

Müeyyed Cendî'nin Hayatı, Eserleri ve Ekberî Gelenekteki Yeri***Ayşe Mine Akar**

Dr. Öğr. Üyesi, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi (ROR ID: 04f81fm77)

İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf Anabilim Dalı

Assistant Professor Dr., Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Department of

Tasawwuf

Sivas/Turkey

aysemineakar@gmail.com

ORCID: 0000-0003-3804-2604

The Life, Works and Place of Muayyad al-Jandî in Akbarî Tradition**Abstract**

The life and works of Muayyad al-Jandî, who wrote the first complete commentary on Muhyî al-Dîn Ibn al-'Arabî's *Fuṣūṣ al-ḥikam*, contain incompleteness and some inaccuracies due to the fact that it was prepared based on his work is titled *Nafḥa al-Rūḥ and Tuḥfe al-Futūḥ* in which he gave information about his biography. The author's views on metaphysical issues have not been mentioned, except for the short work, which was written by Abdullāḥ al-Bosnawî upon a question asked to him, named *Sharḥ li ba'di kelām al-Shaykh Muayyad al-Jandî fi Sharḥ Fuṣūṣ al-ḥikam*. However, Jandî's being the first *Fuṣūṣ al-ḥikam* commentator and writing this commentary with the help and signs of Qūnawî made him an important name in the determination of how Ibn al-'Arabî's views must be understood and made him an important person that later commentators could not remain unaware of. And also almost all of commentators sometimes made quotations from the his works explicitly and sometimes without naming them.

Jandî was born in Jand, which is a historical city located in the north east of the Aral Lake, possibly in the second quarter of the seventh century (hijri). When he wanted to take the path of Sūfism, his friends and relatives, including his father, opposed him and nevertheless he went to the pilgrimage with a spiritual sign he received, and then joined Şadr al-Dîn Qūnawî, whom he described as "the perfect human of his century" to completed his spiritual journey. During the time the author was in Konya, there were many important sūfis and scholars in the city such as Mawlānā Djalāl al-Dîn al-Rūmî. Jandî stayed here until 674, the year his shaykh died; he then visit Baghdad, Sinop, Kenger and Tabriz and died in Tabriz in 711 according to *Sharḥ Fuṣūṣ al-ḥikam*'s copying record in Lâleli /1417.

* Bu makale *Müeyyed Cendî'ye Göre Varlık ve Bilgi* (Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020) adlı doktora tezinden üretilmiştir/ This article is extracted from the doctorate dissertation entitled *Existence and Knowledge According to Muayyad al-Jandî* (PhD Dissertation, Sivas Cumhuriyet University, Institute of Social Sciences, Sivas/Turkey, 2020).

İntihal Taraması/Plagiarism Detection: Bu makale intihal taramasından geçirildi/This paper was checked for plagiarism

Gelis/Received: 29 Haziran/June 2020 | **Kabul/Accepted:** 30 Ağustos/August 2020 | **Yayın/Published:** 20 Eylül/September 2020

Atıf/Cite as: Ayşe Mine Akar, "Müeyyed Cendî'nin Hayatı, Eserleri ve Ekberî Gelenekteki Yeri = The Life, Works and Place of Muayyad al-Jandî in Akbarî Tradition", *Eskiyeini* 41 (Eylül/September 2020), 703-730. <https://doi.org/10.37697/eskiyeini.759827>

Copyright © Anadolu İlahiyat Akademisi/Anatolian Theological Academy, 06050, Ankara, Turkey | www.anilakademi.com
CC BY-NC 4.0 | This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

Jandî has eight works that have survived until today. While some of these deal with only meta-physical subjects, some of them are works aiming at moral maturation. One of the most important works on metaphysics is *Sharh Fuşûş al-hikam*. According to author's statement in this work, he wrote a "big commentary" before this commentary. Although there is no clear explanation as to the relation of this "big commentary" to the present-day commentary, it is possible that some chapters may be named by the author with different names, since the writing of the work was spread over thirty years. Since this important work of Jandî is the first complete commentary of *Fuşûş al-hikam*, it has been a model and source for the next commentaries, both with its prelude and with the commentary of the main parts. For this reason, this commentary was described as *the source of the later commentaries* by 'Abd al-Rahmân al-Jâmî. There are other works which Jandî mentions their titles but have not survived to the present day, as well as works that are attributed to him but authenticity is doubtful.

Jandî's place in Ibn al-'Arabî's school is related to his commentary of *Fuşûş al-hikam*, but the comments to be made based on this work only on certain subjects of the school are incomplete. In this context, we discussed three important issues of the school. These are his view about the relationship between existence and essence in God, rank classifications, and the relationship between knowledge and known things. Jandî does not find it right to make any interpretation about divine essence (dhat) other than what He declared, and he refers to the hadith that the Prophet (Pbuh) forbade to think about essence of God. As it is known, this hadith is a hadith that Ibn al-'Arabî opponents also use to refuse the views of Shaykh. The fact that Jandî refers to this hadith is very important in terms of understanding the views of an important name from the first followers of Ibn al-'Arabî on the relationship between existence and essence.

This issue is also related to whether God can be qualified as existence at the level of *la-ta'ayyun* (indeterminacy) or not. Considering that Jandî interprets the level of *la-taayyun* as the level of *silence*, his thoughts on the relationship between existence and essence become clear. Considering that the level of *la-taayyun* is mentioned as the absolute degree of wujûd in the studies on the Akbarî school, it is not possible to urge that the whole school is in agreement on this issue, and aslo it should be stated here that it would not be right to characterize the names (such as 'Abd al-Karîm al-Jîlî) that do not mention existence as out of Akbarî school. The rank classifications made by Jandî from various angles and his views on the relation of knowledge with known things are other issues discussed in the study.

Keywords

Tasawwuf, Muayyad al-Jandî, Akbarî school, Existence-Essence, Ranks of Existence

Müeyyed Cendî'nin Hayatı, Eserleri ve Ekberî Gelenekteki Yeri

Öz

Muhyiddîn İbnü'l-'Arabî'nin *Fusûsu'l-hikem*'inin ilk tam şerhini yazan Müeyyed Cendî'nin hayatı ve eserleri, umûmiyetle biyografisine dâir bilgiler verdiği *Nefhatü'r-Rûh ve Tuhtetü'l-Fütûh* adlı eserinden yola çıkılarak hazırlandığından eksiklik ve yer yer yanlışlıklar içermektedir. Müellifin metafizik konulardaki görüşlerine ise, Abdullah Bosnevî'nin kendisine sorulan bir soru üzerine kaleme aldığı *Şerhu li ba'zi kelâmi's-Şeyh Müeyyed el-Cendî fi Şerhi Fusûsi'l-hikem* adlı küçük risâle dışında, müstakil olarak hiç değinilmemiştir. Oysa Cendî'nin, ilk *Fusûsu'l-hikem* şârihi olması ve bu şerhi Konevî'nin işaret ve yardımıyla yazmış olması, onu İbnü'l-'Arabî'nin görüşlerinin ilk elden nasıl anlaşıldığının tespitinde, sonraki dönem şârihlerinin kendisinden bigâne kalamayacağı önemli bir isim haline getirmiş ve hemen hemen tüm şârihler bazen açıkça bazense isim vermeden müellifin eserlerinden nakillerde bulunmuşlardır.

Cendî, Aral Gölü'nün kuzey doğusunda yer alan tarihî Cend şehrinde tahminî olarak hicrî yedinci yüzyılın ikinci çeyreğinde dünyaya gelmiştir. Tasavvuf yoluna girmek istediğinde babası dâhil yakın çevresi ona karşı çıkmış, o ise aldığı manevî bir işaretle önce hacca, ardından "asrının kâmilî" olarak nitelediği Sadreddîn Konevî'nin yanına giderek seyr ü sülûkünü tamamlamıştır. Müellifin Konya'da bulunduğu dönemde şehirde Mevlânâ Celâleddîn Rûmî gibi pek çok önemli sûfi ve ilim adamı vardır. Cendî burada hocasının vefât ettiği sene olan 674'e kadar kalmış; ardından Bağdat, Sinop, Kenger ve Tebriz şehirlerine gitmiş ve *Şerhu Fusûsî'l-hikem*'in Lâleli/1417 nüshasındaki müstensih kaydına göre de 711 yılında Tebriz'de vefât etmiştir.

Cendî'nin günümüze ulaşan sekiz eseri mevcuttur. Bunların bir kısmı sadece metafizik konuları ele alırken, bir kısmı ise ahlâkî olgunlaşmayı hedefleyen eserlerdir. Metafiziğe dâir eserlerden en önemlisi *Şerhu Fusûsî'l-hikem*'dir. Müellifin eserinde belirttiğine göre bu şerhten önce bir 'büyük şerh' yazmıştır. Bu büyük şerhin günümüze ulaşan şerhle ilişkisine dâir net bir açıklama bulunmamakla birlikte, eserin yazımı otuz yıla yayıldığı için, bazı bölümlerin müellif tarafından farklı şekillerde adlandırılması ihtimal dâhilindedir. Cendî'nin bu mühim eseri *Fusûsü'l-hikem*'in ilk tam şerhi olduğu için sonraki şerhlere hem mukaddimesi hem de fasların şerhi ile modellik ve kaynaklık etmiş; bu yüzden de şerh Abdurrahman Câmî tarafından sonraki şerhlerin kaynağı olarak nitelenmiştir. Cendî'nin ismini zikrettiği ama günümüze ulaşmayan eserleri olduğu gibi, ona nisbet edilmekle beraber kendisine âdiyeti şüpheli olan eserler de mevcuttur.

Cendî'nin İbnü'l-Arabî ekolü içerisindeki yeri onun *Fusûsü'l-hikem* şerhi ile temâyüz eder ancak ekolün belli başlı konularına dâir sadece bu eserden yola çıkarak yapılacak yorumlar eksiklikle malföldür. Bu bağlamda, çalışmamızda ekolün önemli üç konusunu ele aldık. Bunlar, Tanrı'da varlık-mâhiyet ilişkisi, müellifin mertebe tasnifleri ve ilim-malum ilişkisine dâir görüşleridir. Cendî, ilâhî Zât hakkında, kendisinin bildirdiği dışında ne isbâtî ne de selbî bir yorumda bulunmayı doğru bulmaz ve bu konuda Resûlullah'ın Allah'ın zâtı hakkında tefekkürü nehyettiği hadise istinâd eder. Bilindiği üzere bu hadis, İbnü'l-Arabî muhaliflerinin de Şeyh'in görüşlerine red sadedinde kullandıkları bir hadistir. Cendî'nin bu hadise dayanıyor olması, ilk dönem İbnü'l-Arabî takipçilerinden önemli bir ismin varlık-mâhiyet ilişkisi konusundaki görüşlerinin anlaşılması açısından oldukça önemlidir. Bu konu aynı zamanda ilâhî Zât'ın lâ taayyün mertebesinde varlıkla nitelenip nitelenemeyeceği ile de ilgilidir. Cendî'nin, lâ taayyün mertebesini *susukluk mertebesi* olarak yorumladığı göz önünde bulundurulduğunda, müellifin varlık-mâhiyet ilişkisi konusundaki düşünceleri de belirginlik kazanır. Ekberî ekole dâir yapılan çalışmalarda lâ taayyün mertebesinin mutlak vücûd mertebesi olarak zikredildiği düşünüldüğünde, bu konu hakkında tüm ekolün mutabık olduğunu söylemek mümkün olmadığı gibi, burada vücûddan bahsetmeyen isimlerin (Abdülkerîm Cîlî gibi), ekol dışı olarak nitelenmesinin çok da doğru olmayacağı ifade etmek gerekir. Cendî'nin çeşitli itibarları dikkate alarak yaptığı mertebe tasnifleri ve ilim ma'lûm ilişkisine dâir görüşleri de çalışmamızda ele alınan diğer konulardır.

Anahtar Kelimeler

Tasavvuf, Müeyyed Cendî, Ekberîyye, Varlık-Mâhiyet ilişkisi, Varlık Mertebeleri

Giriş

Müeyyed Cendî, gerek *Fusûsü'l-hikem*'in ilk tam şerhini yazan müellif olması gerekse Konevî'ye talebelik yapmış ve şerhi onun işareti ve "bâtınında tasarrufta bulunması" ile yazmış olması hasebiyle, ilk dönem Ekberîyye düşüncesinin nasıl anlaşıldığının tespiti bakımından en önemli isimlerden biridir. İlk dönem temsilcilerinden Ti-

limsânî (öl. 690/1291) ve Fergânî (öl. 699/1300) de görüşleri üzerinde ayrıca durulması gereken ekol mensuplarıdır. Fahreddîn Irakî'yi (öl. 688/1289) burada istisnâ ediyoruz çünkü onun aşk dolu meşrebi ve umûmiyetle manzûm eserler kaleme almış olması, temel metafizik konulardaki görüşlerinin doğru olarak tespit edilebilmesi için farklı bir yerde tutulmasını gerektirir.

İbnü'l-Arabî'nin takipçilerine bıraktığı en önemli kavram, İbn Sînâ geleneğinden tevârüs edilen *vücûddur*. Bu kavramın ilâhî Zât ve mümkünlerde ne anlama geldiği, onun mâhiyetle ilişkisi ve mertebeleri tüm İbnü'l-Arabî takipçilerinin eserlerinde ele aldığı ve hemen hemen ortak yaklaşım sergileyerek yorumladığı konular arasındadır. Burada *ortak yaklaşım* ifadesini kullanmamız, Ekberîye ekolünün değişmez ilkeleri sayacağımız meselelerin olup olmadığını belirlememiz için önem arz etmektedir. Meselâ a'yân-ı sâbite teorisini tüm ekol mensupları benimsemekte midir? Ya da ilâhî Zât'ın lâ taayyün mertebesi tüm ekol mensupları nezdinde mutlak vücûd mertebesi midir? Tanrı'da varlık-mâhiyet ilişkisi hakkında her bir Ekberî aynı fikirde midir? Bir başka açıdan ise, a'yân-ı sâbite teorisini reddeden, lâ taayyün mertebesinde vücûddan söz etmeyen ve Tanrı'nın mâhiyetini mutlak vücûd kabul etmeyen birini ekol dışı olarak niteleyebilir miyiz?¹ Bu minvalde bizim bu çalışmada ele alacağımız konu, ilk takipçilerden Müeyyed Cendî'nin varlık-mâhiyet ilişkisi ve zâtî mertebelere dâir görüşleri ile bilgi konusunun dar ama önemli bir alanını oluşturan ilim-ma'lûm ilişkisine dâir görüşleri olacaktır.

Cendî'nin görüşlerinin sadece *Fusûsu'l-hikem* şerhinden istifade edilerek belirlenmesi şüphesiz eksiklik olurdu. Onun özellikle varlık-mâhiyet ve ilim-ma'lûm ilişkisi çerçevesindeki düşünceleri için *Nefhatü'r-Rûh* ve *Tuhfetü'l-Fütûh* ile *Risâle fi'l-Kazâ ve'l-Kader*'e de müracaat ettik. Daha önce doğru bir şekilde ortaya konmamış biyografisini de tüm eserleri ekseninde belirlemeye çalıştık.

1. Müeyyed Cendî'nin Hayatı

1.1. Adı ve Nisbesi

Tam adı Müeyyed b. Mahmûd b. Sâid b. Muhammed b. Mahmûd b. Muhammed b. Muhammed b. Süleymân el-Edîbî² es-Sûfî el-Hâtemî'dir.³ Aynı zamanda mahlası olan "Müeyyed" (مؤيد) kelimesinin "Müeyyid" olarak okunma ihtimali de söz konusudur ancak anlamdan hareketle "Müeyyed" (teyid edilmiş/güçlendirilmiş) olarak

¹ Tilimsânî'nin a'yân-ı sâbite teorisini reddettiği ve bu sebeple ekol içindeki yerinin sorgulanması gerektiğine dâir bk. Orkhan Musakhanov, *Afîdüddin Tilimsânî'nin İlâhî İsimler Nazariyesi ve Meânî'l-Esmâ'l-ilâhiyye Adlı Eserinin Tahkiki* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016), 55-vd; Abdülkerîm Cîlî'nin lâ taayyün mertebesinde vücûddan söz etmemesinin, onu İbnü'l-Arabî ekolünden ayıran temel noktalardan biri olduğuna dâir bk. Abdullah Kartal, *Abdülkerîm Cîlî Hayatı, Eserleri, Tasavvuf Fel-sefesi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003), 65.

