

Osmanlı Dönemi *Fusûsü'l-hikem* Şerh Literatürü

Ercan ALKAN*

Giriş

Tasavvuf literatürü tarihi göz önünde tutulduğunda *Fusûsü'l-hikem*, felsefi, kelâmî, fikhî ve elbette tasavvufî polemiklerin odak metinlerinden biridir. *Fusûsü'l-hikem* bağlamında lehte ve aleyhte yapılan tartışmalar, Şam'da 627/1230'da yazıldığı tarihten günümüze dek farklı düşünce ekollerine mensup geniş bir temsilci kadrosuyla devam etmektedir. Bu bakımdan belki de *Fusûsü'l-hikem* İslam düşünce geleneğinin –geniş bir toplumsal tabana ve coğrafi mekana yayılan– okunurluk, tartışılabilirlik ve de tanınırlık düzeyi en fazla olan kitaplarından biridir. Osmanlı toplumuna gelince İbnü'l-Arabî¹ ve *Fusûsü'l-hikem* hakkında konuşmak, din sahası içerisinde kalan ancak kendisine toplumsal krizlerin de eşlik ettiği teorik ve pratik tartışmalara açılmak demektir.² Nitekim Osmanlı döneminde yapılan tartışmalarda kitabın ismine nispetle “Fusûsiler”³ diye tekkir

* Dr. Öğr. Üyesi, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

1 İbnü'l-Arabî isminin merkezde olduğu polemiklere ilişkin etraflı bir değerlendirme için bkz. Alexander D. Knysh, *Ibn 'Arabi in the Later Islamic Tradition –The Making of a Polemical Image in Medieval Islam–*, Albany: State University of New York, 1999.

2 Kâtib Çelebi XVII. yüzyılda konumuzla ilişkili iki temanın yol açtığı toplumsal bir krizden söz eder: İbnü'l-Arabî'nin dinî karizması etrafında yapılan tartışmalar ve *Fusûsü'l-hikem*'de yer alan Firavun'un imanı meselesi üzerindeki polemikler. Kâtib Çelebi, “Hulâsa, halkın büyük bölümü bu konuda [Firavun'un imanı] Şeyh'e sataşma ve dil uzatma derdine düşüp karıncalar ve arılar gibi başına üşüştiler. Lâkin Şeyh'in de söylemiş olduğu gibi yakın ve katiyet ifade eden bir nesne bulamadılar” diyerek İbnü'l-Arabî'den yana bir tavır almakta ve *Fusûsü'l-hikem*'e ilişkin şu yargıda bulunmaktadır: “Şeyh, *Fusûs*'ta kendi keşfinin gereğini yazmıştı.” Kâtib Çelebi, *Mizânü'l-hak fi ihtiyâri'l-ehak*, haz. Süleyman Uludağ ve Orhan Şaik Gökyay, İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2008, s. 184.

3 İbnü'l-Arabî ve etrafında teşekkül eden entelektüel oluşum tasavvuf tarihinde daha çok Ekberîyye diye anılır. Kitabın adının ön plana çıkarıldığı bu kullanım oldukça nadirdir.

olunan bir zümreden bile söz edilmiştir. Muhyî-i Gülşenî'nin (ö. 1017/1608'den sonra) naklettiği rivayet şöyledir:

“Nakl olur ki çün Dede hazretlerinin hulefâsı Karabağ Terâkimesine irşâd için münteşir olurlar. Halk mahabbetle zikr ü fikre meşgul olup anlara mürâcaat itmegün ol diyârun tâlib-i ilmleri ba'zısı hased idüp bunlar 'Fusûsilerdür' diyü tekfir iderler, hattâ cem' olup Dede hazretlerin varup nâ-şâyeste kelimât idüp bir kaç *Fusûs* alup yakarlar.”⁴

Dolayısıyla *Fusûsü'l-hikem* üzerine yapılacak yorum ve açıklamalarda söz konusu toplumsal tepkiler belirleyici bir unsur olarak kendisini gösterecektir.

Fusûsü'l-hikem'e şerh yazma faaliyeti, –her ne kadar klasik anlamda bir şerh niteliği taşımasa da– Sadreddin Konevî'nin (ö. 673/1274) *el-Fükûk fî esrâri müstenidâti hikemi'l-Fusûs*'u ile başlatılabilir.⁵ Konevî yalnızca eser üzerine şerh yazmakla kalmamış ayrıca çevresinde birinci nesil Ekberîler olarak nitelendirilebileceğimiz isimleri de şerh yazmaya yönlendirmiştir. Konevî'nin öğrencileri arasında Müeyyedüddin Cendî (ö. 691/1292 [?]) ve Afifüddin Tilimsânî⁶ (ö. 690/1291) *Fusûsü'l-hikem*'in ilk şârihleridir.⁷ Cendî'nin ilgili literatürde belirleyici etkisi özellikle belirtilmelidir. Nitekim Abdurrahman Câmî (ö. 898/1492), Cendî'nin biyografisinde şerhinin kaynaklık değerini şöyle belirtmiştir: “*Fusûs*'un diğer şerhlerinin kaynağı, onun şerhidir. Bu şerhte diğer kitaplarda bulunmayan hakikatlere ilişkin hususlar pek çoktur. Onun yetkinliği bu şerh sayesinde bilinir olmuştur.”⁸ Abdürrezzâk Kâşânî (ö. 736/1335), Haydar el-Âmülî (ö. 787/1385'ten

4 Muhyî-i Gülşenî, *Menâkıb-ı İbrâhim-i Gülşenî*, haz. Mustafa Koç ve Eyyüp Tanrıverdi, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014, s. 100.

5 Demirli, kendi özgünlüğünü vurgulayan bir yazar olarak Konevî'nin bir metin üzerine şerh kaleme almasının literatür açısından önemli olduğunu öne sürer. Çünkü ona göre Konevî “İbnü'l-Arabî'yi bir hoca ve şeyh olarak zikretmiş olsa bile, pek çok yerde onun bilgi kaynağına ortak olmaktan söz etmiştir.” Dolayısıyla Konevî aslında bir şârih olmanın ötesinde kurucu bir düşünürdür ve *Fusûsü'l-hikem* dışında da başka bir eserin şârihi değildir. Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevî*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2008, s. 41-42.

6 Orkhan Musakhanov, Tilimsânî'nin *Şerhu Fusûsi'l-hikem*'i dışında *Hâşiye li Fusûsi'l-hikem* ve *Fevâid alâ Fusûsi'l-hikem* adlı iki çalışmasından daha söz eder. Şerh ve adı geçen eserlerin değerlendirmesi için bkz. Orkhan Musakhanov, *Afifüddin Tilimsânî'nin İlâhî İsimler Nazariyesi*, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018, s. 78-95.

7 Literatürde *Fusûsü'l-hikem*'in gerçek anlamda ilk şârihi kimdir sorusu etrafında bir takım tartışmalar yapılmıştır. Özetle İbn Sevdî'nin *Fusûsü'l-hikem*'in bütünü için değil sadece İdris Fassî muhtevasıyla uyumlu derleme metni ve Sadreddin Konevî'nin *Fükûk*'ü dışında tutulduğu zaman geride Cendî ve Tilimsânî şerhleri kalmaktadır. Tilimsânî şerhi, metnin bütününe yayılmış klasik bir şerh yöntemini takip etmez daha çok haşiye ve notlar gibi değerlendirilebilir. Buna göre metne bütüncül yaklaşan ve tamamını şerh eden ilk müellif olarak Cendî'yi anabiliriz. İlgili literatür tartışması için bkz. Musakhanov, *Afifüddin Tilimsânî'nin İlâhî İsimler Nazariyesi*, s. 79-80.

8 Abdurrahman Câmî, *Nefehâtü'l-üns min hazarâtü'l-kuds*, thk. Mahmûd Âbidî, Tahran: İntişârât-ı Suhen, 1390 hş., s. 556.

sonra), Saînüddin İbn Türke (ö. 835/1432), Abdurrahman Câmî isimleri de literatürde kendilerinden söz ettiren önemli şârihlerdir.⁹

Fusûsü'l-hikem ve şerhleri üzerine çeşitli literatür denemeleri yapılmıştır. Bunlar arasında şerhlere ilişkin genel bir liste çıkarmaya dönük en erken çabalardan biri Kâtib Çelebi'ye aittir.¹⁰ Ardından daha geç dönemde Bursalı Mehmed Tâhir¹¹ ve Mehmed Receb Hilmi¹² de şerhlere ilişkin bir liste denemesinde bulunmuşlardır. Bunlara ek olarak günümüzde Osman Yahyâ'nın çalışması en kapsamlı literatür incelemesidir ve kendisinden sonra *Fusûsü'l-hikem* şerhleri üzerine yapılan çalışmaların neredeyse tamamının ana kaynağıdır. Osman Yahyâ söz konusu çalışmasında yüzü aşkın *Fusûsü'l-hikem* şerhinin kütüphane veya yayım bilgisine yer vermiştir.¹³ Ancak söz konusu listedeki mükerrerler ve yanlış nispetler dışında tutulduğu zaman sayı daha da azalacaktır. Şerhlere ait literatür bilgisine ilave *Fusûsü'l-hikem*'in literatür tarihi değeri, içeriği ve üslubu hakkında da Nicholson,¹⁴ Afifi,¹⁵ Chittick,¹⁶ Kılıç,¹⁷ Gürer¹⁸ ve Demirli¹⁹ gibi araştırmacılar tarafından da yazılar kaleme alınmıştır.

9 *Fusûsü'l-hikem*'in ana önermeleri çerçevesinde şârihlere ilişkin genel bir değerlendirme için bkz. Ekrem Demirli, "Fusûsü'l-hikem Şerhçiliği Hakkında Değerlendirmeler: Şârihlerin Temel Düşünceleri Nelerdir?", *Osmanlı'da İlm-i Tasavvuf*, Ercan Alkan ve O. Sacid Arı (eds.), İstanbul: İSAR Yayınları, 2019, s. 271-282.

10 Kâtib Çelebi yirmiyi aşkın şerhi çeşitli yönleriyle değerlendirmiştir. Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, nşr. Kilisli Muallim Rifat ve Şerefeddin Yaltkaya, Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1941-43, c. 2, s. 1261-1265.

11 Bursalı Mehmed Tâhir'in listesinde otuz sekiz şerh vardır. Bursalı Mehmed Tâhir, *Terceme-i Hâl ve Fezâil-i Şeyhü'l-Ekber Muhyiddin-i Arabî*, Kostantiniyye: Şirket-i Mürettibiyye Matbaası, 1316, s. 29-31.

12 Mehmed Receb Hilmi'nin listesinde otuz yedi şerh vardır. Mehmed Receb Hilmi, *Kitâbü'l-bürhânü'l-ezher fi menâkıbı'ş-Şeyhi'l-Ekber*, Mısır: Matbaatü's-Saâde, 1326, s. 49-51.

13 Osman Yahya, *Histoire et classification de l'œuvre d'Ibn Arabi*, Damas: Institut Français de Damas 1964, c. 1, s. 240-257.

14 Reynold Nicholson, "Some Notes on the *Fususul-Hikam*", *Studies in Islamic Mysticism*, Cambridge: Cambridge University Press, 1921, s. 149-161.

15 Ebü'l-Alâ Afifi, "İbn Arabî ile İlgili Araştırma Serüvenim", çev. Abdullah Kartal, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2000, c. 9, sy. 9, s. 697-714. Bu yazısında Afifi daha çok *Fusûsü'l-hikem*'in üslubundaki kapalılığı dile getirmiştir. *Fusûsü'l-hikem*'in metafizik iddialarının değerlendirildiği bir diğer çalışma için bkz. Ebü'l-Alâ Afifi, *et-Ta'likât alâ Fusûsü'l-hikem-Fusûsü'l-hikem Okumaları İçin Anahtar*-, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yayıncılık, s. 27-66.

16 Chittick *Fusûsü'l-hikem* ve şerhleri hakkında *Nakdû'n-nusûs* tahkikinin girişinde, literatürün oluşum ve dönüşümlerine ilişkin bilgiler verir. Bu bölümde Konevi, Cendî, Kâşânî, Kayserî, Câmî ve Nâblusî Chittick'in değerlendirdiği şârihlerdir. Bkz. William Chittick, "Mukaddime", *Nakdû'n-nusûs*, Tahran: Müessese-i Mütâlaât ve Tahkikât-ı Ferhengî, 1381, s. 1-80.

17 Mahmud Erol Kılıç, "Fusûsü'l-hikem", *DİA*, c. 13, s. 230-237.

18 Dilâver Gürer, "Klasiklerimiz/XII: Fusûsü'l-hikem (Muhyiddin İbn Arabî, 560-638/1165-1240)", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2004, c. 5, sy. 13, s. 395-442.

19 Ekrem Demirli, "Bir Tasavvuf Klasiği Olarak *Fusûsü'l-hikem*: İbnü'l-Arabî'nin *Fusûsü'l-hikem*'i ve Ekberî Geleneğinin Teşekkülü'ndeki Rolü", *İslâm ve Klasik* içinde, Sami Erdem ve Cüneyt Kaya (haz.), İstanbul: Klasik Yayınları, 2008, s. 319-328.

Bu çalışmada ise yukarıda değindiğimiz tartışmaların daha çok savunma kısmında kendisini konumlandıran Osmanlı dönemi *Fusûsü'l-hikem* şerhlerine ilişkin literatürü değerlendirmeye çalışacağız. Hiç şüphesiz Osmanlı döneminde tematik anlamda *Fusûsü'l-hikem* ile ilişkilendirilebilecek pek çok metin bulunmakla beraber, makalede yalnızca *Fusûsü'l-hikem*'e yapılan on adet tam şerhe ait literatür hakkında bilgi verilecektir. Dolayısıyla Dâvûd-i Kayserî ile başlayıp Ahmet Avni Konuk şerhi ile son bulacak bir literatür ağı değerlendirme konusu olacaktır. Değerlendirmede şerhlerin yazılış tarihi ve yeri, telif sebebi, şerhlerin ithaf edildiği kişiler, kaynakları, etkileri ve şerhlerde izlenen yöntem öne çıkarılacak olan başlıca hususlardır. Şerhler arası ilişki ve etki düzeyi, şârihlerin şerh öncesi metne yaklaşımlarının özeti mahiyetinde kaleme aldıkları mukaddimenin içeriği ve kütüphane-yayım bilgileri üzerinde özellikle durulacaktır.

I. Matla'ü husûsi'l-kilem fî me'ânî Fusûsi'l-hikem,²⁰ Dâvûd-i Kayserî (ö. 751/1350)

Dâvûd-i Kayserî'nin bir toplulukla birlikte İlhanlıların²¹ başkenti Tebriz'de bulunan Reb'-i Reşîdî Hankahı'nda Abdürrezzâk Kâşânî'nin nezaretinde yapılan *Fusûsü'l-hikem* derslerine iştirak ettiği²² ve bu esnada hocası Kâşânî'nin *Fusûsü'l-hikem* şerhini kaleme almakla meşgul olduğu bilinmektedir. Kâşânî şerhinin yazımı –ferâğ kaydındaki bilgiye göre– 12 Cemâziyelevvel 730 [3 Mart 1330] tarihinde, Dâvûd-i Kayserî'ninki ise 732 yılı Cemâziyelâhir ayının son Perşembe gününde [26 Mart 1332] yani hocasının şerhinden iki yıl sonra tamamlanmıştır. Her iki şerh de Reb'-i Reşîdî Hankahı'nda²³ kaleme alınmış ve İlhanlı Hükümdarı Ebû

20 Eserin adındaki “مطلع” kelimesi “matla’” veya “muttala’”, “كلم” kelimesi de “kilem” veya “kelim” olarak okunmuştur. “Muttala’” ve “kelim” şeklinde okunma gerekçesi için bkz. Sema Özdemir, *Dâvûd Kayserî'de Varlık Bilgi ve İnsan*, İstanbul: Nefes Yayınları, 2014, s. 60. Biz makalede kitap ve şahıs isimlerinin yazımında *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*'ndeki kullanımı tercih ettik.

21 Karşılıklı etki, iletişim ve süreklilik bağlamında Osmanlı felsefe-bilim hayatının teşekkül sürecinde İlhanlılar döneminin rolü için bkz. İhsan Fazlıoğlu, “İznik'te Ne Oldu? Osmanlı İlmî Hayatının Teşekkülü ve Dâvûd Kayserî”, *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 2017, c. 4, sy. 1, s. 1-68.

