi ve stratejik konumu itibarıyla her zaman ulaşım, ticaret ve kültür merkezi olma hüviyetini taşımıştır. Dolayısıyla ilim adamlarının yanısıra askeri ve mülki görevlerde bulunmuş şahsiyetlerin sayısı da az değildir.⁴⁰

Bu bahsi bitirmeden hem müellifimizin zamanında ve hem de daha sonraki dönemlerde Erzurum'daki ilmî atmosferi göstermesi bakımından Alûsî (ö. 1270/1854)'nin Erzurum'a yaptığı seyahata da değinmek gerektiğini düşünüyorum.

Meşhur müfessir Alûsî, Bağdat'tan İstanbul'a yaptığı gezide Erzurum'a uğramış, büyük bir teveccüh ve ihtiramla karşılanmış, Erzurum halkından gördüğü sevgi ve ikram karşısında sitâyîşkâr ifadeler kullanarak memnuniyetini şöyle ifade etmiştir: “*Erzurum'a varınca biraz nefes aldım. Müşir Ahmet Hamdi Paşa tarafından güzel bir şekilde karşılandım. Cennetzâde Abdullah Efendi'nin konağında misafir kaldım. Bu şehrin halkından, ilim adamlarından ve ileri gelenlerinden büyük iltifat gördüm. On gün kadar Beydavî tefsirinden ders verdim. Bu derslerimiz Nebî Sûresi'nin dört âyetiyle sınırlı kalmıştı. Müderrislerden Ömer Fazıl⁴¹ ve Receb efendiler muhatap mevkiinde idiler. Âlim ve fazıl olan bu iki zata, talepleri üzerine icâzet verdim ve bu icâzetnameleri bizzat kendim okudum... Bu icâzetler nedeniyle büyük bir ziyafet düzenlenmişti. Zannetmem ki, bunun bir benzeri Dârû's-Selâm'dan başka bir yerde yapılabilsin...*”⁴²

40 Bkz. Mehmet Süreyya, *Sicilli Osmanî*, Matbaayı Âmire, İst. 1308, II, 96; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, I, 280-281; Mesih İbrahim Hakkıoğlu, *Erzurumlu İbrahim Hakkı* İst. 1973, s. 9-232.

41 Alûsî, *Neşvetü's-Şümûl fi's-Seferi ilâ İstanbul*, Matbaatu Vilâyet-i Bağdat, Bağdat, 1293, s. 17-20.

42 Ömer Fazıl Efendi (ö. 1230/1814), o dönemde Erzurum'da yetişmiş, Fıkıh ilminde otorite olmuş ve bilginler arasında, zamanının “*İmâm Azamî ve Müftî'l-Enâmî*” olarak yâd edilmiştir. Birçok talebe yetiştirmiş, iki defada icâzet vermiştir. Kendisi Alûsî gibi bir alimden hem ilmî hem de Hadis icâzeti almayı başarmıştır. Alûsî, “*Neşvetü's-Şümûl*” adlı seyahatnamesinde: “... *Bir ara Erzurum'da ikamet ettiğimde, bu şehrin ileri gelen alimlerinden Ömer Fazıl Efendi benden ders aldı. Bu zatın her ilim sahasında söz sahibi olduğunu gördüm. Zaman böyle birisini daha çıkarmamıştır...*” diyerek onu ne kadar takdir ettiğini belirtmiştir. Bkz. Alûsî, *a.g.e.* a.y. Ayrıca bkz. Çöğenli Sadi-Bakırçı Selami, *a.g.e.* s. 25-28. Ömer Fazıl Efendi, Osmanlı Meclis-i Mebusan'ında Erzurum milletvekili olan ve aynı zamanda “*Tarihçe-i Erzurum*”u kaleme alan Muhammed Nusret Efendi'nin dedesidir (Bkz. Dağcı, Şamil, *a.g.m.* s. 30-31, dipnot, 16.

Enbiyâ Sûresi 30. Ayeti'nin Genel Yorumu

Müfessirimizin yorumlarına geçmeden önce, bu âyetin tarihi süreçte nasıl yorumlandığını kısaca görmekte fayda mülâhaza ediyoruz. Allah Teâlâ şöyle buyuruyor: “Göklerle yer ikisi bitişik bir halde iken, Bizim onları birbirinden yarıp ayırdığımızı ve her canlıyı sudan yarattığımızı o kâfirler bilmezler mi, hâlâ inanmayacaklar mı?” (21.Enbiyâ, 30).

Müfessirler, bu âyette anlatılmak istenenler hakkında çeşitli yorumlar yapmışlardır. Buradaki ihtilaflar bitişik olma anlamına gelen “*ratk*” ile, ayırma anlamına gelen “*fetk*” lafızları üzerinde odaklanmaktadır. “*Ratk*”: yaratılıştan bitişik ve kaynaşık,⁴³ “*Fetk*” ise, aslında bitişik olan iki şeyi birbirinden ayırmaya denir ki, “*ratk*” kelimesinin tam zıddıdır.⁴⁴

Bu âyetin tefsirinde genel olarak dört ayrı görüş vardır:

1-) İbn Abbas'tan rivâyete göre, yer ve gökler her ikisi tek kütle iken Yüce Allah bunları birbirinden ayırdı. Ka'b (ö. 32/652), Dahhâk (ö. 105/723), Hasan Basri (ö. 110/728), Said b. Cübeyr (ö. 95/714), Ata (ö. 115/733) gibi ilk devrin önde gelenleri bu görüşün temsilcileri olmuşlardır. Bunlara göre, bölünüp ayrılma, kütlelerin ortalarında yer alan hava gücüyle meydana gelmiştir. Ka'b ise, bu ayrılmanın hava değil bir rüzgâr sebebiyle olduğunu söyler.⁴⁵ Tefsirinde tabiat ve gökbilimlerine yer veren Râzî (ö. 606/1210) daha çok bu görüşü benimser.⁴⁶

2-) Mücahid (ö. 110/718) ve Süddî (ö. 127/744)'ye göre, gökler birbirine bitişik tek kütle idi. Allah bu kütleli bölüp yedi semâ haline getirdi. Yer de tek kütle idi, onu da yedi yer haline getirdi.⁴⁷

43 Rağîb el-İsfehânî, *el-Müfredat fî Garibi'l-Kur'an*, Kahraman Yay. İst. 1986, s. 273.

44 R. el-İsfehânî, *a.g.e.*, s. 558-559; Asım Efendi, *Kâmus Tercemesi*, İst. 1304, III, 980; Tehânevî, *Keşşâfu Istilahatı'l-Funûn*, Kalkuta, tsz. III, 442, Kur'an, sürekli patlama-yarılma-ayrılma eylemleri halinde gerçekleşen yaratılışı tanıtırken üç kavrami öne çıkarmaktadır: Fetk, Felq, Fâtır. Bunların üçü de aynı anlamda birleşmektedir ki, her üçü de bir yaratılış olayını ifade etmektedir. Ancak yaratma olayını ifade eden âyetlerde daha çok Allah'ın “*Fâtır*” ismi kullanılmaktadır. Bkz. 12. Yusuf, 101; 14. İbrahim, 10; 35. Fâtır, 1; 39. Zümer, 46; 42. Şûrâ, 11.

45 Mâverdî, *en-Nüketü ve'l-Uyûn* (Tefsîru Mâverdî), thk. es-Seyyib b. Abdülmaksûd, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. bsk. Beyrut, 1992, III, 444.

46 Râzî, *Mefâtihul-Gayb* (et-Tefsîru'l-Kebîr), Matbaatu'l-Behiyyeti'l-Mısıriyye, 1. Bsk. Kahire, tsz. XXII, 163.

47 Taberî İbn Cerîr, *Câmiu'l-Beyân 'an Tenvîli'l-Kur'an*, M. el-Bâbi el-Helebî, 2. Bsk. Kahire, 1954, XVII, 17-18; Kurtübî, *el-Câmiu li-Abkâmi'l-Kur'an*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Bsk. Beyrut, 1988, XI, 187-188; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'anul-Azîm*, Dâru'l-Mârifet, Beyrut, 1969, II, 176-177.

3-) Gökler birbirine bitişik olup katılıktan yağmur yağdıramıyorlardı. Yerler de birbirine bitişik olup katılık ve sertlikten dolayı nebât bitiremiyorlardı. Allah, göğü yağmurla yeri de bitkilerle yardı. Başta İkrime (ö. 115/733) olmak üzere müfessirlerin çoğunun görüşü budur. Müfessir Taberî (ö. 310/922) de bu görüşü benimser.⁴⁸ Bu görüşün tercih edilmesinin en önemli sebebi, aynı âyetin devamında Yüce Allah'ın: “*Biz her canlıyı sudan yarattık*” buyurmasıdır.⁴⁹ Çünkü o günün insanları yağmuru ve nebatları görüyorlardı ama göklerin ve yerlerin birbirlerinden ayrılışına şahit olmamışlardı.⁵⁰ Bu görüşün diğer bir tercih sebebi ise, “*Andolsun o dönüş sahibi olan göğe ve o nebat ile yarılan yere*” (86. Tarık, 11-12) âyetidir.⁵¹ İkrime, bu âyeti: “*Gökyüzü, yağmuru yeryüzüne geri gönderir, yer de, bitkilerin sürmesiyle yarılr*”⁵² şeklinde açıklar.

4-) Ebû Müslim el-İsfehânî (ö. 322/934) ye göre, âyetteki “*fetk*” (:ayırma) kavramı ile yaratıp ortaya koyma anlamı kastedilmiştir. Bu tıpkı, “*O, göklerin ve yerin fâtırı (:yarıp bölerek yaratanı)dır*” (35. Fâtır, 1) âyeti⁵³ gibidir. Dolayısıyla Cenab-ı Hak burada yaratmasını “*fetk*” ile, yaratmazdan önceki halini de “*retk*” ile ifade etmiştir.⁵⁴

Bu âyet, istifhâm, dikkat çekme ve azarlama kipiyle gelerek, inkârcıların ve müşriklerin, yoktan var eden yaratıcı kudretin saltanatı karşısında intibaha gelip göklerin ve yerin nasıl yaratıldığını tefekkür etmelerini talep etmektedir.⁵⁵

Modern zamanlarda yazılmış tefsirlerin çoğundaki açıklamalara göre, evrenin başlangıçta bir bütün yani tek bir kütle olduğu bu kütlelerin daha sonra büyük bir patlama sonucu bölünüp parçalara, yani dünyanın da içinde bulunduğu uzay cisimlerine ayrıldığı ifade edilmektedir.⁵⁶ Kur'an'ın bu ifadesi,

48 Taberî, *a.g.e.* XVII. 18-19.

49 Şimşek, Sait, *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri*, Beyan Yay. İst. 2012, III, 373-374.

50 Bkz. 18. Kehf, 51.

51 Şenkîti Muhammed Emin, *Edvâ'u'l-Beyân fî İdâhi'l-Kur'an bi'l-Kur'an*, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, tsz. IV, 563-564.

52 İbn Ebî'd-Dünya, *Hadislerde Yağmur Gökürültüsü, Şimşek ve Rüzgâr*, çev. Hüseyin Kaya, Ocak Yayıncılık, 1. bsk. İst. 2007, s. 60.

53 Bu âyetin bir benzeri de 21. Enbiyâ 56. âyetidir.

54 Râzî, *Mefâtiḥ*, XXII, 163.

55 Bkz. Fâyis Nâyif Münir, *el-İcâzu'l-İlmi fi'l-Kur'an ve's-Sünne*, Mektebetü İbn Kesir, 1. bsk, Beyrut, 2006, s. 126. Ayrıca bkz. İbn Âşûr, Muhammed Tahir, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Dâru't-Tünusiyye, tsz. XVII, 40.

56 Tantâvî, *el-Cevâhir fî Tefsîri'l-Kur'ani'l-Kerim*, M. el-Bâbî el-Helebî, 2. Bsk, Mısır, 1350 h. X, 207; Elmalılı M.H. Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Kitabevi, İst. tsz. V. 3351; Şahatî, Abdullah, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Kerim*, Dâru Âyrib, Kahire, tsz. IX, 3270; Ateş Süleyman, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar neşriyat, İst. 1985, V, 501-503; Yıldırım, Celâl, *İlmin Işığında Asrın Kur'an Tefsiri*, Anadolu yay. İst. tsz. S. 64 vd.; Heyet, *Kur'an Yolu*,

günümüzde genellikle astrofizikçilerin, evrenin oluşumu konusunda kabul ettikleri “*Bing-Bang*” teorisiyle örtüşmektedir.⁵⁷

Müellifimiz Erzurumlu Lütfullah Efendi'nin, Enbiyâ 30. âyeti ile ilgili açıklamalarına geçmeden önce, bu âyetteki “*retk*” ve “*fetk*” kavramlarının son tahlilde hangi anlamlara gelebileceğini belirtmek gerekir. İbn Âşûr'un da belirttiği gibi bu âyetin odaklandığı *retk* ve *fetk* kavramlarının üç manaya muhtemel olduğunu söyleyebiliriz:

a) “*Retk*”: yokluk, “*fetk*” ise, yoktan var etme, yaratma anlamındadır. Bu ihtimale göre, âyetteki “*görmüyorlar mı?*” ifadesi, “*bilmiyorlar mı?*” takdirindedir.

b) Veya “*retk*”: karanlık, “*fetk*” ise, aydınlık demektir. Buna göre, mevcûdât tamamıyla karanlıkta idi, Yüce Allah, onu aydınlatıp ortaya çıkarttı.

c) Müellifimizin de, Mir'atü'l-Arifin müellifi Sadreddin Konevî (ö. 673/1274) den naklederek özellikle “*Meâric*” ve “*Risâletü'r-Ratk ve'l-Fetk*” isimli eserlerinde tercih ettiği ihtimale göre, “*retk*”: mevcudatın tek bir bütün ve değerli bir cins madde halinde olmasıdır. Ya da, hadis-i şerifte buyurulduğu gibi mevcudatın “*ama*”da olmasıdır.⁵⁸ Yani, kendisine “*mablûk*” ismi verilmesi gereken bitişik ve değerli bir cins madde idi. Sonra Yüce Allah, bu maddeyi kısımlara ayırdı ve her kısım için kendilerine özgü birtakım nitelikler yarattı ve böylece bu nitelikleriyle birbirlerinden ayrılan her kısım ayrı bir cins varlık olarak teşekkül etti. Sonra bu cinsleri de yine birtakım ayırıcı niteliklerle birbirlerinden ayırdı... ve böylece çeşitli varlık türleri oluştu.. Bu ihtimal hikmet sahiplerinin usûlune daha uygundur. Çünkü onlar, başlangıçtaki bu tek varlığın ayrışmasını “*retk*” ve “*fetk*” diye isimlendirdiler.⁵⁹ Mir'atü'l-Arifin müellifi Sadreddin Konevî ise, “*retk*” lafzını, “*unsuru âzam*” yani “*cismül-Küll*” e alem yaptı. “*Cismül-Küll*” ise, kendisine “*arş*” denilen “*felekül-Azam*”dır.⁶⁰

Görüldüğü üzere bu âyet, yukarıda ifade etmeye çalıştığımız anlamların hepsine muhtemeldir. Çünkü genel anlamda bütün insanlara ibret olurken, hususi anlamda, Kur'an'ın ilmî mucizelerinden birini göstermesi bakımından da ilim ehline ibret olmaktadır.

Meâl ve Tefsir, DİB. Yay. Ankara, 2007, III, 675-677; Şimşek, Sait, *Hayat Kaynağı, Kur'an Tefsiri*, III. 378-379.

57 Karaçam, İsmail, *En Büyük Mucize Kur'an-ı Kerim'in İlmî ve Edebî Sırları*, Y. Şafak Kültür Armağanı, İst. 2005, s. 403 vd.

58 Müellifimize göre, bunun açılımını ileri de yapacağımızdan burada kısaca değinip geçiyoruz.

59 Bkz. İbn Âşûr, *a.g.e*, XVII, 41.

60 Konevî, Sadreddin, *Mir'atü'l-Arifine*, çev. Heyet, Gelenek Yay. İst. 2010, s. 31 vd. Ayrıca bkz. İbnü'l-Arabî Muhyiddin, *Fusûsü'l-Hikem*, thk. Ebu'l-Alâ Afîfi, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, tsz. I, 65; II, 227.

Dil, Edebiyat, Tasavvuf, Kelâm ve Felsefe gibi birçok ilimlerdeki bilgi birikimini tefsirine yansıtan Erzurum’lu Lütfullah Efendi, lügat, usûl, kıraat, nüzul sebeplerinin yanında, yerine göre sahabî ve tabiûn’un rivayetlerine de başvurur. Kısacası o, bütün tefsir yöntemlerinden istifade eder. Ancak daha önceden de vurguladığımız gibi müfessirimiz, bir yönüyle Zemahşerî, Râzî, Beydâvî ve Ebu’s-Suûd çizgisinde, dirayet ekolunu; bir yönüyle de İbnü’l-Arâbî, Sadreddin Konevî, Kâşânî ve Bursevî gibi sufilerin etkisiyle özellikle de Meâricu’l-Envâr ve Risaletu’r-Ratk ve’l-Fetk isimli eserlerinde tamamen⁶¹ iş’ârî tefsir ekolunu temsil etmektedir.

Bu genel tespitlerimizi yaptıktan sonra, Enbiyâ, 30. âyetinin tefsirine geçebiliriz.