² Müeyyedüddîn Cendî, *Zeylü Kasîde-i Lâmiyye* (İstanbul: Süleymâniye Kütüphanesi, Ayasofya, 4184), 96^b.

³ Müeyyedüddîn Cendî, *Şerhu Fusûsü'l-hikem* (İstanbul: Süleymâniye Kütüphanesi, Lâleli, 1417), 4^b, 216^b; "el-Hâtemî" nisbesi için ayrıca bk. İsmâil Paşa el-Bağdâdî, *Hedîyyetü'l-ârifin esmâü'l-müellifin ve âsârü'l-musan-nifin* (Beyrut: Dâru İhyâi't-turâsî'l-Arabî, 1955), 6/484.

okunması daha isabetli görünmektedir. Müellif için sonraki dönemlerde, tespit edebildiğimiz kadarıyla ilk kez Kâşânî tarafından, “Müeyyüdüddîn” lâkabı kullanılmışsa⁴ da tabii olarak Cendî’nin kendi eserlerinde “dini teyid eden” mânasına gelen bu lâkabın kullanıldığına rastlanmamaktadır. Bu lâkab, sonraki dönemlerde de kabul görmüş ancak pek çok araştırmacı tarafından bazen “Müeyyüdüddîn” bazen de “Müeyyedüddîn” olarak zikredilmiştir. Cendî için bazı yerlerde “Müeyyüdü’l-milleti ve’-d-dîn” (ümme ve dini güçlendiren) ifadesinin kullanılması sebebiyle⁵ ve bunun övgü ifade eden bir lâkab olduğu düşünüldüğünde “Müeyyed” kelimesinin izâfetli halinde “Müeyyüdüddîn” olarak okunmasının daha doğru bir tercih olduğu görülmektedir. Cendî’nin iki eserinin yazma nüshalarındaki bilgilere göre künyesi Ebû Abdullah’tır.⁶ Müellifin eserlerinde yer almayan “Cendî” nisbesine ilk kez *Menâkıbu’l-Ârifin*’de tesadüf edilmektedir.⁷ Bu nisbe, Arap harfleriyle harekesiz olarak yazıldığında müellifin Türkistan yöresinde bulunan Cendî’den mi yoksa Yemen’de bulunan Cenedî’den mi olduğu konusunda kesin bir tespit yapılamamaktadır. Bununla birlikte gerek Türkiye’de gerekse Batı ve İran’da yapılan çalışmalar ile *Şerhu Fusûsi’l-hikem*’in Süleymâniye Kütüphanesi Hâlet Efendi/261 nüshası ile *el-Kasîdetü’l-lâmiyye*’nin Süleymâniye Kütüphanesi Şehid Ali Paşa/1375 ve Lâleli/3681 nüshalarında bu nisbe hep “Cend” şeklinde verilmiş;⁸ Cenedli olduğu ise Brockelmann’ın *Târihu’l-edebi’l-Arabî* adlı eseri dışında iddia edilmemiştir.⁹ Mikâil Bayram ise, müellifin Türk oluşunu ispat sadedinde, *Nefhatü’r-Rûh ve Tuhfetü’l-Fütûh*’ta geçen “Bizim şehre Hitay’dan bir Bahşî geldi” cümlesini delil getirmektedir¹⁰ ancak bu ifade, müellifin o sırada bulunduğu şehirlerden birine işaret edebileceğinden, Cendli oluşu için kâfi bir delil olarak görünmemektedir. Bununla birlikte müellif bu eserinde, hac yolculuğuna çıkışını *به نية حج از دریا گزشتم* (Hac niyetiyle deryâ üzerinden geçtim) ifadesiyle anlattığından,¹¹ bahsedilen deryânın Cend şehrinin güneyinde bulunan Ceyhun nehri, yani Amuderyâ olması mümkündür. Binâenaleyh, yeni bilgilere ulaşılan dek bu nisbenin “Cendî” şeklinde okunması isabetlidir.

⁴ bk. Abdürrezzâk b. Ahmed Kaşânî, *Şerhu’l-Kaşânî alâ Fusûsi’l-hikem*, thk. Âsım İbrâhîm Keyyâlî (Lübnan: Dâru’l-kütübi’l-ilmiyye, 2007), 22.

⁵ Cendî, *Şerhu Fusûsi’l-hikem* (Lâleli, 1417), 1^a.

⁶ Cendî, *Şerhu Fusûsi’l-hikem* (Lâleli, 1417), 216^b; Müeyyedüddîn Cendî, *Risâle fi’l-Kazâ ve’l-Kader* (Mısır: Mektebetü’l-Hidiviyye), 15^a.

⁷ Ahmed Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, çev. Tahsin Yazıcı (İstanbul: Kabcacı Yayıncılık, 2012), 306.

⁸ Müeyyedüddîn Cendî, *Şerhu Fusûsi’l-hikem* (İstanbul: Süleymâniye Kütüphanesi, Hâlet Efendi, 261), Ünvan Sayfası; Müeyyedüddîn Cendî, *el-Kasîdetü’l-lâmiyye* (İstanbul: Süleymâniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 1375), Ünvan Sayfası; Müeyyedüddîn Cendî, *el-Kasîdetü’l-lâmiyye* (İstanbul: Süleymâniye Kütüphanesi, Lâleli, 3681), Ünvan Sayfası.

⁹ Carl Brockelmann, *Târihu’l-edebi’l-Arabî*, haz. Mahmûd Fevzi Hicâzî (el-Hey’etü’l-Mısriyyetü’l-Âmmetü li’l-Kitâb, 1993), 4/437.

¹⁰ bk. Mikâil Bayram, “Pervaneoğulları Zamanında İlmî Çalışmalar”, ed. Mehmet Sağlam - v. dğr. (Birinci Tarih Boyunca Karadeniz Kongresi Bildirileri, Samsun: y.y., 1988), 386.

¹¹ Müeyyedüddîn Cendî, *Nefhatü’r-Rûh ve Tuhfetü’l-Fütûh*, thk. Necib Mâyil Herevî (Tahran: İntişârât-ı Mevlâ, 1982), 144.

1.2. Doğumu ve Cend Şehri

Cendî, *Nefhatü'r-Rûh ve Tuhfetü'l-Fütûh*'ta tasavvuf yoluna girmek istediğinde babasının kendisine karşı çıktığından, onu râzı etmek için annesinden kalan mirası ona hibe ettiğinden bahseder.¹² Müellifin o dönemde, babasının hayatı hakkında söz söyleyebileceği bir yaşta olduğu göz önünde bulundurulduğunda, Konevî'ye (öl. 673/1274) intisâb ettiği 664 yılında otuz yaşını geçmemiş olduğu tahmin edilebilir. Bu durumda müellifin muhtemel doğum tarihi, hicrî yedinci yüzyılın ikinci çeyreğidir.

Cend şehri, müellifin dünyaya geldiği dönemde Moğol hâkimiyetindedir. Tarihi kaynaklarda ilk kez Selçuk Bey ile birlikte zikredilen bu şehir, Selçuklu Devleti'nin “mebdei ve menşei” olarak kabul edilmiştir. Selçuk Bey, maiyetiyle birlikte Oğuz Yabgu Devleti'nden ayrıldığında, Mâverâünnehir'in kuzey batısında bir ileri müdafaa hattı olarak görülen ve Harzem'e giden ana ticaret yolu üzerinde bulunan Cend'e gelmiş ve devletin temellerini burada atmış; halkın dini olan İslâmîyet'i seçerek pek çok fetih gerçekleştirmiş, böylece civarda yaşayan Türklerin Cend'e gelmesini sağlamıştır.¹³ Şehirde eskiden beri bulunanlar ve fetihler sonucu buraya akın edenleri barındırabilecek büyüklükte olan Cend'e; Türklerin yaşadığı belli başlı yerleri gösteren *Divânu Lûgati't-Türk*'teki haritada da yer verilmesi, şehrin bu yüzyıllardaki büyüklük ve önemini göstermektedir.¹⁴ Selçuk Bey'in ölümünden sonra Kıpçaklar, Harzemşahlar ve Karahanlıların eline geçen şehrin, 616 (m. 1219) yılında ise Moğol hâkimiyetine girdiği görülür. *Tarih-i Cihangüşâ*'da anlatıldığına göre şehir savaşız ele geçirilmiş ve dokuz gün dokuz gece yağmalanmıştır.¹⁵ Moğolların, savaşız ele geçirdikleri şehir halklarına dinî serbesti tanınmaları ve Cendî'nin biyografisini anlatırken bahsettiği hâfizlar topluluğu şehrin dinî hüviyeti hakkında fikir vermektedir. *Mucemu'l-büldân*'da aktarıldığına göre halkı Hanefî mezhebine bağlıdır.¹⁶

1.3. Tasavvufî Hayata Yönelişi ve Konya

Cendî “hakikî vuslat yolunun sırları”nı anlattığı *Tuhfe*'de bir mürşide bağlanmanın gereği üzerinde durur. Sâlikin içine Allah'ın inâyetiyle tam bir yönelme arzusu doğduğunda, öncelikle alışlagelen şeylerin tümünden ayrılmak gerekir. Müellif böyle bir inâyete mazhar olup kâmil bir mürşide bağlanmak istediğinde “büyük bir hoca” olan babası, devrindeki âlimler ve dostları ona şiddetle karşı çıkmış, kendi ifadesiyle “mânî olmak için türlü şeyler” yapmışlardır. Müellif bu durumu şöyle anlatır:

¹² Cendî, *Tuhfetü'l-Fütûh*, 143-144.

¹³ Cend hakkında bk. Muhammed b. Müeyyed Bağdâdî, *et-Tevessül ile't-teressül*, nşr. Ahmed Behmenyâr (Tahran, 1315), 13-14; Vasilij Viladimiroviç Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, çev. Hakkı Dursun (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1990), 193; Zeki Velidi Togan, *Umûmî Türk Tarihi'ne Giriş* (İstanbul, 1981), 183; Osman Turan, *Selçuklular Târîhi ve Türk-İslâm Medeniyeti* (İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1999), 66-67.

¹⁴ Kaşgarlı Mahmud, *Divân-ı Lûgati't-Türk*, çev. Besim Atalay (Ankara: Türk Dil Kurumu, 1992).

¹⁵ Alâeddîn Ata Melik b. Muhammed Cüveynî, *Tarih-i Cihangüşâ*, çev. Mürsel Öztürk (Ankara: Kültür Bakanlığı, 1998), 123-125.

¹⁶ Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh Hamevî, *Mucemu'l-büldân* (Lübnan: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1979), 2/168.

Kendilerinden ayrılarak Hakk'ı talep etmeme ve gerçek bir mürşide bağlanmama mâni olmaya çalıştılar. Aklı, şer'i ve örfi pek çok delil öne sürdüler. Nefis, hevâ ve tabiatları, örf ve âdetlerine bağlılıkları sebebiyle karşı çıkıyorlardı. Ancak gönlümün derinliklerinden bir bâis-i hakîkî şöyle diyordu:

“عند العواذل حول قلبي التائه/ وهوى الأحيية منه في سودائه”

Tenkid edenlerin tenkidleri şaşkın kalbimin etrafında

Dostların sevgisi ise kalbimin derinlerinde¹⁷

Müellif yakın çevresinden bu tepkiyi alınca istihâre yapar ve okunacak ilk âyeti tefe'ül arzusuyla hâfızlar meclisine gider. Okunan âyet Tevbe Sûresi'nde geçen “*De ki: Eğer babalarınız, oğullarınız, kardeşleriniz, eşleriniz, aşîretiniz, kazandığınız mallar, kesada uğramasından korktuğunuz bir ticaret ve beğendiğiniz meskenler size Allah'tan, peygamberinden ve O'nun yolunda cihattan daha sevgili ise, artık Allah'ın emri gelinceye kadar bekleyin. Allah, fâsık topluluğu doğru yola erdirmez*” âyetidir.¹⁸ Cendî bu manevî işaret ile kararını kesinleştirip hanımına mehri karşılığında bin dinar verir, babasına da annesinden kalan malı bağışlar ve önce hac için Kâbe'ye, ardından “asrının kâmilî, vaktinin kutbu'l-aktâbî” olarak tavsîf ettiği Konevî'nin yanına Konya'ya gelir. Şeyhinin vefâtına kadar on sene onun hizmetinde bulunduğunu ifade etmesinden Konya'ya gelişinin 664 yılında olduğu anlaşılmaktadır.¹⁹

Cendî'nin bulunduğu dönem Konya'sı, Moğol zulmünden kaçan Mâverâünnehir, Horasan ve İranlı âlim ve sanatkârların sığındığı bir yer hüviyetindedir. Bu dönemde Konya'da Konevî'den başka Mevlânâ (öl. 672/1273), Sirâceddîn Urnevî (öl. 682/1283), Fahreddîn Irakî ve Saîdüddîn Fergânî gibi önemli isimler görülmektedir. Pek çok farklı etnik kimlik, din ve anlayışa sahip insanların bir arada bulunup kaynaşmasının şehir halkına kazandırdığı hoşgörünün yanında, burasının başkent olup hiç işgale uğramaması da şehrin sâkinlerine güven vermiştir.²⁰ Bu güveni sağlayan önemli bir isim de Sultan IV. Kılıçarslan'ın (öl. 664/1266) veziri Muînüddîn Süleyman Pervâne'dir (öl. 676/1277). Pervâne, şehir halkını himâye ettiği gibi husûsen Mevlâna, Konevî ve Fahreddîn Irâkî'ye ilgi göstermiş, onların ders meclislerinde bulunmuş, semâ âyinlerine katılmış²¹ ve Irâkî için kendi ıktâı olan Tokat'ta bir medrese inşâ ettirerek ona mürîd olmuştur.²² *Menâkibu'l-Ârifîn*'de yer alan şu ifadeler Pervâne dönemi

¹⁷ Cendî, *Tuhfetü'l-Fütûh*, 143.

¹⁸ et-Tevbe 10/24.

¹⁹ bk. Cendî, *Tuhfetü'l-Fütûh*, 143-144.

²⁰ Bu dönem Konya'sı hakkında bk. Eflâkî, *Âriflerin Menkibeleri*, 240-241; Osman Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye Tarihi: Siyasî Tarih* (İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1993), 462-488; Tuncer Baykara, “Konya”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/184; Hüseyin Güllüce, “Mevlânâ'nın Yaşadığı VII./XIII. Asırda Belh ve Konya'nın İlmî ve Tasavvufî Durumuna Genel Bir Bakış”, *Ekev Akademik Dergisi* 55 (Bahar 2013), 106-111; M. Asım Yediyıldız, “XIII. yüzyılda Anadolu: Siyasî, Sosyal ve Kültürel Durum”, *Yunus'un Nefesi, III. Uluslararası Yunus Emre Sempozyumu Bildirileri*, 2017, 9-18.

²¹ Eflâkî, *Âriflerin Menkibeleri*, 134, 169, 171.

²² Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, 524; Muharrem Kesik, “Muînüddîn Süleyman Pervâne”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 93. Pervâne zamanında Selçuklu devleti için ayrıca bk. Nejat Kaymaz, *Pervâne Süleyman 13. Yüzyılın İşbirlikçi Emîri Muînüddîn Süleyman* (İstanbul, 1999).

