

tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Aralık/December 2020, c. 6, s. 2: 1043-1072

**Meşşâlik'ten Devralınan Miras:
Ekberî Gelenekte Umûr-ı Külliye Kavramının Mahiyeti ve Kapsamı**
The Peripatetic Inheritance:
The Nature and Scope of al-Umûr al-Kulliyah in the Akbarian Tradition

Yasin APAYDIN

Dr., İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
İslam Felsefesi Anabilim Dalı,
Dr., Istanbul University Faculty of Theology
Department of Islamic Philosophy
İstanbul, Türkiye
yasin.apaydin@istanbul.edu.tr
ORCID: 0000-0002-3880-0834

DOI: 10.47424/tasavvur.800659

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 27 Eylül / September 2020

Kabul Tarihi / Date Accepted: 09 Kasım / November

2020 Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December

2020 Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf / Citation: Apaydın, Yasin. "Meşşâlik'ten Devralınan Miras: Ekberî Gelenekte Umûr-ı Külliye Kavramının Mahiyeti ve Kapsamı". *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 6/2 (Aralık 2020): 1043-1072.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.
web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | <mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr>

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

CC BY-NC-ND 4.0



Öz

İbn Arabî'nin (ö. 638/1240) *Fusûsü'l-hikem*'in Âdem Fassi'nda yer verdiği umûr-ı külliye kavramı, *Fusûs* şârihleri tarafından muhtelif şekillerde alınmıştır. Kimi sufiler bu kavramı küllilere kimisi de zihnî varlık tartışmalarına hasretmek suretiyle ele alma taraftarı olmuştur. Yakın dönemde yapılan araştırmalar bunun izinden giderek söz konusu kavramla külliler tartışması arasında irtibat kurmaya çalışmaktadır. Biz bu çalışmamızda, Meşşâi felsefe geleneğinde metafiziğin ilm-i küllî kısmının temel meselelerine karşılık gelen umûr-ı âmme kavramı ile *Fusûs*'da yer alan umûr-ı külliye arasında bir irtibatın imkânını sorgulayacağız. Bunu yaparken özellikle ilk şârih Cendî'nin (ö. 691/1292) umûr-ı külliye umûr-ı âmme kavramı ile karşılaşmasından hareket ederek bu bakış açısının sonraki dönem şârihleri arasında nasıl yankı bulduğunu Afifüddin Tilimsânî (ö. 690/1291), Abdürrezzâk el-Kâşânî (ö. 736/1335), Davud el-Kayserî (ö. 751/1350), Sâinüddin İbn Türke (ö. 836/1432), Yazıcıoğlu Mehmed Efendi (ö. 855/1451), Molla Câmî (v. 898/1492) gibi düşünürlerin yorumları eşliğinde ele alacağız.

Bu bağlamda umûr-ı külliye Tanrı ile âlem arasındaki irtibatı kurmadaki metafiziksel yönü ve ikinci akledilirler olarak değerlendirilmesi gibi ontolojik ve epistemolojik cihetleri dikkate alınarak, umûr-ı âmme kavramı etrafında yapılan tartışmalarla benzer yönleri ortaya konulmaya çalışılacaktır. Bu sayede söz konusu yorum ve benzerliklerden yola çıkarak, bu kavram çiftinin, dile getirildikleri düşünce geleneklerinin yakınlaşmasına bir zemin teşkil edip etmeyeceği tartışılacaktır.

Anahtar kelimeler: İslam düşüncesi, *Fusûsü'l-hikem*, Ekberî Gelenek, Umûr-ı âmme, Umûr-ı külliye.

Abstract

In the very beginning of his *Fusûs al-Hikam*, the wisdom of divinity in the Word of Adam, Ibn Arabi mentioned the universal things (al-umûr al-kulliyah) and their ontological positions. This term created an overwhelming impression in the *Fusûs* tradition. Some scholars explained it in the context of the other important term of Akbarian tradition, namely immutable identities (al-a'yân al-thâbitah), while some others approached within the problem of

mental existence (al-wujūd al-dihni). Based on this variety, some contemporary researchers try to connect the so-called universal things with the problem of non-existents in kalam tradition or with the universals of Avicennan tradition.

In this paper, I will try to examine if the universal things has any connection with another discussion called al-umūr al-āmmah both in Avicennan and Kalām tradition especially after al-Rāzī who introduced it to mutakallimun. While doing so, I will reference to the first commentator of Fusūs i.e. al-Jandī's commentary and his reception of the universal things as al-umūr al-āmmah. Additionally other commentators such as Tilimsānī (d. 690/1291), Qāshānī (d. 736-1335), Qaysarī (d. 751/1350), Ibn Turkah (d. 836/1432), Yazıcızāde Mehmed (d. 855/1451), Mullā Jāmi (d. 898/1492) will be covered to pursue the process of how they dealt with this issue.

Focusing on the metaphysical aspect of universal things as tools to connect between God and the universe and its epistemological aspect as being considered secondary intelligibles I will try to compare between these two terms, one from peripatetic and kalām tradition and the other from Akbarian tradition and discusses whether these similarities led to connect each other.

Keywords: Islamic Thought, Fusūs al-Hikam, Akbarī tradition, al-umūr al-āmmah, al-umūr al-kulliyya.

Giriş*

Müteahhirûn dönem bir yandan Meşşâîliğin öte yandan Eşarîliğin başını çektiği mütekellimûnun birbirine yakınlaştığı ve kimi düşünce tarihçileri tarafından "mezc dönemi" olarak isimlendirilen bir zamana tekabül etmektedir. Gazâlî (ö. 505/111) ve Fahreddin Râzî (ö. 606/1210) gibi isimlerin eserlerinde felâsife ile hesaplaşma çabaları zamanla kelâm kitaplarının Meşşâîliğin temel kavram ve önermelerini sahiplenmesine ve eleştirme maksadıyla da olsa

* Makaleyi okuyarak değerli katkılar sunan İbrahim Aksu, Orkhan Musakhanov ve Mesut Sandıkçı'ya, konuya eğilmemdeki katkısından dolayı Ekrem Demirli'ye ve kıymetli eleştirilerinden dolayı anonim hakemlere müteşekkirim. Makalenin ilk hali, "Uluslararası 14. ve 15. Yüzyıl İslam Düşüncesinde Felsefe, Kelam ve Tasavvuf Sempozyumu"nda sözlü bildiri olarak sunulmuştur.

özümsemesine, İslam düşünce ve felsefesinin yeni bir sürece evrilmesine yol açmıştır.

İfade edilmelidir ki, müteahhirîn dönemin ayrıştırıcı unsuru olan bu yakınlaşma, sözü geçen felâsife ve kelmacılar has bir durum değildir. Aynı dönemlerde bazı sufîlerin de bu yakınlaşmaya yabancı durmadığı, gerek kelâm gerekse de Meşşâilik'ten kavram ve önerme devşirme konusunda tereddüt etmediği görülmektedir. Özellikle başını İbn Arabî'nin çektiği, sonrasında da Sadreddin Konevî, Müeyyidüddîn Cendî, Abdurrezzâk Kâşânî, Dâvud Kayserî, Molla Fenârî, Sâinüddin İbn Türke gibi sûfîlerin takipçisi olduğu Ekberîlik hem kelâm hem de Meşşâilik'le ciddi şekilde etkileşime girmiştir. Bu etkileşim ne sadece olumlu bir durumu ne de sadece olumsuz bir tavır alışı göstermektedir. Bilakis zikri geçen düşünce geleneklerini temsil eden düşünürler arasında bağlantıların olduğuna dair bir ipucu vermektedir. Bu bağlantıların ortaya konması, sözü geçen geleneklerin teke indirgenmesine matuf olmayacağı gibi, birbirinden bağımsız gibi görünen düşünce geleneklerinin kopuk bir zeminde muhtelif cihetlere doğru ilerlediği önyargısının da aşılmasını sağlayacaktır.

İslam düşüncesinin taşıyıcısı rolündeki felâsife, mütekellimûn ve mutasavvifûnun önde gelen isimlerinin, eserlerinde ayrıştırıcı bir dil kullanması, hareket ettikleri zeminin ayırt edici özelliğini ortaya koyması, düşüncelerini ortaya koydukları kavramsal çerçevenin diğer düşünce gelenekleriyle müşterek bir kullanım alanına sahip olsa da taşıdıkları anlamlar itibarıyla farklılaştığı vurgusu bu geleneklerin kendi hüviyetlerini muhafaza etme ve düşünsel planda bağımsızlıklarını sürdürme çabası olarak görülmelidir. Düşüncenin önemli bir unsuru olan özgünlüğü koruma amacıyla ortaya konan reflekslerin mutlaklaştırılmak suretiyle birbirinden kopuk kompartımanlara dönüştürülmesinin, bir diğer unsur olan sürekliliğin fark edilmesini engelleyeceği ortadadır.

Bu çalışma, yukarıda zikredilen özgünlük ve süreklilik özelliklerini birlikte dikkate alarak iki ayrı metafizik anlayışı olarak görülen Meşşâilik ile Ekberîlik'in müşterek bir kavram çifti olan umûr-ı külliye/umûr-ı âmme üzerinden mukayesesini ve aralarındaki yakınlık derecesini göstermeyi hedeflemektedir. Bunu yaparken, söz konusu kavram çiftinin önce Meşşâilik ve son-

rasında Ekberîlik üzerinden tarihsel bir iz sürümü gerçekleştirilip içerdiği anlamlar ve üstlendiği fonksiyonlar açısından mukayesesi ortaya konmaya çalışılacaktır.

İki gelenek arasındaki mukayese, en temelde, XIII. asırda kaleme alınan ve İbn Arabî'nin kendi tasavvuf anlayışını en net şekilde ortaya koyduğu *Fusûsü'l-hikem*'in "Adem Fassı" esas alınmak suretiyle yapılacaktır. Özellikle takip eden XIV. ve XV. asırlarda kaleme alınan *Fusûs* şerhlerinde bahsi geçen kavramların nasıl anlaşılması gerektiğine dair dile getirilen yorumlar kronolojik bir düzlemde takip edilecektir. Böylece *Fusûsü'l-hikem*'in kendi bağlamında anlam kazanan umûr-ı külliye kavramının hem Meşşâî kökeni hem de sonrasında yön verdiği yorum dünyasında kazandığı yan ya da yeni anlam dünyası gösterilecektir.

1. İlâhî Hikmete Dönüş: Tanrı-Âlem İrtibatı

Genel olarak İslam düşüncesini özel olarak da tasavvuf düşüncesini derinden etkileyerek farklı bir dönemin başlatıcısı kabul edilen *Fusûsü'l-hikem*'in felâsife ve mütekellimûn düşüncesiyle irtibatı hakkında yeterince araştırma yapılmış değildir. Bu durum İbn Arabî'nin umûr-ı külliye kavramını ele alırken daha net şekilde görülmektedir.

