

## Molla Fenârî ve Bir Usul Metni Olarak *Şerhu Dîbâceti'l-Mesnevî*

Semih Ceyhan\*

Molla Fanârî and *Sharh Dîbâcat al-Mathnawî*

Rumi's *Mathnawî Ma'nawî* is undoubtedly one of the most popular Sufi texts. The first commentary made by an Ottoman scholar on this work was Molla Fanârî's *Sharh Dîbâcat al-Mathnawî*. This concise treatise, which is a commentary on the original Arabic preface of the first volume of *al-Mathnawî*, provides contemporary readers with a perspective as to how to understand Rûmî's text. This paper aims to analyse Fanârî's intellectual identity and his place in Sufi tradition, as well as his view of *al-Mathnawî* as a book about the roots and principles (al-usûl) of religion (al-dîn). One conclusion that stems from Fanârî's comments is that *al-Mathnawî* cannot be properly understood without taking all the Islamic intellectual heritage, i.e., jurisprudence, theology, philosophy as well as Sufism, into consideration.

Key words: Molla Fanârî, Tasawwuf, 'ilm- al-ilâhî, *al-Mathnawî*, Usûl al-dîn

“Vüsûlsüzlüğümüz usulsüzlüğümüzündür.”

Ebü'l-Hüseyn en-Nûrî

Modern dönemde İslâm medeniyetinin dinî ve aklî ilimleriyle ilgili akademik araştırmalar medeniyetin geleneksel ifadeyle “mütekaddimîn”, modern ifadeyle “birinci klasik çağ” olarak adlandırabileceğimiz ilk altı asrında yoğunlaşmış gözükmekte; “müteahhirîn” ya da “ikinci klasik çağ” denilen VII-XII. (XIII-XIX.) yüzyıllar arasındaki dönemin çalışmalara konu olma eksikliği dikkat çekmektedir. Her ne kadar bu döneme ait münferit çalışmalar yapılmışsa da, bunlar genellikle askerî ve siyasî tarih araştırmalarıyla sınırlı kalmış, düşünce ve kültür alanındaki araştırmalara yoğunlaşmaktan sarfınazar edilmiştir. Bunun arkasında yatan en önemli sebep, İslâm dünyasındaki Batılılaşma'nın öncü gücü olan oryantalist bakışın müslüman ilim dünyasına hâkimiyetidir. Oryantalist görüş, İslâm

\* Dr., TDV İslâm Araştırmaları Merkezi.

düşüncesinin Gazzâlî'nin felsefe eleştirisiyle birlikte son bulunduğunu, Gazzâlî sonrası dönemin ya ilk dönem birikimi üzerinden şerh-hâşiye literatürüne hapsedildiğini ya da rasyonel düzlemden uzaklaşarak hitâbî ve mistik bir söyleme mahkûm olduğunu; bu sebeple İslâm dünyasının bir başarı ve üstünlüğünden söz edilecekse bunun sadece askerî ve siyasî alanda olduğunu iddia eder. Oryantalist bakışın etkisini taşıyan müslüman entelektüeller ise farkında olarak ya da olmayarak İslâm düşüncesinin ikinci klasik çağını ihmal etmişler, Batı'ya karşı mağlubiyet yaşayan İslâm dünyasının siyasî, toplumsal ve ilmî anlamda uyanışını ilk dönem kaynaklarına geri dönmeye aramışlardır –ki bunun Türkiye özelinde Kur'an meâline kadar giden tedennîsi vardır. Bu yaklaşım her şeyden öte İslâm düşünce tarihindeki ilimlerin bir süreklilik, tekâmül ve tedâhül içinde seyrettiğini idrak edememenin bir sonucudur. Bu yanlış algının tersine çevrilmesinde atılacak en önemli adımlardan biri, ikinci klasik çağa ait mevcut birikimi ortaya çıkarmaktır.

Osmanlı düşüncesinin mimarlarından Molla Fenârî'nin (ö. 834/1431), başta nazârî tasavvuf geleneği olmak üzere, entelektüel aidiyeti ile bu aidiyetin boyutlarını yansıtan örnek bir metin olarak *Mesnevî* dîbâcesine yazdığı şerhin –ki Osmanlı *Mesnevî* şerhleri literatürünün öncüsü kabul edilebilir– tahkik ve tahlîni kapsayan bu makale söz konusu çabaya katkı sağlamayı amaçlamaktadır.<sup>1</sup> Her şeyden öte Osmanlı ulemâsı arasında usulcülüğüyle öne çıkmış bir şahsiyet olan Fenârî, mensubu olduğu farklı ilmî gelenekleri tevarüs ederken, bu ilimleri bir potada eritmeyi başarmış ve ilimler arasındaki hiyerarşik ilişkinin boyutlarını ortaya koymuş nâdir isimlerden biridir. Fenârî gerek mantık eserine yazdığı kısa mukaddimede gerek Mevlânâ'nın *Mesnevî* dîbâcesine yazdığı şerhte bu yaklaşımını icmalen dile getirir. Dolayısıyla dinin usulünün ne olduğunu ele alan *Mesnevî* dîbâcesini şerhetmesinin arkasında yatan sebep her şeyden çok usul anlayışını sergileme kaygısıdır. Zira Fenârî en başta bir usul âlimidir. Dinî bilginin kaynağı, bu bilgiye ulaşma yöntemleri, farklı yöntemlerarası ilişki, hangi yöntemin hakikat bilgisine ulaştıracağı, farklı yöntemlerle elde edilen neticelerin müesses bütününü ifade eden İslâmî ilimler arasındaki münasebet gibi pek çok sorunun ele alındığı dîbâce şerhini analiz etmeden önce, şerhin müellifi Molla Fenârî'nin hangi entelektüel miras temelinde bu usul ve bilgi anlayışına sahip olduğu sorusunu sormak kaçınılmazdır. Diğer bir ifadeyle, “Molla Fenârî'nin de dahil olduğu İslâm

1 Dîbâce şerhi hakkında iki çalışma vardır: Mustafa Aşkar, “Molla Fenârî'nin ‘Şerhu Dîbâceti'l-Mesnevî’ Adlı Risâlesi ve Tahlîli”, *Tasavvuf*, 6/14 (2005), s. 83-102. Aşkar makalesinde Fenârî'nin hayatının ardından risâlenin genel muhtevasını vermekte ve bir tercüme girişiminde bulunmaktadır. Diğer çalışma için bk. Semih Ceyhan, “Osmanlı Düşüncesinin Mimarlarından Molla Mehmed Fenârî ve Şerhu Dîbâceti'l-Mesnevî”, *Uluslararası Molla Fenârî Sempozyumu (4-6 Aralık 2009 Bursa): Bildiriler*, haz. Tevfik Yücedoğru v.dğr. (Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi, 2010), s. 345-69. Bu çalışmada şerh metninin tahkiki yer almayıp şerhe dayanarak *Mesnevî* gaye, konu, nitelik ve muhatap açısından tahlil edilmektedir.

düşüncesinin ikinci klasik çağının –ki buna düşüncenin Osmanlı devri diyebiliriz– temel özellikleri nelerdir?” sorusuna cevap aramak, genelde bu çağın ilmî, fikrî ve siyasî hayatına beş asır damga vuran “Osmanlı düşüncesi”nin, özelde şârih Molla Fenârî'nin entelektüel kimliğinin hangi temellere dayandığına göz atmayı gerektirir.

## 1. Şârihin Entelektüel Aidiyeti ve Nazarî Tasavvuf (ilm-i ilâhî) Geleneğindeki Yeri

Asıl adı Şemseddin Muhammed b. Hamza olan Molla Mehmed Fenârî, Yıldırım Bayezid döneminde Bursa'da kadılık, II. Murad döneminde ilk olarak şeyhülislâmlık (müftî'l-âm) görevlerine getirilmiş, Bursa Manastır Medresesi'nde müderrislik yapmıştır.<sup>2</sup> Fenârî, gerek mensubu olduğu beyânî (dil, usul, fıkıh), burhanî (felsefe, mantık, kelâm) ve irfanî (tasavvuf) gelenekler<sup>3</sup> ve tarikatlar<sup>4</sup> gerek yazdığı eserler açısından genelde İslâm özelde tasavvuf düşüncesini Osmanlı entelektüel hayatına intikal ettiren bir müelliftir. Bu anlamda Osmanlı düşüncesinin kurucu şahsiyetlerinden biri sayılabilir. Peki bu intikal hangi ilmî kanalların tevarüsüyle gerçekleşmiştir? Bu soruya cevap bulmak Fenârî'nin entelektüel aidiyetini sorgulamayı gerektirir.

### 1.1. Fenârî'nin Entelektüel Aidiyeti

İbn Haldûn'un da ifade ettiği üzere, İslâmî ilimler bir “tedvin” sürecinden geçerek XII. asra kadar müstakilliyetlerini ve olgunlaşmalarını tamamlamışlardı.

2 Hayatı hakkında bk. İbrahim Hakkı Aydın, “Molla Fenârî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXX, 245-247.

3 Fenârî'nin İslâm medeniyetinde ortaya çıkan ilimlere dair tasavvurunu bilcümle görmek isteyenler için şu kitap anlamlı bir başlangıç teşkil eder: *Uluslararası Molla Fenârî Sempozyumu (4-6 Aralık 2009 Bursa): Bildiriler*, haz. Tevfik Yücedoğru v.dğr. (Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi, 2010).

4 Fenârî'nin Evhadiyye, Ebheriyye, Erdebiliyye, Rifâiyye, Zeyniyye ve Kâzerûniyye tarikatlarına nisbeti vardır (bk. Reşat Öngören, “Osmanlı Devletinin İlk Şeyhülislâmı: Molla Fenârî'nin Tasavvufî Yönü”, *Türkler*, haz. Hasan Celal Güzel v.dğr. [Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002], XI, 114-19). Abdürrezzak Tek, Öngören'in aksine Fenârî'nin hiçbir tarikata nisbetinin olmadığını, çünkü buna dair güçlü bir delil bulunmadığını, onun sadece Zeyniyye tarikatının muhibbi kabul edilebileceğini, nitekim mezar taşının da Zeynîler'e mahsus muska şekilli olduğunu söyler (“Molla Fenârî'nin Tasavvufî Kimliği”, *Uluslararası Molla Fenârî Sempozyumu*, s. 441-58). Fenârî'nin Rifâiyye dışında diğer tarikatlara nisbetini bildiren kaynaklar muahhar döneme ait olsa da, Rifâiyye silsilesi Fenârî'ye en yakın dönemde yazılan Kemal Ahlâfî'nin *Münevvirü'l-ezkâr*'ında zikredilmektedir (Hacı Selim Ağa Ktp., Kemankeş, nr. 253, vr. 15<sup>a</sup>-19<sup>a</sup>). Aksine delil ortaya konulmadıkça, diğer bir ifadeyle Fenârî'nin herhangi bir tarikata nisbetinin olmadığı ona yakın dönem literatüründe açıkça zikredilmediği ispat edilmedikçe, Fenârî'nin bir tarikat terbiyesinden geçtiğini, bir şekilde şeyhlik yaptığını ve silsilenâmelerde yer aldığını kabul etmek zorunludur. Zira Fenârî'nin bir tarikat müntesibi olduğuna dair erken ve geç dönem kaynaklarda bir icmâ söz konusudur.

Bununla birlikte birinci klasik çağ İslâm düşüncesindeki fikrî çatışmalar devam etmekteydi. Gazzâlî çatışmanın ilim anlayışını yeniden ele almakla aşılabileceğini ileri sürdü. *el-Münkız*'daki ifadelerine göre eşyanın gerçek mahiyetinin ne olduğuna dair bir düşünce krizine girmesi, bu konuda kesin bilgiye ulaşma arzusu, onu "muhakkikler" dönemi diye anılan İslâm düşüncesinde ikinci klasik çağın ilk öncülerinden biri yapmıştır. Gazzâlî tahkikin, yani hakikat bilgisine ulaşmanın felsefî ve kelâmî yöntemlerle değil, tasavvufî anlamda ahlâkî arınmayla tahakkuk edeceği neticesine varmıştır. Gazzâlî sonrasında ilimlerin ortaya koyduğu meseleleri "tahkik" süreci devam etti. Muhakkikler döneminde metafiziksel ilkeler temelinde gerçekleştirilen ve bilgide hakikate ulaşmayı amaçlayan "kemalde tekâmül" süreci –İbn Haldûn'un nazarında her ne kadar olumsuz karakterde olsa da– düşüncenin meselelerini halletme özelinde farklı metodolojik (usul) eğilimlerin bir yandan meczini bir yandan temyizini beraberinde getirdi. Bu tavrı yansıtan iki zirve isim Fahreddin er-Râzî ve İbn Arabî'dir. Râzî sûfilerin müşahede yöntemini reddetmeden tahkiki kelâm ve felsefenin ya da nakil ve aklın meczinde ararken, İbn Arabî, Râzî'yi aşarak "vahiy, selim akıl ve sahih müşahede / keşf" birlikteliğinde hakikat bilgisine ulaşılabilirliğini öne sürdü. Râzî'nin muakkiplerinden Adudüddin el-İcî ile İbn Arabî'nin talebesi Sadreddin Konevî vasıtasıyla bu iki tahkik tavrı devam ettirildi. Bu çerçevede İcî'nin *Mevâkıfı* ile Konevî'nin *Miftâhu'l-gayb*'ı Osmanlı düşüncesinin zeminini hazırlayan eserler olarak kabul edilebilir. Bu eserler bilginin konusu ve kaynağı, gerçek bilgiyi elde etmede nakil, akıl ve mükâşefe yöntemleri arasındaki ilişki, hangi yöntemin daha güvenilir olduğu, yöntemin ulaştığı ilkeler ve ilkeler temelinde meselelerin nasıl çözümlenebileceği sorgulamasını konu edinmişlerdir. Bu sorgulama felsefî kelâm alanında İcî'nin muakkipleri Cemâleddin Aksarâyî, Ekmeleddin el-Bâbertî, Alâeddin Ali Esved, Sa'deddin et-Teftâzânî, Seyyid Şerîf el-Cürcânî, Hacı Paşa ve İbn Mübârekşah; nazarî irfan sahasında ise Konevî'nin muakkipleri Afifüddin et-Tilimsânî, Saîdüddin el-Fergânî, Fahreddin el-İrâkî, Müeyyidüddin Cendî, Abdürrezzâk el-Kâşânî, Dâvûd-i Kayserî, Süleyman Konevî kanalından genelde Osmanlı, özelde Fenârî düşüncesine intikal etmiştir.<sup>5</sup> Nitekim Fenârî, *Mevâkıf*'ın yine İcî tarafından yazılan muhtasarı *Cevâhirü'l-kelâm*'a yazdığı hâşiye, İbn Arabî'nin bir rubâîsine yazdığı şerh ve

5 Osmanlı düşüncesinin İslâm medeniyetinde ortaya çıkan farklı ilmî gelenekleri tevarüsü şeklinde teşekkül ettiğine dair tespitler için bk. İhsan Fazlıoğlu, "Türk Felsefe Bilim Tarihinin Seyir Defteri", *Divân*, 18 (2005), s. 1-57; Bekir Karlığa, "Osmanlı Düşüncesinin Oluşumu", *Yeni Türkiye*, 6/33 (2000). Fenârî'nin bağlı bulunduğu lisânî/fikhî/kelâmî, Meşşâi-burhanî ve irfanî geleneklerdeki yeri ve geleneklerin bir silsile çerçevesinde kendisine intikal ediş şekli hakkında detaylı bilgi için bk. M. Taha Boyalık, "Molla Fenârî'nin Aynü'l-a'yân Adlı Tefsirinin Mukaddimesi: Tahlil ve Değerlendirme" (yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007), s. 19-26.

Konevî'nin *Miftâhu'l-gayb*'ına yazdığı *Misbâhu'l-üns* şerhiyle Râzî, İbn Arabî ve Konevî geleneklerinin muakkibi olduğunu ispat eder.<sup>6</sup>

Fenârî'nin bu farklı disiplinlerden beslenmesi onu ilimlerde bir sentez arayışına iter. Akıl, nakil ve keşfe ilişkin bir üst bakış dahilinde beyânî, burhanî ve irfanî bilginin birbiri üzerine temellenen tedâhülî yapısını ortaya koymaya çalışır. Bu çaba onun nazarında en başta bir usul (yöntem) sorununa dayanır. Fenârî'ye göre gerçek (yakîni) bilgiye ulaşmada nakil esastır. Zira nakil bilgisi ile keşf bilgisi aynı ilâhî kaynağa dayanır. Nakli ve keşfi anlamak için ise akla ihtiyaç vardır. Akıl bilgiye ulaşmada gerekli; ancak yeterli değildir. Dolayısıyla Fenârî akli reddetmemekte; fakat aklın sınırlarını göstermektedir. Aynı zamanda dilbilimci olan Fenârî'ye göre dil de akıl gibi sınırlı bir özelliğe sahiptir. Akıl ve dilin bu sınırlılığı onları hakikat bilgisini “beyân” etmede bir vasıttan öte bir şey kılmamaktadır. Dili ve akli anlamlı kılan ve onları önceleyen ise varlıktır. Dolayısıyla ferdi planda bir varlık idraki hakikat bilgisine ulaşmayı öncelemektedir. Fenârî, İbn Arabî'nin temellerini attığı nazârî tasavvuf geleneğine tâbi olarak mutlak anlamda Hak'tan ibaret olan varlığın idrakinin nihaî tahlilde ancak sûflerin keşf yöntemiyle gerçekleştirilebileceği inancını paylaşır.<sup>7</sup>

Fenârî'nin bilgiye ulaşmadaki usule yönelik bu tavrı Gazzâlî'yi akla getirmektedir. Ancak Fenârî'de gerçek bilgiye ulaşmada nefis tezkiyesi ve ahlâkî arınmanın beraberinde getirdiği mükâşefe bilgisinin konusu varlık hakikati iken, Gazzâlî'de hâl bilgisidir. Yöntem bir, ulaşılan neticeler farklıdır. Bununla birlikte Fenârî ve Gazzâlî hakikat bilgisine ulaşmada keşf yönteminin diğer ilmî disiplinlerin yöntemlerini dışlayan değil, içine alan bir özelliğe sahip olduğunu da eserlerinde vurgulamışlardır. Dîbâce şerhi temelinde açıklayacağımız üzere bu metodolojik tavır birçok sorunu da görmezden gelmektedir. Şimdilik şunu ileri sürebiliriz ki Fenârî'ye göre nakil, akıl ve keşf hakikat bilgisine ulaşmada ve ifade etmede birbirine muhtaç, zorunlu öğelerdir. Bu minvalde Fenârî'nin İslâm düşüncesinin meselelerini tahkik etmede hem farklı yöntemleri hem de farklı ilmî birikimleri kullandığı açıktır. Onun düşünce yapısında dinî ilimlerden fıkıh, kelâm ve usul, teorik kanıtlanma yöntemi olarak mantık, keşfin ulaştığı neticelerin bütününü ifade eden vahdet-i vücûd metafiziği, dinî ve akli meşruiyet sorunu yaşamadan bir arada bulunmaktadır. Fenârî'nin bu tavrının kökenlerini İbn Sînâ ile mütekaddimîn dönem sûflerinden Ebû Saîd el-Harrâz'ın karşılaşmasına dair menkıbede görebiliriz. Buna göre İbn Sînâ, sûfi Harrâz'a, “Sizin müşahade ettiğinizi biz biliyo-

6 Fenârî'nin müstakil ilim dallarında yazdığı eserler ve hakkında yapılan çalışmalar için bk. Kadir Gömbeyaz, “Molla Fenârî'ye Nisbet Edilen Eserlerde Aidiyet Problemi ve Molla Fenârî Bibliyografyası”, *Uluslararası Molla Fenârî Sempozyumu*, s. 467-524.

