

Şârihlerin Yaklaşımını Göstermesi Bakımından *Fusûsu'l-hikem* Şerhlerinde Besmele, Hamdele ve Salvele Yorumları

Comments on Basmala, Hamdala and Salwala in Fusûş al-ḥikam
Commentaries as It Shows the Approaches of Commentators

Dr. Öğr. Üyesi

Ayşe Mine AKAR

Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Divinity, Sivas, Türkiye

<https://orcid.org/0000-0003-3804-2604>

aysemineakar@gmail.com

ROR ID: <https://ror.org/04f81fm77>

MAKALE BİLGİSİ / ARTICLE INFORMATION

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 24 Ocak / 24 January 2024

Kabul Tarihi / Date Accepted: 26 Haziran / 26 June 2024

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / 30 June 2024

Yayın Dönemi / Publication Period: Haziran / June

DOI: 10.46231/sufiyye.1424977



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 (Ayşe Mine AKAR).

Telif Hakkı&Lisans

Copyright&License:

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

İntihal

Plagiarism:

Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir / This article has been scanned by Turnitin. No plagiarism detected.

Yayıncı

Publisher:

Kalem Eğitim Kültür Akademi Derneği / Kalem Education Culture Academy Association

Atıf / Cite as

Ayşe Mine AKAR, "Şârihlerin Yaklaşımını Göstermesi Bakımından *Fusûsu'l-hikem* Şerhlerinde Besmele, Hamdele ve Salvele Yorumları", *Sufiyye* 16 (Haziran/June 2024), 1-26.

Öz

Sanatsal bir gelenek haline dönüşmüş ve edebiyatta berâet-i istihlâl adını almış bölümde bulunan besmele-hamdele-salvele terkipleri, İslamî ilimler sahasında yazılan hemen hemen her eserin başında yer almaktadır. Burası yalnızca söz sanatlarından ibaret olmayıp; müelliflerin Allah ismi hakkındaki görüşleri, hamdi hangi sebeplere bağladıkları ve Allah resûlüne hangi vasıflarıyla salât ettikleri ile Resûlullah'ın âlinin kapsamında kimleri gördükleri gibi konular hakkında da bilgi verici görünmektedir. Esere besmele, hamdele ve salvele ile başlama geleneğini takip eden müelliflerden biri de Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'dir. Müellifin *Fusûsu'l-hikem*'in başında zikrettiği ifadeler, eseri şerh eden şârihlerin, üzerinde dikkatle durdukları konular arasında yer almıştır. Bu çalışmada *Fusûs* şârihlerinin besmele-hamdele-salvele yorumları yedi şerh özelinde değerlendirilmiştir. Bunlar Müeyyed Cendî, Abdürrezzak Kâşânî, Dâvûd-ı Kayserî, Abdurrahmân Câmî, Bâlî Efendi, Abdullah Bosnevî ve Abdülganî Nablusî şerhleridir. Bu şerhlerde umûmiyetle ağırlık verilen bölümün hamdele kısmı olduğu görülmüştür. Besmele ile ilgili Nablusî dışında açıklama yapan görülmemektedir. O, besmelenin önemi ve hamdele ile ilişkisini mümkünlerin varlığını açıklamak üzere ele almıştır. Gerek besmelede gerekse hamdele ve salvele terkiplerinde yer alan Allah lafzına ise yalnızca Cendî ve Bosnevî temas etmişlerdir. Bosnevî'nin burada Cendî şerhinden büyük ölçüde yararlandığı görülmektedir. Hamdele ve salvele kısımlarında yer alan kelimeler üzerine ise tüm şârihlerin yorum yaptığı görülmektedir. Berâet-i istihlâl bölümündeki yorumlarından hareketle şârihlerin bir kısım yorumlarının yeni izahlara ihtiyaç duyurmayacak ölçüde açık olduğu söylenebilirken; bir kısım yorumlarının ise, ana metnin temel vurgusundan bağımsız yeni konuları ele aldığı ve yeni şerhlere gereksinim gösterdiği ifade edilebilir. Tüm bunlarla birlikte her bir şârihin meseleleri bazen birbirine benzer ama çoğu kez daha önce temas edilmeyen boyutlarıyla ele aldıkları da görülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, *Fusûsu'l-hikem*, Şerh, Besmele, Hamdele, Salvele.

Abstract

The compositions basmala-ḥamdala-salwala, which have become an artistic tradition and are in the section called barâ'at al-istihlâl in literature, are at the beginning of almost every work written in the field of Islamic sciences. This section is not just about figures of speech; it also seems to be informative about the authors' views on the name of Allāh, the reasons for which they attributed praise, the attributes with which they praised the Prophet and who they considered among the family (*âil*) of the Prophet. One of the authors who followed the tradition of starting the work with these expressions is Muḥyîl-Dîn Ibn 'Arabî. The expressions mentioned by the author at the beginning of *Fuṣūṣ al-ḥikam* were among the subjects that the commentators focused on carefully. In this study, the comments of the *Fuṣūṣ* commentators on basmala-ḥamdala-salwala were evaluated specifically in the context of seven commentaries. These are the commentaries of Muayyad al-Jandî, 'Abd al-Razzâq al-Kâshânî, Dâwûd al-Qayṣarî, 'Abd al-Rahmân Jâmî, Bâlî Efendi, 'Abdallâh Bosnawî and 'Abd al-Ghanî Nablusî. It has been observed that in these commentaries, the section that generally focused on is the ḥamdala section. There is no explanation other than Nablusî regarding basmala. He explains the importance of basmala and its relationship with ḥamdala to explain the existence of possible beings. Only Jandî and Bosnawî, evaluated the word Allah, which is included in both the basmala, ḥamdala and salwala compositions. It is seen that Bosnawî benefited greatly from Jandî's commentary in this section. It is seen that all commentators commented on the words in the ḥamdala and salwala sections. Based on all these comments in the barâ'at al-istihlâl section, it can be said that some of the comments of the commentators are so clear that they do not need new explanations, while some of their comments deal with new topics independent of the main emphasis of the main text and require new commentaries. In addition to all this, it is also seen that each commentator deals with the issues from dimensions that are sometimes similar to each other, but often from dimensions that have not been touched upon before.

Keywords: Tasawwuf, *Fuṣūṣ al-ḥikam* (The Bezels of Wisdom), Commentary, Basmala, Ḥamdala, Salwala.

Giriş

İslamî ilimler sahasında telif edilen hemen hemen her eserin girişindeki berâet-i istihlâl bölümleri besmele, hamdele ve salvele terkiplelerinden oluşmaktadır. Bu terkipler incelendiğinde; yazarın üslûbu, bağlı bulunduğu ilimle ilgili görüşleri, hatta metafiziğe dâir düşüncelerinin imâ, bazen de izah edildiği görülmektedir.¹ Eserine bu terkiplerle başlayan müelliflerden biri de Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'dir (ö. 638/1240). Onun *Fusûs'l-hikem*'in girişindeki ifadelerinin şârihleri tarafından nasıl yorumlandığına odaklanan bu çalışmada yedi şerh üzerinden değerlendirmeler yapılmıştır. Bunlar Müeyyed Cendî'nin (ö. 711/1312) *Şerhu Fusûs'l-hikem*, Abdürrezzak Kâşânî'nin (ö. 736/1335) *Şerhu'l-Kâşânî alâ Fusûs'l-hikem*, Dâvûd-ı Kayserî'nin (ö. 751/1350) *Matlau husûsî'l-kelim fi meânî Fusûs'l-hikem*, Abdurrahmân Câmî'nin (ö. 898/1492) *Şerhu'l-Câmî alâ Fusûs'l-hikem*, Bâlî Efendi'nin (ö. 960/1553) *Şerhu Fusûs'l-hikem*, Abdullah Bosnevî'nin (ö. 1054/1644) *Şerhu Fusûs'l-hikem* ve *Tecelliyâtu arâisi'n-nusûs fi mânassat-ı hikemî'l-Fusûs* ve Abdülganî Nablusî'nin (ö. 1143/1731) *Cevâhiru'n-nusûs fi halli kelimâti'l-Fusûs* adlı eserleridir.²

Makalede şerhler arasında mukayese ile hareket ederek farklı yorumları tespit etmeye çalıştık. Şerhlerde aynı metnin esas alınması sebebiyle benzerlikler bulunsa da, şârihlere ve yaşadıkları döneme özgü birtakım farklılıkların da olacağı hipotezi, çalışmamızın başlangıç noktasını oluşturmaktadır. Bu farklılıkların sebepleri arasında şârihin birikimi, istidâdi, yazı üslûbu,³ seyrüsülükü neticesinde ulaştığı merteye, aldığı eğitim⁴ ve

1 Mesela 16. yüzyıldan itibaren Osmanlı coğrafyasında uygulama alanı kazanmış Hanefî fıkıh kitabı *Mülteka'l-ebhur*'un mukaddimesinde yer alan ifadeler şu şekildedir: "Allah'ın sağlam ipi, fasl-ı mübîni, nebî ve varislerin mirası, tüm yaratılmışlara kesin delili, en yücelere sâlikleri çıkartıcı nitelikte olan dinde ince anlayışı (tefakküh) bize nasib eden Allah'a hamd olsun". Muhammed b. İbrâhîm Halebî, *Mülteka'l-ebhur*, thk. Vehbî Süleyman Elbânî (Dımaşk: Dâru'l-Beyrûtî, 2005), 15. Başka disiplinlerden pek çok örnek için bk. Sami Arslan, "Hamdele-Salvele'nin Dili: Telifte Yetkinlik Aracı Olarak Berâ'etu'l-İstihlâller", *Osmanlı Araştırmaları* 57 (2021), 283-318. 2 Çalışma boyunca kullanılan 'şârihler' ve 'şerhler' ifadeleri ile bu yedi müellif ve şerhleri kast edilmektedir. 3 Kâşânî'nin aynı zamanda bir sözlük yazarı olmasının, mânaları tek terim altında toplama konusunda şerhine etkisi olduğunu düşünmek mümkündür. Bu bağlamda Kâşânî şerhinin medresede ders kitabı olarak okutulabiliyor olmasının (bk. Abdurrahim Alkuş, "Reb'-i Reşîdî Hankâhında İki Ârif: Kâşânî ve Dâvûd-ı Kayserî", *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 12/29 (ts.), 1067.), dilinin yalınlığını gösterdiği de söylenebilir. Diğer taraftan şerhin, yerleşmiş terimlerin olduğu bir dönemde yazılmasıyla, Cendî şerhi gibi ilk dönemde yazılması arasında da fark bulunmasının kaçınılmaz olduğunu düşünüyoruz. 4 Mesela Kayserî'nin genel olarak eserlerindeki dilinin irfânî ve burhânî söylemi cem edişi ve bu özelliğinin mantık ve matematik eğitimi ile ilişkilendirilmesine dâir bk. İhsan Fazlıoğlu,

yaşadığı dönemin husûsiyetlerinin⁵ bulunduğu söylenebilir. İlgili bölümde yer alan ifadelerin şârihler tarafından yorumlanmasında takip ettiğimiz yöntem; her birinin vurguladığı hususları tespit etmek, birden çok anlama gelen kelimelerde hangi anlamı seçtiklerini belirlemek ve bunların metne katkısını anlamaya çalışmak şeklindedir.