Konya'sının panoromasını gözler önüne sermektedir: “Bu kişinin cömertlik simgesi olan vücûdu ile dünya rahata erişmiştir. Büyük bir emniyet, sonsuz bir feyiz ve berekete kavuşmuştur. Onun zamanında bilginler, şeyhler ve faziletli kişiler medrese ve hankâhlarda refah ve huzur içinde yaşıyor.”²³

Cendî'nin Konya'ya geldiğinde karşılaştığı bu ortam tahmin edilebilir ki onun da huzur ve emniyet içerisinde yaşamasını sağlamıştır. Müellif burada Konevî'nin derslerine katılmış, sülûkünü tamamlamış ve en önemli eseri sayılabilecek *Şerhu Fusûsi'l-hikem*'i yazmaya başlamıştır. Cendî'nin mezkûr eserin mukaddimesinde anlatığına göre çevresinde bulunanlar *Fusûsu'l-hikem*'i şerh etmesini kendisinden talep ettiklerinde bu işin ne kadar güç olduğunun bilincinde olarak öncelikle kabul etmemiştir. Konuyu Konevî'ye açtığında şeyhi onun için eserin girişini şerh etmiş ve o anda kitabın bütün içeriği kalbine doğuvermiştir. Şeyhinin, benzer tecrübeyi ibnü'l-Arabî ile yaşadığını anlatması müellife ayrıca sürûr vermiş, böylece şerhe başlamıştır.²⁴

Müellifin eserlerinden anlaşıldığına göre tek şeyhi Konevî'dir. Onun *Tuhfetü'l-fütûh*'ta seyr ü sülûk erkânına dâir verdiği mufassal bilgilerin, hocasının talebe yetiştirme usûlünü gösteriyor olması pek muhtemeldir.²⁵

1.4. Konevî'nin Vefâtından Sonraki Seyahatleri

Cendî, Konevî vefât edene dek hizmetinde bulunmuş, vefâtından sonra ise Konya'dan ayrılarak Bağdat'a gitmiştir.²⁶ Bağdat (müellifin ifadesiye Dâru's-selâm) o dönemde İlhanlı hükümdarının vekili olarak Ata Melik Cüveynî'nin (öl. 681/1283) idaresindedir. Cüveynî de tıpkı Pervâne gibi şehir halkına hizmeti gaye edinmiş, âlim ve sanatkârları himâye eden bir devlet adamıdır.²⁷ Cendî'nin buraya Konevî'nin halifesi sıfatıyla gelip gelmediği bilinmemekle birlikte,²⁸ şehir halkı tarafından dinî anlamda bir otorite olarak görüldüğü anlaşılmaktadır. Müellifin *Şerhu Fusûsu'l-hikem*'de anlattığına göre buraya geldiğinde bir kişi mehdîlik iddiasında bulunarak bu iddiayı Cendî'ye tasdik ettirmek istemiş, müellif bunu reddedince de ona zulmetmeye çalışmıştır. Cendî bu olayı şu şekilde anlatır:

Dâru's-selâm'da iken mehdî olduğunu iddia eden birisi bulunduğum yere geldi ve benden onun lehinde şahitlik yapmamı istedi. Ben de 'Sen mehdî değil, bir yalancısın' dedim. Bunun üzerine bana düşman oldu ve mühlid ve Nusayrîlerden bir grubu kışkırtarak ezâ vermeye kalkıştılar. Ben de hâtem-i evliyânın

²³ Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, 139-140. Mevlânâ'nın Pervâne'yi cömertlik bakımından Hz. Osman'a benzettiği bir hikâye için bk. Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, 173-174.

²⁴ Müeyyedüddîn Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, thk. Seyyid Celâleddîn Aştıyânî (Kum: Bûstân-ı Kitâb, 2008), 18.

²⁵ Konuyla ilgili bk. Ayşe Mine Akar, “Konevî'nin Müeyyed Cendî'ye Tesirleri”, *Sadreddîn Konevî Tasavvuf, Felsefe ve Din*, ed. Erdal Baykan - Fatih Kaleci (Konya, y.y., 2018), 91-96.

²⁶ Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 19.

²⁷ Abdülaziz Dûrî, “Bağdat”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/432; Orhan Bilgin, “Cüveynî, Atâ Melik”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/140-141.

²⁸ Cendî'nin Bağdat'a Konevî'nin halifesi sıfatıyla geldiği görüşü için bk. İbrahim Kunt, “Sadruddîn-i Konevî'nin Üç Halifesi: Fahrüddîn-i İrâkî, Müeyyedüddîn-i Cendî ve Saîdüddîn-i Fergânî”, *Tarihin Peşinde - Uluslararası Tarih ve Sosyal Araştırmalar Dergisi* 9/ (2013), 192.

rûhaniyetine sığındım, tam bir teveccühle ona yönelerek murâkabe ettim. Şeyh'i (r.a.), bu müddeînin elleri ve ayaklarını tutar vaziyette gördüm. Bana 'Bunu yere fırlatayım mı?' buyurdu. 'Emir ve hüküm sizindir Efendim!' dedim. Ardından Şeyh gitti, ben de kalkıp mescide gittim. Müddeî ve avânesi bana zulmetmek için orada bekliyorlardı. Onları hiç umursamadan mihraba geçip namazımı kıldım. Bundan sonra bana artık güç yetiremez oldular, Allah onların kötülüğünü üzerimden atverdi. Ardından bu müddeî benim vesilemlle tövbe etti.²⁹

Cendî, *Şerhu Mevâkii'n-nücûm*'u 683 (m. 1284) yılında burada telif ettiğinden³⁰ en azından bu tarihte Bağdat'ta bulunduğu tahmin edilebilmektedir. Bu tarihten sonra ancak 1292'den önce ise Sinop'a gitmiş, methini duyduğu, muhtemelen Pervâne sülâlesinden Farsça bilen bir hanım sultana tuhfe (hediye) olarak *Nefhatü'r-Rûh ve Tuhfetü'l-Fütûh*'u takdim etmiştir.³¹ Cendî'nin kendi yazdığı Arapça bir kasîde olan *el-Kasîdetü'l-lâmiyye*'nin şerhindeki ithaftan³² müellifin 1292 yılında Tebriz'de; *Risâle fi'l-Kazâ ve'l-Kader*'deki ithaftan³³ ise muhtemelen bu tarihten önce Kenger'de olduğu görülmektedir. Kenger, Kazvin dolaylarında eski bir yerleşim yeridir. Cendî'nin İran coğrafyasında yaşadığı dönem göz önüne alındığında aynı tarihlerde burada bulunan Kâşânî ile karşılaşma ihtimalleri de gündeme gelmektedir.

1.5. Vefâtı

Şerhu Kasîde-i Lâmiyye'nin 1292 yılında telif edilmesinden hareketle müellifin bu tarihte hayatta olduğu bilinmekte ancak vefât tarihi ile ilgili net bir bilgi verilememekteyken, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*'in Lâleli/1417 nüshasındaki müstensih kaydından hareketle artık Cendî'nin vefât yeri ve tarihinin tespit edildiğini söylemek mümkündür. Bu kayıta yer alan ifadeler şu şekildedir:

وجاء خبر وفاة الشيخ المعظم مؤيد بن محمود بن صاعد الجندي مؤلف هذا الكتاب رحمه الله رحمة واسعة يوم السبت من عشرين من ذي الحجة سنة إحدى عشر وسبعمائة في تبريز وقد توفي فيها رضي الله عنه وأرضاه.

Bu kitabın müellifi büyük şeyh Müeyyed b. Mahmûd b. Sâid el-Cendî'nin (r.a.) vefât haberi Tebriz'de, 20 Zilhicce 711 yılı Cumartesi günü geldi. Orada vefât etmiştir. Allah ondan razı olsun.³⁴

Bu durumda müellif Tebriz'de 711 (1312) yılında vefât etmiştir.

2. Müeyyed Cendî'nin Eserleri

Cendî'nin günümüze ulaştığını belirlediğimiz sekiz eseri mevcuttur. Bu eserler arasında hem konu yoğunluğu hem de hacim olarak en önemli eseri *Şerhu*

²⁹ Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 124.

³⁰ Müeyyedüddîn Cendî, *Nefhatü'r-Rûh ve Tuhfetü'l-Fütûh* (İstanbul: Süleymâniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, 2447), 40^a; Müeyyedüddîn Cendî, *Nefhatü'r-Rûh ve Tuhfetü'l-Fütûh* (Bursa: İnebey Yazma Eser Kütüphanesi, Hüseyin Çelebi, 1183-15), 144^a-144^b.

³¹ Cendî, *Tuhfetü'l-Fütûh*, 39-40.

³² bk. Müeyyedüddîn Cendî, *Şerhu Kasîde-i Lâmiyye* (İstanbul: Süleymâniye Kütüphanesi, Ayasofya, 4184), 3^a.

³³ bk. Cendî, *Risâle fi'l-Kazâ ve'l-Kader*, 2^a.

³⁴ Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem* (Lâleli, 1417), 216^b.

Fusûsü'l-hikem iken; *Nefhatü'r-Rûh* ve *Tuhfetü'l-Fütûh* sitematik konu sunumuyla dikkat çeker. Müellifin Arap ve Fars dilleriyle yazdığı risâle ve kasîdeleri de mevcuttur. Bunların hepsi Türkiye'deki yazma eser kütüphanelerinde de bulunur; yalnızca *Risâle fi'l-Kazâ ve'l-Kader* ünik nüsha olarak Mısır Mektebetü'l-Hidiviyye'de bulunmaktadır. Burada eserlerin isimleri, genel tanımları ve nüshaların kütüphane kayıtlarına yer vereceğiz.

2.1. Günümüze Ulaşan Eserleri

2.1.1. Nefhatü'r-Rûh ve Tuhfetü'l-Fütûh

Eser, genel olarak seyr ü sülûkun gayesi olan, kişinin kendinden yola çıkarak Allah'ı tanıma serüvenini ele almaktadır. Her biri iki kısım içeren iki bölümden birincisinde, bu tanıma sürecinin teorik arka plânı olan Allah'ın zâtı, sıfatları ve esmâ-i hüsnâ konuları ile insanı oluşturan unsurlar, âlem türleri, insanların ve evliyânın sınıfları konuları ele alınır. İkinci bölümde ise marifete ulaştıran amelere yer verilmiştir. İnsandan sâdır olan fiillerin hepsi sekiz uzuvdan (göz, kulak, lisan, el, mide, ferc, ayak ve kalp) sâdır olduğu için, bunların yanlış ve doğru kullanımları ele alınır. Kişi bilgiyle kendisini tamamlayıp muamelâta dâir de duyarlılık kazanınca artık hakikî vuslattan bahsedilebilir. Bu sebeple eserin son konusu hakikî vuslat yolunun esrârına ayrılmıştır.

Eser, Necîb Mâyîl Herevî tarafından Tahran Üniversitesi Merkez Kütüphanesi numara 2393'teki nüsha esas alınarak 1403 (m. 1982) yılında Tahran'da neşredilmiş ve bu neşrin Türkçe tercümesi Hayreddin Yılmaz tarafından yapılarak 1996 yılında İnsan Yayınları tarafından yayımlanmıştır. Eserin yazma nüshaları ise şunlardır: Süleymâniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 1439/1^b-80^a; Süleymâniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, 2447/1^b-40^a; İnebey Yazma Eser Kütüphanesi, Genel, 1442/1^a-137^b; İnebey Yazma Eser Kütüphanesi, Hüseyin Çelebi, 1183-15/99^b-144^b.

2.1.2. el-Kasîdetü'l-lâmiyye

Güzel ahlâkı kazanma yollarının şiirle anlatıldığı 169 beyitlik Arapça bir kasîdedir. Müellif bu eseri daha sonra "Acem ihvânı" için Farsça olarak şerh etmiştir.³⁵ Dünya nimetlerinin geçici olduğu, mal-mülk edinme uğrunda ömrün ziyan edilmemesi gerektiği, kanaatin güzelliği gibi konulara yer verilen şiirde sâlikin yolunun nefis, hevâ ve tabîat âlemi vâdisinden kuds ve melekût âlemine doğru uzandığı; tabîat âleminin yolunda rûhânî meyve veren ağaçlar ve câvidânî hayat çeşmelerinin bulunmadığı, vâdisinin zemininin şûristan (acı yer) olmasından dolayı ılgın gibi acı/tuzlu ağaçlar dışında itidalî mülâyim meyvelere sahip olmadığından bahsedilir. ılgın ağacı, müellifin rezil ahlâk ve şehveti sembolize etmek

³⁵ Bu kasîdenin Câhiliye devri Arap şâiri Şenferâ'nın lâmiyyesinin tercüme ve şerhi olduğu iddia edilmektedir. bk. Kunt, "Sadrüddîn-i Konevî'nin Üç Halifesi", 196. Ancak kütüphane kayıtlarında eser Cendî'ye nisbet edildiği gibi, Şenferâ'nın aynı adlı kasîdesi içerik ve beyit sayısı olarak Cendî'nin lâmiyyesiyle bir benzerlik taşımamaktadır. bk. Cendî, *el-Kasîdetü'l-lâmiyye* (Lâleli, 3681), Ünvan Sayfası; Süleyman Tülüci, "Şenferâ", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/536.

için kullandığı bir semboldür. Bu tabîat yolunda tehlikeler de vardır, sâliki yoldan çıkarmaya çalışan *gavl* (dev) bunlardan biridir.

Eserin nüshaları şunlardır: Süleymâniye Kütüphanesi, Lâleli, 3681/56^a-70^b; Süleymâniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 1375/54^a-57^a.

2.1.3. Şerhu Kasîde-i Lâmiyye

Şerh hakkında bilgi verildiğinden eserin *Zeylû Kasîde-i Lâmiyye* ile birlikte bulunan nüshalarından bahsetmek yeterli olacaktır: Süleymâniye Kütüphanesi, Ayasofya, 4184/1^b-115^b; Süleymâniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 1362/33^b-66^b; Süleymâniye Kütüphanesi, Ayasofya, 4858-06; Süleymâniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 2735/172^a-186^b.

2.1.4. Zeylû Kasîde-i Lâmiyye

Güzel ahlâki kazanma yollarının anlatıldığı Farsça bir eserdir. Gönle gelen havâtırdan kurtulmanın beş zâhirî, beş de bâtinî esasından bahsedilir. Zâhirî esaslar *mevt-i esved* (açlık ile riyâzet), *mevt-i ebyad* (uykusuzluk ile riyâzet), *mevt-i ahmer* (uzlete çekilmek), *mevt-i esfer* (faydasız konuşmamak) ve *mevt-i ahdardir* (yamalı elbiseler giymek).³⁶ Bâtinî esaslar ise teveccüh, sabır, tevekkül, rızâ ve teslimiyet ve her şeyin ehadiyyet-i cem'inin Allah'a ait olduğu hususunda Allah'a güvenmektir. Cendî'nin benimsediği bu on aslın, sûfî çevrede yaygın kabul gören Necmeddîn Kübrâ'nın usûl-ı aşeresinden farklılıklar taşıdığı görülmektedir.³⁷ Eserin yazma nüshalarına yukarıda yer verilmiştir.

2.1.5. Risâle fi'l-Kazâ ve'l-Kader

Kazâ, kader, kudret, meşiyet, irâde, a'yân-ı sâbite, ilim-ma'lûm ilişkisi gibi konulara değinilen eserin dili Farsçadır. Bilinen tek nüshası Mısır'da Mektebetü'l-Hidiviyye Kütüphanesi'ndedir.³⁸

2.1.6. Şerhu Fusûsi'l-hikem

Müellifin en önemli eseri olarak zikredilebilecek bu eseri Abdurrahman Câmî "daha sonra yazılan tüm şerhlerin kaynağı" olarak nitelemektedir.³⁹ Cendî'nin bu eserinden önce, sadece İdris Fassî üzerine İbn Sevdekîn (öl. 646/1248) tarafından; eserin bütününe yönelik gibi görünse de izaha muhtaç olduğu halde şerh edilmeyen birçok pasaj bulunan bir şerh de Tilimsânî tarafından yazılmıştır. Konevî'nin *Fükûk*'unun ilk

³⁶ Nefsin ölüm türleri konusunda Cendî'nin tanımlamalarından farklı kabuller de mevcuttur. Mesela hem Necmeddîn Kübrâ hem de Kaşânî'ye göre *mevt-i ahmer*, nefsin isteklerine muhalefet; *mevt-i ebyad*, açlık; *mevt-i ahdar*, yamalı elbiseler giymek, *mevt-i esved* ise halkın ezâ ve cefâsına tahammül etmektir. bk. Necmüddîn Kübrâ, "Usûlu Aşere Şerh-i Usûl-i Aşere", çev. Mustafa Kara, *Tasavvufî Hayat* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013), 46; Abdürrezzâk b. Ahmed Kaşânî, *Tasavvuf Sözlüğü Letâifu'l-â'lâm fi işârâtı ehli'l-ilhâm*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), "el-Mevtü'l-eb Yaz", "el-Mevtü'l-ahdar", "el-Mevtü'l-esved", "el-Mevtü'l-ahmer", 546-547.