Müfessirimizin Yorumu

A-) Müfessirimiz tefsirinde, bu âyeti dirâyet tefsiri açısından şöyle yorumlamaktadır: “Kur’an’ın ve Hz. Peygamber’in haberlerinden gafil olup ta inkâra saplananlar bilmiyorlar mı ki, gökler ve yerler her ikisi bitişik tek kütle iken, biz onların aralarını ayırdık. Bu ifadenin zımında azarlama ve kınama olduğu için bu, onların gaflete düşüp Kur’an’ı tasdik etmediklerinden dolayı küfre saplandıklarını anlatır. Âyetteki “*fetk*” lafzı, “*retk*”in zıddıdır. Yani, o gafiller, göklerin ve yerlerin bitişik olduklarını ve bizim onları ayırıp yedi semâ ve yedi yer haline getirdiğimizi bilmiyorlar mı? Bu, göklerin ve yerlerin yoktan yaratılmış olması keyfiyetini ifade eden nass⁶²lara, tarihçilere ve rasathane âlimlerinin mesleklerine muvafık bir görüştür”.

Kanaatimizce, Lütfullah Efendi burada hem epistemolojik açıdan hem de o günkü muhatapların durumu açısından diğer müfessirlerde pek göremedi-

61 Burada özellikle şunu vurgulamak gerekir ki, M.Sadi Çöğenli hocamızın, İbn Âşûr’a (a.g.e, XVII, 41) dayanarak müellifimize ait olduğu düşüncesiyle neşrettiği “*Risâletu’r-Ratk ve Feyzu’l-Fetk ve’n-Netk*” isimli risâlede hiçbir müellifin ismi geçmemektedir (bkz. a.g.e. Süleymaniye Kütüphanesi. S.Ali Paşa Böl. 2730 nolu Risâleler Mecmuası, s. 89-110). Ayrıca risâlenin dibacesinde Sultan 3. Murad Han’dan bahsedilmesi, müellifimizin yaşadığı devirle mutabık değildir. Ancak şunu rahatlıkla söyleyebiliriz ki, evrenin yaratılışını tasavvufî açıdan konu edinen Enbiya 30. âyetiyle ilgili olan bu risâle, İbn Âşûr’un da birlikte atıfta bulunduğu Meâricu’l-Envâr’daki bilgilerle uyumaktadır. Yani müellifimizin bu konu ile ilgili yeterli açıklamalarını Meâric isimli eserinde yaptığını görüyoruz. Bu açıdan bir problem yoktur. Ancak, belki başka bir müellif aynı konuyu, aynı isim ve muhtevayla ele almış olabileceği düşüncesiyle yine de bu risâlenin yazarı ile ilgili bu notu düşünüyoruz. Çünkü, müellifimizin eserlerine ulaşmak neredeyse imkânsız. Meselâ, Lütfullah Efendi’yle ilgili doktora çalışması yapan Halis Ören, bu iki esere ulaşamamış; sadece Meâric’in ismini zikretmiştir. Dolayısıyla çalışmasında İbn Âşûr gibi enbiyâ 30. âyetini işlememiştir. Bkz. Ören Halis, a.g.e., 293-303.

62 Meselâ bkz. 2. Bakara, 29; 41. Fussilet, 12; 65. Talâk, 12.

ğimiz bir incelik yakalamıştır. Bu âyetin başındaki “görmüyorlar mı?” şeklinde gelen ve o günün insanlarını kınayan bu ifade anlam açısından bir zorluk vardır. Çünkü ayetin nüzülü dönemindeki insanlar, göklerin ve yerlerin birbirlerinden ayrılmalarına şahit olmamışlardır ki, Kur’an onları bu ifadeyle azarlayıp kınasın.⁶³ Dolayısıyla, müellifimiz de dâhil olmak üzere Râzî gibi bazı müfessirler, “görmüyorlar mı?” ya da “Rabbine bakmadın mı?” (25. Furkân, 45) gibi benzer ifadeleri iki şekilde izah etmektedirler:

a) Bu, literal anlamda, gözün görmesi demektir.

b) Bir de, zahirin hilafına yani mecâzi anlamda, kalbin görmesi, bilme anlamındadır.⁶⁴ Gerçi, “Gökler ve yerler birbirlerine bitişik olup sertlikten dolayı yağmur yağdıramıyordu, yerler de göklere bitişik olup sertlik ve katılık sebebiyle nebât bitiremiyorlardı” şeklindeki yorumda, “görmüyorlar mı?” tabirine belki hakiki anlamı verilebilir. Ancak, önceden de gördüğümüz gibi müfessirimizin tercihi bu değildir. O, bu ifadeye, “bilmiyorlar mı” şeklindeki mecâzi anlamı tercih etmiştir.⁶⁵ Çünkü hem bu âyetin (21.Enbiyâ, 30) sonunda hem de Hûd, 7 ve Fussilet, 12. âyetlerinin yorumunda, farklı tabirlerle de olsa Tevrat’tan nakil yapmıştır. Buna göre: “Gökler ve yerler yaratılmazdan önce Arş su üzerinde idi. Allah Teâlâ suyu çok şiddetli bir şekilde ısıttı ve sudan buharlar yükseldi. Peşine suyun üzerine rüzgârlar gönderdi ve böylece su köpük haline geldi. Sonra yerleri bu köpükten, gökleri de, işte bu buhardan, duman (: duhân) şeklinde yarattı, sonra onları birbirlerinden ayırdı”.⁶⁶

Râzî’nin de belirttiği gibi, Tevrat’taki bu rivâyet gösteriyor ki, Yahudi ve Hıristiyanlar, yerin bu önceki halini biliyorlardı. Müşrikler de, Hz. Peygamber’e düşmanlıkta onlarla beraber oldukları için, aralarında bu açıdan bir nevi dostluk vardı. İşte Yüce Allah, müşriklerin, Yahudilerin bu konudaki sözlerini kabul edeceklerini bildiği için o putperestlere bu delili getirmiş ve “görmediler mi?” buyurmuştur.⁶⁷

Bu anlatılanlardan yola çıkarak “eve lem yerev” ifadesine “bilmiyorlar mı?” anlamını vermek daha muvafık olur. Hatta müellifimizden esinlenerek bu ifadeye: “o kâfirler işitmediler ve haberleri olmadı mı ki...” gibi bir anlam versek daha güzel olur kanaatindeyiz. Başlangıçta bitişik ve tek kütle olan göklerin ve yerlerin sonradan birbirlerinden ayrıldığını ortaya koyan bilimsel verilerin

63 Şimşek, Sait, *Hayat Kaynağı Kur’an*, III, 373.

64 Râzî, *Mefâtih*, XXIV, 88; Lütfullah Efendi, *Râmûz*, 364b.

65 Lütfullah Erzurumî, *a.g.e.* 470a-471b.

66 L. Erzurumî, *a.g.e.*, a.y.

67 Râzî, *a.g.e.* XXII, 162.

yardımıyla, bugün bu “*eve lem yerev*” tabirine muhtemel her iki anlamını da rahatlıkla verebileceğimizi de belirtmek gerekir.

“*Canlı her şeyi sudan yarattık:*” Biz, dört unsur (hava, su, ateş ve toprak) tan oluşmuş her canlıyı sudan yarattık. Canlıların hayatlarını idâme ettirebilmeleri için en çok suya muhtaç olduklarından bu âyette mevcûdât suya nisbet edilerek, her canlı varlığın sudan yaratıldığından bahsedilmiştir. Eğer buna muzâf takdir edersek manası: “*Biz sürünenler, bitkiler gibi canlı her şeyin hayatını sudan yarattık*” şeklinde olur ki, bu takdirde hem anlam güzel olur, hem de zorlamadan kurtuluruz. Bazı müfessirler, melekleri, cinleri ve diğer nefisleri metne dâhil etmek için böyle bir muzaf takdirine gitmeyip nassı, zahiri üzerine yorumlamaya çalışırlar ki, buna göre de, “*her canlının sudan yaratıldığı*” anlamı çıkar. Ancak bu sefer de, suyun neden yaratıldığı ya da suyun aslının ne olduğu sorusu akla gelir ki, buna da ancak, ya vahye ya da sadık bir ilhama (: keşfe) dayanarak cevap verebiliriz. Dolayısıyla müellifimiz bu soruya Tevrat’tan bir rivayetle çözüm getirir. Buna göre, suyun aslının da, ilk madde olarak telakki edilen “*heyûlâ-ı ûlâ*” (: ilk asıl madde) yani, bir “*cevher*” olduğu anlaşılır.

Râzî’nin de⁶⁸ naklettiği bu habere göre, “*Allah Teâlâ, bir cevher yarattı ve ona heybet ve azamet nazarıyla bakınca, o eridi ve âlemin “heyulası” oldu. O heyûlâ’dan da, yerler ve gökler ve diğer bütün varlıklar yaratıldı*”⁶⁹

Görüldüğü gibi, Lütfullah Efendi tefsirinde her ne kadar Râzî, Beyzâvî, Ebû’s-Suûd çizgisinde olsa da, zaman zaman ilginç tesbit ve değerlendirmeler yaparak kendi orijinal görüşlerini de sergiler.

B) Müfessirimizin Nazarî Sûfî tefsir açısından Enbiyâ, 30. ayeti ekseninde yaptığı yorumlara geçmeden önce önemli bulduğumuz bir hususu belirtmek gerekir. Lütfullah Efendi, İş’ârî tefsir açısından, İbnü’l-Arabî ve Sadreddin Konevî çizgisinde olduğu için, bu âyetin yorumunda feylesofların hem düşüncelerinden hem de onların metodlarından faydalanmıştır. Yer yer sert eleştiriler⁷⁰ yapmasına rağmen o da, İbnü’l-Arabî gibi⁷¹ Felsefe’ye sıcak bakar. Eserlerini (özellikle Meâricu’l-Envâr’ı) inceleyenler, onun bu yönünü zorlanmadan keşfedebilir. Meselâ, tefsirinde, Zümer 17 ve 18. âyetlerini yorumlarken Felsefe’ye bakış açısını ortaya koyar: “... Müjdele o kullarımı ki, sözün

68 Bkz. Râzî, *a.g.e.* a.y.

69 Lütfullah Erzurumî, *Râmûz*, vrk. 227b.

70 Makalemizde, onun birkaç eleştirisine vurgu yapacağız.

71 İbnü’l-Arabî, Felsefe’ye: “*Var olan şeylerin bakikatlerini bildiren ve insan rubunu olgunlaştıran bir vasıta...*” gözüyle bakar. (Değerlendirme için bkz. Keklik Nihat, *Muhyiddin İbni Arabî Hayatı ve Çevresi*, Sûfî Yay. İst. 2008, s. 57-58.

tamamını dinlerler ve onun en güzeline uyarlar..." Yani, ey Muhammed, gerek Kur'an'daki ve gerekse Kur'an dışındaki güzel ve hak sözü dinleyip te, onun en güzeline, kabul ve amele en layık olanına, yakınlık ve fazilet açısından en yükseğine uyan kullarımı müjdele. Sözü en güzeli sadece Kur'an ve Hadis'te bulunmaz bilakis, Sahabenin, selevin, fakihlerin ve hükemanin (feylesofların) sözlerinde de çokça bulunabilir. Bütün bunlarda sözün en güzeli, nefse daha ağır gelir, hevâ ve hevesten daha uzak olur, takvaya daha yakın olur, dünya ve ahiret saadeti için daha ümit verici olur.⁷² Görüldüğü üzere o, sözün en güzelinin hükemanın kelâmında da bulunabileceğini ifade ederek, onların sözlerini yerine göre referans olarak alır, bazen de, onları şiddetle reddeder. Meselâ, *Meâric*'teki şu değerlendirmesi dikkat çekicidir: "*Feylesoflar, derin hakikatleri idrâk etmekten uzaktırlar. Onların pek azı hakikat ilmüne vakıf olabilmıştır. Kelâmcılar da*⁷³ *böyledir. Bu ümmet içinde, ilimle uğraşanlardan sadece kendilerine sūfi denilen taife, varlık ilminin sırrına varmıştır. Diğerleri, bu his ve sebepler aleminde hapsolmuş (tıkanmış) akıllarının ittifak ettikleri felsefi kanunların esiri olduklarından dolayı bu sır ve hakikat'ten uzak kalmışlardır*"⁷⁴ diyerek sūfilere övmüştür.

Aynı eserinin başka bir yerinde de, felsefecilerle ilgili olarak genel kanaatini şöyle belirtir: "*Feylesoflar,*⁷⁵ *tevhid ehli olan kimselerdir. Ancak Şeriat, "ilim ve sudur, maddenin ezeli olması, haşr'in inkâr edilmesi..." gibi mes'elelerde, onların küfrüne hükmetmiştir.*

Mutezile mensuplarına gelince, onlar da, "*kulun kendi filini yaratması*" hususundaki paradigmalarından dolayı küfre düşmüşlerdir. Çünkü bu konudaki muhkem nassı inkâr etmişlerdir."⁷⁶ Müfessirimiz, bazen mecbur kalıp bu tip değerlendirmeler yapmıştır ama kendisi felsefecilere kökten karşı değildir. Çünkü İslâm dünyasında felsefi tasavvufun başlıca temsilcisi olan İbnü'l-Arabî⁷⁷ ve onun görüşlerinin sistemleşmesine ve daha iyi anlaşılmasına vesile

72 Lütfullah Erzurumî, *Râmûz*, vrk. 456a-456b. Bu konuyla ilgili olarak ayrıca, 5. Maide, 97; 7. Arâf, 54; 16. Nahl, 78; 26. Şuarâ, 23-26; 40. Mü'min, 83. Âyetlerine de bakılabilir.

73 Müfessirimiz tefsirinde, Kelâm ilmini, "*ilimlerin en şerefli*" olarak takdim eder. Ancak "*yaratılış ilmi*" hususunda sadece sūfilerin gerçeğe ulaştıklarını kabul eder. Bkz. Ören, Halis, *Göğsügür Lütfullah Erzurumî*, s. 258.

74 Lütfullah Erzurumî, *Meâric*, vrk. 42b.

75 Müfessirimiz burada Müslüman felsefecileri kasdetmektedir.

76 L. Erzurumî. *a.g.e.* vrk. 38a. Ayrıca bkz. Vrk. 60a-b.

77 En çok eser yazan, eserleriyle özellikle de Fusûsü'l-Hikem ile doğuda batıda tabir caizse büyük gürültüler koparan İbnü'l-Arabî tabiatıyla İslâm alimlerini de çok etkilemiştir. Öyle ki alimlerden bir kısmı, onun İslâm dünyasında eşsiz bir yere sahip büyük bir veli olduğunu kabul ederken diğer bir kısmı da, onu anlayamamış olacaklar ki küfrüne hükmetmişlerdir. Dolayısıyla ona "*şeyhu'l-ekber*" diyenler, karşılarında "*şeyhu'l-ekfer*" (: *kafirlerin şeyhi*) diyen-

leri bulmuşlardır. Düşünce planında ona karşı olmak şöyle dursun, kendisine muhyiddin (: Dini ihyâ eden) değil, “mumitü'd-Dîn (: Dini öldüren yıkan) dahi denilmiştir (bkz. Goldziher, *Mezâhibü'r-Tefsîri'l-İslâmi li'l-Alemi'l-Müsteşrik*, Almancadan Arapça'ya çeviren Abdülhalim en-Neccâr, Mektebü'l-Hancı, Kahire, 1955, s. 244. Üçüncü mutedil grup ise, bazı görüşlerine katılmamakla birlikte, onun büyüklüğünü kabul etmiş ve ona saygı duymuşlardır (bkz. Ertuğrul İsmail Fenni, *Vahdet-ı Vucûd ve İbn Arabî*, nşr. Mustafa Kara, İnsan Yay. İst. 1997, s. 294-295)