Ele aldığımız konuyla ilgili yapılan çalışmalara gelince, *Fusûsu'l-hikem*'in berâet-i istihlâl bölümüne hasredilmiş bir çalışmaya rastlamadık. Genel olarak eserlerin berâet-i istihlâl bölümlerine dâir ise Sami Arslan'ın bir makalesi bulunmaktadır. Müellif “Hamdele-Salvele'nin Dili: Telifte Yetkinlik Aracı Olarak Berâ'etu'l-İstihlâller” adlı çalışmasında, İslamî ilimlerde bu bölümün neden bulunduğunu incelemiş; ardından berâet-i istihlâlin, belirlediği yedi türüne farklı disiplinlerden örnekler vermiştir. Makalede, berâet-i istihlâl bölümlerinden hareketle, yazarların ilmî disiplinlerindeki terimler, eserin kendi ismi ya da kaynak metnin ismi, hatta bazı ideolojik tartışmalar gibi konulara temas edildiği örnekler üzerinden izah edilmektedir.⁶

Makalede ele alınan berâet-i istihlâl bölümünde yer alan ifadeleri, kolaylık sağlamak adına öncelikle burada aktaracak, ardından üç ana başlıkta şârih yorumlarına yer vereceğiz. İbnü'l-Arabî'nin ifadeleri şu şekildedir:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
الحمد لله منزل الحكم على قلوب الكلم بأحدية الطريق الأمم من المقام الأقدم وإن اختلفت
النحل والملل لاختلاف الأمم. وصلى الله على ممد الهمم، من خزائن الجود والكرم، بالقبيل
الأقوم، محمد وعلى آله وسلم⁷

Rahmân ve Rahîm olan Allah'ın ismi ile başlarım. Her ne kadar ihtilâf-ı ümemden nâşi edyân ve mezâhib muhtelif ise de, hikmetleri, müstakîm olan tarîkin ehadiyyeti ile makam-ı akdemden kelimelerin kalbleri üzerine inzâl eden Allah'a hamd olsun. Ve Allah'ın rahmeti ve selâmı, hazâin-i cûd ve keremden kıyl-ı akvem ile himmetlere imdâd eden Hz. Muhammed ve onun Âl'i üzerine olsun.⁸

⁵ “Osmanlı Coğrafyasında İlmî Hayatın Teşekkülü ve Dâvûd el-Kayseri”, *İbn Arabî Geleneği ve Dâvûd el-Kayseri*, ed. Turan Koç (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011), 37.

⁶ Osmanlı Dönemi'nde Kadızâdeliler hareketi ile ortaya çıkan İbnü'l-Arabî savunusunun şerh yazımına da etki ettiği söylenebilir. Bu etki 16. ve 17. yüzyıllarda *Fusûs* şerhlerinin sayıca artmasıyla da ilgilidir. Konuyla ilgili bk. Ali Çoban, “Ârife İşaret Yeter (Mi)? Osmanlı Tasavvufi Şerh Geleneği Üzerine”, *İslâm İlim ve Düşünce Tarihinde Şerh Geleneği*, ed. Mesut Kaya - Sezai Engin (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020), 362-363. Nablusî şerhi bu açıdan örnek verilebilir.

⁷ Arslan, “Hamdele-Salvele'nin Dili: Telifte Yetkinlik Aracı Olarak Berâ'etu'l-İstihlâller”.

⁸ Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, thk. Ebu'l-Alâ Afîfî (Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, ts.), 47.

⁹ Ahmed Avni Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, nşr. Mustafa Tahralı, Selçuk Eraydın (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014), 1/89.

1. Besmele Bölümü

Eserin ilk cümlesi olan besmeleyi şârihler arasında yalnızca Nablusî ele almıştır. O, Hz. Peygamber'den besmele ve hamdele ile başlamayan her anlamlı işin bereketsiz⁹ olacağına yönelik rivâyeti aktarır ve şerhin henüz başında İbnü'l-Arabî metafiziğine dayalı açıklamalarda bulunur. Ona göre rivâyette yer alan “zî bâl” ifadesi kişinin *istidâdına*¹⁰ göre kayıtlanan özel bir durum anlamındadır. Dolayısıyla iş tek olsa da kayıtlar çoktur.¹¹ Nablusî'ye göre bir nimetin varlık bulması besmele ile, devamı ise hamdele ile sağlanır. Bu da İbnü'l-Arabî'nin ilâhî isimler teorisi ile alakalıdır. Her şey Allah'ın isimlerinden biri ile varlığa gelmektedir. Nablusî'ye göre bir şeyin bîatını *isimdir*, şey ise ismin zâhiridir. Ayrıca ona göre sıfat ismin bîatını, isim sıfatın zâhiri; Zât sıfatın bîatını, sıfat ise Zât'ın zâhiridir.¹² Dolayısıyla bir mümkünün varlığa gelişini ifade ederken isim-sıfat-Zât kelimelerinden hangisi kullanılırsa kullanılsın aralarındaki içlem-kaplam ilişkisinden dolayı aynı şey söylenmiş olacaktır. İsim, vücûda getiren iken bu vücûdun devamlılığı, artmayı sağlayan¹³ hamd iledir. Nablusî şükürün, *istilâhî hamd* olduğunu söyleyerek, âyette şükür kelimesi geçse de, bunu hamd ile tefsir edişini temellendirme yoluna gider.¹⁴ Bu durumda besmele ile hamdelenin ilişkisi; ismin vücûda getiren, hamdin ise bu vücûdu sürdüren olması ile alakalıdır. İsimden var olma tek bir iş iken;¹⁵ bunun sürekliliği, mislinin sürekli var edilmesi iledir.¹⁶ Bu bağ-

9 اقتع كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه بسم الله الرحمن الرحيم، أقتع كل أمر ذي el-Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi' li ahlâki'r-râvî ve âdâbî's-sâmî* (Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 1403), 2/69-70; اقتع كل أمر ذي Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabî, ts.), “Nikâh”, 19 (No. 1894).

10 İstidâd kavramı İbnü'l-Arabî metafiziğinde önemli bir yer tutar. Kavramın a'yân-ı sâbite ile ilişkisi için bk. Sema Özdemir, *Dâvûd Kayserî'de Varlık, Bilgi ve İnsan* (İstanbul: Nefes, 2014), 93-95.

11 Abdulganî b. İsmâil Nablusî, *Cevâhiru'n-nusûs fî halli kelimâti'l-Fusûs* (Lübnan: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1971), 1/39.

12 Nablusî, *Cevâhiru'n-nusûs*, 1/39-40.

13 “لان شكرتم لازيدنكم”، İbrâhîm 14/7.

14 bk. Nablusî, *Cevâhiru'n-nusûs*, 1/40. Nablusî'nin burada şükür ve hamd arasını ayırmadığı, sözlükte birbirinin karşılığında kullanması ile görüşünü gerekçelendirdiği görülmektedir.

15 Nablusî burada Kamer Sûresi 50. âyeti delil getirir: “وما أمرنا إلا واحدة كلمح بالبصر” bk. Nablusî, *Cevâhiru'n-nusûs*, 1/40.

16 Nablusî burada ise İbrâhîm Sûresi'ndeki mezkûr âyetle istişhad eder. bk. Nablusî, *Cevâhiru'n-nusûs*, 1/40.

lamda şârihin, besmele ile hamdele arasındaki ilişkiden mümkünlerin varlığını açıklamak üzere yararlandığı söylenebilir.

Diğer şârihler besmele bölümünü değerlendirmemişlerdir. Ancak biz, şârihlerin hamdele kısmında ele aldıkları Allah kelimesi hakkındaki görüşlerini, kelime besmele ifadesinde de zikredildiği için, burada değerlendireceğiz.

1.1. Allah İsminin Delâleti ve Kökeni

Kayserî, Allah isminin, bir itibarla kendisi olması açısından, diğer itibarla da tüm isim ve sıfatları kapsamasından dolayı Zât'ın ismi olduğunu belirtirken;¹⁷ Câmî ise Allah lafzının ıtlak nisbeti dahil tüm nisbetlerden mücerred olan Zât'a delâlet ettiğini belirtmekle yetinmektedir.¹⁸ Müeyyed Cendî ise bu ismin Mutlak Zât'a delâlet edemeyeceğini belirtip, görüşlerini şu şekilde temellendirir:

Cendî, lafızların kendilerini ifade etmek üzere vaz' edildikleri mânalar ile aralarında bir ilişki bulunduğuna inanır. Böyle olunca da, Mutlak Zât'a mutlak bir şekilde delâlet edecek bir lafzın bulunamayacağını belirtir; çünkü herhangi bir mukayyedin hakikatinde, mutlaka delâlet *kuvveti* bulunmaz.¹⁹ Burada "Allah" lafzı mukayyed harflerden oluşmuştur, lâ taayyünü itibariyle Mutlak Zât'ı niteleyememesi bu yüzdendir. Yani Cendî'ye göre Allah ismi, kâinatı ve içindeki her şeyi yaratan ve ulûhiyetle mevsûf olan ilâhî Zât için kullanılabilir; isim ve sıfatlardan, nisbet ve izâfetlerden münezzeh olan Mutlak Zât mertebesi için değil.²⁰ Bosnevî de Allah lafzının Mutlak gayb olan ilâhî Zât'ın değil, bu Zât'ın ulûhiyet ve diğer vasıflarıyla mevsûf oluşuna verilen özel bir isim olduğunu belirtir.²¹

Cendî diğer şârihlerden farklı olarak bu bölümde Allah isminin alem olup olmadığı meselesini de değerlendirir. Burada Halîl b. Ahmed (ö.