³⁷ Necmeddîn Kübrâ'ya göre on esas tevbe, zühd, tevekkül, kanaat, uzlet, zikir, teveccüh, sabır, murâkabe ve rızâdır. bk. Kübrâ, "Usûlu Aşere Şerh-i Usûl-i Aşere", 47-73.

³⁸ Muhammed Muhsin Aga Bozorg Tahrânî, *ez-Zeria ilâ tesâni'îş-şia* (Tahrân: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1968), 17/150.

³⁹ Abdurrahmân b. Ahmed Câmî, *Evlîyâ Menkıbeleri Nefehât*, nşr. Süleyman Uludağ - Mustafa Kara, çev. Lâmiî Çelebi (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2011), 734.

şerh olduğunu belirten araştırmacılar da vardır ancak *Fükûk* bir şerh olmaktan çok, *Fusûs*'taki temel konuları faslar ekseninde ele alan muhtasar bir eserdir.⁴⁰

Müellif, eserinde bahsettiğine göre bu şerhten önce “büyük şerh” adını verdiği bir eser daha yazmıştır.⁴¹ Bu büyük şerhin, elimizde mevcut bulunan *Şerhu Fusûsi'l-hikem*'le ilişkisinin ne olduğuna dâir tatmin edici bir açıklama bulamadık ancak eserin Süleymâniye Kütüphanesi Lâleli/1417 nüshasındaki bilgiye göre bitiş tarihi 704 yılında olduğuna göre;⁴² şerhin yazımına müellif en geç Konevî'nin vefât ettiği yıl olan 674'te başlamışsa bile, asgarî otuz yılda tamamlanmış bir şerh söz konusu olur. Bu kadar uzun bir dönem göz önünde bulundurulduğunda, bugün elimizde mevcut olan şerhin bazı bölümlerinin bizzat müellif tarafından farklı isimlerle adlandırılması da ihtimal dâhilindedir. Büyük şerhin ne olduğuna dâir bir başka ihtimal de, bunun eserin mukaddime kısmı olabileceğidir çünkü bu mukaddime tüm eserin neredeyse beşte birine tekabül edecek hacimdedir. Buranın “büyüklüğü” hacminin yanında, burayı Konevî'nin yazdırmasından da kaynaklanmış olabilir.

Müellif, sonraki *Fusûs* şerhlerine modellik teşkil edecek şekilde eserine uzun bir mukaddimeyle başlamış, bu mukaddimedeki vücûd mertebeleri, Allah isminin delâlet ettiği hakikatler, ilim-marifet ilişkisi, rûh-nefs-kalp ilişkisi ve hamd mertebeleri gibi konuları ele almıştır. Eserin esasını oluşturan fas şerhi ise İbnü'l-Arabî'nin mücmel ifadelerinin anlaşılması ve yorumlanmasında sonraki şerhlere öncülük etmiştir.

Eser ilk kez Celâleddîn Aştîyânî tarafından, Tahran Üniversitesi Merkez Kütüphanesi ile Meşhed Fâzilhan Medresesi Kütüphanesi'ndeki nüshalar esas alınarak neşredilmiştir. Muhakkik tarafından nüsha numaraları verilmemiştir ancak Herevî *Tuhfetü'l-Fütûh*'da, neşredilen nüshanın Tahran Üniversitesi Merkez Kütüphanesi nr. 343'te olduğu bilgisini vermektedir.⁴³ Bu neşre Gulâm Hüseyin İbrâhîm Dînânî Farsça

⁴⁰ Cendî'nin eserini yazılmış ilk şerh kabul edenlere örnek olarak bk. Nureddin Abdurrahman b. Ahmed b. Muhammed Câmî, *Nakdû'n-nusûs fi şerhi Nakşi'l-fusûs* (Tahran: Müessesesi-i Mütalâat ve Tahkîkât-ı Ferhengî, 1992), 19, 240; İsmail Hakkı Bursevî, *Kitâbü'l-hitâb* (İstanbul: Matbaa-i Kürsiyyü'l-Hakâniye, 1256), 289; William Chittick, “Introduction”, *Nakdû'n-nusûs fi şerhi Nakşi'l-fusûs* (Tahran: Müessesesi-i Mütalâat ve Tahkîkât-ı Ferhengî, 1992), XXV-XXVI; Mahmud Erol Kılıç, “Fusûsu'l-hikem”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/232; Abdurrahim Alkış, *Abdurrezzâk Kâşânî ve Şerhu Fusûsi'l-hikem Adlı Eserinin Tahkîk ve Tahlîli* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008), 256; Ekrem Demirli, *İslam Metafiziklerinde Tanrı ve İnsan* (İstanbul, 2012), 82. Tilimsânî şerhinin *Fusûs*'un bütününe dâir olmadığını teslim etmekle birlikte ilk şerh kabul edenlere örnek olarak bk. Musakhanov, *Affüddin Tilimsânî'nin İlahî İsimler Nazariyesi*, 37, 58. Konevî'nin ilk *Fusûs* şârihi olduğuna dâir bk. Azmi Bilgin, “Osmanlı Kaynaklarına Göre Sadreddîn-i Konevî”, *I. Uluslararası Sadreddîn Konevî Sempozyumu Bildirileri* (Konya, 2010), 45; Mehmet Bayrakdar, “Sadreddin Konevî ve Davûd el-Kayseri”, *I. Uluslararası Sadreddîn Konevî Sempozyumu Bildirileri* (Konya, 2010), 35.

⁴¹ Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 204, 212.

⁴² Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem* (Lâleli, 1417), 216^b.

⁴³ Necib Mâyil Herevî, “Mukaddime”, *Nefhatü'r-Rûh ve Tuhfetü'l-Fütûh*, mlf. Müeyyedüddin Cendî, 9-24 (Tahran: İntişârât-ı Mevlâ, 1982), 21.

uzun bir mukaddime yazmıştır. Hazırlanan neşir 875 istinsah tarihlidir. Eserin ilk basması Meşhed Üniversitesi Yayınları tarafından 1982 yılında; ikinci baskısı ise Bûstân-ı Kitâb tarafından 2008 yılında yapılmıştır. Eserin ikinci basımında Dinânî'nin girişi eserden çıkarılmış ve nâşirin belirttiğine göre ilk baskıdaki hatalar düzeltilmiştir. Aştîyânî ikinci baskının sonuna âyet, hadis, şiir, bölge, topluluk ve kabîle isimleri ile şahıs, mekân ve kitap isimleri ve terimlere dâir geniş bir fihrist eklemiştir. Eser üçüncü kez ise Âsım İbrâhîm el-Keyâlî tarafından 2007 yılında, hangi nüshaların esas alındığı belirtilmeden hazırlanarak Lübnan'da Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye tarafından neşredilmiştir.⁴⁴

Eserin Türkiye kütüphanelerindeki yazma nüshaları ise şunlardır: Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyüddîn Efendi, 1717/1^b-177^b; Âtîf Efendi Kütüphanesi, 1440/1^b-162^b; Süleymânîye Kütüphanesi, Kılıç Ali Paşa, 606/1^b-199^a; Süleymânîye Kütüphanesi, Lâleli, 1417/1^b-216^b; Süleymânîye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 1240/1^b-440^a; Süleymânîye Kütüphanesi, Reşid Efendi, 405/1^b-298^a; Tavşanlı Zeytinoglu Kütüphanesi, 939/1^b-163^a; Akşehir Kütüphanesi, 117/1^b-258^a; Süleymânîye Kütüphanesi, Nâfiz Paşa, 538/1^b-449^b; Süleymânîye Kütüphanesi, Nûruosmaniye, 2457/1^b-348^a; Süleymânîye Kütüphanesi, Hâlet Efendi, 261/1^b-219^b; Süleymânîye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 1241/1^a-123^b.

2.1.7. el-Kasîdetü'l-gaybiyye

Şerhu Fusûsi'l-hikem'e "ilave" olarak yazılmış⁴⁵ yüz kırk iki beyitlik metafizik konuların ele alındığı ve yer yer İbn Fârîzî'yi anımsatan beyitlere rastlanan Arapça bir kasîdedir. Eser, hem basılı hem de yazma nüshalarda Şerhu Fusûsi'l-hikem'in baş tarafında bulunmaktadır.

2.1.8. Kitâb-ı Nüketi'l-Işk

Güzel ahlâka dâir yazılmış iki yüz elli yedi beyitlik Farsça bir mesnevîdir. Eserin nüshaları Süleymânîye Kütüphanesi, Nûruosmânîye, 5123/81^b-89^b; Süleymânîye Kütüphanesi, Nûruosmânîye, 5008/94^a-103^{at} da bulunmaktadır. Eser üzerine Kadir Akbulut tarafından 2018 yılında bir yüksek lisans tezi hazırlanmıştır.⁴⁶

2.2. Günümüze Ulaşmayan Eserler ile Cendî'ye Ait Olduğu İddia Edilen Eserler

Cendî, eserlerinde kendi telifâtından bahsetmektedir. Bu eserlerin bir listesini vermek, bir gün bunlardan birine tesâdüf edilmesi durumunda araştırmacıların işini kolaylaştıracaktır. Müellif, eserlerinde bunlar hakkında kısa kısa ma'lûmat vermiştir. Biz burada günümüze ulaşmayan eserler ile müellifin yazacağını belirttiği eserlerin bir listesini verecek ve ona isnad edilen iki eserden bahsedeceğiz.

⁴⁴ Yazıcızâde Mehmed'in, bu esere *Müntehâ* adında bir şerh ya da talikat yazdığı belirtilmekle birlikte; Yazıcızâde'nin eseri Cendî'nin eseri üzerine yapılmış bir çalışma değil, Cendî'nin eseri kadar başka eserlerden de istifade edilerek yazılmış bir *Fusûsu'l-hikem* şerhidir. Konuyla ilgili olarak bk. Ayşe Mine Akar, "Üç Müellif Bir Eser: Yazıcızâde Mehmed, Ahmed Bîcân ve Bahâizâde Abdurrahîm'in Kitâbu'l-müntehâ'ları", *Troia'dan Çanak-kale'ye İnsanın, İnançın ve Mekânın İnşası: Değerler ve Şehir*, ed. Osman Murat Deniz (Çanak-kale: y.y., 2018), 505.

⁴⁵ Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 26.

⁴⁶ bk. Kadir Akbulut, *Müeyyidüddîn-i Cendî'nin Nüketü'l-Aşk Adlı Mesnevisi* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018).

2.2.1. Günümüze Ulaşmayan Eserleri

İksîr-i Kemâlât-ı İlâhî,⁴⁷ *Hülâsatü'l-İrşâd* ve *İrşâdu'l-Hülâsâ*,⁴⁸ *Şerhu Mevâkii'n-nücûm*,⁴⁹ *el-Kasîdetü'r-râiyye*,⁵⁰ *el-Kasîdetü't-tâiyye* ve *Şerhu'l-kasîdeti't-tâiyye*,⁵¹ *Kitâbu'l-menâzil*,⁵² *en-Nübüvvetu ve'l-velâye*,⁵³ *el-Hatmiyye*,⁵⁴ *en-Nusûsu'l-vâridetü bi'l-edilleti alâ hatmiyyeti velâyeti'l-husûs*,⁵⁵ *Kasîde-i Mîmiyye*,⁵⁶ *Ulûm-ı Ehadî ve Meârif-i Ahmedî*,⁵⁷ *Dîvân*.⁵⁸

2.2.2. Müellifin Yazacağını Belirttiği Eserleri

Fıkıh kitabı,⁵⁹ *Kitâbu'l-esmâ*,⁶⁰ *Kitâbu'l-ulûhiyye*.⁶¹

2.2.3. Müellife İsnad Edilen Eserler

Bu eserlerden biri *ed-Dürerü'l-gâliyyat fî şerhi'l-Hurûfi'l-âliyyât* adında olup İsmail Paşa tarafından müellife nisbet edilmiş, araştırmacılar da ilgili eser için Süleymâniye Kütüphanesi Nâfiz Paşa/685 ve aynı kütüphane Şehid Ali Paşa/1362'de olduğu bilgisini vermişlerdir⁶² ancak bahsedilen yerlerdeki eserlerin birincisi İbnü'l-Arabî'ye aittir, ikincisi ise yine Cendî'nin olmak üzere *Şerhu Kasîde-i Lâmiyye* ve zeylidir. Meryem Muvahhid ise *Keşfü'z-zunûn*'daki “Lâmiyye” maddesini referans göstererek bu eserin İbn Fâriz'ın *Kasîde-i Tâiyye*'sine nazîre olarak yazıldığını belirtir.⁶³ Oysa Cendî kendi tâiyye kasîdesi hakkında bilgi verdiği yerlerde böyle bir bilgidan bahsetmediği gibi, bunu çağrıştıracak bir şeyi de imâ etmez.⁶⁴ Cendî'ye ait olduğu iddia edilen ikinci eser ise İbn Fâriz'ın *Kasîde-i Hamriyye* şerhidir. Sadece Ekrem Demirli tarafından herhangi bir referans gösterilmeden sunulan bu bilgiyi⁶⁵ hiçbir kaynaktan teyid edemedik.

⁴⁷ Eserden bahsedilen yerler için bk. Cendî, *Tuhfetü'l-Fütûh*, 37, 93; Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 627.

⁴⁸ bk. Cendî, *Tuhfetü'l-Fütûh*, 37; Cendî, *Zeylî Kasîde-i Lâmiyye* (Ayasofya, 4184), 115^a-115^b; Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 627.

⁴⁹ bk. Cendî, *Tuhfetü'l-Fütûh*, 136-137; Cendî, *Tuhfetü'l-Fütûh* (Hacı Mahmud Efendi, 2447), 40^a; Cendî, *Tuhfetü'l-Fütûh* (Hüseyni Çelebi, 1183-15), 144^a-144^b; Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 119; Câmî, *Evliyâ Menkıbeleri*, 734.

⁵⁰ bk. Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 442.

⁵¹ bk. Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 155, 490, 538.

⁵² bk. Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 372.

⁵³ bk. Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 518.

⁵⁴ bk. Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 518.

⁵⁵ bk. Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 250-251.

⁵⁶ bk. Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 250.

⁵⁷ Cendî, *Tuhfetü'l-Fütûh*, 36.

⁵⁸ bk. Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 251; Brockelmann, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*, 4/437.

⁵⁹ bk. Cendî, *Tuhfetü'l-Fütûh*, 130; Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 725.

⁶⁰ bk. Cendî, *Tuhfetü'l-Fütûh*, 55, 72.

⁶¹ Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 77.

⁶² Süleyman Uludağ, “Cendî”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/361; İbrahim Kunt, “Konevî'nin Öğrencisi Müeyyidüddîn-i Cendî'nin Hayatı ve Eserleri”, ed. Hasan Yaşar (II. Uluslararası Sadreddin Konevî Sempozyumu Bildirileri, Konya: MEBKAM, 2014), 165.

⁶³ Meryem Felâhatî Muvahhid, “Cendî”, *Dâiratü Maârif-i Bozorg-i İslâmî* (Tahran: Merkez-i Dâiratü'l-Maârif-i Bozorg-i İslâmî, 1393), 18/579.

⁶⁴ bk. Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 155, 490, 538.

⁶⁵ bk. Ekrem Demirli, “Takdim”, *Fusûsu'l-hikem Okumaları İçin Anahtar* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011), 16-17; Ekrem Demirli, “Dâvûd el-Kayserî'nin Fusûsu'l-hikem Şerhi: Matla-ı Husûs-ı Kelim fî Meânî Fusûsi'l-hikem”, *İbn Arabî Gelenegi ve Dâvûd el-Kayserî* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011), 89; Ekrem Demirli, *Tasavvufun Altın Çağı Konevî ve Takipçileri* (İstanbul: Sufi Kitap, 2015), 38.

