

**T.C.  
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI  
KELAM BİLİM DALI**

**MOLLA CÂMÎ'DE ALLAH-ÂLEM MÜNASEBETİ**

**Seyid Arif AHMEDOĞLU**

**DOKTORA TEZİ**

**DANIŞMAN:  
Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ**

**KONYA-2024**





**Bilimsel Etik Sayfası**

Öğrencinin	Adı Soyadı	Seyid Arif AHMEDOĞLU		
	Numarası	16810601046		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Temel İslam Bilimleri		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans		
		Doktora	X	
Tezin Adı	Molla Câmî'de Allah-Âlem Münasebeti			

Bu tezin hazırlanmasında bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini, tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel kurallara uygun olarak atıf yapıldığını bildiririm.

Seyid Arif AHMEDOĞLU



T.C.  
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ



Sosyal Bilimler Enstitüsü

ÖZET

Öğrencinin	Adı Soyadı	Seyid Arif AHMEDOĞLU		
	Numarası	16810601046		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Temel İslam Bilimleri		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans		
		Doktora	X	
	Tez Danışmanı	Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ		
Tezin Adı	Molla Câmî'de Allah-Âlem Münasebeti			

Bu çalışmada Molla Abdurrahman Câmî'nin Allah-âlem münasebetine dair görüşleri ele alınmıştır. 15. yüzyılda Herat fikir çevresinde yetişen önemli âlimlerden biri olan Molla Câmî, zamanla nazarı ilimlerden uzaklaşarak tasavvufa yönelmiş, vahdet-i vücud düşüncesini benimseyerek bu geleneğin temsilcilerinden biri olmuştur. Bu çalışma ile böyle bir âlimin Allah-âlem ilişkisine dair görüşlerinin incelenmesi amaçlanmıştır. Çalışma, giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Giriş kısmında, öncelikle çalışmanın kavramsal çerçevesi sunulmuş, problem, yöntem ve kaynaklar; Molla Câmî'nin hayatı, eserleri, tahsili ve ilmî kişiliği, tasavvufî kimliği, kelamcılığı ve felsefeye bakışı, şairliği ve edebî yönü hakkında bilgi verilmiştir. Birinci bölümde müellif düşüncesine temel teşkil eden varlık, zorunlu varlık ve mutlak varlık kavramları incelenmiş; mutlak varlığın bilinemezlik ve bilinebilirlik yönleri ele alınmıştır. Akabinde tevhit başlığı altında tevhit mertebeleri, Allah'ın birliği, birlik çeşitleri, birlik ve çokluk, birlikten çokluğun çıkışı, Allah'ın varlık ve birliğinin delilleri ele alınmıştır. Bu bölümün son ana başlığı ilahî isim ve sıfatlar olarak belirlenmiştir. Bu bağlamda isimlerin kemali, isim ve sıfatların ortaya çıkışı, isim ve sıfatların zâitliği ve isim-müsemma meselesi, isim ve sıfatların aslı ve yaratma ilişkisi, isim ve sıfatların sayısı ve tevkîfiliği, selbî, haberî ve subûtî sıfatlar konuları, Molla Câmî'nin bakış açısıyla değerlendirilmiş ve tartışılmıştır. İkinci bölümde ise, müellifin âlem, insan ve aşk görüşlerine temas edilmiştir. Âlem başlığı dâhilinde â'yân-ı sâbite ve mahiyet, teceddüd-i emsâl ve tecellinin sürekliliği, mümkün ve yaratma görüşleri ve âlem mertebeleri incelenmiştir. Bilgi, insanın fiil ve iradesi, kaza ve kader gibi konular insan başlığı çerçevesinde; aşkın tanımı, derecesi ve sıhhati, hakiki ve mecazî aşk, vücut ve aşk ilişkisi ise insan başlığıyla ele alınarak sonuca varılmıştır.

**Anahtar kelimeler:** Kelam, Tanrı ile evren arasındaki ilişki, Varoluş, Evren, Molla Câmî.



T.C.  
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ



Sosyal Bilimler Enstitüsü

## ABSTRACT

Author's	Name and Surname	Seyid Arif AHMEDOĞLU		
	Student Number	16810601046		
	Department	Basic Islamic Sciences		
	Study Programme	Master's Degree (M.A.)		
		Doctoral Degree (Ph.D)	X	
	Supervisor	Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ		
Title of the Thesis/Dissertation	The Relationship Between God and the Universe in Molla Jami's Thought			

In this study, had been examined Molla Abdurrahman Jami's views on the relationship between God and the universe (world). Molla Jami, one of the important scholars who had grew up in the intellectual environment of Herat in the 15th century, gradually he had moved away from theoretical sciences and had turned to Sufism, and by adopting the idea of unity of existence, he had became one of the representatives of this tradition. With this study, had been aimed to examine the views of such a scholar on the relationship between Allah and the universe and to present them for use. The study consists of an introduction and two parts. In the introduction, firstly the conceptual framework of the study had been presented and the information had been given about the problem, method and sources, Molla Jami's life, works, education and scientific personality, his sufistical identity, his theology and his view on philosophy, his poetry and his literary aspect. In the first part, the concepts of being (existence), necessary being (existence) and absolute being (existence) which form the basis of the author's thought, had examined; the unknowability and knowability aspects of absolute being (existence) had discussed. Then, under the title of tawhid, the levels of tawhid, the unity of Allah, the types of unity, unity and multiplicity, the emergence of multiplicity from unity, and the proofs of the existence and unity of Allah had discussed. The last main heading of this section had determined as divine names and attributes. Within this context, the perfection of names, the emergence of names and attributes, the issues of the zaidiyyah (whether divine names and attributes are additional to God's essence), the essence of names and attributes, their relation to creation, the number and determined by God (tawqîfî) of names and attributes, and the salbi, haberî, and subutî attributes had evaluated and discussed from Molla Jami's perspective. In the second chapter, Jami's views on the universe (world), humanity, and love has been addressed and examined. Under the topic of the universe (world) has been examined the a'yan al-thabitah (the fixed entities) and essence, the renewal of similitudes, the continuity of manifestation, the views on possible and creation, and the levels of the universe (world). The subjects such as knowledge, human action and will, accident and fate had discussed under the title of human; the definition,

degree and validity of love, real and metaphorical love, the relationship between being (existence) and love had discussed under the title of human and the conclusion had reached.

**Key words:** Kalam (Theology), Relationship between God and the universe (world), Existence, Universe, Molla Jami.



## İÇİNDEKİLER

<b>KISALTMALAR</b> .....	<b>iii</b>
<b>ÖNSÖZ</b> .....	<b>iv</b>
<b>GİRİŞ</b> .....	<b>1</b>
A. KURAMSAL ÇERÇEVE.....	1
A.1. Problem Amaç ve Sınırlılık .....	1
A.2. Yöntem ve Kaynak.....	2
B. MOLLA CÂMÎ'NİN HAYATI, ESERLERİ, KELAMCILIĞI, İLMÎ, TASAVVUFÎ VE EDEBÎ KİMLİĞİ .....	4
B.1. Hayatı .....	4
B.2. Eserleri .....	9
B.2.1. Dil, Edebiyat ve Gramerle İlgili Eserleri .....	10
B.2.2. İslamî İlimlerle İlgili Eserleri.....	13
B.3. Tahsili ve İlmî Kişiliği.....	15
B.4. Tasavvufî Kimliği.....	24
B.4.1. Tasavvufa İntisabı ve Tarikatı.....	24
B.4.2. Nazarî Tasavvuf Yönü .....	29
B.5. Kelamcılığı ve Felsefeye Bakışı .....	33
B.6. Şairliği ve Edebî Yönü .....	47

### BİRİNCİ BÖLÜM

#### MOLLA CÂMÎ'DE ULÛHİYET

1.1. ALLAH'IN VARLIĞI.....	51
1.1.1. Varlık ve Zorunlu Varlık.....	53
1.1.2. Zorunlu Varlık'ın Sırf Hayır Oluşu.....	60
1.2. MUTLAK VARLIK .....	61
1.2.1. Mutlak Varlık ve Bilenemezliği .....	62
1.2.2. Mutlak varlık ve Bilinebilirliği .....	69
1.3. TEVHİT .....	75
1.3.1. Tevhit Mertebeleri.....	76
1.3.2. Allah'ın Birliği (Vahdet).....	84
1.3.3. Birlik Çeşitleri .....	86
1.3.4. Birlik ve Çokluk.....	91
1.3.5. Birlikten Çokluğun Çıkışı .....	95
1.3.6. Allah'ın Varlık ve Birliğinin Delilleri .....	96
1.4. İLAHÎ İSİMLER VE SIFATLAR.....	99
1.4.1. İsimlerin Kemâli.....	99
1.4.2. İsim ve Sıfatların Ortaya Çıkışı.....	103

1.4.3. İsim ve Sıfatların Zâitliği ve İsim-Müsemmâ Meselesi .....	106
1.4.4. İsim ve Sıfatların Aslı ve Yaratma İlişkisi .....	109
1.4.5. İsim ve Sıfatların Sayısı ve Tevkîflîği.....	111
1.4.6. Selbî ve Haberî Sıfatlar .....	112
1.4.7. Subûtî Sıfatlar .....	114

## İKİNCİ BÖLÜM

### ÂLEM İNSAN VE AŞK

2.1. ÂLEM .....	125
2.1.1. A`yân-ı Sâbite ve Mahiyet .....	125
2.1.3. Teceddüd-i Emsâl ve Tecellînin Sürekliliği .....	129
2.1.2. Mümkün ve Yaratma .....	133
2.2. ÂLEM MERTEBELERİ .....	135
2.2.1. Gayb-ı Mutlak (Lâ-Taayyün) .....	139
2.2.2. Gayb-ı Evvel (Tayyün-i Evvel).....	141
2.2.3. Mana Âlemi (Taayyün-i Sâni).....	145
2.2.4. Ruhlar Âlemi.....	147
2.2.5. Misâl Âlemi.....	150
2.2.6. Cisimler Âlemi .....	152
2.2.7. İnsan-ı Kâmil Mertebesi.....	153
2.3. İNSAN .....	155
2.3.1. Bilgi.....	156
2.3.2. İnsanın Fiil ve İradesi.....	162
2.3.3. Kazâ ve Kader .....	165
2.4. AŞK .....	166
2.4.1. Aşkın Tanımı, Derecesi ve Sıhhati.....	168
2.4.2. Hakikî ve Mecâzî Aşk .....	171
2.4.3. Varlık ve Aşk İlişkisi .....	175
<b>SONUÇ .....</b>	<b>179</b>
<b>KAYNAKÇA.....</b>	<b>182</b>

**KISALTMALAR**

b.	: Bin
Bk.	: Bakınız
Çev.	: Çeviren
DİB.	: Diyanet İşler Başkanlığı
Haz.	: Hazırlayan
hş.	: Hicrî Şemsî
Hz.	: Hazret
İSAM.	: İslam Araştırmaları Merkezi
nsh.	: Nüsha
nşr.	: Neşr eden
ö.	: Ölüm tarihi
s.a.	: Salallâhu Aleyhi vesellem
TDV.	: Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	: Tahkik
trc.	: Tercüme
Yay.	: Yayınları

## ÖNSÖZ

15. yüzyıl gerek Timurular gerekse Osmanlı devletinin birçok ilim dalında gelişme gösterdiği bir çağ olması yönüyle dikkat çekmektedir. Böyle bir çağda Herat ve Semerkant gibi ilim havzalarında asrın gelişmelerini tecrübe eden Molla Câmî, dönemin dinî düşüncesi başta olmak üzere birçok sahanın öncü âlimlerinden olmuştur. Bu yönüyle onun üç önemli ilmî kimliğe sahip olduğu söylenebilir. Bunlardan birincisi klasik Fars edebiyatının son ünlü şairi ve edebiyatçısı olması; ikincisi önemli bir dilci ve dil felsefecisi olması; üçüncüsü de Nakşibendiyye tarikatına mensup mutasavvıflar arasında bulunmasıyla birlikte İbn Arabî düşüncesinin önemli bir şarihi olmasıdır. Molla Câmî, İslam dünyasında daha çok ilk iki kimliğiyle ön plana çıkmıştır. Onun tasavvufî kimliğinin zımnında benimsediği vahdet-i vücud telakkisi ise, ilk dönemlerin ilmî geleneğine uygun olarak daha belirgin iken son asırlarda arka planda kalmıştır. Ancak günümüzde gerek Doğu gerekse Batı’da yapılan çalışmalarda onun düşünce sisteminin bir bütün olarak yeniden gün yüzüne çıkmaya başladığı görülmektedir. Bu doktora araştırması Molla Câmî’nin bu üç kimliği bağlamında onun Allah-âlem münasebetiyle ilgili görüşlerini ele almaktadır. Bu çalışma giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Giriş kısmında Molla Câmî’nin hayatı, eserleri, ilmî, tasavvufî, şairlik ve edebî kimliği; birinci bölümde varlık ve tevhit anlayışıyla ilahî isim ve sıfatlarla ilgili görüşleri; ikinci bölümde ise âlem, insan ve aşkla ilgili düşünceleri incelenmiştir.

Bu çalışma sürecinde her nevi desteğini esirgemeyen danışman hocam sayın Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ’a; değerli ilmî katkılarından dolayı jüri üyeleri saygıdeğer hocalarım Doç. Dr. Ömer Faruk ERDEM ve Doç. Dr. Muhammet Emin GÜNEL’e; Kıymetli fikirlerinden dolayı sayın hocalarım Prof. Dr. Süleyman TOPRAK ve Prof. Dr. Tahir ULUÇ’a; aziz dostlarım Dr. Fatih GÜNGÖR ve Amanullah ERKİN’e; İran’dan kaynak temini konusunda yardımlarını gördüğüm sayın Hüsamettin SÖNMEZ Bey’e teşekkür ederim. Bu çalışma boyunca fedakâr davranan sevgili eşim ve çocuklarıma şükranlarım tabiidir.

Seyid Arif AHMEDOĞLU

KONYA-2024

## GİRİŞ

### A. Kuramsal Çerçeve

#### A.1. Problem Amaç ve Sınırlılık

Bu doktora tezi konu olarak Molla Câmî'nin Allah-Âlem münasebetine dair görüşlerini incelemektedir. İslam düşüncesinde Allah'ın yaratıcı, âlemin ise insan da dâhil Allah dışındaki var olan, varlığı duyu ve akıl yoluyla kavranabilen ve yaratılan her şey olarak ifade etmek mümkündür.<sup>1</sup> Kainatı yaratan ve idare eden yüce Allah, var olanları bir gaye ve amaç üzere yaratmıştır. Zira hiçbir şey boşuna yaratılmamıştır.<sup>2</sup> Bu yaratılış gayesine uygun olarak hem yaratan ile yaratılan arasında hem de kusursuz bir şekilde var ettiği yaratılanların kendi aralarında bir iletişim sistemi tesis edilmiştir. İşte her bir varlık, Allah'ın idaresi dahilinde bu düzen ve kanun çerçevesinde mevcudiyetini eksiksiz bir şekilde idame ettirmektedir. Allah-âlem münasebetinin genel hatları bu tarzda olmakla birlikte, konunun İslam düşünce tarihinde farklı açılardan izahı söz konusu olmuştur. Allah-âlem münasebeti kelim ilminin ve tasavvufun olduğu kadar, İslam felsefesi, diğer din ve felsefî akımların da önemle üzerinde durdukları konulardandır. Bütün din ve felsefî ekoller tarafından farklı şekillerde ele alınan Allah-âlem ilişkisinin kelim ilminde ise ulûhiyet, yaratma gibi kavramlar üzerinden değerlendirildiği söylenebilir.<sup>3</sup>

Molla Câmî, İslamî ilimler alanında yetkin bir âlim olarak bilinmekle beraber, daha çok Nakşîbendî tarikatı mensubu olmasıyla ve Ekberî geleneği benimseyen tavriyla öne çıkmıştır. Müellifin eserlerinin muhtevasında da genellikle vahdet-i vücud düşüncesinin sistematiği dikkate alınmıştır. Bu yönüyle onun, Allah-âlem problemini çoğunlukla tasavvufî yaklaşım çerçevesinde değerlendirdiği görülmektedir. Bu çalışma, daha çok onun nazarî yönüyle sınırlı tutulmuş ve tasavvuf alanındaki amelî görüşlerine gerek duyulmadıkça yer verilmemiştir. Molla

<sup>1</sup> Bk. Ebi'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdullah b. Yusuf İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî, *el-Akîdetü'n-Nizâmîyye fil-Erkânî'l-İslâmîyye*, ed. Muhammed Zahid el-Kevserî (el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1992), 16.

<sup>2</sup> Sâd, 38/27

<sup>3</sup> İlahiyatla ilgili bk. Ebî Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmud el-Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd*, ed. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi (Beyrut - İstanbul: Dâru Sâdır - Mektebetü'l-İrşâd, ts.), 77.

Câmî, Allah-âlem münasebetine dair konuların temellendirilmesinde İbn Arabî (638/1240) ve Konevî (ö.673/1274) başta olmak üzere Kayserî (ö.751/1350) Fenarî, (ö.834/1431) gibi nazarî tasavvuf öncüleri ve Mevlana (ö.672/1273) gibi şair mutasavvıfların görüşlerini referans alırken; Mutezile ve Ehl-i Sünnet kelimcileriyle felsefe cenahından sofistleri ve İslam meşşâî filozofları ve metotlarına eleştiri getirmektedir. Onun, bazı konularda da Ehl-i Sünnet kelimcileri ve İslam filozoflarıyla kendini hemfikir ilan ettiği görülmektedir. Çalışmada Molla Câmî'nin, kelimcilerle müttefik olduğu ve onlardan etkilendiği noktalara elbetteki yer verilmiştir. Fakat çalışmamızın muhtevasında düşünce dünyasının bütünü yönünden onun nazarî tasavvuftan yana tavrı belirginleşmiştir. Bu bakımdan çalışmada tasavvufî kavram ve istilahlara sıklıkla yer alması tabii olurken araştırmanın şekilsel kurgusunda da Molla Câmî'nin nazarî tasavvufa dair görüşleri etkili olmuştur. İşte bu çalışmayla, böyle bir âlimin düşünce sisteminin bir bölümünü oluşturan Allah-Âlem münasebetinin izah edilip istifadeye sunulması amaçlanmıştır.

## **A.2. Yöntem ve Kaynak**

Çalışmada kütüphane, literatür taraması, anlam ve metin arasındaki ilişkiyi kavramaya yönelik yapı-söküm yöntemi ve yorumlama tekniği esas alınmıştır. Bu çalışma yapılırken öncelikle Molla Câmî'nin kendi eserlerine öncelik verilerek Allah-âlem münasebetiyle ilgili görüşleri, ilgili temel kavramlar tespit edilmiş ve bunlara göre de araştırmanın içindekiler kısmı oluşturulmuştur. Tespit edilen görüşlerin müellif tarafından genellikle tasavvuf, kelim ve felsefe ilimlerinin kıyaslanması tarzında ortaya koyulduğundan veya kelim ve felsefe eleştirisi bağlamında ele alındığından; çalışmanın içeriğinde de benzer bir karşılaştırma yöntemi yer almıştır. Molla Câmî'nin eserlerinde, tasavvufî ve kelim meselelerin yanı sıra hikmet/felsefe, ahlak ve nasihat gibi konulara da yer verilmiştir. müellif, ele aldığı problemleri tasavvufî/metafizik boyutuyla temellendirme yoluna giderek mensur eserlerinde doğrudan ele alırken şiir türü edebî eserlerinde de özlü ve serpiştirmeli tarzda ifade etmiştir. Molla Câmî'nin, son derece metafizikçi ve felsefî bir üsluba sahip olduğu söylenebilir. Bu zorlu üslubuna edebî ve dilcilik kişiliği de eklenince eserlerinin anlaşılması güçleşmektedir. Buna rağmen çalışma esnasında onun hemen bütün eserleri dikkate alınmaya çalışılmış; Allah-Âlem münasebetine

dair görüşlerinde tasavvuf dışında özellikle kelim ilmi açısından öneminin ortaya koyulması hedeflenmiştir. Öneme son yıllarda daha çok farkına varılmaya başlanan Molla Câmî üzerinde, ister Türkiye isterse diğer İslam ülkeleri ve Batı’da bir takım çalışmalar yapılmıştır. Bu çalışmaların bir kısmı onun edebî kişiliği, dil, tarihî şahsiyeti ve sosyal yönüne yönelik olup bir kısmı da kelim, tasavvuf, felsefe, ahlak ve hukuk alanlardaki konumuyla ilgilidir. Giriş hacminin artmaması açısından kitap, makale, bildiri ve yüksek lisans türü çalışmalar kapsam dışı tutularak burada, ulaşabildiğimiz kadarıyla doktora tezlerine ismen yer verilmiştir:

1. Abdulrahman ACER, *İbnü’l-Arabî Tâkipçisi Olarak Abdurrahman Câmî ve Şerhu Fusûsi’l-Hikem’i: Tahkik Ve İnceleme*. (Ph.D., Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Rize, 2019).

2. Ertuğrul İ. Ökten, *Jami (817-898/1414-1492) His Biography And Intellectual Influence in Herât*, The University of Chicago, (Ph.D., Chicago, 2007).

3. Farah Fatima Golparvarian Shadchehr M.A., *Abd al-Rahman Jami: Naqshbandi Sufi, Persian Poet*, (Ph.D., The Ohio State University, 2008).

4. Faruk KAZAN, *Molla Câmî’nin Kelam Anlayışı*, (Ph.D., Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Van, 2018).

5. İbrahim ALLAHVERDİYEV, *Abdurrahmân Câmî ve Tasavvufî Görüşleri*, (Ph.D., Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2009).

6. İclal ARSLAN, *Abdurrahman el-Câmî ve el-Fevâidü’z-Ziyâiyye adlı eseri*, (Ph.D., Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir, 2008).

7. Kadir TURGUT, *Abdurrahman Câmî, Düşünce ve Eserlerinin Türk Edebiyatına Etkisi*, (Ph.D., İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2013).

Son yıllardaki bu çalışmaların dışında, konumuzla doğrudan alakalı Molla Câmî’nin yaşadığı döneme ait kaynaklar da mevcuttur. Araştırma esnasında istifade ettiğimiz bu kaynakların, müellifinin kendi eserleri başta olmak üzere çoğunluğu Farsça, Arapça, Çağatay Türkçesi dillerinde kâleme alınmıştır. Araştırmanın temel kaynaklarını teşkil eden bu çalışmalardan başka Molla Câmî hakkında günümüze ait diğer bazı eserlerden de istifade edilmiştir. Bundan sonraki başlıkta daha çok temel kaynaklardan istifadeyle Câmî’nin hayatı, eserleri ve düşünce dünyası ele alınacaktır.

## B. Molla Câmî'nin Hayatı, Eserleri, Kelamcılığı, İlmî, Tasavvufî ve Edebî Kimliği

Çalışmamızın giriş kısmının ikinci ana başlığı çerçevesinde Molla Câmî'nin hayatı, eserleri, ilmî kişiliği, kelamcılığı, tasavvufî kimliği, şairlik ve edebî yönü hakkında bilgi verilecektir. Hiç kuşkusuz müellifin ilmi kişiliği ve islamî ilimler alanındaki konumu incelenirken, elbette İslam düşünce tarihindeki yeri de ortaya konmuş olacaktır.

### B.1. Hayatı

Daha çok Molla Câmî unvanıyla bilinen Nûrüddîn Abdurrahman b. Nizâmüddîn Ahmed b. Muhammed Câmî, Horasan'ın Câm<sup>4</sup> kasabasının *Harcird* (Hargird) köyünde (23 Şaban 817/7 Kasım 1414) doğmuştur.<sup>5</sup> Molla Câmî, *Reşh-i Bâl Be Şerh-i Hâl* (Hâlimin Şerhine Dair Düşüncelerim) adlı biyografik manzumesinde doğum tarihini şiir sanatı kalıbında şu şekilde ifade eder: “(Hz. Peygamber'in) Mekke'den Yesrib'e celâl otağını kurduğu hicret-i nebevînin sekiz yüz on yedinci (817) senesinde, sonsuzluğun izzetli uçuş noktasının zirvesinden bu alçak düzlüğe indim.”<sup>6</sup> Molla Câmî'nin asıl lakabı İmâdüddîn ve meşhur lakabı ise Nûrüddîn'dir. Onun ailesi aslen İsfehân'ın Deşt mahallesindedir. Molla Câmî'nin dedesi Şemsüddîn Muhammed Deştî, bir takım olaylar neticesinde Câm'a göçmüş olup burada İmam Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî (ö.189/805) soyundan gelen bir kızla evlenmiştir. Bu evlilikten Molla Câmî'nin babası Nizâmüddîn Ahmed Deştî dünyaya gelmiştir. Buna göre, Rey şehrinde Câm'a göçen İmam Muhammed'in torunlarından Mevlânâ Kıvâmüddîn (el-İmamü'r-Rabbânî Kıvâmü'l-Mille ved-Dîn) eş-Şeybânî, kızını müftü ve fakih Mevlânâ Şerefüddîn Hacı Şâh'a vermiştir. O da bu evlilikten dünyaya gelen kızını Mevlânâ Şemsüddîn Muhammed Deştî'ye nikâhlanmış olup bu evlilik neticesinde Molla Câmî'nin babası Nizâmüddîn Ahmed Deştî

<sup>4</sup> Câm'ın, kuruluşundan itibaren küçük bir şehir özelliği taşıdığı görülmektedir. İbn Battûta (ö. 770/1368-69), Câm'ın zahit ve sofî olan Şehâbeddîn Ahmed Câm adında bir zât tarafından kurulduğunu ifade ederken buranın akarsu, bağ-bahçeyle donanımlı ve ipeği meşhur orta ölçekte bir şehir olduğunu belirtmektedir. Bk. Ebû Abdullah Muhammed İbn Battûta Tancî, *İbn Battûta Seyahatnâmesi*, çev. A. Sait Aykut (İstanbul: Yapıkredi, 2004), 1/563.

<sup>5</sup> Mevlana Fahrüddîn Ali b. Hüseyin Vâiz Kâşifi, *Reşahât Aynu'l-Hayat*, ed. Ali Asgar Muîniyyân (Bünyâd-i Nikûkârî-yi Nuryânî, ts.), 1/233.

<sup>6</sup> Abdurrahman Câmî, *Dîvân-i Câmî*, (*Vâsıtâtü'l-Ikd, Hâtimetü'l-Hayat*), ed. A'lâhân Afsahzâd (Tahran: Mîrâs-i Mektûb, 1378), 2/35.

dünyaya gelmiştir. Dönemin ilim ve takva sahibi kişileri olarak bilinen dedesi ile babası, Câm'da kadılık ve fetva işleriyle meşgul olmuş, sicil ve senet (kabâle/tapu) belgelerinde “Deştî” mahlasını kullanmışlardır.<sup>7</sup>

Molla Câmî hakkında bilgi veren ilk kaynaklarda onun soy kütüğü, yukarıda görüldüğü üzere anne tarafından Hanefi mezhebinin imamlarından Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî ile başlatılarak Hz. Ömer döneminde İslamiyet'i kabul eden Irak meliklerinden Hürmüz adındaki biriyle ilişkilendirilmektedir. Ardından İmam Ebu Hanife'nin (ö.150/767) de Hürmüz ile ilgisi kurularak İmam Muhammed ile Ebu Hanife arasında da bir akrabalık bağı tesis edilmektedir. Molla Câmî hakkındaki kaynaklarda İmam Muhammed'in nesebi, “Muhammed b. Hasan b. Abdullah b. Tavûs b. Hürmüz” olarak kaydedilirken, İmam Ebu Hanife'ninki ise “Ebû Hanife b. Sâbit b. Tavûs b. Hürmüz” olarak yer alır.<sup>8</sup> Ancak Nevayi'nin Molla Câmî hakkındaki eserinde, Muhammed b. Hasan hakkında aynı bilgilere yer verilerek Hürmüz'e kadar ulaştığı ve Hürmüz'ün Benî Şeybân kabilesinin lideri olduğu bilgisi yer almakla birlikte, İmam Azam ile ilgili bilgiye yer verilmediği görülmektedir.<sup>9</sup> Bu konuda kilit isim olan Hürmüz'ün, İmam Azam'ın nesebine ait sahih olmayan türden farklı rivayetler arasında diğer kaynaklarda da yer aldığı doğrulanabilir. Ancak bunlarda Molla Câmî hakkındaki kaynaklarda yer aldığı şekliyle Beni Şeyban kabilesinin aksine, onun Sâsânî meliklerinden olduğu nakledilir.<sup>10</sup> Yaygın kanaate göre, İmam-ı Azam'ın nesebi “Nu'mân b. Sâbit b. Zûtâ b. Mâh” olup;<sup>11</sup> İmam Muhammed'in nesebi ise “Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad eş-Şeybanî” şeklindedir. Bu kaynaklardaki bilgilerde İmam Azam ile İmam Muhammed arasında bir akrabalık bağı bulunmamaktadır. Vâsıt'ta doğup Küfe'de yetişen İmam Muhammed'in Rey şehrinde akrabalarının olması düşük bir ihtimal ise de, yukarıda zikredildiği üzere Molla Câmî'nin dedesinin İmam Muhammed soyundan gelenlerle

<sup>7</sup> Kâşifi, *Reşahât*, 1/233-234; Zebihullah Safâ, “Şerh-i Ahvâli Nûrûddîn Abdurrahmân Câmî”, *Hüner ve Mimârî Dergisi* 5-6 (Aralık 1321), 309; Ömer Okumuş, “Abdurrahman Câmî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV, 1993), 7/94-95.

<sup>8</sup> Abdolvâsî' Nizâmî Bâharzî, *Makâmât-ı Câmî*, ed. Necîb Mâyil Herevî (Tahran: Neşr-i Ney, 1371), 44; Kâşifi, *Reşahât*, 1/233-234.

<sup>9</sup> Emîr Nizâmüddîn Ali Şîr Nevayî, *Hamsetü'l-Mütehayyirîn (Nevayî Külliyyatı içinde)*, ed. Abdullah Rûyîn (Mezâr-i Şerif: Sultânî, 1388), 26-27.

<sup>10</sup> İbn Hâcerî'l-Heysemî, *Menâkıb-ı İmâm-ı Âzam*, çev. Ahmet Karadut (Ankara: Akçağ, 1998), 51.

<sup>11</sup> Muhammed Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, çev. Osman Keskiöğlü (İstanbul: Elif Ofset, 1981), 15-16; Mustafa Uzunpostalcı, “Ebû Hanîfe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV, 1994), 10/131.

evlilik ilişkisi yine de ihtimal dâhilinde tutulabilir.<sup>12</sup> Molla Câmî hakkındaki kaynakların bu tür muhtemel delaletiyle bazı araştırmacılar, İmam-ı Azam ve İmam Muhammed'den dolayı hem nesep hem de ilim silsilesi itibariyle Molla Câmî'nin Hanefiliğin "sadık bir takipçisi" olduğu kanaatine varmışlardır.<sup>13</sup> Fakat bizim için onun amelde mezhebinin Hanefî mi Şafîi mi olduğu şimdilik kesinlik kazanmış değildir. Ancak eğitimini Şafîi mezhebi esaslarına göre aldığına dair ikincil bilgiler mevcuttur.<sup>14</sup> Hâsılı bu nispetler, Molla Câmî hakkında şeref, takdir ifade ettiği gibi onun menkıbevi kişiliği hakkında da ipucu vermektedir. Mesela onun anne tarafından soyunun Kadı İshak adında biri vasıtasıyla Hz. Ömer'e ulaştığına dair da bir rivayet bulunmaktadır.<sup>15</sup> *Mecmau'l-Fusahâ*'dan naklen verilen başka bir kaynakta da Harzemşahlar döneminde Câm şehrine gelen Kıvâmuddin Hasan'ın, kızını Kadı İshak'a nikâhladığı ve bu evlilikten Molla Câmî'nin babasının dünyaya geldiği nakledilir. Fakat bu nispetin zaman açısından aralıksız olarak gerçekleştiği imkân dâhilinde olması mümkün değildir. Çünkü Molla Câmî'nin doğumuyla Harezmşahlar'ın çöküşü, yaklaşık iki yüz senelik bir zaman aralığına tekabül etmektedir.<sup>16</sup>

Babasının Herat'a<sup>17</sup> gelip ikamet edinceye kadar "Deştî" mahlasını kullandığından yola çıkılarak Molla Câmî'nin de bu dönemde kesin olmamak kaydıyla aynı mahlası kendisine izafe ettiği muhtemeldir. Ancak ondan bu mahlasta

<sup>12</sup> Kaynaklarda, İmam Muhammed'in Hârûnürreşîd'in refakatinde gittiği Rey'de vefatı ve buraya defni dışında bu şehirle ilgili başka bir ilişkisinden söz edilmemektedir. Aydın Taş, "Şeybanî, Muhammed b. Hasan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV, 2010), 39/38-39.

<sup>13</sup> Hamid Algar, *Abdurrahman Câmî*, çev. Abdullah Talha Orhan ve Zeynep Hafsa Orhan (İstanbul: Litera, 2016), 31.

<sup>14</sup> Ali Asgar Hikmet, *Camî Hayatı ve Eserleri*, çev. M. Nuri Gencosman (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1991), 228; Okumuş, "Abdurrahman Câmî", 7/94.

<sup>15</sup> Abdünnebî Kazvîni Fahrüzamân, *Tezkire-i Meyhâne*, ts., 54.

<sup>16</sup> Bedüzzamân Firuzânfer, *Târih-i Edebiyât-i İrân Ba'dez İslâm Tâ Pâyân-i Tîmûriyân* (Tahran: Vizâret-i Ferheng ve İrşâd-i İslâmî, 1383), 514.

<sup>17</sup> Tarih, kültür ve sanat açısından Herat hakkında bk. Seyf el-Hirevî b. Muhammed b. Yakûb, *Tarihnâme-i Herat*, ed. Gulam Rıza Tabâtabâyi Mecc (Tahran: Esâtîr, 1385), 106-110; Emîr Nizâmüddîn Ali Şîr Nevayî, *Vakfiye*, (*Nevayî Külliyyatı içinde*), ed. Abdullah Rûyin (Mezâr-i Şerif: Sultânî, 1388), 315; Ali Ahmed Naîmî, *Sûretgerân ve Hûş Nevîsân-i Herat Der Asr-ı Timuriyân* (Kabil: Encümen-i Târih-i Afganistan, 1328), 1-3; Ser Muhakkik Muhammed Eslem Afzalî, "Avzâ'-i Ferhengî-yi Herât Der asr-ı Emir Ali Şîr Nevayî" (Mecmua-yi Makâlât-i Sempozyumi Beynel Mileliyyi Emir Ali Şîr Nevayî, Kabil: Vizâret-i İtlâât ve Ferheng, 1395), 92; Maria Eva Subtelny, *Emir Ali Şîr Nevayî ve Rûzgâr-i O*, çev. Cevad Abbâsî (Meşhet: Müessesesi-i Çâp ve İntişârât-i Dânişgâh-i Firdevsî, ts.), 24-26; Halilî Afgan, *Âsâr-i Herat* (Herat: Matbaa-yi Fahriye Selcûkî, 1309), 25; V. V. Bartold, *Zindegânî-yi Siyâsî-yi Mir Ali Şîr Nevayî*, çev. Mîr Hüseyin Şah (Kabil: Vizâret-i İtlâât ve Kültür Riyâset-i Kültür ve Hüner, 1360), 50-51.

ne bir şiir veya başka herhangi bir belge kalmamıştır.<sup>18</sup> Herat'ta ikamet ettikten (830/1427) sonra hem babasının hem de kendisinin “Câmî” mahlasını kullandıkları kesindir.<sup>19</sup> Molla Câmî'nin ailesi burada, Herat'ın Irak Kapısı dâhilindeki Nizamiye Mahallesinde ikamet etmiştir.<sup>20</sup> Molla Câmî'nin bu mahlası kullanmak istemesinin kendi ifadesiyle iki nedeni vardır. Birincisi doğduğu yer olan Câm şehrine, ikincisi ise mutasavvıf Ahmed-i Nâmek-i Câmî 'ye (v.536/1141) nispetlidir: “*Doğum yerim Câm ve kâlemimin damlası Şeyhülislam'ın yudumundandır. Bundan dolayı şiir ceridesinde bu iki manada mahlasım kaçınılmaz olarak Câmî olmuştur.*”<sup>21</sup>

Bacanağı olan Kâşifi'nin naklettiğine göre Molla Câmî, Şeyhi Kaşgarî'nin büyük oğlu Hâce Kelân'ın iki kızından biriyle evlenmiştir. Bu evlilikten dört oğlan çocuk dünyaya gelmiştir. Bu çocuklardan ilki daha adı konulmadan bir günlükken ve adı Safiyuddîn Muhammed olan ikinci çocukları ise bir yaşında vefat etmiştir. Hayatta kalan üçüncü çocukları Ziyâuddîn Yusuf (9 Şevval 882/14 Ocak 1478) yaşamış; dördüncü çocukları olan Zahîruddîn Îsâ da yaklaşık kırk gün yaşadktan sonra vefat etmiştir. Molla Câmî, daha dört yaşındayken Ziyâuddîn Yusuf'a nasihat için kâleme aldığı dizelerinde adının onun “Yusuf” lakabının “Ziyâuddîn” olduğunu zikretmektedir. Yine bu oğlunun dünyaya geldiği sırada kendisinin altmış yaşın üstünde olduğunu ifade ettiği görülmektedir.<sup>22</sup> Molla Câmî, hayatının sonlarına doğru hacca gitmiştir. O, 6 Rebü'l-Evvel 877 (11 Ağustos/1472) yılında hac yolculuğu için Herat'tan ayrılarak Hicaz'a doğru yola çıkmış; kafilisi 18 Şaban 878 hicri yılı (8 Ocak/1474) Cuma günü Herat'a geri dönmüştür. Molla Câmî, bu yolculukta Nişabur, Sebzevâr, Bistâm, Damgan, Simnân, Kazvin, Hemedân, Bağdat, Kerbela, Mekke ve Medine gibi şehirlere uğramıştır.<sup>23</sup>

<sup>18</sup> Firuzânfer, *Târih-i Edebiyât-i İrân*, 515.

<sup>19</sup> Kâşifi, *Reşahât*, 1/234.

<sup>20</sup> Bâharzî, *Makâmât*, 51.

<sup>21</sup> Abdurrahman Câmî, *Dîvân-i Câmî, (Fâtihatü's-Şebâb)*, ed. A'lâhân Afsahzâd (Tahran: Mîrâs-i Mektûb, 1378), 1/40. Molla Câmî'nin mahlasına dair üçüncü sebep olarak “Câmî”nin Farsça'da “kadeh” anlamına gelmesi gösterilmektedir. Bu sonradan bazı araştırmacıları onun tasavvufî bir sembol olarak kullandığı kanaatine götürmüşse de zayıf bir ihtimal olduğu düşünülebilir. Bk. Algar, *Abdurrahman Câmî*, 33.

<sup>22</sup> Nûrüddîn Abdurrahmân b. Ahmed Câmî, *Mesnevî-yi Heft Evreng (Silsiletü'z-Zeheb, Salâmân ve Absâl, Tuhfetü'l-Ahrâr, Sübhatü'l-Ebrâr)*, ed. Câblikâdâd Alişah, Asgar Canfidâ, Zahir Ahrârî, Hüseyin Ahmed Terbiyet (Tahran: Mîrâs-i Mektûb, 1378), 1/547; Kâşifi, *Reşahât*, 1/282-286.

<sup>23</sup> Geniş bilgi için bk. Bâharzî, *Makâmât*, 160-187; Kâşifi, *Reşahât*, 1/254-264; Ali Asgar Hikmet, *Mutazammun-ı Tahkîkât Der Târih-i Ahvâl ve Âsâr-ı Manzûm ve Mensûr-i Hâtemü's-Şuarâ Nûrüddîn*

Molla Câmî, 18 Muharrem Cuma günü, 898 (9 Kasım 1492)<sup>24</sup> yılında günümüz Afganistan sınırları içerisinde bulunan Herat'ta vefat etmiş olup şeyhi Kaşgarî'nin mezarının yanında defnedilmiştir.<sup>25</sup> Molla Câmî'nin vefatı sırasında yanında bulunan Lârî hastalığı ve vefat anını mufassal olarak kâleme alırken, olayın şahidi olan Nevayi de dostu ve hocasının kaybindan duyduğu üzüntü ve bu vakianın tafsilatına, onun adına Çağatay Türkçesi'yle kâleme aldığı eserinde ayrıntılı şekilde yer vermiştir.<sup>26</sup> Molla Câmî'nin en yakın dostu olarak taziyeleri kabul eden Nevayi, onun yası dolayısıyla da uzunca bir Farsça mersiye yazmıştır.<sup>27</sup> Vefat münasebetiyle aynı ayın yirmisinde Nevayi tarafından Herat'ın Îdgâh meydanında otuz büyükbaş ve yüz küçükbaş kesilerek büyük bir ziyafet tertip edilmiştir. Bu ziyafete farklı ülkelerden misafirler de iştirak etmiştir. Molla Câmî'nin vefatının kırkinci günü yemeğinde ise, Sultan Hüseyin Baykara'nın emriyle altmış büyükbaş ve iki yüz küçükbaş kesilerek yine büyük bir ziyafet verilmiştir. Aynı yılın Recep ayının

---

*Abdurahmân Câmî* (Tahran, 1320), 81-86. İkincil kaynaklarda Câmî'nin hacdan döndükten sonra Baykara tarafından kendisine tahsis edilmiş olan medresede Arap dili ve edebiyatı, tefsir ve hadis dersleri okuttuğu söylenir. Bk. Okumuş, "Abdurrahman Câmî", 7/95. Medreseyle kastedilen temel kaynaklarda yer alan Câmî'nin Hıyâbân'daki evi, külliyesi olmalıdır.

<sup>24</sup> Okumuş, "Abdurrahman Câmî", 7/94-95. Hicri tarihleri miladiye çevirme programlarında farklı saptamalar meydana gelmektedir. Yukarıdaki 9 Kasım 1492 miladı yılı Türk Tarih Kurumu "Tarih Çevirme Kılavuzu"nun desteklediği orandır.

<sup>25</sup> Nevayi, *Hamasetü'l-Mütehayyirîn*, 122.

<sup>26</sup> Câmî'nin vefat tarihini 898 hicri yılı, 17 Muharrem Cuma günü olarak belirten Nevayi, vefat anını ezan okunmuş ve insanlar daha Cuma namazından çıkmadan "kesret encümenine göz kapayıp, vahdet halvet hanesine nüzul ettiler", şeklinde yazmaktadır. O, ölümü anında Câmî'nin yanında bulunmasının nedenini şöyle açıklar: "Şerif cisimlerine havanın tesiriyle zayıflık görünmüştü ve bir gün yatağa düştüler. Bu fakir an be an haber alırdım. Perşembe günü hatırım onların zafiyetinden gayet mütereddüt olmuştu, Cuma gecesi (perşembeyi cumaya bağlayan gece) bu tereddütten dolayı uykum gelmedi. Bu ısraptan dolayı kalkıp gece yarısı onların hizmetine iyâdete (hasta ziyareti) vardım. Bazı dostlar yanlarındaydılar, ara sıra kendilerine geliyorlardı... İtminan hâsıl etmek için hallerini sordum iltifat buyurdular... Sabaha kadar bu hal üzereydiler, insanlar sabah namazından çıkarken hallerinde değişiklik meydana geldi..." Nevayi'nin vefat tarihi olarak verdiği 17 Muharrem Cuma gününü Bâharzî'nin verdiği bilgi de desteklemektedir. Ancak yine vefatı sırasında yanında bulunan öğrencisi Lârî'nin verdiği bilgi, Câmî'nin vefat anını Cuma gününü (Cuma'nın ilk ezanı okunup cemaatin sünnete başladığı an) ve ebce hesabıyla (فات منا قطب دوره) şeklinde verdiği tarih de yıl olarak 898'i göstermektedir. Kâşifi'nin Lârî'den naklen düştüğü tarih de bu yöndedir. Yine dönemin önemli kâtip ve tarihçilerinden İsfizârî de Câmî'nin vefat tarihini 18 Muharrem Cuma günü ve 898 yılı olarak vermiştir. Dönemin diğer bir tarihçisi olan Hândmîr de 18 Muharrem Cuma günü ve 898 yılını göstermektedir. Görüldüğü üzere bu konuda ittifak edilen husus Cuma günüdür. 18 Muharrem dikkate alınarak hesaplandığında Câmî'nin vefat tarihi Cuma'ya; 17 Muharrem ise Perşembe gününe denk gelmektedir. Bk. Nevayi, *Hamasetü'l-Mütehayyirîn*, 119-124; Bâharzî, *Makâmât*, 255; Abdulgafûr Lârî, *Hâşiye-i Nefehâtü'l-Üns*, ts., 347-351; Kâşifi, *Reşahât*, 1/282; Muînüddîn Muhammed Zemcî İsfizârî, *Ravzâtü'l-cennât fî Evsâfi Medîneti Herât*, ed. Seyyid Muhammed Kâzım İmâm (Tahran: İntişârât-ı Dânişgâh-ı Tahran, 1338), 1/235-239; Hândmîr, *Habîbüs-Siyer fî Ahbâr-i Efr'âdi'l-Beşer* (Tahran: İntişârât-i Hayyâm, 1380), 4/338.

<sup>27</sup> Bâharzî, *Makâmât*, 259-267.

başlarında Molla Câmî'nin mezarı başında kemer, revak ve kubbeden müteşekkil bir bina yapılması tâlimatını da veren Nevayi, hafız, imam, mukrî ve hademedden oluşan bir ekibi de buranın işleriyle ilgilenmeleri için görevlendirmiştir. Ayrıca Nevayi, Molla Câmî'nin bazı mürit ve öğrencilerinin burada çeşitli ilim (*dâkâyik-i fînûn ve hakâyik-ı ulûm*) dallarında ders vermekle meşgul olduklarını aktarmaktadır.<sup>28</sup> Ne yazık ki, bu güzel imaret yaklaşık yirmi yıl sonra büyük bir felaketle karşılaşacaktır. Safevî Hükümdarı Şah İsmail'in 1510 yılı Herat'ı işgal ettiği sırada Molla Câmî'nin mezarının tahrip edildiği nakledilir. Olayın şahidi ve hadiseden kendi canını da zor kurtarmış olan Vâsîfî, katliam gününün dehşetini ayrıntısı ile kâleme alan müelliflerden biridir. O gün Herat sokaklarında birçok Sünnî Haricîlik bahanesiyle eziyet edilir ve öldürülürken; Molla Câmî'nin kabrine de feci şekilde zarar verilmiştir. Vâsîfî'nin söylediğine göre, işgal günlerinde Herat sokaklarında yaklaşık bin kişilik bir ekiple katliama devam eden Mîr Şânetırâş adında meşhur bir Rafizî, Molla Câmî'nin kabrine gelerek etraftaki kapı, pencere dahil ne varsa mezarın üzerine toplayarak orada toplanan yaklaşık on bin kişinin gözü önünde mezarı ateşe vermiştir. Ardından da mezar oka tutulmuştur. Hatta Şah İsmail'in, Molla Câmî'nin mezarını tamamen tahrip ettirerek yıktırdığı ve Câmî isminin yazıldığı bütün yerlerden “cim” harfinin noktasını kazıtmak suretiyle üzerine ekleyerek “*hâmî*-ham olan” şekline dönüştürdüğü nakledilmektedir. Ancak mezkûr mezar, çok daha sonraları Afganistan halkı ve o dönem şahlarının teveccühüyle eskisine nispeten uyumlu şekilde tekrar imar edilmiştir.<sup>29</sup>

## B.2. Eserleri

Molla Câmî, esasen çok yönlü bir âlim ve düşünür olarak bilinmektedir. Ardına kırkın üzerine eser bırakan müellif, mensur ve manzum eserleriyle görüşlerini ortaya koymuştur. Onun eserlerinde, tasavvufî ve kelimî meselelerle beraber hikmet-felsefe gibi metafizik, ahlak ve nasihat türünden etik konulara oldukça fazla yer

<sup>28</sup> Nevayi, *Hamasetü'l-Mütehayyirîn*, 124-130; Bâharzî, *Makâmât*, 259-267; Ali Şir Nevayi, *Nesâyimü'l-Mahabbe Min Şemâyimi'l-Fütüvve*, ed. Kemâl Eraslan (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1996), 440.

<sup>29</sup> Zeyneddin Mahmud Vâsîfî, *Bedâiyü'l-Vekâyi*, ed. Aleksandr Boldyrev (Tahran: İntişârât-ı Bünyâd-ı Ferheng-i İnan, 1350), 2/247-250; Hikmet, *Abdurahmân Câmî*, 222.

verilmiştir. Diğer bir ifadeyle, müellifin eserlerinin konusu daha çok dil ve edebiyatın çeşitli türleriyle metafizik; tasavvuf, kelim, hadis, fıkıh, tefsir gibi İslamî ilimlerden müteşekkildir. Molla Câmî, İslamî ilimlere dair yazdığı müstakil eserlerinin dışında, bu sahadaki birikimlerini manzum ve mensur eserlerinin neredeyse tamamına da yansıtmıştır. Ancak şiir türündeki bu eserlerinde, dinî düşünceleri daha çok serpiştirme yöntemiyle nispeten özlü şekilde ifade edilmiştir. Bunlar Molla Câmî'nin düşünce dünyasını takip etme ve bir bütün olarak anlamada müracaat niteliğinde kaynaklardır. Bu açıdan onun eserlerinin konu itibarıyla tasnifi de oldukça zordur. Yine de biz, bunları ana konular bağlamında kısaca tanıtacağız.

### B.2.1. Dil, Edebiyat ve Gramerle İlgili Eserleri

Klasik Farsça'nın en büyük şairlerinden biri olarak kabul edilen Molla Câmî, divan ve mesnevi yazarlığının yanı sıra, Arap dili ve edebiyatı, Fars dili ve edebiyatı olmak üzere birçok dalda eser vermiş velut bir yazar ve muktedir bir şairdir. Onun bu bağlamdaki eserlerinin tanıtımına, gençlik çağlarında yazdığı şiirlerinin de içinde yer aldığı divanlarından başlamak yerinde olacaktır.

**Divanlar:** Molla Câmî, müstakil mesnevilerinin dışında kaside, terciibent, terkibibent, gazel, kısa mesnevi, kıta, rubai ve muammalardan oluşan şiirlerini, Ali Şir Nevayi'nin de ricası ve önerisiyle üç farklı isimle; üç divan olarak tertip etmiştir.<sup>30</sup> Onun büyük kısmını gazel oluşturan divanlarının içeriği hiciv, övgü, öğüt ve efsanelerle bezenmiş olup ilahî aşk, irfanî ve tasavvufî konular; kelim ve felsefî meseleler asıl maksat olarak işlenmiştir.<sup>31</sup> Molla Câmî'nin divanları şunlardır: 1. *Fâtihatü's-Şebâb*: müellifin gençlik yıllarında yazdığı şiirlerini ihtiva etmektedir. Bu divan, hacim ve muhteva bakımından diğer divanlarından büyük olup içerik bakımından da çeşitlilik göstermektedir. Onun bu divanında, sosyal hayatın çeşitli yönleriyle birlikte felsefî ve ahlakî temalar diğer divanlarına göre daha güçlü şekilde yer almıştır. Eser, 884 (1479) yılında tertip edilmiştir.<sup>32</sup> 2. *Vâsıtatü'l-Ikd*: Müellifin orta yaş şiirlerini içermekte olup *Fâtihatü's-Şebâb* divanından bir yıl sonra tertip

<sup>30</sup> Bk. Nevayi, *Hamasetü'l-Mütehayyirîn*.106-108; Okumuş, "Abdurrahman Câmî". 7/97.

<sup>31</sup> Bk. Câmî, *Dîvân-i Câmî*, (Mukaddime) 1/20; Örneğin Câmî'nin divanlarındaki kelim meseleleri yüksek lisans tezi olarak da çalışılmıştır. Esmâ Zârkûîpor, *Berresî-yi Endîşehâ-i Kelâmî Der Divân-i Câmî* (Yezd: Yezd Üniversitesi Dil ve Edebiyat Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 1393).

<sup>32</sup> Câmî, *Dîvân-i Câmî*, 1/17.

edilmiştir.<sup>33</sup> 3. *Hâtîmetü'l-Hayat*: Yaşlılık dönemini ifade eden bu divanını müellif, 896 (1491) yılında tertip etmiştir. Molla Câmî'nin son iki divanı, birinci divanına göre daha çok irfanî konuları ihtiva etmektedir. Her üç divan da başta İran olmak üzere birçok ülkede basılmıştır.<sup>34</sup>

**Mesneviler:** Molla Câmî, *Hamse* adlı beş mesnevisine *Silsiletü'z-Zeheb*, *Selâmân ve Ebsâl* mesnevilerini eklemek suretiyle yeni bir tertip meydana getirerek "Heft Evreng" ismini vermiştir. Heft Evreng, Farsça'da "yedi taht" anlamına gelmekle birlikte, büyük ve küçük ayı meydana getiren yedi yıldız kümesini de ifade etmektedir.<sup>35</sup> Divanlarında olduğu gibi, onun mesnevilerinin içeriğini de, diğer birçok konuyla birlikte, tasavvuf, kelam ve felsefeye dair meseleler oluşturmaktadır.<sup>36</sup> Molla Câmî'nin yedi mesnevisi aşağıdakilerden ibarettir: 1. *Silsiletü'z-Zeheb*: Bu eser üç defterden meydana gelmiştir. Birinci defterde ahlakî ve tasavvufî meseleler ele alınmakta olup "İtikâdnâme"<sup>37</sup> bölümüyle sona ermektedir. İkinci defterde, ilahî aşk konusu sûfilerin menkıbeleri ve sözleriyle desteklenerek işlenmiştir. 500 beyitten oluşan üçüncü defter ise II. Bayezid'e (ö.918/1512) sunulmuştur. Bunlardan sadece ikinci defterin 890 (1485) yılında yazıldığı bilinmektedir. 2. *Selâmân ve Ebsâl*: Molla Câmî'nin mesnevilerinin en küçüğüdür. Sembolik bir aşk hikâyesini konu edinen, Huneyn b. İshak'ın (ö.260/873) Yunanca'dan tercüme ettiği daha sonra ise İbn Sina (ö.428/1037) ve İbn Tufeyl'in (ö.581/1185) yeniden yazdığı bu eserin, Molla Câmî tarafından mesnevi tarzında kâleme alınmış şeklidir. Müellifin yukarıdaki üç kaynaktan hangisini esas aldığı ise tartışmalıdır. 1130 beyitten oluşan bu eser, 894 (1489) yılında yazılmış olup Batı da dâhil birçok ülkede tercümesi yapılmıştır. Esere telif unsurları katan Molla Câmî

<sup>33</sup> Okumuş, "Abdurrahman Câmî", 7/97.

<sup>34</sup> Son iki divan hakkında geniş bilgi için musahhihin mukaddimesine bk. Câmî, *Dîvân-i Câmî*, 2, 2/7-27; Okumuş, "Abdurrahman Câmî", 7/97.

<sup>35</sup> Rıza Kurtuluş, "Heft Evreng", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV, 1998), 17/157.

<sup>36</sup> Bu konudaki müstakil bir çalışma için bk. Süheyl Safâ Celîse, *Berresî-yi İ'tikâdât-i Kelâmî ve İrfânî Der Silsiletü'z-Zeheb-i Câmî* (Kazvin: İmam Hameneyi Uluslararası Üniversitesi Fars Dili ve Edebiyat Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 1391).

<sup>37</sup> Molla Câmî'nin itikâdî görüşlerini ihtiva eden ve özet bir İslam akaidi niteliği taşıyan bu manzumenin müstakil baskıları da yapılmıştır. Genel hatlarıyla ulûhiyet, nübüvvet ve ahiret gibi ana bölümlere ayırabileceğimiz *İtikâd-nâme*'nin içeriği ve ulûhiyet bahsiyle ilgili detaylı bilgi için bk. Seyid Arif Ahmedoğlu - Ramazan Altıntaş, "Molla Câmî'nin İtikâd-Nâme'sinin Ulûhiyet Bahsi Üzerine İnceleme", *Marife-Dini Araştırmalar Dergisi* 19/2 (Aralık 2019), 477.

akıl, nefis, seyrüsülük, ruh ve aşk gibi konuları metaforik dil kullanarak tasavvufî bakış açısıyla işlemiştir. 3. *Tuhfetü'l-Ahrâr*: Genceli Nizâmî'nin (ö.611/1214) *Mahzan'ül-Esrâr*'ı ile Emir Hüsrev Dihlevî'nin (ö.725/1325) *Matla'u'l-Envâr*'ı üslubunda bir eser olup dinî, ahlakî ve edebî konuları ihtiva etmekte ve yirmi bölümden oluşmaktadır. 1710 beyitten oluşan bu eserini Molla Câmî, müşşidi Ubeydullah Ahrar'a (ö.895/1490) ithafen yazmış olup 894 (1489) yılında tamamlamıştır. 4. *Subhatü'l-Ebrâr*: Dinî, tasvufî, ahlakî konuların ele alındığı bu eser, kırk bölüme ayrılmış olup 2700 beyittir. Molla Câmî, bu eserini Sultan Hüseyin Baykara'ya ithaf etmiştir. 5. *Yusuf ü Züleyhâ*: 4000 beyitten meydana gelen eser, Nizâmî'nin *Hüsrev ü Şirin*'i ile Gürganî'nin *Vis ü Râmîn*'i (Veys ü Râmîn) üslubunda yazılmış olup 889 (1484) yılında tamamlanmıştır. Molla Câmî'nin en tanınan mesnevilerinden olan bu eserin, Almanca, İngilizce, Fransızca tercümeleleri de yapılmıştır. 6. *Leylâ ü Mecnûn*: Nizâmî ile Dihlevî'nin *Leylî vü Mecnûn* mesnevilerine nazire olarak yazılmış olan eser, 889 (1484) yılında tamamlanmış olup 3760 beyittir. Eserin Fransızca ve Lamanca tercümeleleri de yapılmıştır. 7. *Hirednâme-i İskenderî*: Nizâmî'nin *İskendernâme*'sine nazire olarak yazılan eser, Aristo, Eflatun, Sokrat gibi filozofların İskender'e öğütlerini, İskender ile bunlar arasındaki konuşma ve mektuplaşmaları anlatmaktadır. Bir nevi siyasetname olarak da niteleyebilecek bu eserini Molla Câmî, Baykara'ya (ö.911/1506) ithaf etmiştir.<sup>38</sup>

Molla Câmî'nin divan ve mesnevileri dışında dil, edebiyat ve gramerle ilgili diğer eserleri de şunlardır: 1. *Risâle-i Sagîr Der Muammâ*: 890 (1475) yılında yazılmıştır. 2. *Risâle-i Mutavassıt Der Muammâ*. 3. *Risâle-i Kebîr Der Muammâ*: *Risâle-i evvel Der Muammâ* olarak da bilinmektedir. 4. *Risâle Der Beyan-ı Kavâid-i Muammâ*. 5. *Kitâb-ı Sarf*: *Risale-i Sarf* olarak da bilinen eserin dili Farsça'dır. 6. *Bahâristân*: Sa'dî Şirâzî'nin (ö.691/1292) *Gülistân* adlı eseri örnek alınarak yazılan bu eser, edebî ve ahlâkî konuları ihtiva eder. 7. *Fevâid-i Ziyâiyye*: Oğlu Ziyâeddîn Yusuf için kâleme aldığı bu eser, İbnü'l-Hâcib'in (ö.646/1249) *Kâfiye* isimli eserinin şerhidir. *Şerh-i Câmî* veya *Molla Câmî* olarak da meşhur olan eser, Arap gramerine dair olup Orta Asya ve Anadolu'da son zamanlarda da medreselerde okutulan dil felsefesinin önemli kaynaklarından. Eserin telifi 11 Ramazan 897 (7 Temmuz

<sup>38</sup> Kurtuluş, "Heft Evreng", 17/157-158; Abdurrahman Câmî, *Salaman ve Absal*, çev. Sadık Yalsızuçanlar (İstanbul: Timaş, 1999), 9.

1492) yıldır. 8. *Risâle Der İlm-i Kâfiye: Risâle-i Kâfiye* olarak da bilinen eser, redif ve kafiye ilmi hakkındadır. 9. *Risâle fi'l-Arûz*: Aruz vezniyle ilgilidir. 10. *Risâle-i Şerh-i Beyt-i Hüsrev-i Dihlevî*. 11. *Risâle-i Şerh-i Beyteyn-i Mesnevî-i Mevlevî*: Mevlana mesnevisinin ilk iki beytinin şerhidir.<sup>39</sup> Edebî çalışmalarının yanı sıra, Molla Câmî'nin en çok eser bıraktığı sahalardan biri de İslamî ilimlerdir.

### B.2.2. İslamî İlimlerle İlgili Eserleri

Molla Câmî'nin, ilmî hayatının önemli veçhesini İslamî ilimlere olan ilgisi oluşturmaktadır. O, başta tasavvufun teorik ve pratik yönü olmak üzere, kelim, felsefe, hadis, tefsir, fıkıh ve siyer gibi disiplinler üzerinde yoğunlaşmıştır. Müellifin bu alanlarla ilgili eserleri hakkında kısa bilgiler verilirken önce kelim ve tasavvufa dair eserlerine, ardından diğer İslamî ilimlerle ilgili çalışmalarına yer verilecektir:

1. *ed-Dürretü'l-Fâhire*: Tam adı *Tahkîku Mezhebi's-Sûfiyye ve'l-Mütekellimîn ve'l-Hukemâi'l-Mütekaddimîn* adlı bu risalesini Molla Câmî, Fatih Sultan Mehmet Han'ın isteği üzerine 886 (1481) yılında Arapça olarak kâleme almıştır. Eser kelimciler, felsefeciler ve mutasavvıfların varlık görüşlerinin mukayese ve muhakemesine dairdir.<sup>40</sup> Molla Câmî bu eserinde, Allah'ın varlığı ve birliği, isim ve sıfatları vs. konuları incelemiştir. Bu eserin, biri Abdulgafûr Lârî diğeri de İmâdülmülk tarafından kâleme alınmış Arapça ve Farsça iki şerhi bulunmaktadır.<sup>41</sup> Eserin ve şerhlerinin Türkçe tercümesi Şamil Öçal tarafından gerçekleştirilmiştir. 2. *Nakdu'n-Nusûs fi Şerhi Nakşi'l-Fusûs*: Dili Arapça ve Farsça olan bu eser, müellifin, İbn Arabî tarafından *Fusûsu'l-Hikem*'ine yazdığı özeti olan *Nakşü'l-Fusû*'sunun şerhi olup<sup>42</sup> 863 (1459) yılında tamamlanmıştır. Eserin tahkiki neşri W. C. Chittick tarafından Tahran'da yayımlanmıştır. 3. *Şerh-i Fusûsü'l-Hikem: Fusûsü'l-Hikem*'in Arapça şerhi olup 896 (1491) yılında yazılmıştır. Eser, doktora

<sup>39</sup> Okumuş, "Abdurrahman Câmî ", 7/98-99. *Fevâid*'i esas alan diğer bir çalışma ve eser hakkında geniş bilgi için bk. İclal Arslan, *Abdurrahmân el-Câmî ve Fevâidü'z-Ziyâiyyesi* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi/Ph.D., 2008).

<sup>40</sup> İsmâüddin Ebü'l-Hayr Ahmed Efendi Taşköprülüzâde, *Eş-Şakâ'iku'n-Nu'Mâniyye Fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye*, ed. Derya Örs, çev. Muhammet Hekimoğlu (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 422-424.

<sup>41</sup> Okumuş, "Abdurrahman Câmî", 7/98; eseri esas alan diğer çalışma için bk. Şamil Öçal, "Mutlak Hakikat ve Diğerleri-Molla Cami'de Tasavvuf Felsefesi", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırmalar Dergisi* 1/1 (1999), 81.

<sup>42</sup> Bk. Abdurrahman Ahmed Câmî, *Nakdu'n-Nusûs Fî Şerh-i Nakşi'l-Fusûs*, ed. William Chittick (Tahran: Müessesesi-i Mutâliât ve Tahkikât-ı Ferhengî, 1370), 18-19.

tezi olarak Abdulrahman Acer tarafından tahkik edilmiştir. 4. *Eşi'atü'l-Lemaât*: Fahreddin Irakî'nin (ö.688/1289) *Lemaât* adlı eserinin şerhi olup 886 (1481) yılında Ali Şir Nevayî'nin isteği üzerine şerh edilmiştir. Aynı zamanda Nevayî *Lemaât*'ı Câmî'nin yanında okumuştur.<sup>43</sup> 5. *Levâih*: Kısa makalelerden oluşan bu eser, tasavvufî konuları; özellikle varlık ve tevhite dair meseleleri içermektedir. Eserin 870 (1465) yılında yazıldığı düşünülmektedir. 6. *Levâmi*: İbnü'l-Fârız'ın (ö.632/1235) *Kasîde-i Hamriyye* kasidesinin şerhi olup 875 (1470) yılında kâleme alınmıştır. Eserin Tahiru'l-Mevlevî (ö.20.06.1951) tarafından tercümesi yapılmıştır. 7. *Risâle-i Tehlilye*: Kelime-i tevhit hakkında bir risaledir.<sup>44</sup> 8. *Risâle fi'l-Vücûd*: Varlığın mahiyeti ve Allah'ın varlığının ispatına dair kısa bir risaledir.<sup>45</sup> 9. *Şerh-i Rubâiyyât*: Vahdet-i vücud hakkındadır. Tahiru'l-Mevlevî tarafından tercümesi yapılmıştır.<sup>46</sup> 10. *Şevâhidü'n-Nübüvve*:<sup>47</sup> Nübüvvet delilleri, Hz. Peygamberin risaleti, Ehl-i Beyt, sahabe ve tabiin gibi siyer niteliği taşıyan bu eserini Molla Câmî, Ali Şir Nevayî'nin ricası üzerine 885 (1480) yılında kâleme almıştır.<sup>48</sup>

11. *Sühanân-i Hâce Pârsâ*: Nakşibendi şeyhi Muhammed Pârsâ'nın sözlerden derlenmiştir. 12. *Serrişte-i Tarîk-i Hâcegân*: *Risâle-i Zikr* olarak da bilinen bu eser, zikrin Nakşibendi tarikatı esaslarına göre yapılmasına ve kulun bununla Allah'a yönelmesine dair olup bu iki eser tasavvufun pratik yönlerine dairdir. 13. *Risâle-i Tercüme-i Kelimât-i Kudsiyye*: Hz. Ali'nin bazı sözlerinin manzum tercümesidir. 14. *Şerh-i Kasîde-i Tâiyye*: İbnü'l-Fârız'ın "Tâiyye" kasidesinin şerhidir. 15. *Nefehâü'l-Üns Min Hazarâti'l-Kuds*:<sup>49</sup> Molla Câmî'nin önemli ve meşhur eserlerinden biri olan bu çalışma, erkek ve kadın olmak üzere birçok sûfînin hal tercümesini ihtiva etmekte olup Lâmiî Çelebî (ö.938/1532) tarafından tercümesi yapılmıştır.<sup>50</sup> Ayrıca eserin girişinde velilik ve velayet, arif, mu'terif ve cahil, sûfî ve mutasavvıf, melameti ve

<sup>43</sup> Bk. Nevayî, *Hamasetü'l-Mütehayyirîn*, 91-92.

<sup>44</sup> Abdurrahman Câmî, *Levâmi (Aşk ve Şaraba Dair)*, ed. haz. Halil Karabulut, çev. Tâhiru'l-Mevlevî (Olgun) (İstanbul: Litera, 2016), 19.

<sup>45</sup> Bu eserin tahkikli neşri için bk. Abdurrahman Ahmed Câmî, "Risâle fi'l-Vücûd, 'Abdurrahman el-Câmî'nin Risâle fi'l-vücûd Adlı Eserinin Tercüme, Tahlil ve Tahkiki'", ed. ve tercüme Bilal Taşkın, *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 0/7 (Ekim 2015), 76.

<sup>46</sup> Abdurrahman Câmî, *Vücûd ve Vahdet-i vücud Dair Şerh-i Rubâiyyât*, ed. Haz. Abdurrahman Acer, çev. Tâhiru'l-Mevlevî (İstanbul: Litera, 2014), 25.

<sup>47</sup> Taşköprülüzâde, *Şakâ'ik*, 425.

<sup>48</sup> Okumuş, "Abdurrahman Câmî", 7/97-98.

<sup>49</sup> Taşköprülüzâde, *Şakâ'ik*, 425.

<sup>50</sup> Okumuş, "Abdurrahman Câmî", 7/97-98.

fakir; tevhit, mertebeleri ve erbapları, velayet erbaplarının çeşitleri, mucize, keramet ve istidrâc arasındaki fark, evliyaların kerameti, keramet ve harikulade olayların çeşitleri gibi tasavvuf ve kelâmın temel konuları işlenmiştir.<sup>51</sup>

Molla Câmî'nin tefsir, hadis ve fıkıhla ilgili eserleri: 1. *Tefsîrü'l-Kur'ân*:<sup>52</sup> Fatıha suresinden itibaren Bakara suresinin 23. ayetine kadar olan kısmın tefsiri olup 883 (1478) yılından sonra yazılmıştır. 2. *Çihil-Hadis* (Erbaîn): Kırk tane hadisin Farsça manzum tercümesidir. 3. *Risâle Der Menâsik-i Hacc*: Molla Câmî bu eserini hac yolculuğunda 22 Şaban 877 (22 Ocak 1473) yılında Bağdat'ta yazmıştır. Ayrıca Molla Câmî'nin şu eserlerini de zikretmek mümkündür: 1. *Risâle-i Münşe'ât*: Câmî'nin mektuplarından oluşur. 2. *Risâle-i Musîkî*: Musiki nazariyatıyla ilgili olup 890 (1485) yılında yazılmıştır. 3. *Risâle-i Fihrist*: Molla Câmî'nin eserlerinin listesini ihtiva etmektedir.<sup>53</sup> Velut bir yazar olan Molla Câmî, nitelikli bir ilmî kişiliğe de sahiptir.

### B.3. Tahsili ve İlmî Kişiliği

Kaynaklarda zikredildiği üzere Molla Câmî'de her şeyden önce karakter itibarıyla ilme ve öğrenmeye olan bir şevk ve düşkünlük söz konusudur.<sup>54</sup> Onun son derece yoğun ve yüksek düzeyde bir okuma ve araştırma merakıyla tenkit kültürüne sahip olduğunu söylemek mümkündür. Müellifin bu yönü, ilk çağlardan itibaren herkesçe bilinip kabul edilmiştir.<sup>55</sup> Derslerde gösterdiği devam, intizam ve sebat gibi

<sup>51</sup> Abdurrahman Câmî, *Nefehâtü'l-Üns Min Hazarâti'l-Kuds*, ts., 21-23.

<sup>52</sup> Taşköprülüzâde, *Şakâ'ik*, 425.

<sup>53</sup> Molla Câmî'nin eserlerinin tam listesi için bk. Kadir Turgut, *Abdurrahman Câmî, Hayatı, Eserleri ve Eserlerinin Türk Edebiyatına Etkisi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi/Ph.D., 2013), 27-30.

<sup>54</sup> Kâşifî, *Reşahât*, 1/236.

<sup>55</sup> Öğrencisi Lârî, Molla Câmî'nin tatil günlerinin sakin ve asude/huzur (*ferâğ bâl ve asûdegî hâl*) içinde geçtiğini, çabuk kavrayan tabiatının farklı şeylere yöneldiğini ifade ederken; hocasının zamanı iyi değerlendirdiğini vurgulamak olsa gerek, ondan “Hangi durumda olursam olayım, düşünmediğim (bir an) olmamıştır” sözünü nakleder. Lârî akabinde ise, hocasının tahsil hayatıyla ilgili şunları söyler: “Tahsil döneminde derse yöneldiklerinde, çoğu zaman ders arkadaşlarından bir cüz/kitap alırlardı ve kısa bir süre mütalaa eder ve derse hazırlanırlardı, herkese galebe çalarlardı. Hazretin tahsil hayatları az ve mahsur olmuştur, bilginlik ve derinlik sıfatları ise, hakiki ve resmi ilimlerin usul ve furuunda maruf ve meşhurdur. Nihayetinde otuz yıl kadar bu hal üzere zirvediler, zira bu konuda ortaya bir söz atıldığında onun mukaddematında hazır olur ve tasarruflar yaparlardı, öyle ki bu mertebenin beşer haddinden hariç olduğu vehmine varılırdı.” Lârî yine hocasının araştırma konusundaki titizliğine dikkat çekmek için, “Bir kitapla meşgul olduklarında ondan başkasına rücu etmezlerdi, gerçekte ilim bir noktadır onu cahiller çoğaltır hükmünce, maksut olana intikal ederlerdi. Hazret'in hakikat semeresini verici nazarına dâhil olan her bir mesele, tahkikle sonuçlanmadan ve hatır tatmin olmadan diğer bir meseleye geçmezlerdi”, der. Bk. Lârî, *Hâşiye*, 297-300.

ilim tahsili için gerekli şartlara sıkı bağlılığıyla bilinen Molla Câmî, keskin zekâsı ve kavrayış kabiliyetiyle de daha genç yaşlarında muteber bir âlim olarak üne kavuşmuştur. Onun aynı ciddiyette, gençlik yıllarından yaşlılık çağına kadar bitmek tükenmez bilmeyen bir şevk ve gayret içerisinde ilim peşinden koştuğu söylenebilir.<sup>56</sup> Nitekim oğluna nasihat babındaki bir şiirinin dizleri arasında da kendisinin ilme olan ilgisi ve ciddiyeti görülmektedir.<sup>57</sup>

Molla Câmî'nin eğitim hayatı daha Câm şehrindeyken babası Nizâmüddîn Ahmed'in yanında başlamıştır. Onun daha sonraları “*ben gerçekte babamın öğrencisiyim, dili ondan öğrendim*” sözüne binaen, *sarf* ve *nahiv* derslerini babasından aldığı nakledilir.<sup>58</sup> Molla Câmî, Herat'a gelip yerleştikten sonra öğrenimini buradaki medreselerde devam ettirmiştir.<sup>59</sup> O, burada Arap dili ve edebiyatı alanında meşhur, *Bâzâr-i Hoş Medrese*'si müderrislerinden ve *usûl* âlimi olan Mevlana Cüneyd-i Usûlî'den *Muhtasar-ı Telhis* adlı eseri okumak amacıyla onun ders halkasına katılmıştır. Ancak o, dersteki öğrencilerin *Şerh-i Miftâh* ve *Mutavvel* kitaplarını mütalaa ettiklerini görmüştür.<sup>60</sup> Yaşının daha şer'î buluğ çağına erişmemiş olmasına rağmen Câmî'nin, *Mutavvel* ve haşiyesini okuma istidadını gösterdiği nakledilir. Molla Câmî bundan sonra Seyyid Şerif Cürçânî'nin (ö. 816/1413) ilim silsilesinden olan dönemin meşhur ve “müdekkik” âlimi olarak bilinen Ali Semerkandî'nin<sup>61</sup> derslerine kırk gün kadar devam etmiştir. Ardından Sa'deddin Tefâtânî'nin (ö.792/1390) ilim silsilesine müntesip “mübahis âlim”

<sup>56</sup> Bk. Hikmet, *Camî Hayatı ve Eserleri*, 148-150.

<sup>57</sup> Molla Câmî ilgili dizelerinde ilim talebinde belli ilkelere uyulması ve zamanın verimli bir şekilde değerlendirilmesi gerektiğine dair tembihlerin akabinde şu ifadeler yer verir: Bütün sanatların baş tacı ilimdir - Bütün kapların anahtarı ilimdir. İlim talebinde kemerini sıkı bağla - Diğer işlerin meşgalesinden el çek. İlim hakkında daha ne söyleyeyim sana - İlim gelince ne yapacağımı söyler sana. İlim çok gelir, ömrün kısa - (sen) gerekli olanla meşgul ol. Bk. Câmî, *Mesnevî-yi Heft Evreng*, 1/548.

<sup>58</sup> Lârî, *Hâşiye*, 300; Kâşifi, *Reşahât*, 1/237.

<sup>59</sup> İkincil kaynaklarda Câmî'nin babasının Herat'ta Nizamiye medresesine müderris olarak görev yaptığı ifade edilir. Bk. Okumuş, “Abdurrahman Câmî”, 7/94.