7 Tahsin Görgün, “Molla Fenârî”, *DİA*, XXX, 248; a.mlf., “Klasik Türk Düşüncesinin Temel Meseleleri ve Molla Fenârî”, *Uluslararası Molla Fenârî Sempozyumu*, s. 186.

ruz. Bizim bildiğimizi siz müşahede ediyorsunuz” sözüyle nazar ve müşahede bilgisinin müşterekliğini ifade etmiştir.<sup>8</sup> Ancak her iki bilgi türü de küllilere yönelik bir bilgidir. Müşahedeye dayalı mükâşefe / keşf bilgisinin cüz’iyyâta dair bilgi olduğunu dikkate aldığımızda ise başka bir soruyla karşılaşırız.<sup>9</sup> Acaba sûfinin cüzî keşf bilgisi ile küllî bilgi arasında münasebet nasıl sağlanacaktır? Gerek Râzî’ye göre gerekse İbn Arabî ve Konevî geleneğine göre nazârî-burhanî bilgilerin her iki bilgi türü arasındaki münasebeti sağlayan ilkeleri inşa etmede aracılık rolü üstlenmeleri zorunlu olmasa da bir imkândır. Konevî ilm-i ilâhînin mebâdî ve mesâilî hakkındaki gerçek ve doğru yorumun öğrenilmesinin, bunlar hakkında bilgi veren ârifin hâlinin gerektirdiği “mâkul bir delil” sayesinde olabileceğini söyler. Molla Fenârî mâkul delili “nazârî-burhanî asıllar (usul)” şeklinde yorumlar. Fenârî ilm-i ilâhîye dair bilginin idrakinde diğer yolun, kulun çalışıp çabalama ve Hakk’a teveccühü sonucunda Hakk’ın saflaşmış kalbe herhangi bir hâricî vasıta (kıyas ve öncüller) olmaksızın öğretmesi şeklinde olduğunu ileri sürer. Bu yolla elde edilen kesin bilgiye “fitrî-ilâhî burhan” denilir ki ilham ve keşfle elde edilen öncüllerden mürekkep burhandır.<sup>10</sup>

Râzî *el-Metâlibü'l-âliye*’de sûfilerin oldukça müşkül ve zorlu bir yol olan riyâzet neticesinde nefislerine ulvî nurların ve ilâhî sırların tecelli etmesinin bir imkân olduğunu, ancak sûfinin bunların tafsiline vâkıf olamadığını, hem vâkıf olması hem de tecellilerin idrakinde düşülen hatalardan sâlim olmak için sûfiye nakle dayalı nazârî idrakin gerekliliğini savunur. Öte yandan Râzî’ye göre riyâzet yolu her sülûk edeni mutlak açıdan vuslata erıştiren, vuslata ulaştırsa bile mutlak açıdan bilgi sahibi kılan bir yol değildir.<sup>11</sup> Râzî’nin bilgiye ulaşmada bir imkân

8 Biz bu türden bir diyalogu “İbn Rüşd’ün İbn Arabî’yle karşılaşmasında ona sorduğu şu soruda görmekteyiz: ‘Keşf ve feyz-i ilâhîde bulduğun şey bize mantığın (nazar) verdiği şey midir?’ Bu soruya İbn Arabî’nin verdiği o meşhur paradoksal cevapta aslında kendi din felsefelerinde dikey metodolojiyi ve tûmdengelimi esas, yatay metodolojiyi ve mantıksal çıkarımları ise ilkiyle irtibatlı ama tâli olarak kullanmakta olan sûfi metafizikçiler ile bunlardan yalnız başına ikincisini izleyen Meşşâî düşünürler arasındaki en temel farkı görmekteyiz. Genç bir sûfi olarak İbn Arabî’nin bu soruya bir yönüyle “evet” ve bir yönüyle de “hayır” olarak cevap vermesi sûfi metafizikçilerin sanılanın aksine ve diğerlerinin hilâfına her iki metodolojiyi de kendi yerlerinde kullanmaya bir itirazlarının olmadığını göstermektedir” (bk. M. Erol Kılıç, “Bir Metodun Metodolojisi: Dinî İlimler Metodu Olarak Tasavvufa Mukayeseli Bir Yaklaşım”, *Usûl*, 1/1 [2004], s. 102).

9 Niyâzî-i Mısırî, *Risâle-i Tevhîd*’inde nakil, akıl, müşahede ve mükâşefe bilgisi arasındaki farkı şöyle bir misalle izah eder: Bir şehrin varlığına dair haberi işitmekle hasıl olan bilgi nakil bilgisidir. Bu bilgiyi zihinde tasavvur etmek akıl bilgisidir. Şehri uzaktan küllî bir biçimde görmek müşahede bilgisidir. Şehrin içine girip cüz’iyyâtını idrak etmek ise mükâşefe bilgisidir. Bk. *Risâle-i Tevhîd*, Süleymaniye Ktp., Tâhir Ağa Tekkesi, nr. 334, s. 2.

10 Molla Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, nşr. Muhammed Hâcevî (Tahran: İntişârât-ı Mevlâ, 1374 hş.), s. 5.

11 Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmî'l-ilâhî*, nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ (Beyrut: Dârü'l-kitâbî'l-Arabî, 1407/1987), I, 54-55.

olarak görse bile, herkes (avam) için genel-geçer addetmediği riyâzet yoluna bu yaklaşımı İbn Rüşd'ün görüşlerinin bir uzantısıdır. İbn Rüşd şöyle der: "Sûfilerin nazar hakkındaki görüşlerinde izledikleri yol nazarî bir yol (tarik) değildir. Yani öncüllerden (mukeddemat) ve kıyastan mürekkep değildir. Sûfiler gerek Allah bilgisinin (mârifetullah) ve gerekse mevcûdatın bilgisinin şehvânî ârzalardan tecrîdi esnasında nefiste açığa çıkan bir şey olduğunu, tıpkı bir fikrin talep edilen yere gelmesi gibi bir şey olduğunu ileri sürerler. Biz de deriz ki varlığını kabul etsek bile bu yol avamın yolu değildir. Avamın ihtiyacı olan bu değildir. Eğer insanlar için seçilen yol bu olsaydı o zaman nazar tarikinin bâtil olması icap ederdi."<sup>12</sup>

Sadreddin Konevî ise meseleyi bilgiye ulaşma yöntemlerinin mutlak farklılığına dikkat çekmekten ziyade, bilgide kesinlik (yakîn) ve itminana erme problemi şeklinde ele alır. O, filozofların teorik düşünce ve fikir gücüyle elde ettikleri kesin bilgilerinde zaman içinde şüpheye düşebileceklerini ya da kesin olmayan bilgilerini kesinmiş gibi kabul edebileceklerini, bu durumda ya itminansızlık ya da bilgiye yönelik sahte bir güvene kapılabileceklerini iddia eder. Konevî'ye göre zevk ve müşahede ehlinin tecrübelerinin sonucunda tahsil ettikleri bilgiye karşı tavırları filozoflarınkiyle benzeşmektedir. Buna göre müşahede ehlinin ortaya koyduğu bilgilerin nazarî açıdan delillendirilmesi, ilkelerin ortaya konulması zorunludur. Nitekim *Miftâhu'l-gayb* kitabı bu çerçevede vücut bulmuştur denilebilir. Bu mesele nazar ile müşahede ya da felsefe ile tasavvuf arasındaki ilişkide önemli bir noktaya işaret eder. Konevî'ye göre her türlü bilgide kesinliğin sağlanması için naklî ve aklî bilgi (ilme'l-yakîn) ile müşahede bilgisi (ayne'l-yakîn) birbirini izah eder şekilde aynı ölçüde ele alınmalıdır. Ancak en kesin bilgi Hakk'ın mevhîbesi olan bilgidir ki (hakka'l-yakîn) Hakk'ın seçilmiş kullarına bir inâyetidir. Konevî bilgide kesinlik, yani güvenilirliğe ulaşmak için felsefenin tasavvufa, tasavvufun felsefeye ya da nakli de esas alan felsefi kelâma muhtaç olduğu kanaatindedir. Fakat bilgi ve idrak araçlarının her türlü engelden sâlim olması, kesinliğin sağlanması için herkese bir esastır. Bu da idrak gücü olan nefsin tezkîyesiyle başlar.<sup>13</sup> Dâvûd-i Kayserî de Konevî'nin tüm metafizik bilimlerin dayanacağı sahit ilke ve kaide inşa etme girişimini tasavvuf özeline taşımış, tasavvuf ilminin "tahayyüller" ve "şüirsel ifadeler" şeklinde diğer ilim mensupları tarafından küçümsenmesine muhalif olarak özellikle *Risâle fi't-tasavvuf* ve *Mukaddemât* adlı eserlerinde ilham ve keşf bilgisinin değerlendirilebileceği, ehl-i nazarın anlayabileceği şekilde ölçütler vazetmeye çalışmıştı.<sup>14</sup> Molla Fenârî'nin tavrının buna göre Kayserî'den

12 İbn Rüşd'den naklen bk. Kılıç, "Bir Metodun Metodolojisi", s. 102-3.

13 Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Vartık* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2005), s. 110-15; a.mlf., *İslâm Metafiziğinde Tanrı ve İnsan* (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2009), s. 127.

14 Kayserî, nazar ile keşf ehlinin dilini mezc ederek yazdığını söylediği *Fusûs* şerhinin mu-

daha çok tüm ilimlerin kendilerine yer bulabileceği bir metafizik çerçeve geliştirmede Konevî'ye yakın olduğu söylenebilir.

Neticede Fenârî düşüncede Râzî geleneğini devam ettirirken,<sup>15</sup> İbn Arabî ve Konevî'nin öncülüğünü yaptığı nazarî tasavvuf geleneğini Râzî geleneğinin üstüne eklediği ileri sürülebilir. Fenârî, İslâm düşüncesindeki bu sistematik tavırla ilim ve medrese geleneğinin de seyrini belirleyen şahıs olmuştur. Osmanlı ilim geleneğindeki mutasavvıf-âlim tipolojisinin teşekkülünde Dâvûd-i Kayserî ilk, Molla Fenârî ikinci halka şeklinde gözüktür. Kayserî'nin keşf bilgisinin teorik ve mantıkî ilkelerini İbn Arabî-Konevî geleneğini izleyerek inşa etme gayreti, kendisinden sonra Molla Fenârî, Zenbilli Cemâlî Efendi<sup>16</sup>, *Miftâhu'l-gayb* şârihi Kutbüddinzâde İznikî, Bahâeddinzâde Mehmed Efendi<sup>17</sup> ve İbn Kemal<sup>18</sup>

---

kaddimesinde şöyle der: "...Bu sırları bilmek, bu tâifenin (sûfiler) ittifak ettiği kaideleri ve asılları (usul) bilmeye bağlıdır..." (Dâvûd-i Kayserî, *Mukaddemât*, haz. Turan Koç v.dğr., Kayseri 1997), s. 5 (Arapça metin).

- 15 İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Fenârî'yi Osmanlı'da Râzî mektebinin kurucusu kabul eder: "Bir çok İslâm memleketlerindeki ilim müesseseleri Şeyhü'l-ulemâ İmâm Fahrüddin Râzî'ye mensubdur. Osmanlılar'ın medrese teşkilâtında da bu mektep esas olmuş ve bunu ibtidâ Molla Fenârî diye meşhur olan Şemseddin Mehmed kurmuştur. Bunun talebelerinden Molla Yeğen diye şöhret bulan Mehmed b. Armağan, Türkiye'de asırlarca devam eden Fahr-ı Râzî mektebinin başında gelmektedir. Bunun talebesi olan meşhur Hızır Bey XV. yüzyılın ikinci yarısı ile XVI. yüzyıla ziyet veren talebeleri ile bu mektebi en yüksek derecesine çıkarmışlardır ki, Bursalı Hocazâde, Hayâlî Şemseddin, Kastalânî, Sinan Paşa, Muarrifzâde, Hatîpzâde bunlardır. Sinan Paşa talebesinden Tokatlı Molla Lütüfî, onun talebesinden İbn Kemâl ve onun da talebesinden Ebussuûd Efendi de aynı mektebin en yüksek şahsiyetlerindedir" (Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1949, II, 585).
- 16 "Süfî Molla" lakaplı Şeyhülislâm Zenbilli Cemal Efendi *Vâcibü'l-vücûd* risâlesinde Ehl-i sünnet inancının vahdet-i vücûda mantıkî açıdan nasıl ulaştığını temellendirmeye çalışır (İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, nr. 314, vr. 48<sup>a</sup>-52<sup>a</sup>).
- 17 Şeyhülislâm Mûsâ Kâzım Efendi tarafından tercüme edilen *Vahdet-i Vücûd* risâlesinde Bahâeddinzâde -ki Ebussuûd'un hocasıdır- vahdet-i vücûdu mantıktaki beş tümelle temellendirir: "Vaktâ ki süfîyyeden sudûr eden sözlerin zâhiri tavr-ı akıldan hâriç ve tebâud ve nakle muhalif görüldü. Bu sözler beyne'n-nâs sebeb-i fitne ve mefseted ve mahall-i inkâr ve töhmet oldu. Bâ-husûs vahdet-i vücûd meselesi, yani süfîyyenin bütün mevcûdâtta vücûdun bir olduğuna kâil olmaları, bu mesele sebebiyle nâsın bazısını bazısını tekdir ediyor ve buna dair olan bahisler beyne't-tavâif buğz ve adâvete bâis oluyor. Bu meseleyi kimisi kabul kimisi red ve kâilini tekdir ediyor. Ve hâlbuki tarafeynden ekserisi şu meseleyi fehm hususunda zan ve tahmin üzere olup süfîyyenin maksadlarını tahkik ve tayinden pek uzak bulunuyor. Ne bu meseleyi kabul edenler mütebassirâne rivayet ediyor ne de onu red edenler müteayyen ve makbul bir eser-i dirâyet gösterebiliyor. Bu sebeble ne red ve kabûl-i makbûl oluyor ne de tebâğuz ve tehâsüd ve ne başka bir netice husule geliyor. Binâenaleyh mahall-i nizâ' taayyün ve tebeyyün ve ondan hakikat-i meseleyi ahz, nehy ve red ve kabul cihetlerinden her biri tezâhür etsin için süfîyyenin bu meseleye dâir olan sözlerini telhîs ve bu sözlerinden maksadlarını bi-hakkın tahkik etmek kasdıyla hiçbir kitabda mislini bulamadığınız gibi hiçbir hitabta ivaz ve bedeline zafer-yâb olmadığınız bir tarz-ı takrîr ile şu risâleyi tahrir ettim" (İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Belediye, nr. 433, vr. 4<sup>a</sup>-5<sup>a</sup>).
- 18 Şeyhülislâm İbn Kemal, *Risâle fi Ulûmi'l-hakâyık*'ta bilginin akılla ve Hak'la olmak üzere iki türü olduğunu Hak'la bilmenin (ma'rifetün bi'l-Hak) daha gerçek ve kâmil tarık olduğunu söyler (Süleymaniye Ktp., Kılıç Ali Paşa, nr. 1028, vr. 64<sup>b</sup>). Kelâm, tasavvuf ve



gibi âlimler tarafından da devam ettirilmiştir.<sup>19</sup> Böylelikle Fenârî'nin temsil ettiği kelâm, felsefe ve tasavvuf girişimliliğine dayalı klasik Osmanlı düşüncesi -son asra değin bazı istikrarsızlıklar kaydetse de- tekke-medrese-devlet arasındaki kuvvet birliğinin sağlanmasında da nazârî temeli oluşturmuştur.

## 1.2. Fenârî'nin Nazârî Tasavvuf Geleneğindeki Yeri

Molla Fenârî'nin nazârî/irfanî tasavvuf (ilm-i ilâhî) çizgisine aidiyetine dair ilk tespit bilindiği kadarıyla Taşköprizâde'ye aittir. Taşköprizâde, nazar ile tasfiye yolunun birleşmesinden meydana gelen “ilm-i ilâhî”nin pîrinin İdrîs (a.s.) olduğunu, Anadolu'da bu ilmin reisliğini Sadreddin Konevî'nin üstlendiğini ve ondan Fenârî'ye intikal ettiğini iddia eder.<sup>20</sup> Kâtib Çelebi de Fenârî'nin nazârî tasavvuf geleneğine aidiyetini tespit noktasında Taşköprizâde'yi izleyenlerdendir. Çelebi'ye göre ilm-i ilâhînin Anadolu'daki temsilcisi Fenârî iken, Acem ülkesinde Celâleddin ed-Devvânî'dir. İki müellifin şeyhi ise Sadreddin Konevî ile Kutbüddin-i Şîrâzî'dir.<sup>21</sup> Konevî ve Şîrâzî'nin düşünce kaynağı ise İshrâkîliğin pîri Şehâbeddin es-Sühreverdî'dir. Dolayısıyla Fenârî'yi İshrâkî olarak tanımlamak gerek Taşköprizâde'ye gerek Kâtib Çelebi'ye göre daha doğru bir hükümdür. Bu iddialar kısmen doğru olmakla birlikte hem tarihsel hem de ilm-i ilâhînin kaynağını ve mahiyetini tespit açısından eksiktir.

Taşköprizâde'ye göre ilm-i ilâhînin Konevî'den Molla Fenârî'ye aktarımı Fenârî'nin babası Molla Hamza vasıtasıyla olmuştur. Fenârî, üzerine şerh yazdığı Konevî'nin *Miftâhu'l-gayb*'ını –ki kitap tasavvuf metafiziğini konu, ilkeler ve meseleler açısından temellendirmektedir– babasından, o da Konevî'den okumuştur. Ancak babasının Konevî'den okumuş olma ihtimali tarihsel açıdan pek de mümkün görünmemektedir. Zira Konevî'nin vefat yılı (673/1274) dikkate alınırrsa, Fenârî doğduğunda babasının 100 yaşlarında olması gerekir ki, bu da kronolojik bir açmazı yol açar. Oysa babasının Konevî'den değil talebesinden okumuş olması kuvvetle muhtemeldir. Dolayısıyla Fenârî'yi Konevî'ye bağlayan tarihsel irtibatla zayıflıklar vardır. Ancak Fenârî'nin hem *Miftâhu'l-gayb*'ı hem

---

fikhın terkiğine şahit olduğumuz *Risâletü'l-münîre*'sinde ise zâhir ulemasının bir meselede müşkil duruma düştükleri zaman meselenin halli için marifet ve bâtın ulemasıyla istişare etmelerini, İmam Şâfî'nin sūfiyyeden Şeybân-ı Râî ile böyle yaptığını tavsiye etmektedir (İstanbul: Matbaa-ı Cemâl, 1308, s. 28)

19 Diğer misaller için bk. Reşat Öngören, “Osmanlı Klasik Döneminde Tasavvuf-Kelâm İlişkisi”, *Akademik Araştırmalar Dergisi*, 4-5 (2000), s. 31-42.

20 Taşköprizâde, *Mevsûatü mustalahâti Miftâhi's-saâde ve misbâhi's-siyâde fi mevzûâtü'l-ulûm*, nşr. Ali Dahrûc (Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1998), s. 251.

21 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, haz. M. Şerefeddin Yaltkaya – Kilisli Rifat Bilge (Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı, 1941), I, 160.

de *Fusûsü'l-hikem*'i okuttuğu, Emîr Buhârî'ye *Miftâhu'l-gayb* üzerinden icâzet verdiği –Taşköprizâde'nin nakliyle– tarihî bir gerçekse onun tasavvuf metafiziğini bir “mukaddime”<sup>22</sup> şeklinde vazeden Konevî'ye, Konevî'den İbn Arabî'ye uzanan Ekberîye mektebinin müntesibi olduğu açıktır.<sup>23</sup> Fenârî bu mektebe, daha önce zikrettiğimiz üzere, Afifüddin et-Tilimsânî, Saîdüddin el-Fergânî, Fahreddîn-i Irâkî, Müeyyidüddin Cendî, Abdürrezzâk el-Kâşânî, Dâvûd-i Kayserî, Süleyman Konevî zinciriyle bağlanmıştır.