17 Dâvûd b. Mahmûd Kayserî, *Matlau husûsi'l-kelim fî meânî Fusûsi'l-hikem*, thk. Âsım İbrâhîm Keyyâlî (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1971), 110.

18 Abdurrahmân b. Ahmed Câmî, *Şerhu'l-Câmî alâ Fusûsi'l-hikem* (Lübnan: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2009), 41. Görünen o ki hem Kayserî hem de Câmî, Allah lafzının Mutlak Zât'ı nitelediğini kabul etmekle ilk *Fusûs* şârihinden farklı düşünmektedirler.

19 Müeyyedüddîn Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, thk. Seyyid Celâleddîn Aştîyânî (Kum: Büstân-ı Kitâb, 1387), 43.

20 bk. Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 48.

21 Abdullah Bosnevî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem* (İstanbul: Köprülü Kütüphanesi, Fâzil Ahmed Paşa, 739), 32b.

175/791), Sîbeveyhi (ö. 180/796), Müberred (ö. 286/900) gibi dil âlimleri ile; Ebû Hanîfe (ö. 150/767), İmam Şafî (ö. 204/820), Gazzâlî (ö. 505/1111), Fahreddîn Râzî (ö. 606/1210) gibi âlimlerin kelimenin alem olduğuna dâir görüşlerine yer verir. Kelime Cendî'ye göre de alemdir; ancak yukarıda da ifade edildiği üzere Mutlak Zât'a delâlet etmemektedir. Bu âlimler kelimenin aslının Arapça mı İbrânice mi olduğu konusunda ise ihtilaf halindedirler. Cendî'ye göre kelime her iki dilde ortak olarak kullanılan bir kelimedir. Ona göre Allah, ulûhiyetine delâlet eden bu kelimeyi kendi için alem olarak vaz' etmiş, lafzın harfleri ve terkibine mukaddes Zât'ına işaret eden sırlar yerleştirmiş ve beşerî vâzî'lara bu kelimeyi vahyetmiştir. Dolayısıyla kelime her iki dilin beşerî vâzî'ları için malum olmuştur. Diğer taraftan Cendî Arapçanın ekmel dil olduğunu, isim ve müsemâların ilki olan Allah lafzında bir başka dile "ihtiyaç duymanın" düşünülemediğini de söyler ve hal böyleyken ona göre kelimenin İbraniceden alındığını söylemek büyük bir küfürdür.²²

Cendî Allah isminin kökenine dâir görüşleri de bu bölümde ele alarak, kelimenin kökeni için on vecih sıralar. Onun bu konudaki görüşlerinin Konevî'den alınmış olması muhtemeldir çünkü *Esmâ-i Hüsnâ Şerhi*'nde birbirinin neredeyse aynısı bir sıralama görülmektedir.²³ Hem Cendî'nin hem de Bosnevî'nin burada ele aldığı dikkat çekici bir konu ise, Allah ismini oluşturan harflerin sırlarıdır. Esasında Bosnevî'nin bu bölümde Cendî şerhinden yararlandığı görülmektedir. Cendî, Allah lafzının tahkik ehline göre görünen ve görünmeyen kaç harften oluştuğu, bu harflerin ne anlama geldikleri gibi konuları teferruatlı bir biçimde ele almıştır.²⁴ Bosnevî de bu konuya değinerek, Allah isminin zâhirî ve bâtınî harf sayısının altı olduğunu söyler ve kendi devrinde yaşayan Muhammed el-Bâkânî adında bir "ârif" in sorduğu bir soru üzerine, Cendî şerhindeki yanlış anlaşılan cümleleri tasrîh edip konu hakkında yazdığı risâleye atıfta bulunur.²⁵ Bu bölümde gerek Cendî gerekse Bosnevî'nin diğer şârihle-

22 Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 39-40.

23 karşı. Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 45-47; Sadreddîn Konevî, *Esmâ-i Hüsnâ Şerhi Şerhu esmâil-lâhî'l-hüsnâ*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013), 33-36.

24 Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 39-81.

25 bk. Bosnevî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem* (Fâzıl Ahmed Paşa, 739), 32b. Risâlenin adı *Risâletü med-di'l-Celâle*'dir. bk. Ayşe Mine Akar, "Abdullah Bosnevî'nin Allah İsmine Harfleriyle İlgili Bir Risâlesi: Tahlil, Tahkik ve Tercüme", *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/13 (Mayıs 2019), 258-283.

rin hiç temas etmedikleri Allah isminin harflerinin sırları konusuna yer vermesi oldukça dikkat çekicidir.

2. Hamdele Bölümü

2.1. Hamdin Anlamı ve Türleri/ Farklı Yaklaşımlar

Şârihler aynı zamanda diğer dinî ilimlerin de kapsamında olan konular hakkında söz söylerken, daima vahdet-i vücûd düşüncesini cümlelerinin geri planında tutar ve meseleleri en az iki açıdan ele alırlar: Birincisi meselenin kullar tarafından görünen tarafıdır ve vahdet-i vücûd düşüncesinde kullar dahi ayrı bir varlık kategorisi değildir; Hakk'ın tafsîl makamındaki görüntülerinden ibarettirler. İkincisi ise cem makamıdır ve aslolan bu makamdır. Bu bağlamda Kayserî hamd meselesini ele alırken bu iki kategoriye dikkate alır ve hamdin kavî, fiilî ve hâlî olmak üzere üç nevinin bulunduğunu söyleyerek, mümkünler cenâhından bunların gereklerini -bir kelâm kitabında da görebileceğimiz şekilde- açıklar. Buna göre *kavî hamd* lisanın hamdidir. Hamdin söz ile ifadesi, Allah Teâlâ'nın peygamberleri aracılığıyla söylediği sözlerden öğrenilir. Ayrıca Allah'ın Kur'ân'a "el-hamdü lillahi Rabbi'l-âlemîn" diyerek başlaması da kullarına doğru yöntemi gösterme amacını taşır. *Fiilî hamd*, bedenden sâdır olan ibadet ve diğer salih işlerdir. Her uzvun yaratılış amacına uygun kullanımı da bu kapsama girer. *Hâlî hamd* ise ruhun kemâlî vasıflarla ittisâfî ile gerçekleşmektedir. Kayserî bu hamd türlerinde de fâilin Hak olduğunu vurgular ancak yukarıda da zikredildiği gibi, bu O'nun kendi Zât'ını tafsîl makamındaki hamdidir. Cem makamındaki hamdi söz konusu olduğunda ise *kavî hamd*, Allah'ın ilâhî kitap ve sahifelerde kendi Zât'ı için sarf ettiği kemâlî vasıflar; *fiilî* hamd ise mutlak gaybından şehâdetine doğru cemâlî ve celâlî vasıflarının zuhûrudur. Kayserî cem makamında Hakk'ın hâlî hamdinden söz etmemektedir.²⁶

Câmî, her hamd edenin, kendi haliyle irtibatlı bir ifade biçimi ile Allah'a yöneldiğini söyler ve ona göre bu bakımdan her hamd edişte ister istemez bir *takyîd* belirir. Câmî'ye göre İbnü'l-Arabî'nin burada Allah'a

26 Kayserî, *Matlau husûsî'l-kelim*, 109-110. Demirli Kayserî'den naklettiğini söyleyerek buna dördüncü bir hamd türü olarak "hakiki hamd"i de ekler. bk. Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Kabcacı Yayıncılık, 2013), 22-23.

hikmetleri indirışı ile hamdi, cümlenin devamında söyleyeceği nebîlerin kalplerine hikmetlerin inzâlini açıklamaya giriş sadedindedir ve burada “münzilü'l-hikem” Allah’a bir vasıf olarak atfedilmiş olur.²⁷ Zaten Cendî de görüleceği üzere her hamd bir *tarîf*tir.²⁸

Bâlî Efendi, İbnü'l-Arabî'nin kalbine de hikmetlerin indiğini ve kitabının başında bu sebeple hamd etmesinin oldukça münasip olduğunu söyler. Ona göre şeyhin kalbine hikmetlerin inişi, peygamberlere inişindedir. Bâlî Efendi İbnü'l-Arabî için zikredilen bu inzâlin bir vahiy gibi anlaşılmasının muhtemelen önüne geçmek için kelimeyi “الإيداع” (emaneten koymak) kelimesi ile açıklamaktadır.²⁹

Bosnevî, hamdin türlerine dâir *Fütûhât*'tan alıntı yaparak hamdin üç mertebesi bulunduğunu söyler: Birinci mertebesi hamdin hamdi, ikinci mertebesi hamd edenin kendisini hamdi, üçüncü mertebesi ise hamd edenin başkasını hamdidir.³⁰ İbnü'l-Arabî'nin buradaki hamdi son türe girmektedir; hâmid müellif, mahmûd ise Allah Teâlâ'dır. Bosnevî burada hem hâmid hem de mahmûdun Allah olabileceğine dâir bir değerlendirmede de bulunur,³¹ bu da kurb-ı nevâfil cihetindedir. Bu durumu Bosnevî, İbnü'l-Arabî'nin hakikatının Hakk'ın ilmî tezâhürlerinden, zâhirinin de Hakk'ın vücûdî mazharlarından biri olması ile izah etmektedir. Zaten âlemde hamd eden veya edilen her ne varsa Hakk'ın kelimeleridir. Kelimeler Rahmanî nefesinden, bu nefes de *el-Bâtın* isminden zuhûr eder. Öyleyse hâmid de mahmûd da Allah'tır.³²

Hamdi “mahmûdun kemâlî sıfatlarla *tarîfi* ve muhataba övülenin fazilet ve güzelliklerini zikretmek” olarak tanımlayan Cendî, hamd ile ilgili on bahis açar ve Hak ve halk tarafından bu tarifi izah eder. Aslında Cendî'nin burada yaptığı varlık mertebelerinin epistemoloji temelli açıklamasıdır. Cendî'nin *Fusûsu'l-hikem*'in ilk şârihi olduğu düşünüldüğünde, sonraki şârihlere bu tasnifin büyük ölçüde yol gösterici olduğu söylenebilir. Bu

27 Câmî, *Şerhu'l-Câmî alâ Fusûsi'l-hikem*, 41.

28 Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 28.