Eserin ilk bölümünü teşkil eden ve insanoğlunun varlık sebebini beyan eden Âdem Fassı'nda Hakk'ın sayısız esmâ-i hüsnâsı itibarıyla kendini görmek istemesi sonucu âlemi ve insanı meydana getirdiğini belirten İbn Arabî, sonrasında insanın tabiatını ve özelliklerini belirttiği sırada meleklerle ilgili ara fasıl açar. Bu ara fasılda, Âdem'in meleklerle üstünlüğünü muhtelif açılardan ortaya koyan müellif, "sonra hikmete geri dönerek şöyle deriz" ifadesiyle kitabının ana amacı olan Hak ile âlem arasındaki irtibatın varlığı ve keyfiyeti üzerine uzun sayılabilecek bir açıklamaya girişir.¹ Bu açıklamanın detaylarına geçmeden önce "hikmete dönüş"ün ne ifade ettiği üzerine kimi şârihlerin açıklamalarına bakmakta yarar vardır. Zira onlara göre bu ifadeden sonraki umûr-ı külliye ile ilgili açıklamalar işbu hikmete raci olup onunla ilişkilendirilmelidir.

¹ İbn Arabî, *Fusûsü'l-hikem*, thk. Ebu'l-Alâ el-Afîfi (Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-arabî, 1980), 51.

İlk şârihler Afifüddin Tilimsânî (ö. 690/1291) ve Cendî, bu ifade üzerinde ya hiç durmamakta ya da açıklayıcı bir bilgilendirmede bulunmamaktadır. Öte yandan Kâşânî'nin şerhi, hikmete dönüş ifadesini kısmen detaylandırmaktadır. Buna göre, hikmet ile kastedilen fassın başlığında geçen "ilâhî hikmet"tir. Zira ona göre, İbn Arabî, meleklerle ilgili anlatıya ilâhî hikmet sadedinde tali bir mevzu olarak değinmiştir. Bununla da Âdem'in sahip olduğu kemâl sıfatı ifade edilmek istenmiştir. Dolayısıyla onun bu anlatıya yer vermesi fassın ana konusundan kısmen uzaklaşma anlamına gelmektedir. Hal böyle olunca, "esas mesele"ye geri dönmek gerekmiştir ki hikmete dönüş de buna dönük bir ifadedir.² Kâşânî esas meselenin ne olduğunu ifadelerinin devamında tasrih etmektedir. Ona göre İbn Arabî, hikmete dönüşle birlikte Hak ile âlem (halk) arasındaki irtibatın tesisini sağlama gayesine yönelik bir kaide dile getirmiştir.³

Kâşânî'nin talebesi ve bir başka *Fusûsü'l-hikem* şârihi olan Dâvûd Kayserî de hikmete dönüş ile umûr-ı külliye arasında bağ olduğunu düşünenler arasındadır. Hocası gibi o da hikmete dönüşle Hak ile âlem arasındaki irtibatın tesisinin amaçlandığını düşünmektedir. Bu sebeptendir ki, Kayserî'nin ifadesiyle "maksadın dayanacağı bir asıl" ortaya koyma hedefiyle umûr-ı külliye bahsedilmiştir.⁴

Bir diğer *Fusûsü'l-hikem* şârihi İbn Türke el-İsfahânî, benzer şekilde, hikmete dönüşün ilâhî hikmete yönelik "imtihanın gerçekleştiği ilâhî isimlerin harici varlığa sahip varlıklarla (el-kiyânü'l-aynî) irtibatı, bunlardan her birine ait hükmün diğeri için de geçerli olduğunu ortaya koyma"⁵ olduğunu belirtmektedir. Dolayısıyla o da selefi iki şârih gibi mevzubahis irtibatın tesisine yönelik bir açıklama girişimi olarak umûr-ı külliyeeye bakmaktadır.

² Abdürezzâk Kâşânî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, thk. Mecîd Hâdîzâde (Tahrân: Dânişgâh-i Tahrân, 2004), 99.

³ Abdürezzâk Kâşânî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 99.

⁴ Kayserî'ye göre insanın Hakk'ın suretinde yaratılması da Hak-âlem irtibatıyla birlikte tesis edilmesi hedeflenen maksatlardandır. Bkz. Dâvûd Kayserî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, thk. Celâleddin Aştîyânî, 3. Bs (Tahrân: İntişârât-ı İlmî ve Ferhengî, 1386), 374.

⁵ Sâinüddin Ali b Muhammed et-Türke, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, thk. Muhsin Bidarfer (Kum: İntişârât-ı Bidâr, 1378), 1: 118. İbn Türke'nin Ekberî geleneğindeki konumu için bkz. Mesut Sandıkçı, "Sâinüddin İbn Türke'nin Temhîdü'l-kavâid Adlı Eseri ve Tasavvuf Metafizisindeki Yeri", *Bilimname* 2018/ 35 (Nisan 2018), 443-446.

Kâşânî'nin açtığı yoldan yürüyen bir diğer sûfî, Yazıcızâde Mehmed Efendî'dir. O da hikmete dönüşü, Hak ile âlem (halk) arasındaki irtibatın açıklanmasıyla ilişkilendirmiştir.⁶ Şârihler arasındaki bu irtibat vurgusu her zaman aynı tonda olmamıştır. Umûr-ı külliye'nin hikmete dönüşle ilişkisini irtibat üzerinden kuran bir diğer önemli isim Molla Câmî'dir (ö. 898/1492). Bununla birlikte o, bu irtibatın muhatapları ve vurgusunda kısmi bir değişikliğe gitmektedir. Zira Câmî'ye göre hikmete dönüşle İbn Arabî, umûr-ı külliye ile haricî varlıklar arasındaki irtibatı ortaya koymak istemiştir. Sonrasında, kurulan bu irtibat üzerine, Hâk ile âlem irtibatı ve insanın Hakk'ın sureti üzere yaratılması meseleleri fer' kılınmıştır.⁷ Dolayısıyla Molla Câmî için esas mesele, umûr-ı külliye ile haricî varlıkların birbirleriyle irtibatlı olduğunu vaz etmektedir. İbn Arabî'nin açıklamaları da en temelde bunu hedef almaktadır. Bu ilişkinin kurulması, başta Hak-âlem irtibatı olmak üzere diğer meseleler için bir asıl görevi görmektedir. Bu aynı zamanda ilk irtibat olmaksızın diğerlerinin de kurulamayacağı anlamına gelmektedir ki, çalışmamızın mevzuu olan umûr-ı külliye'ye yüklenen işlevi göstermesi açısından ayrıca önemi haizdir. Görünen o ki, hikmete dönüş ile Hak-âlem irtibatı arasında bir ilişki görme konusunda Kâşânî'nin açtığı yol birçok şârih tarafından devam ettirilmiştir.⁸

Şârihlerin *Füsûsü'l-hikem*'de yer alan hikmete dönüş ifadesini Hak ve âlem arasındaki irtibat açısından yorumlamasında Konevî'nin rolü yadsınmaz. Her ne kadar o, *Füsûsü'l-hikem* üzerine yazdığı eserinde bahsi geçen ifade ile ilgili bir açıklamada bulunmasa da özellikle *Miftâhü'l-gayb*'da ilm-i

⁶ Yazıcızâde Mehmed Efendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, (İstanbul: Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Beyazıt, 3417), 27b. Yazıcızâde'nin şerhi hakkında bkz. Ercan Alkan, "Osmanlı Dönemi Fusûsü'l-hikem Şerh Literatürü", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 15/30 (2017), 218-221.

⁷ Abdurrahman Câmî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, nşr. Asum İbrahim Keyyâlî (Beyrut: Daru'l-kütübü'l-ilmîyye, 2009), 64.

⁸ On dördüncü asır sûfilerden ve *Füsûsü'l-hikem* şârihlerinden olan Haydar el-Âmülî de Şeyh'in hikmete dönüş ile Hak ile âlem (halk) arasında irtibat kurma gayesi güttüğünü ve buna asıl olacak bir kâide ortaya koyduğunu söyler. Ona göre, bu kâide ile âlemin meydana gelişi (icâd) diğer bir tabirle kenz-i mahfi hadisinde dile getirildiği üzere "ilâhlık"ın gizlilikten açığa çıkması açıklanmaktadır. Bkz. Haydar el-Âmülî, *Nassu'n-nüsûs fî Şerhi'l-füsûs*, thk. Muhsin Bidarfer (Kum: İntişarat-ı Bidâr, 1427), 2: 1118.

ilâhî'yi tesis ve ana unsurlarını tayin sadedinde verdiği bilgilerle yönlendirici olmuştur. Konevî, ilm-i ilâhî'nin meselelerini “ana isimler sayesinde açıklanan bu isimlerin konularının hakikatleri, mertebeleri, mevtinler; her kısmın hükümlerinin tafsillerinin kendileriyle olan ilişkisi/nispet ve bunun yeri; bu nispet ve eserler ile ortaya çıkan vasıflar, özellikler, ferî isimler”⁹ olarak ortaya koyduktan sonra tüm bu zikredilenlerin temelde Hakk'ın âlemle olan irtibatının ve âlemin Hak ile olan irtibatının bilinmesine râci olduğunu belirtir.¹⁰

Buraya kadar yazılanlar, İbn Arabî'nin umûr-ı külliye bahsini ele almadan önce hikmete dönüş çağrısının, Konevî'yle başlayıp Kâşânî tarafından *Fusûs* geleneğine dâhil edilen ilm-i ilâhî'nin ana meselesi olan Hak-âlem irtibatı çerçevesinde ele alındığını göstermektedir. Umûr-ı külliyyeye yüklenen bu fonksiyon, bizi onun mahiyet ve kapsamına dair bir soruşturmaya götürmektedir.

2. Kavramsal Ortaklığın Zemini: Kapsayıcılık

Yukarıdaki satırlarda İbn Arabî'nin *Fusûsü'l-hikem*'in Adem Fassı'nda Hak-âlem irtibatını ortaya koymak amacını güderek “hikmete dönelim” çağrısıyla umûr-ı külliye ile ilgili bir bahis açtığını belirttik. Burada zikri geçen “hikmet”le fassın başlığında geçen ilâhî hikmetin kastedildiğini şarihler belirtmiştir. Bununla birlikte İbn Arabî'nin “dönelim” dediği “hikmet” kavramını bilinçli bir şekilde kullanıp bunun malum anlamı olan felsefî mirasa ve hatta daha özelde de Meşşâiliğe karşılık geldiğini düşünmek neden mümkün olmasın? İbn Arabî, hikmete dönelim derken felsefî mirasa kapılarını açarak

⁹ Sadreddin Konevî, *Tasavvuf Metafizîği*, trc. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013), 9.

¹⁰ Sadreddin Konevî, *Tasavvuf Metafizîği*, 10; Kayserî, ilm-i ilâhî'nin mevzu, mebadî ve mesailine yer verdiği *Şerhu't-Tâiyye*'sinin başında Konevî'nin vaz ettiği irtibat cihetini birlik ve çokluk arasındaki ilişkinin nasıl kurulacağı ile yorumlar. Ona göre, ilm-i ilahinin meselelerinin başında çokluğun mutlak birlik sahibi Tanrı'dan (zât-ı ehadîyyet) nasıl sâdır olduğu ve tekrar ona nasıl döneceği gelmektedir. Bkz. Dâvûd Kayserî, “Risâle fî 'ilmi't-tasavvuf”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, trc. Mehmet Bayraktar 30/1 (1988): 185.; Molla Fenârî (ö. 834/1431) de ana ilimler arasında saydığı “ilm-i hakâik”in Hakk'ın âlemle irtibatının keyfiyeti ve farklılıklarına (tebâyün) rağmen çokluğun birlikten neşet etme cihetiyle ilgili olduğunu zikreder. Bkz. Molla Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, thk. Muhammed Hâcevî (Tahran: İntişarat-ı Mevla, 1416), 27.

sözü geçen irtibat ile ilgili probleme bir çözüm yolu bulmak istemiş olamaz mı?

