



bilimname XXXV, 2018/1, 431-455
Geliş Tarihi: 22.03.2018, Kabul Tarihi: 11.04.2018, Yayın Tarihi: 30.04.2018
doi: <http://dx.doi.org/10.28949/bilimname.397577>

SÂİNÜDDİN İBN TÜRKE'NİN TEMHÎDÜ'L- KAVÂİD ADLI ESERİ VE TASAVVUF METAFİZİĞİNDEKİ YERİ

-Sadreddin Konevî, Davud Kayserî ve Molla Fenarî
Bağlamında Bir Karşılaştırma-

© Mesut SANDIKÇI^a

Öz

Bu makale on beşinci yüzyılda yaşamış olan ve İbnü'l-Arabî düşünce geleneğinin önemli takipçileri arasında yer alan Sâinüddin İbn Türke'nin, dedesi Sadreddin Ebû Hamîd Türke'ye ait olan *Kavâidü't-tevhîd* adlı esere yazmış olduğu *Temhîdü'l-kavâid* adlı şerhini ele almaktadır. *Temhîdü'l-kavâid*, Sadreddin Konevî'nin *Miftâhu'l-gayb*'i, Dâvûd Kayserî'nin *Mukaddime*'si ve Molla Fenarî'nin *Misbâhu'l-üns*'ü gibi nazarî irfân çizgisindeki önemli metinler arasında yer almaktadır. Sâinüddin İbn Türke, bu eserinde tasavvuf metafiziğini üst bir metafizik olarak inşa etmektedir. Bu doğrultuda felsefî ve kelamî varlık anlayışlarını istidlâli bir yöntemle iptal etmeye çalışmakta ve “varlık”ın dış dünyada teşahhus etmiş gerçek ve tek olduğunu delilleriyle ortaya koymaya çalışmaktadır. Ona göre varlık, bir kavram veya bir nesneye yüklem olacak bir şey değildir. Aksine dış dünyada gerçekliği olan bir şeydir. Bu eserde Sâinüddin İbn Türke, mezkûr eserlerdeki felsefî ve kelamî varlık anlayışı eleştirilerini ileri düzeylere taşımakta ve aynı zamanda sûfî varlık anlayışını ele alırken ortaya çıkabilecek aklî şüpheleri gidermeye çalışmaktadır.

Sâinüddin İbn Türke, İslam düşüncesinde uzun bir süre göz ardı edilen bir sûfidir. Bundan dolayı onun *Temhîdü'l-kavâid* adlı eseri üzerine yapılan şerh, haşiye ve talikat gibi çalışmaların da geç dönemlerde olduğunu görmekteyiz. *Temhîdü'l-kavâid*, ilk olarak İran medreselerinde irfân düşüncesine bir giriş olarak okutulmuş ve daha sonra da üzerine şerh ve haşiye gibi çalışmalar başlamıştır. Böylece Sâinüddin İbn Türke İslam dünyasında daha fazla tanınır olmaya başlamıştır.

Anahtar kelimeler: Tasavvuf, Sâinüddin İbn Türke, *Temhîdü'l-kavâid*, Tasavvuf, Tasavvuf Metafiziği

^a Dr., Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, msandikci@erciyes.edu.tr



Giriş

İslam düşüncesi içerisinde bir ilim olarak tasavvuf, hadis, fıkıh, kelim ve felsefe gibi ilimlere nazaran daha geç bir dönemde ortaya çıkmıştır. İlk dönemlerde zühd hareketi olarak kendini gösteren tasavvuf, Ebû Nasr es-Serrâc Tûsî (ö. 378/988), Muhammed b. İbrahim Kelâbâzî (ö. 380/990), Abdülkerim Kuşeyrî (ö. 465/1072) ve Ebû Ali el-Hücvirî (ö. 465/1072) gibi sûflilerin yazmış olduğu eserlerle din ilimleri arasında yerini almaya başlamıştır. Bu eserlerle birlikte tasavvufun ne olduğuna dair hemen hemen ortak bir kanaat meydana gelmiş ve bununla birlikte tasavvuf ilminin kendine ait kavramları oluşmuştur. Bu dönemde tasavvuf itikadî konularda kelamın benimsediği düşünceleri temele almış ve nazarî tartışmalara çok da itibar etmemiş; dolayısıyla daha çok nefis tezkiyesi ve ahlakî güzelleştirme hususları üzerine yoğunlaşmıştır.¹

Tasavvuf düşüncesinde ilk eserlerin yazılmasından sonra Gazzâlî (ö. 505/1111) hakîkatı elde etme noktasında tasavvufun da kendine has bir yol ve yöntemi olduğunu vurgulayarak, kelam ve felsefe gibi nazarî ilimlerin yanında değerini ortaya koymaya çalışmıştır.² Gazzâlî'nin başlatmış olduğu bu süreç İbnü'l-Arabî ile birlikte zirveye ulaşmıştır. Çünkü İbnü'l-Arabî kendinden önceki sûfî düşünceleri yeniden yorumlayarak bir tasavvuf metafiziği inşa etmiştir.³ Özellikle de kelam ve felsefeden farklı bir varlık ve bilgi anlayışı tesis etmiştir. Başka türlü ifade edecek olursak o, İslam düşüncesinde birbirinden ayrı olarak ele alınan Hakk'ın tenzîhî ve teşbîhî tasavvurunu birleştirerek yeni bir sistem kurmuş ve yeni bir metafizik inşa etmeyi başarmıştır. Daha sonra Sadreddin Konevî (ö. 673/1274), Abdürrezzâk Kâşânî (ö. 736/1335), Dâvûd el-Kayserî (ö. 751/1350), Molla Fenârî (ö. 834/1431), Sadreddin Ebû Hamîd Türke (ö. 688/1290) ve Sâinüddin İbn Türke tarafından İbn Arabî'nin düşüncesi sistemleştirilmiş ve felsefî sistem ile irfânî sistem arasında nazar kavramı etrafında ortak dil birliği kurulmuştur.⁴ Diğer bir deyişle Konevî, Kâşânî, Kayserî, Fenârî ve İbn Türke irfânî düşünceleri, dönemin carî olan ilmî diliyle, yani istidlâlî bir dil

¹ Ekrem Demirli, *İbnü'l-Arabî Metafiziği* (İstanbul: Sûfî Kitap, 2013), 12.

² Ebû Hamîd Gazzâlî, *el-Munkiz mine'd-delâle*, trc. Eyüp Tanrıverdi, Nazım Hasırcı (İstanbul: İlk Harf Yayınları, 2012), 19-20.

³ Ekrem Demirli, *İbnü'l-Arabî Metafiziği*, 13.

⁴ İhasan Fazlhoğlu, "Türk Felsefe-Bilim Tarihi'nin Seyir Defteri (Bir Önsöz)", *Dîvân Dergisi* I (2005), 26- 27.

kullanarak aktarmıştır.⁵

İbnü'l-Arabî'nin düşüncelerini talebeleri arasında daha sistemli ve kaideler şeklinde ortaya koyan en önemli kişi Konevî'dir. Konevî birçok eserinin yanında özellikle *Miftâhu'l-gayb* eseriyle İbnü'l-Arabî'nin ortaya koyduğu metafizik düşüncenin müstakil bir ilim olması adına mevzu, mebâdi ve mesâilini tespit etmiş ve bu ilme ilişkin küllî kaideleri göstermeye çalışmıştır. Konevî'nin bu çalışmaları İbnü'l-Arabî'nin düşüncelerinin daha iyi anlaşılmasını sağlamıştır. Konevî'den sonra aynı çizgiyi Kayserî ve Fenârî devam ettirmiştir. Söz konusu muhakkik sûflerden sonra on beşinci yüzyılda bu çizgiyi devam ettiren sûfler arasında İbn Türke⁶ de yer almaktadır. İbn Türke dedesi Sadreddin Ebû Hamîd Türke'nin *Kavâidü't-tevhîd* adlı eserine *Temhîdü'l-kavâid* adında bir şerh yazarak Konevî, Kâşânî, Kayserî ve Fenârî'nin irfânî düşünce geleneğini devam ettirmiştir.

Yukarıda ifade ettiğimiz gibi İbn Türke, *Temhîdü'l-kavâid*'de irfânî hakikatleri istidlâlî bir dille kaleme almıştır. İstidlâlî dilin kullanılmasının gerekliliğini "Varlığın Hakk'ın varlığı olduğu"nu ehl-i nazara ancak onların anlayacağı dil, yöntem ve kaidelerle anlatılabileceği şeklinde ortaya koymaktadır. İbn Türke diğer eserlerinde *Temhîdü'l-kavâid*'de kullandığı istidlâlî dili kullanmamakta; bunun yerine, daha çok harf ve sayı ilmini kullanarak meseleleri ele almaktadır. Örneğin İbnü'l-Arabî'nin *Fusûsu'l-hikem*'ine yazdığı şerhte ağırlıklı olarak harf ve sayı ilmini kullanmaktadır. Bunun yanında harf ve sayı ilmine dair irili ufaklı pek çok müstakil eser

⁵ İhsan Fazlıoğlu, "İznik'te Ne Oldu? Osmanlı İlmî Hayatının Teşekkülü ve Dâvûd Kayserî", *Nazariyât İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırma Dergisi* IV/1 (2017), 25.