Kâtib Çelebi, Fenârî'nin bağlı olduğu ilm-i ilâhî geleneğinin pîrinin İdrîs peygamber olduğuna hükmeder. Bu hüküm aslında İsrâkîliğin kurucusu Şehâbeddin es-Sühreverdî kaynaklıdır. Sühreverdî “nur ilmi” olarak nitelediği ve varlık hakikatının incelendiği ilm-i ilâhînin fer' mesabesindeki tüm ilimlerin dayanağını teşkil eden asıl ve küllî ilim olduğunu söyler. Çelebi metafizik (mâ ba'de't-tabîa) olarak tanımlanan ilm-i ilâhînin her şeyin kaynağı olan Tanrı bilgisini incelediğinden, ilâhî ilim olarak adlandırıldığını belirtir. İlm-i ilâhîye ulaşturan iki yöntem vardır: Birincisi Meşşâîler'e mal edilen tümevarım ve nazar yöntemi, ikincisi tasfiye ve riyâzet yöntemidir. Birinci yöntemin temsilcisi Aristo, ikinci yöntemin temsilcisi Sokrat, Eflatun ve Sühreverdî'dir. Sühreverdî de Taşköprizâde ve Çelebi'nin fikirdeki öncüsü olarak hikmet ilmini –ki ilm-i ilâhîdir– düşünme ile değil, sezgi (teellüh) ile tahsil ettiğini, daha sonra bilgisine akli delil aradığını, delilden sarfinazar edecek olsa bile sezgisel bilgilerinin kendisini şüpheye düşürmeyecek şekilde yakîni olduğunu ileri sürer. Sühreverdî'ye göre ilm-i ilâhînin önderi Eflatun'dur. Ondan önce özellikle hakîmlerin atası Hermes (İslâmî kaynaklarda bilgi ve hikmetle özdeşleştirilmiş peygamber olan İdrîs), Empedokles ve Pisagor'un bu ilme öncelik ettiğini iddia eder.<sup>24</sup> Gerek İbn Arabî'nin gerek Konevî'nin eserlerinde tarihsel açıdan ilm-i ilâhînin kaynak şahsiyetleri hakkında açık ifadelere rastlamamaktayız. İbn Arabî için İdrîs peygamber, Allah tarafından “çizgi ilmi” ile gönderilmiştir. Öte yandan *Fusûs*'ta bedenden soyutlanan

22 Herhangi bir ilim öğrenilmeye başlanmadan önce, o ilmin diğerlerinden farkını gereğince temyiz ve idrak etmek ve ayrıca ilmi öğrenme isteğinde “basîret” üzere bulunmak bakımından bilinmesi gereken hususlar “mukaddime” başlığı altında ele alınır. Bu hususlar o ilmin mevzuu, mebdâisi, mesâili ve faydasından (gaye) müteşekkildir. Konu hakkında geniş bir inceleme için bk. A. Cüneyd Köksal, *Fıkıh Üsûlünün Mahiyeti ve Gayesi* (İstanbul: TDV İSAM, 2008), s. 38-77.

23 Taşköprizâde, *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye fî ulemâi devleti'l-Osmâniyye*, nşr. Ahmed Subhî Furat (İstanbul: İÜ Edebiyat Fakültesi, 1405/1985), s. 24, 54-55.

24 Sühreverdî, *İsrak Felsefesi: Hikmetü'l-İsrâk*, çev. Tahir Uluç (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009), s. 26-27. Sühreverdî eski hakîmlerle sonrakiler arasında ilm-i ilâhînin temel meselelerinde hiçbir ayrılık olmadığını, hepsinin Allah'ın birliğinde hemfikir olduğunu, farklılığın sadece açık ve kapalı dil kullanma tercihinden ibaret olduğunu ileri sürer. Sühreverdî'ye göre Aristo her ne kadar büyük, derin ve keskin görüşlü bir filozof olsa da üstadı Eflatun'u gölgede bırakacak kadar gözde büyütülmemelidir.

kimselerin Tanrı hakkındaki bilgilerinin mümessilidir. Bu anlamda İdrîs tenzih bilgisini (kuddûs hikmeti) temsil etmektedir. Oysa İbn Arabî'ye göre Tanrı'nın bilinmesi ancak teşbih ya da âlem bilgisi ile tamamlanır. Tanrı hakkında bilgi (ilm-i ilâhî) tenzih-teşbih dengesinin sağlanmasıyla elde ediliyorsa İdrîs bu bilginin sadece bir yönünü temsil etmektedir.<sup>25</sup> İbn Arabî *Fütûhât*'ın XIV ve XV. bablarında sır ilminin (ilm-i ilâhî) kaynağının Hz. Muhammed'in ruhu (hakikat-i Muhammediyye) olduğunu, bütün peygamberlerin ve o peygamberlere tâbi olan velilerin (veli-nebi) bu ilmi "müdâvi'l-külûm"<sup>26</sup> (yaraları tedavi eden) olan hakikat-i Muhammediyye'den aldıklarını belirtir. *Fusûs*'ta da bütün peygamberlerin yegâne bilgi kaynağı aynı hakikattir. İbn Arabî'ye göre müdâvi'l-külûm ledünnî ilimde mutlak kutuptur. Âdem, İsâ, Yûsuf, İdrîs, Hârûn, Mûsâ ve İbrâhim peygamberler müdâvi'l-külûmun halifeleri mesabesinde ki yedi bedel olarak nitelenir. Bu yedi bedel ledünnî bilgiden aldıkları pay miktarınca âlemde belli bir bölgeyi / iklimi yönetirler. Yönetim işini bu peygamberlerin kademi üzere olan veliler üstlenir. İbn Arabî bu hususta, "Bu ümmetin bilginleri İsrâiloğullarının peygamberleri gibidir" rivayetini kullanmaktadır.<sup>27</sup> Görüldüğü üzere Taşköprizâde ve Kâtib Çelebi'nin Sühreverdi'den naklen ilm-i ilâhînin pîrinin İdrîs peygamber olduğuna dair tespiti, İbn Arabî'nin görüşünün sadece bir kısmını yansıtmaktadır.

Öte yandan İbn Arabî ve Konevî'nin ilm-i ilâhî konusunda felsefeye bakışı Gazzâlî gibi dışlayıcı özellikte değildir. Bu bağlamda İbn Arabî şöyle der: "Senin filozofun dini olmadığına ilişkin sözüne gelince, 'onun dininin olmaması' söylediği her şeyin bâtil olduğu anlamına gelmez. Bu durumu her bir akıllı kimse ilk bakışta kavrar." Şunu söyleyebiliriz ki İbn Arabî, keşf ve rabbânî ilkâ ile kaim ilhamî marifetin üstünlüğünü güçlendirmeyi istediği kadar, filozoflardaki aklî nazar ve marifeti inkâra yoğunlaşmaz. İbn Arabî "muhakkik sûfi"deki kâmil marifeti düzenleyince, felsefe ile tasavvuf arasındaki tenakuzu üstün bir yapıda toplamaktadır. Öyle ki filozofun bilgisi sûfinin keşfinde içkin ve mündemîç olarak apaçık bir şekilde ortaya çıkmaktadır. İbn Arabî ve Konevî'nin mutlak anlamda felsefeyi değil, dönemsel ayrımlara giderek bazı filozofları eleştirdiği ileri sürülebilir. İbn Arabî'ye nispet edilen *el-Hikmetü'l-ilhâmiyye*'de muhakkik-filozoflar ile mütefelsif-filozoflar arasında bir ayrıma gidilerek Eflatun "ehl-i keşf ve'l-vücûd" kısmında değerlendirilir. Aristo ise felsefeyi ifsat eden kimsedir. Nitekim

25 İbn Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, çev. ve şerh Ekrem Demirli (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2006), s. 310-11.

26 "Külûm" kelimesi aynı zamanda geçmiş peygamberler için kullanılan "kelime"nin kökeni olan "kelim"ın (yara) çoğuludur. Buna göre müdâvi'l-külûm tüm peygamberlere verilen hikmet ve hakikatleri yani onların kelimelerini tashih etmeyi, sıhhate kavuşturmayı ifade etmektedir.

27 İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006), I, 438-56.

İbn Arabî'nin *Tedbirâtü'l-ilâhiyye*'de Aristo'ya nisbet edilen *Sırrü'l-esrâr* kitabını hikemî siyasette eksik bulup aşmaya çalışması, *el-Üstükussât* kitabından dolayı Aristo'yu doğa bilimlerinde önemli bir şey getirmediği için tenkidi, gençlik yıllarında Kurtuba'da karşılaştığı Aristo takipçisi İbn Rüşd'e eleştirisi, İbn Arabî'nin Aristo'ya yaklaşımının örnekleridir. İbn Arabî ve Konevî'de ilk filozoflardan peygamber ve kâmillerin yolunu paylaşarak insanları ahlâkî kemale yönlendirenlere müspet bakılırken, Aristo'dan itibaren cedelle hakikate ulaşmaya çalışanlar kınanır. Molla Fenârî de *Risâle-i Ucâle*'de Aristo'nun âlemin kîdemi düşüncesini eleştirmiş, şeriat ulemâsının ve ehl-i tasavvufun âlemin hâdis olduğu inancını paylaştığını savunmuştur.<sup>28</sup> Buna göre İbn Arabî, Konevî ve Fenârî'nin Sokrat ve Eflatun geleneğine daha yakın durduğu söylenebilir.<sup>29</sup> Bu yorum Sühreverdî için de geçerlidir. Ancak Sühreverdî “Yunan ilimlerinde filozoflardan üstün değilsem de onlarla eşitim. Ancak zevk yönünden onlardan üstünüm” diyerek ilk filozoflardan kendisini ayırt etmede İbn Arabî ve Konevî gibi ısrarlı davranmaz.<sup>30</sup> Konevî'nin Eflatun izindeki muhakkik hakîmler ile Aristo takipçisi mütefelsif filozofları ayırt etmesinin istisnasını İbn Sînâ teşkil eder. Konevî'nin “son eserlerinde tasavvufa yöneldiği hissedilen” şeklinde nitelediği İbn Sînâ, muhakkik hakîmlerin başında gelmektedir.<sup>31</sup> Molla Fenârî'nin de Râzî vasıtasıyla İbn Sînâ'dan Tûsî'ye uzanan Meşşâî felsefe geleneğine bağlandığı bir gerçektir. Bu irtibat Molla Fenârî'nin Mısır'da bulunduğu sırada kendisinden aklî ilimleri okuduğu hocası İbn Mübârekşah'la kurulur. Molla Fenârî'den İbn Sînâ'ya uzanan hoca-talebe ilişkisine dayalı silsile şöyledir: Fenârî, İbn Mübârekşah, Kutbüddin er-Râzî, Hatîb el-Kazvîni, Nasîrüddîn-i Tûsî, Abdüllatîf el-Bağdâdî, Ferîdüddin Dâmâd, Sadreddin Serahsî, Efdalüddin Geylânî, Ebû'l-Abbas Levkerî, Behmenyâr, Ebû Ubeyd el-Cûzcânî, İbn Sînâ. Silsilenin kilit halkası Kazvîni'dir. O, bir yandan nazârî irfanla barışık felsefî kelâmın öncüsü Râzî'nin talebesi Esîrüddin el-Ebherî'nin, diğer yandan Meşşâî çizgiyi devam ettiren Nasîrüddîn-i Tûsî'nin öğrencisidir. Böylelikle hem Meşşâî hem kelâmî geleneğin mezci Kazvîni'den İran'daki Kutbüddîn-i Şîrâzî ile Kutbüddin er-Râzî'ye, Kutbüddin er-Râzî'den Mısır'daki İbn Mübârekşah'a, İbn Mübârekşah'tan da Anadolu'daki Molla Fenârî'ye intikal eder.<sup>32</sup>

28 Molla Fenârî, *Risâle der Tasavvuf* (Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr. 344/5), vr. 49<sup>b</sup>-57<sup>a</sup>.

29 Bununla birlikte Ebû'l-Alâ el-Affî, Abdurrahman Bedevî, Osman Yahya ve Henry Corbin gibi İbn Arabî uzmanlarının İbn Arabî-Konevî geleneğini feyiz nazariyesinden hareketle Yeni Eflâtunculuğun devamı addetmeleri indirgemeci bir yaklaşımdan ibarettir.

30 Sühreverdî, *İşrak Felsefesi*, s. 20.

31 Konevî ile Nasîrüddîn-i Tûsî arasındaki yazışmaları ihtiva eden *Mürâselât*'tan naklen bk. Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, s. 54, 115.

32 Karlığa, “Osmanlı Düşüncesinin Oluşumu”, s. 33, 40.

Kâtib Çelebi'nin Sadreddin Konevî ve başta Molla Fenârî olmak üzere Konevî takipçileri ile İbn Arabî arasında açık bir irtibat kurmaması, sorunun başka bir boyutudur. Çelebi'nin Fenârî düşüncesini Sühreverdi felsefesinin devamı şeklinde algılaması özellikle bilginin kaynağı ve bilgiye ulaştırılan yöntem olarak usul anlayışının bir neticesidir. Çelebi'ye göre tasfiye ve riyâzet iki şekilde yapılmaktadır. Birincisi bir dinin belirlediği ölçüler ışığında yapılır. Bu yöntemi izleyenlere "sûfi" denir. Filozofların veya aklın belirlediği yöntemlere göre yapılırsa buna "İşrâki" yöntem denir. Dolayısıyla İşrâkîlik ile tasavvuf arasında belli bir ayırım öngörülmektedir ki bu ayırım bir genellemeyi içerir. Oysa Konevî ve takipçileri ile Sühreverdi'nin hangi kısımda değerlendirileceği, bu ayırım uyarınca *Keşfü'z-zunûn*'da açık değildir. İlim tasnifi kitaplarında gördüğümüz bu türden genellemeler, beraberinde bir kapalılığa yol açar. Bu kapalılığın açılması için İbn Arabî'nin görüşlerine başvurmak kaçınılmazdır ki konu şöyle özetlenebilir: İbn Arabî nazarında riyâzet ve mücâhede yöntemine başvurarak hakikat bilgisine ulaşmaya çalışmak, insanlık tarihi boyunca evrensel bir olgudur. Bu anlamda mistik geleneklerden bahsedebiliriz. İşrâkîler'in bu yöntemle Sühreverdi'nin ifadesiyle "ilham ve vâridât"a nâil olması, onları ancak "mistisizm" kapsamında değerlendirmemizi zorunlu kılar. Oysa İbn Arabî'ye göre tasavvufu mistisizm değil, tasavvuf kılan şey yöntem ve uygulamalarında temel aldığı kaynaktır. İbn Arabî, Cüneyd-i Bağdâdî'den naklen, mütekaddim'in dönem sûfler de dahil, yollarının Kur'an ve sünnetle sınırlanmış olduğuna dikkat çekmektedir.<sup>33</sup> Kitap ve sünnetle sınırlanmak hem tebeyyet hem de metbûiyet açısındandır. Birincisi söz konusu olduğunda sûfler aklın belirlediği yönetime göre değil, şeriâtın bildirdiği yasalara uyarak hakikati elde etme çabasındadırlar. İkincisine göre bu yasalara –ki bu yasaların alternatifi nevâmîs-i hikemiyyedir ve özellikle nebevî geleneği izlemeyen Yunan, eski Mısır ve İran filozoflarının ortaya koyduğu akli ilkelerden ibarettir-tâbi olmanın neticesinde Hakk'ın kendilerine bir mevhibe olarak verdiği bilgileri kitap ve sünnet mizanına göre tartarlar. Şayet keşfleri Peygamber'in keşfine muhalif olursa, Peygamber'in keşfine –ki kitap ve sünnet bu keşfi içermektedir– dönerler. Buna göre Kur'an ve sünnet gerek yöntemde gerek yöntemin zorunlu neticelerinde başvurulan bir mizan ve ölçüt olmaktadır. Bu noktada ortaya şu sorun çıkar: Keşfi bilginin akıl mizanıyla tartılması zorunlu mudur? İbn Arabî bu türden bilginin bazen beraberinde akli delili getirdiğini bazen getirmediğini ileri sürer. Konevî de keşfle elde edilen ilm-i ilâhînin ya da vehbî bilginin aktarımının bazen mâkul bir delille olduğunu bazen de bir delil olmaksızın gerçekleşebileceğini söylemektedir. Buna göre akıl ve aklın ortaya koyduğu hükme ihtiyaç bir imkândan öte bir şey değildir. Bu imkânı bilfiil kılan şey de İbn Arabî'ye göre yine

33 İbn Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye* (Beyrut: Dâru Sâdır), ts., III, 8.

keşftir. Sühreverdî’de ise kitap ve sünnetin mizan olması söz konusu değildir. O bilgilerini nazar yoluyla elde etmediğini söylüyorsa da akli delil peşinde koştuğunu itiraf eder. Bu husus onu İbn Arabî-Konevî geleneğiyle özdeşleştirmememizi gerektiren en önemli taraftır. Aslında Taşköprizâde ve Kâtib Çelebi’nin Konevî ve Fenârî metinlerinden hareketle onları İshrâkî geleneğin muakkipleri şeklinde konumlandırması, İbn Arabî’nin filozof-sûfî (feylesûf-müteravhin) Konevî’nin ise sûfî-filozof ya da İbn Arabî’nin sûfî tarafı galip, filozof tarafı mağlup; Konevî’nin ise tam tersi şeklinde vasedildiği genel kabulün bir sonucudur. Bu kabul her ne kadar Konevî’nin nazarî delile sıkça başvurma gerçeğini açıklamada doğru gözükse de, her ikisinin bir yandan hakikate ulaşma yöntemindeki birtelikelikleri, diğer yandan bu yöntemin neticesinde Tanrı, insan ve âleme dair en kuşatıcı bilginin tahakkuk ettiği zâtî tecelliye mazhar olmaları söz konusu olduğunda aldatıcı bir ifadedir. Hâsılı Konevî’yi İshrâkîliğin temsil ettiği ilm-i ilâhî geleneğine değil, İbn Arabî’nin özellikle *Fütûhât*’ın başında “ihtisas ehli” olarak nitelediği sûfî büyüklerinin inanç ilkelerini takip eden, onlarla aynı yöntemi paylaşan, genelde Ekberî, özelde mutasavvıf bir kimse olarak konumlandırmak daha gerçekçidir. Molla Fenârî de ilm-i ilâhî anlayışında Konevî vasıtasıyla Sühreverdî’ye değil, İbn Arabî’ye bağlıdır. Nitekim eserleri dikkate alındığında kendisi Sühreverdî değil, İbn Arabî ve Konevî şârihi olarak gözükür.

Gerek Osmanlı kaynaklarında gerek modern araştırmalarda Molla Fenârî’nin hem entelektüel aidiyetini hem nazarî tasavvuf geleneğindeki yerini tespitite Mevlânâ’yla irtibatı ihmal edilen konulardandır. Oysa Fenârî *Mesnevî* dîbâcesine yazdığı şerh ile bu irtibatı edebî düzlemde bilfiil hâle getirmiştir. Fenârî-Mevlânâ irtibatını iki boyutta ele alabiliriz: Birincisi entelektüel müştereklik, ikincisi Fenârî’nin hem düşünce hem tarikat silsilesinde (Evhadiyye ve Ebheriyye silsileleri) bulunan Sadreddin Konevî’nin Mevlânâ’yla dostluğu. Birincisi söz konusu olduğunda, Fenârî ile Mevlânâ’nın aynı entelektüel arka plana sahip olduğunu görmekteyiz. Fenârî, Mevlânâ’yı “Hanefî”, “sâliklerin kutbu” ve “muhakkik ârif” şeklinde nitelemektedir.<sup>34</sup> Bu üç niteleme Mevlânâ’nın şeriat, tarikat ve hakikat ilimlerini Fenârî gibi kendisinde mezcettiğine işaret eder. Nitekim Mevlânâ, Abdülkâdir el-Kureşî’nin (h. 696-775), Hanefî tabakatı olan *el-Cevâhirü’l-mudıyye*’de yer verildiği üzere, Fenârî gibi en başta bir Hanefî fakihî<sup>35</sup>, Halep ve Şam medreselerinde kelâm, fıkıh ve felsefe tahsili gördükten sonra Konya müderrisi olmuş,

34 Molla Fenârî, *Şerhu Dîbâceti’l-Mesnevî*, Süleymaniye Ktp., Kasıdecizâde, nr. 725/4, vr. 14<sup>b</sup>, 15<sup>b</sup>.

35 Abdülkâdir el-Kureşî, *el-Cevâhirü’l-mudıyye fî tabakâti’l-Hanefiyye*, nşr. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv (Kahire: İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1398/1978, III, 343-46. Kureşî, tabakatının “Mevlânâ” maddesinde Kâtib Çelebi’ye göre ilm-i ilâhînin Acem’deki mümessili olan Kutbüddîn-i Şîrâzî’nin Mevlânâ’yı imtihan için Konya’ya geldiğini, ancak Mevlânâ’nın onun bu kötü niyetini nasıl ortaya çıkardığına dair bir menkibe zikreder.