<sup>60</sup> Tam künyeleri *el-Mutavvel fi'l-me'ânî ve'l-beyân* (Şerhu Telhîşi'l-Miftâh, eş-Şerhu'l-mutavvel, el-Mutavvel şerhu Telhîşi Miftâhi'l-'ulûm) ve *el-Muhtasar* (Muhtasarü'l-Mutavvel, eş-Şerhu'l-Muhtasar, Muhtasarü'l-me'ânî) olan bu eserler Sa'deddin Taftâzânî'nin (ö.792/1390), Hatîb el-Kazvîni (ö.739/1338) tarafından Ebû Ya'kûb es-Sekkâki'nin (ö.626/1229) *Miftâhu'l-'ulûm* adlı kitabının belâgat ilmine dair üçüncü bölümünün *Telhîşü'l-Miftâh* adıyla telhis ederek yeniden düzenlediği biçimine dair biri muhtasar diğeri mutavvel şeklinde yazdığı şerhleridir. Şükrü Özen, “Tefâtânî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV, 2011), 40/299-300.

<sup>61</sup> Kazvîni, Câmî'nin Ali Semerkandî'den Nizâmiye Medresesi'nde ders gördüğünü söylemektedir. Bk. Kazvîni, *Tezkire*, 54.

sıfatıyla tanınan Şehabeddîn Muhammed Câcermî'nin derslerine katılmıştır. Molla Cââmî'nin bu iki âlimden usul ve kelim ilmini tahsil ettiğini söylemek mümkündür.<sup>62</sup>

Döneme ait kaynaklarda yer aldığına göre Semerkandî ile Câcermî dönemin önemli âlimlerinden olup ilmî yetkinlikleriyle tanınmışlardır. Kaynaklarda Câcermî hakkında “*Allâme Teftâzânî öğrencilerinin ilim silsilesinden ve memleket âlimlerinin en bilgini; şüpheleri def, söz tahkikinde hazır cevap ve sürat gücü konusunda dünyada eşsiz*” ifadeleri yer alırken; Cürcânî ilim silsilesinden olan Ali Semerkandî için de benzer övgülere rastlanmaktadır. Her ikisinin Herat'ın önde gelen âlimlerinden olduğu ve birçok öğrenci yetiştirdikleri belirtilir. Molla Cââmî de hocası Câcermî'den “*işe yarar iki söz işittim...*” diyerek onun bir tartışma sırasında, muarızına verdiği ikna edici cevabını takdir etmiştir. Yine o, kırk gün kadar dersine devam ettiği diğer hocası Semerkandî için de, “*mütalaa konusunda benzersizdi*” demektedir. Anlaşılan o ki, çoğunlukla *usûl* ve kelim ilmiyle uğraşmış olan bu iki âlim, bu sahada otorite olarak tanınmışlardır. Fakat medreselerde gelenek halinde okutulan dilbilimsel dersler pek tatmin etmemiş olmalı ki Molla Cââmî, kısa sürede onların ders halkalarını terk etmiştir. Hocalarının onun zekâsı ve başarısıyla ilgili övgülerine bakıldığında, Cürcânî ve Teftazânî geleneğinin belki de son temsilcileri olan bu iki âlimin takdirini kısa sürede kazandığı görülmektedir.<sup>63</sup> Onun, daha sonraki bir ifadesinde medreseyi tartışma ve cedel yeri olarak görmenin dışında bu kuruma -en azından kendi maksadı adına- fazla bir anlam yüklememektedir: “*Hakikat sırlarını medresede arama Cââmî. Çünkü bu meselede bahis ve cedel tat vermiyor.*”<sup>64</sup>

Molla Cââmî, daha sonra, uzun yıllar burada kalacağı ve dönemin bir diğer önemli ilim merkezi olan Semerkant'a yolculuğa çıkmıştır.<sup>65</sup> Uluğbey Medresesi'ne kabul edilmesi için olsa gerek Bâharzî, Semerkant'a varduktan iki üç gün sonra Molla Cââmî için münazara ve imtihan meclisi tertip edildiğini belirtir.<sup>66</sup> O, burada Kadızâde

<sup>62</sup> Bk. Kâşifi, *Reşahât*, 1/235-236.

<sup>63</sup> Bâharzî, *Makâmât*, 51-59; Kâşifi, *Reşahât*, 1/235.

<sup>64</sup> Nürüddîn Abdurrahman Cââmî, *Dîvân-i Cââmî*, ed. Muhammed Rüşen (İntişârât-i Nigâh, 1394), 471.

<sup>65</sup> Kazvîni, Cââmî'nin Semerkant'ta dokuz yıl kaldığını söyler. Kazvîni, *Tezkire*, 55; Algar, onun Semerkant'a yolculuk tarihini kesin olmamakla beraber, 840/1436 yılı olarak belirtmiştir. Algar, *Abdurrahman Cââmî*, 40-41.

<sup>66</sup> Bâharzî, *Makâmât*, 81.

Rûmî'nin (Kâdı-yı Rûm) (ö. 844/1440?) riyaziyyât ve astronomi derslerine katılmıştır.<sup>67</sup> Câmî biyografi müelliflerinin belirttiğine göre, ilk karşılaşmalarında aralarında biraz uzunca bir tartışma gerçekleşmiş olup bilahîre Kadızâde ikna olarak Molla Câmî'nin görüşlerini onaylamıştır. Bu olay sonrası Kadızâde'den onun hakkında övgü dolu sözler nakledilir.<sup>68</sup> Bu meyanda Molla Câmî'nin, Kadızâde'nin derslerine devam ederken Çağmîni'nin (ö.618/1221?) *el-Mûlahhas fi'l-Hey'e* adlı eserine yazdığı şerh olan *Şerh-i Telhis-i Çağmîni*'ye (*Şerhü'l-Mulahhas fi İlmi'l-Hey'e*) dair bazı ıslah ve düzeltmelerde bulunduğu da ifade edilir. Vakıya kaynaklarda şu şekilde yer verilir: “*Rum kadısının devamlı öğrencilerinden olan Mevlana Ebu Yusuf Semerkandî'nin dediğine göre, Mevlana Abdurrahman Câmî Semerkand'a gelince ittifaken Hey'et Fenninde Tezkire'nin Şerhi ile meşgul olmaya başladı ve Kadı da bu kitaba az sayıda haşiye eklemişti ve yıllardır her gün her oturumda bu notlardan bir-ikisini ıslah etmek gelenek haline gelmişti ve Kadı bundan son derece memnun olurdu, o sıralarda efkârının neticesi olan Şerh-i Telhîsi Çağmîni'yi ortaya koydu (yazdı) ve o (Câmî) bu şerhte öyle tasarruflara yer verdi ki Kadı'nın aklına bile gelmemişti.*”<sup>69</sup> Buna rağmen Molla Câmî, daha sonraki bir değerlendirmesinde söz konusu şerhi eleştirmiştir. O, şerhin metnin ibareleriyle karışarak Arap dili kaidesine dönüştüğünü ve birçok yerde de mezcedilen lafızların irabın aslından düştüğünü düşünmektedir. Molla Câmî açısından, konuya odaklanmak yerine Arap dili kaideleri ve irap meseleleri yani semantik düzlemde inceleme ön planda tutularak şerhin metninin karmaşık hale getirildiği söylenebilir. Hatta onun, Kadızâde'nin ders kitabı olarak okuttuğu *Şerh-i Muhtasar* adlı eser üzerinden kendisine yönelttiği başka tenkitleri de zikredilmektedir. Molla Câmî'nin

<sup>67</sup> Ancak Kazvîni, Câmî'nin Semerkand'a vardıktan sonra ilk önce Mevlana Fethullah Tebrîzî'nin ders halkasına katıldığını, ardından Kadızâde ile tanıştığını söylemektedir. Kazvîni, *Tezkire*, 55.

<sup>68</sup> Lârî, *Hâşiye*, 3001; Kâşifi, *Reşahât*, 1/235-236. Kâşifi, Kadızâde'nin övgülerini olayın şahidi M. Fethullah Tebrîzî'nin nakline binaen şöyle aktarır: “Mirza'nın (Uluğbey) Semerkand'da Kadı-yı Rûm'u medresesinde misafir ettiği o mecliste dünyanın her yerinden büyük ve fazilet sahibi şahsiyetler vardı. Kadı-yı Rûm bu mecliste istidatlı ve hoş tabiatlı insanlardan söz etmekteydi. Mevlana Abdurrahman Câmî'den söz ederken şöyle demiştir: Semerkand kurulduğundan beri Camlı bu genç gibi hoş tabiat ve tasarruf gücüne sahip kimse Ceyhun nehrinden bu tarafa (Mâverâünnehir) geçmemiştir.” Kâşifi, *Reşahât*, 1/235-236. Bâharzî ise, Kadızâde'nin Câmî'ye dair övgülerini mecliste bulunan dönemin valisine anlattığını (müellifin, vali ile kastı Uluğbey de olabilir.) yazar. (*Makâmât*, 81).

<sup>69</sup> Bk. Kâşifi, *Reşahât*. 235-236.

Semerkant'ta bulunduğu yıllarda Kadızâde ile çeşitli konularda sıkça fikir teatisinde bulunduğunu söylemek mümkündür.<sup>70</sup>

Bilindiği üzere dönemin diğer bir önemli âlimi ve Kadızâde'nin de öğrencisi olan Ali Kuşçu (ö. 879/1474) ile de görüşen Molla Câmî, her iki bilim adamıyla ilmî mülakatlarda bulunarak zekâsı ve vukufiyetiyle onların takdirini kazanmıştır. Fakat Molla Câmî'nin Ali Kuşçu ile mülakatının Ali Kuşçu'nun Herat'ta bulunduğu sıralarda gerçekleştiği nakledilir.<sup>71</sup> Anlatıldığı üzere Ali Kuşçu Türk örf-âdetine göre belinde değişik bir çanta/kuşak olduğu halde Molla Câmî'nin meclisine iştirak ederek ona astronomiyle ilgili zor bir soru yöneltir. O, soruyu tereddütsüz cevaplandırınca hayretini gizleyemeyen Ali Kuşçu o an bir müddet sükût ihtiyar etmiştir. Vakıa şöyle anlatılır: “*Günün birinde Herat'ta Türk örf-âdetine göre (Be hey'et ve resm-i Türkân)*<sup>72</sup> belinde ilginç bir kemer bağlanmış halde Mevlana Ali Kuşçu, onun şerefli meclisine girdi ve cevap veremeyeceğini düşünerek astronomi ile ilgili birkaç zor soru ortaya attı. Câmî, soruların her birine hemen ve detaylı cevaplar verince Mevlana Ali Kuşçu hayretler içinde kalarak sessizliğe büründü ve Câmî şaka amaçlı Mevlana Ali Kuşçu'ya şöyle dedi: Sizin çantanızda bundan daha iyisi yoktu sanırım. Mevlana Ali Kuşçu bu olaydan sonra öğrencilerine hep şöyle dermiş: o günden sonra anladım ki bu dünyada kutsal nefes diye (bir şey) varmış.”<sup>73</sup>

Molla Câmî, Ali Kuşçu'nun karakterini yüksek himmetli ve yumuşak olarak nitelese de, eserlerini eleştiriden hali görmemektedir. Ona göre, Kuşçu'nun eserlerindeki açıklamalarda terkiplerin hamledilebilecek muhtemel manalarında

<sup>70</sup> Bâharzî, *Makâmât*, 82-83.

<sup>71</sup> Lârî ise bu olayı isim ve mekân belirtmeden Mâverâünnehir ulemasından astronomi ilminde meşhur biri olarak zikretmektedir. Ona göre, bu âlimin uzun zamandır hiçbir yolla çözemediği astronomiye dair bir problemi olup Câmî'nin sohbetiyle müşerref olunca ona sormuş ve o da bu şüphesini halletmiştir. Bundan sonra bu âlim kutsi nefesin varlığına inandığını söylemiştir. Lârî'nin isim vermeden söylediği bu kişi diğer kaynaklarda da yer aldığı üzere Ali Kuşçu'dan başkası değildir. Ancak buradaki fark, diğer kaynaklarda yer aldığı gibi bir tartışma ve münazara havâsında olmayıp, Ali Kuşçu tarafından teslimiyetçi bir ruh hali içinde ve itaatkâr bir tarzda sorulmuş ve anlatılmış olmasıdır. Bk. Lârî, *Hâşîye*, 298.

<sup>72</sup> Bâharzî'nin *Makâmât-ı Câmî* eserinin tercümesinde, *Türk gelenek-göreneğine göre* veya *Türk örf ve âdetine göre* diye tercüme edebileceğimiz “*Be hey'et-i Türkân*” cümlesi, “bir grup Türk heyeti” şeklinde edilmiştir. Bk. Kemâleddin Abdülvasî Nizâmî-yi Bâharzî, *Makâmât-ı Câmî (Molla Câmî'den Ali Şîr Nevâî ve Sultan Baykara'ya Şahitliklerim*, çev. Veysel Başçı (İstanbul: Büyüyenay, 2016), 79. Cümlenin aslı tam olarak şöyledir: *Be hey'et-i Türkân çemtâ-yi garîb ber miyân beste...* “Türk geleneğine göre garip bir çanta beline bağlanmış halde...” Bk. Bâharzî, *Makâmât*, 72.

<sup>73</sup> Kâşîfî, *Reşahât*, 1/236; Bâharzî, *Makâmât*, 72.

kısıtlamalara yer verilmiştir. Diğeri de lafzın medlulünün (delalet olunan), ibaret ve münakaşaların ve bunların vecihlerinin (yaklaşım) ötesine geçilmemiş olmasıdır. Bu itirazlar neticesinde Molla Câmî, Ali Kuşçu'nun bilimin asıl meselesine taalluk eden açıklamalarında okuyucuyu vakıf kılamadığı kanaatine varmaktadır.<sup>74</sup> Molla Câmî'nin, Ali Kuşçu'nun *Şerh-i Tecrîd* adlı eserine de eleştiri getirilebileceğine dair sözleri vakidir. Yukarıdaki eleştirileri *Şerh-i Tecrîd* bağlamında da değerlendirmek mümkün gözükmemektedir.<sup>75</sup> Bilindiği üzere *Şerh-i Tecrîd*, Nasîrüddîn Tûsî'nin (ö.672/1274) *Tecrîdü'l-İ'tikâd* adlı felsefî kelama dair yazmış olduğu eserinin şerhidir. Döneminde müspet ve menfi yönleriyle Şii ve Sünnî dünyanın ilgi odağında olan *Tecrîdü'l-İ'tikâd*, İmâmiyye'nin itikâdî konularına ilişkin düşüncelerini felsefî açıdan ele alan ilk eserlerden sayılır.<sup>76</sup> Safevîler döneminde de rağbet görmüş olan *Tecrîd*, Yunan bilimi ve felsefe savunusunun bir aracı olarak da işlev görmüştür. Ali Kuşçu'nun şerhinde de astronomiyi felsefe ve metafiziğin etkisinden uzaklaştırmaya çalıştığı ve de İmam Eş'arî'nin (ö.324/935-36) nedenselliği<sup>77</sup> reddetmesine muhalefeti gibi meseleler göze çarpmıştır. Bu sebeple her iki eser bağlamında, itikatta Eş'arî mensubu ve İbn Arabî ekolü takipçilerinden bir mutasavvıf olan Molla Câmî'nin muhalefeti, hem bir metot sorunu hem de dinî-mezhebî tepki sadedinde de değerlendirilmiştir.<sup>78</sup>

Bâharzî'nin nakline göre, Molla Câmî'nin, meclisine katıldığı meşhur âlimlerden bir diğeri de Hâce Fazlullah Semerkandî'dir. Onun, Hâce'nin meclisine katıldığı sırada kendisine yöneltilen zor bir meseleyi hemen çözüme kavuşturduğu nakledilir. Bâharzî'nin vakıanın Şahrüh döneminde gerçekleştiğini söylemesi âlimin Herat'ta yaşadığını akıllara getirmektedir.<sup>79</sup> Dönemin bazı kaynaklarında da nerede yaşadığı belirtilmeden bu dönemde fakih Ebü'l-leys es-Semerkandî evlatlarından

<sup>74</sup> Bâharzî, *Makâmât*, 59.

<sup>75</sup> Bâharzî, *Makâmât*, 72-75.

<sup>76</sup> Bekir Topaloğlu, "Tecrîdü'l-İ'tikâd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV, 2011), 40/251.

<sup>77</sup> İmam Eş'arî'nin zorunlu ve içkin nedensellik düşüncesini reddettiği söylenebilir. Geniş bilgi için bk. Hüseyin Aydın, *Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'de Nazar ve İstidlal* (Ankara: Fecr Yayınları, 2012), 137-140.

<sup>78</sup> Bk. Şamil Öçal, "Abdurrahman Câmî ve İslam Düşüncesi", *Molla Câmî 'de Varlık Düretü'l-Fâhire ve Şerhlerinin Tercümeleri ile Varlık Düşüncesine Dâir İncelemeler* (İstanbul: Litera, 2016), 38-39.

<sup>79</sup> Bâharzî, *Makâmât*, 53.

Hâce Fazlullah Ebü'l-Leysî isminde bir âlimin yaşadığı teyit edilmektedir.<sup>80</sup> Benzer bilgiler Ali Şir Nevayi tezkiresinde de yer almaktadır. Fakat Nevayi'nin ifadeleri Hâce Fazlullah'ın Semerkant'ta yaşadığını göstermektedir. O, Fakih Ebü'l-Leys evlatlarından ve Cürçânî'nin öğrencilerinden olarak nitelediği bu zâtın, Semerkant ulemasının önde gelenlerinden, *ulûm-i arabî* sahasında İbn Hâcib denginde olduğunu ve fıkıh ilminde “*Ebû Hanîfe-i Sâni*” lakabıyla tanındığını yazmaktadır.<sup>81</sup> Molla Câmî'nin Hanefî âlimler nezdinde de eğitim aldığını bu bilgi neticesinde doğrulamak mümkündür.

Tahsil hayatı boyunca keskin zekâsı ve başarısıyla ilmî meclislerin gözdesi olan Molla Câmî'nin, eleştirel bir zihin ve münazaracı bir düşünce gücüyle hazır cevap bir kişiliğe ve sert bir üsluba sahip olduğu ifade edilir.<sup>82</sup> O, yukarıda da görüldüğü üzere devam ettiği derslerde gerek hocalarıyla tartışmaktan gerekse de dönemindeki bazı âlimleri eleştirmekten çekinmemiştir. Mesela katıldığı ders halklarıyla ilgili şu sözler de ona atfedilir: “*Başarılı öğrencilerinin arasına katılma şerefine eriştiğim hiçbir kâmil üstadın yanında, bu cümleden Kadı-yı Rûm (Kadızâde), Mevlana Câcermî, Ali Semerkandî, yıllarca öyle bir ders yapmadık ki, hiçbir durumda bizim sözlerimize galebe çalmış ve üstün gelmiş olsunlar. Çoğu zaman ilmî tartışmalarda onların her birine üstün gelmişizdir, muhalefet (teâruz) ve yenilgi (tesâkut) yoluyla bizimle nadiren berabere kalırlardı. Geçmiş zaman ve dönemin gözlemcilerinin şahitliğine bakılırsa (bu) asırlar süresinde onların hiçbirinin bize üstatlık konumları yoktur.*”<sup>83</sup>

<sup>80</sup> Hâce'nin nerede bulunduğu hakkında mekân belirtmeyen Hândmîr, kendisinin *Bostân* adında bir kitabının varlığından haber verirken, onun fazilet ve kemâl sahibi biri olduğunu, vaktinin çoğunu ders vermekle geçirdiğini bazen de şiire meyil gösterdiğini ifade etmektedir. Bk. Hândmîr, *Habîbü's-Siyer*, 4/37-38.

<sup>81</sup> Nevayi, Hâce'nin, Seyid Şerif Cürçânî tarafından kendi el yazısıyla ders vermeye icazetli olduğunu söylemektedir. Bununla birlikte Nevayi, onun şiir söylemeye de meyilli olduğunu ve medresesinde okurken kendisinden ilgi ve yardım gördüğünü kaydetmektedir. Bk. Emîr Nizâmuddîn Ali Şir Nevayi, *Mecâlisü'n-Nefâis*, Haz. Abullah Rûyin (Belh: Sultânî Matbua, 1387), 40. Aynı isimde başka bir âlimin Herat'ta ikamet etmediğini söylemek zor ise de, Câmî'nin görüştüğü bu kişinin Nevayi'nin bahsettiği âlim ile aynı kişi olma ihtimali güçlü gözükmektedir. Vakıta eğer böyle ise, Hâce Fazlullah daha önce ya Herat'ta bulunmuş (ki kaynaklarda böyle bir bilgiye ulaşılmış değiliz) ya da Câmî'nin onun meclisine katılma olayı kendisinin Semerkant'ta olduğu sıralarda gerçekleşmiştir.

<sup>82</sup> Bâharzî, *Makâmât*, 53-55.

<sup>83</sup> Bâharzî, *Makâmât-ı Câmî*, 56. Döneme ait diğer kaynaklarda da Câmî'nin bu tutumunu teyit eden bilgiler yer alır. Bk. Kâşifî, *Reşahât*, 1/237.

Yine bu dönemde sıkça gündeme gelen ve Câmî'nin de eleştiri odağında olan isimlerden bir diğeri de Mevlana Kemâleddin Şeyh Hüseyin'dir. Molla Câmî'nin gençlik yıllarından ders arkadaşı olan Şeyh Hüseyin, kelim ilmi dersleri de okutan<sup>84</sup> ve kendisinin dört yüzün üzerinde haşiye çalışmalarının bulunduğu ifade edilen önemli bir âlimdir. Molla Câmî'nin evvel emirde onu iki noktada eleştirdiğini söylemek mümkündür. Bunlardan biri onun eserlerinin kapalılığı ve karmaşıklığıyla ilgili diğeri ise devlet görevinde bulunduğu sıralardaki uygulamalarıdır. Şeyh Hüseyin'i çalışmalarında insafı kıt, hoşgörüsüz ve gayet yıkıcı bir yöntem sahibi olarak niteleyen Câmî, fazla detaycılığı ve düzensizliği yüzünden eserlerinin kolay anlaşılır olmadığını düşünmüştür. Molla Câmî, bu tür tavsiyelerini bazı durumlarda bizzât kendisine iletmış olsa da Şeyh Hüseyin ikna olmamıştır. Onun, Bâharzî'ye de “*farklı şekillerde açıklamalarımın sebebi öğrencilerin kulağını karışık kelimelere aşına etmektir*” şeklinde vermiş olduğu cevabı, söz konusu itirazlarla ilgili olarak aksini düşündüğü görülmektedir. Ali Kuşçu'nun da Şeyh Hüseyin'in detaycılığı (*rîzekârî*) ve yöntemiyle ilgili şikâyeti olmuştur.<sup>85</sup>

Molla Câmî'nin eleştirdiği diğer husus ise, Şeyh Hüseyin'in devlet görevinde bulunduğu sıralarda divan ile din işlerini; “töre” ve “şeriat” uygulamalarını (*muâmelât-i şer'*) mezcettiği (*mahlût ve memzûc*) yönündedir.<sup>86</sup> Bu hususu *Silsiletü'z-Zeheb* adlı eserinde de söz konusu eden Molla Câmî, bu tür uygulamaların İslam'a muhalif olduğunu savunarak karşı çıkmıştır. Eleştiri konusu olan hususların tamamının mahiyeti bilinmemekle birlikte, bu konuda “Tamga Vergisi” gibi uygulamaları örnek vermek mümkündür.<sup>87</sup> Bilahare devlete karşı bazı yazışmalarının da ortaya çıkmasıyla görevden el çektirilen Şeyh Hüseyin, bu nedenle hapse mahkûm edilmiştir. O, Molla Câmî'nin araya girmesiyle “ilmi ve aksakalı” hürmetine Baykara tarafından affedilmiştir.<sup>88</sup> Kendisine yönelik tenkitlere sessiz kalmayan Şeyh Hüseyin de Molla Câmî'nin şiirlerini muğlak, zan ve anlaşılması güç şeklinde

<sup>84</sup> Kemâleddin Şeyh Hüseyin, Ebû Said Mirza (ö.873/1469) döneminde de Herat'ın *Mehd-i Mağfûre* adlı medresesinde kelim ilmi dersleri vermiştir. Bk. Bâharzî, *Makâmât*, 77.

<sup>85</sup> Bâharzî, *Makâmât*, 57-58,75-76.

<sup>86</sup> Bâharzî, *Makâmât*, 144, 153-155.

<sup>87</sup> Câmî, *Mesnevî-yi Heft Evreng*, 1/164-165.

<sup>88</sup> Bâharzî, *Makâmât*, 153-154.

eleştirerek karşılık vermiştir.<sup>89</sup> Düşünsel birikiminin Molla Câmî'nin şiirlerine önemli ölçüde sıklet varit ettiği gerçek olmakla birlikte, ikili arasındaki anlaşmazlığın metot farklılığından kaynaklandığı söylenebilir. Zira Şeyh Hüseyin'in, bir kelamcı olarak tasavvuf metoduna muhalifeti kaçınılmazdır. Onun, Câmî'nin şiirlerini “zan” olarak değerlendirmesi belki de bu yüzdendir.

Molla Câmî'nin ilmî ve entelektüel birikiminin tek bir sahayla sınırlı olmadığı görülmektedir. Onun, tasavvufa intisabı öncesi daha genç denebilecek yaşlarda meşhur bir âlim sıfatıyla İslamî ilimlerde zirveyi temsil ettiğini söylemek mümkündür. Molla Câmî'nin ilmî uğraşının azamî kısmı dil, şiir, tasavvuf, kelam, felsefe, astronomi, mantık, fıkıh, hukuk, hadis ve tefsir gibi sahaların müktesebatını kesp etmek ve bu alanların problemleriyle ilgilenmekle geçmiştir. Nitekim hayat serüveninin yanı sıra, yazdığı eserlerin de doğrudan veya dolaylı olarak bu ilimlerle ilişkisi görülmektedir. Onun bir şiirinde de kendisinin bu ilimlerin inceliklerine kadar öğrenip vakıf olduğuna dair ifadeler yer almaktadır.<sup>90</sup> Öğrencisi Lârî bu konuda şunları söyler: “*Hazretin tahsil hayatları az ve mahsur olmuştur, bilginlik ve derinlik sıfatları ise, hakikî ve resmî ilimlerin usûl ve fîruunda maruf ve meşhurdur. Nihayetinde otuz yıl kadar bu hal üzere zirveydiler...*”<sup>91</sup> Makâmât yazarı tarafından müceddid olarak kabul edilen Molla Câmî'nin, zahir ve batın ilimlerinde yetkin biri sıfatıyla son halkayı temsil ettiği vurgulanmaktadır Bâharzî'ye göre, birinci yüzyılın müceddidi Ömer b. Abdulaziz (ö.101/720), ikinci yüzyılın müceddidi İmam Şâfî (ö.204/820), üçüncü yüzyılın Ehli Sünnet'in Şeyhi Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, dördüncü yüzyılın müceddidi Kadı Abdulcebbâr (ö.415/1025), beşinci yüzyılın müceddidi Hüccetü'l-İslam Gazâlî (ö.505/1111), altıncı yüzyılın müceddidi İmam Fahreddîn Râzî (ö.606/1210), yedinci yüzyılın müceddidi Pîr-i Teslîm Mevlana Nizâmu'l-Hak ve'd-Dîn Mâbujnâbâdî, sekizinci yüzyılın müceddidi ise Abdurrahman Câmî'dir.<sup>92</sup> Nevayî'nin ise, Molla Câmî'yi *müctehid* ve *Şeyhü'l-İslam* olarak andığı görülmektedir.<sup>93</sup> Elbetteki bu nitelermeleri mübalağadan hali görmek mümkün değildir. Ancak onun tüm bu alanlarda yeteri kadar yetkili bir âlim olduğu bir

<sup>89</sup> Bâharzî, *Makâmât*, 126-129.

<sup>90</sup> Câmî, *Dîvân-i Câmî*, 2/36-37.

<sup>91</sup> Geniş bilgi için bk. Lârî, *Hâşiye*, 297-300.

<sup>92</sup> Bk. Bâharzî, *Makâmât*, 38-39.

<sup>93</sup> Nevayî, *Hamasetü'l-Mütehayyirîn*, 23.

vakiadır. Fakat şiir ve dil gibi alanlarda şöhretini korusa da, onun zamanla bütün diğer sahalara ilgisinin azaldığı ve tek bir sahaya yani tasavvufa olan yoğun ilgisinin gittikçe arttığı görülmektedir.

#### **B.4. Tasavvufî Kimliği**

Molla Câmî'nin belli bir dönemden sonra nazarî ilimlere ilgisinin azaldığı görülmektedir. Kâşifî, zahir ilimlerine olan ilgisinin zayıflamasının sebebini, onun tasavvufa intisabından itibaren başladığını kaydetmekte ve yoğun olarak tasavvufa yönelmesiyle ilişkilendirmektedir.<sup>94</sup> Molla Câmî'nin kendisi de divanında, bu ilimlerden ilgisini keserek neden böyle bir tercihe gerek duyduğunu açıklamıştır: *“Mücerret ilimden muradım olmadı hâsıl. Bu ilimlerle amel etmeyi istedim. Saf gönüllü sûfîlerin safına adım attım. Çünkü onların ilimden maksatları amelden başka bir şey değildir.”*<sup>95</sup>

##### **B.4.1. Tasavvufa İntisabı ve Tarikatı**

İlmî hayatının belli bir döneminden sonra Molla Câmî'nin zihin dünyasında sırf nazarî ilimlerle uğraşmanın kendisini asıl maksada ulaştıramayacağı kanaati hasil olmuştur. Bundan dolayı o, ilmî müktesebatını amele dönüştürmek maksadıyla tasavvuf yolunu seçmiştir.<sup>96</sup> Nevayî'nin aktardığına göre, aslında Molla Câmî'nin tasavvufu tanıdıklığı çocukluk ve gençlik çağlarına kadar uzanmaktadır.<sup>97</sup> Gençlik çağlarında tasavvufî çevreler ve mutasavvıf şahsiyetlerle aşına olan Molla Câmî'nin, bu muhite ve tasavvuf erbabına karşı sevgi ve muhabbetinin de bu dönemlerden itibaren oluştuğu söylenebilir. Nitekim beş yaşlarında mutasavvıf Muhammed Pârsâ ile görüşen Molla Câmî'nin, altmışlı yaşlarında bile bunu unutmadığı, kendisine gösterilen ilgi ve muhabbeti tatlı bir anı olarak kalbinde hala hissettiği görülmektedir. Onun yine bu dönemde mutasavvıf Fahrettin Lûristânî ile görüşmesine dair bir vakıa zikredilmektedir.<sup>98</sup> Molla Câmî, kendisini etkileyen bu hatıraları sûfîler tezkeresi *Nefehât*'ta kâleme almıştır.<sup>99</sup> Onun yine bu dönemde, Hâce Burhânüddîn Ebû Nasr

<sup>94</sup> Kâşifî, *Reşahât*, 1/239-240.

<sup>95</sup> Câmî, *Dîvân-i Câmî*, 2/36-37.

<sup>96</sup> Câmî, *Dîvân-i Câmî*, 2/36-37.

<sup>97</sup> Nevayî, *Hamasetü'l-Mütehayyirîn*. 28.

<sup>98</sup> Kâşifî, *Reşahât*, 1/242-243; Bâharzî, *Makâmât*, 49-50.

<sup>99</sup> Câmî, *Nefehât*, 255,289-290.

Pârsâ, Şeyh Bahâuddîn Ömer, Hâce Şemsuddîn Muhammed Kusûî, Mevlana Celâleddin Ebû Yezid Pûrânî, Mevlana Şemsuddin Muhammed Esed gibi bir takım arif ve sûfî şahsiyetlerle görüşmesi ve münasebetine dair bilgiler vakidir.<sup>100</sup>

Molla Câmî'nin tasavvufa fiili olarak bağlanması ise Semerkant'tan (856/1452 muhtemel tarihte)<sup>101</sup> Herat'a dönüşünde, Nakşibendî şeyhi Sa'deddîn Kaşgarî'ye (v. 860/1456) intisap etmesiyle gerçekleşmiştir. Diğer bir ifadeyle Câmî'nin tasavvuffa dair serüveni, gördüğü bir rüyanın tesriyle ivedi bir şekilde Semerkant'tan Herat'a dönüş yapmasıyla başlamış olmaktadır. Öncesinde ise onun, zahiri bir güzellik ve cemale giriftar olduğu ve bundan dolayı kendisinde bir huzursuzluk meydana geldiği nakledilmektedir. Muhtemelen bu durumdan kurtulmak için olsa gerek onun, Herat'tan Semerkant'a giderek fazilet ve kemâl kesp etmekle meşgul olduğu ifade edilir. Fakat Molla Câmî, Semerkant'ta da, bu *sûrî* giriftarlıktan uzaklığın firakı ve ıstırabıyla gayet müteessir ve mütellim olmaktadır. Bu esnada o, bir gece rüyasında Kaşgarî'yi görecek ve kendisinden (*rev dâder yar-i gîr ki nâgüzir-i tu bâşed*) “*git kardeş, öyle bir yar al ki senin için kaçınılmaz olsun*” sözünü duyacak ve bu rüyanın etkisiyle derhal Herat'a gelerek Kaşgarî'nin sohbet halkasına katılacaktır. Molla Câmî, tarikata girdikten sonra Kaşgarî'nin gözetiminde *mücahedet* ve riyazet sürecine başlamıştır. Bu ilk aşamalarda onun halktan kopuk bir hayat sürerek yalnızlığı tercih ettiği ifade edilmektedir. Hatta öyle ki, bunun neticesinde onun insanlarla diyalog ve iletişim kurmakta bigânelik çektiği ve daha sonraları bu durumun düzeldiği rivayet olunmaktadır.<sup>102</sup>

*Sûrî/mecazî* aşkla münasebetini de doğrulayan öğrencisi Lârî, Molla Câmî'nin aşk, cezbe ve muhabbete meyyal bir karakterinin olduğunu ve bu halin ömrünün sonuna kadar devam ettiğini belirtmektedir.<sup>103</sup> Lârî onun, bu durumu çoğu zaman şiir, ilim veya başka sanatlar aracılığıyla insanlardan mahfi tutmaya çalıştığını söylemektedir. Zira Molla Câmî, tahkik ehlinin yolunun bu şekilde olması gerektiği

<sup>100</sup> Tafsilatlı bilgi için bk. Kâşifi, *Reşahât*, 1/243-246; Abdulrahman Acer, *İbnü'l-Arabî Tâkipçisi Olarak Abdurrahman Câmî ve Şerhu Fusûsi'l-Hikem'i: Tahkik Ve İnceleme* (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi/Ph.D., 2019), 47-51.

<sup>101</sup> Algar, *Abdurrahman Câmî*, 43.

<sup>102</sup> Kâşifi, *Reşahât*, 1/238-240.

<sup>103</sup> Razîyuddîn Abdulgafûr Lârî, *Tekmile-i Havâşî-yi Nefehâtü'l-Üns Şerh-i Hâl-i Mevlana Câmî*, ed. Beşîr Herevî, 1343, 1-2.

kanaatinde olmuştur. Zira o, tabiatı gereği aşkın sırrını halk arasında yayılmasını uygun görmemiştir. Ancak Molla Câmî, bu halin kendisine nadiren galip geldiği ve dışa vurulduğu durumlarda da, insanların tepkisini çekeceği endişesine kapılmamıştır. Lârî, bu insanlardaki muhabbetin menşeinin, şeytanî bir vesvese veya nefsanî hazlar değil, ruhanî feyiz kaynaklı şeklinde niteler. O, mecazî aşktan maksadın ise, dert ve mihnet elde etmek olduğunu; gönlü hoş tutmak ve rahat edinmek gibi duygularla ilgisinin bulunmadığını ifade etmektedir. Zira aşkın alameti yanıp tutuşmak ve nefsanî arzulardan uzaklaşmaktır. Bu yanıp tutuşmayla Allah'tan merhamet talep etmek ve huzur isteği, nefis hevasından kurtulmaya vesile olur. Lârî, bu merhalede kalınmaması kaydıyla mecazî aşkı mustahsen kabul etmektedir.<sup>104</sup>

Son derece şevk ve zevk ehli bir arif olan Molla Câmî, kalbinin derinliklerinden gelen bu coşkulu hallerini, bazen aşikâr etmek istese de çoğu zaman âlimlik ve şairlik sıfatıyla mecaz ve istiare kalıplarında mücerret hallerinden soyutlayarak ifade etmeyi tercih etmiştir. Gerçi onun, kâlem ve yazının kendi durumunu izah etmede pek yeterli gördüğü söylenemez. Ancak “vahdet sırrı” olarak ifade edilen durumların insanlardan mahfi tutulması maksadıyla, bu tarz bir metodu tercih ettiği ifade edilebilir. Zira mana ve sırları izhar ve “gaybî nüktelerin” ifşası bu taife nezdinde kusur sayılmaktadır. Böylece bazen ibare, terkip, nazım, mecaz, istiare gibi sanatlar, bu düşüncelerin ifadesi için kısmen zaruret haline gelebilmektedir. Çünkü bu *sırrî* düşüncelerin gayrin gözünden muhafazası ancak bu tür hicaplarla mümkün görünmektedir.<sup>105</sup> Molla Câmî, bir beytinde şöyle demiştir: “*Hüsniünden nükteleri aşikâr söylemek istiyorum. Mutsuz kalplere neşe getirmek için. Ancak aşk gayretim diyor sakın ha, sus Câmî. Yoksa ruhunda onarılmaz yüzlerce yara açarım.*”<sup>106</sup> Molla Câmî, kendisine vaki olan batınî hallerin ve keyfiyetlerin tesiriyle ortaya çıkan hırket ve psikolojik halleri, bazı durumlarda da sema ile gidermeye çalışmıştır. Lârî'nin ifadelerinden onun önceleri sema konusunda tereddüt gösterdiği ve akabinde de ikna olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü Câmî, kendisindeki coşkulu halin ancak sema ile teskin bulabileceği kanaatine varmıştır. Onun, *Yusuf ve Züleyhâ* eserini yazmakta olduğu sıralarda da zahir olan derûnî yakıcılığının kendisini semaya

<sup>104</sup> Lârî, *Tekmile*, 1-5.

<sup>105</sup> Lârî, *Tekmile*, 5-9.

<sup>106</sup> Lârî, *Tekmile*, 8.

sürüklediği nakledilmektedir. Lârî, onun semaya uzun uzadıya devam ederek mübalağaya kaçtığını düşünmektedir. Nitekim o, hocasının sazende ve muğannîlerin yorularak mecalsiz kalmasına rağmen, ayaklarına ağrı ininceye kadar sema yaptığını söylemektedir.<sup>107</sup>

Molla Câmî'nin tasavvufa intisabı zâten Kaşgarî'nin önceden beri istediği bir durumdur. Zira Kaşgarî, her gün namaz öncesi ve sonrası Herat'ın Ulu Camii'nde müritlerine sohbet etmektedir. Molla Câmî, kendisinin gidiş ve dönüş güzergâhı olan bu mesir üzerinde Kaşgarî'nin dikkatini çekmiştir. Kaşgarî, yanındakilere onun yüksek istidadından bahsederek kendi halkısına çekebilmeyi arzuladığını sürekli dile getirmiştir. O, Molla Câmî'nin kendisine intisabı akabinde ise “*bugün damımıza bir doğan düştü...*” şeklinde sevincini dile getirmiştir. Bu olay sonrası, daha önce kendisinden aklî ilimleri tahsil ettiği hocası olan Câcermî, “*beş yüz yıl içerisinde Horasan toprakları bilginleri arasından kemâl sahibi biri çıkacaktı, Mevlana Sa'deddin Kaşgarî'nin hizmeti/irşadı onun yolunu kesti*” şeklinde üzüntüsünü bildirmiştir. Yine Herat bilginlerinden Abdurrahim Kaşgarî'nin, onun resmî ilimleri terk ederek tasavvufa intisabını “*Mevlana Abdurrahman Câmî mütalaayı terk ederek tasavvufa girinceye kadar, (kendisi için) ilim tahsilinden ve bilginlik mertebesinin üstünde daha iyi bir şeyin olduğunu düşünmemiştim*” ifadeleriyle karşılaşmıştır.<sup>108</sup>

Molla Câmî'nin, mürşidi Kaşgarî'yi gençlik dönemlerinde de tanıdığını söylemek mümkündür. Nitekim o, kendisinin gençlik yıllarında Muhammed Kusûî'nin sohbetlerine devam ederken Kaşgarî'nin de bu meclise iştirak ettiğini belirtmiştir.<sup>109</sup> Molla Câmî, Kaşgarî'nin vefatından sonra halefi Hâce Ubeydullah Ahrar (ö. 895/1490) ile münasebetini sürdürmüştür. Onun tasavvufta kendisinden etkilendiği ve vahdet-i vücud düşüncesinin anlaşılması konusunda da kendisinden yararlandığı Ahrar ile birçok kez buluşma ve mektuplaşma yoluyla görüştüğü nakledilmektedir.<sup>110</sup> Molla Câmî'nin Ahrar ile en az beş defa görüştüğü ifade edilir.<sup>111</sup> Molla Câmî'nin tarikat silsilesi Sa'deddîn Kaşgarî, Nizameddîn Hâmûş

<sup>107</sup> Lârî, *Tekmile*, 7.

<sup>108</sup> Kâşifi, *Reşahât*, 1/239-240.

<sup>109</sup> Kâşifi, *Reşahât*, 1/244-245.

<sup>110</sup> Bk. Kâşifi, *Reşahât*, 1/247-251.

<sup>111</sup> Geniş bilgi için bk. Acer, *İbnü'l-Arabî Tâkipçisi Olarak Abdurrahman Câmî ve Şerhu Fusûsi'l-Hikem'i: Tahkik Ve İnceleme*, 49-51.

(ö.853/1449) ve Alâeddîn Attar (ö.802/1400) yoluyla Nakşîbendiyye tarikatının kurucusu Bahâeddin Nakşîbend'e (ö.791/1389) ulaşmaktadır. Molla Câmi, şeyhi Kaşgarî'den irşat izni almasına rağmen tekke şeyhliğine tevessül etmemiş, hayatını ders vermek, talebe yetiştirmek ve telif faaliyetleriyle geçirmiştir.<sup>112</sup>

Ancak Lârî ve ondan naklen Kâşîfi, Molla Câmi'nin Kaşgarî tarafından icazetli ve *gayb canibinden me'zun*/izinli olmasına rağmen hiç kimseyi telkin etmediğini teyit etmekle birlikte, bazı durumlarda nadiren de olsa onun *fakir* veya *sadık* olarak nitelendirdiği kişileri mahfî bir şekilde bu tarik konusunda bilgilendirdiğini söylemektedirler. Lârî'nin ifadelerinden "tam tasarruf" yetkisine sahip olmasına rağmen onun, bu yolla insanları irşat etmekten çekindiği anlaşılmaktadır.<sup>113</sup> Molla Câmi'ye bu çekincenin nedeni sorulduğunda ise, "ubûdiyyet mertebesinde tasarruf sığmaz. Tasarruf rubûbiyyetin muktezasıdır." Yani tasarrufun kulun vazifesi değil Allah'ın hükmü olduğunu söyleyerek cevap verdiği görülmektedir. Bir diğer çekincesi de, Molla Câmi'nin şeyhlik mesuliyetinin büyük bir tahammül gerektireceği kanaatinde olmasıdır. Fakat ahir ömründe bu konuya talip olanları irşat etmek istese de gönlüne göre birilerini bulamamaktan yakınmıştır. Çünkü bu yolun taliplerinin çoğunun nefislerinin hazzına düşkün olarak gören Molla Câmi'nin, "ne yazık ki talip yoktur" diyerek sitemkâr sözler sarf ettiği görülmektedir. Buna rağmen irşat konusunda kendisinden istifade eden ve feyiz kesp eden bazı kişilerin olduğu nakledilmektedir.<sup>114</sup> Lârî, hocasının şeraitin hükümlerine ve sünnete riayet eden, tarikatın adabı konusunda da her haliyle istikamet üzere olan biri olarak nitelenmektedir.<sup>115</sup> Molla Câmi'nin, mutasavvıfların sözlerinin Hz. Peygamber'in sözlerinden *iktibas* edildiği kanaatinde olduğu aktarılır. Bundan dolayı ondan, Müslümanların Kur'an ve sünnete duydukları saygıyı evliyanın sözlerine de göstermeleri gerektiği nakledilmektedir.<sup>116</sup> Molla Câmi'nin vurguladığı hususun, Kur'an ve sünnete uyma ve âlimlerin vahyi ve sünneti tevarüs etmiş olma konularına işaret ettiği söylenebilir. Tarikat olarak Nakşîbendîye'ye bağlı olan

<sup>112</sup> Algar, *Abdurrahman Câmi*, 43; Hikmet, *Câmi*, 135-136; Okumuş, "Abdurrahman Câmi", 7/96.

<sup>113</sup> Lârî, *Tekmile*, 31; Kâşîfi, *Reşahât*, 1/252.

<sup>114</sup> Lârî, *Tekmile*, 31-32. Nitekim Kâşîfi de babasının Câmi'nin iltifatı ve işaretleriyle tasavvuf ehlinin batını meşgalesine müşerref olduğunu yazar. Bk. Kâşîfi, *Reşahât*, 1/252.

<sup>115</sup> Lârî, *Tekmile*, 18.

<sup>116</sup> Kâşîfi, *Reşahât*, 1/267.

Molla Câmî, Ekberî geleneğin de önemli bir sima olarak vahdet-i vücud düşüncesinin yorumcuları arasında yer almaktadır.

#### B.4.2. Nazarî Tasavvuf Yönü

Molla Câmî, tarikat olarak Nakşîbendîye'ye mensup olarak teliflerinin bir kısmını bu tarikat öğretisinin pratiğiyle ilgili vermiştir. Bununla birlikte o, İbn Arabî öncülüğünde gelişen vahdet-i vücud düşüncesinin şârihi ve bu sahanın muktedir bir teorisyeni olarak da meşhurdur. Bu yüzden vahdet-i vücud düşüncesi ile Nakşîbendî tarikatının Molla Câmî vasıtasıyla kaynaştığı belirtilir.<sup>117</sup> Bâharzî'nin, İbn Arabî düşüncesinin Nakşîbendîler nezdinde itibar kazanmasının, Molla Câmî'nin *Fusûs* üzerindeki tahkikiyle irtibatlandırıldığı görülmektedir.<sup>118</sup> Onun, İbn Arabî'nin düşünceleriyle marifet hâsıl etmesinin zaman açısından tam bir tespiti zordur. Ancak kaynaklardan gençlik yıllarından itibaren bu düşünceyle nispeten aşina olduğuna dair verilere ulaşılabilir.<sup>119</sup> Zira Molla Câmî'nin çağı itibarıyla Herat ilim havzasında İbn Arabî'nin düşünceleri ilgi görmekte ve takip edilmektedir. Nitekim onun gençlik yıllarında görüştüğü sûfîlerin bir kısmının İbn Arabî ve vahdet-i vücud düşüncesiyle ilgilendikleri görülür.<sup>120</sup> Bu mutasavvıflardan biri Hâce Ebû Nasr Pârsâ'dır. Molla Câmî, onun İbn Arabî'nin eserlerini değerlendirdiği bir sohbetinde babası Hâce Muhammed Pârsâ'nın (ö.822/1420) "*Fusûs can, Fütûhât kalptir, kim ki Fûsûs'u iyi bilirse, Hz. Peygamber ile dâiye-i mütabaatı-bağlılık isteği kavi olacaktır*" dediğini nakleder.<sup>121</sup> Bu vesileyle Hâce Muhammed Pârsâ'nın vahdet-i vücudla uyumlu düşüncelerinin Molla Câmî'yi etkilemiş olabileceği söylenir.<sup>122</sup> Diğerisi ise İbn Arabî'nin düşüncelerini benimseyen mutasavvıf Muhammed Kusûî'dir. Yukarıda Molla Câmî'nin gençliğinde onun sohbetlerine devam ettiği ifade edilmişti. Molla Câmî, Kusûî'nin tevhit meselesini bu düşünceye göre değerlendirdiğini; zahir ulemasının hazır bulunduğu ortamlarda onların reddedemeyecekleri bir üslupla açıkladığını ifade ettiği nakledilmektedir.<sup>123</sup> Molla Câmî'nin tasavvufî metinler ve

<sup>117</sup> Bk. Abdulhay Habîbî, *Endîşe-i Câmî* (Kabil: Merkez-i Tahkikât-i Allâme Habîbî, 1384), 244; Okumuş, "Abdurrahman Câmî", 7/96.

<sup>118</sup> Bâharzî, *Makâmât*, 91-92.

<sup>119</sup> Bk. Acer, *İbnü'l-Arabî Tâkipçisi Olarak Abdurrahman Câmî*, 77.

<sup>120</sup> Kâşîfî, *Reşahât*, 1/243-245.

<sup>121</sup> Câmî, *Nefehât*, 257.

<sup>122</sup> Algar, *Abdurrahman Câmî*, 123.

<sup>123</sup> Kâşîfî, *Reşahât*, 1/244-245.

bilhassa İbn Arabî düşüncesiyle ciddi aşinalığının, tasavvufa intisabını takiben başladığı muhtemel görülmektedir.<sup>124</sup> Nitekim Bâharzî, onun artık bir sûfî olarak halvet ve uzlet merhalesini Kaşgarî'nin gözetiminde geçirmekte olduğu sıralarda, büyük mutasavvıfların kitaplarını mütalaa etmekle ve bilhassa İbn Arabî'nin eserleriyle meşgul olduğunu kaydetmektedir.<sup>125</sup>

Böylece zamanla Molla Câmî, İbn Arabî düşüncesinin bir müdafî olarak ün kazanacak ve entelektüel mesaisinin büyük bir kısmını bu düşüncenin problemlerinin çözüm ve şerhine hasredecektir. Ancak İbn Arabî düşüncesinin anlaşılması Molla Câmî açısından kolay olmamış ve onun entelektüel hayatını uzun bir süre meşgul etmiştir. O bir değerlendirmesinde, Mevlana'nın şiirleri gibi anlaşılması zor bazı noktaların, İbn Arabî eserlerinde de görüldüğünü söylemiştir. O, yaklaşık on-on beş sene İbn Arabî eserlerinin tahkik ve açıklamasıyla ilgilenmesine rağmen hakkıyla çözüme kavuşturamadığını itiraf eder. Bu süre zarfında Konevî'nin (ö.673/1274) eserleriyle tanışan müellif, İbn Arabî düşüncesinin çözümü konusunda onun teliflerden büyük oranda yararlanacaktır. Ancak ona göre, Konevî'nin de açıklığa kavuşturamadığı bazı problemler yine de güncelliğini korumuştur. Molla Câmî, bu anlaşılmayan yerlerin de kendisinin gayretiyle açıklığa kavuşacağını ummuştur. Bâharzî ise, bir yönden de olsa bu amaca ulaşıldığı kanaatindedir. Zira ona göre, sûfîyyenin şeraitin zahirine muhalif görünen ve bundan dolayı da fakihlerin ayıplamalarına kapı aralayan kapalı sözleri, Molla Câmî'nin yazılı ve sözlü açıklamalarıyla şüpheye mahal bırakılmayacak derecede anlaşılır hale gelmiştir.<sup>126</sup>

Molla Câmî'nin İbn Arabî düşünce sisteminin anlaşılması üzerine Konevî kadar etki oluşturduğu söylenemez. Ancak onun da evvela en iyi İbn Arabî şarihleri arasında bulunduğu hatırdadır tutulmalıdır.<sup>127</sup> Afîfî, *Fusûsu'l-Hikem* şerhlerinin değerlendirmesinde Kâşânî (v.736/1335) ve Konevî'den sonra, en değerlilerinden olarak üçüncü sırada Câmî'nin şerhini zikretmektedir.<sup>128</sup> Hakikaten de Molla

<sup>124</sup> Acer, *İbnü'l-Arabî Tâkipçisi Olarak Abdurrahman Câmî*, 77.

<sup>125</sup> Bâharzî, *Makâmât*, 90.

<sup>126</sup> Bâharzî, *Makâmât*, 90-91.

<sup>127</sup> Abdurrahman Acer, "Abdurrahman Câmî'nin Haytânın İlmî-İrfânî Veçhesine Kısa Bir Bakış", *Molla Câmî 'de Varlık Düüretü'l-Fâhire ve Şerhlerinin Tercümelere ile Varlık Düşüncesine Dâir İncelemeler*, ed. Abdurrahman Acer - Şamil Öçal (İstanbul: Litera, 2016), 26-27.

<sup>128</sup> Ebu'l-Alâ Afîfî, *Fusûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz, 2011), 45.

Câmî'nin bu düşünceyle ilgili çalışmaları hem dönemi hem de sonrası itibariyle önemli etkiler bırakmıştır. Bu dönemde Nakşibendîye tarikatının vahdet-i vücud düşüncesiyle ilişkisinin Ahrar ve Câmî'nin etkisiyle gerçekleştiği söylenebilir. Fakat İbn Arabî ve vahdet-i vücud düşüncesi savunmasında nicelik ve nitelik bakımından Ahrar'a nazaran Molla Câmî'nin çalışmalarının dikkate değer bir yekûnu oluşturduğu söylenmelidir. Yine vahdet-i vücud düşüncesinin Horasan ve Türkistan ilim camiası ve halkı arasındaki yaygınlaşmasında da Câmî'nin ve bu düşünceyi büyük oranda Câmî'nin tesiriyle tevarüs eden Nevayî'nin (ö.906/1501) katkısı büyük olmuştur. Molla Câmî ve Nevayî'nin bu muhtevada Farsça ve Türkçe teliflerinin Farsça ve Türkçe konuşan halklar arasındaki bilinirliği bu düşüncenin yayılmasında önemli rol oynamıştır. Eskiden evlerde ve camilerdeki geleneksel müfredat arasında Molla Câmî'nin *Yusuf ve Züleyhâ*'sı ile Nevayî'nin divanlarından *Ğarâibü's-sığar*'ı ve *Hamse* adlı mesnevilerinin yaygın olarak okutulduğunu görmek mümkündür. Nevayî'nin mesnevilerinin içeriğinde vahdet-i vücud düşüncesinin sistematığı dikkate alınmıştır. Yine bu gelenek kapsamında Mevlana, Sa'dî, Hafız gibi ulu tasavvuf şairlerinin Farsça eserlerinin yanı sıra, Hoca Ahmed Yesevî, Hoca Nazar Hüveyda ve Baba Rahim Meşreb gibi Türk tasavvuf önderlerinin eserleri de okutulmaktaydı. Meşreb'in *Mebde-i Nûr* adlı Türkçe divanı vahdet-i vücud düşüncesi açısından önemlidir. Düşüncelerinden dolayı zahir ulemasının fetvasıyla dönemin Belh hâkimi tarafından idam edilen Meşreb, 18. yüzyılda bu düşüncenin son güçlü mümessillerinden sayılmaktadır.<sup>129</sup> Molla Câmî, bu sahada yazdığı eserlerinin yanı sıra, dönemin Herat ilim havzasında da İbn Arabî'yi ve görüşlerini müdafaa görevini üstlenmiştir. Hatta öyle ki bu dönemde, bu düşüncenin ısrarlı savunucusu olması Molla Câmî'nin *vücûdî* olarak anılmasına neden olmuştur. O ise, dağınık fikirli olarak gördüğü muterizlerin bu tür nitelermelerine, sûfîyeden bazılarının vücud hakkındaki görüşlerinin *tahkik* ve *istikşâf* yöntemine uygun şekilde açıkladığını söyleyerek cevap vermiştir. Molla Câmî de bu muhaliflerini, eşyanın mahiyetini

<sup>129</sup> Abdulkakim Şer'î Cüzcanî, *Tasavvuf ve İnsan* (Kabil: İntişârât-i Saîd, 2012), 186-198; Abdulkakim Şer'î Cüzcanî, "Vahdet Felsefesinin Müessisi İbnü'l Arabî Ve Onun Takipçisi Sadreddin Konevî", *Buhara'dan Konya'ya İrfan Mirası Ve XIII. Yy. Medeniyet Merkezi Konya Sempozyumu-I* (Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2018), 10,17; Abdulkakim Şer'î Cüzcanî, *Tasavvuf ve İnsan*, çev. Seyid Arif Ahmedoğlu (Konya: Palet Yayınları, 2022), 118.

hakkıyla kavramaktan yoksun, meselenin künhüne vakıf olmaktan aciz ve akıllarının iktizasınca hüküm vererek inkâr/redden kişiler olarak serzeniş etmiştir.<sup>130</sup>

Bunlardan biri de, o dönemde Baykara'nın Herat Camii'nde gündeme getirmesiyle cereyan etmiş olan Firavun'un imanı ile ilgili tartışmadır. Baykara bu ortamda Herat fıkıh ulemasına Firavun'un son nefesini verirken iman üzere ölüp ölmediğini sormuştur. Bunun üzerine âlimler ittifakla Firavun'un küfür üzere öldüğüne hükmetmişlerdir. Baykara ise İbn Arabî'nin Firavun'un imanın sıhhatine hükmettiğini söylemiştir. Bunun üzerine fakihlerden bazıları hemen İbn Arabî'yi de tekfir etmeye başlayınca, Şeyhü'l-İslam Ahmed Teftazânî<sup>131</sup> “*Şeyh'in mertebesi bizim gibi fakirlerin ayıp ve lanetlemeyeceği kadar yücedir*” diyerek Mevlana Kutbettin'in (Şîrâzî) (ö.710/1311), Konevî'nin yanında geçirdiği yılların verimliliğine dikkat çektiği ve dolayısıyla Konevî'nin İbn Arabî'den tevarüs ettiği ilimlerden kendisinin yararlandığı görüşünü naklederek ortamı sükûnete davet etmek istemiştir. Ancak bu ulema Mevlana Kutbettin'i de kötüleme ve ayıplama yoluna gidince, Baykara İbn Arabî'nin görüşünü onaylarcasına meclise son vermiştir.<sup>132</sup> Bu ortamda konuşulanlar kendisine ulaşınca Molla Câmî, İbn Arabî'nin yaşadığı zamandan itibaren birçok eleştirinin ona yöneltilmiş olmasına rağmen sahil bir neticeye varılamadığını, akıl ve temyiz gücünden yoksun olarak gördüğü bu insanların ise, bu işe asla kadir olmadıklarını öncelikle dile getirmiştir. Bununla birlikte, onun şu tespit ve önerilerle de bu ulemanın sanki bir usul hatası içerisinde olduklarına dikkat çekmek istediği görülür. Molla Câmî'ye göre, bu insanların İbn Arabî'yi tekfir edebilmeleri için, öncelikle onun mezhebinin ne olduğunu tespit etme yetkinliğine sahip olmaları; bunu da vukuf ve deneyim sahibi kişiler nezdinde “onun mezhebi (tam olarak) budur” diyebilmeleri gerekmektedir. Yine Molla Câmî, tespit edilen bu olumsuz durumun “şeriatın usulü”ne hangi açılardan muhalif olduğunun yazılı olarak tespit edilmesi ve ancak tüm bunların akabinde, bu durumun reddi veya kabulüyle ilgilenilmesi gerektiğini vurgular. “Şeriat usulü”nden de öncelikle Kur'an ve hadisi kastettiğini ifade eden Molla Câmî, İslam'a muhalefet ve küfür gibi görülen

<sup>130</sup> Bâharzî, *Makâmât*, 159.

<sup>131</sup> Teftazânî'nin torunlarından olan Şeyhü'l-İslam Ahmed, Baykara döneminde otuz yıl kadar kadılık yapmış müfessir, muhaddis ve mütekellim olarak da bilinen bir Şâfii fakihidir. O, Şah İsmail Safevi tarafından 906 yılında öldürülmüştür. Bk. Hândmîr, *Habîbü's-Siyer*, 4/349.

<sup>132</sup> Bâharzî, *Makâmât*, 92-93.

meselelerde ileri sürülen görüşlerin, Eş'arîyye ve Matüridîyye'nin akidelerine muhalif olmaları durumunda da geçerliliğini yitireceğini belirtmektedir. Molla Câmî'nin bu tespitlerle, tartışmaya mahal olan meselelerin, öncelikle etraflıca araştırılarak ilmî bir zemine oturtulması ve sonrasında bir hükme varılması gerektiği noktasında bir yöntem ortaya koymaya çalıştığı görülür. Tüm bu açıklamalarının devamında Molla Câmî, İbn Arabî'yi eleştiren bir kısım fakihler ile sûfîlerin bu tür ilmî inceliklere vakıf olmadıklarını ve ilmî birikimlerinin yetersiz olduğunu ima etmektedir. Zira ona göre, dönemdeki bu fakihler, “tafsîlî delillerden şer'î hükümler çıkarmak” manasında olan fıkıh ilminin bu delillerinden *istinbât* edecek kudrete dahi sahip değillerdir. Sonuç olarak Molla Câmî, İbn Arabî'nin düşüncelerinden anlaşılabilir noktaların kabulü ve anlaşılmayan yerlerin reddi konusunun insanların istidadıyla alakalı bir mesele olduğuna dikkat çekmektedir. Bu sebeple de o, İbn Arabî'nin maksadının anlaşılması konusunda açıklığa kavuşturulamayan birçok hususun kapalılığını koruduğunu vurgulamaktadır. Bu noktada Molla Câmî'nin, Firavun'un imanının *be's* kapsamına girmediğini ve bunun ictihada açık bir mesele olduğunu düşündüğü görülmektedir.<sup>133</sup> Firavun'un yeis halindeki imanı, İbn Arabî ve vahdet-i vücud geleneğinde kabul görse de, İslam düşüncesinin tartışmalı meselelerinden biridir.<sup>134</sup> İlmî kişiliği ve tasavvufî kimliğinin yanı sıra Molla Câmî'nin, entelektüel uğraş alanlarından biri de kelam ve felsefedir.

### B.5. Kelamcılığı ve Felsefeye Bakışı

Tahsili ve ilmî kişiliği bağlamında görüldüğü üzere Molla Câmî'nin, kelam alanındaki eğitimini Eş'arî geleneğe mensup âlimler olan Cürçânî ve Teftâzânî silsilesinden kelamcılar nezdinde aldığı kesin<sup>135</sup> olup itikatte de bu çizgiyi benimsediği söylenebilir. Bunun tesirini yazdığı *İtikâtnâme* adlı manzumesinde de görmek mümkündür. Örneğin Molla Câmî, bu manzumede subûtî sıfatlar gibi bazı konularda Eş'arî düşüncüyü öne çıkarmaktadır. Bu eserinde ele aldığı konuları Ehl-i Sünnet kelamcılarının izlediği yöntem dahilinde değerlendiren müellif, kelâmullâh gibi bazı hususlarda da Mutezile'yi eleştirmektedir. Onun bu özet manzum eseri, *el-*

<sup>133</sup> Geniş bilgi için bk. Bâharzî, *Makâmât*, 93-98.

<sup>134</sup> Geniş bilgi için bk. Mahmut Çınar, “Ye's ve Be's Halinde İmânın Hükümü: Firavun'un İmânı Örneği”, *M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41/2 (2011), 124.

<sup>135</sup> Bk. Bâharzî, *Makâmât*, 51-59; Kâşifî, *Reşahât*, 1/235.

*Akâidetü't-Tahaviyye*, *Akâid-i Neseî* ve *Fıkh-ı Ekber* gibi Ehl-i Sünnetin akâid klasikleriyle benzerlik göstermektedir.<sup>136</sup> Genel hatlarıyla ulûhiyet, nübüvvet ve ahiret gibi ana bölümlere ayırabileceğimiz *İtikâdnâme*, bölüm başlıkları bağlamında aşağıdaki konuları ihtiva etmektedir: Allah'a hamd, imanın tarifi, icmali ve tafsili iman, Allah'ın varlığı, birliği, isim ve sıfatları, Allah'ın fiilleri, meleklerin varlığı ve onlara iman, peygamberlere iman, peygamberlerin faziletleri, hâtemü'l-enbiya, Hz. peygamberin şeriatı, mirac mucizesi ve peygamberlerin mucizeleri, kitaplara iman ve Allah'ın kelamının kadîm olup olmadığı, Hz. Peygamber ümmetinin fazileti, Ehl-i Beyt ve Hz. Peygamberin ashâbının şerefi, ehli kibleyi tekfir etmenin caiz olmadığı, kabir azabı ve sorgusu, sûra iki defa üfürülmesi, amel defterlerinin verilmesi, mizan, sırat ve arasâtın mevkıfları, kâfirlerin ebedî olarak cehennemde kalacakları ve bazı günahkârların da şefaate cehennemden çıkacakları, havz-ı kevser, cennetin dereceleri, cennette ebedî kalma ve rü'yetullah gibi kalamî konular ele alınmıştır.<sup>137</sup> Müellifin bu manzumesi dikkate alındığında inançla ilgili konuların halka benimsetilmesi hususunda Eş'arî düşüncüyü benimsediği ve bu konuda kelam metodunu olduğu gibi kabul ettiği söylenebilir. Çünkü yukarıda başlıklar şeklinde verilen temel kalamî konuların izahında kendisinin tasavvufî tercihleri yansıtılmamıştır. Yine onun diğer eserlerinde de insan fiilleri, iradesi, kaza ve kader gibi meselelerde, genel hatlarıyla Eş'arî düşünceye uygun izahlar ortaya koyduğu görülür.<sup>138</sup> Ancak ilgili yerlerde görüleceği üzere, problemlere dair daha teknik açıklamalarda bulunurken kelimadan ayrıldığı yönler bariz bir şekilde belirginleşmekte ve vahdet-i vücud düşüncesinden yana tavrı açıkça hissedilmektedir. Molla Câmî'nin kelam ve felsefeye muhalif tavrını, varlık konusu başta olmak üzere tevhit, isim, sıfat, âlem ve insan görüşleri bağlamlarında görmek mümkündür. Bunların detaylarına ise ilgili bölümlerde yer verilecektir.

<sup>136</sup> Bu konuda bir değerlendirme için bk. Ahmedoğlu - Altıntaş, "Molla Câmî'nin İtikâd-Nâme'sinin Ulûhiyet Bahsi Üzerine İnceleme", 477-482.

<sup>137</sup> Câmî, *Mesnevî-yi Heft Evreng*, 1/234-247; Mevlana Abdurrahman Câmî, *İtikâd-Nâme*, ed. Abdullah Şefikî (Meşhet: Şeyhü'l-İslam Ahmed-i Câm, 2007), 20-95.

<sup>138</sup> Nüreddin Abdurrahman Câmî, "ed-Dürretü'l-Fâhire", *ed-Dürretü'l-Fâhire fî Tahkîk-i Mezhebi's-Süfiyye ve'l-Mütekellimîn ve'l-Hükemâi'l-Mütekaddimîn be İnzâm-ı Havâşî-yi Müellif Şerh-i Abdulgafûr Lârî ve Hikmet-i İmâdiyye*, ed. Nicholas Heer- Ali Musavî Behbehânî (Müessesesi-i Mutâlîât-i İslâmî-yi Dânişgâh-i Makgel Şu'be-i Tahran, 1979), 39-40; Abdurrahman Câmî, "Şerh-i Rubâiyyât", *Seh Risâle Der Tasavvuf*, ed. İrec Efşâr (Tahran: İntişârât-i Ferheng-i İran Zemîn, 1981), 72-73.

Molla Câmî'nin kelam ve felsefe bakışı yaşadığı dönemde de Herat ilim havzasınca bilinmektedir. Nitekim bir keresinde, Herat fıkıh ulemasının felsefi ilimlerin okutulmaması ve bunun yerine şer'î ilimlerin terviç ve ikame edilmesi gerektiğine dair tepkileri üzerine, dönemin meşhur kelamcısı Şeyh Hüseyin'in derslerine devam eden bir grup öğrencinin bu algıyı değiştireceğini umarak Câmî'ye müracaat ettikleri görülmektedir. Öğrenciler, burada kastedilen felsefi ilimlere taalluk eden *Metâli*,<sup>139</sup> *İşârât*<sup>140</sup> ve *Mevâkıf*<sup>141</sup> gibi eserleri okumak için onun onayını istemişlerse de, bunlardan alet ilmi olması hasebiyle mantık ilminin, Bâharzî'nin ifadesiyle “lafız ve ibare münakaşalarının teferruatına kaçılmadığı surette” tahsiline sakınca görmeyen Molla Câmî, kelam karşı ihtiyatlı cümleler sarf etmiştir.<sup>142</sup> Tartışmalar Baykara'nın huzurunda ertesi gün de devam edince, bu dersleri okutan Şeyh Hüseyin'in de içinde bulunduğu ulemadan bir grup bu konudaki fikirlerini öğrenmek için ona müracaat etmiştir. Bunun üzerine mantık ilmini öğrenmekle şeriat ve dindarlığa her hangi bir zarar gelmeyeceğini açık bir şekilde ifaden Molla Câmî'nin, felsefe ve kelam ilminin yaygın olarak okutulması, meslek olarak iştilgal edilmesi ve bunların metotlarına dair fikirlerini, İmam Gazâlî (v.505/1111), Fahrettin Râzî (v.606/1210) ve İmam Nevevî (v.676/1277) gibi âlimlerden nakillerde bulunarak beyan etmiştir.<sup>143</sup>

Molla Câmî'nin bu noktada ilk referansı Gazâlî'ye isnat ettiği “kelam ilmi ile derinlemesine iştilgal tehlikeyle sonuçlanır” görüşüdür.<sup>144</sup> Zira Molla Câmî'ye göre, kelam ilmine yeni başlayan (mübtedî) biri hasmın şüpheli görüşlerini araştırmak isterken bundan etkilenebilir. Çünkü ona göre, müptedinin araştırdığı görüşler arasında (muhalifler tarafından) sağlam öncüllere (mukaddemât) dayandırılmış

<sup>139</sup> *Matâli 'ü'l-Envâr*, Kadı Sirâceddîn el-Ummâvî'nin (ö. 682/1283) mantıkla ilgili eseri olmalı.

<sup>140</sup> *el-İşârât ve't-tenbihât*, İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037) felsefeyle ilgili eseridir.

<sup>141</sup> *el-Mevâkıf fi ilmi'l-keâm*, Adudüddin el-İcî'nin (ö. 756/1355) kelam ilmine dair eseridir.

<sup>142</sup> Bâharzî, *Makâmât*, 202.

<sup>143</sup> Bâharzî, *Makâmât*, 203-205.

<sup>144</sup> Bâharzî, *Makâmât*, 203. Molla Câmî'nin İmam Gazâlî'ye isnat ettiği bu cümle ve devamındaki ifadeleri onun *İhyâ, İktisâd ve İlcâm*'da kelam hakkında dile getirdiği görüşlerinin harmanlanması olduğu söylenebilir. Bk. Ebî Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *İhyâ Ulûmiddîn* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1982), 1/22-24; el-İmam Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd* (Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 2016), 106-107; Ebî Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazâlî, *İlcâmü'l-Avâm An İlmi'l-Kelâm* (Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 2017), 63-65. Bu konuda ayrıca bk. Said Abdullatif Fûde, *Mevkıfû el-İmâmi'l-Gazâlî Min İlmi'l-Kelâm* (Umman: Dâru'l-Feth ved-Dirâsât ve'n-Neşr, 2009), 93.

konular ve ihtilafli meselelerin tafsilatla incelenmiş olabileceği muhtemeldir. Bundan dolayı o, muhaliflerin delillerinin araştırmacı nazarında bazen kuvvetli gelebileceğini söylemektedir. Bu durumda ise müptedinin kendi görüşlerinden ayrılarak münharif olması kaçınılmazdır. Ya da kelim ilmine yeni başlayan bir kişinin, söz konusu öncüllerin etkisi neticesinde şeytanın vesvesesine kanarak *Mezheb-i Reddiyye*'ye meyletmesi ve rağbet göstermesi mümkündür. Böylece durum, kelim ilminin asıl amacının aksine dönmüş olacaktır. Bundan dolayı Molla Câmî'ye göre, bu öncüllerin ve delillerin (iyi niyetle olsa bile) tafsil yoluyla bilinmesinin kesinlik ve yakîn derecesine ulaştırması asla mümkün değildir. Bilahare icmal ve mutlak taklide yönelmekle neticelenecektir. Örneğin kelamcılarının birçoğu Allah Teâlâ'nın *kelam-ı lafzî* ile mütekellim olduğunu söylerken, bir kısmı da *kelam-ı nefsi* ile mütekellim olduğunu söyleyerek ihtilafa düşmüşlerdir. İleri sürülen çeşitli delil ve tartışmalar neticesinde kelamcılar, taraflardan hiçbirinin görüşünün kesinlik derecesinde olmadığı hususunda ittifak ederek “*Allah Teâlâ beşer kelamına benzemeyen bir kelamla mütekellimdir*” şeklinde icmal olarak itikat edilmesini gerekli görmüşlerdir. Bundan dolayı Molla Câmî, “*Öyleyse vacip olan işin başından itibaren (itikâdî konuları) icmal olarak bilmektir*”, der.<sup>145</sup>

Görüldüğü üzere Molla Câmî kelamî konularda, ihtilafli meseleler üzerinden zımnen de olsa delillerin tearuzundan bahsetmektedir. Bunların ittifak noktasına götüreceğinin zor olduğunu ima ederek itikâdî konularda icmalde tevakkuf edilmesi gerektiğini ileri sürmektedir. Onun kelim reddiyle ilgili delillerini dayandırdığı diğer referansı ise Râzî'nin *Vasiyetnâme*'sidir.<sup>146</sup> Moll Câmî, bu hususta kendi yorumlarını da ekleyerek şunları söyler: “*Mu'ciz nizam olan kelamı ilahîyi (Kur'an) ilgiyle ve düşünerek tilavet etmek, burhan ve istidlalle iştigal tarikiyle korumaya (muvâzibat) çalışmaktan daha iyi ve yücedir. Zira delillerin öncüllerinde her zaman şek ve şüphenin tehlikesi vardır. Bu yüzden Kur'an tilaveti esnasında Allah ile kul arasında hiç bir sebeple kopması mümkün olmayan/sağlam bir bağın meydana gelmesi muhtemeldir. Ancak hikmet ilimleriyle iştigalde eşyanın hakikati olduğu gibi yakinen*

<sup>145</sup> Bâharzî, *Makâmât*, 202-203.

<sup>146</sup> Râzî'nin bu vasiyetine eserine ilk defa yer veren âlimin İbn Usaybia olduğu söylenir. Bk. İbn Ebû Usaybia, *Uyûnü'l-Enbâ fî Tabakâti'l-Etubbâ*, ed. Nizâr Dünya (Beyrut: Dârü'l-Mektebetü'l-Hayat, ts.), 467-468.

*malum olmaz. Gönülleri sıdk ve sefa nuruyla dolmuş zevat nezdinde de açıktır ki, tabî ve ilahî kabilinden hiçbir mesele yakîn mertebesine ulaşmış değildir. Gerçek şu ki mantık ve hendese/geometri öncülleri öncelenerek, mesela ‘iki kere iki dördtür’ deniliyor. Sonra birileri de bazı öncüllerin yakınlığı bilgisine ulaştığında, şüphesiz onun akidesinde bir ilgisizlik/gevşeme meydana gelir, Allah korusun (bu) küfre kapı aralar. Akaidi zahiri taklitle süsleyecek olanlar ise din imamlarını ve temkin sahibi evliyayı taklit etmeleri gerekir. Zira her türlü suretin onlara yakîn yoluyla mekşûf olduğu hüsn-i zan edilir. Nübüvvetin aslı tahkik yoluyla ispat olduktan sonra, bundan sonra artık baki diğer işler de bununla mürettep edilirse (nübüvvet temelinde düzenlenir/yapılırsa, sünnete ittiba edilirse) yakîn derecesini almış olur.”<sup>147</sup>*

Burada Râzî’nin vasiyetindeki birkaç hususun açıklanması yerinde olacaktır. Vasiyetinde kelim ve felsefenin metotlarını denediğini söyleyen Râzî’nin, Kur’an’da bulduğu faydaya denk bir faydanın bunlarda bulamadığını ifade ettiği açıktır. Bulduğu bu faydalar Allah’ın yüceliği, azameti, varlığının zorunlu oluşu, birliği, ezeliliği, kıdemi, ortağının olmayışı gibi Kur’an’ın itiraz ve tartışmaya mahal bırakmadığı bedihî konulardır. Râzî, apaçık delillerle sabit olan bu tür konuların tamamını kabul, tasdik ve ikrarında tereddüt göstermemiştir. İkincisi ise zor ve muğlak konulardır. Râzî bu konuda da, Kur’an ve din imamlarının tekbir mana üzerinde ittifak ettikleri (*müttefekun aleyh*) sahih haberlerde yer alan her şey, “nasılsa öyledir” demektedir ve bu şekilde kabul etmektedir. Üçüncü husus bu iki şıkta yer almayan meselelerdir. Anlaşılan o ki bunlar Râzî’nin “*Hak olduğuna inandığım ve doğru olduğunu düşündüğüm şeyleri dile getirmeye çalıştığım...*” olarak ifade ettiği, rey ve içtihada başvurarak ulaştığı sonuçlar olup Allah’ın affına sığınması ve niyazda bulunması bu üçüncü husus sebebiyle olmuştur. Zira o, niyetinin batılı hak, hakkı batıl göstermek olmasa da, bu konularda bir takım hatalar yapmış olabileceğini düşünmekte ve ulaştığı sonuçlarla değil, niyetiyle muamele görmeyi ummaktadır. Görüldüğü üzere Râzî’nin af talebi, hakkında sarih nassın bulunduğu ve üzerinde ittifak edilmiş mevzular değil, bilakis yorum ve teville açık meselelerde

<sup>147</sup> Bâharzî, *Makâmât*, 204.

görülmektedir.<sup>148</sup> Gayet vazih bir yakarış olan bu hususun, kelim ilminin zemmi açısından değerlendirilmesi veya onun bu sözlerinden yola çıkılarak kelim ilminden rücu ettiğinin ifade edilmesi kabil değildir.<sup>149</sup> Zira Gazâlî ile birlikte yeni bir form kazanan kelamın sonraki en büyük temsilcisi sayılan Râzî, bu vasfını hayatının son demlerine kadar da muhafaza etmiştir.<sup>150</sup> Diğer taraftan Molla Câmî'nin, felsefe ve kelim metoduna ek olarak tasavvuf ehlinin de yakîne ulaşamadıklarını söylemesi dikkat çekicidir. Bu, Râzî vasiyetindeki “*ey ariflerin irfanının, mülküne bir şey katamadığı*” cümlesinin şerhi veya kendi görüşüdür. Her ne kadar böyle bir cümle kursa da ileride görüleceği üzere Molla Câmî'nin en son karar kılacağı metod tasavvufun “yakîn” anlayışıdır. Cümlelerin devamında din imamlarıyla evliya zümresine “*her türlü suretin yakîn yoluyla mekşûf*” olduğu ifadeleri bir tür epistemoloji anlayışı çağırırsa da, burada onun yakîni Kur'an ve nübüvvet bağlamında değerlendirdiği dikkat çekmektedir. Yani Molla Câmî'nin ifadelerinden anlaşılın Kur'an ve sünnete ittiba ve bunları sahih rivayetler aracılığıyla tevarüs eden ulemaya uymak yakîn ifade etmektedir. Kısacası müellif, burada yakîne dil yani anlatı üzerinden ulaşmayı esas almıştır.