3. Ekberî Gelenekteki Yeri

3.1. Varlık-Mâhiyet İlişkisine Dâir Görüşleri

Toshihiko Izutsu, *İslam'da Varlık Düşüncesi* adlı önemli eserinde nesnelere pür vücûdlar olarak dış dünyada bulunmadıklarını, çeşitli varlıklar olarak (mesela taş, ağaç, insan gibi) algı alanımıza girdiklerinden söz eder. Nesnelere muhtelif varlıklar olarak var olmasını sağlayan bu şey onların mâhiyetidir.⁶⁶ Mâhiyet, ما به الشيء هو / bir şeyin kendisiyle o olduğu şeydir.⁶⁷ Bu şeyin varlıkla ilişkisi ise, mümkün ve Zorunlu Varlık kategorileri için farklılık arz eder. Fârâbî, İbn Sînâ ve Râzî'nin de dâhil olduğu İslam düşüncesi âlimlerinin çoğunluğuna göre, mümkünlerin varlıkları mâhiyetlerinin dışında bir sebepten kaynaklanmaktadır ve bu sebeple varlıkları mâhiyetlerinin aynı değildir.⁶⁸ Zorunlu Varlık'ta ise teselsül sonucunun doğmaması için ilâhî Zât'ın varlığının kendiliğinden oluşunu kabul etmek gerekirken, O'nun mukaddes künhü hakkında bir belirlenimi imâ edecek bir yaklaşımdan da uzak durmak gerekmektedir. İbn Sînâ, *Arş Risâlesi*'nde "O'nun varlığı hakikatinde kendisi olmazsa, varlığı hakikati (mâhiyeti)ne sonradan eklenmiş (ârız) olur. Ârız olan her şey ise nedenlidir. Nedenli olan her şey de sebebe muhtaçtır..." şeklinde devam eden diyalektiği ile Zorunlu Varlık'ın varlığının neden mâhiyetinin aynı olması gerektiği sorununu, teselsüle düşmeme ve mukaddesliği koruma konusundaki hassasiyet ile ele almaktadır.⁶⁹ Bu hassasiyet, neredeyse tüm İslam düşüncesi âlimlerinde mevcutken; varlığının mâhiyetiyle aynı olmasının ilâhî Zât'ın mâhiyetini vücûd olarak tanımlama, bir başka deyişle künhünü salt ya da mutlak vücûda indirgeme anlamına gelip gelmeyeceği, meselenin problemleri noktasını oluşturmaktadır. Kelâmcılar başta ve sûfilerin pek çoğu da dâhil olmak üzere İslam âlimlerinin hemen hepsi, bu konuda Hz. Peygamber'in Allah'ın zâtı hakkında tefekkürü nehyetmesini⁷⁰ kendilerine delil edinir ve aklın âcizliğini teslim ederler ancak İbnü'l-Arabî ekolünün muhtemelen Kâşânî ile iyice felsefleşmesi, konu hakkında farklı görüşlerin doğmasına sebep olmuştur. Bu farklı görüşler, bu grup sûfilerin özellikle kelâmcılar tarafından yoğun bir eleştiri yağmuruna tutulmasına,

⁶⁶ Toshihiko Izutsu, *İslam'da Varlık Düşüncesi*, çev. İbrahim Kalın (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), 130.

⁶⁷ Muhammed b. A'la b. Ali el-Faruki el-Hanefî Tehânevî, "el-Mâhiyye", *Mevsûatü Keşşâfu Istilâhâtü'l-fünûn*, thk. Refik Acem (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996), 2/1424.

⁶⁸ Râzî'nin bu konudaki görüşleri üç grupta topladığı görülür: Mümkünlerin vücûdları ya mâhiyetlerinin aynıdır, ya mâhiyetlerinin bir cüz'üdür yahut da mâhiyetlerinin hâricindedir. bk. Fahrreddin Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, thk. Muhammed el-Mu'tasım billâh Bağdâdî (Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, 1990), 1/112-113.

⁶⁹ bk. Ebû Alf Hüseyin b. Abdillâh b. Alf b. Sînâ İbn Sînâ, "Arş Risalesi - Allah'ın Birliği ve Sıfatları Üzerine - er-Risâletü'l-arşîyye fi tevhidihî teâlâ ve sıfâtihî", çev. Enver Uysal, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/9 (2000), 643.

⁷⁰ Hadis için bk. Alf b. Hüsâmiddîn b. Abdilmelik b. Kadîhân Müttakî Hindî, *Kenzü'l-ummâl fi süneni'l-akvâl ve'l-efâl*, thk. Bekrî Hayyânî - Saffet Sakka (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 3/106 (No. 5704, 5705, 5706, 5707, 5708). Hadisin başka kaynaklardaki bir listesi için bk. Ebû'l-Fidâ İsmâil b. Muhammed Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ ve müzîlü'l-ilbâs ammâ iştehere mine'l-ehâdis alâ elsineti'n-nâs*, thk. Yûsuf b. Mahmûd el-Hâc Ahmed (Dımaşk: Mektebetü'l-İlmi'l-Hadîs, 2001), 1/356 (No. 1005).

hatta bazen küfürle itham edilmelerine sebebiyet verdiği gibi;⁷¹ buradaki felsefî eğilimin sadece dilsel bir eğilim olarak düşünceye yansıdığı göz ardı edilmiş;⁷² daha da tehlikeli bir sonuç olarak ise İbnü'l-Arabî dâhil ilk dönem ekol mensuplarının tam tersine taşıdıkları kelâmî duyarlılık asla gündeme getirilmemiştir. Çalışma konumuz olan Müeyyed Cendî bu açıdan bizim için büyük önemi hâizdir.

Cendî, tevârûs ettiği geleneğe bağlı kalarak, Tanrı'nın varlığının mâhiyetine sonradan eklenmemiş olduğunu savunur: “*Hakikî vücûd Hakk'ın dışında bir şey değildir ve Hakk'ın vücûdu O'nun zâtının aynıdır. Zât'a zâid değildir ve hâricten de kazanılmış değildir.*”⁷³ Bu anlamdaki bir varlık-mâhiyet ayniyeti, Tanrı'nın zât, hakikat ya da künhünün vücûd olduğu anlamına gelmez. Burada “Tanrı” kelimesini özellikle seçmişiz, mutlak bilinmezlik (lâ taayyün) mertebesinde ilâhî Zât için “Allah” ya da “Hak” kelimesini de kullanamıyor oluşumuzdandır. Cendî bu konuda Ebu'l-Hüseyn en-Nûrî'nin bir beytine atıfta bulunur. Beyit şu şekildedir: *لَطَفَ نَفْسَهُ فِسْمَاهُ حَقًّا / وَكَتَفَ* (Nefsini lâtiifleştirip Hak, kesifleştirip halk diye tesmiye etti).⁷⁴ Müellife göre ilâhî Zât ya da Tanrı'dan bahsedebilmemiz, O'nun bilgi konumuz olan Hak ismini alışı ileldir. Bu, O'nun zuhûr mertebesine nüzûl edişi ile olur. Zaten Hak adını alıyor olması, aynının tahakkuk ettiğini göstermektedir.⁷⁵ Allah ismi ise ilk taayyün mertebesine aittir ve melûhun varlığını çağrıştırır.⁷⁶ Bu durumda Cendî'nin eserlerinde yalnızca “Zât” kullanımı ile, “Allah'ın zâtı” ve “Hakk'ın zâtı” kullanımlarının farklı anlamlara geldiğine dikkat etmek gerekmektedir. Kendisi de bir eserinde bu konuya açıklık getirerek şöyle söyler:

Eğer Hakk'ın zâtı diyorsak hakikî murad hakkiyyetle mevsûf olmandır. Allah'ın zâtı ise ulûhiyetle mevsûf bir hakikattir. Herhangi bir izâfet ya da nisbet olmaksızın sadece Zât diyorsak, Zât'ın gaybının hüviyyet ve zâtıyyetidir ki isim, sıfat, nisbet ve izâfetlerden mücerreddir. Bu açıdan Zât'a ilim ulaşmaz, işaret ve ibâre söz konusu edilmez.⁷⁷

⁷¹ Vahdet-i vücûda yönelik temel itirazlar ve bunlara Nablûsî tarafından verilen cevaplarla ilgili kapsamlı bir tedkik için bk. Muhammed Bedirhan, *Abdülgani Nablûsî'nin Vahdet-i Vücûd Müdafaaası* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016).

⁷² İzutsu konu hakkında, ilâhî Zât'ın lâ taayyün mertebesinde *ontolojik açıdan zâtü'l-vücûd, teolojik açıdan ise zâtullah* olduğunu söyleyerek aslında bu isimlendirmenin, kullanılan terminoloji ve benimsenen felsefi ya da kelâmî bakış açısına göre değiştiğini imâ etmektedir. bk. İzutsu, *İslam'da Varlık Düşüncesi*, 76.

⁷³ Zira ke وجود حقيقي جز حق را نیست و وجود حق عين ذات اوست، زايد بر ذات ومستفاد از خارج نیست، Cendî, *Risâle fî'l-Kazâ ve'l-Kader*, 12^b.

⁷⁴ Cendî, *Şerhu Fusûsî'l-hikem*, 48; Cendî, *Tuhfetü'l-Fütûh*, 158. Ahmed Avni Konuk Fusûs şerhinde bu beyti başında *سبحان من* ilavesiyle Ebu'l-Hasan Gûrî'den naklederek aktarır. bk. Ahmed Avni Konuk, *Fusûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, nşr. Mustafa Tahralı - Selçuk Eraydın (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2013), 2/21. Bu şiire yapılan atıf için ayrıca bk. Kaşânî, *Şerhu'l-Kaşânî alâ Fusûsî'l-hikem*, 109.

⁷⁵ bk. Cendî, *Şerhu Fusûsî'l-hikem*, 477.

⁷⁶ “Bu isim ehadiyyet-i cem'i ilâhînin ism-i alemidir, zâtî alem değildir. Çünkü Zât-ı mutlakla mutlak, sınırlanamaz ve sonlu değildir. Sonlu mukayyed bir lafiz, gayr-ı mütenâhî mutlakla alem olamaz.” bk. Cendî, *Tuhfetü'l-Fütûh*, 57.

⁷⁷ اگر ذات حق گوئیم مراد حقيقي باشد موصوف به حقیقه، وذات الله حقيقي موصوف به ألوهية، واكر ذات گوئیم بی إضافة ونسبة، اعتبار هوية وذاتية غيب ذات، اگر ذات حق گوئیم مراد حقيقي باشد موصوف به حقیقه، وذات الله حقيقي موصوف به ألوهية، واكر ذات گوئیم بی إضافة ونسبة، اعتبار هوية وذاتية غيب ذات، Cendî, *Tuhfetü'l-Fütûh*, 48.

Cendî'nin bu üç kelime arasında yaptığı ayrımı göz önünde bulundurarak varlık-mâhiyet ilişkisi çerçevesindeki görüşlerine dönersek, onun, Hakk'ın vücûdunun zâtının aynı olduğunu söylemesi künh-i ilâhîye dâir bir belirlenim anlamı taşımamaktadır. O, hakikî vücûdun yalnızca Allah'a ait olduğunu ve varlığından başka bir varlık bulunmadığını söylerken, bazen de "Vücûdda O ve isimlerinden başkası yoktur"⁷⁸ diyerek O'nun zâtî hakikatleri olan isimlerini de varlığına ekler. O'nun varlığı zorunlu, kendinden ve birdir. Bu bir, yalnızca sayma sayılarının başlangıcı anlamındaki bir (vâhid) değil, ikincisi olmayan, devamı tahayyül edilemeyen birdir (ehad), öyleyse O vâhid-i ehaddir.⁷⁹ Cendî bu açıdan Hakk'ın itibarlarını şu şekilde sıralar:

Zât'ın birliğine (ehadiyyet) itibar edersen 'hakikat birdir ve ondan başka bir hakikat yoktur' dersin. Aynındaki zâtî tahakkukuna itibar edersen '(bu ayn) Hak'tır' dersin. Zâtî itlakına itibar edersen 'tüm itibarlardan âri mutlak Zât'tır' dersin. Zuhûr mertebelerindeki taayyününe itibar edersen 'şehâdetdir' dersin. Lâ taayyününe itibar edersen 'hakikî gaybtır' dersin. Kesretteki zuhûra itibar edersen 'tamamen halktır' dersin. Lâ taayyün ve taayyünde aynı birliğine (ehadiyyet) itibar edersen 'tamamen Hak'tır' dersin. Zâhirinin bâtını için ebedî olarak bir meclâ olduğuna itibar edersen 'hem tecellî eyleyen hem de tecellî olunan O'dur' dersin. Bütün bu hakikatleri zâtıyla gerektirip hepsinin de kendisi için doğru olmasından daha fazla şaşılacak bir şey yoktur.⁸⁰

Müellif, vücûdun hakikati ile Mutlak ve mukayyed vücûd arasını tefrîk ederek; vücûdun hakikatının Zât'a râci olduğunu, mutlaklık ve mukayyedliğin birer nisbet olduğunu söyler.⁸¹ Esasında sadece vücûd değil, Hakk'ın tüm özellikleri hakikatleri itibari ile Zât'ın aynıdır. Nitekim Cendî eserlerinin pek çok yerinde vücûdla birlikte ilim, rubûbiyet, vahdet ve esmâ kesret gibi birçok husûsiyeti Hak için zâtî olarak niteler; bazen de bunların Zât'ın aynı olduğunu söyler.⁸² Bu durum, onun mertebeleri dikkate almasından kaynaklanmaktadır çünkü gerek Konevî'de gerekse onda lâ taayyün mertebesinin bir açıdan her şeyi içinde barındıran bir mertebe olduğu görülmektedir.⁸³

ilâhî Zât'ın, hakkında isbâtî ya da selbî hiçbir yorum yapılamadığı mâhiyeti, O'nun -Ekberî ekoldeki adıyla- lâ taayyün mertebesidir. Bu mertebe O'nun gaybının

⁷⁸ Cendî, *Şerhu Fusûsî'l-hikem*, 425. bk. Cendî, *Şerhu Fusûsî'l-hikem*, 425.

⁷⁹ Cendî, *Şerhu Fusûsî'l-hikem*, 647.

⁸⁰ Cendî, *Şerhu Fusûsî'l-hikem*, 477-478.

⁸¹ Cendî bu konuda şunları söyler: "Hakikatte mutlak vücûd ve mukayyed vücûd dışında bir vücûd yoktur, vücûdun hakikati ise bu ikisinde bir tektir. Itlak, taayyün, tekayyüd zâtî nisbetlerdir." فما في الحقيقة إلا وجود ثم التقيد والإطلاق / 'Itlak ve takyîd Hakk'ın vücûdu için iki zâtî nisbettir' Cendî, *Şerhu Fusûsî'l-hikem*, 299.

⁸² bk. Cendî, *Şerhu Fusûsî'l-hikem*, 307, 473; Cendî, *Risâle fi'l-Kazâ ve'l-Kader*, 7^b.