29 Mustafa b. Süleymân Bâlizâde, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, thk. Fadî Es'ad Nasîf (Lübnan: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2007), 11.

30 Bu son iki türde hamdin hamdi de mevcuttur, yoksa hâmid de bulunmaz. bk. Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, thk. Abdülazîz Sultân Mansûb (Yemen: Vizâretü's-sikâfeti'l-cumhûriyyeti'l-Yemeniyye, 2010), 6/174-175; Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007), 6/396.

31 Benzer bir görüşü Câmî de dile getirir. bk. Câmî, *Şerhu'l-Câmî alâ Fusûsi'l-hikem*, 41.

32 Bosnevî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 31b-32a.

bağlamda onun ilk ele aldığı Hakk'ın hamdidir. Bu da Hakk'ın kendisini ve yarattıklarını tarifi olarak ikiye bölünür: Hakk'ın kendisini tarifi, gaybî mertebelerdeki kendi zuhûru ile kendisini bilmesidir. Bu bağlamda Hakk'ın kendisini hamdinin (tarifinin) ilk düzeyi *lâ taayyünü* iledir. Hamd, hâmid ve mahmûd ayrımının olmadığı bu mertebede mutlak birlik vardır ve buradaki hamd *icmâlî*dir. Hakk'ın *ilk taayyünü* ile kendisini tarifi ise selbî, tenzîhî ve zâtîdir. Zâtî olması, bir sonraki mertebede kendisini tarifinin sıfatlarıyla olacağını gösterir; ki Cendî bu üçüncü mertebedeki hamdde tafsîlî olarak sıfatların yer aldığını söyler. Burası Hakk'ın *tüm kemalâtı* ile Zât'ını bildiği mertebedir. Dördüncü mertebede Hakk, *Zât'ının hakikatleri* ile kendini bilir. Beşinci mertebe Hakk'ın kâinattaki etkisi bakımından tesir edici hakikatlerini bilmesidir. Bu hakikatler *ulûhiyet ve rubûbiyet isimleridir*. Altıncı mertebe Hakk'ın bu hakikatlerin hepsini zâtî halleri olarak bilmesidir. Son mertebe ise Hakk'ın bîatın olan vücûdunun, şahit olunan zâhir vücûdun aynı olması bakımından kendisini bilmesidir. İşte burası da a'yân-ı sâbitenin bulunduğu mertebedir. Cendî daha sonra a'yân-ı sâbite terimini zikretse de,³³ burada bu ayları tarif etmek için *gaybî manevisâbit aylar* ifadesini kullanır.³⁴ Cendî'nin Hakk'ın halkı bilmesi olarak zikrettiği beş mertebe ise âlem-i meâni (burası a'yân-ı sâbitenin şehâdete dönük yüzüdür), âlem-i ervâh, âlem-i misâl ve âlem-i ecsâm mertebeleridir.³⁵ Hamd çerçevesinde tüm varlık mertebelerini ele alan Cendî, halkın Hakk'ı ve birbirini bilmesini de bu ana ilkeleri esas alarak izah eder.

2.2. Hikmetlerin İndirilişi/Farklı Sîgalarla Derinleşen Mâna

İbnü'l-Arabî'nin hikmetlerin indirilişini ifade ederken kullandığı kelime şârihler tarafından farklı sîgalarla okunmuş ve buna göre yorumlar çeşitlenmiştir. Kelime gramer olarak tefîl bâbından *münezzil* ve if'âl bâbından *münzil* diye okunmaya elverişlidir. Diğer taraftan indirilen hikmetlerle ilgili olarak da zengin yorumlar mevcuttur. Bu bağlamda

33 Cendî bir sonraki paragrafta "Ehlullah bunlara a'yân-ı sâbite adını verir" der. Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 32.

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

35 Cendî'nin misâl âlemi ile cisimler âlemi arasında zikrettiği bir mertebe ve bunun açıklamasına dâir bk. William C. Chittick, "el-Konevî'den el-Kayserî'ye Beş İlahî Hazret", çev. Turan Koç, *İbn Arabî Gelenegi ve Dâvûd el-Kayserî* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011), 169-170.

Kâşânî hikmeti “eşyanın hakikati, vasıfları ve hükümlerini oldukları hal üzere, doğruluğunu gerektiren söz ve iradî fiillerle bilmek” olarak tanımlar. Burada Kâşânî'nin amelî bir ilimden bahsetmesi, Allah'ın isimleri ile ilgili mücerred hakikatleri bilmekle ya da marifetullah ile ilgili bir bilgiden bahsetmediğini vurgulamak içindir.³⁶ Kayserî de hikmetteki bu amelî tarafa “eşyanın hakikatlerini oldukları şekliyle bilmek ve gerekleri ile amel etmek” tanımıyla vurgu yapar ve hikmetin bu şekilde ilmî ve amelî türleri olduğundan bahseder. Kayserî'ye göre İbnü'l-Arabî'nin marifet ya da ilmi değil, hikmeti peygamberlere izâfe etme sebebi ise onların *el-Hakîm* isminin mazharı olmalarındandır.³⁷

Kayserî, “hikmetlerin indirilişi” ifadesindeki fiili, Câmî dışındaki diğer şârihlerden farklı olarak tef'îl babında okur.³⁸ Bunu özellikle yaptığını zikrederek, “münezzil” kelimesinin tedrîc ve tafsîl belirttiğini söyler. Bu durumda hikmetler nebîlerin kalplerine bir defada inip tedrîcen zuhûr etmektedir. İnîş de indiriliş de yüksekten alçağa doğru bir anlama işaret ettiği için, Kayserî de Cendî gibi burada *mekân* ve *mekâne* yüksekliğini izah etme gereği duyar; çünkü Hak'tan bahsederken bir mekândan söz etmek, yanlış anlaşılmalara kapı aralayabilir.³⁹ Câmî de kelimedeki tedrîcîlik anlamını tercih ederek bu tedrîcîliği dört açıdan ele alır. Birinci olarak hikmetlerin peygamberlere gelişindeki bu tedrîcîlik, ümmetlerin yararının gözetilmesi ile ilgilidir. Tedrîcîlikteki ikinci itibar, nâzil olan bazı hikmetlerin, kalbi bir sonraki feyze hazırlayacak bir özellikte olmasıdır. Üçüncü itibar, silsile-i tertîb yoluyla hikmetlerin önce akl-ı evvele gelişi, son itibar ise vech-i hâs yoluyla gelişi ile ilgilidir. Câmî bu sonuncudaki tedrîcîliği önce icmâlen rûha, ardından tafsîlî olarak kalbe inişi ile izah eder.⁴⁰ Bâlî Efendi ise hikmetlerin indirilişini, “nebîlerin kalplerine aslında birleşmeyi, fûrûda ayrılığını içeren, kendilerine has şerîat ruhunu koymak” olarak tanımlar.⁴¹

36 bk. Abdürrezzâk b. Ahmed Kâşânî, *Şerhu'l-Kâşânî alâ Fusûsi'l-hikem*, thk. Âsım İbrâhîm Keyyâlî (Lübnan: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2007), 15.

37 Kayserî, *Matlau husûsi'l-kelim*, 111.

38 Câmî iki ihtimali de zikredip tef'îl bâbındaki okuyuşu tercih eder. bk. Câmî, *Şerhu'l-Câmî alâ Fusûsi'l-hikem*, 41.

39 bk. Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 82; Kayserî, *Matlau husûsi'l-kelim*, 110.

40 Câmî, *Şerhu'l-Câmî alâ Fusûsi'l-hikem*, 41-42.

41 Bâlîzâde, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 11.

Bosnevî, şârihlerin münzil ya da münezzil okunuşuna dâir gerekçe-lerini müsâvi görür ve Kur’ân’da her iki okuyuş biçimine de yer verilme-sinden, birini diğerine tercih etmez. O, diğer şârihlerden farklı olarak kelimenin mâzi fiil sîgasında değıl, ism-i fâil olarak seçilmesine de dikkat çeker. Ona göre İbnü’l-Arabî’nin bu tercihi, ism-i fâil sîgasının süreklilik içeriyor olmasındandır. Bu bağlamda inzâl; ilâhî vahiy, ilhâm, kalbe ilkâ veya keşf ile olur.⁴² Nablusî ise iki sîganın birbirinden farklı olmasından dolayı inzâlın bir yerden diğerine intikali, tenzîlin ise bundaki mübalağayı belirttiğini söyler ancak ikisi arasında bir tercihte bulunmadığı görülür.⁴³

2.3. Kelime ve Kalp/Esas Konudan Uzaklaşma

Kâşânî’ye göre kelime, “kalp” kelimesinin kendisine izâfe edilme-sinden anlaşıldığına göre nebîlerdir.⁴⁴ Kayserî ruhlara yayılan ilim ve marifetin icmalî olarak geldiğini ve kalbî makamda mufassal hale gelip taayyün ettiğini söyler; tıpkı akl-ı evvele icmâlen gelip, nefis-i küllîde tafsilî olarak yayılan ilimler gibi.⁴⁵ Bu yüzden kalp kelimesinin nebîlere izâfe edilmesi önemlidir. Câmî ise kalbî “cismânî hakikatler ve mizâcî kuvveler ile ruhânî hakikatler ve nefsânî özellikler arasını cem eden bir hakikat” olarak tanımlar.⁴⁶ Bosnevî kelimenin nebîlerin zâtları olduğunu söyler. Bunun karînesi ise sonradan gelen “ümme’lerin farklılığı” ifadesidir. Bosnevî’ye göre âlem hâtem, insan-ı kâmil bu hâtemin fassı; insan-ı kâmil hâtem, onun kalbi fassı; kalp de nakış mahalli olan fassın fassı, alâmeti de Allah ismidir. İnsan-ı kâmilin kalbine nakşolunan her şey ise makam-ı akdemden gelir.⁴⁷