Bâharzî'den öğrendiğimize göre, şeriat ilimleri hocalarıyla felsefeciler arasında cereyan eden bu mukabele ve münazara, sultanın huzurunda daha sonra da devam etmiştir. Bunun üzerine meclisi hümayundan birinin tarafların hakikatini öğrenmek için Molla Câmî'nin huzuruna gelerek ondan ihtilaf kılıcı kınına sokulacak şekilde ve ıslah hakkına riayet edilerek (her iki tarafı memnun edecek şekilde fakat her iki tarafın görüşünü de ıslah ederek) görüş bildirmesini istemiştir. Bunun üzerine Molla Câmî, Şafii fakihlerinden İmam Nevevî'nin *Ravza*<sup>151</sup> adlı eserini referans

<sup>148</sup> İbn Ebû Usaybia, *Uyûnü'l-Enbâ*, 467; Mahmut Kaya, “Fahredden er-Râzî'nin Vasiyeti”, *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed. Ömer Türker - Osman Demir (Ankara: İSAM, 2018), 681-685.

<sup>149</sup> Râzî'nin vasiyetine dair bir değerlendirme için bk. Azam Kâsımî - Âryâ Yûnusî, “Nigâhî be Akl Gerâyi-i Fahr Râzî: Bâz Hânî-yi İntikâdî-yi Vasiyetnâme-i O”, *Hikmet-i Muâsır, Püjûhişgâh-i Ulûm-i İnsânî ve Mutaliât-i Fehengî* 1 (1399), 185-190.

<sup>150</sup> Faruk Sancar, “Selef Geleneğinde Fahreddin er-Râzî'ye Yöneltilen Metodik Eleştiriler”, *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed. Ömer Türker - Osman Demir (Ankara: İSAM, 2018), 656.

<sup>151</sup> Nevevî'nin *Ravza*'sında, Gazâlî'den naklen şu ifadeler yer almıştır: “Kur'an ve sünnete uygun oluşturulan doğru itikat farz-ı ayındır. Kelam ilmi ise farzı ayın değildir. Sahabeler onunla meşgul olmamışlardır. Şayet insanlar İslam'ın arı duru olduğu hal üzere kalsalardı bize kelamla meşgul olmak gerekmezdi. Belki de ondan nehiy ederdik. Ama bugüne gelince bidatler sirayet etti/işin içine bidatler girdi. İnsanları çarpan/zarar veren bidatleri terk etmeye başka türlü yol yok. Şüpheleri gideren ve hak

olarak açıklamalar yapmıştır. Bu açıklamalar şöyledir: “Eskiden kelama ilgi ilk dönemlerdeydi, zira akidelerin muhalefetinden dolayı kavillerin ihtilafı vuku buldu, hasmı ilzam ve Mezâhib-i Rediyye'nin ibtâline dair aklî ve şer'î hüccetlere ihtiyaç belirdi, fakihlerin müteahhir olanları bunlara başlanmanın cevazına sarih hükümler verdiler. Bu icmal durumun açıklanması ve tafsili şu dur ki, 'dönemlerin en hayırlısı' ve en imtiyazlı olan Hz. Peygamber (s.a.) zamanında, hatta bu zamana yakın dönemler arasında bile akaidin doğruluğu (sıdk-ı akâid) ve itikatların saflığı (sefâ-yı itikâdât) vardı. O vakitler içinde (tezâif) onların ne önde gelenleri (aâlî) ne de sonrakilerden (esâfil) hiçbiri itikâdî meselelerde tartışma ve istidlal yapmamışlardır. Aksine (bu dönemde), Hakk'ın zâtına, sıfatlarına, tenzih ve tevhite dair ilim Kur'an-ı Kerim'den alınır. Hiçbir işte Hz. Peygamber'in sözlerinin ve hadisinin muktezasına aykırı davranmamışlardır. Sarih bir nakille sabit olduğuna göre, bir gün sahabe kaza ve kaderin hakikatini konuşurlarken Hz. Peygamber bunu yasaklamıştır.”<sup>152</sup>

Görüldüğü gibi Molla Câmi, yukarıdaki cümlelerinde kelimelerin ortaya çıkışını hazırlayan sebeplerle ilgili problemlerin asr-ı saadette bulunmadığına dikkat çekmektedir. O, bu devirde ashabın itikâdî konularla ilgili olarak Kur'an ve Sünnet'in belirlediği çerçeveye yetindiklerini ve hatta Hz. Peygamber'in bu konuların tartışılmasını menettiğini söylemektedir. Ancak bu noktada Molla Câmi, Kur'an'da açıkça yer almayan zât-sıfat *ayniliği-gayriliği*, sıratın *mahsûs-ma'kûl* oluşu gibi meseleler üzerinden tartışmaların arttığını hatırlatarak kelimelerin doğuşunun kaçınılmaz sonuçlarına dikkat çekmektedir. Ona göre, müctehit âlimler (ilk dönemlerde) bu konularla ilgili tartışma, ispat veya nefiy yapılmasını nasihatler yoluyla men etmeye çalışarak ihtilafın ortaya çıkmasını engellemişlerdir. Ancak ihtilafın çoğalarak kontrolden çıkmaya başlamasıyla da, durumun kontrol altına alınabilmesi için ulema tarafından kelimelerin ilmiyle iştigale cevaz verilmiştir. Fakat Molla Câmi'ye göre bu cevaz, sadece hasmı ilzam ve onların süslü akidelerini/görüşlerini *ibtâl* için olup (bu ilimle ilgili) delillere ve onların (muhalif)

---

olan yola çağırın/yönlendiren şeyleri mutlaka hazırlamak gerekir. O halde aklî delillerle meşgul olmak farz-ı kifâye oldu. Her kimde, itikadın asıllarından bir asılda şüphe uyanırsa, o şüphe olan şeyin açıklaması konusunda gayret etmekle mükelleftir. Ta ki inancını düzeltebilsin.” Bk. İmam Nevevî, *Ravzâtü't-Tâlibîn ve Umdetü'l-Müftîn* (Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1991), 10/223-224.

<sup>152</sup> Bâharzî, *Makâmât*, 204-205.

yazılı görüşlerine vakıf olarak durumun üstesinden gelebilecek sınırlı sayıda bir veya iki becerikli kelamcının yetişmesini sağlamak içindir. Molla Câmî, kelam ilmine büyük ihtimalle bu sebeple *farz-ı kifâye* denildiğini ifade etmektedir.<sup>153</sup>

Hâsılı Molla Câmî, kelam ilminin tamamen terkedilmesi ve kaldırılmasından yana olmadığını ifade etmiştir. Ancak o, kelamı medreselerde okutulan diğer (dinî) derslere öncelemeden müfredatın sonuna eklemek suretiyle maksada yönelik (dini savunma) olarak okutulup tartışılabileceğini ve bu şekilde bir tasarruf yapılabileceğini onaylamıştır. Bu görüşlerini sadece “felsefî ilimler ve benzerleriyle” sınırlı olmadığını belirten Molla Câmî, bu tür tasarruf ve sınırlandırmaların bir takım fıkıhçılar için de geçerli olduğunu belirtmiştir.<sup>154</sup> Dolayısıyla Molla Câmî’nin bu konuda, fizik bilimleriyle metafizik ve felsefeden arındırılmış bir kelam projesine daha doğrusu akait ilmi tasavvuruna sahip olduğu söylenebilir. Akabinde bu dersleri okutan Şeyh Hüseyin’in ülkeyi terk etme çabaları, sonucun Molla Câmî’nin onayladığı veya daha aksi bir şekilde gerçekleştiğini göstermektedir. Fakat Molla Câmî, Hindistan veya Anadolu’ya gitmek isteyen bu âlimi çeşitli öneri ve nasihatlerle engellemiştir.<sup>155</sup> Diğer yandan kendisinin bir şiirinde okunması gereken ilimler arasında kelama da yer vermesi, bu ilme kökten ilgisiz olmadığını göstermektedir. Ancak kelam ilmine mezkûr mısraların sonunda yer verilmesi ise, yukarıda ifade edilen “müfredatın sonuna eklenmeli” tasnifine münasip bir tevafuk oluşturmuştur.<sup>156</sup>

Kendisi de itikâdî meseleler ve kelamî problemlerle ilgilenmiş olsa da<sup>157</sup> öyle anlaşılıyor ki Molla Câmî, kelam ilmiyle amaçsız bir şekilde uğraşmayı yararlı bulmamaktadır. Burada amaç olarak “dini savunma” ile sınırlandırılan kelamın, “felsefî ilimler” dâhilinde değerlendirilmesi de onun “aklî ilimler” tasnifine yerleştirilmiş olduğuna işaret etmektedir. Dolayısıyla da akait ile kelam ilmi arasında

<sup>153</sup> Bâharzî, *Makâmât*, 205.

<sup>154</sup> Câmî burada, fasit garazlarını hile ve kandırma yoluyla zayıf rivayetlere dayandırarak hüküm veren fıkıhçılar olarak nitelendiği bir kısım ulema kesimini eleştirmektedir. Çünkü ona göre bunlar, o dönemde verdikleri hükümlerle insanların değerli haklarının çiğnenmesine ve haksız duruma düşmelerine sebebiyet vermektedirler. Molla Câmî, bu fakihleri dinin güzelliklerinden ve insaftan yoksun kişiler olarak nitelendirir. Bâharzî, *Makâmât*, 206.

<sup>155</sup> Bâharzî, *Makâmât*, 217-218.

<sup>156</sup> Câmî, *Mesnevî-yi Heft Evreng*, 1/138.

<sup>157</sup> Câmî, *Mesnevî-yi Heft Evreng*, 1/234-246.

bir ayırım yapıldığı söylenebilir. Diğer yandan Molla Câmî'nin kendilerinden nakille açıklamalarda bulunduğu ulemanın görüşleri, aslında onun kelamın lehinde ve bu ilme belli seviyede meşruluk kazandırma çabası olarak da görülebilir. Zira dönemin oldukça hâkim düşüncesi olan fıkıh kültürü karşısında onun özellikle bütün Ehl-i Sünnet nezdinde saygın bir sima ve aynı zamanda da bir fıkıh otoritesi olan Şafii âlim Nevevî'den nakilde bulunmasının esprisi bunu gösterir. Çünkü ancak böyle bir açıklamayla, söz konusu ilimlerin tamamen kaldırılmasında ısrarcı olan “şariat” âlimlerinin en azından belli düzeyde sağduyu kazanmaları umulurdu. Kanaatimiz o ki, Molla Câmî de ince bir düşünceyle aynen bunu yapmıştır. Böylece o, bir yandan bazı sebepler dolayısıyla kelam alanını kısıtlarken, diğer yandan da hakikat tekelciliğinin marazî bir durum olduğunu hatırlatmış oluyordu. Çünkü benimsediği tasavvufi duruş karşısında çeşitli itirazlarla karşılaşan Molla Câmî, kendi görüşlerini de yazılı ve sözlü olarak müdafaa etmek durumunda kalmıştır.<sup>158</sup>

Gerçi felsefe ve tasavvuf geleneği tarafından sürdürülen bu tür tenkitler, kelamcılar tarafından cevapsız bırakılmamıştır. Bu kesim kelamcılarını daha çok “savunmacı” ve “cedelci” olmakla suçlamalarına karşın, kelamcılar, birinci itirazı nazar gücünün evrenselliği ve akıl-nakil uyumuyla; ikincisini ise, kişinin şahsi hırslarına destek vermediği sürece cedelin hakikati ortaya çıkarmayı amaçlayan ve zihni keskinleştiren diyalektik bir yöntem olduğunu söyleyerek cevaplamışlardır.<sup>159</sup> Aşikâr bir gerçektir ki, ne İmam Gazâlî ne de Râzî ve hatta Molla Câmî'nin kendisi dahi kelam ve felsefeye tamamen bigâne kalmamışlardır. Mezhep olarak her üçü de Eş'arî geleneğe mensup bu düşünürlerin belli düzeyde tenkit etseler de, kelam ve felsefe yaptıkları açıktır. Gazâlî ile başlayan hatta öncesinde Matürîdî ve Eş'arî'ye kadar uzanan<sup>160</sup> felsefe ve belki de kelam eleştirisi, Fahrettin Râzî ile daha sistematik bir tarzda devam etmiştir. Şu kadar farkla ki, Gazâlî'nin felsefe eleştirisinde istidlalle beraber, “tekfir dili” de belirgin olurken, Râzî'nin tenkitlerinin geneli burhan temelli

<sup>158</sup> Bir örnek için bk. Bâharzî, fakihlerin itirazına sebep olan anlaşılması zor bazı tasavvufi meselelerin Câmî tarafından açıklanarak anlaşılır hale getirildiğini yazar. Bk. Bâharzî, *Makâmât*, 91.

<sup>159</sup> Ömer Türker, *İslam Düşünce Gelenekleri Kelam Felsefe Tasavvuf* (İstanbul: Ketebe, 2020), 47.

<sup>160</sup> Bk. Tahir Uluç, *İmâm Mâtürîdî'nin Âlemin Ontolojik Yapısı Hakkında Filozofları Eleştirisi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2017), 10-13; Aydın, *Eş'arî*, 114-116.

olup metodu farklılık göstermiştir.<sup>161</sup> Gazâlî'nin kelamcı vasfı baki olmakla birlikte, kelama karşı tavrının kendi maksadı açısından tasavvufî kimliğiyle ilişkili görmek gerekir.<sup>162</sup> Molla Câmî'nin kendisinden etkilendiği diğer bir sima olan Mevlana'nın şiirlerinde de felsefe, felsefeciler ve istidlal sahiplerine eleştiriler yer almıştır.<sup>163</sup>

Asırlar sonra ise kendine has farklarıyla kelam ve felsefeye benzer eleştiriler yönelecek olan isim Molla Câmî olmuştur. Fakat bir mutasavvıf olan Molla Câmî'nin ve diğer mutasavvıfların eleştirilerinin, felsefe karşıtı diğer düşüncelerden farklı kılan noktalarının da olduğu hatırdadır. Örneğin “zahiri” bakış açısıyla özellikle felsefe doğru yoldan sapma, azgınlık ve dolayısıyla da “ileri gitmeyi” ifade ederken; mutasavvıflar nezdinde ise istidlal merhalesinde durmak, doğru yolu felsefî düşüncenin yöntemiyle sınırlamak ve “geri kalmak” olarak görülmüştür.<sup>164</sup> Yani gerçekleri duyu organı ve akıl ile sınırlandırmak olarak algılanmıştır.<sup>165</sup> Bu yüzden olsa gerek Molla Câmî de filozofları “*illet ve malullikle kayıtlanmış*” olarak nitelemektedir.<sup>166</sup> Mevlana ise bu diyalektiği bir şiirinde akıl ve aşk karşıtlığıyla dile getirir: “*Akıllı diyor ki, altı cihet sınırdır ve bunun dışında başka yol yoktur. Aşk diyor ki, başka yol vardır ve ben defalarca gittim.*”<sup>167</sup> Yine eleştirilerinde Molla Câmî, delil getirmenin (istidlâl) “yakîn”e ulaştırmadığını söylerken istidlal yönteminin “tutarsız” olduğu ilkesinden hareket etmektedir. O, bu konuda filozofların kendi içlerindeki çelişkilerden örnekler vermektedir. Ona göre, kimi önceki filozofların ileri sürdüğü deliller müteahhir olan diğer filozoflarca batıl sayılarak yerine kendileri tarafından başka deliller ikame edilmiştir. Bu sonraki delillere de bir gün ihtiyat nazarıyla bakılarak öbür delillerin hükmünün

<sup>161</sup> Eleştirileri bazen cedel ve retorik renge bürünmüş olsa da, felsefecilere karşı delil getirme, kendine has görüş ve yaklaşımlarıyla bir metot oluşturan Râzî, “filozof” olarak anılmanın yanında, felsefeyi bilen ve tenkitçi yönüyle de “felsefeci” ve “felsefe tarihçisi” olarak bilinmektedir. Râzî'nin her şeyden önce ömrünün sonuna kadar “birinci sınıf bir kelamcı” olarak kaldığı bir gerçekse de, zaman zaman kelamı da eleştirmiştir. Aynı zamanda o, dindar ve sünnete tabi bir âlim olarak yaşamıştır. Bk. Gülâm Hüseyin İbrâhîmî Dînânî, *İslâm Dünyasında Felsefî Düşüncenin Serüveni*, çev. Tahir Uluç (İstanbul: Ketebe, 2019), 1/289-290.

<sup>162</sup> Bk. Hüccetü'l-İslam Ebû Hâmid el-Gazâlî, *el-Münkız Mine'd-Dalâl*, ed. Muhammed Ebû Leyleh-Nurşif Abdurrehim Rif'at (Washington: Cemîatü'l-Bahs fil-Kiyem vel-Felsefe, 2001), 175.

<sup>163</sup> Mevlana Celâleddîn Rûmî, *Mesnevi-yi Ma'nevi (Defter-i Evvel)*, ed. Adnan Karaismailoğlu-Derya Örs (Konya: Konya Büyük Şehir Belediyesi, 2005), 1/175-177.

<sup>164</sup> Dînânî, *İslâm Dünyasında Felsefî Düşüncenin Serüveni*, 1/24.

<sup>165</sup> Ramazan Altıntaş, *Mevlânâ'da Gönül Kelamı* (İstanbul: Vefa, 2007), 53.

<sup>166</sup> Câmî, *Dîvân-i Câmî*, 473.

<sup>167</sup> Mevlana Celâleddîn Muhammed Belhî, *Dîvân-i Kâmil-i Şems-i Tebrîzî*, ed. Mukaddime Bediuzzamân Firuzânfer, Haşiye ve Talik M. Derviş (Sâzmân-i İntişârât-i Câvidân, 1994), 1/58.

uygulanacağını düşünememişlerdir.<sup>168</sup> Molla Câmî'nin bu ifadeleri İmam Gazâlî eleştirisini hatırlatmaktadır. Nitekim *Tehâfüt*'ün ilk mukaddemesinde filozofların metotlarında ve görüşlerinde tutarlılık olmadığı kanısıyla girizgâh yapan Gazâlî, kendisinden önceki görüşleri reddeden filozof olarak Aristoteles'i zikretmektedir.<sup>169</sup>

Molla Câmî'nin nazar ehline muhalefeti önemli düzeyde epistemolojik ve metodolojik kaynaklı olmakla birlikte, farklı yerlerde dinî ve imanî kaygı niteliğinde de zuhur edebilmektedir. Bir Gazâlî okuyucusu da olan Câmî, bazen benzer bir tekdir ve hitabet dili ile özellikle meşşâî filozoflara eleştiriler yöneltmektedir. Öyle ki o, bazen kelam ve felsefe karşıtlığını Hz. Peygamber'e teyit ettirecek kadar ciddiye almıştır. *Nefehât*'ta nakledildiğine göre, rüyasında Hz. Peygamberi gören Şeyh Mecdüddîn el-Bağdâdî (v.616/1219), Resullah'a bazı âlimleri sormuş ve şu cevapları almıştır: İbn Sînâ "Allah'ın ilim yolunda sapıklıkta bıraktığı kimsedir", Şehâbeddîn (Sühreverdi) Maktûl "bana tabi olanlardandır", Fahreddîn Râzî "azarlanmış biridir", Hüccetü'l-İslam Gazâlî "maksadına ulaşandır", İmamü'l-Harameyn Cüveynî "benim dinime yardım edendir" Ebu'l-Hasan Eş'arî "iman Yemenlidir, hikmet de öyledir."<sup>170</sup> Ancak Nevayi, tezkeresinde bu rüya vakiasına yer vermemiştir.<sup>171</sup> Ancak bu anlatıda aşikar olan gerçek Eş'arî, Cüveynî ve Gazâlî gibi âlimlere iyi niyetli bir yaklaşım sergilenmiş olmasıdır. Bu iyi niyetin sebebi Molla Câmî'nin kendisinin de Eş'arî mezhebini benimsemiş olmasıyla ilgili olabilir. Bunlardan Gazâlî ise, onun tasavvufta etkilendiği ve felsefe eleştirisinde de takip ettiği isimler arasındadır.<sup>172</sup> Fakat burada bir Eş'arî kelamcısı olmasına rağmen Râzî'ye karşı bir soru işareti oluşturulmak istenmektedir. Daha önce de görüldüğü üzere, bu çekimserliğin sebepleri arasında Râzî'nin kelam ve felsefeyle olan derin ilişkisi göz önünde bulundurulabilir. İlginç olan ise burada işrâk felsefesi kurucusu Sühreverdi'ye duyulan samimi ilgidir. Molla Câmî'nin bu ilgisi, ana hatlarıyla işrâkîlik ile

<sup>168</sup> Bâharzî, *Makâmât*, 203-204.

<sup>169</sup> İmam el-Gazâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, ed. Süleyman Dünya (Kahire: Dârü'l-Meârif Bi Mısır, 1966), 76-78.

<sup>170</sup> Câmî, *Nefehât*, 424-428.

<sup>171</sup> *Nefehât*'ın tercümesi ve tevsi de sayılan Nevayi'nin tezkeresinde Şeyh Mecdüddîn hakkında bilgi verilirken bu rüya vakiasına yer verilmemiştir. Ayrıca Nevayi kendisi de vahdet-i vücud taraftarı bir mutasavvıf olmasına rağmen, Câmî'den farklı olarak sofiler tezkeresi olan bu eserine birçok kişiyle birlikte İmam Matürîdî'yi de almıştır. Bunlar bir entelektüel bakış açısı farklılığı olduğu kadar, Nevayi'nin itikâdî bağlamda Matürîdî çizgide durmasıyla da ilgilidir. Bk. Emîr Nizâmüddîn Ali Şir Nevayi, *Nesâyimü'l-Mahabbe Min Şemâyimi'l-Fütüvve* (Kabil: İntişârât-i Saîdî, 1391), 288-289,427.

<sup>172</sup> Bk. Necib Mâyil Herevî, *Şeyh Abdurrahmân Câmî* (Tahran: Tarh-i Nev, 2010), 106.

tasavvufun yöntem yakınlığına bir vurgu olabileceği gibi, Sühreverdî'nin son derece takva sahibi kişiliği ve amansız bir İbn Sînâ eleştirmeni olmasıyla da ilgili olabilir.<sup>173</sup>

İbn Sînâ'ya karşı eleştiri heyecanını daima zinde tutan Câmî, felsefeyi eleştirmek istediği hemen her yerde İbn Sînâ'yı mutlaka anma gereği duymaktadır. O, yukarıdaki cümlelerinde bir Gazâlî tarzında onu “sapık” ilan ederken, *Mesnevî*'sinde de İbn Sînâ ve eserleri üzerinden felsefeye tenkitler havale etmektedir: *Gönül ışığını Sînâ'nın sinesinde arama, aydınlığı körün gözünde arama. Onun İşârât'ı küfür yönündedir, beşaretleri korkuya sebeptir. Şifâ'sındaki düşünceler tamamen hastalık, Necât'ındaki temayül esirliğindedir. Kânûn'u ile tıbbın kurallarını koydu, fakat adımını kuralların dışına atamadı. Ancak talep ehline sebep perdesiyle müsebbibin yüzünü gizledi. İlmin özelliği sebepleri yakmak, cahilin tarzı sebebi öğrenmektir. Tıbbî Nebî'den öğren ki tıbb-ı nebî, bütün illetlere yabancılaştırır seni.*<sup>174</sup> Bu dizelerdeki önemli husus, sebep olarak nitelenen felsefe ilminin perde metaforuyla müsebbibe giden yolda engel olarak değerlendirilmesidir. Görüldüğü üzere Molla Câmî, ilmin özelliğini “sebepleri yakmak” olarak değerlendirir. Bu yakımlılık durumu “yok” hükmüne alındığında, eşyanın bağımsız ve kendine ait hakikî varlığının olmadığı manasında epistemolojik bir anlayışı beraberinde getirmektedir. Molla Câmî tarafından İbn Sînâ şahsında dile getirilen bu anlayış, eşyanın kendine ait bağımsız hakikatlerinin olduğunu söyleyen Aristocu felsefe geleneğiyle çatışmaktadır.<sup>175</sup>

Aslında Molla Câmî, eleştirilerinde sadece felsefeciler veya istidlal sahipleriyle sınırlı kalmamıştır; fıkıh, hadis ve hatta tasavvuf erbaplarını da ayrı ayrı tenkit etmiştir. Ancak, özellikle meşşâî felsefe söz konusu olunca tenkitlerinin dozu niceliksel ve niteliksel olarak artmakta ve metodolojik farklılığını bariz şekilde göstermektedir. Yukarıda görüldüğü üzere beyitlerinin devamında o, tıbbın Hz. Peygamber'den alınması gerektiğini ileri sürerek tartışmanın bir başka boyutuna intikal eder. Onun bu konuda, divanında daha açık ifadelerle Yunan hikmeti karşısında “imanî hikmeti” savunarak amacını netleştirdiği görülür. Biraz uzunca bir

<sup>173</sup> Sühreverdî'nin İb Sînâ elştirisi için bk. Tahir Uluç, *Sühreverdî'nin İbn Sînâ Eleştirisi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2014), 21-23.

<sup>174</sup> Câmî, *Mesnevî-yi Heft Evreng*, 1/525-526.

<sup>175</sup> Öçal, “Abdurrahman Câmî ve İslam Düşüncesi”, 42-43.

alıntı olsa da, ilgili beyitleri buraya nakletmek yerinde olacaktır: *Felsefenin çoğu sefeh/saçmalık olduğundan tamamı saçma sayılır. Zira küllün hükmü ekseri/çoğunluğu kapsar. Felsefeci hikmet hazinesinden bir kuruşun yolunu bulamadı. Bilmem! bunun için başkalarına nasıl kılavuzluk edecek? Hüküm olarak mantıkçının durumunu da felsefecinin haliyle kıyasla. Çünkü asgar olan ekberin içindedir. Müneccim dediğin o kötü yıldızlı adam da her işi yıldızla isnat eder. Onun tanrısı yıldız olmuştur... Yunan hikmeti nefis ve hevanın temsilcisi, imanlıların hikmeti peygamberin söylediğidir. Başında ne “Allah dedi” ne de “Peygamber dedi” sözleri olmayan bir kitabın sonucu, kıyamet gününün hüsranıdır. Sana ancak Nebi'nin kokusu Allah'a kılavuzluk eder. Kokuyu Hz. Ali'de ara, Bûalî'nin (İbn Sînâ) kokusu pistir. Sen onun Kitâbü'ş-Şifâ'sından el çek; çünkü o eşkıyalığın düsturudur. Onun Kânûn adlı kitabından geri dur, çünkü o da şerrin ocağıdır. Ledûnî ilim sahibi kimse için hat ve lafza ne Hâcet! Kur'an-ı ezber bilene gönül safhası mushaftır.*<sup>176</sup>

Sûfi geçinen bir takım kişileri ve “müftü”<sup>177</sup> diye nitelendirdiği din adamlarını da epeyce eleştirdiği uzunca olan bu şiirinde Molla Câmî, verdiğimiz örneklerde daha önce görüldüğü üzere medreselerde okutulmasında sakınca görmediği mantık ilmini de felsefeye dâhil ederek eleştirmektedir. Elbette ki bu tavır sadece ona has değildir. Mantık ilminin eleştirisi İslam uleması tarafından Câmî öncesinde de yapılmıştır. Bunların arasında fıkıh usulü âlimleri, kelamcılar ve mutasavvıfları da görmek mümkündür. Fıkıh usulü âlimleri nahiv ilminin mantığın işlevini görebileceğini savunurken; akli bir bilgi aracı olarak görmeyen daha çok ilk dönem mutasavvıflar da mantığa karşı çıkmışlardır. Yunan mantığına mesafeli duran kelam uleması ise, Aristo metafiziğini İslamî bilgilerle uyumlu görmemeleri nedeniyledir. Sebebi de Yunan mantığının Aristo metafiziğiyle sıkı ilişkisinin bulunmasıdır.<sup>178</sup> Onun eleştirdiği diğer bir kesim de astronomlardır. Molla Câmî onları işlerinde vardıkları sonuçları “kesinlik derecesinde” görmeleri sebebiyle tenkit eder. Çünkü o,

<sup>176</sup> Molla Câmî, *Dîvân-i Câmî*, 1378, 1/68-77. Şiir için ayrıca bk. Devletşah, *Şair Tezkireleri(Tezkiretü'ş-Şuarâ)*, çev. Necati Lugal (İstanbul: Pinhan, 2011), 591-596.

<sup>177</sup> Molla Câmî'nin, dönemiyle ilgili sosyal ve siyasi yorumları da olmuştur. Bk. Nûrüddin Abdurrahmân b. Ahmed Câmî, *Nâmehâ ve Münşeat-i Câmî*, ed. Usâmüddîn Orunbayef ve Esrâr Rahmânof (Tahran: Sâzmân-i Çâp ve İntişârât-i Vizâret-i Ferheng ve İrşâd-i İslâmî, 1378), 20-26, 97-98, 126, 142-143.

<sup>178</sup> Ğulâm Hüseyin İbrâhîmî Dînânî, *Hareketü'l-Fikri'l-Felsefi fi'l-Âlemi'l-İslâmî*, çev. Abdurahmân el-Alevî (Beyrut: Dâru'l-Hâdî, 2001), 1/132.

aklî ilimlerdeki bu tür kesinlik anlayışlarının kişinin inancına gevşeklik getireceği endişesini taşımaktadır.<sup>179</sup> Bununla beraber Molla Câmî, felsefeyi aynı zamanda sahiplenmektedir. O, yukarıdaki beyitlerin devamında Yunan hikmetinin nefis ve hevanın temsilcisi olduğunu söylerken, imanî hikmetin ise Hz. Peygamber'in sözleri olarak nitelendirir. Onun "hikmet" kavramını sahiplenme ve İslam mirası olarak değerlendirme çabası anlaşılırdır. Zira Müslümanlar, hikmetin entelektüel bir uğraş olarak kendilerine peygamberlerden miras kaldığına inanmışlardır. Kur'an-i Kerim'in insanı akletmeye ve tefekkürü çağırması<sup>180</sup> ve peygamberleri kendilerine hikmet verilen kişiler olarak nitelendirmesi<sup>181</sup> Müslümanların felsefeye ilgilerinin sebepleri arasında gösterilmektedir.<sup>182</sup>

Felsefeyi her ne kadar eleştirse de, felsefî birikimden istifade ettiğini Molla Câmî'nin kendisi bizzât itiraf etmektedir. O, bir şiirinde nahiv, sarf, mantık gibi felsefeyle irtibatlı ilimleri ve istidlal yöntemlerini öğrendiğini söylerken, Meşşâî ve İşrâkî felsefe tarihiyle de problemlerine çözüm aradığını inkâr etmemektedir: *Nahivcilerden irabın kaidelerini talep ettim, Sarfçılardan i'lâlin zavabıtını dinledim. Her mantıkçının açıklamasıyla meleke oluştu, düşünce ve istidlal tarihiyle matlepleri kespemek için. Ardından hikmetin faydalı evine girdim, cevap ve sual için hakimlerin dersine gittim. Bazen Meşşâîlerin mahallesine bastım ayağımı, bazen de İşrâkîlerin eteğine attım elimi.*<sup>183</sup> Bu ifadeler, Molla Câmî'nin belli dönemlerde felsefî ilimlerle uğraştığını kanıtlamaktadır. Kaldı ki ilk dönem kaynaklarda da onun felsefeyle iştigalini teyit eden bilgiler mevcuttur. Örneğin bir keresinde felsefî ilimleri yererek felsefecilerin akidelerinin fasit olduğunu söyleyen Herat âlimlerinden Asîlüddin Vâiz'in sözleri üzerine, bu söze alınan kelam ve felsefe dersleri okutan Şeyh Hüseyin, Molla Câmî'nin de bu cemaat arasında olduğunu söyleyerek onu Vâiz'e karşı tahrik etmeye girişmiştir. Fakat o, bu yakıştırmayı kabul etmemiş ve kendisinin Şeyh Hüseyin ile ortak yönünün olmadığını söyleyerek

<sup>179</sup> Molla Câmî bu konuda şunları söyler: "Gerçek şu ki mantık ve geometri öncülleri öncelenecek, mesela 'iki kere iki dördtür' denilir. Sonra birileri bazı öncüllerin yakınlığı bilgisine ulaştığında, şüphesiz onun akidesinde bir ilgisizlik, gevşeme meydana gelir, Allah korusun (bu) küfre kapı aralar." Bâharzî, *Makâmât*, 204.

<sup>180</sup> Bk. 2/Bakara, 44,73, 75-76, 164.

<sup>181</sup> Bk. Bakara, 2/251; Âl-i İmrân, 3/79,81; En'âm, 6/89.

<sup>182</sup> Şamil Öçal, *İslam Düşüncesinde Hikmet Kelam ve İrfan İlişkisi* (Ankara: Fecr, 2020), 75-76.

<sup>183</sup> Câmî, *Dîvân-i Câmî*, 2/36.

reddetmiştir.<sup>184</sup> Ancak Şeyh Hüseyin iddiasında o kadar da haksız değildir. Çünkü günümüzde yapılan araştırmalarda da Molla Câmî'nin felsefî birikimi inkâr edilmemekte ve eserlerinde felsefî meselelere yer verdiği kabul edilmektedir.<sup>185</sup> Gerçekten de onun güçlü tasavvufî yönü her ne kadar ağır bassa da, entelektüel ve fikrî hayatının önemli bir kısmı felsefî uğraşlarıyla ilişkilidir. Özellikle Allah, âlem, insan, varlık, tabiat ve ahlak gibi meseleler bu ilişkinin temel unsurları olarak görülebilir.<sup>186</sup> Onun, felsefî geleneği takip ederek kâleme almış olduğu eseri *Selâmân ve Ebsâl*,<sup>187</sup> buna başka bir örnek teşkil edebilir. Molla Câmî'nin bazı konularda felsefecilerle uyuşan görüşleri de bulunmaktadır. Ancak bu münasebet, onun durduğu vahdet-i vücud bakış açısının felsefeyle ilişkisi dikkate alınarak değerlendirilmelidir. En nihayetinde Molla Câmî, İbn Arabî ekolünün önemli bir şairi ve yorumcusu olup bu metodun takibi konusunda ısrarcı bir düşündürdür. Bu arada onun, nihai amacı açısından olmasa da düşünce ve tefekküre değer verdiği hatırdaki tutulmalıdır.<sup>188</sup> Çalışmanın sonraki bölümlerinde Molla Câmî'nin görüşleri değerlendirilirken, hiç şüphesiz kelam ve felsefeden ayrıldığı ve onlarla hemfikir olduğu yönlerine de yer verilecektir. Şimdi ise onun şairliği ve edebî yönünü kısaca inceleyelim. Zira Molla Câmî, önemli bir ilim adamı ve mutasavvıf olduğu kadar meşhur bir şair ve edip olarak da ün kazanmış ve bu yönüyle de günümüze kadar ön planda olmuştur.

## B.6. Şairliği ve Edebî Yönü

İhtilaflar olmakla birlikte Molla Câmî, klasik Fars edebiyatının son ünlü şairi sıfatıyla *hâtemü'ş-şuarâ* olarak ün kazanmıştır. Gerçekte o, şiirin bütün türlerinde eser bırakmış velut bir şair ve edebiyatçıdır. Şiirde onun, kendinden önceki Fars

<sup>184</sup> Bâharzî, *Makâmât*, 129-130.

<sup>185</sup> Öçal, "Abdurrahman Câmî ve İslam Düşüncesi", 41.

<sup>186</sup> Bu konuda bazı iptidai araştırmalar için bk. Halil Ahmed Câmî, "Hestî Şinâsî Felsefî Mevlânâ Abdurrahmân Câmî Der Heft Evreng", *International Journal of Advanced Academic Studies* 2(3) (2020), 564; Takî Emîni Müfred, "Guzerî Ber Mezâmin-i Hikemî ve Ahlâkî Der Heft Evreng-i Abdurrahmân Câmî", (ts.), 138-150.

<sup>187</sup> Câmî'nin mesnevilerinin en küçüğüdür. Sembolik bir aşk hikâyesini konu edinen, Huneyn b. İshak'ın Yunanca'dan tercüme ettiği daha sonra İbn Sînî ve İbn Tufeyl'in yeniden yazdığı bu eserin, Câmî'nin mesnevi tarzında kâleme aldığı şeklidir. Müellifin yukarıdaki üç kaynaktan hangisini esas aldığı tartışmalıdır. Bk. Kurtuluş, "Heft Evreng", 17/157-158.

<sup>188</sup> Lârî, *Tekmile*, 10.

klasik şairlerini takip ettiği ve klasik şiir tarzında karar kıldığı söylenmektedir.<sup>189</sup> Bu sebeplerden son dönemlerde onun şiirlerine yöneltilen eleştiriler de yok değildir.<sup>190</sup> Fakat bu tür iddiaların temelsiz olduğunu ispata çalışan başka çalışmalar da ortaya koyulmuştur.<sup>191</sup> Molla Câmî'nin şairlik kişiliğini bütün yönleriyle Mevlana, Firdevsî, Attar, Sa'dî ve Hafız gibi şiir otoriteleriyle kıyaslamak mümkün değilse de, o, kendi dönemi ve sonrasında en iyi şairler arasında sayılmayı kesinlikle hak etmektedir. Nitekim Nevayi şairler tezkeresinde onu, şairlerin başı ve önderi olarak zikretmektedir.<sup>192</sup> Ayrıca birçok Osmanlı şairi tarafından da otorite olarak kabul edilen Molla Câmî'nin, şiirlerine *nazire* ve *tazminler* yazılarak takip edildiği bilinmektedir.<sup>193</sup> Molla Câmî her ne kadar klasik şairleri takip etmiş olsa da, bunu sırf taklit üzere sürdürdüğünü düşünmek doğru değildir. Onun, şiirlerinde güncel ve dakik düşünceleri başarıyla kurgulamak ve işlemek suretiyle yenilikler getirdiği söylenebilir. Özellikle dinî/tasavvufî düşüncenin canlı örneklerinin yer aldığı manzum eserlerinin muhtevası İslam düşüncesi açısından da dikkate değerdir. Benimsediği vahdeti vücut düşüncesinin dakik problemlerinin, onun şiirlerine derinden sirayet ettiği ve ince ince işlenerek bu sistematik bağlamda oluşturulduğu, dikkatli bir okuyucunun gözünden kaçmamaktadır. Nitekim Molla Câmî bazı araştırmacılar nazarında, İbn Arabî mektebinden gelen farkıyla, Mevlana sonrası önemli tasavvuf şairleri arasında yer almış<sup>194</sup> ve şiir mecmuası da tasavvuf kültürü açısından kendine has önemini korumuştur.<sup>195</sup>

<sup>189</sup> Câmî'nin şair kişiliğiyle ilgili bk. Turgut, *Abdurrahman Câmî*, 228-233; Muhammed Hayder Jubel, *Târih-i Edebiyat-i Afganistan* (Kabil: Meyvend, 2010), 193-194; Algar, *Abdurrahman Câmî*, 87-90.

<sup>190</sup> Bu eleştirilerin bir kısmı Câmî'nin şiirlerinin Sa'dî, Hafız, Firdevsî, Attar ve Mevlana'nın şiirleri kadar orijinal ve güçlü olmadığı; bütün şiir türleri arasında git gel yaşaması ve taklit üzere olup döneminin ruhunu aşamamış olması yönündedir. Bir diğer iddia da, onun şiirlerindeki muhtevaların ve dünya görüşünün ani, geçici ve geçitirici aynı zamanda da ham olması şeklinde dile getirilmiştir. Fakat buna rağmen onun Leyli ve Mecnun ile Yusuf ve Züleyha'sı başta olmak üzere toplam yedi mesnevisinin, gazel, kaside ve rubai türlerindeki şiirlerine nazaran kaliteli olduğu kabul edilmekte ve Câmî'nin bir mesnevi şairi olarak anılmayı hak ettiği vurgulanmaktadır. Bk. Rızâ Eşrefzâde, "Niğâhî Be Âsar-i Şi'rî'yi Câmî", *Nâme-i Pârsî* 4/3 (1378), 183-189.

<sup>191</sup> Turgut, *Abdurrahman Câmî*, 232-233; Algar, *Abdurrahman Câmî*, 91.

<sup>192</sup> Emîr Nizâmuddîn Ali Şir Nevayi, *Mecâlisü'n-Nefâis*, ed. Haz. Abullah Rûyin (Belh: Sultânî Matbua, 1387), 89-90.

<sup>193</sup> Geniş bilgi için bk. Turgut, *Abdurrahman Câmî*, 234-260.

<sup>194</sup> Abdülhüseyn Zerrinkûb, *Custucû Der Tasavvuf-i İrân* (Tahran: Emîr-i Kebîr, 1379), 334.

<sup>195</sup> J. T. P. de Bruijn, *Şi'r-i Sûfiyâne-i Fârsî*, çev. Mecduddîn Keyvânî (Tahran: Neşr-i Merkez, 1378), 167-169.

Molla Câmî, şiirin haddi zâtında kötü olduğu kanaatinde değilse de,<sup>196</sup> şiir ve şairlik mesleğinde bir takım kusurların olabileceğine dair çekincelerini dile getirmektedir.<sup>197</sup> Bu çekincenin farklı nedenlerinin olması tabiidir. Ancak önemli sebeplerden biri, şairliğin bireydeki düşünce birikiminin şiire dökme gibi bir alışkanlığı beraberinde getiriyor olmasıdır. Bu da kişinin ilmî ve entelektüel çalışmalarını kısmen engellemeye müsait bir durumdur. Zira şiir yazma durumunun normal bir haleti ruhiye ile gerçekleşmesi çoğu durumlarda olası değildir. Nitekim Lârî de ilk dönemlerde şiirin hocasının derin tefekküre dalmasına ve batınla iştigaline mani olacağı endişesine kapılmıştır. O, Molla Câmî'nin şiir yazma esnasında normalin üzerinde bir ruh haline büründüğünü ve bu halden kolay kurtulamadığını itiraf etmektedir. Fakat sonraları, şiirin Câmî'nin ilmî ve tasavvufi uğraşlarını engelleyemediği kanaatine vardığını söylese de, Lârî endişesinde nispeten haklı olabilir.<sup>198</sup> Zira ömrünün sonuna kadar kurtulamadığını söylediği şiir macerası,<sup>199</sup> Molla Câmî'nin düşünce birikiminin daha sistematik tarzda ve kapsamlı şekilde ele alarak tartışmasını kısmi olarak da olsa engellediği söylenebilir. Molla Câmî'nin şiirde kusur olarak gördüğü şeyler, övgülerde aşırıya kaçılması, ulvi bir amacın dışına çıkılarak şiirin boş ve meşru olmayan eğlencelere alet edilmesidir. Onun için bir şairde olması gereken vasıflar ilim, hikmet, kanaat, alçak gönüllülük ve diğer ahlaki faziletlerdir; olmaması gereken nitelikler de bilgisizlik, tamahkârlık, nefsine düşkünlük, gösteriş, hilekârlık ve dalkavukluk gibi ahlaki kusurlardır. Kısacası Molla Câmî, şiirde berraklık, acıcılık, vezin ve kafiye ölçülerine riayeti önemseydiği kadar, şiirin muhtevası ve şairin kişiliğinde de İslam'ın ruhuna uygun ahlakî değerlere riayeti gerekli görmektedir.<sup>200</sup> O, bu özelliklere dikkat edildiği sürece şiirin insana huzur vereceğini ve aksi takdirde ise gönle sıkıntıdan başka bir işe yaramayacağını vurgulamaktadır.<sup>201</sup>

<sup>196</sup> Câmî, *Mesnevî-yi Heft Evrenç*, 1/125.

<sup>197</sup> Câmî'nin, oğluna nasihat ettiği bir şiirinden anlaşıldığı üzere şiiri kendisi gibi meslek edinmesini tavsiye etmemektedir. Bk. Câmî, *Mesnevî-yi Heft Evrenç*, 1/548.

<sup>198</sup> Lârî, *Hâşiye*, 295-297.

<sup>199</sup> Câmî, bir şiirinde bin kere tövbe etse de şiirle iştigalden bir türlü kurtulamadığını itiraf eder. Bk. Câmî, *Dîvân-i Câmî*, 2/37.

<sup>200</sup> Câmî, *Mesnevî-yi Heft Evrenç*, 1/125-126, 489-490; ayrıca bk. Mevlana Abdurrahman Câmî, *Bahâristân*, ed. İsmail Hâkimî (Tahran: İntişârât-i İtlâât, 1395), 85-88.

<sup>201</sup> Câmî, *Mesnevî-yi Heft Evrenç*, 1/370-371.

Molla Câmî aynı zamanda da birçok yerde şiiri ve şairleri savunmuş ve dönemin bazı fıkıh uleması tarafından dile getirilen eleştirileri yersiz bularak cevaplamıştır. O, şiirin şer'an haram olmadığını fakat kendi içinde mekruh olarak haramı barındırabileceğini söylemiştir. Ayrıca Molla Câmî şiirin, gönle nüfuzu açısından nesre nazaran daha etkili olduğu kanaatindedir.<sup>202</sup> Ona göre şiir hakkındaki ayeti kerimeler,<sup>203</sup> şiirin ve şairlerin kınanmış ve kötülenmiş olduğunun ispatı için değildir, aksine bunlar şiirin makamının yüceliğine delalet etmektedir. Molla Câmî'ye göre bu hitap, Kur'an nazımının şiirin *selikasına* (güzel söz söyleme, güzel yazma yeteneği) delil alınmaması ve Hz. Peygamberin şairlikle itham edilmemesi için bir uyarıdır. Çünkü müşrikler nübüvveti, şiirin yüceliğini esas alarak inkâr etmiş ve Kur'an'ı şiirle nispetini doğrulamak için de Hz. Peygamberi şairlikle itham etmişlerdir. Molla Câmî, şiir sanatının farklı tanımları ve şiir çeşitleri hakkında da bilgi vermiştir. Onun kendisi ise şiiri, gerçek ve tahayyül, doğru ve yanıltıcı olmasına itibar edilmeksizin vezinli ve kafiyeli (*mevzûn ve mukaffâ*) söz olarak tanımlamaktadır.<sup>204</sup> Giriş kısmındaki incelemeler bize, Molla Câmî'nin tek bir alanda değil belki birçok ilmî ve edebî sahada yetkin biri olduğunu göstermektedir. Çalışmanın bundan sonraki bölümlerinde Allah-âlem münasebetine dair konular incelenirken onun görüşleri daha sipesifik olarak ele alınmaya çalışılacaktır.

<sup>202</sup> Bâharzî, *Makâmât*, 233-234.

<sup>203</sup> Bk. Hâkka, 69/41, Enbiyâ, 21/5, Yâsîn, 36/69.

<sup>204</sup> Geniş bilgi için bk. Câmî, *Bahâristân*, 89-90.

## BİRİNCİ BÖLÜM

### MOLLA CÂMÎ'DE ULÛHIYET

Allah-âlem münasebeti bağlamında Allah'ın varlığı, isim, sıfat ve tevhit gibi konular, çalışmamızın birinci bölümünün başlığını oluşturan “ulûhiyet” çatı kavramı altında değerlendirilmiştir. Kelamî bir kavram olarak ulûhiyet, bu ilmin üç ana konusundan biri olup Allah'ın varlığı, birliği, isim ve sıfatlarıyla ilgili meseleleri ihtiva etmektedir.<sup>205</sup> *ele-he* kökünden türeyen ulûhiyet, *ulûhe* kelimesinden masdar olarak *ilâhlık* manasına gelmektedir. Ulûhiyet, tasavvuf düşüncesinde de isim ve sıfatları kendinde toplayan kapsayıcı bir merteye olarak görülmektedir.<sup>206</sup> Tasavvufî manada ulûhiyet, taayyün süreci, varlık mertebeleri, yaratma ve dolayısıyla Allah-âlem münasebetiyle ilgili olarak önemli bir fonksiyona sahiptir. Ulûhiyet bağlamında konular değerlendirilirken Mollâ Câmî'nin öncelikle nasıl bir Allah'ın varlığı ve birliği tasavvuruna sahip olduğunun çerçevesi belirlenmelidir. Zira bütün diğer konular, bu tasavvurun şekillendiği yöne göre ivme kazanmaktadır. Dolayısıyla çalışmamızda Mollâ Câmî'nin ulûhiyet anlayışı dahilinde varlık, tevhit, isim ve sıfatlar gibi görüşlerine öncelik verilmiş ve daha sonra da onun âlem, insan ve aşkla ilgili görüşlerine temas etmeye gayret edilmiştir.

#### 1.1. Allah'ın Varlığı

İslam düşüncesinde varlık ekseninde ortaya çıkan metotların değerini tek tek tartışmak bu tezin konusu değildir. Ancak Allah'ın varlığı konusu değerlendirilirken burada “varlık” “zorunlu varlık” ve “mutlak varlık” kavramlarının tahlil ve izahına kısmen de olsa ihtiyaç duyulacağı bellidir. Diğer ifadeyle vücut lafzının hem kelam hem felsefe hem de tasavvufun temel kavramlarından olması, disiplinler arası nüans farkının izahını genel hatlarıyla da olsa gerekli kılmaktadır. Özellikle Mollâ Câmî gibi vahdet-i vücut perspektifiyle yaklaşan bir muhakkik açısından varlık kavramına yaklaşım biçiminin tespit edilmesi onun Allah'ın varlığına ilişkin görüşlerinin vuzuha kavuşmasını sağlayacaktır. Esasında varlık konusu genel olarak bütün düşünsel disiplinler ve felsefî ekollerin temel problemlerindedir. Varlık, diğer

<sup>205</sup> Bk. el-Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd*, 77.

<sup>206</sup> Muhammed Ali Tehânevî, *Keşşâfî Istulâhâtî'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, ed. Ali Dahrûc (Beirut: Mektebetü'l-Lübân, 1996), 1/257-258.

disiplinlerde olduğu gibi İslam düşüncesinde de farklı sınıflandırılmalara konu olmuş ve Allah'ın varlığı vesilesiyle de değerlendirilmiştir.<sup>207</sup> Bu manada İslam düşüncesinin nazarî disiplinleri olan kalam, İslam felsefesi ve tasavvufun önemli tartışmalarından birini oluşturan “vücudun” ne olduğu sorunu ve onun tanımının yapıp yapılamadığı meselesidir. Dolayısıyla da Allah'ın varlığının bir ispat meselesi olup olmadığı konusu temel problem olarak disiplinler arasında tartışılmış, bu hususta çeşitli deliller ileri sürülmüştür. Bu konuda kelamcılar ilahîyat ve nübüvve dair konuların aklî izah ve istidlal yöntemleriyle açıklanabileceğini; sem'iyatla ilgili konuların ise nakille bilinebileceğini ve bu konuda aklın fer hükmünde olduğunu söylemişlerdir.<sup>208</sup> Konuyla ilgili başta kelamcılar olmak üzere, İslam filozofları ve mutasavvıflar çeşitli deliller ileri sürmüş ve farklı ispat yöntemleri ortaya koymuşlardır. İnsan için bilgi edinme yolları selim havâs, akıl, sâdık haber olup kelamcılar keşif ya da ilhamı bilgi metodu kapsamında kabul etmemişlerdir.<sup>209</sup> Her ne kadar bir ispat yöntemi olarak değeri tartışılrsa da mutasavvıfların bu konuda “keşf” yöntemini benimsedikleri söylenebilir. Nitekim Molla Câmî, varlığı bilme konusunda mutasavvıfların bilgi metodunun nazar ve burhan değil keşif ve iyan olduğunu belirtmektedir.<sup>210</sup>

Mutasavvıfların istidlal ve burhan metodunu benimsemediklerinin temelinde Allah'ın varlığının bir ispat yöntemi olmadığı kanısı bulunmaktadır. Tasavvuf düşüncesinin önemli varislerinden biri olan Molla Câmî, tıpkı vahdet-i vücud taraftarı düşünürler gibi Allah'ı bizzât vücud/varlık olarak kabul etmektedir. O, her ne kadar Allah'ın varlığı ve birliğinin “mutlak marlık” olarak kabul edilmesi yönüyle ispat konusu olmadığını ileri sürse de, hem kendi düşüncesini izah etmek hem de ehl-i nazarın görüşlerini eleştirmek, onlara cevap vermek ve nihayetinde kendi görüşünün

<sup>207</sup> Öçal, “Abdurrahman Câmî ve İslam Düşüncesi”, 43.

<sup>208</sup> Bk. İmamü'l-Harameyn el-Cüveynî, *eş-Şâmil, fî Usûli'd-Dîn*, ed. Ali Sâmî en-Neşşâr, Süheyr Muhammed, Muhtâr, Faysal Budeyr Avn (İskenderiyye: Münşeâtü'l-Meârif, 1969), 115-119; Nûreddin es-Sabûnî, *el-Bidâye fî Usûli'd-Dîn*, ed. Bekir Topaloğlu (İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2011), 20-24; Abdulkâhîr el-Bağdâdî, *Usûli'd-Dîn*, ed. Ahmed Şemsuddin (Beirut: Dârü'l-Kütü'l-İlmiyye, 2002), 51.

<sup>209</sup> Bk. Sa'duddin Mes'ud b. Ömer Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâidü'n-Nesefiyye*, ed. Abdusselâm Abdulhâdî Şennâr (Beirut: Dârü'l-Beyrûtî, 2007), 31-49.

<sup>210</sup> Nûreddîn Abdurrahman Câmî, “ed-Dürretü'l-Fâhire”, *ed-Dürretü'l-Fâhire fî Tahkîk-i Mezhebi's-Sûfiyye ve'l-Mütekellimîn ve'l-Hükemâi'l-Mütekaddimîn be İnzımâm-ı Havâşî-yi Müellif Şerh-i Abdulgafûr Lârî ve Hikmet-i İmâdiyye*, ed. Nicholas Heer- Ali Musavî Behbehânî (Müessesesi-i Mutâliât-i İslâmî-yi Dânişgâh-i Makgel Şu'be-i Tahran, 1979), 5.

onlardan ayrıldığı yönleri netleştirmek maksadıyla vücut, vacip ve mutlak varlık gibi kavramları çeşitli yönlerden değerlendirmektedir. Müellifin görüşleri bu kavramlar ekseninde Allah'ın varlığı başlığı çerçevesinde incelenecektir.

### 1.1.1. Varlık ve Zorunlu Varlık

Türkçe'de *varlık* ve Farsça'da ise *hestî* olarak tarif edilen Arapça *vücûd* lafzı birçok mana ve mefhumu ifade etmeye elverişli ve tarifinde ihtilaf bulunan kelimelerdendir.<sup>211</sup> Kelime olarak ademin (yokluk) mukabili olan vücut, var olmak, bulunmak, varlık anlamlarına gelmektedir. Vücut, aynî/haricî ve zihnî şeklinde kategorilere ayrılmıştır. Terim olarak vücut, “bir şeyin zihinde ve zihnin dışında gerçek varlığa sahip olması” manasındadır. Yani vücut, bir şeyin akli tahlil yoluyla belirlenen mahiyeti, zâtı veya bir şeyin zâtının dış dünyada fiilen tahakkuk etmesi manalarında kullanılmaktadır.<sup>212</sup> Vücut, tasavvufta *vecd* ve bulmak ve vecdi elde etme çabası anlamında *tevâcüd* kelimeleriyle eş anlamlı olarak tasavvufî hallerle ilgili de kullanılmıştır.<sup>213</sup> Zorunlu varlık manasına gelen *Vâcibü'l-Vücûd* ise, terim olarak “varlığı kendinden olup asla hiçbir şeye muhtaç olmayan” şeklinde tarif edilmektedir. Zorunlu varlık, vücudu konusunda kendi zâtından başka hiçbir şey ihtiyacı olmayan varlık manasındadır.<sup>214</sup>

Molla Câmî'ye göre, vücut konusunda kelamcıların çoğu vücudu,<sup>215</sup> varlıklar (vücûdât) arasında müştereken kullanılan ortak tek bir mefhum (kavram) olarak kullanır ve onu mahiyetlere zâit olarak kabul ederler. Ona göre, kelamcılar açısından bu tek bir mefhum, tıpkı şu karın beyazlığının öbür karın beyazlığından farklı oluşu örneğinde olduğu gibi, eşyaya izafe edildiğinde çoğalır ve hisseler ayrılır. Kelamcılar nezdinde eşyanın vücudu ise bu hisselerden ibarettir. Ancak bu hisseler eşyaya dâhil olan mefhumlarıyla birlikte eşyanın zâtının dışında olup muhakkik kelamcılara göre zihnen vücuda ilişirken (zâit) diğerlerine göre ise hem zihnen hem

<sup>211</sup> Muhammed Ali Tehânevî, *Keşşâfü İstılâhâti'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, ed. Ali Dahrûc (Beyrut: Mektebetü'l-Lübân, 1996), 2/1766.

<sup>212</sup> Tehânevî, *Keşşâf*, 2/1766-1770.

<sup>213</sup> İmam Ebu'l-Kâsım el-Kuşeyrî, *er-Risâtü'l-Kuşeyriyye*, ed. Abdulhâlim Mahmûd-Mahmûd b. eş-Şerîf (Kahire: Matâbiu Müessesetü Dâru's-Şe'b, 1989), 139-144; Seyyid Şerif Cürçânî, *Ta'rifâti'l-Ulûm ve Tahkikâti'r-Rüsûm*, ed. Abdulmevlâ Hâcil (Fransa, 2019), 460.

<sup>214</sup> Cürçânî, *Ta'rifât*, 459.

<sup>215</sup> Kelamcılarının bu görüşü için ayrıca bk. Sa'deddin Tefâtânî, *el-Makâsüd Kelâm İlminin Maksatları*, ed. Ahmet Kayalı, çev. İrfan Eybil (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 128-129.

de haricen zâit olurlar. Müellife göre, filozoflar<sup>216</sup> da vücudu varlıklar arasında kullanılan tek bir kavram olarak istimal ederler. Ancak onlara göre, varlıklar kendi nefislerinde muhtelif ve çoklu hakikatlere sahiptir.<sup>217</sup>

Molla Câmî, kelamcıların zorunlu varlığı da “kendine has bir vücutla var olan tek bir hakikat” anlamında kullandıklarını söylemektedir. O, kelamcıların *Vâcibü'l-Vücûd* anlayışının “hakikati varlığından farklı olan varlık” manasında olduğunu ve bu tür varlığın gerçekte varlığının hakikatinden ayrılması mümkün olmamakla beraber, zât ile vücut arasındaki farklılık veya gayriyetin ancak tasavvurda mümkün olabileceğini ifade etmektedir.<sup>218</sup> Yani kelamcılar nazarında vacip/zorunlu varlık, mümkünler ile varlık bakımından ortak olmakla beraber “hakikat” bakımından farklıdır. Bu ise kelamcılar açısından vacibin hakikatinin (mahiyetinin) varlığından farklı olduğu anlamına gelmektedir.<sup>219</sup>

Netice itibariyle Molla Câmî'ye göre, kelamcı ve felsefeciler tarafından kullanılış şekliyle vücut kavramının *masdar* anlamı dikkate alınmaktadır ve bu bakımdan ise vücut, *itibarî* mefhumlar olarak *husûl* ve *tahakkuk* manalarındadır. Molla Câmî'nin, bu takdirde vücudun, bu manadaki kullanımıyla ikinci akledilirlerden (*ma'kûlât-ı sâniye*) olacağını ve *hariçte* hiçbir karşılığı bulunmayıp ancak *taakkulda*/akledilme esnasında *mahiyetlere âriz* olabileceğini öne sürdüğü görülmektedir. Diğer deyişle vücut, kevn, subût ve tahakkukun *masdar* manaları kastedildiğinde, *hariçte* kendilerine karşılık gelen hiçbir şey bulunmayan ikinci akledilirlerden olarak *itibarî* mefhumlar olurlar. Bu manada ise vücut, Molla Câmî'ye göre, ister zorunlu isterse mümkün olsun tüm hakikatlere zihin planında zâit olmak zorundadır.<sup>220</sup>

<sup>216</sup> Filozofların vücudun müşterek oluşuyla ilgili görüşü için bk. İbn Sînâ, *eş-Şifâ el-İlâhiyyât*, ed. el-Eb Kanavâtî - Saîd Râyid, ts., 1-2/13; İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ Metafizik*, ed. Muhittin Macit, çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker (İstanbul: Litera, 2022), 22-23.

<sup>217</sup> Câmî, “Dürre”, 2-3; Abdurrahman Câmî, “Dürretü'l-Fâhire Tercümesi”, çev. Şamil Oçal, *Molla Câmî 'de Varlık Düretü'l-Fâhire ve Şerhlerinin Tercümeleri ile Varlık Düşüncesine Dâir İncelemeler* (İstanbul: Litera, 2016), 125-126.

<sup>218</sup> Câmî, *Nakdü'n-Nusûs*, 20; Câmî, “Şerh-i Rubâiyyât”, 44.

<sup>219</sup> Bk. Teftâzânî, *Makâsîd*, 132-133.

<sup>220</sup> Abdurrahman Câmî, “Levâiyih”, *Şeh Risâle Der Tasavvuf: Levâmî', Levâiyih, Şerh-i Rubâiyyât Der Vahdet-i vücut Ez Abdurrâhmân Câmî*, ed. İrec Efşâr (Tahran: İntişârât-i Ferheng-i İran Zemîn, 1981), 14; Nüreddîn Abdurrahman Câmî, “Havâşîyi'l-Câmî Alâ Dürretü'l-Fâhire”, *ed-Dürretü'l-Fâhire Fî Tahkîk-i Mezhebi's-Sûfiyye ve'l-Mütekellimîn ve'l-Hükemâi'l-Mütekaddimîn be İnzâm-ı Havâşî-yi*

Molla Câmî'nin, vücut konusunda muhakkik sūfler gibi düşündüğü görülmektedir. Çünkü bu mutasavvıflara göre vücut, mantıksal olarak zinhî ve haricî şeklinde bir taksime tabi tutulmadığı gibi varlıklara ilişkin (zâid) bir şey de değildir. Aksine vücut, ilişilen (ma'rûz) konumunda olup varlıklar kendisine ilişmekte (ârız) ve vücut bizzât hariçte mevcut olan zâtın kendisi olarak kabul edilmektedir.<sup>221</sup> Filozof ve mütekellimler vücudun mahiyet ve hakikatlere arız olduğunu, mahiyet ve hakikatlerin ise vücuda maruz konumunda bulduklarını öne sürerler. Fakat muhakkik sūflere göre, "vücut maruz" olup kayıtlı ve sınırlı mevcudat, nispet ve izafe itibariyle "vücuda arız" konumdadır. Bu görüş ayrılığından dolayı felsefeciler ile kelamcılar nezdinde mutlak vücudun, haricî varlığı olmayıp sadece zihnî varlığa sahip olduğu söylenebilir. Ancak muhakkik sūflere göre, mutlak vücudun dışında başka herhangi bir şeyin hakiki manada dış gerçekliği yoktur. Dışta var olarak görülen şeyler, itibarî olarak var olup hakiki manada gerçekliğe sahip değildirler.<sup>222</sup>

Görüldüğü üzere Molla Câmî, vücudun bizzât hariçte var olduğu savunusunu öne sürmektedir. Bu sebeple müellif, Allah'ın varlığını, felsefeciler<sup>223</sup> gibi genel varlık (*vücûd-i âm*) kavramının altında ve onun bir ferdi olarak mütalaa edilmesini kabul etmez. Çünkü o, genel varlığı nihayetinde bir "mefhum" olarak değerlendirir ve bu mefhumun vücudun hakikati olamayacağını öne sürer. Çünkü zorunlu varlığın hakikati ona göre bizzât vücut/varlıktır. Molla Câmî, filozofların zorunlu varlığın zâtıyla aynı kabul ettikleri özel varlığının (*el-vücûdu'l-hâssu'l-vâcibî*) da genel varlığın fertlerinden olduğu görüşünü reddetmektedir. Zira ona göre, varlığın hakiki/gerçek fertleri (*efrâdü'l-hakîkiyye*) yoktur. Çünkü varlık, içinde çokluğu barındıran tek bir hakikattir. Müellif, varlığın ancak arazlara nispetle fertlerinin olabileceğini ve bu nispetlerin de gerçek olmaktan ziyade itibarî şeylerden (*emr-i itibârî*) ibaret olduklarını; nihayetinde bunların varlığın hakikatinden bağımsız mevcutlar olmadıklarını ifade etmektedir. Bu manada ise farklılık vücudun

---

*Müellif Şerh-i Abdulgafûr Lârî ve Hikmet-i İmâdiyye*, ed. Nicholas Heer- Ali Musavî Behbehânî (Tahran: Müessesesi-i Mutâliât-i İslâmî-yi Dânişgâh-i Makgel Şu'be-i Tahran, 1979), 54.

<sup>221</sup> Sâinüddîn Ali Türke, *Temhîdu'l-Kavâid fî Şerh-i Kavâidü't-Tevhîd*, ed. tsh. Hasanzâde Amilî (Kum: Elif Lâm Mîm, 1381), 36; Câmî, "Levâiyh", 14; Davut el-Kayserî, *Mukaddemat*, çev. Hasan Şahin-Turan Koç-Seyfullah Sevim (Kayseri: Kayseri Büyük Şehir Belediyesi Kültür Yayınları, 1997), 14-15.

<sup>222</sup> Bk. Câmî, *Nakdû'n-Nusûs*, 21.

<sup>223</sup> Felsefecilerin bu görüşü için ayrıca bk. Ömer Türker, "Metafizik Nedir? İbn Sînâ'nın Kitâbu's-Şifâ el-İlâhiyyât'ı Bağlamında Bir Tahlil", *Diyanet İlmî Dergi* 50/1 (2014), 16.

hakikatinde değil; *illîyyet* ve *ma'lûliyyet*, zuhurun *kâru'z-zât* sebebiyle meydana gelen şiddeti ve *gayr-ı kâru'z-zât* sebebiyle meydana gelen zayıflığı gibi vücudun zuhurunun özelliklerinde meydana gelmektedir. Yani farklılık, Zât'a eş zamanlı olan ve eş zamanlı olmayan zuhurların şiddet ve zayıflığında bulunmaktadır. Zira eş zamanlı olan zuhurlarda şiddet artarken olmayanlarda ise zayıflar. Molla Câmî, insan fertleri arasındaki farklılığın, insanlığın kendisindeki bir farklılıktan değil de onun özelliklerinin orada zuhur etmiş olmasından kaynaklanmış olması durumunu, bu görüşünü teyit amacıyla zikretmektedir.<sup>224</sup>

Şu halde Molla Câmî'ye göre vücut, varlığı kendi zâtından olan ve diğer bütün varlıkların kendisiyle var olduğu; bizzât *hariçte* var olup hakikatte kendisinden başka mevcut olmayandır. Diğer mevcutlar ise vücuda *âriz* olarak onunla kaim ve varlıkları gölge misâlidir. Buna göre vücut mevcutlara değil *mevcutlar vücuda ilişmekte* ve varlıklar vücutla kaimdirler. Bu da mevcudatın hem var olmalarında hem de varlıklarının idamesinde vücuda muhtaç oldukları yani mümkün varlıkların müstakil varlık sahibi olmadıkları demektir. Çünkü Molla Câmî'nin düşüncesinde vücut lafzı Allah için kullanıldığında Zât'a muğayir bir emirle değil, kendi zâtıyla mevcut ve "*vücudu zâtı ile aynı olan varlık*" kast edilmektedir. Nihayetinde o, kendi tarif ettiği şekilde *Vacibü'l-Vücut'un* bizzât *hariçte* var olduğunu savunur. Zira ona göre, *vücûd* ve *hestî* lafızları Allah Teâlâ'ya istimal edildiğinde kendi nefsinde mevcut olan ve kendisinden gayrını da mucit olan zât kast edilir. Tahakkuku ve varlığı ancak zihinde olan kevn, husul ve tahakkuk gibi masdar manalar ve itibarî mefhumlar kast edilmemektedir.<sup>225</sup>

Görüldüğü gibi Molla Câmî, vücut mefhumuyla, muzaf ve mülhak olarak ona sonradan eklenmeyen ve taayyünlerin kaydından mutlak olan Hakk'ın hakikatini veya zâtını kast etmektedir. Bu da onun vacibin, vücut ve hakikat/mahiyetten mürekkep olduğuna benzer bir örneği reddetmesi manasına gelir. Yani Molla Câmî, zorunlunun zât ve vücudun birleşiminden meydana gelmediğine kail olup vücudun

<sup>224</sup> Câmî, "Havâşî", 55-56; Abdurrahman Câmî, "Dürretü'l-Fâhire Haşiyesi", çev. Şamil Öçal, *Molla Câmî 'de Varlık Dürretü'l-Fâhire ve Şerhlerinin Tercümeleleri ile Varlık Düşüncesine Dâir İncelemeler* (İstanbul: Litera, 2016), 183.

<sup>225</sup> Câmî, "Levâiyih", 13-14; Câmî, "Şerh-i Rubâiyât", 44.

vacip zâtın hakikatiyle müttehîttir olduğuna inananlardandır.<sup>226</sup> Bu nedenle müellife göre vücut, ne Allah'a sıfat yapılmakta ne de aklî bir kavramdır; vücut hariçte mevcut olan zâtın yani Allah'ın bizzât kendisidir ve "hariçte mevcut olan zât" ise, onun mantalitesinde bizâtihi ve özü gereği zorunlu varlıktır (*el-Vâcib li-zâtihi*).<sup>227</sup> Kendine has bu tarifıyla kelam ve felsefeden ayrıştığı gibi vahdet-i vücudun, vahdet-i suhuddan ayrıldığı noktalardan biri de zât ile vücudun aynılığı düşüncesidir.<sup>228</sup>

Molla Câmi'nin vücudun, zât veya zorunlu varlığın hariçte mevcut olması gerektiği yönündeki savunusu "eğer vücûd mevcut olmazsa hiçbir şey mevcut olamaz"<sup>229</sup> ilkesine dayanmaktadır. Çünkü vahdet-i vücud düşüncesinde mahsus, ma'kul, mevhum ve muhayyile kabilinden bütün hâdis varlıklar var olmalarında vücuda muhtaç olup ancak vücut vasıtasıyla var ve kaimdirler/varlıklarını devam ettirirler.<sup>230</sup> Bu ise yukarıda bahsi geçen hususta kelam ve felsefecilerin, vücudu hariçte mevcut olmayan aklî, itibarî bir kavram olarak görmeleri ve ikinci akledilirlerden saymaları, dolayısıyla vücudu ilişen (ârız) mahiyeti ise ilişilen (ma'rûz) veya madum olan mahiyetin ancak vücudun mahiyete arız olması ile var olacağını kabul etmelerine karşı ileri sürülen argümandır. Mutasavvıflar ise bu durumda, vücudun da "madûm" konumunda olacağını ve bu surette de hariçte hiçbir şeyin varlığından söz edilemeyeceğini ileri sürmüşlerdir.<sup>231</sup> Molla Câmi, *Risâle fi'l-Vücûd* adlı eserinde, vücut mevcut olmazsa hiçbir şeyin var olamayacağı önermesiyle ilgili şu açıklamayı yapar:

*"Bir mahiyet vücudun kendisine eklenmesinden önce kesinlikle mevcut değildir. Eğer vücut da mevcut değilse, vücut veya mahiyetten her hangi birinin subût/gerçeklik bulması mümkün olmayacaktır. Çünkü bir şeyin başka bir şey için subûtu, konunun var olmasına bağlıdır. Vücut ve mahiyetten her hangi biri, diğerinde gerçeklik bulamayınca; mahiyet, ne ehl-i nazarın dediği gibi vücudun*

<sup>226</sup> Câmi, "Şerh-i Rubâiyyât", 47.

<sup>227</sup> Câmi, "Dürre", 1.

<sup>228</sup> Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (Ağaç Kitabevi Yayınları, ts.), 283.

<sup>229</sup> Câmi, "Risâle fi'l-Vücûd", 76.

<sup>230</sup> Abdulganî b. İsmâil en-Nablûsî, *el-Vücûdu'l-Hak vel-Hitâbu's-Sıdk*, ed. Bekrî Alâuddîn (Dışmak: el-Ma'hadü'l-İlmîyü'l-Firensîyyi Liddirâsetil-Arabîyye, 1995), 37.

<sup>231</sup> Câmi, "Risâle fi'l-Vücûd", 76-77.

kendisine ârız olduğu bir ma'rûz olur ne de vahdet-i vücudu savunanların dediği gibi vücuda ârız olur (ilişir).”<sup>232</sup>

Bu sebeple Molla Câmi, varlıklar arasında vücudu kendinden olan bir vacip varlığın (*fil-vücûd vâciben*) *mevcûd*/var olması gerektiğinin zorunluluğunu savunmaktadır. Bunun aksi halinde ise o, *mevcûd* kavramının sadece *mümkün* ile sınırlanmış olacağını ve mümkün ile sınırlandığında da asla hiçbir şeyin var olmaması anlamına geleceğini öne sürer. Çünkü müellif, mümkün varlıkların çok sayıda olmalarına bakılmaksızın, kendi varlıklarında müstakil olmadıkları ve başka bir varlığa da vücut veremeyecekleri kanaatindedir. Zira ona göre, varlık verme mertebesi (*mertebetü'l-icâd*) var olma mertebesinden sonradır (*ba'de mertebetü'l-vücûd*).<sup>233</sup>

Neticede vücut mefhumunun ne “aynı” ne de “ferdi/cüzü” olmaması cihetiyle vücuda muğayir olan her şey (örneğin insan, kendisine vücut *munzam*/bitişmeyince) kendiliğinde (*fi nefsi'l-emr*) vücutla muttasıf olamaz. Zira vücuda muğayir olan her şey, mevcudiyetinde haddi zâttında kendisinden başka bir şeye muhtaçtır. Bu muhtaç olduğu şey ise vücuttan başkası değildir. Vücut bulabilmek için kendisinden başkasına muhtaç olan şey de mümkündür. Çünkü mümkün, kendi varoluşunda gayra muhtaç olan şeyden ibarettir. Böylece Molla Câmi'ye göre, vücuda muğayir olan bütün şeyler “vâcib/zorunlu” olamayacağına göre, “vacibin mevcutluğu” ve vacibin “bizzât vücuttan başkası” olamayacağı savunusu aklî burhanlarla da ispatlanmış olmaktadır.<sup>234</sup> Bilahare Molla Câmi, varlıkların kaynağının “mevcûd” olması gerektiğini ileri sürer. Onun, mevcut kavramından maksadının “vücudun hakikati” olduğunu ifade ettiği görülmektedir.<sup>235</sup> Bu da Molla Câmi'nin düşüncesinde zorunlu varlık ve mutlak varlık tanımına tekabül etmekte olup varlığın kaynağının veya ilkesinin Allah olduğu manasına gelen bir düşünceyi savunduğunu göstermektedir.