Mevleviyye tarikatının pîri ve ilm-i ilâhîyi *Mesnevî*'sinde hikâyelerle muhatabına aktarmış bir İslâm âlimidir. Mevlânâ'nın bu görevleri onun usul-i din anlayışını belirlediği gibi, bu anlayış Molla Fenârî'ye de intikal etmiştir. Her ikisi de medrese mollalığı geçmişine sahip olan Fenârî ve Mevlânâ'nın aralarındaki münasebeti tesiste Sadreddin Konevî gözden kaçırılmaması gereken bir halkadır. Mevlânâ ve çevresi hakkında ilk kaynaklardan olan Sipehsâlâr'ın *Risâle*'si ile Eflâkî'nin *Menâkıbü'l-ârifîn*'inde Konevî-Mevlânâ dostluğu ve nihâî planda görüş birlikelikleri çeşitli boyutlarıyla zikredilir.<sup>36</sup> Buna göre en başta bir Konevî şârihi olan Fenârî'nin Konevî vasıtasıyla Mevlânâ geleneğine eklemlediği ileri sürülebilir. Bu eklemleme çoğu Osmanlı sūfî şârihlerinin İbn Arabî, Konevî ve Mevlânâ metinleri üzerinden şerh faaliyetinde buldukları gerçeği dikkate alındığında beklenbilir bir süreçtir. Hâsılı Molla Fenârî'nin entelektüel aidiyetini belirlemede dört referans çizgisi tespit edebiliriz: Fenârî dil, fıkıh ve kelâm ilimlerinde Fahreddin er-Râzî'ye, Meşşâî felsefede İbn Sînâ'ya, nazarî tasavvufta İbn Arabî-Sadreddin Konevî ile Mevlânâ'ya uzanan çizgileri Osmanlı'da kesiştiren bir nokta olarak karşımıza çıkmaktadır.

Fenârî'nin bilindiği kadarıyla nazarî tasavvuf alanında altı eseri vardır:<sup>37</sup> *Misbâhu'l-üns beyne'l-ma'kul ve'l-meşhûd fî şerhi Miftâhi'l-gaybi'l-cem' ve'l-vücûd*,<sup>38</sup> *Tahkîku hakâiki'l-eşyâ ve dekâiki'l-ulûm ve'l-ârâ*,<sup>39</sup> *Risâle-i Ucâle*

36 Tarihsel ve entelektüel düzeyde Konevî-Mevlânâ münasebeti hakkında bk. Semih Ceyhan, "Osmanlı Mesnevî Şerhçiliğinde Sadreddin Konevî Tesiri", *1. Uluslararası Sadreddin Konevî Sempozyumu Bildirileri* (Konya: MEBKAM, 2010), s. 55-59.

37 Son dönem çalışmalarda Fenârî'ye nispet edilen *Sûfiyye'nin Libâs, Etvâr ve Mesleğine İtirâzâta Reddiyye* (Süleymaniye Ktp., Yazma Başlıklar, nr. 71, vr. 68-80) risâlesi Akşemseddin'e, *Risâle fi beyâni vahdeti'l-vücûd* (Kahire 1328) ise Bahâeddinzâde Muhyiddin Mehmed Efendi'ye (ö. 952/1545) aittir. *Risâle fi ricâli'l-gayb, Şerh alâ Nusûs li'ş-Şeyh Sadreddin Konevî, Risâle fi menâkıb-ı Bahâeddin en-Nakşebendî* gibi tasavvufî eserler Fenârî'ye nispet edilmekle birlikte, bu tespit henüz kesinleşmemiştir.

38 Sadreddin Konevî'ye ait *Miftâhu'l-gayb*'ın şerhidir. *Miftâhu'l-gayb*, tasavvuf metafiziğinin (ilm-i ilâhî) konu (mevzû), ilke (mebâdî) ve mesele (mesâil) açısından inşa edildiği bir eserdir. İran ve Osmanlı kültür havzalarında üzerine şerhler yapılmış, birçok çalışmanın konusu olmuştur. Osmanlı düşünce tarihinde Molla Fenârî'nin dışında Fenârî talebesi Kutbüddinzâde İznîkî, Molla Ahmed İlâhî, Atpazarî Osman Fazlı-i İlâhî, Abdurrahman Rahmi Bursevî, Ahmed b. Abdullah Kurîmî, Malkoçzâde Mustafa Efendi, Şehâbeddin Ahmed b. Hüseyin el-Hamevî kitabı şerhedenler arasındadır. Fenârî şerhi, Şeyh Ahmed eş-Şîrâzî (Tahran 1323) ve Muhammed Hâcevî (Tahran: İntişârât-ı Mevlâ, 1374 hş.) tarafından İran'da iki defa neşredilmiştir (bk. Reşat Öngören, "Miftâhu'l-gayb", *DİA*, XXX, 16-17; Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevî* [İstanbul: TDV İSAM, 2008], s. 26-32).

39 Kayıtlarda *Risâle fi't-tasavvuf, Mukaddimâtü'l-aşere* adlarıyla zikredilen eser İbn Arabî'nin "Künnâ hurûfen âliyyât" (Bizler henüz söylenmemiş harfler idik) ile başlayan rubâisinin şerhidir. Rubâî'nin tevhidin hakikati ile ilgili olduğunu söyler ve konunun anlaşılması için şerhten önce on kaide vazeder. Eser Muhammed Hâcevî tarafından tahkik ve Farsça'ya tercüme edilmiştir (*Terceme ve Metn-i Şerh-i Rubâi-yi Şeyh-i Ekber Muhyiddin-i Arabî* [Tahran: İntişârât-ı Mevlâ, 1374 hş.]). Şerh tarafımızdan Türkçe'ye tercüme edilmiş, ancak yayımlanmamıştır.

(*Risâle der Merâtib-i Selâse, Risâle der Tasavvuf*),<sup>40</sup> *Aynü'l-a'yân (Tefsîru Süreti'l-Fâtîha)*,<sup>41</sup> *Ta'likât alâ Istulâhâti's-süfîyye li'l-Kâşânî*,<sup>42</sup> *Şerh-i Dibâcetü'l-Mesnevî*. Bu eserlerden ilk dördünün ilm-i ilâhînin mevzû, mebâdî ve mesâilîne; sonuncusunun ise ilm-i ilâhîye ulaştırılan yöntem ve ilimlerarası ilişkiye dair olduğu söylenebilir. Peki Fenârî düşüncesinde ilm-i ilâhînin mahiyeti nedir? Bu sorunun cevabı Fenârî'nin dîbâce şerhinde en üst ilim olarak zikrettiği ancak detaylı izahlarda bulunmadığı “hakikat ilmi”nin mahiyetini de ortaya koyacaktır.

Fenârî'ye göre ilm-i ilâhînin konusu (müteallak / mevzû) Hakk'ın varlığıdır.<sup>43</sup> Hakk'ın varlığı her şeyi kuşattığı gibi, ilm-i ilâhî de her türlü ilmi kuşatır. Bu itibarla diğer tüm ilimlerin konusu, ilm-i ilâhînin konusunun fer'i mesabesindedir. İlm-i ilâhînin ilkeleri (mebâdî) ise zât, sıfat ve fiil isimleri, bu isimler arasındaki irtibat ve nispetleri bilmektir. Mesela zât isimlerinin hükümlerinin toplamından taayyün eden sıfat ve fiil isimlerinin hükümlerini, sıfat isimlerinin hükümlerinin toplamından taayyün eden fiil isimlerinin hükümlerini bilmek gibi. İsimler arasındaki nispetleri bilmek ilm-i ilâhînin dayandığı ilkelerin bilgisini verir. Mesela halk fiilinin kudrete, kudretin ilme mutâbık iradeye bağlı olduğunu bilmek gibi. Hayat ismi bütün isimlerin taayyünü için şarttır. İlm-i ilâhînin meseleleri ise ilâhî isimlerin taayyün ettiği mertebeleri, her bir isme ait hükümlerin kendi ismiyle ve diğer isimlerle ilişkisini, ana ilâhî isimlerden taayyün eden fer'î isimleri bilmeyi konu edinir. Hak âlemlerle, âlem de Hak'la bu isimler vasıtasıyla münasebet kurar. Dolayısıyla ilm-i ilâhî Tanrı-âlem-insan münasebetini konu edinir.<sup>44</sup>

Fenârî'ye göre ilm-i ilâhîyi ancak hakka'l-yakîn sahibi kimseler, keşf yöntemiyle tahkik mertebesine erişmiş kâmil ârifler bilebilirler. Bu mertebeye ulaşmamış kimseler ise kendi tahkiklerini gerçekleştirinceye kadar ilm-i ilâhînin ilke ve meselelerini ancak muhakkik olan ârif kimseden öğrenebilirler. Bu öğrenim vasıtalı ve vasıtasız olmak üzere iki yolla gerçekleşir: Birincisi, muhakkik ârifin hâlinin, vaktinin veya makamının gerektirdiği “mâkul bir delil” ortaya koyması sayesinde-

40 Farsça eserde yaratılışın başlangıcı ile ilgili hadisler, Aristo muakkiplerinin âlemin kadim olmasıyla ilgili görüşlerinin reddi, âlemin hâdis oluşu hakkında şeriat âlimlerinin ve tasavvuf ehlinin ittifakı, ilm-i ilâhînin kitap ve sünnete muvâfık oluşu şeklindeki üç mesele tasavvufî bakış açısıyla incelenmektedir (bk. Molla Fenârî, *Risâle der Tasavvuf*, vr. 49<sup>b</sup>-57<sup>a</sup>).

41 Sadreddin Konevî'nin *l'câzû'l-beyân* adlı Fâtîha sûresi tefsirinin serbest bir şerhi mahiyetinde kabul edilebilir. Çünkü Fenârî eserinde geçen konuların hemen hepsinde “eş-Şeyh” kaydını kullanarak Konevî'den nakillerde bulunur (İstanbul: Rifat Bey Matbaası, 1325).

42 Abdürezzâk el-Kâşânî'nin *Istulâhâtü's-süfîyye*'sine yapılan kısmî bir tâlikattır (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 4802/2).

43 Fenârî'nin metafizik bir sorun olarak Tanrı'nın varlığına dair düşünceleri için bk. Ekrem Demirli, “İbn Arabî ve Takipçilerinin Tanrı Anlayışı: Tenzih ve Teşbih Hükümlerinin Birleştirilmesi”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 19 (2008), s. 30-37.

44 Molla Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 6-7.



de; ikincisi öğrenciye Hak tarafından doğrudan verilen gerçek bilgi sayesinde. İkinci yolda öğrenci kıyas ve öncüller gibi hâricî sebeplere muhtaç olmaz. Fenârî buradan hareketle ilm-i ilâhînin ilkelerinin ya nazarî ya da fitrî-ilâhî burhana (müsâderât) dayandığını söyler. Öğrenimin birinci yolunda ârife gereken şey ilm-i ilâhînin ilkelerini nazarî-aklî açıdan açıklamaktır. Bu da felsefe, kelâm vs. bilgisini gerektirir. Ârifin bu ilimlere dair bilgisi ne kadar fazlaysa ilm-i ilâhîyi beyanı da o ölçüde güçlü olacaktır. Ancak Fenârî bu bilgilerin gerçekliğinin ve doğruluğunun da Hakk'ın ârifin kalbine ilkâ ettiği bilgi (beyyine) sayesinde geçerli olduğunu ileri sürer. Fenârî bu görüşüyle ilimler arasında bir tedâhül ve mezce gider. Fakat bu tedâhül her bir ilmin diğer ilme fâsit daireler şeklinde eklenmesiyle değil, aslî ilmin bir alttaki fer'î ilmi mevzû, mebâdî ve mesâil açısından belirlemesi şeklinde. En aslî ve kuşatıcı ilim ilm-i ilâhîdir. Onun altında felsefe ve kelâm, bu iki ilmin altında da fıkıh yer alır. İlm-i ilâhî öğreniminin ikinci yolu vasitasız öğrenimdir. Bu öğrenimde ilm-i ilâhîye dair ilkeler fitrî-ilâhî burhanlardan / kesin ve gerçek bilgilerden ibarettir. İlham ile elde edilen bu bilgilerin tahsili de iki yolladır: Riyâzet ve mücâhede yolu; selim fitrat ve istidat yolu. Birincisi, tarikat yolundaki sâlikin nefsinin riyâzetle saflaştırılmasıyla kesin bilgilerin kalp aynasına yansması gerçekleşir. İkincisinde ise insan istidadı ezelde saf olduğundan (selim fitrat), herhangi bir riyâzet ve amele muhtaç olmaksızın bilgiyi elde edebilir. Fenârî'ye göre bu türden bilgi, kul ile Rab arasındaki “vech-i has” kanalından gelir.

Fenârî fitrî-ilâhî burhanın nazarî-aklî burhandan üstün olduğunu söyler. Zira birincisi doğrudan Hakk'ın kuluna bir mevhibesi (ilhamî/ledünnî bilgi) iken, ikincisi ârifin ortaya koyduğu bir delildir. İlham bilgisinin kaynağı küllî nefistir (levh-i mahfûz). Vahiy ise küllî akıldan kaynaklanan bir bilgidir. Küllî akıl, küllî nefisten daha yüce olduğu için vahiy de ilhamdan daha sarîh ve güçlüdür.<sup>45</sup> Dolayısıyla Fenârî'ye göre ilhamın meşruiyetini sağlayan vahiydir. Bu da her türden bilginin kitap ve sünnet miyarınca tartılmasını beraberinde getirmektedir.

Neticede Molla Fenârî'ye göre ilm-i ilâhînin ilkeleri üç burhana ya da asla (usul) dayanır: Şer'î burhan, nazarî-aklî burhan, fitrî-ilâhî burhan. Fenârî bu burhanlara “tasdikât” adını verir. İlm-i ilâhînin üzerine kurulduğu mukaddimeler olan tasdikler tespit edilmiş usullerdir. Dolayısıyla Fenârî'ye göre dinî bilgi bu üç asıl üzerine kurulmaktadır. Ya da gerçek ve doğru bilgi bu üç asıldan kaynaklanır.

## 2. Şerhin Muhtevası ve Tahlili

Bilindiği üzere Osmanlı'da “sebeb-i te'lîf-i kitâb”, “mukaddime”, “dîbâce” başlıkları altında yazılan önsözler kitapların giriş kısmına konulan; o eserin konusunu,

45 Molla Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 7-8.

gayesini, işleniş tarzını ve üslûp özelliklerini ele alan metinlerdir. Buna göre bir kitabın temel karakteristiği önsözlerden anlaşılabilir. Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî de altı defterden oluşan *Mesnevî-i Ma'nevî*'sinin her defterinin başına yazdığı Arapça dîbâcelerde –ki sadece beşinci defterin dîbâcesi Farsçadır<sup>46</sup> ve kitaba sonradan ilave edildiği hakkında iddialar vardır– ait olduğu defterin konusunu öz bir biçimde açıklar. Birinci ve beşinci defter dîbâceleri ise İsmail Ankaravî'ye göre bütün ciltlerin temel konusunu –ki şeriat-tarikat-hakikat ilişkisidir– ele almaktadır.<sup>47</sup> Nablusî'ye göre birinci defter dîbâcesi Kur'an'ın başlangıcındaki “Elif lâm mîm. Zâlike'l-kitâb” sûresi mesabesinde iken, Ankaravî'ye göre Fâtîha sûresi benzeridir.

Fenârî'nin *Şerhu Dîbâceti'l-Mesnevî*'si birinci defter Arapça önsözünün Arapça şerhini kapsar ve muhtevasının büyük kısmı önsözün başlangıcındaki, “Bu (*Mesnevî* kitabı) vuslat ve yakîn sırları (keşf) hakkında dinin usulünün usulünün usulüdür” cümlesini izah eder. Fenârî bu izahta dinî bilginin dayanağı olan üç aslı konu edinir. Şerhin diğer kısmı ise *Mesnevî*'yi niteleyen ifadelerin kısa açıklamalarını içermektedir. Fenârî bu şerhle Osmanlı *Mesnevî* şerh geleneğinin öncüsü kabul edilmiştir.<sup>48</sup>

Peki Fenârî *Mesnevî*'nin önsözü olan dîbâceyi niçin şerh etmiştir? Bu soruya iki şekilde cevap verilebilir: Birincisi dîbâce metninin gerek diğer tasavvuf eserlerinin gerek *Mesnevî* kitabının hangi bağlamda okunması gerektiğine dair bir “rehber yazı” mahiyetinde olması; ikincisi Fenârî nazarında dîbâcenin genelde İslâmî ilimlere, özelde tasavvuf ilmine giriş (mukaddime) niteliğinde bir usul metni olmasıdır. Birinci husus söz konusu olduğunda Fenârî şerhinin, *Mesnevî* başta olmak üzere, tüm sûfî kitaplarının modern dönemde eksik idrakte mâlûl bir biçimde anlaşılmasının izâlesine yardımcı olacağı âşikârdır.<sup>49</sup> İkinci husus söz konusu

46 Abdülganî en-Nablusî'ye göre birinci, ikinci ve üçüncü defterlerin dîbâcesi Arapça, diğerleri Farsça'dır. Nablusî sadece Arapça dîbâceleri şerh etmiştir (Abdülganî en-Nablusî, *Sirâtü's-sevî fi şerhi Dîbâceti'l-Mesnevî*, Süleymaniye Ktp., Tâhir Ağa Tekkesi, nr. 43, vr. 2<sup>b</sup>-3<sup>a</sup>).

47 İsmail Rusûhî Ankaravî, *Mesnevî'nin Sırrı: Dîbâce ve İlk 18 Beyit Şerhi*, haz. Semih Ceyhan – Mustafa Topatan (İstanbul: Hayykitap, 2008), s. 31-32.

48 Fenârî öncesinde Gülşehrî, Âşık Paşa, Germiyanlı Ahmedî, Hatipoğlu'nun mesnevilerinde Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sinden yapılan kısmî tercüme ve uyarlamalarla karşılaşmaktayız. Bk. İsmail Güleç, *Türk Edebiyatında Mesnevî Tercüme ve Şerhleri* (İstanbul: Pan Yayın-cılık, 2008), s. 87-96.

49 *Mesnevî*'ye yönelik modern algının eksikliği iki noktada ortaya çıkar: Nazarî ve amelî eksiklik. Nazarî eksiklik, içerdiği metafiziksel ve ahlâkî konular itibariyle kitabı mütekaddimîn ve müteahhirîn dönemlerde tekâmül eden İslâm düşünce gelenekleriyle (fıkıh, kelâm, felsefe, tasavvuf) irtibat kurmamaktan kaynaklanır. Diğer bir ifadeyle kitabın epistemolojik bağlamını dikkate almadan okumak. Bunun neticesinde *Mesnevî*, doktriner bütünlüğünden koparılıp sadece özlü sözler, hikmetli vecizeler, hikâye ya da kıssalardan müteşekkil bir eser şeklinde algılanmaya başlanmıştır. Amelî eksiklik ise *Mesnevî*'nin bir irşad ve sülûk metni –ki özellikle Mevlevîler'de tarikat kitabıdır– olduğunun göz ardı edilmesinde ortaya çıkar. Eser bu özelli-

olduğunda ise şerh, dinî bilgiye ulaştırın metot, dinî bilginin kaynakları, İslâmî ilimler hiyerarşisi, dinî ilimlerarası münasebet konularında ilâhiyat sahasındaki araştırmacıya bütüncül bir bakış açısı kazandıracak özelliğindedir. Aslında bu iki özellik usule dair tüm metinlerin ortak karakteridir.

“Asıl” kelimesinin çoğulu olan “usul” kavram, İslâm düşüncesinde “fer” kelimesinin çoğulu olan “fürû”un mukabili olarak üç anlamda kullanılmıştır:

1. Usul tekil bir kelime olarak bir ilim ve sanatın dayandığı kaidelere ve kaide-lerin tatbikine girişmezden önce bilinmesi gereken ilkelerden (mebânî) bahseden ilimdir. Usûl-i fıkıh, usul-i hadîs gibi.