Cendî kalp kelimesine ve diğer ilim mensuplarınca kalple ilişkili gö-rülen kavramlara geniş yer ayırır. Cendî’ye göre kalbin hakikatinin bilgisi hakikat bilgileri arasında en zor olanıdır. Mütেকaddimûn da kalb, ruh, sır ve nefis hakkında görüşler ileri sürmüşler ve ehl-i tahkîk dışındakiler bu kelimeleri eş anlamlı olarak kabul etmişlerdir. Cendî’ye göre onlar

42 Abdullah Bosnevî, *Tecelliyâtı arâisi’n-nusûs fî mânassat-ı hikemi’l-Fusûs* (Mısır: Bulak Matbaası, 1252), 28-29.

43 Nablusî, *Cevâhiru’n-nusûs*, 1/40.

44 Kâşânî, *Şerhu’l-Kâşânî alâ Fusûsi’l-hikem*, 15-16.

45 Kayserî, *Mattlau husûsi’l-kelim*, 110-111.

46 Câmî, *Şerhu’l-Câmî alâ Fusûsi’l-hikem*, 42.

47 Bosnevî, *Şerhu Fusûsi’l-hikem*, 39a.

bu kelimelerin aynı hakikatin mertebe ve makamlara göre farklı isimleri olduğunu söylerler; oysa müellif böyle olmadığını keşfen sabit olduğu görüşündedir.⁴⁸ O, “kalp” lafzının diğer kelimelerle aynı mânaya sahip olamayacağını lafız-mâna ilişkisi problematiği çerçevesinde ele alır. Ona göre hem lafız hem de mâna felekleri, birbirlerinden karşılıklı olacak şekilde aynı hizadadırlar. Eğer lafızların feleği mânalarınkinden büyük olsaydı lafızlar mânasız kalırdı. Bu durumda ruh, kalb, nefis ve diğer lafızlar müterâdif değildir; bunlar birbirinden ayrı mâna ve hakikatlere delâlet etmektedirler.⁴⁹ Burada konumuzla ilgili en dikkat çekici olan şey ise, Cendî'nin ana metnin içerdiği anlamdan uzaklaşıp, kelimeler üzerinden yeni konuları teferruatlı bir biçimde ele alıyor oluşudur. Başka hiçbir şârihte görülmeyen bu açıklamalar, Cendî'yi şârihler arasında hem muğlak hem de ayrıcalıklı bir konuma yerleştiriyor olmalıdır. Nitekim Abdurrahman Câmî, Cendî şerhini diğer tüm şerhlerin kaynağı olarak ni-telemekte,⁵⁰ belki de bununla ondaki bu yeni açılımlara işaret etmektedir.

2.4. Yönelinen Yol ve Makam-ı Akdem/ Aynı Kelime, Farklı Tercihler

Emem kelimesinin sözlük anlamı yönelme/ilerleme mânalarını içeren “kasıt”tır. İbnü's-Sikkît'ten (ö. 244/858) rivâyet edildiğine göre “teyemmüm” terimi de, “temiz toprağa yönel”⁵¹ emrinin insanlar tarafından çokça kullanılmasıyla toprakla yapılan manevî temizliğe ad olmuştur.⁵² Kök anlamıyla ilişkili olarak doğru yolu gösterici deveye *cemelün müim* denirken; *inanç-din* anlamları; yönelinen dinden hareketle “ehl-i din” anlamına gelen *ümme* kelimesi ve gerek dalâlet ehlinin gerekse sırât-ı mustakîm üzere olanların yöneldikleri kişi anlamında *imâm* kelimesi de hep kök anlamıyla ilişkilidir.⁵³ O halde burada İbnü'l-Arabî'nin “emem” kelimesini kullanması, “hikem” kelimesi ile fonetik uyumu yakalamaktan

48 Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 86.

49 Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 87-88.

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

51 bk. en-Nisâ 4/43.

52 Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrer b. Ali el-Ensârî İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab* (Beirut: Dâru Sadır, ts.), 12/23.

53 İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab*, 12/23-24.

ziyâde, Allah'a *yönelen* yolun teklîğini ifade etmeye yöneliktir. Burada dikkat çeken bir husus daha vardır: İbnü'l-Arabî yönelinen *yolların* değil, *yolun* teklîğinden bahsetmektedir; çünkü mukaddes makamdan inzâl olunan hikmetler bir tek yol ile gelmektedir. İşte burada Kâşânî ile Kayserî arasında önemli bir fark ortaya çıkmaktadır: Kâşânî kelimeye “yakın” anlamını verir ve en yakın yolun doğrusal yol olmasından hareketle *ememî* “müstakîm” olarak tefsîr eder ve bunun ancak bir tane olabileceğini söyler; bu da Hûd sûresinde işaret edilen⁵⁴ zâtî tevhîd yoludur.⁵⁵ Kâşânî bu âyeti konuyu açıklamak için kullanırken; Kayserî dosdoğru yolun Hûd sûresinde zikredilen yol olmadığını söyler. Nitekim bu âyet İbnü'l-Arabî'nin Hûd fassında *ilâh-ı mutekad* ve *Rabb-i hâs*⁵⁶ konusunu delillendirme sadedinde dile getirdiği bir âyettir. Hal böyle olunca, Kayserî'ye göre bu âyetin sırât-ı mustakîmi açıklamak üzere kullanılması, dalâlet ehlinin de yollarının, hikmetlerin ifâzasını gerektireceği anlamını doğurabilir. Her ne kadar tüm yollar Rabb'e giderse de, bunlardaki istikamet Fâtihâ sûresinde kast edilen özel istikamet değildir. Zaten bu yüzden âyetteki mustakîm kelimesi lâm-ı târif ile gelmiştir.⁵⁷ Câmî ise diğer şârihlerden farklı olarak “emem” kelimesinin anlamını “mustakîm” olarak vermez, İbnü's-Sikkî'te dayandırarak bunun “yakın ve uzak arasında” bir orta yol olduğunu söyler. Yol ise ya bütün peygamberler ve takipçilerinin üzerinde oldukları tevhid yoludur⁵⁸ ve bunun emem ile tavsîfi, tenzîhin yakınlığı ve teşbîhin uzaklığı arasında olmasındandır. Yahut da yakınlığın kendisinde bulunduğu rûhun hakikatleri ile uzaklığın kendisinde bulunduğu cismin hakikatleri arasında bulunan insânî kemâlî cem'iyettir.⁵⁹

Bâlî Efendi kelimenin müstakîm anlamını esas alarak sırât-ı mustakîm üzere olmanın, dinin aslında var olana iman edip bunun gereği ile amel etmek anlamına geldiğini belirtir. Hikmetler de bu mustakîm yolların birleşmesi ile nâzil olurlar. Aksi olsaydı, yani yolların ayrılması ile hikmetler nâzil olacak olsaydı, bu durumda insanlar arasında ayrılıklar ve

54 bk. Hûd 11/56.

55 Kâşânî, *Şerhu'l-Kâşânî alâ Fusûsi'l-hikem*, 16.

56 Konuyla ilgili bk. İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, 375-376.

57 Kâşânî, *Şerhu'l-Kâşânî alâ Fusûsi'l-hikem*, 16; Kayserî, *Matlau husûsi'l-kelim*, 112-113.

58 Câmî her ne kadar burada emem kelimesinin “yakın ve uzak arasındaki orta” olduğunu söylese de, peygamber ve takipçilerinin üzerinde oldukları yol için En'âm sûresindeki âyeti delil getirmektedir.

59 Câmî, *Şerhu'l-Câmî alâ Fusûsi'l-hikem*, 43.

düşmanlıklar baş gösterirdi; oysa şahısların türde, türlerin de cins çatısı altında birleşmeleri aralarında sevginin doğmasına, bu sevgi de Allah'ın rahmetine sebep olmaktadır. Bâli Efendi'ye göre zaten bu da hamd etmenin bir sebebidir. Millet ve ümmetlerinin farklılığı, dinin aslında bir olmakla beraber, fûrûsundaki çeşitliliğin bir sebebidir ve bu da Allah'tan bir rahmet olduğu için hamdi gerektiren bir sebeptir.⁶⁰

Bosnevî kelimenin hem “en yakın” hem de “mustakîm” anlamlarına geldiğini söyler ve en yakın yolun vech-i hâs yolu olduğunu belirtir.⁶¹ Bosnevî, makam-ı akdem ile makam-ı mukaddem arasında rütbece olduğunu söylediği, zamana bağlı olmayan ikili bir ayrım yapar.⁶² Birinci makam, esma ve sıfat çokluğundan münezzeh olan “tüm ilâhî isimlerin ehadiyyet-i cem’i” diye isimlendirilen makamdır. Bu makamdan kelimelerin kalplerine inen hikmetler, ilâhî zâtî sûret üzere olur çünkü burada kelimelerin (yani nebîler ve kâmillerin) kalpleri zâtî şe’nler ile tekallüb halindedir. Buradaki nüzûl de bir tek hikmet şeklindedir. İkinci makam, hazret-i vâhidîyyet/ulûhiyyet/rubûbiyyet de denen, *makam-ı mukaddem*dir. Burada ilâhî isimler, birbirlerinden belli bir açıdan ayrılırlar ve hikmetlerin inişini belirlerler. Mesela cemîl, latîf, muhsin, atûf, raûf hikmetleri ile celîl, kâhîr, şedîdu’l-ikâb, muazzeb, muntakîm hikmetleri taşıdıkları hükümler itibariyle birbirinden ayırdılar; bu yüzden inişleri de tafsîlî ve silsile-i tertîb yoluyla olur.⁶³ Cendî ise makam-ı akdem ve makam-ı mukaddem terimlerini kullanmadan, birinci ve ikinci makam şeklinde bir ayrıma gitmiş; birinci makamın –Bosnevî’de yer alanın tam aksine- ulûhiyyet ve rubûbiyyet hazretleri makamı, ilâhî isimlerin bulunduğu makam; ikinciyi ise zâtî ehadiyyet makamı olarak yorumlamıştır. Ancak bu sıralamanın derece sıralaması yapıldığında tam tersine döndüğünü de söylemiştir.⁶⁴ Görülen o ki Bosnevî, Cendî’nin bu sıralamasını alıp terimleştirmiş ve tasnîfi sabitlemiştir.