Ona karşı çıkarlar anlayışla karşılanmalıdır. İbnü'l-Arabî, Fusûs isimli eserini, rüyasında, Hz. Peygamber'den aldığı bir emir üzerine yazdığını belirtir (bkz. *Fusûsü'l-Hikem*, s. 47). Çünkü bu eserin menbânın velâyet-i Muhammedî olduğu iddiası, onun zahirî konumunda olan nübüvvet-i Muhammedî'ye nisbetle meselenin tamamen batın veçhesiyle ilgili olduğuna işaret eder. Bu durumda bu makamın yani Hz. Peygamber'in batını yönünün neşvesine sahip olmayanlar tarafından anlaşılabilmesi veya eleştirilmesi gayet tabiidir. (Kılıç M. Erol, *Fusûsü'l-Hikem* mad. DİA. XIII, 234). Ayrıca İbnü'l-Arabî'nin ele aldığı konuların çok zor olmasının yanı sıra, dil olarak da çok muammalı bir yapıya sahiptir. onu, serhedebilmek bazı ariflerin en büyük emelini oluştururken bazılarının göre de onu okumak, çok badireli ve tehlikelidir. Nitekim şeyhin kendisi, “*Bizim ıstılahlarımızı ve dilimizi anlamayanlara kitaplarımız haramdır*” diyerek son noktayı koymuştur (bkz. Kılıç M.Erol, *a.mad*, XIII, 231; Heytemî, *el-Fetâvâ'l-Hedîsiyye*, s. 51). Etrafında en çok fikrî tartışmanın yapıldığı bir eser olması dolayısıyla Fusûsü'l-Hikem'de bütün İslâm entelektüel tarihinin genel görüntüsünü müşahade etmek mümkündür. Bazen çok şiddetli tenkitlere maruz kalan hatta yakılan, bazen sultanlar tarafından okunan, en büyük medreselerde okutulup serhedilmeye çalışılan, kendisinden iktibaslar yapılan bu eser, İslâm düşünce tarihine bir canlılık ve dinamizm kazandırmıştır. Başta din olmak üzere edebiyat, felsefe, mûsikî, sanat, mimarî, psikoloji ve pozitif ilimlere tesiri olmuştur. (bkz. Kılıç M.Erol, *İbnü'l-Arabî mad*. DİA. XX, 513). Şunu da belirtelim ki o bazılarının ileri sürdüğü gibi (bkz. Kaya Mahmud, *İbnü'l-Arabî, mad*. DİA. XX, 521), Yaratan ile yaratıklar arasındaki kesin ayrımı kaldırmamıştır. Yine o Hz. Peygamber'e beşer üstü bir mahiyet tanımamıştır. Çünkü ona göre, âlem, “*Allah'ın dışındaki her şeydir*”. Onun bu görüşü kendisini, İslâm düşünce dünyasının geneli içine yerleştirmektedir. Zira hem kelâmcılar hem de felsefeciler âlemi böyle anlamışlardır. (Şeyhin itikadî görüşleri bağlamında genel bilgi için bkz. Karadağ Cafer, *İbnü'l-Arabî'nin İtikadî Görüşleri*, Beyan Yay. İst. 1997, s. 166 vd.). Heytemî, İmam Yafî, İbnü Atâullah ve diğerlerinin, İbnü'l-Arabî'nin büyük velilerden olduğunu kabul ettiklerini ve onun ıstılah olarak kullandığı lafızların da, ehlinin yanında hakikat olduğunu tasrih ettiklerini nakleder. Şüphesiz ki bir arif, tevhid denizine daldığında kendisinden bazen hulûl ve itihadî vehmettiren sözler sadır olabilir ki bu sözlerde ne itihad ne de hulûl söz konusudur (bkz. Heytemî Şihâbuddîn b. Hâce, *el-Fetâvâ'l-Hedîsiyye*, M. el-Bâbî el-Helebî, 2. Bsk. Kahire, 1970, s. 52): Fusûs'taki her bir bölüm (fass), ilâhî hikmetin, her bir peygambere vahyedilen yönünü sembolize eden kıymetli bir mücevher içerir. Benzetme yapacak olursak, yirmi yedi fass'ın her biri, ilâhî hikmetin kendisine vahyedilen öze yönünü aktarıcı araç görevi yapan her bir peygamberin insanî ve manevî niteliğidir (bkz. Nasr Seyyid Hüseyin, *Üç Müslüman Bilge*. Çev. Ali Ünal, İnsan, Yay. İst. 1985, s. 111).

Dikkat edilmesi gereken önemli bir husus da: Bütün sûflerin, insanların genelini diliyile konuşmadıkları ve aynı zamanda zahir ilminin meseleleriyle uğraşmadıkları gerçeğidir. Onlar, ya konuştukları şeyi ehli olmayanlardan saklamak sebebiyle ya da avamın dilinin, onların düşüncelerini, zevk ve vecdlerinde elde ettikleri bilgileri ifadede yetersiz kalmasından dolayı remz ve işaret diliyle konuşurlar. Sembolik olarak işaret ettikleri şeyler ise, Hz. Peygamber'den veraset yoluyla gelen “*ilm-i bâttın*” hakikatleridir (bkz. Şeyh Mekkî, *İbn Arabî Müdafası* çev. Ahmed Meyli, Hz. Halil Baltacı, Gelenek Yay. 1. Bsk. İst. 2004, s. 32.

olan Sadreddin Konevî⁷⁸ çizgisindedir. Bu durumu onun tefsirinde özellikle de Meâric ve Risâletü'r-Retk ve'l-Fetk'te rahatça müşahede etmek mümkün-

Ayrıca bkz. Lütfullah Efendi, *Mearic*, vrk. 202b.; Afîf Ebu'l-Alâ, *Fusûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, çev. Ekrem, Demirli, İz. Yay. İst. 2000, s. 37.

78 Malatyâda (1209) dünyaya gelen sadreddin Konevî, Dinî ve felsefî ilimleri çok iyi öğrenmiştir. Kendisi, en çok İbnü'l-Arabî ve Evhadu'd-Din gibi iki büyük alimden faydalanmıştır. Eserlerinde, İbnü'l-Arabî'den “*şeyh*” veya “*imam*” diye bahsederek ona olan bağlılığını her vesileyle dile getirir. Konevî'nin uslûbu, İbnü'l-Arabî'ye göre daha sistemli ve olabildiğince felsefidir. İbnü'l-Arabî ve Sadreddin Konevî (ö. 673/1274) döneminde tasavvuf, kendilerinden önceki mutasavvıfların metodu olan Hadis, Fıkıh ve Kelâm gibi dinî ilimlere göre değil, başta Felsefe olmak üzere İslâm düşüncesinin teorik ilimlerine göre ele alınmıştır. Meselâ, Konevî, tasavvufu “*İlm-i İlâhî*” (: Metafizik) veya “*Marifetullah*” olarak tarif eder (Bkz. Konevî, *Miftahu Gaybi'l-Cem ve'l-Vucûd* (: Tasavvuf Metafizigi), çev. Ekrem, Demirli, İst. 2002, s. 9, 14). Böylece yeni bir tasavvuf anlayışı geliştiren Konevî, bu yönüyle İslâm düşüncesinde Kindî, Farabî ve İbn sinâ ile oluşan, ancak Gazzalî ile belli bir ölçüde zayıflayan metafizik tasavvurunu tasavvufî tecrübe ekseninde yeni bir şekilde yorumlamıştır (Demirli, Ekrem, *Sadreddin Konevî mad. DİA. XXXV, 420-425*). Ancak hemen şunu söyleyelim ki, Konevî, tamamen İbn sinâ'nın metafizik anlayışını takip etmiş değildir. Meselâ, İbn sinâ'ya göre, metafiziğin konusu varlık iken Konevî'ye göre bunun muhtevası, Tanrı'nın varlığıdır. Daha sonra Tanrı-âlem irtibatını açıklar. Onun kitaplarında bütün konuların ilişkili olduğu en önemli mesele budur. İlâhî isimler, metafizik yapmayı mümkün kılan araçlar ve ilkelerdir. Diğer bir ifadeyle, Allah'ın âlemlerle ilişkisinde söz etmek O'nun isimlerinden söz etmek demektir. İlâhî isimler, âlemin varlık ilkesidir. İnsanın ahlâken olgunlaşması ve hakikate ulaşması Allah'ın isimleriyle ahlaklanmasıyla mümkündür. Dolayısıyla alimler arasında esmâ-i hüсна şarihliği, tasavvufun en önemli ilgi alanlarından biri olmuştur. Bu sebeple ilahî isimler yeni dönem tasavvufunun en önemli araştırma alanı olmuştur. İşte, metafiziğin konu, mesele ve ilkelerini belirleyen Konevî'ye göre en önemli ve şerefli ilim metafizik yani ilm-i ilâhidir. Çünkü bu ilim, öncelikle sahih ilhamla bâtil ilham, ilhâm ve keşif türleri gibi hususları doğru değerlendirme imkânı verir.

Konevî'ye göre, insanı gerçeğe ulaştıran iki yöntem vardır. Birincisi, delilden hareketle gerçeğe ulaşmayı hedefleyen istidlâl yöntemidir. Bunu, öncelikle filozoflar, kelâmcılar ve zaman zaman sûfiler kullanır. İkincisi ise, kalbın arındırılması ahlakın güzelleştirilmesi, riyâzet ve mücahedelelerle hakikate ulaşmayı hedefleyen tasavvufî yöntemdir (bkz. Demirli, Ekrem, *a.mad. XXXV, 422*).

Sadreddin Konevî, nazarî tasavvuf tarihinde İbnü'l-Arabî'nin görüşlerini yorumlayan ilk şarih olması ve bu görüşlerin yaygınlık kazanması açısından önemli bir rol oynamıştır. Tarih boyunca birçok düşünürün teşebbüs ettiği dinle felsefenin uzlaştırılması çabalarına da büyük katkıda bulunmuştur diyebiliriz. Şu da bir gerçek ki, Fusûs'un anlaşılması için yapılmış olan yüzlerce şerhin içinde, S. Konevî'nin “*Kitâbu'l-Fukûk fî Esrârî Müstenidâti Hikemi'l-Fusûs*, nşr. M. Hocevi, Tahran 1992” adlı eseri şerh olmaktan çok eserinin arka planını vermeye çalışan ve Fusûs'un anlaşılmasına katkısı büyük olan teorik bir çalışmadır. (bkz. Kılıç, M. Erol, *Fusûs mad. XIII, 232*). İşin bu noktasında, Konevî'nin bazı konularında, Üstadı İbnü'l-Arabî'den ayrıldığını da vurgulamamız gerekir. Öncelikle Konevî, üstadından daha fazla mantıkçi ve rasyonalisttir. Bâtın ile zahir arasında daha tam bir uyuma meyleder. Vahdet-i Vucûd sistemini İslâm filozoflarının klasik doktrinlerine uydurur. Nasreddin Tûsî ile münakaşalarında bu temayül açıkça görülür (bu konu için bkz. Ülken, Hilmi Ziya, *İslâm Düşüncesi*, İÜEF. Yay. İst. 1946, s. 158-159).

dür. Aslında bu, Osmanlı müfessirlerinin genel karakter özelliğidir. Osmanlı düşüncesinde, tasavvufun derin etkisi vardır. İbnü'l-Arabî'nin, Anadolu'nun çeşitli yerlerinde ikamet etmesi, Sadreddin Konevî, Davûdu Kayserî, İ.Hakkî Bursevî gibi değerli temsilcilerinin bu topraktan yetişmesi, sultanların bu zatlara karşı duydukları sevgi ve hürmet, bunun göstergesidir.

Görüleceği üzere müfessirimiz, Enbiyâ 30. ayetini nazarî tasavvuf açısından ele aldığı için, kısaca yaratılış modelleri hususunda kısa bir malumat vermek gerekir. Bilindiği gibi İslâm filozofları, evrenin yaratılışını sudur öğretisiyle açıklamaya çalışırlar. Farabî ve İbn Sîna'nın savunduğu yaratılış öğretisi, islâmî unsurlarla Yeni Eflatuncu unsurların bir sentezi niteliğindedir. Öyleyse filozoflarımızın sudur öğretisiyle, islâm'ın yaratılış öğretisi arasında bir uzlaştırmaya gittikleri açıktır.

“Yok”tan yaratma öğretisinin en hararetli ve sistematik savunucusu olan Gazzâlî, İslâm filozoflarının karşısında yer alarak Allah'ın evreni yoktan yaratıldığını savunmaktadır.

Felsefî tasavvuf ekolünün temsilcileri olan İbnü'l-Arabî ve Konevî gibi sûfiler de aynen Müslüman filozoflar gibi bir metod kullanarak evrenin yaratılışını açıklamaya çalışırlar. Ancak tabii ki aralarında önemli farklar vardır.⁷⁹ Meselâ, sûfilere göre, kâinat Allah'tan sâdır olmuştur ama Allah'tan sudur eden bu varlık, Allah ile aynı mahiyette değildir. Bu konuda İbnü'l-Arabî şöyle der: “Mümkünler varlık içinde, yok iken sonradan ortaya çıkmışlardır. Şayet bunlar parçanın bütünden ayrılışı gibi Allah'tan sâdır olsaydı o zaman varlıktan varlık'a sâdir olmuş ve böylece de ezeliyetde kendi kendisine kaim bir varlığı bulunmak vasfını kazanmış olurdu.”

Sudur meselesinde diğer bir fark ise, Tanrı'dan sâdır olan ilk şeyin ne olduğuyla ilgilidir. Filozoflara göre, Tanrı'dan sâdır olan ilk varlık akl-ı evvel (: ilk akıl) dir. Bunun kendisi tektir, fakat bünyesinde çokluk istidâdı mevcuttur.

Konevî'ye göreyse, Tanrı'dan sudur eden ilk varlık “Tek bir şey” dir ve bu da “Genel bir varlık” yani kâinatın tümü anlamında olmak şartıyla ilk akıldır. Böylece onun, Tanrı'nın rahmetini Genel varlık (ilk akıl) ile aynı şey sayması, kendisini filozoflardan ayıran bariz bir noktadır. Bu suretle Konevî, varlık dairesi (dâiretü'l-vucûd) deyimi ile Tanrı'yı da kapsayan bütün varlık'ın bir daire teşkil ettiğini, O'ndan sâdır olan şeyin yine O'na döndüğünü anlatmak ister. Böylece filozoflardaki gibi “mükemmel” den “daha az mükemmel” varlık sahalarına doğru yani Tanrı'dan çokluk âlemine incek yerde; Konevî “Tanrı-kâinât” vahdeti üzerinde ısrar ederek bu vucûd dairesinin ilk yarısına

79 Efil, Şahin, *İslâm ve Batı Düşüncesinde Yaratılış Modelleri*, Pınar, Yay. İst. 2002, s. 232-233.

Tanrı'nın rahmetini; ikinci yarısına da ilâhî rahmeti kabul eden varlık sahasını yerleştirir.⁸⁰

Nazarî tasavvuf temsilcilerine göre, Enbiya 30. âyetindeki “*retk*”, “*unsuru a'zam*” yani “*cismü'l-küll*” demektir. O da, kendisine “*felek-i a'zam*” denilen “*arş*”tır.

Buna göre, “*retk*” lafzı, bütün mevcûdâtın birliğini ve teklîğini ifade etmektedir. “*Fetk*” ise, bir bütün olan mevcûdâtın parçalara ayrılmasına denir ki buna hadiste varid olduğu üzere “*amâ*”, arş veya “*hebâ*” denir. İşte yeni eflatuncuların “*ilk akıl*”, “*küllî nefis*”, “*küllî cisim*” terimlerine karşılık İbnü'l-Arabî ve onu takip edenler “*kalem-ı alâ*”, “*levh-i mahfuz*”, “*arş*” veya “*insan-ı kâmil*” ta'birlerini kullanırlar.⁸¹

Şimdi, müfessirimizin de kullandığı bu terimleri kısaca gözden geçirelim:

1-) Amâ, “*körlük*” ve “*yüksek bulut*” anlamına gelen bu kelime, mutasavvıflar tarafından “*vahidiyyet*” veya “*ehâdiyyet*” mertebelerini ifade etmek için kullanılır.⁸²

Rivâyete göre, Ebû Rezîn, “*Allah âlemi yaratmadan önce neredeydi?*” diye sorduğunda, Hz. Peygamber (s.a.v): “*Rabbimiz, ne altında ne de üstünde hava bulunan bir amâ'da idi. Orada hiçbir yaratık yoktu. Rabbimizin Arşı su üzerinde idi*” şeklinde bir cevap verdi.⁸³ Hadiste geçen “*amâ*” lafzından ne kastedildiği hususunda muhtelif görüşler ileri sürülmüştür. Bazılarına göre, sıfat bahislerinden olan bu söze inanıp anlamını bilenlere bırakmak gerekir. Diğerlerine göre, “*Rabbimiz amâ'da idi*” ifadesi O'nun beraberinde hiçbir şey yoktu” anlamındadır.⁸⁴

80 Keklik, Nihat, *Sadreddin Konevi Felsefesinde Allah-Kâinat ve İnsan*, İÜE. Fakültesi Yay. İst. 1967, s. 87 vd. Genelde Müslüman filozoflar ve mutasavvıflarca benimsenen İslâm düşüncesindeki “*sudur teorisi*” de yok'tan yaratma teorisi gibi köken itibarıyla yabancı bir teoridir. Yaratılıştı, Allah'ın zatından zorunlu bir seri mekanizme izah eden bu teori, Yeni Eflatunculuğun kurucusu Helenistik filozof Plotinus'un emanasyon adıyla anılan kozmolojik doktrin, bazı islâmî unsurlarla yorumundan başka bir şey değildir. Bu teori daha çok mutasavvıflarca “*recelli*” sözcüğüyle ifade edilir. (bkz. Bayraktar, Mehmet, *İslâm'da Evrimci Yaratılış Teorisi*, Kitâbiyat, 2. bsk. Ankara, 2001, s. 29).

81 Kılıç, *İbnü'l-Arabî mad*. DİA. XX. 493-516.

82 Lütfullah Erzurûmî, *Meâric*, vrk. 43b. Ayrıca bkz. Cebecioglu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Ağaç Kitabevi Yay. 5. bsk. İst. 2009, s. 58; Afifi Ebu'l-Alâ, *Fusûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, çev. Ekrem, Demirli, İz. Yay. İst. 2000, s. 226-228.

83 Tirmizî, Tefsir, 12; İbn Mâce, Mukaddime, 13, Hno: 182; İbn Hanbel, IV, 11-12.

84 Bkz. İbnü'l-Arabî el-Malikî, *Arîdetu'l-Ehvezi bi-Şerhi Sahibi't-Tirmizî*, Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, tsz. XI, 194, Hno: 3109. Bu hadisin yorumları için ayrıca bkz. Hatipoğlu, Haydar, *Sünen-i İbn Mâce Tercemesi ve Şerhi*, Kahraman, Yay. İst. 1982 (Mukaddime).