<sup>232</sup> Bk. Câmi, “Risâle fi'l-Vücûd”, 90-99.

<sup>233</sup> Câmi, “Dürre”, 1; Câmi, “Risâle fi'l-Vücûd”, 90-99.

<sup>234</sup> Câmi bu hususta, “mümkün, mevcut olabilmek için mücidi olan gayra muhtaçtır, onun vücuduna değil” şeklinde ileri sürülebilecek bir itirazı cümlesini de cevaplandırır. O, mevcut olabilmek için başkasına muhtaç olan her şeyin, vücudunu gayrdan istifade ile aldığı ve gayrdan istifade eden her şeyin de mümkün olduğunu söylemekte; bu gayra ister “vücûd” isterse “mücid” denilsin fark etmeyeceğini beyan etmektedir. Bk. Câmi, “Şerh-i Rubâiyyât”, 44-46; Câmi, *Vücûd ve Vahdet-i vücûta Dair Şerh-i Rubâiyyât*, 61-62.

<sup>235</sup> Câmi, “Dürre”, 5-6; Câmi, “Dürre Tercümesi”, 136-137.

Başka bir ifadeyle Molla Câmî'ye göre zorunlu varlık, mahza, yalın vücut (*fel-vâcib mahzun mâ-hüve 'l-vücûd*) demektir.<sup>236</sup> Yani zorunlu varlık, vücudu zâtının aynı olan mevcuttur. Bu, zâta muğayir/zıt bir emirle değil kendi zâtıyla mevcut olan varlıktır. Zira ona göre, bir şeyin kendinden soyutlanmasının tasavvurunun imkânsızlığı (*istihâletü tasavvur-ı infikâkü 'ş-şey' an nefsih*) ilkesi gereği, zorunlu varlığın vücudu kendinden olmalıdır. Molla Câmî, varlığın aklî taksimini üçe ayırdığı diğer bir yerde de Zorunlu varlığın zâtı ile vücudunun ayniliğini savunur. Onun buradaki varlık taksiminin birincisi, mümkün varlıklardır ve bunlar varlığı başkasından istifadeyle var olur. İkincisi, hakikati varlığıyla farklı olan varlıktır. Bu, varlığının hakikatinden ayrılması mümkün olmayan mevcuttur. Ancak zât ile vücut arasındaki tağayur kelamcılarının zorunlu varlık anlayışında olduğu gibi tasavvurda mümkündür. Üçüncüsü, zâtı ile vücudu aynı/özdeş olan varlık olup bu varlık kendi zâtıyla kaimdir. Molla Câmî, bu üçüncü kategorideki mevcudun varlığını *vâcib/zorunlu* olarak nitelendirir.<sup>237</sup> Molla Câmî, bu konuyu anlaşılır kılma adına ışıık mertebelerini örnek verir. Bunlardan birincisi, yeryüzünün, ışığını güneşten aldığı gibi başkası vasıtasıyla aydınlatıcı olandır. İkincisi, güneşin *kütlesi* (cirm) ile *ışığı* (zev') arasındaki münasebetidir. Üçüncüsü zâtı gereği aydınlatıcı olan varlıktır. Yani güneşin bizzât kendi aydınlığıyla aydınlanması; güneşin üzerine ilave bir ışık olmaksızın kendinde nurlu olmasıdır. Müellif, böylece üçüncü mertebeyi en mükemmel mertebe olarak değerlendirir ve insanın selim fitratının zorunlu varlığın (Vâcib Teâlâ) böyle bir mertebede bulunmasını uygun bulacağını düşünür. Şu halde ona göre, zorunlu varlığın hakikati vücudunun aynıdır.<sup>238</sup>

Molla Câmî'nin varlığa dair ifadelerinden anlaşılan bizzât vacip varlığın kendisi olan vücudun, kendisinden dolayı zorunlu olduğudur. Zira vücudun mevcut olduğu ispatlanınca, vücudun aynı zamanda varlığının kendinden olmasının da zorunlu olması gerekmektedir. Aksi halde ise müellif, teselsülün meydana geleceğini söyler. Molla Câmî, problemin çözümü sadedinde yukarıda da görüldüğü üzere bir şeyin kendinden soyutlanamayacağını (*imtinâ'-ü zevâlüş-şey' an nefsih*) imkânsızlığı ilkesini savunur. Örneğin siyahlığı siyahlıktan soyutlamanın mümkün

<sup>236</sup> Câmî, "Dürre", 8.

<sup>237</sup> Câmî, *Nakdü'n-Nusûs*, 20.

<sup>238</sup> Câmî, *Nakdü'n-Nusûs*, 20-21.

olmadığı gibi vücuttan da vücudu soyutlamak mümkün değildir. Yine ona göre vücut, tek bir hakikat (*hakikaten vâhideten*) olarak kabul edilmelidir. Aksi takdirde zorunlunun *müteaddid*/birden çok olma ihtimali meydana gelecektir. Bu tek bir hakikatin çoklukla ilişkisini ise Molla Câmî açısından, tek olan hakikatin mahiyetlere izafe edilmesi nedeni ile bu nisbî çokluğun tek olan hakikate ilişmesi olarak izah etmek mümkündür.<sup>239</sup>

Bununla birlikte Molla Câmî, varlığı sırf hayır olarak da nitelemektedir. Onun varlık hakkındaki düşüncesinin bir bütün olarak değerlendirilmesi açısından bu yöndeki görüşlerine de temsa etmekte fayda vardır.

### 1.1.2. Zorunlu Varlık'ın Sırf Hayır Oluşu

Yukarıda görüldüğü gibi Molla Câmî, vücudu kendisi olması bakımından zorunlu olarak tarif etmektedir. Onun, vücudun sırf hayır oluşu görüşünü de bu çerçevede değerlendirdiği görülmektedir. Yani vücut, kendisi olması bakımından zorunlu olduğu gibi aynı zamanda sırf hayırdır. Şu halde zorunlu varlık sırf hayırdır: (*vücûd min haysü hüve vücûd hayr-ı mahz est/vücut kendisi olması bakımından mahza hayırdır*) bakımından sırf hayırdır.<sup>240</sup> Müellif bu konuda filzofların görüşünü takip etmektedir. Nitekim İbn Sînâ, Zorunlu Varlık'ı sırf hayır olarak nitelendirmektedir.<sup>241</sup>

Molla Câmî, hayra böyle ontolojik bir yaklaşımla eksiklik, *şer*/kötülük ve noksanlık gibi nitelikleri ondan tenzih etmektedir. Bu bakımdan ona göre, mazharlarda zahir olan sıfatlar, haller ve fiiller, gerçekte o mazharlarda zahir olan Hakk'a muzaftırlar. Yani fiil, sıfat ve haller vücuda eklenen şeylerdirler. Bu yüzden Molla Câmî, bazen bunlarda ortaya çıktığı düşünülen her hangi bir şer ve noksanlığın, başka bir şeyin ademiyeti/yokluğu sebebiyle meydana geldiğini öne sürer. Buna göre, her hangi bir varlıkta şer gibi görünen bir şey zuhur ederse, bunun sebebi varlıkla ilgili başka bir durumun yokluğu sebebiyle olup “varlık varlık olması” bakımından bizzât varlıkla ilgili bir durumdan dolayı değildir. Böylece Molla Câmî, hayır ve kemâl türünden olan bütün sıfatları zâta nispet ederken şer ve

<sup>239</sup> Câmî, “Risâle fi'l-Vücûd”, 78,91,101.

<sup>240</sup> Câmî, “Levâiyih”, 35.

<sup>241</sup> Bk. İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ Metafizik*, ed. Muhittin Muhittin Macit, çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker (İstanbul: Litera, 2013), 2/99-101.

vebal türünden olanları ise meallerin kabiliyetlerindeki kusurlar olarak değerlendirir. Şu durumda ona göre, vücutla dolu olan her yer mahza hayırdır. Müellif, şerrin ise ademden (yokluk) olduğunu ileri sürerek yokluğun, vücudun gayrı olarak niteler. O, Şerri tamamıyla bu gayrın muktezası/gereği olarak görmektedir.<sup>242</sup>

Molla Câmî'nin, varlığın sırf hayır olması konusunda kendisini filozoflarla hemfikir addettiği görülmektedir. Ona göre, filozoflar<sup>243</sup> vücudun mahza hayır olmasının zarureti savunmuşlardır. Müellif bu konuda, filozoflara atfedtiği soğuk ve meyve; katil ve katil örneklerini aktarmaktadır. Mesela soğuk, meyveyi müfsit/bozması sebebiyle meyveye nispeten şerdir. Ancak soğun şer olması niteliklerden bir nitelik olması açısından değildir, aslında soğuk bu yönüyle kemâlattan bir kemâldir. Soğun şer olarak nitelenmesi meyvenin layıkıyla kemâle/olgunluğa erişmesinin ademine/yokluğuna sebep oluşu cihetiyledir. Bir idğer örnek ise öldürmek fiilidir. Molla Câmî, *katil/öldürmenin* de şer olduğunu dile getirir. Ancak onun şer oluşu katilin katle güç yetirmesi ya da aletin keskin/kesici oluşu ve yahut maktulün uzvunun kesilmeye elverişli olması cihetinden değildir. Aksine öldürmek fiilinin şer olarak nitelenmesi hayatın zevali cihetindedir ve bu ise ademle ilgili bir durumdur.<sup>244</sup>

## 1.2. Mutlak Varlık

Molla Câmî'nin takipçisi olduğu Ekberî gelenekte vahdet-i vücut prensibine uyularak “*varlık, varlık olması bakımından Hak*” tanımından hareketle Mutlak varlık veya mutlak hakikat düşüncesi üzerinde yoğunlaşmıştır.<sup>245</sup> Örneğin Nablusî vücudu/varlığı, Allah olarak tanımlamaktadır.<sup>246</sup> Bu tür tanımlamaya kaynaklık eden bu sistemin temelinde İbn Sînâ felsefesi olduğu ifade edilir. Bu manada İbn Arabî'nin vahdet-i vücut teorisinin, sudûr nazariyesinin yeni bir safhası olduğu görülür.<sup>247</sup> Felsefedeki varlık tasavvurunun tasavvuftaki dönüşümü, Allah-âlem münasebetinin açıklama modeli olarak işlev görmüştür. Zira Allah ve mümkünde

<sup>242</sup> Câmî, “Levâiyh”, 34-35.

<sup>243</sup> Ayrıca bk. İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ Metafizik*, 2/100.

<sup>244</sup> Câmî, “Levâiyh”, 35.

<sup>245</sup> Ömer Türker, *Varlık Nedir? İslâm Filozoflarının Varlık Tasavvuru* (İstanbul: Ketebe, 2019), 169.

<sup>246</sup> Bk. Abdülganî İsmail en-Nablusî, *Kitâbü'l-Vücûd*, ed. Seyyid Yusuf Ahmed (Beyrut: Dârü'l-Kutübi'l-İlmîyye, 2002), 24.

<sup>247</sup> Türker, *Varlık Nedir?*, 169.

varlık-mahiyet ilişkisi ve yaratılış nazariyesi gibi pek çok problem bu ilke esasında açıklanmaktadır.<sup>248</sup> Şu da ifade edilmelidir ki, İslam felsefecilerinin metafizik birikimiyle birlikte, özellikle Eş'arî ve Mutezile kelamının Tanrı anlayışının da İbn Arabî ve takipçileri üzerindeki tesiri göz ardı edilememektedir. Dolayısıyla, İbn Arabî ve sonrasında gelişen ekolün, tasavvufun genel Allah anlayışından hareketle felsefî ve kelamî mirası da yorumladığı söylenebilir.<sup>249</sup> İbn Sînâ düşüncesinde ise “varlık, varlık olması bakımından varlıktır” şeklinde tarif edildiğinden,<sup>250</sup> Allah metafiziğin konusu olamamıştır. Bunun temel sebebi, Allah'ın tümel bir disiplinin konusu olacak şekilde “tümel” ve “genel” bir kavram olarak kabul edilmediğiyle ilgili olarak yorumlanmıştır. Çünkü İbn Sînâ ve meşşâî filozoflara göre, Allah, tümel bir kavram olarak kabul edilen “genel varlık” kavramının altında ve onun bir ferdi olarak mütalaa edilmiştir. Böylece Allah, “varlık” gibi tümel bir kavram olarak kabul edilmediğinden metafiziğin konusu olamamaktadır. Vahdet-i vücud nazariyesinde ise Allah'ın bizzât “varlığın” kendisi olarak kabul edilmesi metafiziğin konusu olmasında sorun oluşturmamıştır.<sup>251</sup> Felsefedeki varlık tanımının böyle bir dönüşüm kazanması, daha çok İbn Arabî ile birlikte Konevî'nin etkisi neticesinde meydana gelmiştir. Böylece Allah'ın varlığı, metafiziğin (ilm-i ilahî/merifetullâh) konusu olurken, “meselesi” de Allah-âlem münasebeti olarak belirlenmiş, bilginin araçları olarak da Allah'ın isimleri kabul edilmiştir. Bu şekilde vahdet-i vücud düşüncesinde, “*varlık Hak'tur*” önermesinden dolayı Allah, “mutlak varlık” olarak kabul edilen bir ilke haline gelmiştir.<sup>252</sup> Bu genel bilgilerin akabinde Molla Câmî'nin mutlak varlık anlayışına; onun bilinemez oluşu ve bilinebilirliği gibi konulara temas edebiliriz.

### 1.2.1. Mutlak Varlık ve Bilenemezliği

Vücud, küllî, cüz'î, âm, hâs, taayyün ve takayyüd ve bunların gerekli kıldığı bütün nisbet ve kayıtlamalardan mücerret ve mutlak olarak düşünüldüğünde “mutlak varlık” olarak tanımlanır.<sup>253</sup> Mutlak varlık bu manada, Molla Câmî'nin ve dolayısıyla

<sup>248</sup> Ekrem Demirli, *İbnü'l-Arabî Metafiziği* (İstanbul: Sufi Kitap, 2017), 42.

<sup>249</sup> Ekrem Demirli, *Tasavvufun Altınçağı Konevî ve Takipçileri* (İstanbul: Sufi Kitap, 2015), 51-52.

<sup>250</sup> Bk. İbn Sînâ, *Metafizik*, 20-26.

<sup>251</sup> Türker, “Metafizik Nedir? İbn Sînâ'nın Kitâbu's-Şifâ el-İlâhiyyât'ı Bağlamında Bir Tahlil”, 16-17.

<sup>252</sup> Bk. Demirli, *İbnü'l-Arabî Metafiziği*, 48-53; Demirli, *Tasavvufun Altınçağı Konevî ve Takipçileri*, 31-33.

<sup>253</sup> Bk. Câmî, “Şerh-i Rubâiyyât”, 48.

mutasavvıfların dilinde “mutlaklık/kayıtsızlığın” kendisinden bile soyutlanmaktadır. Bu bakımdan mutlak varlık, hiçbir kayıt ve itibar dikkate alınmamak anlamında “hakiki mutlaklık” ile mutlak şeklinde kabul edilerek tasavvufî bir kavramsal dönüşüme kavuşmuştur.<sup>254</sup>

Lârî, mutlak varlığı, “*Kendisi dışında bütün taayyünlerden ârî olduğu halde onları kapsayan basit ve hakiki vücudun ‘hakikati’ (Hakikatü’l-vücûdu’l basîtü’l-hakîkî)*” olarak tarif eder.<sup>255</sup> Molla Câmî’nin ifadesiyle mutlak varlık, vacibü’l-vücudun aynı olan vücudun “hakikati”dir.<sup>256</sup> Bu bakımdan vücudun hakikati, zorunlu ve mutlak varlık manasında zât ile eşdeğerdir. Bu bakımdan vücudun hakikati, nisbet ve itibarlar dikkate alınmadan “*min haysü hüve*” yani sırf kendisi olması itibare alındığında vücud-i mutlak, zât-ı baht, hestî-i sırf, gayb-i hüviyet, ahadiyet-i mutlaka (mutlak birlik) ve vâhidîyet-i zâtîyye (zâtî birlik) şeklinde tabir edilir. Bu mutlaklığı bakımından ise vücudun mertebesi ilim, keşif ve şühudun fevkinde olup onu ne ilim vasıtasıyla idrak etmek ne de keşif ve şühud gözüyle müşahede etmek mümkündür.<sup>257</sup>

Tasavvuf düşüncesinde mutlak varlık, vücud-i mutlak, zât-ı baht, gayb-i hüviyet gibi kavramlar, mutlaklık ve kayıtsızlığın kendisi bile itibara alınmadan sırf Hakk’ın zâtını ifade etmek için kullanılırken, ahadiyet-i mutlaka ve ahadiyyet-i zâtîyye gibi yegâneliği ifade eden terimler de yine bu mutlak varlığın “tek” olduğunu anlatmak üzere istimal edilmiştir.<sup>258</sup> Zira Molla Câmî, mutlak varlık tek bir hakikat olarak kabul edilmediği takdirde, *müteaddid*/birden çok olma ihtimali probleminin söz konusu olabileceğini dile getirmektedir.<sup>259</sup>

Mutlak varlık kavramının, hiçbir itibar ve kayıt dikkate alınmaksızın sırf Hakk’ın zâtı kast edilerek kullanımının diğer bir sebebi de küllî, cüz’î, hâs ve âm gibi kavramlarla kayıtlanamayacağını vurgulamaktadır. Çünkü Molla Câmî, bu manadaki

<sup>254</sup> Câmî, “Şerh-i Rubâiyyât”, 48,55.

<sup>255</sup> Raziyyuddîn Abdülgafûr Lârî, “Şerhü ed-Dürretü’l-Fâhire”, *ed-Dürretü’l-Fâhire Fî Tahkîk-i Mezhebi’s-Sûfiyye ve’l-Mütekellimîn ve’l-Hükemâi’l-Mütekaddimîn be İnzâm-ı Havâşî-yi Müellif Şerh-i Abdülgafûr Lârî ve Hikmet-i İmâdiyye*, ed. Nicholas Heer- Ali Musavî Behbehânî (Tahran: Müessesesi-i Mutâlîât-i İslâmî-yi Dânişgâh-i Makgel Şu’be-i Tahran, 1979), 87.

<sup>256</sup> Câmî, “Şerh-i Rubâiyyât”, 48.

<sup>257</sup> Nüreddîn Abdurrahman Câmî, *Eşi’atü’l-İmaât*, ts., 8.

<sup>258</sup> Bk. Bilal Taşkın, *İslam Düşüncesinde Varlık Tartışmaları Sadeddin et-Teftâzânî Merkezli Bir İnceleme* (İstanbul: İz, 2020), 150-151.

<sup>259</sup> Câmî, “Risâle fi’l-Vücûd”, 78,91,101.

mutlak varlık kavramını kayıtsızlığın kendisinden bile kayıtsız manasında kullanır. Yani hiçbir nisbet ve itibar ile kayıt altına alınamaz olup bütün kayıtlardan mutlak ve hatta mutlaklığın mutlak olmasından bile berîdir.<sup>260</sup> Bu sebeple taayyün ve takkayyüdü gerektiren hiçbir nispetle vasıflanamamaktadır. Çünkü bunların hiçbiri, sırf kendisi olması itibariyle mutlak varlığın lazımı değildir. Molla Câmî, vücudun bu mutlak aşkınlığını *bilâ-tayyün/tayyünsüzlük* mertebesi olarak da niteler ve bütün taayyünleri, *bilâ-tayyünden* sonra olmaları dolayısıyla da nisbet olarak değerlendirir ve bu nisbetlerin tamamının kayıtlanma ve taayyünlerin gerektirdiği şeyler olarak görür. Bu nedenle o, zât ve hakikati yönüyle her şeyden daha kapalı/gizli olan Hakk'ın ise bunların hiçbirine muhtaç olmadığını bildirir.<sup>261</sup>

Zira Molla Câmî'ye göre, "hakiki mutlaklık" ile mutlak olan zâtın gayb-i hüviyetinin, munzabıt (tertibe girmemiş) ve mütemeyyiz olmamış; inhisar ve ihata altına alınmamış olması gerekir. Görüldüğü üzere Molla Câmî, gayb-i hüviyet ile dile getirilen mutlak aşkınlığı, "hakiki mutlaklık" (*mutlak est be itlâk-ı hakîkî*) manasında kullanır.<sup>262</sup> Zira tasaavvufta Hakk, *itlâk-ı zâtî-yi hakîkî* (zâtî mutlaklık) ile mutlak olup *itlâk-ı izâfî* ile değildir, çünkü izafî mutlaklık hâdis mesabesinde.<sup>263</sup> Bu ise tasavvuf düşüncesinde mutlak varlığın küllîlik, genellik kaydıyla kayıtlanamayacağını ifade etmek ve bizzât kendisi olmasını dikkate almak için geliştirilen bir kavramdır.<sup>264</sup> Yukarıda açıkça ifade ettiği gibi bir şiirinde de Molla Câmî, bizzât Allah'ın kendisi olarak nitelediği mutlak varlık kavramının küllîlik, cüz'îlik ilkesi; az veya çok ifadeleriyle kayıtlanamayacağını vurgular:

هستی که مبراز حدوث است و قدم- نه کل و نه جزاست نه بسیار نه کم

زیرا که تعین چه اخص و چه اعم - مسبوق بود بلا تعین فافهم.

<sup>260</sup> Câmî, "Şerh-i Rubâiyyât", 48.

<sup>261</sup> Câmî, "Şerh-i Rubâiyyât", 50.

<sup>262</sup> Câmî, "Şerh-i Rubâiyyât", 55.

<sup>263</sup> Seyyid Mustafa Rasim Efendi, *Tasavvuf Sözlüğü İstulâhât-ı İnsân-ı Kâmil*, ed. Haz. İhsan Kara (İstanbul: İnsan Yayınları, 2008), 1190.

<sup>264</sup> Bilal Taşkın, *İslam Düşüncesinde Varlık Tartışmaları*, 150.

“*Hudus ve kıdemden müberra olan hestî/varlık, ne küll ne cüz ne çok ve ne azdır. Çünkü taayyün, ister hâs isterse âm olsun, bilâ-tayyünden/tayyünsüzlükten sonradır. Bunu anla!*”<sup>265</sup>

Bu itibarla bütün nitelik, nicelik, sıfat ve nisbetten vareste bulunan mutlak varlık, bu manada mutlaklık ibaresinin kendisi ile bile vasıflanamaz olup bütün niteliklerden tenzih edilmektedir. Mutasavvıfların bu noktadaki savunuları mutlak varlığın “kayıtsızlığın” kendisiyle kayıtlanmış olacağı yönündedir. Mutlaklık/kayıtsızlık ibaresinin kendisinin bile itibare alınmaması açısından mutlak varlık tanımıyla tasavvuf, kelam ve felsefenin tarifinden farklılaşmaktadır. Yukarıda da zikredildiği üzere bu problemi aşmak için onlar, zât/vücut için gayb-i hüviyeti itibariyle “hakiki mutlaklık” ile mutlak önermesini benimsemişlerdir. Ancak ehl-i nazarın tarifinde hiçbir kayıtle kayıtlanamaz oluşu nazarda tutulmakla beraber Mutlak varlık, “mutlaklık/kayıtsızlık” kaydının kendisinden kurtulmuş değildir.<sup>266</sup> Örneğin kelam ve felsefeciler tarafından Mutlak varlık kavramı, “*Her hangi bir mahiyetle mukayyet özel varlıkların tamamı için istifade edilen, kevn ve tahakkuk kavramlarıyla müteradif ve yok olmamak anlamında kullanılan ‘külli kavram’ olarak kabul edilir.*”<sup>267</sup>

Hiçbir surette Molla Câmî, bilemezliği vurgulamak amacı ile, Hakk’ın zâtının künhü/özünü ve mutlak gayb-i hüviyetini, mutlak şekilde meçhul (*meçhûl-i mutlak*) olarak da tanımlar. Hakk’ın gayb-i hüviyeti ise, lâ-taayyünü/taayyünsüzlüğü itibariyle mutlak oluşu demektir. Yani Zât’ın, *mâadâ itibariyle* ve *âdem-i itibar-i mâadâ* ile kayıtsız oluşudur. Mezkûr mutlaklık itibariyle ise Hakk’a dair bir hüküm vermek; vahdet, vücudun vücubu, *mebdeyye/başlangıç*, yaratmanın gerekliliği, kendisinden bir eserin suduru, ilmin kendisine veya başkasına taalluku gibi tarif ve nispetlerin ona izafe edilmesi sahih değildir. Çünkü bunlar taayyün ve kayıtlanmayı gerekli kılmaktadır. Zira her bir taayyün ve takayyüdün öncesinde taayyünsüzlük vardır. Hakk, taayyünsüzlük itibariyle ise meçhul-i mutlaktır. Bu mutlaklığı bakımından ise onun tahayyül, taakkul, vehim ve fehimle bilinmesi ve ilimle

<sup>265</sup> Câmî, “Şerh-i Rubâîyyât”, 48.

<sup>266</sup> Câmî, “Şerh-i Rubâîyyât”, 55.

<sup>267</sup> Bilal Taşkın, *İslam Düşüncesinde Varlık Tartışmaları*, 147.

kuşatılması imkân dâhilinde değildir.<sup>268</sup> Çünkü hakiki mutlaklık ile mutlak olan zâtın gay-i hüviyetinin temeyyüz etmemiş, inhisar ve ihata altına alınmamış olması gerekir. İlmin hakikati ise “*Malumu ihata etmek ve onu mâadâdan temyiz yoluyla/başkasından ayırt etmek suretiyle keşfetmektir.*”<sup>269</sup> İlmin hakikatinin Hakk’ın zâtına taalluku durumunda ya zâtın muktezasının tahallüfü (icablarının geride bırakılması) ya da ilmin hakikatinin inkılap ve değişime uğraması gerekir. Bunların her ikisini de muhal olarak değerlendiren Molla Câmi’ye göre, ilmin hakikati o halde Hakk’ın zâtını mezkûr mutlaklık açısından kuşatamaz. Ayrıca ilmin hakikati, Hakk’ın zâtını ihata etmek konusunda özürlü olduğu gibi gayb-i hüviyette mündemiç ve münderiç durumda olan *umûr/işleri* de sonsuz olmalarından (adem-i tenâhî) dolayı kuşatması muhaldir. Zira müellif, gayb-i hüviyetteki şeylerin tek bir seferde taayyün ve zuhurunun mümkün olmadığını ve bu sürecin tedricî olduğunu söyler. İlmin bilinen şeye taalluk edeceği düşünüldüğü takdirde bu ifade, gayb-i hüviyetteki işlerin bilinemez ve sonsuz olmaları hasebiyle kuşatılamaz olmalarından dolayı bilgiye konu olamayacakları ve ilmin tedricen meydana gelen taayyün ve zuhurları kapsayacağı anlamına gelir. Öyleyse Molla Câmi açısından Hakk’ın zâtını, batın ve tecerrüdü itibariyle idrak etmek hiçbir şekilde mümkün olmamakla birlikte, mertebelerdeki zuhuru ve taayyünü itibariyle ilme veya idrake konu olması mümkündür.<sup>270</sup>

Yine Molla Câmi, Hakk’ın hakikatinin vücut olduğunu vurgularken onu bu bakımdan bütün yönlerden ve farklı özellikler kazanmak gibi biyolojik niteliklerden tenzih ederek negatif teoloji bakış açısıyla da yaklaşmaktadır: “*Hakk’ın hakikati vücuttan başkası değildir. O’nun varlığında inhitât/çöküş/düşkünlük, pestî/aşağı olmak yoktur; semt/cihet, tebeddül/değişme, tağayyür/başkalaşmadan mukaddestir, vasmel/ayıp, teaddüd/çeşitlenme ve tekessür/çok olmaktan münezzehtir. Bütün nişanlardan nişansız (sıfatsız), ne ilme sığar ve ne de iyâna (keşif). Bütün kemiyet ve keyfiyet ondan peyda olmuş, o ise kemiyet ve keyfiyetsizdir. Bütün şeyler onunla*

<sup>268</sup> Câmi, *Nakdü'n-Nusûs*, 26; Câmi, “Şerh-i Rubâiyyât”, 49-50.

<sup>269</sup> Câmi, “Şerh-i Rubâiyyât”, 55-56.

<sup>270</sup> Câmi, “Şerh-i Rubâiyyât”, 55-56; Câmi, *Vücûd ve Vahdet-i vücûta Dair Şerh-i Rubâiyyât*, 80-81.

*idrak edici, o ise idrak ihatasının dışındadır. Baştaki göz onun cemalini müşahede etmekten kamaşır ve sır gözü onun kemâlini mülâhaza etmekten bulanıklaşır.*"<sup>271</sup>

Görüldüğü üzere Molla Câmî, aşkınlık cihetiyle vücudun idrak, ilim, keşif, şuhut gibi vasıtlarla bilinemeyeceğini ya da hiç kimsenin müdriki, mefhum, meşhut ve malumu olmadığını vurgularken “*onlar O’nu ilimle kuşatamazlar*”<sup>272</sup> ayetini de bu konuda referans almaktadır. Ona göre, Allah’ın zâtının veya vücudun akıl, fehim, vehim, havâs ve kıyasın konusu olan her şeyden münezze olması, bunların tamamının muhdes/sonradan yaratılmış olmaları hasebiyledir. Muhdes olan ise ancak muhdesi idrak edebilir. Bu yüzden hiçbir hüküm, vasıf ve nisbet izafe edilerek Allah’ın zâtını tanımanın ve bilmenin imkânı yoktur. Ancak Hakk, tenezzül mertebelerinde idrak, şuhut ve keşif gibi vasıtalara taalluk etmektedir.<sup>273</sup> Nitekim Konevî de “hakikati” yönüyle Hakk ile başka şeyler arasında herhangi bir ilişkinin bulunmadığını vurgularken bu yönüyle O’nu bilmenin imkânsızlığını ifade eder <sup>274</sup> veya hiçbir isim ve hükmün, mutlaklığı yönüyle Allah’a izafe edilemeyeceğini, O’nun hiçbir vasıf ve resimle nitelenemeyeceğini vurgular. Çünkü her bir iktiza (gerekme/gerektirme), ister olumlu isterse olumsuz olsun, belirli bir hüküm bildirmekte ve dolayısıyla da “mutlaklığı” sınırlayıcı nitelikleri ifade etmektedir.<sup>275</sup>

Mutlak varlığın, bilinebilirliğini zorlaştıran kavramlardan bir diğeri de vücudun çok zahir/aşikâr olarak kabul edilmesidir. Yukarıda işaret edildiği gibi Hakk, hakikati ve zâtı itibariyle her şeyden daha kapalı/gizli (*ahfâ/pûşîdeter*) olup zât, kühü ve gayb-i hüviyeti veya lâ-tayyün mertebesi itibariyle hiçbir şekilde bilgi konusu değilken; “tahakkuku” yönüyle de bilinmesi zorluk teşkil etmektedir. Zorunlu varlık bağlamından hatırlanacağı üzere Molla Câmî, vücudu, aklî bir kavram değil bizzât hariçte tahakkuk etmiş varlık/zât olarak tanımlamıştı. Bu manada Hakk, tahakkuk ve *hestî*/varlık yani hariçte bizzât tahakkuk bulmuş zât olması bakımından

<sup>271</sup> Câmî, “Levâiyh”, 13; Mollâ Câmî, *Seyr u Sülûk ve Vahdet-i vücûta Dâir Levâiyh*, çev. Şemseddîn Sivâsî - ve haz. Melek Gündüz Karacan (İstanbul: Litera, 2021), 70.

<sup>272</sup> Tâhâ, 20/110.

<sup>273</sup> Câmî, *Eşi’a*, 8; Câmî, “Şerh-i Rubâiyyât”, 49-50.

<sup>274</sup> Ebu’l-Meâlî Konevî, *Miftâhü’l-Gayb*, ed. Muhammed Hâcevî (Tahran: İntişârât-i Mevla, 1374), 26-27.

<sup>275</sup> Sadreddin Konevî, *Vahdet-i vücûd ve Esasları*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz, 2012), 14.

da her şeyden daha *peydâter/zahirdir*. Bu apaçıklığı Molla Câmî, şu şekilde dile getirir:

از روی تحقق و هستی پیدائر از همه چیزهاست. پوشیدگی و دشواری معرفت او سبحانه از غایت روشنی است که بس ظاهر است.

“(Hakk), tahakkuk ve hestî/varlık olması bakımından her şeyden daha aşikardır. O’nun kapalı oluşu ve marifetinin zorluğu, çok zahir olması hasebiyle son derece parlak olmasındandır.”<sup>276</sup>

Yani Hakk, hakikat ve zât bakımından her şeyden daha gizli, tahakkuk ve hariçte var olması açısından ise her şeyden daha aşikârdır. Hakk’ın, aşikârlık bakımından insan bilgisine kapalı oluşu ve marifetinin zorluğu, O’nun, ziyadesiyle zahir olması sebebiyle son derece parlak (roşen) olmasından kaynaklanmaktadır. Bu nedenle Molla Câmî, Hakk’ın zuhurunun şiddetine gönüllerin tahammül ve takatının olmadığına işaret etmektedir. O, yarasanın gündüzleri nesnelere göremeyişini bu tür bir zorluğa örnek teşkil ettiğini düşünmektedir: “Yarasanın gündüz görememesi, eşyanın gece daha zahir olmasından değildir. Ancak eşya gündüz daha zahirdir ve yarasanın gözü zayıftır.”<sup>277</sup>

Kısacası Hakk’ın, bütün varlıklardan daha zahir olmasına rağmen görülememesi, daha çok görünür halde olmasından veya zuhurunun şiddetinden dolayıdır. Veya Hakk, mahlûk ve mevcutların tamamından daha çok görünürdür, fakat bu son derece aşikâr olması O’nu gizlemektedir. Ancak Hakk’ın, her iki (hakikat/hafî ve tahakkuk/zahir) surette bilinemez oluşu O’nun *adem/yokluk* ve gaybetini mükmün kılan bir husus değildir. Molla Câmî, böyle bir şeyin mümkün olduğu iddia edildiği takdirde yer ve göğün varlığından da söz edilemeyeceğine dikkat çeker. Böyle bir şeyin mümkün olmadığını delili ise ona göre, bizzât varlığın kendisi/varlığın mevcut oluşudur. Zira var olan her şey, yaratıcının (Sâni’) varlığının kemâline, ilim, kudret, celâl ve azametine tek bir sıfat halinde sürekli şahitlik etmektedir ve bu ise Hakk’ın varlığını göstermekte ve varlığına delalet etmektedir.<sup>278</sup>

<sup>276</sup> Câmî, “Şerh-i Rubâîyyât”, 50-51.

<sup>277</sup> Câmî, “Şerh-i Rubâîyyât”, 51.

<sup>278</sup> Câmî, “Şerh-i Rubâîyyât”, 51.

### 1.2.2. Mutlak varlık ve Bilinebilirliği

Bu başlıkta Hakk'ı idrak çeşitleri ele incelenecektir. Molla Câmî'nin dile getirdiği Hakk'ı idrak konusunu, aşkınlık ve zuhur mertebeleri olmak üzere genel hatlarıyla iki kısma ayırmak mümkündür. Yukarıda görüldüğü üzere Hakk'ı tenzih konusundaki düşünceleriyle beraber müellif, aşkınlık mertebesinde de O'nun marifeti ve idrakinden söz edilebileceğini öne sürmektedir. Molla Câmî'ye göre, aşkınlık mertebesinde Hakk'ın marifeti ve O'nu idrak etmek iki türdür:

*Birincisi:* Hakk'ı, zâtının künhü, isim ve sıfatların tayyünlerinden tecerrüdü/soyutluğu itibariyle; kâinatın mazharlarıyla telebbüsü söz konusu olmaksızın (taayyün etmemiş olması yönüyle) idraktır. Hakk'ı taayyün etmemiş olması itibariyle idrak etmek sadece Hakk'ın kendisine mahsus olup beşer için mümkün değildir. Çünkü O, bu konumda izzet hicabına bürünmüş ve kibriya duvarıyla gizlenmiş olup kendisiyle masivası arasında hiçbir nispet yoktur.<sup>279</sup> İzzet hicabıyla kibriya duvarı, mutlaklık ve aşkınlığı ifade etmektedir. Molla Câmî, buna delil olarak da “Allah sizi kendisinden sakındırır”<sup>280</sup> ayetiyle Hz. Peygamber'in “Allah'ın zâtını değil nimetlerini düşünün”<sup>281</sup> hadisini göstermektedir. Molla Câmî'ye göre, bu yolla O'nu bilmeye çalışmak vakit zayi etmekten başka bir şey olmayıp imkânsız bir işle uğraşmak kabilindedir.<sup>282</sup> Onun bu ifadeleri, yukarıda bahsedilen hiçbir beşeri bilginin konusu olmanın dışındaki mutlak aşkınlık veya *lâ-taayyün* mertbesine racidir. Müellif, Allah'ın zâtını düşünmek zâten imkânsız iken, insanları yapamayacakları bu şeyden yasaklamanın sebebini de, zât hakkında zanna kapılmaktan ve düşünmekten sakındırmak olarak cevaplandırır. Ona göre, kulların *mümteni'u'l-husûl* olan yani elde edilmesi mümkün olmayan bir şeyi talep etmelerinden sakındırılmaları, Allah Teâlâ'nın rahmet ve merhametinin gereği olarak kulların rahatı içindir.<sup>283</sup> Bu son pragrafla ilgili görüşün benzeri, Konevî'nin *Miftâh*'ında da yer almaktadır.<sup>284</sup>

<sup>279</sup> Câmî, “Şerh-i Rubâiyyât”, 52-53.

<sup>280</sup> Âl-i İmrân, 3/30

<sup>281</sup> Bk. İsmâil Muhammed el-Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ ve Muzî'lü'l-İlbâs* (Beyrut - Dışmak: Müessesetü Menâhili'l-İrfân - Mektebetü'l-Gazâlî, 2016), 1/311.

<sup>282</sup> Câmî, “Şerh-i Rubâiyyât”, 53.

<sup>283</sup> Câmî, “Şerh-i Rubâiyyât”, 53.

<sup>284</sup> Bk. Konevî, *Miftâhü'l-Gayb*, 27.

Molla Câmî, bu konuda İbn Arabî ve Mevlana'nın düşüncelerine de müracaat ederek görüşünü desteklemektedir. İbn Arabî'nin sözleri şöyledir: “*Allah Teâlâ'nın zâtını tefekkür etmek muhaldir. Geriye kâinatı tefekkür etmekten başka bir şey kalmıyor.*”<sup>285</sup> Mevlana'nın beyitleri de zât hakkında tefekkürün mümkün olmadığı yönündedir:

آنکه در ذاتش تفکر کردنیست- در حقیقت آن نظر در ذات نیست

هست آن پندار او زیرا براه - صد هزاران پرده آمد تا اله.

“*Zâtını tefekkür etmeye çalışan kimsenin nazarı hakikatte Zât'a olmayıp bu kimsenin zannı/sanıdır. Zira yolda İlah'a kadar yüz binlerce perde vardır.*”<sup>286</sup>

*İkincisi:* İnsanların Hakk'ı icmalî imanla bilmesidir. Molla Câmî insanların, Hakk'ı aşkınlık mertebesinde ancak “icmalen” idrak edebilecek ve bilebileceklerini kabul eder. Bu icmalî marifet ve idrak ona göre “*Müteayyin olan her şeyin ötesinde bir emir vardır ki her müteayyinin zuhuru onunladır ve onun kendisi ise taayyünden müberrâdır*” cümlesidir.<sup>287</sup>

Molla Câmî'nin bu görüşü, mümkün varlıkların üstünde, onlardan bağımsız aşkın bir varlığın var olduğu ve her şeyin kendisi tarafından yaratıldığı halde kendisinin bunlardan aşkın ve münezzehe olduğu manasında topluca bir biliş ve idraki kapsamaktadır. Bu durumda idrak/akıl bu icmalî bilişte sadece Allah'ın var olduğuna ilişkin genel bir hüküm verebilmekte veya O'nun varlığını tenzihi biçimde itiraf etmektedir. Yine aynı şekilde bu cümleye, iman esaslarının “Allah'a iman” kısmının ve “icmalî iman” kaidesinin tasavvufî metoda uyarlanmış biçimi de denebilir. Zira Allah inancı, iman esaslarının aslını teşkil etmekte olup O'nun varlığına ve birliğine inanmayı gerekli kılmaktadır. Molla Câmî de, başka bir eserinde mücmel imanı açıklarken daha sade bir dille benzer bir ifade kullanır. Örneğin ona göre, icmalî iman iki kısımdan oluşur ve bunlardan birincisi, “İnsanoğlunu ve bütün âlemi zerrelere kadar yaratan, onları adem/yokluktan vücut sahasına getiren bir olan Halik'in var olduğuna, O'nun sonsuz ve daima var olacağına, sayı ve adet

<sup>285</sup> Muhyiddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed et-Tâî el-Hâtimî İbn Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkîyye*, ed. Ahmed Şemsuddîn (Beyrut: Dâru'l-Kutübi'l-İlmîyye, 1999), 4/278-279.

<sup>286</sup> Mevlana Celâleddîn Rûmî, *Mesnevi-yi Ma'nevî (Defter-i Çehârum)*, ed. Adnan Karaismailoğlu-Derya Örs (Konya: Konya Büyük Şehir Belediyesi, 2005), 4/286.

<sup>287</sup> Câmî, “Şerh-i Rubâiyyât”, 53. Ayrıca bk. Konevî, *Miftâhü'l-Gayb*, 26-27.

bakımından olmaması yönüyle bir ve tekliğine inanmaktır.”<sup>288</sup> Müellife göre, icmalî imanın ikinci kısmı ise, Allah Teâlâ tarafından Arap kavminden resul ve nebi olarak insanlara gönderilen Hz. Muhammed’in, sika raviler yoluyla sabit olup bize kadar ulaşan haberlerine iman etmektir.<sup>289</sup>

Buraya kadarki açıklamalarda Hakk’ı idrakın birinci kısmı; aşkınlık mertebesinde “icmalen” bilmek şeklinde iki alt kısım (Allah’ın kendisini bilmesi ve insanların O’nu icmalen bilmeleri) şeklinde izah edildi. Hakk’ı idrak etmenin ikincisi ise, *O’nun nurunun taayyünleri ve zuhurunun çeşitliliği itibariyle tenezzül mertebelerinde ve mükevvenâtın/yaratılmışların aynasında idrak etmektir. Yani Hakk’ı zuhur ve taayyünleri bakımından idrak etmektir. Molla Câmî’ye göre, bu idrak da basit ve mürekkep olmak üzere kendi içinde iki kısımdır.*<sup>290</sup>

*Basit idrak:* İdrak edilen Hakk’ın vücudu olmakla beraber, bu idrakin ve idrak olunanın Hakk’ın vücudu olduğunun zühûlundan ibaret olan idrak.<sup>291</sup> Teftâzânî, “zuhûl” kelimesine “idrake ait suretin zihinden uzaklaşması”<sup>292</sup> şeklinde, Molla Câmî’nin buradaki maksadına uygun bir açıklama getirir. Ona göre, basit idrak düzeyinde idrak olunan Hakk’ın vücududur. Ancak insan bu idrakin kendisini ve idrak edilenin de Hakk’ın vücudu olduğunu unutmuş veya bu durumdan gafildir. Basit idrak yönünden Hakk’ın vücudunun zuhurunda herhangi bir gizlilik ve kapalılık söz konusu değildir. Zira idrake konu olan/duyumlanan ve algılanan her şeyde, idrak edilen evvela *hestî*/varlığın kendisidir. Hatta kişi bu idrakin idrakinden gafil olsa bile bu durum değişmeyecektir. Kişinin bu konudaki gafleti yani vücudu idrak edemeyecek veya farkına varamayacak halde oluşu ise, zuhurun şiddetinden (gayet-i zuhur) dolayı vücudun gizli kalmasıyla alakalıdır.<sup>293</sup>

Molla Câmî, konunun delillendirilmesi amacıyla renk ve şekillerin ışıkla olan münasebeti üzerinde durur. Ona göre, renk ve şekilleri idrak etmek, ışığı idrak etmekle mümkündür. Çünkü ışık, renk ve şekilleri kuşatmaktadır ve aynı zamanda ışık görmenin (rü’yet) de şartıdır. Yani ışık olmadan renk ve şekilleri görmek

<sup>288</sup> Câmî, *İ’tikâd-nâme*, 19-23.

<sup>289</sup> Câmî, *İ’tikâd-Nâme*, 23.

<sup>290</sup> Câmî, “Şerh-i Rubâîyyât”, 53.

<sup>291</sup> Câmî, “Şerh-i Rubâîyyât”, 53-54.

<sup>292</sup> Bk. Teftâzânî, *Makâsıd*, 310-311.

<sup>293</sup> Câmî, “Şerh-i Rubâîyyât”, 53-54.

imkansızdır. Bu durumda bir nesneye bakan kişi tarafından ilk önce ışık idrak edilmiş olmaktadır ve buna rağmen eşyaya bakan veya onu gören kişi, ışığın idrakinden gafildir. Işığın ortadan kalkmasıyla (karanlığın çökmesiyle) idrak edilen veya görülen şeylerin ötesinde, idrak edilen başka bir şeyin olduğu anlaşılacaktır. Bu da “ışık”tan başkası değildir.<sup>294</sup> Molla Câmî'nin bu ifadelerinden ışığın, renk ve şekillerin belirme ve ortaya çıkmasının sebebi olarak görüldüğü de anlaşılmaktadır. Bu da onu, ışığın, İbn Sîna ve İbnü'l-Heysen (ö.432-1040?) gibi rengin “varlık sebebi” değil de rengin “tezahürünün sebebi”<sup>295</sup> olarak görülen kelamın optik anlayışınayakınlaştırmaktadır. Zira kelamcılar ışığın, renkten ayrı olduğunu savunmuş ve aynı zamanda da ışığın rengin görülmesinin şartı olarak kabul etmişlerdir.<sup>296</sup>

Bu benzetme üzerinden Molla Câmî, gerçek varlığın nurunun (*nûr-i hestî-yi hakîkî*) ışık, renk, şekil ve görenin kendisini; zihnî ve haricî bütün varlığı kuşattığını ve bunların tamamının vücut ile kaim olduğunu söyler. Bu durumda idrakin idrakinden gafil olursa bile, vücudu idrak etmeksizin eşyayı idrak etmek mümkün değildir. Molla Câmî, bu hususta insanın gaflet üzere olmasını, zuhurun şiddeti, devamlılığı ve varlığı sürekli idrak ediyor olmakla ilişkilendirir.<sup>297</sup> Yani Hakk'ın nurunu müşahede etmede feyzin devamlılığı ile varlığın sürekliliği (*devâm-ı feyz ve istimrâr-ı vücûd*) engeldir.<sup>298</sup> Müellif, bu durumu “*idrakin idrakinden gafil olma*” olarak tanımlamaktadır. Bu cümlelerden anlaşılan o ki insanın nesne ile ilişkisinde, farkına varmasa bile sürekli ve ilkin idrak ettiği şey varlıktır. Zira eşyanın idraki, onları kuşatmış (*muhît*) olması sebebiyle vücudun idrakiyle mümkündür. Molla Câmî'ye göre, eğer nur ve ışık gibi, varlığın da ortadan kalkması mümkün olsaydı, mevcudatın idraki esnasında, Vücut-i Hakk'ın Nur'u olan başka bir durumun (renk ve ışık münasebetinde olduğu gibi) burada da söz konusu olması mümkün olacaktı. Fakat Hakk'ın nurunun zevali mümkün olmadığından bu varsayım imkânsızdır.

<sup>294</sup> Câmî, “Şerh-i Rubâiyyât”, 54.

<sup>295</sup> Bk. İhsan Fazlıoğlu, “İlm-i Menâzır”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 22/131.

<sup>296</sup> Teftâzânî, *Makâsıd*, 294-296.

<sup>297</sup> Câmî, “Şerh-i Rubâiyyât”, 54.

<sup>298</sup> Câmî, *Mesnevî-yi Heft Evreng*, 1/474.

Çünkü ona göre, eşyanın zuhuru zıddı ile gerçekleşirken Hakk'ın ne *zıddı* ne *niddi*/misli vardır.<sup>299</sup>

Müellif mantalitesinde eşya vücutla kaim olduğuna göre, görmek eylemi ve görülen nesnenin var oluşu ve varlığının devamı da vücutla sabit ve kaimdir. Bu durumda bir şeyin varlığının duyulur âlemde idrak edilmesinin, varlığın idrakiyle alakalı olduğu görülmektedir. Çünkü varlık eşyayı tümüyle kuşatmıştır. Ancak Molla Câmî'nin ifadelerinden insanın, varlığı idrak etse dahi bu idrakin farkına varmasının mümkün olmadığı anlaşılmaktadır. Bu yüzden o, basit idrak düzeyinde de vücuda bir nevi bilinemezlik atfetmektedir. Zira Molla Câmî, Allah'ın zâtı üzerine “düşünmenin imkânsızlığı” ilkesini basit idrake nazaran da geçerli sayar. Ancak Molla Câmî bu noktada, dünyayı doldurduran gerçek varlığın nurunun, kalp ve göze hitap ettiğini dile getirir ve bunu vücudu bilmenin biçimi olarak öne sürer.<sup>300</sup> Diğer yandan burada gönül gözü ve müşahedenin, idrake alternatif veya onun üstünde bir bilme biçimi olarak kabul edildiği de söylenebilir. Molla Câmî'nin, idraki akıl yürütme biçimi olarak istimal ettiği var sayılacak olursa, onun nazarından Allah'ın varlığını bilmek zinhinsel bir ispatın konusu olmaktan ziyade, kalp ve müşahedeye dayalı bir yöntemle mümkün olmaktadır. Ona göre, tasavvufî manada Allah'ın varlığı ve birliği ispat konusu olamayacak derecede açık ve bedihi bir vakıadır. Belki bundan dolayı o burada da, “açık olan bir şeyi açıklamaya çalışmanın” boşuna bir çaba olduğunu söyleyecek ve sanki istidlal ehline bu noktada da bir göndermede bulunacaktır. Açık bir şey hakkında ortaya koyulan çaba ise, *tahsîl-i hâsıl* kabilinden yani aklın ilkeleriyle çelişen ve imkânsız bir durumdur. O, kendisinin aşağıdaki beyitleriyle isim vermeden iktibas ettiği Şebüsterî'nin (ö.720/1320) bir beytini buna delil sadedinde nakleder:

نور که بود جهان از او مالا مال - مشهود دل و دیده بود در همه حال

تحصیل شهود آنچه مشهود بود - در قاعده عقل محالست محال

<sup>299</sup> Câmî, “Şerh-i Rubâiyyât”, 54.

<sup>300</sup> Câmî, “Şerh-i Rubâiyyât”, 52-53.

“Cihan kendisiyle dopdolu/lebâleb olan nur, her durumda/sürekli olarak kalp ve gözle müşahede (meşhûd) edilmektedir. Şahit olunan meşhudu tahsil etmeye çalışmak ise akıl kaidesinde muhaldir.”<sup>301</sup>

بود در ذات حق اندیشه باطل- محال محض دان تحصیل حاصل

“Hakk’ın zâtı hakkında düşünmek batıldır, tahsil-i hâsılın/hâsılın tahsilinin kesinlikle imkânsız olduğunu anlamalısın.”<sup>302</sup>

*Mürekkep idrak:* Hakk’ın vücudunu idrak ile birlikte bu idrakin kendisini ve idrak edilenin de Hakk’ın vücudu olduğunu idrak etmektir. Yani Hakk’ın vücudunu idrak, bu idrakin kendisini idrak, Hakk’ın vücudunun idrakini idrak etmek. Molla Câmî bu tür idrakin fikir, hafâ/gizlilik, doğru ve yanlışın mahalli oluşunu söyler. Ona göre, iman ve küfür hükmü de bu çeşit idrake racidir. Yine ona göre, marifet erbabı arasındaki irfana dair fazilet ve farklılıklar da bu idrakte ilgili mertebelerin farklılığıyla alakalıdır.<sup>303</sup> Mürekkep idrakin, basit idrake kıyasla Hakk’ın varlığına dair farkındalığın daha çok artmış ve kişiyi teklife muhatap kılan türden bir idrak çeşidi olduğu görülmektedir.

Mutlak varlığın bilinebilirliğini ifade eden kavramlardan biri de taayyündür. Taayyün, aslında mutlak varlığın takayyüdü/kayıtlanması demektir. Zira mutlak varlık için taayyün ve takayyüd düşünülmeden ikilik ve çokluktan yani kesretten bahsetmek imkânsızdır.<sup>304</sup> Zâtın veya mutlak varlığın, vücut mertebeleri ve hazretlerinden her bir mertebe ve hazrette (mertebe) temeyyüzünü taayyün, tecellî ve tenezzül olarak nitelendirmek mümkündür.<sup>305</sup> Molla Câmî’nin taayyünle ilgili görüşlerinin detaylı incelemeleri varlık mertebelerinde ele alınacaktır. Şimdi ise onun tevHITE dair düşüncelerinin mülâhazasına geçebiliriz.

<sup>301</sup> Câmî, “Şerh-i Rubâîyyât”, 52,55.

<sup>302</sup> Mahmûd Şebürterî, *Gülşen-i Râz*, ts., 10-11.

<sup>303</sup> Câmî, “Şerh-i Rubâîyyât”, 54-55.

<sup>304</sup> Câmî, “Dürre”, 12.

<sup>305</sup> Bk. dipnot kısmı Câmî, *Nakdû’n-Nusûs*, 34.

### 1.3. Tevhit

Tevhit, “tek ve bir olmak” manasındaki *va-ha-de* kökünden türemiş olup “bir şeyin bir ve tek olduğunu kabul etmek” demektir. Ulemaya göre tevhit, Allah’ın vahdaniyetini birmek, O’nun birliğine iman etmek manasındadır. Sûfilere göre de tevhit, söz ve akinde kişinin Allah’ın rubûbiyyetinde *ferd/tek* olduğunu kabul etmesidir. Ayrıca onlara göre, Allah’ın vahdaniyetinin bilgisi ezeli ve ebedî olarak sabittir ve bu yüzden sûfîlerin şühudunda vâhid/tek olandan başkası bulunmamaktadır. Tevhit, İslam düşüncesinde çeşitli mertebelerde incelenmiştir.<sup>306</sup>

Molla Câmî’nin tevhit anlayışı aslında mutlak varlık fikrinden farklı değildir. Allah’ın birliği bağlamında görüleceği üzere, varlığın birliği fikri temelde tevhibi ifade etmektedir. Bununla beraber tevhit ve insanın tevhibe ulaşma yolları da tevhit şeklinde isimlendirilerek müellifin eserlerinde çeşitli vesilelerle dile getirilir. Bu bağlamda Molla Câmî, *Levâiyih*’te tevhit kelimesine yüzü, gönlü ve yönü Allah’a yöneltmek;<sup>307</sup> “gönlü birmek” şeklinde bir anlam yüklemektedir. O, gönlü birmek için onu talep, irade, ilim ve marifette Hakk’tan gayrisinden kurtarmak ve arındırmak (tahlîs ve tecrîd); Haktan başkasına farkındalığın (farkında oluşun) kalmaması manasında kullanır. Yani tevhit, “*Salikin talebi ve iradesinin, bütün matluplar ve muradlardan kesilmesi; bütün malum ve makullerin basiret nazarından kalkması ve yönünü her yüzden çevirip, Hak’tan başkasına farkındalığının ve bilincinin kalmamasıdır.*”<sup>308</sup> Diğer bir eserinde de müellif, tevhit yolunun terk ve tecrit olduğunu; “kâl” ile onu bulmanın mümkün olmadığını ve varlığın nefyi (nefy-i vücûd) ve nihayetinde bir “hâl” olduğunu ifade etmektedir.<sup>309</sup>

Yine Molla Câmî’nin, tevhibi konu edinen kimi sözlerinde de Hakk’ın yaratıcılık özelliğine dikkat çektiği; varlık ve birliğine delalet eden delillere yönelerek varlığı müşahedeyle çokluktaki birliğe vurgu yaptığı görülmektedir.<sup>310</sup> Onun bu görüşlerinde, fena fikrinden hareketle zihnen, kalben ve müşahede olarak

<sup>306</sup> Tehânevî, *Keşşâfî Istilâhâtî'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, 1/528; Ebû Bekir b. Hasan el-İsfehânî en-Nişâbüri İbn Fûrek, *el-İbâne An Turuki'l-Kâsîdîn ve'l-Keşf An Menâhici's-Sâlikîn*, ts., 126-127; Mevlüt Özler, “Tevhit”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV, 2012), 41/18.

<sup>307</sup> Câmî, “Levâiyih”, 6.

<sup>308</sup> Câmî, “Levâiyih”, 12.

<sup>309</sup> Câmî, *Nakdü'n-Nusûs*, 76-77.

<sup>310</sup> Câmî, *Mesnevî-yi Heft Evreng*, 1/557-560.

bütün maksatların “bir”e indirgenilmesine yönelik bir tarif yer almaktadır. Buna, insanın iç dünyasında tevhidi gerçekleştirmesi; Hakk’ın dışındaki varlıkların nefyi ya da itibari varlıkların gerçek varlıktan soyutlanması üzerine bina edilmiş ve O’ndan gayrının terki olarak ifade edebileceğimiz ve yine çokluktaki birliği görmeye dayalı bir tevhit anlayışı, denilebilir. Burada şu hususun da altının çizilmesi gerekir ki, tasavvuf metinlerinde Allah’ın varlığı ve birliğinin bilinmesi; ikrarı, tasdiki, görülmesi ve tenzih edilmesi gibi terimlerin kullanılması temelde “keşif” bilgisine dayanmaktadır. Keşif bilgisinin önemszenmesi aslında sûfîlerin tahkiki iman ve hakiki tevhit anlayışı fikrini temin eden bir yöntem olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>311</sup>

Bu telakki, haliyle kelam ve felsefecilerin tevhit anlayışından farklı bir yerde konumlanır. Örneğin Molla Câmî, Hâce Abdullah Ensârî’den (ö. 481/1089), “tevhit delil getirmek değil, tevhit kurtulmaktır” şeklinde bu anlayış farklılığına da dikkat çeken tarifi nakletmektedir.<sup>312</sup> Kayserî’nin de istidlâlî tevhidin sahibini şüpheden az kurtarabileceğini dile getirdiği görülür.<sup>313</sup> İbn Fûrek’in mutasavvıfların tevhit anlayışlarının benzer birçok tanımına yer verdiği görülmektedir.<sup>314</sup> Bu anlayış farklılığını netleştirmek sadedinde sûfîler tarafından tevhidin çeşitli türleri ve mertebeleri ele alınmıştır. Molla Câmî’nin eserlerinde de tevhidin benzer mertebelerine yer verilmektedir. Müellifin tevhit anlayışını daha dakik anlaşılması için önce tevhit mertebeleri akabinde onun Allah’ın birliğiyle ilgili görüşlerine ve tevhit çeşitleriyle birlik ve çokluk meselelerine tevhit ana başlığı altında yer verilecektir.

### 1.3.1. Tevhit Mertebeleri

Molla Câmî, tevhit mertebelerini açıklama sebebini yalancıyla doğruyu; mukallit ile muhakkiki birbirinden ayırma; bir takım kimselerin tevhit ehli olmadıklarını açıklama amacı taşıdığını belirtir. Zira ona göre, bazı kimseler tevhide dair söz ve tevhit manalarını “idrak etme” sayesinde kendilerini tevhit ehli

<sup>311</sup> Bk. Azîzuddîn Nesefî, *İnsân-ı Kâmil*, ts., 23-27.

<sup>312</sup> Mevlana Nûrüddîn Abdurrahman Câmî, *Makâmât-ı Şeyhul-İslam Hazret Hâce Abdullah Ensârî*, ed. Fikri Selcûkî (Kabil: Encümen-i Câmî Riyaset-i Tenvîr-i Efkâr-i Vizâret-i Matbûât, 1343), 41.

<sup>313</sup> Dâvûd el-Kayserî, *Tasavvuf İlmine Giriş*, çev. Muhammed Bedirhan (İstanbul: Nefes Yayınları, 2013), 164.

<sup>314</sup> İbn Fûrek, *el-İbâne An Turuki'l-Kâsîdîn/Tasavvuf İstilahları*, çev. Ahmet Yıldırım- Abdulgaffar Aslan (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014), 125-129.

olarak görmektedirler. Ona göre, tevhit ehlinin kitaplarını hıfz etmek ve onların manalarını hayal etmekle yetinmek ve bunu kemâl mertebelerinden bir mertebeye olarak görmek tevhit ehli olmaya yetmediği gibi bu, umulanın aksine tevhitten mahrum olmanın sebebidir.<sup>315</sup> Bu nedenle Molla Câmî, *Nefehât* ve *Nakd*'da tevhit mertebelerini inceleyerek bunları dört kısma ayırır. O, tevhit mertebelerini *imanî tevhit*, *ilmî tevhit*, *hâlî tevhit* ve *ilahî tevhit* şeklinde kategorilere ayırmaktadır.<sup>316</sup> Tevhit mertebeleri, müellifin sıralamasına göre açıklanacaktır.

**1. İmanî Tevhit** (*Tevhit-i İmanî*): Molla Câmî, imanî tevhidi “kulun, ayetlerin işareti ve haberler gereği Hakk’ın *ulûhiyet*/ilahlık vasfının *teferrüdünü* (tek/eşsiz) ve *ma'bûdiyyete* layık olmaya *tevahhüdünü* (tekliğini) kalbi ile kabul ve dili ile ikrar etmesidir” şeklinde tarif etmektedir.<sup>317</sup> Müellife göre, bu tevhit, *muhbiri*/haber vereni doğrulamanın ve habere inancın sonucu olup ilmin zahirine dayanır. Bu tevhide tutunmak kişiye *şirk-i celîden* (açıktan Allah’a şirk koşturmak) kurtulmak ve İslam yoluna girmek konusunda fayda sağlayacaktır. Molla Câmî, imanî tevhidi, imanın zaruretlerinden saymakta; bu yüzden sûfîlerin, imanın gereği olan bu tevhit inancını bütün müminlerle paylaştıklarını ve diğer tevhit mertebelerinde ise, onların tek/eşsiz ve hâs (müteferrid ve mahsûs) olduklarını söylemektedir.<sup>318</sup>

Molla Câmî'nin mantalitesinde imanî tevhit, iman esaslarının ilki olan Allah'a iman ve imanın tanımını kapsamakta olup bu tür iman zaruret olarak görülmektedir. Müellifin, haber ve haber vereni doğrulamak ve inanmak şeklindeki görüşü de imanın mahiyeti hakkındaki görüşünü yansıtmaktadır. Müellif açısından bu iman çeşidinin zorunluluk arz etmesi, diğer iman esaslarının kendisine dayanması yönüyledir. Zira Allah'a iman, diğer bütün iman esaslarının aslını teşkil etmesi bakımından diğer esaslar kendisine dayanmaktadır. Burada müellifin dile getirdiği diğer husus ise imanın “kalp ile tasdik dil ile ikrar” şeklindeki tarifidir ki, bu tarif onun diğer eserlerinde de yer almaktadır. Örneğin o, ilgili bir şiirinde şöyle demektedir: “*İman edecek kişinin (iman edilecek şeyleri) kalp ve ruhuyla kabul;*

<sup>315</sup> Câmî, *Nakdü'n-Nusûs*, 76-77.

<sup>316</sup> Câmî, *Nefehât*, 27; Câmî, *Nakdü'n-Nusûs*, 77.

<sup>317</sup> Câmî, *Nefehât*, 27; Câmî, *Nakdü'n-Nusûs*, 77.

<sup>318</sup> Câmî, *Nefehât*, 27; Câmî, *Nakdü'n-Nusûs*, 77.

*sonra (kalbinde) tereddüt ve inkâr olmadan diliyle ikrar etmesinin dışında (başka bir) yol yoktur.*"<sup>319</sup>

Molla Câmî'ye göre, iman kelime olarak ise, geçişli fiillerden olan *el-enn*/güvenmek kelimesinden *if'âl* kalıbında bir kelime olup daha sonra tasdik etmek anlamına nakledilerek dil bakımından tasdik imanın tanımına dahil edilmiştir. Örneğin Zeyd'i tasdik etmek, onun kelamını/sözünü itiraf etmek/tanımak/kabul etmek manasına gelmektedir.<sup>320</sup> Yine müellife göre, iman, inanan kişiye *gâib*/görünmeyen alanda geçerlidir: imanın taklidî, nazarî ya da istidlâlî olması bu gerçeği değiştirmeyecektir. Allah'ın zâtı, isimleri, sıfatları ve ahiret ahvali kişinin iman etmesi gereken bu gibi hususlar gayb alanıdır. Kişi, bunları ne müşahede ne muayene ne de hissedebilir. Zira ona görre gayb, duyu organları, aklın bedihî ve keşfî de zarûrî bilgilerinin dışında bir alandır.<sup>321</sup>

Molla Câmî'nin, dil ile ikrar kalple tasdik tanımı dikkate alındığında, imanın tasdik ve ikrar olmak üzere iki rüknü olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu durumda iman, kalbin tasdiki ve dilin ikrarıyla birlikte bulunması gerekmektedir. Ancak onun, tefsirinde, kitap ve sünnetin şahitliğiyle imanın, şer'î örfte "tasdik etmekten" ibaret olduğu ve tasdikî muteber kabul edildiği vurgulanmaktadır. Fakat müellifin, maksut olanın tasdik olduğunu söylemesine rağmen, sanki imanın ikrarla birlikte tarif edilmesi gerektiğini benimsediği görülür. O, muhaddisler, Mutezile, Hariciler gibi fikraların imanla ilgili görüşlerini ve kanaatlerini aktarırken imanın sadece tasdikten ibaret görenlerin de şu hususta ihtilaf ettiklerine işaret etmektedir. "*İmanın sadece tasdik etmek olduğu görüşünü dile getirenler şu iki hususta fikir ayrılığına düşmüşlerdir: Birincisi, imanda yalnızca kalple tasdik etmenin -çünkü imanla amaçlanan şey budur- yeterli olup olmadığı; (ikincisi) yapabilen kişi için tasdike, ikrarı eklemenin gerekip gerekmediği.*"<sup>322</sup> Müellif, burada ikinci görüşü, "belki doğru olan ikincisidir" şeklinde onaylamaktadır. Zira ona göre, tasdik edip de ikrar etmemek *inat* kapsamına girmektedir. O, bu görüşünü, Allah Teâlâ'nın inatçıları,

<sup>319</sup> Câmî, *Mesnevî*, 1/234; Mevlana Abdurrahman Câmî, *Îtikâd-Nâme*, ed. Abdullah Şefîki (Meşhet: Şeyhü'l-İslam Ahmed-i Câm, 2007), 19-20.

<sup>320</sup> Abdurrahman Câmî, *Tefsîru Molla Câmî*, çev. ve thk. Davut Ağbal (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2020), 154-155.

<sup>321</sup> Câmî, *Tefsîr*, 158-159.

<sup>322</sup> Câmî, *Tefsîr*, 156-157.

mukassır cahillerden daha çok zem ettiğine/yerdiğine dair beyanlara dayandırmaktadır. Şu halde Molla Câmî bakış açısından, tasdik edip de kasten ikrar etmemek yerilmeyi gerektirebilir bir durum olarak kabul edilmektedir.<sup>323</sup>

İmanın tarifinde tasdiki esas aldığı görülmekle beraber müellifin, imanın tanımını konusundaki kalbin tasdikine dilin ikrarının eklenmesine dair görüşü onaylaması, Ehl-i Sünnet içinde *kavl-i meşhur* olarak bilinen görüşü de andırmaktadır.<sup>324</sup> Ancak görüldüğü üzere müellifin kendisi bu meseleyi farklı bir bakış açısıyla değerlendirmiştir. Ehl-i Sünnet içerisinde tasdike ikrarın eklenmesini savunanlara göre, tasdik aslî rükün olup ikrar ise zâit rükün kabul edilir. Ancak Ehl-i Sünnet'in geneli, *şer'i özür* gibi halleri dikkate alarak kalbin tasdikini imanın sahih oluşuna yeterli ve geçerli görmüşlerdir. Zira Molla Câmî'nin kendisinin de vurguladığı gibi nasların beyanı da iman kalbin tasdikine bağlamaktadır.<sup>325</sup> Ehl-i Sünnet kaynaklarında iman tarifinin genelde ikrar ve tasdikle birlikte yapılması, ikrarın dünyevî işlerdeki fonksiyonuna vurgu mahiyeti taşıdığı söylenebilir.<sup>326</sup>

**2. İlmî Tevhit (Tevhit-i İlmî):** Molla Câmî, ilmî tevhidî, kesin bilgi (ilm-i yakîn) olarak adlandırdığı batınî ilme dayandığını (müstefâd) ifade etmektedir. Yani ilmî tevhit yakîn ilminden istifadeyle oluşmaktadır. O, ilmî tevhidî şu şekilde tanımlar: “Tasavvuf yolunun başlangıcında olan kul, âlemin Rabbinden başka hakiki ve mutlak şekilde müessir bir varlığın bulunmadığını yakînî sırrı neticesinde bilir; ve bütün zâtlar, sıfatlar ve fiilleri O'nun zâtında, sıfatlarında ve fiillerinde erimiş (mahvolmuş) ve önemsiz görür. Her zâtı, Mutlak Zât'ın nurunun bir ışını olarak ve her sıfatı da mutlak sıfat nurunun bir şuaşı olarak bilir. Nerede bir ilim, bir kudret, bir irade, bir işitme ve bir görme görürse, onları Allah'ın ilminin, kudretinin, iradesinin, sem'inin ve basrının eserlerinden sadece bir eser olarak kabul eder. Bu, tüm sıfatlar ve fiiller için aynen geçerlidir.”<sup>327</sup> Molla Câmî, bu tevhit mertebesini, ehl-i hâssanın

<sup>323</sup> Câmî, *Tefsîr*, 156-157.

<sup>324</sup> Nüreddin Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr es-Sâbûnî, *el-Bidâye fî Usûliddîn* (İstanbul: el-Mektebetü'l-Hanefiyye, ts.), 87-88.

<sup>325</sup> Bk. Mâide, 5/41; Nahl, 16/106; Hucurât, 49/14.

<sup>326</sup> Bk. es-Sâbûnî, *el-Bidâye fî Usûliddîn*, 87-88; Muhammed b. Muhammed el-Bâbertî el-Hanefî, *Şerhu'l Akîdeti't-Tahâviyye* (Diyarbakır: Seyda Yayınları, 2018), 86.

<sup>327</sup> Câmî, *Nefehât*, 27; Câmî, *Nakdü'n-Nusûs*, 77.

ve sūfîlerin tevhit mertebelerinin başlangıçlarından olduğunu belirtmekte; bunun başlangıcının genel tevhit/imanî tevhit ile iç içe olduğunu vurgulamaktadır.<sup>328</sup>

Yine de Molla Câmî, ilmî tevhidin, halî tevhidin bir altı olması hasebiyle ondan bir karışım taşıdığını söyler. Bu karışım fikrini müellif, “o içkinin karşımı tesnimden; Allah’a yakın olanların içecekleri bir kaynaktır.”<sup>329</sup> ayetlerine isnaden dile getirir ve bunun bu tevhidin sarhoş edicilik özelliği şeklinde niteler.<sup>330</sup> Bu yüzden ona göre, ilmî tevhit sahibi çoğunlukla zevk içinde ve *mesrûr*/sevinçli olur. Böylece halî tevhitte taşıdığı bu karışımın etkisi neticesinde resimlerin/şekillerin karanlık boyutlarından bir kısmı ilmî tevhit sahibinden uzaklaşır. Bilahare bu kişi, bazı tasarruflarında kendi ilminin gereği gibi (yakîn ilmi) amel etmeye başlar ve ilahî fiillerin rabita/irtibat araçları olan sebeplerin varlığı onun için ortadan kalkar. Ancak bunları söylese de müellif, ilmî tevhit sahibinin, çoğu zaman ve durumlarda ilminin gereğinden mahrum kaldığına vurgu yapar. Bu mahrumiyetin sebebi, varlık karanlığı kalıntılarının (beşeri hallerin) bu kişide hala bulunuyor olmasıdır. Yani varlığı kendisinden veya nefsinden tümüyle bertaraf edememiştir. Molla Câmî, bu tevhitte bir kısım “hafi/gizli şirkin” ortadan kalktığını söylemektedir. Şu halde ilmî tevhidin, halî tevhidin mukaddemesi niteliğinde bir merteye olduğu söylenebilir.<sup>331</sup>

Yani bu tevhit mertebesi, sūfîlerin halî tevhit anlayışının ilk mertebesini oluşturan ve neticesi itibariyle imanî tevhitte bitişik bir formda bulunan bir mertebedir. Zira yukarıda görüldüğü gibi imanî tevhit olmadan diğer tevhit mertebelerinin geçerli olması mümkün değildir. Onun, bu tevhit mertebesinden kastı, sūfîlerin tevhit anlayışının ilk mertebesi olan ilmî tevhitte. Bu noktanın vurgulanması, bunun farklı bir ilmî tevhit anlayışıyla karışma ihtimalini önlemektir. Müellif, bunun bir benzeri olarak ilmî tevhit şeklinde isimlendirilen tevhit biçimini “dar görüşlü kimselerin” anlayışı şeklinde nitelemekte ve bunu sadece isim benzerliği olarak görmektedir. Molla Câmî’ye göre, bu, ilmî tevhit değil itibardan yoksun olan *resmî* tevhitte. O, *resmî* tevhidini şu şekilde tanımlar: “Kişi okuyarak veya dinleyerek zekâsı ve dehası ile tevhit manasından bir tasavvur oluşturur ve (bu

<sup>328</sup> Câmî, *Nefehât*, 27; Câmî, *Nakdü'n-Nusûs*, 77-78.

<sup>329</sup> *Mutaffifîn* 83/27-28.

<sup>330</sup> Câmî, *Nakdü'n-Nusûs*, 78.

<sup>331</sup> Câmî, *Nakdü'n-Nusûs*, 78.

tasavvur neticesinde) tevhit ilminin bir resmi onun zamirinde teressüm eder/şekillenir. Tartışma ve münazara sırasında kendisinde tevhit halinden hiçbir eser olmadığı halde boş konuşur.”<sup>332</sup> Görüldüğü gibi ona göre, bu anlayış ilmî tevhit değil aksine resmî ve tasavvurî tevhit. Bu tevhit sahiplerini de müellif, dar görüşlü kimseler şeklinde niteler ki, bu kapsama mutasavvıflar dışında kalan herkes dâhil edilebilir.

**3. Halî Tevhit (*Tevhit-i Hâlî*):** Molla Câmî, hali tevhidi muhavvid kimsenin ayrılmaz vafı olarak nitelendirir. Halî tevhit, tevhidin halinin, muvahhidin zâtının ayrılmaz vafı (vasf-ı lâzım-ı zât-ı muvahhid) olduğu mertebedir. Bu tevhide sahip kimsenin vücuduna dair *rüsûm*/şekillerinin (beşeri hallerin) karanlıkları tevhit nuru işrakının galebesi neticesinde parçalanıp yok olur. Çünkü bu kimsenin “nurunun haline”, tevhit iliminin nuru dâhil olup içkin bir duruma gelir (müstetir ve münderic). Bu durum, yıldızların nurunun güneşin nurunda *münderic*/içkin olmasına benzemektedir.<sup>333</sup> İşte müellif, bu mertebede, muhavvidin vücudunun Vâhid’in cemalinin müşahedesinde son derece gark olduğunu dile getirerek şu sonuçlara ulaşır: “Bu makamda muvahhidin vücudu, Vahit/Tek olanın cemalinin müşahedesinde gark olmuştur; o kadar gark olmuştur ki, onun şühudu nazarında Vâhid’in zâtı ve sıfatlarından başka hiçbir şey gelmez; hatta bu tevhidi kendi sıfatı olarak değil, Vâhid’in sıfatı olarak görür ve bu görmeyi de O’nun sıfatı olarak bilir. Ve bu şekilde (bu kimsenin) varlığı, tevhit denizinin çalkantılı dalgalarının içine bir damla gibi düşer ve gark olarak denizle bütünleşir.”<sup>334</sup> Molla Câmî, bu noktada ilmî tevhit ile halî tevhidin farkına da değinmiştir. Daha doğrusu müellif, bu iki tevhit türünün metot ve kaynağının farkını açıklar. Ona göre, halî tevhidin kaynağı “müşahede nuru”; ilmî tevhidin kaynağı ise “murakabe nurudur.”<sup>335</sup>

Müellif bu yaklaşımında halî tevhidi kişinin duygu, irade, düşünce ve benliğinden sıyrılması anlamındaki fena fikrinden hareketle açıkladığı görülür. Şu halde beşerî hallerin tümüyle ya da müellifin deyişiyle büyük çoğunluğunun Hakk’ın varlığında yok olması durumunda halî tevhit gerçekleşmektedir. Bu bakımdan o, halî

<sup>332</sup> Câmî, *Nakdü'n-Nusûs*, 78.