2. Usul tekil bir kelime olarak tertip, nizam, tarik, yol, tarz, erkân veya günümüzde çokça kullanıldığı üzere metot, yöntem anlamındadır.<sup>50</sup> Usûl-i tarikat, usul-i mûsiki gibi.

3. Usul çoğul bir kelime olarak bir ilmin dayandığı asıllar, kaideler (mebânî), ilkeler (mebâdî) anlamındadır. Usûl-i hendese gibi.<sup>51</sup>

4. Usul çoğul bir kelime olarak bir ilmin dayanağını oluşturan asıl ilimler anlamında kullanılmıştır. Mesela felsefî ilimlerin usulü hiyerarşik sırayla yedidir: Mantık, aritmetik, hendese, hey'et, mûsiki, tabîyyât ve ilâhiyyât (metafizik). İlâhiyyât en üstte yer alan ilim olarak usulü olan tüm alttaki ilimlere ilkelerini vermektedir. Usul ilimlerinin her birinden neşet eden fürû ilimler vardır: Tabîyyâtın fürû ilmi tıptır. Aded ilminin fürûu hesap, ferâiz ve muâmelât ilimleridir. Hey'et ilminin fürûu ezyâc ilmidir ki feleklerin hareket hesaplamalarının kanunlarını inceler.<sup>52</sup> İslâmî ilimlerin usulü ise üçtür: fıkıh, kelâm-felsefe ve tasavvuf.

Molla Fenârî de usul mefhumunu diğer *Mesnevî* şârihlerinin de benzer yorumlarda bulunduğu üzere işte bu dört anlamda kullanır: 1. Dinî bilgiye ulaştırın metot / yöntem. 2. Yöntemle ulaşılan ilkeler (asıllar). 3. İlkeleri ve ilkelerden neşet eden meseleleri mevzû edinen ilim. 4. Bu ilmin hiyerarşik dayanaklarını teşkil

---

ği sebebiyle manevî bir tekâmül sürecine girmeden ya da *Mesnevî* bilgisine sahip bir mürşidin nezaretinde okunmadan anlaşılma imkânını önemli ölçüde kaybeder. Bu iki sebebin neticesinde oluşan modern-eksik idrakin giderilip bütüncül ve kâmil bir kavrayışı elde etmede, *Mesnevî*'yi diğer ilmî disiplinlerle bağlantılı biçimde tasavvufun hem nazarî hem de amelî boyutlarını bîcümle ihtiva eden bir eser şeklinde algılamak atılacak ilk adımlardan biridir. İkinci adım metni anlama dairesinin tamamlanmasında şahsî yönelimi gerektirir.

50 Babanzâde Ahmed Naîm, Ferid Kam, Rıza Tefîk gibi aydınlar metot kelimesini karşılamak üzere esaslar anlamındaki “usul” kelimesini tercih etmenin yanlış olacağını, bunun yerine yol anlamındaki “tarik” kelimesini kullanmanın semantik açıdan daha münasip olacağını savunmuşlardır. Bk. İsmail Kara, *Bir Felsefe Dili Kurmak: Modern Felsefe ve Bilim Terimlerinin Türkiye'ye Girişi*, İstanbul: Dergah Yayınları, 2001, s. 296-98.

51 Şemseddin Sâmî, *Kâmûs-ı Türkî* (İstanbul: İkdâm Matbaası, 1317), s. 124.

52 Refik el-Acem, *Mevsûatü mustalahâti İbn Haldûn ve's-Şerîf Alî Muhammed el-Cürcânî* (Beirut: Mektebetü Lübnân, 2004), s. 18.

eden diğer ilimler. Fenâî nazarında birincisi “*Mesnevî*’nin gayesi”ne, diğerleri ise “*Mesnevî*’nin konusu”na işaret etmektedir.<sup>53</sup>

### 2.1. Usulün Vüsûlü: *Mesnevî*’nin Gayesi ya da Dinî Bilgiye Ulaştıran Yöntem

Bir düşünce nihayette hükümler ve ilkeler koyma derecesine ulaşmışsa hiç şüphesiz izlediği bir usul ve yöntem sayesinde bunu gerçekleştirmiştir. Buna göre hem geleneksel hem de modern ilimler ilkelerini istintac ettikleri metodolojik bir arka plana sahiptir.<sup>54</sup> Buna karşın postmodern düşünce, günümüz düşünce dünyasına yönemsizliği dolayısıyla ilkesizliği ve belirsizliği teklif etmektedir. Bu teklifin kökeninde eşyanın ontolojik ve epistemolojik açıdan sabit bir gerçekliği ve ilkesi yoktur düşüncesini savunan sofist tavır vardır. Oysa İslâm düşüncesinin tüm disiplinleri, “Eşyanın hakikatleri sabittir” ilkesine dayanarak bilginin imkânını savunmuşlardır. Bilgiye ulaşmak ise bir usulü gerektirir. Bu anlamda kelâm, felsefe ve tasavvuf –daha önce değindiğimiz gibi– bilgiye ulaşma yöntemlerinde farklı usuller geliştirmişlerdir. Kelâm, usulde nakil ile nazar yolunun mezcini; felsefe, nazârî istidlâl yöntemini; tasavvuf ise riyâzet ve keşf yolunu takip etmiş, keşfin neticelerinin vahiy ve sahih akılla desteklenmesini ileri sürmüştür.

Fenâî’ye göre de “vuslat / vüsûl ve yakîn sırlarına ermek için keşf” yolunu takip etmek kaçınılmazdır. “Vuslat”tan kasıt sülûk ve ahlâk; “yakîn”den maksat ise tevhid ve sıfatlar bilgisidir. Vuslat kelimesinin yakîn kelimesinden önce getirilmesi ise tevhid bilgisine –ki şerhte ilm-i ilâhî ve ilm-i hakâik adlarıyla da anılır– ancak sülûk ile ulaşılabileceği gerçeğine işaret eder. Fenâî bu anlayış uyarınca amelin ya da usulün ilmi, yani vuslat bilgisini öncelediği kanaatindedir. Bu kanaat aslında tüm sûfler tarafından çokça kullanılan ve Ebû’l-Hüseyn en-Nûrî’ye atfedilen “Vüsûlsüzlüğümüz, usulsüzlüğümüzden” sözünün paylaşılmasından ibarettir.

Fenâî nazarında sülûk ve tevhid bilgisinin “sırları”ndan kasıt, aklî-burhanî istidlâl yönteminin sonuçları değil, keşf yöntemiyle ulaşılan kaidelerdir.<sup>55</sup> Sırların keşfi ise idrak sürecinde nefsi şüphe ve tahminden kurtarıp kesin bilgiye (yakîn) ulaştıracaktır. Abdülganî en-Nablusî, Fenâî’den daha detaylı izahlarda bulundu-

53 Fenâî şerhinde gaye konunun izahını öncelerken, Ankaravî şerhinde durum tersinedir. Bk. Ankaravî, *Mesnevî’nin Sırrı*, s. 123-26.

54 Kılıç, “Bir Metodun Metodolojisi”, s. 91-92.

55 Fenâî “kaide” kelimesini, bir gaye olarak ulaşılan netice ile bir bilginin dayanağı olan ilke (asıl) olarak iki anlamda da kullanmaktadır. Birinci anlamdaki kullanımına misal: “Vuslat ve yakîn sırlarından murâd burhanî değil, keşf kâideleridir.” İkinci anlamdaki kullanımına misal: “Vuslat ve yakîn ilminin kâideleri, hakikatleri ve sıfatlarını yakînî bir şekilde idrak ederek Allah’ı bilmek, vuslata ulaştıran sülûkle âhiret menzillerini bilmektir.” (Molla Fenâî, *Şerh*, vr. 14<sup>b</sup>).

ğu dîbâce şerhinde “yakîn”i bilgi hareketinin sükûna ve itminana ermesi şeklinde tanımlayarak bu sürecin nihayetinde ulaşılan mertebenin Allah’ı Allah ile bilmek olduğunu, bunun da ancak Allah ile birliğin gerçekleştirilmesiyle elde edileceğini ileri sürer.<sup>56</sup> Yakîne erdiren vuslat süreci ise insan nefsinin Hakk’ın huzuruna varmasıdır. Bu huzura varıldığında Hakk’ı müşahede mesafesi tamamlanmış olur. Daha sonra Hak’tan Hakk’a, Hak’tan varlık mertebelerine, varlık mertebelerinden mertebelerin hükümlerine yönelik müşahede süreci devam eder. Süreç kesintisiz devam ettiğinden gerçekte tam vuslattan söz edilemez.<sup>57</sup> Nablusî’ye göre keşf, müşahedeyi önceleyen bir hâldir. İnsan keşf hâline ulaştığında basiretle eşyanın bâtinî olan mahiyetlerini izhar etmektedir. Dolayısıyla keşf, bâtinî olan bir sırrı zâhirî kılmaktan ibarettir.<sup>58</sup>

Öte yandan Fenârî’ye göre istidlâl yöntemiyle elde edilen nazârî-burhanî hükümler muhakkik sûfler katında gizli değil, âşikârdır. Dolayısıyla bu türden hükümler sır kapsamında değerlendirilemez. Sır olmayan bir şeyin keşfe konu olması da anlamsızdır. Fenârî, muhakkik sûflerin istidlâl yöntemine ve akli delillere yönelik tavrının, keşf yöntemiyle idrak ettikleri sırları bu sırlara vâkıf olmayanlara anlaşılır kılma ölçüsünde olduğunu savunmaktadır. Böylelikle muhakkik sûfler kitap ve sünnette açıkça söz konusu edilmeyen sırlı bilgilerden keşfettiklerini istidlâl yönteminin sonucunda elde ettikleri akli kaidelerle avamın anlaması için beyan ederler.<sup>59</sup>

Fenârî’nin keşf ve istidlâl yöntemleri arasında ortaya koyduğu ayırım, aslında İbn Arabî’nin müfekkire gücüne beslediği güvensizliğin bir uzantısıdır. İbn Arabî düşüncesinde müfekkire gücüne güvensizliğin arkasında yatan sebep, bu gücün tahayyül gücünün verilerini temyiz etmede özel kategorilere itimat etmesidir. Müfekkire gücü önermeleri doğru ise bilgiye ulaşabilir. Önermeleri yanlış ise ulaşacağı sadece bilgisizliktir. Müfekkire gücünün isabet etmesi duyu ve hayal idrakinde olduğu üzere eşyanın zatına yönelik bir isabet etme değildir. İbn Arabî şöyle der: “Duyuların eşyayı idraki zâtî bir idraktır. Ârızî zâhir illetler eşyanın zatına tesir etmez. Aklın idraki ise ikiye ayrılır: Birincisi hata etmeyen duyular gibi kendi kendini zâtî idrak, ikincisi zâtî olmayan idrak ki fikir ve duyu aleti ile idrak ettiğiidir. Hayal, duyu verisinde duyuyu taklit eder. Fikir, hayal içre düşünür ve tekil şeyler bulur. Tekil şeylerden aklın muhafaza edeceği bir sûreti var etmesi gerekir. Ardından tekil şeylerin bazılarını bazılarına nispet eder. Ancak şeyi mahiyeti üzere nispet etmede hata edebileceği gibi

56 Nablusî, *Sırâtü’s-sevî*, vr. 3<sup>b</sup>.

57 Nablusî, *Sırâtü’s-sevî*, vr. 3<sup>b</sup>.

58 Nablusî, *Sırâtü’s-sevî*, vr. 3<sup>a</sup>.

59 Molla Fenârî, *Şerh*, vr. 14<sup>b</sup>.

isabet de edebilir. Akıl bu sınırlılıkla hükmeder, hata da edebilir, isabet de. Akıl taklitçidir. Bu sebeple hata ile nitelenmiştir. İşte sûfiler nazar ehlinin hata ettiklerini gördüklerinde, yakîn bilgisiyle (ilme'l-yakîn) nitelenmek ve eşyayı yakîn gözüyle (ayne'l-yakîn) tahsil etmek için kendisinde şüphe barındırmayan tarikata yöneldiler.”<sup>60</sup> İbn Arabî'ye göre aklın hatası, delillerine dayanarak duyu verileriyle irtibat kuran müfekkire gücü aletine itimat etmesinden kaynaklanır. Aklın hatası zâtî değildir. Akıl zatında taklitçidir. Dolayısıyla aklın ruhu taklit etmesi ve bilgisini asıl kaynağından alması gerekir. “Aklın sahip olduğu şeyin aklın kendisinden olduğunu ve bu şeyi ilimlerden kazandığını bildik. Zira aklın mahiyeti böyledir ki, kendisinde alıcılık yönü vardır. Akıl bu mesabede olduğuna göre, alması da Rabb'indendir. Dolayısıyla aklın Allah'tan haber vermesi, fikirden almasından evlâdır.”<sup>61</sup>

İbn Arabî ve mutasavvıflar yaygın görüşün aksine mutlak olarak akli eleştirmezler. Eleştirdikleri istidlâlde bulunurken delillerine ve kategorilerine itimat besleyen, yani müfekkire gücüne güvenen akıldır. Akıl fikirden beslendiğine göre –ki doğrudan ruhtan beslenmesi de mümkündür– İbn Arabî'nin akıl eleştirisini bizâtihi akla değil, müfekkire gücüne yönelik bir eleştiri temelinde anlamamız gerekir. Bu müfekkire gücü, Allah'ın insanı sınıdığı bir imtihandır. “Allah'ın insanı denediği imtihanlardan biri, onda fikir diye isimlendirilen bir güç yaratması ve söz konusu gücü akıl diye adlandırılan başka bir gücün hizmetkârı yapmasıdır. Allah, fikrin efendisi olmakla beraber, akli fikrin verdiği şeyi almaya mecbur etmiştir. Fikir gücü için ise sadece hayal gücünde bir imkân yaratmıştır... Çünkü akıl, kendisinde teorik bilgilerden hiçbir şey bulunmaksızın saf yaratılmıştır. Fikre denilmiş ki: Bu hayal gücünde bulunan gerçek ile bâtili ayırt et. Böylece fikir, kendisi için gerçekleşen şeye göre araştırır: Bazen bir kuşkuya düşer, bazen ise o konuda bilgisi olmaksızın kanıt elde eder. Fakat kanıtlardan kuşku formlarını bildiğini ve bir bilgi elde etmiş olduğunu zanneder. Bu esnada, bilgileri elde edişte dayandığı maddelerdeki eksikliğe bakmaz. Akıl da ondan bunları alır ve onlarla hüküm verir. Bu durumda bilgisizliği, bilgisinden kıyaslanamayacak kadar çoktur... Fakat onlar, Allah'ı bilmede müfekkire gücüne döndüklerinde ise Allah'ı bilmede tek bir yargıda dahi birleşmemiş, her grup bir yöne gitmiş, en korunmuş ilâhî mertebe hakkında görüşler çoğalmış, fikir mensupları Allah hakkında olabildiğince cüretkâr davranmıştır. Bütün bunlar, Allah'ın insanda fikir gücünü yaratmasının yol açtığını söylediğimiz sınanmadan kaynaklanır.”<sup>62</sup>

60 İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, I, 213-14; II, 278.

61 İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, I, 288.

62 İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, I, 125-26.

Neticede şu söylenebilir ki, Fenârî'ye göre dinî bilgiye ulaştırın yöntemler bir-  
birini gerektirecek tarzda üç seviyeli-dir: Kitap ve sünnetin zâhirine sarılmak; kitap  
ve sünnetin bâtınında yer alan sır ve hakikatleri keşfetmek; keşfedilen hakikat-  
lerin aklı-burhanî kaidelerle beyan etmek. Fenârî'nin keşf ve müşahedeyi istidlâl  
yöntemine üstün tutmasında ise iki unsur dikkat çekmektedir: Birincisi, ilâhî var-  
lık hakikatlerine filozofların yöntemi olan akla dayalı istidlâlde değil, kalbin keş-  
fiyle ulaşılmıştır. Kitap ve sünnetin zâhirinde bulunmayan bu hakikatler istidlâl  
yöntemiyle tahsil edilen nazarî-mâkul kaidelerle de beyan edilebilir. İkincisi, keş-  
fedilen hakikatlerin idrake kabil akıl tarafından anlaşılma imkânının bulunmasıdır.  
Buna göre akıl, hakikatlerle irtibata geçen bir bağ ve alet mesabesinde olmaktadır.  
Fenârî'nin bu düşüncesi, daha önce zikrettiğimiz üzere Konevî'nin ilm-i ilâhîyi  
hâlinin gereğine göre mâkul bir delil ortaya koyarak muhatabına aktaran ârifin  
tavrını akla getirir. Buna göre hakikat bilgisine aklı istidlâl yöntemiyle ulaşmak ile  
hakikat bilgisinin mâkul olması birbirinden tefrik edilmektedir.

## 2.2. Üç Usul: *Mesnevî*'nin Konusu ya da Dinî İlimlerarası Münasebet

Fenârî'ye göre *Mesnevî*'nin gayesi dinin zâhirî ve bâtınî hakikatlerini keş-  
fetmek iken, konusu dinin bizâtihi kendisidir. Dinin, “Övülmüş iradeleriyle akıl  
sahiplerini hayra ve kemale sevkeden ilâhî vazdır” şeklindeki meşhur tarifini be-  
nimseyen Fenârî, dinin üç usul ilmine dayandığını söyler ve usul zincirini üç türlü  
yorumlar. Bu yorumlar onun hem dinî ilimler sayımı hem de dinî bilgiye ulaştırın  
yöntemler hakkındaki düşüncesini mezceder mahiyettedir.

- |                                       |                             |                                       |
|---------------------------------------|-----------------------------|---------------------------------------|
| 1. yorum: Usul (tefsir, hadis, fıkıh) | usul (kelâm ve ahlâk ilmi)  | usul (keşf<br>ilmi)                   |
| 2. yorum: Usul (şeriat ilmi)          | usul (tarikât ilmi)         | usul (hakikat<br>ilmi)                |
| 3. yorum: Usul (kelâm ilmi)           | usul (kitap ve sünnet ilmi) | usul (keşfi<br>ilimler) <sup>63</sup> |

*Mesnevî*'nin ilk Türkçe tam şârihi olan Şem'î Efendi, Fenârî'nin üçlü yoru-  
munu ikiye inhisar eder:

- |                                |                |                |
|--------------------------------|----------------|----------------|
| 1. yorum: Usul (tefsir, hadis) | usul (fıkıh)   | usul (kelâm)   |
| 2. yorum: Usul (şeriat)        | usul (tarikât) | usul (hakikat) |

63 Molla Fenârî, *Şerh*, vr. 14<sup>b</sup>-15<sup>b</sup>.

Şem'î'ye göre üç aslın her biri birbirine mevkuf olup hepsinde ilim ve itikat birlikte olmak zorundadır. Zira itikatsız ilmin faydası yoktur.<sup>64</sup>

Ankaravî'nin yorumu ise Fenârî yorumuyla benzeşir:

1. usul (itikâdiyyât, kelâm)	usul (vicdâniyyât, ahlâk)	usul (keşfiyyât, tasavvuf)
2. usul (şeriat)	usul (tarikât)	usul (hakikat)
3. usul (iman)	usul (ihlâs)	usul (niyet)
4. usul (usul-i fıkıh)	usul (kelâm)	usul (vahiy). <sup>65</sup>

Nablusî'ye göre ise "Muhammedî din" amel-i sâlihten ibarettir. Sâlih amellerin usulü bid'atlardan uzak olan sahih inançlardır (birinci usul). Sahih inançların usulü ise kitap ve sünnettir (ikinci usul). Kitap ve sünnetin usulü ise bu ikisinin gerçek mânada anlaşılmasını sağlayan hakikat ilmidir. Dolayısıyla *Mesnevî*'nin konusu hakikat ilmidir ki, kitap ve sünnetin dayanağıdır. Nablusî'ye göre hakikat bilgisine vâkıf olmayan kimse kitap ve sünneti anlayamaz.<sup>66</sup>

Fenârî birinci vechi izah ederken kelâm ve ahlâk ilimlerini şöyle tanımlar: "Kelâm ilmi, hem aklî delillerle (burhan) hem de âyet ve hadislerle Hakk'ın zâtının varlığını ve sıfatlarla muttasıf olmasını açıklayan bir ilimdir. Ahlâk ilmi ise hikmet, şecaat, sehavet ve iffet vb. her şeyde ifrat ile tefrit arasındaki itidali bilme ilmidir. Zira her şeyin en hayırlısı ortasıdır."<sup>67</sup> Bu iki ilmin asılları (usul) ise keşfi sırlardır. Kelâm ve ahlâk ilmi, dinin zâhirinden anlaşılacak şeyi burhanî kaidelere bağlar. Bu kaideleştirme fıkıh, tefsir ve hadis üzerinden yapılır. Keşfedilen sırların kaideleştirilmesinde ise fıkıh, tefsir, hadis, kelâm ve ahlâk ilminden istifade edilir. Buna göre üstteki ilim, alttaki ilmin kaidelerini kullanarak kendisini beyan eder.<sup>68</sup>

Fenârî, usul zincirini şeriat-tarikat-hakikat üçlemesiyle de yorumlar (2. yorum). Şem'î Efendi, Ankaravî ve Sarı Abdullah'ın<sup>69</sup> müşterek olduğu bu yorum, bir ilmin diğerinin gayesi olmasıyla irtibatlıdır. Gayeden kasıt, bir şeyin ruhanî ve mane'î aslıdır. Hakikat ilmi, tarikat ilminin; tarikat ilmi şeriat ilminin gaye-

64 Şem'î Efendi, *Şerh-i Mesnevî*, Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 334, I, vr. 2<sup>b</sup>-3<sup>b</sup>.