Konuyla ilgili diğer bir hadis ise, şöyledir: “Allah Teâlâ halkı zulmette yaratmıştır”.⁸⁵ İbnü'l-Arabî, bu hadiste geçen “zulmet” sözünün “amâ” kelimesiyle aynı anlama geldiğini söyler.⁸⁶ O'na göre, Allah Teâlâ “amâ'da idi” yani dipsiz bir karanlık olduğundan (Gayb-ı mutlak) asla bilinemez. Dolayısıyla insanı kâmil kendine has mistik “keşif” ve “zevk” halinde bile Allah ona karanlık bir sır olarak kalır.⁸⁷ Kur'an-ı Kerim'de de,⁸⁸ insanların annelerinin karnında birbirini takip eden “üç karanlık mertebede” de yaratıldığından bahsedilmiştir. İbnü'l-Arabî'ye göre bütün bunlar yaratılışın yokluktan meydana geldiğini, Allah'ın zatî sıfatının “nûr”⁸⁹ mâsivâ'nın aslî sıfatının ise, “karanlık” ve “korkuluk” olduğunu, ilâhî nurun karanlığı aydınlatması sonucunda varlığın vücûd bulduğunu belirtmektedir.⁹⁰ Buhârî'nin naklettiği bir rivâyette de şöyle denilmektedir: “Allah vardı ve O'ndan başka hiçbir şey yoktu ve Allah'ın Arş'ı su üzerinde bulunuyordu.” Gökler ve yerler yaratılmadan önce Allah'ın Arş'ının su üzerinde bulunduğu Kur'an-ı Kerim'de de ifade edilmektedir: “Gökleri ve yerleri altı günde yaratan O'dur. O zaman Arş'ı su üzerinde idi...” (11. Hûd, 7). Bu âyetten hareketle ilk yaratılanın su olduğu, ardından Arş'ın sonra Kürsî'nin ve bunlardan sonra da göklerle yer tabakalarının yaratıldığını söyleyenler olduğu gibi, önce Arş'ın ardından da suyun yaratıldığını söyleyenler de olmuştur.⁹¹ Heytemî, Fetâvâsı'nda, bu hadisi açıklarken “Rabbimizin Arş'ı su üzerinde idi” ifadesinde, Bakara 210.: “Onlar kendilerine Allah'ın gelmesini mi yani Allah'ın emrinin gelmesini mi bekliyorlar?” âyetinde olduğu gibi muza-fın hazfedildiğini belirtir. Aksi takdirde, “Allah var idi, onunla beraber hiçbir şey yoktu. Arş'ta O'nunla beraberdi” şeklinde anlaşılması gerekirdi. Halbuki bu ifadeyi, “Gökler ve yerler yaratılmadan önce Arş neredeydi?” şeklindeki bir sorunun cevabı olarak, “Rabbimizin Arş'ı su üzerinde idi” şeklinde anlamamız gerekir. Çünkü ezelde Allah ile beraber hiçbir şey yoktu.⁹² Nitekim Ebû Hayyan (ö. 754/1353) tefsirinde, Hûd, 7. âyetinde ki “O'nun Arş'ı su üzerinde idi” ifadesini bu şekilde tefsir etmiştir.⁹³ İsmail Hakkı Bursevî (ö. 1137/1724), bu

85 Tirmizî, İman, 18; İ.Hanbel, Müsned, II, 176.

86 İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, II, 243, I, 111.

87 Izutsu, Toshihiko, *İbn Arabî'nin Fusûsundaki Anahtar Kavramlar*, çev. Ahmet Yüksel Özemre, Kaknus Yay. 4. bsk. İst. 2005, s. 63.

88 Bkz. 39. Zümer, 6.

89 Bkz. 24. Nûr, 35.

90 Uludağ, Süleyman, *Amâ mad*. DİA. II, 553.

91 Zebidî, *Sahih-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercemesi ve Şerhi*, çev. Kâmil Miras, DİB. Yay. Ankara, 1971, IX, 5-7.

92 Heytemî, *Fetâvâ'l-Hedîsiyye*, s. 265.

93 Ebû Hayyan Endelûsî, *el-Bahrul-Mühîd*, thk. Heyet, Dâru'l-Kütübî'l İlmiyye, 1. bsk. Beyrut, 2001, V, 205.

ifadeyi şöyle bir sonuca bağlar: “Şüphesiz ki, Arş ve su, gökler ve yerlerden önce yaratılmıştır. Cumhûr, cisimlerden Allah’ın ilk yarattığı şeyin Arş; ruh-lardan Allah’ın ilk yarattığı şeyin ise, Hz. Peygamber (s.a.v)ın ruhu olduğu hususunda ittifak etmişlerdir. Bu ruha aynı zamanda “*akl-ı evvel*” veya “*felek-i a’lâ*” da derler.⁹⁴

Konevî’ye göreyse, amâ, Cenab-ı Hakk’ın zuhur mertebelerinden yani “*Hezerât-ı Hamse*”den ilki olan “*Gaybu’l-Gayb*” veya “*lâ taayün*” (: belirsizlik, mutlak bilinmezlik) mertebesine verilen bir isimdir. Konevî kâinâtın beş mertebesinden (: varlık kategorileri) şöyle bahseder:

- a) Hakikî ve izâfî olmak üzere Gayb âlemi
- b) Esmâ ve sıfatların zuhur ettiği ve “*kalem-i a’lâ*”, rûhu’l-a’zam veya nûru Muhammedî dediğimiz Yüce ruhlar mertebesi.
- c) İnsanlık mertebesi,
- d) Mukayyed misâl âlemi mertebesi,
- e) Şehâdet mertebesi.⁹⁵

Müfessirimiz bu varlık mertebelerini, idrâk edilebilenler, idrâk edilmeyenler şeklinde bir tasnife tabi tutmuş ve böylece açıklamaya çalışmıştır.⁹⁶

Hazret, İbnü’l-Arabî’de önemli bir tasavvuf terimi haline gelmiş, “*varlığın genel mertebeleri ve âlemdeki bütün tecellileriyle birlikte ilâhî veya kevnî hakikat*” anlamında kullanılmıştır. Allah’ın her sıfatı, her ismi ve her fiili bir “*hazret*” meydana getirdiği gibi belli bir sıfatın, ismin veya fiilin her bir tecellisine de hazret denir. İbnü’l-Arabî, bu hazretleri çeşitli gruplara ayırır. Meselâ, varlığın en genel beş kategorisine “*hazerât-ı hams*” adını verir.⁹⁷

Kâinât her an yeni bir tecelli ve yeni bir yaratılış durumundadır. “*O her gün bir iştedir*” (55. Rahman, 29) meâlindeki âyeti, “*O her an yeni tecellilerle ve sürekli olarak zuhur etmektedir*” şeklinde yorumlanmıştır. Diğer bir âyette ise, “*En güzel isimler O’na aittir*” (7. Araf, 180) buyrulur. Bunlar ilâhî hazretlerden başka bir şey değildirler.⁹⁸ O halde, Allah’ın büyük ve kutsî esmâsı, ilâhî hazretin içinde dahildir ki bu hazret, diğer bütün hazretleri içinde toplar.⁹⁹

94 Bursevî, İsmail Hakkı, *Tefsîru Rûhu’l-Beyân*, Dersaadet, 1330 h. IV, 99.

95 Esasında İbnü’l-Arabî’ye ait olan bu nazariyedeki mertebeler hakkında geniş bilgi için bkz. Keklik, Nihat, *S. Konevî Felsefesinde Allah-Kâinât ve İnsan*, s. 93 vd.

96 L. Erzurumî, *Meâric*, vrk, 3a vd.

97 Ateş, Süleyman, *Hâzerât-ı Hams*, mad. DİA. XVII, 116. Ayrıca bkz. Izutsu, *Fusûstaki Anahtar Kavramlar*, s. 41-42.

98 İbnü’l-Arabî, *Futûhât*, IV, 196, 318.; el-Hakîm, *İbnü’l-Arabî Sözlüğü*, s. 279-280.

99 L. Erzurumî, *Meâric*, vrk. 92a.

Tasavvuf erbâbı, Hazret-i ilâhiyyeyi hasır, sınır ve kayıttan tenzih ettikten sonra âlemlere göre beş hazret kabul ederler. Birincisine, “*gayb-ı Mutlak, âlem-i lâ taayyün, âlem-i lâhût, amây-ı mutlak, ümmü'l-kitab*” gibi isimler veriyorlar. Bunun karşılığı olan hazrete de, “*âlem-i his*” ve âlem-i Şehâdet yani, kevn ve fesat âlemi derler.¹⁰⁰ Müfessirimiz de, âlemi, “*gayb ve şehâdet*” olmak üzere ikiye ayırıp, birincisine “*melekût*” ikincisine de, “*mülk*” tabirini kullanır. Bu âlemler, tahkik ehli ve kelamcılara göre, sebep ve vasıta olmaksızın yoktan yaratılarak; sûfî terminolojisinde ise, zuhur yoluyla Cenab-ı Hakk'tan sadir olmuştur. İshrâkıyyûn¹⁰¹ felsefesine göreyse, âlemler Cenab-ı Hakk'tan sadir olmayıp emâresi olmayan aşkın nurlar vasıtasıyla varolmuştur.¹⁰²

Bu bahsi, müfessirimiz'in hazerât-ı hams (: beş âlem) açılımıyla bitirelim: a) Âlem-i mülk (: âlem-i şehâdet) hisâlemi, b) Âlem-i melekût (: Akl-iküll, ya da nefsi küll âlemi. Bu âlem zahirî âlem olan mülk âleminin batınıdır. c) Âlem-i ceberut (: Sıfat ve Esmâ âlemi), d) Âlem-i Lahût (: Zat'ın hazreti veya gayb-ı mutlak âlemi), e) Âlem-i Mekâl (: söz, öğretici âlemi).¹⁰³ Bu hazretlerden her biri, ayna gibi bir üstündekini yansıtır. Böylece varlık dairesi tamamlanır, böylece zuhur nihayete ulaşır.¹⁰⁴

İbnü'l-Arabî'ye göre, Allah'ın vahidiyyet (: birlik) ile ahadiyyeti (tekliği) birbirinden farklıdır. Hakkında hiçbir bilgimiz bulunmayan Allah'ın zatına ve künhüne ahadiyyet; isim ve sıfatlarının tecellilerine vahidiyyet denir.¹⁰⁵ Dolayısıyla Fusûs'ta, zât-i Bârî'nin mutlak surette “*gayb*” oluşuna amâ ismini verir ve Allah'ın mutlak gayb olduğunu belirtir. Buna göre, Zât-ı ilâhînin bilinmez, tanınmaz hüviyetine amâ denilir.¹⁰⁶ İşte, kayıtlara bağlanmaktan ve itlâk ol-

100 Kam Ferid-Aynî M.Ali, *İbn Arabî'de Varlık Düşüncesi*, İnsan Yay. İst. 1992, s. 106-107.

101 İslâm'da felsefe'nin “*akıl*”, tasavvuf'ta “*vecd*” ve “*zevk*” yolları yerine, “*keşf*” e ya da “*sezgi*” ye önem veren düşünce akımı. İshrâkıyye'ye göre, varlık zulmetten nura doğru sürekli bir gelişme halindedir ve bütün nurlar ebedî varlık olan nûru'l-Envâr'a (Allah'a) karışırlar. (Bu felsefe akımı ve görüşleri hakkında bkz. Sarp, Erk Ulaş, *Felsefe Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yay. Ankara, 2002, s. 776-777. Ayrıca bkz. Ahmed Negiri, *Mevzuatı Mustelahâtu Camii'l-Ulum*, thk. Heyet, Mektebetü Lübnân, 1. bsk. Beyrut, 1997, s. 119-120.

102 L. Erzurumî, *a.g.e.* vrk, 67a-b.

103 L. Erzurumî, *a.g.e.* vrk. 19a-b.

104 Bu konuda daha fazla bilgi için bkz. Demirli Ekrem, *S. Konevi'de Bilgi ve Varlık*, İz Yay. İst. 2005, s. 249-259; Afifi Ebu'l-A'lâ, *Muhyiddin İbn-i Arabî'de Tasavvuf Felsefesi*, çev. Mehmet Dağ, Kırkanbar, Yay. 2. bsk. Samsun, 1998, s. 134-135; Ülken, H. Ziya, *İslâm Düşüncesi*, s. 157-159; Kam Ferid-Aynî M.Ali, *İbn Arabî'de Varlık Düşüncesi*, s. 106-107.

105 Claude Addas, İbn Arabî Kibrit-i Ahmer'in Peşinde, çev. Atıla Ataman, Gelenek Yay. 3. bsk. İst. 2004, s. 283-284. Ayrıca bkz. Tehânevî, *Keşşâfu Istılahâtı'l-Funûn*, Kalkuta, tsz. IV, 308-309; el-Askerî Ebu Hilâl, *el-Furûk fi'l-Luğê*, thk. Cemal Abdülgani, Müessesetu'r-Risâle, 2. bsk. Beyrut, 2006, s. 233.

106 İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, II, 245. Ayrıca bkz. Cürçânî, *et-Târîfât*, İst., 1837, s. 68.

maktan yüce mertebeye amâ derler ki bu zat-ı mahzdır.¹⁰⁷ Müfessirimiz de, “*bu mertebede hiçbir yaratık olmadığı gibi, O’na hiçbir yönelme de yoktur. O, sadece ezeli, ebedi kemaliyle Zât’tır*” der ve Hz. Peygamber’in, “*Mahlukât yaratılmazdan önce Rabbimiz neredeydi*” sualine karşılık “*O amâ’da idi*” cevabındaki muradının, hem sualı sorana lütuf ve şefkat göstererek onu cevapsız bırakmama hem de anlaşılması, bilinmesi imkansız olan bu mertebeyi sarahat yoluyla değil de işaret ederek cevaplama olduğunu belirtir. Çünkü “*amâ*” dediğimiz şeyin kendisi yaratılmıştır ve onun öncesini sormak ta muhaldır. Öyle ise söylenecek söz şudur: “*Mahlukat yaratılmazdan önce Cenab-ı Hakk, nerede, nasıl gibi diğer mahlukatın hallerinden beri olarak kutsî ahadiyyet mertebesinde idi. Bu mertebe, hiçbir işaret ve emarenin bulunmadığı vahidiyyet ile; esmâ ve sıfat tecellilerinin ortaya çıktığı ulûhiyyet mertebeleri arasında zâtî bir berzahtır. Bu bahsi tahkik edip araştırmaya kitaplardan yol bulamadım. Ancak Allah’ın feyz ve ilhamına ve O’nun Tevfik ve inayetine sığınarak diyorum ki, bu konuda havass ve avam arasında üç mesele meşhur olmuştur. Birincisi, Allah teâlâ’nın yarattığı ilk şey, Hz. Peygamber (a.s.)’in nurudur. Çünkü bir hadiste “*Allah’ın yarattığı ilk şey benim nurumdur*”.¹⁰⁸ Diğer bir hadiste de. “*Allah’ın yarattığı ilk şey akıldır (veya kalemdir)*”, buyurulmuştur. Ancak nûr, akıl, kalem kelimeleri özel anlamları itibariyle aynı şeylerdir. Çünkü aynı şeyler bazen müteaddid isimlerle isimlendirilebilirler. Dolayısıyla, sûfiler, Hz. Peygamber’in nuruna bazen akl-ı evvel, akl-ı küll, ruhu küll, kalem-i a’la gibi isimler vermişlerdir. İkincisi, Allah Teâlâ, Hz. Peygamber’in bu nûr’undan âlemlerin hepsini yaydı, genişletti. Üçüncüsü ise, onun bu nûr’unu, Hz. Adem’e ardından Havva’ya ... daha sonra da Hz. Peygamber’in annesi Amina binti Vehbe yerleştirdi..”¹⁰⁹*

İşte Allah Teâlâ’nın, emr ve tekvin âleminde hiçbir şey yaratmadan önce Hz. Peygamber’in nur’unu yaratmış olması hususunda, sûfiler, ehl-i şeriat, ehl-i işrâk ve felsefeciler (her ne kadar o nûr’a değişik isimler verseler de) ittifak halindedirler. O nûr’a en güzel isimleri sûfiler vermiş ve şöyle demişlerdir: Allah Teâlâ, ezeli ve ebedi olan kendi zatının bütün kemâlâtını mücmel

107 el-Cilî Abdülkerim, *İnsân-ı Kâmil*. çev. Abdulaziz Mecdi Tolon, İz. Yay. 2. bsk. İst., 2002, s. 102-103.

108 Allah Teâlâ, mahlukatı yaratmayı irade edince Hz. Peygamber’in nûr’unu dörde böldü. Birinci kısmından, kalemi, ikinci kısmından levh-i mahfuzu, üçüncü kısmından da arşı yarattı. Sonra geriye kalan dördüncü kısmını tekrar dörde böldü ... ilh. Hz. Muhammed (s.a.v) nurundan sonra kalem mi önce yaratıldı yoksa arş mı konusunda ihtilaf edilmiş, ancak sahih başka bir hadise dayanılarak Arş’ın kalem’den önce yaratıldığı vurgulanmıştır. Bkz. Aclûnî, *Keşfu’l-Hafâ ve Müzîlül-İlbâs Ammeş-tehere Mine’l-Ehâdisi ‘alâ Elsineti’n-Nâs*, Dâru İhyâit-Türâsîl-Arabî, 3. bsk. Beyrut, 1932, I, 265-266.