⁶ Sâinüddin İbn Türke (ö. 836/1432) hakkında tabâkât kitaplarında çok da detaylı bilgi bulamamaktadır. Yaşamı hakkındaki ayrıntıları daha çok kendi yazmış olduğu ve daha çok otobiyografi niteliğinde olan *Nefsetü'l-masdûr-ı evvel* ve *Nefetü'l-masdûr-ı sâni* adlı risâlelerinde bulabiliyoruz. Kendi Risâlesi ve tabâkât kitaplarındaki bilgilere göre İbn Türke İsfahân'da doğmuştur. İlk tahsilini zamanın âlimlerinden olan abisinin yanında almıştır. Dönemin Sultanlarından Timur'un İsfahân'ı almasıyla ailesini Semerkant'a göç ettirdi. İbn Türke daha sonra tahsiline idame etmek için Kahire'ye gitmiş ve orada yaklaşık yirmi yıl kalmıştır. İbn Türke, Timur'un ölümünden sonra İsfahân'a dönmüş ve kadılık vazifesini yürütmüştür. İbn Türke hayatının sonlarında fikirlerinden dolayı Timur'dan sonra yerine geçen Şahruh'a birkaç kez şikâyet edilmiş ve bazı olaylar ve şikâyetler sebebiyle sürgüne gönderilmiş. Sürgün dönemleri bitince Herat'a dönmüş ve burada vefat etmiştir. Hayatı, ilmî kişiliği ve hocaları için daha ayrıntılı bilgi için bkz. Matthew Melvin-Koushki, *The Occult Philosophy of Sain al-Dîn Turka İsfahânî (1369-1432) and Intellectual Millenarianism in Early Timurid İnan*, Presented to the Faculty of the Graduate School of Yale University 2012.; Mesut Sandıkçı, "Sâinüddin İbn Türke'nin Varlık Anlayışı" (Kayseri: Erciyes Üni. SBE. Basılmamış Doktora Tezi, 2017).

kaleme almıştır.⁷

Temhîdü'l-kavâid nazarı irfânın önemli metinleri arasında sayılmakla birlikte aynı zamanda Molla Sadra'nın Meşşâî, İshrâki ve Ekberî düşüncenin sentezini yapmasına olanak sağlayan hazırlayıcı metin olarak da görülmüştür.⁸ Her ne kadar İbn Türke böyle önemli bir yere sahip olsa da, İslam düşünce tarihinde -son bir asırdaki çalışmalar hariç- ona pek atıf yapılmadığını görmekteyiz. Biz de bu makalede İbn Türke'nin irfânî düşünce geleneğinde içerisinde değerini ele alacak ve onun *Temhîdü'l-kavâid* adlı eserinin önemine dikkat çekmeye çalışacağız.

A. *Temhîdü'l-Kavâid*'in Yazma Nüshaları ve Üzerine Yapılan Çalışmalar

Yukarıda ifade edildiği üzere *Temhîdü'l-kavâid*, İbn Türke'nin dedesi Sadreddin Ebû Hamîd Türke'nin *Kavâidü't-tevhîd* adlı eserine yazmış olduğu şerhtir. Sadreddin Türke'nin *Kavâidü't-tevhîd* eseri müstakil bir eser olarak günümüze ulaşmamışsa da, İbn Türke'nin yapmış olduğu şerhten hareketle onun metnine ulaşmak mümkündür.

İbn Türke, *Temhîdü'l-kavâid* adlı eserini ömrünün son dönemlerinde 830/1427 kaleme almıştır. Eserin elimizde bulunan en eski yazma nüshası İbn Türke hayatta iken 835/1432 yılında Şîrâz'da istinsah edilmiştir. Bu nüsha İran'da Meclis-i Şûrâ-i İslâmî Kütüphanesinde İbn Türke'nin eserlerinin toplamından oluşan 10196 numaralı mecmuanın 189 ile 223 sayfaları arasında yer almaktadır. İbn Türke'nin eserlerinin tamamını içeren bu mecmuanın ilk sahibinin Tebrizli Muhammed Hüseyin Hüseyinî (ö. 1016/1607) olduğu anlaşılmaktadır.⁹ Diğer eski nüsha ise İbn Türke'nin ölümünden on yıl sonra, 845/1441 yılında istinsah edilen nüshadır. Bu nüsha İran'da Sipahsâlâr Kütüphanesinde 2930/9 numarada kayıtlıdır. Bu nüshaların dışında *Temhîdü'l-kavâid*'in birçok yazma nüshası İran'ın çeşitli kütüphanelerde mevcuttur.¹⁰ Bir yazması da Süleymaniye Kütüphanesinde (Esad Efendi 1217) bulunmaktadır. Süleymaniye'de bulunan nüsha ise geç

⁷ İbn Türke'nin harf ve sayı ilmine dair yazdığı eserler şunlardır: *el-Mefâhis*, *Risâle-i hurûf*, *Risâle-i Encâm*; bunların dışında *Risâle-i suâl-i mülûk* ve Mektûblarında harf ve sayı ilmine de yer vermektedir.

⁸ Seyyid Hüseyin Nasr, "Mukaddime", *Çehârdeh Risâle-i Farisî ez Sâinüddin İbn Türke*, tsh. Seyyid Ali Musa Bahbahânî, Seyyid İbrahim Dibâcî (Tahran: Danişgâh-i Tahran, 1352), ۷

⁹ Fihrist-i Nüshaha-i Hatî, (Kitâbhâne-i Meclis-i Şûrâ-i İslâmî), 235.

¹⁰ *Temhîdü'l-kavâid*in diğer nüshaları için bk. Matthew Melvin-Koushki, *The Occult Philosophy of Sain al-Dîn Turka İsfahânî (1369-1432) and Intellectual Millenarianism in Early Timurid Iran* (New Haven: Presented to the Faculty of the Graduate School of Yale University, 2012), 120-121.

bir dönemde yani hicrî 1157 istinsah edilmiştir.

Dede Sadreddin Türke'nin eserlerine Seyyid Haydar Âmulî (ö. 778/1376) tarafından atıf yapıldığı bilinmektedir. Seyyid Haydar Âmulî *Cami'u'l-esrâr* adlı eserinde Sadreddin Türke'nin birçok risâlesi olduğunu ve bu risâlelerin konularının "*Fi'l-Vücûdi'l-Mutlak ve isbatihî ve berâhînihi ve ennehu mevcudun fi'l-hâric*" hakkında olduğunu ifade etmektedir.¹¹ Âmulî'den sonra irfân ve felsefî gelenek içerisinde bu esere başka bir atfın yapıldığını göremiyoruz. Ancak İbn Türke dedesinin bu eserini şerh etmekle onu nazârî irfân geleneğinde önemli bir yere taşımıştır. İbn Türke'nin *Temhîdü'l-kavâid* adlı şerhi de tarih içerisindeki değerini geç dönemde elde etmiştir. *Temhîdü'l-kavâid*, geç dönemde İran medreselerinde ders kitabı olarak okutulmaya başlanmış ve sonrasında üzerine şerh, haşiye ve talîk gibi çalışmalar yapılmıştır.

Temhîdü'l-kavâid, 19. yüzyılda Tahran medreselerinde ders kitabı olarak okutulmaya başlandıktan sonra bu gelenek yaygınlaşmış, çoğu medresede okutulur hale gelmiştir¹² ve günümüzde hala okutulmaktadır. Böylece *Temhîdü'l-kavâid* üzerine yapılan çalışmalar artmıştır. Bu eseri okutan ve üzerine çalışma yapanları şu şekilde sıralayabiliriz:

1. Muhammed Rıza Kumşei:

Tespitlerimize göre *Temhîdü'l-kavâid* üzerine ilk çalışmayı Muhammed Rıza Kumşei (ö. 1306/1889) yapmıştır. Kumşei, dönemin önde gelen âlimleri arasında sayılmaktadır. İsfahân medresesinde dersler verirken daha sonra Tahran Sadra medresesine giderek orada müderrisliğe devam etmiştir. Burada özellikle Molla Sadrâ'nın *el-Esfâr*'ını ve İbnü'l-Arabî'nin *Fusûsu'l-hikem*'ini okutmuştur.¹³

Kumşei, hikmet ve irfâna dair eserleri birçok hocadan okumuştur. Bunlar arasında Mirza Hasan b. Âhund Molla Nûrî (ö. 1246/1830) ve Seyyid Rıza Laricânî Mâzenderânî'yi (ö. 1270/1853) sayabiliriz.¹⁴

Kumşei, İbnü'l-Arabî'nin *Fusûsu'l-hikem* adlı eserini Seyyid Rıza Mâzenderânî'den, *Temhîdü'l-kavâid*'i ise Tahran'da Seyyid Rıza Laricânî'den okumuş¹⁵ ve daha sonra *Temhîdü'l-kavâid*'e bir talîkât yazmıştır. Celâleddin

¹¹ Haydar Âmulî, *Cami'u'l-esrâr ve manba'u'l-envâr*, (Tahran: İntişârât-ı İlmî ve Firhangî, 1386), 496.

¹² Celâleddin Âştîyânî, "Mukaddime", *Temhîdü'l-kavâid* (Kum: Bostân-ı Kitâb, 1393), 12.

¹³ Henry Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi*, Çeviren Ahmet Arslan II (İstanbul: İletişim Yayınları, 2004), 155.

¹⁴ Menuçehri Sadûkî, *Târih-i Hükemâ ve urefâ-i müteahhîrîn-i Sadru'l-Müteellihîn* (Tahran: Encümen-i İslâmî Hikmet ve Felsefe-i İran, 1359), 45-46.

¹⁵ Cevâd Âmulî, *Aynu'n-naddâh, Tahrîr-i Temhîdü'l-kavâid I* (Kum, Neşr-i İsrâ, 1393), 23.

Âştiyânî bu talîkâtı *Temhîdü'l-kavâid*'in tahkiki ile birlikte yayınlamıştır.¹⁶ Kumşei, hocası Laricânî'nin geleneğini devam ettirerek *Temhîdü'l-kavâid*'i talebelerine okutmuş ve öğrencileri olan Mirza Mahmûd Kummî ve Şihabuddin Neyrîzî de aynı şekilde hocaları gibi *Temhîdü'l-kavâid*'i okutmuşlar, üzerine talîkat yazmışlardır.

Ayrıca Kumşei'nin İbnü'l-Arabî'nin *Fusûsu'l-hikem*, Molla Fenârî'nin *Misbâhu'l-Üns*, Molla Sadrâ'nın *el-Esfâr* ve İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve't-tenbîhât*'ına da talîkatları vardır.¹⁷

2. Mirza Mahmûd Kummî:

Kummî (ö. 1304/1887), Kum şehrinde doğmuş, tahsilini ise Tahran medreselerinde tamamlamıştır.¹⁸ Birçok hocadan ders okusa da irfân konusunda hocası Muhammed Rıza Kumşei idi. Hocası gibi onun da İbnü'l-Arabî'nin *Fusûsu'l-hikem*'ine, Molla Sadrâ'nın *el-Esfâr*'ına, Hâdî Sebzevârî'nin *Manzûme*'sine haşiye ve talîkatları vardır.¹⁹

Kummî, *Temhîdü'l-kavâid*'i hocası Kumşei'nin nüshasından istinsah etmiş ve üzerine bir de haşiye yazmıştır. Bu nüshada kendi haşiyesinin yanında hocası Kumşei'nin talîkatlarına da yer vermiştir. Kummî'nin bu nüshası daha önce Tahran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi kütüphanesindeyken, sonra Merkez Kütüphaneye aktarılmıştır.²⁰

Kummî'nin *Temhîdü'l-kavâid* haşiyesi oldukça kısadır ve Celâleddin Âştiyânî bu haşiyeyi *Temhîdü'l-kavâid*'in tahkiki ile birlikte yayınlamıştır.