Bu ve benzeri soruları çoğaltmak mümkündür. Ne var ki onlar, hem *Fusûsü'l-hikem*'in hem de şerhlerinin bahsi geçen imkânını destekleyici veriler sunması halinde anlam kazanmaktadır. Aksi takdirde salt bir faraziyeden ibaret kalacaktır. Bu noktada belirtilmesi gereken bir diğer husus, varlığı kanıtlandığında böyle bir imkânın İbn Arabî'nin umûr-ı külliye kavramını Meşşâilik'te yer aldığı şekliyle alıp kullanma zorunluluğu taşımadığıdır. Tıpkı Meşşâilik içerisinde benzer kavramların farklı bağlam ve hatta anlam yüklemelerine maruz kalması gibi Ekberîlik içerisinde de farklı sahalarda kullanılması kuvvetle muhtemeldir. Hele ki bu kavram umûr-ı külliye gibi çok anlamlılığa kâbil ise bunu tespit bir zorunluluk halini alabilmektedir. Bu durum, o kavramın menşesine işaret edilmesine ve zaman içerisinde gördüğü değişikliğe değinilmesine mani olmamaktadır.

Yukarıda dile getirilen hususlar doğrultusunda umûr-ı külliye kavramına yöneldiğimizde, açık bir şekilde, Meşşâilik'le bağlantı kurulma çabasını görmekteyiz. Bu ilişkiyi destekleyecek elde birçok kanıt bulunmaktadır. Bunların başında İbn Arabî'nin bizzat kendisinin bu kavramı kullanırken güttüğü maksat ve ele aldığı problemin hemen her parçasını yine Meşşâilik'ten devşirdiği kavramlardan teşkil etmesi gelmektedir. Bu meyanda aynı-aklı varlık, zorunlu-mümkün varlık gibi kavram çiftlerinin ele alınmış olması tesadüf değildir. Aynı şekilde şârihlerin mezkur kavramları açıklarken Meşşâi dili yoğun ve serbest bir şekilde kullanmış olmaları da bu kasta mebni olarak anlaşılmalıdır. Bu durumu en net olarak önümüze koyan isim İbn Arabî'nin bizzat öğrenciliğini yapmış, *Füsûsü'l-hikem*'in ilk tam şerhini kaleme almış ama bir şekilde Ekberî gelenek içerisinde yalnız bırakılmış Afîfüddin Tilimsânî'dir.¹¹

Tilimsânî, ilgili bahsin şerhinde İbn Arabî'nin umûr-ı külliye kavramına neden yer verdiği konusunda dikkat çekici bilgiler aktarmaktadır. O, şöyle der:

¹¹ Tilimsânî'nin şerhinin ilk tam şerh sayılması gerektiği ile ilgili bkz. Orkhan Musakhanov, *Afîfüddin Tilimsani'nin İlahi İsimler Nazariyesi*. (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), 79-80.

“Şimdiye kadarki kısmın şerhini terk ettik zira bir şerhe ihtiyaç duymaktaydı. Bu kısımda ise küllilerden bahsedilmektedir. Şeyh'in bahsini ettiği bu konu hakkında mantıkçılar konuşmuştur. O da konunun hakikatini, onların akıllarının eriştiği yerlere tenezzül ederek açıkladı. Ben ise Şeyh'in sustuğu ve bildiği halde bahsetmediğine uygun olarak bildiğim kısımdan bahsedeceğim. Onun susması, filozof ve kelimcilerin seviyesine inerek onlarla ünsiyet kurmaya yöneliktir.”¹²

Diğer şârihlerde görmediğimiz bu tavır, İbn Arabî'nin asıl anlatmak istediği konu ile yer verdiği ifadeler arasında bir seviye farkı görmektedir. Buna göre, İbn Arabî'nin kendine has varlık anlayışı salt akıllarıyla doğruya erişme çabasında oldukları iddia edilen felâsife ve mütekellimûnun erişebildikleri yerin ötesinde durmaktadır. Hâl böyle olunca, onların da anlayabilecekleri seviyeden konuşmak gerekir ki, bu bazı şeylerden taviz vermeyi beraberinde getirmektedir.¹³ Konumuz bağlamında bakıldığında bu taviz, felâsifeden devşirilen umûr-ı külliye ve onunla irtibatlı diğer kavramların kullanıma sokulması anlamına gelmektedir.

Her ne kadar umûr-ı külliye konusunda sözü edilen tavır Tilimsânî'ye has gibi görünse de daha genel olarak Ekberîliğin diğer düşünce gelenekleriyle ortak kavramları kullanması durumuna ve hatta zorunluluğuna işaret eden birçok sûfî bulunmaktadır. Bu sûfîlerden biri, İbn Arabî'nin umûr-ı külliye kavramına yer vermesinin altında yatan sebepleri görmemizi sağlayacak bazı ipuçlarına yer veren Konevî'dir. O, *Miftâhü'l-gayb*'de ilm-i ilâhî'ye has mevzu, mebâdî ve mesâili tayin ettikten sonra bu ilmin tüm meselelerini kuşatan tek bir ölçüt bulunmasa da muhtelif mertebelerine uygun birtakım alt ölçütlere sahip olması gerektiğini belirtir. Konevî, ilm-i ilâhî'nin konularının birbirini açan bir özelliğe sahip olduğunu belirtip bu konuların yazımlarının düşünsel

¹² Afifüddin Süleyman b Ali b Abdullah Tilimsani, *Şerhu Fususi'l-hikem*, thk. Ekber Raşidi Niyâ (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2015), 51.

¹³ Sözgelimi Tilimsânî, İbn Arabî'nin her ne kadar umûr-ı külliyyeden bahsetse de “küllilik” kavramını kabul etmediğini düşünmektedir. Zira ona göre ilâhî bilgide küllilere yer yoktur. Küllilik bir yanlsamadan ibaret olup belli zorunluluklardan dolayı kabul edilmiştir. O, biraz daha ileri giderek Themistius gibi kadim filozofların görüşlerine başvurarak antik felsefede de küllilik kavramının hakikatini yansıtmadığını söylemektedir. Bkz. Tilimsani, *Şerhu Fususi'l-hikem*, 52.

bir çabayla olamayacağını vurgular.¹⁴ Bu noktada Konevî, muhtemel bir itirazdan yola çıkarak konumuz açısından önemli sayılacak bazı açıklamalara yer verir. Akla gelebilecek itiraz şu şekilde dile getirilebilir: Şayet ilm-i ilâhî'nin konularının yazımı herhangi bir düşünsel ön çabayı gerektirmeyecekse mezkur ilmi de içine alacak şekilde çoğu ilimde yaygın olarak kullanılan kavram ve ıstılahlar nasıl anlaşılacaktır? Konevî, dillendirmediği bu muhtemel itirazın cevabı sadedinde şu açıklamayı yapar:

“[İlm-i ilâhî’de] bulunup zâhir ilim erbabıyla (‘ulemâü’r-rüsüm) ortak kullanıma sahip söz ve ıstılahlar, onlarla sınırlanma kastı taşımaz. Bilakis [bu kullanımın] iki temel sebebi bulunmaktadır: İlki, o makamda ıstılah haline gelen belli ifadelerin, kendileriyle murad edilen anlamı mütekellime göre ifade etmede daha münasip ve tam olmasıdır. Diğer sebebi, hakkında konuşulan makamın kuşatıcılığı (hîta), onun hem fikriyle yönelen perdeliyi hem de kalbiyle yönelen ilgili kişiyi kapsıyor oluşudur.”¹⁵

Konevî'nin getirdiği bu açıklamalar, zâhir ilimlerde yer alan kavram ve ıstılahların muhatap alınan kimsenin seviyesine uygunluk ve ele alındığı konunun kapsam ve kuşatıcılığının gerektirmesi sonucu ortak bir kavram kümesinin oluştuğunu göstermektedir. Bu durum, kullanılan ortak kavram ve ıstılahların aynı anlam ve bağlama sahip olduğunu göstermez. Bununla birlikte, birbirinden bütünüyle farklı, lafzî olması dışında anlamsal hiçbir ortaklığın bulunmadığını söylemek de oldukça zordur. Zira aksi takdirde ortak kullanılan onlarca hatta yüzlerce kavramın her birinin farklı delaletleri ile ortaya konması gerekecektir ki Ekberî metinlerde böyle bir durumla karşılaşılmalıdır.¹⁶

¹⁴ Konevî, *Miftâhu'l-gayb*, 9.

¹⁵ Konevî, *Miftâhu'l-gayb*, 9.

¹⁶ Müşterek kullanıma sahip kavramlardan sıkça ele alınıp mühim olan birkaçını kimi sūfîler açıklama ve diğer düşünce geleneklerine nazaran farklı bir anlam alanına sahip olduğunu vurgulama gereği duymuştur. Bunun en tipik örneği Sâinüddin İbn Türke'dir. O, nazarı irfana tahsis ettiği eseri *Temhîdü'l-kavâ'id*'in mukaddimesinde ilm-i ilâhî'nin diğer ilimlerle kurduğu ilişki hakkında bilgi verdikten hemen sonra ilimlerin ıstılahları arasında zahiren görülen ortaklıklığa dikkat çekerek uyarıda bulunmaktadır. Ona göre bu ilme başlayan bir kimse ıstılahlar arasında bir karışıklığa kapılabilmekte birini diğerinin yerine alabilmektedir. Böyle bir durumda her iki ıstılahın iki farklı manasına işaret edilmesi elzem

Yukarıda dile getirilen açıklamalar göz önünde tutulduğunda, *Fusûsü'l-hikem*'de umûr-ı külliye kavramının neden hikmetle ilişkilendirildiğine dair daha net bir görüye sahip olmaktadır. Konevî'nin dikkat çektiği, ortak kavramların kullanılma sebeplerinden özellikle ikincisi, umûr-ı külliye kavramının kapsamı ve fonksiyonu düşünüldüğünde meselenin net bir hal almasını sağlamaktadır. Önceki başlıkta da ifade edildiği üzere, Hak-âlem irtibatını çözmeye matuf olarak ele alınan umûr-ı külliye'nin kuşatıcılığı ve kapsayıcılığı ortadadır. Dolayısıyla Konevî'nin bahsettiği ikinci gerekçe kapsamında anlaşılması mümkün görünmektedir.

Bu aşamada umûr-ı külliye'nin hem devralındığı Meşşâî mirasta nerede durduğu hem de Ekberîlikte nasıl bir boyut kazandığına değinmek yerinde olacaktır.

3. Meşşâlik'ten Devralınan Miras: Umûr-ı Külliye

Çalışmamız, Meşşâî metafiziğin temel problemlerini tayin ya da umûr-ı külliye'ye dair Meşşâî literatür içerisindeki tartışmaları ortaya koyma gibi bir hedef gütmese de *Fusûsü'l-hikem* literatüründeki umûr-ı külliye alımlanmasının netleşmesi kısmen buna dayanmaktadır. Bu sebeple umûr-ı külliye'ye Meşşâî gelenekte biçilen rolün ortaya konması ve sonrasında Ekberî geleneğin buna karşı/t ne tür pozisyonlar aldığı'nın gösterilmesi gerekmektedir.