65 Ankaravî, *Mesnevî'nin Sırrı*, s. 123-25.

66 Nablusî, *Sırâtü's-sevî*, vr. 3<sup>a</sup>.

67 Molla Fenârî, *Şerh*, vr. 15<sup>a</sup>.

68 Molla Fenârî, *Şerh*, vr. 15<sup>a</sup>.

69 Sarı Abdullah Efendi, "asıl" kelimesini "bir şeyin üzerine dayandığı şey" şeklinde tarif edip dinin şeriat sözleri, tarikat fiilleri ve hakikat hâllerinden ibaret üç dayanağının olduğunu, dinî bilginin zan, hayal, inceleme ve cedelle değil hakikat-i Muhammediyye'nin saflaşmış kalbe tecellisiyle tahakkuk ettiğini söyler (bk. Sarı Abdullah, *Cevâhir-i Bevâhir-i Mesnevî* [İstanbul: Matbaa-i Âmiri, 1288], s. 56).



sidir. Yani şeriatın ruhu tarikat, tarikatın ruhu hakikattir. Dolayısıyla keşfi ilimler gayelerin gayesi olmaktadır ki, tüm İslâmî ilimlerin gayesi ve ruhu mesabesindedir. Bu gaye, ilmin ameli talep etmesiyle tahakkuk eder. Hakikat bilgisi tarikat ameliyle, tarikat bilgisi şeriat ameliyle olur. Şeriat bilgisi (din ilmi, fıkıh) ise hakikat ve tarikatın dayanağıdır. Fenârî şeriat ilmi olan fıkıh konusunda hem kendisinin hem de Mevlânâ'nın Hanefî olması sebebiyle Ebû Hanîfe'nin tarifini benimser: "Nefsin lehinde ve aleyhinde olduğu şeyleri bilmesi." Nefsin bileceği şeyler sırasıyla itikadî ve vicdanî şeylerden kaynağını bulur. İtikadî (kelâm) ve vicdanî (ahlâk) bilgiler ise keşfi bilgilerden, keşfi bilgiler de kitap ve sünnetten kaynaklanır. Kitap ve sünnet ise keşfe dayanır. Buna göre keşfi ilimler dinin usulünün usulünün usulüdür.<sup>70</sup>

Fenârî, usul zincirinin üçüncü vechini Fahrülslâm el-Pezdevî'ye referansla yapar. Pezdevî *Kenzü'l-vüsûl ilâ ma'rifeti'l-usul* adlı eserinde şöyle der: "Kurtarıcı ilim ikidir: Tevhid ve sıfatlar ilmi; şeriatlar ve hükümler ilmi. İlk ilim diğerinin aslıdır ki, kitap ve sünnete yapışma, hevâ ve bid'attan yüz çevirmedir."<sup>71</sup> Fenârî'ye göre tevhid ve sıfatlar ilmi kelâm ilmidir ki, "usulü'd-din" diye meşhurdur. Kitap ve sünnet ilmi ise usul-i usul-i dindir. Kelâm ilmi ile kitap ve sünnet ilminin (fıkıh) aslı ise keşfi ilimlerdir. Keşfi ilimlerin gaybî-ledünnî, ruhanî ve misâlî olmak üzere üç mertebede delâletleri vardır ki bu ilimler varlık mertebelerine paraleldir.<sup>72</sup>

Sonuç olarak Fenârî'ye göre *Mesnevî*'nin konusu, tüm ilimlerin aslı ve gayesi olan "hakikat ilmi" veya "ilm-i ilâhî-i şer'î"dir. Fenârî'nin *Mesnevî* dîbâcesini bu konuya ışık tutmak üzere şerh ettiği ileri sürülebilir. Daha önce değindiğimiz üzere ilm-i ilâhî "insanın takati ölçüsünce hak varlık olan Allah'ı mahlukatla irtibatı ve âlemin O'ndan neşet etmesi açısından bilmektir." Dolayısıyla ilm-i ilâhînin konusu, zâtı açısından değil, Hakk'ın mahlukatla mahlukatın da Hak'la irtibatı bakımından Hakk'ın varlığıdır. İlkeleri zât isimleri; meseleleri sıfat ve fiil isimleri, bu isimlerin varlık mertebelerinde tecelli ediş keyfiyetleridir.<sup>73</sup> Fenârî'ye göre şer'î-ilâhî ilmin ilkelerini ve buna bağlı meseleleri ancak sırlara vâkıf büyük veliler ve ârifler bilebilir. Bu bilis idrak mahalli olan kalbin beşerî kirlerden tasfiyesi ve hakikatlerin keşfi yoluyla olur. Ârifler Fenârî'ye göre ilâhî hakikatlere dair bilgilerini tekellüf ve teemmül olmaksızın aynada yansıyan görüntüler misali Hak'tan doğrudan elde ederler. Buna tasavvufta "tahkik ve tahakkuk" denir. Veli ve âriflerin dışındaki kimselerin hakikatleri öğrenmesi ise iki yolla olur: Ya muhakkik ârifin getirdikleri

70 Molla Fenârî, *Şerh*, vr. 15<sup>a-b</sup>.

71 Ebû'l-Usr el-Pezdevî, *Kenzü'l-vüsûl ilâ ma'rifeti'l-usul*, nşr. Muhammed el-Mu'tasım-Billâh el-Bağdâdî (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-Arabiyye, 1417/1997), I, 29-33.

72 Molla Fenârî, *Şerh*, vr. 15<sup>b</sup>.

73 Molla Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 44, 47; Görgün, "Molla Fenârî", *DİA*, XXX, 247.

üzerinde akıl yürütmesi (nazar) ya da ârifi dinleyenin tahakkuk ve keşfi ile. Her iki durumda da ârifin rehberliği zorunludur. Birinci durumda kişi kıyas, öncüller, deliller, tembihler vb. gibi nazarı vasıtalarla muhtaç iken, ikinci durumda ârifin söylediklerinden hâsıl olan mâna Hak'la irtibatından dolayı dinleyenin nefsinde bilfiil tahakkuk ettiğinden nazarı vasıtalar gibi haricî sebeplere ihtiyaç duymaz.<sup>74</sup> Fenârî'nin bu hususta vurguladığı ana fikir, "Âriflerin tasavvuf doktrinlerini akla uygun biçimde aktarabildiği, bu bilgilerin esasen nazarı yöntemin ölçütü sayılan mantığa indirgenebileceği anlamına gelmediği, öte yandan belirli kaidelerden mahrum bulunduğu yahut hiçbir ölçüte vurulamayacağı anlamına gelmediğidir. Bununla birlikte kaidelerin delâlet ettiği her bilgi ve varlık düzeyi için yeni ve izâfî mânalar söz konusudur"<sup>75</sup> ilâhî mâna ve hakikatlerin bu özelliği tecellide tekrarı olmaması ile ilgilidir. Tekrarı olmayan şeyin "mutlak" anlamda kaidesi de olamaz. Ancak mânaların akla yönelik sabit delâletleri de vardır. İşte nazar bu delâletleri kaidelere bağlayan, mânaları anlamaya ve anlaşılır kılmaya yarayan bir vasıttır. Mânaların ait oldukları mertebelere göre değişen ve daima yenilenen tezahürleri ise ancak tahakkuk, keşf ve fetih yoluyla. Bu yolla (ikinci durum) kişi, şeriata tâbi olarak tasfiye ettiği kalp aynasına varlık mertebelerinden yansıyan mânaları birbirinden temyiz ederek yakînî bir şekilde bilir. Bu temyiz bilgisine "keşf ilmi" denir ki *Mesnevî* kitabının ana konusudur.<sup>76</sup>

### 2.3. *Mesnevî*'nin Nitelikleri

Fenârî'ye göre *Mesnevî*'nin gaye ve konusunu belirten, "Bu (kitap) vuslat ve yakîn sırlarını keşfetmede dinin usulünün usulünün usulüdür" ifadesinden sonraki cümleler kitabın ne tür özelliklere sahip olduğunu açıklar. Bu niteliklerden bir kısmı sülûk ilminin, bir kısmı da hakikatler ilminin kaidelerine işaret eder.

*Mesnevî*'nin "fıkhullâhî'l-ekber" (Allah'ın en büyük fıkhı) olması bu niteliklerden biridir. Fenârî'ye göre Mevlânâ'nın *Mesnevî* için bu niteliği kullanmasında iki ihtimal vardır: Birincisi Mevlânâ mezhepte Hanefî'dir. "Fıkh-ı ekber" İmam Ebû Hanîfe'nin inançlar ve hakikatler ilmine dair kitabının adıdır. Mevlânâ'nın mezhepteki imamına uyararak eserine bu adı verdiği ileri sürülebilir. "Ekber" nisbeti inançlar ve hakikatler ilminin şeriatlar ilmine göre daha büyük olması sebebiyledir. "Allah" nisbeti ise ilimlerinin keşf yoluyla olması ve Hakk'ın ilkâsıyla tahakkuk etmesi sebebiyledir. Yoksa *Mesnevî*'deki bilgiler bir muallimin tâlimi veya bir müfekkirin fikir yürütmesi ve çabasıyla kazanılan türden değildir. İkincisi, "fıkh" sözlükte mutlak anlamda "ilim" demektir. İlimlerin en şerefli ve büyüğü

74 Molla Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 48.

75 Görgün, "Molla Fenârî", s. 247.

76 Molla Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 49.

de Allah'ı, O'na ulaştıran menzîl ve makamları bilmektir. Bu da sülûk ve hakikat ilminin konusudur.<sup>77</sup>

*Mesnevî*'nin “Allah'ın en aydın yolu ve en açık burhanı” olması ise Fenârî'ye göre kitabın keşf yoluyla elde edilen bilgileri içermesi itibariyledir. Zira sarîh ve sahîh keşf yolu en açık (meşrû) yol ve en aydınlık burhandır. Burhan olması, içerdiği bilgilerin şüphe ve bâtil kabul etmemesi, herkes için hüccet olmasıdır.<sup>78</sup>

Molla Fenârî'nin dîbâce şerhinde usul üçlemesinden sonra en detaylı izahlar verdiği yer “*Mesnevî*'nin nuru, içinde kandil (misbâh) bulunan kandilliğin (mişkât) ışığı gibidir. *Mesnevî*'nin nuru, sabahlardan daha aydın bir sûrette parlar” cümlesinin şerhidir. Nûr sûresi 35. âyete telmihte bulunulan cümlede kitaptaki ilmin kalbin keşf etmesiyle elde edildiğine işaret vardır. Şerhte yapılan benzetmeler şunlardır: Nur-ilim; misbâh-Rûhulkudûs; mişkât-beden, zücâce-kalp; şecere-i mübareke-nefs-i kutsiyye; zeytinyağı-fitrî / aslî istidat. Fenârî şöyle der: “Bu kitaptan hâsıl olan ilim, kandilden alınan kandilliğin nurunun hâli gibidir. Çünkü kandilliğin nuru, cam ve doğuya ve batıya mensup olmayan mübarek zeytin ağacının yağının kuvveti vasıtasıyla hâsıl olur. Aynı şekilde bu kitabın nuru ve ilmi, “kalp” camı vasıtasıyladır. Kalp camı, kendisine feyz eden ilâhî isimlerin nuruyla münevver olan “kudsî ruh” kandili ile kendisinde aslî-fitrî “istidat” gücü olan mübarek “kudsî nefis” ağacına şâmil olan “beden” kandilliği arasındadır. Kalp camı, kendisine kudsî ruh kandilinin ateşi değmese bile bedeni aydınlatır. Hz. Peygamber'in, “Benim Allah ile bir vaktim vardır ki, araya ne bir mürsel nebî ne de bir mukarrep melek girebilir” ve, “Kalbim bana Rabbim'den nakletti” sözüyle işaret ettiği gibi bu (tür bir aydınlatma) gerçekleşebilir. Ancak onun fitrat nuruna ruhî feyz nuru veya sübbûhî ilkâ eklenirse nur üzerine nur olur. Bu kudsî nefis, ruhların ne doğusundan ne de batısından. Şayet dersin: “Kudsî nefis ile kalp arasında ne fark var?” Derim ki: “Kudsî nefis, Onu arındıran kurtuldu (eş-Şems 91/9) âyetinde işaret edildiği üzere tezkiye edilmiş nefistir. Yani şeriat kanunu üzerinde sebat ve istikamet sahibi nefis.” Kudsî ruh ise ruhanî bir cevherdir ki, kabiliyetleri üzerine kemâlât feyz eder. Kalp, Rahman'ın iki parmağı arasında değişen iki güç sahibi bir cevherdir. Hâsılı *Mesnevî*'deki ilim zâtî olmayan keşfî bir ilimdir ki, zâtî-ilâhî ilimden müstefâddır. Dolayısıyla aydınlatması sabahların aydınlatmasından daha parlaktır. Zira sabahın aydınlattığı ışık başka bir yaratılmışın ışığından gelir. Bu ışık, bir yaratıcıya (hâlik), nurlandırana (münevvir), sûret verene (musavvir) muhtaçtır. Keşfedenin bilgisi ise bunun aksine doğrudan doğruya Allah'tan gelmektedir. *Mesnevî*'deki ilmin keşfî olması bu anlamdadır. Keşfî ilim, küllî ve kalp gözüyle görülen (istibsârî) bir nurdur. Sabahların nuru

<sup>77</sup> Molla Fenârî, *Şerh*, vr. 15<sup>b</sup>.

<sup>78</sup> Molla Fenârî, *Şerh*, vr. 15<sup>b</sup>-16<sup>a</sup>.

ise cüz'î ve baş gözüyle görülen (ibsârî) bir nurdur. Aralarında ne kadar da fark var!”<sup>79</sup>

*Mesnevî*'nin “âriflerin kalplerinin çeşmeleri, meyve veren dallara sahip cenetler, selsebil, makam ve kerâmet ehline en hayırlı durak ve en güzel dinlenme yeri” şeklinde nitelenmesi Fenârî'ye göre “Allah” ismi mertebesinden feyz olunan küllî ve cüz'î bilgilere istinat etmesiyle irtibatlıdır. Bilgilerin asıl kaynağı “Allah” ismi mertebesidir. Bilgiler bu kaynaktan keşf tarihiyle elde edilmiştir. Küllî bilgiler ağacın kökleri (usul), cüz'î bilgiler ağacın dalları (fürû) ve meyveleriyle remzedilmiştir. Usul ve fürû besleyen, asıl kaynağa ulaştırın kanallar ise dörttür: Su, süt, şarap ve bal nehirleri. Bu nehirlerin kaynağı suyunun saflığı ve soğukluğu sebebiyle “selsebil” diye adlandırılır ki, Allah ismi mertebesidir. Dört nehir Allah ismine taalluk eden mertebeler mesabesinde. Bu mertebeleri talep etmek muhabbet, aşk ve şevk ile olur. Talep edenler devamlı sülûk ve keşf edenlerdir ki, bilginin nihayeti olmadığına kail olanlardır. Diğer bir grup ise talebi olmayanlardır. Onlar Hakk'ın zâtında, mertebelerin kaynağı olan “Allah” ismi mertebesinde fâni olanlardır. Fenâ hâlleri, kaynaktaki ilim suyunun soğukluğundan neşet eder.<sup>80</sup> Fenârî'ye göre *Mesnevî*'nin kaynağından beslenmek, içerdiği bilgileri (mâlûmat) talep etmekle hâsıl olur. Bu bilgiler “Allah” ismi mertebesinden gelen nehirler mesabesindeki esmâî mertebelere sülûk ile. Sülûk ise fenâ hâlden evlâdır. “Hayırlı kimselerin (ebrâr) *Mesnevî*'den yiyip içmesi”, “Hür kimselerin *Mesnevî*'den ferahlamaları, çalıp oynamaları” kitaptaki dallar ve meyveler mesabesindeki cüz'î bilgilerden istifade etmelerine delâlet eder. Bu istifade öncelikle talep, sonrasında beşerî tabiat ve şehvetlerden âzâde olmak, şevk ve aşk ile bazı makamlara ulaşmakla müyesser olur.<sup>81</sup>

Dîbâcede *Mesnevî* niteliklerinin çoğu aynı zamanda Kur'an vasıflarıdır. “Kimini dalâlete sürüklemesi, kimini hidayete sevketmesi” (el-Bakara 1/26); “Değerli ve iyi elçilerin eliyle yazılmış olması” (Abese 80/15-16); “Ona temizlenenlerden başkası el süremez. O âlemlerin Rabb'inden nâzil olmuştur” (el-Vâkıa 57/79-80) bunlardan bazılarıdır. Fenârî'ye göre Kur'an'ın -lafzının değil- mâna ve maksadının hulâsası olan *Mesnevî*, iki açıdan Kur'an vasıflarıyla nitelenmiştir: 1. Kur'an'ın mânası olması. 2. Kur'an'la aynı kaynağa sahip olması. İkinci durum söz konusu olduğunda Fenârî'ye göre eser, rabbânî ilham ve ruhanî feyz mahsulü olup yazımında herhangi bir fikir, teemmül ve çabanın dahli yoktur.<sup>82</sup>

79 Molla Fenârî, *Şerh*, vr. 16<sup>a-b</sup>.

80 Molla Fenârî, *Şerh*, vr. 16<sup>b</sup>.

81 Molla Fenârî, *Şerh*, vr. 17<sup>a</sup>.

82 Molla Fenârî, *Şerh*, vr. 17<sup>a</sup>.

*Mesnevî*'nin bazı nitelikleri üslûbuyla da alakalıdır.<sup>83</sup> “Garâib” (gariplikler, şaşılacak şeyler) ve “nevâdir” (nâdir olan şeyler) içermesi, nefsin kuvvelerinden olan vehmin akla yardımcı olması için akli olan şeyleri (mâkul) duyulur (mahsus) mecraya uyarlayan temsil, teşbih ve hikâyelerin kullanımına hamledilir. Öte yandan kitap, açık akli delillere de (dürrü'd-delâlât) başvurur. Böylelikle hakikatlere perdeli olan zayıf akıllara anlama imkânı doğar. Fenârî'ye göre akli delil ikame etmek, Kur'an ve hadiste olduğu gibi tasavvuf ilminde zorunlu değilse de, anlamın açığa çıkması için evlâdır. Ancak bu yönleme öte yandan nadiren başvurulur.<sup>84</sup> Dolayısıyla kitap temsiller kullanarak mânâyı bir yandan gizlerken, özellikle hikâye aralarında ve sonlarındaki mesaj beyitlerinde akli delillere başvurarak mânâyı âşikâr hâle getirir. Mânanın gizlenmesi, tesir gücünü artırmak ve okuyucuyu uyandırmak; mânanın izhârı ise okuyucuyu rahatlatmak amacını taşır.<sup>85</sup>

Fenârî'ye göre *Mesnevî*'nin bunlardan başka Allah tarafından Mevlânâ'ya ilham edilen daha birçok lakabı ve niteliği vardır. “Zikir” ve “hakîm” gibi. Bu lakaplardan bazısı inanca konu olan hakikatü'l-hakâika, bazısı da sülûkte kalp ve bedenle yapılan muamelâta delâlet eder.<sup>86</sup>

### 3. Şerhin Nüshaları ve Tahkikte İzlenen Yöntem

*Şerhu Dîbâceti'l-Mesnevî*'nin Türkiye kütüphanelerinde ulaşılabildiğimiz altı müstensih nüshası vardır. Risâlelerde istinsah kaydı yoktur: Müellif nüshası ise tespit edilememiştir.