60 Bâlizâde, *Şerhu Fusûsi’l-hikem*, 11.

61 Bosnevî, *Şerhu Fusûsi’l-hikem*, 39b.

62 Bosnevî bu iki makam arasındaki ayrımı, ehadin vâhiddin akdem oluşuna benzetir. Ehadde de vücûdî kesret yoktur çünkü o sayı değildir. Vâhid ise çoğalma ve bir başka sayının parçası olma potansiyeline sahiptir. Mesela 2’nin yarısı, 3’ün üçte biri olma gibi. bk. Bosnevî, *Şerhu Fusûsi’l-hikem*, 40b-41a. Ehadiyyet ile vâhidîyyet bağlamında konunun tafsîlî için bk. Özdemir, *Dâvûd Kayserî’de Varlık, Bilgi ve İnsan*, 85-87.

63 Bosnevî, *Şerhu Fusûsi’l-hikem*, 40a-40b.

64 Cendî, *Şerhu Fusûsi’l-hikem*, 101-102.

Kayserî'ye göre İbnü'l-Arabî'nin "akdem" lafzını kullanması kıdem hakkında gerçekte bir önceliğin var olduğunu göstermemektedir, vücûd-da hepsi birdir ancak mertebeler göz önünde bulundurulduğunda akdem makam, ehadiyyet mertebesi açısındanadır.⁶⁵ Câmî ise akdemi "hudûsun karşıtı olmaktan da akdem" olarak izah eder ve ona göre de bu mertebe ehadiyyettir.⁶⁶ Bâlî Efendi'ye göre ise makam-ı akdem, çokluk şâibesinden uzak *akdes makam*dır.⁶⁷

Nablusî de "emem" kelimesine mustakîm anlamını veren şârihler arasındadır. Ona göre yolun ehadiyyeti, fâzıl ruhların rûh-ı küllde toplanmalarıdır. Nablusî'ye göre bu yol Allah'ın yoludur ve O'ndan başka O'na giden yol da yoktur. Bu yüzden Hz. Peygamber "nefsini bilen Rabb'ini bilir" demiştir. Kişilerin nefislerini bilme yolları çeşitli olsa da, sahih bilgi Allah tarafından gelen ilham ile gerçekleşir. İşte bu da Nablusî'ye göre yoldaki istikâmettir. Şârih, akdem makamı da "Allah hazreti" diye tanımlar.⁶⁸ Bu durumda akdem makam olan da, yolun kendisi olan da Allah Teâlâ'dır.

2.5. Farklı Milletler/Benzer Görüşler

Kâşânî'ye göre İbnü'l-Arabî'nin milletler çok olsa da, bir tek doğru yol ile hikmetlerin indirildiğini söylemesi; istidâdlarının farklı oluşu, buna bağlı olarak da tevhîd yoluna giriş şekillerinin birbirlerinden başka olacağı ile ilgilidir. Kâşânî bunu çember üzerindeki noktalardan aynı merkeze ulaşacak çizgilerin farklılığı ve aynı hastalığa düçar olan hastalara hekimin farklı ilaçlar vermesi ile misallendirir. Gaye aynı, yollar farklıdır. Allah'ın hikmetleri nebîlerin kalplerine indirışı de bunun gibidir. Gaye Hakk'a varmak ve yol tevhîd yoludur ancak istidâdlar farklı olduğu için metotlar da farklıdır.⁶⁹

Kayserî *milleti* din, *nihali* de mezhep ve akide olarak tefsîr eder.⁷⁰ Bu durumda mâna "Din ve şerîatları farklı olsa da nebîlerin yolu esasında birdir." olur. Bu da her asırda yaşayan insanların, o asra özgü istidâd ve

65 Kayserî, *Matlau husûsi'l-kelim*, 114.

66 Câmî, *Şerhu'l-Câmî alâ Fusûsi'l-hikem*, 43.

67 Bâlîzâde, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 11.

68 Nablusî, *Cevâhiru'n-nusûs*, 1/44.

69 Kâşânî, *Şerhu'l-Kâşânî alâ Fusûsi'l-hikem*, 16-17.

70 Kayserî, *Matlau husûsi'l-kelim*, 114. Câmî de milleti farklı ümmetlere gelen dinler, nihali ise mezhepler olarak yorumlamaktadır. bk. Câmî, *Şerhu'l-Câmî alâ Fusûsi'l-hikem*, 43.

mizâca sahip olmasıyla ilgilidir. Kayserî'nin konuyu açıklamak sadedinde mûcize örneğini getirdiği görülür, ki Cendî de aynı yerde aynı örnekleme ile konuyu tavzîh etmiştir.⁷¹ Mûcize denilen şey hakikatinde bir olmakla birlikte, her nebî kendi dönemine özgü bir mûcizeyle gelmiştir ve mucizelerdeki bu çeşitlilik mucizetinin hakikatinin birliğine zarar vermemektedir.⁷² Bâli Efendi farklılıkların var edilmesini; zorlukların ortadan kalkması, rûh ve bedenlere geniş bir alan tanınması için Allah'tan bir rahmet olarak tanımlar.⁷³ Nablusî de farklılığın istidâdlar sebebiyle var olduğunu ama kaynağın değişmediğini vurgulamıştır.⁷⁴

3. Salvele Bölümü

3.1. Salât/İkincil Durum

Kayserî'ye göre salât Allah'tan olduğunda rahmet, meleklerden olduğunda istiğfâr ve müminlerden olduğunda ise dua anlamlarına gelir. Allah'ın peygambere salâtı da rahmettir.⁷⁵ Rahmet her şeyle o şeyin istidâdına göre bir ilişki kurar. Mesela âsilere rahmet *gufrân*, sâlihlerle ise *rızâ* şeklinde; âriflere *yakînî ilimlerin ifâzâsı*; nebî ve velilere ise *zâtî, esmâî ve sıfâtî tecellîler* şeklinde nâzil olur.⁷⁶ Cendî ise meseleyi yine iki açıdan ele alarak Hak cânibinden ve halk cânibinden salâtın anlamlarına yer verir; ardından salâtın tahkik ehline göre makbul sayılan *îstikâk-ı kebîr* açısından başka anlamlara da geldiğini söyler. *Bunlar vuslat/visâl, sîla, savle* ve *salv* kelimeleridir. *Vuslat/visâl* kelimeleri, bir arada olan iki şeyin ayrıldıktan sonra birleşmeleri; *sîla* istenilen bir şeyin isteyene verilmesi; *savle* saldırılandan saldırana kahrî bir hareketin ittisali; *salv* sırtın saygı ile eğilmesi anlamlarına gelir. Cendî'ye göre bunlardaki ortak mâna *cem, takrîb, ittibâ* ve *tevhid*dir. Hakk'ın kâmil kuluna vuslatı, tecellîleri vasıtalarıyla gerçekleşirken; kul tarafından ise Allah'a yönelen kulun kendisinden zuhûr ettiği hazrete yönelme talebidir. Cendî bu hazretleri de

71 Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 103; Kayserî, *Matlau husûsi'l-kelim*, 115.

72 Kayserî, *Matlau husûsi'l-kelim*, 114-115.

73 Bâlizâde, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 11.

74 Nablusî, *Cevâhiru'n-nusûs*, 1/44.

75 Kayserî, *Matlau husûsi'l-kelim*, 115; Câmî, *Şerhu'l-Câmî alâ Fusûsi'l-hikem*, 43; Nablusî, *Cevâhiru'n-nusûs*, 1/44.

76 Kayserî, *Matlau husûsi'l-kelim*, 115.

hakikat, ruh, cisim, kalp ve akıl olarak beş hazret şeklinde tasnif eder. Cendî'ye göre her insana vâcib olan, bu hakikatleri Hakk'a *sıla etmek* ve varlığının illet-i gâiyyesi olan sırrı hâsıl etmektir. Cendî bu ilâhî sırrı her kulun kalbindeki *Hakk-ı müstecin* olarak adlandırır.⁷⁷

Bosnevî ise salâtın hem Allah'a hem de kullara izâfe edilebilecek bir kelime olduğunu belirterek diğer şârihlerin bu bölümde hiç temas etmediği bir noktaya değinir ve kelimenin kök anlamındaki "ikincilik" mânasıyla⁷⁸ cümleyi şerh eder.⁷⁹ Kelime kullara izâfe edildiğinde ortaya çıkan ikincil durum açıktır: Kulların vücûdu Allah'ın vücûdundan sonradır. Allah'ın ikincilliği ise *el-Âhir* isminin tecellîsi ile açığa çıkar ve bu tecellîyi doğuran da Hakk'ın, *kulun vücûdundan sonraya* kalmasıdır. Kulun vücûdundan sonraya kalan Hak, *ilah-ı mutekaddir*, yani kulun kendi istidâdına göre fikrinde oluşturduğu *ilah tasavvurudur*.⁸⁰ Bosnevî burada Cüneyd-i Bağdâdî'nin ârif ve marifeti tanımlarken söylediği veciz söze atıfta bulunarak meseleyi daha açık hale getirmeye çalışır: "Suyun rengi kabının rengidir".⁸¹ Bu durumda Bosnevî'nin "izâfî bir hakikat olarak" nitelediği ve hem Hak hem de kullar için gerekli olduğunu söylediği *salât* için⁸² oluşabilecek iki durum da izah edilmiş olur.⁸³

Bosnevî'ye göre Allah'ın ve ümmetin Resûlullah'a salâtı da birkaç açıdandır. İlki Hz. Peygamber'in, Allah'ın ulûhiyyet mertebesinin mazhar-ı kâmilî olması hasebiyledir. Hak Teâlâ bu sebeple salât eder. Ümmetin salâtı ise bu mertebede Hz. Peygamber'in ilâhî isimler hazinesini açan kişi olması sebebiyledir. Nitekim ilim hazretinde bulunan gaybî hakikatler, ilâhî

77 Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 105-106.

78 bk. İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab*, 14/466-467.

79 İbnü'l-Arabî kelimenin bu anlamına *Fusûs*'un Muhammed fassında yer verdiği gibi *Fütühât*'ta da atıfta bulunur. bk. İbnü'l-Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, thk. Abdülazîz Sultân Mansûb (Yemen: Vizâretü's-sikâfeti'l-cumhûriyyeti'l-Yemeniyye, 2010), 1/563; İbnü'l-Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007), 2/103; İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, 225.