Öncelikle belirtmek gerekir ki, umûr-ı külliye tabiriyle birden fazla şeye gönderme yapmak mümkündür. Zira bu tabir, iki genel kavramdan teşekkül etmiş olup her ikisi de çok anlamlı bir tabiata sahiptir. Hal böyle olunca, bu iki çok anlamlı kavramın bileşimi olan umûr-ı külliye de o anlamları bir şekilde taşımak durumunda kalmaktadır. Bu mülâhazalarla birlikte değerlendirildiğinde umûr-ı külliye'nin, sözlük anlamı bir yana, kavramsal açıdan iki şeye karşılık geldiğini söylemek mümkündür.

Umûr-ı külliye dendiğinde ilk akla gelen, kavramın lugavî manasının da çağrıştırdığı üzere tümeller/küllîlerdir. Özü itibarıyla mantığa ait bir mesele

olur. Bkz. İbn Türke, *et-Temhîd fî şerhi kavâ'idî't-tevhîd*, tsh. Muhammed Rızâ Nekûnâm, (Tahran: İntişârât-ı Subh-i ferdâ, 1393), 33.

olan küllîler, zamanla metafiziğin de araştırdığı meseleler arasına girmiştir.¹⁷ Küllîlerin varlığı, varlık tarzları, cüzîlerle ilişkisi vb. bahisler zamanla metafizikle ilgili eserlerin tartıştığı konular arasına girmiştir. Nitekim İbn Sînâ (ö. 428/1037) da buna bigâne kalmayarak *Şifâ/İlâhiyyât*'ta "umûr-ı âmme" başlığı altında küllîlere yer vermiştir.¹⁸

Küllî kavramının ilk çağrıştırdığı bu anlama dayalı olarak İbn Arabî'nin dile getirdiği umûr-ı külliye'nin felsefe tarihinde "küllîler sorunu" olarak bilinen tartışmayla ilişkilendirilmesi yaygın bir tavır olmuştur. Öyle ki, *Fusûsü'l-hikem*'in klasik şârihleri uzun uzadıya küllîler sorununu bu bahis altında ele alıp işlemiştir.¹⁹ Bu tavır sadece klasik döneme has olmayıp çağdaş araştırmalarda da kendini göstermiştir.²⁰

İlk anlamın yaygınlığına rağmen umûr-ı külliye'nin kısmen Meşşâî felsefede ama çoğunlukla mütekellimûn tarafından itibara alınan bir başka anlamı daha bulunmaktadır. O da, Zorunlu Varlık ile birlikte tüm mevcutlara yüklenilebilen, metafiziğin Teoloji değil de ontoloji/ilm-i küllî kısmının temel meselelerine tekabül eden kavramlardır.²¹ Zikredilen özellikteki kavramlara Beyzâvî (ö. 685/1286), Şemseddin el-İsfahânî (ö. 749/1349) gibi isimlerin başını çektiği mütekellimûn tarafından umûr-ı külliye, Meşşâîlikte ise umûr-ı âmme başlığı altında yer verilmiştir.²² Her iki gelenek, mezkûr tabire zaman

¹⁷ Hasan Akkanat, *Klasik dönem İslam felsefesinde tümeller (İbn Sina eksenli bir çözümleme)*. (Adana: Karahan Kitabevi, 2016), 12-13.

¹⁸ İbn Sînâ, *el-İlâhiyyât*, thk. Hasan Hasanzâde Amulî (Kum: Bustân-ı Kitâb, 2008), 199.

¹⁹ Meselâ Tilimsânî açıkça Şeyh'in umûr-ı külliye ile başladığı bahsin mantıkçılar tarafından tartışılacağı olan küllîler problemi olduğunu sarahaten belirtmiştir. Bkz. Tilimsani, *Şerhu Fusûsü'l-hikem*, 51-52.

²⁰ Konuya bu açıdan yaklaşan bir çalışma için bkz. M. Fatih Demirci, "İbnü'l-Arabî'nin Fusûsü'l-Hikem'inde Küllîler Meselesi ve Bir Eleştirisi", *Kelam Araştırmaları Dergisi* 12/1 (2014): 259-263.

²¹ Alper, Ömer Mahir, "İslam Felsefe Geleneğinde Metafiziğin Konusu Sorunu: Özgünlük Açısından Bir Deneme", *İslam Felsefesinin Özgünlüğü*, ed. Mehmet Vural (Ankara: Elis Yayınları, 2009), 70-74.

²² Gazâlî ile birlikte kelâmın mevzuunun mevcut olmak bakımından mevcut olması gerektiği anlayışı beraberinde bu mevzuya ilişkin ve daha önce Meşşâî metafiziğin en genel meseleleri olan umûr-ı âmme'nin kelâmın da en genel meseleleri olmasını sağlamıştır. Hatta Râzî sonrası dönemde umûr-ı âmme ile ilgili yorumlamalar genellikle mütekellimûn cihetinden

zaman muhtelif anlamlar yüklese de metafiziğin temel meselesi ve Zorunlu ile mümkünlere yüklenilebilir (mahmûl) olması cihetinde müttefiktir.²³ İlk özellik, umûr-ı âmmenin “mevcut olmak bakımından mevcut” olarak ortaya konan metafiziğin mevzuuna ilişkin en genel durumlar ve yüklemeler olmasından kaynaklanmaktadır.²⁴ Bu imtiyaz, onlara metafiziğin en temel meselesi olmayı sağlamıştır.

Umûr-ı âmmenin metafiziğin temel meselesi olması açıklanmaya muhtaç bir konudur. Zira yukarıdaki yargımıza “metafiziğin en temel meselesi Tanrı’dır” şeklinde bir itiraz gelmesi muhtemeldir. İbn Sina başta olmak üzere birçok metafizikçi, metafizik ilminin mevzuunu mevcut olmak bakımından mevcut olarak vaz ettikten sonra gayesinin ve en yüce meselesinin Tanrı’nın varlığı olduğunu vurgulamıştır.²⁵ Buradan yola çıkarak metafiziğin temel meselesinin de Tanrı olması oldukça makul görünmektedir.

Dile getirilen sorununun çözümünde başta mütekellimlerin kullandığı mebâdî kavramına müracaat etmek gerekmektedir. İsfahânî’yle birlikte gündeme gelen umûr-ı âmmenin mebâdî oluşu, Tanrı’nın varlığı ve sıfatları da dâhil olmak üzere kelâm ilminin tüm konularının ona dayanması gerekliliğindedir. Dolayısıyla bu görüşe göre, metafizikle ilgili meseleler başta olmak üzere kelâm ilminin meseleleri zorunlu bir tertiple birbirine bağlı olup bir önceki, sonraki meselenin temelini ve zeminini oluşturmaktadır.²⁶ Buradan yola çıkan düşünürler, umûr-ı âmmenin mebâdî mesabesinde meseleler; Tan-

gelmiştir. Bkz. Yasin Apaydın, *Metafiziğin Meselesini Temellendirmek: Tecrid Geleneği Bağlamında Umûr-ı Âmme Sorunu* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019), 177-199.

²³ Kimi mütekellimler mümkünlerin çoğu arasında ortak olan kavramları da umûr-ı âmme kapsamında değerlendirmiştir. Konunun değerlendirmesi için bkz. Yasin Apaydın, *Metafiziğin Meselesini Temellendirmek*, 256-257.

²⁴ İbn Sînâ, *el-İlâhiyyât*, 22.

²⁵ İbn Sînâ, *el-İlâhiyyât*, 13-14.

²⁶ Sözelimi *Tecrîd* literatüründe bu öncelik-sonralık ilişkisi ve birbirine dayanma mecburiyeti sırasıyla umûr-ı âmme, cevher-araz, isbât-ı Vâcib, nübüvvet-imâmet ve meâd konuları arasında olacak şekilde formüle edilmiştir. Bkz. Şemseddin İsfahânî, *Tesdîdî'l-kavâ'id fi Şerhi Tecdî'l-'Akâid*, thk. Halid b. Hammad el-'Advânî (Kuveyt: Dârü'z-Ziyâ, 2012), 169-170.

rı'nın varlığı, birliği, sıfat ve eylemlerinin konu edildiği teolojik bahisleri de makâsîd mesabesinde meseleler olarak görmüşlerdir.²⁷

Ekberî düşünceyi önceleyen dönem dikkate alındığında umûr-ı külliye, zikredilen iki alana işaret için kullanılmıştır. Yukarıda da dile getirdiğimiz üzere, genel kanaat bu tabirin ilk çağrıştırdığı küllîler anlamıyla *Fusûsü'l-hikem*'e ve dolayısıyla Ekberî geleneğe dâhil olduğudur. Kanaatimiz, umûr-ı külliye'nin ilk anlamıyla Meşşâî ve mütekellimûn geleneklerinden devşirilmesi mümkün olmakla birlikte hem beslendiği kaynaklar hem de *Fusûsü'l-hikem*'de yer aldığı yeni bağlam açısından yaklaşıldığında bu anlamın elverişli olmadığıdır. Bu hususu ilerleyen sayfalarda ele alacak olmakla birlikte öncesinde klasik ve modern kaynaklarda küllîler meselesi ile umûr-ı külliye bağlantısının hangi gerekçelerle ve nasıl kurulduğunu ortaya koymamız gerekmektedir. Sonrasında ise Meşşâî ve mütekellimûn geleneklerinin umûr-ı âmme kavramına yükledikleri anlam ve fonksiyonun neden *Fusûsü'l-hikem*'in umûr-ı külliyesine daha uygun düştüğünü ve onu anlamlandırmada neden daha elverişli olduğunu gerekçelendireceğiz.

4. Umûr-ı Külliye Bir Küllîler Kuramı Mıdır?

Önceki satırlarda ifade edildiği üzere, hem klasik şârihler hem modern araştırmacılar umûr-ı külliye'nin Meşşâîlik başta olmak üzere daha önceki düşünce gelenekleriyle ilişkili bir kavram olduğu konusunda ortaktır. Bu ilişki de istisnasız bir şekilde küllîler kuramı ile kurulmuştur. Mezkur şerhlerden külli/lik kavramına ilişkin bazı izahları önemine binaen aktarmakta fayda vardır.

İlk şârihlerden Tilimsânî başta olmak üzere *Fusûsü'l-hikem* geleneğinde umûr-ı külliye bahsi, küllî kavramının mahiyeti, cüzileriyle ilişkisi, tabîî küllînin varlık durumu, aynî-zihnî varlık ilişkisi gibi konular üzerinden ele alınmış ve açıklanmıştır. Öyle ki Tilimsânî, meseleyi küllîlerin varlığı ve ma-

²⁷ Ne var ki tüm düşünürler bu kanaatte değildir. Nitekim Şemseddin el-Âmülî (ö. 753/1352 [?]) ilâhiyyât bahisleri ile umûr-ı âmme arasında tersinden bir irtibat kurmuş, ilkinin ikinci için mebâdî olarak kabul edilebileceğini belirtmiştir. Detaylı bilgi için bkz. Yasin Apaydın, *Metafiziğin Meselesini Temellendirmek*, 297.

hiyetine indirgemek suretiyle neticede küllilik kavramının gerçek anlamda var olamayacağı görüşüne kâil olmuştur.²⁸

Cendî, umûr-ı külliye'nin aynî varlıklar cihetinden zâhir, akledilir olmaları cihetinden de bâtın olduğunu dile getiren İbn Arabî'nin sözlerini açıklarken zâhir olmasını her bir harici varlıkta mahiyet ve hakikatiyle bulunuşu şeklinde yorumlar. Cendî'ye göre umûr-ı külliye'nin bâtın olması, aklın onları genel olarak ('âmmeten) akledip soyutlaması ve küllilik cihetiyle alması sebebiyledir. Böylelikle onlar, tasavvurları kendilerinde bir ortaklığa engel teşkil etmeyecek şekilde akledilir ve dolayısıyla sadece akılda mevcut olurlar.²⁹ Bu açıklamasına paralel olarak o, diğer şârihlerde görmediğimiz şekilde, umûr-ı külliye'yi umûr-ı âmme olarak açıklamıştır ki bu konu bir sonraki başlıkta müstakil olarak ele alınacaktır.