22 Dâvûd-i Kayserî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, thk. Âyetullah Hasan Hasanzâde Âmûlî, Kum: Bostân-ı Kitâb, 1386 hş./2007, c. 1, s. 14.

23 Gerek Dâvûd-i Kayserî'nin mukaddimedeki ifadelerinden gerekse 731 tarihli Muhammed b. Mahmûd el-Hayrebertî'ye ve 733 tarihli Ebû'l-Mehâsin el-Beyhakî'ye ait Kâşânî şerhi nüshalarının ferâğ kayıtlarından, bu tarihlerde Reb'-i Reşîdî Hankahı'nda *Fusûsü'l-hikem* üzerine Kâşânî'nin gözetiminde yoğun bir mesai ortaya konulduğu anlaşılmaktadır. Zikredilen nüshalara ait detaylı bilgiler için bkz. Abdurrahim Alkış, “Abdurrezzâk Kâşânî ve *Şerhu Fusûsi'l-hikem* Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili”, Doktora tezi, Marmara Üniversitesi, 2008, s. 258-260.

Said Bahadır Han'ın (ö. 736/1335) veziri Gıyâseddin Muhammed b. Reşîdüddin Fazlullâh'a ithaf edilmiştir.²⁴

Girişte Kayserî, kaynak ve dil bakımından eserde benimsediği üsluba ilişkin şu bilgilere yer vermiştir:

Allah'tan yardım dileyerek ve rahmetini umarak, [*Fusûs*'u] şerhe başladım; bu noktada Allah'ın gönlümü açtığı bazı şeyleri ve –Allah onların hepsinden razı olsun– Şeyhin ve evlatlarının [yani İbnü'l-Arabî ve Sadreddin Konevî başta olmak üzere ilk yorumcuların] kitaplarından istifade ettiğim bazı hususları kaydettim. [Şerhte] onların sözlerini ilkeleri üzerine bırakmak ve inanç esaslarını da yine onların bağı kaldığı prensiplerin dışına çıkmamak şartıyla anlamı bozacak bir kısaltma veya bıktırarak bir uzatmadan ziyade açık ibâre ve parlak işarete [sahip] bir dil kullandım.²⁵ [...] Şerhi topluluğun [metafizikçi sûfilerin] kitaplarında görmediğim Allah'ın bana ihsân eylediği nadide bilgiler ve onların kitaplarından istinbât ettiğim latif ilkeler ile düzenledim. [...] Şüphesiz ehlullah bu mânâları zan ve tahmin ile değil keşif ve yakîn ile buldular. Bu hususlarda delil ve burhâna benzer [bir yöntemin] zikredilmesi, dostlarımızdan bu konuya yatkın olanları tenbih maksadıyladır. Aksi takdirde bu konuda delil [getirmek] kapallığı artırır, burhân da [kullanana] sıkıntıdan başka bir şey vermez.²⁶

Kayserî, hocası Kâşânî'nin aksine “kavlühü” ifadesiyle *Fusûsü'l-hikem* metnini birebir takip ederek, öncelikle sarf-nahiv kurallarının belirtilmesi, zamirlerin mercinin gösterilmesi, garip kelimelerin lugat anlamlarının ve nüsha farklılıklarının verilmesi gibi dil eksenli hususlarda açıklamalarda bulunmuştur. Bunun dışında her bir fassın başında, fassın anlamı, fassın diğer faslar ile irtibatı, fassa ait hikmetin kapsamı ve peygamberler ile olan ilişkisi izah edilmiştir. Şerhte genel olarak metnin doktrin bakımından içerdiği hususlara kimi zaman kapsamlı bir şekilde kimi zaman da yalnızca metnin genişletilerek yazımı (paraphrase) şeklinde yer verilmiştir.

24 Kayserî, Gıyâseddin Muhammed'i “asrının vera' bakımından en mükemmeli”, “rahmânî sıfatların mazharı”, “rahmânî ahlâkın toplandığı yer”, “Allah'ın ahlâkıyla ahlâklanan”, “ulvî sırlarla süslenen”, “yüce nurları taşıyan”, “Hak yolunun sâliki”, “zâhiri ile nizâm-ı âlemi yöneten”, “bâtını ile ademoğlunun kemâlini müşahede eden” şeklinde bir takım övücü ifadelerle şerhinin mukaddimesinde anmıştır. *Fusûs* şerhi dışında ayrıca, *Keşfü'l-hicâb an kelâmî Rabbi'l-erbâb* ve *Şerhu Nazmî's-sülûk*'ünü de Gıyâseddin Muhammed'e ithaf etmiştir. Bu bağlamda vezirlik yaptığı yıllarda (728-736/1328-1336) Gıyâseddin Muhammed'in dönemin entelektüel isimleri ile yakın ilişkilerde bulunduğunu teyit eden başka ithafların varlığı da bilinmektedir. Bunlar arasında şu yazar ve kitapları zikredilebilir: Abdürrezzâk Kâşânî *Istîlâhâtü's-sûfiyye*; Adudüddin el-Îcî *Fevâidü'l-Gıyâsiyye*, *Şerhu'l-Muhtasar* ve *Cevâhirü'l-kelâm*; Hamdullah el-Müstevfî *Târih-i Güzîde*.

25 Kayserî, *Şerhu Fusûsü'l-hikem*, s. 16.

26 Kayserî, *Şerhu Fusûsü'l-hikem*, s. 18-19.

Hem *Fusûsü'l-hikem*'in üslup ve içerik bakımından kompleks bir metin olmasının hem de şerhte dile getirilen kavramsal örgünün anlamlı bir bütünlükle kavranmasının güçlüğü okuyucunun metafizikçi sûfilerin benimsediği ilkeleri bilmesini zorunlu kılmaktadır. Bundan dolayı Kayserî şerhe başlamadan önce, okuyucu için hazırlayıcı bir bölüm olması amacıyla, Sadreddin Konevî'nin *Miftâhu'l-gayb*'ındaki tema ile uyumlu bir mukaddime²⁷ kaleme almıştır.²⁸ Mukaddime on iki fasıldan oluşmaktadır: 1. Varlık ve Hak oluşu, 2. İsim ve sıfatlar 3. A'yân-ı sâbite, 4. Cevher ve araz, 5. Küllî âlemler ve beş ilâhî hazret, 6. Misâl âlemi, 7. Keşif mertebeleri ve türleri, 8. Âlemin mertebeleri bakımından insanın hakikatının sûreti oluşu, 9. Muhammedî hakikatın halifelîği ve kutuplar, 10. Rûh-ı a'zam, mertebeleri ve insanlık âleminde isimleri, 11. Ruhun, ulvî ve süflî mazharlarının Hakk'a dönüşü [meâd], 12. Nübüvvet, risâlet ve velâyet. Kayserî'nin tasavvuf ilmi ile birlikte aklî ilimlerde de yetenekli olduğunu vurgulayan Taşköprizâde mukaddimenin literatür değerini şu ifadelerle anlatır:

[Dâvûd-i Kayserî] İbnü'l-Arabî'nin *Fusûsü'l-hikem*'ini şerhetti ve şerhine, tasavvuf ilminin ilkelerini açıkladığı bir mukaddime yazdı. Mukaddimedeki ifadelerinden kendisinin aklî ilimlerde de maharetinin olduğu anlaşılmaktadır.²⁹

Mukaddimenin şerhten bağımsız olarak istinsah edilen yazmalarının varlığı ayrı bir eser gibi değerlendirilmesine yol açmış, bu husus bazı bibliyografik metinlerde Kayserî'nin *Fusûsü'l-hikem*'e büyük ve küçük olmak üzere iki farklı şerh yazdığı bilgisiyyle yer bulmuştur.³⁰ Mukaddime Arapça tahkikinin yanı sıra Türkçe,³¹

27 Ekberî çevrelerde doktriner öneme sahip metinlere mukaddime yazma geleneği dikkate değer bir literatür özelliğidir. Literatürün en önemli örneklerinden birisi Saîdüddîn Fergânî'nin İbnü'l-Fâriz'ın *Nazmü's-sülûk*'üne yazdığı *Münthe'l-medârik* isimli şerhin mukaddimesidir. Cendî'nin *Fusûs*'un dîbâcesine yaptığı geniş şerhi dışında tutarsak Kâşânî'nin *Fusûsü'l-hikem* şerhi mukaddimesini literatür bakımından ilk kabul edebiliriz. "Zâtın ahadiyetinin hakikati", "İsimlerin hakikatleri ve sonsuzluğu" ve "İlâhî Şe'n" başlığına sahip üç bölümden müteşekkil oldukça kısa bir mukaddimedir. Tercüme ve değerlendirme için bkz. Alkış, "Abdürrezzâk Kâşânî ve Şerhu *Fusûsü'l-hikem*", s. 139-287.

28 Kayserî'nin *Nazmü's-sülûk* şerhi mukaddimesi, literatürde müstakil olarak *Risâle fi ilmi't-tasavvuf* adıyla bilinir.

29 Taşköprizâde, *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye fi ulemâi'd-devleti'l-Osmâniyye*, thk. Ahmed Suphi Furat, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Şarkiyat Araştırma Merkezi, 1985, s. 7.

30 Bkz. Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, c. 2, s. 1720; Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyetü'l-ârifin*, nşr. Kılıslı Muallim Rifat ve İbnülemin Mahmud Kemal, Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1951, c. 1, s. 361; Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333, c. 1, s. 68; Ali Hussain, *Dâvûd al-Qaysari*, *EP*, 2015, s. 94-95.

31 Mukaddimenin Türkçede üç farklı çevirisi yapılmıştır: Davud el-Kayserî, *Mukaddemat*, çev. Turan Koç, Hasan Şahin, Seyfullah Sevim, Kayseri: Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 1997; Dâvûd el-Kayserî, *Mukaddemât -Fusûsü'l-hikem'e Giriş-*, çev. Turan Koç ve Mehmet Çetinkaya, İstanbul: İnsan Yayınları, 2011; Dâvûd el-Kayserî, "el-Mukaddimât

Farsça ve İngilizceye³² tercüme edilerek yayınlanmıştır. Ayrıca mukaddime metni üzerine Celâleddin Aştîyânî'nin *Şerh-i Mukaddime-i Kayserî ber Fusûsü'l-hikem*'i başta olmak üzere modern dönemde birtakım çalışmalar da yapılmıştır.³³

Dâvûd-i Kayserî'nin şerhteki ana kaynakları hocası Kâşânî ile birlikte İbnü'l-Arabî ve Sadreddin Konevî'dir. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* dışında *Ankâü muğrib, et-Tedbirâtü'l-ilâhiyye, İnşâü'd-devâir* İbnü'l-Arabî'nin ismen iktibaslarla bulunduğu eserleridir. *Matla'u husûsü'l-kilem* kendisinden sonra yazılan *Fusûsü'l-hikem* şerhlerini veya *Fusûsü'l-hikem* temalı eserleri etkilemiş, literatüre ait tartışmalarda belirleyici bir metin olmuştur.³⁴ Özellikle Kâşânî ve Kayserî'nin öğrencisi Baba Rükna adıyla bilinen Rükneddin Mes'ûd eş-Şîrâzî'nin 739-743 [1338-1342] yılları arasında Farsça kaleme aldığı *Nusûsu'l-husûs fi tercemeti'l-Fusûs*'u ve Tâceddîn-i Hârezmî'nin Farsça şerhinde söz konusu etki geniş ölçüde kendisini gösterir.

Matla'u husûsü'l-kilem fi me'ânî Fusûsü'l-hikem'in Türkiye kütüphanelerinde çeşitli nüshalarına rastlanmaktadır, müellife ait nüsha Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, Hacı Selim Ağa Bölümü, nr. 512'de yer almaktadır.³⁵ Şerh Hindistan-Bombay'da Cemâziyelevvel 1330 [Mart 1883] tarihinde Mirzâ Muhammed Şîrâzî tarafından yayımlanmıştır. Bunun dışında şerhin Muhammed Hasan es-Saidî (ö. 1416/1995) ve Âyetullah Hasan Hasanzâde Âmûlî³⁶ tarafından yapılan iki yeni

–Girişler–, çev. Mehmet Bayraktar, *Vahdet-i Vücûd Felsefesi –Felsefi ve Tasavvufî Risâleler–*, İstanbul: İFAV 2012, s. 87-185.

32 Mukhtar H. Ali (translation and commentary), *Qaysari's Introduction to Ibn 'Arabi's Fusus al-hikam*, Spiritual Alchemy Press, 2012.

33 İran-Kum merkezli bu çalışmalar hakkında kısa bir değerlendirme için bkz. Mukhtar H. Ali, *Qaysari's Introduction*, s. 7-9; Özdemir, *Dâvûd Kayserî'de Varlık Bilgi ve İnsan*, s. 62-63.

34 Eserin içerik, yöntem, üslup ve literatürdeki etkileri için bkz. Muhammed Süheyl Umar, “Dâvûd el-Kayserî'nin Hind Altkıtası'ndaki *Fusûs* Şerhi Geleneğine Etkisi”, *İbn Arabî Geleneği ve Dâvûd el-Kayserî*, Turan Koç (ed.), İstanbul: İnsan Yayınları, 2011, s. 45-58; Ekrem Demirli, “Dâvûd el-Kayserî'nin *Fusûsü'l-hikem* Şerhi: *Matla-ı Husûs-ı Kelim fi-Maâni Fusûsü'l-Hikem*”, *İbn Arabî Geleneği ve Dâvûd el-Kayserî*, Turan Koç (ed.), İstanbul: İnsan Yayınları, 2011, s. 85-97; Mustafa Tahralı, “Dâvûd el-Kayserî'nin *Fusûs* Şerhi Mukaddimesi”, *İbn Arabî Geleneği ve Dâvûd el-Kayserî*, Turan Koç (ed.), İstanbul: İnsan Yayınları, 2011, s. 99-108.

35 وقد وقع الفراغ من تنميته بعون الله وحسن توفيقه يوم الخميس في أواخر جمادى الأخرى لسنة اثنتين وثلاثين وسبعمائة على يدي مؤلفه العبد الضعيف داود بن محمد القيصري مولدا الساوي محتدا غفر الله له ولوالديه ولمن قال آمين وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه أجمعين

“Eserin yazımı Allah'ın yardımı ve hüsn-i tevfiğiyle/inâyetiyle 732 yılı Cemâziyelâhir ayının son Perşembe gününde [26 Mart 1332], müellifi Kayserî doğumlu, Sâve asıllı zayıf kul Dâvûd b. Muhammed'in eliyle tamamlandı.” Hacı Selim Ağa Ktp., Hacı Selim Ağa bölümü, nr. 512, vr. 172^a. Müellif hattından istinsah edilmiş bir başka yazma için bkz. Hacı Selim Ağa Ktp., Hacı Selim Ağa bölümü, nr. 566. Germiyanoglu Mehmed b. Yakub bey için istinsah edilen 755/1353 tarihli nüsha için bkz. Milli Ktp., Adana İl Halk Ktp. bölümü, nr. 100.