3. Mirza Ahmed Âştiyânî

Ahmed Âştiyânî (ö. 1359/1940) hikmet ve irfân bahislerini Kumşei'nin öğrencilerinden okumuştur. İbn Türke'nin *Temhîdü'l-kavâid*, Kayserî'nin *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, Molla Fenârî'nin *Misbâhu'l-Üns* ve Molla Sadrâ'nın *el-Esfâr*'ının İlahiyat kısmını Mirza Hâşim Gîlânî'den; İbn Sînâ'nın *Tabiat, İlahiyât-ı Şifâ*, Nasîrüddin Tûsî'nin *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*, Sadrâ'nın *el-Esfâr*'ının nefis ve umûr-ı âmme bahislerini Mirza Hasan Kirmansâhî'den ve *el-Esfâr*'ın diğer kısımlarını da Mirza Şihâb Şîrâzî'den okumuştur.²¹

Ahmed Âştiyânî de *Temhîdü'l-kavâid* üzerine bir haşiye yazmıştır. Bu

¹⁶ İbn Türke, *Temhîdü'l-kavâid*, thk. Celâleddin Âştiyânî (Kum: Bostân-ı Kitap, 1393).

¹⁷ Muhammed Rıza Kumşei, *Mecmuâ-i âsâr-ı hekîm suhbâ*, thk. ve tsh. Hamid Nâci İsfahânî (Kum: İntişârât-ı Âyât-ı İsrâk, 1394).

¹⁸ Menuçehri Sadûkî, *Târih-i Hükemâ ve urefâ-i müteahhirîn-i Sadru'l-Müteellihîn*, 62.

¹⁹ Celâleddin Âştiyânî, "Mukaddime", *Temhîdü'l-kavâid*, 18-19.

²⁰ Celâleddin Âştiyânî, "Mukaddime", *Temhîdü'l-kavâid*, 17.

²¹ Menuçehri Sadûkî, *Târih-i Hükemâ ve urefâ-i müteahhirîn-i Sadru'l-Müteellihîn*, 66.

haşiye önceki diğer talîkatlar ve haşiyeler gibi kısadır ve Celâleddin Âştiyânî tarafından *Temhîdü'l-kavâid*'in tahkiki ile birlikte yayınlanmıştır. Celâleddin Âştiyânî, *Temhîdü'l-kavâid*'in tahkikinde, hatalar ve cümle düşüklükleri daha az olduğu için Ahmed Âştiyânî'nin nüshasını kullandığını ifade etmektedir.²²

4. Şihâbüddin Neyrîzî

Şihâbüddin Neyrîzî (ö. 1320/1902) irfân ve İsrâk felsefesi alanında Kumşei'nin önemli öğrencileri arasında sayılmaktadır. Meşşâi felsefeyi ve hikmet-i müteâliyeyi ise başka hocalardan okumuştur.²³ Tahran Sadr medresesinde dersler vermiştir.²⁴

Neyrîzî, *Temhîdü'l-kavâid*'i hocası Kumşei'den okumuş ve daha sonra üzerine bir de haşiye kaleme almıştır. Neyrîzî'nin haşiyesi diğer haşiye ve talîkâtlara göre daha uzundur. Haşiyede yer yer hocası Kumşei'nin ifadelerine benzer ifadeler bulunmaktadır. Neyrîzî'nin *Temhîdü'l-kavâid* üzerine yazdığı bu haşiye, Visâm Hattavî tarafından tahkik edilerek basılmıştır.²⁵ Neyrîzî, bunun yanı sıra İbn sînâ'nın *el-İşârât ve't-tenbîhât* ve Molla Sadra'nın *el-Esfâr*'ına da talîkâtlar yazmıştır.²⁶

Günümüzde *Temhîdü'l-kavâid* üzerine şerh ve izah çalışmaları devam etmektedir. Bu bağlamda günümüzde yapılan çalışmalara da değinecek olursak ilk olarak Cevâd Âmulî'nin *Aynu'n-neddâh* adlı şerhini zikredebiliriz.²⁷ Bu eser, *Temhîdü'l-Kavâid* üzerine yazılan ilk Farsça uzun şerh olma özelliğini taşımaktadır. Bu şerh aynı zamanda eleştirel bir yöne de sahiptir. Şârih birçok yerde İbn Türke'nin getirmiş olduğu istidlâlleri ve filozoflara yönelttiği eleştirileri yetersiz bulmaktadır.

Temhîdü'l-kavâid üzerine Farsça olan diğer bir çalışma da Hasan Muallimî'nin *İrfân-ı istidlâlî der Şerh-i temhîdü'l-kavâid*²⁸ adlı çalışmasıdır. Hasan Muallimî'nin bu şerhi, meseleleri daha anlaşılır şekilde izah etmesi ve tablolar halinde açıklaması bakımından okuyuculara kolaylık sağlamaktadır. Hasan Muallimî bu şerhte, Cevad Amûlî'yi takip ederek İbn Türke'nin filozoflara getirmiş olduğu istidlâlleri yetersiz görmüş ve felsefî varlık

²² Celâleddin Âştiyânî, "Mukaddime", *Temhîdü'l-kavâid*, 13.

²³ Visâm Hattavî, "Mukaddime", *el-Havâşî ala Temhîdü'l-kavâid* (Kum: Müessesetü'l-Seyyideti'l-Masume, 2009), 11.

²⁴ Aga Büzürği Tahrânî, *Tabakâtu Âlâmu's-Şîa* XIV (Beirut: Dâru İhyâi't-turâsi'l-garbî, 2009), 845-846.

²⁵ Şihâbüddin Neyrîzî, *el-Havâşî ala Temhîdü'l-kavâid*, thk. Visâm Hattavî, Muhammed Mehri Sebzevârî (Müessesetü'l-Seyyideti'l-Masume, 2009).

²⁶ Visâm Hattavî, "Mukaddime", *el-Havâşî ala Temhîdü'l-kavâid*, 19.

²⁷ Cevâd Âmulî, *Aynu'n-naddâh, Tahrîr-i Temhîdü'l-kavâid* (Kum: Neşr-i İsrâ, 1393).

²⁸ Hasan Muallimî, *İrfân-ı istidlâlî der şerh-i Temhîdü'l-kavâid* (Tahran: Müesses-i Pejuheşi-i Hikmet ve Felsefe, 1393).

anlayışını çürütemediğini savunmuştur. Muallimî'ye göre İbn Türke, *vahdet-i şahsiye-i vücûdu* aklî delillerle ispat etmeyip müsellemler kabul ettiği için Meşşâîlere getirdiği eleştiriler bir anlam ifade etmemektedir.

Yine *Temhîdü'l-kavâid* üzerine yapılan son dönem çalışmalar arasında Hasanzâde Âmulî'nin tahkîk ve talîkâtını²⁹, Hasan Ramazânî'nin talîkâtını,³⁰ Kemâl Haydârî'nin *Şerhu temhîdü'l-kavâid*'i de sayabiliriz.³¹ Hasan Ramazânî ve Kemal Haydârî'nin *Temhîdü'l-kavâid* üzerine olan çalışmalarına baktığımızda Cevâd Âmulî ve Hasan Muallimî'nin eleştirilerine bir nebze olsun cevap niteliği de taşımaktadır. Bunların yanında bir de Muhammed Hüseyin Nâicî'nin Farsçaya tercüme ve şerhini³² zikredebiliriz. Nâicî'nin şerhine baktığımızda önceki şerhlerden istifade edilerek yazıldığını söyleyebiliriz.

B. *Temhîdü'l-Kavâid*'in Muhtevası

Bu eserde ele alınan konuları *varlık/vücûd ve insan/insân-ı kâmil* şeklinde iki ana başlık altında toplayabiliriz.

İbn Türke metni şerh etmeye başlamadan önce uzun sayılabilecek bir mukaddime yazar. Mukaddimenin amacı, şerhe başlamadan önce bu ilimde okuyucuya gerekli olacak genel kaide, ilkeleri vermenin yanı sıra karışıklığa neden olan bazı kavramları da açıklar. İbn Türke'den önce de Cendî ve Kayserî'nin böyle bir metoda başvurduğunu söyleyebiliriz. Nitekim hem Cendî hem de Kayserî, *Fusûsu'l-hikem*'i şerhe başlamadan önce uzunca bir mukaddime yazarlar ve burada, *Fusûsu'l-hikem*'de ortaya konulmuş olan düşüncelerin ana ilkelerini ve kaidelerini tespit ve tayin etmeye çalışırlar. Böylece, *Fusûsu'l-hikem*'i okumaya başlamadan önce okuyucuyu metne hazırlamış olurlar. Cendî ve Kayserî'nin bu yöntemi *Fusûsu'l-hikem* şarihlerinden olan İbn Türke ve diğer bazı şarihlerde de görülmektedir.

İbn Türke, *Temhîdü'l-kavâid*'e yazdığı mukaddime gibi aynı şekilde *Fusûsu'l-hikem* ve İbn Fârız'ın *Taiyyesine* yazdığı şerhe de uzunca bir mukaddime kaleme alır. Benzer şekilde bu mukaddimelerde de İbn Türke eserde işlenecek konulara okuyucuyu hazırlamaya çalışmaktadır. Bu bağlamda İbn Türke, *Temhîdü'l-kavâid*'nin mukaddimesinde ilk önce bu ilmin, yani tasavvuf metafiziğinin mevzû, mebâdi ve mesâilini ortaya

²⁹ İbn Türke, *Temhîdü'l-kavâid*, thk. ve talîk. Hasanzâde Âmulî (Kum: Elif Lam Mim, 1386).

³⁰ İbn Türke, *Temhîdü'l-kavâid*, thk. ve talîk. Hasan Ramazânî (Beyrut: Müessesetü'l-Ummi'l-Kurra, 2011).

³¹ Kemal Haydârî, *Şerhu Temhîdi'l-kavâid* (Basra: Müessesetü'l-İmâmi'l-Cevâd, 2014).