Kâşânî'ye göre, umûr-ı külliye ifadesindeki küllilikle mutlaklık kastedilmektedir. Mutlaklığı daha fazla açmayan Kâşânî, devamında umûr-ı külliye'nin hem akılda hem de hariçte aynî varlıklarda bulunma özelliğinden bahseder.³⁰ Anlaşılan o ki, Kâşânî'nin mutlak oluşla kastettiği umûr-ı külliye'nin bu iki varlık alanına hasredilmeme özelliğidir. Nitekim ilerleyen ifadelerinde o, umûr-ı külliye'nin küllilik değil de sınırlılık (mukayyed) cihetiyle hariçte bulunduğunu belirtir.³¹ Kayserî'ye göre ise umûr-ı külliye, hariçte varolan tabiatların gerektirdiği hakikatlere tekabül etmektedir. Ona göre umûr-ı külliye, aklî şeyler (umûr-ı akliyye) olup hariçte bir a'yâna sahip değildir.³² Umûr-ı külliye'nin haricî varlıklar üzerinde iki yönde tesiri bulunduğunu belirten Kayserî, ilkinin o hakikatlerin varlığına ikincisinin ise kemâllerine yönelik olduğunu zikreder. Hakikatlerin varlığına yönelik tesir, tüm haricî varlıkların

²⁸ Tilimsânî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 52.

²⁹ Müeyyidüddin Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, thk. Celâleddin Aştîyânî (Meşhed: Çâbhâne-i Dânişgâh-ı Meşhed, 1361), 169; Müeyyidüddin Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, Süleymaniye Kütüphanesi, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 1417), 47b. (İfade farklılıklarında yazma nüsha esas alınmıştır).

³⁰ Abdürezzâk Kâşânî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 100.

³¹ Aynı yer.

³² Dâvûd Kayserî *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 374. Kayserî'nin bu tutumu Yazıcıoğlu tarafından da sürdürülür. O da selefi gibi umûr-ı külliye'yi aklî şeyler olarak niteler. Bkz. Yazıcıoğlu Mehmed Efendi, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 27b.

illetinin ilâhî isimler olmasıdır. Zira isim, zât ve onun muayyen bir sıfatı anlamına gelmekte; umûr-ı külliye de bu sıfatlara tekabül etmektedir.³³

Öte yandan İbn Türke, şerhinde umûr-ı külliye ve külliliğin bir başka yönüne dikkatleri çekmektedir. Ona göre, umûr-ı külliye'nin öne çıkan özelliği onların ikinci dereceden akledilir olmasıdır. Sözlerinin devamında o, küllilerin üç yöne sahip olduğunu dile getirir. Bunlar, özü açısından akledilmesini sağlayan tenezzüh; bir lafza delâlet etmesi açısından hayal edilmesini sağlayan ta'alluk; vasıta olarak isimlendirilip bilinmesini sağlayan diğer ikisini kuşatmadır (câmi'iyet).³⁴

Molla Câmî'nin şerhine gelindiğinde diğer şârihlere nazaran küllilik vurgusuna daha az rastlanmaktadır. O, bunun aksine, Hak-âlem irtibatına yönelik olacak şekilde umûr-ı külliye'yi haricî varlıklar arasındaki müşterek hakikatler olarak görmektedir. Ona göre, İbn Arabî'nin umûr-ı külliye ile aynı varlıklar arasında kurduğu irtibat ve hatta özdeşlik, "hakikatü'l-hakâik" (hakikatlerin hakikati) olan tek hakikatin yani ilâhî zâtın varlığıyla tesis edilmektedir.

Görüldüğü üzere, ilk dönemlerden başlayarak özellikle XIV. ve XV. asırlarda telif edilmiş şerhler incelendiğinde umûr-ı külliye'nin külliler olması açısından ele alınması ve külliliğin nasıl yorumlanması gerektiğine dair açıklamalarla karşılaşmaktayız. Bu durum yeni araştırmalarda da farklılık göstermemektedir. Onlarda da yine külliler kuramı ile ilişkilendirilen umûr-ı külliye, filozofların küllî-cüzî karşıtlığının İbn Arabî tarafından küllî-aynî varlık ikilemine çevrildiği, küllinin tabiatı itibarıyla herhangi bir bölünme ve parçalanma kabul etmediği, altında yer alan fertlerin çokluğuna rağmen birliğini muhafaza ettiği gibi konular etrafında ele alınmaktadır.³⁵ Bunların bir sonucu olarak da İbn Arabî'nin külliler teorisi başta İbn Sînâ olmak üzere filozoflarınkiyle mukayese edilmiştir.

Kısaca özetlemek gerekirse, İbn Arabî'nin "hikmete dönelim" çağrısı akabinde ele aldığı umûr-ı külliye, şârihler tarafından felâsifenin külliler teorisi ve küllilik kavramına yüklediği anlam ve etrafında tartıştığı meseleler

³³ Dâvûd Kayserî, *Şerhu Fususi'l-hikem*, 374-375.

³⁴ Sainüddin İbn Türke, *Şerhu Fususi'l-hikem*, 1/ 118-119.

³⁵ Demirci, "İbnü'l-Arabî'nin Fususu'l-Hikem'inde Külliler Meselesi ve Bir Eleştirisi", 266.

yumağı içerisinde görülmüştür. Onların bu tavrı son dönem çalışmalarında da makes bulmuş ve İbn Sînâ gibi isimlerin külli yorumları ile mukayeseye konu edilmiştir.

Kanaatimize göre, ister klasik şerhler isterse de modern dönem yorumlarında olsun umûr-ı külliye ile ilgili ortaya konan açıklamalar doğru olmakla birlikte yetersiz hatta eksiktir. İbn Arabî'nin hikmete dönüş vurgusu, hem kendi yönlendirmesi hem de şârihlerin bu doğrultudaki yorumları eşliğinde Tanrı-âlem irtibatı çerçevesinde alımlanmıştır. Bununla birlikte, felâsifenin düşünsel mirası bu irtibata karşı duruşunu temsil edecek bir anlam üzerinden okunmamıştır. Biz ise takip eden başlıkta, umûr-ı külliye'nin felâsife açısından daha mutabık gördüğümüz bir başka kavramsallaştırması olan umûr-ı âmme üzerinden okunmasını önereceğiz.

5. Umûr-ı Âmme Olarak Umûr-ı Külliye

Önceki başlıklar, İbn Arabî'nin *Fusûsü'l-hikem*'in ilk faslında umûr-ı külliye'ye dair açtığı bahsin sonrasında Ekberî gelenek içerisinde felâsifenin mirasıyla ilişkilendirildiğini ortaya koymuştur. Özellikle Meşşâ terminolojinin kitabın diğer bölümlerinde olmadığı kadar mezkur bahsin açıklamalarında şârihler tarafından dile getirilmiştir. Şârihlerin umûr-ı külliye'nin felâsife açısından muhtemel iki anlamından ilki olan küllilik üzerinden meseleye yaklaşması, literatür içerisinde umûr-ı külliye'nin hem aynî hem de gaybî/zihnî yönünün ortaya konması, aynî varlıklarla karşılıklı hüküm alışverişinde bulunması gibi konular etrafında tartışılmasını da beraberinde getirmiştir. Biz ise bu başlıkta, umûr-ı külliye'nin muhtemel ikinci anlamını gündeme getirerek bu bağlamda meselenin zeminini göstermeye çalışacağız.

Umûr-ı âmme ya da kimi kaynaklarda dile getirildiği şekliyle umûr-ı külliye/umûr-ı şâmile,³⁶ Zorunlu Varlıkla mümkünler, başka bir tabirle, Zorunlu Varlık, cevher ve arazlar arasında ortak olan, hepsine, bir görüşe göre çoğuna, yüklenilebilen durumlar/arazlardır. Filozoflara göre umûr-ı âmme'nin en

³⁶ Umûr-ı şâmile Semerkandî'nin (ö. 702/1303) *es-Sahâif*i ile birlikte literatüre girmiş ve sonrasında Şemseddin İsfahânî (ö. 740/1340 [?]) ve İsfahânî gibi isimler tarafından da umûr-ı âmme'yi nitelemek için kullanılmıştır. Bkz. Semerkandî, Şemseddin, *es-Sahâ'ifü'l-ilâhiyye*, thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî (Beyrut, 2007), 6; Yasin Apaydın, *Metafizik'in Meselesini Temellendirmek: Tecrid Geleneği Bağlamında Umûr-ı Âmme Sorunu*, 244-245.

temel vasfı, mevcudât arasındaki ortaklık cihetidir. Bu tabir altında yer alan kavramların birinci özelliği, Tanrı ve diğer varolanlara yüklem kılınabilir olmasıdır. Sözelimi, umûr-ı âmme dendiğinde, ilk akla gelen kavram olan varlık (vücûd), hem Tanrı hem de mümkünlere yüklem olabilmekte ve bu sayede de “Tanrı vardır” ve “mümkünler vardır” şeklinde önermeler kurabilmemizi sağlamaktadır.

Umûr-ı âmme kapsamına hangi kavramların gireceği konusunda bir ittifak olmasa da genel olarak varlık, birlik-çokluk, nedenlik-nedenlilik (illiyet-mâlûiyet), mâhiyet, kıdem-hudûs gibi ya tek başına ya da mukabili ile birlikte ele alınarak mevcutların tümünü kapsayan kavramlar dâhil edilmektedir.³⁷

Felâsifenin ve kelâmcıların umûr-ı âmmenin mahiyeti ve kapsamına dair tartışmaları bizim mevzumuz olmamakla birlikte ona yükledikleri kimi özellikleri zikretmemiz konunun Ekberî gelenekte ele alınışı üzerindeki etkisini göstermesi açısından önemlidir. Bu sadette kimi filozoflar umûr-ı âmmenin ikinci akledilir kavramlar olduğunu,³⁸ metafiziğin diğer meselelerine kaynak olması cihetiyle ilkeler konumunda bulunduğunu belirtmişlerdir.³⁹

Fârâbî’de terim değilse de mefhum düzeyinde dile getirilen umûr-ı âmme, İbn Sînâ ile birlikte metafiziğin temel kavramsal şeması haline gelmiş ve Râzî ile başlayan müteahhirün dönem düşünürleri ile beraber de kelâm kitaplarının vazgeçilmez bölümleri haline dönüşmüştür.⁴⁰ *Tecrîd*, *Tevâlî’u’l-envâr*, *Mevâkıf*, *Makâsıd* gibi ders kitabı niteliğini hâiz önemli felsefî-kelâmî metinle-

³⁷ Kapsam konusundaki tartışmalar için bkz. Yasin Apaydın, *Metafiziğin Meselesini Temellendirmek*, 247-250.