36 Âmûlî, neşrini Cendî, Kâşânî, İbn Türke ve Câmî'ye ait *Fusûs* şerhlerinden hareketle zenginleştirmeye özen göstermiştir (Kum 1386hş./2007). Ayrıca Kayserî'nin şerhi üzerine dersler de vermiştir, daha sonra bu dersler *Mümiddü'l-himem der şerh-i Fusûsü'l-hikem* başlığı ile neşredilmiştir (Tahrân, 1385 hş./2006). Ancak Âmûlî'nin her iki çalışmasına da ♦♦

neşri daha vardır. Muhammed Hâcevî, büyük oranda Âmûlî neşrinden istifadeyle şerhi Farsçaya tercüme etmiştir (*Şerh-i Kayserî ber Fusûsü'l-hikem-i İbn Arabî*, Tahran 1386/2007). Bazı kaynaklarda şerhin tamamı üzerine yapılan hâşiye veya ta'liklerden de söz edilmektedir. Ancak Bedreddin Simâvî'ye nispet edilen hâşiye nüshası, derkenarda Dâvûd-i Kayserî'nin şerhine muhtemelen müstensih veya eseri mütalaa eden birisi tarafından Bedreddin Simavî ve Nimetullah Nahcuvânî'ye ait bazı cümlelerin dercedilmesinden ibarettir.³⁷ Modern dönemde Humeynî tarafından yapılan Arapça ta'likat ise mukaddime ile birlikte her bir fassa ait kısa bir kaç cümle üzerine düşülen notlardan ibarettir.³⁸

II. *el-Müntehâ 'ale'l-Fusûs*, Yazıcıoğlu Mehmed Efendi (ö. 855/1451)

Hacı Bayram-ı Velî'nin yakın çevresinde bulunan Yazıcıoğlu Mehmed Efendi, Gelibolu'da 853 [1450] tarihinde gördüğü bir rüya sonrasında *Fusûsü'l-hikem* şerhini kaleme almaya başlamıştır.³⁹ *Fusûsü'l-hikem*'de şeriatın zâhirine muhalif görünen içerik⁴⁰ ve muhatapların bu bağlamda konuya yaklaşımlarındaki farklılık Yazıcıoğlu'nun şerh üslubunun belirleyici etkenlerindedir. Nitekim tanımadığı bir kimsenin kendisine *Fusûsü'l-hikem*'in Cendî tarafından yapılan şerhini getirdiğini ve bu şerhte maksadını izahta yol gösterici olacak bir anekdota rastladığını belirtir. Ahmed Bîcân'ın tercümesiyle anekdot şöyledir:⁴¹

ideolojik kaygıları eşlik etmiştir. Nitekim bu bağlamda gerek neşrinde gerekse kitap haline getirilen ders metninde Muhammed Fassından sonra *Fusûs*'a "Fassu hikmetin ismetiyyetin fi kelimetin Fâtümiyyetin" ismini taşıyan yeni bir fas eklemiştir. Mesela yine bu bağlamda Âmûlî, Kayserî'nin Muhammed Fassi şerhinde "İnsanlık içinde kadınların en kâmilî Peygamber'in zevceleridir" ifadesine itiraz ederek kadınların en kâmilinin Hz. Fâtüma olduğunu vurgulamıştır. Bkz. Kayserî, *Şerhu Fusûsü'l-hikem*, c. 2, s. 1362, dpt. 1.

37 Kaynaklarda hâşiyenin kütüphane kaydı şu şekilde verilmektedir: İstanbul Üniv. Nadir Eserler Ktp., Hâlis Efendi bölümü, nr. 2982. Hâşiyenin Şeyh Bedreddin'e nispetinin kaynaklardaki referansları ve değerlendirme için bkz. Şaban Er, *Edirne-Simâvne Kâdisi ve Emîr İsrâ'iloğlu Şeyh Bedreddin Hakkında Son Söz*, İstanbul: Kutupıldızı Yayınları, 2016, s. 380-383.

38 Fenârî'nin *Misbâhü'l-üns*'üne Humeynî tarafından yapılan ta'lik ile birlikte neşredilmiştir. Humeynî, *Ta'likât 'alâ Şerh-i Fusûsü'l-hikem ve Misbâhi'l-üns*, [Kum]: Müessesesi-i Pâsdâr-ı İslâm, 1406 [1986].

39 Eserin mukaddimesinde rüyanın detayları şu şekildedir: Rüyada, Yazıcıoğlu Mehmed'in karşısında oturan Hz. Peygamber'in elinde bir kitap vardır. Hz. Peygamber mübarek başını kaldırır ve ona nazar ederek şöyle der: "Bundan sonra [bu kitabı] sana ben tedris ettireceğim." Yazıcıoğlu Mehmed uyandığı vakit, bu rüyanın nuruyla nurlanan kalbi kendisine şöyle der: "İşte bu *Fusûs*'tur." *Müntehâ*, Nuruosmaniye Ktp., nr. 2466, vr. 2^a.

40 Ahmed Bîcân'ın çevirisiyle mukaddimede bu hususa şöylece yer verilmiştir: "*Fusûs* gayet yüce mertebededir ukûl-i râsihine, velâkin gayet fitmedir kulûb-i nâsihine, şol i'tibârca ki ba'zı sözleri şer'a muhâlifdir [...]. Eğer bir kişi onun zâhirine i'tikâd edecek olursa kâfir oldu, ve eğer ba'zı bâtmına i'tikâd edecek olursa istiğfâr vâcib oldu, dediler." Ahmed Bîcân, *el-Müntehâ -Fusûsü'l-hikem Üzerine Bir Çalışma-*, haz. Ayşe Beyazıt, İstanbul: İnsan Yayınları, 2011, s. 100.

41 Ahmed Bîcân, *Müntehâ*, s. 100.

Rivâyet ederler ki Şeyh Muhyiddîn Mağribî ba'zı ashâbına eyitti: *Fusûs*'da vesâir kitâblarımda niçin ba'zı sözleri şer'a muhâlif söyledim? Ol dervîş eyitti: Bilmem. Şeyh eyitti: Onun içindir kim Hazret-i Resûl âleme beni ümmete rahmet ve belâ için verdi, tâ ki bunların i'tikâdların sınaayım. [...] Ol dervîş eyitti: Yâ Şeyh! İrşâd etmen nice câizdir? Şeyh eyitti: Vallâhu a'lem. Ben me'mûrum ve me'mûr ma'zûrdur.⁴²

Mukaddimede Cendî'ye göndermede bulunması dolayısıyla *Müntehâ*'nın Cendî'nin *Fusûsü'l-hikem* şerhine yapılan bir ta'likat olduğu şeklinde literatürde genel bir kabul vardır.⁴³ Ancak her ne kadar Cendî'nin şerhi, *Müntehâ*'nın kaynaklarından biri ise de metni bir ta'lik olarak değerlendirmek doğru değildir. Cendî dışında Gazzâlî, İbnü'l-Arabî, Sadreddin Konevî, Saidüddin Fergânî, Dâvûd-i Kayserî şerhte müracaat edilen ana isimlerdir.⁴⁴ Bununla beraber Yazıcıoğlu Mehmed'in en çok müracaat ettiği şârih Dâvûd-i Kayserî'dir. Nitekim İbnü'l-Arabî'ye dönük üstü kapalı eleştirilerinin⁴⁵ bir kısmını Dâvûd-i Kayserî üzerinden yapar.⁴⁶ Kayserî gibi Yazıcıoğlu da fasları şerhe başlamadan önce geniş bir mukaddime kaleme almıştır. Konevî çizgisini yansıtan bu mukaddimede önce ilmin adının "ilm-i ilâhî (metafizik)" oluşu, konusunun Hakk'ın varlığı ve ilkelerinin ilâhî isimler olduğu üzerinde durulduktan sonra on dört bölümden (temhîd) oluşan bir içerik ortaya konulur. Bu mukaddimede, mutlak vücûd, lâ-taayyün, taayyün, zuhûr, a'yân-ı sâbite, hazarât, feyz-i akdes, feyz-i mukaddes, insân-ı kâmil, esmâ, kemâl (zâtî ve esmâî) gibi kavramlar merkeze alınarak *Fusûsü'l-hikem*'in ana meselelerine giriş niteliğinde bir başlangıç yapılmaktadır. *Müntehâ*'da fasların şerhinde, *Fusûsü'l-hikem* metnindeki faslara ait tertip değil de kronolojik bir sıra takip edilmiştir. Ayrıca muhtemelen peygamberliği konusunda tartışmaların varlığı dolayısıyla metinde bulunan Lokman hakkındaki fassa şerhte yer verilmemiştir.

42 Yazıcıoğlu Mehmed'in Cendî'den rivayetle yer verdiği bu anlatıya Cendî'nin şerhinde rastlayamadık.

43 Bkz. Süleyman Uludağ, "Cendî", *DİA*, c. 7, s. 361; Mustafa Uzun, "Yazıcıoğlu Mehmed Efendi", *DİA*, c. 43, s. 363.

44 Yazıcıoğlu Mehmed'in tasavvuf dışı iki kaynağı ise Fahreddin er-Râzî ve Ferrâ el-Begavî'dir.

45 Her ne kadar tam bir eleştiri gibi görülmesi de Yazıcıoğlu Mehmed Efendi, İbnü'l-Arabî'nin bazı sözlerinin zâhirinin şeriate aykırı düştüğünü dolayısıyla da yorumlanması gerektiğini dile getirir. Nitekim Hüd Fası'nda "Şeyhin sözlerinin zâhirinden küfür kokusu gelmektedir, ancak bâtınında ise kemâl makamına taalluk eden zevkî bir durum" olduğu yönünde yorumda bulunur. *Müntehâ*, Nuruosmaniye Ktp., nr. 2466, vr. 40^b.

46 Bu bağlamda esere ilişkin *Osmanlı Müellifleri*'nde şöyle bir kayıt düşülmüştür: "Şerh-i mezkûrde i'tirâz günâ mastûr olan ba'zı mevâd sâhib-i *Muhammediyye*'nin irfânıyla mütensâib değildir, ihtimâl ki medsûs ola. Hâcî Bayrâm-ı Velî'ye mülâkâtından evvel olmak ihtimâlî de vardır." Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, c. 1, s. 195. Mehmed Tâhir'in öne sürdüğü ihtimallerden ikincisi eserin yazım tarihi –Hacı Bayrâm-ı Velî ile karşılaşmasından sonra oluşu– bilindiği için doğru bir tespit değildir. Esere müdahale ihtimalinin ise mevcut yazmalar üzerinde yapılacak karşılaştırma ile ortadan kalkacağı görülecektir.

Müntehâ klasik anlamda ibârelerin bütünü üzerine dil açıklamalarından başlamak suretiyle konunun değerlendirildiği bir şerh değildir. Daha çok fastâ öne çıktığı düşünülen paragrafın muhtevasına odaklanılmak suretiyle konu değerlendirilmeye çalışılmıştır. Bu yönüyle *Müntehâ*'da Yazıcıoğlu'nun, Konevî'nin *Fükûk*'u ile Cendî'nin şerhinde görülen yöntemi benimsediği söylenilebilir. Her bir fas başlığının altında hikmet ile kelime arasındaki irtibat ve fassın kapsamına giren konular kısaca verilir. "Fe-in kulte [şu şekilde bir soru yöneltirsen]" "kultü [ben de şöyle cevap veririm]" tarzı ifade kalıplarıyla faslardaki problemlerin çözüme kavuşturulmasına özen gösterilir.⁴⁷

İstanbul kütüphanelerinde çeşitli yazma nüshaları bulunan şerhin, Süleymaniye Ktp., Pertev Paşa nr. 293'te bulunan 853 [1450] tarihli nüshasının müellif hattı olduğu yönünde bir kayıt vardır. Ancak Âmil Çelebioğlu, kütüphane fişindeki bu kaydın, kağıt ve yazı bakımından daha geç tarihli bir nüshaya ait olduğu kanaatinde dir.⁴⁸ *Müntehâ*'nın yalnızca bir nüshasından hareketle yapılmış özensiz bir neşri bulunmaktadır.⁴⁹

Yazıcıoğlu Mehmed'in Arapça olarak kaleme aldığı şerh, kardeşi Ahmed Bicân tarafından Türkçeye tercüme edilmiştir. Ahmed Bicân'ın bu tercümesi, metin üzerindeki tasarrufları dikkate alındığında içerik ve hacim bakımından tercüme niteliğinin dışına çıkmış olup bu yüzden telif-tercüme tarzında kaleme alınmış bir eser olarak değerlendirilmelidir. Bu çalışmaya ait yazmalarda iki farklı telif-tercüme tarihi olup bazı nüshalarda 857 [1453] bazı nüshalarda ise 870 [1466] tarihi bulunmaktadır.⁵⁰ Farklı telif tarihine sahip yazmalar arasındaki farklılıklar, ya Ahmed Bicân tarafından *Müntehâ*'nın iki kez telif-tercüme edildiği veya başkaları tarafından geç tarihli nüshaya eklemeler yapıldığı yönünde bir ihtimali de gündeme getirmiştir.⁵¹ Telif-tercümenin başlangıç bölümü *Fusûsü'l-hikem*'in içeriğiyle uyumlu başlıkları taşımakta iken takip eden kısımlarda konular farklılaşmaktadır. *Menâzilü's-sâirîn*'den hareketle tasavvuf istihlamlarına, *Tezkiretü'l-evliyâ* dan

47 Şerhte gözetilen üslup Mecdî Efendi tercümesinde şu şekilde karşılık bulmuştur: "Şeyh Muhyiddîn-i Arabî Hazretlerinin *Fusûs* nâm kitabını alâ-tarîki'l-icmâl şerh idip ba'zı müteşâbihât-ı müşkilenin te'vîl ve tevcîhine çokluk taarruz eylemedi. Hudûr-i işkâl ve sûtûr-ı i'zâlde müstetir olan arâyis-i nefâyis-i hakâyık-ı cemîlenin vücûh-ı tahkikatına hall-i keşf ü hal ile zînet-bahş olmadı." Taşkoprizâde, *Hadâiku's-Şekâik*, çev. Mehmed Mecdî Efendi, İstanbul: Dârü't-Tibâati'l-Âmire, 1269, s. 128.

48 Eserin yazma nüshaları ve ilgili değerlendirmeler için bkz. Âmil Çelebioğlu, *Muhammediye*, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1996, c. 1, s. 174-177.

49 Bkz. Muhammed b. Sâlih el-Kâtib el-Gelîbüli, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, thk. Âsım İbrâhim el-Keyyâlî, Beyrut: Kitâb Nâşirûn, 2013, s. 285.

50 Eserin nüshaları için bkz. Ahmed Bicân, *Müntehâ*, s. 57-58.

51 İlgili tespit ve tartışmalar için bkz. Aynur Koçak, *Ahmed Bicân'ın Eserleri Üzerine Bir İnceleme*, İstanbul: Üçdal Neşriyat, 2003, s. 111-113; Carlos Grenier, "The Yazıcıoğlu and the Spiritual Vernacular of the Early Ottoman Frontier", Doktora tezi, University of Chicago, 2017, s. 2, 16, 71-76.

hareketle de Fudayl b. İyâz, Bâyezîd-i Bistâmî gibi önde gelen sûfîlerin kısa biyografilerine yer verilmiştir. Ayrıca kıyamet, cennet, cehennem, nüzûl-i İsâ, deccâl, haşr vb. semiyat bahislerine ilişkin bir takım konular da metinde kendisine yer bulmuştur. *Fusûsü'l-hikem*'in içeriğinde her bir peygamber ile ilişkili metafizik tartışmalar, popülerleştirme kaygısının bir sonucu olarak yer yer özetlenmiş yer yer de dikkate alınmamıştır.⁵² Ahmed Bicân'ın *Envârü'l-âşıkîn*'i ile *Müntehâ*'sı arasında bu açıdan tematik bir süreklilik bulunmaktadır. Hatta *Müntehâ*'nın birçok kısmı *Envârü'l-âşıkîn*'den alınmış pasajlardan oluşmaktadır. Hicret, cennet ve cehennem vb. bölümler birebir *Envâr*'da geçtiği şekliyledir. Faslara ait kısım *Envâr*'da bulunmakla birlikte *Müntehâ*'da olduğu kadar uzun bir hacme sahip değildir.⁵³ Eser gerek dil gerekse içerik bakımından okuyucuya güç gelebilecek kısımlarından arındırılarak Ebüssuûd Efendi'nin soyundan gelen Bahâîzâde Abdürrahim en-Nakşibendî tarafından *Lübb-i Müntehâ-yı Fusûs* ismi ile ihtisar edilmiştir.⁵⁴ Ahmed Bicân'ın *Müntehâ*'sı günümüz harflerine aktararak baş tarafında bir incelemeyle birlikte yayınlanmıştır.⁵⁵

III. Şerhu'l-Fusûs, Sofyalı Bâli Efendi (ö. 960/1553)

Bâli Efendi'nin *Fusûsü'l-hikem* şerhi genel anlamıyla cümle yapısına dönük dil-gramer yorumlarının yapıldığı ve kelimelerin lügat karşılıklarının verildiği literal bir çalışma olarak öne çıkmaktadır.⁵⁶ Şârihin kendisi eserinde telif sebebine ilişkin herhangi bir kayda yer vermezken, bu konuda *Hadâik*'te şöyle bir rivayet nakledilmektedir:

52 Bunun tipik bir örneği olarak Yûsuf Fassî verilebilir. Ahmed Bicân burada fassın genel çerçevesinin dışına çıkarak Yûsuf kıssasını anlatmıştır. Ayrıca değindiğimiz üzere Yazıcıoğlu Mehmed şerhine Lokman ismini dahil etmemiştir. Benzer tutumu Ahmed Bicân da sürdürerek Lokman ile birlikte Hâlid b. Sinan isminin geçtiği faslara telif-tercüme metninde yer vermemiştir.