³² Muhammed Hüseyin Nâicî, *Tercüme ve Şerhu Temhîdi'l-kavâid*, (Kum: İntişârât-ı Âyât-ı İşrâk, 1392).

koymaya çalışır.³³ Daha sonra ehl-i nazarın düşüncesinde ve irfân geleneğinde kullanılan *vücûd/varlık*, *mahiyet*, *kevn/oluş*, *birlik ve çokluk* gibi ortak kelimeleri ele alır. İbn Türke burada ehl-i nazarın ve âriflerin bu kavramlardan ne aldıklarını ayrı ayrı ortaya koymakta, özellikle ehl-i nazarın vücûd kavramını yanlış anladığını ve buna bağlı olarak vücûdla ilişkili birlik ve çokluk meselesinde de yanlışlıklarını vurgulamaktadır.³⁴ Daha sonra İbn Türke ehl-i nazarın ve özellikle de meşşâîlerin vücûdu nasıl yanlış anladıklarını istidlâlî bir şekilde göstermeye çalışır.

İbn Türke, meşşâî varlık anlayışının tutarsızlık içerdiğini iddia etmekte ve bunu ortaya koymadan önce sûflerin varlık anlayışını, delillerini ve varlığın tek bir hakikat ve mutlak oluşunu ele almaktadır. İbn Türke, varlığın tek hakikat ve mutlak olduğuna dair delilleri serdettikten sonra meşşâî varlık anlayışının geçersizliğini ispat etmeye girişmektedir. İbn Türke ve dedesi Ebû Hamîd Türke, Meşşâîlerin varlık anlayışını eleştirmeden önce onların varlık hakkında ne söylediklerini ortaya koymakta ve bu düşüncenin yanlış anlaşılabilir taraflarını da tashih etmeye çalışmaktadırlar. Daha sonra ise Meşşâîlerin takip ettiği isdidlâlî yöntemin hatalı olduğunu delilleriyle ispatlamaktadırlar.³⁵

İbn Türke, sûfî düşüncede varlığın ne olduğunu ve meşşâî varlık anlayışından nasıl ayrıldığını ortaya koyduktan sonra tek ve bir olan varlıktan çokluğun nasıl zuhûr ettiğini ele almaktadır. Sûfî gelenek ve İbn Türke varoluşu, kelimacılar gibi yaratma ekseninde değil, tecellî ve zuhûr şeklinde ele aldıkları için çokluğun ortaya çıkışını mertebe bakımından ifade etmişlerdir. Açıkçası sûflerin ve İbn Türke'nin bu açıklayış tarzı Müslüman filozofların sudûr sistemine daha yakın durmaktadır. Fakat her ne kadar sûfî sistemi ile Müslüman filozofların sistemi benzerlik arz etse de aralarında ciddi farklılıklar olduğunu söyleyebiliriz.³⁶

İbn Türke varoluşu sûfî varlık sistemi içerisinde ele aldığı için nihayetinde zuhûr ve tecellinin son halkasına insanı ve özelden insân-ı kâmilî yerleştirmektedir. Çünkü İbn Türke'ye göre varlığın aşağıya doğru nüzulü insanla tamamlanmakta ve insân-ı kâmilin şahsiyetinden de yukarıya doğru ilk başlangıç noktasına ulaşmaktadır ve böylece varlık dairesi tamamlanmaktadır. Bu açıdan İbn Türke'nin varlık anlayışında genelde

³³ Bkz. İbn Türke, *Temhîdü'l-kavâid*, thk. Celâleddin Âştîyânî, 168-179.

³⁴ Bkz. İbn Türke, *Temhîdü'l-kavâid*, 180-198.

³⁵ Bkz. İbn Türke, *Temhîdü'l-kavâid*, 223-242.

³⁶ Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2005), 227-230.

insan, özelde ise insân-ı kâmil mühim bir yer işgal etmektedir.³⁷ Bu bağlamda İbn Türke, sûfî varlık anlayışını ele aldıktan sonra insan ve insân-ı kâmil ele almakta ve incelemektedir.

İbn Türke insanı ele alırken öncelikle insanın varlık dairesindeki yeri ve önemi üzerinde durmaktadır. Burada dikkate değer bir husus da İbn Türke'nin sûfî varlık anlayışında insân-ı kâmilin gerekliliği hususunu temellendirmeye çalışmasıdır. İbn Türke Allah-âlem ilişkisini zahir mazhar ilişkisi üzerinden açıklamakta ve insân-ı kâmil de Hakk'ın isim ve sıfatlarını tam anlamıyla barından bir şey olarak görmektedir. Bu anlamda İbn Türke'ye göre insân-ı kâmil, bütün tecelli ve zuhurları kendinden barındırması itibariyle mazhar-ı tamdır. Bu noktada İbn Türke, insân-ı kâmilin mazhar-ı tam olma hususuna gelebilecek eleştirilere cevap aramaktadır. Mesela "varlık dairesinde neden sadece insân-ı kâmil mazhar-ı tam olmaktadır?" sorusuna cevap aramaktadır. İbn Türke'nin ele aldığı bir başka temel soru ise "varoluş, neden zahir mazhar ilişkisi içerisinde ele alınmaktadır?" sorusudur. İbn Türke'ye göre geleneksel yaratma anlayışı, varoluşu açıklamamaktadır ve birçok sorun ortaya çıkmaktadır. Bundan dolayı İbn Türke zâhir-mazhar ilişkisi bağlamında bir yaratma anlayışının bu tür sorunları ortadan kaldırdığını düşünmektedir. İbn Türke bütün bu sorulara *Temhîdü'l-kavâid* adlı eserinde kendi varlık sistemi içerisinde cevaplar aramaktadır.³⁸

C. *Temhîdü'l-Kavâid*'in Tasavvuf Metafizikçi Açısından Değeri

Tasavvuf tarihine bakıldığında tasavvuf düşüncesinin seyrinde, İbnü'l-Arabî'nin dönüm noktasında olduğu rahatlıkla söylenebilir. Çünkü İbnü'l-Arabî, Hakk'ı, varlığı, varoluşu, insanı, Hakk'ın âlemle ve insanla olan ilişkisini Müslüman filozof ve kelimcilerden ve hatta önceki sûfî düşünürlerinden çok daha farklı boyutta ele almıştır.³⁹

İbnü'l-Arabî'nin ortaya koymuş olduğu varlık ve bilgi anlayışı öğrencileri ve onu takip edenler tarafından sistemleştirilmiştir. Bu sistemleştirmeyi yapan öncü talebeler arasında Sadreddin Konevî ve Müeyyüddin el-Cendî'yi (ö. 691/1292) sayabiliriz. Daha sonra ise Abdürrezzâk Kâşânî (ö. 736/1335), Sadreddin Ebu Hamid Türke (ö. 688/1290), Dâvûd el-Kayserî, Molla Fenârî (ö. 834/1431) ve Sâinüddin İbn Türke (ö. 835/1436) gibi muhakkik sûfîleri bu yolu takip etmişlerdir. İbnü'l-Arabî'nin düşüncelerini sistemleştirmede özellikle Konevî'nin önemli bir

³⁷ Bkz. İbn Türke, *Temhîdü'l-kavâid*, thk. Celâleddin Âştiyânî, 314-330.

³⁸ Bkz. İbn Türke, *Temhîdü'l-kavâid*, 330-391.

³⁹ Ekrem Demirli, *İbnü'l-Arabî Metafizikçi* (İstanbul: Sûfî Kitap, 2013), 43-52.

yeri olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü İbnü'l-Arabî'de daha dağınık olan düşünceler Konevî tarafından kaideler şeklinde ortaya konulmuştur.⁴⁰ Bu anlamda kaidelerin ortaya konulmasında Konevî'nin *Miftahu'l-gayb* adlı eseri önem arz etmektedir. Konevî bu eserinde ilm-i ilâhî'nin (tasavvuf metafiziği) müdevven bir ilim olduğunu, her ilmin bir miyâr ve mizânı olduğu gibi ilm-i ilâhî'nin de bir miyârı, mizânı ve kaidelerini olduğunu göstermeye çalışmaktadır.⁴¹ Bunun yanı sıra Konevî, Nasîrüddin Tûsî ile yazışmalarında meşşâî ve kelâmî düşünceye de ciddi eleştiriler getirerek kendi düşünce sistemini ortaya koymaya çalışmıştır.⁴²

Sadreddin Türke, Dâvûd el-Kayserî, Molla Fenârî ve Sâinüddin İbn Türke gibi muhakkik sûfler Konevî'nin bu çizgisini devam ettirmişlerdir. Kayserî, özellikle İbnü'l-Arabî'nin *Fusûsu'l-hikem* adlı eserine yazdığı şerhin mukaddimesinde *Fusûsu'l-hikem*'deki konuları on iki fasılda tertip etmiş ve buradaki ilkeleri açık-seçik ortaya koymuştur. Kayserî, *Mukaddime*'sinin ilk faslını vücûd bahsine ayırır ki, burada İbnü'l-Arabî'nin ortaya koymuş olduğu *vahdet-i vücûd/varlığın birliği* düşüncesini temellendirmeye çalışır.⁴³

Molla Fenârî'yi nazarî irfan konusunda önemli kılan çalışması ise Konevî'nin *Miftâhu'l-gayb* adlı eserine yapmış olduğu *Misbâhu'l-üns* adlı şerhtir. Molla Fenârî, İbn Türke ile aynı dönemde yaşamıştır ve İbn Türke ondan övgüyle bahsetmektedir. Kaynaklarda her ne kadar Molla Fenârî'nin İbn Türke ile görüşüp görüşmediğine dair bir bilgi mevcut olmasa da İbn Türke ister doğrudan ister dolaylı olsun Molla Fenârî'nin talebeleri içerisinde sayılmaktadır.⁴⁴

İbn Türke'nin *Temhîdü'l-kavâid*'i de Konevî, Kayserî ve Molla Fenârî'nin eserlerinden sonra Ekberî düşüncenin sistemleşmesi ve felsefi-mantikî bir dille ifade edilmesi açısından önem arz etmektedir. İbn Türke, *Temhîdü'l-kavâid*'in mukaddimesinde Konevî ve Kayserî'de olduğu gibi ilm-i ilâhînin (tasavvuf metafiziği) mevzu, mebâdi ve mesailin ne olduğunu tespit etmeye çalışmaktadır. Gerek Kayserî'nin gerekse İbn Türke'nin ilm-i ilâhînin

⁴⁰ Betül Gürer, "Nazarî Tasavvuf Geleneğinin El Kitabı: Muhtevası ve Tesirleri Bağlamında Sadreddin Konevî'nin *Miftâhu'l-gayb*'ı", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* XXI/1 (Haziran 2017), 399.