<sup>333</sup> Câmî, *Nefehât*, 27-28; Câmî, *Nakdü'n-Nusûs*, 78.

<sup>334</sup> Câmî, *Nefehât*, 27-28; Câmî, *Nakdü'n-Nusûs*, 78-79.

<sup>335</sup> Câmî, *Nefehât*, 27-28; Câmî, *Nakdü'n-Nusûs*, 78-79.

tevhit ile bütün beşerî *rüsûmların* “çoğunun” ortadan kalkacağını, ilmî tevhit ile de bu resimlerden “bazılarının” yok olacağını söylemektedir. Örneğin güneşin nuru ortaya çıktığında yeryüzündeki karanlıkların büyük kısmı dağılır; ay ışığı görüldüğünde ise karalıkların bir kısmı kalkar ama çoğu kalır.<sup>336</sup> Ancak müellif, bu zülumatın (beşerî hallerin) çok az bir kısmının yine de bu kimsede devam ettiğini belirtir. Halî tevhitte bazı *rüsûmların* (beşerî hallerin) muvahhidde devam ediyor olması, bu kimseden fiillerin tertipli ve sözlerin güzel şekilde sadır olmasını temin içindir. İşte beşerî hallerin muvahhidde az da olsa bulunması sebebiyle müellif, insan hayatta olduğu sürece halî tevhidin hakkının tam olarak verilemeyeceğini düşünür. Halî tevhitte “hafî şirkin çoğu” yok olmaktadır. Fakat onun, yine de bu konuda bir istisnaya giderek beşerî hallerden tümüyle soyutlanabilirliğin geçici bir süre de olsa mümkün olabileceğini ifade ettiği görülmektedir. Bu halin kendilerinde gerçekleştiği kişileri müellif, “muvahhidlerin hasları” olarak isimlendirir. Bu insanlarda, *tevhid-i sırfın* (mahza tevhit) hakikatinden bazen şimşek gibi bir an parlayıp derhal sönen bir parıltı peyda olur. Bu anda da beşerî hallere dair eser, rüsûm ve varlık tamamen parçalanma/yok olma durumu gösterir. Fakat bu halin geçmesi üzerine de beşerî haller bu kişiye tekrar geri dönmektedir. Müellife göre, bu halde hafî şirkin “kalıntıları” da tamamen ortadan kalkar ve tevhit konusunda insan için bu mertebenin verasında başka bir mertebe mümkün değildir.<sup>337</sup>

Müellif, bunlarla birlikte diğer bir eserinde de fiilde tevhit (tevhi-i ef’âl) fikrinden bahsetmektedir. Ona göre, fiilde tevhit, övülen ve yerilen işlerin Allaha isnat edilmesini gerekli kılmaktadır. Salikin, nefsini tezkiye etmeden önce övülen ve yerilen şeyleri Allah’a isnat etmesi mübah sayılmaktadır. Ancak o, nefsini temizledikten sonra bunları O’na isnat etmesi durumunda kabahatları da Allah’a nisbet etmiş olması hasebiyle edebe riayet etmemiş olmaktadır. Müellif, muttakî kişilerin, edebe riayet etmek için noksanlıkları kendilerine, kemâlleri de Rablerine nisbet ettiklerine vurgu yapmaktadır. Bunu yapmalarının sebebi ise, onların kendi

<sup>336</sup> Câmî, *Nefehât*, 27-28; Câmî, *Nakdü’n-Nusûs*, 78.

<sup>337</sup> Câmî, *Nefehât*, 27-28; Câmî, *Nakdü’n-Nusûs*, 78-79.

benlik ve nefislerini ortaya koymaktan korktukları içindir ve muttakiler bununla kendi nefislerini Rablerine koruma yapmaktadırlar.<sup>338</sup>

Netice itibariyle, yukarıda zikredildiği üzere imanî tevhitte celî/açık şirk, ilmî tevhitte hafî/gizli şirkin bir kısmı, halî tevhitte gizli şirkin çoğu, sırf/mahza tevhit diyebileceğimiz tevhit mertebesinde gizli şirkin kalıntıları da ortadan kalkmaktadır. Fiilde tevhitte de övülen ve yerilen her şeyin Allah'a nisbet edilmesini gerekli kılan teslimiyetçi bir telakki ortaya koyulmaktadır. Celî şirki, Hakk'ın ulûhiyetine açıktan ortak koşmak anlamında şirk çeşidi; hafî şirki de amel ve ibadetlerde ihlası gerekli kılan, hatta gönlü bütün varlıktan arındırmaya dayanan iman ve insanın kemâline dair tasavvufî bir söylem olduğu ifade edilebilir. Zira hafî şirkin, yukarıda zikredildiği gibi manevi terakki merhalelerinde aşamalı olarak ortadan kalktığı görülmektedir. Buraya kadar anlatılan tevhit anlayışı ve mertebeleri insanın kendisiyle ilgili olup onun Allah'ı birleme ve tevhitte ulaşma yollarını içermektedir. Müellifin, tevhidin dördüncü mertebesi olarak incelediği ilahî tevhit kısmında ise, bizzât Hakk'ın mutlak birliği söz konusu edilmektedir.

**4. İlahî Tevhit (*Tevhit-i İlâhî*):** İlahî tevhit, Hakk'ın ezellerin ezeline, başka bir tevhitte değil kendi nefsinde her daim vahdaniyyet ve ferdaniyyet vasfına ve eşsizlik özelliğine sahip olmasıdır. Allah Teâlâ bu mertebede, “Allah vardı, O'nunla birlikte başka bir şey yoktu”<sup>339</sup> şeklinde nitelenmiş; şuanda da ezeli vasfı gereği vahit ve eşsiz olup şimdi de aynen olduğu gibidir. Hakk, sonsuza (ebedü'l-âbâd) kadar da bu şekilde tek ve eşsiz olma özelliğinde kalacaktır. Zira O'nun hakkında “O'nun veçhinden başka her şey helak olacaktır”<sup>340</sup> buyrulmaktadır. Bu mertebede, bütün eşyanın vücudu Hakk'ın vücudunda helak/yok olmuş ve erimiş haldedir. Zira bu mertebede, O'nun ferdaniyyet/eşsizliğinin izzeti ve vahdaniyyet/tekliğinin gücü başka hiçbir şeyin var olmasına izin vermez. Müellif, bunu, “tevhidin hakkı” olarak niteler yani tevhidin hakkı ancak bu mertebede tam olarak verilebilmektedir. Zira ona göre, bu tevhit, noksanlık ayıbından beri olup melek ve insanların tevhidi ise “varlığın noksanlığı” sebebiyle eksiktir.<sup>341</sup>

<sup>338</sup> Câmî, *Tefsîr*, 148-149.

<sup>339</sup> Bk. Buhârî, *Kitâbü Bedü'l-Halk*, Bab, 1, Hadis no: 3191.

<sup>340</sup> Kasas 28/88

<sup>341</sup> Câmî, *Nefehât*, 28; Câmî, *Nakdü'n-Nusûs*, 79-80.

Şu halde Hakk'ın Hakk'ı tevhide diyebileceğimiz ilahî tevhit, O'nun hakiki vahdet ve mutlak birliğini ifade eden tevhit mertebesidir. Bu mertebe, teknik boyutlarıyla birlikte bir sonraki başlık olan Allah'ın birliği ve diğer birlik çeşitleri bağlamında incelenecektir.

### 1.3.2. Allah'ın Birliği (Vahdet)

Molla Câmi'ye göre, Hakk'ın vücudu, zâtına zâit olmayan ve kendi olması açısından (*min haysü hüve hüve*) bir *vahdete*/birliğe sahiptir. O, bu itibarla vahdeti “vâhid”in bir sıfatı değil onun aynı kabul etmektedir. Müellif, muhakkik mutasavvıfların dilinde bu tür vahdetin zâtî birlik/*ahadiyyet-i zâtîyye* olarak nitelendirildiğini belirtir.<sup>342</sup> Zira Lârî'nin ifadesiyle onlara göre, Hakk'ın vücudu sırf kendisi olması açısından dikkate alındığında O'nun için bir vahdetin sabit olmaktadır. Şöyle ki, Hakk'ın zâtı sadece kendisi bakımından kabul edildiğinde vahdet O'nun için bir ikilik ifade etmediği gibi zâtına zâit de olmamaktadır. Lârî, vahdetin bu bakımdan bütün diğer sıfatlar gibi hakikat ve *nefsülemr* hasebiyle zâtın aynı; itibar ve taakkul hasebiyle değerlendirildiğinde de zâtın gayrı olarak kabul edilebileceğine dikkat çeker.<sup>343</sup> Bununla beraber Molla Câmi, Allah'ın birliği bağlamında bizzât “vâhid” kelimesini de kullanır. Mesela hakikatlerin hakikati olan ilahî zât, haddi zâtında vahit/bir olup *aded*/sayı bakımından değildir; vahit sayıların mertebesinden müstağnidir.<sup>344</sup> Yani zâtî birlik bakımından Allah, zâtında bir ve tektir. Bu birlik, adet ve sayı bakımından “birin” karşılığı olmayıp sayıdan münezzehtir:

واحد است او بذات خویش واحد – وحدتی برتر از شمار و عدد

“*Vâhiddir O kendi zâtında vâhid; adet ve sayı bakımından olmaksızın vahdet/bir.*”<sup>345</sup>

Görüldüğü üzere vahdet, Hakk'ın hakikati, zâtı veya mutlak anlamda vücudun sırf kendisi manasında olup; nispet, sıfat ve hüküm manası barındırmayan “hakikî vahdet” manasında kullanılmaktadır. Hakiki vahdet, tasavvuf düşüncesinde tıpkı “vahdet-i vücut” terkinin içerdiği mana gibi “Hakk'ın vücuduna” tekabül

<sup>342</sup> Câmi, “ed-Dürretü'l-Fâhire”, 12.

<sup>343</sup> Lârî, “Şerhü ed-Dürretü'l-Fâhire”, 87.

<sup>344</sup> Câmi, “Levâiyih”, 18, 26.

<sup>345</sup> Câmi, *I'tikâd-nâme*, 26-27.

etmektedir. Zira vücut bu itibarla hakiki *vâhid*/birdir. Bu manada vahdet, vâhidin naatı ve sıfatı olmadığı gibi zâtî ahadiyetin muğayırı da değildir; aksine onun aynıdır. Fakat vahdet, ikinci bir mertebede de vâhidin sıfatı olarak değerlendirilir. Bu manada ise vahdet, sıfatların vahdeti/birliği, nisbet ve izafet şeklinde isimlendirilir.<sup>346</sup> Diğer ifadeyle vahdet, “kendisi kendisidir” itibarı cihetiyle ahadiyetin muğayırı ve zıddı olmayıp vâhidin aynıdır, onun naatı ve sıfatı değildir. Muhakkik sûflerin bununla kastetikleri yukarıda da belirtildiği üzere *ahadiyyet-i zâtîyye/zâtî birlik*dir.<sup>347</sup>

Zâtî birlik, hiçbir isim, sıfat, nisbet ve itibarın kendisine izafe edilmesi mümkün olmayan mutlak aşkınlık ve tam bir bilinemezliğe (agnostizm) işaret etmektedir. Bu, mutlaklığın kendisinden bile kayıtsız anlamında bir birliktir. Bu sebeple Molla Câmî, bu tür birliği ifade etmek üzere *ahadiyyet-i zâtîyye* ile müteradif manada *ahadiyyet-i mutlaka* tabirini de kullanır ve bu bakımdan zâtî ve mutlak ahadiyyetin ilim, keşif ve idrakin üstünde olduğunu dile getirir. Şu halde mutlak varlık tanımını için geçerli olan kendisine dair hiçbir hükmün verilemezliğinin, zâtî/mutlak birlik veya hakiki vahdet için de geçerli bir ilke olduğu söylenebilir. Zira tıpkı mutlak varlık tarifinde olduğu gibi zâtî birliğin de bütün nisbet ve itibarlardan neyfi söz konusudur. Çünkü Molla Câmî’ye göre, vücudun zahiri olan zât müteayyin olsa bile taayyün ve tenezzülden arî olarak kendi mertebesinde mutlaklığının sarahati üzeredir; hiçbir taayyün ve kayıtlanmanın kendisine yol bulması bu itibarla mümkün değildir.<sup>348</sup> O, başka bir yerde de bununla ilgili şöyle der:

“*Evvela henüz zuhurun hükmü butûnda, vâhidiyyet ahadiyyette münderiç idi ve bunların her ikisi vahdet satvetinde (ezici güç) mündemiç; ayniyet, gayriyet, isim, resim, naat, vasıf, zuhur, butûn, kesret, vahdet, vücûb ve imkân müntefî; zahiriyet, batıniyet, evveliyet ve ahiriyetin nişanesi muhtefî idi.*<sup>349</sup>

Bir diğer yönden de Molla Câmî, Allah’ın birliğini “şart” ve “şey” edatlarını itibara alarak açıklamalarda bulunur. Buna göre vücut, “bî-şart/şartsız” yani hiçbir şartın dikkate alınmaması açısından vahdet olarak tabir edilir. Burada vücudun bî-

<sup>346</sup> Seyyid Cafer Seccâdî, *Ferheng-i İstılâhât ve Ta’birât-ı İrfânî* (Tahran: İntişârât-i Tahûrî, 1383), 782.

<sup>347</sup> Hamza Fenârî, *Tercüme-i Mısbâhu’l-Üns Hamza Fenârî*, çev. Muhammed Hâcevî (Tahran: İntişârât-i Mevla, 1374), 163.

<sup>348</sup> Câmî, *Eşi’a*, 8.

<sup>349</sup> Câmî, *Nakdü’n-Nusûs*, 34.

şart/şartsız olarak itibara alınması, onun her hangi bir şarta bağlı olmadığını vurgulamaktadır. “lâ-şartı” ile onun sıfatı ahad olup “şey şartı” ile de vâhiddir:

هستی بی شرط وحدثش نام زدست - ور زانکه بشرط لاست نعتش احدست  
 مأخوذ بشرط شیء که باشد واحد - میدان که ظهورش از ازل تا ابدست.

“*Bî-şart/şartsız olan hestî/varlık vahdete namzettir. Eğer ‘lâ-şartı’ ile ise O’nun naatı ahaddir, ‘şey şartı’ ile kabul edilirse vâhiddir. Bil ki O’nun zuhuru ezelden ebede kadadır.*”<sup>350</sup>

Görüldüğü üzere Allah’ın mutlak birliğini ifade etmek için kullanıldığında vahdet, Hakk’ın zâtı veya mutlak vücutla aynıdır ve hakiki vahdet olarak nitelenmektedir. Vahdet bu cihetiyle vâhidin sıfatı olmayıp zâtî birlikle özdeştir. Molla Câmi, bu vahdetin cumhurun nezdinde bilinen ve adetle ilgili olan *vahdet* ile *kesretin* de menşei olduğunu dile getirir. Molla Câmi’ye göre, bu vahdet bütün itibarlardan soyutlanmış olarak düşünüldüğünde “ahadiyyet” ve çeşitli itibarların sübutuyla düşünüldüğünde de “vâhidiyyet” olarak isimlendirilir.<sup>351</sup> Bu ikinci itibarla ahadiyyetin, kayıtsız olan (bilâ-kayd) ahadiyyet/ahadiyyet-i zâtîye ile karıştırılmasını önlemek amacıyla Lârî, bunun vâhidiyyetin mukabili olan ahadiyyet olduğuna dikkat çekerek Zât’ın bu vahdeti cihetiyle iki itibarının (ahadiyyet-vâhidiyyet) bulunduğunu kaydeder.<sup>352</sup> Vahdetin itibarları olan birlik çeşitlerini açıklamadan önce vahdetin kendi içindeki kullanımına bakılması icabetmektedir. Zira Molla Câmi, birlik çeşitleri dâhilinde görüleceği üzere vahdeti taayyün-i evvel manasında da kullanır ve bu iki itibarı bu vahdete de izafe eder. Bu durumda hakiki vahdet ile taayyün manasındaki vahdet arasındaki farkın ne olduğu sorunu meydana gelmektedir. Bu konunun açıklamasına birlik çeşitlerinde yer verilecektir.

### 1.3.3. Birlik Çeşitleri

Birliğin çeşitleri bağlamında taayyün manasındaki *vahdet* ile *ahadiyyet* ve *vâhidiyyet* terimleri incelenecektir. Bunların her üçü de aslında Allah’ın birliğini ifade etmektedir. Birlik çeşitleri tasnifi temelde mutlak birliğin âlemlerle ilişkisini açıklamayı amaçlamaktadır. Bu ilişkinin sağlanması veya âlemlerden tecerrüdü

<sup>350</sup> Câmi, *Şerh-i Rubâiyyât*, 65.

<sup>351</sup> Câmi, “ed-Dürretü’l-Fâhire”, 12.

<sup>352</sup> Lârî, “Şerhü ed-Dürretü’l-Fâhire”, 87-88.

bakımından birliklerin her birinin kendine ait mertebeleri ve özellikleri bulunmaktadır. Hakiki vahdet hakkındaki açıklamalardan sonra bu başlık dâhilinde taayyün-i evvel manasındaki vahdete ve daha sonra her iki vahdetin itibarları olan ahadiyyet ve vâhidiyyet hakkında bilgilere yer verilecektir.

1. *Vahdet*: Yukarıda bilgi verildiği üzere Molla Câmî'ye göre, Hakk'ın vücudu zâtına zâit olmayan ve kendi olması bakımından bir *vahdete*/birliğe sahiptir. Bununla beraber Câmî, vahdeti taayyün-i evvel manasında da kullanır ve ahadiyyet ile vâhidiyyeti bu tür vahdetin itibarları olarak da zikreder. Aslında her iki manada da vahdet ortada yer almakta olup ahadiyyet vahdetin batın tarafına; vâhidiyyet de zahir kısmına bakan iki terim olarak karışımımıza çıkmaktadır. Aslında bu üç kavram da Allah'ın birliğine dairdir. Tasavvuf metinlerinde birlik çeşitlerinden çokça bahsetdirmesindeki neden birliğin çoklukla ilişkisini kurmak veya vahdet ile kesretin ilişkisini ve nihayetinde Allah-âlem münasebetini açıklamaktır. Bu sistemi izleyerek eserlerinde vahdet türlerinden bahsedenlerden biri de Molla Câmî'dir. Birlik çeşitlerini aslında varlık mertebelerinin bir benzeri olarak da ifade etmek mümkündür. Bu sıralamada ise birlik esas alınmaktadır.

Bunlardan taayyün-i evvel manasındaki vahdete, zât makamında mündemiç olan hakiki vahdetin temeyyüz etmiş ya da imtiyaz bulmuş hali denilebilir. Yani hakiki vahdet, bütün hüküm, kemâl ve hakikatler gibi zâta mündemiç olup taayyün etmemiş olarak bulunurken; Hakk'ın ilk zuhur ve tecellîsi olan taayyün-i evvelde yine bu hakiki vahdet zâttaki mündemiçlik keyfiyetinden taayyün etmiş ve şe'n (ilahî zâta gizlenmiş mümkün hakikatler/işler) olarak belirgin duruma gelmiştir. Çünkü taayyün-i evvelde zâtın ilmi zâta hakiki vahdet yönüyle tahakkuk ettiğinden Hakk kesret olmaksızın kendisine zâtı itibariyle ilim ve agâhlık hâsıl etmektedir. Bu bakımdan Hakiki vahdet mündemiç olan ahadiyyet ve vâhidiyyet yönleri taayyün-i evvelde de içkindir. Yine taayyün-i evvelde, zât mertebesinde olduğu gibi kesret tahakkuk etmiş haldedir. Ancak bu kesret, gerçekte kesret olarak dikkate alınmaz. Bu mertebe kendisinden sonraki bütün taayyünlerin de menşei sayılır. Diğer ifadeyle zâtın lâ-taayyün mertebesinde taayyünü ve diğer hakikatlerden mümtaz olma durumu işte söz konusu hakiki vahdetin vasfı olan ilk taayyün manasındaki vahdetle başlar; ahadiyyet ile vâhidiyyet de bu mertebenin itibarları olarak tahakkuk eder.

Ancak eşya veya kesretin taayyün-i evveldeki tahakkuku veya eşyanın burada bulunması, tıpkı zâtta mündemiç olduğu gibi *indimacî* yani bir birinin içine geçmiş ve bir diğerinden ayrılmadan toplu olarak sabittir. Bu bakımdan Zât taayyün-i evvel mertebesinde birliği açısından dikkate alınır. Çünkü Molla Câmî, taayyün-i evveli her ne kadar zâtın ilk temeyyüzü olarak ifade etse de zâtî bir tecellî olduğunu vurgulamaktadır.<sup>353</sup>

Molla Câmî'nin *Eşi'a*'daki kullanımı da vahdetin, taayyün-i evvel ve Hakikat-i Muhammediyye ile aynı manalardadır.<sup>354</sup> Müellifin tefsirinde de vahdet, hem zâtın vahdeti hem de sıfatların vahdeti şeklinde ayetlerin işârî/batınî yorumlarında da kullanılmıştır. Ayrıca onun, vahdeti fena, müşahede, şühut gibi tasavvufî hallerle de ilişkilendirdiği görülür.<sup>355</sup> Molla Câmî'nin *Nakd*'daki ifadelerine baktığımızda da benzer kullanımlarla karşılaşmaktayız: “*Halvethanenin şahidi olan gayb-i hüviyet kendini kendine cilve ettirmek istedi: İlk cilvesini vahdet sıfatında gerçekleştirdi. Şu halde gayb-i hüviyetten zahir olan ilk taayyün bir vahdet olup bütün kabiliyetlerin de aslıdır, onun için zuhûr ve butûn müsavidir. Zahir ve batını kâbil/kabul edici olması itibariyle de vahdetten ahadiyyet ile vâhidîyyet ortaya çıkmıştır.*”<sup>356</sup> Vahdet burada, gayb-i hüviyetten zahir olan ilk tecellî manasında ve taayyün-i evvel ile eş değer istimal edilmektedir. Nitekim Avni Konuk'un da vahdeti, taayyün-i evvel mertebesi olarak değerlendiği görülür.<sup>357</sup>

Bu yüzden Molla Câmî, taayyün-i evvel mertebesini sırf vahdet ve mahza kabiliyet; bütün kabiliyetleri şamil/kapsayan ve onların aslı olarak niteler. Zira müellif, bu merteye için zahirlik ve batınlığın eşit olduğunu ve onun, itibarların hiç birinin nefyi ve isbatıyla şartlı ve kayıtlı olmadığını dile getirir. Bu bakımdan bu merteye zuhûr, butûn, ezellilik ve ebedîlik, itibarların nefyi ve isbatı açısından “zâtın kabiliyetinin aynıdır.” Çünkü taayyün-i evvel sırf vahdet, mahza kabiliyet olup ister bütün sıfatlar ve itibarlardan tecerrüd kabiliyeti; ister bütün bunların tamamıyla

<sup>353</sup> Câmî, *Nakdü'n-Nusûs*, 34.

<sup>354</sup> Câmî, *Eşi'a*, 8.

<sup>355</sup> Câmî, *Tefsîr*, 138-139,168-169,444-445,500-501.

<sup>356</sup> Câmî, *Nakdü'n-Nusûs*, 31-32, 34-35.

<sup>357</sup> Ahmed Avni Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, ed. Haz. Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydın (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi vakfı yayımları, 2020), 1/11.

vasıflanmak kabiliyeti olsun, bütün kabiliyetleri ihtiva etmekte/içine almaktadır. İşte bu vahdetin, ahadiyyet ve vâhidiyyet olmak üzere iki itibarı vardır.<sup>358</sup>

2. *Ahadiyyet*: Bütün itibarların ademi/yokluğu ve bu itibarların tamamen *sukûtu*/düşürülmesi şartıyla vahdetin ahadiyyet itibarı olup zâta bu itibar açısından “ahad” denilir. Bu itibarın muteallığı/ilişklili olduğu yön zâtın butûnu, ezeli ve ebedî oluşudur; butûn, ezeliyet ve ebediyet bu mertebeye taalluk etmektedir. Vahdetin ahadiyyet itibarı, bütün itibarlardan tecerrüdü ve hatta tecerrüt kabiliyetinden bile tecerrüdü açısından “ahadiyyet” olarak nitelenir. Molla Câmî’ye göre ahadiyyet, nisbî olan vücûdî kesretin (كثرت نسبية وجوديه) zâtın ahadiyyetinde inkita ve istihlaki (helak olmuş), yok olmuşluk makamıdır.<sup>359</sup> Yani vahdetin ahadiyyet yönü, bütün itibarlardan ve soyutlanma kabiliyetinin kendisinden bile soyutlanmaktadır.

Mutasavvıflar bununla isim, sıfat, nisbet ve taayyün söz konusu olmaksızın ilahî zâtın ahad/tek ve eşsiz oluşunu kastetmektedirler. İşte yukarıda ifade edildiği üzere Allah’ın birliğini vahdet terimiyle dile getiren mutasavvıflar, vahdetin bütün isim ve sıfatlardan mücerret oluşu yönüne ahad; isim ve sıfatlarla vasıflanması yönüne de vâhid demişlerdir. Dolayısıyla vahdet, ahadiyyet ile vâhidiyyet arasında yer almaktadır. Buna göre, ahadiyyet lâ-tayyün, vahdet taayyün-i evvel, vâhidiyyet ise taayyün-i sâni şeklinde sıralanarak ahadiyyete, zâtın her şeyden soyutlanmasını ifade etmesi yönüyle birlik sıralamasında öncelik verilmektedir. Ancak bu birlik çeşitlerinin her üçü de ezeli olduğundan buradaki öncelik ve sonralık zamanla ilgili olmayıp aklî ve itibarî olarak kabul edilir.<sup>360</sup>

3. *Vâhidiyyet*: Sonsuz itibarların subûtü şartıyla vahdetin vâhidiyyet itibarı olup bu itibar açısından da zâta “vâhid” denilir. Yani Allah’ın birliğini ifade eden vahdet, bütün sıfatlar ve itibarlarla vasıflanması bakımından vâhidiyyet olarak nitelenir. Molla Câmî göre, vâhidiyyet itibarının muteallığı zâtın zuhuru, ahir ve ebedî oluşudur; zâtın zahir, ahir ve ebediliği bu mertebeye taalluk etmektedir. Molla Câmî, vâhidiyyette de vücûdî kesret olmamakla beraber nisbî kesretin (كثرت نسبية متعقل) aklen tahakkuk bulduğunu söyler. Müellife göre, nisbî kesretin

<sup>358</sup> Câmî, *Şerh-i Rubâiyyât*, 65, Câmî, *Levâiyih*, 16.

<sup>359</sup> Câmî, “Şerh-i Rubâiyyât”, 65; Câmî, “Levâiyih”, 16.

<sup>360</sup> Süleyman Uludağ, “Ahadiyyet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (TDV, 1988), 1/484.

vâhidiyyet mertebesindeki akıl bakımından tahakkuku, tıpkı diğer sayıların kendisinden neşet etmesi bakımından “bir” sayısında yarımılık, üçte birlik ve dörtte birliğin akledilebilir olmasına benzerdir. Ona göre, sonsuz olan vücûdî taayyünlerin tamamı vâhidiyyet mertebesindeki akledilebilir nisbetlerin mazharlarıdır.<sup>361</sup> Vâhidiyyet mertebesi, sıfatlar arasında temayüzün olduğu makam, sıfatlarla zât arasında teğâyur/ayrımın ve zâttan diğer sıfatların mümtaz olduğu mahaldir. İlim adamları tarafından bilinmesi mümkünse de bir sırdır.<sup>362</sup>

Molla Câmî, vahdetin ikinci itibarı olan vâhidiyyet mertebesinin de kendine ait itibarlarından bahsetmektedir. (a) zâtın bu itibarların bazılarıyla vasıflanması “Cem mertebesi”<sup>363</sup> itibariyle olup bunlar ister kevnî hakikatlerin tahakkuk ve vücut şartına bağlı olsun isterse de olmasın, ilahlık ve rububiyyetin isim ve sıfatlarıdır. Molla Câmî, bu isim ve sıfatlardan kevnî hakikatlerin tahakkuk ve vücut/varlık şartına bağlı olanlarına halikiyyet, razikiyyet; bu şarta bağlı olmayanlarına ise ilim, hayat, irade gibi isim ve sıfatları örnek verir. Müellife göre, bu isim ve sıfatlarla mütelebhis/taayyün etmiş olan zâtın malum/bilinir olma sureti ( صورت معلومیت ) ذات), “ilahî hakikatlerdir”<sup>364</sup> ve vücudun zahirinin bunlarla telebbüsü/taayyün veya zuhur etmesi vücûdî taaddüdü yani varlığın birden çok olmasını gerektirmemektedir. (b) zâtın, vâhidiyyet mertebesinin itibarlarının bazılarıyla vasıflanması ise “kevnî mertebeler” itibariyledir. Örneğin haricî ayınların bir birlerinden temyiz edilmelerini sağlayan fasıllar, hassalar ve taayyünler gibi. Bu itibarlarla taayyün eden zâtın malum/bilinir olma sureti “kevnî hakikatler” olup vücudun zahirinin (zâhir-i vücûd) bu kevnî hakikatlerin hüküm ve eserleriyle telebbüsü/taayyün veya zuhuru varlığın teaddüdünü gerektirir.<sup>365</sup>

Ancak müellife göre, kevnî hakikatlerin zuhur istidadında farklılık bulunmaktadır. Örneğin ona göre, kevnî hakikatlerin bazılarında ilahî isim ve

<sup>361</sup> Câmî, *Şerh-i Rubâîyyât*, 65-66, Câmî, *Levâiyih*, 16.

<sup>362</sup> Câmî, *Levâmi’-i Câmî*, 4-5.

<sup>363</sup> Molla Câmî’nin cem mertebesiyle kastettiği ahadiyyetü’l-cem mertebesidir. Tasavvufta toplanmanın tekliği manasında olan bu mertebe “kendisinde çokluğun münafi olmadığı şey” demek olup Allah birdir ancak bütün isimler kendisindedir (isim ve sıfatların çokluğunun zâttaki birliği), şeklinde tabir edilir. Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 94.

<sup>364</sup> İlahî hakikatler, isimler manasında da kullanılır. Kevnî hakikatler, ilahî hakikatler üzerine dayanır. İsimler de, zâtî şe’nlere terettüb eder. Kevnler, isimlerin gölgeleri ve suretleri; isimler de hazretler ve kevnlerin şe’nlerinin gölgeleridir. Bk. Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 243.

<sup>365</sup> Câmî, “Levâiyih”, 16-17.

sıfatların tamamıyla zuhur etme ya da bunların bazılarında bu isim ve sıfatların tamamına mazhar olma istidadı vardır. Onlarda bu tür bir istidadın bulunması, vücudun bu kevnî hakikatlere bütün şunların ahadiyeti/birliği ile sirayet ve bu şenlerin bütün hüküm ve eserleriyle zuhur etmiş olması sebebiyledir. Fakat Molla Câmî, zâtî vücubu (سوى الوجوب الذاتى) bunun dışında tutmaktadır.<sup>366</sup> Yani kevnî hakikatlerde zâtî vücupla zuhur etme istidadı yoktur. Zira o, başka bir yerde zâtî vücubu Allah Teâlâ'nın kemâl sıfatları olarak nitelediği kıdem gibi zâtî sıfatlarıyla birlikte zikreder.<sup>367</sup> Şu halde kevnî hakikatlerin vücut, kıdem, beka, vahdaniyet, muhalefetü'n-lilhavâdis ve kıyam bi-nefsihî gibi bilimum zâtî sıfatlarla zuhur etmek kabiliyetinin bulunmadığı söylenebilir. Bununla beraber kevnî hakikatlerin bazılarında ise, isimler ve sıfatların bir kısmıyla zuhur istidadı olup bazı varlıklarda olduğu gibi bir kısmında ise bu istidat bulunmamaktadır. Kevnî hakikatlerde zuhura istidadın olup olmaması; az veya çok bulunması zuhur mertebelerinin ihtilafından kaynaklanmaktadır. Mezkûr ihtilaf neticesinde de istidat, şiddet, zaaf, galiplik ve mağlupluk gibi farklılık göstermektedir. Buna göre, şiddet ve galiplik çokluğuna, zaaf azlığına ve mağlupluğun da istidadın olmadığına delalet ettiği söylenebilir. Molla Câmî, “insanların en kâmil olan Peygamberler ve velilerde olduğu gibi” cümlesiyle istidadın bu tür farklılığına dikkat çeker. Neticede ilahî ve kevnî hakikatler vâhidiyyet mertebesinin itibar ve tafsilleri sayılır. Bütün bunlardan maksat ise, isimlerin kemâlinin tahakkuk ve zuhur bulmasıdır.<sup>368</sup>

#### 1.3.4. Birlik ve Çokluk

Molla Câmî düşünce sisteminde Hakk'ın, mutlak vahdet/birliği veya zâtî birliği âlemlerle her hangi bir irtibatının bulunmadığı, mutlaklığın bir bilgisinin olmadığı mertebeye olarak değerlendirildiği görülmektedir. Ancak yine de müellif, mutlak veya zâtî vahdette eşyanın *münderiç* ve *mündemiçlik* bakımından içkinliğini dile getirir. Diğer ifadeyle Molla Câmî düşüncesinde çokluğu ifade eden eşyanın, birliği ifade eden mutlak varlık ile aynilik ve gayrilik yönleri bulunmaktadır. Esasında eşyanın zât veya vahdette içkinliği ya da genel anlamıyla varlığın birliği düşüncesi, vahdet-i vücut ile Panteizmin de aynı sayıldığı ve benzer kabul edildiği

<sup>366</sup> Câmî, “Levâiyh”, 17.

<sup>367</sup> Câmî, “Şerh-i Rubâiyât”, 49.

<sup>368</sup> Câmî, “Levâiyh”, 17; Câmî, *Levâmi'-i Câmî*, 3-4.

yönlerinden biridir. Fakat bu iki düşüncenin mukayesesi niteliğindeki araştırmalarda bu aynılığın şekilsel olduğu anlaşılmaktadır.<sup>369</sup> Bu düşüncelerin karşılaştırmasına girmeden bu başlık altında eşyanın Allah'ın zâtında ve vahdetinde içkinliği ile mutlak veya zorunlu varlık ile eşyanın aynı ve gayrı oluşu konusunu müellif bakış açısıyla ele alacağız.

Molla Câmi'ye göre, zorunlu varlığın zâtının aynı olan vücut, bizâtihi bütün eşyayı muhit/kuşatmış ve onlara sirayet emiş haldedir. Bu bakımdan eşyanın vücudu, vücudun eşyayı muhit olmasından ve onlara sereyanından başka bir şey değildir.<sup>370</sup> Şu durumda hakikatlerin hakikati olan ilahî zât, eşyanın da hakikati ve ancak zâtın kendisi ise haddi zâtında *vâhid*/tek olup adedi kabul etmez. Tek olan ilahî zâtın eşyanın hakikati oluşu O'nun eşyaya sirayeti ve eşyayı kuşatmışlığı yönüyledir. Zira Molla Câmi, hakikatte tek olan vücudun, mertebe ve hakikatlerin tamamında sirayet etmiş ve yayılmış halde bulunduğunu öne sürmektedir.<sup>371</sup> O, Allah'ın bütün varlıkları kuşatmasının, O'nun varlıkların suretleriyle tecellî etmesinden ibaret olduğuna da işaret eder. Buna göre, bütün noksan sıfatlardan münezze olan Hakk, *ahadiyyet-i cem'-i esması* (isimlerin toplamının tekliği) ile bütün varlıklara zât, ilim, kudret ve diğer sıfatlarıyla tesir (nüfuz) etmektedir. Göklerde ve yerde olan hiçbir zerre, O'nun bu nüfuzundan uzak kalamamaktadır. Çünkü müellife göre, O'ndan uzak kalanların tamamına yokluk ilişmektedir.<sup>372</sup>

Diğer ifadeyle Molla Câmi'ye göre, eşyanın hakikati, mutlak varlığın “ilim” mertebesindeki taayyünü; vücudu da mutlak varlığın “ayn” mertebesindeki taayyünüdür. Ancak vücudun sırf hakikati bakımından dikkate alındığında eşyanın hakikati ve vücudu hem birbirinin hem de mutlak varlığın aynıdır. Molla Câmi, eşyanın hakikati ve vücudu ile mutlak varlık arasındaki temayüz ve gayriyetin bu bakımdan ortadan kalktığını öne sürmektedir. Eşya, taayyün itibariyle ise hem birbirinin hem de mutlak varlığın gayridir. Bunu şu formülle de ifade etmek mümkündür: *a.* Şeylerin birbirlerinden farklılıkları, kendilerini diğerlerinden ayıran (mâ-bihi'l-ımtiyâz) özellikleri itibariyledir. *b.* Eşyanın mutlak varlıktan farklı oluşu

<sup>369</sup> Geniş bilgi için bk. Hüsamettin Erdem, *Panteizm ve Vahdet-i vücut Mukayesesi* (Konya: Hü-Er Yayınları, 2018), 102-106.

<sup>370</sup> Câmi, *Eşi'a*, 7.

<sup>371</sup> Câmi, “Levâiyih”, 25-27.

<sup>372</sup> Câmi, *Tefsîr*, 300-301.

ise her bir varlığın, diğer taayyünlere muğayir ve kendine mahsus taayyününün olması yönüyledir. c. Mutlak varlık ise ne külle ne de ba'za (cüz) mugayirdir; küle küllün aynı, ba'zda da ba'zın aynıdır. Bu, mutlak varlığın kül ve ba'z ile sınırlı olmadığı anlamına gelmektedir. Şu halde mutlak varlığın nesnelere gayriyeti, kül ve cüzden mutlak olmaklık bakımındandır. Yani kül ve cüzle sınırlanamayışı, kayıt ve şarta bağlı olmayışıdır.<sup>373</sup>

Görüldüğü üzere Molla Câmî, şe'nlerin zâtın vahdetinde veya zâtın hüviyetinde içkinliğini kabul etmektedir. O, bu içkinliği *indirâc* ve *indimâc* kelimeleriyle dile getirir. Müellife göre, şe'nlerin çeşit ve türleriyle sıfatların tamamı Zât'ın hüviyetinde dercedilmiş olarak bulunmaktadır ve O, bunları ezelde gayr ve gayriyetin zuhuruna ihtiyaç duymaksızın hem bilmekte hem de görmektedir. Ancak Molla Câmî, bu içkinliği “cüzün küle” veya “mazrufun zarftaki” içkinliği gibi anlaşılmasını doğru bulmamaktadır. Müellif, bunun “vasıfların mevsufta” veya “lazımların melzumlardaki” içkinliği gibi değerlendirilmesi gerektiğini öne sürer. Bu içkinlik ona göre, “bir” sayısının kendinde yarım, üçte birlik, dörtte birlik, beşte birlik gibi bu şekilde sonsuza kadar giden sayıların bulunuyor olmasına benzerdir. Bu nisbetler ise “bir” sayısında dercedilmiş olup bu “bir” sayısı; iki, üç, dört, beş sayılarında tekrarlanmadıkça zuhura gelemeyeceklerdir. Hakk'ın bütün varlıkları kuşatmış olması, ona göre “melzumun/gerektirenin lazımı/gerekeni ihata etmesi” gibidir. Böylece hakikatte tek olan vücut, bir düzen dâhilindeki mertebeler ve hakikatlerin tamamında sereyan/sirayet etmiş ve yayılmış halde bulunur. Bu bakımdan vücut, bu mertebeler ve hakikatlerde onların aynıdır; nitekim mertebeler ve hakikatler de (zuhurdan önce) vücutta onun aynıydılar.<sup>374</sup> Böylece Molla Câmî, mutlak zâta ait taayyünlerin tamamını onun lazımları olarak görmektedir. Ona göre, lazımların çokluğu melzumun vahdetini ihlal eden ve buna aykırılık teşkil eden bir husus değildir.<sup>375</sup>

Eşyanın vücutta içkin olduğu düşüncesini öne sürerken Molla Câmî, “Allah vardı ve onunla beraber hiçbir şey yoktu”<sup>376</sup> rivayetiyle onu bunlardan hem tenzih

<sup>373</sup> Câmî, “Şerh-i Rubâîyyât”, 70-71.

<sup>374</sup> Câmî, *Levâmi*’-i Câmî, 3; Câmî, “Levâiyih”, 25-26.

<sup>375</sup> Câmî, *Tefsîr*, 301.

<sup>376</sup> Buhârî, *Kitâbü Bedü'l-Halk*, Bab, 1, Hadis no: 3191.

etmekte hem de eşyanın zâta içkin olduğunu bu rivayet kapsamında zımnen dile getirdiği görülmektedir. Diğer yönden Molla Câmî'nin, vücudun eşya ile ayniyet ilişkisini vücudun her an her şeye sürekli halde zuhur etmekte olduğu düşüncesiyle de paralel değerlendirmek mümkündür. O, bu manada vücudun varlıkla münasebetini, “şarap köpükte köpük, köpük şarapta şaraptır” ibaresiyle örneklendirmekte ve bu cümlelerin bir sonucu olarak vücudun, âlemin ne aynı ne de tamamen O'nun gayrı olduğunu ifade etme yoluna gitmektedir. Molla Câmî, bu tür içkin bir irtibat üzerinden Hakk'ın âlemden tamamen ayrı sayılamayacağını kabul ederek Ebu'l-Hayr'ın “*Âlem Hak'ta Hak, Hak da âlemde âlemdir*”<sup>377</sup> sözünün doğru bir ilke olduğunu onaylamaktadır.<sup>378</sup>

Şu halde müellife göre, hakîkî varlık birden fazla olmayıp o da Hakk'ın varlığı veya mutlak varlıktan başkası değildir. Ancak ona göre, vücudun mertebeleri çoktur. Böylece Molla Câmî, hakikatlerin hakikati olarak nitelediği ilahî zâtın, haddi zâtında tek olduğunu ve adedi kabul etmediğini vurgularken mertebelerde tecellilerin çokluğu/mütekesir ve taayyünlerin muteaddid/çeşitli oluşu bakımından tek olan bu zâtın (Zât-ı vâhid) mütekesir ve müteaddid olabileceğini kabul eder. Buna göre zât, bazen kendisine “tabi olunan cevheresel hakikatler” bazen de “tabi olan arazsal hakikatler” olarak mütekesir ve müteaddid olmaktadır. Müellif, bu cevher ve arazsal hakikatlerin sıfatlar aracılığıyla mümkün olduğunu söyler. Örneğin hakikati yönünden bir ve tek olup hiçbir surette teaddüd ve tekessür kabul etmeyen zât, çeşitli sıfatları vasıtasıyla mütekesir cevher ve arazlar olarak görünmektedir. Bu manada Molla Câmî, tek olan bu hakikatin (ayn-ı vâhid) iki yönünün olduğunu vurgulamaktadır: Birincisi bu tek hakikat, söz konusu taayyünlerden tecerrüd/soyutlanmak, taayyün ve takayyüdden/kayıtlanmaktan mutlak olması bakımından Hakk'ın kendisidir. İkinci olarak yine bu tek hakikat, taayyünlere bürünmesi vasıtasıyla meydana gelen teaddüd ve tekessür itibarıyla halk ve âlem olarak görünmektedir. Böylece müellif, âlemin Hakk'ın zahiri, Hakk'ın da âlemin batını olduğunu öne sürmektedir. Zira ona göre âlem, zuhura gelmeden önce Hakk'ın aynı olup zuhura geldikten sonra ise Hak âlemin aynı olmuştur. Aslında Molla Câmî'ye göre, gerçekte tek bir hakikat vardır. Zahirlik ve batınlık, öncelik ve

<sup>377</sup> Ebû Saîd Ebu'l-Hayr, *Rubâîler*, 206.

<sup>378</sup> Câmî, *Levâmi'-i Câmî*, 3; Câmî, “Levâyah”, 25-26.

sonralık ise bu tek hakikatin itibar ve nispetleridir. Onun, Allah “evvel, ahir, son, zahir ve batındır”<sup>379</sup> ayetini de bu manada yorumladığı görülür.<sup>380</sup> Bu açıdan onun zahir ve batını, hakiki varlığın itibar ve nispetleri olarak değerlendirdiği söylenebilir. Nispetler ise ona göre, kendisi olması açısından vücudun lazımı olan şeyler değildir.<sup>381</sup>

### 1.3.5. Birlikten Çokluğun Çıkışı

Molla Câmî'nin, vahdetten kesretin çıkışıyla ilgili görüşüne gelince, öncelikle şu söylenmelidir ki müellif, vahdetten kesretin çıkışı konusunda muhakkik sûflerle filozofların, “Hakikî Bir'den çokluğun sudûrunun imkânsızlığı” hususunda aynı fikirde olduklarını ileri sürmektedir. Ancak o, “İlk İlke'den vücûdî/varlıksal çokluğun sadır olmasının caizliği” konusunda ise sûflerin, filozoflardan ayrıldıklarını ve bu konuda kelamcılarla aynı fikirde olduklarını ifade etmektedir. Fakat Molla Câmî, “Hakikî Bir'den çokluğun suduru” hususunda da kelamcılardan ayrıldıkları yönünde vurguda bulunmaktadır. Çünkü ona göre, kelamcılar Hakikî Bir'den çokluğun çıkmasını mümkün görmüşlerdir. Örneğin müellif, Eş'arîlerin müeaddid (birden çok) eserlerin, basit olan tek müessire isnadını caiz gördüklerini dile getirerek kelamcıların sûflerle filozoflardan bu noktada farklı düşündüklerini vurgulamaktadır. Ona göre, filozoflar düşüncesinde ise İlk İlke'den *aynî* varlık olan akl-ı evvel sadır olmuştur. Müellifin ifadelerinden sûflerin, ilk sudurda *aynî*/somut bir varlığın meydana gelmesini mümkün görmedikleri anlaşılmaktadır. Örneğin o, sûflere göre, ilk sudur eden şeyin, diğer nisbetleri önceleyen “aklî itibarî nisbet” olduğunu dile getirmektedir ki bunu “sâdır-ı evvel/ilk sudûr” olarak da nitelediği görülür. Molla Câmî'nin ilk sudur dediği şey, genel varlık (vücûd-ı âm) kavramıdır. Müellif, genel varlığın ilk sadır olan şey olduğunu Konevî'nin sözleriyle de teyit etmektedir. Ancak Molla Câmî, ilk sadır olan şeyin, Hakk'ın hakikati itibariyle bir sudur değil de bunun *umûm*/genellik ve *inbisât*/yayıma nisbetleri olduğunu dile

<sup>379</sup> Hadîd, 57/3.

<sup>380</sup> Câmî, *Levâiyh*, 26-27.

<sup>381</sup> Câmî, “Şerh-i Rubâiyât”, 50.

getirmekte; gerçekte ilk sadır olan şeyin, genellik ve yayılma nisbetleri olduğunu belirtmektedir.<sup>382</sup>

Müellife göre, genellik ve yayılma nisbetlerinden ibaret sâdır-ı evvel, ilk önce yayılmamış ve ilahî ilimde a'yân-ı sâbite suretlerinde tasavvur edilmemiş olsalardı, hiçbir *kâbil*/kabul edici tahakkuk etmezdi. Kabul ediciler tahakkuk ettikten sonra da genel varlık bunların üzerine yayılmaktadır. Genel varlığın kabul edicilerin üzerine yayılması *aynî*/somut varlığın mevcut olmasını sağlaması yönünden önemlidir. Aksi halinde ise müellife göre, somut varlık asla mevcut olamayacaktır. İşte bu yayılma nisbeti aracılığıyla ilahî ilim mertebesinde ilahî zâtın isimlerine ait nisbetler ve kevnî hakikatler tahakkuk etmektedir. Bütün nisbetleri önceleyen bu nisbetin, hiçbir nisbete ihtiyacı olmayıp diğerleri kendisine terettüp etmektedir.<sup>383</sup>

Müellif, vücudun kabul edicilerin tamamının suretlerinde zuhur ederek yayılmasının, tek seferde gerçekleşecek olmasını doğru bulmaz. Hakiki birden (vâhid el-hakîkî) ancak bir çıkabilir ilkesine uygun olarak vücudun ilk önce bu kabillerden birinin suretinde zuhur etmesi gerekmektedir. Sonra vücudun, bu kabul ediciden, biri diğerinden neşet etmek üzere diğer bütün kabul edicilerin suretleriyle zuhuru gerçekleşir. Yani tek bir ilke olarak kabul edilen ilk sudurda, biri diğerinden neşet eden birçok itibarın bulunması mümkündür. Ancak Molla Câmî'nin, ilk sadırın birden fazla olabileceği ihtimalini de göz önünde tuttuğu görülür. Ona göre, vücudun, kabiller üzerine yayılarak bunları *ayn*/somut varlık alanına *icâd*/çıkarması için sadece söz konusu nisbet yoluyla olması gerekmemektedir. Nitekim o, muhakkik sûflerin de kabul ettiği gibi "ilk sadır birden fazla olabilir" demektedir.<sup>384</sup>

### 1.3.6. Allah'ın Varlık ve Birliğinin Delilleri

Molla Câmî'nin eserlerinde ve kimi şiirlerinde Hakk'ın varlık ve birliğine delaleti bakımından O'nun yaratıcılık özelliğine ve evrendeki nizamın ahengine dikkat çekildiği görülür. Müellif eserlerinde, Allah'ın varlığına ve birliğine delalet eden bir takım delilleri; âlemin yapısındaki nizamı söz konu ederken bunların akla hitap ettiğine vurgu yaparak akıllı insanların bu delilleri idrak edebileceğine dikkat

<sup>382</sup> Câmî, "Dürre", 40-48; Câmî, "Dürre Tercümesi", 170-176.

<sup>383</sup> Câmî, "Dürre", 47-48.

<sup>384</sup> Câmî, "Dürre", 47-48; Câmî, "Dürre Tercümesi", 175-176.

çeker. Çünkü ona göre, yer ve gökteki “cisim” ve “ruh” kabilinden olan eski-yeni şeylerin bir yaratıcısının (Sâni’) olduğunun bilinmesi akletmekle mümkündür. Zira hiçbir şey kendi kendine var olamaz, aksine onları yaratan, vareden bir yaratıcı vardır. Müellif, “*Mimarinin işçiliği olmayan bir evi kim görmüş ve kâlem vurulmayan bir resmin ortaya çıktığını kim duymuştur? Varlık sahasına çıkan her şey, vücudunu ve bekasını O’ndan almıştır,*” sözleriyle de her şeyin bir yaratıcısının olduğu düşüncesini ev ve mimar, resim ve ressam arasındaki ilişkiyle örneklendirmektedir. Nihayetinde bu yaratıcı ona göre bir ve tek olmalıdır. Aksi durumda âlemde görülen bu düzen ve intizamın devamı mümkün değildir. Molla Câmî, bu konuda temeli Ku’ân-ı Kerim’e dayanan<sup>385</sup> ve kelim âlimleri arasında ise “Burhân-ı temânu” adıyla bilinen irade çatışması manasındaki Allah’ın birliğini ispat için kullandıkları delile başvurmaktadır.<sup>386</sup> O, konuyla ilgili dizelerinde şunları söylemektedir:

*“Eğer âlemde birden fazla Hudâ, ilah olsaydı, cihan aynı kanun, nizam üzere durmazdı. Zira (iki ilahın iradelerinin çatışması neticesinde) varlığın feyiz kapısı kapanır ve bekânın iliklenmiş ipleri kopar, bütün âlem ya yok (adem) olur ya da ademden hiç çıkmazdı. Akli başında insan, (iki ilah bir yana) tek ülkede iki padişahın (bile) barınamayacağını bilir.”<sup>387</sup>*

Molla Câmî, duyu organlarına hitap etmek maksadıyla Allah’ın varlığının delilini varlığın bizzât kendisi veya varlığın mevcut oluşu tezi üzerinden de izah etmektedir. Buna göre, varlığın mevcut oluşu bizzât O’nun varlığının delilidir. Çünkü var olan her şey, yaratıcının varlığının kemâline, ilim, kudret, celâl ve azametini tek bir sıfat halinde sürekli şahitlik etmektedir ve bu ise Hakk’ın varlığını göstermektedir. Müellife göre, Allah’ın varlığı inkâr edildiği takdirde evrenin varlığından bahsetmenin imkânı da ortadan kalkacaktır. Çünkü varlık, O’nunla var olup varlığını ancak bu surette devam ettirebilir. Böylece müellif, eserden müessire veya neticeden sebebe yönelen deliller denilebilecek tezlerden hareketle, insanın görme duyusuna hitap ederek, gözü zayıf olmayan her insanın, gördüğü şeylerin tamamının Allah’ın yaratması olduğunun farkına varabileceği neticesine ulaşır.

<sup>385</sup> Enbiya, 21/22.

<sup>386</sup> Kelamcılarının görüşü için bk. Teftâzânî, *Makâsîd*, 514-515.

<sup>387</sup> Bk. Câmî, *Mesnevî-yi Heft Evreng*, 1/234-236; Câmî, *İ’tikâd-Nâme*, 23-29; Ahmedoğlu - Altıntaş, “Molla Câmî’nin İtikâd-Nâme’sinin Ulûhiyet Bahsi Üzerine İnceleme”, 478-481.

Böyle olunca da ona göre insan, baktığı her şeyde Allah Teâlâ'yı görebilecektir. Zira müellif, “ne O’ndan” ve “ne O’nunla” olmayan bir şeyin görülmesinin mümkün olmadığını söyler ki bu, böyle olmayan şeylerin yok hükmünde olduğu anlamına gelir. Çünkü her şey O’nun cemalinin *pertev*/ışığı; her şey O’ndan ve O’nunla (var ve kaim) olup belki her şey O’dur.<sup>388</sup> Müellifin, burada gerçek varlığın Allah olduğu düşüncesinden hareket ettiği görülmektedir. Bu nedenle de mümkün varlıkların hakikatte O’nsuz; müstakil ve kendiliklerinden bir varlıkları yoktur ve eşya varlığını ancak Allah’ın varlığından almaktadır. Eşyanın müstakil bir varlığa sahip olmayışı tezi, eşyanın akıl ve duyu planında yok olduğunu iddia etmek değil; mutlak varlığın dışında hiçbir varlığının olmadığı anlamındadır.<sup>389</sup>

Molla Câmî, varlıkların yani Allah Teâlâ’nın fiil ve eserlerinin Allah’ın varlığına delaletini şöyle bir misâl ile de açıklamaktadır: “Örneğin ‘bu adamı tanımıyorum’ dersin. Ancak konuşup fiil, söz, ahlak ve maharetini müşahede ettikten sonra, ‘iyi tanıdım’ dersin.” Bu örnek dâhilinde müellif, bütün mahlûkatın Hakk’ın fiili, söz ve eseri olduğu halde O’nun “var olmadığını” ileri sürmenin veya “yokluğunu” düşünmenin muhal olduğunu vurgular. Böylece o, şimdi görülmekte olan ve gelecekte de görülecek olan her şeyin mukaddes zât olan Allah Teâlâ’nın yaratması olduğunu ifade eder. Molla Câmî, her şeyin Allah’ın “eseri” olduğu kanaatinden hareketle, O’nun her şeyden daha zahir olarak görülebileceği neticesine ulaşır. Çünkü *halk*/yaratılmışlar ona göre, Hâlık’ın *mazharı*/göründüğü, tecellî ettiği yerlerdir. Bu sebeple de müellif, her şeyde O’nun veçhinin görülebileceği gerçeğini dile getirmektedir. Örneğin feleğe bakmak onun mantalitesinde Halık’ı müşahade etmenin bir yolu olarak görülmektedir.<sup>390</sup> Görüldüğü gibi Molla Câmî, her ne kadar istidlal ve nazar yöntemini eleştirse de, kendisi de bu metotları kullanmıştır. Tevhit, Allah’ın birliği ve birlik çeşitleri ve delillerinden sonra Molla Câmî’nin, Allah’ın isim ve sıfatlarına dair düşünceleri mütalaa edilebilir.

<sup>388</sup> Câmî, “Şerh-i Rubâiyyât”, 51.

<sup>389</sup> Taşkın, *Varlık Tartışmaları*, 160.

<sup>390</sup> Câmî, “Şerh-i Rubâiyyât”, 50-52.

#### 1.4. İlahî İsimler ve Sıfatlar

Kur'an-i Kerim'de en güzel isimlerin Allah Teâlâ'nın olduğu, bunlarla dua ve niyaz edilmesi; hay, âlim, kadir, işiten, gören, yaratan gibi sıfatlarla vasıflandırılması;<sup>391</sup> İslam düşüncesinde O'nu isimlendirmenin kaynağı hakkında bilgi vermektedir. Çünkü Allah Teâlâ'nın zâtı üzerinde düşünmek her halükarda O'nu bilmenin yolu değildir ve hatta insanlar bundan mendilmişlerdir. Bu sebeple Hakk, bu isim ve sıfatlar aracılığıyla tanıtmış olduğu varlık üzerindeki tecellilerini, bizzât tabiat ve yaratılanlarda müşahede etmeyi teşvik etmektedir. Bu bakımdan isimler, O'nu bilmenin yollarından biri olarak kabul edilmiştir. İslam düşüncesinde, isimler anlamını içeren *esmâ* kelimesine, en güzel anlamındaki *hüsnâ* kelimesi eklenerek "en güzel isimler" anlamında *esmâ-i hüsnâ* denilmiş ve bu terkip esasında müstakil eserler meydana getirilmiştir. Ayrıca hüsnâ kelimesi çirkinlik ve günah anlamındaki *süvâ* kelimesinin zıddı olup güzel akıbet, zafer ve şehadet gibi anlamları da kapsamaktadır.<sup>392</sup>

Aşıkârdır ki isim ve sıfatlar teorisi diğer disiplinlerde olduğu kadar vahdet-i vücud düşüncesi geleneğinde de önemli bir yer tutar. Zira tasavvuf düşüncesinde de Allah-âlem münasebetinin gerçekleşmesi doğrudan isimler aracılığıyla değerlendirme konusudur.<sup>393</sup> İşte bu ilahî isim ve sıfatlar, bir mutasavvıf olan Molla Câmî'nin eserlerinde de hem Hakk'ın mutlak birliğinin bilinmesini sağlayan nisbetler şeklinde ele alınmakta hem de yaratılışla ilgili olarak ontolojik bağlamlarda değerlendirilmektedir.

##### 1.4.1. İsimlerin Kemâli

Bu başlık dahilinde isimlerle ilgili bazı kavramların açıklamasına yer verilecektir. Zira bu kavramlar isimlerin zuhuruyla ilgilidir. Birlik çeşitlerinde vâhidiyyet mertebesi bağlamında dile getirildiği üzere ilahî ve kevnî hakikatler vâhidiyyet mertebesinin itibar ve tafsilleri sayılır. Çünkü müellif, daha önce de

<sup>391</sup> Bk. İsrâ, 17/110; Mü'min, 40/65; Tahrim, 66/2; Mâide, 5/120; Şûrâ, 42/11; Haşr, 59/24.

<sup>392</sup> Bk. el-Bağdâdî, *Usûli'd-Dîn*, 141; es-Sabûnî, *el-Bidâye*, 26-29; Ramazan Altıntaş, *İslâm Düşüncesinde Tevhîd ve Estetik İlişkisi*, İstanbul (İstanbul: Pınar Yayınları, 2002), 112-113; Ramazan Altıntaş, *Allah'ın Güzel İsimleri Esmâü'l-Hüsnâ* (Ankara: Nasihat Yayınları, 2016), 11-12.

<sup>393</sup> Bk. Betül Gürer, *Molla Fenârî'nin Varlık ve Bilgi Anlayışı* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2018), 201-202.

geçtiği gibi “Hazret-i Zât’ın, ezeli ve ebedî olarak ilahî ve kevnî şunların ahadiyyeti ile vâhidîyyet mertebesinin tafsilleri olan bu hakikatlerin tamamında sârîdir/sirayet ettiğini” vurgular. Ona göre, zâtın bütün hakikatlerde sereyan ve tecellîsi ruh, misâl, his ve şehadet hem de dünya ve ahiret olmak üzere bütün âlemleri kapsamaktadır. İşte nihayetinde bütün bunlardan amaç ve maksat ise, isimlere dair kemâlin (kemâl-i esmâî) tahakkuk ve zuhurudur. O, mutasavvıfların dilinde *esmâî* kemâlin “kemâl-i celâ ve isticlâ” kavramlarıyla ifade edildiğine dikkat çekmektedir. Esmâî kemâlin öncesinde de zâtî kemâl bulunmaktadır. Müellif, bu iki kavramı şu şekilde açıklamaktadır: *Kemâl-i celâ*: Hakk’ın, kevnî mertebeler ve varlık meclalarında/tecellîgahlarında (mecâlî-yi halkîyye) ruh, misâl ve his âlemlerinin şen ve itibarlarının çeşitli ve birbirinden farklı hüküm ve eserleri hasebiyle zuhurudur. *Kemâl-i isticlâ*: Hakk’ın kendini bu mertebelerde şühudu/müşahede etmesidir. Yani Hakk, tafsil ve kesret mertebelerinde kendini kendinden gayrıyla kendinde (خود را بغیر) (بخود در غیر خودیا) ya da kendinden gayrı ile gayrında (یا بغیر خود در غیر خود) görmesidir.<sup>394</sup>

*Esmâî Kemâl*: İsimlerin kemâli, zâtın kendi taayyünlerinde zuhuru ve şühududur ve bu taayyünler gayr ve siva (Allah’tan başka varlıklar) olarak isimlendirilir. Bu şühut, iyanî ve vücûdî olup mücmelin mufassalda, vâhidin/birin kesirde/çokta, çekirdeğin ağaçta şühudu gibidir ve varlığın teaddüdünü gerektirmektedir.<sup>395</sup>

مراد از کمال اسمائی ظهور ذاتست و شهود او در تعینات خود که تسمیه کرده اند آن تعینات را بغیر و سوی. و این شهودیست عیانی و جودی چون شهود مجمل در مفصل و واحد در کوثر و نواة در نخله و توابع آن. مستلزم است مر تعدد جودی را.

“*Esmâî kemâlden murat, zâtın kendi taayyünlerinde zuhuru ve şühududur ki bu taayyünleri gayr ve siva olarak isimlendirmişler. Bu şühut, iyanî ve vücûdî olup mücmelin mufassalda, vâhidin kesirde, çekirdeğin hurma ağacında ve tabilerinin şühudu gibidir. Vücûdî teaddüdü müstelzemdir.*”<sup>396</sup> “Esmâî kemâl, zâtî kemâlin

<sup>394</sup> Câmî, *Levâmî -i Câmî*, 3-4; Câmî, *Levâmî (Aşk ve Şaraba Dair)*, 25-26.

<sup>395</sup> Câmî, “Levâiyh”, 17.

<sup>396</sup> Câmî, “Şerh-i Rubâiyât”, 69.

*aksine iyânî ve aynî bir zuhur ve şühut olup mücmelin mufassalda zuhur ve şühudu gibidir.*<sup>397</sup>

Esmâî kemâlin tahakkuk ve zuhuru mümkinatın vücuduna *mevkûf*/bağlıdır. Çünkü Molla Câmî, mümkinlerin vücudunu sıfatlar için ayna ve mazhar/zuhur yerleri ve zâtın itibarları şeklinde değerlendirmektedir.<sup>398</sup> Bu bakımdan esmâî kemâl, kesreti ifade eden taayyün mertebelerinde zâtın zuhur etmesi ve kendini bu itibarlarla veya bu itibarlarda görmesi şeklinde ifade edilebilir. Diğer deyişle isimlerin kemâlinin gerçekleşmesi bu gayr ve siva denilen zâtın dışındaki şeylere bağlıdır ve gayra veya mazhara ihtiyaç duymayı gerektirmektedir. Şu halde esmâî kemâlin, zâtî kemâlde olduğu gibi âlemlerden müstağnilik durumu olmayıp aksine tahakkuk ve zuhuru kevnî mazharlarla mümkün olmaktadır. Mesela Molla Câmî bir diğer yerde de şöyle demektedir: *“İsimlerin kemâli: Hakk bunlarla nitelenmek için kendisinden başkasına ihtiyaç duyar. Çünkü isimlerin kemâli sadece onların eserlerinin ortaya çıkmasıyla ve bu isimlerin hükümlerinin o eserler üzerinde bulunmasıyla gerçekleşir. Bu da yalnızca mazharların varlığıyla tamamlanır.”*<sup>399</sup>

İsimlerin kemâlinin gerçekleşmesinde Hakk’ın mazhara ihtiyaç duymasını gerektirmesi O’nun gayr ile istikmalî/ikmal edilmesi problemini de gündeme getirmektedir. Molla Câmî, tecellî yeri manasında mazhar ve mecla olarak kullandığı ayna metaforu ki bu mümkinlerin vücuduna karşılık gelmektedir, mutlak şekilde Hakk’ın gayrı olarak görmediğini ifade ederek cevaplandırır. Bu metaforda aynanın iki yönü dikkate alınmaktadır: Biri, gayriyet yönü olan kendine bakan şahsî taayyünü diğeri ise vücuda bakan aynîlik yönüdür. Vücuda bakan yönü Hakk’ın vücudunun aynıdır ve çünkü bütün varlıkların kıyamı (varoluşu ve varlığının devamı) Hakk’ın vücuduyladır. Ancak müellife göre, varlıkların Hakk’ın vücuduna ayna ve mazhar oluşu gayriyet yönüyle olup aynîlik bakımından değildir. Zira aynalar ve mazharların tecellîgah oluşu, taayyün ve takayyüd itibariyledir; bunlar ise gayriliği ifade etmektedir. Fakat varlıklar, takayyüd ve taayyün itibariyle mutlak varlığın gayri olsalar da hakikatte tek bir vücut olarak değerlendirilir. Çünkü Hakiki gayr mahza adem/yokluktur. Neticede mukayyed mazharlar olan ağyarın vücudu olmaksızın da

<sup>397</sup> Câmî, “Levâiyh”, 17.

<sup>398</sup> Câmî, “Şerh-i Rubâiyât”, 69.

<sup>399</sup> Câmî, *Tefsîr*, 444-445.

zât kendi nefsinde/kendinde kâmilidir. Esmâî kemâl ise mazharlar, isimler ve şe'nlerin kemâli içindir; Zât-ı Mahz'ın kemâli için değildir. Şu halde Molla Câmî'ye göre zâtın, gayr ile istikmalî lazım gelmemektedir.<sup>400</sup>

*Kemâl-i Zâtî*: Zâtî kemâl zâtın kendi nefesine kendi nefsi için kendi nefsinde gayr ve gayriyetin itibarı olmaksızın zuhurudur. Bu ise ilmî ve gaybî bir zuhur olup “mufassalın mücmelde” zuhuru gibidir.

کمال ذاتی که ظهور ذاتست مر نفس خود را در نفس خود از برای نفس خود بی اعتبار غیر و غیریتو این ظهوریست علمی و غیبی چون ظهور مفصل در مجمل.

*“Kemâl-i zâtî ki zâtın kendi nefesine kendi nefsi için kendi nefsinde zuhurudur ve gayr ve gayriyetin itibarı olmaksızın ve bu ilmî ve gaybî bir zuhur olup mufassalın mücmelde zuhuru gibidir.”*<sup>401</sup>

Görüldüğü üzere zâtî kemâl, zâtın zâta zuhuru şeklinde ifade edilebilir ve zât bu kemâl için kendisinden başkasına ihtiyaç duymamaktadır. Molla Câmî, bu tür kemâlin, tıpkı Hakk'ın vücudunun zorunlu olması, vahdeti, hayatı, ilmi ve diğer zâtî sıfatları gibi olduğunu belirtmektedir. Çünkü Hakk'ın, bu sıfatlarla nitelenmesi için kendinden başkasına (mâsivâ) ihtiyacı yoktur.<sup>402</sup> Kendisinden başkasına ihtiyacının olmaması Hakk'ın “ganî” oluşuyla ilişkilidir. Örneğin müellif, “Allah âlemlerden ganidir”<sup>403</sup> ayetinden mülhemle mutlak *gınâ*/hiçbir şeye ihtiyacı bulunmamayı zâtî kemâlin gereği olarak vurgulamaktadır.<sup>404</sup> O, mutlak *gınâyı* ise şöyle tanımlar: “Mutlak *gınâ*, ilahî ve kevnî hakikatlerin mertebelerinde zuhur eden şe'n, ahvâl, itibarlar ile bunların hükümleri ve eserlerinin; küllîlik ve icmâl üzere Zât'ın butûnunda ve her şeyi derç ettiği vahdetinde, zuhur edecekleri ve görünecekleri suretleri ve hükümleriyle birlikte sâbit ve müşâhed olmalarıdır.”<sup>405</sup> İsimlerin zuhuruna dair bir kavram olan esmâî kemâlin incelenmesi akabinde, isim ve sıfatların ortaya çıkış konusu ele alınabilir.

<sup>400</sup> Câmî, “Şerh-i Rubâiyyât”, 69-70.

<sup>401</sup> Câmî, “Levâiyih”, 17.

<sup>402</sup> Câmî, *Tefsîr*, 444-445.

<sup>403</sup> Ankebût, 29/6.

<sup>404</sup> Câmî, *Levâiyih*, 17-18.

<sup>405</sup> Câmî, *Seyr u Sü'lûk ve Vahdet-i vücûta Dair Lâvâiyih*, 78.

### 1.4.2. İsim ve Sıfatların Ortaya Çıkışı

Molla Câmî, isim ve sıfatlardan bahsettiği yerlerde evvela zâtın kendisi olması (min haysü hiye) bakımından isim, sıfat, nisbet ve izafetlerin tamamından O’nu tenzih etmektedir. Zira ona göre, Hakk mutlaklığı yönüyle nisbetlerin hiç birine muhtaç olmadığından yaratılmışlarla bu bakımdan hiçbir münasebeti bulunmamaktadır. Bir önceki başlıkta ifade edildiği üzere muhtaç olmaması O’nun bizâtihi *ganî* oluşuyla ilişkilidir. Şu halde Hakk’ın mutlak olarak ontolojik mahiyeti bilgi konusu olmanın dışındadır. Molla Câmî, işte bu mutlak varlığın âlemle ilişkisini “nisbet” olarak nitelediği isim ve sıfatlar aracılığıyla gerçekleştiği üzerinde durur. Müellif, isimlerin ortaya çıkışını nisbet üzerinden değerlendirirken “izafet” ve “itibar” kelimelerini de aynı manalarda kullanır. Bu bakımdan ona göre, isim ve sıfatlar zâtın nisbet ve itibarlarıdır. İsim ve sıfatların nisbet ve itibar olarak değerlendirilmesi aşağıda görüleceği gibi müellifin, sıfatların hariçte değil de *taakkul*/zihin itibariyle var olduklarını savunduğu fikriyle ilişkilidir. Zira zihin planında bulunduğu öne sürülen bir şeyin ancak itibarî kavramlarla ifade edilmesi mümkün olsa gerektir. Onun böyle bir tanımla kelim ve felsefenin sıfatlar teorisinden farklı bir sıfat anlayışı ortaya koymayı hedeflediği söylenebilir.<sup>406</sup> Nisbet ve izafet gibi itibarî kavramların isim yerinde kullanılması müellifin selefi İbn Arabî’ye kadar uzanmaktadır.<sup>407</sup> İbn Arabî, nisbeti “iki şey arasında akledilebilen fakat mevcut olmayan, gerçekliği bulunmayan bir durum” olarak tanımladığı nakledilir. İbn Arabî’nin, nisbetleri varlık ve yoklukla nitelenemeyen itibarî varlıklar olarak değerlendirmesi, Cübbâî’nin (ö.321/933) “Ahval teorisi”<sup>408</sup> ile uyumlu olup olmadığı araştırmasına konu olmuşsa da kesin bir neticeye varılmış değildir.<sup>409</sup> Nisbet, sözlük olarak “iki şey arasında kurulan ilişki” manasına gelmektedir.<sup>410</sup>

Hakk’ın bunlarla (umûr) nitelenmesine gelince, Molla Câmî bu nitelenmenin, O’nun zuhur âlemine teveccühü/yöneldiği itibariyle gerçekleştiğini

<sup>406</sup> Bk. Câmî, “Levâiyh”, 14-15; Câmî, *Levâiyh Tercümesi*, 73-74.

<sup>407</sup> Bk. Arabî, *el-Fütühâtü’l-Mekkîyye*, 4/278.

<sup>408</sup> Ebû Hâşim el-Cübbâî’nin Ahval teorisi ile ilgili bk. Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristânî, *El-Milal ven-Nihal*, ed. Ahmed Fehmî Muhammed (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2009), 69.

<sup>409</sup> Bk. Cağfer Karadaş, *Muhyiddin İbn Arabî’nin İtikadî Görüşleri* (Bursa: Emin Yayınları, 2018), 107-108.

<sup>410</sup> Ali b. Muhammed b. Ali Cürcânî, *et-Ta’rîfât*, ed. İbrahim el-Ebyârî (Dâru’l-Edyân li’t-Türâs, ts.), 308.

dile getirmektedir. Bu teveccüh ona göre, ilk tecellîye yöneliktir.<sup>411</sup> Bu ilk tecellî, Hakk'ın kendisiyle kendine dair gerçekleşen tecellîsidir. Tasavvuf düşüncesinde buna, zâtın zâta veya zâtî tecellî denilmekte olup varlık mertebelerinin ilki olan taayyün-i evvelin karşılığı olarak ulûhiyet mertebesi de denilir. Şu durumda zâtın âlemle irtibatının başlangıç noktası bu ilk tecellî veya ulûhiyet mertebesi sayılır. Ahadiyyet mertebesinde hiç bir şeyle ilişkisi olmayan mutlak varlık, taayyün-i evvel ve ulûhiyet mertebesi manasındaki vahdet mertebesinde isim ve sıfatlarla toplu şekilde nitlenmeyi gerektirmektedir. Müellife göre, işte bu ilk tecellînin gerçekleşmesiyle nur, ilim, vücut ve şühut “nisbetleri” tahakkuk bulmuş ve ortaya çıkmıştır. Böylece o, ilim nisbetinin âlimlik ve malumluğu gerektirdiğini; nur nisbetinin zahiriyyet ve mazhariyyeti istilzam ettiğini; vücut nisbetinin vacidiyyet ve mevcudiyeti; şühut nisbetinin de şahidiyyet ve meşhudiyyeti gerektirdiğini dile getirmektedir. Burada şu husus da ifade edilmelidir ki müellife göre, nur nisbetinin lazımı olan zuhur, butûn tarafından öncelenmiştir. Zira butûnun, zuhura hem zaman bakımından hem de zâtî önceliği ve evveliyeti vardır. Molla Câmî, evvel, ahir, zahir ve batın isimlerinin bu şekilde taayyün ettiğini dile getirmektedir. Ona göre, ikinci ve üçüncü (taayyün sâni ve sâlis) tecellîlerde ise söz konusu nisbet ve izafetler, Allah'ın dilediği kadar çoğalmaktadır. Müellif, isimlerin nisbetleri artıkça da O'nun *zuhûr*/bilinir ve *hafâ*/gizliliği/bilinemez oluşunun da artacağını dillendirmektedir. Hakk'ın hafası *sırafet*/sırf ve mutlak oluşu; zuhuru da mazhar ve taayyünleri itibariyle dikkate alınmaktadır.<sup>412</sup>

Görüldüğü gibi müellifin söz konusu ettiği nisbetlerin her biri, kendine ait mazharları/tecellî yerlerini istilzam etmektedir. Bu durumda ilahî isimlerin bir nevi zuhur talep ettiği söylenebilir. Şu halde Hakk'ın butununda münderiç olan şuûn/isimlerin dış dünyada gerçeklik kazanması ancak tecellî yerleri olan bu mazharlarla mümkündür; çünkü özünde kâmil olan isimlerin kemâlleri bu tecellî yerlerinde zuhura gelmektedir. Zuhura gelmiş olan her bir şey de Allah'ın varlık ve birliğine delaleti bakımından epistemoljinin konusudur. Bu durumda zât-isim-mazhar

<sup>411</sup> Câmî, “Levâiyh”, 15.