53 Bu konuda doktora tezinin ilgili bölümlerindeki tespitleri benimle paylaşan Abdullah Uğur'a teşekkür ederim.

54 Bahâîzâde *Fusûs* tarzı tasavvuf metinlerine duyduğu ilgi, Yazıcıoğlu Mehmed ve Ahmed'in metinlerini okuması ve Ahmed'in metnini ihtisar gerekçesini bildiren kısa bir giriş ile çalışmasına başlamıştır. Bkz. Bahâîzâde Abdürrahim en-Nakşibendî, *Lübb-i Müntehâ-yı Fusûs*, Topkapı Sarayı Müzesi Ktp., Emanet Hazinesi, nr. 1251, vr. 1^b-3^a. Bahâîzâde'nin ihtisarı eserin bütünü değil de *Fusûs* ve *Menâzil* kısımlarını kapsamaktadır. Ancak söz konusu durum nüsha kaynaklı bir sorun olabilir, çünkü nüshada herhangi bir hatime veya ferağ kaydı yoktur.

55 Bkz. Ahmed Bicân, *el-Müntehâ -Fusûsü'l-hikem Üzerine Bir Çalışma-*, haz. Ayşe Beyazıt, İstanbul: İnsan Yayınları, 2011, 589 s.

56 Abdullah Kartal, Bâli Efendi'nin *Fusûs* şerh geleneğinde "literal" yorumcu bir çizgiyi temsil ettiği kanaatinde. Bu yönüyle Bâli Efendi, İbnü'l-Arabî başta olmak üzere tasavvufa ilişkin sorunlarda daha muhafazakar bir söylemi benimsemiştir, bu tercihin kendisinin Sünnî perspektife yaklaşma isteğiyle doğrudan ilişkili bir durum olduğu söylenebilir. Abdullah Kartal, "Balî Sofyavî'nin *Fusûsü'l-hikem* Şerhinde Vahdet-i Vücûd", *Annual of the High Islamic Institut*, Sofya, 2009, sy. 1, s. 86-96.

Mervîdir ki Şeyh Bâli Efendi, bir gün Şeyh Kâsım Çelebi'nin emriyle bağlarının tumarına varıp hayli küşîş ü verziş üzere iken vâris-i ilm-i nebiyy-i Yesribî Şeyh Muhyiddîn-i Arabî hazretleri mütemessil olup benim *Fusûs* nâm kitabımın müşkilâtını halleyile deyip Şeyh Bâli Efendinin eline birkaç varak verip onlar dahi kabûl eyledikten sonra ahşam zamânında zâviyeye gelip Şeyh Kâsım Çelebi'yle mülâkî olup mükâlemeye şürû' eylediler. Bu esnâda Şeyh Kâsım Çelebi sırr-ı ma'hûddan âgâh olup Şeyh Muhyiddîn-i Arabî'nin Şeyh Bâli ile muâmelesinden sürûş-ı gaybın ilkâsıyla haberdâr olduğunu iş'âr ve i'lâm eyledikten sonra hikâyet eyledi ki bundan akdem âlem-i misâlde Hazret-i Resûl-i Ekrem sallallâhü teâlâ aleyhi ve sellem mahzarında Şeyh Muhyiddîn hazretleri "ekâbir-i ümmetinden biri benim kitabımı şerh edip hücut-ı şübühât-ı mu'dilasını def ü ref' eylemek recâ ederin" dedikte ben dahi hemân Hazret-i Risâlet-menzilete niyâz edip bu saâdet benim halifelerimin birisine nasîb olsun deyu tazarru' ettiğimde benim bu mültemisim karîn-i kabûl olup ol şerhin yazması sana nasîb olmak mukarrer olduğuna işâret buyuruldu, bu ma'nâ bizim çoktan ma'lûmumuzdur. İmdi Allah mübârek eylesin deyip hatm-i kelâm eyledi.⁵⁷

Dâvûd-i Kayserî ve Yazıcıoğlu Mehmed Efendi'nin aksine Bâli Efendi, *Fusûsü'l-hikem*'in içeriği veya öne çıkan temalarının özeti niteliğinde bir mukaddime eklemeksizin doğrudan dîbâceyi şerh ile eserine giriş yapmıştır. Devamında diğer pek çok şerhte de olduğu üzere ilk fası şerhe, "fas" kelimesinin kelime, kalp, hikmet ve hikmetin özû şeklindeki mümkün karşılıklarını vererek başlamıştır.⁵⁸ Bâli Efendi şerhi boyunca bazen ismini anarak bazen de "ve emmâ mâ kâlehu eş-şârih, ve emmâ kavlü's-şârih, beyânü's-şârih, kâle ba'zû's-şürrâh, kâle ba'zû's-şârihîn, kemâ zeame ba'zû's-şârihîn" gibi ifâdelerle Dâvûd-i Kayserî'nin görüşlerine genelde eleştirel bir yaklaşımla yer verir.⁵⁹ İbnü'l-Arabî'nin *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'si, Kırımı'nin *Şerhu Miftâhi'l-gayb*'i, Beyzâvî'nin *Envârü't-tenzîl*'i Bâli Efendi'nin atf yaptığı eserlerdir.

Fusûsü'l-hikem şerhi dışında Bâli Efendi, Çivizâde Muhyiddin Mehmed Efendi'nin (ö. 954/1547) İbnü'l-Arabî ve *Fusûsü'l-hikem* aleyhinde verdiği fetvalara cevap olmak üzere *Risâle fi halli müşkilâti'l-Fusûs* başlığını taşıyan kısa bir risâle de kaleme almıştır. Gerek *Fusûsü'l-hikem* şerhinde gerekse adı geçen risâlesinde İbnü'l-Arabî'nin eserleri ve görüşlerine ilişkin hususlarda genel anlamıyla savunmacı bir söylemi benimsemiştir.⁶⁰ Bu bağlamda insanın hâdis-i ezeli oluşu

57 Taşköprizâde, *Hadâiku's-Şekâik*, çev. Mehmed Mecdî Efendi, s. 522.

58 Bâli Efendi, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, Dersâadet: el-Matbaatü'n-Nefîseti'l-Osmâniyye, 1309/1892, s. 11-12.

59 Mesela Şîr Fassî'nda hâtemü'l-evliyâ konusu ile ilgili olarak Dâvûd-i Kayserî'yi eleştirmektedir. Bâli Efendi, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, s. 52. Ayrıca bkz. s. 63, 67.

60 Bu söylemin detaylı bir şekilde değerlendirilmesi için bkz. Hacı Bayram Başer, "Tasavvufta Savunmacı Söyleme Dönüşü: Sofyalı Bâli Efendi (ö. 960/1553) Örneği", *Sahn-ı Semân'dan* ••

(Âdem Fassı), Hakk'ın kendisine nispet ettiği nitelikleri insana da nispet etmesi (Âdem Fassı), hâtemü'l-enbiyâ ve hâtemü'l-evliyâ bahsi (Şît Fassı), Hz. İbrâhim'in oğlunu kurban etmesine ilişkin rüyası (İshâk Fassı), Cehennem azabının ebediliği (İsmâil ve Eyyûb Fassı), insan ile melek arasında üstünlük (İsâ Fassı), tenzih-teşbih kavramı (Nûh Fassı, İlyâs Fassı), ibadet edilen her bir şeyde Hakk'ın bir yönünün bulunması (Nûh Fassı) gibi polemik düzeyi yüksek temalara değinmiştir.⁶¹ Ayrıca tasavvuf ve İbnü'l-Arabî söz konusu olduğunda Osmanlı dönemindeki dinî tartışmaların⁶² merkez konularından birisi haline gelen Firavun'un imanı meselesi de Bâli Efendi'nin üzerinde durduğu ve diğer şârihlerden ayrıştığı bir tema olarak literatürde öne çıkmıştır.

Şerh, II. Abdülhamid döneminde Mehmed Sa'dî Bey tarafından, Maârif-i Umûmiyye Nezâreti'nin 877 numaralı ruhsatıyla el-Matbaatü'n-Nefseti'l-Osmâniyye'de neşredilmiştir.⁶³ Ayrıca İbnü'l-Arabî ve *Fusûsü'l-hikem* hakkında kısa ve özensiz bir giriş ve bir kaç küçük ilave not ile birlikte yeniden yayınlanmıştır.⁶⁴

IV. *Keşfü'l-hicâb min vechi'l-kitâb, Nev'î (ö. 1007/1599)*

Nev'î *Fusûsü'l-hikem* şerhini 1002/1593 yılında III. Murad'ın isteği üzerine kaleme almıştır.⁶⁵ III. Murad'ın şerhe dönük ilgisi bununla kalmayıp şerhin isimlendirilmesi de bizzat Sultan tarafından yapılmıştır.⁶⁶ Şerhe başlamadan önce

Dârülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası, Alimler, Müesseseler ve Fikri Eseler XVI. Yüzyıl içinde, Ekrem Demirli ve Ahmet Hamdi Furat (eds.), İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2017, s. 245-254.

61 Söz konusu tartışmanın etraflıca ele alınışı için bkz. Abdurrezzak Tek, "Fusûsü'l-hikem'e Yönelik Bazı Tartışmalı Konulara Sofyalı Bâli Efendi'nin Bakışı", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2005, c. 14, sy. 2, s. 107-133.

62 Tasavvuf literatürüyle ilişkileri bağlamında Osmanlı dönemindeki dinî tartışmaların mahiyeti ve değerlendirilmesi için bkz. Kâtib Çelebi, *Mizânü'l-hak fî ihtiyârî'l-ehak*, haz. Süleyman Uludağ ve Orhan Şaik Gökyay, İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2008.

63 Neşrin tamamlanışı için Mustafa Rüşdü ed-Dımeşki b. İsmâil tarafından tarih düşürülmüştür. Ayrıca yayına hazırlayanlarca yer yer sayfa kenarlarında çeşitli kısa notlar konulmuştur. Mesela s. 16'da "feyz-i akdes" ve "feyz-i mukaddes" kavramlarının açıklaması verilmiş; s. 27'de Kırmî nispesinin geçtiği yerde "Kırmî ile -Allahu a'lem- Rükneddîn Ahmed el-Kırmî kastolunmaktadır, ki kendisi Mısır'da vefat etmiştir ve Buhârî şârihidir." şeklinde bir açıklama girilmiştir; s. 48'de metne ilişkin bir "sah" kaydı konulmuş; ayrıca şerh boyunca "matlab" başlığı ile birlikte işlenen konular verilmiştir. Bkz. Bâli Efendi, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, Dersaadet: el-Matbaatü'n-Nefseti'l-Osmâniyye, 1309/1892.

64 Bkz. Sofyalı Bâli Efendi, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem l'ibni Arabî*, thk. Fâdi Es'ad Nasîf, Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2007. Bu yayında yanlışlıkla müellifin ismi Mustafa b. Süleyman Bâli zâde el-Hanefî, vefatı da 1069/1658-1659 şeklinde verilmiştir.

65 Bu hususu bildiren tarih kıtası şu şekildedir: *Fusûs'u şerh için emreyleyüb Nev'î Efendi'ye / Hudâvend-i cihân Sultân Murâd ol şâh-ı deryâ-dil / Tamâm oldukda ol şerhin Fedâi senâ-güster / Didi târihini Şerh-i Fusûs-ı Nev'î kâmil / Sene maa'l-hemze 1002. Nev'î, Keşfü'l-hicâb min vechi'l-kitâb*, Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmed Paşa bölümü, nr. 715, vr. 1^a.

66 "Tâ ki Cenâb-ı Saltanatdan tesmiye-i te'lîf *Keşfü'l-hicâb min vechi'l-kitâb* kalındı." Nev'î, *Keşfü'l-hicâb*, vr. 5^a.

Nev'î, kısaca İbnü'l-Arabî'nin fazileti ve *Fusûsü'l-hikem*'in içeriğine ilişkin bilgi verir: "Hulefâ-i ilâhiyyinden her nebiyy-i kâmilin zevkini ve meşrebini beyâna mahsûsdur. Ammâ ale't-tahsis ve't-ta'yîn vâris-i Muhammedî ve meşreb-i hâtemî olmağ üzeredir, gayrı enbiyânın verâseti üzere değildir."⁶⁷ Devamla şerhe yardımcı kaynakların isimlerini zikreder ki, bunlar Cendî, Dâvûd-i Kayserî ve Abdurrahman Câmî'ye ait *Fusûsü'l-hikem* şerhleridir.⁶⁸ Ancak Nev'î'nin kaynakları adı geçen üç şerhle sınırlı değildir. Burada, *Fusûsü'l-hikem* şârihleri tarafından özellikle farklı yorumları dolayısıyla kendisine atf yapılan Sofyalı Bâlî'nin şerhini ve Osmanlı tasavvuf literatüründe ismine nadiren rastladığımız Saînüddin İbn Türke'nin şerhini anabiliriz. Ayrıca İbnü'l-Arabî'nin *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, *Nakşü'l-Fusûs*, *Ankâu Muğrib*, *Ukletü'l-müstevfiz* ve *et-Tenezzülâtü'l-Mevsiliyye*'si, Sadreddin Konevî'nin⁶⁹ *Miftâhü'l-gayb* ile *en-Nusûs*'u ve Şeyh Bedreddin'in *Vâridât*'ı Nev'î tarafından referans verilen eserlerdir. Şerhin tasavvuf dışı literatürden kaynakları ise Şehristânî'nin *el-Milel ve'n-nihal*'i ile Beyzâvî'nin *Envârü't-tenzîl* ve Râzî'nin *Mefâtihu'l-gayb*'idir.

Yazım sebebi ve kaynakların bildirildiği kısa giriş sonrasında dibâce kısmının yorumlanmasıyla şerhe başlanmıştır. Şerhte *Fusûsü'l-hikem* metni ibâre ibâre Türkçe'ye tercüme edilmemiş, ilgili pasajın genel anlamı verilerek içerik öncelenmiştir. Bu bağlamda kimi zaman gramer açıklamalarına, nüsha farklılıklarına, şârihlerin meseleye dönük farklı yaklaşımlarına⁷⁰ da yer verilmiştir. Nev'î kendi şiirleri başta olmak üzere, Ferîdüddin Attâr (*Mantıku't-tayr*), Mevlânâ (*Mesnevî*), Şebüsterî (*Gülşen-i Râz*), Câmî, Hâfız gibi Fars tasavvuf edebiyatının önde gelenlerinin şiirlerinden nakiller yapmıştır.

Şerhte III. Murad merkez isimlerden biridir. Mektuplarında da görülen kendine atfettiği mânevî nitelikler bu şerhte de Nev'î tarafından "velâyet-i mağribiyyenin sırrına mazhar" gibi ifadelerle pâdişaha atfedilmiş ve III. Murad *Fusûsü'l-hikem*'in ortaya koyduğu kavramsal çerçevenin ideal temsilcisine dönüştürülmüştür. Bunun dışında şerhte Nev'î, III. Murad'ın şiirlerine ve Şeyh Şâbân Efendi tarafından yorumlanan rüyalarına yer vermiştir. Derkenarda "Bu mahalli mütâlaa edip,

67 Nev'î, *Keşfü'l-hicâb*, vr. 3^b. Burada Nev'î, Zeyrek Ağa vasıtasıyla Osmanlı saray çevresiyle ilişkisinden, Zigetvar Seferi'nden önce Kânûnî'yi rüyasında gördüğünden, şehzâdelere hocalık yapışından söz eder.

68 "Eğerçi hâlen istimdâd ettiğim şürûhundan, şerh-i Cendî ve şerh-i Dâvûd-i Kayserî ve şerh-i emlahî'l-müteahhirîn Mevlânâ Câmî'dir." Nev'î, *Keşfü'l-hicâb*, vr. 5^{a-b}.

69 Nev'î, Sadreddin Konevî ile rüyada görüştüğüne ilişkin bir anekdota yerir: "Bu fakîr dahi hazz-ı yesîr alub dururun ki bir gece meşâhid-i inâyetullahdan bir meşhed-i azîmde ki dokuz yüz doksan yedi muharreminin evâsıtında [Aralık 1588] yekşenbe gecesi idi, rûhâniyyet-i Şeyh Sadreddîn Konevî ile cem' oldum." Nev'î, *Keşfü'l-hicâb*, vr. 44^a.