⁴¹ Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2005), 66.

⁴² Konevî, *Yazışmalar*, trc. Ekrem Demirli, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2007), 51-93.

⁴³ Kayserî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, thk. Hasanzâde Âmulî I (Kum: Bostân-ı Kitab, 1393), 21-60.

⁴⁴ Omar Benaissa, *Le Contexte Historique et Epistémigue de La diffusion de L'Œuvre de Mollâ Shams al-Dîn al-Fanârî en Iran*, *Uluslararası Molla Fenârî Sempozyumu Bildirileri (4-6 Aralık 2009 Bursa)*, (Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi, 2010), 224, (Makalenin Fransızcadan çevirisi için Doç. Dr. Ramazan Adıbelli'den istifade edilmiştir).

konusunu tespit etme çabası Konevî'ye dayanmaktadır. Çünkü İlm-i ilâhînin mevzusunun ne olduğunu ortaya koyan ilk muhakkik sûfî Konevî'dir.

Konevî, her ilmin bir mevzusu olduğunu ve dolayısıyla ilm-i ilâhî'nin de mevzusu olması gerektiğinden bahseder.⁴⁵ Aslında Konevî ilm-i ilâhînin mevzusunu tespit ederek, bu ilmin diğer ilimlerden ayrı olduğunu göstermeye çalışmaktadır. İbn Sînâ, *Kitabu'l-burhân* adlı eserinde her ilmin bir mevzusu olduğunu ve ilimlerin de birbirlerinden mevzularıyla ayrıldığını ifade etmektedir.⁴⁶ Konevî de bu kaideyi temele almakta ve ilm-i ilâhînin mevzusunu "Hakk'ın varlığı" olarak tespit etmektedir. Yine Konevî *Kitabu'l-Burhan* denilen eserlerden istifade ederek bir ilmin şerefının mevzusuyla alakalı olduğunu düşünmektedir. İlm-i ilâhînin mevzusu da *Hak* olduğuna göre, bu ilim şeref bakımından diğer ilimlerden daha üstündür.⁴⁷

Molla Fenârî ise ilm-i ilâhînin mevzusunu "Hakk'ın varlığının âlemlerle irtibatı" şeklinde yorumlar. Fenârî'ye göre Hakk'ın zâtı sırf zât olması bakımından mevzu olamaz. Ancak âlemlerle irtibatı bakımından mevzu olabilir. Çünkü Hakk'ın zâtı, sırf zât olması bakımından bilinemez ve künhüne vakıf olunamaz.⁴⁸ İbn Türke ise Molla Fenârî gibi bu ilmin mevzusunu Hakk'ın âlemlerle olan irtibatı şeklinde değil de *Mutlak Vücûd/Mutlak Varlık* olarak ele alır. Diğer yandan İbn Türke söz konusu muhakkik sûfîlerde görülmeyen, felsefenin ele aldığı metafizikle tasavvufun ele aldığı metafiziği karşılaştırarak tasavvuf metafiziğinin felsefî metafizikten daha yüce olduğunu hatta onu kuşattığını göstermeye çalışmaktadır. Bu anlamda *Temhîdü'l-kavâid*, ilm-i ilâhîyi müdevven bir ilim olarak ortaya koyan Konevî'nin düşüncelerini daha da öteye götüren ve bunu felsefî bir yöntemle yapan bir eserdir.⁴⁹

Temhîdü'l-kavâid'de aynı zamanda Meşşâî, Kelâmî ve İshrâkî varlık anlayışına dair eleştiriler yer almaktadır. *Temhîdü'l-kavâid*, bir bakıma Meşşâî düşüncenin eleştirisidir de diyebiliriz. İbn Türke'den önce yaşamış olan muhakkik sûfîlerin gerek kelâmî ve gerekse felsefî düşünceye bu şekilde yoğun eleştiriler getirdiklerini göremiyoruz. Fakat yine de İbn Türke'den önce Gazzâlî, Konevî, Kayserî ve Fenârî gibi düşünürler felsefî ve kelâmî düşünceye birtakım eleştiriler yöneltmişlerdir. Söz gelimi Gazzâlî filozofların metafiziğe ilişkin hususlarda filozofların tutarsızlıklarını yirmi mesele

⁴⁵ Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, Çeviren Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004), 7-10.

⁴⁶ İbn Sînâ, *II. Analitikler*, Çeviren Ömer Türker, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006), 102.

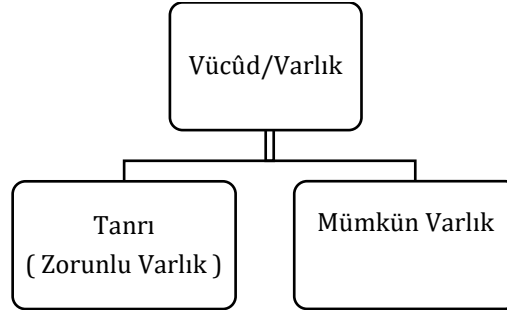
⁴⁷ Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, 9-10.

⁴⁸ Molla Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 44; Ayrıca bk. Betül Gürer, *Molla Fenârî'nin Varlık ve Bilgi Anlayışı* (İstanbul, İnsan Yayınları, 2016), 315.

⁴⁹ İbn Türke, *Temhîdü'l-kavâid*, 168-176.

altında toplamış, bunlardan on yedisinde onların bidata düştüklerini ifade etmiştir. Diğer üç meselede, yani *âlemin kıdemi*⁵⁰, *Tanrının tikelleri bilmesi*⁵¹ ve *haşır meselesinde*⁵² onları küfre düşmekle itham etmiştir. Muhakkik sûfler dışından da söz gelimi Şehristânî⁵³ ve Fahreddin Râzî⁵⁴ gibi düşünürler de Meşşâî geleneğe ciddi eleştiriler yöneltmişlerdir. Muhakkik sûflerin Meşşâî eleştirileri Şehristânî ve Râzî gibi kelamcı düşünürlerin eleştirileriyle benzerlik arz etse de vardıkları netice birbirinden farklıdır.

Muhakkik sûflerden Sadreddin Türke ve torun İbn Türke kendi varlık anlayışlarını felsefî ve kelamî varlık anlayışlarının geçersizliğini ortaya koyarak temellendirmeye çalışmışlardır. Yani bir yöntem olarak ilk önce karşıt düşüncenin öncüllerinin geçersizliğini ortaya koyma girişiminde bulunmuşlardır. Söz gelimi, İbn Türke varlığın Hakk'ın varlığı olduğunu ifade etmeden önce İbn Sînâ düşüncesinde olduğu gibi, varlığı yüklem olarak ele alan düşünceyle hesaplaşması gerekmektedir. Çünkü vücûdun *Hak* olduğu söylememiz iki farklı Tanrı anlayışı ortaya çıkartmaktadır. Bunlarından birisi sûflerin kastettiği ve vücûdun müradifi olan Tanrı, diğeri ise Meşşâîlerin kastettiği vücûdun bir ferdi olan Tanrı. Şöyle ki, Müslüman filozoflar varlığı yüklem olarak ele almışlar ve Tanrı'yı (zorunlu varlık) ve diğeri mümkün varlıkları bu varlığın birer ferdi olarak düşünmüşlerdir. Bunu şema ile şöyle gösterebiliriz:



Şemada da görüldüğü gibi Müslüman filozoflara göre Tanrı vücûdun bir ferdi olmaktadır. İbn Arabî ve bu düşünce geleneğine bağlı (Ekberî gelenek) olan İbn Türke'ye göre, yukarıda ifade edildiği gibi, vücûd bir

⁵⁰ Gazzâlî, *Tehafütü'l-Felâsife* (Beyrut: Seydâ, 2010), 53-87.

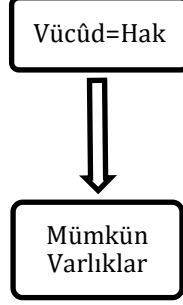
⁵¹ Gazzâlî, *Tehafütü'l-Felâsife*, 132-149; Ayrıca bk. Özcan Akdağ, *Tanrı ve Özgürlük: Gazzâlî ve Thomas Aquinas Ekseninde Bir İnceleme* (Ankara: Elis Yayınları, 2016), 121-123.

⁵² Gazzâlî, *Tehafütü'l-Felâsife*, 210-225.

⁵³ Şehristânî'nin İbn Sînâ eleştirileri için bk. Ömer Ali Yıldırım, *Şehristânî'nin İbn Sînâ Eleştirisi* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016).

⁵⁴ Râzî'nin İbn Sînâ Eleştirileri için bk. Eşref Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009).

mefhum değildir. Aksine vücûd, Hakk'ın kendisidir. Bunu şema ile şöyle gösterebiliriz:



Ekberî gelenekten gelen sûfî muhakkikler, Müslüman filozofların varlık anlayışlarının yanından farklı bir varlık anlayışı koyduklarından iki farklı varlık anlayışı, diğer bir ifadeyle iki farklı Tanrı anlayışı meydana gelmektedir. İşte Sadreddin Türke ve torun Sâinüddin İbn Türke kendi varlık anlayışlarının geçerliliğini ortaya koymak için Müslüman filozofların dile getirdikleri vücûd anlayışının ve taksiminin tutarsızlığını istidlâli bir yolla göstermeye çalışmışlardır. Bu bakımdan İbn Türke'nin *Temhîdü'l-kavâid* adlı şerh eseri Müslüman filozofların varlık anlayışlarının tutarsız olduklarını göstermeye çalışması bakımından önemli bir metindir. İbn Türke'nin bu tutarsızlıkları nasıl ele aldığını ayrıntılı ele almak makalenin sınırlarını zorlayacağından sadece tutarsızlıkların hangi temelden hareketle gösterilmeye çalışıldığını belirtmekle yetinelim. İbn Türke, Müslüman filozofların *vacibü'l-vücûdu* varlığın bir ferdi olarak ele almalarından hareketle onların *vacibü'l- vücud* anlayışını aklî olarak iki şekilde ele alabileceğimizi söylemektedir. *Vacibü'l-vücûd* ya küllî bir kavramdır ve buna bağlı olarak fertlerinin olup olmadığı hakkında konuşabiliriz; ya da küllî bir kavram olmayıp dış dünyada bulunuşunu taayyün ile ifade edebiliriz. İbn Türke her iki aklî çıkarımın mahzurlarını bize göstermeye çalışmakta ve dolayısıyla Müslüman filozofların varlık anlayışının batıl oluşunu ifade etmektedir.⁵⁵ İbn Türke bu tavrıyla Meşşâî düşünce geleneğinin ileri sürdüğü öncülleri geçersiz kılmayı çalışarak onlarla hesaplaşmaya çalışmaktadır. İbn Türke Meşşâî düşüncenin öncüllerini geçersizliğini göstermeye çalıştıktan sonra kendi düşüncelerini inşa etmeye başlamaktadır.⁵⁶

Muhakkik sûfîler arasında, mesela Konevî de, Meşşâî ve Kelâmî varlık anlayışına yönelik eleştirilerde bulunmuştur. Ancak onun, İbn Türke gibi

⁵⁵ İbn Türke, *Temhîdü'l-kavâid*, 223-227.