109 L. Erzurumî, *Meâric*, vrk. 44a-b.

olarak; “gizli bir hazine”¹¹⁰ olan mukaddes hüviyyetini de tafsili olarak Hz. Muhammed’in zatına yüklemiştir. Yine emr ve tekvin âlemlerinde meydana gelmesini murad ettiği şeylerin hepsini istisnasız olarak O’nun zatına dahil etmiştir. Çünkü ilâh-i kudret, ezeli ve ebedî olan kendi kemâlâtının varlıklarla tafsili bir şekilde ortaya çıkmasını murad etmiş ve dolayısıyla Hz. Muhammed’in nûr’unu yaratmıştır.¹¹¹

2-) Akl-ı Evvel, Hz. Peygamber’den yukarıda rivâyet edilen ve sonra da islâm filozofları tarafından benimsenen bu nazariyede, Allah’ın ilk yarattığı şeyin “İlk akıl” olduğu kabul edilmiştir. Buna aynı zamanda diğer adıyla “Kalemu’l-A’lâ”: Yüce kalem dahi denilmiştir. Çünkü Allah, ilk yaratık olan bu İlk Akıl’a kâinâtın planını Levh-ı Mahfûz üzerine yazmayı emretmişti.¹¹² Konu ile ilgili hadislerde Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Allah Teâlâ ilk defa kalemi yarattı ve ona “yaz” diye emretti. Kalem ey Rabbim neyi yazayım deyince, Allah Teâlâ “Her şeyin ölçü ve sınırlarını yaz” buyurdu. Başka bir rivayette de, “Allah’ın yarattığı ilk şey kalemdir, sonra nûn’u (ki o divit’tir) yarattı. Ardından ona, olacak olan şeyleri yaz” diye emretti.¹¹³

İşte, Hz. Peygamber’in ruhunun iki veçhi olan İlk Akıl ile Yüce Kalem mahiyet itibariyle aynı şeyden ibarettir.¹¹⁴ Akl-ı Evvel, vücûdda ilm-i ilâhî’nin teşekkül mahallidir. Kalem- A’la dedikleri de budur. İlm-i ilâhî, akl-ı evvel’den levh-i mahfuza nazil olduğu için, akl-ı evvel, levh-i mahfûz’un icmâlî; levh-i mahfuz da, onun tafsilidir. Şu da bir hakikattir ki, levh-i mahfûz’un ihata edemediği ilâhî sırlar akl-ı evvel’de mevcuttur. Akl-ı evvel’in ihata edemediği sırlar da, ilm-i ilâhîde mevcuttur. Dolayısıyla, ilm-i ilâhî “ümmü’l-Kitâb”tır.¹¹⁵

Müfessirimiz de, “akl-ı evvel, nefsi küll, hebâ ve cism-i küll” tabirlerini ele alır. Ona göre, kalem-i a’lâ diye de isimlendirilen akl-ı evvel, ittifakla, Cenab-ı hakk’tan ilk defa sadır olan hakikat-ı Muhammediye’dir. O’na, “İmâm-ı

110 Müfessirimiz “kenz-i mahfi” kudsî hadisini şöyle açıklar: “Ben, “lâhût-ı ekber” diye isimlendirilen mutlak gayb mertebesinde gizli bir hazine idim, tanınmak ve bilinmek istedim bu sebeple lâhût-ekber mertebesinde ulûhiyet mertebesine indim ve bütün varlıkları yarattım ve böylece tecellilerimle gayb âleminden zahir âleme (melekût âleminden mülk âlemine) indim.” *Meâric*, vrk. 58b.

111 L. Erzurumî, *a.g.e.*, vrk. 44b.

112 Bkz. İbnü’l-Arabî, Muhyiddin, *el-Futûhâtü’l-Mekkiyye*, Dâru Sadır. Beyrut, tsz. II, 471; Keklik, *M. İbnü’l-Arabî Hayatı ve Çevresi*, s. 98-99.

113 Aclûnî, *Keşfü’l-Hafâ*, I, 263-264, (Hno: 824).

114 el-Cilî Abdülkerim, *İnsân-ı Kâmil*, s. 265.

115 el-Cilî, *a.g.e.* s. 297. S. Konevî de, kendi terminolojisinde geçen “Genel varlık” tabiriyle, Tanrı’dan sudur eden tek varlığı kasteder. Bu da ilk varlık sayılır ve aynı zamanda Tanrı’dan sonra en yüksek ilkeyi teşkil eden “İlk Akıl” ve “Yüce Kalem” ile diğer varlıklar arasındaki mertebelerde bulunan mevcutlar anlamına gelir. Bkz. Keklik, *S. Konevî’de Allah-Kâinât*, s. 85.

Mübin”de denilmiştir. Çünkü âlem-i emr ve âlem-i halk'te vücûd bularak zahir olan ve Allah Teâlâ'nın ilminin önüne geçemeyen her şey illâki, teker teker bu akl'ın kapsamına alınmıştır. Nefs-i küllî'de icmali bir şekilde bulunan ilâhî kelimelerin tafsili bir şekilde ortaya çıkarılmasına vasıta olduğu için, buna aynı zamanda kalem-i a'lâda denilmiştir.¹¹⁶

İbn Abbas'tan gelen bir rivâyette, “Allah'ın yarattığı ilk şey kalemdir... Allah Teâlâ daha sonra “nûn'u” yarattı. Ardından yeryüzünü onun üzerine yaydı. Bunun üzerine nûn kımıldayınca, yeryüzünü sağlamlaştırdı” “Nûn” harfi gerek dil yönünden, gerekse sembolik ve derûnî açıdan yorumlanmaya ve anlaşılmaya çalışılmıştır. Bu harfe genelde “balık” veya “okka” anlamları verilmiştir.¹¹⁷

Kur'an'da şöyle buyrulur: “Nûn, Kaleme ve satır satır yazdıklarına andolsun.” (68. Kalem, 1). Bu âyette ifade edilen “Kalem”, beşerin elindeki kalem değildir. Yani kendisine kalem edilen Kalem, “cins” değil “ahd” anlamını ifade eder. Râzî'nin ifadesiyle burada zikredilen kalem akıldır. Ve o tüm mahlûkatın aslı gibi bir şeydir.¹¹⁸ Zira rivâyetlerde, Allah'ın yarattığı ilkşeyin akıl, başka bir rivayette kalem, başka birinde de, cevher olduğu ifade edilmiştir. Yüce Allah işte bu cevhere heybet ve azametle nazar edince, o eridi, çok ısındı ve ondan bir duman ve köpük çıktı; dumandan semâvât, köpükten de Arz yaratıldı. Bu haberlerin hepsi bir araya getirildiğinde, kalem, akıl ve mahlûkatın aslı olan cevher'in aynı şeyler olduğu görülür. Aksi halde bir çelişki meydana çıkar.¹¹⁹ İşte sembolizmin ve içselliğin, yorum geleneğinde daha ağır bastığı sûfi açıklamalarda buna: “Allah'ın küllî zatı ahadiyetinde mündemiş olan genel kapsayıcı ilmi” diyorlar.¹²⁰ Öyleyse “nûn”un titreşimi bizi, bir tayy-ı zaman ve tayy-ı mekan sıçramasıyla, varlık ve yaratmanın, o meçhûlumuz alanlarına götürme doluluğundadır. Merhum Elmalılı'nın belirttiği gibi, “zihinleri bir noktada derinlere götürecektir Kitap-ı Münzel'den Kitap-ı HilKate ve mebde-i vücûde kadar bütün harfleri düşündürebilen...” bir sada...¹²¹ O halde diyebiliriz ki, nûn harfi, hem müfessirleri hem de sezgi ve tefekkür ehlini harekete geçirmiş; onları, yaratılış ve varoluşun en girift tabakaları arasına kadar götürmüştür.¹²²

Hulasa edecek olursak, önce kalem-i a'lâ denilen ve takdir-i ezelde kıyamete kadar cereyan edecek şeylerin bir projesini yazan ruhânî bir mebde, bir kuvvet yaratılmıştır ki buna birçokları akl-ı evvel veya nuru Muhammedî de-

116 L. Erzurumî, *a.g.e.*, vrk. 9a-b.

117 Kılıç, Sadık, *Benliğin İnşası*, İnsan Yay. İst. 2000, s. 245.

118 Râzî, *Mefâtiḥ*, XXX, 7.

119 Elmalılı, *Hak Dini*, VIII, 5263-5264.

120 Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, X, 100-101.

121 Bkz. Elmalılı, *Hak Dini*, VIII, 5254.

122 Kılıç, Sadık, *Benliğin İnşası*, s. 247.

mişlerdir. Sonra madde yaratılmıştır ki buna da cevher denilmiştir. Ardından bir su buharı gibi gaz halindeki maddeden ecrâmı semâviyye yaratılmış, sonra bunlardan mayi halinde Arzın maddesi ayrılmış ki, feza dediğimiz sema der-yasında yüzen bu maddeye kürevî olduğu anlatılmak üzere “*Nûn*” veya “*Hût*” ismi verilmiştir.¹²³

3-) Hebâ, Arapça toz anlamına gelir. İçinde, âlemdeki bütün suretlerin açıldığı, şekillerin oluştuğu madde. Ancak hebâ'nın vücûd'da bir aynı yoktur. Sadece içinde bulundurduğu suretler bakımından vardır. Aslı bakımından yoktur. Bu yönüyle hebâ, adı olan “*amâ*”ya, cismi bulunmayan “*anka*”ya benzer. Hebâ'ya “*heyula*” da denir.¹²⁴

Müfessirimiz ise şöyle tarif yapar: “*Hebâ, âlem-i emr ile âlem-i halk arasında bir berzah olan kudsî, nûranî ve değerli bir maddeden ibarettir*”.¹²⁵ Hebâ, varlığın dördüncü mertebesinde bulunur. Ondaki önceki üç mertebe ise şunlardır: Akl-ı evvel, nefis-i küllî, tabiat-ı küllî. Hebâ'dan sonra küllî cisim mertebesi bulunur. Hebâ-sûret ilişkisi, beyaz-beyazlık ilişkisine benzer. Beyaz olmadan, beyazlık anlaşılacağı gibi, suret olmadan hebâ'yı anlamak mümkün değildir.¹²⁶

Bu kelime sözlük anlamıyla Kur'an'da şöyle geçer: “*Onların yaptıkları bütün amellerine yöneldik ve onları dağılmış toz zerreciklerine çevirdik*” (25. Furkân, 23).

Hebâ, içinde âlemin suretlerinin yaratıldığı sonradan var olmuş madde-dir. Âlemin cisimlerinin suretlerini kabul etmiş karanlık cevher, filozofların madde diye isimlendirdikleri şeydir. Ancak hebâ, belirsiz manaları kabul edici bir cevher olan maddiliğinde mevcut ve belirlenmiş küllî cisimden farklıdır. Hebâ, âlemdeki cisimlerin suretlerinin maddesi olduğundan suretlerde şekillenir fakat kendisi değişmez.¹²⁷

4-) Arş, yükseklik, yüksek yer, yüksek şey demektir. Arş, Kur'an'da hem Allah'a hem de insanlara nisbet edilmektedir. Allah'a nisbet edildiğinde haberi bir sıfat sayılır. İnsanlara nisbet edildiğinde “*mülk, izzet ve saltanattan kinâye olarak hükümdarların oturdukları taht*” anlamına gelir.¹²⁸ Son dönemde kelimacı müfessirler¹²⁹ tarafından “*mülk*” ve “*saltanat*” manasına yorumlan-

123 Elmalılı, *a.g.e.* VIII, 5255-5256. Daha geniş bilgi için ayrıca bkz. Kurtûbî, *el-Câmiu*, XVIII, 146-148.

124 Cebecioğlu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri*, s. 262.

125 L. Erzurumî, *Meâric*, vrk. 9a.

126 Cürcânî, *Târifât*, s. 112.

127 el-Hakîm Suad, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli, Kabcacı, Yay. İst. 2005, s. 281-282; krş. Futûhat, II, 433.

128 Demirci, Muhsin, *Tefsîr Terimleri Sözlüğü*, İFAV Yay. İst. 2011, s. 19-20.

129 Meselâ bkz. Râzî, *Mefâtih*, XVII, 14.

mıştır.¹³⁰ Arş Kur'an'da 21 yerde olmak üzere daima tekil olarak gelmekte ve yer ile göklerin zıddına tek bir âlemi, müfessirlerin çoğunun kanaatine göre de, “*en büyük varlık*” âlemini ifade etmektedir. Arş, yaratılış itibarıyla su, yer ve göklerden önce gelir.¹³¹ Dolayısıyla İslâm bilginlerinin çoğu arş'ı, Allah'ın yarattığı ilk varlık olarak kabul ederler. Arş, Kur'an'da “*ulu*” ve “*kerim*” gibi sıfatlarla kullanılmıştır ki¹³² bu sıfatlar yerler ve gökler için kullanılmamıştır. Bu vasıflar arş'ın, bütün âlemlerin en büyüğü ve en önemlisi olduğunu gösterir. Bu yüzden Kurtûbî, onun yaratılanların en büyüğü olduğunu;¹³³ Taberî ise, buna “*kuşatıcı*” anlamını vermiştir.¹³⁴ Buna göre arş, yaratılmışların en büyüğü ve bütün âlemleri kuşatan bir âlemdir.¹³⁵

Mutasavvıflara göre ise, genelde ilk ve geniş varlık mertebesi, insan-ı kâmil'in kalbi anlamındadır.¹³⁶ Arş kelimesinin tasavvuf litiratüründe geniş bir kullanım alanı vardır. Bir manaya göre, bir varlık mertebesi olup nesne-

130 R. El-İsfehânî *el-Müfredât fî Garibi'l-Kur'an*, Kahraman Yay. İst. 1986, s. 493-494; Tehânevî, *Keşşaf*, III, 243.

131 Bkz. 11. Hûd, 7.

132 Bkz. 9. Tevbe, 129; 23. Mü'minûn, 86, 116.

133 Kurtûbî, *el-Câmi*, VIII, 192.

134 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, VIII, 36.

135 Bkz. Yeniçeri, Celal, *Uzay ve Varlık Âyetleri Tefsiri*, Erkam Yay. 3. bsk. İst. 2006, s. 143.

136 Çünkü kutsî bir hadiste “*Yere göğe sığmadım, ancak mü'min kululumun kalbine sığdım*” (bkz. Aclûnî *Keşf*, II, 195) buyruluyor. Kâinatta bulunan her şeyin insanda bir örneği vardır. Kâinât, Allah'ın isim ve sıfatlarının toplamı olduğu gibi kâinâtın küçük bir örneği (: zübdesi) olan insan da, Allah'ın isim ve sıfatlarının toplamı olduğundan Hz. Peygamber. “*Allah Adem'i kendi suretinde yarattı*” buyurmuştur. (bkz. *Buhârî, İstizân*, 1; *Müslim, Birr*, 115). İbn Hacer Heytemî, önceki kutsî hadisin “*İsrâilliyat*”tan olduğunu, ancak bunun sûfilerce, “*mü'minin kalbi, Allah'a imanı, onun muhabbetini ve marifetini kapsayacak derece geniştir*” anlamında kullanıldığını belirtir. İkinci hadiste, ise, “*sureti-bi*” sözündeki zamirin Allah'a racı olmadığını belirtir. Bu zamirle “*mücerred bir vâsf*”ın kastedildiğini belirtir. O zaman da bu zamir Allah'a racı olabilir. Çünkü, “*Allah Adem'i rahman suretinde yarattı*” şeklindeki rivayet bunu doğrular. (*Fetevâ*, s. 290). Müfessirimiz birinci hadise, “*İnsan-ı Kâmil'in kalbi, yerlerden ve göklerden daha geniş ve o hakkıyla marifet sahibi ve esmâ ile sıfatların tecelligâhı olduğu için böyle denilmiştir*” anlamını vermiştir (bkz. *Risâletü'l-Fetk*, s. 20). İbnü'l-Arabî bu hadisi şöyle açıklar: İlahî isimlerin hepsi insanlık mertebesinde toplanıp cem olmuştur. Allah teâlâ'nın hilafeti ancak insan-ı kâmil'de müstakim olur. Çünkü, Cenab-ı Hakk, insanın zahiri suretini, âlemin hakikat ve suretinden inşa ederken; insanın batını suretini de kendi suretinden inşa eyledi (bkz. *Futûhât*, III, 447). Futûhât'ın şarihlerinden biri olan el-Cilî, “*Bunun sırrı odur ki, Cenâb-ı Hakk, hayy'dır, âlim'dir, kâdir'dir, murid'dir, semî'dir, basîr'dir, mütekellim'dir; kezâ insan da kendi ölçüsünde hayy'dır, âlim'dir, kâdir'dir.. Esmâ-i Zâtiyye ve sıfat-ı ilâhiyye'nin ulu varlıkta müstenedi, insân-ı kâmil'den başka birisi değildir. Hakk'a nisbetle insân-ı kâmil'in misâli, bir şahsın kendi suretini görmeye mahsus olan âyinesi gibidir*” (bkz. el-Cilî, *İnsân-ı Kâmil*, s. 380-381). Öyleyse bu hadisi, “*Allah Âdem'i, kendi esmâ-ı Hüsnâ ve yüce sıfatlarının cem'i ve âyinesi suretinde yarattı*” şeklinde anlamalıyız.