70 Nev'î şârihlerin görüşlerini zikredip karşılaştırmalar yapmış, kimi zaman da bazı tercihlerde bulunmuştur: "Bâlî Efendi'nin murâd-ı şerîfî fehm olunmadı, lâkin Dâvûd-i Kayserî'nin murâd-ı zâhirdir." Nev'î, *Keşfü'l-hicâb*, vr. 281^b.

sevk-i suâl ettiler” şeklinde III. Murad’ın eseri mütalaa ettiğiine ilişkin bir kayıt da düşmüştür.⁷¹

Türkiye kütüphanelerinde onun üzerinde yazma nüshası bulunan *Keşfü'l-hicâb*’ın müellife ait hattı Köprülü Kütüphanesi Fâzıl Ahmed Paşa bölümü nr. 715’tedir. Şerh bu nüshası esas alınarak yapılan iki yüksek lisans çalışmasıyla günümüz harflerine aktarılmıştır.⁷²

V. Tecelliyâtü arâisi'n-nüsûs fî manassâti hikemi'l-Fusûs, Abdullah Bosnevî (ö. 1054/1644)

Fusûsü'l-hikem’in en dikkate değer Türkçe şerhlerinden birisi olan *Tecelliyâtü arâisi'n-nüsûs*’u Abdullah Bosnevî 1021/1612 yılında kaleme almıştır.⁷³ Kartal’ın tespitlerine göre *Fusûsü'l-hikem* şerhi Bosnevî’nin ilk eseridir. Bosnevî Türkçe şerh yazımının kendisinden talep edilişi ve kendisinin şerhe başlayışı hakkında şu bilgileri vermektedir:

“Pes ihvân-ı Muhammediyyîn ve efrâd-ı ârifinin ba’zısı mirâren bu fakîrden bu kitâbı lisân-ı Türkî ile istişrâh edip esrâr ve hakâyık ve rumûz ve dakâyık izahın talep etti. Lâkin ol zamânda kalb-i selîm üzre rü’yet-i halk ve kesret ve tecellî-i envâr-ı ahadiyyet gâlib olup ızhâr ve i’lân ve ihfâ ve ibtân tahtında mağlûb olmağla suâlî icâbet olunmadı. Belki ızhâr-ı esrâr emr-i kerîh ve şey’-i fâhiş göründü. Pes vakt-i âharda verâset-i kâmile ve ubûdiyyet-i tâmmе hükmü kalb üzere gâlib oldu.”⁷⁴

Şerhe başlamadan önce Bosnevî, kaynağı bakımından *Fusûsü'l-hikem*’in değeri ve içeriği, bu bağlamda İbnü'l-Arabî’nin sûfiler içerisindeki önemi; *Fusûsü'l-hikem*’in

71 Nev’î, *Keşfü'l-hicâb*, vr. 110^a. III. Murad Şücâ Dede’ye gönderdiği kısa mektupların birisinde de *Fusûsü'l-hikem*’i okuma isteğini iletmıştır: “Benüm rûhum, nedür hâlinüz nicesiz? Ve ba’dehû şimden girü Şeyh Muhyiddin-i Arabî’nün *Fusûs* kitâbın okuyalum, ne dîrsiz? Saadetüm, anda niçe nesne vârdur, ne buyurursuz? Siz ise gözden savarsız, bârî bal arusu gibi şundan bundan alalum.” Özgen Felek (haz.), *Kitabü'l-menâmât: Sultan III. Murad’ın Rüya Mektupları*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2014, s. 278.

72 Serap Telek, “Malkaralı Nev’î Yahya’nın “Keşfü’l-Hicâb min Vechi’l-Kitâb” Adlı Eserinin Metin ve İncelemesi 1a-219b Yaprakları Arası”, Yüksek Lisans tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 2010; Fatma Nur Yürük, “Malkaralı Nev’î Yahyâ’nın “Keşfü’l-Hicâb min Vechi’l-Kitâb” Adlı Fusûsü’l-Hikem Şerhinin Tahkik ve Değerlendirilmesi”, Yüksek Lisans tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009.

73 Abdullah Kartal, yazısı müellife ait Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa nr. 1244’teki nüshanın 1019/1610, Şehid Ali Paşa nr. 1246’daki nüshanın ise 1021/1612 tarihli olduğu bilgisini verir. Buna göre ilki müellifin müsvedde nüshası diğeri ise temize çektiği nüsha olmalıdır. Biz burada temize çekilen nüshanın tarihini yazım tarihi olarak verdik. Abdullah Kartal, “Türkçe İlk *Fusûsü'l-hikem* Şerhi: *Tecelliyâtü arâisi'n-nüsûs fî manassâti hikemi'l-Fusûs*”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1999, c. 8, sy. 8, s. 309.

74 Abdullah Bosnevî, *Tecelliyâtü arâisi'n-nüsûs fî manassâti hikemi'l-Fusûs*, İstanbul: Matbaa-i Âmir, 1290/1873, c. 1, s. 6.

bir kısmında zâhire, bir kısmında da bâtına uyumlu bir din dilinin kullanıldığı, dolayısıyla bu durumun yol açtığı anlam problemlerinin varlığı üzerinde kısaca durmaktadır.⁷⁵ Ayrıca Kayserî ve Yazıcıoğlu Mehmed Efendi'nin şerhlerinde de var olduğu üzere muhataba *Fusûsü'l-hikem*'deki temaları anlamaya yardımcı veya *Fusûsü'l-hikem*'in içerdiği hakikatlerin anlatımının kolaylaştırılması ve anlam inceliklerinin öğretimi amacıyla on iki asıldan oluşan bir mukaddime kaleme almıştır: Asl-ı Evvel: Şeyh –radiyallâhu anh– hâtem-i velâyet-i Muhammediyye olup bu Kitâb-ı *Fusûs* onun bâtını olan velâyet-i külliyye-i Muhammediyyenin zevki üzere olduğu ve Şeyh'in hakkında ve bu kitâbın hakkında münkîrîn ve tânin menşe-i inkâr ve ta'nları olan şeyi, ve onların inkâr ve ta'nları mûcib-i hırmân ve sebab-i hüsrân olduğu beyân eder (c. 1, s. 7-20). Asl-ı Sâni: Gayb-ı mutlak ve gayb-ı hüviyyet ve lâ-taayyün ile taayyün-i evvel ve mertebe-i ev-ednâ ve hazret-i amâ' ve merâtib-i amâ' ve mertebe-i ahadiyyet ile mertebe-i kâbe-kavseynin beyânındadır (c. 1, s. 20-25). Asl-ı Sâlis: Esmâ ve sıfat-ı ilâhiyyenin beyânındadır (c. 1, s. 25-27). Asl-ı Râbi': A'yân-ı sâbitenin beyânındadır (c. 1, s. 27-28). Asl-ı Hâmis: Hazarât-ı hamsin beyânındadır (c. 1, s. 28). Asl-ı Sâdis: Vücûdun ve insân-ı kâmilin beyânındadır (c. 1, s. 28-31). Asl-ı Sâbi': Hurûfun ve kelimâtun beyânındadır (c. 1, s. 31-32). Asl-ı Sâmin: Nübüvvet ve risâlet ve velâyetin beyânındadır (c. 1, s. 32-36). Asl-ı Tâsi': İlm-i zâhir ile ilm-i bâtınun beyânındadır ve ilm-i zâhir ile ilm-i bâtın beyninde cem'in beyânındadır (c. 1, s. 36-37). Asl-ı Âşir: Makâm-ı muhabbet, cemî'-i makâmâtan âlf olduğunun beyânındadır (c. 1, s. 37-38). Asl-ı Hâdi-yi Aşer: Tarîkin ve sâlikinin ve sülûk ahvâlinin ve velâyet-i hassa-i Muhammediyyeye mûsil olan mürşid-i kâmilin beyânındadır (c. 1, s. 38-44). Asl-ı Sâni-i Aşer: Hakikat-i Muhammediyyenin ezelen ve ebeden imdâdı ve suver-i maânî ve hakâyık-ı rûhâniyyede ve suver-i hissiyyede enbiyâ ve evliyâ mezâhiri ile onun ifâzası beyânındadır (c. 1, s. 44-45).⁷⁶

Şerhte dîbâce bölümünden başlamak üzere sırasıyla neredeyse tüm faslarda öncelikle metne dönük gramer tahlilleri yapılmış, zamirlerin cümle içindeki

75 “İmdi şöyle ma'lûm ola ki Şeyh radiyallâhu anhın bu Kitâb-ı *Fusûs*'da olan kelâmının ba'zısı zâhire muvâfıktır ve ilmin şol kısmındandır ki Resûl aleyhi's-selâma onu şer'inde inzâl eyledi ve şer'in zâhiri katında vâkıf olan erbâb-ı zâhir onu fehmeyledi. Ve ba'zısı bâtındır zâhire muvâfık değildir ve ilmin şol kısmındandır ki Allah Teâlâ Resûl aleyhi's-selâma onu inzâl eyledi ve lâkin Resûl aleyhi's-selâm şeriatında onu ızhâr etmekle min-'indillah me'mûr olmadı belki ihfâ ile me'mûr oldu. Ve ba'zısı ilmin şol kısmındandır ki Allah Teâlâ Resûl aleyhi's-selâma da'vet-i nübüvvet ile takayyüdün hîninde inzâl etmedi. Tâ kim da'vette ona fütür gelmeye belki ilm-i gaybından onu istisâr eyledi. Nitekim hadis-i mezkûrda sebketti ve o nübüvvetin hasâisinden olmayan ilm-i ilâhîdir.” Bosnevî, *Tecelliyât*, c. 1, s. 16-17.

76 Mukaddimenin içeriğinin özeti mahiyetinde bir çalışma için bkz. Derya Baş, “Abdullah Bosnevî'nin *Fusûs* Mukaddimesi”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, c. 18, sy. 39-40, s. 27-60. Ayrıca şerhin genel içeriği hakkında kısa bir tanıtım için bkz. Christopher Shelley, “Abdullah Effendi Commentator on the *Fusûs al-Hikam*”, *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society*, 1995, sy. 17, s. 79-85.

gönderimleri ve ibâredeki lügat bakımından garip kelimelerin okunuşları belirtilmiş, pek çok yerde nüsha farklılıkları (ve fi ba'zi'n-nüsâh ifadesiyle) gösterilmiştir. Peşi sıra konunun İbnü'l-Arabî sistemindeki yeri ve kavramsal detaylarına geçilmiştir. Kaynak olarak Bosnevî'nin en fazla müracaat ettiği isim İbnü'l-Arabî'dir. Özellikle İbnü'l-Arabî'nin *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'sinin Bosnevî tarafından yoğun bir şekilde konuların izahında kullanıldığı ve *Fütûhât*'tan pasajlar halinde iktibasların yapıldığı görülmektedir. Bunun dışında Sadreddin Konevî (*İ'câzü'l-beyân, Fükûk*) ve Dâvûd-i Kayserî şerhin ana kaynakları arasındadır. Kayserî, şârih Bosnevî'nin kimi konularda uzlaştığı kimi konularda ise kendisinden ayrıştığı bir isim olarak hemen her fassın şerhinde yer bulan bir *Fusûsü'l-hikem* yorumcusudur.

Fusûsü'l-hikem şerhlerinin en hacimlilerinden birisi olan *Tecelliyâtü arâisi'n-nüsûs* şerh üslubu ve içerik zenginliği dolayısıyla Osmanlı Anadolu coğrafyasında genel kabul görmüş ve şöhreti Arap coğrafyasına dek uzanmıştır. Ayrıca Bosnevî, talep üzerine 1024/1615 tarihinde Arapça olarak ikinci bir şerh kaleme almıştır.⁷⁷ Arapça şerh büyük oranda Osmanlı Türkçesi ile kaleme alınan şerhe birebir mutabıktır. Bu yönüyle Bosnevî *Fusûsü'l-hikem*'i iki farklı dilde yorumlayan tek şârih olma özelliğine sahiptir.⁷⁸ Bosnevî'nin *Fusûsü'l-hikem* mesaisi bununla da kalmamış, o ayrıca Muhammed el-Virâdî'ye ait şerhi istinsah etmiş⁷⁹ ve Cendî'nin şerhinin dibâce kısmında ele alınan ilk taayyün ile harfler arasındaki ilişkinin mâhiyetine dair kısa bir risâle yazmıştır.⁸⁰ Ayrıca *Tecelliyâtü arâisi'n-nüsûs*'un bitiminde “Nefes urdı hüviyetten yine enfâs-ı rahmânî / Maârif cevherin attı kenâra bahr-ı sübhânî” şeklinde başlayan 105 beyitlik bir kaside kaleme almıştır. Arapça şerhin sonuna da Arapçaya tercüme edilmek suretiyle eklenen kasidede Bosnevî, *Fusûsü'l-hikem*'in içeriğini nazmen özetlemeye çalışmıştır.⁸¹

Müellife ait nüshaları Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Şehid Ali Paşa, nr. 1244, 1246, 1247 [Arapça])⁸² bulunan *Tecelliyâtü arâisi'n-nüsûs*'un Osmanlı Türkçesi versiyonu Bulak (Dârü't-Tibâati'l-Âmire, 1252/1837) ve İstanbul'da

77 Arapça şerhin girişinde, söz konusu talebe ilişkin durum şöyle ifade edilmiştir:

فلما شرحنا هذا الكتاب أولاً بلسان التركي الذي هو لسان القوم الذين نحن من اظهرهم واشتهر الشرح في بلاد العرب، بين ارباب هذا الشأن من أهل المعرفة والأدب، طلبوا منا أن اشرح لهم بلسانهم الذي هو أجمع جمع الالسن فشرحناه ثانياً علي ذوق الشيخ رضي الله عنه، لانتفاع الناس المتصفين بالإنسانية واطهار معرفة الحق وابقاء صور مظاهر الوجود المطلق.

78 Kartal, “Türkçe İlk *Fusûsü'l-hikem* Şerhi”, s. 309.

79 Yahya, *Histoire et classification de l'œuvre d'Ibn Arabi*, c. 1, s. 244.

80 Bkz. Abdullah Bosnevî, *Şerh li-ba'zi'l-keâm Müeyyedüddin el-Cendî fi Şerhi Fusûsi'l-hikem*, Süleymâniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 2129/30.

81 Kasidenin neşri için bkz. Abdullah Kartal, “Bursa'da Bosnalı Bir Melâmî Abdullah Bosnevî Hayatı, Eserleri ve Bir Kasidesi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1994, c. 6, sy. 6, s. 304-310.

82 Kartal, şerhin sadece Süleymaniye Kütüphanesi'nde yirminin üzerinde nüshası olduğu bilgisini verir. Kartal, “Türkçe İlk *Fusûsü'l-hikem* Şerhi”, s. 315.

(Matbâa-i Âmire, 1290/1873) olmak üzere iki defa basılmıştır.⁸³ Ayrıca Osmanlıca şerh İsmail Hakkı Bursevî'ye nispet edilerek Bülent Rauf tarafından İngilizceye tercüme edilmiştir.⁸⁴

VI. *Kâşifü'l-esrâr*, Karabaş Velî (ö. 1097/1686)

Karabaş Velî 1081/1670-1671 tarihinde Üsküdar'a geldikten sonra *Fusûsü'l-hikem* üzerine bir şerh kaleme almayı düşünür. Kendisini şerh yazma düşüncesine sevk eden şey, hakkında konuştuğu tasavvuf meselelerinin muhataplar nezdinde genel kabul görmemesidir. Tam bu sıralarda *Fusûsü'l-hikem*'i okumaya başlar ve içine düştüğü anlaşılama psikolojisiyle tarihsel süreçte *Fusûsü'l-hikem*'in içeriğine dair sergilenen negatif yaklaşım arasında benzerlikler olduğunu fark eder. Ona göre *Fusûsü'l-hikem* "Peygamberlerin ve velilerin bilgilerinin tamamını içeren" bir kitaptır. Dolayısıyla bu metin, –her ne kadar üslubu ve muhtevası gereği dar bir gruba hitap edecek olsa da– insanların dikkatine sunulmalıdır. Şerhe başlamadan önce okuyucuya uyarı mahiyetinde, *Fusûsü'l-hikem*'in içeriğinde kavrayışa aykırı gelecek kimi hususlar ile karşılaşsa bile metne dair hüsnüzannını koruması gerektiğini söyler. Ayrıca şerhte sözü fazla uzatmayacağını çünkü çok sözün kişiyi maksattan uzaklaştıracağını (kesîru'l-keîâm yûrisü'n-nisyan) ifade eder.⁸⁵

Şerh yazma sebebini bildiren bu kısa girişten sonra Karabaş Velî doğrudan dîbâceden⁸⁶ başlayarak sırasıyla fasları şerh etmiştir. Özet bir şerh yazacağı için geniş gramer tahlillerine ya da nüsha farklılıklarına değinmemiş, doğrudan metnin anlam ve içeriğine odaklanmıştır. Öncelikle "kâle'-ş-şeyh [Şeyh şöyle dedi]" ifadesiyle *Fusûsü'l-hikem*'den bir ibâre verdikten sonra "el-ma'nâ fihî [anlamı ise]" ifadesinin altında metni yorumlamıştır. Yorumlama sürecinde kendisinden önceki şârihlere neredeyse hiç atıfta bulunmamıştır.⁸⁷ Örneğin *Fusûsü'l-hikem*'in içeriği

83 Bulak neşri tek cilt, Matbaa-i Âmire neşri ise iki ciltten oluşmaktadır. Bu neşrin ilk cildi, Mukaddime ve Şuayb Fası, ikinci cildi ise Üzeyr Fası ile başlayıp şârihe ait bir kasîde ile son bulmaktadır.