80 "İlâh-ı mutekad" kavramı için bk. Zeliha Öteleş, "'Tanrı Tasavvuru' Üzerine Yorumun Çeşitliliği: 'İlâh-ı Mu'tekad' Kavramı", *İslam ve Yorum: Temel Tartışmalar, İmkânlar ve Sorunlar*, haz. Fikret Karaman (Malatya: Malatya İlahiyat Vakfı, 2017), 629-639.

81 İbnü'l-Arabî Cüneyd-i Bağdâdî'nin ârifin marifet seviyesini anlatmak sadedinde kullandığı bu sözünü *Fusûs*'ta ilah-ı mutekad kavramını örnekleme için kullanmıştır. Buna göre su itikad, kap kulun tasavvurudur. bk. İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, 226.

82 İbnü'l-Arabî ve takipçileri, Hakk'ın isimlerinin zuhurgâhı olmaları hasebiyle kulların varlığını gerekli görürler. Bosnevî İbnü'l-Arabî'nin İsâ fassında yer verdiği şiiirden bir beyti burada zikrederek bu gerekliliğe dikkat çeker: *فلو لاه ولو لانا/لما كان الذي كنا* (O olmasa idi ve biz olmasaydık/Olan hiçbir şey olmazdı). İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, 143.

83 Bosnevî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 42a-42b.

isimlerden kendilerini varlığa çıkaracak yardımı dilerler. Bunu yapan da Hz. Peygamber'in hakikati olduğu için ona salât edilir. Ne var ki İbnü'l-Arabî salâtı "Muhammed" kelimesine değil, Hz. Peygamber'i niteleyen bir vasfa izâfe etmişti. Bosnevî buna da dikkat çeker ve Hz. Peygamber'in bu gaybî hakikatleri ortaya çıkarma işlevinin onun için zâtî bir vasıf olmasından dolayı "mümidî'l-himem" ifadesinin adeta alem bir isimmiş gibi değerlendirilebileceğini belirtir.⁸⁴ Şârihlerin metinde zikredilen veya edilmeyen bu tür ayrıntılara dikkat çekmeleri metnin ne kadar başka mânalara kapı araladığını da göstermektedir.

3.2. Himmet/En Doğru Söz ile Yardım

Himmet kelimesi kök anlamı itibariyle "ilgilendirmek", "zihnini meşgul etmek" demektir. Kelimenin *hüzün*, önemli (mühim), *niyet* ve *kast* gibi anlamları hep bu kök anlamıyla ilişkilidir.⁸⁵ Kâşânî himmeti kulun haline göre olan bir kemal talebi olarak yorumlar. Bu hal *istidâd* diye de adlandırılır. Tüm istidâdlar Allah'ın isimleri muktezâsındadır. Kâşânî'ye göre Hz. Peygamber tüm isimlerin hakikatlerini kapsayan ism-i azamın sahibi (mazharı) olduğu için, ilâhî isimler hazinesinden himmetlere imdâd eden de odur. Kâşânî'ye göre tüm peygamberler doğru söz söylemek ile muttasıf olsalar da, onların sözleri muhataplarının hepsini kapsayacak genellikte değildir ancak Resûlullah herkese hitap eden söz söyleme özelliğine sahiptir.⁸⁶

Kayserî "himem" kelimesinin elif-lâm takısıyla gelmesinin doğuracağı iki anlama dikkat çeker: Birinci anlamına göre buradaki takı ve kelimenin çoğul gelmiş olması istiğrak anlamı ifade eder, yani Resûlullah *genel olarak* himmetlerin yardım edicisidir; ancak Kayserî bunu açıklamaz. Bâlî Efendi ise buradaki istiğrak anlamını Hz. Peygamber'in ism-i azamın mazharı olmasına verir.⁸⁷ Kayserî'ye göre elif-lâm takısı *ahd* anlamı taşıyorsa, bu durumda mâna özel bir yardıma işaret ediyor olmalıdır; bu da Resûlullah'ın, kemâlî kabul eden himmetlere çeşitli açılardan yollarını

84 Bosnevî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 42b-43a.

85 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 12/619-620.

86 Kâşânî, *Şerhu'l-Kâşânî alâ Fusûsi'l-hikem*, 17.

87 Bâlîzâde, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 11-12.

göstermesi ile gerçekleşir.⁸⁸ Burada himmetle kast edilenin kulun talebi olduğu akıldan çıkmamalıdır. Yani İbnü'l-Arabî'nin himmet diye ifade ettiği, aslında himmet talebinde istidâdıyla bulunan kuldur. Kayserî'ye göre *hâl dili söz dilinden daha tesirlidir ve her ikisi de istidâd diline bağlıdır*. Hem hâlin hem de dilin en doğrusunu söylemesi kemâldeki yetkinlik seviyesi ile ilgilidir. Bu yüzden Hz. Peygamber en doğru söze sahiptir.⁸⁹

Bâlî Efendi de istidâdn önemine değinir ancak onun vurguladığı tebliğ edenin değil, edilenin istidâdıdır. Burada o “mümid” kelimesini “a'tâ (عطى)” anlamıyla⁹⁰ kullanarak, Hz. Peygamber'in himmetleri ümmetinin kalbine verirken onların istidâd ve kalbî yönelimlerini dikkate aldığını belirtir. Resûlullah'ın himmetleri aldığı hazine zâtî, esmâî ve sıfatî olmak üzere üç türdür. Onun himmetleri ümmetin kalbine uzatması sadece istidâdları hasebince değil, aynı zamanda bu hazinelerle irtibatlarının derecesine göredir. Bâlî Efendi'ye göre burada murad himmetlerin tenzîh ve takdîsidir. “En doğru söz” ise teşbîh ve tenzîhi birleştiren, yani itidâl üzere olan sözdür. Bu ise ilk olarak Kur'ân, sonra Hz. Peygamber'in sözüdür.⁹¹

Cendî ise himmet konusunu öncelikle seyrüsülûk çerçevesinde ele alır ve *yola* girmek isteyen kimsenin ilk iş olarak himmetini, kendisine nâkısılık getirecek şeylerden ayırması gerektiğini söyler. Kişi bunu yaparsa mürşid ona ilk halinden daha yüce olan bir hali açıklar, kâmil bir ilmi öğretir ve himmetini böylece yükseltmiş olur. Cendî ikinci olarak ise Hz. Peygamber'in himmetlere yardımından söz eder. Müellif burada, muhtemelen nefes-i Rahmânî'nin *nûn*undan yola çıkarak yardımla *nûn* harfini ilişkilendirir ve beş tür *nûn*dan söz eder. Birinci *nûn* cem'î bir *nûn*dur, tüm yardımların dağılması bütüncül olarak ilk defa buradan gerçekleşir. Bu, Resûlullah'ın hakikatine denk gelir. Yardım buradan taayyün ederken, zuhûru Rahmân hazretindedir. Cendî'nin burada yer verdiği *nûn* mertebeleri gerçekten oldukça karışıktır ve anlaşılması da bir o kadar güçtür.⁹² Bu sebeple burada sadece ilk mertebeye yer vermiş oluyoruz. Cendî himmeti, ehlinin hallerine göre de taksim eder. Buna göre bir kısım

88 Kayserî, *Matlau husûsi'l-kelim*, 116.

89 Kayserî, *Matlau husûsi'l-kelim*, 116-117.

90 'Emedde' fiilin bu anlamı için bk. İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab*, 3/398.

91 Bâlfizâde, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 11-12.

92 Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 109-111.

himmet ehli dünyayı, bir kısmı ukbâyı, bir kısmı da sadece Hakk'ı talep etmektedir. Tabii ki bunların en üstünü bu son sınıftakilerdir.⁹³

Bosnevî, İbnü'l-Arabî'nin himmet kelimesini çoğul sığada belirtmesi ile Resûlullah'ın himmetinin diğer nebîlerin himmetlerine şâmil olması sonucunu çıkarmaktadır.⁹⁴ Nablusî ise himmetlere yardım etmenin, harf ve kelimelerden oluşan söz ile olmasından dolayı İbnü'l-Arabî'nin “en doğru söz”den bahsettiğini ifade etmektedir. Câmî'ye göre ise “en doğru söz” tariz-tasrîh, gizleme-ifşâ etme, i'câz-ishâb ve uyarma-müjdeleme arasındaki orta yoldur.⁹⁵

3.3. Hz. Peygamber'in Âli/Peygambere Yakınlık

Cendî ve Kayserî Resûlullah'ın âlini birbirlerine yakın şekilde tasnif etmişlerdir. Kayserî'ye göre peygambere yakın olmak üç açıdan değerlendirilir: *Sûret ve mâna birlikteliği ile* Resûlullah'ın yakınları kapsamına girenler, gerek onun beşerî sûreti yaratılmadan önceki nebîler gerekse vefatından sonraki velîlerdir. *Mâna olarak yakınları* doğumundan önceki Allah dostlarıdır. *Sûret olarak yakınları* seyyid ve şerifler, zâhir uleması ile diğer tüm müminlerdir.⁹⁶ Cendî ise âli dört sınıf olarak taksim eder. Ona göre sûret ve mânada âli olanlar halife ve makamına kâim imam; mânada âli olanlar diğer evliyalar; sûrette âli olanlar Hz. Peygamber'in soyundan gelmekle birlikte manevî ilimlerle de iştilal edenlerdir. Son grup ise seyyid ve şeriflerden oluşmaktadır.⁹⁷

Câmî'ye göre âl; Resûlullah'ın işlerinin kendilerine döndürüldüğü ilmî, makamî ve hâlî varislerdir.⁹⁸ Nablusî ise âli, Hz. Peygamber'in seçilmişlik haremine girenler, zâtının Kâbe'sini tavaf edenler ve sancağı altında duranlardan oluşanlar, yani “*nübüvvetinin ehl-i beyti*” olarak niteler.⁹⁹ Bâlî Efendi'ye göre âl “mümidül'himem” ifadesine de, daha yakınında olan Muhammed kelimesine de atfolunabilir. Her iki durum da verâset ifade

93 Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 112-113.

94 Bosnevî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 43b.

95 Câmî, *Şerhu'l-Câmî alâ Fusûsi'l-hikem*, 44.

96 Kayserî, *Matlau husûsi'l-kelim*, 117.

97 Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 118.