⁵⁶ İbn Türke, *Temhîdü'l-kavâid*, 203-204.

Meşşâî varlık anlayışını iptal edecek sistematik bir eleştiri getirdiğini söyleyemeyiz. Konevî'nin Meşşâî varlık anlayışına yönelttiği eleştiriler, daha çok onun Tûsî ile olan yazışmasında yer almaktadır. Konevî, Tûsî'yi "vücûdun mahiyete ilişmesi (arızlığı)", "mahiyetlerin yaratılıp yaratılmadığı", "genel varlık veya müşterek varlık'ın sırf varlık olması açısından mümkün kabul edilip edilememesi" ve "birden bir çıkar ilkesi" gibi dört mesele de eleştirmektedir.⁵⁷

Konevî'nin Tûsî'yi eleştirdiği noktalara İbn Türke de katılır. Fakat İbn Türke, yukarıda ifade ettiğimiz gibi dedesi Sadreddin Ebû Hamîd Türke'nin açmış olduğu yolu takip ederek Meşşâî varlık anlayışının temelde yanlış argümanlara dayandığını aklî delillerle ortaya koymaya çalışmaktadır. Netice de şunu diyebiliriz ki, İbn Türke'nin *Temhîdü'l-kavâid*'i, Konevî'nin Meşşâî ve Kelâmî düşünceye yönelik eleştirilerini daha da öteye götürmektedir.

İbn Türke, *Temhîdü'l-kavâid*'de varlığın Hakk'ın varlığı olduğunu, mutlak ve vacip olduğunu ortaya koyarken birtakım deliller getirmektedir. Varlığın mutlak ve vacip olduğuna dair getirdiği delillerin birçoğu Kayserî ve Molla Fenârî'nin ortaya koymuş olduğu delillere benzerlik arz etmektedir. Bu anlam da İbn Türke'nin, Kayserî ve Molla Fenârî'den istifade etmiş olduğunu söyleyebiliriz. Mezkûr bu üç muhakkik sûfî vücûdun/varlığın Hakk'ın varlığı ve zâtı gereği vacip olduğunun ispatı için aklî istidlâllerin gerekliliği hususunda ortak tutuma sahiptirler.

Sûfîlere göre aklî istidlâller, huzûrî bilgilerin elde edilmesinde değil, husûlî bilgilerin elde edilmesinde perdeleri ortadan kaldırmaya yaramaktadır. İrfân yolunda ise aklî istidlâller ârife yardım etmemektedir.⁵⁸ Yani aklî istidlâller akla ilişkin alanda iş görmektedirler. O zaman şu soru sorulabilir: söz konusu muhakkik sûfîler neden varlığın vacip ve mutlak olduğu hususunda aklî istidlâllere başvurma gereği hissetmişlerdir? İbn Türke, getirdiği istidlâllerin ehl-i keşf için olmadığını, sadece aklı kendisine rehber edinenlerden (ehl-i nazar) basiret sahibi kimseler için bir yol gösterici olduğunu vurgulamaktadır.⁵⁹

Şimdi de İbn Türke'nin mutlak varlığın vacip oluşuna getirdiği delillerin Kayserî ve Fenârî'nin getirmiş olduğu delillerle karşılaştırabiliriz. Kayserî, vücûdun/varlığın Hakk'ın varlığı olduğuna ve O'nun vacip ve mutlak olduğuna dair ehl-i nazar için birtakım deliller ortaya koyar. Bu delillerden

⁵⁷ Konevî, *Yazışmalar* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2007), 53-71.

⁵⁸ Alirıza Sadr Hüseyinî, *Şerh-i Mukaddime-i Kayserî* (Kum: Neşr-i Edyân, 1394), 38.

⁵⁹ İbn Türke, *Temhîdü'l-kavâid*, 204.

bir kısmı şöyledir:

“Her mümkün varlık ademi (yokluk) kabul eder. Mutlak vücûd/varlık ise ademi kabul etmez. Dolayısıyla ademi kabul etmeyen zâtı bakımından vacip olur.”⁶⁰

Kayserî'nin Mutlak varlığın vacip oluşu hakkında getirdiği bu delil İbn Türke'nin dedesi Sadreddin Ebû Hamid Türke'nin *Kavâidü't-tevhîd* adlı eserinde şöyle geçmektedir:

“Açıktır ki, varlık olması bakımından o'nun (vücûd) hakîkati, zâtı gereği yokluğu kabul etmez. Çünkü bu, iki zıttın bir araya gelmesi ve O'nun tabiatının başka bir tabiata dönüşmesinin imkânsızlığından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla yokluğun o'na ilişmesi zâtı gereği imkânsız olduğundan o, zâtı gereği vacip olur.”⁶¹

Sadreddin Türke, Kayserî'den daha önce yaşamış olduğundan Kayserî, Sadreddin Türke'nin bu ibaresini görmüş olmalıdır. Sadreddin Türke ve Kayserî'nin bu ifadeleri ehl-i nazarın kabul ettiği “varlığın mukabili yokluktur” hükmüne karşı yapılmış bir itiraz olduğu söylenebilir. Sûfilere göre yokluk mevcut şeylerin mukabilidir, vücudun/varlığın mukabili değildir. Çünkü sûfiler vücûd ile Hakk'ın varlığını kastetmektedirler.

Kayserî mutlak varlığın vücûbiyeti hakkında farkı deliller de serdetmektedirler. Bunlara örnek verecek olursak;

“Vücûd/varlık zâtı gereği vaciptir. Şayet vücûd mümkün bir şey olsaydı onun bir illeti olurdu. O zaman bir şeyin kendisini öncelemesini gerekirdi.”⁶²

“Vücûd kendi varlığı üzerine zaid (ilave) bir şey değildir. Eğer kendi varlığı üzerine zaid bir şey olsaydı diğer var olanlar gibi olacaktı. Bu ise teselsüle götürür. Dolayısıyla kendi varlığı üzerine zait olmayan şey zâtı bakımından vaciptir.”⁶³

Kayserî'nin getirmiş olduğu bu delillerin benzerlerine Kayserî'den sonra yaşamış olan Molla Fenârî'nin de yer verdiğini görüyoruz. Fenârî beş delilden bahseder. Birinci delil, *mutlak varlık zâtı gereği vacip olmasaydı ya*

⁶⁰ Kayserî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 41.

⁶¹ İbn Türke, *Temhîdü'l-kavâid*, 210.

⁶² Kayserî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 37.

⁶³ Kayserî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 38.; Kayserî'nin mutlak varlığın vücûbiyetine getirdiği başka deliller ise şunlardır: 1. Vücûd ne cevherdir ne de arazdır. Her mümkün de ya cevherdir ya da arazıdır. Dolayısıyla vücûd mümkün değildir. Bu durumda vücûd vaciptir (*Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 38), 2. Vücûd dışında her şey, var oluşunda vücûda ihtiyaç duyar. Fakat vücûd var olduğundan başka hiçbir varlığa ihtiyaç duymaz. Var oluşunda hiçbir varlığa ihtiyaç duymayan şey zâtı bakımından vaciptir (*Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 39).

*mümkün olurdu ya madûm ya mevcut ya da mukayyet vücûd olurdu.*⁶⁴ Fenârî'ye göre bunların hiçbiri mutlak varlık için söz konusu olmaz. Bu delilde Fenârî, Sadreddin Türke ve Kayserî'de olduğu gibi vücûdun adem ve mümkün olamayacağını ifade etmektedir. Bu delilde hem kelimcilerin hem de İbn Sînâ düşüncesine bir eleştiri söz konusudur. Çünkü Eş'arîler mutlak anlamda varlığı mevcudun aynısı gibi görmekteydiler. Meşşâî gelenek de Tanrı'da varlık mahiyet aynıyetini savunmaktaydı.⁶⁵

Fenârî'nin dile getirdiği ikinci delil ise, *mutlak varlık vacip olmasaydı ya özel varlık (el-vücûdu'l-has) ya da varlığı zaid bir varlık olacaktı.*⁶⁶ Fenârî'nin bu ifadesi yine Kayserî'nin ifadeleriyle benzerlik arz etmektedir. Bu delilde de Hakk'ın basitliği, birliği ve bileşik olmadığı ifade edilmektedir.⁶⁷ Fenârî'nin üslûbu Kayserî'den biraz daha farklıdır. Çünkü Fenârî meseleyi tartışırken kelimcilerin ve felsefecilerin görüşlerini aktararak gitmektedir.⁶⁸

İbn Türke, dedesi Sadreddin Türke'nin mutlak varlığın vücûbiyeti hakkından yukarıda getirmiş olduğu delili şerh ederken buna ilaveten beş delil daha zikretmektedir. Bu delillere baktığımızda İbn Türke'nin Kayserî ve Molla Fenârî'den istifade ettiğini söyleyebiliriz. İbn Türke'nin *Temhîdü'l-kavâid* adlı eserinde Sadreddin Türke'nin delili üzerine getirdiği ilave deliller şöyledir:

“Mutlak varlık mevcuttur, basittir ve illetsizdir.”⁶⁹

İbn Türke bu delilde Kayserî ve Fenârî'de olduğu gibi Hakk'ın basit olduğu ve bileşik olmadığını ifade etmektedir. Hakk'ın bir illeti yoktur, çünkü O bileşik değildir. Bileşiklik mevcut şeylerin özelliğidir ve aynı zamanda mevcut şeyler de illetli varlıklardır. İbn Türke burada aynı zamanda Hakk'ın mevcut olduğunu ifade etmektedir. Bununla vücûdun/varlığın Meşşâî düşüncede olduğu gibi zihnî bir şey olmadığını vurgulamaktadır. Oysa mutlak varlığın mevcudiyetini Fenârî eleştirmişti. Bu durumda İbn Türke'nin ifadesi Fenârî'nin ifadesi ile çelişmiyor mu? Fenârî, “mutlak varlık mevcut değildir” derken mevcut olmayı ayrı bir varlık gibi gören kelimcılara itiraz

⁶⁴ Molla Fenârî, *Misbâhü'l-Üns*, thk. Muhammed Hacûî (Tahran: İntişârât-ı Mevlâ, 1384), 151.