³⁸ Nasîruddîn Tûsî, *Tecrîdü’l-i’tikâd*, thk. Muhammed Cevâd el-Hüseynî el-Celâlî (Tahran: Mektebü’l-i’lâmî’l-islâmî, 1986), 77. İslam mantık geleneğinde ikinci akledilirlerin alınması ile ilgili bkz. Ömer Mahir Alper, “Akledilene Akletmek: İslâm Mantık Geleneğinde “İkinci Akledilirler”in Yorumu ve Osmanlı’da Alınlanması Üzerine Bir İnceleme”, *Nazarîyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 1/2 (Nisan 2015): 35-68; Felsefî kavramları da kapsayacak şekilde ikinci akledilirlerle ilgili bkz. Sedat Baran, “İbn Sînâ’da İdrak Mertebeleri ve İkinci Felsefî Ma’kûller”. *Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 6 / 1 (Haziran 2020): 305-307.

³⁹ Şemseddin İsfahânî, *Metâlî’u’l-enzâr Şerhu Tevalî’i’l-envâr* (Kum: Râid, 1393), 261.

⁴⁰ Yasin Apaydın, “Metafiziğin Meselesini ‘Mesele Edinmek’: Klasik Dönem Sonrası İslam Düşüncesinde ‘Umûr-ı Âmme Sorunu’”, *Uluslararası İstanbul Felsefe Kongresi Bildiri Kitabı* (İstanbul: Mantık Derneği Yayınları, 2018), 1/144-146.

rin ana bölümleri umûr-ı âmme başlığını taşır olmuş ve bu eserler üzerine yazılan yüzlerce şerh ve hâşiye türü çalışmalar “umûr-ı âmme literatürü” olarak isimlendirilebilecek geniş bir alanı meydana getirmiştir.⁴¹

Felâsife ve mütekellimûn geleneğinin ortak konular etrafında yaptığı tartışmaların kesişim noktalarının başında gelen umûr-ı âmme, müteahhirûn döneminde hemen her düşünürün ilgisini çekmişken, yine bu dönemin diğer baş aktörleri konumunda olan sûfilerin, özellikle de Ekberî geleneğe mensup olanlarının alakasına mazhar olmaması düşünülebilir mi? Kurdukları yeni ilmin, yani ilm-i ilâhînin, mevzuunu Hak olarak görüp O’nu da Kayserî’nin ifadesiyle “varlık olmak bakımından varlık”la özdeş kılan sûfilerin,⁴² mevcut olması bakımından mevcuda ilişen en genel yüklemeleri ifade eden umûr-ı âmmeyle hiçbir şekilde etkileşime geçmemiş olduğunu varsaymak ne derece makuldür? Şayet bu kavramla ilişki kurmuş iseler bu nerede ve hangi bağlamda ortaya çıkmıştır?

Bize göre bu ve benzeri soruların cevabı çalışmanın başından itibaren bahsini ettiğimiz umûr-ı külliye kavramının altında yatmaktadır. Ekberî düşünürler, felâsife ve mütekellimûnun umûr-ı âmmeyle yükledikleri anlam ve işlevi, aynıyla olmasa da çok benzer bir bağlamda umûr-ı külliyeyle yüklemişlerdir. Diğer bir ifadeyle onlar, mevcutlar arasında müşterek bir zemin tesis etmeye, Tanrı-âlem arasında irtibat kurarak metafiziğin imkânını ortaya koymaya çalışmışlardır. Bu durum onları felâsife ve mütekellimlerin metafiziklerinin temel kavramlarına tekabül eden umûr-ı âmme/umûr-ı külliye kavramını ödünç almaya itmiş görünmektedir.

Zikredilenlere ilave olarak umûr-ı külliye terkinin ikinci unsuru olan küllilik, sanıldığı gibi aksine, sadece külliler teorisi bağlamında alınmamıştır. Her ne kadar *Fusûsü'l-hikem* şârihleri umûr-ı külliye bahsinde küllilikle ilgili birtakım izahlara girmiş olsalar da bunu aşan ve küllilikten ziyade umûmiliğe

⁴¹ Osmanlı’yı içine alan dönemde şerh ve hâşiyeler müstakil umûr-ı âmme risâlelerine dönüşmüştür. Örnek olarak bkz. Yasin Apaydın, “Kara Seydî-i Hamîdî (v. 912/1507) ve Umûr-ı Âmme’ye Dair Risâlesinin Tahlil, Tahkik ve Tercümesi”, *Darulfunun İlahiyat* 29/2 (Aralık 2018), 343-378.

⁴² Dâvûd Kayserî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 13. Ekberîlerin bu cümleyi yorumlama biçimleri üzerine bkz. Ekrem Demirli, “‘Varlık Olmak Bakımından Varlık’ İfadesinin Sufilerce Yeniden Yorumlanması”, *İbnü'l Arabî Metafiziği* (İstanbul: Sufi Kitap, 2013), 41-60.

vurgu yapan birçok ifadeye de yer vermiştir. Bu ifadeler, umûr-ı külliye bahsi yanında ve daha vurgulu bir şekilde ilm-i ilâhînin mevzuu, mebâdii ve mesâilinin açıklandığı kısımlarda yer almıştır. Biz de takip eden başlıkta öncelikle umûr-ı külliye ifadesinin şerhinde yer alan izahlar, sonrasında da ilmin mevzuu, mebâdii ve mesâilinin ortaya konduğu kısımlarında yer alan bilgilerden hareketle umûmilik vurgusunu ve umûr-ı âmme ilişkisini göstermeye çalışacağız.

6. Küllilikten Umûmîliğe Umûr-ı Külliye

Umûr-ı külliye'nin umûmilik bildirdiğine dair en net ifade, Cendî'nin şerhinde karşımıza çıkmaktadır. O, umûr-ı külliye'nin küllî vasfa sahip olması hasebiyle a'yânda bulunmayacağını gerekçelendirdiği sırada umûr-ı külliye tabirini umûr-ı âmme ifadesi ile açıklar. Umûr-ı külliye'den bahsettiği sırada sureta farklı bir tabir olan umûr-ı âmmeyi kullandığının farkında olarak o, bu ifadeyi tanımlama ihtiyacı duyar ve "Hak ile âlemi (halk) kapsayan şeyler" in umûr-ı âmme olduğunu belirtir. Tanım sonrasında bunları örneklendirme ihtiyacı da güden şârih "varlık, ilim ve hayat gibi" şeyleri bu kapsama dâhil eder.⁴³ İfadelerinin devamında Cendî, umûr-ı âmme olarak nitelediği umûr-ı külliye'nin Hak ya da âleme izafe edilmesi itibara alınmadığı takdirde küllî hakikatler olarak kalacağını, gerek Hak gerekse de âlem olsun onlarla nitelenen her bir zâta itlâk olunacağını ilave eder.⁴⁴

Görebildiğimiz kadarıyla umûr-ı külliye ile ilgili bahsin açıklaması sadesinde Cendî dışında umûr-ı âmme tabirini açıktan kullanan başka bir şârih yoktur.⁴⁵ O, kapalılığa mahal bırakmayacak biçimde, umûr-ı külliye'nin Hak ve âlemi kapsamı, bir diğer tabirle her ikisine de yüklem kılınabilmesi itibarıyla umûr-ı âmme olduğunu dile getirir. Cendî'nin ifadelerinde dikkat çeken bir diğer husus, Hak ve âleme izafe olunmaksızın itibara alındığında bahsi

⁴³ Müeyyidüddin Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 168.

⁴⁴ Aynı yer.

⁴⁵ Doğrudan umûr-ı âmme tabiri olmasa da anlamca onu çağrıştıran bir yoruma Bali Efendî'nin şerhinde rastlamaktayız. O, umûr-ı külliye'yi açıklarken "yani Hak ile kul arasındaki irtibatı sağlayıcı müşterek nitelikler (es-sıfâtü'l-müştereke)" şeklinde bir tanımlamada bulunur. Bu tanım sarîh bir şekilde küllilik değil de umûmilik ve ortaklık vurgusunu ortaya koymaktadır. Bkz. Sofyalı Bâlî Efendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, (İstanbul: el-Matbaatü'n-Nefîseti'l-Osman, 1892), 27.

geçen şeylerin küllî hakikatler olduğu, bununla birlikte bir mevcuda izafe olunduğunda ise ona göre hüküm alacağıdır.

Cendî tarafından dile getirilen bu iki husus Meşşâî/felsefî dile döküldüğünde, “mevcutların kısımlarından birine özgü olmayan”, “mevcutların tümünü ya da çoğunu kapsayan ve onlara yüklem kılınabilen şeyler” olarak nitelenen umûr-ı âmme kavramsallaştırmasının sadece lafzen değil aynı zamanda anlamı itibarıyla da Cendî eliyle *Füsûsü'l-hikem* literatürüne sokulduğunu söylemek mümkündür. Dolayısıyla Cendî'nin çabasını, umûr-ı külliye bir külliler teorisi şeklinde okuma olarak görmekten ziyade diğer düşünce geleneklerinde zaten varolan umûr-ı âmme söylemi ve tartışmasını Ekberî geleneğe eklemeye girişimi olarak görmek vakıaya daha mutabıktır.

Bu noktada, umûr-ı külliye umûr-ı âmme konusuyla irtibatlandırma gayretinin önünde birtakım engeller olduğu inkâr edilemez. Bunların başında, Cendî başta olmak üzere hemen her şârihin ısrarla vurguladığı Tanrı-âlem irtibatı üzerinden umûr-ı külliye temellendirme girişimi, bir süre sonra küllilik analizine evrilmektedir. Başta Tilimsânî olmak üzere birçok şârih, daha önce de belirttiğimiz üzere, küllilik kavramı etrafında uzun tartışmalara girişmiştir. Öyle ki, verilen tafsilat arasında umûr-ı âmme vurgusu cılızlaşmıştır. Görünüştü bir sorun olarak görebileceğimiz bu durum, umûr-ı âmme ya da umûr-ı külliye olarak isimlendirilen kavramların umûmilik yanında küllilik vasfını da taşımasından kaynaklanmaktadır. Zira Meşşâî ve mütekelim filozofların da belirttiği üzere, umûr-ı âmme, ikinci derecede akledilir küllî kavramlar ihtiva etmektedir. Haddizatında bu küllilik sayesinde onlar fertlerine yüklem yapılabilmektedir. Dolayısıyla umûr-ı külliye ya da umûr-ı âmmenin küllilik kavramının analizinden hareketle ele alınması iddiamıza ters bir durum teşkil etmemektedir.⁴⁶ Bu umûr-ı külliye teorisi içerisinde görülmesi için yeterli bir sebep değildir. Bilakis ele alındığı zemin olan Tanrı-âlem irtibatı, meselenin külliler tartışmasından ziyade umûr-ı âmme tartışması bağlamında ele alınmasını gerektirmektedir.

⁴⁶ Kayserî'nin, *Şerhu'l-Füsûs'*una yazdığı mukaddimesinde umûr-ı âmme ile küllileri birlikte zikretmesi ve akılda varlığa sahip olduğunu vurgulaması da aradaki bu ilişkiye hamledilmelidir. Bkz. Dâvûd Kayserî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 22.