ler âleminin (âlem-i halk) başlangıcıdır. “*Rahman Arş’a istivâ etti*” (20. Tâhâ, 5) ayetinde bu anlama işaret edilmiştir. Arş’ı, “*kurs’i*” takip eder. Diğer bir anlamda Arş. Allah’ın zuhur ve tecelli edeceği bir “*tenezzül mahallî*”dir (: müstevâ)...¹³⁷ Genel olarak Allah’tan başka bütün varlıklara Allah’ın Arş’ı (: arşullah) denildiği gibi, özel olarak Allah isminin mazharı olan insana da bu isim verilir. Sûfiler, yerlere ve göklere sığmayan Allah’ın, müminin kalbine sığıdığını ifade eden bir kutsî hadis naklederler. İnsân-ı kâmilin kalbı, yer ve gökten daha geniştir. Öyleyse Allah Arş’â istavâ ettiği gibi mümin kulunun kalbine de istivâ eder. Yani orada isim ve sıfatlarıyla tecelli eder. Bu durumda “kalb, Allah’ın arşı, gönül Çalab’ın tahtı” haline gelir.¹³⁸

Bu kelime, İbnü’l-Arabî’de belirli belirsiz geçer. Ona göre, belirli anlamda Arş, “*Rahman Arş üzerinde istivâ etti*” âyetinde işaret edilen Rahmân’ın arşıdır. Bu bir varlık mertebesidir ve yaratılış âleminin ilkidir; ardından kürsî gelir. Belirsiz anlamda Arş ise, özel bir zatı gösteren kendine özgü bir anlama sahip değildir. Bu anlamda Arş, anlamını tamladığı şeyden alır. Arş, ulvî bir şeye nisbet edilirse, tenezzül, zuhur ve tecelli için bir mahal haline gelir. Meselâ, ilâhî bir tenezzül ve mazhar olan fasl ve kaza arşı; alt mertebeye nisbet edildiğinde ise, ihtişam, ihata (: kuşatma), istila ve sahiplik anlamına gelen bir nitelik haline gelir. Meselâ, Rahmân’ın arşı gibi.¹³⁹

5-) İnsân-ı Kâmil: Tasavvuf tarihinin, özellikle de İbnü’l-Arabî çizgisindeki muhtevasıyla insan-ı kâmil¹⁴⁰ anlayışı, varlık ve bilgi problemleriyle ilgisi yanında, dinî ve ahlâkî boyutları da bulunan derin fikrî çaba ve rûhî tecrübenin ürünü olarak ortaya çıkmıştır. Bu çizgideki insan-ı kâmil düşüncesini bizatihi Kur’an’dan çıkarmak mümkün olmasa da, insanın yeryüzündeki halifeliği,¹⁴¹ mükerrem kılınması,¹⁴² “*absen-i takvim*” üzere yaratılması, mahlûkâtın onun emrine verilmesi, kendisine esmâ’nın öğretilmesi, Allah’ın bazılarında kendi tarafından ilim verilmesi¹⁴³ gibi hasletlerini bildiren âyetlerin yorumlanmasından doğduğunu söyleyebiliriz. Ayrıca Hz. Peygamber’in vasıflarını bildiren âyetlerde¹⁴⁴ tasavvufun, insân-ı kâmil konusundaki dayanağının Kur’an oldu-

137 Bkz. L. Erzurumî, *Meâric*, vrk. 9a-b.

138 Uludağ, *Arş mad.* III, 410. Ayrıca bkz. İbnü’l-Arabî, *Fusûs*, I, 165; II, 227, 277.

139 el-Hakîm, *İbnü’l-Arabî Sözlüğü*, s. 76-78.

140 “*İnsan-ı kâmil*” deyimini ilk defa İbnü’l-Arabî’de görülür. Bu tabir, sonra el-Cilî’nin eserinin ismini teşkil eder. (Keklik, *S. Konevi’de Allah Kainat ve İnsan*, s. 81.)

141 Bkz. 2. Bakara, 30.

142 Bkz. 17. İsrâ, 70.

143 Bkz. 2. Bakara, 30; 17. İsrâ, 70; 95. Tîn, 4; 45. Câsiye, 13; 33. Ahzâb, 72; 18. Kehf, 65.

144 Meselâ bkz. 33. Ahzâb, 21; 21. Enbiyâ, 107.

ğuna delil olarak gösterilmektedir.¹⁴⁵

Gerçek insân-ı kâmil, vücûb ile imkân arasında berzahtır (: vasıta, dar geçit, iki şey arasındaki mesafe), hadis sıfatlarla, kıdem sıfatlarını ve hükümlerin arasını toplayan aynadır. O, Hakk ile halk arasında vasıtaadır. Hakk'ın feyzi, imdâdı onun vasıtasıyla yayılır. Hakk'tan gayrı her şey, ya ulvîdir veya suflîdir. Her ikisi arasında, ikisinden de ayrı olmayan bir berzehiyet olmasaydı, irtibatlılık sebebiyle ilâhî yardım âleminde hiçbir şey ulaşmazdı.¹⁴⁶ Cürcânî'ye göre, O kevnî, cüz'î, küllî, ilâhî âlemlerin tümünü toplar.¹⁴⁷ Dolayısıyla O, ilâhî kevnî kitapların tümünü toplayan "ümmü'l-kitaptır".¹⁴⁸ İnsân-ı kâmile ulaşan, hakk'a vasıl olmuştur. O'nu gören Hakk'ı görmüş gibidir. O'nu seven Hakk'ı sevmiştir. "De ki, eğer Allah'ı seviyorsanız, bana uyunuz ki Allah da sizi sevsin" (3. Al-i İmran, 31) âyetinin de gösterdiği gibi, O'na itaat Hakk'a itaat; O'na isyan Hakk'a isyan gibidir. İnsân-ı kâmilden murad, Hz. Muhammed (s.a.v) ve O'nun manevî mirasına hakkıyla sahip olanlardır.

İbnü'l-Arabî'ye göre, O, Hakk ile âlemler arasında bir berzah olarak ilâhî isimlerle zuhur eder ve Hakk olur; imkânın hakikatiyle zuhur eder ve halk olur.¹⁴⁹ Çünkü İnsân-ı kâmil, âlemin hakikatlarını toplar ve O Hakk'ın suretidir.¹⁵⁰ Allah Teâlâ, onu iki tarafı (: Hakk ve halk) birleştiren bir berzah olarak yaratmıştır. Bu nedenle Allah'a halifelik, insân-ı kâmil için geçerli olabilir. Çünkü Allah, onun görünür suretini âlemin hakikat ve suretlerinden; görünmeyen suretini ise, kendi suretine göre yaratmıştır. Onun hakkında "Ben, onun işiten kulağı, gören gözü olurum" demiş ancak,¹⁵¹ "Onun kulağı ve gözü olurum" demeyerek iki sureti ayırmıştır. Böylece o halife, âlemdeki her mevcûdâta, onların hakikatlerini talep ettiği nisbetle vardır. Yoksa o, âlemdeki her mevcûdun kendisi değildir.¹⁵²

145 Erzurum'lu İbrahim Hakkı, *İnsân-ı Kâmil*, hazırlayan, Mehmet Suat Demir, Erih-Der Yay., Erzurum, 2010, s. 5.

146 Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri*, s. 314-315.

147 Cürcânî, *Târîfât*, s. 17.

148 Bkz. Konevî, *Mir'âtü'l-İrfân*, s. 31, Ta'likat kısmı, s. 49-50.

149 İbnü'l-Arabî, *Futûhât*, II, 391; III, 447.

150 İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, s. 55.

151 Buhârî Rikâk, 38, Mevlânâ, "Attığın zaman sen atmadın lakin Allah attı" (8. Enfâl, 17) âyetini bu hadisle tefsir eder ve şunu demek ister: Yüce Allah'ın nezdinde yüksek makamlara (başta Hz. Peygamber gibi) sahip olan zatlar, Allah'ın inayetine mazhar olunca, işlerinde, O'nun izniyle hariküladelikler gösterip, âdeta O'nun izniyle ve O'nun adına işler yapabilirler. Bkz. Güllüce Hüseyin, *Kur'an Tefsiri Açısından Mesnevi*, Ötüken Yay. İst. 1999, s. 125.

152 İbnü'l-Arabî, *Fusûs* s. 55.

İbnu'l-Arabî, aynı zamanda insan-ı kâmil'in ideal modeli olarak tasavvur ettiği Âdem ile ulûhiyyet mertebesi arasındaki ilişkiyi de ele almaktadır.¹⁵³ Ona göre insan, âlemin yaratılış sebebidir. Başka bir ifadeyle Tanrı'nın âlemi yaratmadaki bilinmek amacı, ancak insanın "*En güzel şekilde yaratılmasıyla gerçekleşmiştir*".¹⁵⁴ İbn Arabî insanın, kevnî ve ferdî olmak üzere iki düzeyde idrâk edilebileceğini belirtir. İnsan Hakk ile âlem arasında bir ara konumda bulunduğundan mahlûkatın en üst mevkiini işgal etmektedir. Buna mukabil insanı ferdî düzeyde göz önüne aldığımızda, onların pek azının "insan-ı kâmil" payesine layık olduğunu görürüz. Aslında insanların hepsi aynı ontolojik "cem etme yeteneği" ile doğal olarak donatılmışlardır ama insanların hepsi de kendilerindeki bu yeteneğin bilincine vakıf bulunmamaktadırlar.¹⁵⁵ Öyleyse kâmil insan, suret açısından küçük âlem, mana açısından da büyük âlemdir. İnsan mana açısından büyük âlem olduğu için Allah insanı, "*Hayat, İlim, İrade, Kudret, Duyma, Görme, Kelâm*" gibi kendi sonsuz sıfatlarından birçoğlarına ortak kıldı ve kendini, insanda bu sıfatlarıyla bilip bildirdi. Kamil insan, bu âlemin ruhu ve âlem de onun cesedi gibidir ve cesed daima ruhunu aramakta ve arzulamaktadır.¹⁵⁶

"Allah insanı kendi sureti üzre yaratmıştır. Zira insan, ruh ve Rahmanı nefsten ibarettir. İnsan, bütünlüğü ile âlemlerin bir toplamı ve özeti (zübdesi) olduğu için Gayb, Ceberût, melekût ve Şühûd âlemleri de insandadır. Dolayısıyla insan âlem'in ruhu gibidir. İnsanın dışı âlem, içi de Hakk'tır. Onun içi, dışını idare ve tedbir eder. Allah insana, onun şahdamarından daha yakındır".¹⁵⁷ Böyle olunca da, "Nefsini bilen Allah'ını bilmiş olur".¹⁵⁸

153 S. Konevî'nin varlık ve bilgi anlayışının ana kavramlarından birisi, iki şey arasındaki "münasebet" ve "irtibat" kavramıdır. Tanrı'nın âleme te'sir etmesi için veya âlemin Tanrı'yı bilebilmesi için her ikisi arasında belirli bir münasebet bulunmalıdır. Konevî'ye göre, bir şey kendisine her yönden zıt olan başka bir şeye tesir edemez. Ya da bir şey kendisine tamamen zıt bir şey tarafından bilinemez. Şu halde, insanın Tanrı'yı bilebilmesi için kendisiyle ulûhiyyet mertebesi arasında belirli bir ilişki ve münasebetin bulunması gerekir (bkz. Konevî, *Fusûs'ul-bikemîn sırları*, çev. Ekrem Demirli, İz Yay. 2. bsk. İst. 2003, s. 19). Eğer İnsan olmasaydı, âlemdeki hiçbir şey, irtibat ve münasebet olmadığından dolayı vahdânî olan ilâhî yardımı kabul edemezdi ve bu yardım ona ulaşamazdı (bkz. Konevî, *Vahdet-i Vucûd ve Esasları*, çev. E. Demirli, İz Yay. 2. Bsk. İst. 2004, s. 79 vd.

154 İbnü'l-Arabî'nin insân-ı kâmil hakkındaki görüşlerine yapılan itirazlar konusunda geniş bilgi için bkz. Şeyh Mekki-Ahmed Neyli, *İbn Arabî Müdafası*, s. 39-40, 107 vd.

155 Bkz. İzutsu, *Fusûs'taki Anahtar Kavramlar*, s. 325-326; Ayrıca bkz. Affi, İbn Arabî'de Tasavvuf Felsefesi, s. 89 vd; a. Mlf, *Fusûs Okumaları İçin Anahtar*, s. 57 vd.

156 Sunar, Cavit. *Varlık Hakkında Ana Düşünceler*, AÜİF. Yay. Ankara, 1977, s. 186.

157 Bkz. 50. Kâf, 16; 67. Mülk, 14.

158 Bkz. Aclûnî, *Keşfü'l-Hafa*, II, 262 (Hno: 2532). İbnü'l-Arabî'ye göre, hakk, Gaybı mutlak olduğu için asla bilinemez. Kâmil insana has mistik "*keşf*" ve "*zevk*" halinde bile Cenab-ı Hakk karanlık bir sır olarak kalır. Hakk, Ancak tecellilerinin büründüğü suretlerde

Diğer yönden Konevî'nin düşünce dünyası da, tam anlamıyla bir insan ve Tanrı varlık tasavvuruna dayanır. İnsan bu âlemde her şeyin esasıdır. Bu durum insanın özellikle de bütün dönemlerde insân-ı kâmilin yegâne örneği sayılan Hz. Muhammed'e duyulan saygı ve onun dindarlığın temelini oluşturmasında kendini gösterir. Konevî'ye göre, Hz. Peygamber salt bir ahlâk modeli veya bir Tanrı elçisi değil, aynı zamanda ontolojik bir ilke ve prensibe dönüşmüş, onun zaman üstü kişiliği ve hakikati, varlığın gayesi oluşu Konevî sonrasında sûflerin temel konusu haline gelmiştir. Buna göre, Hz. Peygamber âlemin hem varlık hem bekâ sebebidir.¹⁵⁹ Gayb ve Şehâdet (akıl sahası ile madde âlemi), ya da Hakk ile halk arasında bir berzah (: geçit) olarak yaratılan ayrıca Allah hakkında en kuvvetli delili teşkil eden insân-ı kâmil, Allah ile yaratıklar arasında ilâhî emirlerin nakledilmesi için bir vasıta. İnsan, birçok makamlara sahip olmakla beraber, en büyük makam olarak Tanrı'ya naibtir. Dolayısıyla olgun insan aktif olarak her şeydir. Konevî bu hususta daha da ileri giderek, her şeyin olgun insan'da zuhur ettiğini, çünkü onun bir "toplayıcı özet" olduğunu ileri sürer.

Olgun insan diğer bir bakımdan da, Allah'ın "zât isimleri"ni keşfedebilen bircik yaratıktır. Çünkü O, ulûhiyet sıfatları konusunda taakkul (: intellect-ion) sahibidir. İnsan bir "âlem-i sağîr" (: micro-cosmos) olarak ilâhî isimler ile bu isimlerle isimlenen Varlık mertebesi (: Hazretü'l-Müsemma) arasında bir "toplayıcı orta kitap" halinde yaratılmıştır.¹⁶⁰

Toparlayacak olursak gerek metafizik mahiyeti ve tabiatında gerekse tasavvufî tecrübeye delâleti bakımından insân-ı kâmil ile eşanlamlı bazı kelimeler şunlardır: "*el-Hak, el-mahluk bihi*" (: yaratmada vasıta olan Hak), "*aslul-âlemi*" (: âlemin aslı), "*Heyûlâ, madde-i ûlâ*" (: ilk madde), "*Hakikat-ı külliye*" (: küllî hakikat), "*Akl-ı Evvel*" (: ilk akıl), "*Kalem-ı A'la*" (: Yüce Kalem), "*Nûru Muhammedî*" (: Hz. Muhammed'in nuru), "*Kelime-i Câmîa*" (: birleştirici hakikat).¹⁶¹

bilinebilir. Dolayısıyla, hakk'ı bizatihi "la taayyün mertebesinde bilmeye yönelik olan boş gayreti terketmemiz gerekir... Biz ancak kendi bilincimizle kendi nefsimize nüfuz edebilir ve burada sürüp giden tecellinin ilâhî faaliyetini içinden tadabilir, yaşayabiliriz. İşte bu anlamda nefsimizi bilmek, "*Rabbimizî*" bilmeye doğru ilk adım sayılabilir. Bkz. İzutsu, *a.g.e.*, s. 63-64.