⁸³ Nitekim Konevî şöyle der: "Hak bütün bunlardan münezzehtir iken, hepsi O'nun hakkında sahih ve geçerlidir" bk. Sadreddîn Konevî, *Vahdet-i Vücûd ve Esasları en-Nusûs fi tahkik-i tavri'l-mahsûs*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul, 2012), 10.

gaybı olup, *taayyün etmeyişi* anlamına gelir.⁸⁴ Yani esasında ilâhî Zât, gayblar gaybı halinde bulunurken taayyün etmeyi dilediğinde bu taayyüne nisbetle bir *lâ-taayyün durumunu* ortaya çıkmaktadır.⁸⁵ Zât burada her şeyden mutlaklıktır ancak bu mutlaklık takyîd ve tahdîdin mukabilindeki bir mutlaklık da değildir, Zât bundan dahi münezzehtir. Burada ne dil ne hüküm ne sıfat ne de isim vardır ve burası hakkında kullara düşen yalnızca susmaktır.⁸⁶ Hz. Peygamber de bu yüzden künh-i ilâhî hakkında tefekkürü nehyetmiştir. Cendî bu hadise dayanarak ilâhî Zât hakkında, kendisinin bize bildirdiği dışında bir şeyle hüküm vermeyi doğru bulmaz.⁸⁷

Lâ taayyün mertebesi konusundaki bu kelâmî yaklaşım yalnızca Cendî'de değil, hocası Konevî'de de görülmektedir. Konevî'nin buradan bahsederken *sırâfet-i Zât, mutlaklık, ehadiyyet, gaybü'l-guyûb* adlarını kullanırken⁸⁸ daha sonra burası için *vücûd-ı baht, vücûd-ı mahz, vücûd-ı sırf, vücûd-ı mutlak, zü'l-vücûd, hakikat-ı vücûd* ve *vücûd-ı hakikî* gibi nitelemeler yaptığı görülmektedir.⁸⁹ Konevî ve Cendî'deki bu hassasiyetin en açık bir şekilde görüldüğü bir diğer isim de Abdülkerîm Cîlî'dir (öl. 832/1428). O *Varlık Mertebeleri* isimli eserinde ilâhî Zât'ın birinci mertebesinin vücûd-ı mahzın hakikati mertebesi olduğunu, vücûdun ise ikinci mertebede söz konusu olabileceğini belirtir.⁹⁰ Ona göre bu mertebenin diğer isimleri *sâzic zât, munkatau'l-işârât, mechûlü'l-gayb, el-ademü'l-mukaddem ale'l-vücûd, yâkute-i beyzâ ve meskûtun anhdır*.⁹¹ Cîlî'ye göre bu mertebede ilâhî Zât'a Hak dahi denemeyecek oluşu⁹² Cendî'nin bu konudaki tercihi ile benzerlik gösterdiği gibi, belki de Cendî'nin Cîlî üzerindeki bir tesiridir.

Cendî, konu hakkında öylesine hassastır ki, diğer sûflerle ilâhî Zât'ın lâ taayyün mertebesine işaret ettiği ifade edilen kenz-i mahfî hadisindeki gizli hazine ve bilinme isteği müellife göre zâtî nisbetleri gösterir.⁹³ Bu zâtî nisbetler, Hakk'ın bize kendisini açtığı ve bilmemizi istediği husûsiyetleridir. Bunlar illiklik-sonluk, bâtinlik-zâhirlik, itlak-takyîd, vahdet-kesret, fiil ve infiâl gibi özelliklerdir. İşte bütün bunlar lâ taayyün

⁸⁴ Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 707.

⁸⁵ Konevî bunu şöyle ifade eder: "Bu taayyün [taayyün-i evvel], daha önce zikredilmiş olan kendisinden önceki lâ taayyünün taakkul edilme sebebidir." Sadreddîn Muhammed b. İshak Konevî, *İlâhî Neşalar Ne-fehâtü'l-ilâhiyye*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Kapı Yayınları, 2015), 304.

⁸⁶ Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 196.

⁸⁷ Cendî, *Tuhfetü'l-Fütûh*, 46. Bilindiği üzere bu hadis, vahdet-i vücûdu savunan sûflerin varlık-mâhiyet ilişkisi konusundaki görüşlerine, karşı eleştiriler yönelten âlimlerin de en önemli dayanaklarından biridir.

⁸⁸ bk. Ekrem Demirli, *Sadreddîn Konevî'de Bilgi ve Varlık* (İstanbul: İz yayıncılık, 2011), 251.

⁸⁹ Ahmed Avni Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, nşr. Mustafa Tahralı - Selçuk Eraydın (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014), 1/4-8; Mahmud Erol Kılıç, *Şeyh-i Ekber: İbn Arabî Düşüncesine Giriş* (İstanbul: Sufi Kitap), 251.

⁹⁰ Abdülkerîm b. İbrâhîm Cîlî, *Varlık Mertebeleri Merâtib-i Vücûd ve Beyân-ı Hakikat-ı Küllî Mevcûd*, ed. Ahmet Faruk Güney, çev. Abdülaziz Mecdî Tolun (İstanbul, 2006), 35-36.

⁹¹ Kartal, *Abdülkerîm Cîlî*, 65.

⁹² bk. Abdülkerîm b. İbrâhîm Cîlî, *İnsan-ı Kâmil*, nşr. Selçuk Eraydın vd., çev. Abdülaziz Mecdî Tolun (İstanbul: İz yayıncılık, 2015), 209.

⁹³ bk. Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 680-681. Fergânî'ye göre ise buradaki gizli hazine gaybın künhü, Zât-ı akdesin mutlaklığı ve ezeli hüviyyetinin bâtinidir. bk. Saidüddîn Fergânî, *Münthe'l-medârik*, çev. Mustafa Yalçınkaya (İstanbul: Litera yayıncılık, 2018), 18-19.

mertebesinden sonra gelen taayyün-i evvel mertebesi ile ortaya çıkmaktadır. Taayyün-i evvel, gayb anahtarlarının anahtarıdır (miftâhu mefâtihi'l-gayb)⁹⁴ ve mevcûdâtın oluşmasını sağladığı için, harflerin ortaya çıkmasını sağlayan hemzeye benzetilir. Hemzenin, mahreçlerin ilki olması gibi taayyün-i evvel de ikiliğin başladığı yerdir. Hemzeyle birlikte insan nefesinden salınan elifin ilâhî harfler teşbihindeki karşılığı ise nefes-i Rahmânî'dir. O halde müellifin lâ taayyün mertebesini de içine alan zâtî mertebeler tasnîfi ile, yaptığı diğer mertebeye tasniflerine şu şekilde yer verebiliriz:

3.2. Mertebeye Tasnîfleri

Cendî'nin lâ taayyün mertebesini *varlık-üstü* olarak yorumladığı göz önünde bulundurulduğunda, onun mertebeye tasnifleri için “varlık mertebeleri” ifadesini kullanmamız çok doğru olmayacaktır. Nitekim benzer bir yaklaşım Fergânî'de de görülmektedir.⁹⁵ Ona göre ilk zâtî mertebenin, taayyün-i evvelin tahakkukuyla *akledilebilen* lâ taayyün mertebesi olduğu yukarıda ifade edildi. İkinci mertebeye, ilâhî Zât'ın tüm taayyünleri kapsayacak bir biçimde câmî bir taayyünle belirlediği taayyün-i evvel mertebesidir. Üçüncü mertebeye müellifin “tafsîl mertebesi” olarak adlandırdığı ehadî ve cem'î hakikatlerin açılımının gerçekleştiği isimler ve hazretleri mertebesi iken; dördüncü mertebeye, teessür, infîâl ve tekayyüd özelliğindeki infîâlî taayyünlerin bulunduğu yer olan halkî-kevnî mertebeye; beşinci ise dördüncü mertebeye icmâlî olarak bulunan kevnînin açıldığı mertebedir.⁹⁶

Cendî eserlerinde, farklı itibarları dikkate alarak Hak, âlem, harfler ve sayılar hakkında da çeşitli tasnifler belirlemektedir. Mesela *Şerhu Fusûsi'l-hikem*'in mukaddimesinde, İbnü'l-Arabî'nin “Hamd, hikmetleri kelimelerin kalplerine indiren Allah'adır” ibâresinin şerhi ekseninde hamd kelimesini açıklarken, hamdın mertebelerine yer verir. O hamdi “övülenin kemâlî sıfatlarla tarifi” olarak yorumlayarak öncelikle Hakk'ın kendisini ve yaratılmışları, halkın da birbirlerini ve Hakk'ı tarifleri olarak dört kısma ayırır; daha sonra ise Hakk'ın yedi mertebesinde kendisini bilişini ele alır. Buna göre ilâhî Zât'ın ilk mertebesi hamd, hamd eden ve hamd edilen ayrımının olmadığı lâ taayyün mertebesidir. Burası hakkında hüküm vermek muhal olduğu için bu mertebeye özelinde hamd kelimesinin Allah lafzına izâfesi, ilâhî isimler hazretinden bir hazret bakımındandır; Zât'ın mutlaklığı bakımından değil. İkinci mertebeye Hakk'ın kendisini ilk taayyünü açısından bilişidir. Buradaki hamd, sübûtî ve selbî kemâlâtın ehadiyyet-i cem'îyledir. Üçüncü mertebeye zâtî ilmi açısından Hakk'ın kendisini bilmesidir. Hak; kendisini, isim, sıfat ve nisbetler sahibi olarak tanır. Dördüncü mertebeye zâtî şe'nleri, beşinci mertebeye rubûbiyet ve ulûhiyet isimleriyle kâinata eser sahibi oluşunu, altıncı mertebeye ise yaratılmış hakikatlerin nefsinin şe'nleri olduğunu bilişidir. Son mertebeye ise Hakk'ın şehâdet âleminde zuhûr eden vücûdun bâtım olması açısından kendisini tarif etmesidir.⁹⁷

⁹⁴ bk. Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 197.

⁹⁵ Fergânî, *Münteha'l-medârik*, 18.

⁹⁶ bk. Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 647-648.

⁹⁷ Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 28-31.

Cendî, âlemleri de Konevî'ye genel hatlarıyla bağlı kalarak tasnif eder. Konevî'ye göre mâna, rûh, misâl ve his olmak üzere dört tür âlem varken;⁹⁸ Cendî misâl âlemin-den sonra “mânalar ve rûhlar âlemi” adında bir ara âlem daha ekler ve bunun canlıların hayâl kuvvetiyle sınırlı olmakla ilk sıradaki mânalar âleminde ayrıldığını söyler. Müellifin kast ettiği muhtemelen mukayyed misâl âlemidir. Çünkü bu kısmın diğer müstakil olarak zikredilen mânalar ve rûhlar âlemlerinden farkı, şehâdet âlemine nisbetle olan varlığıdır.⁹⁹

İlk sıradaki mânalar âlemi, Allah'ın eşyaya dâir bilgisinin sûretleri olan a'yân-ı sâbiteyi kapsadığından feleği ve kapsamı en büyük olan âlemidir ve aynı sebeple ilim hazretine ilişkindir; ilim hazretinin genişliğinde ise şüphe yoktur.¹⁰⁰ İkinci sıradaki rûhlar âlemi mânalar âlemine göre vücûdu daha çok, kendisinden sonraki misâl âlemlerine göre ise daha az zuhûr ettirir. Rûhlar mertebesini mutlak ve mukayyed diye bölümlenen misâl âlemi takip eder. Mutlak misâl âlemi rûh, mâna ve sûretlerin tecessüd mahallidir. Mukayyed misâl âlemi ise insanın muhayyile kuvveti ile sınırlıdır ve bu açıdan diğer bir adı *hayâl âlemidir*.¹⁰¹

Cendî, İbnü'l-Arabî'ye göre lafzî birer gösterge olmaktan öte ontolojik bir statüye sahip olan harfleri de¹⁰² husûsen lafzatullah bağlamında açıklar. Buna göre görünüşte dört, tahkik tavrınca ise altı harften mürekkep olan Allah lafzının ilk harfi olan hemzenin aslı eliftir. Elif, esasında tüm harflerin aslıdır ancak mahreçler elife farklı isimler verilmesine neden olur.¹⁰³ Elifin üç mertebesi vardır: Birincisi onun uzamasından önceki (kable imtidâdihî) mertebedir. Burada henüz aynlar (yani harfler) birbirinden ayrışmamıştır. İkincisi, mahreçlerde taayyün ettiği mertebedir ki burada elifin uzaması da üç türdür: Ya esfel-i sâfilinden a'le'illiyîne yükselir, ya tersine inişe geçer yahut da nüzûl ve urûcu cem' eder. Birinci durum elifin fetha ile ikinci kesra ile üçüncü ise damme ile isimlendirilmesine neden olur. Elifin son mertebesi ise artık harf olarak zuhûr edip bu harflerin ismini aldığı mertebedir.¹⁰⁴

Elif, kulluk bâna (bâ-i abdâniyet) bitişerek lâmin sûretini oluşturur. Oluşan lâmlardan birincisi melekût, ikincisi ise mülk lâmidir. Bir başka açıdan birinci lâm Rabb'in 'amâi, ikincisi ise merbûbun *gamâdir*.¹⁰⁵ Lâmlardan sonra

⁹⁸ bk. Sadreddîn Muhammed b. İshak Konevî, *Fusûsu'l-hikem'in Sırları el-Fükûk fi esrâr-ı müstenidât-i hikemi'l-Fusûs*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Kapı Yayınları, 2014), 40.

⁹⁹ bk. Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 33.

¹⁰⁰ Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 87.

¹⁰¹ bk. Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 217, 424.

¹⁰² bk. Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007), 1/157; Ayrıca bk. Mahmut Kanık, “Harflerin İlmini Sunarken”, *Harflerin İlmi* (Bursa: ASA Kitabevi, 2000), 11-27. Şeyh'e göre varlığın dış âlemdeki zuhûru dört türdür: Zihinde varlık, hâricte varlık, lafızda varlık ve yazıda varlık. bk. Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *İnşâu'd-devâir*, thk. Âsım İbrâhîm Keyyâli, ts., 141; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 2007, 1/143.

¹⁰³ bk. Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 54.

¹⁰⁴ bk. Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 56-57.

¹⁰⁵ Gamâ terimi sadece Müeyyed Cendî'nin kullandığı, Molla Fenârî'nin de Cendî'yi referans göstererek işaret ettiği bir kavramdır. Müellife göre vücûd dairesi iki kısma ayrılmaktadır: Birinci kısım *Rabb'in amâi*,

gelen elif, mülk ve melekût âlemlerinin bekâsına; eliften sonra gelen he ise nefesî elifin başladığı noktaya dönmesiyle ilâhî cem'iyetin kapsayıcılığına işaret eder. Vâv harfi ise insan-ı kâmilin kuşatıcılığını gösterir. Müellif, vâvın bu kuşatıcılığını iki sebebe bağlar: Birinci olarak vâv Arapçada çoğulluğu sağlayan harftir. İkinci olarak ise vâv mahreci bakımından kuşatıcıdır. Nitekim mahreci dudaklardan başlar, sadra iner ve tekrar dudaklara dönerek devrini tamamlar. Bu devir esnasında ise diğer tüm harflerin mahreclerine uğrayıp onların ahkâmıyla boyanır.¹⁰⁶

Cendî'nin Allah lafzı ile ilgili söylediklerini şöyle bir tabloda göstermek mümkündür:

Tablo: Allah lafzının harflerinin delâlet ettiği hakikatler

و	هـ	ا	ج	ح	ا
Kemâlî insânî mertebenin kuşatıcılığına işaret eder.	İlâhî cemiyetin mülk ve melekût, zâhir ve bâtın, şehâdet ve gaybı kapsadığına işaret eder.	İki âlemin hicâbının fenâsından sonra, ilâhî ezeli dâim bekâsına işaret eder.	Mülk lâmidir. (Merbûbun gamâi)	Melekût lâmidir. (Rabb'in 'amâi)	Taayyün-i evvel içindir.

Cendî, nefes-i Rahmânî'nin ilk harfi olan nûn için de bir tasnif belirler. Nefes-i Rahmânî, harflerin ilkesi olduğundan ondan diğer nefesî harfler neşet etmektedir. Buna göre nûnun ilk mertebesi ümmü'l-kitâb mertebesidir. İkinci mertebesi vücûbî fiilî sûretlerin heyûlâsı anlamına gelen rubûbiyet 'amâi, üçüncü mertebesi ise "ilk yaratılan dürredir"¹⁰⁷ hadisinde işaret edilen kevnî maddeleri cem' eden rakk-i menşûrdaki ümmü'l-kitâbtır. Dördüncüsü felsefeciler nezdinde nefes-i küllî olan ümmü'l-kitâbî'l-mübîn, levh-i mahfûz ve sonuncusu ise kamerin rûhâniyetindeki ümmü'l-kitâbtır.¹⁰⁸

Şeyh'e göre harfler gibi ayrı bir âlemi olan sayılar da kendilerine has bazı hakikatleri gösterirler. Mesela 1, harflerin aslının elif olması gibi diğer tüm sayıların aslıdır ancak 1 sayı değildir çünkü *sayılamaz*.¹⁰⁹ 1, sayı olmadığına göre sayıların ilki 2,

ikincisi ise *merbûbun gamâi*dir. Cendî bu isimlendirmenin kendisine ait olduğunu belirtmektedir. bk. Cendî, *Şerhu Fusûsî'l-hikem*, 71; Şemseddin Muhammed b. Hamza b. Muhammed Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, thk. Muhammed Hâcevî, 3. Baskı (Tahran: İntişârât-ı Mevlâ, 1430), 317, 330.