Umûr-ı külliyei umûr-ı âmme meselesiyle irtibatlandırmada karşımıza çıkan bir diğer sorun, kapsamına giren unsurların birbirinden farklı oluşundan kaynaklanır. Felâsife umûr-ı âmme ile varlık, mahiyet, illiyet, birlik-çokluk, kıdem-hudûs gibi mutlak varlığa ilişen en genel arazları kastetmektedir. Öte yandan sûfiler, umûr-ı külliye başlığı altında daha farklı hususları sıralar. Sözelimi Tilimsânî'ye göre ilim, hayat, varlık ve heyûlâ;⁴⁷ Cendî'ye göre varlık, ilim ve hayat;⁴⁸ Kayserî'ye göre hayat, ilim, kudret ve irâde;⁴⁹ İbn Türke'ye göre ise ilim ve hayat yanında âlim ve hayat sahibi (hayy)⁵⁰ de umûr-ı külliye kapsamında görülür.⁵¹

Zikredilen umûr-ı külliye örneklerine dikkatle bakıldığında hepsi olmasa da çoğunun ilahî isimlere karşılık geldiği görülecektir. Bunun sebebi Ekberî sûfilerin varlık anlayışları dikkate alındığında açıktır. Zira Konevî'nin *Miftâhü'l-gayb*'da, Kayserî'nin *Şerhu Kasîdeti't-Tâ'iyye*'nin mukaddimesinde belirttiği üzere ilm-i ilâhî'nin mevzuu "varlık olmak bakımından varlık" yani Hakk'dır. Mevzuuna binâen diğer cüzleri şekillenen ilm-i ilahinin mebâdii, Konevî'nin tabiriyle, "zât isimleri olarak adlandırılan Hakk'ın varlığının gerektirdiği ana hakikatler"⁵², mesâili ise "ilkeler olan bu ana isimler sayesinde açıklığa kavuşan o ilkelerin taalluk ettiği şeylerin hakikatleri..."⁵³ olmaktadır.

Kayserî'ye göre ilm-i ilâhînin mesâilini "mutlak birden (zât-ı ehadiyet) çokluğun nasıl sâdır olduğu ve ona tekrar nasıl döneceği, ilâhî isimlerin ve rabbâni niteliklerin mazharları..." olarak tanımlarken mebâdi kapsamına o ilmin tanımı, faydası, kendine has istılahları ve bedihi olarak bilinenleri eklemektedir. O, ilm-i ilahiyi ise "isimleri ve sıfatları itibarıyla Allah Teâlâ'yı;

⁴⁷ Afifüddin Tilimsânî, *Hâşiye li-Fusûsi'l-hikem*, (Tahran: Meclis-i Şûrâ-yı İslâmî, 10413), 84b.

⁴⁸ Müeyyidüddin Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 168.

⁴⁹ Dâvûd Kayserî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 374.

⁵⁰ İbn Türke, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 1/ 118-119.

⁵¹ Dikkat edildiğinde muhtelif eklemelere rağmen şârihler hayat, ilim, irade ve kudreti bu kapsamda değerlendirmiştir. Bunda İbn Arabî'nin *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'de yer verdiği "âlemde hükmü bulunan her isim, bu dört ana ismin kuşatıcılığı (tahte hîtati) altındadır" ifadesi etkili olmuştur. Bkz. İbn Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, nşr. Abdulkadir el-Cezâirî (Mısır: Dâru'l-Kütübi'l-Arabiyyeti'l-Kübrâ, t.y.), 1/ 599.

⁵² Sadreddin Konevî, *Miftâhu'l-gayb*, thk. Muhammed Hâcevî (Tahran: İntişarat-ı Mevla, 1426), 6.

⁵³ Aynı yer.

mebde ile meâd hallerini; âlemin hakikatlerini ve mutlak bir olan zâta nasıl döneceğini; nefsin cüzî sınırların darboğazından kurtarılması için sülûk ve mücadele yolunu, nefsin ilkesi ile ittisali ve mutlaklık ile küllilik niteliğine bürünmesini bilmek”⁵⁴ şeklinde tanımlamaktadır. Dolayısıyla Kayserî'nin de, Konevî'deki gibi açık bir vurguyla olmasa da, ilahi isimleri mebâdîin bir cüzü gördüğünü söyleyebiliriz.

Konevî, ilm-i ilâhînin mebâdîi olarak gördüğü ilahi isimleri, kitabının bir başka yerinde üç küllî kısma ayırır ve bunun dışında bir kısmın olamayacağını belirtir. Bu kısımlardan ilki, konumuz açısından ayrıca önem arz ettiğinden Konevî'nin açıklamasını aynıyla buraya aktarmayı uygun görmekteyiz. O, şöyle der:

“İsimlerden bir kısmı *hükümü genel* (‘âmm), zâta izâfe olunan birbirinden farklı ve birbirinin mukabili olan şey ve ilişkileri (ta‘allukât) kabul eder niteliktedir. Bunlar Hakk’ın varlığının gerektirdiği hakikatler olup *kemâl derecesinde kuşatıcılığı* (li-kemâli hîtatihî) sebebiyle *kadîm olanda kadîm, hâdis olanda hâdistir*; bir yönüyle hükümü sonlu bir yönüyle ise sonsuz; yer kaplayanlarda yer kaplar iken kaplamayanlarda kaplamaz. Bu ve benzeri mukabil nitelikleri (nu‘ût), ayrık ya da benzer sıfatları kabul eder. Sözü geçen hakikatlere örnek olarak *hayat olması bakımından hayat, ilim olması bakımından ilim* ya da aynı şekilde *irade, kudret, varlık, nurluk, birlik* ve benzerleri verilebilir.”⁵⁵

Konevî'nin isimlerin küllî üç kısmından ilkinde dair yukarıda yer verilen açıklaması, İbn Arabî'nin umûr-ı külliye ile ilgili verdiği bilgilerle örtüşmekle birlikte bazı önemli ilaveleri de hâizdir. O, şeyhinin verdiği ilim ve hayat örneğine varlık, nurluk ve birlik gibi nitelikleri de katmaktadır. Bu tavır, hatırlanacak olursa, sonrasında Tilimsânî'nin heyûlâyı, İbn Türke'nin ilim sahibi ve hayat sahibini de eklemesi ile umûr-ı külliye'nin kapsamını genişletmeye yönelik adımlar olarak alınmalıdır. Nitekim umûr-ı külliye'yi örneklendirme-

⁵⁴ Dâvûd Kayserî, “Risâle fi ‘ilmî't-tasavvuf”, 186.

⁵⁵ Konevî, *Miftâhu'l-gayb*, 29-30. Molla Fenârî ise taayyün-i sâni'de birbirinden ayrılan küllî mertebelerin taksimine ayırdığı bölümde konuyla ilgili şu sözlere yer verir: “Manevî hakikatler ya Hakk'a özgü uluhiyet, feyz veren varlık olan zati rahmet, zorunluluk, kayyûmiyet, zâtî zenginlik; ya âleme özgü muhtaçlık, zâtî yokluk, zillet, imkân ve hakiki çokluk; ya da Hakk'a asâleten âleme ise ikincil olarak ilim, irade ve benzeridir. [Dolayısıyla bunlar] *kadîm olanda kadîm, hâdis olanda hâdistir*.” Bkz. Molla Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, 328.

ye yönelik açıklamaların ucu açık bir şekilde “ve benzeri” ifadesiyle bitiyor olması Ekberî düşünürlerin bu konuda bir sınırlandırmaya gitmediklerini gösterir.

Konevî'nin açıklamalarında göze çarpan ikinci özellik, umûr-ı külliyeeye yüklenen özelliklerin doğrudan “hükmü genel olan isimler” kategorisine dâhil edilmesidir. Bu husus, İbn Arabî'nin ifadelerinde net olmamakla birlikte onun verdiği örneklerden çıkarılabilir de Konevî ile açıklık kazanmıştır. Sözü edilen durum, onun ilm-i ilâhînin mebadii olarak ilahi isimleri tayin etmesiyle birlikte düşünüldüğünde, umûr-ı külliyeenin belirli nitelikteki ilahi isimlere karşılık geldiğini ve bunların da sûfiler elinde yeni kurulan metafiziğin (ilm-i ilâhî) ilkeleri haline dönüştürüldüğünü ortaya koymaktadır.⁵⁶

Görüldüğü üzere Konevî'nin ilâhi isimlerin bir kısmına yüklediği özellikler, *Füsûsü'l-hikem*'deki umûr-ı külliye ile birebir özellik sergilemektedir. Bu özellik, genellik, kapsamlılık ve kuşatıcılık ifade eden ‘umûm ile tabir edilmiştir. Buradan yola çıkarak Cendî ve Kayserî'nin umûr-ı âmme kullanımlarının, küllileri gösteren ifadelerden olsa da, felâsife ve mütekellimûnun umûr-ı âmme kavramına yükledikleri kapsamlılık ve kuşatıcılığa yaklaştığını söylemek mümkündür.

Tilimsânî ve Cendî ile başlayan şerh geleneği göz önüne alındığında ise zikredilen husus daha da açıklık kazanır. Zira bu isimlerle birlikte, ilâhî isimlerin umûr-ı külliye ile arasındaki irtibata dair farklılaşma eğilimlerini görmek mümkündür. Hatırlanacak olursa, Konevî ve Cendî “vücûd”u, “nurluk” ve “birlik”i; Tilimsânî ise “heyûlâ”yı umûr-ı külliye kapsamında değerlendirmişti. Zikredilen örneklere dikkat edildiğinde bunların “esmâ-i hüsnâ literatürü” içerisinde ele alınan isimler olmadığı görülecektir. Buradan yola çıkarak umûr-ı külliyeenin ilâhî isimlerin hükmü genel olanlarını kapsamakla birlikte onlarla sınırlı kalmadığını söylemek mümkündür. Nitekim hemen her şârih umûr-ı külliye konusunda sınırlayıcı olmaktan imtina etmiş, verdikleri örnek kavramların peşine “ve benzerleri” ifadesini eklemiştir. Benzer duruma felâsi-

⁵⁶ Nitekim Konevî'nin iktibas ettiğimiz ifadeleri Ekberî gelenek içerisinde makes bulmuştur. Detaylı bilgi için bkz. Molla Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, 44-45; Muhammed Kutbüddinzâde el-İzniki, *Fethu miftâhü'l-gayb*, thk. Ekber Râşidi Niyâ, (Tahran: Müessesesi-i Pejûheş-i Hikmet ve Felsefe-i İnan, 1396), 54.

fe ve mütekellimûn geleneğinde umûr-ı âmmenin kapsamı tartışmalarında da rastlanmaktadır. Fârâbî'yle başlayan süreçte, umûr-ı âmmenin kapsamına dair belirsizlik sonrasında Fahreddin Râzî, Kâtibî (ö. 675/1277), Şemseddin Isfahânî ve Cürcânî gibi isimler tarafından sürdürülmüştür.⁵⁷

Sonuç

Umûr-ı külliye'nin mahiyeti ve kapsamına yönelik Ekberî geleneğin temsilcilerinin düşünsel uğraşısı ve takındığı tavır, Meşşâilik ve mütekellimûn geleneklerine ne derecede eklemlendiği sorusunu akla getirmektedir. Zira yukarıda da gösterildiği üzere, üç düşünce geleneği birbirlerinden muhtelif cihetlerle ayrıldıklarını iddia etse de umûr-ı külliye özelinde birçok müşterek noktaya sahiptir.