159 Demirli, Ekrem, *S. Konevî mad.* DİA. XXXV, 423.

160 Keklik, *S. Konevî'de Allah-İnsan*, s. 130.

161 Bu bağlamda eşanlamlı terimlerin çokluğunun iki temel sebebi vardır: Birincisi, İbnü'l-Arabî'deki her terim herhangi bir hakikatı gösteren bir kelimedir. Bu hakikat gerçekte tektir, fakat farklı yönleri sahiptir. Sözügelşi Muhammedî hakikat, tek bir hakikattır ve çeşitli yönlerinde ve bağlantılarında çoğalır. Böylece her yön kendisine özgü bir nitelik, buna bağlı olarak ta başka bir isim kazanır. İşte böylece eşanlamlı terimler çoğalır. İkinci

Kısacası, “*bu insân-ı kâmil*”, “*menbau'l-envâr*” (: nurların kaynağı), “*mâdenü'l-esrâr*” (: sırların madeni) ve “*kudvetü'l-ahyâr*” (: hayırlı kimselerin örnek edineceği bir numune)dır.¹⁶²

Müfessirimiz de, risâlesine, Enbiyâ 30. âyetini zikrederek başlar ve bununla ilgili maksadını açıklamak sadedinde şöyle der: “Ben bu âyete dayanarak esasen en büyük hilafet ve niyabetin sırlarını açıklamak istedim. Tabî ki bu âyet hakkında âlimlerin ve feylesofların birtakım görüşleri vardır. Ancak ben bu âyetin, insân-ı kâmil’in hilafet ve niyabetinin beyanına dayandığını gördüm. Çünkü âlem, âdem (insân-ı kâmil) suretindedir. Dolayısıyla âlemi bilmek, insân-ı kâmil’i (s.a.v) bilmektir. Nitekim O şöyle buyurmuştur: “*Kim nefsini bilirse Rabbi’ni bilmıştır. Kim de, her ikisini bilirse şüphesiz âlemi (yani, “ratk ve fetk” olayının sırrını) bilmıştır*”.¹⁶³ Müellifimiz daha sonra, nefsinin bilmenin ve ilâhî marifete ulaşmanın yolunu ve kâmil insan’ın mertebelerini sayar. Ona göre nefsin bilinmesi ve onun kemâle ermesi, irşâd, terbiye, riyâzat, tezkiye, zikir, fikir ile olur. Ne zaman ki salık, tabiatını temizler, nefsinin tezkiye eder ve kalbini arındırırsa, göğsü inşirah eder, kalbi açılır, ruhu ve sırrı inkişâf eder. Böyle olunca da, onun nuru, ilmi ve irfanı ziyadeleşir, ferahlar ve mesrur olur. Sonuçta da, bir önceki halinin, maneviyatta katettiği merhalelerin hilafına olduğunu anlar. Yani, nefsi, kalbi ve ruhunun semasının, bedeni, tabiatı ve kalıbının arzından ayrılışının sırrına vakıf olur. Sonra, yaptığı nefis mücahadesinin sonunda elde ettiği nûr, ilim ve irfanın feyziyle kalbinin semasının, bedeninin arzından ayrıldığını yakinen bilir.¹⁶⁴ Sonra hilafetin yedi kat semasında urûc eder, yükselir, taki beşinci semada Hakk’ın kulağı, gözü ve lisanı olur. Böylece esmâ ve zat tecellileri düzeyine yükselir, altıncı semada ise, ilahî hilafet ve Rabbânî niyabete layık ve müstehak olur.¹⁶⁵

Ayrıca ona göre, kâfir ve müşriklerin de, kendi nefis ve varlıklarının sırrını bilmeleri sayesinde, bu “*ratk ve fetk*” olayının hakikatını bilmeleri mümkündür.

cisi, Hicrî dört ve beşinci asırlarda İslâmî düşüncenin bariz özelliği olan din ile felsefeyi uzlaştırma temayülü İbnü'l-Arabî’de de geniş ölçüde yer bulmuştur. Dolayısıyla o, bütün fikrî gelişmeler ve akımları içine alan bir uzlaştırma eğiliminin sahibidir ve felsefi tavrında geçmiş ekollerin birbirleriyle çelişen inançlarını birleştirmiştir. O geniş ufku sayesinde, birbirlerinden uzak eski terim ve anlayışları kendi teorisine sığdırmıştır. Geniş bilgi için bkz. El-Hakîm Suad, *İbnü'l-Arabî Gözlüğü*, s. 367-374.

162 Erzurumlu, İ. Hakkı, *İnsân-ı Kâmil*, s. 41, 76. Ayrıca bkz. L. Erzurumî, Meâric, vrk. 189a; Çelik, Ahmet, *Tasavvufî Tefsir Alûsî Örneği*, Ekev Yay. Erzurum, 2002, s. 147-149.

163 Lutfullah Erzurumî, *Risâletü'r-Ratk ve Feyzu'l-Fetk ve'n-Netk*. nşr. Sadi, Çögenli, Erzurum, 2012, s. 3.

164 Bkz. L. Erzurumî, *Risâle*, s. 4.

165 A. Mlf, *a.g.e*, s. 11-12.

Çünkü onlar, annelerinin karnında, onların nefislerinin semasına ve bedenlerinin arzına bitişik (ratk) bir halde cenin olarak bulduklarını, sonradan Allah'ın onları annelerinin rahminden ayırdığını, ölünceye kadar, çocukluk, gençlik ve olgunluk devrelerinden geçtiklerini bilirler. Onların bitişik iken annelerinin rahimlerinden ayrılmaları; bitişik bir haldeki göklerin ve yerlerin birbirlerinden ayrılmaları gibidir. Onu bildikleri gibi bunu da mukayese yoluyla bilmeleri mümkündür. İşte bu sebeptir ki, Yüce Allah, "Onlar bilmiyorlar mı ki, gökler ve yerler bitişik iken biz onları ayırdık" (21. Enbiyâ, 30) buyurmuştur. Dolayısıyla her insanda, kendi nefisini bilme istidat ve kabiliyeti vardır. Öyle ise, "nefsini bilen Rabbini de bilir" sözünün hükmü, her insana şamildir.¹⁶⁶ Çünkü insanın yaratılışının bidayetinde, nefsi, kalbi ve ruhunun semavatı, tabiat ve bedeninin arzı ile bitişik idi. Sonra doğdu, yaşadı, büyüdü ve olgunlaştı. Müteakiben hevâ ve masivâ'yı terketmesi ve de zikri, fikri, takvası sebebiyle, semâ ile yeryüzü arasında olduğu gibi semâvâtı arzından ayrıldı, yükseldi ve nihâyetsân-ı kâmil makamına erişti. Yedi kat göklerin birbirlerinden ayrılıp yükselmeleri gibi insanın da, fenâfillah, bekâbillah, kâmil insan ve Allah'ın halifesi olması gibi yedi makamı vardır. Dolayısıyla insanın kemâlât yolculuğundaki durumu yedi kat yer ve yedi kat semânın durumu gibidir. Bu sebeple diyoruz ki, âlemin hali, durumu, insan suretindedir. İnsan-ı kâmil görünüşte küçük, ancak hakikat ve mana yönünden büyüktür. Alem ise, görünüşte büyük, hakikat ve mahiyet itibarıyla küçüktür. Bütün âlem, insanda ki mutlak kemalata nisbetle deryadaki bir katre gibidir.¹⁶⁷ Sekizinci felekte yıldızların ortaya çıkması gibi, Hilafet yolunda yedi mertebeyi geçerek kemâlât derecesine yükselen insana da, sekizinci mertebede zât ve esmâ sıraları zahir olur. İşte bu hilafet makamı, yerler, gökler de dahil, eşyanın hakikatına ve sıralarına vukûfiyeti gerektiren bir¹⁶⁸ makamdır. Tüm eşyanın hakikatı ise, sudur. Onun için Allah Teâlâ, "Biz, canlı her şeyi sudan yarattık" buyurdu.¹⁶⁹ Yani, her şeyin sudan yaratılması hakikatının sırrı, hilafetin sırrını ortaya çıkarır. Çünkü o insân-ı kâmil nefisini bilince Rabbi'ni bildi. Rabbini de bilince tüm âlemi bildi, tanıdı ve hilafet makamına yükseldi. Ardından her şeyin oluş sırrını teşkil eden suyun, marifet ve muhabbet suyundan yaratıldığını müşahede etti. Önce su yaratıldı. Ardından onun hararetinden yeryüzü yaratıldı. Su ve yeryüzü hare-

166 L. Erzurumî, *Risâle*, s. 13-14.

167 L. Erzurumî, *a.g.e.*, 38-39. Ayrıca bkz. L. Erzurumî, *Meâric*, vrk. 189a.

168 Bkz. L. Erzurumî, *Risâle*, s. 30.

169 Ayetteki "Her canlı şey" ifadesi, sadece canlıları değil, bitkiler, meyveler... gibi her şeyi içine alan mutlak bir ifadedir. Bu görüş, kastedilen manaya daha uygundur. Buna göre, Cenab-ı Hakk, sanki, "yağmur yağdırmak ve o yağmurdan yeryüzündeki bitki vs. her şeyi canlı kılmamız için semayı, yerden yarıp ayırdık" demek istemiştir. (bkz. Râzî, *Mefâtih*, XXII, 163-164). Müfessirimiz de dahil olmak üzere çoğunluğun görüşü budur.

ketlenip çarpışınca Allah Teâlâ sabit dağları yarattı... derken görüldüğü gibi yeryüzü istikrar kazandı. Nitekim Cenab-ı Hakk, “*Ve yeryüzü onları sarsmasın diye kalkmaz ve kıvıldamaz dağları yarattık*” (21. Enbiyâ, 31) buyurdu. İşte hilafetin sırrı da budur. Su ve yeryüzü gibi hilafetin tabiatı da hareketlenip çarpışır sonra o makama sultanlar gönderilir ve o hilafete, dağların yeryüzüne kazık kılındığı gibi “*evtâd*”¹⁷⁰ görevi verilir de, böylece o istikrar kazanarak sükûnete kavuşur.

Daha sonra yeryüzünde müşahede ettiğimiz gibi sayısız varlık yaratıldı.. Ardından sudan havayı, ondan ateşi, ateşin dumanından (duhan) dünya semasını, sonra ikinci semayı ve derken yedi kat semayı yarattı... Sonra marifet ve muhabbet suyundan melekleri.. sonra akl-ı evvel’i yani unsuru a’zami (: cism-i küllî veya levh-i mahfuz ya da büyük Arş’ı), peşine de Kürsü’ü yarattı. Sonra da, tüm gökleri ve yerleri Arş ve Kürsü’de yerleştirdi. “*Onun Kürsü’sü gökleri ve yeri içine almıştır. Bunları korumak, O’na ağır da gelmez*” (2. Bakara,). Böylece bütün varlığı Arş’ta, Arş’ı da su üzerindedir. İşte “*Biz her canlıyı sudan yarattık*” sözünün sırrı budur.¹⁷¹

Sonuç

18. yüzyılın büyük simalarından biri olan Erzurum’lu müfessir Lütfullah Efendi birçok dalda te’lif ettiği eserleriyle araştırılıp literatürümüze kazandırılması gereken tarihî bir şahsiyettir. Tefsir, Tasavvuf, Kelâm, Felsefe, Mantık ve Usûl alanlarındaki eserleri dikkat çekicidir. Özellikle de, “*Râmûzu’t-tabrîr ve’t-tefsîr*” adlı tefsiri ile esmây-ı hüsnâyı şerhettiği “*Meâricü’l-Envâr fî Medârici’l-Esrâr*” adlı hacimli eserleri fazlasıyla incelenmeyi hak etmektedir.

Müfessirimiz tefsirinde, kâinâtın yaratılışını veciz bir şekilde ifade eden ve farklı yorumlara neden olan Enbiyâ, 30. âyetini yorumlarken diğer müfessirlerin görüşlerine yer vermekle birlikte ilginç tercih ve tespitler yaparak bu âyetin daha iyi anlaşılmasına katkıda bulunmuştur.

Lütfullah Efendi, bu âyetin başında gelen ve o günün insanlarını açıkça kınayan “*Görmüyorlar mı*” şeklindeki ifade konusunda hem epistemolojik hem de Kur’an’ın muhatapları açısından bir incelik yakalayarak bu ifadede ki anlam zorluğunu gidermiştir. Çünkü bu âyetin nüzul dönemindeki insanlar,

170 Süfîler, kendilerine “*evtâd*” yani dünyanın çivisi veya kâinâtın dengesi diyebileceğimiz “*evliyâ ve esfiyânın efendileri, mahlukatın kıvâmı*” olan dört zattan bahsederler (bkz. Bursavî, *Rûhu’l-Beyân*, X, 294). İbnü’l-Arabî’ye göre, kendilerine “*ricâlu’l-gayb*” denilen bu dört zat, daima hayatta olan dört peygamberin naibleridir. (bkz. Claude Attas, *Kibrîti-Ahmer’in Peşinde*, s. 77-78.

171 L. Erzurumî, *Risâle*, s. 30-32. Ayrıca bkz. A. Mlf, *Râmûzu’t-Tabrîr* vrk. 227b.

önceden bitişik olan göklerin ve yerlerin birbirlerinden ayrılıp daha sonra yedi kat sema ve yedi kat yer haline geldiklerine şahit olmamışlardır ki, Kur'an onları bu ifade ile azarlayıp kınasın. Dolayısıyla müfessirimiz, hem bu âyetteki "Görmüyorlar mı", hem de Furkân 45 âyetindeki "Rabbine bakmadın mı" gibi benzer ifadelere, "Bilmiyorlar mı ki" şeklinde mecâzî bir anlam vermiştir.

Yine bu âyetin sonundaki "Biz canlı her şeyi sudan yarattık" şeklindeki ifadeyi de, "Biz, (hava, ateş, su ve topraktan oluşmuş) her canlıyı sudan yarattık" şeklinde yorumlamış ve "canlıların hayatlarını idâme ettirmelerinin en çok suya dayandığı için mevcûdât bu âyette suya nisbet edilmiştir" diyerek zoraki te'villere girişmemiştir. Çünkü bazı müfessirlerin tercih ettiği gibi eğer buna bir müzaf takdir edilmeden zahiri üzere "Canlı her şeyi sudan yarattık" şeklinde bir anlam verilmesi halinde; suyun neden yaratıldığı ya da suyun aslının ne olduğu sorusu akla gelir ki, müfessirimiz buna da, ya vahye dayanarak ya da sadık bir ilhama (: keşfe) göre cevap verilebileceğini söyler ve bu soruya da, Tevrat'tan bir rivâyetle cevap vermeye çalışır. Buna göre, suyun aslının, ilk madde olarak telakki edilen "heyûlâ-ı ulâ" (: İlk asıl madde) yani bir "cevher" olduğu anlaşılır. Râzî'nin de naklettiği bu habere göre, "Allah Teâlâ bir cevher yarattı ve ona heybet ve azamet nazarıyla bakınca o eridi ve âlemin heyûlası oldu. Ondan da yerler, gökler ve diğer bütün varlıklar yaratıldı".

Müfessirimiz aynı âyeti, *Meâricu'l-Envâr* ve *Risâletu'l-Retk* ve'l-Fetk isimli eserlerinde ise, tamamen "nazari sûfi" geleneği diye isimlendirdiğimiz felsefi tasavvuf geleneği açısından ele almıştır. Bu gelenek birçok Osmanlı müfessirinin genel karakter özelliğini oluşturmaktadır ve bunun tesirlerini daha sistemli bir şekilde Lütfullah Efendi de müşahede etmekteyiz. Nitekim O, "Bu ümmet içinde ilimle uğraşanlardan sadece kendilerine "sufi" denilen taife, varlık ilminin sırrına vakıf olmuştur. Diğerleri, bu his ve sebepler âleminde hapsolmuş, akıllarının ittîfâk ettikleri felsefi kanunların esiri olduklarından dolayı bu sır ve hakikatten uzak kalmışlardır" (Meâric, vrk. 42^b) diyerek sûfilere övmüştür.

Bilindiği gibi İslâm filozofları Farabî ve İbn Sînâ, evrenin yaratılışını "sudur" öğretisiyle açıklamaya çalışırlar. Bu öğretiyi, İslâmî unsurlarla Yeni Eflatuncu unsurların bir sentezi niteliğindedir. Felsefi tasavvuf ekolünün temsilcileri olan İbnu'l-Arabî ve Sadreddin Konevî de, aynen Müslüman filozoflar gibi bu metodu kullanarak evrenin yaratılışını açıklamaya çalışırlar. Ancak tabii ki aralarında önemli farklar mevcuttur. Meselâ, sûfilere göre, kâinât Allah'tan sâdir olmuştur ama Allah'tan sâdir, olan bu varlık, Allah ile aynı mahiyette değildir. Nitekim şeyh İbnü'l-Arabî bu hususta şöyle der: "Mümkünler, varlık içinde yok iken sonradan ortaya çıkmışlardır. Şayet bunlar parçanın bütünden ayrıldığı gibi Allah'tan sâdir olmuş olsaydı o zaman Varlıktan varlık'a sâdir olmuş ve böylece de ezeliyet de kendi kendisine kaim bir varlığı bulunmak vasfını kazanmış olurdu."

Sudur meselesinde diğerk önemli bir fark ise, Allah'tan sâdir olan ilk şeyin ne olduğuyula ilgilidir. Filozoflara göre, Tanrı'dan sâdir olan ilk varlık "akl-ı Evvel"dir ve bunun kendisi tektir fakat bünyesinde çokluk istidâdı mevcuttur. Konevî'ye göre, Allah'tan sudur eden ilk varlık "Tek bir şey"dir ve bu da "Genel bir varlık" yani kâinâtın tümü anlamında olmak şartıyla ilk akıldır. Böylece onun, Allah'ın rahmetini Genel varlık (: ilk akıl) ile aynı şey sayması kendisini filozoflardan ayıran bariz bir noktadır. Onun böylece, Tanrı'dan sâdir olan ilk şeyin "genel varlık tecellisi" anlamındaki "*vucûd-i Âmm*" olduğunu belirtip, ilk akl'ın varlığının, işte bu varlık sayesinde gerçekleştiğini söylemesi; "vahdet-i Vucûd"u benimseyen sûfilerin varlık mertebeleri arasında oldukça farklı bir ayrışımı gösterir.