84 *İsmail Hakkı Bursevî's Translation of and Commentary on Fusus Al-Hikam by Muhyiddin Ibn 'Arabi I-IV*, trc. Bulent Rauf, Oxford: Muhyiddin Ibn 'Arabi Society, 1986-1991.

85 Karabaş Velî, *Kâşifü'l-esrâr*, Süleymaniye Ktp., Pertev Paşa nr. 291, vr. 2^a-3^a. Bu nüshada içeride eserin adı *Kâşifü'l-müşkilât* olarak geçmektedir.

86 Şerh üslubunu yansıtmaması bakımından dîbâce kısmından kısa bir örnek verebiliriz: "Kelim, kelimenin çoğuludur. Kelime ile İbnü'l-Arabî insanın ve evliyanın varlığını kasdetmektedir, çünkü kelime mütekellim ile muhatap arasında bir vasıttır. Benzer şekilde evliya da yaratan ile yaratılmış arasında bir vasıttır. Ayrıca "kelim" ile onların varlıklarını kasdetmektedir, çünkü "kelim" sözlükte "cerh/yaralama" anlamındadır. Zira yaratılmışın varlığı beşeriyet noktasıyla yaralanmıştır." Süleymaniye Ktp., Pertev Paşa nr. 291, vr. 3^b.

87 Bunun tek istisnası görebildiğimiz kadariyle Yûnus fassının başında geçen "nefesiyeye" kelimesinin nasıl okunması gerektiği hususudur. Karabaş Velî burada Cendî ve Dâvûd-i Kayserî'ye atıfta bulunmuş, Cendî'nin kelimeyi "nefesiyeye", Kayserî'nin ise kelimeyi "nefsiyeye" şeklinde okumayı tercih ettikleri yönündeki bilgiye yer vermiştir. Süleymaniye Ktp., Pertev Paşa nr. 291, vr. 149^b.

söz konusu edildiğinde literatürde en tartışmalı konulardan biri olan Firavun'un imanı meselesinde bile şârihlerin konuya ilişkin görüşlerini değerlendirme ya da fikir beyan etme yoluna gitmemiş, doğrudan –herhangi bir redde konu yapmaksızın– İbnü'l-Arabî'nin benimsediği görüşü izaha çalışmıştır. Şerh, Karabaş Velî'nin Şeyh Şâbân-ı Velî başta olmak üzere şeyhleri İsmâil Çorumî ve Mustafa Efendi ile birlikte dönemin padişahı IV. Mehmed'e yaptığı dua ile son bulmaktadır.⁸⁸ *Kâşifü'l-esrâr*'ın yazarına ait nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'ndedir (Hacı Mahmud Efendi, nr. 2225).⁸⁹

Karabaş Velî'nin *Kâşifü'l-esrâr*'ın içeriğini tamamlayıcı mâhiyette bir başka metni de *Câmi'u esrârî'l-Fusûs*'tur.⁹⁰ Bu kitabını Üsküdar Vâlîde-i Atık Hankahı'nda 1088/1677 yılında telif etmiştir. Telif amacını Karabaş Velî mukaddimede şu cümleler ile belirginleştirmiştir:

“Öncekilerin ve sonrakilerin ilmini Şeyh-i Ekber *Fusûs* kitabında açıklamıştır. Kitap her biri bir peygambere mahsus olmak üzere yirmi yedi fastan oluşmaktadır. Peygamberlerden her birini, bir şahısta bulunan [özel] bir nitelik ile ilişkilendirdi. (...) Her bir fasta doğrudan veya dolaylı olarak pek çok ilim açıklamıştır. Ben de Allah'ın tevfiğiyle beni muttali kıldıklarından bazılarını ayrı ayrı açıklamayı istiyorum.”⁹¹

Âdem fassı⁹² ile başlayarak Muhammed fassında⁹³ son bulan eserde, fasların içeriğinde ilişkili oldukları bilgi ve hikmetler detaylandırılmak suretiyle ele

88 Bkz. Süleymaniye Ktp., Pertev Paşa nr. 291, vr. 203^a-204^a.

89 Eserin içeriği ve yazmaları hakkında bir değerlendirme için bkz. Kerim Kara, *Karabaş Velî Hayatı-Fikirleri- Risâleleri*, İstanbul: İnsan Yayınları 2003, s. 125-127.

90 Bazı nüshalarda eserin adı *Magzû'l-Fusûs*'tur. Bkz. Süleymaniye Ktp., Pertev Paşa nr. 291, vr. 329.

91 Karabaş Velî, *Câmi'u esrârî'l-Fusûs*, Süleymaniye Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 1656, vr. 1^a, 2^b. Bu nüshanın başında eserin adı *Câmi'u esrârî'l-Fusûs* sonunda ise *Magzû'l-Fusûs* olarak geçmektedir.

92 Âdem fassında bulunan ilimler: Âlemin yaratılışının gâî illeti bilgisi; yaratmanın niteliği bilgisi; her şeyin sebebinin bilgisi; Âdem'in insan olarak isimlendirilişinin bilgisi; Âdem'in halife olarak isimlendirilişinin bilgisi; Allah ile birliktelik edebinin bilgisi; Âdem'deki emânetin bilgisi; varlık bilgisi; hüdûs bilgisi; ilâhî nispetin bilgisi; vücûd bi-zâtîhi ve bi-gayrihînin bilgisi; yaratılmış ile yaratan arasındaki farkların bilgisi; Âdem'e secde edilmesinin bilgisi; hilâfet bilgisi; zenginlik ve fakirlik bilgisi; Allah'a isyan etmekten korunmanın bilgisi.

93 Muhammed fassında bulunan ilimler: Hz. Muhammed'in hikmetinin ferdiyet oluşu bilgisi; Kur'an'ın yedi harf üzere indirilişinin bilgisi; kadınların [Bana üç şey sevdirildi] hadis-i şerifinde öncelenmesinin bilgisi; muhabbet ve aşkın bilgisi; kadınların erkeklere ilgi duymasının bilgisi; kadınlardaki ilâhî müşahedenin bilgisi; zuhûrda kadının geciktirilmesinin bilgisi; hadiste güzel kokunun öncelenmesinin bilgisi; namazın bilgisi; namazın kısımlara ayrılmasının bilgisi; Allah ile hem meclis olmanın bilgisi; ferdiyet hareketlerinin bilgisi; namazda bir başka taksimin bilgisi; ferdiyet hadisinin bilgisi.

alınmıştır.⁹⁴ Karabaş Veli'nin *Fusûsü'l-hikem*'in içeriğiyle irtibatlı bir diğer metni de Muhammed fassında geçen "Sizin dünyanızdan bana üç şey sevdirdi" hadisinin yorumu olan *Şerhu hadîsi "Hubbibe ileyye min dünyâküm"* adlı risâlesidir.⁹⁵

VII. *Cevâhirü'n-nusûs fî halli kelimâti'l-Fusûs*, Abdülğanî b. İsmâil Nâblusî (ö. 1143/1731)

Nâblusî, "İlâhî marifetler denizi ve rabbânî ilimlerin tercümânî" diye nitelendirdiği İbnü'l-Arabî'nin metnine, mevcut şerhlerin konuya başlangıç yapacaklar için kapalı bir dile sahip oluşları sebebiyle şerh yazmaya yönelmiştir. Dolayısıyla *Fusûsü'l-hikem* ibârelerinin müşkil olanını tavih, mücmel olanını tafsil edecek bir şerh kaleme alma niyetinde olduğunu özellikle belirtmiştir. Her ne kadar girişte muhtasar bir şerh kaleme alacağına ilişkin bir kayıt düşmüş ise de *Cevâhirü'n-nusûs*, *Fusûsü'l-hikem* şerh literatürü içinde en hacimli şerhlerden biridir.⁹⁶

Şerh öncesinde Nâblusî çok kısa bir mukaddime kaleme almıştır. Mukaddimede ilim ve iman kavramına dair bir derecelendirme yapmak suretiyle muhatapların derecelerine göre *Fusûsü'l-hikem* ile ilişkilerinin mertebesini izaha çalışmıştır. Ona göre ilmin kavf, fehm ve şühûd olmak üzere üç türü vardır. Bunlar sırasıyla taklit, nazar ve tahkik ehlinin bilgisidir. Benzer şekilde iman da derece bakımından üç kategoride ele alınabilir: Mukallitlere, istidlal ehline ve âriflere özgü iman. İlim ve iman kavramlarının *Fusûsü'l-hikem*'e yaklaşıma etki ettiği nokta ise derecelenmedeki veya hiyerarşideki farklılıktır. Nâblusî *Fusûsü'l-hikem*'i şühûd ehlinin inancına ilişkin hususları içeren bir metin olarak kabul etmektedir. Dolayısıyla metnin anlaşılması, himmetin, sözün ve kavrayışın ötesine terakki etmesiyle mümkündür. Bununla birlikte Nâblusî'ye göre genel itibariyle taklit ve istidlal ehli, düşünme ve değerlendirme süreçlerinde daha çok dayandıkları söz (kavl) ve tasavvurun etkisi altında kaldıkları için tabiatıyla *Fusûsü'l-hikem*'e karşı olumsuz bir bakış açısına sahiptirler.⁹⁷ Aslında Nâblusî, şerhini İbnü'l-Arabî'nin düşüncelerinin bazı kesimler tarafından kuşkuyla karşılandığı bir vasatta yazmış, dolayısıyla şerhinde İbnü'l-Arabî'nin düşüncelerini, kendi zamanı ve entelektüel ortamına uygun bir dille sunma çabasını öncelemiş gözükmektedir. 1190/1680'lerde Nâblusî'ye göre *Fusûsü'l-hikem*, bir takım alımlama problemleri yaşayan bir metindir ve şerhlerden hiç birisi bu problemi çözmeye yeterli değildir. Bu yüzden sûfiler dışında kalan kimselerin metni anlamalarını kolaylaştırmak önem arz etmektedir.

94 Eserin içerdiği ilimler ve nüshaları hakkında detaylı bir değerlendirme için bkz. Kara, *Karabaş Veli*, s. 127-135.

95 Nüshaları için bkz. Kara, *Karabaş Veli*, s. 152-153. Sözü geçen üç eserin birbirleriyle muhteva bakımından uyumu dolayısıyla olsa gerek bazı nüshalarda her üç esere aynı müccellet içinde yer verildiği görülmektedir.

96 Abdülğanî b. İsmâil Nâblusî, *Cevâhirü'n-nusûs fî halli kelimâti'l-Fusûs*, Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2008, c. 1, s. 35.

97 Nâblusî, *Cevâhirü'n-nusûs fî halli kelimâti'l-Fusûs*, c. 1, s. 36-38.

Andrew Lane'e göre Nâblusî şerhinde, metne negatif yaklaşan bu kitleye de hitap etmeyi hedeflemiştir.⁹⁸

Nâblusî yazdığı kısa mukaddime sonrasında doğrudan dîbâce bölümünü yorumlamakla şerhe başlar. Dîbâcede kitaba “Fusûsü'l-hikem” isminin Hz. Peygamber tarafından verildiğini ve İbnü'l-Fârız'ın “Nazmü's-sülûk”ünün de benzer şekilde isimlendirildiğini belirtir. İlk fassın girişinde, “Fassu hikmetin ilâhiyyetin fi kelimetin Âdemiyetin” başlığını oluşturan ve *Fusûsü'l-hikem* içeriğinin kavranmasında anahtar düzeyinde değerlendirilen kelimeleri detaylı bir şekilde yorumlamıştır. Daha sonra bütün metni kısa cümlecikler veya kelimeler halinde uygun bölümlenmelere ayırarak –yer yer âyet ve hadisler de kullanmak suretiyle– şerh etmiştir. Şerhte, kelimelerin tekil-çoğullukları ve okunuşları, cümle yapıları, mahzûf cümleler, fiillerin sigaları, zamirlerin mercii ve i'rab durumları gibi metne ilişkin gramer-dil yapısı üzerinde titizlikle durulmuştur.⁹⁹ Nâblusî nadiren kendi eserlerinden birkaçına göndermede bulunmuş ise de daha önce yazılmış hiçbir *Fusûsü'l-hikem* şerhine müracaat etmediğini özellikle vurgulamıştır.

Ferağ kaydındaki bilgilere göre şerhin tamamı Şam'da telif edilmiştir. Şerhin yazımı, Emeviye Camii'nde 25 Şaban 1096 [27 Temmuz 1685] tarihinde, bir Cuma namazı sonrasında bitmiştir. Şârih tarafından şerhin bitişi için bir de tarih düşürülmüştür.¹⁰⁰ Kütüphanelerde pek çok yazma nüshası bulunan *Cevâhirü'n-nusûs*'un iki cilt halinde iki farklı neşri vardır.¹⁰¹ Ayrıca İbrâhim, Zekeriyâ, Hârûn,

98 Andrew N. Lane, “‘Abd al-Ghanî al-Nâbulusî's (1641-1731) Commentary on Ibn ‘Arabî's *Fusûs al-Hikam: an Analysis and Interpretation*”, Doktora tezi, St. Catherine's College, 2001, s. 45-46.

99 Chittick, Nâblusî'nin benimsediği bu yöntemi *Fusûsü'l-hikem* şerh geleneği açısından yaratıcı bulmaz. Çünkü ona göre, erken dönem şârihleri metnin gramatik yapısından ziyade metnin içeriğindeki felsefî derinlik ile ilişkiydiler. Ancak Nâblusî'yle birlikte daha sonra gelen şârihler dikkatlerini ibârelelere ve ibârelerdeki teknik kavramlara doğru kaydırmışlar, dolayısıyla metnin yazılış gayesi olan büyük fikirleri göz ardı etmişlerdir. William C. Chittick, “İbn Arabî Okulu”, *İslam Felsefesi Tarihi*, Seyyid Hüseyin Nasr ve Oliver Leaman (eds.), İstanbul: Açılım Kitap, c. 2, s. 173. *Cevâhirü'n-nusûs*'un bütününü incelediğimiz zaman Chittick'in bu eleştirilerine katılmak pek mümkün değildir. Nâblusî metne odaklı bir şârih olmakla birlikte metnin içeriğini ve bütüncülüğünü ihmal etmez. *Fusûsü'l-hikem*'in ana önermeleri doğrultusunda ilgili bölümlerde metni okuyucunun zihnine yaklaştırmak için çaba harcar.

100 Nâblusî şerh bittikten sonra, iki gün içinde on üç beyitten oluşan bu şiiri yazdığını söylemektedir. Şiirin son mısraı *صار شرح الفصوص فيه أرخت صار* şerhin bitiş tarihini göstermektedir. Nâblusî, *Cevâhirü'n-nusûs fi halli kelimâti'l-Fusûs*, c. 1, s. 471.

101 Neşirlerden ilki kayıtlara göre iki farklı yayım yeri ve tarihine sahiptir. İlk ciltte 1304, Kâhire Matbaatü'z-Zamân; ikinci ciltte 1323 Kâhire Matbaatü'l-Âmire kaydı vardır. Bu neşrin hâmişinde Abdurrahman Câmî'nin *Fusûs* şerhi yer almaktadır. İkinci neşir ise 2008 yılında Beyrût'ta Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye yayınevi tarafından yapılmıştır. İlk neşirde 1. cilt, İsmâil fassıyla ikinci neşirde ise Sâlih fassıyla son bulmaktadır.