1. Süleymaniye Ktp., Kasidecizâde, nr. 725/4, vr. 14<sup>b</sup>-18<sup>a</sup>.<sup>87</sup>
2. Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3684/4, vr. 11<sup>b</sup>-16<sup>a</sup>.
3. Süleymaniye Ktp., Âşir Efendi, nr. 440/5, vr. 44<sup>a</sup>-46<sup>a</sup>.<sup>88</sup>

83 “*Mesnevî* şaşılacak hikâyeler ve nâdir benzetmeler içerir. Şerefli sözler ve inci misali anlamlar içerir. Zâhidler yolunu ve âbidler bahçesini içerir. Söz yapısı az, anlamları çoktur.”

84 Molla Fenârî, *Şerh*, vr. 17<sup>b</sup>.

85 *Mesnevî*'de mânanın aktarım yöntemi hakkında bk. Semih Ceyhan, “İsmail Rusûhî Ankaravî'nin Mesnevî Tahkîki: Mesnevî'deki Mânaya Metodolojik Bir Yaklaşım”, *Tasavvuf*, 8/20 (2007), s. 117-42.

86 Molla Fenârî, *Şerh*, vr. 17<sup>a-b</sup>.

87 “Açık kahverengi, şîrâzeli (kahverengi meşin bir cilt üzerine sonradan kâğıt yapıstırılmış) bir cilt içinde bir mecmua olup adı geçen risâle 14<sup>b</sup>-18<sup>a</sup> arasındadır. 133 × 182 (80 × 128) mm. ebadında olup kâğıdı orta kalınlıkta filigranlı âharlı ve bejdir. Her sayfada kısmen harekeli bir ta'lik kırmasıyla 19 satır bulunmaktadır. Güve tahribatlıdır” (Edip Yılmaz, “Molla Fenârî'nin Hayatı ve Eserleri”, mezuniyet tezi, İÜ Edebiyat Fakültesi Arap-Fars Filolojisi, 1975, s. 53).

88 Hakkı Aydın, Beyazıt Devlet Ktp., nr. 5291'de *Akâid Risâlesi* adıyla kayda geçmiş bir başka nüshadan söz etmektedir (*İslâm Hukuku ve Molla Fenârî* [İstanbul: İşaret Yayın-

4. Manisa İl Halk Ktp., nr. 2913, vr. 126<sup>b</sup>-131<sup>b</sup>.

5. Bursa Yazma ve Eski Basma Eserler Ktp., Hüseyin Çelebi, nr. 481, vr. 183<sup>b</sup>-185<sup>b</sup>.

6. Beyazıt Devlet Ktp., nr. 7956, 4 vr.

Fenârî'ye dair bazı son dönem araştırmalarda şerhin yanlışlıkla matbu (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1288) olduğu kaydedilmektedir.<sup>89</sup> Ancak bu nüsha *Mesnevî*'nin birinci defterinin basılmış hâlidir.

Şerh metninin neşrinde Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki Kasidecizâde bölümü 725 numaralı nüsha esas alınmış, varak numaraları bu nüshaya göre konulmuştur. Esad Efendi nüshasına “س”, Âşir Efendi nüshasına “ع” harfiyle işaret edilerek nüsha farkları dipnotta belirtilmiştir. Metin içinde geçen şahıs ve kitap referansları yine dipnotlarda gösterilmiş, dîbâcenin orijinal metnindeki cümleler, tarifler ve âyetler « » işareti içinde verilmiştir. Ayrıca dipnotta şârih Fenârî'nin dîbâce metninin orijinalinde yer alıp da şerh etmediği cümleler de dipnotta yazılmıştır. Metin neşirlerinde özen gösterilmesi gereken konulardan biri paragraf ve noktalama düzenlemesidir. Bu bağlamda tahkik edilen metinlerde gördüğümüz ve ibareyi âdeta okunamayacak duruma getiren harekeleme ve noktalama israfından âzami derecede kaçınılmıştır. Neşirde noktalama işaretlerinin uygunluğuna dikkat edilmiş, sadece orta seviyeli bir Arapça okurunun tereddüt edebileceği yerlerde metin harekelendirilmiştir.<sup>90</sup>

---

ları, 1991], s. 73). Tespitlerimize göre bu risâle, altıncı nesil Fenârîler'den Pîrî Mehmed Efendi'nin oğlu Mahmud Efendi'ye (ö. 1599) ait olup *Nürü'l-vehhâc fi beyâni ahvâli'l-mi'râc* (102 vr.) adını taşımaktadır. Müellif hakkında bk. Tuba Nur Saraçoğlu, “Molla Fenârî ve Ailesinin Bursa Kültürüne Katkıları” (yüksek lisans tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009), s. 40.

89 Sıtkı Güllü, “Şemseddin Muhammed b. Hamza Fenârî'nin Hayatı ve Eserleri” (yüksek lisans tezi, İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1990), s. 48.

90 Tahkik edilen metni gözden geçirip katkıda bulunan Doç. Dr. Şükrü Özen'e ve Prof. Dr. Bekri Alâeddin'e teşekkür ederim.

## شرح ديباجة المشوي

[تأليف: شمس الدين محمد بن حمزة بن محمد الفناري المتوفى سنة ٨٣٤/١٤٣١]

### [٤ب]

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الشيخ الإمام المبين، جامع علوم الأولين والآخرين، وارث الأنبياء والمرسلين، المتحقق بالوراثة المحمدية في مقام الصدق واليقين، شمس الحق والدين، محمد بن حمزة بن محمد الفناري<sup>١</sup>؛ قال الشيخ العارف المحقق، قطب الأولياء السالكين، جلال الحق والملة والدين قدس الله تعالى<sup>٢</sup> سرّه في أول كتابه المشوي<sup>٣</sup>: «هذا أصول أصول الدين في أسرار الوصول واليقين»<sup>٤</sup> أقول: والله تعالى<sup>٥</sup> أعلم، كأنه أراد من الوصول علم السلوك والأخلاق، ومن اليقين علم العقائد والحقائق وهو علم التوحيد والصفات، وأراد من أسرارهما قواعدهما الكشفية لا البرهانية، وأشار إلى ذلك بلفظ الأسرار؛ لأن سرّ الشيء ما خفي منه. والأحكام البرهانية عند أهل الحق<sup>٦</sup> ظاهرة غير خفية، ولا إلتفات عند أهل التحقيق إلى طور العقل وأدلتة إلا بقدر أن يفهم به ما علم بالكشف؛ فيتبع لذلك - فيما لم يرد في الكتاب والسنة والآثار - الاستدلال بالدلائل العقلية والبراهين المنطقية بقدر يسير، تفهيم العوام بدونه عسير. وإنما قدّم ذكر علم السلوك، لأن الوصول مقدّمة اليقين، لما علم أن الكشف هو المخلص عن الشبهة والتخمين. لأن<sup>٧</sup> قواعد هذين العلمين وهو العلم بالله بتيقن الحقائق والصفات، والعلم بمنازل الآخرة بالسلوك الموصل إلى الوصول. فذلك من وجوه:

الأول: أن الدين فسّره العلماء بأنه «وضع إلهي سائق لذوي العقول باختيارهم المحمود إلى ما هو خير وكمال»، فهو الذي يتكفل ببيانه علم الفقه المستفاد من الكتاب والسنة؛ كما قال قدس الله تعالى سره:

- 
- ١ س + قدس الله روحه
  - ٢ س - تعالى
  - ٣ س + المعنوي
  - ٤ الجملة في أصل ديباجة المشوي: « هذا كتاب المشوي وهو أصول أصول الدين في كشف أسرار الوصول واليقين »
  - ٥ س - تعالى
  - ٦ س: العقل
  - ٧ س: إما أن

نظم<sup>٨</sup>:

علم دين فقه است وتفسير وحديث [١٥أ] هر كه خواند غير ازین كردد خبيث

مرد دين صوفيست ومُقرى وفقيه ور نه اين خوانى منت خواتم سفيه<sup>٩</sup>

فُعَلِمَ أن قواعد هذه العلوم الثلاثة - أعني المستنبطة بها - هي أصول الدين، ثم أصول هذه الثلاثة علم الكلام وهو الاعتقادات، وعلم الأخلاق وهو الوجدانيات؛ كما قال قدس الله تعالى سره:

این سه علم پاک را مغز نجات حسن<sup>١٠</sup> اخلاقت و تبدیل<sup>١١</sup> صفات<sup>١٢</sup>

فهذان العلمان - أعني قواعدهما - أصول أصول الدين؛ لأن البراهين العقلية في علم الكلام تفيد<sup>١٣</sup> وجود الذات واتصافه بالصفات<sup>١٤</sup> واستناد الآثار كلها إليه بالآيات والبيّنات؛ وعلم الأخلاق يفيد معرفة الاعتدال بين الإفراط والتفريط في الحكمة والشجاعة والسخاوة والعفة، بل في كل شيء؛ لأن خير الأمور أوسطها. ثم الأسرار الكشفية أصول هذين العلمين المبرهنين؛ لما علم أن براهينهما تستند إلى المفهوم الظاهر من الكتاب والسنة؛ كما قال قدس الله تعالى سره:

ما ز قرآن بر كزیدیم مغز را پوست را پیش حسان انداختیم<sup>١٥</sup>

ولا ريب أن ظاهرهما<sup>١٦</sup> مستفاد من الكشف أيضا ومُبتنٍ في الحقيقة على باطنهما ومطلعهما الذين لا يمكن الوقوف عليهما للمحقق إلا بالكشف، ولغيره من المقلّدين إلا بالأخذ منه. فهذه العلوم - أي الكشفية - أصول تلك المعلومات المبرهنة وهي أصول القواعد الفقهية المستنبطة من الكتاب والسنة. فهذه أصول أصول أصول الدين. والله تعالى<sup>١٧</sup> أعلم.

٨ س - نظم

٩ لم نجد هذه الأبيات في كتب مولانا جلال الدين.

١٠ س: جن

١١ س: تزيل

١٢ لم نجد هذا البيت في كتب مولانا جلال الدين.

١٣ ع: تفيد

١٤ ع - بالصفات

١٥ س - قال قدس الله تعالى سره: ما ز قرآن بر كزیدیم مغز را پوست را پیش حسان انداختیم  
لم نجد هذا البيت في كتب مولانا جلال الدين.

١٦ س: الظاهرهما

١٧ س - تعالى



الوجه الثاني: أن علم الحقيقة غاية علم الطريقة ومقصوده، وعلم الطريقة غاية علم الشريعة ومطلوبه. لأن العلم إنما يطلب للعمل. وعلم الشريعة الفقهية إذا فسّر الفقه بما فسّر به الإمام الأعظم -رحمه الله تعالى- أبو حنيفة الكوفي رضي الله تعالى<sup>١٨</sup> عنه، وهو «معرفة النفس [١٥ب] ما لها وما عليها» متناول<sup>١٩</sup> الاعتقاديات<sup>٢٠</sup> والوجدانيات<sup>٢١</sup>، كلّه مستفاد من العلوم الكشفية التي منها الكتاب والسنة بمراتبهما الأربع. وغاية الشيء ومقصوده أصله الروحاني والمعنوي وإن كان فرعاً جسدياً وصورياً. فالعلوم الكشفية التي هي غاية الغايات أصول أصول أصول الدين.

الوجه الثالث: أن أصول الدين في المشهور علم الكلام ويسمى علم التوحيد والصفات والأفعال، وأصول هذا العلم الكتاب والسنة، كما قال فخر الإسلام البزدوي<sup>٢٢</sup> رحمه الله تعالى<sup>٢٣</sup> في أول أصوله: «العلم -أي المنجي- علمان<sup>٢٤</sup>؛ علم التوحيد والصفات، وعلم الشرائع والاحكام. والأصل في [النوع]<sup>٢٥</sup> الأول [هو] التمسك بالكتاب والسنة ومجانبة الهوى والبدعة»<sup>٢٦</sup>. فعلم الكتاب والسنة أصول أصول الدين. ولا شك أن أصلهما العلوم الكشفية الغيبية اللدنية أو الروحانية أو المثالية، كما عرف في موضعه. فهذه العلوم الكشفية أصول أصول أصول الدين. والله تعالى أعلم.

قال قدس الله تعالى<sup>٢٨</sup> سره: «وهو فقه الله الأكبر وشرع الله الأزهر و برهان الله الأظهر» إلى قوله «وله ألقاب أخر»<sup>٢٩</sup> أقول: هذا بيان لأوصاف هذا الكتاب المتضمن قواعد علم السلوك والحقائق، بعضها باعتبار الأول، وبعضها باعتبار الثاني. فقوله «فقه الله الأكبر» يحتمل الاعتبارين:

- 
- ١٨ س - تعالى  
 ١٩ س: فيتناول  
 ٢٠ للاعتقاديات  
 ٢١ س: الوجدانيات  
 ٢٢ فخر الاسلام أبو العسر علي بن محمد بن الحسين البزدوي المتوفى سنة ٤٨٢ / ١٠٨٩  
 ٢٣ س - تعالى  
 ٢٤ في كنز الوصول: نوعان  
 ٢٥ من كنز الوصول  
 ٢٦ من كنز الوصول  
 ٢٧ البزدوي، كنز الوصول إلى معرفة الأصول (مع شرحه المسمى بكشف الأسرار لعبد العزيز البخاري)، بيروت ١٩٩٧، ١ / ٢٩-٣٣  
 ٢٨ س - تعالى  
 ٢٩ تمام العبارة كما في ديباجة المثنوي: «مثل نوره كمشكاة فيها المصباح يشرق إشراقاً أنور من الإصباح، وهو جنان الجنان ذو العيون والأغصان، منها عين تسمى عند أبناء هذا السبيل سلسيلاً وعند أصحاب المقامات والكرامات خير مقاماً وأحسن مقبلاً، الأبرار فيه يأكلون ويشربون، الأحرار منه يفوحون ويظربون، وهو كتيل مصر شراب للصابرين وحسرة على آل فرعون والكافرين، كما قال الله تعالى: «يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا» «وإنه شفاه الصدور» و«جلاء الأحران وكشاف القرآن وسعة الأرزاق وتطبيب الأخلاق بأيدي سفره كرام بررة يمنعون بأن لا يمسسه إلا المطهرون، تنزيل من رب العالمين لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، والله يرصده ويرقيه، وهو خير حافظا وهو أرحم الراحمين، وله ألقاب أخر».

إما لأن أبا حنيفة رضي الله تعالى<sup>٣٠</sup> عنه سُمي علم العقائد والحقائق بالفقيه الأكبر، لأنه أكبر بالنسبة إلى علم الشرائع، فسَمَّاهُ فقهاً أكبر اقتداءً به، لأنه حنفي، قدس الله تعالى<sup>٣١</sup> سره. وإنما أضافه إلى الله تعالى<sup>٣٢</sup>، لأن علمهم الكشفي مأخوذ من إلقائه ونسخة<sup>٣٣</sup> عمائه لا من تعليم المعلمين ولا من اجتهاد المفكرين.

وإما لأن الفقه لغة هو العلم مطلقاً. والعلم بالله وبالمنازل والمقامات الموصلة إليه أشرف العلوم وأكبرها، كما أن طريقة الكشف الصحيح الصريح اقتضى كونه شرعاً [أ١٦] أي مشروعاً. أزهَرُ أي أنور، لأن الشرع في اللغة البيان. قال تعالى: «شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا»<sup>٣٤</sup> أي أظهر وبيّن. واقتضى أيضاً كونه برهاناً، أي حجة أظهر من كل برهان، لما سيحييء أنه لا يأتيه الباطل من جوانبه ولا يحوم الشكّ حول مراتبه.

قال: «مَثَلُ نوره كمشكاة فيها مصباح»<sup>٣٥</sup> يُشرق إشراقاً أنور من الإصباح» المراد من المثل الصفة والحال، أي حال نوره، أي العلم المستفاد من هذا الكتاب كحال نور مشكاة مستفاد من المصباح، لأن نور المشكاة كما يحصل من المصباح بواسطة الزجاج وقوة زيت الشجرة المباركة اللاتشرقية ولا الغربية، كذلك نور هذا الكتاب وعلمه حاصل بواسطة زجاجة القلب المتوسط بين مصباح الروح القدس<sup>٣٦</sup> المنور بالنور الأسمائي<sup>٣٧</sup> الإلهي الفاضل عليه وبين مشكاة البدن المشتمل على شجرة النفس القدسية المباركة التي لها قوة استعدادها الفطري الأصلي، بحيث يكاد يضيء البدن ولو لم تمسسه نار مصباح الروح القدس. وقد يقع ذلك كما أشار رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم<sup>٣٨</sup> بقوله: «لي مع الله وقت لا يسعني فيه نبي مرسل ولا ملك مقرب»<sup>٣٩</sup>؛ وبقوله عليه السلام: «حدثني قلبي عن ربي». لكن إذا انضمَّ إلى نور فطرته نور الفيض الروحي أو الإلقاء<sup>٤٠</sup> السبّوحي يكون نوراً على نور. وهذه النفس القدسية لا من مشرق الأرواح ولا من مغرب الأرواح.<sup>٤١</sup>

٣٠ س - تعالى

٣١ س - تعالى

٣٢ س - تعالى

٣٣ س: نسخه

٣٤ سورة الشورى، ١٣ / ٤٢

٣٥ سورة النور، ٣٥ / ٢٤

٣٦ س: القدسي

٣٧ س: الأسمائي

٣٨ س: عليه السلام

٣٩ العجلوني، كشف الخفاء، بيروت ١٤٠٥، ٢ / ٢٢٦

٤٠ س: إلقاء

٤١ س: الأشباح (صح)

فإن قلتَ : ما الفرق بين هذه النفس القدسية وبين القلب؟

قلتُ: النفس القدسية هي المزكّاة التي قال تعالى فيها «قد أفلح من زكّٰها»<sup>٤٢</sup> أي بالاستقامة والنبات على قانون الشريعة. والروح القدسي جوهر روحاني له فيض الكمالات على قوابلها، والقلب جوهر له قواهما متقلّب<sup>٤٣</sup> بينهما وهما إصبعا الرحمن. والله تعالى أعلم.

والحاصل أن علمه كشفي غير ذاتي، مستفاد من علم إلهي ذاتي، ولذا كان إشرافه أنور من الإصباح، لأنّ الحاصل [١٦ب] بالإصباح نور مستفاد من نور مخلوق آخر، محتاج إلى الخالق والمنور المصوّر بخلاف علم المكاشف. ولأنّ العلم الكشفي نور استبصاري كليّ. ونور الإصباح إحصاري جزئيّ، وشتان ما بينهما! والله تعالى<sup>٤٤</sup> أعلم.