¹⁰⁶ bk. Cendî, *Şerhu Fusûsî'l-hikem*, 69-70.

¹⁰⁷ أول ما خلق الله الدرة. Hadis kaynaklarında bulamadık.

¹⁰⁸ Cendî, *Şerhu Fusûsî'l-hikem*, 109-111.

¹⁰⁹ Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-hikem*, thk. Ebu'l-Alâ Afîfî (Beirut: Dâru'l-kitâbî'l-Arabî, ts.), 77; Cendî, *Şerhu Fusûsî'l-hikem*, 347, 465. İbn Sînâ'ya göre ise hakikat ehlinin 1'i sayı kabul etmemesinin nedeni 1'in 1'lere bölünme özelliğinin olmamasıdır. bk. Ebû Alî Hüseyin b. Abdillâh b. Alî b. Sînâ İbn Sînâ, *Metafizik 1 Kitabu'ş-şifâ İlahiyât*, ed. Muhittin Macit, çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayınları, 2013), 109.

tek sayıların ilki ise 3'tür.¹¹⁰ 3, aynı zamanda mümkünlerin ortaya çıkışını simgeler¹¹¹ çünkü mevcûdâtın var olması için zuhûr eden "Kün!" emri kef, vâv ve nûn olmak üzere üç harften oluşmuştur.¹¹² 3, ferdiyyet özelliği taşır ve bu açıdan Hz. Peygamber'e (s.a.v.) teşbih edilir çünkü ilim mertebesinde bulunan mümkünlerin 'ayn mertebesinde zuhûru için Zât, irâde ve kavîl gerekirken; mümkün tarafından ise Muhammedî hakikat, "ol" emrini işitme ve bu emre imtisâl gerekmektedir.¹¹³

İbnü'l-Arabî'nin sayılardan bahsettiği İdris Fassi'nda kullandığı bir ifade, şârihlerin sayı mertebeleri konusunda farklı görüşlerde bulunmalarına sebep olmuştur. İlgili ifade şudur: *وقد ظهر في هذا القول: عشرون مرتبة*. Cendî buradaki "mertebe" kelimesinin "yirmi"nin haberi olduğu görüşünderken; Kâşânî ve Kayserî "yirmi"yi fâil, "mertebe"yi ise "yirmi"nin temyîzi olarak yorumlarlar. Bu durumda bu son iki müellife göre sayılar yirmi mertebedir. Kâşânî, konuyu açarak yirmi mertebenin 1 ile 9 arasındaki sayılar, 10 ile 90 arasındaki sayılar ile 100 ve 1000 sayıları olduğunu söylerken; Kayserî, sayıları inşâ eden 1, 2'den 9'a kadar olan sayılar, 10'dan 90'a kadar olan sayılar ile 100 ve 1000 olduğunu belirtir. Cendî'ye göre ise sayı mertebelerinin anaları dörtttür, bunlardan oluşan sayılar ise sonsuzdur.¹¹⁴

3.3. İlim-Ma'lûm İlişkinde Dâir Görüşleri

Cendî ilmi, "Allah'ın ma'lûmlarla hakikatlerinin iktizâsına göre kurduğu zâtî ilişki" olarak tanımlamaktadır.¹¹⁵ Buradaki anahtar kavram *ma'lûmun hakikatidir*. Ekberî ekole göre bu hakikat *a'yân-ı sâbite* olarak adlandırılır. 'Ayn; hakikat, zât veya mâhiyet; *sâbitlik* kavramı ise zihnî varlık kategorisine işaret eder. Bu anlamda sübût hâricte değil, zihindeki bir varlık durumudur.¹¹⁶ Cendî'ye göre bunların *a'yân* diye isimlendirilmesi, ilim hazretindeki bilinme sûretlerinin Hakk'ın zâtî nisbetlerinin aynı olmasından; *sâbit* diye isimlendirilmeleri ise bu ayınların ezelen ve ebeden ilâhî ilimde ilmin sübûtuyla *sâbit* olmalarındandır.¹¹⁷ A'yân-ı sâbite, Allah'ın "ol" emrine imtisâl ederler, bundan kaçış yoktur. İbnü'l-Arabî bu durumu *ubûdet* olarak niteler.

¹¹⁰ Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007), 2/122; Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006), 4/21; Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007), 5/72; Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 324.

¹¹¹ bk. Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2009), 11/273.

¹¹² İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 2007, 2/32.

¹¹³ Ahmed Avni Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, nşr. Mustafa Tahralı - Selçuk Eraydın (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2013), 4/321.

¹¹⁴ bk. Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 349; Kaşânî, *Şerhu'l-Kaşânî alâ Fusûsi'l-hikem*, 108; Dâvûd b. Mahmûd Kayserî, *Matlau husûsi'l-kelim fi mânâi Fusûsi'l-hikem*, thk. Âsım İbrâhîm Keyyâlî (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1971), 283.

¹¹⁵ Cendî, *Risâle fi'l-Kazâ ve'l-Kader*, 7^b.

¹¹⁶ Suâd el-Hakîm, "Ayn-ı sâbite/A'yân-ı sâbite", *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 2005), 90-91.

¹¹⁷ Cendî, *Risâle fi'l-Kazâ ve'l-Kader*, 8^b.

Peki, bunların ilâhî emirlere uymama ihtimalleri yoksa dış dünyadaki zuhûrları halinde şerîata muhalif tavırlar nasıl ortaya çıkmaktadır? İbnü'l-Arabî'ye göre bunların zuhûrlarından sonra ilâhî emre uymaları, özleri cihetinden; karşı çıkmaları ise mazhar oluşları bakımındandır.¹¹⁸ Bu durumda a'yân-ı sâbite; doğru davranışların kaynağı anlamında “ontolojik fitrat” olarak tanımlanabilir.¹¹⁹ Bu nokta, ilim-ma'lûm ilişkisi, diğer bir ifadeyle kötülük probleminin gündeme gelebileceği yegâne yerdir: Eğer a'yân-ı sâbite Hakk'ın ilminin sûretleri ise, Allah ilmiyle ma'lûmu mu belirlemektedir yoksa Allah'ın ma'lûma dâir bilgisi ma'lûmun O'na verdiği ile mi oluşmaktadır? Ekol mensuplarının ekseriyetle bu konuyu *ilim ma'lûma tâbidir* kaidesine binâen çözümledikleri görülür. Cendî'ye göre işlerin vücûd, sûret ve aynları birbirinden farklı anlama gelir. Resûlullah'ın tüm hayrın Allah'ın yedinde olduğunu, şerrin O'na nisbet edilemeyeceğini söylerken kast ettiği de budur: Hak'tan hayır dışında bir şey sâdir olmaz. O halde fiillerin vücûdu ile aynları arasını tefrik etmek gerekir. Tahkik tavrının benimsediği metot, vücûd verme işini Hakk'a, noksanlık sûretlerini ise taayyün yerlerine nisbet etmek şeklindedir. Nitekim Şeyh şöyle der: “Benim kötülüğün kötülük olduğuna ve -kötü olması bakımından değil- sadece var olan bir şey olması itibarıyla Allah'a dayandığına iman etmem gerekir. (...) Kötülüğün var edilmesi Allah'a ait iken, kötü olması itibarıyla kötülük O'na nisbet edilemez”.¹²⁰ Cendî ise konuyla ilgili şu açıklamalarda bulunur:

Allah'ın hayır olarak verdiği ne varsa kişinin ayn-ı sâbitesi veya hakikatinin ezelde gerektirdiği şekildedir. Aynı şekilde şer de kişiye ancak nefsinden gelir. “Sana kötülük olarak ne isâbet ediyorsa nefsendendir”.¹²¹ Yani hayır ve hasenin aynının icâdı ancak Allah'tandır. Çünkü O, kendisinde şerrin bulunmadığı hakikî hayrı ifâza edendir ki bu da vücûddur. Denildiği gibi, hayrın hepsi vücûddadır. Ancak Allah senin hayrını senden yaratır ve seninle verir. Yani O, sende bilkuve bulunamı gerçekleştiren ve senin için onu bilfiil izhâr edendir. Hayrın zıddı da aynı şekildedir. Ancak şer, adem hükümlerinden olduğunda -nitekim şerrin hepsi ademedir- şer yalnızca sana ve aynında kabiliyetinin olmayışına izâfe edilir, (tıpkı) zıddı gibi.¹²²

İlmin ma'lûma tâbi olması, ekol içinde kötülük problemini bir sorun olmaktan da çıkarmaktadır. İbnü'l-Arabî'ye göre Muhammed Sûresi'nde geçen “Tâ ki bilelim” ifadesi,¹²³ Hakk'ın ma'lûm karşısında münfail oluşunu gösterir çünkü ma'lûm Hakk'ı bu açıdan âlim yapmıştır.¹²⁴ Hak, mümkünü adetâ şöyle söylemektedir: “*Bu sendendir,*

¹¹⁸ Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007), 6/354-355.

¹¹⁹ A'yân-ı sâbitenin bu kavramla tanımı için bk. Hatice K. Arpağuş, “Sofyalı Bâî Efendi'nin Kazâ ve Kader Risâlesi ve A'yân-ı Sâbite Açısından İnsanın Sorumluluğu”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (Ocak 2006), 53.

¹²⁰ Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2011), 15/26.
¹²¹ en-Nisâ 4/79.

¹²² Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 470-471.

¹²³ el-Muhammed 47/31.

¹²⁴ Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2011), 16/336.

benden değil. Sübût halinde seni bildiğim gibi olmasaydın seni bu şekilde bilmezdim".¹²⁵ Bu durumda İblis, Firavun, Ebû Cehil ya da Nemrud'un "yaratılmadan önce isyanı bize sen yazdın" deme hakları da yoktur çünkü bunlar hakikatleri itibari ile isyana meyillidirler.¹²⁶ Allah, mümkünlerin O'na sunduğu bilgiye göre onları varlıkta izhâr etmektedir.¹²⁷ O halde Allah'ın bu çerçevede ma'lûmlarla ilişkisi, onların gaybî ezeli hakikatlerinde olanı, vücûd ifâzasıyla ortaya çıkarmak şeklindedir.¹²⁸

Sonuç

Müeyyed Cendî, Konevî'nin en yakınındaki isimlerden biri olması ve Ekberî gelenek için vazgeçilmez bir metin olan *Fusûsu'l-hikem* şerhini onun işaret ve yardımıyla yazmış olmasından dolayı, İbnü'l-Arabî düşüncesinin anlaşılmasında kilit öneme sahip isimlerden biridir. Ne var ki o, müstakil ve bütüncül herhangi bir çalışmaya konu olmamış, biyografisi doğru olarak tespit edilememiş ve görüşleri tüm eserleri ekseninde değerlendirilmeye tâbi tutulmamıştır. Biz bu makalede öncelikle onun eksik kalan biyografisini eserlerinden yola çıkarak ortaya koymaya çalıştık. Bu bağlamda daha önce tespit edilememiş olan iki önemli bilgiyi elde ettik. Bunlardan biri, müellifin hayatının önemli bir kısmını İran coğrafyasında geçirmiş olması; diğeri ise vefât ettiği yer ve tarih bilgisidir. Bu iki bilgi, müellifin Abdürrezzâk Kâşânî ile karşılaşmış olma ihtimallerini de gündeme getirmektedir. Diğer taraftan, müellifin eserleri hakkındaki karmaşık bilgileri tashih edip, telifâtını kendi eserlerinden yola çıkarak belirledik. Bu bakımdan *Risâle fi'l-Kazâ ve'l-Kader*'in Mısır Mektebetü'l-Hidiviyye Kütüphanesi'nde hala mevcut olduğunu tespit edip; *ed-Dürerü'l-gâliyyat fi şerhi'l-Hurûfi'l-âliyyât* adındaki eserin *Şerhu Kasîde-i Lâmiyye* ve zeyli olduğunu ve müellifin iddia edildiği gibi İbn Fârız'ın *Kasîde-i Tâiyye* ve *Kasîde-i Hamriyye*'lerine şerh ya da nazîre yazmadığını belirledik.

Cendî'nin en önemli eseri sayılabilecek *Fusûsu'l-hikem* şerhinin, Abdurrahman Câmî tarafından diğer tüm *Fusûs* şerhlerinin kaynağı olarak kabul edildiğini ifade etmiştik. Bu durum olumsuz bir sonuç da doğurarak, müellifin görüşlerinin sonraki şârihler vasıtasıyla ve onların yorumlarıyla nakledilmesine sebep olmuştur. Diğer taraftan, müellif metafizik konulardaki görüşlerini sadece *Fusûsu'l-hikem* şerhinde ele almadığı için, sadece bu eser esas alınarak yapılan yorumlar eksiklik de içermektedir. Biz, onun tüm eserlerini inceleyerek varlık-mâhiyet ve ilim-ma'lûm ilişkisi konularındaki görüşleri ile eserlerinde belirlediği mertebeye tasniflerine çalışmamızda yer verdik.

Cendî'nin, varlık-mâhiyet ilişkisi konusunda kelâmî bir duyarlılık taşıyarak, ilâhî Zât'ın aşkınlık mertebesini suskunluk mertebesi olarak tanımladığı ve Hz. Peygamberin hadisine istinad ederek, künh-i ilâhî hakkında ne selbî ne de sübûtî bir yorumda bulunmayı tecvîz etmediği görülmektedir. Benzer yaklaşıma sonraki dönem

¹²⁵ Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2012), 17/190.

¹²⁶ Cendî, *Risâle fi'l-Kazâ ve'l-Kader*, 11^b-12^a.

¹²⁷ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 2011, 15/193.

¹²⁸ Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 414.

İbnü'l-Arabî takipçilerinden Abdülkerim Cîlî'de de rastlanır. Ne var ki Ekberî düşünce ekolüne dâir yapılan son dönem çalışmalarında, üzerinde hem fikir olunan konular arasında, Tanrı'nın Zât, hakikat ya da künhünün "varlık" olarak tanımlanması gelmektedir. Bu aynı zamanda, lâ taayyün mertebesinde varlıktan söz edilebileceği demektir ancak kurucu metinler telif etmiş olan Müeyyed Cendî'ye bakıldığında bu görüş doğru olmamaktadır. Esasında ne İbnü'l-Arabî ne de Konevî'nin bu düşünceye sahip olduğunu söyleyebiliriz. Bu durumda İbnü'l-Arabî ekolünün, mutlak vücûdun mertebesi hakkında mutâbık olduğunu söylememiz mümkün olmadığı gibi; bu mertebeyi lâ taayyünden aşağıda kabul eden ekol içindeki isimlerin *ekol dışı* olarak nitelenmesinin de doğru olmadığı kanaatindeyiz. O halde bu konu yeni bir bakış açısıyla yeniden ele alınmaya ihtiyaç duymaktadır.

Cendî'ye göre Tanrı'nın varlığının mâhiyetinin aynı olmasının, seleflerinin işaret ettiği gibi, varlığının bu mâhiyete sonradan eklenmediği anlamına geldiğini belirlediğimiz çalışmamızda; müellifin mutlak olarak Zât ile *Allah'ın zâtı* ve *Hakk'ın zâtı* kullanımlarının farklı mertebelere işaret ettiğini tespit ettik. Lâ taayyün mertebesi, hakkında selbî veya sübûtî herhangi bir yorum yapılamayan suskunluk mertebesi iken, mukaddes varlığından söz edilebilecek mertebe ise taayyün-i evvel mertebesidir. Cendî farklı itibarları dikkate alarak harfler, âlemler ve sayılar için de çeşitli mertebe tasnifleri belirlemiştir, bunlara da çalışmamızda yer verdik.