Buna göre her üç gelenek, inşa ettikleri metafizik gereği Zorunlu Varlık ve âlem (mümkinât/muhdesât/mezâhir) arasında bir irtibat ihtiyacı hissetmiş ve umûr-ı külliye/umûr-ı âmme kavramı altında ele aldıkları konuları bu yönde aracı tayin etmiştir. Erken dönem Meşşâî ve mütekellimlerin mefhumundan bahsedip tanımını ortaya koymadığı umûr-ı külliye/umûr-ı külliye, Râzî, Kâtibî ve Isfahânî gibi muhakkik düşünürler tarafından "var olanların tümünü ya da çoğunu kapsayan şeyler" ya da "mevcudun kısımlarından birine özgü olmayan" şeklinde tanımlamıştır. Ekberî düşünürlere geldiğinde, onlar umûr-ı külliye'nin tanımlanmasından ziyade Tanrı-âlem irtibatı vurgusu eşliğinde kavramın umûmîlik, mutlaklık, küllilik ve akledilirlik özelliklerini öne çıkarmış ve konuya bu cihetten yaklaşmıştır. Dolayısıyla her üç gelenek, genellik (umûmîlik) ve kapsamlılık (şümûl) vasıflarını öne çıkarma konusunda ortak bir tavır takınmıştır.

⁵⁷ Felâsife açısından bakıldığında umûr-ı âmmenin kapsamını belirlemeye ilişkin ilk adımı atan Fârâbî, Aristo'nun *Metafizik*'teki amacını belirlemeye ilişkin kaleme aldığı risâlesinde külli olarak nitelediği metafiziğin araştırma konularını sıralarken bir tahdide gitmeyip ucunu açık bırakmaktadır. Benzer bir tavır, mütekellimûn içerisinde umûr-ı âmme'yi müstakil başlık altında ilk ele alan Râzî ve tanımını ortaya koyan Kâtibî için de geçerlidir. Bkz. Fârâbî, "Makâle fi agrâdî'l-hakîm fi külli makâletin mine'l-kitâbî'l-mevsûm bî'l-hurûf", *al-Fârâbî's Philosophische Abhandlungen*, thk. F. Dieterici (Leiden, 1890), 35; Fahreddin Râzî, *el-Mûlahhas fi'l-hikme ve'l-mantık*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Râgıb Paşa, 877), 97b; Necmüddîn Kâtibî, *el-Münassas fi Şerhi'l-Mûlahhas*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, 1680), 187b.

Umûr-ı külliyyenin kapsamına dair yaklaşımlara baktığımızda durum biraz daha karmaşık bir hal alır. Zira Meşşâlik ve kelâm geleneği varlık, birlik, mahiyet ve illiyet gibi kavramların umûr-ı âmmeden sayılması gerektiği konusunda neredeyse ittifak halindedir. Öte yandan Ekberîlik, umûr-ı külliyyeyi daha ziyade ilâhî isimlerle irtibatlandırmıştır. Hayat, irade, ilim ve kudret gibi hükmü genel olan “ana isimler” umûr-ı külliye kapsamında öne çıkarılmıştır. Bununla birlikte umûr-ı külliye zikredilenlerle sınırlandırılmamış ilâhî isimler yanında nurluk, birlik, varlık ve hatta heyûlâ gibi kavramlar da bu sadette dile getirilmiştir. Buradan yola çıkarak her üç geleneğin de umûr-ı külliyyeyi belirli sayıya indirgemeyip ucunu açık bıraktığını söylemek mümkündür.

Sonuç olarak kendilerine ait metafizik anlayışlarına rağmen Meşşâlik, mütekellimûn ve Ekberîliğin Tanrı-âlem irtibatını gösterme amacıyla, Tanrı da dâhil tüm mevcutları kapsayan, bir başka tabirle onlara yüklem kılınabilecek kavramları umûr-ı külliye kavramsallaştırması adı altında dile getirdiklerini ve hem mahiyet hem de kapsam ve muhtevaya dönük kesişim noktaları oluşturduğunu söyleyebiliriz. Bu durumun, birini diğerine indirgeyecek bir sonuca götürmeksizin muhtelif metafizik anlayışların yakınlık ve irtibatını görme açısından önemli, İslam düşünce geleneğinin bir bütün olarak barındırdığı sürekliliği takip açısından da elzem olduğu ortadadır.

Kaynakça

- Akkanat, Hasan, *Klasik Dönem İslam Felsefesinde Tümeller (İbn Sina Eksenli Bir Çözümleme)*. Adana: Karahan Kitabevi, 2016.
- Alkan, Ercan. “Osmanlı Dönemi Fusûsü'l-hikem Şerh Literatürü”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 15/30 (2017), 211-240.
- Alper, Ömer Mahir. “İslam Felsefe Geleneğinde Metafiziğin Konusu Sorunu: Özgünlük Açısından Bir Deneme”. *İslam Felsefesinin Özgünlüğü*. Ed. Mehmet Vural. Ankara, 2009.
- Alper, Ömer Mahir. “Akledileni Akletmek: İslâm Mantık Geleneğinde “İkinci Akledilirler”in Yorumu ve Osmanlı’da Alımlanması Üzerine Bir İnceleme”, *Nazarîyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 1/2 (Nisan 2015): 35-68.

- el-Âmülî, Haydar. *Nassu'n-nüsûs fî Şerhi'l-füsûs*. thk. Muhsin Bidarfer. Kum: İntişarat-ı Bîdâr, 1427.
- Apaydın, Yasin. "Metafiziğin Meselesini 'Mesele Edinmek': Klasik Dönem Sonrası İslam Düşüncesinde 'Umûr-ı Âmme Sorunu'". *Uluslararası İstanbul Felsefe Kongresi Bildiri Kitabı*. 1: 141-151. İstanbul: Mantık Derneği Yayınları, 2018.
- Apaydın, Yasin. *Metafiziğin Meselesini Temellendirmek: Tecrid Geleneği Bağlamında Umûr-ı Âmme Sorunu*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019.
- Apaydın, Yasin. "Kara Seydî-i Hamîdî (v. 912/1507) ve Umûr-ı Âmme'ye Dair Risâlesinin Tahlil, Tahkik ve Tercümesi". *Darulfunun İlahiyat* 29/2 (2019).
- Baran, Sedat. "İbn Sînâ'da İdrak Mertebeleri ve İkinci Felsefî Ma'kûller". *Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 6 / 1 (Haziran 2020): 291-312.
- Câmî, Abdurrahman. *Şerhu Fusûsi'l-hikem*. thk. Asım İbrahim Keyyâlî. Beyrut: Daru'l-kütübî'l-ilmiyye, 2009.
- Cendî, Müeyyidüddin. *Şerhu Fusûsi'l-hikem*. thk. Celâleddin Aştîyânî. Meşhed: Çâbhâne-i Dânişgâh-ı Meşhed, 1361.
- Demirci, M. Fatih. "İbnü'l-Arabî'nin Fususu'l-Hikem'inde Külliler Meselesi ve Bir Eleştiri". *Kelam Araştırmaları Dergisi* 12/1 (2014).
- Demirli, Ekrem. "'Varlık Olmak Bakımından Varlık' İfadesinin Sufilerce Yeniden Yorumlanması". *İbnü'l Arabî Metafiziği*. İstanbul: Sufi Kitap, 2013.
- Fahredden er-Râzî. *el-Mülâhhas fî'l-hikme ve'l-mantık*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Râgıb Paşa, 877, 1a-353b.
- Fârâbî. "Makâle fî agrâdî'l-hakîm fî külli makâletin mine'l-kitâbi'l-mevsûm bi'l-hurûf". *al-Fârâbî's Philosophische Abhandlungen*. thk. F. Dieterici. Leiden, 1890.
- İbn Arabî. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*. nşr. Abdulkadir el-Cezâirî. Mısır: Dâru'l-Kütübî'l-Arabîyyeti'l-Kübrâ, t.y.
- İbn Arabî. *Fusûsü'l-hikem*. thk. Ebu'l-Alâ el-Afiîfî. Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-'arabî, 1980.

- İbn Sînâ. *el-İlâhiyyât*. thk. Hasan Hasanzâde Amulî. Kum: Bustân-ı Kitâb, 2008.
- İbn Türke, Sâinüddin Ali b Muhammed. *Şerhu Fususi'l-hikem*. thk. Muhsin Bidarfer. Kum: İntişarat-ı Bîdâr, 1378.
- İsfahânî, Şemseddin. *Metâli'u'l-enzâr Şerhu Tevali'i'l-envâr*. Kum: Râid, 1393.
- İsfahânî, Şemseddin. *Tesdîdü'l-kavâ'id fî Şerhi Tecrîdi'l-'Akâid*. thk. Halid b. Hammad el-'Advânî. Kuveyt: Dâru'z-Ziyâ, 2012.
- İznîkî, Muhammed Kutbüddinzâde el-. *Fethu miftâhi'l-gayb*. Tahran: Müessesesi Pejûheş-i Hikmet ve Felsefe-i İnan, 1396.
- Kâşânî, Abdürezzâk. *Şerhu Fusûsi'l-hikem*. thk. Mecîd Hâdîzâde. Dânişgâh-i Tahrân, 2004.
- el-Kâtîbî, Necmüddîn. *el-Münassas fî Şerhi'l-Mülâhhas*, İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, 1680, 1a-628a.
- Kayserî, Dâvûd. "Risâle fî 'ilmî't-tasavvuf". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Trc. Mehmet Bayraktar 30/1 (1988): 173-212.
- Kayserî, Dâvûd. *Şerhu Fususi'l-hikem*. thk. Celâleddin Aştîyânî. 3. Bs. Tahran: İntişârât-ı İlmî ve Ferhengî, 1386.
- Konevî, Sadreddin. *Miftâhu'l-gayb*. thk. Muhammed Hâcevî. Tahran: İntişarat-ı Mevla, 1426.
- Konevî, Sadreddin. *Tasavvuf Metafizîği*. trc. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.
- Molla Fenârî. *Misbâhu'l-üns*. thk. Muhammed Hâcevî. Tahran: İntişarat-ı Mevla, 1426.
- Musakhanov, Orkhan. *Afîfüddin Tilimsani'nin İlahi İsimler Nazariyesi*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.
- Sandıkçı, Mesut. "Sâinüddin İbn Türke'nin Temhîdü'l-kavâid Adlı Eseri ve Tasavvuf Metafizîğindeki Yeri", *Bilimname* 35/1 (Nisan 2018), 433-457.
- Semerkandî, Şemseddin. *es-Sehâ'ifü'l-ilâhiyye*. thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. Beyrut, 2007.

- Sofyalı Bâlî Efendi. *Şerhu Fususi'l-hikem*. İstanbul: el-Matbaatü'n-Nefiseti'l-Osman, 1892.
- Tilimsânî, Afifüddin. *Hâşiye li-Fususi'l-hikem*. 10413: İran Meclis-i Şûrâ-yı İslâmî.
- Tilimsani, Afifüddin. *Şerhu Fususi'l-hikem*. thk. Ekber Raşidi Niyâ. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2015.
- Tûsî, Nasîruddîn,. *Tecrîdü'l-i'tikâd*. thk. Muhammed Cevâd el-Hüseynî el-Celâlî. Kum, 1986.
- Yazıcızoğlu Mehmed Efendi. *Şerhu Fususi'l-hikem*. İstanbul: Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Beyazıt, 3417, 1a-148a.