قال: «وهو جنان الجنان» إلى قوله «وأحسن مقيلاً»<sup>٤٥</sup> كل جملة من المعلومات الحقّة الكلية الوهية المستند، فيضها بواسطة مرتبة اسمية، إلى الله تعالى<sup>٤٧</sup>؛ روحانية هيئته جمعيتها وصفاء غيبتها وترتب ثمراتها الجزئية عليها. فالأصول أشجار والفروع أغصان وثمرات والمرتبة الاسمية عين ومنبع، وعلمها الحاصل بالوهب والكشف أثمار أربعة: ماء ولبن وخمر وعسل، وطلبها محبة وعشق. فمن عيون هذه الأثمار: عين لغاية صفاء مائها وسلاسته تسمّى سلسبيلا. ومزاجه كافور: برد اليقين في شهود الذات عند المستغرقين لقوة برودته<sup>٤٨</sup> وبياض نورانته، وهم المرادون بعباد الله المقرّبين الفانين المستغرقين في جنة الذات، وإليه أشار تعالى بقوله: «إن الأبرار يشربون من كأس»<sup>٤٩</sup> الآية؛ وعند السالكين في المقامات الواصلين بقوة حرارة الشوق والطلب مزاجه زنجبيل لبقاء بعض حرارة الشوق إلى إدراك المراتب الأسمائية المتعلقة بالأكمالية. فهم بخلاف المجذوبين الفانين المستغرقين من حيث لا طلب فيهم لفنائهم وبخلاف المكاشف الغير الواصل الذي يسقى محض ماء الزنجبيل. فاعلم أن العين للطائفتين واحدة، وبين مرتبة الوصول إلى جنة الذات والحصول في غيب الذات مراتب، لكن فرق بين المستغرقين الفانين فيها

٤٢ سورة الشمس، ٩ / ٩١

٤٣ س: منقلب

٤٤ س - تعالى

٤٥ سورة الفرقان، ٢٤ / ٢٥

٤٦ تمام العبارة كما في ديباجة المشنوي: «وهو جنان الجنان ذو العيون والأغصان، منها عين تسمى عند أبناء هذا السبيل سلسبيلا وعند أصحاب المقامات والكرامات خير مقاماً وأحسن مقيلاً».

٤٧ س + جنة

٤٨ س - برودته

٤٩ سورة الإنسان، ٥ / ٧٦

والمتمكنين الطالبين بعد ذلك، فمراتب الأكميلية وظائف تكميل الغير من حيث أولوية الثاني. قال بعض الأكابر: لا نهاية للمعلومات والمقدورات، فما دام معلوم ومقدور فالشوق لا يسكن والنقص لا يزول.

قال [١١٧]: «فالأبرار منه يأكلون ويشربون» أي العارفون ينتفعون بشمار هذا الكتاب وهي علوم<sup>٥٠</sup> الجزئية؛ والطالبون «الأحرار» أي الخُلص من رِقّ الطبيعة وشهواتها «يفرحون منه» بحصول بعض علومه «ويطربون» بوصول بعض مقاماته بعد الشوق والطلب.

قال: «وهو كنييل مصر» لما كان كتابه هذا خلاصة مقصود كتاب الله تعالى وداعيا إلى ما يدعو ذلك إليه، وصفه<sup>٥١</sup> ببعض صفاته مثل قوله تعالى: «يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا»<sup>٥٢</sup> وكقوله تعالى: «قد جاءتك من ربي موعظة من ربيكم»<sup>٥٣</sup>، و«شفاء لما في الصدور» أي بعلم الحق ليعتقد وبمعرفة الخير ليُعمل. فهو يجلو أحزان الجهل بهما ويكشف بالمبالغة والتكرار مقاصد القرآن من حيث هذان الأمران.

قال: «وسعة الأرزاق» أي لأنه تطيب الأخلاق؛ و«تطيب الأخلاق» تطهير النفس من مثاليها. وقد قال عليه الصلوة والسلام: لمن شكى<sup>٥٤</sup> الفقر و الفاقة: «دُم على الطهارة يوسّع<sup>٥٥</sup> عليك الرزق».

قال: وكل ذلك مكتوب «بأيدي سفرة كرام بررة»<sup>٥٦</sup> أي بإلهامات<sup>٥٧</sup> الروحانيين. لأن ما حرّره أو قرّره الكامل لا يكون شيء منها بالفكر والتأمل والتعمّل بل بالفيض الروحاني والإلهام الربّاني.

ولذا قال: «لا يمسه إلا المطهرون تنزيل من رب العالمين»<sup>٥٨</sup>، ووصفه بأوصاف القرآن إما لأنه معناه، وإما لأنه باتباعه يقع<sup>٥٩</sup> من مهيبه ونوع من منبعه، فأخذ خاصية مطلعته ومشرعه.

قال: «وله ألقاب أحر لقبه الله تعالى» أي فيما ألهمه الله تعالى بالإلقاء السبّوحي أو النفث الروحي، ويحتمل أن يريد بذلك ألقاب القرآن كالذكر الحكيم وغيره، كما سبق وصفه ببعض أوصاف القرآن نظراً إلى أنه محصل معناه وزبدة مؤداه.

٥٠ س: علومه

٥١ س: صفة

٥٢ سورة البقرة، ١ / ٢٦

٥٣ سورة يونس، ١٠ / ٥٧

٥٤ س: إشتكى

٥٥ س: توسع

٥٦ سورة عبس، ٨٠ / ١٥ - ١٦

٥٧ س: بالإلهامات

٥٨ سورة الواقعة، ٥٦ / ٧٩ - ٨٠

٥٩ س: نبع

قال: «والقليل يدل على الكثير» أي يبين جنسه وصفته وخاصيته كالجرعة والحفنة.<sup>٦٠</sup> وذلك فيما نحن فيه كل لقب يدل على حقيقة<sup>٦١</sup> الحقائق ليعتقد أو خيرية [١٧ب] الأعمال والمعاملات القلبية والقالبية لئسلك ويتوصل فيوصل.

قال: «المشتمل على الغرائب»<sup>٦٢</sup> يمكن أن يحمل الغرائب على التمثيلات والتشبيهات التي تجري<sup>٦٣</sup> المعقول مجرى المحسوس ليساعد الوهم العقل، ويحمل<sup>٦٤</sup> «النوادر» على الحكايات الممثل بها، ويحمل «غور المقالات» أي أنورها وأوضحها على المعاني التي ذكرها في قوله «قليلة المباني كثيرة المعاني» أخذاً من غرة الفرس وهو البياض الذي في جبينه، ويحمل «درر الدلالات» على الأدلة الحقّة الواضحة المضمّنة ما في هذا الكتاب تأنيساً لعقول المحجوبين الضعيفة؛ وإن لم يكن إقامة الأدلة ملتزمة في هذا العلم كما في القرآن والحديث إلا نادراً، تأسيساً بالمولى، فإنه الأولى، ولذا وصفه بقوله: «وطريقة الزهاد». ولأنه يبين<sup>٦٥</sup> أن الوصول بالإعراض عن الأغراض والتوجه إلى جناب الفيّاض، بالغناء عما سواه من الأعراض. فالكتاب الذي فيه هذه البيانات «حديقة العباد» لأهمّ المنتفعون باحتناء ثماره واقتباس أنوار أنواره.

قال: «أمين القلوب والنهى»<sup>٦٦</sup> جمع نُهية وهي العقل وذلك لإطلاقه على ما فيها وإلقاء الحق فيها ما أمكن.

قال: «وديدة الله»<sup>٦٧</sup> بين خليقته» أي أودعه إياهم ليرشدهم ثم يجمعه إليه وإلى محل تربيته.

قال: «ووصاياها» كأنه معطوف على البرية، أو المراد مخزن وصاياها وجامعها، وذلك لأن كل كامل أوصى الله تعالى<sup>٦٨</sup> إليه أن يظهر شرع نبيه ويبيّن أسرار صفيّه ويحث الطلاب على الجمع بين وظائف

٦٠ س: الحقيقة

٦١ س: حقيقة

٦٢ س - المشتمل على الغرائب

٦٣ س: يجري

٦٤ س + على

٦٥ ع: تبين

٦٦ هذا وصف من أوصاف حسام الدين چلبى الذي وصفه مولانا في ديباجة المثنوي: « سيدى ومعتمدى ومكان الروح من حسدى وذخيرة يومى وغدى وهو الشيخ قدوة العارفين وإمام الهدى واليقين مغيث الورى أمين القلوب والنهى وديدة الله بين خليقته وصفوته في بريته ووصاياها لنبيه وخباياه عند صفيه، مفتاح خزائن العرش، أمين كنوز الفرش أبو الفضائل، حسام الحق والدين، حسن بن محمد بن الحسن المعروف بإبن أخى ترك، أبو يزيد الوقت وحنيد الزمان، صديق بن صديق بن صديق رضي الله عنه وعنهم، الأرموي الأصل، المنتسب إلى الشيخ المكرم بما قال «أمسيت كرديا وأصبحت عربييا» قدس الله روحه وأرواح أخلافه، فنعم السلف ونعم الخلف، له نسب ألفت الشمس عليه رداءها وحسب أرخت النجوم لديه أضواءها، لم يزل فناؤهم قبلة الإقبال، يتوجه إليها بنو الولاة، وكعبة الآمال يطوف بها وفود المجد والعفاة، ولا زال كذلك ما طلع نجم وذر شارق ليكون معتصماً لأولي الصائتر الربانيين الروحانيين والسماويين الغرشييين النوريين، السكوت النظار الغيب الحضار، الملوك تحت الأطمار، اشرف القبائل، أصحاب الفضائل، أنوار الدلائل».

٦٧ س - الله

٦٨ س - تعالى

الإسلام الظاهرة شرعاً ووظائف الإيمان الباطنة روحاً وقلباً ووظائف الإحسان الإطلاعية سرّاً تقيّاً نقيّاً.

قال: «مفتاح خزائن العرش» لأنه يفتح للناس الحقائق العلوية المتعلقة بالروحانيات والمطلعات.

قال: «أمين كنوز العرش» إذ كل ما بيّنه من حقائق الملك السفلية المتعلقة بالمحسوسات، حق صادق فيه. فمن حوى هذين الأمرين كان صديقاً كإبراهيم وإدريس عليهما الصلوة<sup>٦٩</sup> والسلام ومريم ورابعة رضي الله تعالى<sup>٧٠</sup> عنهما. [١١٨] فلذا وصفه بالصدّيق وكذا أباه وجدّه.

قال: «المنتسب إلى الشيخ المكرّم» قيل: هو أبو الوفاء البغدادي<sup>٧١</sup>.

قال: «له نسب» أي نسب عظيم ظاهر أي مشرق كالشمس وحسب فاخر زاهر كالنجوم.

قال: «الولاية» جمع والٍ وهو الحاكم، والعُفاة جمع عافٍ وهو السائل.

قال: «ذر<sup>٧٢</sup>» أي طلع طالع.

قال: «ليكون» أي الشيخ الموصوف حسام الدين رضي الله تعالى<sup>٧٣</sup> عنه؛ «معتصماً» بفتح الصاد أي قدوة و متمسكاً ومرشداً لطلاب الرب تعالى، و«الرباني» الشديد التمسك بدين الله تعالى، ويمكن أن يرجع الضمير في «ليكون» إلى كتاب المثوي، والأول أقرب لفظاً والثاني أنسب معنىً وسياقاً. والله تعالى<sup>٧٤</sup> أعلم، والباقي ظاهر، والحمد لوليه، والصلوة على نبيه<sup>٧٥</sup>.

٦٩ س - الصلوة

٧٠ س - تعالى

٧١ أبو الوفاء تاج العارفين السيد محمد بن محمد البغدادي، مؤسس الطريقة الوفاية، المتوفى سنة ٥٠١ / ١١٠٧

٧٢ س، ع + شارق (صح)

٧٣ س - تعالى

٧٤ س - تعالى

٧٥ س - والصلوة على نبيه

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ  
لشَيْخِ الْأَمَامِ الْمَسْنُونِ جَامِعِ عُلُومِ الْأَوَّلِينَ وَالْآخِرِينَ وَأَرِثِ الْأَنْبِيَاءِ  
سَلِيمِينَ الْمُتَحَقِّقِ بِالْوَرَاثَةِ الْمَحْمُودِيَّةِ فِي مَقَامِ الصِّدْقِ وَالْيَقِينِ شَمْسِ الْحَقِّ  
بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ حَمْرَةَ بْنِ مُحَمَّدِ الْفَنَارِيِّ قَالَ الشَّيْخُ الْعَارِفُ الْمُتَحَقِّقُ قَطِبُ الْأَوْلِيَاءِ  
لَكِنَّ جَلَالَ الْحَقِّ وَالْمَلِكِ وَالِدِينَ قَدَسَ اللَّهُ تَعَالَى سِرَّهُ فِي أَوَّلِ كِتَابِهِ الْمَشْنُونِ  
أَصُولُ أَصُولِ أَسْوَاقِ الدِّينِ فِي أَسْرَارِ الْوُصُولِ وَالْيَقِينِ أَقُولُ وَاللَّهُ تَعَالَى  
يَعْنَى أَرَادَ مِنْ الْوُصُولِ عِلْمَ السُّلُوكِ وَالْإِخْلَاقِ وَمَنْ الْيَقِينِ عِلْمَ الْعَقَائِدِ  
بِالْبَقِيَّةِ وَمَوْعِلْمَ التَّوْحِيدِ وَالصِّفَاتِ وَأَرَادَ مِنْ أَسْرَارِهَا قَوَاعِدَ الْكَشْفِيَّةِ  
بِزَيَانِيَّةِ وَأَشَارَ إِلَى ذَلِكَ بِلِغْظِ الْأَسْرَارِ لِأَنَّ سِرَّ الشَّيْءِ مَا خَفِيَ مِنْهُ وَالْأَحْكَامُ  
بِزَيَانِيَّةِ عِنْدَ أَسْلِ الْحَقِّ ظَاهِرَةٌ غَيْرُ خَفِيَّةٍ وَلَا التَّغَاتِ عِنْدَ أَسْلِ التَّحْقِيقِ إِلَى طَوْلِ  
نَقْلِ وَادْتِمَاتِهِ الْآبَعْدَرَانِ يَفْهَمُ بِهِ مَا عُلِمَ بِالْكَشْفِ فَيَتَّبِعُ لِذَلِكَ فِيمَا لَمْ يَرِدْ فِي الْكُتُبِ  
سُنَّةً وَالْآثَارَ الْأَسْتِدْلَالَ بِالذَّلَائِلِ الْعَقْلِيَّةِ وَالْبَرَاهِينِ الْمُنْطَقِيَّةِ بِقَدْرِ  
بِزَيَانِيَّةِ الْعَوَامِّ بِدُونِهِ عَسِيرٌ وَإِنَّمَا قَدَّمَ ذِكْرَ عِلْمِ السُّلُوكِ لِأَنَّ الْوُصُولَ مُعَدَّةً  
بِقِينِ مَا عُلِمَ أَنَّ الْكَشْفَ مَوْجُودًا مَخْلُصًا عَنِ الشُّبُهَةِ وَالتَّخْمِينِ لِأَنَّ قَوَاعِدَ سُنَنِ  
عُلَمَاءِ وَسُؤَالِ الْعِلْمِ بِاللَّهِ بَيِّنَاتُ الْحَقَائِقِ وَالصِّفَاتِ وَالْعِلْمُ بِمَنَازِلِ الْآخِرَةِ  
سُلُوكِ الْمَوْصِلِ إِلَى الْوُصُولِ فَذَلِكَ مِنْ وَجْهِ الْأَوَّلِ أَنَّ الدِّينَ فَسَّرَهُ الْعُلَمَاءُ  
بِهِ وَضَعُوا آيَاتِ سَائِقِ لَذَوِي الْعُقُولِ بِاخْتِيَارِهِمُ الْمُجْمُودِ إِلَى مَا سُوِّخِرَ وَكَمَالَ فَهُوَ  
ذِي بِنَافِلِ بَيَانِهِ عِلْمَ الْفِقْهِ الْمُسْتَفَادِ مِنَ الْكُتُبِ وَالسُّنَنِ كَمَا قَالَ قَدَسَ اللَّهُ  
تَعَالَى بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ عِلْمُ دِينِ فِقْهِ اسْتِ وَتَفْسِيرِ وَحَدِيثِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ  
الشيخ الامام المين جامع علوم الاولين والآخرين وارث الانبياء  
الموسلين المتحقق بالوراثة المحمدية في مقام الصدق واليقين شمس الحق  
الدين محمد بن محمد بن محمد الفارسي قدس الله روحه قال الشيخ العارف  
لمحقق قطب الاولياء آف ككين جلال الحق والملة والدين قدس سره  
اول كتابه المشهور المعنوي هذا اصول اصول الدين في اسرار  
اصول واليقين قول والله اعلم كانه اراد من الوصول علم السلوك والاطلاق  
من اليقين علم اليقين علم العبادات والحقائق وهو علم التوحيد والصفات  
اراد من اسرارها قواعد الكشفية لا البرهانية وأشار الى ذلك  
نظرا لاسرار لان سر الشيء ما تفي منه والاصحاح البرهانية عند اهل العقل  
اهرة غير خفية ولا التفتات عند اهل التحقيق الى طور العقل وادلتها  
فيهم به فاعلم بالكشف فينتج لذلك لم يرد في الكتاب والسنة والآثار  
سدلال بالدلائل العقية والبراهين المنطقية الا انه ريسر تفهيم العوام  
سيرة وانما قدم ذكر علم السلوك لان الوصول مقدمة اليقين لما علم ان الكشف  
المخلص عن الشبهة والتحيز اما ان قواعد هذين العلمين فهو العلم بالله



بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ  
 39  
 قال الشيخ الامام المسن جامع علوم الاولين والآخرين وارث الانبياء والمسلمين المحقق بالوائنة  
 المحمدية في مقام الصدق واليقين ستمس الحق والدين محمد بن حمزة بن محمد الفارسي قال الشيخ  
 العارف المحقق قطب الاولياء السالكين جلال الحق والملة والدين قدس الله تعالى سره في اول كتابه  
 المشنوي هذا اصول اصول الدين في اسرار الوصول واليقين اقول والله تعالى اعلم كما اراد  
 من الوصول علم السلوك والاخلاق ومن اليقين علم العقائد والحقايق وهو علم التوحيد والصفاء  
 واراد من اسرارها قوا عندهما الكشفية لا البرمانية والشار الى ذلك بلفظ الاسرار لان سر الشئ ما  
 خفي منه والاحكام البرمانية عند اهل الحق ظاهرة غير خفية ولا النفات عند اهل التحقيق الى طور  
 العقل وادلة الاقرب ان يفهم به ما علم بالكشف فينبغ لذلك فيما لم يرد في الكتاب والسنة والاشارة  
 الاستدلال بالدلائل العقلية والبراهين المظنفة بقدرية تهديم العوام بدونه غير وانما قدم ذكر  
 علم السلوك لان الوصول مقدمه اليقين لما علم ان الكشف هو المخلص عن الشبهة والتخمين لان قواعد  
 هذين العلمين وهو العلم باقته يتفق الحقايق والصفات والعلم بمنزلة الاتوجه بالسلوك الموصل  
 الى الوصول فذلك من وجوه الاول ان الدين فسر العلماء بانه وضع الهى شئ لادوى العقول بضم  
 الجود الى ما هو خير وكمال فهو الذي يتكفل ببيان علم الفقه المستفاد من الكتاب والسنة كما قال قدس الله  
 سره نظم علم دين فقه است وتفسير حديث بركة خواند غير ازين كرد دجيش در دين صوفيت موى  
 وفقه ورنه اين خوانى منت خوانم سفينه فعلم ان قوا هذه العلوم الثلثة اعني المستنبط  
 بها هي اصول الدين ثم اصول هذه الثلثة علم الكلام وهو الاعتقادات وعلم الاخلاق وهو العباديات  
 كما قال قدس الله تعالى سره اين سه علم باك راه فرجات حسن اخلاقيست وتبديل صفات فندان  
 العلمان اعني قواعدها اصول اصول الدين لان البراهين العقلية في علم الكلام بعيد وجود الذات  
 والتصانف واستناد الانوار كلها اليه بالآيات والبيانات وعلم الاخلاق بعيد معرفة الاعتدال بين  
 الافراط والتفريط في الحكمة والشجاعة والسخاوة والعفة بل في كل شئ لان خير الامور وسطها  
 ثم الاسرار الكشفية اصول هذين العلمين المبرهنيين لما علم ان براهينها استند الى المفهوم الظاهر  
 من الكتاب والسنة كما قال قدس الله تعالى سره ما قرآن بر كزديم مغزرا بويت پيش خسان اند اخيم  
 ولايبان ظاهرهما استفاد من الكشف ايضا ومبتمن في الحقيقة على باطنهما ومطلعهما  
 اللذين لا يمكن الوقوف عليها للمحقق الا بالكشف وغيره من المقلدين الا بالخذ منه هذه العلوم