Nazarî sûfi temsilcilerine göre, Enbiyâ 30. âyetindeki "*retk*" kavramı, "Unsûru a'zam" yani "Cismü'l-Küll" veya kendisine "Felek-i a'zam" denilen "Arş" demektir. Dolayısıyla "*retk*" kavramı, bütün mevcûdâtın birliğini ve tekliğini ifade etmektedir. "*Fetk*" ise, bir bütün olan mevcûdatın parçalara ayrılmasına denir ki buna hadiste varid olduğu üzere "*A'ma, Arş*" veya "*hebâ*" denir. İşte yeni Eflatuncuların "*İlk Akıl, Külli nefis, Külli cisim*" tabirlerine karşılık; İbnü'l-Arabî ve onu takip eden sûfiler, "Kalem-ı A'la, Levh-i Mahfûz, Arş" veya "İnsân-ı Kâmil" tabirlerini kullanırlar. Müfessirimiz de, "Hazerat-ı Hams" diye adlandırılan varlığın mertebeleri hususunda, "Kalem-i a'lâ'da, Cenâb-ı Hakk'ın zuhurunun, nuru Muhammedî olduğunu" (*Meâric*, vrk. 193^b) söyleyerek meseleyi daha netleştirmiştir. Nitekim o, konuyla ilgili risâlesi'nin dibacesinde de: "*Ben bu âyete (Enbiyâ, 30) dayanarak en büyük hilafet ve niyabet'in sırlarını açıklamak istedim. Çünkü ben, bu âyetin, İnsân-ı Kâmil'in hilafet ve niyabetinin beyanına dayandığını gördüm. Âlem, âdem (İnsan-ı Kâmil) suretindedir. Dolayısıyla âlemi bilmek, İnsân-ı Kâmil'i (s.a.v) bilmektir*" diyerek âlemin varoluşunu açıklama sâdedinde İnsân-ı kâmil'e odaklanır. Zaten Tasavvuf Tarihi'nin, özellikle de İbnü'l-Arabî çizgisindeki muhtevasıyla İnsân-ı Kâmil anlayışı, varlık ve bilgi problemleriyle ilgisi yanında, dinî ve ahlâkî boyutları da bulunan derin fikrî çaba ve rûhî tecrübenin bir ürünü olarak ortaya çıkmıştır.

İşte diğerk müellifler, İnsân-ı Kâmil düşüncesinin dayanağını direkt olmasa da Kur'an'ın bazı âyetlerinden çıkarmaya çalışırlarken; Lütfullah Efendi, bu âyeti bu düşüncenin bizatihi dayanak ve referansı olarak ele almış ve "*retk*" ve "*fetk*" kavramlarıyla ilgi olarak orijinal açıklamalar yaparak büyük bir maharet sergilemiştir.

Kaynakça

- Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ ve Müzîlü'l-İlbâs Ammeş-Tehere Mine'l-Ehâdisi 'ala Elsineti'n-Nâs*, Dâru İhyâit-Turâsi'l-Arabî, 3. bsk. Beyrut, 1932.
- Adivar Adnan, *Osmanlı Türklerinde İlim*, Maarif Matbaası, İst. 1943.
- Afîf Ebu'l-A'lâ, *Fusûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, çev. Ekrem Demirli, İz Yay. İst. 2000.
- Afîf Ebu'l-A'lâ, *Muhyiddin İbn-i Arabî'de Tasavvuf Felsefesi*, çev. Mehmed Dağ, Kırkanbar yay. 2. bsk. Samsun, 1998.
- Ahmed Negirî, *Mevsûatu Mustelehâtü Câmiî'l-Ulûm*, thk. Heyet, Mektebetü Lübnân, 1. bsk. Beyrut, 1997.
- Alûsî, *Neşvetü's-Şümûl fi's-Seferi İlä İstanbul*, Matbaatu Vilâyet-i Bağdat, Bağdat, 1293 h.
- Asım Efendi, *Kâmûs Tercemesi*, İst. 1304.
- el-Askerî Ebû Hilâl, *el-Furûk fi'l-Luğe*, thk. Cemal Abdulgani, Müessesetü'r-Risâle, 2. bsk. Beyrut, 2006.
- Ateş Süleyman, *Hazerât-ı Hams mad. DİA*. İst. 1998.
- _____, *İş'ârî Tefsir Okulu*, Yeni Ufuklar Neşriyat, 2. bsk. İst. 1998.
- _____, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İst. 1985.
- Bağdâdî İsmail, *Hediyyetü'l-Arifîne Esmâu'l-Müellifîne ve Âsâru'l-Müellifîne*, Vekâletü'l-Maârif, İst. 1951.
- _____, *İdâhu'l-Meknûn fi'z-zeyli 'alâ Keşfi'z-Zunûn 'an Âsâmi'l-Kütüb ve'l-Fünûn*, MEB. Basımevi, 2. bsk. İst., 1972.
- Baltacı Cahit, *XV ve XVI Yüzyılda Osmanlı Medreseleri*, İst. 1972.
- Bayraktar Mehmet, *İslâm'da Evrimci Yaratılış Teorisi*, Kitâbiyat, 2. bsk. Ankara, 2001.
- _____, *Tasavvuf ve Modern Bilim*, Seha Neşriyat, İst. 1989.
- Bilmen Ö. Nasuhî, *Büyük Tefsir Tarihi*, Bilmen Yay., İst. 1974.
- Birişik Abdulhamit, *Tefsir Mad. DİA*. İst. 2011.
- Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, Meral Yay., İst. tsz.
- Bursevî, İ.Hakkı, *Tefsiru Rûbu'l-Beyân*, Dersâadet, 1330 h.
- Cebecioğlu Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Ağaç Kitabevi Yay. 5. bsk. İst. 2009.
- Cerrahoğlu İsmail, *Tefsir Tarihi*, DİB. Yay. Ankara, 1988.
- el-Cilî Abdülkerim, *İnsân-ı Kâmil*, Abdulaziz Mecdi Tolon, İz Yay. 2. bsk. İst. 2002.
- Claude Attas, *İbn Arabî Kibrît-i Ahmer'in Peşinde*, çev. Atıla Ataman, Gelenek Yay. 3. bsk. İst. 2004.
- Cürcânî, *et-Târifât*, İst. 1837.
- Çelik Ahmet, *Tarihi Süreçte Batîni ve İş'ârî Yorum*, Aktif Yay. Erzurum, 2008.

- _____, Tasavvufî Tefsir Alûsî Örneği, Ekev Yay. Erzurum, 2002.
- Çöğenli Sadi-Bakırcı Selami, *Erzurum Müftüsü Sakıp Efendi*, AÜEF. Yay. Erzurum, 2009.
- Dağcı Şamil, *Osmanlı Dönemi Kaynaklarında Yer Alan İspir'li Alimler*, AÜF Dergisi, Sayı 29 Erzurum, 2008.
- Demirci Muhsin, *Tefsir Terimleri Sözlüğü*, İFAV. Yay. İst. 2011.
- Demirli Ekrem, *Sadreddin Konevî Mad.* DİA. İst. 2008.
- _____, Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık, İz Yay. İst. 2005.
- Efil Şahin, *İslâm ve Batı Düşüncesinde Yaradılış Modelleri*, Pınar Yay. İst. 2002.
- Elmalılı M.H.YAZIR, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Kitabevi, İst. tsz.
- Endelûsî Ebû Hayyan, *el-Babru'l-Muhîd*, thk. Heyet, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. bsk. Beyrut, 2001.
- Ertuğrul İsmail Fenni, *Vahdet-i Vucûd ve İbn Arabî*, nşr. Mustafa Kara, İnsan Yay. İst. 1997.
- Erzurum'lu İbrahim Hakkı, *İnsân-ı Kâmil*. haz. Mehmet Suat Demir, Erihder Yay. Erzurum, 2010.
- Fâyis Nâyif Münir, *el-İcâzu'l-İlmi fi'l-Kur'an ve's-Sünne*, Mektebetü İbn Kesîr, 1. bsk. Beyrut, 2006.
- Goldziher, *Mezâhibu't-Tefsiri'l-İslâmî li'l-Âlemi'l-Müsteşrik*, Almanca'dan Arapça'ya çev. Abdülhalim en-Neccâr, Mektebetü'l-Hancî, Kahire, 1955.
- Görgün Tahsin, *18. Asır Osmanlı Düşüncesi ve Erzurum'lu İbrahim Hakkı'yı Okumak* (Bütün Yönleriyle Erzurum'lu İ. Hakkı Sempozyumu) A.Üniv. Yay. Erzurum, 2012.
- Güllüce Hüseyin, *Kur'an Tefsiri Açısından Mesnevi*, Ötüken Yay. İst. 1999.
- el-Hakîm Suad, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli, Kabalcı Yay. İst. 2005.
- Hatipoğlu Haydar, *Sünenü İbn Mâce Tercemesi ve Şerhi*, Kahraman Yay. İst. 1982.
- Heyet, *Aydınlanma Düşüncesi Dizisi*, Editör, Veysel Atayman, Kayhan Matbaası, İst. 2011.
- Heyet, *Kur'an Yolu Meâl ve Tefsir*, DİB. Yay. Ankara, 2007.
- Heytemî Şihâbuddin b. Hacer, *el-Fetâvâ'l-Hedisîyye*, M. el-Bâbî el-Helebî, 2. bsk. Kahire, 1970.
- İbn Aşûr Muhammed Tahir, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Müessesetu't-Tarih, 1. bsk. Beyrut, tsz.
- İbn Ebî'd-Dünya, *Hadislerde Yağmur, Gökürültüsü, Şimşek ve Rüzgâr*, çev. Hüseyin Kaya, Ocak Yayıncılık, 1. bsk, İst. 2007.
- İbn Hanbel, Müsned.
- İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1969.
- İbn Mâce, Sünenü İbn Mâce.
- İbnü'l-Arabî el-Mâlikî, *Aridetu'l-Ehvezî bi-Şerhi Sahibi't-Tirmîzî*, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, tsz.

İbnü'l-Arabî Muhyiddin, *Fusûsu'l-Hikem*, thk. Ebu'l-Alâ Afîfî, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, tsz.

_____, *Futûhâtü'l-Mekkiyye*, Dâru Sâdır, Beyrut, tsz.

İzutsu Toshihiko, *İbn Arabî'nin Fusûsundaki Anahtar Kavramlar*, çev. Ahmet Yüksel Özemre, Kaknus Yay. 4. bsk. İst. 2005.

Kam Ferid-Aynî Mehmet Ali, *İbn Arabî'de Varlık Düşüncesi*, İnsan Yay. İst. 1992.

Karaçam İsmail, *En Büyük Mucize Kur'an-ı Kerim'in İlmî ve Edebî Sırları*, Yeni Şafak Kültür Armağanı, İst. 2005.

Karadaş Ca'fer, *İbnü'l-Arabî'nin İtikâdî Görüşleri*, Beyan Yay. İst. 1997.

Kâtip Çelebî, *Keşfu'z-Zunûn an Âsâmî'l-Kütüb ve'l-Fünûn*, nşr. Kilisli Rifat-Şerafettin Yaltkaya, İst. 1941.

Kaya Mahmut, *İbnü'l-Arabî Mad. DİA*. İst. 1999.

Kehhâle Ömer Rıza, *Mu'cemül-Müellifîne*, Mektebetü't-Terakkı, Dimeşk, 1959.

Keklik Nihat, *Muhyiddin İbn Arabî Hayatı ve Çevresi*, Sufi Yay. İst. 2008.

_____, *Sadreddin Konevî Felsefesinde Allah-Kâinat ve İnsan*, İÜEF. Yay. İst. 1967.

Kılıç M. Erol, *Fusûsu'l-Hikem Mad. DİA*. İst. 1996.

_____, *İbnü'l-Arabî Mad. DİA*. İst. 1999.

Kılıç Sadık, *BenliĐi İnşası*, İnsan Yay. İst. 2000.

Konevî Sadreddin, *Fusûsu'l-Hikem'in Sırları*, çev. Ekrem Demirli, İz Yay. 2. bsk. İst. 2003.

_____, *Miftâhu Gaybi'l-Cem ve'l-Vucûd (: Tasavvuf Metafizigi)*, çev. Ekrem Demirli, İz Yay. İst. 2002.

_____, *Mir'âtü'l-Arifîne*, çev. Heyet, Gelenek Yay. İst. 2010.

_____, *Vahdet-i Vucûd ve Esasları*, çev. E. Demirli, İz Yay. İst. 2004.

Kurtûbî, *el-Câmiu li-Abkâmi'l-Kur'an*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. bsk. Beyrut, 1988.

Lütfüllah Erzurumî, *Meâricü'l-Envâr fî Medârici'l-Esrâr*, Topkapı Müzesi, Emanet Hazinesi Kitaplığı, nu, 917.

_____, *Râmûzu't-Tahrîr ve't-Tefsîr*, Süleymaniye Kütüphanesi Halet Efendi Böl. Nu: 20.

_____, *Risâletü'r-Ratk ve Feyzu'l-Fetk ve'n-Netk*, nşr. Sadi Çögenli, Süleymaniye Kütüphanesi Şehit Ali Paşa Böl. 2730. Nolu Risâleler Mecmuası içerisinde 89-110 sayfaları arasında bulunmaktadır.

_____, *Şerhu Lâmiyyeti'l-Acem*, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa Böl. nu: 2812/13.

Mâverdi, *en-Nüketü ve'l-Uyûn* (Tefsîru Mâverdi), thk. Seyyid b. Abdulmaksûd, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. bsk. Beyrut, 1992.

Mehmet Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, Matbaayı Âmire, İst. 1308 h.

- Mekkî Efendi, *İbn Arabî Müdafası*, çev. Ahmet Meylî, nşr. Halil Baltacı, Gelenek Yay., 1. bsk. İst. 2004.
- Mesih İbrahim Hakkıoğlu, *Erzurum'lu İbrahim Hakkı*, İst. 1973.
- Muhammed Nusret Efendi, *Tarihçe-i Erzurum*, Ali Şükrü Matbaası, İst. 1338.
- Nasr Seyyid Hüseyin, *Üç Müslüman Bilge*, çev. Ali Ünal, İnsan Yay. İst. 1985.
- Ören Halis, *Göşgür Lütfullah Erzurumî ve Râmûzu't-Tabrîr ve't-Tefsîr Adlı Tefsiri*, M.Ü. SBE. İst. 1995. (Basılmamış Doktora Tezi).
- Ragîb el-İsfehânî, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'an*, Kahraman Yay. İst. 1986.
- Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb* (et-Tefsîru'l-Kebîr), Matbaatü'l-Behiyyeti'l-Mısrıyye, 1. bsk. Kahire, tsz.
- Sarp Erk Ulaş, *Felsefe Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yay. Ankara, 2002.
- Sunar Cavit, *Varlık Hakkında Ana Düşünceler*, AÜİF. Yay. Ankara, 1977.
- Şahatî Abdullah, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Kerîm*, Dâru Ğârîb, Kahire, tsz.
- Şenkîti M.Emin, *Edvâu'l-Beyân fî İdâhi'l Kur'an bi'l-Kur'an*, 'Alemlü'l-Kütüb, Beyrut, tsz.
- Şimşek Sait, *Günümüz Tefsir Problemleri*, Kitap Dünyası, Konya, 2011.
- _____, *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri*, Beyan Yay. İst. 2012.
- Taberî İbn Cerîr, *Câmiu'l-Beyân 'an Te'vîli'l-Kur'an*, M. el-Bâbî el-Helebî, 2. bsk. Kahire, 1954.
- Tantavî, *el-Cevâhir fî Tefsîri'l-Kur'ani'l-Kerîm*, M. el-Bâbî el-Elebî, 2. bsk. Mısır, 1350 h.
- Taşköprüzade, *eş-Şekâiku'n-Nu'maniyye fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye*, thk. A. Suphi Furat, İst. 1985.
- Tehânevî, *Keşşâfu Istılahatı'l-Funûn*, Kalkuta, tsz.
- Tirmizî, *Sünenu Tirmizî*.
- Turhan Mümtüz, *Kültür Değişmeleri*, MEB. Basımevi, İst. 1972.
- Uludağ Süleyman, *Âma Mad. DİA*. İst. 1989.
- _____, *Arş Mad. DİA*. İst. 1991.
- Uzunçarşılı İsmail Hakkı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*, Ankara, 1988.
- Ülken Hilmi Ziya, *İslâm Düşüncesi*, İÜEF. Yay. İst. 1946.
- Yıldırım Celal, *İlmin Işığında Asrın Kur'an Tefsiri*, Anadolu Yay. İst. tsz.
- Yıldırım Zeki, *Râzî'nin et-Tefsîru'l-Kebîr'inde Fıkıh Usulu Uygulaması*, SBE Erzurum 1997 (Basılmamış Doktora Tezi).
- ez-Zirikli Hayreddin, *el-Alâm Kâmûsu Terâcim li-Eşheri'r-Ricâl ve'n-Nisâ Mine'l-Arab ve'l-Müstağribîne ve'l-Müsteşrikîne*, Beyrut, 1990.
- Zebîdî, *Sahih-i Buhârî Muhtasari Tecrid-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, çev. Kâmil Miras, DİB Yay. Ankara, 1971.
- Zehebî M.Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, Dâru'l-Kütübü'l-Hâdisa, 2. bsk. Beyrut, 1976.