98 Câmî, *Şerhu'l-Câmî alâ Fusûsi'l-hikem*, 44.

99 Nablusî, *Cevâhiru'n-nusûs*, 1/45.

eder ve mâna olarak güzeldir.¹⁰⁰ Bosnevî'nin ise yine Cendî'nin yolundan giderek onun yaptığı tasnifi açıkladığı görülmektedir.¹⁰¹

Sonuç

Fusûsu'l-hikem üzerine yazılmış şerhlerin birbirlerine hangi açılardan benzediği ve birbirlerinden hangi açılardan ayrıldığını merak ile başlayan bu çalışmada, bütün şerhlerin ve şerhlerin bütün bölümlerinin incelenmesi imkân dahilinde olmadığından, meşhur yedi şerhteki berâet-i istihlâl bölümlerini mukayese ettik. Ne var ki bu inceleme bile, metnin kendi zorluğu ve şârihlerin konular arasında geçişler yapmaları sebebiyle oldukça zor ve yorucu oldu. Bununla birlikte çalışma neticesinde elde ettiğimiz bulguları şu şekilde sıralayabiliriz:

1. Nablusî'nin besmele ve hamdele arasındaki ilişkiyi, mümkünlerin var olması ve sürekliliğinin sağlanması açısından ele aldığı tespit edildi. Müellif, besmelede yer alan "isim" kelimesinden hareket ederek, yorumunu İbnü'l-Arabî'nin ilâhî isimler teorisi ile (yani her şeyin Allah'ın bir isminden varlığa gelmesi ile) ilişkilendirmiştir. Bu varlıkların devamının sağlanmasının ise, artmayı sağlayan hamd ile olduğu görüşündedir. Müellifin burada hamd ile şükürü eş anlamlı kullandığı görülmektedir. Nablusî'nin her iki yorumu için de, Hz. Peygamber'den besmele ve hamdele ile başlamayan işlerin bereketsiz olacağına dâir rivayete dayandığı tespit edilmiştir.

2. Her ne kadar besmele bölümünde ele almasalar da, şârihlerin Allah isminin delâleti, yani varlığının hangi mertebesine ad olacağı konusunu ele almaları önemlidir. Burada Müeyyed Cendî'nin Allah isminin Mutlak Zât için kullanılmayacağını söylemesi dikkat çekmektedir. O bu görüşünü, harflerden mürekkep mukayyed bir lafzın, Mutlak Zât'ı niteleyecek özellikte olmamasına dayandırır. Diğer şârihlerden farklı olarak Cendî ve Bosnevî'nin, burada lafzatullahın harflerinin sırlarına yer vermeleri de ayırıcı bir özellik olarak göze çarpmaktadır.

3. Şârihlerin metafizik görüşleri hakkında en çok bilgi veren kısmın hamdele bölümü olduğu görülmüştür. Hamdin anlamı ve türleri, hikmetlerin inişini ifade ederken kullanılan kelimenin sîgası, Cendî'nin "kalp"

100 Bâlizâde, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 12.

101 Bosnevî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 45b-46a.

kelimesinden yola çıkarak lafızların mânalar ile ilişkisine dâir yorumları bu bölümde dikkat çeken hususlar olmuştur. Bu bağlamda şârihlerin bazen birbirinin tekrarı olan, bazen de birbirlerini hatırlatan yorumları tespit edilmiştir. Bu bölümde yer alan “emem” kelimesine şârihlerin “yakın”, “müstakîm” ve “uzak ve yakının arası” anlamlarını vererek farklı yorumlara kapı aralamaları dikkat çekicidir. Bosnevî'nin akdem ve mukaddem makamlar arasında yaptığı ayrımın Cendî'den iktibas edildiği tespit edilmiştir.

4. Salvele bölümünde Bosnevî'nin diğer şârihlerden farklı olarak salât kelimesinin anlamındaki ikincilikle konuyu açıkladığı; Cendî'nin ise salât kelimesini iştikâk-ı kebîr açısından ele alıp çok farklı anlamlarına temas ettiği görülmüştür. Himmetlere yardım bahsinde, Cendî'nin meseleyi seyrüsülük bağlamında değerlendirdiği ve “nûn” harfiyle “yardım” arasında bir ilişki kurduğu tespit edilmiştir. Şârihlerin Hz. Peygamber'in âlinin kapsamında kimleri gördüklerine dâir ise hemen hemen aynı görüşleri dile getirdikleri görülmüştür.

5. Kısacası şârihlerin berâet-i istihlâl bölümünde yer alan yorumlarının, her bir şârihin kendi birikimi, üslûp ve bakış açısını şerhine yansıtması ile; bazen birbirine benzediği bazense oldukça ayrıştığı görülmüş ve her birinin *Fusûs'l-hikem* şerh geleneğine zenginlik kattığı tespit edilmiştir.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest: Yazar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. / The author declared that there is no conflict of interest.
Finansal Destek / Grant Support: Yazar bu çalışma için finansal destek almadıklarını beyan etmiştir. / The author declared that this study has received no financial support.

Kaynakça

- Akar, Ayşe Mine. “Abdullah Bosnevî'nin Allah İsminin Harfleriyle İlgili Bir Risâlesi: Tahlil, Tahkik ve Tercüme”. *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/13 (Mayıs 2019), 258-283. <https://doi.org/10.33931/abuifd.551308>
- Alkış, Abdurrahim. “Reb’-i Reşîdî Hankâhında İki Ârif: Kâşânî ve Dâvûd-i Kayserî”. *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 12/29 (ts.), 1058-1071.
- Arslan, Sami. “Hamdele-Salvele'nin Dili: Telifte Yetkinlik Aracı Olarak Berâ'etu'l-İstihlâller”. *Osmanlı Araştırmaları* 57 (2021), 283-318.
- Bâlizâde, Mustafa b. Süleymân. *Şerhu Fusûsi'l-hikem*. thk. Fadî Es'ad Nasîf. Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007.
- Bosnevî, Abdullah. *Şerhu Fusûsi'l-hikem*. İstanbul: Köprülü Kütüphanesi, Fâzıl Ahmed Paşa, 739, 1b-576a.
- Bosnevî, Abdullah. *Tecelliyâtü arâisi'n-nusûs fî mânassat-ı hikemi'l-Fusûs*. Mısır: Bulak Matbaası, 1252.
- Câmî, Abdurrahmân b. Ahmed. *Evlîyâ Menkıbeleri Nefehât*. çev. Lâmiî Çelebi. nşr. Süleyman Uludağ, Mustafa Kara. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2011.
- Câmî, Abdurrahmân b. Ahmed. *Şerhu'l-Câmî alâ Fusûsi'l-hikem*. Lübnan: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2. Baskı, 2009.
- Cendî, Müeyyedüddîn. *Şerhu Fusûsi'l-hikem*. thk. Seyyid Celâleddîn Aştîyânî. Kum: Bûstân-ı Kitâb, 2. Baskı, 1387.
- Chittick, William C. “el-Konevî'den el-Kayserî'ye Beş İlähî Hazret”. çev. Turan Koç. *İbn Arabî Geleneği ve Dâvûd el-Kayserî*. 149-175. İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.
- Çoban, Ali. “Ârife İşaret Yeter (Mi)?: Osmanlı Tasavvufi Şerh Geleneği Üzerine”. *İslâm İlim ve Düşünce Tarihinde Şerh Geleneği*. ed. Mesut Kaya - Sezai Engin. 331-391. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020.
- Fazlıoğlu, İhsan. “Osmanlı Coğrafyasında İlmî Hayatın Teşekkülü ve Dâvûd el-Kayserî”. *İbn Arabî Geleneği ve Dâvûd el-Kayserî*. ed. Turan Koç. 17-43. İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.
- Halebî, Muhammed b. İbrâhîm. *Mülteka'l-ebhur*. thk. Vehbî Süleyman Elbânî. Dımaşk: Dâru'l-Beyrûtî, 2. Basım, 2005.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alf b. Sâbit. *el-Câmî' li ahlâki'r-râvî ve âdâbü's-sâmî*. Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 1403.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni. *Sünenü İbn Mâce*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabî, ts.
- İbn Manzur, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrerem b. Ali el-Ensârî. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sadır, ts.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*. thk. Abdülazîz Sultân Mansûb. 12 Cilt. Yemen: Vizâretü's-sikâfeti'l-cumhûriyyeti'l-Yemeniyye, 2010.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. *Fusûsu'l-hikem*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Kabcacı Yayıncılık, 2013.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. *Fusûsu'l-hikem*. thk. Ebu'l-Alâ Afîfî. Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, ts.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. *Fütühât-ı Mekkiyye*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007.

Şârihlerin Yaklaşımını Göstermesi Bakımından Fusûs'l-hikem Şerhlerinde Besmele, Hamdele ve Salvele Yorumları

Kâşânî, Abdürrezzâk b. Ahmed. *Şerhu'l-Kâşânî alâ Fusûsi'l-hikem*. thk. Âsım İbrâhîm Keyyâli. Lübnan: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2007.

Kayserî, Dâvûd b. Mahmûd. *Matlau husûsi'l-kelim fî meânî Fusûsi'l-hikem*. thk. Âsım İbrâhîm Keyyâli. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1971.

Konevî, Sadreddîn. *Esmâ-i Hüsnâ Şerhi Şerhu esmâillâhi'l-hüsnâ*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 5. Baskı., 2013.

Konuk, Ahmed Avni. *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*. nşr. Mustafa Tahralı, Selçuk Eraydın. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 6. Baskı., 2014.

Nablusî, Abdülganî b. İsmâil. *Cevâhiru'n-nusûs fî halli kelimâti'l-Fusûs*. 2 Cilt. Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-ilmîyye, 1971.

Öteleş, Zeliha. “‘Tanrı Tasavvuru’ Üzerine Yorumun Çeşitliliği: ‘İlâh-ı Mu'tekad' Kavramı”. *İslam ve Yorum: Temel Tartışmalar, İmkânlar ve Sorunlar*. haz. Fikret Karaman. 1/629-639. Malatya: Malatya İlahiyat Vakfı, 2017.

Özdemir, Sema. *Dâvûd Kayserî'de Varlık, Bilgi ve İnsan*. İstanbul: Nefes, 2014.