<sup>412</sup> Abdurrahman Câmî, “Levâiyh”, *Seh Risâle Der Tasavvuf: Levâmî’, Levâiyh, Şerh-i Rubâtiyyât Der Vahdet-i vücut Ez Abdurrâhmân Câmî*, ed. İrec Efşâr (Tahran: İntişârât-i Ferheng-i İran Zemîn, 1981), 15.

hiyerarşisi dikkate alındığında bu hiyerarşide insan açısından en bilinir olanı mazharlardır. Şu halde mümkünlerin vücuduna veya âleme karşılık gelen ve tecellî yerleri olan mazharların bilinmesi isimlerin bilinmesini; isimlerin bilinmesi de Hakk'ın bilinmesini mümkün kılan bir anlayışı meydana getirmektedir. Ayrıca müellifin, Hakk'ın zuhur âlemine yönelmesi şeklinde dile getirdiği görüşü, isimlerin kemâlî başlığında esmâî kemâl olarak zikredilen gayra bağlı olma sürecinin benzer ifadesidir. Çünkü esmâî kemâlden de amaç mazharlarda isim ve şe'nlerin kemâlinin gerçekleşmesidir.

İsim ve sıftaların, âlemlerle irtibatları bakımından bunların kendilerine has bir takım özellikleri bulunur ve bunlar aracılığıyla âlemlerle münasebet gerçekleşir. Molla Câmî bunları, ilahî isimlerin *havâs*/özellikleri, *âsâr*/etkileri ve *mazâhiri*/tecellî yerleri şeklinde dile getirmektedir. Bu özellik ve etkiler her bir ismin kendine has olup ancak “o isimle o isimde” ortaya çıkmaktadır. Hakk'ın fiilleri de hariçte ancak bu isimlerin mazharları vasıtasıyla kuvveden fiile çıkar. Mazharlar ise isimlerin eserleridir ve ancak isimlerin “hükümlerinin” bu eserler üzerinde terettüp etmesiyle isimlerin kemâlî gerçekleşir ve bu da ancak mazharların varlığıyla tamamlanır. Şu halde Hakk'ın, bu kemâllerle nitelenebilmesi için mazhara ihtiyaç lazım gelmektedir.<sup>413</sup> Çünkü isimler, âlemde bizzât zât ve hakikatleriyle değil hüküm, eser ve misilleriyle bulunurlar. Nitekim Konevî, Hakk'ın varlığını ilm-i ilahînin konusu, ilahî isimleri de bu ilmin “ilkeleri” olarak belirlerken; âlemde bu isimlerin “hükümünün” ortaya çıktığını belirterek Allah Teâlâ'nın bilinme imkânını bunlara bağlamaktadır: “*Onun (ilm-i ilahînin) mebâdîsi Hakk'ın vücudunun lazımı olan ana hakikatlerdir ve zât isimleri olarak tesmiye edilir. Bunların âlemde hükmü taayyün eder ve O bunlarla bilinir.*”<sup>414</sup> Molla Câmî'nin *Dürre* eseri şarihlerinden Mirza

<sup>413</sup> Câmî, *Tefsîr*, 110-111, 444-445.

<sup>414</sup> Ebu'l-Meâlî el-Konevî, *Miftâhu'l-Gayb/Tasavvuf Metafizîği*, çev. ve haz. Ekrem Demirli (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014), 32-33; Gürer, *Molla Fenâri'nin Varlık ve Bilgi Anlayışı*, 201; Mahmud Erol Kılıç, *İbnü'l-Arabî* (İstanbul: İSAM, 2015), 107. İsimlerin eseri ve hükmü: Hakk'ın, zuhurunu yansıtan kabillere küllî yapıları bakımından nisbeti ve kendi içinde özel bir ictiması bulunur. Söz konusu ictima Hakk'ın varlıklara tesiri için şart olup manevî, ruhânî, hissî taayyünün sebebi sayılır. Bu ictima zahirde vahdanilik özelliğine sahiptir ve isimlerin batnında saklı olan ve bilinmeyen özel bir neticeyi izhar ettirir. Bu netice bir “eser” olması bakımından “isimlerin hükmü” olarak adlandırılmaktadır. Bk. Gürer, *Molla Fenâri'nin Varlık ve Bilgi Anlayışı*, 227-228.

İmâdü'l-Mülk, <sup>415</sup> isim ve sıfatların eserlerinin, *a'yân-ı sâbite* olduğunu belirtmektedir. <sup>416</sup> Bunlarla beraber Molla Câmî, isim ve sıfatların zâta zâit olup olmadığı ve isim-müsemmâ konusunu da değerlendirmektedir.

#### 1.4.3. İsim ve Sıfatların Zâitliği ve İsim-Müsemmâ Meselesi

Molla Câmî'nin isim ve sıfatlar anlayışına intikal etmeden önce, kelamcıların sıfatlar teorisine onun kendi tasnifiyle temas etmekte fayda vardır. Müellif, Eş'arîlerin Allah'ın sıfatlarını kadîm ve zâtına zâit <sup>417</sup> olarak kabul ettiklerini belirtmektedir. Buna göre, Allah Teâlâ ilim sıfatıyla âlim, kudret sıfatıyla kâdir, irade sıfatıyla mürittir. <sup>418</sup> Müellifin, kadîm sıfatlar olarak Eş'arîlere isnat ettiği görüşü kendisinin de dile getirdiği gibi subûtî sıfatlardır. Eş'arîler, fiilî sıfatları hâdis kabul etmektedirler. <sup>419</sup> Molla Câmî, *Dürre*'nin *Haşiye*'sinde ise kelamcılara göre sıfatların üç çeşit olduğunu zikretmektedir: Birincisi; mahza hakiki sıfatlar, siyahlık, beyazlık, vücut ve hayat gibi tamamen gerçek sıfatlardır. Hakiki sıfatlar, ilim ve kudret gibi izafetlere/İlgilere sahiptir. Müellife göre, birinci gruba giren bu sıfatlarla ilgili olarak Allah'ın zâtında bir değişikliğin söz konusu olması kesinlikle mümkün değildir. İkincisi; mahza izafî sıfatlar, bunlar *maiyye/eş* zamanlılık ve *kablîyye/öncelik* gibi tümüyle izafî olan sıfatlardır. Müellife göre, bu ikinci grup sıfatlarda sıfatın kendisi dikkate alındığında değişiklik olmayıp ancak bunların taalluku düşünüldüğü durumda değişiklik mümkündür. Üçüncüsü, *selbî/olumsuz* sıfatlardır. Bu üçüncü gruptaki sıfatlarda değişiklik mümkündür. <sup>420</sup>

<sup>415</sup> Mirza İmâdü'l-Mülk veya İmâdü'd-Devle, Kacar Hanedanı şehzadelerindedir. O, Câmî'nin *Dürretü'l-Fahire* eserini hicrî 1307/miladi 1928 yılında şerhettiğini belirtir. Bk. Mirzâ İmâdü'l-Mülk, "Hikmet-i İmâdiyye", *ed-Dürretü'l-Fâhire Fî Tahkîk-i Mezhebi's-Sûfiyye ve'l-Mütekellimîn ve'l-Hükemâi'l-Mütekaddimîn be İnzimâm-ı Havâşî-yi Müellif Şerh-i Abdulgafûr Lârî ve Hikmet-i İmâdiyye*, ed. Nicholas Heer- Ali Musavî Behbehânî (Tahran: Müessese-i Mutâliât-i İslâmî-yi Dânişgâh-i Makgel Şu'be-i Tahran, 1979), 117.

<sup>416</sup> İmâdü'l-Mülk, "Hikmet-i İmâdiyye", 119.

<sup>417</sup> Sıfatların zâitliği görüşü için ayrıca bk. Teftâzânî, *Makâsîd*, 522-524.

<sup>418</sup> Câmî, "Dürre", 12.

<sup>419</sup> Bk. Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasan İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâtî's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, ed. Daniel Gimaret (Beirut: Dâru'l-Meşrik, 1987), 49, 91-94; el-Bağdâdî, *Usûli'd-Dîn*, 115; Ramazan Muhammed el-Hanefî-Muslihuddîn b. Muhammed el-Kastallânî-Ahmed b. Musa Şemsuddîn el-Hayâlî, *el-Macmûatü's-Senîyye Alâ Şerhi'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, ed. Mur'î Hasan er-Reşîd (Lübnan: Dâru'n-Nûrus Sabâh, 2012), 341.

<sup>420</sup> Câmî, "Dürre", 12; Câmî, "Dürre Tercümesi", 141-142; Câmî, "Havâşî", 62; Câmî, "Dürre Haşiyesi", 187-188; İmâdü'l-Mülk, "Hikmet-i İmâdiyye", 167.

Muhakkik sūfîlerin sıfatlar anlayışına gelince Molla Câmî, onların Allah'ın sıfatlarını vücut açısından zâtın aynı; aklen ise gayrı olarak kabul ettiklerini söylemektedir.<sup>421</sup> Bu durumda müellife göre, isimlerin zât ile muğayireti aklî olup aynî ve hariçî olmamaktadır. Molla Câmî'nin kendisi de bu konuda sūfîlerle aynı görüşü paylaşmaktadır. Müellif bu mabeynde, sūfîler nezdinde Allah'ın zâtını isbat edip de sıfatlarını kabul etmeyenlerin cahil ve bidatçı; Allah'ın sıfatlarının zâtından tamamıyla farklı olduğunu ileri sürenlerin de kafir *senevî*/dualist kabul edildiklerini zikretmektedir. Çünkü ona göre, insanların zâtı nakıs olduğundan başka bir sıfatla ancak kemâle ererken; Allah'ın zâtı ise kâmil olduğundan dolayı hiçbir şeyde (varlığı ve kemâl sıfatlarında) başka bir şeye yani zâtı dışındaki hiçbir varlığa ihtiyaç duymaz. Zira her hangi bir şey konusunda başkasına ihtiyaç duyan her şey nakıs ve eksiktir. Allah'ın zâtı ise her şey veya bütün eşya için her şeyde/vücut ve vücudun tabilerine yaraşır bütün şeylerde kafidir. Bu nedenle Molla Câmî'ye göre, Hakk, malûmâta nispetle ilim, makdurata nispetle kudret, murat edilen şeylere nispetle de iradedir. O birdir ve O'nda hiçbir vecihle bir ikilik söz konusu değildir. Yani Hakk, hakiki varlık olması bakımından bir ve tektir. İkilik veya çokluk ise ilim ve akıl itibariyle O'na nisbet edilebilir.<sup>422</sup>

Molla Câmî'nin, sıfatları bir açıdan zâtın aynı bir açıdan da onun gayrı olarak değerlendirildiği görülmektedir. Sıfatların zâtın aynı kabul edilmesinin vahdet-i vücudun varlık anlayışıyla paralel olduğunu söylemek mümkündür. Mesela ona göre, gerçekte farklı varlıklar (vücûdât-ı müteaddid) olmayıp tek bir varlık var olması bakımından sıfatlar, vücut, husûl ve tahakkuk cihetiyle zâtın aynıdır. Örneğin âlim, ilim sıfatı itibariyle; kadir, kudret sıfatı itibariyle; mürit, irade sıfatı itibariyle birer zâttır. Müellifin, sıfatların vücut, tahakkuk, husûl ve hariç itibariyle vücutla aynı oluşu savunusu, isim-müsemma ayniliğini akla getirmektedir. Ancak o, isim-müsemma ayniliği hususunun zahir ehlinin görüşü olduğunu söyleyerek bunun mutlak anlamda doğru olmadığını ileri sürmektedir. Molla Câmî'ye göre ise, belirli bir sıfat ve özel bir tecellî dikkate alındığında isim, Hakk'ın zâtı ve mutlak varlıktan ibarettir. Mesela rahman ismi, rahmet sıfatıyla; kahhar ismi de kahr sıfatıyla birlikte ilahî zâttır. Ancak sıfatlar, mefhum açısından bir birlerinden de zâttan da ayırdılar.

<sup>421</sup> Câmî, "Dürre", 13-14.

<sup>422</sup> Câmî, "Dürre", 13-14; Câmî, "Dürre Tercümesi", 142-143; Lârî, "Şerhü ed-Dürretü'l-Fâhire", 89.

Şu durumda Molla Câmî, tahakkuku ve varlık bakımından ismin, müsemmanın aynı olduğunu kabul ederken; ismin, taakkul/akledilme hasebiyle müsemmanın aynı olmadığını ve ondan farklı bir şey olduğunu ileri sürmektedir. Çünkü ona göre, isim ve sıfatlar zâtın nisbet ve itibarları olmaları hasebiyle somut dünyada zihin planında vardır. Bu nisbet ve izafetler olan Hakk'ın sıfatlarını müellif, taalluk ettiği şeylere kıyasla aşkın zâta iliştiğini ifade etmektedir. Bu bakımdan örneğin Hakk'ın ilmi, bir ihtiyaç sahibinin duasını işitmeye nisbet edildiğinde O'na “es-Semî'/işitendir”, yarattıkların kalbini görmeye nisbet edildiğinde “el-Basîr/görendir”, ilminin gizliliklerinden birinin kalbine ilahî sırları ve rububiyetinin gücüne ait incelikleri akıttığında ise “el-Mütekellim/kelam sahibidir” denilir. Bu bakış açısıyla değerlendirildiği takdirde müellife göre, Allah'ın zâtının bir kısmı işitme aleti, bir kısmı görme aleti, bir kısmı da konuşma aleti olmanın dışında kalmaktadır.<sup>423</sup>

Bu meyanda Molla Câmî, sıfat anlayışlarının zahirde bir birlerine benzemesi hasebiyle olsa gerek; filozoflarla sûfîlerin sıfatlar teorisinin temel farklarına da değinmektedir. Örneğin filozoflar, zorunlu varlığın zâtını *vahdet-i şahsiyye*/müşahhas bir zât şeklinde kabul etmişlerdir. Sûfîler ise, Hakk'ı, *vahdet-i zâtiyye-i mutlaka*/mutlak zâtî birlik olarak birleşmişlerdir. Ayrıca mutasavvıflar, yukarıda görüldüğü gibi Hakk'ın zâtına ait, *ayn*/somut dünyada O'nun zâtının mazharları ve itibarî/zihnî bir çok sıfatının olduğunu kabul ederken; filozoflar, zâtın mazharları olarak çoklu sıfatların varlığını inkar etmişlerdir. Bunun sebebi, demin ifade edildiği üzere onların nazarında Hakk'ın vücudunun *vahdet-i şahsiyye* şeklinde kabul edilmesidir. Böylece Molla Câmî, O'nun vücudunun müşahhas bir zât olarak kabul edildiği takdirde ise, başka bir şeyle ittihadının mümkün olmadığını vurgulayarak filozoflarla muhakkik sûfîlerin bu konudaki anlayış farkına dikkat çekmektedir.<sup>424</sup> Müellif, ayrıca isimlerin aslı ve bunların yaratmayla ilişkisini de ele almıştır.

<sup>423</sup> Câmî, “Levâiyih”, 14-15; Câmî, “Dürre”, 35; Câmî, “Havâşî”, 63; Câmî, “Dürre Tercümesi”, 166; Câmî, *Tefsîr*, 72-73.

<sup>424</sup> Câmî, “Dürre”, 12-13; Câmî, “Dürre Tercümesi”, 142; Câmî, “Havâşî”, 62-63; Câmî, “Dürre Haşiyesi”, 187-188.

#### 1.4.4. İsim ve Sıfatların Aslı ve Yaratma İlişkisi

İsim ve sıfatların ortaya çıkışının açıklamalarının ardından Molla Câmî'nin, ilahî isimlerin aslına ve bunların sayısına dair görüşleri açıklanabilir. Müellife göre, ilahî isimlerin aslı (usûl) yedi olup bunlar “eimme-i seb'a” olarak tabir edilir. O, kendi tasnifini *hayy*, *âlim*, *mürîd*, *kâil*, *kâdir*, *cevâd* ve *muksit* şeklinde sınıflandırmaktadır.<sup>425</sup> Bazı müellifler ise isimlerin aslını *hayy*, *âlim*, *mürîd*, *kâdir*, *semi*, *basir*, *mütekkellim*; bazıları da *semi*, *basir*, *cevâd* ve *muksit* şeklinde tasnif etmiştir. Sonuncu tasnifte *vücut*, *adl*, *ilim*, *irade*, *kudret* gibi isimlere yer verilmediğinin sebebi, bunların “cevâd” ve “muksit” isimleri kapsamında mütalaa edilmiş olmalarıyla ilgili olduğu görülmektedir.<sup>426</sup> Kâşânî, bu sıfatları *hayy*, *âlim*, *mürîd*, *kâdir*, *semî*, *basîr* ve *mütekellim* şeklinde tasnif etmiştir.<sup>427</sup> Tasavvuftaki bu yedili tasnifin, temelde Eş'arîlerin sıfatların aslıyla ilgili görüşüyle ilişkilidir. Eş'arîlere göre, isimlerin aslı *kudret*, *ilim*, *hayat*, *irade*, *sem'*, *basar* ve *kelam* olmak üzere yedi tanedir.<sup>428</sup>

Molla Câmî, tasnif ettiği bu yedi ismi yaratmayla ilişkilendirmektedir. O, yaratılış sürecini bu isimlere bağlı olarak gerçekleştirdiği üzerinde durarak isimlerin ontolojik bağlamını kurgulamaktadır. Müellife göre, daha önce geçtiği gibi yaratmadan amaç hakiki *matlûb*/talep edilen *celâ* ve *isticlâd*dir. Buna göre *celâ* ve *isticlâ*, söz konusu isimlere bağlı olan *emr-i icâdî* (yaratma emriyle) ile *müterettip* hale gelmektedir. Yani yaratılış aşamaları; varlığın tertip ve düzeni bu yaratma emriyle gerçekleşme zemini bulmaktadır.<sup>429</sup> Molla Câmî, söz konusu bu yedi ismin yaratmayla ilişkisini şu şekilde izah eder:

*Hayy*: *Huzûr*/hazır-var olmayı *mûcib*/gerektirmektedir. Molla Câmî'ye göre, bu sıfat, kendisine bağlanan hakiki matlup ile alakalı maslahat ve küllî tedbir üzere yaratmanın zaruretini (*bâyestegî icâd*/yaratmanın zarureti) ve şuuru gerekli

<sup>425</sup> Câmî, *Nakdü'n-Nusûs*, 40.

<sup>426</sup> Bk. Câmî, *Nakdü'n-Nusûs*, 40; Abdurrezzâk Kâşânî, *Istîlâhâtü's-Sûfîyye*, ed. Abdulâl Şahin (Kahire: Dâru'l-Menâr, 1992), 58.

<sup>427</sup> Bk. Kâşânî, *Istîlâhât*, 58.

<sup>428</sup> Bk. el-Bağdâdî, *Usûli'd-Dîn*, 113.

<sup>429</sup> Câmî, *Nakdü'n-Nusûs*, 40-41; Câmî, *Levâmi'-i Câmî*, 4.

kılmaktadır. Burada müellif yaratmanın zorunluluğundan bahsediyor görünmektedir. Onun, bu tür görüşleri ikinci bölümde incelenecektir.<sup>430</sup>

*Âlim*: Küllî tedbirin *mufassılı*/açıklayıcısı, biçimlendirici veya şekil ve modelleştiricisidir. Bu isim, *müfred*/tekil hakikatlerin metbu ve tabilerini; her bir hakikate ve bu hakikatlerin hükümlerine *muzâff*/ilişen vücudî esmaî taayyünü *istihzâr*/hazır kılmaktadır.<sup>431</sup>

*Mürîd*: Âlim sıfatının içerdiği şeylerin zuhurunda mertebe veya mertebelerde *muhassis*/tahsis ve *müterettib*/tertib edicisidir.<sup>432</sup>

*Kâil*: İcat/yaratma emrinin, “kün/ol” manasında *mübâşiri*/canlı halidir.<sup>433</sup>

*Kâdir*: Yaratma emrinin *mümid*/devam etmesini sağlayıcı ve “kün” sözünün müessiridir.<sup>434</sup>

*Cevâd*: Varlığın her bir hakikatte/farklı hakikatlerde *muayyini*/tayin edicisi ve hisselerin *mu'tisi*/vericisi/paylaşırıcısıdır.<sup>435</sup>

*Muksıt*: Mertebe ve mahallerde zahir olacak olan varlığın, mertebe ve mahallinin *musbiti*/sabitleştirici ve *muayyini*/belirleyicisidir. Yine ilk olarak yaratma ikinci olarak yaratılan mevcudun sebatı ve bekası ile alakalı hüküm mertebesindeki berzahiyetin ve adalet hükmünün sabitleştirici ve açıklayıcılığı da muksıt ismine bağlıdır.<sup>436</sup>

Molla Câmi'nin yaratmayla ilişkisini kurduğu bu yedi sıfatın, varlıkların var olması ile birlikte onların somut dünyada sebat etmeleri, beka/varlıklarının devamı, bunlarla ilişkili bir dizi temel düzen ve kanunu ihtiva ettiği görülmektedir. Bu sıfatların, Molla Câmi düşünce dünyasında Allah-âlem münasebetini sağlama açısından merkezî konumda oldukları söylenebilir. İsim ve sıfatların aslı konusundan sonra, şimdi de müellifin isim ve sıfatların sayısı ve tevkîfliği hakkındaki görüşlerine bakılabilir.

<sup>430</sup> Câmi, *Nakdü'n-Nusûs*, 41.

<sup>431</sup> Câmi, *Nakdü'n-Nusûs*, 41-42.

<sup>432</sup> Câmi, *Nakdü'n-Nusûs*, 41-42.

<sup>433</sup> Câmi, *Nakdü'n-Nusûs*, 41-42.

<sup>434</sup> Câmi, *Nakdü'n-Nusûs*, 41-42.

<sup>435</sup> Câmi, *Nakdü'n-Nusûs*, 41-42.

<sup>436</sup> Câmi, *Nakdü'n-Nusûs*, 41-42.

#### 1.4.5. İsim ve Sıfatların Sayısı ve Tevkîfliği

Müellfin eserlerinde isimlerin sayısı ve tevkîfliği konusunda da kısa bilgilere yer verildiği görülür. Molla Câmî, öncelikle Allah Teâlâ'nın bütün kemâl sıfatlarla nitelenmiş olduğunu vurgulayarak O'nun, bu sıfatlarla övülmüş ve celâinden haber verdiği sıfatlarla tanınmış olduğuna dikkat çeker. Akabinde o, bu isimlerin, "haber"de geçtiği şekliyle "doksan dokuz" veyahut halk arasında meşhur olan "binbir" rakamla *mahsur*/sınırlı olmadığını dile getirir. Çünkü ona göre, Allah Teâlâ'nın isimleri pek çoktur; sayı ve kıyas bakımından yüce olup ayıptan *berî* ve *şerr* gibi niteliklerden de münezzehtir.<sup>437</sup>

Molla Câmî, isim ve sıfatları sınırlılık ve sınırsızlık açısından da ele alır. Örneğin, ilahî isimler külliyatları bakımından sınırlı olup cüz'îyat bakımından sınırsızdır. Zira ilahî isimler, mümkünlerin hakikatlerinde zuhur eden ilahî taayyünlerdir ve mümkünler sınırlı olmadığından dolayı ilahî isimler de sınırsızdır. Ancak şu da söylenilmelidir ki, Molla Câmî'nin bakış açısında mümkünlerin sınırsız olması dünya itibariyle değil, ahiret itibariyledir. Bu bakımdan dünyanın ebedîliği iddia edilmemiş olmaktadır. Müellif, Allah'ın sıfatlarını saymak isteyen kişinin hataya düşmüş olacağını söylemektedir. Ona göre, bu hususta akıllı kişilerin yapması gereken şey, O'nun sıfatlarının sayılamaz olduğunu teemmül etmeleri ve bu şekilde bilmeleridir. Yani bu hususta en doğru tutum, Allah'ın sıfatlarının sayılarla ifade edilmesi yerine bu sıfatların sayılamaz ve sınırsız olduğunun kabul edilmesi; ibare mertebeleri ve işaret yoluyla gösterilmesi dışında bunların bazılarının diğerlerinden ayıramaz olduğunun bilinmesidir.<sup>438</sup>

Dolayısıyla Molla Câmî'nin, Hakk'ı isimlendirmede kıyası doğru bulmadığı izlenimi verse de, kimi şiir ve yazılarında Hudâ, yezdân, pâyende, câvidân gibi vs. bir kısım Farsça isim ve sıfatların Allah için istimal ettiği görülmektedir. Yine onun, yukarıdaki ifadelerinden ilahî isimlerin sayılarla sınırlandırılmasını da O'nun hakkında uygun olmayacağı kanaatinde olduğu görülmektedir. Zira Ehl-i Sünnet'e

<sup>437</sup> Câmî, *Mesnevî-yi Heft Evreng*, 1/235; Câmî, *İtikâd-Nâme*, 29-31; Câmî, "Dürre", 35; Câmî, "Dürre Tercümesi", 166; Mevlana Abdurrahman Câmî, *İtikâdnâme Tercümesi*, ed. Mehmet Fatih Çakır, çev. Duhânîzâde Ali Çlebi (İstanbul: Semerkant, 2014), 910,80-81; Ahmedoğlu - Altuntaş, "Molla Câmî'nin İtikâd-Nâme'sinin Ulûhiyet Bahsi Üzerine İnceleme", 481-482.

<sup>438</sup> Câmî, "Dürre", 35; Câmî, *Nakdü'n-Nusûs*, 84.

göre, Allah'a kıyas yoluyla isim vermek caiz görülmemiştir. Yani kıyas Allah'ın isimlerinin kaynağı değildir. Onlar, isimlerin kaynağının *tevkîfî* olduğunu savunmuşlardır. Örneğin kölenin efendisine veya çocuğun babasına isim verememesi; ya da Allah'ın isimlerin manalarıyla isimlendirilemez oluşu gibi. Mesela Allah kadîmdir denilirken yine kadîm manasına gelen *atîktir* denilememektedir. Ancak yine de sahih hadislerde geçen ve ulemanın üzerinde icma ettiği isimlerin Allah'a izafesinin Ehl-i Sünnet nezdinde kabul edilmiş bir görüş olduğunu ifade edebiliriz.<sup>439</sup> Müellif'in aşağıdaki dizeleri konuyla ilgilidir:

به صفات کمال موصوف است – به نعوت جلال معروف است

باشد اسماء او چنان بسیار – که بود برتر از قیاس و شمار

در خبر گرچه هست صد کم یک – هست نسبت به آن جناب اندک

ورچه باشد هزار و یک مشهور – نیست اندر هزار و یک محصور

“Allah Teâlâ kemâl sıfatlarla övülmüş, celâl sıfatlarıyla tanınmıştır. O'nun isimleri pek çok olup kıyas yapmak ve saymak mümkün değildir. Haberde doksan dokuz olarak geçiyorsa da, bunların O'na nispeti çok azdır. Gerçi bu isimlerin bin bir tane olduğu da meşhurdur. Ancak (O'nun isimleri) bunlarla da sınırlı değildir.”<sup>440</sup> Görüldüğü gibi müellif, bu dizelerde isim ve sıfatların sayısı ile ilgili görüşünü yansıtmıştır. Çalışmanın devamında onun selbî ve haberî sıfatlar hakkındaki görüşlerine yer verelebilir.

#### 1.4.6. Selbî ve Haberî Sıfatlar

Selbî sıfatlar Allah'ı, O'na layık olmayan niteliklerden ve yaratılmışlara benzemekten tenzih etmeyi gerektiren sıfatlar olup Hakk'ın ne olmadığını bildirmektedir. Haberî sıfatlar ise yed/el, ayn/göz, vech/yüz, istivâ, nüzul, ityân gibi naslarda Allah'a nisbet edilen sıfatlardır. Bunların Allah'ın sıfatlarından olarak nakle dayandığı ve akılla isbatının mümkün olmadığı kabul edilmekle birlikte kelamcılar, bu sıfatları dil bilimi ve aklî bilgilerle tevil edilmesi noktasında hemfikir olmuşlardır.

<sup>439</sup> Bk. el-Bağdâdî, *Usûli'd-Dîn*, 138-139.

<sup>440</sup> Câmî, *Mesnevî-yi Heft Evreng*, 1/235; Câmî, *Î'tikâd-Nâme*, 29-30.

Bu bakımdan bu sıfatlar genellikle *yed/kudret*, *vech/zât*, *ayn/ilim*, *istivâ/hükümranlık*, *ityân/ilahî emir* gibi manalar yönünde tevil etmişlerdir.<sup>441</sup>

Molla Câmî, Hakk'ın zâtı ve sıfatlarını yaratılmışlara mahsus özelliklerden inkar etmek manasındaki *selb* ve *nefy* ifadeleriyle tenzih etmektedir. Ona göre, Hakk'ın zâtı “araz” ve “cevher” olmaktan; isim ve sıfatları da şer ve ayıp gibi niteliklerden münezzehtir ve uzaktır.<sup>442</sup> Allah'ın zâtının akla gelebilecek her şeyden yüce olduğunu vurgulayan müellif, O'nun benzeri hiçbir şeyin hiçbir surette olmadığını “O'na benzer hiçbir şey yoktur”<sup>443</sup> ayetine telmih yaparak dile getirmektedir. Bu meydanda o, zât ve sıfatlarında O'nun eşyadan tamamen ayrı olduğu hususunu vurgulayarak yaratıklardan tenzih ederken; Ehl-i Sünnet'in, Allah'ın sıfatlarının “zâtının ne aynı ne gayridir” görüşünü de nakletmektedir:

از همه در صفات و ذات جدا - ليس شئ كمثلها ابدا.

Allah Teâlâ “*sıfatları ve zâtında her şeyden ayırır. Ebedîyyen O'nun benzeri hiçbir şey yoktur.*”<sup>444</sup>

همه پاک از شر و بری از شین - همه باذات او نه غیر و نه عین

“*O'nun isim ve sıfatlarının tamamı şerr ve ayıp gibi niteliklerden münezzehtir. Bunların O'nun zâtıyla olup ne aynı ne de gayridir.*”<sup>445</sup>

Molla Câmî, Allah'ın zâtı ve vücuduna layık olmayan özellik ve sıfatlardan O'nu tenzih etmektedir. Örneğin ona göre, Allah'ın vücudu ve zâtı çöküş/düşkünlük, aşağı olmak yoktur; yön, değişme ve başkalaşmadan mukaddes olup ayıp, çeşitlenme ve çok olmaktan münezzehtir. Nişan ve alametten ârî olan Hakk, hakikati bakımından ilim ve keşfe de sığmaz; kemiyet ve keyfiyetten de uzak olup ihata edilemezdir.<sup>446</sup> Ayrıca müellifin, değişme, korku ve yerginin Allah için kullanılmasının caiz olmadığını; O'ndan “hayâ” duygusu gibi özelliklerin de nefy

<sup>441</sup> İmamü'l-Harameyn el-Cüveynî, *Kitabü'l-İrşâd*, ed. thk. Muhammed Yusuf Musa-Ali Abdül Mün'im Abdülhamîm (Mısır: Mektebetü'l-Hâncî, 1950), 155-156; el-Bağdâdî, *Usûli'd-Dîn*, 127-130; İlyas Çelebi, “Sıfat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV, 2009), 37/105-106.

<sup>442</sup> Câmî, *Mesnevî-yi Heft Evreng*, 1/234-235.

<sup>443</sup> Şûrâ, 42/11.

<sup>444</sup> Câmî, *Mesnevî-yi Heft Evreng*, 1/234-235; Câmî, *İ'tikâd-Nâme*, 25.

<sup>445</sup> Câmî, *Mesnevî-yi Heft Evreng*, 1/235; Câmî, *İ'tikâd-Nâme*, 30.

<sup>446</sup> Câmî, “Levâiyh”, 13.

edilmesinin gerekliliğini ileri sürdüğü görülmektedir. Çünkü ona göre hayâ, “Kendisinden ayıplanan ve kötülen bir davranış çıkmasından korktuğu için insanda görülen değişim ve kırgınlık halidir.”<sup>447</sup> Bu manada ise Molla Câmî bakış açısından, Allah için mutlak anlamıyla hayâ etme duygusunun varlığının düşünülmesi doğru değildir. Çünkü O, bütün noksan sıfatlardan münezzehtir. Müellif, Allah hakkında Kur’an ve hadiste geçen hayânın, mecaz veya temsil (istiâre-i temsiliyye) şeklinde anlaşılması gerektiğini vurgulamaktadır.<sup>448</sup>

Haberî sıfatlar konusunda doğrudan bilgi vermemiş olsa da müellifin kimi açıklamalarında bu sıfatların bazılarına rastlamak mümkündür. Esasında bir önceki başlıkta, “haber veren” ve “haberde geçtiği” gibi ifadelerle onun bu sıfatların varlığını kabul ettiği görülmektedir. Molla Câmî’nin, eserlerinde yer alan haberî sıfatlardan biri istivâdır. Müellif, istivâ konusuna Bakara suresindeki “...*Sonra gökyüzünü istivâ edendir,*”<sup>449</sup> ayetini açıklarken değinmektedir. O, bu kelimenin “*el-i’tidâl ve el-istikâme*” yani “dengeli” ve “düzgün” olmak manalarına geldiğini dile getirerek etimolojik tahliline yer vermektedir. Müellif, Fussilet suresindeki istivâ kelimesinin de bu manada olduğunu vurgular.<sup>450</sup> Örneğin, “Ağaç dalı veya başka bir şey düzleştiğinde *istevâ’l-’ûd* denilir. Bir kişi başka bir tarafa yönelmeksizin doğrudan hedefine gittiğinde *istevâ ileyhi ke’s-sehmi’l-mürsel* (fırlatılmış bir ok gibi dosdoğru gitti) denilir. Bu kullanımdan istiâreyle *sümme’s-tevâ ile’s-semâ* buyruğu söylendi.” Buna göre ayet müellif nazarında “*Yeryüzünün yaratılmasından sonra gökyüzünün yaratılmasına yöneldi ve iki yaratılış arasında başka bir şeye yönelmedi*” manasındadır.<sup>451</sup> Molla Câmî’nin subûtî sıfatlarla ilgili görüşleri de bulunmaktadır.

#### 1.4.7. Subûtî Sıfatlar

Subûtî sıfatlar, Allah’ın bunlarla nitelenmesi caiz olup zıddıyla nitelenmeyen sıfatlardır. Molla Câmî, *İtikâdnâme*’de subûtî sıfatları Eş’arîler gibi sayıca yedi olarak kabul etmiştir. Ona göre, subûtî sıfatların ilki “hayat” ve sonuncusu ise

<sup>447</sup> Câmî, *Tefsîr*, 410-412.

<sup>448</sup> Câmî, *Tefsîr*, 411-413.

<sup>449</sup> Bakara, 2/29.

<sup>450</sup> Fussilet, 41/9,11.

<sup>451</sup> Câmî, *Tefsîr*, 446-447.

“kelam”dır. Bunlar sırasıyla *hayat, ilim, irade, kudret, sem’, basar ve kelam* sıfatlarından ibarettir.<sup>452</sup> Subûtî sıfatları bu şekilde izah etmiş olsa da müellifin tamamıyla Eş’arîlerin veya kelamcılarının sıfatlar teorisini benimsediği manasına gelmemektedir. Çünkü müellif, sıfatların açıklamalarında onlardan farklı kanaatler ortaya koymaktadır. Bu ise onun tasavvufî yönünü göstermektedir. *İtikâdnâme*, esasında inanç esaslarının yer aldığı sade bir Farsça manzumedir. Yine aynı dönemde Nevayi tarafından Çağatay Türkçesiyle yazılan eserlerde ise subûtî sıfatların sekiz tane olduğu görülmektedir. Tasavvufta her ne kadar Molla Câmî’yi takip etmiş olsa da, Nevayi’nin bu tavrı, inanç konularında hocasından farklı olarak Mâtürîdî çizgiyi benimsediğini göstermektedir.<sup>453</sup>

Bilindiği üzere Eş’arî ve Mâtürîdî mezhepleri arasında bu sıfatlardan “tekvîn”in müstakil bir sıfat olup olmadığı tartışma konusudur. Matürîdîlere göre tekvin, müstakil, Allah’ın zâtıyla kâim, ezeli ve subûtî bir sıfattır. Eş’arîler bu sıfatı, “kudret” sıfatıyla birlikte mütalaa ederek tekvinin ayrı bir sıfat kabul edilmesini reddetmiş; ayrı sıfat kabul edildiği halinde mükevvenin/yaratılmışların da ezeli kabul edileceği görüşünü ileri sürmüşlerdir. Eş’arîler’e göre kudretin, mümkünlerin yaratılmaya hazır hale gelmesi anlamında ezeli taalluku ve ezeli iradenin tercihine bağlı olarak mümkünlerin var veya yok olması anlamındaki hadis taalluku olmak üzere iki yönü vardır. Eş’arîler, Matürîdîlerin tekvin olarak ifade ettikleri sıfatın rolünü kudretin bu ikinci anlamına vermekte ve mümkünlerin yokluktan varlığa çıkmasında müessir olarak görmektedirler. Matürîdîlere göre ise, kudretin ezeli olmak üzere tek bir yönü vardır.<sup>454</sup> Bu kısa açıklamadan sonra Molla Câmî’nin subûtî sıfatlarla ilgili görüşlerini inceleyebiliriz.

<sup>452</sup> Câmî, *Mesnevî-yi Heft Evreng*, 1/236-237; Câmî, *İtikâd-Nâme*, 29-40. Bu sıfatların bir değerlendirmesi için bk. Ahmedoğlu - Altıntaş, “Molla Câmî’nin İtikâd-Nâme’sinin Ulûhiyet Bahsi Üzerine İnceleme”, 482-487. Ayrıca bk. İmadü’l-Mülk, “Hikmet-i İmâdiyye”, 167.

<sup>453</sup> Ali Şir Nevayi, *Sirâcü’l-Müslimîn*, thk. Abdullah Rûyin (Mezâr-i Şerif: Sultânî Matbua, 1388), 6.

<sup>454</sup> Bk. Hasan b. Abdulmuhsin b. Ebî Azbe, *er-Ravzâtü’l-Behiyye fî Mâ-Beyne’l-Eşâire ve’l-Mâtürîdîyye*, ed. Ali Ferid Dahrûc (Beirut: Dâru Sebî’lû’r-Reşâd, 1996), 104-109; es-Sabûnî, *el-Bidâye*, 37; Murat Memiş, *Ehli Sünnette Farklılaşma (Eş’arî-Mâtürîdî İhtilâfi)* (İzmir: Tibyan Yayıncılık, 2011), 222-224.

## 1. Hayat

Molla Câmî, hayatı subûtî sıfatların ilki olarak nitelemektedir.<sup>455</sup> Ayrıca hayat sıfatı müellife göre, var olmayı ve yaratmayı gerekli kılan sıfatlardan biridir.<sup>456</sup> Müellif, Allah Teâlâ'yı hayat sıfatıyla vasıflandırırken sonlu şeyler ve yaratılmışlara mahsus organlar olan “nefis”, “ruh” ve “ten/beden” gibi vasitalardan tenzih etmekte; O'nun hayatının, kendinde ve zâtı itibariyle *zinde/diri* ve *pâyende/bâkî* olduğu anlamına geldiğini dile getirmektedir. Diğer varlıklar ise O'nunla hayat sahibi olur. Aynı zamanda ona göre, Allah'ın sıfatlarından olan hayat, diğer bütün sıfatların da imamıdır; yani diğer sıfatların varlık ve mevcudiyeti hayat sıfatına dayanmaktadır.<sup>457</sup>

## 2. İlim

Molla Câmî'ye göre, Allah'ın ilmi “sebk/sebkat”, “cehl” ve “fikret” gibi hadis varlıklara mahsus niteliklerden uzaktır. Allah Teâlâ ilim sıfatıyla ezelde muttasıf olduğundan O'nun ilmi “öncelik” bakımından bir zaman dilimiyle sınırlı olmadığı gibi bir şey konusunda hiçbir zaman “cahil” olmadığından dolayı da düşünme yoluyla âlim olmuş değildir. O'nun ilmi, *küllî* ve *cüz'î* olmak üzere bütün kâinata taalluk eder. Mekîn ve mekânda yer almayan zerreler bile Allah'ın ilminin ihatası dışına çıkamaz. Müellif, her şeyin Allah'ın ilminin kapsamına girmesini, “çöllerdeki kum taneleri ya da ağaç dallarındaki yaprakların sayısı ve keyfiyeti Allah'a açık ve aşikâr olup her şey O'nun ilminde hazırdır” örneğinde de dile getirmektedir.<sup>458</sup>

Molla Câmî'ye göre, Allah Teâlâ kendini, kendi zâtını, zâtının gerektirdiği şeyleri ve zâtının gerektirdiklerinin gerektirdiği şeyleri sonsuza kadar toplu ve ferdi, icmali ve tafsili olarak bilir. Ayrıca müellif mantalitesinde Hakk'ın mutlak olması hasebiyle eşya ile zâtî birlikteliği (el-maiyye zâtîyye) vardır.<sup>459</sup> Ancak o, Hakk'ın eşya ile *maiyyeti/eş zamanlılığı* ve onlara kayyumiyyetini; cevherin cevhere, cevherin araza, arazın araza veya arazın cevhere maiyyeti gibi olmadığını vurgular. Yine zâtî maiyyet vücudun mevcuda maiyyeti gibi de değildir. Hakk'ın eşya ile maiyyeti, vücudun *mih haysü hiye/o*, o olması bakımından mahiyete maiyyeti gibidir.

<sup>455</sup> Câmî, *Mesnevî-yi Heft Evreng*, 1/236.

<sup>456</sup> Câmî, *Nakdü'n-Nusûs*, 41-42.

<sup>457</sup> Câmî, *Mesnevî-yi Heft Evreng*, 1/236; Câmî, *İ'tikâd-Nâme*, 31-32.

<sup>458</sup> Câmî, *Mesnevî-yi Heft Evreng*, 1/236; Câmî, *İ'tikâd-Nâme*, 32-34.

<sup>459</sup> Câmî, “Dürre”, 23.

İşte bu maiyyet ile mahiyet vücuda gelmekte, var olmaktadır. Varlığın devamı ve bekası da bu zâtî maiyyetle mümkün olmaktadır.<sup>460</sup>

Eşya ile bu tür zâtî birliktelik ya da O'nun eşya ile *huzûru* eşyaya dair ilmini ifade etmektedir. Kısacası müellif açısından Hakk'ın eşyaya ilişkin bilgisinin iki yönü olduğu görülmektedir: Birinci yön; birbirlerini takip eden zincirler silsilesi (*silsileti't-terettüb*) gibidir. Bu şu şekilde gerçekleşmektedir: İlk gereklilik olan ilmî nisbet, ardından genel vücut (vücûd-ı âm), daha sonra ise mahiyetlerin üzerine yayılma itibarıyla ona bitişen taayyünler şeklinde gerçekleşmektedir. Müellif bunu, filozofların görüşüne yakın telakki eder. Molla Câmi, bu yakınlığı sûfiler nezdinde ilk gerekliliğin ilmî nisbet olması bakımından ifade etmektedir. Filozoflara göre ise, ilk gereklilik “ilk akıl” ve onu diğer akıllar takip etmekte olup sonsuza kadar gitmektedir. Hakk'ın eşyaya ilişkin bilgisinin ikinci yönü; Hakk'ın ahadiyyetinin bütün eşyayı kuşatmışlığı bakımındandır. Böylece Molla Câmi'ye göre, birinci kısım ilim, eşyanın var olmasından önce eşyaya dair gaybî ilim olup ikinci kısım ilim ise eşyanın varlığı ile meydana gelen *şühûdî* ilimdir ve ikinci tarz ilim taalluk ettiği/malumu olduğu şeyin vücuduyla birinci çeşit ilme bitişmektedir. Şu halde hakikatte tek bir ilim vardır ve bunlar *huzûr* ve *şühûd* olarak isimlendirilen iki nisbettir. Yine müellife göre, ikinci tür ilim şuan mevcut olan şeylere mahsustur. Fakat bilinmelidir ki, Hakk'a nisbetle bütün varlıklar “şimdiki hal” üzere bulunurlar. Zira bütün zamanların O'na nisbeti eşit olup tamamı Hakk'ın nezdinde mevcut durumdadır.<sup>461</sup>

### 3. İrade

Molla Câmi, mutasavvıfların irade hakkındaki görüşlerini incelerken kelamcılar ve filozofların görüşlerine de temas ederek onların bu iki gruptan ayrıldıkları noktalara değinmektedir. Örneğin ona göre, Ehl-i Sünnet kelamcıları irade sıfatını, diğer hakiki sıfatlar gibi kadîm ve Allah'ın zâtına zâit olarak kabul etmişlerdir. Filozoflara göre ise irade, Allah'ın en mükemmel düzene (en-nizâmü'l-ekmel) dair bilgisi olup onlar buna “inayet” demektedirler. Müellif, muhakkik

<sup>460</sup> Bk. Câmi, *Eşi'a*, 9.

<sup>461</sup> Bk. Câmi, “Dürre”, 23; Câmi, “Dürre Tercümesi”, 152-153; Câmi, “Havâşî”, 67; Câmi, “Dürre Haşiyesi”, 191.

mutasavvıfların da Allah'ın zâtına zâit iradesinin olduğunu kabul ettiklerini dile getirir. Ancak mutasavvıflar bunu, diğer bütün sıfatlarda olduğu gibi “hariç” itibarıyla değil “taakkul” cihetiyle yani zihin planında zâit olduğunu öne sürmüşlerdir. Bu sebeple o, mutasavvıfların hem Allah'ın hariç itibarıyla iradesini zâtına zâit kabul eden kelamcılara hem de O'nun iradesini tamamen inkâr eden filozoflara muhalifet ettiklerini ifade etmektedir.<sup>462</sup>

Molla Câmî, Allah'ın iradesini *iradet* ile birlikte, Farsça'da istemek, dilemek manasına gelen ve *meşiet* olarak ifade edilebilecek *hâst* kelimesiyle de dile getirmektedir. Ona göre, Allah'ın dilemesi tam olup eksik ve noksan olmaktan beridir. Müellif, genel olarak fiilleri tabîî ve iradî şeklinde ikiye ayırmaktadır. Ona göre, âlemde bütün eşyadan her an meydana gelmekte olan fiiller “tabîî” ve insan tarafından sadır olan eylemler ise “iradî”dir. İşte bu fiillerin tamamı ona göre, Allah'ın *meşiet*i ile meydana gelmekte olup kemâl ve hikmetiyle bina edilmiştir. Bunun bir sonucu olarak ise müellife göre, Allah'ın iradesi ve meşiet'i olmadan bir dikenin batması ve bir telin yerinden kopması mümkün değildir. İnsanlar, bir araya gelip dünyadan kıl payı kadar bir eksiltme veya ekleme meydana getirmek isterlerse; O'nun iradesi olmadan bunlar imkânsız olup çabaları faydasızdır. Yine müellife göre, ilahî irade iyi ve kötü olmak üzere her şeye taalluk etmektedir. Ona göre, hayır ve şer türünden hadis şeylerin tamamı, Allah'ın takdiriyledir. İnsanların iyi ve kötü kabilinden fiillerinin tamamı da O'nun yaratmasıylaadır. İyi ve kötü kazanın gerektirdiği şeyler ise de, iyi Allah'ın rızası dâhilinde, kötü ise rızası dışındadır. Allah, yasaklama ve buyurma konusunda da istediğini yapan olup insanların bu konuda itiraz hakları yoktur. Ancak bunlardan adalet ve fazlın O'nun fiilleriyle ilişkisi olup zulüm ise fiillerinden selbedilmektedir.<sup>463</sup>

#### 4. Kudret

Molla Câmî, Allah Teâlâ'nın kudret sıfatını irade sıfatıyla ilişkilendirerek değerlendirmiştir. Ona göre, irade edilen (mürâdâd) bütün şeyler kudret sıfatı kapsamındadır. Allah, bütün fiiller ve hallerde alet olmadan, bir sebebe dayanmadan iş yapan, faildir. O'nun kudretinin tesiri ulaştığı her *ademi*/yokluğu varlık sahasına

<sup>462</sup> Câmî, “Dürre”, 24-25; Câmî, “Dürre Tercümesi”, 153-155.

<sup>463</sup> Câmî, *Mesnevî-yi Heft Evreng*, 1/236, 237-238; Câmî, *İ'tikâd-Nâme*, 35-37,42.

çıkarrır.<sup>464</sup> Müellife göre, semavî dine mensup bütün milletler, Allah'ın kadir olduğunu kabul etmişlerdir. Molla Câmî, milletlere atfettiği bu görüşü, “Allah'ın hem âlemi var etmesi hem de yaratmaktan vazgeçmesinin O'nun için caiz olduğu; bunların O'nun ayrılması mümkün olmayan zorunlu bir özelliği olmadığı” manasında kullanıldığını açıklamaktadır. Ancak müellif, filozoflar için, bu mana itibariyle kudret Allah için noksanlık ifade etmektedir ve onlar Allah'ın kudretinin bu anlamda varlığını reddetmişlerdir, demektedir. O, filozofların bu görüşünün, onların “mevcut nizam üzere O'nun âlemi yaratması zâtının ayrılmaz bir parçasıdır” şeklinde kabul etmiş oldukları yaratmanın zorunluluğu (el-îcâb) ilkesine dayandığını söylemektedir.<sup>465</sup>

Molla Câmî'ye göre, ilim, irade ve kudret gibi Allah'ın kemâl sıfatları, mutlak birliği ve âlemlerden müstağniliği bakımından ezelî, ebedî ve kâmil olup bu bakımdan kendilerinde hiçbir noksanlık söz konusu değildir. İkincisi ise müellif, bu sıfatları, yaratılmamış mahiyetlerin (gayr-ı mec'ûl) vücudun nuruna nisbetleri bakımından değerlendirir. Bu ise aynaya bakanın aynadaki görüntü ile arasındaki nisbeti gibidir. Bu durumda kemâl sıfatlarıyla bir şeye tecellî ettiğinde Hakk, zâtının gerektirdiği gibi değil, tecellîgahın veya tecellî ettiği şeyin durumuna göre tecellî etmektedir. Müellife göre, bu tecellîde görülebilecek noksanlık, tecellî edenden değil kendisinde tecellînin gerçekleştiği şeydeki eksiklikten kaynaklanmaktadır. Şu halde bu eksiklik, tecellî edilen mahallin kabiliyetinin yetersizliğine izafe edilmelidir. Tecellînin bizzât Allah'a isnadı ise bütün noksanlıklardan arınmış ve kâmil şekildedir. Yani bu bakımdan da esas itibariyle sıfatlarda yine de bir eksiklik söz konusu değildir; tecellî mahallinin kabiliyetinin yetersizliği itibariyle eksiklikten söz edilebilir ki, bu da ancak tecellî yerine ait bir durumdur.<sup>466</sup>

### 5. Sem' ve Basar

Molla Câmî'ye göre, *sem'* ve *basar*, Alla Teâlâ'nın ilminin cüzü olmakla birlikte, bunların farklı manaları vardır. O'nun işitmesi kulak ve görmesi de göz gibi özelliklere mahsus değildir. Allah, uzağı da yakını da duyup aydınlık ve karanlığı da

<sup>464</sup> Câmî, *Mesnevî-yi Heft Evreng*, 1/237; Câmî, *Î'tikâd-Nâme*, 37-38.

<sup>465</sup> Câmî, “Dürre”, 26; Câmî, “Dürre Tercümesi”, 155-156.

<sup>466</sup> Câmî, “Dürre”, 30-31; Câmî, “Dürre Tercümesi”, 161-162.

görendir. O'nun görmesi görme organına mahsus değildir. Allah, ketm-i âdemdeki mümkünlerin halini ne fazla ne de eksik; tam anlamıyla görür ve bilir. Bununla birlikte vücuda gelmiş olan mümkünlerin dile getirdikleri soru ve isteklerini de tek tek duyar.<sup>467</sup>

## 6. Kelam

Molla Câmî, Allah'ın “mütekellim” olduğunun delilini bütün peygamberlerin bu konuda icma etmiş olmalarına dayandırmaktadır. Ona göre, peygamberlerden gelen mütevatir rivayetlerle Allah'ın kelam sahibi olduğu sabit olmuştur. Çünkü peygamberler, “*Allah şunu emretti, şunu yasakladı, şunu da haber verdi*” şeklinde konuşmuşlardır ve bunlar ise kelamın kısımlarındandır. Zira kelamın kısımlarından olan emir, nehiy ve haber vermek, dil bakımından *kavl*/söylemek ifadesini içine almaktadır (me'hûz).<sup>468</sup> Müellife göre, kelam subûtî sıfatların sonuncusu olup Allah Teâlâ'nın konuşması, insana mahsus organlar olan hulkum, dil ve damak vasıtasıyla değildir. O'nun ne ezelde sükût ettiği söylenebilir ne de konuşmamak gibi bir töhmet O'na izafe edilebilir. Molla Câmî, Allah'ın “harf” ve “ibaret” olmadan *ademe*/yokluğa hitap ettiğini; bu hitap sonucunda mevcudatın varlık sahasına çıktığını dile getirmektedir.<sup>469</sup>

Molla Câmî, kelam konusunda ekoller arasındaki ihtilafı yansıtan birbirine zıt iki tür kıyastan bahsetmektedir. Birinci kıyas: 1. İlahî kelam O'nun sıfatıdır. 2. O'nun bütün sıfatları kadîmdir. 3. Şu halde ilahî kelam da kadîmdir. İkinci kıyas: 1. İlahî kelam, varlık bakımından birbiri üzerine terettüp eden ve birbirini takip eden parçalardan oluşur. 2. Böyle olan her şey hadistir. 3. Şu halde ilahî kelam hadistir. Müellif, Müslümanların bu iki kıyas konusunda dört gruba ayrıldıklarını söylemektedir. Fakat aslında ona göre, her iki kıyas türü de hakikatte birbiriyle çelişmemektedir. Zira ona göre, birinci kıyasta dile getirilen “Allah'ın zâtıyla kaim” olan kelamdır. İkinci kıyasta ise “berzah âleminde” bazı ilahî mazharlardan zuhur

<sup>467</sup> Câmî, *Mesnevî-yi Heft Evreng*, 1/237; Câmî, *İ'tikâd-Nâme*, 39-40.

<sup>468</sup> Câmî, “Dürre”, 30-31; Lârî, “Şerhü ed-Dürretü'l-Fâhire”, 105.

<sup>469</sup> Câmî, *Mesnevî-yi Heft Evreng*, 1/237; Câmî, *İ'tikâd-Nâme*, 40-41.

eden kelimedir. O, mezhepler arasındaki anlaşmazlıkların bu iki farklı kelam çeşidi arasında ayırım yapmamaktan kaynaklandığını düşünmektedir.<sup>470</sup>

Müellifin mezhepler arası tartışmayı telifik çabasının, onun tasavvufi bakış açısıyla dile getirdiği “Allah’ın konuşmasının, konuşmanın vüku bulunduğu âleme göre farklı anlamlar kazanır” görüşüyle ilişkili olduğu söylenebilir. Ona göre, Allah’ın kelamının farklı âlem mertebelerinde farklı anlamlara geldiğinin dikkate alınması durumunda *kelam-ı lafzî* ve *kelam-ı nefsî* tartışması çözüme kavuşacaktır. Kelamın âlemlere göre farklı manalara geldiği hususunda “*Allah meleklerle yeryüzünde ben bir halife yaratacağım dedi*”<sup>471</sup> ayetini örnek vermek mümkündür. Müellif, ayetteki konuşmayı iki manada değerlendirir: Birincisi, eğer bu konuşma “misâl âleminde” gerçekleşmişse, bu duyular (havâs) vasıtasıyla yapılmış bir konuşmaya benzemektedir. Buna göre ayetteki konuşma, Allah Teâlâ’nın meleklerle misîlî bir tecellî ile tecellî etmesi suretiyle gerçekleşmiştir. Bu misîlî tecellî, *tahavvül* hadisinde olduğu gibi Allah’ın öbür dünyada muhtelif suretlerde insanlara tecellî etmesi gibidir. İkincisi, eğer bu konuşma, “ruhlar âleminde” gerçekleşmişse, ruhların bu âlemde “mücerret” olmaları hasebiyle bu konuşma *kelam-ı nefsî* gibidir. Bu durumda, Allah’ın meleklerle konuşması murat edilen mananın meleklerin kalplerine ilka edilmesi anlamına gelmektedir. Şu halde *kelam-ı nefsî* müellife göre, “Allah ile kaim olan bir mana” olmaktadır; his ve misâl âlemlerinde kelam harflerden oluşmaktadır.<sup>472</sup>

Ayrıca müellif, Allah’ın sıfatı olan kelamın daha önce de görüldüğü üzere “Allah’ın ikram etmek istediği kimselere, ilminin gizliliklerinden ifade ve ifaza (feyizlendirmesi) etmesi” şeklinde de ifade etmektedir. O, bunun delili olarak Konevî’nin “Yüce Allah’ın bu kuluna bahşettiği nimetlerden biri de, her türlü önemli bilgiyi içeren Yüce Kitab’ının sırlarını bildirmesidir...”<sup>473</sup> sözünü nakletmektedir. Yine onun, Kur’an’da Hz. Musa için “*Rabbi onunla konuştu*”<sup>474</sup> şeklinde bildirilen

<sup>470</sup> Câmî, “Dürre”, 23-38; Câmî, “Dürre Tercümesi”, 163-164.

<sup>471</sup> Bakara, 2/30.

<sup>472</sup> Câmî, “Dürre”, 38; Câmî, “Dürre Tercümesi”, 168-169.

<sup>473</sup> Bu cümlelerin aynıysa değilse de, Konevî’nin sırlara vakıf kılındığına dair benzer bir ifadesi *Fukûk*’ta yer almaktadır. Bk. Sadreddîn Muhammed b. İshak Konevî, *el-Fukûk fî Esrâri Müstenidât-i Hikemi’l-Fusûs*, ed. Asım İbrahim el-Keyyâlî (Beyrut: Kitâb-Nâşirûn, 2013), 8.

<sup>474</sup> A’râf, 7/143.

ayeti de Allah'ın ilminin gizliliklerinden olan ikramı kapsamında değerlendirdiği görülmektedir. Bu bakımdan ise bu konuşma, “Allah onu kendi yakınlığı ile şerefliendirdi, kendi kudsiyetine yaklaştırdı, ünsiyet sofrasına oturttu, en iyi sıfatlarla ona hitap etti, zâtının ilmiyle onunla konuştu, dilediği gibi konuştu” manalarına gelmektedir. Molla Câmî'ye göre, Kur'an-i kerim ve peygamberlere indirilen harf ve sözcüklerden oluşan diğer kitaplar da O'nun kelimeleridir. Ancak bunlar, bu ifade ve *ifâzanın*/feyizlendirmenin ilim, irade, kudret aracılığıyla gayp ve şehadet âlemi arasında *câmi*'/toplayıcı berzah olan misâl âlemindeki suretlerinden O'nun şanına layık bazı misâlî ve surî mazharlarda zuhurdur.<sup>475</sup>

Bu noktada, Allah'ın kelamının, misâl, his ve şehadet âlemlerinde veya tenezzül mertebelerinin her hangi birinde meydana gelmesinin, beşer kelamı gibi olmadığına altının çizilmesinde fayda vardır. Zira Lârî, Allah'ın kelamının O'nun “ilminin boyutlarından” olduğu hususuna vurgu yapmaktadır. Buna kelam denilmesi ise, Allah'ın ilminin başkasını bilgilendirme kaynağı olması hasebiyledir. Lârî'ye göre, Molla Câmî'nin “zâtının ilmiyle konuştu” ifadesi, kelamın Allah'ın ilminin boyutlarından olduğuna işaret etmektedir. Yine suret ve misâl âlemlerindeki okuma, işitilme ve telaffuz edilme konusunda da Allah'ın kendine veya celâline münasipliği ve şanına yakışır olması kaydı dikkate alınmalıdır. Genel olarak düşünüldüğünde müellife göre, cansız varlıkların kelamı da O'nun kelamının mertebelerindedir. Kur'an için sabit olmuş, onunla Allah'a izafe edilen ve kendisine mahsus olan özelliğine gelince; Kur'an'ın Allah'ın şanına layık bir kelam olması ve Kur'an cinsinden konuşmak isteyenlerin benzeri bir şeyi meydana getirememeleridir. İşte bu, Kur'an'ın kendine mahsus özelliğidir. Bu bakımdan his ve şehadet âleminde beşer tarafından böyle bir şeyin meydana getirilmesi mümkün değildir. Çünkü bu âlemde, Allah'ın şanına layık bir kelam imkânsızdır.<sup>476</sup>

Bunlarla beraber Molla Câmî, *Mesnevî*'sindeki itikadname bölümünde ve bunun müstakil neşri olan *İtikâdnâme*'de ilahî kitaplar hakkında bilgi verirken, *Kitâbü'llâh*'ın kadîm olduğuna dair müstakil bir başlığa yer vererek daha anlaşılır

<sup>475</sup> Câmî, “Dürre”, 37; Câmî, “Dürre Tercümesi”, 168.

<sup>476</sup> Lârî, “Şerhü ed-Dürretü'l-Fâhire”, 105,109; Abdulgafür Lârî, “Dürretü'l-Fâhire Şerhi”, çev. Şamil Öçal, *Molla Câmî 'de Varlık Dürretü'l-Fâhire ve Şerhlerinin Tercümeleri ile Varlık Düşüncesine Dâir İncelemeler* (İstanbul: Litera, 2016), 229.

ifadeler kullanır. Müellif burada, öncelikle Allah'ın kelamının beşer kelamına benzemediğine vurgu yaparak Mutezile'nin bu konuda haktan ayrıldığını dile getirmektedir. O, Kur'an'ın (Kitâb-ı Hudâ) *lâyezâl* ve *lemyezel* yani ezeli ve ebedî olarak bilinmesini vurgulamaktadır.<sup>477</sup> Ancak ona göre, an be an (insanlardan) ortaya çıkan harf ve savt/ses hadistir; yani tilavet esnasında insanlardan çıkan söz ve harfler hadistir. İşte bu hadis olan söz ve harfler, “kadîm kelama” giydirilen elbiseler mesabesinde olup elbisenin an ben an değişmesi onu giyen kişi için bir noksanlık meydana getirmeyecektir. Şu halde müellif, kelam-ı nefsiyi kadîm, kelam-ı lafziyi hadis kabul ederek Ehl-i Sünnet kelimcılarının kanaatini benimsemektedir.<sup>478</sup> Zira Ehl-i sünnete göre, *kelam-ı nefsi* denilen ilahî kelamı oluşturan manalar kadîm olup onların ses ve harflerle ifadesi ise hadistir. Çünkü ses ve harfler Allah'ın kelamına delalet eden sembollerden ibarettir. Allah'ın kelam sahibi oluşu Mutezile'ye göre ise ses, harf vs. vasıtaları yaratmak suretiyle mümkündür. Dolayısıyla hem ilahî kelam ve hem Kur'an onlar açısından hadistir. Selef ulemasına göre, Allah'ın konuşması organlar vasıtasıyla olmayıp ses ve harfler ile olur. Böylece ses ve harfler onlar için kadîmdir. Bu yüzden Kur'an da kadîmdir.<sup>479</sup> Müellifin ilgili beyitleri:

چون کتاب خدا کلام خداست - از صفات کلام بنده جداست

مکن از حق کران چو معتزلی - لایزالیش دان و لم یزلی

حرف و صوتی که نو به نو حادث - میشود نیست چون دو آن لایث

باشد آن پیش عقل خرده شناس - مر کلام قدیم را چو لباس

دمبدم گر شود لباس بدل - شخص صاحب لباس را چه خلل.

“*Hudâ'nın kitabı Hudâ'nın kelamıdır; sıfatlarında kullardan cüda/ayrıdır. Mutezile gibi haktan ayrılma; lâyezâl ve lem yezelî olduklarını bil. Harf ve savt ki an be an hâdis olur; bu ikisi onun (kadîm) gibi değildir. Kâmil akıl sahipleri anlar, (harf ve sesin) kadîm kelam için لباس olduğunu. Elbise an be an değişse de, libasın sahibine noksanlık getirmez.*”<sup>480</sup>

<sup>477</sup> Câmî, *Mesnevî-yi Heft Evrenç*, 1/241; Câmî, *Î'tikâd-Nâme*, 67-68.

<sup>478</sup> Câmî, *Mesnevî-yi Heft Evrenç*, 1/241.

<sup>479</sup> Bk. es-Sabûnî, *el-Bidâye*, 23-35; Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İSAM, 2015), 180-181.

<sup>480</sup> Câmî, *Mesnevî-yi Heft Evrenç*, 1/241; Câmî, *Î'tikâd-Nâme*, 67-68.

Molla Câmî, subûfî sıfatlar konusunda her ne kadar Ehl-i Sünnet çizgisinde Eş'arî görüşü benimsemiş olsa da, bu sıfatların açıklamalarında diğer konularda olduğu gibi tasavvufî kanaatini yansıtmıştır. Bununla beraber, açıklamalarında Ehl-i Sünnet kelam çizgisinden de ayrılmamak gibi bir izlenim oluşturmaktadır. Müellifin bu tavrı, benimsediği vahdet-i vücud düşüncesinin zımnında belki de özgün yönü olarak telifçi ve şarih kimliğini de yansıtmaktadır. Birinci bölümü, Allah'ın varlığı, birliği, isim ve sıfatları gibi başlıklar dahilinde tamamlamanın ardından çalışmanın ikinci bölümünde Molla Câmî'nin, âlem, insan ve aşka dair görüşleri değerlendirilecektir.



## İKİNCİ BÖLÜM

### ÂLEM İNSAN VE AŞK

Varlık adına yaratılmış ne varsa tamamını kapsamına alan âlemin en şerefli unsuru olarak tanımlanan insanın onunla ve onu var edenle münasebeti üzerine yapılan yorumlar, insanlık tarihi kadar geriye gitmektedir. İslam düşünce tarihinde bir çok disiplinin öncüleri tarafından gündem yapılan bu konu, özellikle kelim ve tasavvufun ana konularından biri olmuştur. Bu bağlamda ön plana çıkan şahsiyetlerden birisi de hiç şüphesiz Molla Câmî'dir. Onun Allah-âlem münasebetine yaklaşımı bu bölümde ise âlem, insan ve aşk unsurları üzerinden ele alınacaktır.

#### 2.1. Âlem

Âlem, nişane ve belirti manalarına gelen “alem ve alâmet” kökünden türemiştir.<sup>481</sup> Çünkü âlem bir şeyin nişanesidir ve o şey, bu nişane vesilesiyle tanınır ve bilinir. Sözlük olarak bir şeyin kendisiyle bilindiği şey demek olan âlem, ıstılahta ise Allah'tan başka her şey olarak tanımlanır.<sup>482</sup> Bu durumda âlem, Allah'tan başka a'yân ve a'râz türünden var olan her şeyin adı ve yaratıcının varlığını gösteren *âlem*/işaret, alâmet ve delil manasındadır.<sup>483</sup> Âlem, “avâlim”, “âlemûn ve âlemîn” şekillerinde de kullanılmıştır. Bunlardan birincisi bütün varlık dünyasını, ikincisi ise insan, cin ve melek gibi şuurlu varlıkları ifade etmektedir. İslam düşüncesinde bu terimin, büyük âlem ve küçük âlem şeklinde bütün evreni ve insanı anlatmak üzere genel bir taksimi de yapılmıştır.<sup>484</sup> Çalışmanın âlem başlığı çerçevesinde Molla Câmî'nin, a'yân-ı sâbite ve mahiyet, mümkün ve yaratma, tecedüdd-i emsâl, tecellînin sürekliliği ve âlem mertebeleri gibi görüşleri değerlendirilecektir.

##### 2.1.1. A'yân-ı Sâbite ve Mahiyet

Tasavvuf düşüncesinde Allah-âlem münasebetinin temel kavramlarından olan ay'ân-ı sâbiteyi Molla Câmî, Hakk'ın ilmindeki ilmî suretler olarak nitlemektedir. O, bu ilmî suretleri, “varlıkların hakikatleri” (hakâik-i mevcûdât) ve “mümkün

<sup>481</sup> Tehânevî, *Keşşâf*, 2/1157.

<sup>482</sup> Cürcânî, *Ta'rîfât*, 305.

<sup>483</sup> Cüveynî, *Akîdetü'n-Nizâmîyye*, 16; es-Sabûnî, *el-Bidâye*, 20.

<sup>484</sup> Altıntaş, *Tevhîd ve Estetik İlişkisi*, 203-204.

hakikatler” (hakâik-i mümkin) nitelemeleriyle dile getirerek filozofların ise bu terime, “mâhiyât” dediklerine işaret etmektedir.<sup>485</sup> Aynın çoğulu olan a’yân kelimesi ekâbir/eşraf, kardeş, aynı görüşte olanlar ve zâtlar gibi manalara gelmektedir. Sûfilerin ıstılahında ilmî suretler, filozofların terminolojisinde ise eşyanın mahiyetleridir.<sup>486</sup> A’yân-ı sâbitenin tekil hali ayn-ı sâbittir. Kâşânî’ye göre, a’yân-ı sabite, eşyanın ilim *hazretindeki*/mertebesindeki hakikatidir ve mevcut sayılmazlar; bilakis bunlar madum olup sadece Allah’ın ilminde sabittirler.<sup>487</sup> Yani ilahî isimlerin suretleri olan a’yân-ı sabite, Allah’ın ilminde ma’kûl suretler şeklinde bulunurlar. A’yân-ı sabitenin, ilahî isimlerin suretleri ve haricî/somut ayınların (a’yân-ı hâricîyye) hakikatleri olmaları yönüyle iki itibarı vardır. Birinci itibara göre a’yân-ı sabite, ruhlar için bedenler gibi (münfail/edilgen), ikincisine göre de bedenler için ruhlar gibidir (fâil/etken). Hak’ın ilmindeki mümkün hakikatler ve ilahî ilimdeki (hazret-i ilmîyye) ilahî isimlerin suretlerinin hakikatleri olan a’yân-ı sabite, daima sabit olup ezeli ve ebedî olarak değişmezdir. Kısaca olarak a’yân, ilahî isimlerin suretleri, ruhlar ayınların mazâhiri/zuhur yeri, eşbâh da ruhların mazaharlarıdır. Hakikat-i insâniyye, önce bu a’yân-ı sâbitede ve sonra da mücerret ruhlarda tecellî etmektedir.<sup>488</sup>

Molla Câmî’ye göre, eşyanın hakikati, Hakk’ın vücudunun ilim mertebesindeki taayyün ve temeyyüzünden ibarettir. Bu taayyün ve temeyyüzün menşei ise zâtın gaybında saklı olan şuûn ve itibarlardır. Ona göre, a’yân-ı sâbite, şuûnât-ı zâtîyyenin (zâtî şenler) suretleridir. Zât-ı ahadiyyetteki hakikat ve ayınlar olan şuûnât-ı zâtîyye (Zât’a ait işler), birinci mertebede (taayyün-i evvel) dercedilmiş (toplu ve içkin) olarak bulunur ve ikinci mertebede zahir olurlar. Müellif, bu itibarları, birinci mertebede, *indirâc* ve *indimâc* olmaları yani vücûdî teaddüd ve ilmî (ilmen ve aynen) temeyyüzleri olmadan; bir birlerinden ayrı olmaksızın bulunmaları hasebiyle “şuûnât-ı zâtîyye” “hurûf-ı âliyyât” ya da “hurûf-ı aslî” olarak adlandırır. Yine bu itibarlar, varlık mertebelerinin ikincisinde (taayyün-i sâni) “ilmin nuraniyyetinin” lazımı olarak temeyyüz edip ilmî suret kazanırlar. Hakk’ın ilminin

<sup>485</sup> Câmî, “Şerh-i Rubâiyyât”, 60-61; Câmî, *Nakdü'n-Nusûs*, 42-45.

<sup>486</sup> Tehânevî, *Keşşâf*, 2/1243.

<sup>487</sup> Kâşânî, *Istılâhât*, 151.

<sup>488</sup> Bk. Tehânevî, *Keşşâf*, 2/1243; Cürcânî, *Ta'rifât*, 132.

nuraniyeti ikinci mertebede bu itibarlara ilmî suretler kazandırmaktadır. İşte bu ilmî suretleri müellif, “a’yân-ı sâbite”, “hakâik-ı mümkün” ve filozoflar nezdinde de “mâhiyât” olarak tabir edildiğini kaydetmektedir.<sup>489</sup> Şu halde zâttaki itibarlar, ilmî suret kazanmamış olmaları bakımından zâtî şenler; ilmî suret kazanmaları bakımından a’yân-ı sâbite ve mahiyetler olarak isimlendirilir. Ancak ikinci mertebede ilmî suret kazansalar bile eşya ve itibarlar, henüz varlık olarak nitelenmeye elverişli değildir. Zira müellife göre, ikinci mertebede vücut, izafet ve nispet yoluyla eşyada *müteaddid*/çok ve *mütekessir*/çoğalmış değildir, sadece ilmin nuraniyeti sebebiyle eşyanın bir birinden imtiyazı söz konusudur. Şu halde a’yân-ı sâbitenin, haricî varlığının olmadığı söylenebilir. Nitekim müellif, İbn Arabî’nin “ilmî suretler olan a’yân-ı sâbite, vücudun kokusunu almamıştır; aslî ademiyetleri üzerindedir, haricî varlık kokusu onların dımağına ulaşmamıştır” görüşünü nakletmektedir.<sup>490</sup> Ona göre, bu söz, a’yân-ı sâbitenin, vücut ifâzası (taşma, feyizlendirme) nezdinde/feyizlendirmesiyle kendi batınlığı üzere sabit ve müstakar olduğu manasına gelmektedir. Bu sebeple müellife göre, sabit ayınlar hiçbir şekilde zahir olmazlar, çünkü butun ve hafâ onların zâtî özelliğidir ve bir şeyin zâtî özelliği ise o şeyden ayrılmaz. Şu halde a’yândan zahir olan, onların hüküm ve eserleri olup a’yânın zâtı değildir. Bu hüküm ve eserler ya Hakk’ın vücuduyla ya da O’nun vücudunda zahir olurlar. Diğer deyişle, mevcut ve meşhut olan şeyler, ayınların hüküm ve eserleriyle telebbüsü itibariyle vücudun hakikatidir. Ancak vücudun hakikati tecerrüdü itibariyle hakiki vahdeti üzeredir ve onun müteaddid ve mütekessir oluşu; taayyün ve kayıtlanması, eser ve hükümlerin kesreti itibariyledir. A’yân-ı sâbitenin somut dünyada var olmadığını vurgulamak için Molla Câmi, edebî bir üslupla onları beka mülkünde gizlenenler olarak da niteler ve onların yokluğun karanlıklarında ikamet ettiklerini öne sürer. A’yân, sadece vücudun nurunun mezahirleridirler. Çünkü yukarıda görüldüğü gibi vücudun nuraniyeti ayınlara ilmî suretler kazandırmıştır. Şu halde a’yân-ı sâbitenin haricî varlığı yoktur ve asla da zahir olmaz ve aslî yokluğu üzere kalır.<sup>491</sup>

<sup>489</sup> Câmi, “Şerh-i Rubâiyyât”, 60-62; Câmi, *Nakdü'n-Nusûs*, 24-44.

<sup>490</sup> Bk. Abdurrahman Câmi, *Şerhu'l-Câmî alâ Fusûsi'l-Hikem*, ed. Asım İbrahim el-Keyyâlî (Beirut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), 148; Câmi, “Şerh-i Rubâiyyât”, 63.

<sup>491</sup> Câmi, “Şerh-i Rubâiyyât”, 60-63; Câmi, *Nakdü'n-Nusûs*, 42-45; Câmi, “Levâiyh”, 32.