Mûsâ ve Muhammed faslarından hareketle şerh doktora düzeyinde bir incelemeye konu edilmiştir.¹⁰²

VIII. *Tavzîhu'l-beyân*, Yâkub Han Kâşgarî (ö. 1316/1899)

Osmanlı döneminde çeşitli diplomatik faaliyetlerde bulunan Yâkub Han Kâşgarî, 1287/1870 yılında Keşmir'de iken *Fusûsü'l-hikem* şerhini kaleme almıştır.¹⁰³ Yâkub Han, vücûd ve mevcûdâtın tevhidinin ispatı, ilmin kısımları (ilmü'l-akl, ilmü'l-ahvâl, ilmü'l-esrâr), sülûk tarikini talep etme, ehl-i İslâm'ın akîdesi, [vücûda dair] bazı hakikat, marifet ve istilahlara ilişkin işaretler, tevhidin mertebeleri, Şeyh-i Ekber'in kerâmetleri gibi fasıl başlıklarının bulunduğu Arapça ve Farsça kırk sayfalık bir mukaddime ile eserine giriş yapmıştır.¹⁰⁴

Dîbâce ile şerhe başlayan Yâkub Han, memzuc şerh denilen yani metin ile şerh ibârelerinin bir arada olduğu usulü benimsemiştir. Buna göre *Fusûsü'l-hikem* metninden kısa cümleler alarak yorumlamış, sıklıkla değilse de metnin gramer yapısı ve dil hususiyetlerine yoruma katkısı oranında yer vermiştir. *Fusûsü'l-hikem* metnine ait nüsha farklılıklarına da kimi zaman değinen şârih, *Mesnevî* başta olmak üzere *Şâhnâme*, *Mantıku't-tayr*, *Dîvân-ı Hâfız*, *Gülşen-i Râz* gibi Fars tasavvuf edebiyatından nakillerde bulunmuştur. Manzum metinlerin içinde şârihin kendisine ait Farsça şiirler de vardır. Nispeten muhtasar bir metin olan *Tavzîhu'l-beyân*'da baş taraflarda şerh yoğunluğu daha fazla iken sonlara doğru şerh oranı giderek azalmaktadır.

Şerhte kendisine en çok referans verilen eser *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'dir. Bunun dışında *İnşâü'd-devâir*, *Meşâhid*, *Nakşü'l-Fusûs* ve *Gavsıyye*'ye de müracaat edilmiştir. İsmen anılan iki *Fusûsü'l-hikem* şârihi ise Müeyyedüddîn Cendî ve Abdurrahman Câmî'dir. Eserde daha çok Câmî'nin *Fusûs* ve *Nakşu'l-Fusûs* üzerine yazdığı şerhlerin etkisi görülmektedir. *Tavzîhu'l-beyân*'ın ilki 1892 yılında Delhi (İftihâr Matbaası), ikincisi 2015 yılında Beyrut'ta (Kitâb Nâşirûn) yapılan iki neşri vardır. İkinci neşirde Farsça şiirler Arapçaya tercüme edilmiş, bununla birlikte eserin mukaddimesine yer verilmemiştir.

IX. *Kâşifü't-te'vîlât*, Hocazâde Muhammed Râsim Efendi (ö. 1316/1899)

Hocazâde Muhammed Râsim Efendi, 1298/1881 Receb ayında *Fusûsü'l-hikem* şerhini kaleme almıştır. Şerhe *Fusûsü'l-hikem* ve onunla birlikte Kur'ân-ı Kerîm'i

102 Bkz. Andrew N. Lane, "Abd al-Ghanî al-Nâbulusî's (1641-1731) Commentary on Ibn 'Arabî's *Fusûs al-Hikam: an Analysis and Interpretation*", Doktora tezi, St. Catherine's College, 2001.

103 Hayatı ve *Tavzîhu'l-beyân* hakkında kısa bir tanıtım için bkz. Mustafa Kara, "Diplomat ve *Fusûs* Şârihi Yakup Han Kaşgarî", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2009, c. 9, sy. 23, s. 9-24.

104 Yâkub Han Kâşgarî, *Tavzîhu'l-beyân*, Delhi: İftihâr Matbaası, 1892, s. 1-40.

tevil etme arzusunun dile getirdiği ve eserin adının *Kâşifü't-te'vilat*¹⁰⁵ olduğunu belirttiği çok kısa bir giriş ile başlangıç yapmıştır. Sonrasında herhangi bir mukadime kaleme almaksızın doğrudan dîbâceden başlamak suretiyle fasları yorumlamaya koyulmuştur. Pasajlar halinde alınan *Fusûsü'l-hikem* metninin, “ya'nî” denilerek önce kırık tercümesi yapılmış,¹⁰⁶ kimi zaman gramer kuralları ve kelime okunuşları gibi dilsel açıklamalar¹⁰⁷ da verilmek suretiyle metin tasavvufi içeriği bağlamında yorumlanmaya çalışılmıştır. Ayrıca yorumun içeriği Farsça, Arapça ve Türkçe şüirler ile zenginleştirilmiştir. Sadreddin Konevî, Cendî, Kâşânî, Dâvûd-i Kayserî, Yazıcıoğlu Mehmed Efendi ve Abdurrahman Câmî gibi *Fusûsü'l-hikem* şârihleri şerhte müracaat edilen ana isimlerdir. Şerhin bir diğer ana kaynağı da İbnü'l-Arabî'nin *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'sidir. Beyzâvî, Râzî ve Kâşânî ise tefsirlerine referansta bulunulan yazarlardır. Bununla birlikte *Fusûsü'l-hikem*'de geçen bazı konularda Râsim Efendi, Teftâzânî ve Ali el-Kârî'nin İbnü'l-Arabî'ye dönük eleştirilerine, savunmacı bir söylem ile yaklaşmayı tercih etmiştir.

Yazma nüshasının baş tarafında yer alan fihrist, şerhin içeriğini yansıtmayı ve şârihin özenle vurguladığı konuları göstermesi bakımından önem arz etmektedir:

Hâzâ Fihrist-i Şerh-i *Fusûsü'l-hikem*

İlm-i zâhir, ilm-i bâtın ahvâli beyânındadır (vr. 2),

Vahdet-i vücûd mes'elesi beyânındadır (vr. 5)¹⁰⁸,

كَانَ ظُلُومًا جَهُولًا (Ahzâb, 33/72) âyet-i kerîmesinin ma'nâ-yı bâtını beyânındadır (vr. 10),

وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ (Enfâl, 8/17) âyet-i kerîmesi tefsiri beyânındadır (vr. 15),

Seyr billah, seyr fillah ahvâli beyânındadır (vr. 22),

Hâtem-i velâyet beyânındadır (vr. 28)¹⁰⁹,

105 Yazma nüshanın ilk sayfasında *Kâşifü't-te'vilat* yazısının altında şu kayıt yer almaktadır: Muhyiddîn-i Arabî hazretlerinin *Fusûs-ı Hikem* nâm risâlesi üzerine Türkçe şerh.

106 “الحمد لله منزل الحكم على قلوب الكلم” ya'nî Hamd Allah Teâlâ'ya mahsûsdur ki kulüb-ı kelîm üzere dâîmen ve ebeden hikem inzâl edicidir, veyâhud tenzîl edicidir.”

107 “Huzhu kavlinde olan zamîr tezkîr ve mevzi'inde bihî zamîri kitâba âiddir ve mevzi'-i evvelde bâ ta'diye içindir ve musâhabet için olmak da câizdir. Mevzi'-i sâni'de bâ sebebiyet içindir.”

108 İlgili bölümde İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd görüşünü benimseyenler üç zümre olarak tasnif edilmiştir. Ayrıca Teftâzânî ve Ali el-Kârî gibi vahdet-i vücûd karşıtı isimlerin hatalarından döndüklerine ilişkin bir bilgiye yer verilmiştir. Bununla birlikte, Cüneyd-i Bağdâdî, Harakânî, Bâyezîd-i Bistâmî, Şiblî, Abdülkâdir-i Geylânî gibi kendisinden önce, Mevlânâ, Abdurrahman Câmî, Muhammed Pârsâ gibi kendisinden sonra vahdet-i vücûd meselesinde İbnü'l-Arabî'nin düşüncelerini paylaşan isimler de zikredilmiştir.

109 Hâtem-i velî'nin kimliği konusunda Konevî, Kayserî, Yazıcıoğlu, Câmî gibi şârihler arasındaki farklı görüşlere yer verilmiştir. Bu bağlamda Ali el-Kârî'nin İbnü'l-Arabî'ye dönük eleştirilerini ise Rasim Efendi Kemalpaşazâde'nin İbnü'l-Arabî hakkındaki olumlu fetvası ile karşılık vermiştir.

- إِنِّي دَعَوْتُ قَوْمِي لَيْلًا وَنَهَارًا (Nûh, 71/28) âyet-i kerîmesinin tefsîri beyânındadır (vr. 41),
 Fass-ı Hikmet-i İdrîsiyye (vr. 33),
 Fass-ı Hikmet-i İbrâhîmiyye (vr. 56),
 Suver-i ilâhiyyenin tefsîri beyânındadır (vr. 61),
 Fass-ı Hikmet-i İshâkiyye (vr. 63),
 تَقَاتُ لِي مَعَ اللَّهِ وَقْتُ hadîs-i şerîfi beyânındadır (vr. 71),
 إِنَّ اللَّهَ خَالِقُ فَإِنَّهُ أَلْفُ آدَمَ hadîsi beyânındadır (vr. 73),
 Rûh-ı sallallâhu aleyhi ve sellem beyânındadır (vr. 68),
 Ârif-i kâmil ahvâl beyânındadır (vr. 80),
 Fass-ı Kelime-i Yûsufiyye (vr. 82),
 Fass-ı Kelime-i İsmâliyye beyânındadır (vr. 76),
 Ahvâl-i a'râf beyânındadır (vr. 88),
 Hikmet-i Hûdiyye (vr. 91),
 Fass-ı Hikmet-i Şu'aybiyye (vr. 112),
 Fass-ı Kelime-i Üzeyriyye (vr. 123),
 Fass-ı Kelime-i İseviyye (vr. 131),
 Kalbin ve lisânın semâi beyânındadır (vr. 147),
 Fass-ı Hikmet-i Süleymâniyye beyânındadır (vr. 148),
 Fass-ı Hikmet-i Dâvûdiyye beyânındadır (vr. 158),
 Hikmet-i Yûnusiyye beyânındadır (vr. 164),
 Hikmet-i Yahyâviyye beyânındadır (vr. 175),
 Hikmet-i İlyâsiyye beyânındadır (vr. 181),
 Hikmet-i Lokmâniyye beyânındadır (vr. 190),
 Hikmet-i Hârûniyye beyânındadır (vr. 194),
 Hikmet-i Mûseviyye beyânındadır (vr. 205),
 İmân-ı Fir'avn beyânındadır (vr. 205),
 Hikmet-i Hâliidiyye beyânındadır (vr. 225),
 Kelime-i Muhammediyye beyânındadır (vr. 226),
 Sûre-i Fâtiha beyânındadır (vr. 235),
 Hâtîme beyânındadır (vr. 240).

İstanbul Üniversitesi Nâdir Eserler Kütüphanesi nr. T2008'de kayıtlı olan *Kâşifü't-te'vilât* toplam 241 varaktır. Eserin ilk 51 varağı üzerine bir yüksek lisans çalışması yapılmıştır.¹¹⁰

110 Züleyha Şeker, "Hocazâde Muhammed Râsim Efendi'nin Kâşifü't-Te'vilât İsimli Eserinin Transkripsiyonu ve İncelenmesi", Yüksek Lisans tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009.

X. *Fusûsü'l-hikem Tercüme ve Şerhi*, Ahmet Avni Konuk (ö. 1938)

Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçiş dönemi isimlerinden birisi olan Ahmet Avni Konuk, Dâvûd-i Kayserî ile başlayan klasik anlamdaki *Fusûsü'l-hikem* şerhçiliğinin son halkalarından biridir. Osmanlı Türkçesi ile kaleme alınan şerhin başlangıç tarihi 30 Aralık 1915, bitiş tarihi ise 11 Kasım 1929'dur.¹¹¹ Buna göre Ahmet Avni Bey'in yaklaşık on dört yıllık bir zaman diliminde şerhini yazmış olduğu söylenebilir.

Ahmet Avni Bey, yirmi fasıl ve bir hâtimededen oluşan mukaddime ile şerhe başlangıç yapmıştır.¹¹² Bölüm başlıkları sırasıyla şöyledir: Birinci Fasıl: Vücûd. İkinci Fasıl: Adem. Üçüncü Fasıl: Vücûd-ı İzâfî. Dördüncü Fasıl: Tecelliyât-ı Vücûd. Beşinci Fasıl: Mertebe-i Lâ-Taayyün, Mertebe-i Ahadiyyet. Altıncı Fasıl: Mertebe-i Vahdet, Taayyün-i Evvel Mertebesi. Yedinci Fasıl: Taayyün-i Sâni Mertebesi, Mertebe-i Vâhidîyyet. Sekizinci Fasıl: Birinci vasl: Sıfât ve esmâ, İkinci vasl: A'yân-ı sâbite mec'ûl değildir, Üçüncü vasl: İsti'dâd-ı gayr-ı mec'ûl ve kâbiliyet, Dördüncü vasl: İlim ma'lûma tâbi'dir, Beşinci vasl: Kazâ ve kader. Dokuzuncu Fasıl: Mertebe-i Ervâh. Onuncu Fasıl: Mertebe-i Âlem-i Misâl. On Birinci Fasıl: Mertebe-i Şehâdet. On İkinci Fasıl: Birinci vasl: İnsân-ı kâmil, İkinci vasl: Ayniyet ve gayriyet. On Üçüncü Fasıl: Telhîs-i Merâtib-i Vücûd. On Dördüncü Fasıl: İrsâl-i Rusûl. On Beşinci Fasıl: İhtilâf-ı Şerâyi'. On Altıncı Fasıl: Dîn. On Yedinci Fasıl: Mevt. On Sekizinci Fasıl: Berzah. On Dokuzuncu Fasıl: Kıyâmet. Yirminci Fasıl: Cennet ve Cehennem. Hâtîme.

Şerhte Ahmet Avni Konuk'un izlediği sıra düzeni şu şekildedir: Öncelikle her bir fassın başlığı "Kelime-i Âdemiyye'de Mündemic Hikmet-i İlâhiyye'nin Beyânında Olan Fastur" şeklinde verilmek suretiyle söz konusu kelime ile hikmet arasındaki ilişki yorumlanmaya özen gösterilir. Ardından *Fusûsü'l-hikem*'in Arapça metninden bir pasaj alınarak tercüme edilir, sonrasında ise içeriğe dair geniş açıklamalara geçilir. Bazen lügat bilgileri verilmekle birlikte detaylı dil-gramer tartışmalarına girilmez. Bununla birlikte anlatım, tasavvuf şiiirinden örneklerle zenginleştirilir.

Ahmet Avni Bey'in başlıca kaynakları arasında *Fusûsü'l-hikem* şerhleri yer almaktadır. Tarihsel sırasıyla Konevî (*Fükûk*), Cendî, Kâşânî, Kayserî, Abdurrahman Câmî, Sofyalı Bâlî, Abdullah Bosnevî, Abdülganî Nâblusî, Yâkub Han

111 Ahmet Avni Bey, mevcut nüshalardan anlaşıldığına göre *Fusûs*'u mevcut sıra düzenine göre şerh etmemiştir. Nitekim eldeki en eski istinsah, 30 Aralık 1915-23 Ocak 1916 tarihli Üzeyr Fassı'na, en geç olan ise 11 Kasım 1929 tarihli Mûsâ Fassı'na aittir. Ayrıca Şârih, Mûsâ Fassı'nı ilki yangında kaybולduğu düşüncesiyle ikinci kez şerh etmiştir.