Cendî'nin ilim tanımının ma'lûmların hakikatleri, İbnü'l-Arabî terminolojisine göre ifade edilecek olursa, *a'yân-ı sâbiteleri* merkeze alınarak oluşturulduğu görülür. Müellif, ilim konusunu kazâ ve kader kavramlarıyla birlikte ele alarak, ilâhî ilmin ma'lûmu mu belirlediği yoksa ma'lûmun itâ ettiği bilginin Allah'ın ilmini mi oluşturduğu sorununu seleflerine bağlı kalarak çözümler. Bu konuda ekol içindeki temel eğilim *ilim ma'lûma tâbidir* kaidesini benimsemek şeklindedir. Bu kural, özleri ilâhî emre uymak olan a'yân-ı sâbitenin, mazhar oluşları bakımından isyanda bulunabilecekleri gerçeğini de değiştirmez. Bu durumda Allah'ın ma'lûmlarla olan ilişkisinin, onların a'yân-ı sâbitelerinde olanı vücûd ifâzasıyla ortaya çıkarmak şeklinde olduğu görülmektedir.

Etik Beyan / Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/*It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.*

Yazar / Author

Ayşe Mine Akar

Kaynakça

- Aclûnî, Ebü'l-Fidâ İsmâil b. Muhammed. *Keşfü'l-hafâ ve müzîlü'l-ilbâs ammâ iştihere mine'l-ehâdis alâ elsi-neti'n-nâs*. thk. Yûsuf b. Mahmûd el-Hâc Ahmed. Dımaşk: Mektebetü'l-İlmi'l-Hadîs, 2001.
- Aga Bozorg Tahrânî, Muhammed Muhsin. *ez-Zerîa ilâ tesânîfi ş-şîa*. Tahran: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1968.
- Akar, Ayşe Mine. "Konevî'nin Müeyyed Cendî'ye Tesirleri". *Sadreddîn Konevî Tasavvuf, Felsefe ve Din*. ed. Erdal Baykan - Fatih Kaleci. 82-97, Konya, 2018.

- Akar, Ayşe Mine. "Üç Müellif Bir Eser: Yazıcızâde Mehmed, Ahmed Bîcân ve Bahâizâde Abdurrahîm'in Kitâbu'l-müntehâları". *Troia'dan Çanakkale'ye İnsanın, İncanın ve Mekânın İnşası: Değerler ve Şehir*. ed. Osman Murat Deniz. 501-506, Çanakkale, 2018 .
- Akbulut, Kadir. *Müeyyedüddîn-i Cendî'nin Nüktetü'l-Aşk Adlı Mesnevisi*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Alkış, Abdurrahim. *Abdurrezâk Kâşânî ve Şerhu Fusûsi'l-hikem Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008.
- Arpağuş, Hatice K. "Sofyalı Bâlî Efendi'nin Kazâ ve Kader Risâlesi ve A'yân-ı Sâbite Açısından İnsanın Sorumluluğu". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (Ocak 2006), 51-88.
- Bağdâdî, İsmâil Paşa el-. *Hedyyetü'l-ârifin esmâü'l-müellifin ve âsârü'l-musanifin*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-turâsi'l-Arabî, 1955.
- Bağdâdî, Muhammed b. Müeyyed. *et-Tevessül ile't-teressül*. nşr. Ahmed Behmenyâr. Tahran, 1315.
- Barthold, Vasilij Viladimiroviç. *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*. çev. Hakkı Dursun. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1990.
- Baykara, Tuncer. "Konya". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 26/182-187. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Bayraktar, Mehmet. "Sadreddin Konevî ve Davûd el-Kayserî". *I. Uluslararası Sadreddîn Konevî Sempozyumu Bildirileri*. 33-36. Konya, 2010.
- Bayram, Mikâil. "Pervaneoğulları Zamanında İlmî Çalışmalar". ed. Mehmet Sağlam - v. dğr. Samsun: y.y., 1988.
- Bedirhan, Muhammed. *Abdülqani Nablusî'nin Vahdet-i Vücûd Müdafası*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Bilgin, Azmi. "Osmanlı Kaynaklarına Göre Sadreddîn-i Konevî". *I. Uluslararası Sadreddîn Konevî Sempozyumu Bildirileri*. 43-49. Konya, 2010.
- Bilgin, Orhan. "Cüveynî, Atâ Melik". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 8/140-141. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Brockelmann, Carl. *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*. haz. Mahmûd Fevzi Hicâzî. 10 Cilt. el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmmetü li'l-Kitâb, 1993.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Kitâbü'l-hitâb*. İstanbul: Matbaa-i Kürsiyyü'l-Hakâniye, 1256.
- Câmî, Abdurrahmân b. Ahmed. *Evlîyâ Menkıbeleri Nefehât*. çev. Lâmiî Çelebi. nşr. Süleyman Uludağ - Mustafa Kara. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2011.
- Câmî, Nureddin Abdurrahman b. Ahmed b. Muhammed. *Nakdü'n-nusûs fî şerhi Nakşi'l-fusûs*. Tahran: Müesses-e-i Mütalâat ve Tahkîkât-ı Ferhengî, 2. Baskı., 1992.
- Cendî, Müeyyedüddîn. *el-Kasîdetü'l-lâmiyye*. Süleymâniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 1375, 54^a-57^a.
- Cendî, Müeyyedüddîn. *el-Kasîdetü'l-lâmiyye*. Süleymâniye Kütüphanesi, Lâleli, 3681, 56^a-70^b.
- Cendî, Müeyyedüddîn. *Nefhatü'r-Rûh ve Tuhfetü'l-Fütûh*. thk. Necib Mâyil Herevî. Tahran: İntişârât-ı Mevlâ, 1982.
- Cendî, Müeyyedüddîn. *Nefhatü'r-Rûh ve Tuhfetü'l-Fütûh*. Süleymâniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, 2447, 1^b-40^a.
- Cendî, Müeyyedüddîn. *Nefhatü'r-Rûh ve Tuhfetü'l-Fütûh*. İnebey Yazma Eser Kütüphanesi, Hüseyin Çelebi, 1183-15, 99^b-144^b.
- Cendî, Müeyyedüddîn. *Risâle fî'l-Kazâ ve'l-Kader*. Mısır: Mektebetü'l-Hidiviyye, 1^b-15^a.
- Cendî, Müeyyedüddîn. *Şerhu Fusûsi'l-hikem*. thk. Seyyid Celâleddîn Aştîyânî. Kum: Bûstân-ı Kitâb, 2. Baskı., 2008.
- Cendî, Müeyyedüddîn. *Şerhu Fusûsi'l-hikem*. Süleymâniye Kütüphanesi, Lâleli, 1417, 1^b-216^b.
- Cendî, Müeyyedüddîn. *Şerhu Fusûsi'l-hikem*. Süleymâniye Kütüphanesi, Hâlet Efendi, 261, 1^b-219^b.
- Cendî, Müeyyedüddîn. *Şerhu Kasîde-i Lâmiyye*. Süleymâniye Kütüphanesi, Ayasofya, 4184, 1^b-96^a.
- Cendî, Müeyyedüddîn. *Zeylû Kasîde-i Lâmiyye*. Süleymâniye Kütüphanesi, Ayasofya, 4184, 96^b-115^b.
- Chittick, William. "Introduction". *Nakdü'n-nusûs fî şerhi Nakşi'l-fusûs*. Tahran: Müesses-e-i Mütalâat ve Tahkîkât-ı Ferhengî, 1992.

- Cîlî, Abdülkerîm b. İbrâhîm. *İnsan-ı Kâmil*. çev. Abdülaziz Mecdî Tolun. nşr. Selçuk Eraydın vd. İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.
- Cîlî, Abdülkerîm b. İbrâhîm. *Varlık Mertebeleri Merâtib-i Vücûd ve Beyân-ı Hakikat-i Küllî Mevcûd*. ed. Ahmet Faruk Güney. çev. Abdülaziz Mecdî Tolun. İstanbul, 2006.
- Cüveynî, Alâeddîn Ata Melik b. Muhammed. *Tarih-i Cihangüşâ*. çev. Mürsel Öztürk. Ankara: Kültür Bakanlığı, 1998.
- Demirli, Ekrem. “Dâvûd el-Kayserî'nin Fusûsu'l-hikem Şerhi: Matla-ı Husûs-ı Kelim fi Meânî Fusûsı'l-hikem”. *İbn Arabî Geleneği ve Dâvûd el-Kayserî*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.
- Demirli, Ekrem. *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*. İstanbul, 2012.
- Demirli, Ekrem. *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*. İstanbul: İz yayıncılık, 2011.
- Demirli, Ekrem. “Takdim”. *Fusûsu'l-hikem Okumaları İçin Anahtar*. 9-25. İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.
- Demirli, Ekrem. *Tasavvufun Altın Çağı Konevî ve Takipçileri*. İstanbul: Sufi Kitap, 2015.
- Dûrî, Abdülaziz. “Bağdat”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 4/425-433. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Eflâkî, Ahmed. *Âriflerin Menkabeleri*. çev. Tahsin Yazıcı. İstanbul: Kabcacı Yayıncılık, 2012.
- Fenârî, Şemseddin Muhammed b. Hamza b. Muhammed. *Misbâhu'l-üns*. Thk. Muhammed Hâcevî. 3. Baskı. Tahran: İntişârât-ı Mevlâ, 1430.
- Fergânî, Saidüddîn. *Münthe'l-medârik*. çev. Mustafa Yalçınkaya. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.
- Güllüce, Hüseyin. “Mevlânâ'nın Yaşadığı VII./XIII. Asırda Belh ve Konya'nın İlmî ve Tasavvufî Durumuna Genel Bir Bakış”. *Ekev Akademik Dergisi* 55 (Bahar 2013), 101-112.
- Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh. *Mucemu'l-büldân*. 5 Cilt. Lübnan: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1979.
- Herevî, Necib Mâyil. “Mukaddime”. *Nefhatü'r-Rûh ve Tuhfetü'l-Fütûh*. Mlf. Müeyyedüddîn Cendî, 9-24. Tahran: İntişârât-ı Mevlâ, 1982.
- Hindî, Alî b. Hüsâmiddîn b. Abdilmelik b. Kadîhân Müttakî. *Kenzü'l-ummâl fi süneni'l-akvâl ve'l-ef'âl*. thk. Bekrî Hayyânî - Saffet Sakka. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985.
- İbn Sînâ, Ebû Alî Hüseyin b. Abdillâh b. Alî b. Sînâ. *Metafizik 1 Kitabı-ş-şifâ İlahiyât*. ed. Muhittin Macit. çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayınları, 2013.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. *Fusûsu'l-hikem*. thk. Ebu'l-Alâ Affî. Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, ts.
- Izutsu, Toshihiko. *İslam'da Varlık Düşüncesi*. çev. İbrahim Kalın. İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.
- İbn Sînâ, Ebû Alî Hüseyin b. Abdillâh b. Alî b. Sînâ. “Arş Risalesi -Allah'ın Birliği ve Sıfatları Üzerine-Risâletü'l-arşîye fi tevhidihî teâlâ ve sıfâtihî”. çev. Enver Uysal. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/9 (2000), 641-656.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. *Fütühât-ı Mekkiyye*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006-2012.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. *İnşâu'd-devâir*. thk. Âsım İbrâhîm Keyyâlî, ts.
- Kanık, Mahmut. “Harflerin İlmîni Sunarken”. *Harflerin İlmi*. 11-27. Bursa: ASA Kitabevi, 2000.
- Kartal, Abdullah. *Abdülkerîm Cîlî Hayatı, Eserleri, Tasavvuf Felsefesi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.
- Kaşânî, Abdürrezzâk b. Ahmed. *Şerhu'l-Kaşânî alâ Fusûsı'l-hikem*. thk. Âsım İbrâhîm Keyyâlî. Lübnan: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2007.
- Kaşânî, Abdürrezzâk b. Ahmed. *Tasavvuf Sözlüğü Letâifu'l-a'lâm fi işârâtı ehli'l-ilhâm*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 4. Baskı., 2015.
- Kaşgarlı Mahmud. *Divân-ı Lûgati't-Türk*. çev. Besim Atalay. 4 Cilt. Ankara: Türk Dil Kurumu, 1992.
- Kaymaz, Nejat. *Pervâne Süleyman 13. Yüzyılın İşbirlikçi Emîri Muînüddîn Süleyman*. İstanbul, 1999.
- Kayserî, Dâvûd b. Mahmûd. *Matlau husûsî'l-kelim fi meânî Fusûsı'l-hikem*. thk. Âsım İbrâhîm Keyyâlî. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1971.
- Kesik, Muharrem. “Muînüddîn Süleyman Pervâne”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 31/91-93. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Kılıç, Mahmud Erol. “Fusûsu'l-hikem”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 13/230-237. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

- Kılıç, Mahmud Erol. *Şeyh-i Ekber: İbn Arabî Düşüncesine Giriş*. İstanbul: Sufî Kitap, 2011.
- Konevî, Sadreddîn. *Vahdet-i Vücûd ve Esasları en-Nusûs fî tahkîk-i tavri'l-mahsûs*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul, 2012.
- Konevî, Sadreddîn Muhammed b. İshak. *Fusûsu'l-hikem'in Sırları el-Fükûk fî esrâr-ı müstenidât-i hikemî'l-Fusûs*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Kapı Yayınları, 2014.
- Konevî, Sadreddîn Muhammed b. İshak. *İlâhî Nefhalar Nefehâtü'l-ilâhiyye*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Kapı Yayınları, 2015.
- Konuk, Ahmed Avni. *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*. nşr. Mustafa Tahralı - Selçuk Eraydın. 4 Cilt. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 6. Baskı, 2013-2014.
- Kunt, İbrahim. "Konevî'nin Öğrencisi Müeyyidüddîn-i Cendî'nin Hayatı ve Eserleri". ed. Hasan Yaşar. Konya: MEBKAM, 2014.
- Kunt, İbrahim. "Sadruddîn-i Konevî'nin Üç Halifesi: Fahrüddîn-i İrâkî, Müeyyidüddîn-i Cendî ve Saîdüddîn-i Fergânî". *Tarihin Peşinde -Uluslararası Tarih ve Sosyal Araştırmalar Dergisi* 9/ (2013), 181-205.
- Kübrâ, Necmüddîn. "Usûlü Aşere Şerh-i Usûl-i Aşere". çev. Mustafa Kara. *Tasavvufî Hayat*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 3. Basım, 2013.
- Musakhanov, Orkhan. *Afîdüddin Tilimsânî'nin İlâhî İsimler Nazariyesi ve Meânî'l-Esmâî'l-İlâhiyye Adlı Eserinin Tahkiki*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Muvahhid, Meryem Felâhafî. "Cendî". *Dâiratü Maârif-i Bozorg-i İslâmî*, 18/579. Tahran: Merkez-i Dâiratü'l-Maârif-i Bozorg-i İslâmî, 1393.
- Râzî, Fahrüddîn. *el-Mebâhisu'l-meşrûkiyye*. thk. Muhammed el-Mu'tasım billâh Bağdâdî. Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 1990.
- Suâd el-Hakîm. *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2005.
- Tehânevî, Muhammed b. A'la b. Ali el-Faruki el-Hanefî. *Mevsûatü Keşşâfu istilâhâtü'l-fünûn*. thk. Refik Acem. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996.
- Togan, Zeki Velidi. *Umûmî Türk Tarihi'ne Giriş*. İstanbul, 1981.
- Turan, Osman. *Selçuklular Târîhi ve Türk-İslâm Medeniyeti*. İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 7. Baskı, 1999.
- Turan, Osman. *Selçuklular Zamanında Türkiye Tarihi: Siyasî Tarih*. İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1993.
- Tülücü, Süleyman. "Şenferâ". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 38/535-537. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Uludağ, Süleyman. "Cendî". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 7/361-362. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Yediyıldız, M. Asım. "XIII. yüzyılda Anadolu: Siyasî, Sosyal ve Kültürel Durum". *Yunus'un Nefesi, III. Uluslararası Yunus Emre Sempozyumu Bildirileri*. 9-18, 2017.