Molla Câmî'ye göre, mevcudatın/varlıkların hakikatleri olan a'yânın iki itibarı vardır. Birinci itibar; a'yân, Hakk'ın vücudunun, isim ve sıfatlarının aynaları (merâyâ) olarak kabul edilir. Bu durumda hariçte zahir olan, a'yânın aynalarında taayyün eden vücuttan başkası olmaz. O'nun müteaddid olması ise ayınların hüküm ve eserlerinin teadüdü sebebiyledir. Bu itibarın gereği olarak Molla Câmî, hariçte Hak'tan başka hiçbir meşhudun olmadığını dile getirir. Bu durum ise şühudu kendisine galip olan muvahhidin halidir. İkinci itibar; Hakk'ın vücudu a'yânın aynası olarak kabul edilir. Buna göre, varlıkta görülen sadece a'yân olup a'yânın aynası olan Hakk'ın vücudu ise gayptadır ve gayp perdelerinin verasından tecellî ederek zahir olur. Bu ise kendisinde halkın şühudu galip olan kimsenin halidir. Ancak müellif, muhakkik (tahkik ehli mutasavvıflar) kimsenin ise, bu iki aynayı da görüp bunlardaki suretleri aralarında infikak ve imtiyaz olmaksızın müşahede edebildiğini öne çıkarmaktadır. Müellifin, burada görüldüğü gibi a'yân-ı sâbite kavramını, bazı tasavvufî hal ve anlayışları açıklamak üzere ayetlerin işarî yorumlarında da isitmal ettiği görülmektedir.<sup>492</sup>

Müellifin, üzerinde durduğu diğer bir husus da hem muvahhid sûfler hem de filozofların, a'yân-ı sâbite ve mahiyetlerin yaratılmadığı (nefy-yi mec'ûliyyet) konusunda hemfikir oldukları meselesidir. O, bu konunun açıklaması kabilinden Konevî ile İbn Arabî'den de küçük pasajlara yer verir. Örneğin Konevî ve tabilerinin, a'yân-ı sâbiteden yaratılmamış olduğunu (mec'ûliyyetin nefyi) savunmaları, “ca'lyaratma, mahiyetlere aynî ve haricî vücut ifazası (feyiz vermesi) itibariyle müessirin mahiyetlere tesiridir” görüşüne dayanır. Bu açıdan müellife göre, ilmî suretler olmaları hasebiyle a'yânda haricî vücut bulunmamaktadır ve bu bakımdan onlarda yaratılmışlığın söz konusu olmaması gerekir.<sup>493</sup>

Müellif, bu noktada nazar ehlinde “*Mümkün mahiyetler, haricî vücut kazanmak için faile muhtaç oldukları gibi ilmî vücutta da faile muhtaçtırlar. İster bu fail muhtar olsun isterse mucib olsun; şu halde mec'ûliyyet, ister aynî ister haricî vücutta olsun, mümkün mahiyetlerin levazımı olup faile ihtiyac manasına gelir*”<sup>494</sup> görüşünü nakletmektedir. Yani nazar ehline göre, mec'ûliyyet, faile ihtiyaç

<sup>492</sup> Câmî, “Şerh-i Rubâiyyât”, 63-64; Câmî, *Tefsîr*, 94, 186, 238, 420.

<sup>493</sup> Câmî, “Şerh-i Rubâiyyât”, 61-62.

<sup>494</sup> Câmî, “Şerh-i Rubâiyyât”, 62.

manasında olup mutlak şekilde mümkün mahiyetlerin gereğidir ve vücudun dış dünyada somut veya ilmî olması bu durumu değiştirmeyecektir. Müellif, bunu tamamen kabul etmeyerek “haricî vücutta faile ihtiyaç” şeklinde tefsir edilirse görüşün bu surette sahih olacağını ileri sürmektedir. Çünkü o, bu durumda a’yân-ı sâbiteden mec’ûliyyet kaydının kalkacağını düşünmektedir. Ancak yine de Câmî, bu açıklamanın ıstılahaya yönelik tekellüfün tahsis ve kayıtlandırması olacağını ifade ederek bunu tam manasıyla açıklayıcı bulmamaktadır. Müellifin kendi kanaatine göre, “mahiyetlerden mec’ûliyyetin nefyedilmesi demek, haddi zâtında onların bir câilin ca’line ve bir müessirin tesirine ihtiyacının olmaması” manasındadır.<sup>495</sup> Örneğin siyahlığın mahiyetiyle birlikte siyahlık mefhumu dışında başka bir mefhum düşünülmeince, akıl ca’l ve tesir manasını onda uygun görmez. Çünkü burada mahiyet ile mahiyetin nefsi arasında bir muğayeret olmadığından failin, ca’l ve tesir yoluyla mahiyeti kendi nefsi yapmasına gerek duyulmamaktadır. Bunun gibi, vücudu vücut yapmak manasında, failin vücut sıfatında ca’l ve tesiri de tasavvur edilemez. Aksine failin ca’l ve tesiri, vücut itibariyle mahiyetleri vücutla muttasıf kılmak için mahiyetlere taalluk etmesidir. Örneğin boyacının boyanmış kumaştaki tesiri, kumaşı kumaş ya da boyayı boya yapmak için değil; kumaşı boya ile muttasıf kılmaktır. Bu açıklama ve örnekler neticesinde müellif, mahiyetlerden me’cûlîyyetin nefyinin onların kendi nefisleri itibariyle (*fî haddi enfüsihâ*) yani mahiyetlerin haddi zâtında gayr-ı mec’ûl/yaratılmamış; vücutla muttasıf olmaları itibariyle de mec’ûl/yaratılmış” olarak kabul edilmelerinin sahih olacağını ifade etmektedir.<sup>496</sup>

### 2.1.3. Teceddüd-i Emsâl ve Tecellînin Sürekliliği

Molla Câmî, eserlerinde yaratmayla ilgili görüşlerini dile getirirken, yaratmanın an be an yenilenip değiştiğine (mütebeddîl ve müteceddîd) dair vurgulara yer verir. O, bu konuda İbn Arabî’nin “âlem, ayn-ı vâhidde müctemia/tek bir hakikatte birleşen arzılardan ibarettir ve bu hakikat ise varlığın hakikatidir...”<sup>497</sup> sözünü nakletmektedir.<sup>498</sup> Molla Câmî, âlemin her bir nefes ve anda değişim içinde

<sup>495</sup> Câmî, “Şerh-i Rubâiyyât”, 61-62.

<sup>496</sup> Câmî, “Şerh-i Rubâiyyât”, 61-62; Câmî, *Vücûd ve Vahdet-i vücûta Dair Şerh-i Rubâiyyât*, 91-93.

<sup>497</sup> Muhyiddîn İbn Arabî, *Fusûsu’l-Hikem*, ed. Ebü’l-Alâ Afîfî (Beyrut: Dârü’l-Kitâbi’l-Arabî, ts.), 1/125-126; Câmî, *Şerh-i Fusûs*, 294-297.

<sup>498</sup> Câmî, “Levâiyh”, 27-28.

olduğunu ve sürekli yenilenecek her anda bir âlemin ademe gidip onun misli olanın vücuda geldiğini ifade etmektedir. Zira o, keşif ehlinin Hakk her nefeste başka başka tecellîlerle tecellî etmektedir ve O'nun tecellîsi sürekli olup tecellîsinde asla tekrar yoktur, dediklerini dile getirmektedir. Yani iki anda tek taayyün ve tek bir şe'n ile tecellî etmez; bilakis Hakk, her nefeste *dâger*/farklı ve başka bir taayyün ile zahir olur ve her bir anda farklı bir şe'ne tecellî eder. Müellif, bunu, "O, her an bir işte/yaratmadadır"<sup>499</sup> ayetiyle ilişkilendirir ve bu ayeti, *hestî*/vücudun tekrarı olmaksızın an be an tecellîsinin/yaratmasının kesin delili kabul eder. Câmî, sürekli yaratmanın sırrının Hakk'ın mütekebil isimleriyle ilişkili olduğuna dikkat çekmektedir. Mütekebil isimlerin bazıları lutfiye bazıları da kahriye olup bunlar her daim bir iştedir (kâr) ve tatil/atıl kalmak onların hiçbiri için caiz değildir.<sup>500</sup> Şu halde, tecedüd-i emsâl olarak ifade edebileceğimiz bu tebeddül ve teceddüdün süreklilik içinde peyderpey gerçekleşmesi, lütuf ve kahırla ilgili isimlerin fonksiyonuna bağlıdır. Molla Câmî, bu mütekebiliyetin nasıllığını şu şekilde açıklar:

*"Her bir hakikat, şartlar el verecek engel ortadan kalkıp vücuda hazır (müsteid) duruma gelince, rahmanî rahmet onu bularak vücut ifaza eder/varlık feyizini verir. Böylece vücudun zahiri, bu hakikatin eser ve hükümlerine bürünerek (telebbüs), has bir taayyünle taayyün edip ve yine bu taayyün hasebiyle tecellî eder. Sonra, ahaddiyyetin kahrından, zahiri çokluk ve taayyünlerin yok olmasını gerektiren bir hakikat sebebiyle o taayyünden soyunur (insilâh) ve insilah ile birlikte rahmet-i rahmâniyyenin gereği olarak bir önceki taayyüne benzer başka bir taayyünle müteayyin olur. İkinci anda ahadiyyetin kahrı o taayyünü yok eder ve rahmat-i rahmanî başka bir taayyünle hâsıl olur ve bu iş Allah diledikçe böyle devam eder. Demek ki iki anda tek bir taayyün üzere tecellî vaki olmaz ve her an bir âlem yokluğa giderken, ona benzeyen başka bir âlem vücuda gelir."*<sup>501</sup> Müellife göre, bu tür bir değişim ve yenilenmenin perdelenmiş (zahir ehli) kişileri yanıltan tarafı, onların, emsâlin peyderpey/ardışık ve hallerin bir birine münasip (taâkub-ı emsâl ve tenasüb-i

<sup>499</sup> Rahman, 55/29.

<sup>500</sup> Câmî, "Levâiyih", 27-30; Câmî, *Levâiyih Tercümesi*, 96-98.

<sup>501</sup> Câmî, "Levâiyih", 29-30; Câmî, *Levâiyih Tercümesi*, 98-99.

ahvâl) olması sebebiyle, âlemin hep aynı hal ve ardışık zamanlarda (ezmine-i mütevâliye) aynı minval üzere olduğunu sanıyor olmalarıdır.<sup>502</sup>

Buraya kadar aktarılan görüşler bağlamında Molla Câmî, nazar ehlerinden kimsenin probleme bu şekilde muttali olmadığını dile getirmektedir. Onun, bu konuda Eş'arîler ile *Hisbâniyye*/Sofistlere yine de bir istisna kail olduğu görülmektedir. Ancak müellife göre, bu iki ekolün de farklı cihetlerden hataları söz konusudur. Eş'arîler, “arazlar iki anda kalıcı değildir”<sup>503</sup> konusunda isabet etmişlerdir ve bu konuda Molla Câmî Eş'arîlerle aynı kanaati paylaşır. Ancak o, Eş'arîleri aşağıdaki cümlelerinde eleştirmektedir.<sup>504</sup> Ona göre, Eş'arîler arazların iki anda kalıcı olmadığını söyleyerek dorğu bir görüş ortaya koymuş olsalar da hataları vardır. Ona göre, Eş'arîlerin hatası, vücudun hakikatının dışında, müteaddit cevherler ispat ederek her an değişip yenilenen arazların bu cevherlerle kaim olduğunu savunmuş olmalarıdır. Hâlbuki müellife göre, âlem, sadece arazlar değil bütün cüzleriyle her nefeste değişerek yenilenip ayn-ı vahitte/tek bir hakikatte cem olur ve her bir anda bu ayından zail/yok olarak benzerleri o hakikate bürünürler/ilişirler.<sup>505</sup>

Müellifin, Eş'arîlere yönelttiği bu eleştirel ifadeler, bir yönüyle yukarıda bahsedilen mütekabil sıfatların işlevi ve arazların cevherlerle kaim olduğu düşüncesiyle ilgilidir. Burada zikredilen ayn-ı vahit/tek hakikat, vücudun hakikatidir. Vücut savunusundan hatırlanacağı üzere müellifin, ayn-ı vâhide bürünüp zail olmak suretiyle peşisıra değişim içinde olan âlemin, eşyanın vücuda arız olduğu ve vücudun maruz konumda bulunduğu fikriyle de örtüşmektedir. Ayrıca müellifin, âlemin “bütün cüzleriyle” değiştiğini ileri sürmesi, âlemin araz ve cevherlerle birlikte yenilediği kanaatini akla getirmektedir. Nitekim onun seleflerinden İbn Arabî de âlemin cevher ve razalarla birlikte her an yaratıldığını ileri süren grup arasında sayılır.<sup>506</sup> Zâten bu hususta kelamcıların kendi aralarında da farklı kanaatler ortaya çıkmıştır. Kelamcılardan bir grup arazların yenilediğini ileri sürerken; diğer bir kesim de cevherlerin de değişip yenilediğini savunmuştur. Aslında tecdid-i emsâl

<sup>502</sup> Câmî, “Levâiyh”, 29-30.

<sup>503</sup> Bk. eş-Şehristânî, *El-Milel ven-Nihal*, 84.

<sup>504</sup> Câmî, “Levâiyh”, 27-28; Câmî, *Şerh-i Fusûs*, 294-295.

<sup>505</sup> Bk. Câmî, “Levâiyh”, 27-28; Câmî, *Şerh-i Fusûs*, 295; Arabî, *Fusûs*, 1/125.

<sup>506</sup> Arabî, *Fusûs*, 1/123-126.

görüşü, kelimeler literatürünün orijinal kavramlarıdır. Bu görüşün; Molla Câmi'de de görüldüğü gibi tasavvuf nazariyatçıları tarafından tevarüs edilmek suretiyle kısmen dönüştürülerek ifade edildiği söylenebilir.<sup>507</sup>

Sofistlerin, âlemin, ister cevher isterse arazlarıyla birlikte tümüyle *tebeddül*/değişmekte olduğu görüşü, müellif nazarından önemli bir tespit olmakla beraber eksik ve hatalıdır. Ona göre, sofistler böyle mühim bir hususa muttali olmalarına rağmen, tek bir hakikatin (vücudun hakikati), âlemin suretleri ve arazlarına bürünerek taayyün ve zuhur etmekte olduğunu anlayamamışlardır. Zira müellife göre, bu suret ve arazlar olmadan Hakk'ın veya vücudun kevnî mertebelerde zuhuru mümkün olmadığı gibi; O olmadan da suret ve arazların hariçte vücutları mümkün değildir.<sup>508</sup> Müellif, bir rubaisinde sofistleri şöyle eleştirir:

سوفسطائی که از خرد بیخبر است - گوید عالم خیالی اندر گذرست  
آری عالم همه خیالست ولی - پیوسته درو حقیقتی جلوه گر است.

“Akıldan haberi olmayan Sofistâî, âlemin hayal içinde geçip gittiğini söyler. Doğrudur, âlem tamamen hayaldir ancak; onunla birlikte ‘bir hakikat’ de cilve eder.”<sup>509</sup>

Molla Câmi'ye göre, âlem, tek bir hakikatte toplanan arazlar mecmûundan (*âlem mecmû-i a'râz-ı müctemîa est der ayn-ı vâhid*) ibarettir.<sup>510</sup> Bunun bir delili sadedinde onun ileri sürdüğü, tanımlarda zikredilen şeylerin hepsinin arazlardan ibaret olduğu gerekçesi zikredilebilir. Çünkü müellif, tanımlarla her ne kadar varlığın hakikatlerine *had*/sınır koyulsa da; bu sınırlandırmalarda ortaya çıkan şeyin arazlardan başka bir şey olmadığını ileri sürmektedir. Örneğin “insan düşünen bir hayvandır,” “cevher bir mevzuda bulunmayan mevcuttur” ve “mevcut tahakkuk ve husûl sahibi zâttır” tanımlarında olduğu gibi bunlarda zikredilenler arazlar kabilindedir. Ancak Molla Câmi, bu mefhumlarda görülen belirli olmayan zâtı (zât-ı mübhem) araz olarak değerlendirmez. Mesela “natıkın” manası nutka sahip “zât”

<sup>507</sup> Câmi, “Levâiyh”, 27-28; Cağfer Karadaş, “Teceddüd-i Emsâl” (İstanbul: TDV, 2011), 40/329-240.

<sup>508</sup> Câmi, “Levâiyh”, 29-30.

<sup>509</sup> Câmi, “Levâiyh”, 29.

<sup>510</sup> Câmi, “Levâiyh”, 27-28.

demektir ve diğer tanımlar da böyledir.<sup>511</sup> O, araz olarak kabul etmediği bu mefhumlardaki belirsiz zâtı, Hakk'ın vücudu ve Hakikî varlığın aynı olarak niteler. Çünkü Hakikî varlık, kendi zâtıyla kaim olduğu gibi, bütün arazlar da O'nunla kaimdir. Görüldüğü gibi Molla Câmî, nazar ehlinin hilafına, ayn-ı vâhid/vücudun hakikatini cevher yerinde kullanmaktadır. Çünkü ona göre, zâtî cevher, her ne kadar cevherin hakikatine dâhil olsa da, ayn-ı vâhidin haricindedir ve ayn-ı vâhide kıyasla araz olup onunla kaimdir. Bazı tasavvuf kaynaklarında da kendi nefsiyle kaim olarak tarif edilen cevherin, mevcut olarak bile tanımlanamayacağına dair ifadeler yer verilir. Buna göre, kendi zâtıyla kaim ve kıyamında başka bir şeye ihtiyaç duymayan ancak Hakk'ın zâtıdır (Zât-ı Hak).<sup>512</sup> Bundan sonraki başlıkta müellifin mümkün ve yaratmayla ilgili görüşleri incelenecektir.

### 2.1.2. Mümkün ve Yaratma

Molla Câmî, mümküni “varlığı başkasından olan varlık” olarak tanımlar.<sup>513</sup> Yani ona göre, mümkün, vücudu zâtının gayrı olup başkasından istifadeyle var olan varlıktır. Buna göre mümkün, vücut mefhumunun ne “aynı” ne de “ferdi/cüzü” olmamak cihetiyle vücudun gayrı olan şeydir. Örneğin insan, kendisine vücut (*munzam*) bitişmeyince kendiliğinde (*fî nefsi'l-emr*) vücutla muttasıf olamaz. Zira vücuda muğayir olan her şey, mevcudiyet ve haddi zâtında kendisinden başka bir şeye muhtaçtır. Vücut bulabilmek için kendisinden başkasına muhtaç olan şey de mümkündür. Çünkü mümkün, kendi mevcudiyetinde/varoluşunda gayra muhtaç olan şeyden ibarettir.<sup>514</sup> Yine Câmî bu hususta, “mümkün, mevcut olabilmek için mûcidi olan gayra muhtaçtır, onun vücuduna değil” şeklinde ileri sürülebilecek bir itirazıye cümlesini de cevaplandırır. O, mevcut olabilmek için başkasına muhtaç olan her şeyin, vücudunu gayrdan istifade ile aldığını ve gayrdan istifade eden her şeyin de mümkün olduğunu söylemektedir. Müellif, bu gayr olana ister “vücûd” isterse “mûcid” denilsin fark etmeyeceğini vurgulamaktadır.<sup>515</sup>

<sup>511</sup> Câmî, “Levâiyih”, 28-30.

<sup>512</sup> Câmî, “Levâiyih”, 27-30; Câmî, *Levâiyih Tercümesi*, 96,100; Efendi, *Tasavvuf Sözlüğü*, 386.

<sup>513</sup> Câmî, *Nakdü'n-Nusûs*, 20.

<sup>514</sup> Câmî, *Nakdü'n-Nusûs*, 20; Câmî, “Şerh-i Rubâîyyât”, 44-45.

<sup>515</sup> Câmî, *Nakdü'n-Nusûs*, 20; Câmî, “Şerh-i Rubâîyyât”, 44-46.

Diğer bir ifadeyle Molla Câmî'ye göre, *zamimeye* (ek) muhtaç olan şey mümkündür. Zira dış dünyada var olan her şeyin, onun varlığının gereği olan o şeye mahsus eserleri vardır ve bu eserlerin o şeye terettüp etmesi gerekir. Bu şey, eserlerin kendisine terettüp etmesi için de zamimenin kendisine eklenmesine (zamm-ı zamîme) ihtiyaç duyar. Zira zamime o şeye munzam/eklenmeyince eserler kendisinde terettüp etmez. Bu bakımdan bir şey zamimeye ya muhtaç olur ya olmaz; zamimeye muhtaç olana mümkün olmayana da vacip denilir. Vacibin zamimeye ihtiyaç duymaması, müellifin, zamimeyi vücudun aynı kabul etmesiyle ilgilidir. Şu halde mümkün eklenen zamime vücudun kendisidir. Zira ona göre, vücut, eşyayı kuşatmışlığı ve eşyaya sereyanı bakımından bu zamimenin aynıdır. Bu bakımdan müellif, eşyanın vücudunu, vücudun eşyayı ihatası ve onlara sereyanı olarak niteler. Mümkünlerin vücudu, hakiki varlığın zuhur mertebelerinin her birinde, mümkünatın hakikatleri olan a'yân-ı sâbitenin hüküm ve eserleriyle telebbüsü/zuhur ve taayyün etmesidir. Yani genel bir tabirle mümkünler, müteayyin olmuş vücuttur. *İcâd*/yaratma ise, Hakk'ın yaratılmamış mümkün mahiyetlere tecellîsidir.<sup>516</sup>

Müellif, *icâd*/yaratmayı, Hakk'ın vücudunun a'yân-ı sâbite ve mahiyetlerin suretlerine *istitârî*/örtünmesi ve bunların hüküm ve eserleriyle boyanması, şeklinde de izah etmektedir. Hakk'ın vücudunun her bir ayn-ı sâbitin suretine örtünmesi, bu ayn-ı sâbitin, mazhar olduğu şe'n ile zuhur etmesi sonucunu meydana getirir. Bu zuhur, küllî ve ferdî olmak üzere diğer şe'nleri ve emsallerini kapsamaktadır. İlahî ilimde bulunan a'yân veya onun ahvalini ayn/somut dünyada zahir kılan etki ise, a'yânda bulunan Hakk'ın vücudunun "eseri"dir. Mümkün varlıklar da ilahî isim ve sıfatların mezahiri/zuhur yeri ve suretleridir.<sup>517</sup>

Yaratmayla ilgili diğer bir husus da müellifin, bazı eserlerinde yaratmanın zarureti veya vücubuna dair ifadelerinin yer almasıdır.<sup>518</sup> Çünkü o, Hakk, bütün sıfatlarıyla aşikar olup ortaya çıkınca, mümkünin ortaya çıkmasının vacip olduğunu savunur ve bunu bir şiirinde şu şekilde dile getirir:

تا حق گردد بجملة اوصاف عيان – واجب باشد که ممکن آید بمیان.

<sup>516</sup> Câmî, *Eşi'a*, 7; Câmî, *Nakdû'n-Nusûs*, 45-46.

<sup>517</sup> Câmî, "Şerh-i Rubâiyyât", 66; Câmî, *Eşi'a*, 12.

<sup>518</sup> Câmî, "Şerh-i Rubâiyyât", 69; Câmî, *Nakdû'n-Nusûs*, 41.

”Hakk, cümle evsafıyla ayan olunca, mümkünin ortaya çıkması vacip olur.”<sup>519</sup>

Daha önce de geçtiği gibi müellifin, hayat sıfatının yaratmanın zarureti (bâyestegî îcâd/yaratmanın zarureti) gerektirdiğini öne sürdüğü görülmektedir.<sup>520</sup> Bunların filozofların yaratma görüşüyle örtüştüğü ifade edilebilir. Ancak bunun temelde örtüşüp örtüşmediğinin daha kapsamlı bir araştırmayı gerektirdiği aşikârdır. Nitekim bazı araştırmalarda da onun *Dürre* eseri temel alınarak irade ve kudret sıfatları bağlamında yaratmanın zorunluluğuna dair kanaati tespit edilmişse de, yine de bir nevi müphemlik içerdiğine işaret edilmektedir.<sup>521</sup> Çünkü onun, eserlerinde yaratmayla ilgili olarak “zaruret” ve “mucib” kavramlarını kullandığı gibi Hakk’ın fiillerinde “muhtar” olduğunu da dile getirdiği görülmektedir: “Bir şeyi var edip etmemesinin uygunluğu bakımından O’nun kudretinin anlamı ne var etmenin ne de var etmemenin O’nun zâtından ayırt edilemeyecek bir zorunluluk içermesidir. O, var edeceğini var etme noktasında tercih sahibidir (muhtâr).”<sup>522</sup> Ancak bunun ardından müellifin, Hakk’ın zâtı ve sıfatlarının tek; emrinin tek, kendisine ve eşyaya yönelik bilgisinin “tek” olduğuna vurgu yaparak O’nun için ne tereddüdün doğru ne de birbirinden farklı iki hükmün mümkün olmasının söz konusu olduğunu da dile getirdiği görülür.<sup>523</sup>

## 2.2. Âlem Mertebeleri

Mertebeler, varlık esas alındığında varlık mertebeleri, birlik esas alınırsa birlik mertebeleri ve aynı şekilde isim mertebeleri, âlem mertebeleri gibi çeşitli tasniflerle değerlendirilebilir. Müellifin mertebelere dair görüşleri, burada âlem mertebeleri olarak isimlendirilmiştir. Mutasavvıfların mertebelere dair düşüncelerinin bir ayet-i kerimeden mülhemle tasnif edildiğini söylemek mümkündür. “O, her an bir iştedir”<sup>524</sup> mealindeki ayet, onlar tarafından “Allah her an ve sürekli olarak zuhur etmektedir” şeklinde anlaşılmıştır.<sup>525</sup> İşte Allah’ın çeşitli şekilde gerçekleştirdiği tecellilerin mutasavvıflarca varlık mertebeleri veya âlem

<sup>519</sup> Câmî, “Şerh-i Rubâiyyât”, 69.

<sup>520</sup> Câmî, *Nakdü'n-Nusûs*, 41.

<sup>521</sup> Bk. Öçal, “Mutlak Hakikat ve Diğerleri-Molla Camî’de Tasavvuf Felsefesi”, 110-111.

<sup>522</sup> Câmî, *Tefsîr*, 310-311.

<sup>523</sup> Câmî, *Tefsîr*, 310-311.

<sup>524</sup> Rahmân, 55/29.

<sup>525</sup> Bk. Süleyman Ateş, “Hazarât-ı Hams” (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998), 17/15.

mertebeleri olarak tasnif edildiği ifade edilebilir. Nitekim Molla Câmî'nin bir şiirinde bu ayetin tecellî bağlamında yorumladığı görülür; o, “her an bir iştedir” ayetini, “her an cilve/tecellî etmektedir” şeklinde tevil etmiştir.<sup>526</sup>

Molla Câmî'nin, mertebelerin gerekliliğine Hakk'ı idrak konusunda vurgu yaptığı görülmektedir. Zira Hakk'ın zâtını batınlığı, şunların taayyününün *mecâlîden* tecerrüdü itibariyle idrak etmek imkânsızdır. Yani Hakk'ın zâtı, batın oluşu ve taayyün mahallinden soyutlanması/taayyün etmemesi veya diğer ifadeyle mutlaklığı bakımından bilgi ve idrake konu değildir. Fakat Molla Câmî, Hakk'ın zâtını mertebelerde zuhur etmesi itibariyle idrake veya bilmeye konu olabileceği ve bunun gerçekleştiği üzerinde durmaktadır. Söz konusu zuhura tabi hüküm, tafsil, hal ve eserlerin mevcudluğunu ifade eden müellif, zâtın mertebelerde zuhurunu da cüzî ve küllî şeklinde iki kısma ayırmaktadır.<sup>527</sup> Ona göre, zuhur mertebelerinin bazıları cüzîler olup bunların sonu ve nihayeti yoktur. Bunun dışında bu zuhurlardan bazıları da küllîlerdir. Molla Câmî, zuhur mertebelerinin bu küllîlerinden de bazılarının, diğer küllî hakikatler ve cüzîlerin ve bunların levazımının zuhurunun mahalli olarak kabul eder. Zira her bir hakikatin, birkaç küllî, cüzî ya da metbu ve tabi sıfatıyla bu mahallerden birine taalluku söz konusudur. Bunların zuhurları takdir edildiğinde ise bu mahallin hükmü altına girerler. Bunlara da mertebeler, âlemler ve hazretler denilir. Şu halde Molla Câmî'ye göre zuhur mahallerini mertebe, âlem ve hazretler şeklinde isimlendirmek mümkündür. Yani mertebeler zuhur yerleridir (mecâlî ve mazâhir).<sup>528</sup> Yine müellife göre, mertebelerin kendileri olma bakımından (min haysü hiye), kendilerinde taayyün ve terettüp etmiş şeylerin vücudundan ayrı “vücûdî mertebeleri” yoktur. Ona göre mertebelerin vücutları, kendilerindeki taayyün ve terettüp etmiş şeylerin vücutlarının aynıdır.<sup>529</sup> Müellif bunu, his ve şهادet âlemi mertebesinin cüzîleri kapsayan küllî mertebe oluşuyla örneklendirir. Mesela bu âlem, felekler, yıldızlar, anasır, mevalid gibi taayyün etmiş cüzî mahsusatın tamamını (مرجميع محسوسات جزئيه متعينه را) şamil/kapsayan küllî mertebedir. İşte Molla Câmî, bu küllî mertebenin vücudunun taayyün etmiş olan bu cüzîlerin vücudunun aynı kabul

<sup>526</sup> Câmî, *Levâmi*, 107.

<sup>527</sup> Câmî, “Şerh-i Rubâiyyât”, 57.

<sup>528</sup> Câmî, “Şerh-i Rubâiyyât”, 57.

<sup>529</sup> Câmî, “Şerh-i Rubâiyyât”, 57-58.

etmekte; küllî ve cüzîlerin her birinin bir birinden ayrı ve mümtaz vücutlarının olmadığını vurgulamaktadır.<sup>530</sup>

Tasavvuf kaynaklarında vücut mertebeleri dört, beş, altı ve yedi şeklinde farklı sayılarda tasniflerle değerlendirilir.<sup>531</sup> Bunun sebebinin mertebelerin göreliliği olmasıyla ilgili olduğu söylenebilir. Molla Câmi de mertebeleri sayı olarak farklı kategorilerde ele alır. Varlık mertebelerini dörtlü, beşli, altılı ve yedili sayılarda müellifin eserleri bağlamında da tasnife tabi tutmak mümkündür. Câmi'nin, *Şerhi Rubâiyyât* adlı eserinde varlık mertebelerinin beşli tasnifine yer verdiği görülmektedir.<sup>532</sup> Küllî mertebeler olarak da andığı varlık mertebelerinin beşli tasnifini müellif, "Hazarât-ı Hams" olarak isimlendirildiğini belirtir. Fakat Molla Câmi, ümmetin ariflerinden bazılarının küllî mertebeleri altı olarak kabul ettiklerini de ifade eder.<sup>533</sup> Onun *Levâih*<sup>534</sup> ve *Nakd* adlı eserlerinde de mertebelerin altılı tasnifi göze çarpmaktadır.<sup>535</sup>

Mertebelerin farklı sayılarda değerlendirilmesi veya göreliliği, bazı mertebelerin tek mertebeye altında toplanmasıyla ilgilidir. Örneğin Molla Câmi, mertebelerin beşli tasnifinde birinci mertebeyi, taayyün-i evvel ve taayyün-i sâniyi kapsayacak şekilde niteler.<sup>536</sup> Bu tür bir nitelemenin sebebi bu iki mertebenin ortak yönünün bulunmasıdır. Bu yönü bu iki mertebede, "bütün kevnî eşyanın hem kendinden hem de mislinden gaybeti" olarak ifade etmek mümkündür. Yani eşya bu mertebede ne kendinin bilincinde ne de benzerlerini bilebilir. Molla Câmi'ye göre, bu müştereklik bu iki mertebenin tek mertebeye olarak varsayılmasını mümkün kılmaktadır. Bu iki mertebeyi kapsayan mertebeye ise "mertebeye-i gayb ve meânî" olarak adlandırılır.<sup>537</sup>

Böylece beşli tasnifte mertebelerin birincisi, "mertebeye-i gayb ve meânî" mertebesidir. Bu, taayyün-i evvel ve taayyün-i sâniyi kapsayan Hazret-i zâtın tecellîsidir yani zâtî tecellîdir. Taayyün-i evvel şuûn ve itibarları, taayyün-i sanî ise

<sup>530</sup> Câmi, *Şerhi Rubâiyyât*, 58.

<sup>531</sup> Ateş, "Hazarât-ı Hams", 17/115-116; Konuk, *Fusûs*, 1/57-66.

<sup>532</sup> Câmi, *Vücûd ve Vahdet-i vücûta Dair Şerhi Rubâiyyât*, 84-86.

<sup>533</sup> Câmi, *Şerhi Rubâiyyât*, 57-58.

<sup>534</sup> Câmi, *Levâih*, 24.26.

<sup>535</sup> Câmi, *Nakdü'n-Nusûs*, 31.

<sup>536</sup> Câmi, *Nakdü'n-Nusûs*, 31.

<sup>537</sup> Câmi, *Nakdü'n-Nusûs*, 31.

ilahî ve kevnî hakikatleri içine almakta veya kapsamaktadır. Beşli tasnifin ikincisi, üstteki mertebenin mukabili olan “his ve şehadet mertebesi”dir. Bu mertebe, *arş-ı rahmanî* ile *âlem-i hâk*/dünyaya kadar olup bu ikisi arasında bulunan cinslerin suretleri, neveleri/tür ve şahıslarını ihtiva eder. Üçüncüsü, gayb mertebesinin altında olan “mertebe-i ervâh”tır. Dördüncüsü, his ve şehâdet âleminin üstünde olan “âlem-i misâl ve hayâl-i munfasıl” mertebesidir. Beşincisi, bu mertebelerin tamamını cem/toplayan mertebedir. Bu mertebenin mufassal olanı “âlemin hakikati” ve icmâlî olanı ise insanın “insanî sureti”dir.<sup>538</sup>

Molla Câmî’ye göre, mertebeler tecellî ve zuhur yerleridir (mazâhir ve meclâ). Bu mertebelerde taayyün eden şeyler ya Hakk’a zahir olup kevnî eşyada zuhur etmemektedir. Ya da hem Hakk’a zahir olup hem de eşyada zuhur etmektedir. O, taayyün konusunu genel olarak bu iki kategori dâhilinde ele alır. Buna göre Câmî, birinci kısmı “gayb mertebesi” olarak niteler.<sup>539</sup> Bu şekilde isimlendirilmesinin sebebi, az önce de ifade edildiği üzere bu mertebede kevnî eşyanın kendinden de gayrısından da gaib olmasıdır. Bu kısımda Allah’tan başka hiçbir şeyin zuhuru yoktur. Bu kısım da yani “gayb mertebesi” iki mertebeye ayrılmaktadır: Birincisi, bir şeyin kevnî eşyada zahir olmaması demek, o şeyin, a’yânının tamamıyla ilmî ve aynî olarak *intifâ*’sı/olmamasıdır. Çünkü “Allah vardı ve O’nunla birlikte hiçbir şey yoktu” hükmü bunu gerektirir.<sup>540</sup> Müellif, bu rivayeti bu mertebeye dayanak kabul eder. Buna “taayyün-i evvel” ve “mertebe-i ulâ-yı gayb” denir. İkincisi, bir şeyin kevnî eşyada zahir olmaması demek, o şeyin a’yânında zuhur sıfatının olmaması manasındadır. Ancak bu ikinci mertebede eşya, ezeli ilimde tahakkuk etmiş, sabit olmuş ve temeyyüz etmiş olup Hakk’a zahir olmakla birlikte, kendine ve kendi gibilerine zahir değildir. Molla Câmî bu duruma, zihinlerimizdeki sabit suretleri örnek verir. O, bu ikinci kısmı *taayyün-i sânî*, *âlem-i meânî* ve gaybın ikinci mertebesi manasında *mertebe-yi sâniye ez gayb* olarak adlandırır.<sup>541</sup>

Görüldüğü üzere Molla Câmî, sadece “Hakk’a zahir olup kevnî eşyada zuhur etmeyen” kısmı iki mertebede değerlendirerek birinci ve ikinci taayyünleri bu

<sup>538</sup> Câmî, *Şerh-i Rubâiyyât*, 57-58; Câmî, *Nakdî’n-Nusûs*, 31-32.

<sup>539</sup> Câmî, “*Şerh-i Rubâiyyât*”, 58.

<sup>540</sup> Câmî, “*Şerh-i Rubâiyyât*”, 58.

<sup>541</sup> Câmî, *Şerh-i Rubâiyyât*, 58.

kapsamda dile getirir. Bununla birlikte o, ikincisini yani “hem Hak’a hem de kevnî eşyaya zahir olan” kısmını da üçe ayırmakta ve bu şekilde varlık mertebelerinin beşli tasnifini kurgulamaktadır. Buna göre, hem Hak’a hem de kevnî eşyaya zahir olan kısmın birincisi, “mertebe-i ervâh” olup basît mücerret olan kevnî hakikatlerin hem kendilerine hem de benzerlerine zahir olduğu mertebedir. Çünkü ruhlar, bu mertebede kendilerinin ve emsâlinin ayınlarını idrak ederler. İkincisi, “âlem-i misâl” olup mürekkebe ve latîf olan kevnî eşyanın vücut/varlık mertebesidir. Eşya bu mertebede bölünme, parçalanma, yırtılma ve yapışmayı kabil değildir. Üçüncüsü, “âlem-i ecsâm” mertebesi olup bölünebilen ve parçalanabilen mürekkebe ve kesif şeylerin varlık mertebesidir. Bu mertebeye “mertebe-i his ve âlem-i şehâdet” de denilir. Molla Câmî, varlık mertebelerinin beşli tasnifini bu şekilde açıklamakla beraber, bu tasnifin dışında tutarak altıncı mertebeye olarak “insan-ı kâmilin hakikatini” saymaktadır. Ona göre, berzahiyet hükmü açısından bütün mertebeleri *Câmî*’/toplayıcı ve cem eden mertebeye kâmil insanın hakikatidir.<sup>542</sup> Fakat onun altılı tasniflerinde bu mertebeyi müstakil olarak da işlediği görülmektedir. Ancak müellif, *Nakd*’da mertebelerin ilkinin *taayyün-i evvel* ile başlatırken *Levayih*’te ise *lâ-taayyünü* mertebelerin ilki kabul eder. *Lâ-taayyün* bir mertebeye olarak kabul edildiği surette ise yedili bir tasnif oluşturulması gerekir. Müellifin, âlem veya varlık mertebeleri görüşü müstakil başlıklar şeklinde değerlendirilmiştir. Mertebeler sıralamasında müellifin en kapsamlı tasnifi olan yedili sınıflandırma dikkate alınmıştır.

### 2.2.1. Gayb-ı Mutlak (Lâ-Taayyün)

Mutlak gayb mertebesi, taayyünsüzlük demek olan lâ-taayyün kavramıyla da ifade edilir. Her ne kadar bir mertebeye olarak değerlendirilmese de, tasavvuf kaynaklarında ve bu alana dair çalışmalarda varlık mertebelerinin tasnifinin genellikle *lâ-taayyün mertebesi* ile başlatıldığı görülmektedir. Bu mertebeye *gayb-ı mutlak*, *gaybü’l-guyûb*, *mertebe-i ahadiyyet*, *vücud-i mutlak* gibi diğer birçok kavramla da ifade edilmektedir.<sup>543</sup>

<sup>542</sup> Câmî, *Şerh-i Rubâiyyât*, 58-59. Bk. Câmî, *Vücûd ve Vahdet-i vücûd Dair Şerh-i Rubâiyyât*, 84-86.

<sup>543</sup> Bk. Konuk, *Fusûs*, 1/66-67; Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevî’de Bilgi ve Varlık* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2015), 287-289.

Molla Câmî'nin eserlerinde de taayyünsüzlük bir mertbebe olarak değerlendirilmiştir. Müellif, vücudun tek ancak mertebelerinin çok olduğunu söylediği yerlerde bu mertebelerin ilkinin *lâ-taayyün* olduğunu dile getirir. Ona göre bu mertbe, sınırsızlık/kayıtsızlık (*adem-i inhısâr*), her türlü kayıt ve itibardan mutlak olma mertebesidir. Bu mutlaklıktan dolayı vücut, bu mertbe itibariyle naat ve sıfatın kendisine izafe edilmesinden münezzehtir. Bu mertbede ne lafız, dil ve naklin Hakk'ın yüceliğine delalet etmesi; ne de aklın, künhünün kemâline işaret etmesi mümkündür. Bu yüzden Molla Câmî, taayyünsüzlük mertebesinin bilginin konusu olamayacağını vurgulamaktadır. Ona göre, bu mertbede vücudun hakikati, keşif ehlinin idrakine kapalı olduğu gibi ilim ehli tarafından da bilinemez bir makamdır. Müellif, bu makamı nişansız/sıfatsızlık mertebesi olarak da değerlendirir ve vücudun bilinmesinin son noktasını bu mertbede “hayret” olduğunu ifade eder.<sup>544</sup> Molla Câmî, taayyün-i evvelden önceki bu makamı *lâ-taayyün*, *gayb-i hüviyet* ve *ahadiyyet* kavramlarıyla niteler. Ona göre, bu mertbede taayyünlerin tamamı henüz *ketm-i ademde* olup levh ve kâlemin yaratılmadığı mertbedir. Müellif, taayyünsüzlüğü, *cemâl* ve *kemâlât-i zâtî* veya bütün sıfatların *Zât-ı Yegâne*'nin (tek olan zâtın) aynısı olduğu makam olarak da tanımlar. Veya da ona göre, bu mertbe “Allah vardır, O'nunla bir şey yoktu”<sup>545</sup> hadisi hükmünce *ezel-i âzâl* ve *bekâ mülkü* olup O, bu makamda her şeyden müstağnidir.<sup>546</sup>

Yukarıda Molla Câmî'nin bu mertbede, Hakk'ın varlığının bilinmesini “hayret” kavramıyla ifade ettiği görülmektedir. Ancak sözlük anlamı “şaşırmak, yolunu kaybetmek” olan hayretin, sûfîler nezdinde Allah'ın varlığı konusunda kullanılması doğru bulunmamıştır. Zira Allah'ın varlığı konusu onlar nazarında hiçbir şekilde şüpheye mahal olmadığından dolayı hayret bu konuda küfür sayılmıştır. Mutasavvıflar hayreti, Hakk'ın “keyfiyetini anlama çabası” olarak kullanılmışlardır. Bu ikinci manada hayret onlar için marifet ifade etmekte olup yakîn alameti sayılmıştır.<sup>547</sup> Molla Câmî'nin değerlendirmelerine bakılınca da hayreti var olan bir şey hakkında istimal ettiği anlaşılmaktadır. Yani onun ileri sürdüğü

<sup>544</sup> Câmî, *Levâmi* '-i Câmî, 3.

<sup>545</sup> Buhârî, “Kitâbü Bedü'l-Halk”, Bab, 1, Hadis no: 3191.

<sup>546</sup> Câmî, *Levâmi* '-i Câmî, 3.

<sup>547</sup> Erhan Yetik, “Hayret”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV, 1998), 17/60.

argümanlar, mevcut olmayan bir şey için değil, var olan bir şeyin bilinip bilinmemesi üzerine kuruludur. Çünkü önceki başlıklarda görüldüğü üzere müellifin, Allah'ın varlığı konusunun hiçbir şekilde inkârının mümkün olmadığını ve aşkınlık mertebesinde bile icmalen bilinebilecek/tasdik edilebileceğini vurguladığı görülmüştür. Bu bakımdan hayret mertebesinde tevakkufun Allah hakkında marifet ve yakîn ifade ettiği söylenebilir.

Tasavvuf düşüncesinde taayyünsüzlük kavramıyla, vücudun mutlak kemâl ve mutlak gayb hali olan bilinemezlik yönüne işaret edilir. Molla Câmî'nin de vurguladığı gibi vücut, bu metebede tecellî, taayyün, isim, sıfat, fiilden münezzehtir olduğundan bilgi kapsamına girmemekte; hiçbir şekilde bilinemez, idrak edilemez olup Allah'ın mutlak aşkınlığını ifade etmektedir. Bu mertebede bütün taayyünler zâtın aynı olup mutlak varlık bu makamda zâtî cemaline müstağraktır.<sup>548</sup>

### 2.2.2. Gayb-ı Evvel (Tayyün-i Evvel)

Zâtın veya mutlak varlığın, vücut mertebeleri ve hazretlerinden her bir merteye ve hazrette temeyyüzünü taayyün, tecellî ve tenezzül olarak nitelendirmek mümkündür.<sup>549</sup> Gayb-ı evvel ve taayyün-i evvel olarak da ifade edilen vücudun birinci mertebesi diğer birçok farklı isimle de anılmaktadır. Molla Câmî, taayyün-i evveli *gayb-i mugayyeb* (duyularla hakkında bilgi edinilemeyen gayp) ve *gayb-i evvel*, *mertebetü'l-cem'ul-vücûd*, *ahadiyet-i câmia*, *ahadiyet-i cem'*, *makâm-ı cem'* ve *hakikatü'l-hakâik* gibi ıstılahlarla da tabir eder.<sup>550</sup> Vücudun bu birinci mertebesinin bu isimle isimlendirilmesi kendisiyle “ez-zâhir” isminin “el-bâtın” isminden *imtâz*/ayrıt edilmiş olmasındandır. Yani taayyün ve şuûnları “el-bâtın” ismi ile lâ-taayyün mertebesinden alarak ihtiva etmiş ve kuşatmış olması hasebiyle bu mertebeye taayyün-i evvel denilir.<sup>551</sup> Müellife göre bu taayyün, hakikat-i vücudun ilk taayyünü olup bu mertebenin üstünde *lâ-taayyün* mertebesi dışında başka bir merteye yoktur. Ona göre, bu birinci taayyün, hem *ilahî vücûbî filî* taayyünleri hem de *kevnî imkânî infîlî* taayyünleri kendinde toplamaktadır.<sup>552</sup>

<sup>548</sup> Bk. Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi-1*, 4-11, 66-67; Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, 287-289.

<sup>549</sup> Câmî, *Nakdü'n-Nusûs*, 34-35.

<sup>550</sup> Câmî, *Nakdü'n-Nusûs*, 1370, 31-32, 34-35.

<sup>551</sup> Câmî, *Nakdü'n-Nusûs*, 34.

<sup>552</sup> Câmî, *Levâiyih*, 25.

Vücutun ilk taayyünü işte bu birinci mertebedir. Molla Câmî'nin eserlerinde taayyün süreciyle ilgili görüşlerine de rastlamak mümkündür. Örneğin onun eserlerinden birinde taayyün sürecinin Allah'ın, isimlerinin kemâline dair kendisinde ortaya çıkan bir bilinç ve bu bilinç sonrasında da meydana gelen bir meyil ve hareketle başladığı ifade edilir.<sup>553</sup> Buna göre, Allah'ın, zâtî kemâllerinin zımnında gayr ile ilgili esmâî kemâllerini de müşahede etmesiyle kendisinde esmâî kemâllerine dair bir “şuur” meydana gelmiştir. Bu şurdan sonra ise bu isimlerin zuhuru için O'nda hareket, meyil ve talep hâsıl olmuştur.<sup>554</sup> Zira yaratılış ve varoluştan aşkınlık konumunda bahsedilebilmediği için yaratılışın başlangıcı ancak zâtın “temeyyüz” etmesiyle başlatılabilir. Bu bakımdan Molla Câmî, zâtın ilk “temeyyüzünü” taayyün-i evvel olarak niteler.<sup>555</sup> Yani lâ-taayyün mertebesinde bütün taayyünler zâtın aynı olup mutlak varlık bu makamda zâtî cemaline müstağraktır. Vücutun veya zâtın mertebelere tenezzülü ise tasavvuf düşüncesinde istiğrak-ı cemal-i zâtîsinden âgâhlık durumuna yani bir nevi “bilinç” mertebesine gelmesiyle anlatılmaktadır. Bu “istiğrak” ile “âgâhlık” hali aşkınlık konumunda her ne kadar irade ve meşîyyetin gerekliliğini çağrıştıran bir ifade olarak görünse de, tasavvufta bunun vücutun zâtî iktizasından kaynaklanan, sebep ve illet gerektirmeyen bir durum olduğu ifade edilir. Vücutun ilk tenezzülü taayyün-i evvel olup burada kendisindeki isim ve sıfatları *ihâta*/kuşatmışlık açısından icmalen bilmektedir.<sup>556</sup>

Yine bu noktada Molla Câmî'nin, temeyyüz sürecinin “kendi halvethanesinin şahidi olan” gayb-i hüviyetin “kendini kendine cilve ettirmesi” ile başladığını söylediği görülür.<sup>557</sup> Aynı zamanda bu kendine cilve, yaratılışa dair hareketin kaynağı olarak da ifade edilebilir. Fakat bu hareket, bir zorunluktan değil, bir istek ve arzu sonucu meydana gelmektedir. Buna göre gayb-i hüviyet kendini kendine tecellî ettirmesiyle, ilk tecellîsini “vahdet sıfatına” gerçekleştirmiştir. Bu manada gayb-i hüviyetten zahir olan ilk taayyün, kendisinde zahir ve batının müsavi/eşit olduğu vahdet sıfatıdır ve bu sıfat bütün kabiliyetlerin de aslıdır. Zahir ve batını *kâbil*/kabil

<sup>553</sup> Câmî, “Levâiyh”, 107.

<sup>554</sup> Câmî, *Levâmi*, 107.

<sup>555</sup> Câmî, *Nakdü'n-Nusûs*, 34.

<sup>556</sup> Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi-1*, 4-11, 66-67; Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, 287-289.

<sup>557</sup> Câmî, *Nakdü'n-Nusûs*, 31-32.

edici olması itibariyle de *vahdet* sıfatından *ahadiyyet* ile *vâhidiyyet* sıfatları ortaya çıkmıştır. Böylece müellif, taayyün-i evveli mezkûr kabiliyet itibariyle zâtın temeyyüzünden ibaret görmektedir.<sup>558</sup>

Birinci taayyünü ifade etmek üzere Molla Câmî'nin kullandığı cümlelerden diğerleri de, “zâtına zâtı için tecellî etmesi” (*tecellâ bizâtihi lizâtihi*) veya “kendisini kendisiyle bilmesi” (*hodrâ be hod mîdânist*) ifadeleridir.<sup>559</sup> Lârî bu cümleyi “*Kendi zâtıyla zâtı için tecellî etmek, zâtına zâid olan bir ilimle değil bizzât kendi zâtıyla kendi zâtını bilen demek olup bu küllî ilim denilen şeydir ve taayyün-i evvel kast edilir*” şeklinde açıklamaktadır.<sup>560</sup> Şu halde taayyün-i evvel zâtî bir tecellîdir; bu mertebede ilim de zâtın aynı ve bir sıfat olarak kullanılmamaktadır. Sonuç itibariyle Allah Teâlâ bu mertebede kendini kendisiyle bilmekte olup cemal ve kemâllerini de kendisinde görmektedir. Cenabı Hak bu biliş ve görüşle, gaybda zât hüviyetinde dercedilmiş ve bir bütün halinde (indirâc ve indimâc) olan sıfat ve şuûnların tenevvuatını/çeşitlerini, gayr ve gayriyetin zuhuruna ihtiyaç duymaksızın bilmekte ve görmektedir. Görüldüğü üzere bu mertebede Allah Teâlâ, bilme ve görme konusunda kendisinin dışında haricî her hangi bir şeye ihtiyaç duymamaktadır. Molla Câmî, “*Allah âlemlerden ganîdir*”<sup>561</sup> ayetini de bu bağlamda zikreder ve beka mülkü olarak nitelediği bu mertebede O'nun “ferdî istiğnâ” halinde olduğunu vurgular.<sup>562</sup>

Aynı şekilde müellife göre, Allah kendisi dışında başka bir etkene ihtiyaç duymayan bu mertebedeki bilişiyle, yaratılışın başlangıcı, varlığın yansımalarının hem bu dünya hem de öbür dünyada düşüğünü ve düşeceğini (taalluk), mahsusât da dahil olmak üzere *mecmu* /toplu olarak ebeden bilmektedir. Çünkü Molla Câmî, taayyün-i küllîden ibaret olan Hakkın hakikatının, bütün diğer küllî, cüzî, ezeli ve ebedî taayyünleri *câmi* /kapsadığını ifade etmektedir. O, Hakk'ın hakikati olarak tarif ettiği bu küllî taayyünün, taayyün-i evvel olduğunu vurgular. İşte bu mertebede Allah Teâlâ'nın *nâmiütenâhî*/sonsuz olan taayyünlere dair ilmi de zâtına olan ilminin aynıdır. Eşya da tamamıyla bu zâtına olan ilminin zımında derc edilmiş olarak

<sup>558</sup> Câmî, *Nakdü'n-Nusûs*, 31-32,34-35.

<sup>559</sup> Câmî, *Levâmi'-i Câmî*, 3.

<sup>560</sup> Lârî, “Şerhü ed-Dürretü'l-Fâhire”, 75; Lârî, “Dürretü'l-Fâhire Şerhi”, 197.

<sup>561</sup> Ankebût, 29/6.

<sup>562</sup> Câmî, *Levâmi'-i Câmî*, 3.

bilinmektedir (ma'lûmiyet). Ondan zuhur eden şeyler ise ancak bu zımnî malumiyetin iktizasıdır.<sup>563</sup>

Molla Câmî'ye göre, birinci mertebe olan taayyün-i evvelde, mülk ervâh mertebesi olan melekûtten, melekût sıfatlar mertebesi olan ceberuttan, ceberut zât mertebesi olan lâhuttan mümtaz/ayrı değildir. Çünkü o, taayyün-i evveli sırf vahdet ve mahza kabiliyet olarak nitelendirir. Buna göre, diğer mertebelerin tamamı, ilmen ve aynen bir birlerinden ayrı olmaksızın taayyün-i evvelde münderiç ve mündemiçtirler. Aynı şekilde taayyün-i evvelde indirac ve indinmac itibariyle, bu mertebelerin kendilerine ait hususiyetleri de birbirinden ayrılmış/farklılaşmış değildir. Molla Câmî'ye göre bu imtiyazlara, ilim hasebiyle bakılırsa “şuûnât-ı zâtiyye”, “hurûf-i âliyyât”, “hurûf-ı ulviyye” ve “hurûf-ı asliyye” denilir. Ancak bunlar taayyün-i sanî olan ikinci mertebede bir birlerinden imtiyaz bularak ilmin nuraniyeti sebebiyle mezkûr şunların suretleri haline gelir. Bu bakımdan ise “a'yân-ı sâbite” ve “mâhiyât” olarak isimlendirilirler. Müellife göre, birinci mertebede eşyanın aynî zuhuru da ilmî sübutu da söz konusu değildir.<sup>564</sup> Şuûn ile tasavvufta âlemin taayyün-i evveldeki sureti kastedilir. Şuûnât-ı zâtiyye ise zât-ı ahadiyyetteki ayın ve hakikatlerin nakışlarıdır. Bunlar vâhidiyyet mertebesinde zahir olup ilim ile münfail/tafsîlî hale gelirler. Aslında âlemin üç mahallinin bulunduğu bahsedilebilir. Birincisi taayyün-i evvel ve şuûn-i evvel, ikincisi taayyün-i sanî ve a'yân-ı sâbite, üçüncüsü âlemin hariçte taayyün buluşu itibariyle a'yân-ı hâricîyedir.<sup>565</sup>

Hulasa şu ki Molla Câmî'ye göre, lâ-taayyün mertebesinin altında bulunan taayyün-i evvel sırf vahdet ve mahza kabiliyet olup bütün kabiliyetleri şamil ve onların aslıdır. O, bu mertebe için zahirlik ve batınlığın eşit olduğunu ve onun itibarların hiç birinin nefyi ve isbatıyla şartlı ve kayıtlı olmadığını dile getirir. Bu bakımdan bu mertebe zuhûr, butûn, ezelîlik ve ebedîlik, itibarların nefyi ve isbatı açısından ilahî “zatın kabiliyetinin” aynıdır. Ancak Molla Câmî, yukarıda da görüldüğü üzere bu vahdetin, ahadiyyet ve vâhidiyyet olmak üzere iki itibarının bulunduğu söz etmektedir. Buna göre vücut, “hiçbir şartın” dikkate alınmaması

<sup>563</sup> Câmî, *Nakdü'n-Nusûs*, 44-45.

<sup>564</sup> Câmî, *Şerh-i Rubâîyyât*, 59.-60. Câmî, *Vüçûd ve Vahdet-i vücuta Dair Şerh-i Rubâbbîyyât*. 89.90.

<sup>565</sup> Bk. Seccâdî, *Ferheng-i İstulâhât ve Ta'birât-ı İrfânî*, 511-512.

açısından vahdete namzettir. “lâ şartı” ile onun sıfatı ahad olup “şey şartı” ile de vâhiddir.<sup>566</sup>

### 2.2.3. Mana Âlemi (Taayyün-i Sâni)

Molla Câmî'ye göre, zât taayyün-i evvele tenezzül ettikten sonra taayyün-i sanî mertebesine tenezzül etmektedir. Bu ise zâtın ikinci mertebesi olup eşya bu mertebede ilmî temeyyüz ile zahir olmaktadır. Bu açıdan bu mertebeye “âlem-i meânî/manalar âlemi” denilmiştir. Müellif, taayyün-i sanîyi gayb-ı sanî, hazret-i vâhidiyyet, hazret-i amâiyye, ulûhiyet gibi tabirlerle de dile getirir.<sup>567</sup> Diğer ifadeyle ikinci mertebeye anlamında taayyün-i sanî, bütün küllî ve cüz'î manaların kendisinde tahakkuk ve temeyyüz itibariyle bulunmasından dolayı “manalar âlemi” olarak isimlendirilir. Ancak kevnî eşyanın bu mertebede tahakkuk ve sübutu kendilerine vücut izafe edilmesini gerektirmemektedir. Zira bu mertebede kevnî eşyanın ne kendi zâtına ne de kendi gibilerinin zâtlarına şuuru vardır. Bunun nedeni eşyanın henüz “mevcûdiyyet/varlık sahibi” olarak nitelenmeye elverişli olmamasıdır. Çünkü bu mertebede vücut, izafet ve nispet yoluyla eşyada müteaddid ve mütekessir/çoğalmış değildir. Bu nedenle Molla Câmî, eşyanın bu mertebede vücutla nitelenemeyeceği kanaatini öne çıkarır. Eşya vücutla nitelenemeyince de ona göre, kesin bir şekilde vücuda tabi olan kemâller/özellikler (kendine ve benzerlerine şuur gibi) ile de muttasıf olamayacaktır. Şu halde eşya bu mertebede “vücûdî” teaddüd ve temeyyüz ile müteaddid ve mütekessir değildir. Bu bakımdan kevnî eşyanın bu mertebede teaddüd ve temeyyüzü sadece “ilim” itibariyledir. Yani eşya bu mertebede varlık bakımından birdir ancak ilmin nuraniyeti sebebiyle bir birbirinden ayrılmaktadır. Bu ise birinci taayyünün aksine bir durumdur. Zira birinci taayyünde eşya için ilmî temeyyüz ve teaddüd söz konusu değildir.<sup>568</sup>

Molla Câmî, birinci ve ikinci taayyünü çekirdek-ağaç örneği bağlamında da izah etmektedir. O, bu örnek dahilinde bu mertebeleri tıpkı ağacın aslı olan tane/çekirdeğe benzerliği üzerinden değerlendirir. Buna göre çekirdeği idrak sahibi farz ettiğimiz takdirde, kök, gövde, dal, yaprak, çiçek ve meyve gibi çekirdekte

<sup>566</sup> Câmî, *Şerh-i Rubâiyyât*, 65, Câmî, *Levayih*, 16.

<sup>567</sup> Câmî, *Nakdü'n-Nusûs*, 31, 38.

<sup>568</sup> Câmî, *Şerh-i Rubâiyyât*, 60.

münderic ve mündemic şekilde bulunan özelliklerinin (husûsiyyât) tafsilleri olmaksızın çekirdeğin “kendine” taayyün ve tecellîsi taayyün-i evvel mesabesindedir. Bu durumda eşya için ne vücudun teaddüdü ne de ilmî temeyyüz söz konusudur. İkinci aşamada da çekirdeğin taayyün ve tecellîsi yine kendinedir. Ancak bu sefer çekirdeğin kendine olan taayyün ve tecellîsi bu hususiyetlerin tafsîlî suretleriyle; kök, gövde, dal, yaprak, çiçek ve meyve suretlerinde cilve/zuhur etmesi ve bu mufassalî mücmelde müşahede etmesi şeklindedir. Bu ise Molla Câmi nezdinde taayyün-i sanînin karşılığı olarak görülmektedir. Bu surette de eşyanın vücûdî teaddüdü olmamakla beraber ilmî temeyyüzü vardır. Müellife göre, bu zikrolunan hususiyetler, indirac ve indimac itibariyle birinci mertebede vücûdî teaddüd ve ilmî temeyyüz olmaksızın dikkate alındığında şûnât-ı zâtiyyenin nümudarı/zahiri sayılır. Bunların ikinci mertebedeki suretlerinin malumluğu/ilmî suretleri (صور معلومیت) ise, mevcudatın/varlığın hakikatleri olup sûfîlerin dilinde “a’yân-ı sâbite” ve filozoflar nezdinde ise “mâhiyât” isimleriyle bilinirler.<sup>569</sup>

Yukarıda ifade edildiği üzere bu mertebenin diğer isimleri de vardır. Bunlardan biri “gayb-ı sâni”dir. Bu mertebenin bu isimle anılması, kevnî eşyanın bu mertebede hem kendi hem de kendi gibilerinin nefsinden gaybeti sebebiyledir. Çünkü bu mertebede, eşyanın tahakkuk ve sübutu kabul edilmekle beraber, a’yân-ı sabiteden zuhur sıfatı nefyedilmekte; ayınların zuhur sıfatı bulunmamaktadır. Ancak ayınlar bu mertebede hazret-i ilimde bulunmaktadır.<sup>570</sup> Molla Câmi, ikinci taayyünün diğer ismini de “hazret-i vâhidîyyet” olarak nitelendirir ve bu isimlendirme ise, birliği esas aldığı tasnif itibariyledir. O, bu sınıflandırmada taayyün-i sanîyi hakikatte taayyün-i evvelin sureti olarak kabul etmektedir. Çünkü taayyün-i evvelde kesret/çokluk ve temeyyüz tafsîlî olarak bulunmayıp icmalî biçimde sabittir. Câmi, vâhidîyyeti “tafsîlin suretini” *kâbil*/kabul edici mertebe olarak değerlendirir. Bu bakımdan vâhidîyyet hazreti, bütün itibarların kendisinde indirac ve indimac olduğu taayyün-i evvel hazretinin *zıl*/gölgesi ve sureti niteliğindedir. Taayyün-i evvelin sureti olmasından dolayı da ikinci mertebe manasında “el-mertebetü’s-sânîyye” olarak isimlendirilir. Bu mertebenin diğer bir ismi de “hazret-i amâiyye”dir. Müellif, ikinci taayyünü, vahdet ile kesret arasında berzah ve *hâil*/engel olması ve Hakk’a

<sup>569</sup> Câmi, *Şerh-i Rubâiyyât*, 60-61.

<sup>570</sup> Câmi, *Nakdü'n-Nusûs*, 31.

nakıslıkların izafe edilmesine mani olması hasebiyle bu isimle de isimlendirir. Zira *amâ'*, bakan ile güneşin kursu (güneş diski) arasında engel olan ince bulutun (ğaym-ı rakik) ismi olup gözlerin nuru görmelerine manidir.<sup>571</sup>

İkinci merteye için verilen isimlerden bir diğeri de “ulûhiyet mertebesi”dir. Taayyün-i sanî mertebesinde bütün müessir fiili taayyünlerin kaynağı olan *câmi'*/toplayıcı merteye sıfatıyla ulûhiyet mertebesi taayyün etmektedir. Ulûhiyet, bütün taayyünlerin zuhurunun aslını oluşturmaktadır. Ulûhiyet, taayyünlerin kendilerine izafe edilen bütün kemâllerinin de menşei, kendisine yönelmeleri bakımından da kıblesi ve mercei sayılır. Ancak ulûhiyet mertebesi bazı çalışmalarda ise, taayyün-i evvel kapsamında ele alınmıştır. Müellifin, taayyün-i sanî dahilinde incelemesi birinci ve ikinci taayyünü gayb âlemi ve yukarıda görüldüğü gibi beşli tasnifte tek merteye olarak değerlendirmesiyle ilgili olabilir. İkinci mertebenin diğeri ismi de “hazret-i irtisâm”dır. İlahî isimlerle ilgili nisbî kesret ile kevn/oluş ve kevnî hakikate muzaf olan hakiki kesretin, bu mertebede *irtisâm etmiş/suret bulmuş* olması itibariyle bu isimle anılmıştır. Bu mertebeye ezeli ilmin taalluk etmesi itibariyle de “hazret-i ilmü'l-ezeli” de denilmiştir. Ezeli ilme taalluk eden “malûmâtın” bu mertebede bulunması itibariyle de “mertebetü'l-imekân/imkan mertebesi” olarak isimlendirilmiştir. Yine bu mertebede, ilahî isimler ile kevnî hakikatler de bir birinden temeyyüz etmekte ve ayrılmaktadır.<sup>572</sup>

#### 2.2.4. Ruhlar Âlemi

Molla Câmi'ye göre, vücut ya zât taayyün-i sanîye tenezzül ettikten sonra “ervâh mertebesine” yani ruhlar âlemine tenezzül etmektedir. Câmi, bu mertebeye “âlem-i gayb”, “âlem-i emir”, “âlem-i ulvî” ve “âlem-i melekût” da demektedir. Müellif, bu âleme “hissi işaretin yol bulamayacağına” dikkat çeker. Bu, ervâh âleminin duyu bilgisine konu olmadığı, hakkında beş duyu ile bilgi edinilemeyeceği manasında bir ifadedir. Şehadet âlemi hakkında ise duyularla bilgi edinmek mümkündür. Bu âleme de “âlem-i halk”, “âlem-i süflî” ve “âlem-i mülk” gibi adlar verilir. Câmi, bu iki âlem konusunda görme duyusunu konu alan iki ayeti dayanak

<sup>571</sup> Câmi, *Nakdü'n-Nusûs*, 38-40.

<sup>572</sup> Câmi, *Nakdü'n-Nusûs*, 34, 40.

kabul etmektedir. Ona göre, “görebildikleriniz”<sup>573</sup> ayeti şehadet âlemine, “göremedikleriniz”<sup>574</sup> ayeti de emir yani ruhlar âlemine işaret etmektedir.<sup>575</sup>

Ervâh mertebesinin üstteki iki mertebeden farklı yönünü şudur: İlki, ruhlar mertebesi, basît mücerred olan kevnî hakikatlerin mertebesidir ve yine bu hakikatlerin hem kendilerine hem de benzerlerine zuhur ettiği/görünür olduğu mertebe olmasıdır. Diğeri ise ruhların, bu mertebede kendilerinin ve emsalinin/benzerlerinin ayınlarını idrak ediyor olmalarıdır.<sup>576</sup> Daha önce görüldüğü üzere taayyün-i evvelde eşyanın ne aynî zuhuru ne de ilmî sübutu vardır. Taayyün-i sanîde ise eşyanın aynî zuhuru olmamakla beraber, ilmî sübutu söz konusudur. Yine bu iki mertebede kevnî eşyanın hem kendini hem de benzerlerini bilememesi söz konusuysa, ruhlar mertebesinde ise eşyanın artık hem kendini hem de benzerini bilme ya da idrak etme veya şuurunda olma potansiyeli meydana gelmiş bulunmaktadır. Molla Câmî, ruhlar mertebesi kapsamında bu âlemde bulunan varlıklar hakkında da bilgi vermektedir.<sup>577</sup> O, emir/ruhlar âlemindeki varlıkları genel olarak iki kısma ayırır: Bunlardan bir kısmı “tasarruf ve tedbir” konusunda ecsâm âlemine taalluku olmayanlardır. Bunlara “Kerrübîyân” (كروبيان) denilmekte olup bunlar da kendi içinde iki kısma ayrılmaktadır. Müellif, Kerrübilerin birinci kısmının âlem ve âlemdekilerden hiçbir şekilde haberi olmayanlar olarak niteler ve bunlara “Melâike-i Müheyyme” (ملائكة مهيمه) denildiğini bildirir. O, bunların yaratıldıklarından beri Allah’ın celâl ve cemaline âşık olduklarını ifade ederek Hz. Peygamber’in bir hadisinde bu meleklerden haber verdiğini dile getirmektedir.<sup>578</sup>

Kerrübilerin ikinci kısmı da ecsâm âlemine taalluku olmamakla beraber, ulûhiyet bârgâhının/makamının *hüccâb*/hacibleri/kapıcıları ve rububiyet feyzinin vasıtaları olarak bulunurlar. Bunlar kayyumiyetin şühuduna *şifte*/aşırı derecede tutkun ve mütehayyir varlıklardır. Bunların reisi “Ruh-ı Azam” adında bir melek olup burada kendisinden başka büyük melek yoktur. Müellife göre, bu meleğe “Kâlem-i A’lâ” ve “Akl-ı Evvel” de denilir. Molla Câmî, bu son iki ismi “Allah’ın

<sup>573</sup> Hâkka, 69/38.

<sup>574</sup> Hâkka, 69/39.

<sup>575</sup> Câmî, *Nakdü'n-Nusûs*, 49.

<sup>576</sup> Câmî, *Şerh-i Rubâîyyât*, 59; Câmî, *Nakdü'n-Nusûs*, 31.

<sup>577</sup> Câmî, *Nakdü'n-Nusûs*, 49-50.

<sup>578</sup> Câmî, *Nakdü'n-Nusûs*, 49-51.

ilk yarattığı kâlemdir”<sup>579</sup> ve “Allah’ın ilk yarattığı akıldır” mahiyetindeki rivayete dayandırmaktadır. Müellif, Ruh-ı Azam’ın safın evvelinde ve Ruhul-Kudus da denilen Cebrail’in ise safın sonunda yer aldığını kaydetmektedir ki bunun, melekler arasındaki hiyerarşiyle ilgili bir ifade olduğu söylenebilir. O, melekler için mevki belirlerken Kur’an’da melekler diliyle ifade edilen “Bizim her birimiz için mutlaka belli bir makam vardır”<sup>580</sup> ayetini delil olarak sunmaktadır.<sup>581</sup>

Emir âleminin ikinci kısım varlıkları: Bu kısma giren varlıkların “tedbir ve tasarruf” konusunda cisimler âlemine taalluku olup bunlar ”Rûhânîyân/Rûhânîler” (روحانیان) olarak isimlendirilirler.<sup>582</sup> Ruhanî varlıklar da kendi içinde iki kısma ayrılır. Birincisi *semâviyât*/gökyüzüyle ilgili olaylarda tasarruf/yetki sahibi ruhlardır ve bunlara “Ehl-i Melekût-ı A’lâ” denilir. Ruhanîlerin ikinci kısmı *arzıyât*/yeryüzü ile ilgili olaylarda tasarruf sahibi ruhlar olup “Ehl-i Melekût-ı Esfel” olarak adlandırılır. Bu varlıkların binlercesi insan türü için diğer binlercesi de maden, bitki ve hayvanlar için *müvekkel*/vekil tayin edilmişlerdir.<sup>583</sup> Molla Câmî’ye göre, hatta her bir şey için bunlardan bir vekil vardır ya da “her bir şey için bir melek vardır” veya Hz. Pegamber’in (a.s.) buyurduğu gibi “her bir damla için bir melek iner.”<sup>584</sup> Müellife göre, keşif ehlinin de teyidi üzere “yedi melek olmadığı sürece bir yaprak bile dalından kopamaz.” Yine o, hadislerde geçen “dağ, rüzgâr, gök gürültüsü, yıldırım, bulut” kabilinden tabiat olaylarıyla görevli meleklerin varlığını dile getirir. O, meleklerin doğa olaylarıyla bu tür ilişkisini “sünnetullah” olarak niteler ve “Allah’ın sünnetinde bir değişiklik” olmayacağını vurgular. Ancak müellif, bir ayetin<sup>585</sup> de delaletiyle en nihayetinde her şeyin yönetiminin Allah’ın kendi elinde olduğunu belirtir.<sup>586</sup>

Molla Câmî, meleklerin varlıkları ve çeşitli görevleri hakkında müstakil başlıklarla mesnevisinde de benzer bilgilere yer vermektedir. Aynı zamanda ona

<sup>579</sup> Bk. Buhârî, “Kader”, 2; Sünen ü Ebî Dâvud, “es-Sünneh”, Bâb: 16 Hadis no: 4700; Tirmîzî, Tefsîru’l-Kur’ân, 66-68.

<sup>580</sup> Sâffât, 37/164.

<sup>581</sup> Câmî, *Nakdû’n-Nusûs*, 49-50.

<sup>582</sup> Câmî, *Nakdû’n-Nusûs*, 50.

<sup>583</sup> Câmî, *Nakdû’n-Nusûs*, 50.

<sup>584</sup> Bk. Alâuddîn Alî el-Muttakî b. Hüsâmuddîn el-Hindî, *Kenzü’l-Ummâl fi Süneni’l-Akvâl ve’l-Ef’âl*, ed. Bekrî Hayyânî-Saffetü’s-Sekkâ (Beyrut: Dâru’r-Risâleti’l-Âlemîyye, 2012), 2/541.

<sup>585</sup> Yâsîn, 36/83.

<sup>586</sup> Câmî, *Nakdû’n-Nusûs*, 50.

göre, melekler iman esaslarından biridir.<sup>587</sup> Şu halde meleklerin fonksiyonu, Allah-insan arasındaki ilişkilerde olduğu gibi Allah ve tabiat münasebetinde de bulunmaktadır. Nitekim o, Allah'ın âlemdeki işlerin büyük kısmında melekleri vasıta kıldığını beyan etmektedir. Melekler manasındaki melâikenin aslı ona göre, “mel’ekin” olup dil bakımından şiddet ve kuvvet ifade etmesi ise, *me le ke* kelimesine hemze eklenerek sağlanmıştır. Şiddet ve kuvvet ise bütün melekleri kuşatmıştır. Yani bütün melekler güçlü ve kuvvetli varlıklardır.<sup>588</sup>

Molla Câmî, melekûtî (ruhanî/mücerret) bir varlık olmadan cismi, vücudun/varlığın kendisi olarak tasavvur (تا موجودی نبود ملکوتی، جسم را خود وجود متصور) (etmenin mümkün olmadığına dikkat çekmektedir. O, melekût âlemine ait varlıkların cisimle bu türden ilişkisini büyük bir sır olarak niteler ve yeryüzünde fehmiyle bunu kavrayacakların az olduğuna işaret eder. Müellife göre, cisim gölge, can/ruh ise “şahıs” (varlık/zât) mesabesindedir. Şahıs olmadan da gölgenin var olması mümkün değildir. O halde cismin varlık sebebini melekût âlemine ait ruhanî veya mücerret varlıklar şeklinde tabir etmek mümkündür.<sup>589</sup>

Diğer yandan Molla Câmî, ruhlar âlemi dâhilinde cin ve şeytanlar gibi ateşten ruhların da varlığını dile getirir. Ona göre, bunlar da ruhlar âleminin ikinci tür varlıkları Ruhanîler grubunun ikinci kısmı olan melekût-ı esfel türünden varlıklar olup İblis bunların önderi ve reisidir. Bunlardan bazıları insan türüne musallat kılınmıştır. Müellif, onların insanlara musallat kılınmış olmasını kaderin bir sırrı olarak değerlendirmektedir. Bunlardan bazıları da teklifle yükümlü olup vahye muhataptırlar. O, bu varlıkların hakikat ve mahiyeti hakkında ihtilafın söz konusu olduğunu beyan ederek tafsilatına yer vermeyi gerekli görmemektedir.<sup>590</sup>

### 2.2.5. Misâl Âlemi

Misâl âlemi, akıl âlemiyle duyu âlemi arasında bulunan ara âlemdir.<sup>591</sup> Molla Câmî’ye göre vücut, ervâh âleminden sonra “misâl âlemi” olan dördüncü mertebeye tenezzül eder. O, misâl âlemini ervâh âlemi ile ecsâm âlemi arasında vasıta kabul

<sup>587</sup> Câmî, *Mesnevî-yi Heft Evreng*, 1/238-239.

<sup>588</sup> Câmî, *Tefsîr*, 461.

<sup>589</sup> Câmî, *Nakdü'n-Nusûs*, 50.

<sup>590</sup> Câmî, *Nakdü'n-Nusûs*, 50-51.