112 Mukaddime'nin girişinde *Fusûsü'l-hikem*'in kaynağı ve değeri hakkında görüşlerini dile getiren Konuk'a göre *Fusûsü'l-hikem*, "mebde' ve meâdın ne demek olduğunu" kişiye kavratıcak bir metindir. Bu kavrayışın gerçekleşmesi ise ancak bir insân-ı kâmilin yönlendirmesine açık olmakla mümkün hale gelecektir. Aksi takdirde *Fusûs* muhatapları açısından içerik itibarıyla itirazların odağında bir metne dönüştürülecektir. Bkz. Ahmed Avni Konuk, *Fusûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi I-II*, Mustafa Tahralı, Selçuk Eraydın, M. Nedim Tan ve Ercan Alkan (haz.), İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017, c. 1, s. 2.

Kâşgarî ve Muhammed Hasan Emrûhevî'ye ait (*et-Te'vîlü'l-muhkem fi müteşâbihi Fusûsi'l-hikem*) şerhleri burada anabiliriz. Bunların dışında kendilerine yoğun bir şekilde referansta bulunduğu iki isim ise İbnü'l-Arabî¹¹³ ile Mevlânâ'dır.¹¹⁴ Kaynak kullanımı itibarıyla Ahmet Avni Bey'in Ekberlik ile Mevlevilik arasında bir senteze gittiği görülmektedir.

Ahmet Avni Bey'in İbnü'l-Arabî'nin görüşlerini tartışmaya açma bakımından muhafazakar bir şârih olduğunu söyleyebiliriz. Zümre içi ya da dışı İbnü'l-Arabî'ye dönük yöneltilen eleştirilerde Konuk, bütünüyle savunmacı bir söylemi benimsemektedir. Bu bakımdan şerhte, *Fusûsi'l-hikem* tekil bir otoriteye dönüşmekte ve bu otorite yorum çerçevesini belirlemektedir. Nitekim Firavun'un imanı meselesi ve ilim-malum ilişkisi, dışarıdan veya içeriden yöneltilen eleştirilerde öne çıkan temalardır. Bu bağlamda ilk temada Bâlî Efendi, ikinci temada da Abdülkerîm Cîlî, Konuk'un eleştirdiği iki sûfi müelliftir.

Ahmet Avni Konuk'un kendi el yazısıyla kaleme aldığı *Fusûsi'l-hikem Tercüme ve Şerhi*, Konya Mevlânâ Müzesi Yazmaları 3853-3880 numaralarında kayıtlıdır.¹¹⁵ Eser Mustafa Tahralı ve Selçuk Eraydın tarafından günümüz harflerine aktarılarak dört cilt halinde 1987-1992 yılları arasında yayımlanmıştır.¹¹⁶

Sonuç

Dâvûd-i Kayserî ile başlayan ve Ahmet Avni Konuk ile son bulan Osman dönemi *Fusûsi'l-hikem* şerhçiliği, tasavvuf literatürünü gerek öğreti gerek kavram dağarcığı açısından zenginleştiren metinler üretilmesine zemin sağlamıştır. Şüphesiz Osmanlı tasavvuf düşüncesi söz konusu olduğunda İbnü'l-Arabî ve *Fusûsi'l-hikem* etrafında gündeme getirilen temaları bünyelerinde barındıran metinler yalnızca şerhler değildir. Başta vahdet-i vücûd hakkında yazılmış polemik risâleleri olmak üzere, ıstîlâhâtü's-sûfiyye, işârî tefsir, menâkıbnâme türüne ait metinlerde de konuya kimi zaman bir bütün kimi zaman kısa anekdotlar halinde

113 İbnü'l-Arabî'nin başta *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* olmak üzere *et-Tedbirâtü'l-ilâhiyye*, *Muhâdarâtü'l-ebâr*, *Tenezzülât-ı Mevsliyye*, *İnşâü'd-devâir* ve *Tecelliyât*'na gönderimlerde bulunulmuştur.

114 Mevlânâ'nın başta *Mesnevî* olmak üzere *Divân-ı Kebîr* ve *Fihî Mâ Fih*'ine gönderimlerde bulunulmuştur.

115 Şerhin diğer nüshaları hakkında genel bir değerlendirme için bkz. M. Nedim Tan ve Ercan Alkan, "Fusûsi'l-Hikem Tercüme ve Şerhi'nin Tıpkıbasımı Hakkında", *Fusûsi'l-Hikem Tercüme ve Şerhi* (Tıpkıbasım), İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017, c. 1, s. 7-13.

116 Daha sonra bu çalışma çeşitli tasarruflarda bulunularak, iki cilt metin, iki cilt de tıpkıbasım olmak üzere yeniden neşredilmiştir. Ahmed Avni Konuk, *Fusûsi'l-Hikem Tercüme ve Şerhi I-II*, Mustafa Tahralı, Selçuk Eraydın, M. Nedim Tan ve Ercan Alkan (haz.), İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017; Ahmed Avni Konuk, *Fusûsi'l-Hikem Tercüme ve Şerhi I-II* (Tıpkıbasım), M. Nedim Tan ve Ercan Alkan (haz.), İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.

yer verilmiştir. Biz araştırmamızı *Fusûsü'l-hikem* şerhleri ile sınırlandırarak konuyu ele almaya çalıştık.

Şerhlerin kaleme alınışında İbnü'l-Arabî algısının belirleyici olduğu görülmektedir. Neredeyse hemen her şerh kendi döneminde genelde İbnü'l-Arabî'nin görüşleri özeldir ise *Fusûsü'l-hikem*'in içeriğinin karşıt muhataplarca sağlıklı bir şekilde anlaşılmadığı hususunda hem fikirdir. Buna göre İbnü'l-Arabî'nin bu metninde dile getirdiği öğretisi, zâhir-bâtın ya da şeriat-hakikat ayrımını esas alan din dili gözetilerek değerlendirilmek zorundadır. Bu bağlamda İbnü'l-Arabî'nin karizmasını güçlendiren unsur, herkesin elde edemediği ve yalnızca birtakım seçkinlere verilmiş olan bir bilgi türünün varlığıdır. Bu ilim –ister ilm-i hakâik veya ilm-i ilâhî isterse ilm-i bâtın denilsin– karakteri gereği doğrudan kamunun erişimine açık bir bilgi türü olmayıp ahlâkî-dinî yetkinliği sebebiyle bir takım seçkin kimselere özel olarak verilen bir bilgidir. Bilginin dışı kapalı karakteri, ister istemez bazı itirazların yükselmesine yol açmaktadır. Bu itirazlar, sosyal ortamda kolektif muhalefetler doğurmaya yüz tuttuğunda ise anlaşılma problemi kendisini göstermektedir. Dolayısıyla bir kesim, muhalif zümrelere metnin niyetini izah etmek zorundadır. Kısacası Osmanlı döneminde *Fusûsü'l-hikem* üzerine şerh yazan isimlerin pek çoğunun motivasyon kaynağı kanaatimizce bu bağlamdır.

İbnü'l-Arabî'nin dinî karizmasına ve görüşlerine ilişkin *Fusûsü'l-hikem* şârihlerinin büyük çoğunluğunun savunmacı bir söylemi benimsediğini söyleyebiliriz. Savunmacı söylem İbnü'l-Arabî'nin karizmasına dönük eleştirilerde “hâtem-i velâyet” görüşü, dinî anlayışına ilişkin eleştirilerde ise “Firavun'un imanı” meselesi etrafında yoğunlaşan tartışmalarda görülmektedir. Şârihler içerisinde özellikle Yazıcıoğlu Mehmed Efendi, Sofyalı Bâlî Efendi, Hocazâde ve Ahmet Avni gibi isimlerin yorumlarında bu nokta belirgin şekilde eserlere yansımaktadır. Şârihlerden Sofyalı Bâlî Efendi savunmacı söylemini taşıdığı nokta dolayısıyla diğer şârihlerce de eleştiriye tabi tutulmuştur. Nitekim İbnü'l-Arabî'yi savunmak maksadıyla “Firavun'un imanı” meselesinde benimsediği tutum, şârihler nezdinde genel kabul görmediği gibi katı bir şekilde eleştirilmiştir.

Dâvûd-i Kayserî ile başlayan şerh öncesi mukaddime kaleme alma fikri, Yazıcıoğlu Mehmed, Abdullah Bosnevî, Yâkub Han Kâşgarî ve Ahmet Avni Konuk tarafından da benimsenmiştir. *Fusûsü'l-hikem* için hazırlayıcı olan mukaddimeler, şârihlerin *Fusûsü'l-hikem*'e ilişkin yaklaşımlarını ve teorik dayanaklarını görmeye imkan tanıyan metinlerdir. Bunlar arasında Kayserî'nin mukaddimesi daha önce de belirttiğimiz üzere literatüre en önemli katkıyı sunan metindir.

Kaynakları bakımından şerhleri değerlendirdiğimizde, şârihlerin İbnü'l-Arabî'yi yine İbnü'l-Arabî'nin metinlerinden hareketle şerh etme yolunu tuttukları görülmektedir. Şerhlerde en çok referansta bulunulan metin İbnü'l-Arabî'nin *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'sidir. Ayrıca Sadreddin Konevî ve Müeyyedüddin Cendî, şerhlerde kendisine sık atıf yapılan iki isimdir. Öncesinde de değindiğimiz üzere

Dâvûd-i Kayserî'nin şerhinde ana kaynaklardan biri hocası Kâşânî'nin *Fusûsü'l-hikem* şerhidir. Ancak Osmanlı dönemi *Fusûsü'l-hikem* şerhlerinde kaynaklık açısından merkezdeki isim Dâvûd-i Kayserî'dir. Herhangi bir kaynağa gönderimde bulunmayan bir iki metni dışarıda tutarsak, Kayserî şerhinin diğer bütün şerhler için vazgeçilmez bir referans olduğu söylenebilir. Şerhlerde genel itibarıyla tasavvuf dışı metinlere çok fazla atıf yapılmaz. Yapılan atıflar ise görülebildiği kadarıyla daha çok entelektüel ortamda mütedavil olan genel sözlüklere, tefsirlere veya ansiklopedik çalışmalaradır. Beyzâvî ve Râzî'nin tefsirleriyle Şehristânî'nin *el-Milel ve'n-nihal*'i bunun tipik örnekleridir.

İlhanlı veziri Gıyâseddin Muhammed b. Reşidüddin Fazlullah ve III. Murad dışarıda bırakılırsa şerhlere karşı yönetici elitin ilgisini tespitiye yönelik tam bir veriye sahip olmadığımızı söyleyebiliriz. Son olarak Osmanlı dönemi *Fusûsü'l-hikem* şerh yazıcılığında tarikat aidiyetlerinin belirleyici bir unsur olmadığı görülmektedir. Bununla beraber dönemlere göre değişkenlik arz eden şârihlerin tarikat aidiyetleriyle, ilginç bir şekilde tarikatların Osmanlı'da revaçta oldukları zaman dilimi arasında bir örtüşmenin varlığı söz konusudur.

Ek: Şerhlere İlişkin Genel Bilgiler

Şerhin Adı	Yazarı	Yazım Tarihi	Dili	Yazarın Tarikatu	Yazma-Yayın Bilgisi*
<i>Matla'u husûsi'l-kilem fî me'ânî Fusûsi'l-hikem</i>	Dâvûd-i Kayserî (ö. 751/1350)	732/1332	Arapça	Sühreverdîyye	Bombay, 1330/1883
<i>el-Müntehâ 'ale'l-Fusûs</i>	Yazıcıoğlu Mehmed Efendi (ö. 855/1451)	853/1450	Arapça	Bayramiyye	Beyrut, 2013
<i>Şerhu'l-Fusûs</i>	Sofyalı Bâli Efendi (ö. 960/1553)	XVI. yy.	Arapça	Halvetiyye	İstanbul, 1309/1892
<i>Keşfü'l-hicâb min vechi'l-kitâb</i>	Nev'î (ö. 1007/1599)	1002/1593	Osmanlı Türkçesi	Halvetiyye	Köprülü Ktp, Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 715
<i>Tecelliyâtü arâisi'n-nüsûs fî manassâti hikemi'l-Fusûs</i>	Abdullah Bosnevî (ö. 1054/1644)	1021/1612	Osmanlı Türkçesi	Bayramiyye-Melâmiyye	Bulak, 1252/1837
<i>Kâşifü'l-esrâr</i>	Karabaş Velî (ö. 1097/1686)	1081/1670-1671	Arapça	Halvetiyye-Şâbâniyye	Süleymaniye Ktp, Hacı Mahmud Efendi, nr. 2225
<i>Cevâhirü'n-nusûs fî halli kelimâti'l-Fusûs</i>	Abdülganî b. İsmâil Nâblusî (ö. 1143/1731)	1096/1685	Arapça	Kâdiriyye	Kahire, 1304-1323 [1886-1906]
<i>Tavzihu'l-beyân</i>	Yâkub Han Kâşgarî (ö. 1316/1899)	1287/1870	Arapça-Farsça	Halvetiyye-Şâbâniyye	Delhi, 1892
<i>Kâşifü't-te'vilât</i>	Hocazâde Muhammed Râsim Efendi (ö. 1316/1899)	1298/1881	Osmanlı Türkçesi	Mevleviyye	İstanbul Üniversitesi Nâdir Eserler Ktp., nr. T2008
<i>Fusûsü'l-hikem Tercüme ve Şerhi</i>	Ahmet Avni Konuk (ö. 1938)	1915-1929	Osmanlı Türkçesi	Mevleviyye	İstanbul, 1987-1992

* Yazma ve yayın bilgisinde, eserin varsa ilk olarak yapılan neşrine ait yayım bilgisini, yoksa yazma nüshalarından birisine ait kütüphane bilgisini verdik.

Osmanlı Dönemi *Fusûsü'l-hikem* Şerh Literatürü

Ercan ALKAN

Özet

Fusûsü'l-hikem şerhçiliği tasavvuf tarihi literatürünün dikkatle incelenmeyi bekleyen bir alanını oluşturmaktadır. Eser üzerine yazılan şerhleri, İbnü'l-Arabî'nin ana önermelerini ortaya koyduğu şekliyle vahdet-i vücûd öğretisi ve bu öğretinin yol açtığı teorik sorunlar üzerinden okumak gerekmektedir. Bu şerhlerde, ortaya çıkan sorular ve beklentiler bağlamında *Fusûsü'l-hikem*'in otoritesini güçlendirme ve yeniden üretme kaygısı ön plandadır. Bununla birlikte şerhlerin tümünü yöntem ve içerik bakımından kurucu metin düzeyinde algılamak yerinde bir tutum olmayacaktır. Tasavvuf tarihi literatürünün Osmanlı evresi, teorik ve pratik açıdan *Fusûsü'l-hikem* ile bağı kurulabilecek çok yönlü tartışmalara tanıklık etmiştir. *Fusûsü'l-hikem* şerhleri, ilgili tartışmaların doğrudan izlenebileceği ve bağlamlarının değerlendirilebileceği ayrıcalıklı metinlerdir. Bu makalede *Fusûsü'l-hikem* şerhlerine ait literatür söylem, yöntem, kaynak, sorun ve içerik bakımından ana hatlarıyla değerlendirilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Osmanlı düşüncesi, İbnü'l-Arabî, vahdet-i vücûd, *Fusûsü'l-hikem*, şerh.

The Literature of Commentaries on *Fuṣūṣ al-Ḥikam* During the Ottoman Period

Ercan ALKAN

Abstract

The Commentaries on *Fuṣūṣ al-Ḥikam* constitute a field within the literature of sufi history that needs to be scrutinised attentively. They must be read on the basis of the Oneness of Being (wahdat al-wujūd) doctrine, the premises of which were laid by Ibn al-'Arabî himself, and in terms of the resultant theoretical issues. These commentaries aim to strengthen and reproduce the authority of *Fuṣūṣ al-Ḥikam* in view of the emergent issues and the expectations. However, it would not be an appropriate attitude to consider all commentaries as foundational texts with regard to methodology and content. The Ottoman phase of Sufi history has witnessed multi-faceted debates that could be connected to *Fuṣūṣ al-Ḥikam* in theory and in practice. The commentaries on *Fuṣūṣ al-Ḥikam* are exclusive texts in which the relevant discussions could be directly followed and their contexts could be analysed. In this article, the outlines of the literature on *Fuṣūṣ al-Ḥikam* will be evaluated in view of discourse, methodology, source, problem and content.

Keywords: Sufism (Taṣawwuf), Ottoman Thought, Ibn al-'Arabî, the Oneness of Being (wahdat al-wujūd), *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, commentary.