⁶⁵ Ekrem Demirli, *Tasavvufun Altın Çağı, Konevî ve Takipçileri* (İstanbul: Sufi Kitap, 2015), 67-68.

⁶⁶ Molla Fenârî, *Misbâhü'l-Üns*, 153.

⁶⁷ Ekrem Demirli, *Tasavvufun Altın Çağı, Konevî ve Takipçileri*, 69.

⁶⁸ Fenârî'nin mutlak varlığın vacipliği için getirmiş olduğu diğer deliller için bk. Molla Fenârî, *Misbâhü'l-Üns*, 154-157; Ekrem Demirli, *Tasavvufun Altın Çağı, Konevî ve Takipçileri*, 69-72.; Muammer İskenderoğlu, *Molla Fenârî'de Tasavvuf Metafizizi* (Sakarya: Değişim Yayınları, 2016), 55-62.

⁶⁹ İbn Türke, *Temhîdü'l-kavâid*, 210.

etmektedir. Kelamcılara göre sanki dışarda ayrı hakikat var da vücûd gelip ona ilişmektedir. Fenârî burada vücudun bir mevcuda sıfat olmadığını aksine mevcudun vücûda sıfat olduğunu ifade etmektedir.⁷⁰ İbn Türke de aslında bu durumu vurgulamaktadır. Yani mutlak varlık dış dünyada var olan teşahhus etmiş bir varlıktır. Mevcutluk ona sonradan gelen bir şey değildir. Aksine, mevcut oluş vücûdun kendi zatından kaynaklanan bir durumdur.

İbn Türke'nin varlığın mutlak ve vacip oluşuna getirdiği diğer delil ise "*Mutlak varlık vacip değilse ya mümkün ya da mümteni*" şeklindedir. İbn Türke'nin bu delili de Kayserî ve Fenârî'nin delilleriyle benzerlik arz etmektedir. Burada İbn Türke, Kayserî ve Fenârî'de olduğu gibi mutlak varlığın aklî olarak vacip, mümkün ve mümteni olmanın dışında başka bir şey olmayacağını vurgulamaktadır. İbn Türke, şayet mutlak varlık, vacip dışında mümkün ve mümteni bir varlık olsaydı kendini öncelemesinden ve tabiatının başka bir tabiata dönüşmesinden hali olamayacağını ifade etmektedir. İbn Türke'nin konuyla alakalı getirdiği diğer delillere baktığımızda da Kayserî ve Fenârî'nin getirdiği delillerle benzerliğini görmemiz mümkündür.⁷¹

Son tahlilde şunu ifade edebiliriz ki, İbn Türke'nin *Temhîdü'l-kavâid* adlı eseri, *Miftâhu'l-gayb*, *Mukaddime* ve *Misbâhu'l-üns* gibi eserlerin çizgisini takip etmektedir. İbn Türke *Temhîdü'l-kavâid*'de söz konusu muhakkik sûflerin ele aldığı konuları işlese de, bu konulara kendi düşüncelerini katmakta ve hatta yeni kavramsallaştırmalara da gitmektedir. Söz gelimi İbn Türke, *Temhîdü'l-kavâid*'de varlığın teşkiki (dereceli yüklem olması) meselesini Kayserî'den daha ayrıntılı ele almaktadır. Yine insan-ı kâmilî ele alırken insan-ı kâmilin neden mazhar-ı tam olduğunu kendi varlık sistemi içerisinde delilleriyle bize göstermeye çalışmaktadır. Mesela insan-ı kâmilin mazhar-ı tam olmasının nedenlerini ayrıntılı şekilde Kayserî'de bulamıyoruz.

Diğer taraftan *Temhîdü'l-kavâid*'de meseleler "şöyle denirse, şöyle deriz" tarzında, yani diyalektik tarzda ele alınmaktadır. İbn Türke'nin bu üslûbu Fenârî'de de görülmektedir. İbn Türke'nin bu yöntemi, eserin sûflerin varlık ve bilgi anlayışına yönelik ortaya çıkabilecek şüpheleri bertaraf etme amacıyla kaleme alındığını göstermektedir. Dolayısıyla İbn Türke'nin *Temhîdü'l-kavâid*'i yöntemi ve meseleleri ele alış biçimiyle nazârî irfân hakkında yazılmış eserler arasında özgün bir yere sahiptir.

Sonuç

İbn Türke'nin *Temhîdü'l-kavâid* adlı çalışmasının gerek muhteva

⁷⁰ Muhhamed Hüseyin Nâicî, *Tercüme-i ve Şerh-i Misbah, l-üns* II (Kum: İntişârât-ı Âyât-ı İşrâk, 1388), 1184.

⁷¹ Ayrıntılı bilgi için bk. Mesut Sandıkçı, *Sâinüddin İbn Türke'nin Varlık Anlayışı*, 128-132.

açısından gerek konuları ele alış biçimi nazarî irfân geleneğinde önemli bir yere sahip olduğu söylenebilir. Muhteva açısından muhakkik sûflerden Konevî'nin *Miftâhu'l-gayb*'ı, Kayserî'nin *Mukaddime*'si ve Molla Fenarî'nin *Misbâhu'l-üns*'ünün bir devamı gibidir. Ancak bu eser her ne kadar mezkûr eserlerin bir devamı niteliğinde olsa da kendisine ait üslup, istidlâlî bir dil kullanması ve özellikle de ehl-i nazarın düşüncelerine karşı daha sistematik eleştiriler içermesi onu diğer eserlerden ayırmaktadır. Özellikle Meşşâî düşünceyi ortaya koyduğu varlık anlayışına getirdiği sistematik eleştiriler bu eseri kendine özgü bir eser yapmaktadır.

Meşşâî düşünceye eleştiriler İbn Türke öncesi de mevcuttu. Özellikle Gazzâlî, Şehristânî ve Fahreddin Râzî gibi düşünürlerin İbn Sînâ eleştirisi sûflere de bir alan açmıştır. Meşşâî varlık anlayışını eleştiren muhakkik sûfler her ne kadar İbn Sînâ'yı eleştiren kelimcilerle aynı neticeye ulaşmalar da onların eleştirilerinden istifade etmişlerdir. Görüldüğü kadarıyla Konevî, Kayserî, Fenarî ve İbn Türke gibi muhakkik sûfler Şehristânî ve Râzî gibi düşünürlerin Meşşâî düşünceye yönelttikleri eleştirileri kullanarak kendi varlık anlayışlarını ehl-i nazara karşı ispatlamaya çalışmışlardır.

Bununla beraber İbn Türke'nin *Temhîdü'l-kavâid*'de yer alan eleştirilerinin tamamı salt kendi eleştirileri olmadığını da söylemek gerekir. *Temhîdü'l-kavâid*, dedesi Sadreddin Ebû Hamid Türke'nin *Kavâidü't-tevhîd* adlı eserinin bir şerhi olduğu için burada yer alan eleştirilerin temeli, büyük oranda dedesinin eserine dayanmaktadır.

Temhîdü'l-kavâid'in nazarî irfân açısından değerli bir çalışma olduğu geç dönemlerde anlaşılmıştır. Özellikle İran şîf medreselerinde okutulmaya başlanması neticesinde eser üzerine yapılan çalışmalar da artmıştır. Ancak yine de bu çalışmaların yetersiz olduğunu söyleyebiliriz. Dolayısıyla İbn Türke üzerine yapılan çalışmaların artması gerektiğini ve onun böyle bir ilgiyi hak ettiğini düşünmekteyiz.



KAYNAKÇA

AKDAĞ, Özcan. *Tanrı ve Özgürlük: Gazâlî ve Thomas Aquinas Ekseninde Bir İnceleme*. Ankara: Elis Yayınları, 2016.

ALTAŞ, Eşref. *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.

ÂMULÎ, Cevâd. *Aynu'n-naddâh, Tahrîr-i Temhîdü'l-kavâid*. Kum: Neşr-i İsrâ, 1393.

- ÂMULÎ, Haydar. *Cami'ü'l-esrâr ve manba'u'l-envâr*. Thk. Henry Corbin, Osman Yahya. Tahran: İntişârât-ı İlmî ve Firhangî, 1386.
- ÂŞTİYÂNÎ, Celâleddin. "Mukaddime", *Temhîdü'l-kavâid*. Kum: Bostân-ı Kitap, 1393.
- CORBİN, Henry. *İslâm Felsefesi Tarihi*. Çeviren Ahmet Arslan. İstanbul: İletişim Yayınları, 2004.
- DEMİRLİ, Ekrem. *İbnü'l-Arabî Metafizîği*. İstanbul: Sûfi Kitap, 2013.
- DEMİRLİ, Ekrem. *Sadreddinn Konevî'de Bilgi ve Varlık*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2005.
- DEMİRLİ, Ekrem. *Tasavvufun Altın Çağı, Konevî ve Takipçileri*. İstanbul: Sufi Kitap, 2015.
- FAZLIOĞLU, İhsan. "Türk Felsefe-Bilim Tarihi'nin Seyir Defteri (Bir Önsöz)". *Dîvân Dergisi* 34 (2005): 1-57.
- FAZLIOĞLU, İhsan. "İznik'te Ne Oldu? Osmanlı İlmî Hayatının Teşekkülü ve Dâvûd Kayserî". *Nazariyât İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırma Dergisi*. 4/1 (2017): 1-68.
- FENÂRÎ, Molla. *Misbâhu'l-üns*. thk. Muhammed Hacûî. Tahran: İntişârât-ı Mevlâ, 1388.
- GAZZÂLÎ, Ebû Hamîd. *el-Munkiz mine'd-delâle*. Çeviren Eyüp Tanrıverdi, Nazım Hasırcı. İstanbul: İlk Harf Yayınları, 2012.
- GAZZÂLÎ, Ebû Hamîd. *Tehafütü'l-Felâsife*. Beyrut: Metebetü'l-Asriyye, 2010.
- GÜRER, Betül. *Molla Fenârî'nin Varlık ve Bilgi Anlayışı*, İstanbul: İnsan Yayınları 2016.
- GÜRER, Betül. "Nazarî Tasavvuf Geleneğinin El Kitabı: Muhtevası ve Tesirleri Bağlamında Sadreddin Konevî'nin Miftâhu'l-gayb'ı". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 21/2 (2017): 393-423.
- HATTAVÎ, Visam. "Mukaddime". *el-Havâşî ala Temhîdü'l-kavâid*. Müessesetü'l-Seyyideti'l-Masume, 2009.
- HAYDARÎ, Kemal. *Şerhu Temhîdi'l-kavâid*, Basra: Müessesetü'l-İmâmî'l-Cevâd, 2014.
- HÜSEYNÎ, Alırıza Sadr. *Şerh-i Mukaddime-i Kayserî*, Kum: Neşr-i Edyân, 1394,
- İBN SÎNÂ. *II. Analitikler*. Çeviren Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006.
- İBN TÜRKE. *Temhîdü'l-kavâid*. thk. Celâleddin Âştiyânî, Kum: Bostân-ı Kitap, 1393.

- İBN TÜRKE. *Temhîdü'l-kavâid*. thk. ve talîk. Hasan Ramazânî. Beyrut: Müessesetü'l-Ummi'l-Kurra, 2011.
- İBN TÜRKE. *Temhîdü'l-kavâid*. thk. ve talîk. Hasanzâde Âmulî. Kum: Elif Lam Mim, 1386.
- İSKENDEROĞLU, Muammer. *Molla Fenârî'de Tasavvuf Metafiziği*. Sakarya: Değişim Yayınları, 2016.
- KAYSERÎ, Dâvûd. *Şerhu Fusûsi'l-hikem*. thk. Hasanzâde Âmulî. Kum: Bostân-ı Kitab, 1393.
- KONEVÎ, Sadreddin. *Tasavvuf Metafiziği*. Çeviren Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.
- KONEVÎ, Sadreddin. *Yazışmalar*. Çeviren Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2007.
- KUMŞEÎ, Muhammed Rıza. *Mecmuâ-i âsâr-ı hekîm suhbâ*. thk. ve tsh. Hamid Nâci İsfahânî. Kum: İntişârât-ı Âyât-ı İşrâk, 1394.
- MATTHEW Melvin-Koushki. *The Occult Philosophy of Sain al-Dîn Turka İsfahânî (1369-1432) and Intellectual Millenarianism in Early Timurid Iran*. New Have: Presented to the Faculty of the Graduate School of Yale University, 2012.
- MUALLİMÎ, Hasan. *İrfân-ı istidlâlî der şerh-i Temhîdi'l-kavâid*. Tahran: Müesses-i Pejuheş-i Hikmet ve Felsefe, 1393.
- NÂİCÎ, Muhammed Hüseyin. *Tercüme ve Şerhu Temhîdi'l-kavâid*. Kum: İntişârât-ı Âyât-ı İşrâk, 1392.
- NÂİCÎ Muhamed Hüseyin. *Tercüme-i ve Şerh-i Misbah, 'l-üns*. Kum: İntişârât-ı Âyât-ı İşrâk, 1388.
- NASR, Seyyid Hüseyin. "Mukaddime". *Çehârdeh Risâle-i Farisî ez Sâinüddin İbn Türke*. tsh. Seyyid Ali Musa Bahbahânî, Seyyid İbrahim Dibâcî. Tahran: Danişgâh-i Tahran, 1352.
- NEYRÎZÎ, Şihâbüddin. *el-Havâşî ala Temhîdi'l-kavâid*. thk. Visâm Hattavî, Muhammed Mehrî Sebzevârî. Müessesetü'l-Seyyideti'l-Masume, 2009.
- OMAR Benaissa. "Le Contexte Historique et Epistémigue de La diffusion de L'Œuvre de Mollâ Shams al-Dîn al-Fanârî en Iran". *Uluslararası Molla Fenârî Sempozyumu Bildirileri 4-6 Aralık 2009*. Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi (2010): 201-236.
- SADÛKÎ, Menuçehri. *Târih-i Hükemâ ve urefâ-i müteahhirîn-i Sadru'l-Müteellihîn*. Tahran: Encümen-i İslâmî Hikmet ve Felsefe-i İran, 1359.
- SANDIKÇI Mesut. *Sâinüddin İbn Türke'nin Varlık Anlayışı*. Kayseri: Erciyes

Mesut SANDIKÇI

Üniversitesi, SBE, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2017.

TAHRÂNÎ, Âgâ Büzürg. *Tabakâtu Âlâmu's-Şîa*. 14 Beyrut: Dâru ihyâi't-turâsi'l-garbî, 2009.

YILDIRIM, Ömer Ali. *Şeristânî'nin İbn Sînâ Eleştirisi*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016.





bilimname XXXV, 2018/1, 453-455

Arrival Date: 22.02.2018, Accepting Date: 11.04.2018, Publishing Date: 30.04.2018
doi: <http://dx.doi.org/10.28949/bilimname.397577>

SAIN AL-DIN IBN TURKA'S TAMHÎD AL-QAWAÎD AND ITS VALUE IN METAPHYSICS OF MYSTICISM

-A Comparison Between Ibn Turka, Sadr al-Din al-Qunawî, Dâwûd al-Qaysarî and Mulla Fanârî-

© Mesut SANDIKÇI^a

Extended Abstract

This article will examine the work of *Tamhîd al-Qawaîd* of Sain al-Din Ibn Turka (1432), a significant follower of the tradition of Ibn al-Arabi thought in the fifteenth century. *Tamhîd al-Qawaîd* is a commentary on the work *Qawaîd al-Tawhîd* which written by Sadr al-Din Abu Hamid Turka () who is grandfather of Sain al-Din Ibn Turka. In this article, *Tamhîd al-Qawaîd* is considered and compared with the works of Sadr al-Din al-Qunawî (673/1274), Dâwûd al-Qaysarî (751/1350) and Mulla Fanârî (834/1431). *Tamhîd al-Qawaîd*, like Sadr al-Din al-Qunawî's *Miftâh al-Ghayb*, Dâwûd al-Qaysarî's *al-Mukaddima* and Mulla Fanârî's *Misbâh al-Uns*, is also an important opus in the mystical (irfân) tradition.

In this work Sain al-Din Ibn Turka is trying to build metaphysics of mysticism (*tasawwuf*) as an upper metaphysic. In the beginning of the work, Ibn Turka aims to determine the subject of the metaphysics of mysticism, because according to him, all sciences have subjects and their distinction from each other is according to their subjects. For Ibn Turka, the subject of the metaphysics of mysticism is the existence of Hâqq as al-Qunawî accepted. However Ibn Turka expresses this subject as *al-Wujud al-Mutlaq/Being*. Since the subject of the metaphysics of mysticism is *al-Wujud al-Mutlaq*, according to al-Qunawî and Ibn Turka, sufi metaphysics is superior to other sciences and even metaphysics expressed by philosophy. Mulla Fanârî considers the subject of Sufi metaphysics as the interaction of the Haqq with

^a PhD., Erciyes University Theology Faculty, msandikci@erciyes.edu.tr

the universe, not the existence of the Haqq, in the commentary of al-Qunawî's *Miftâh al-Ghayb*. For Mulla Fanârî because the essence of Haqq cannot be known, it cannot be the subject of Sufi metaphysics. On the contrary to Mulla Fanârî, Ibn Turka, as we have stated, identifies Sufi metaphysics as *al-Wujûd al-Mutlaq*.

On the other hand, Ibn Turka tries to abolish the philosophical and theological understanding of being in *Tamhîd al-Qawâid* with a rational (*istidlâlî*) method and tries to reveal it with the evidence that existence is real and one in the external world. According to him, being is not a concept and it cannot be predicated to something. On the contrary, being (wujûd) is something that individuates (tashahhus) in the external world. In this work, Sain al-Din Ibn Turka aims to solve the supposed doubts that can arise when he carries out criticisms of philosophical and theological understandings of existence. Ibn Turka advanced what al-Qunawî, al-Qaysarî and Mulla Fanârî did in his work.

Ibn Turka's arguments about existence as an absolute, wajib, and single entity overlaps with the arguments that Davud al-Qaysarî and Mulla Fanârî had presented. Davud al-Qaysarî has dedicated to this problem the first chapter of *Şarhu Fusus al-hikem* which is a commentary on Ibn Arabî's work. Here al-Qaysarî try to prove that wujûd is the wujûd of Haqq. According to him, the wujûd is itself necessary and does not accept none-existence (adam). Mulla Fanârî also mentions the five arguments that the being is absolute, wajip and one in his commentary *Misbâh al-Uns*. Fanârî, here expresses that the being must be absolute and necessary. Like other thinkers, the basic movement point of Ibn Turka is that non-existence cannot be against being. Because existence is necessary and absolute.

What is the most important thing which differ Ibn Turka from other mystics like al-Qunawî, al-Qaysarî and Mulla Fanârî? The most important point that differ Ibn Turka from the abovementioned mystics can be expressed as follows: Ibn Turka is a systematic critic on philosophers' idea. He also advanced what al-Qunawî, al-Qaysarî and Mulla Fanârî critics of philosophy and theology (kalam). According to philosophers, being can be divided into necessary and possible. Ibn Turka tries to explain the dilemmas of this distinction in rational way.

In my opinion, Sain al-Din Ibn Turka is a mystic who is ignored for a long time in Islamic thought. But in recent times, it can be seen some commentaries, and glossaries (hashiya) written on *Tamhîd al-Qawâid*. However, it should be noted that Ibn Turka's work which called *Tamhîd al-Qawâid* can be

considered the reporter of the synthesis which Mulla Sadra did. Mulla Sadra tried to make a synthesis between Mashhâi, Isrâkî and Irfanî tradition. On the other hand, *Tamhîd al-Qawâid* was taught in Iranian schools by Sayyid Riza Larijani as an introductory to Irfan readings. The first study on *Tamhîd al-Qawâid* is Muhammad Rîzhâ Kumshêi's commentary. Then Mirza Muhammad Kummî continued this tradition. The tradition of reading *Tamhîd al-Qawâid* is continuing in our times.

Keywords: Sufism, Sain al-Din Ibn Turka, Tamhîd al-Qawâid, Mysticism, Mystic metaphysics.