<sup>591</sup> Teftâzânî, *Makâsıd*, 507.

etmektedir. Bu durumda bu iki âlemin bir diğeriyle münasebeti misâl âlemi aracılığıyla gerçekleşmektedir. Müellif, misâl âlemi kavramının bazı filozoflara ait olduğunu ve şariat dilinde ise bu âleme “berzah” denildiğini ifade etse de, kendisi de misâl âlemi kullanımını tercih etmektedir. Bu âlemin berzah olarak isimlendirilmesi, demin ifade edildiği üzere ervâh ile ecsâm arasında vasıta olması nedeniyledir. Bu mertebe, “mürekkep ve latif olan kevnî eşyanın” varlık mertebesidir. Ancak bu mertebede eşya mürekkep ve latif şekilde varlık kazanmış olsa da, *tecziye*/bölünme, *ta'bîz*/ayrılma, *hark*/yırılma ve *iltiyâm*/kapanma/cem olmayı kabil değildir. Bu âleme “hayâl-ı muttasıl” ve “hayâl-ı munfasıl” da denilmiştir.<sup>592</sup>

Molla Câmî, muhakkiklerden bazılarının bu âlemi idrak için “kuvâ-yı dımâğî”nin şart olduğunu ileri sürdüklerini dile getirir. Bu bakımdan bu âlem “hayâl-ı muttasıl” olarak isimlendirilmiştir. Ona göre, rüyalar (menâmât) ve buna bağlı diğer ilginç olaylar bu âlemde gerçekleşir. Bazı muhakkikler de bu âlemi idrak için “kuvâ-yı dımâğî”nin şart olmadığını söylemişlerdir. Bu bakımdan da bu âlem “hâyâl-ı munfasıl” olarak isimlendirilir. Müellif, ruhların bedenlere bürünmesi ve bedenlerin ruhlara bürünmesi, ameller ile ahlakın teşahhusü, manaların münasip suretlerde zuhuru, mücerret zâtların cisimsel silüetler (eşbâh) suretinde müşahedesi gibi durumların bu âlemde vüku bulduğunu ifade etmektedir. Câmî, Hz. Peygamberin Cebrail’i (a.s.) Dihye-i Kelbî suretinde gördüğü vakıayı da bu âlemde gerçekleştiğini ileri sürmektedir. Yine ona göre, şeyhlerin, geçmiş evliyalar ile nebilerin ruhlarını *eşbâh* suretinde müşahedeleri ile Hızır’ı (a.s.) görmeleri bu âlemde gerçekleşir. Müellif, aynalarda ve şeffaf şeyler/yüzeylede oluşan suret ve görüntülerin tamamının bu âlemin suretlerinden olduğuna işaret etmektedir. Ona göre, ne olursa olsun her bir varlığın bu âleme münasip bir sureti vardır. Câmî, bunun hükmünün/geçerliliğinin mertebe ve feleklerin tamamına şamil olduğuna dikkat işaret etmektedir.<sup>593</sup>

Molla Câmî’nin, şeffaf yüzeylede oluşan suretlerin misâl âleminin suretlerinden olduğu görüşünün, sinema perdesi, fotoğraf gibi görüntü oluşturan teknolojik sanatlar ve metaverse/sanal evren gibi gelişmelerle ilişkisi de düşünülebilir. Bunun yapılması için daha dakik araştırmalara gerek duyulacağı

<sup>592</sup> Câmî, *Nakdü'n-Nusûs*, 31, 52; Câmî, *Şerh-i Rubâîyyat*, 58-59.

<sup>593</sup> Câmî, *Nakdü'n-Nusûs*, 52-53.

aşıkardır. Ancak Teftâzânî'nin, bu âleme dair görüşlerin zayıf bir şüpheden ibaret olduğunu, kelim ve felsefecilerin muhakkiklerinin bu âleme teveccüh göstermediklerini belirttiği görülmektedir.<sup>594</sup> Ancak Teftâzânî böyle demiş olsa da, konuya dair araştırmalar kendi mecrasında devam etmektedir.<sup>595</sup>

### 2.2.6. Cisimler Âlemi

Vücut, misâl mertebesine tenezzül ettikten sonra ecsâm/cisimler mertebesine tenezzül etmektedir ve bu varlık mertebelerinin beşincisi sayılır. Ecsâm âlemi “mürekkep ve kesif olan kevnî eşyanın” varlık mertebesi olup *tecziye*/bölünme, *ta'bîz*/ayrılma/parçalanmayı kabul etmektedir. Molla Câmî, bu mertebeyi “mertebetü'l-hiss”, “âlem-i şehadet” “âlem-i halk”, “âlem-i süflî” ve “âlem-i mülk” gibi adlarla da isimlendirir.<sup>596</sup> Ona göre, şehadet âlemi hakkında duyularla bilgi edinmek mümkündür ve “görebildikleriniz”<sup>597</sup> ayeti buna delalet etmektedir. Cisimler mertebesi *ulvîyât* ve *süflîyât* olmak üzere iki kısma ayrılır.<sup>598</sup>

*Ulvîyât*: Arş, kursi, *semâvât seb'a*/yedi kat gök, *sevâbit*/gezegenler dışında kalan yıldızlar ve *seyyâre*/gezegenlerden müteşekkildir.<sup>599</sup> Müellife göre, keşif ehlinin ittifakı arş ile kursinin “tabî” olduğu ve “unsurî” olmadığı yönündedir. Buna göre arş ile kursi kesinlikle kevn ve fesadı (oluş ve bozulmuş), fena ve zevalı kabil değildir; buna kursinin *sathı*/yüzeyi olan cennetin zemini ve cennetin *sakfı*/tavanı olan arş da dahildir. Molla Câmî, bu görüşlerine Kur'an ayetleriyle Hz. Peygamberin hadislerinin delalet ettiğini beyan etse de örnek olacak somut deliller sunmamıştır. Bunların dışındaki diğer gök katmanları ise bozulma, yırtılma ve kapanmaya/cem olmaya elverişlidir.<sup>600</sup>

*Süflîyât*: Cisimler âleminin ikinci kısmı olup bu da iki kısma ayrılır. Birincisi gök gürültüsü, şimşek, bulut, yağmur gibi unsurların/elementlerin (بسايط عنصریات) basitleri ile *ulvî* olanların eserlerinden oluşur. İkincisi ise madenler, bitki, hayvan ve

<sup>594</sup> Teftâzânî, *Makâsîd*, 507.

<sup>595</sup> Bk. İbrahim Kalın, *Akıl ve Erdem Türkiye'nin Toplumsal Muhayyilesi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2020), 21-26.

<sup>596</sup> Câmî, *Nakdü'n-Nusûs*, 31.

<sup>597</sup> Hâkka, 69/38.

<sup>598</sup> Câmî, *Nakdü'n-Nusûs*, 49, 58.

<sup>599</sup> Câmî, *Nakdü'n-Nusûs*, 58.

<sup>600</sup> Câmî, *Nakdü'n-Nusûs*, 58.

insan bedeni gibi merkepe olanlardan ibaret olup bunlar arasında insan anâsır âleminin en şerefliisidir.<sup>601</sup> Molla Câmî, bu cisimlerin ekseriyetinin idrakinin herkes tarafından (umûm ve havâs) mümkün olduğunu söylese de melekût hakikatlerine sadece havâsın muttali olabileceğine dikkat çekmektedir. Bununla birlikte ecsâm âlemine tabi olan diğer âlemler de mevcuttur. Müellif bu âlemlere hareket, sükûn, *sıkl/ağırlık*, *hıffet/hafiflik*, latiflik, kesiflik, renkler, *evza/ışıklar*, sesler, kokular ile bunların nevi ve türlerini dâhil etmektedir. Molla Câmî, ruhlar âlemine tabi olup bunlara benzer diğer âlemlerin de varlığını hatırlatsa da bunların nelerden ibaret olduğu hakkında her hangi bir açıklamaya yer vermemektedir.<sup>602</sup>

### 2.2.7. İnsan-ı Kâmil Mertebesi

İnsân-ı kâmil ilahî, kevnî, küllî ve cüz'î âlemlerin tamamını kapsayan ve ilahî kevnî kitapları kendinde toplamış olması yönüyle *câmi*' bir kitap manasında kullanılan tasavvufî bir terimdir.<sup>603</sup> İbn Arabî ile birlikte felsefî hüviyet kazanan bu anlayış varlık, bilgi, dinî ve ahlakî boyutları haiz olup daha çok ontolojik bir hakikat sıfatıyla yaratılışın başlangıcı ve yaratılış amacına dair bir düşünceyi ifade etmektedir.<sup>604</sup> Ontolojik bağlamıyla kâmil insan anlayışı, ilk zuhur eden ile zon zuhur eden arasında kurulan bir parelliliğe işaret etmektedir. Buna göre, ilk ve son zuhur eden mevcut insan olup başlangıçta küllî akıl şeklinde bulunmakta ve dünyada ise fertler olarak zuhur etmektedir. Nitekim Molla Câmî, âdem mertebesini “küllî akıl” ve “küllî nefis” mertebelerinin karşılığı olarak dile getirmektedir. Böylece sudûr nazariyecilerinin “ilk akıl” dedikleri, vahdet-i vücut düşüncesinde “insan” olarak dönüşüm kazanmış ve varlığın “tam zuhuru” fikrini ifade etmiştir. Bu bakımdan insan-ı kâmil, Tanrı ile eşkapsamlı/kapsamının geniş olması hasebiyle varlığın konusu olarak da kabul edilmektedir. Şu halde insanı bilmek, Allah'ı bilmek, Allah'ı bilmek de insanı bilmek manasında bir döngüselliliği çağrıştırmaktadır. Aşağıda

<sup>601</sup> Câmî, *Nakdü'n-Nusûs*, 58.

<sup>602</sup> Câmî, *Nakdü'n-Nusûs*, 58.

<sup>603</sup> Cürcânî, *Ta'rîfât*, 143.

<sup>604</sup> Türker, *Varlık Nedir?*, 119; Ömer Faruk Erdem, “Sadreddîn Konevi'de İnsan-ı Kâmil Anlayışı ve Medeniyete Etkileri”, *Marife-Dini Araştırmalar Dergisi* 2/16 (2016), 297.

görülebileceği gibi müellif, bu geniş kapsamlılığı insanın *câmî*'/toplayıcı özelliği olarak nitelendirir.<sup>605</sup>

Molla Câmi'nin altılı tasnifinde varlık mertebelerinin altıncısı “insan-ı kâmil” mertebesidir. O, ontolojik boyutuyla dikkate aldığı insan-i kâmilî, berzahlık özelliği bakımından bütün varlık mertebelerini *câmî*'/toplayıcı ve cem eden bir mertebeye olduğuna dikkat çekmektedir. Ona göre, hakiki insan-ı kâmilin berzahlık özelliği, vücud ile imkan, Hak ile halk arasındadır. Diğer ifadeyle insan-ı kâmil mertebesi, ilahî, kevnî, küllî, cüz'î akıllar ve nefisler ve tabiat mertebeleriyle birlikte vücudun tenezzül mertebelerinin sonuncusuna kadar olan bütün mertebelerin toplamından ibrettir. Bu bakımdan insan-ı kâmil mertebesi, bütün âlemlerin terkihiyle meydana gelmektedir. Müellif bu mertebeyi, ilahî mertebeye benzerliği bakımından “mertebeye-i amâîyye” olarak da nitelemiştir. O, bu iki mertebeye arasındaki farkın ise “rubûbiyyet” ve “merbûbiyyet” noktasında olduğunu dile getirmektedir. Müellife göre, bütün âlemlerden mürekkep olan insan, varlıkların en mükemmeli olup Hak ile onun arasında “mele-i a'lânın mukarrebleri” dışında başka hiçbir vasıta bulunmamaktadır.<sup>606</sup>

Molla Câmi, onun ilahî isim ve sıfatların kendisinde görüldüğü yer olması ve onları aşıkâr (mazhar ve muzhir) etme kabiliyetinin kendisinde bulunmasından dolayı Allah'ın hilafet vasfını insan-ı kâmile nispet etmektedir. Ona göre, ilahî hikmetin âdem kelimesine tahsis edilmesi, Hz. Âdem'in (a.s.) hilafet için yarılmış olmasıyla ilişkilidir. Bu açıdan onun mertebesi, ilahî isimlerin mazhari olan bütün âlemleri kapsamaktadır. Bu nedenle kâmil insan veya âdem ilahî mertebenin aynası/görüldüğü yer olma ve bütün isimlerin zuhurunu kabil (kabul eden/içine alan) bir özelliğe sahiptir. Şu halde insan, müellif düşüncesinde ilahî tecellînin en yetkin mazharı olarak kabul edilmektedir. Zira ona göre, bu mertebedeki istidat ve zuhur kabiliyeti diğer mertebelerde bulunmamaktadır ve bu bakımdan gerçekte “Allah” isminin mazharı âdemdir. Müellif, âdem mertebesini, akledilebilir şeylere (ma'kûl) nazaran “küllî akıl” ve nefislere nazaran “küllî nefis” karşılığı şeklinde de istimal etmiştir.<sup>607</sup>

<sup>605</sup> Câmi, *Şerh-i Fusûs*, 57; Türker, *Varlık Nedir?*, 119-120.

<sup>606</sup> Câmi, *Nakdü'n-Nusûs*, 31,62-63; Câmi, “Şerh-i Rubâîyyât”, 59; Câmi, *Şerh-i Fusûs*, 57-58.

<sup>607</sup> Câmi, *Nakdü'n-Nusûs*, 84; Câmi, *Şerh-i Fusûs*, 79-80.

Müellife göre, Hakk, insan-ı kâmilin kalbine tecellî etmektedir ve buradan bu tecellî âleme fâiz olup yayılmaktadır. İnsan-ı kâmil bakî olduğu müddetçe de kendisinden yayılan bu feyzin vüsuluyla âlemin bekası mümkün hale gelmektedir. Yani evrenin var olması ve varlığının devamı kâmil insandan yayılan bu feyzin devam etmesine bağlı olup âlem sürekliliğini de bu sayede kazanmaktadır. Ona göre, kâmil insan, suret olarak yaratılmadan veya hissi olarak var olmadan önce de hüküm ve mana itibariyle var olmuştur. Bu bakımdan âlem ve feleklerin insandan önce yaratılmış olması, yine kâmil insanın hüküm ve mana itibariyle varlığıyla ilişkilidir.<sup>608</sup>

Molla Câmi'nin, âlemin yaratılmasının asıl amacının insanın, vücudun çeşitli zuhurlarını bilmek ve anlamak için olduğuna vurgu yaptığı da görülmektedir. Bu durumda müellif nazarında, insanın gaye varlık olduğu anlaşılmaktadır. Yine ona göre, Hakk, insanı yaratarak kendisini tanıma kabiliyetini ona bahşetmiştir. Böylece müellif, Allah'ın sonsuz sıfatlarından insana azar azar yerleştirilerek bu az olanla çok ve sonsuz olanı anlamanın mümkün kılındığını dile getirmektedir. Nitekim nasıl ki, bir avuç buğdayın bilinmesi depodaki buğdayın bilinmesine ve bir sürahi suyun bilinmesi deniz suyunun bilinmesine sebep oluyorsa; insana sınırlı şekilde verilmiş olan görme, işitme, bilme ve kudret gibi özelliklerle de sonsuz olan sıfatların bilinmesi mümkündür.<sup>609</sup> Müellifin bu görüşü, enfüsî delil sadedinde değerlendirilebilir. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de Allah'ın varlığının delillerinin insanların nefislerinde ve ufuklarda gösterileceği bildirilmektedir.<sup>610</sup>

### 2.3. İnsan

İnsan, beşer ve insan topluluğu manasındaki “ins” kelimesinden türetilmiştir. İnsan kelimesinin aslı, unutmak anlamındaki “nesy” veya alışmak ve uyum sağlamak manasındaki “ünsiyet” kelimeleriyle de ilişkilendirilmiştir.<sup>611</sup> Bazı kelim kaynaklarında insan, küçük âlem olarak tarif edilmiş ve büyük âlem olan evrenin

<sup>608</sup> Câmi, *Nakdü'n-Nusûs*, 86-89, 95-96.

<sup>609</sup> Câmi, *Nakdü'n-Nusûs*, 86-89, 95-96.

<sup>610</sup> Fussilet, 41/53.

<sup>611</sup> Bk. İbn Manzûr, Cemâleddîn Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrerem el-Ensârî, el-Mısırî, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005), 4/126-128; İlhan Kutluer, “İnsan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV, 2000), 22/320.

benzerinin kendi bünyesinde taşıdığı vurgulanmıştır. Bu bakımdan insan duyuları ve organları evrendeki nesnelere benzeri sayılmıştır.<sup>612</sup> Molla Câmî'nin takipçisi olduğu Ekberî gelenekte insan, geniş kapsayıcılığına vurgu mahiyesinde *kevn-i câmi'* olarak kabul edilmektedir.<sup>613</sup> Bu yüzden onun insanla ilgili yukarıdaki görüşlerinde, metafizik ilke ve evrenle ilgili temel prensipleri insan-i kâmil anlayışıyla ilişkilendirdiği görülmektedir. Bu bakımdan insan, onun teolojisinde bütün âlemleri kapsayıcı ve gaye varlık olarak merkezde kabul edilir. Bir önceki başlıkta insan-ı kâmil ile ilgili görüşlerine temas edildiğinden, bu başlıkta müellifin bilgi anlayışı, insanın fiili ve iradesi, kaza ve kader gibi görüşleri incelenektir.

### 2.3.1. Bilgi

Vücut ve mutlak varlık kısımlarından hatırlanacağı üzere Molla Câmî, vücudu aklî bir kavram olarak kullanmaz ve bizzât hariçte mevcut olan zâtın kendisi olarak kabul eder. O, Allah'ın varlığı bağlamında da Hakk'ın *hakikatini* bizzât ve sırf vücut (hestî/varlık) olarak tanımlar. Kâmil arif ve yakîn ehlinin zevk ve tecrübesiyle sabit olduğunu ve selim fitratın da buna hükmettiğini ifade ettiği bu tanım, Câmî'nin kendisinin de karar kıldığı görüştür. Onun burada zevk ve tecrübeye vurgusu, varlığı bilme konusunda epistemolojik bir ayrıma işaret etmektedir. Zira müellif, mutasavvıfların bu konudaki metotlarının nazar ve burhan olmayıp *keşif* ve açık bir şekilde bilmek anlamında olan *iyân* (*el-keşf* ve *'l-iyân*) olduğunu; mutlak varlığın bilgisine bu yöntemle ulaşılabileceğini savunur.<sup>614</sup> Bu sebeple de o, Allah'ın varlığı ve birliği konusunun mutasavvıflar nezdinde bir ispat meselesi olarak görülmediğine vurgu yapmaktadır. Bunun nedeni olarak da o, mutasavvıfların dayandıkları temel ilkenin, zorunlu varlığın hakikatinin “mutlak vücûd” olarak anlaşılmasıyla ilişkilendirir. Müellif, keşif yönteminin belli başlı uygulamalarından bahsederken, bu gerekler tam olarak yerine getirildiği takdirde mutasavvıflara Allah tarafından keşfedici bir nurun (*nûrun kâşifün*) ihsan edileceğini ve bu nur sayesinde de onların

<sup>612</sup> Bk. el-Bağdâdî, *Usûli'd-Dîn*, 34-35.

<sup>613</sup> Tehânevî, *Keşşâfî Istilâhâti'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, 1/281.

<sup>614</sup> Câmî, “Dürre”, 5.

eşyayı olduğu gibi görmelerinin (*yürîhimü'l-eşyâe kemâhiye*) mümkün hale geleceğini dile getirir.<sup>615</sup>

Bununla beraber, ayet ve hadislerden yapılan çıkarımların da istidlal ve nazar metodunun olduğu kadar keşfi yöntemin de verisini oluşturduğu söylenebilir. “*Ruhumdan üfledim*”<sup>616</sup> ayeti ile “*Kenzi mahfi...*”<sup>617</sup> hadisi bu konuda örnek teşkil edecek niteliktedir. Nitekim Molla Câmî’den, mutasavvıfların görüşlerinin Hz. Peygamber’in sözlerinden *iktibas* edildiğine dair düşünceleri de nakledilmektedir. Buna göre, bu insanlara uymak bile hakikate ulaşmak için bir nevi bilgi sayılmaktadır.<sup>618</sup>

Görüldüğü gibi Molla Câmî, bilgi metodu olarak keşfi benimsemektedir. Ancak kelamcılar keşif ya da ilhamı bir bilgi metodu olarak değerlendirmemişlerdir.<sup>619</sup> Keşif sözlükte hicabı/örtüyü kaldırma, ıstılahta ise hicabın ötesindeki gaybî manalara ve hakikî nurlara vakıf olmak demektir.<sup>620</sup> Çünkü mutasavvıflar, istidlal merhalesinde durmanın doğru yolu felsefî düşünce yöntemiyle sınırlamak ve geri kalmak<sup>621</sup> yani gerçekleri duyu organı ve akıl ile sınırlandırmak olarak algılamışlardır.<sup>622</sup> Câmî’nin, filozofları “*illet ve malullükle kayıtlanmış*” kimseler olarak nitelemesini de bu sınırlılığa bir vurgu mahiyetinde görmek mümkündür.<sup>623</sup> Ancak nazar ehli tarafından da sûfilere çeşitli cevaplar verilmiştir.<sup>624</sup> Molla Câmî, nazar ehlinin metot ve çözümlerinden istifade etse dahi, ister düz yazılarında isterse çeşitli şiirlerinde olsun, nazar ehline ve onların eserlerine tenkitler havale etmekten çekinmemektedir. Örneğin onun aşağıdaki dörtlüklerinde hem kelamcılar hem de filozofların başyapıt eserlerine telmih yollu eleştiri yöneltir:

تحقیق معانی از عبارات مجوی - بی رفع قیود و اعتبارات مجوی

<sup>615</sup> Câmî, “Dürre”, 5; Câmî, “Dürre Tercümesi”, 133-134; Câmî, *Nakdü'n-Nusûs*, 20.

<sup>616</sup> Hicr, 15/29.

<sup>617</sup> İsmâil Muhammed el-Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ ve Muzî'lu'l-İlbâs* (Beyrut - Dışmak: Müessesetü Menâhili'l-İrfân - Mektebetü'l-Gazâlî, 2016), 2/132.

<sup>618</sup> Kâşifi, *Reşahât*, 1/267.

<sup>619</sup> Bk. Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 31-49.

<sup>620</sup> Hümayun Himmetî, *Külliyât-ı İrfân-i İslâmî* (Tahran: Müessese-i İnşîşârt-ı Emir Kebir, 1362), 82.

<sup>621</sup> Dînânî, *İslâm Dünyasında Felsefî Düşüncenin Serüveni*, 1/24.

<sup>622</sup> Ramazan Altıntaş, *Mevlânâ'da Gönül Kelamı*, 53.

<sup>623</sup> Câmî, *Dîvân-i Câmî*, 473.

<sup>624</sup> Türker, *İslam Düşünce Gelenekleri*, 47.

خواهی یابی ز علت جهل شفا - قانون نجات از اشارات مجوی.

“Manaların tahkikini ibarelerde arama; kayıt ve itibarları kaldırmadan. Cehalet illetinden *Şifâ* bulmak istersen; *Necât*’ın *Kânûn*’u (kurtuluşun yolunu), *İşârât*’ta arama.”<sup>625</sup>

گشتی بوقوف بر مواقف قانع - شد قصد مقاصد ز مقصد مانع

هرگز نشود تانکنی کشف حجب - انوار حقیقت از مطالع طالع.

”*Mevâkif* duraklarında gezinmekle kanaat ettin; *Makâsıd*’ın kastı/yönelmeye maksada mani oldu. Perdeleri kaldırmazsan asla olmaz; hakikatin nurları *Metâli*’ten tali/doğmaz.”<sup>626</sup>

Molla Câmi, tasavvufî bilgi yöntemiyle zorunlu varlığın aynı olan vücudun hakikatinin, mutasavvıflar nezdinde küllî, cüzî, âm, hâs, bütün kayıt ve hatta kayıtsızlıktan bile mutlak olarak bilinebileceğini ileri sürmektedir. Müellif, mutasavvıfların bu tür bir bilmeye, “sarih keşif” ve “sahih zevk” vasıtasıyla ulaştıklarını söylemektedir. Çünkü o, akıl sınırının ötesi bir merhaleden gerçekleşen bu durumun idrak edilmesinde *kuvve-yi akliyyeyi* yeterli görmese de; aklın tavrına aykırı olarak da değerlendirmemekle birlikte, aklın bunu ne ispat ne de nefy edebileceğini öne sürer.<sup>627</sup>

Burada diğer bir husus, Molla Câmi’nin vücudun “hakikatini” bilmekten bahs etmesidir. Hâlbuki daha önce görüldüğü üzere Hakk’ın veya vücudun hakikati bilgi konusu olmanın dışında tutulur. Zira hakikati açısından vücut gizli olup hiçbir nispet izafe edilerek bilinemezdir. Öyleyse bu hakikat nasıl bilinebilir? veya müellifin ifadesiyle vücudun hakikatinin “kayıtsızlıktan bile mutlak” olarak bilinmesi ne demektir? İbn Arabî bunu “zâtın tecellîsi” olarak cevaplandırmıştır.<sup>628</sup> Şu halde bu kanaat, isim, sıfat, zuhur veya taayyünlerin vasıtası olmaksızın, zâtın bizzât kendisinin tecellî etmesiyle vücudun hakikati her şeyden mutlak ve berî olarak bilinebilir anlamına gelir. Bu noktada Hakk’ı mutlak şekilde bilmenin, “Tevhit

<sup>625</sup> Câmi, “Levâiyh”, 31.

<sup>626</sup> Câmi, “Levâiyh”, 32.

<sup>627</sup> Câmi, *Nakdü’n-Nusûs*, 23-24. Câmi, “Şerh-i Rubâiyât”, 48.

<sup>628</sup> Kılıç, *İbnü’l-Arabî*, 127.

Mertebeleri” başlığında dile getirildiği üzere kişinin, “halî tevhid”in ikinci kısmı olan *tevhit-i surf* halindeyken gerçekleşme olasılığı yüksektir. Zira diğer tevhit mertebelerine müellif, az veya çok belli düzeylerde noksanlık atfetmektedir.

Molla Câmî, söz konusu keşfedici nurun, aklın sınırlarını aşan bir merhaleden zuhur ettiğini ileri sürerek bunun imkânı üzerinde durmaktadır. Zira ona göre, aklın sınırlarının ötesinde sayısını sadece Allah’ın bilebileceği birçok mertebe vardır. Müellif, aklın keşfedici nura nispetini, vehmin akla nispeti gibi değerlendirerek önce *vehim-akıl* karşılaştırmasına yer verir. Nitekim o, âlemin ne dışında ne de içinde olan bir mevcudun varlığının vehim tarafından idrakinin mümkün olmadığını ancak aklın böyle bir mevcudun sıhhatine hükmedebileceğini söylemektedir.<sup>629</sup> Molla Câmî’nin, akıl-vehim kıyaslamasında vehmin, soyut/varlığı duyularla algılanamayan konularda total ve kavramsal olarak anlam yükleme ve doğru bir epistemolojik zemin oluşturma yetersizliğini vurguladığı söylenebilir. Zira genel olarak vehim gücünün özelliği duyu algılarına dayanan tikel hükümlerden (*vehmiyyât*) ibarettir. Yani vehim gücü, akıl gibi, kavramsal güçleri kullanmaktan yoksun olup sadece cisimle ilgili güçleri kullanabilmektedir.<sup>630</sup>

Diğer ifadeyle insanın idrak kuvvelerinin her birinin bir sınırı olup bu sınırı aşmaları mümkün değildir. Mesela işitme gücünü görmek, görme gücünü işitmek mümkün olmadığı gibi; hissedilir şeyleri hayal ve vehimle, vehimle ilgili şeyleri de akılla idrak etmek muhaldir. Şu halde akıl ötesi tavrın (tavr-ı verâ-i akl), akla olan nisbeti, aklın vehme nisbeti gibidir. Yani aklın idrak ettiklerini vehim idrak etmekten acizdir. Çünkü aklın idrak ettiği şeyler tümeller, genel kavramlar ve gönderilmiş hakikatlerdir. Vehmin idrak ettiği şeyler ise tikel anlamlar, tikel fertlerle ilgili şeyler ve hayali olarak idrak edilenlerdir. Bu sebeple mutasavvıflara göre, insan için, aklın idrak ettiği şeylerin fevkinde olan işleri idrak edebilecek bir makamın varlığı imkansız değildir.<sup>631</sup> Ancak *Dürre*’nin şarihlerinden olan İmâdülmülk, aklın ötesinde bulunan makamın, nefsin mertebelerinden biri olarak da değerlendirir ve bunun tamamen aklın ötesinde farklı ve bağımsız bir durum olarak değerlendirmez. Ona

<sup>629</sup> Câmî, “Dürre”, 5; Câmî, “Dürre Tercümesi”, 134.

<sup>630</sup> Seccâdî, *Ferheng*, 794; Ali Durusoy, “Vehim”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV, 2012), 42/615.

<sup>631</sup> İmâdü’l-Mülk, “Hikmet-i İmâdiyye”, 133-134.

göre, belki de nefis terakki aşamalarında, genel aklın üzerinde (ukûl-i âmme) olan şeyleri anlayabilme makamına ulaşmaktadır. Genel ve âmme akıllarına muhalefeti sebebiyle de bu makam, *tavr-ı verâ-i tavr-ı akl* (aklın ötesi bir tavrın tavrı/durum) adını almaktadır.<sup>632</sup>

İkinci aşamada da Molla Câmî'nin, aklın idrak edemediği bazı şeylerin “keşfedici nur” tarafından varlığının onaylanabileceğini ifade ettiği ve *akıl-nur* kıyaslamasına yer verdiği görülmektedir. Müellif, bu noktada keşfedici nurun, kayıtlarla sınırlanamayan ve taayyünlerin sınırlayamadığı kuşatıcı olan *Mutlak Hakikat*'in varlığının sıhhatine hükmedebileceğini ve aklın ise bunu idrak edecek durumda olmadığını iddia etmektedir.<sup>633</sup> Diğer bazı eleştirileri de dikkate alındığında müellifin, istidlal ve burhan yönteminin kesinlik ifade etmediğini ve bu konudaki ispatlamaların ancak yetersiz hüccet ve deliller, belirsiz ve zayıf şüpheler ortaya koyabildiğini düşündüğü söylenebilir. Onun bu ispatlamaların, sonuç olarak *yakîn* değil *ihtimal* bildirdiğini dile getirdiği görülür. Zira ona göre, nazar ehli ya da özelde filozoflar duyulur şeyler konusunda bile ihtilafa düşerek konuları temellendirmekte aciz kalmışlardır. Aynı şekilde ruh ve nefis konusunda da böyledir. Hatta insana en yakın olan ve elleriyle dokunup gözleriyle gördüğü “bedenin hakikatini” bile bilememişlerdir. Şu halde yaratıcının ahvalinin sırlarını; O'nun mülk ve melkûtunun inceliklerini bilmeleri hiç de mümkün değildir. Müellife göre, eşya konusunda yetersiz bilgi üretip hatta büyü oyunlarına başvuranlar da bulunmaktadır. İşte böyle yetersiz bilgilere yönelmektense, Allah'ın sıfat ve hallerinin hayret vericiliği; O'nun yarattıklarındaki harikuladeliğin önemini kavramak çok daha isabetlidir. Nihayetinde müellif, bu konuda, Aristotalese atfederek “Metafizikte kesinliğe yol yoktur...” sözünü hatırlatma gereği duyar ve bunun sağduyulu bir açıklama olduğunu dile getirir.<sup>634</sup>

Müellifin, nazar ehli eleştirilerinde varmak istediği sonuç; kendi bakış açısıyla nazarî yöntemin farklılık ve ihtimal ifade etmesi üzerinden kavramsal bir

<sup>632</sup> İmadü'l-Mülk, “Hikmet-i İmâdiyye”, 133-134; Mirza İmâdülmülk, “Dürretü'l-Fahire Şerhi: Hikmet-i İmâdiyye”, çev. Şamil Öçal, *Molla Câmî'de Varlık Dürretü'l-Fâhire ve Şerhlerinin Tercümeleri ile Varlık Düşüncesine Dâir İncelemeler* (İstanbul: Litera, 2016), 252.

<sup>633</sup> Câmî, “Dürre”, 5-6.

<sup>634</sup> Câmî, “Dürre”, 5-6; Câmî, “Dürre Tercümesi”, 134-135; Câmî, “Havâşî”, 58-60; Câmî, “Dürre Haşiyesi”, 185.

meselede bile ihtilafli sonuçlara varılması ve kesinlik derecesinde bilgi üretilmemesidir. Kaldı ki mutlak varlık hakkında nazarî yöntemle yakînî bir bilgiye ulaşmanın hiç de mümkün olmadığıdır. Allah'ın varlığının mutasavvıflar nezdinde ispat meselesi olmadığı ve bu konuda onların keşif ve iyân metodunu benimsemeleri müellif tarafından da kabul edilmektedir. Çünkü o, bu metodun gerekleri arasında “*düşünceyi ilmî metotlardan boşaltmak*” ifadesini ekleyerek keşif bilgisini öne çıkarır. Gereklerin yerine gelmesi halinde Allah, bu kimselere keşfedici bir nur ihsan edecektir ve bu şekilde onlar eşyayı olduğu gibi görme imkanına erişeceklerdir. Bu nur verildiği takdirde de eşyanın mahiyeti kişiye olduğu gibi görünecek olup nazarî yöntemin aksine yakîn ifade etmektedir. Yakînî bilgi, tevhit mertebeleri kısmında ilmî tevhitte ulaşmanın yönetmi olarak da ifade edilmişti. Müellif, keşif bilgisine ulaşma yöntemleri arasında şunları saymaktadır: Kalbi, tam bir tecerrüt ile varlığa ait bağ ve ilmî kanunlardan tamamen boşaltmak; iradeyi toplayarak gevşemeden, düşünceyi dağıtmadan ve azmi bölmeden cem üzere daim olmak ve bu yolda sebat göstermek.<sup>635</sup> Öyleyse müellife göre, Allah, ispat edilerek ulaşılması gereken hedef gaye değil; bizzât fail ve özne konumundadır ve kul da ancak edilgen bir hal ve tavır üzere sebat ettiği takdirde bu tür ihsana erişme imkanı bulabilecek duruma gelir. Şu halde müellifin, aklın karşısında nuru konumlandığı gibi; araştırma ve tahkik ederek öğrenme karşısında da sadece isteme ve eylemsizliği koymak mümkündür. Belki de bu, mutasavvıflar nezdinde büyük bir derunî eylem de olabilir.

Molla Câmî, aklın yetersizliği konusunda Aynu'l-Kudât Hemedânî (v.525/1131) ve Konevî'den atıflarda bulunur. Hemedânî'den alıntılanan pasajda göz nasıl ki duyulacak, koklanacak ve tadılacak şeylerin tamamını değil sadece “görülebilir” şeyleri idrak etmek için yaratılmışsa; aklın da ancak belli şeyleri idrak etmek üzere yaratılmış olduğu belirtilir. Konevî'nin ifadelerinde de akılların belli bir sınıra sahip oldukları ve bu sınıra ulaştıklarında tevakkuf edecekleri; “*mutlak akıl*” sahipleri olarak nitelenen kişilerin ise bu sınırlılıktan istisna tutuldukları görülmektedir. Mutasavvıfların kendilerinin delile başvurma sebeplerini de doktrinlerini açıklama amacı taşıdığı şeklinde anlamak mümkündür. Çünkü onların nazarında keşfi bilginin dışındaki bilgi araçları kabule şayan değildir. Molla Câmî,

<sup>635</sup> Câmî, “Dürre”, 5; Câmî, “Dürre Tercümesi”, 133.

duyu organlarındaki sınırlılık noktasına, “hikmet” boyutundan bakmaktadır. Ona göre, hakim ve rahim olan Allah, insana her birinden farklı sonuçların ortaya çıktığı sayısız melekeler ihsan etmiştir. Ancak bu melekelerin kapsama alanı bütün sonuçları ortaya çıkaracak düzeyde değildir. Bunun böyle olması ise “Allah’ın hikmetinin gereğidir.”<sup>636</sup>

### 2.3.2. İnsanın Fiil ve İradesi

Molla Câmî, kulların fiilleri konusunu ele alırken, İmam Eş’arî’nin “Kulların ihtiyarî fiilleri sadece Allah’ın kudreti dahilinde vaki olur/gerçekleşir ve kulların bu fiiller üzerinde (fiilin icadedilmesinde yaratma açısından) her hangi bir etkileri yoktur”<sup>637</sup> görüşü savunduğunu naklederek buna itirazını dile getirmektedir. O, bunun aksine Allah’ın, insanda bir kudret ve ihtiyar seçme meydana getirecek şekilde adetini icra ettiğini; bir engel söz konusu değilse makdurun fiilinin, kudret ve ihtiyara mukarin (eş zamanlı) olarak yarattığını vurgular. Bu bakımdan müellife göre, insanın fiili, hem *ibdâ’* hem de *ihdâs* anlamında Allah tarafından yaratılır ve insan tarafından da kesbedilir. Kesbetmek ise, fiile mahal teşkil etmektir ve onun fiilin varlığı üzerinde her hangi bir tesiri ve dahli bulunmamaktadır.<sup>638</sup> Müellif, İmam Eş’arî’ye her ne kadar itirazda bulursa da buradaki açıklamaları yine de Eş’arîlerin görüşünü yansıtmaktadır.<sup>639</sup>

Bununla berber Molla Câmî, konuyla ilgili kanaatini daha çok vahdet-i vücud bağlamında dile getirmektedir. Bu açıdan da ona göre, insanın ihtiyarî/özgür fiilleri vardır. Ancak o, bunu, mutlak varlığın tenezzül mertebelerine inmesiyle ilişkilendirmek suretiyle O’nun kayıtlanmasıyla gerçekleşen bir süreç üzerinden değerlendirmektedir. Buna göre, ihtiyarî fiillerin meydana gelmesi şu şekilde gerçekleşmektedir: Hakk, vahdet ve mutlaklık mertebesinden tekessür ve kayıtlanma mertebesine, *ahadiyyet-i cem’* ile yani isim ve sıfatların toplu haldeki birliğiyle tenezzül etmektedir. Bu tenezzülde, isim ve sıfatlar gibi Hakk’ın zâtı da kabul edicilerin (kavâbil) istidatlarına göre kayıtlanmış olmaktadır. Bu bakımdan insanın

<sup>636</sup> Câmî, “Havâşî”, 57-58; Câmî, “Dürre Haşiyesi”, 183-184.

<sup>637</sup> Câmî, “Dürre”, 39.

<sup>638</sup> Câmî, “Dürre”, 39; Câmî, “Dürre Tercümesi”, 169. Ayrıca bk. İmadü’l-Mülk, “Hikmet-i İmâdiyye”, 195.

<sup>639</sup> Bk. İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 76,102.

ilmi, iradesi ve kudreti insanın istidadına uygun şekilde, Hakk'ın mutlaklık mertebesinden mukayyetlik mertebesine tenezzül etmiş sıfatları sayılmaktadır. İşte müellife göre, insanın ihtiyarî fiilleri Allah'ın kudretiyle bu şekilde vücuda gelmektedir. Ancak kulların bu ihtiyarî fiilleri, ilahî kudretin kulların mertebelerine inerek onlarda zuhur etmesi ve onların istidatlarına göre kayıtlanmasından sonra meydana gelmektedir. Bu bakımdan Molla Câmî, Allah'ın kudretinin ötesinde, kulların fiiller üzerinde kendi kudretlerinin olmadığına vurguda bulunur. Müellife göre, ihtiyarî fiillerin kullar tarafından kesbedilmesi ise, kulların istidatlarının özellikleriyle, fiillere taalluk eden ve fiiller üzerinde müessir olan kudretin takayyüdünde bir etkilerinin bulunması demektir. Bu da kulların kendi fiilleri üzerinde bizzât müessir olmadıkları manasına gelmektedir.<sup>640</sup> Zira mazahirden/tecellî yerlerinden sadır olmuş gibi görünen her bir kudret ve fiil, bu tecellî yerlerinin kendisinden zahir olmuş değildir. Müellife göre, gerçekte mazharlarda zahir olanlar Hak'tan sadır olmaktadır. Bu bakımdan kudret ve fiilin kula nisbeti, Hakk'ın onda kudret ve fiil suretinde zuhuru cihetiyle olup kulun nefsi/kendisi itibariyle değildir.<sup>641</sup>

Molla Câmî, hidayet, *idlâl*/saptırma ve sair benzer fiillerin de Allah'a isnad edilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Ancak o bunu, “fiilin hakiki failine isnadı” manasında kabul etmektedir. Bunun gerekçesi ona göre, varlıkta O'ndan başka müessirin olmamasıdır. Müellif, varlıkta Allah'tan başka müessirin olmadığı konusunda müteellih filozoflar, muhakkik sûfiler ve Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat'ın çoğunluğunun hemfikir olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre, Allah'ın saptırması “Allah'ın, sapmaya istidadı bulunan ve istidadının diliyle sapma eyleminin kendisinde bulunmasını isteyen bir mahalde sapma sıfatını var etmesi” şeklindedir. Allah'ın, sapma sıfatını var etmesini Câmî, O'nun “gerçek cömert” ve “mutlak feyiz” veren oluşuyla ilişkilendirir. Bu nedenle de o, noksan sıfatlardan münezze olan Allah'ın, ister hidayet isterse sapıklık olsun kendisinden talep dilen hiçbir şeyde cimrilik yapmayacağını dile getirmektedir.<sup>642</sup>

Yine ona göre, ister kainatta her an meydana gelen fiiller ister insana ait iyi ve kötü kabilinden iradî fiilleri olsun, bunların tamamı O'nun takdiriyle olup kazanın

<sup>640</sup> Câmî, “Dürre”, 40; Câmî, “Dürre Tercümesi”, 170.

<sup>641</sup> Câmî, “Levâiyh”, 34.

<sup>642</sup> Bk. Câmî, *Tefsîr*, 424-425.

gerektirdiği şeylerdir. Ancak ona göre, iyi Allah'ın rızası dâhilinde, kötü ise rızası dışındadır. Allah, yasaklama ve buyurma konusunda da istediğini yapandır ve insanların bu konuda itiraz hakları bulunmamaktadır. Ancak bunlardan adalet ve fazlın O'nun fiilleriyle ilişkisi olup zulüm ise fiillerinden selbedilmektedir.<sup>643</sup> Ayrıca Molla Câmî, kendisi her ne kadar filozoflar hakkında tekfire varacak derecede sert sözler sarf etmiş olsa da, insan fiillerinde ortaya çıkan hata ve eksikliklerden dolayı tekfir düşüncesi gibi bir hataya düşülmemesi için de uyarıda bulunmaktadır. O, iman-amel ilişkisi bağlamında değerlendirebileceğimiz ifadelerinde, Resulullah'ın getirdiklerini kabul (girevîden) eden ehli kıbleden bir kimsenin söz ve fiillerindeki (ilim ve amel) yüzlerce bidat davranışları, *hata* ve *halelleri* yüzünden tekfir edilemeyeceğini aşağıdaki beyitlerinde dile getirir: “*Kimin ki sana kible ehlinden olduğu ve peygamberin getirdiklerini kabul ettiği aşikar olursa, onu ilim ve amelindeki (söz ve fiil) yüzlerce bidat, hata ve halelleri yüzünden tekfirle serzeniş etme. Onu ateş ve sair (cehennem) ehlinden sayma.*”<sup>644</sup>

Yukarıdaki beyitlerinde müellif, “ehli kible” ifadesinden sonra “peygamberin getirdiklerini kabul etmek” kaydıyla teknik bir hususa da dikkat çekmektedir. Çünkü tekfir terim olarak “Allah’tan vahiy yoluyla gelip Peygamber’in tebliğ ettiği kesinlikle bilinen dinî bir esası inkâr eden kimsenin kâfirliğine hükmetmektir.”<sup>645</sup> Böylece Molla Câmî’nin, Hz. Peygamber’in tebliğ ettiği ve kesin delillerle sabit olan bütün hükümlerin kabul edilmesini tekfir tanımı kapsamına dahil ettiği görülmektedir. Zira Ehl-i Sünnet’e göre, günahkar insan kusurlu Müslümandır. Onların bu tür bir düşünceyi benimsemesinde, Allah Teâlâ’nın engin rahmeti ve bağışlayıcı sıfatlarının varlığının büyük rol oynadığı söylenebilir.<sup>646</sup> Yine müellifin, cennetle müjdelenmiş on sahabi (aşere-i mübeşşere) ve Hz. Peygamber’in ehli beytinden bazı kimselerin dışında diğer Müslümanlardan hiç kimsenin yüzdeyüz

<sup>643</sup> Câmî, *Mesnevî-yi Heft Evrenç*, 1/236, 237-238; Câmî, *İ’tikâd-Nâme*, 35-37,42; Ahmedoğlu - Altıntaş, “Molla Câmî’nin İtikâd-Nâme’sinin Ulûhiyet Bahsi Üzerine İnceleme”, 487.

<sup>644</sup> Câmî, *İ’tikâd-nâme*, 75.

<sup>645</sup> Yusuf Şevki Yavuz, “Tekfir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV, 2011), 40/350.

<sup>646</sup> Bk. Ramazan Altıntaş, *Türk Kelamcıları* (Konya: Çizgi, 2017), 112.

cennetlik veya cehennemlik olduklarını söylemenin de doğru bir davranış olmadığını bu bağlamda dile getirerek havf ve reca dengesini tavsiye ettiği görülmektedir.<sup>647</sup>

### 2.3.3. Kazâ ve Kader

Molla Câmî'nin kaza ve kader meselesiyle ilgili açıklamalarında da Eş'arî çizgiye uygunluk görülmektedir. Ona göre kaza, küllî ilahî hükümden ibarettir. Yani kaza, varlıkların ayınlarının mevcut ahval ve anlık hükümleri hakkında ezelden ebede kadar olan küllî ilahî hükümdür. O, kaderi ise, bu küllî hükmün tafsilinden ibaret olduğunu dile getirir. Yani istidatları vüku bulmak istediğinde a'yâna, bu istidatlarının icabına göre, vücut vermenin belirli vakte tahsisinden; onların hallerinden her bir halin mueyyen bir zaman ve özel bir sebebe bağlanmasından ibarettir.<sup>648</sup> Müellife göre, “kaderin sırrı” ise, a'yân-ı sabiteden her birinin aslî kabiliyetleri ve zâtî istidatlarının özelliklerine göre zât, sıfat ve fiil olarak vücutta zahir olmalarıdır.<sup>649</sup> Müellifin “kaderin sırrının sırrını” da, ilahî zatta bulunan değişmeyen nisbet ve şe'nler olarak açıkladığı görülür: “A'yân-ı sâbite, Zât-ı Hakk'tan hariç olmayıp ezelen Hakk'ın malumu olmuş ve her nasılsa o şekilde ilahî ilimde taayyün etmiştir. Bunlar Hakk'ın zâtî nisbet ve şe'nleridir ve hakikatlerinin tağayyürü mümkün değildir. Hakk'ın zâtî özellikleri ise ca'l, tebeddül, ziyade ve noksanı kabul etmekten münezzehtir.”<sup>650</sup>

Böylece Molla Câmî, Hakk'ın varlıklar hakkındaki hükmünün, varlıkların a'yân-ı sabitesiyle ilgili ilmine tabi olduğunu dile getirmektedir. Zira O'nun a'yâna dair ilmi a'yâna tabidir. Hakk'ın ayınlara dair ilminin onlara tabi olma durumunu Câmî, malumda/ayınlarda sabit olmayan bir şeyin ispat edilmesi veya sabit olan bir şeyin nefyedilmesi konusunda ezeli ilmin her hangi bir tesirinin olmadığı, şeklinde açıklar.<sup>651</sup> Çünkü Hakk'ın malum hakkındaki ilmi, o malum haddi zâtında her nasılsa o şekilde olup ilmin ona hiçbir tesiri ve sirayeti söz konusu değildir. Onun bu savunusu, a'yân-ı sabitenin zâtî nisbet ve şe'nlerden ibaret olduğu gerekçesine

<sup>647</sup> Câmî, *I'tikâd-nâme*, 75-78.

<sup>648</sup> Câmî, “Şerh-i Rubâiyyât”, 72.

<sup>649</sup> Câmî, “Şerh-i Rubâiyyât”, 72-73.

<sup>650</sup> Câmî, “Şerh-i Rubâiyyât”, 72-73; Câmî, *Vücûd ve Vahdet-i vücûta Dair Şerh-i Rubâiyyât*, 113-114.

<sup>651</sup> Câmî, “Şerh-i Rubâiyyât”, 74.

dayanmaktadır. Çünkü müellife göre, a'yân haddi zâtında tağayyür ve değişimden beridir. Şu halde ona göre, Hakk'ın varlıklar hakkındaki hükmü, onların kabiliyyet ve istidatlarının muktezasına göredir. İstidat lisanıyla talep edilen her şey de, ziyade ve noksan olmaksızın mutlak cevâd olan Cenabı Hak tarafından ihsan edilmektedir.<sup>652</sup>

Tasavvuf düşüncesinde Allah-âlem münasebetine dair kavramlardan biri de aşktır. Molla Câmî düşünce dünyasında da mühim bir yeri olan aşk konusu, onun farklı eser ve şiirlerinde işlenmiştir. Aşk, çalışmanın son başlığı olarak değerlendirilmiştir.

#### 2.4. Aşk

İslam tasavvuf düşüncesinde muhabbet, sevgi veya aşk teorik ve pratik tasavvufun en önemli konuları arasında yer alır. Tasavvufta yaratılışın tüm aşamalarının vücuda gelmesi ve bunların görünür olmaları gibi hususlar ve yine mevcudatın Hakk'a doğru yolculuğunun kemâle ermesi ve O'na yakınlık derecesinin kazanımı, büyük ölçüde aşk metaforu ekseninde şekillenmektedir.<sup>653</sup> Bu vesileyle mutasavvıflar, genel anlamıyla aşk edebiyatını özelde ise "ilahî aşkı" düşüncelerinin en temel ve kurucu kavramlarından biri haline getirmişlerdir. İnsan hayatına ve onun Allah ile olan münasebetine de bu perspektifle yaklaşan sûfîler, aşk meselesine hem amelî/ahlakî hem de metafizik bir boyut kazandırmak suretiyle dinî hayat için dinamik ve coşkulu bir yön inşa etmek istemişlerdir. Başlarda Râbia el-Edeviyye (ö.185/801?), Bâyezid-i Bistâmî (ö.234/848?), Cüneyd-i Bağdâdî (ö.297/909), Hallâc-ı Mansûr (ö.309/922) gibi mutasavvıflar tarafından Allah-insan münasebeti bağlamında yorumlanmaya başlanan muhabbet; halefleri İbnü'l-Fârız (ö.632/1235), Feridüddin-i Attâr (ö.618/1221), Mevlana, Yunus Emre (ö.720/1320?) gibi şair mutasavvıflar sayesinde daha anlaşılır bir dil ve derinlikli bir üsluba kavuşturulmuş,

<sup>652</sup> Câmî, "Şerh-i Rubâiyyât", 74; Câmî, *Vücûd ve Vahdet-i vücûta Dair Şerh-i Rubâiyyât*, 115.

<sup>653</sup> Sevsen Âl-i Resûl, "İşk Der İrfân-i İslâmî Ez Dîdgâh-i Abdurrahmân Câmî", *Mecelle-i Dânişkede-i Edebiyât ve Ulûm-i İnsânî-yi Dânişkâh-i Tahran* 179 (2006), 156.

İbn Arabî ve Konevî gibi müellifler tarafından ise zihinsel arka planı işlenerek Allah-âlem-insan ilişkisi boyutuyla daha geniş bir çerçevede ele alınmıştır.<sup>654</sup>

İslam düşüncesinde geniş ölçüde tasavvufta işlenmiş olan aşk meselesi, kısmen de İslam felsefesinde ele alınmıştır. Bazı kelam kaynaklarında ise tasavvuftaki aşk anlayışı tenkit edilmiş ve yine bazı ahlak kitaplarında da mecazî aşkın zararları üzerinde durulmuştur.<sup>655</sup> İlahî ve mecazî olmak üzere genelde iki kısma ayrılmış olan aşk kavramı, edebiyatın ana temalarından biridir.<sup>656</sup> Tasavvuf edebiyatının en güzide kaynakları da bu sayede vücuda gelmiştir. Bu geleneğin takipçisi olan mutasavvıf şair ve yazarlar bu minvalde değerli eserler vererek aşk edebiyatına büyük katkılar yapmışlardır. İlahî aşk söz konusu olunca hiç şüphesiz ki, Hoca Ahmet Yesevi (ö.562/1166), Sa'dî (ö.691/1292), Hafız Şîrâzî (ö.792/1390), Nevayi, Fuzûlî (ö.963/1556), Nesîmî (ö.820/1417 ?), Nizyazi Mısrî (ö.1105/1694), Baba Rahim Meşreb (ö.1123/1711), Mahdumkulu (ö.1197/1783), Şeyh Galip (ö.1213/1799) gibi cezbe ve aşka tutkun şair mutasavvıflar da anılabilir. Aşikârdır ki Molla Câmî de bu isimlerin en önemlilerinden birisidir. Hem nazarî tasavvufa dair vukufiyeti hem de şair kişiliği dikkate alındığında aşka dair konuların, onun şiir ve eserlerine farklı renkler ve derin anlamlar kattığı söylenebilir. Hatta bu tasavvufî yönün, onun şiirlerine fazlaca coşku kattığını da söylemek mümkündür. Aslında karakter olarak da aşk ve cezbe meyilli bir mutasavvıf olan Câmî'nin özel olarak ilgilendiği konulardan biri aşk meselesidir. Onun aşkla ilgili görüşlerinden pek çok eseri ve şiirleri aracılığıyla söz edilebilir.

Molla Câmî'nin, bir "aşk metafiziği" olarak da bilinen İbnü'l-Fârız'ın (ö.632/1235) *Kasîde-i Hamriyye* adlı eserine *Levâmi'* adıyla yazdığı şerhi; Mevlana *Mesnevî*'sinin ilk iki beytini *Neynâme* ve yine Fahrettin Irakî'nin (ö.688/1289) ilahî aşka dair *Lemaât* adlı eserini *Eşi'a'tü'l-Lemaât* isimleriyle etmiş olduğu şerhleri, aşk konusunu doğrudan ele alan çalışmaları sayılır. Müellifin, söz konusu eserleri genellikle Ekberî geleneği dikkate alan bir üslupla şerh ettiği müşahede edilmektedir.

<sup>654</sup> Ekrem Demirli, *Şair Sûfiler Mevlana, Yunus ve Nizyaz-i Mısrî Üzerine İncelemeler* (İstanbul: Sufi Kitap, 2018), 168-170.

<sup>655</sup> Bk. Cemâlüddîn Ebü'l-Ferec Abdurrahman İbn Cevzî, *Telbîsü İblîs*, ed. es-Seyyid el-Cümeylî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1998), 319-320.

<sup>656</sup> Süleyman Uludağ, "Aşk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991), 4/11.

Bununla beraber, şerhlerinde istifade ettiği ve şiirleriyle görüşlerini desteklediği kişilerden bir diğeri de Mevlana'dır. Sadece bu eserleri bile onun bu konuya olan ilgisini fazlasıyla ifşa etmektedir. Ayrıca yedi kitaptan oluşan mesnevisiyle divanlarının içeriğinde de aşk konusunun yoğun bir biçimde yer aldığı görülmektedir. Mesnevileri arasında *Yusuf Züleyhâ*, *Leyli ve Mecnûn* adlı eserleri bu konuya doğrudan tahsis edilmiş ve coşkulu üslubuyla öne çıkanlar arasındadır. Bu başlık altında Molla Câmî'nin aşkın tanımı, sihat ve derecesi, hakiki ve mecazî aşk, vücut ve aşk ilişkisi gibi görüşleri incelenecektir.

#### 2.4.1. Aşkın Tanımı, Derecesi ve Sıhhati

Sevgi olarak ifade edebileceğimiz “muhabbet” kelimesi, “hub”, “meveddet” ve farklı türevleriyle<sup>657</sup> birlikte Kur'an-i Kerim<sup>658</sup> ve sahih hadislerde geçmektedir.<sup>659</sup> Arapça olan “ışk” veya Türkçe’de yaygınlık kazanan haliyle “aşk” kelimesinin ise Kur'an ve sahih hadislerde geçmediği ifade edilir.<sup>660</sup> İbn Manzûr aşkı, “*Aşırı sevgi; iffetli aşk veya tersi hallerinde, sevenin sevdiğine aşırı hayranlığı/düşkünlüğü*” olarak tanımlamıştır.<sup>661</sup> Molla Câmî ise muhabbeti, “*İki seven arasındaki münasebetin neticesi ve birleşmeye sebep olan halin ayrılmaya sebep olan hale galip gelmesi*” olarak tarif eder.<sup>662</sup>

Ayrıca Molla Câmî, bu konunun mahiyeti ve hakikatiyle ilgilenen tasavvuf büyüklerinin, muhabbeti, hakiki *cemîl/güzel* olan Allah Teâlâ'nın “*cem ve tafsil mertebelerinde kendi cemaline meylî*” olarak tanımladıklarını ifade etmektedir.<sup>663</sup> Bu tarif, muhabbetin Allah ile ilgili ve varlık mertebeleri boyutuna dair olup muhabbetin nüzulü ve yaratma fikrine dayanmaktadır. Yine müellifin, aşkı “*içilmeyince bilinmeyen bir şerbet*”, “*çekmeyince idrak edilemeyen bir mihnet*” ve “*vicdânî bir hakikat*” olarak nitelediği görülür.<sup>664</sup> Bu son ifadeler, insandan Allah'a yönelen aşkın

<sup>657</sup> Bk. İbn Manzûr, Cemâleddîn Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem el-Ensârî, el-Mısırî, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005), 5/274-280.

<sup>658</sup> Âl-i İmrân, 3/119.

<sup>659</sup> Bk. Buhârî, “İmân”, 8; Tirmizî, “Edeb”, 13; Buhârî, “Deavât”, 43.

<sup>660</sup> Uludağ, “Aşk”, 4/11.

<sup>661</sup> İbn Manzûr, Cemâleddîn Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem el-Ensârî, el-Mısırî, *Lisânü'l-Arab*, 2005, 5/984.

<sup>662</sup> Câmî, *Levâmî (Aşk ve Şaraba Dair)*, 34.

<sup>663</sup> Câmî, *Levâmî'-i Câmî*, 6.

<sup>664</sup> Câmî, *Levâmî'-i Câmî*, 5-6.

yaşamakla ilgili, gönül merkezli, bireysel ve vicdanî bir durum olduğunu göstermektedir. Bu sebeple olsa gerektir ki, Mevlana aşkın “dilsizlik” halinin daha açıklayıcı ve anlaşılır bulmakta ve onun bir gönül eylemi (*zârî-yi dil/gönül yalvarması*) olduğunu belirtmektedir.<sup>665</sup> Aşkın bir gönül işi olduğu varsayılınca, arzu, heyecan, zevk, şevk, dert, ıstırap gibi duygularla ilişkisi kaçınılmaz olmaktadır. Yaşanan bu tür hallerin duyguların yoğunluğuna göre farklılık arz etmesi de tabiidir. Bu nedenle yapılan tariflerin mantıksal ölçütlerle; söz ve ibare kalıplarında izahı paradoksal ve değişken olabilir. Nitekim Ahmed Gazâlî (ö.520/1126), Farsça aşk konulu meşhur *Sevânih (Sevânihu'l-Uşşâk)* adlı eserine, aşkın harf ve kelimelerle ifadesinin imkânsızlığını teyit ederek başlar. Çünkü ona göre aşk, “*meânî-yi ebkâr/bakir manalar*” olduğundan harflerin kuşatamayacağı bir durumdur.<sup>666</sup> Bakir manalar, kalbe doğan anlık bilgiler demektir. İbn Arabî'ye göre, muhabbetin mahiyetinin bilinmesi ve tanımlanması mümkün değilse de, varlığı inkar edilemezdir.<sup>667</sup> Nihayetinde Molla Câmî de aşkın “*dilsizlik*” halini tercihe şayan bulanlar arasında görür:

در عالم فقر بی نشانی اولی – در قصه عشق بی زبانی اولی

“*Fakr âleminde nişansız olmak ve aşk kıssasını anlatmak için dilsizlik evladır.*”<sup>668</sup>

Aşk, bahsi geçen farklı duygularla ilişkili olması itibariyle bazı âlimler tarafından aklı öteleyen ve patolojik bir durum olarak da görülmüştür.<sup>669</sup> Fakat aşkı bu hallerin maverasında mutalaa etmek de mümkün olabilir. Zira tasavvufu, bir nefis terbiyesi olduğu kadar akıl terbiyesi ve gerçek manada tefekkürün yolunu açan bir disiplin olarak da görenler vardır. Yani tasavvuf düşüncesinin diğer meseleleriyle birlikte, tasavvufî aşkın da bu alanın nazariyatçıları eliyle zamanla nazari ve tevcih edilebilir karaktere kavuştuğu söylenebilir. Molla Câmî de aşk için tevcih edilebilir bir boyut kazandırma; onu dini düşüncenin temeline oturtarak ilahî kaynakla irtibatlandırma çabası içersinde olanlardandır. Bunu da onun sistematik bir şekilde

<sup>665</sup> Rûmî, *Mesnevi-yi Ma'nevî (Defter-i Evvel)*, 1/28.

<sup>666</sup> Ahmed Gazâlî, *Sevânih*, ed. Hellmut Ritter-Nasrullah Porcevâdî (Tahran: İntişârât-ı Bünyâd-ı Ferheng-i İrân, 1359), 39.

<sup>667</sup> İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye-Aşk Risalesi*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera, 2018), 45.

<sup>668</sup> Câmî, *Levâmi'-i Câmî*, 5.

<sup>669</sup> Uludağ, “Aşk”, 4/15.

başardığı alanlardan biri olduğu söylenebilir. Şimdilik onun için aşkın, sadece ruh ve kalbi değil *aklı* da *mutlu* eden bir şey olduğunu ifade etmekle yetinelim.<sup>670</sup>

Molla Câmî, muhabbeti Allah'ın zâtî sıfatlarından biri saymaktadır. O bu sonuca “*Allah Teâlâ güzledir, güzeli sever*”<sup>671</sup> hadisinden ulaşır. Zira hakiki manada cemal ve celâl sahibi Allah Teâlâ'dır.<sup>672</sup> Yine o, etimolojik bir tahlille aşk ve aşğın, aşkın mutlak hakikatinden türetiltiğini söyleyerek aşk ile mutlak hakikat ilişkisi kurmaya çalışır. Bu ona göre, aşk ve muhabbetin mutlak hakikate teşbihi, mutlak hakikatin aşk ve muhabbet manasında bütün varlık ve mertebelerde yayılmış (sereyân) olmasından dolayıdır.<sup>673</sup>

Molla Câmî, “*Allah insanı kendi sureti üzere yaratmıştır*”<sup>674</sup> hadisiyle de, muhabbetle insan arasında ontolojik bir münasebet kurarak insanın muhabbet ve güzele olan meylini onun yaratılışıyla ilişkilendirmektedir. Buna göre Allah, söz konusu “*kendi sıfatının elbisesini insana giydirmiştir.*” Böylece insanın, hüsün ve cemale meyli bu zorunluluk icabı olup muhabbet onun aslî üslubu/karakteri olmuştur. Böylece insanın, vücut mertebelerinin her birinde kemâl ve fazilete duyduğu batınî cezbese, yaratılış karakterinin (*sîret-i ciblî*) gereği olarak kaçınılmazdır.<sup>675</sup>

Molla Câmî, aşkın derecesi ve sihhati de söz etmektedir. Ona göre aşk dereceleri bakımından değişkenlik gösterebilir. Müellif, aşk derecesindeki değişkenliği mahbubun güzelliğiyle ilgili bir durum olarak değerlendirir. Ona göre, sevilenin güzelliği ve kıymeti, sevenin sevgisinin yoğunluk oranını etkilemektedir. Çünkü sevilen ne kadar çok güzelse, sevenin muhabbete dair talebi ve gayreti o derece yoğun olacaktır. Bunun en yüksek derecesi onun “*muhabbet-i zâtiyye*” olarak nitelediği sevgi türüdür. Muhabbet-i zâtiyye, *mahbûb-i hak* ve *ma'sûk-i mutlak* olan Allah'a bir meylin, taalluk, incizap ve taaşşukun talibin batnında peyda olmasıdır. Öyle ki, talip bu durumu def edecek gücü kendinde bulamadığı gibi buna bir sebep

<sup>670</sup> Câmî, *Levâmi'-i Câmî*, 8.

<sup>671</sup> Sahih-i Müslim, Kitâbü'l-Îmân, Bab: Tahrîmü'l-Kibr ve Beyânühû, Hadis no: 91.

<sup>672</sup> Câmî, *Levâmi'-i Câmî*, 7.

<sup>673</sup> Câmî, *Eşi'a*, 26.

<sup>674</sup> Bk. Müslim, *Birr*, 115; Buhârî, *İstizân*, 1.

<sup>675</sup> Câmî, *Levâmi'-i Câmî*, ts., 7.

de tayin edemeyecektir. Yani talibin ya da salikin, nasıl ve niçinini bilmediği sevgiyle bir cezbe kendisinde duymasıdır.<sup>676</sup>

Molla Câmî, muhabbetin sıhhatini ise Allah Teâlâ'nın “mütekabil sıfatlarının” tesiriyle ilgili olarak değerlendirmektedir. O, bu sıfatların tesiri dolayısıyla sonuçlarının muhip nazarında *yeksân/eşit* olarak görülmesinin aşkın sıhhatinin alameti olarak nitelendirir. Yani mahbubun ister mükâfat vadi isterse ceza tehdidi olsun, bunların muhip nazarındaki tesirinin eşit olması muhabbetin sıhhatine delalet etmektedir. Örneğin Allah'ın, *va'd* ve *vâid* (müjde ve azap) *takrîb/yakınlaştırma*, *tebîd/uzaklaştırma*, *izz/aziz* veya *izlâl/zelil* kılma veyahut hidayet verme ve *idlâl/saptırma* gibi mütekabil sıfatlarının muhip tarafından eşit kabul edilmesi ve hoş görülebilmesi, sıhhatli bir muhabbete işaret etmektedir. Yani kulun nazarında Allah'ın kahir ve celâl sıfatlarının elemine, lütuf ve cemal sıfatlarının zevkini alması kadar kolay olması muhabbetin sıhhati olarak değerlendirilir.<sup>677</sup> Yani kulun “kahrında hoş lütfun da hoş” diyebilmesidir. Bu ise kulun, Allah'ın sınırsız kudreti karşısında edilgen bir hal ile rıza ve teslimiyet üzere olması demektir. Şimdi de müellifin, hakikî ve mecazî aşkla ilgili görüşlerine temas edebiliriz.

#### 2.4.2. Hakîkî ve Mecâzî Aşk

İslam literatüründe aşk, ilahî ve beşerî olmak üzere genellikle iki kısma ayrılmıştır. İlahî aşka “hakikî”, beşerî aşka “mecâzî” veya “uzrî aşk” da denilmiştir.<sup>678</sup> İbn Arabî muhabbeti, ilahî, ruhanî ve tabii/doğal olarak üç kısma ayırmaktadır. O, ilahî sevgiyi, Allah'ın bizi sevmesi ve bizim de O'nu sevmemiz şeklinde tanımlarken; ruhanî sevgi, sevenin bir amacı ve iradesi olmaksızın, sevilenin razı olacağı işlere koşmayı gerektiren; sadece kendisinden istenilene uyan sevgidir. Doğal sevgisi ise, sevilenin mutlu olup olmadığı gözetilmeksizin, sevenin bütün

<sup>676</sup> Câmî, *Levâmi'-i Câmî*, 7-8.

<sup>677</sup> Câmî, *Levâmi'-i Câmî*, ts., 8.

<sup>678</sup> Uludağ, “Aşk”, 4/11-12.

amaçlarına ulaşmayı hedeflediği sevgi türüdür.<sup>679</sup> Câmî'nin eserlerinde de sevginin zâtî, esmâî, sıfâtî, âsârî, ef'âlî gibi çeşitli türlerine yer verilmiştir.<sup>680</sup>

Mecazî aşk, aslında ilahî aşkı herkesin anlayabileceği bir dille ifade etmenin yolu olarak görülebilir. Tasavvufî aşkıta hissedilir âlemden örneklerin bol miktarda yer alması bu kolaylığı sağlamak içindir. Mutasavvıflar ilk dönemlerden itibaren konusunun beşerî aşkın teşkil ettiği kadın, yüz, kaş, göz, zülûf, yanak, gamze, boy, işve, cilve, gül-bülbül, pervane-mum, bade-kadeh vesair güzel hal ve hareketleri, mecaz ve sembol unsurları yapmak suretiyle ilahî aşka uygulamışlardır. Ya da Attar, Mevlana, Câmî gibi sair mutasavvıflar ilahî aşkı doğrudan beşerî aşk olarak da betimlemişlerdir.<sup>681</sup> Bu tür betimlemelerin yoğun ve karmaşık istimleri çoğu yerde hakikatle mecazın ayırımını son derece güçleştiren bir karakter arz etmektedir. Bu yüzden bazı mutasavvıflar hakkında bir takım yanlış anlaşılmalara meydana gelmiştir. Bu sebeple olsa gerek Molla Câmî'nin beşerî aşka dair girift tasvirleri bazı yazarlar tarafından yanlış telakki edilmiştir.<sup>682</sup>

Tasavvuftaki bu düşüncenin temelindeki asıl amaç hakiki sevgiliye veya Hakk'a bu yolla ulaşmaktır. Allah'a erişme yolunun akıldan ziyade, sevgi yoluyla gerçekleşeceğinde hemfikir olan mutasavvıfların mecazî aşk konulu çalışmaları ayrı bir yekunu oluşturur. Molla Câmî'nin eserlerinde de bu yekun fazlasıyla belirgindir. Müellif, Allah Teâlâ'yı *mevcûd-ı hakikî* ve *maksûd-i hakikî* olduğu kadar *mahbûb-i hakikî* ve *ma'sûk-i mutlak* olarak da nitelemektedir. O, mecazî aşkı mutlak aşka erişmenin vesilesi/yolu olarak görmektedir. Ona göre, "*mecaz hakikatin köprüsüdür*" sözünün gereği, hakiki muhabbeti *husûl* ve ona *vüsûl* vesilesi mecazî aşktır. Müellif, mecazî aşkı vesile olmasından dolayı da *gölge* ve *fer* şeklinde nitelemektedir. Yani onun mantalitesinde "*Mecazî aşka müteallik olan âsârî güzellikler, hakiki muhabbete taaalluk eden zâtî cemalin gölgesi ve feridir.*"<sup>683</sup> Molla Câmî, bu gölge ve ferin asıl ile ilişkisini ise insanın yaratılışıyla irtibatlandırır. Zira o, yaratılışı itibarıyla insanın

<sup>679</sup> İbn Arabî, *Aşk Risalesi*, 52-53.

<sup>680</sup> Câmî, *Levâmi'-i Câmî*, 9-10.

<sup>681</sup> Uludağ, "Aşk", 4/14.

<sup>682</sup> Örneğin Câmî biyografisinin yabancı dilde yazarı Hamid Algar'ın, şiirlerindeki girift taavirlerinden dolayı ona çok yanlış bir biçimde "kadın düşmanı" ve "sıbyancı" nitelemelerini yakıştırdığı görülür. Bk. Algar, *Abdurrahman Câmî*, 43-44.

<sup>683</sup> Câmî, *Levâmi'-i Câmî*, 36.

fitri olarak *mutlak cemil* olan Allah'a *zâtî muhabbet* kabilinden kabiliyetinin varlığını ileri sürmektedir.<sup>684</sup> Bir önceki başlıkta da ifade edildiği üzere o, muhabbeti Allah'ın zâtî sıfatı telakki ederek insan yaratılırken bu muhabbet sıfatından ona verilmiş olduğunu söyler. Böylece müellif, muhabbeti insanın aslî vasfı olarak nitelemekte ve onun cemale meylini zorunlu addetmektedir.<sup>685</sup>

Molla Câmî'nin burada fitrî kabiliyet olarak nitelediği şey, insanın cemale zorunlu meylinde başka bir şey değildir. Fakat bu kabiliyet ona göre, tabiat karanlığının perdesinin kesifliği/yoğunluğu sebebiyle örtülü kalmıştır. Bu nedenle mecazî aşk, bu perdenin kaldırılmasında ve ilahî aşka ulaşılmasında sebep ve yardımcı unsur olarak Allah ile insan arasındaki kapalı kalmış bu münasebeti açığa çıkarıcı faktör işlevi görmektedir. O, bazı misâllerle mecazî aşkın ana temasının ilahî aşk olduğunu dile getirerek onun ilahî aşkın suretinden başka bir şey olmadığını ispatlamaya çalışır. Örneğin zâtî cemalin nurundan bir ışığın aniden birinin karşısına çıkması ve onu kendine giriftar ederek bilahîre hakiki muhabbete yol bulmasına vesile olması pekala mümkündür. Molla Câmî, bu zâtî cemalin nurundan çıkan ışığı burada beşerî aşk şeklinde tasvir etmektedir. O, bu beşerî aşka muptela olan kişinin, belli bir merhaleden sonra hakiki aşkı idrak edeceğine inanmaktadır.<sup>686</sup>

Zira mecazî aşk, Molla Câmî nazarından çabuk zeval bulan, kökten değişme uğrayan, noksanlıkla melul ve arızî bir durumdur. Bu sebeple müellif, insanın Allah'ın bekası ve celâlinin kemâlini idrak etmesinin uzun sürmeyeceğini ve mecazî aşktan kurtulmak suretiyle hakiki aşka tutunacağını söylemektedir. Böylece kendisine önceden fitrî olarak verilmiş olan muhabbet kabiliyeti, kişiyi bu şekilde geleceğinde karşılaşmış olacaktır. Bundan sonra, önce *vahdet-i ef'âlin*/fiillerin vahdetinin cemali ona zuhur edecektir. Kişi ya da salik, bu fiillerin kuşatmasıyla temekkün edince, *cemâl-i sıfât*/sıfatların cemali münkeşif olacaktır. Bu kişi sıfatların

<sup>684</sup> Câmî, *Levâmi'-i Câmî*, 36-37.

<sup>685</sup> Bk. Câmî, *Levâmi'-i Câmî*, 7.

<sup>686</sup> Mesela bu ışık, su ve çamur perdesinden mevzun şemail, güzel ahlaklı, boyu posu yerinde ve temiz soylu bir dilber suretinde görünebilir. Bu halin karşısındaki insan etkilenerek ona meyledecek ve onun yeminin esiri olacaktır. İnsan bilahîre tuzağa düşerek av olup bütün maksatlardan yüz çevirerek onun dışında başka bir maksuda yönelmeyecektir. Câmî, bu dilbere giriftar olan kişinin derununu, aşkın ateşi ve şevkin şulesi yakmaya başlayınca, gönlünde nakş olmuş olan kesif kevnî suretlerin yakılıp gözündeki gaflet perdesinin kalkacağını; kendisini hakikatin gafletine düşürmüş olan kesret tozlarının sıyrılarak gözünün keskinleşmek suretiyle gönlünün hakikati tanımaya başlayacağını vurgular. Bk. Câmî, *Levâmi'-i Câmî*, 36-38.

müşahedesinde rüşuh sahibi olduktan sonra ise, *cemâl-i zât* tecellî ederek zâtî muhabbet tahakkuk etmiş olacak; kendisine müşahede kapıları açılarak varlığı baştan sona tek bir hakikat olarak görme imkanı bulacaktır. Çünkü onun zahiri (mecazî aşkla ilgili duyguları), bütün *şuûn* ve *itibarlar* ile batınına tecellî etmiş ve *ilmî hakikatler imtiyaz* bulmuş/birbirinden ayrılmıştır; batınî ilmî hakikatlerin hükümleriyle boyanarak *haricî ayınlar taayyün* etmiştir.<sup>687</sup> Böylece bu insan, her nereye giderse ve neye bakarsa Hakk'ı bulacak ve görecektir ve her an kendi meşhuduna dönerek şunları söylemekten kendini alamayacaktır:

در سینه نهان تو بوده ئی من غافل - در دیده عیان تو بوده ئی من غافل

عمری ز جهان ترا نشان می جستم - خود جمله جهان تو بوده ئی من غافل

*Sînede nihân/gizli senmişsin ben gafil – Dîdede ayân senmişsin ben gafil.*

*Bir ömür cihânde senden nişane aradım – Cihânın kendisi senmişsin ben gafil.*

Molla Câmî, mecazî aşk yolculuğunun sonunda hakiki aşka erişmiş olan kişinin, mecazî aşkın, hakiki aşk şaraphânesinden bir koku değerinde ve âsârî muhabbetin de zâtî muhabbetin bir kıvılcımı mesabesinde olduğunu anlamış olacağını söylemektedir. O, mecazî aşkın kılavuzluğu olmadığı takdirde ise hakiki aşka ulaşmanın mümkün olmayacağını vurgulamaktadır.<sup>688</sup> Müellifin eserlerinde aşk kelimesinin, hakiki ve mecazî manalarda çeşitli tasvir, müteradif sözcük ve çift anlamlı kelimelerle sürekli kullanılan bir enstrüman olduğu görülmektedir. Bunlar onun düşüncesinde bazen açık ifade edilirken bazen ise çok muğlak olarak sembol, mecaz ve istiare kalıplarında sunulur. Örneğin müellif, aşkı bazen, aşk-âşık-maşuk şeklinde her üçünü birden Allah'a irca ederken; bazı durumlarda aşk ve aşığı Allah ve maşuku O'nun kulları; bazen ise maşuku Allah, aşığı da O'nun kulları olarak tasvir etmektedir. Bazı durumlarda da maşuk bir kul ve âşık da başka bir kul şeklinde ontolojik ve beşerî düzeyde onun eserlerinde yer bulmaktadır.<sup>689</sup>

Kısacası insandaki ilahî veya irfanî aşk da tıpkı diğer aşklar gibi bir tür ruhî heyecan temelinde oluşur. Tabiatı itibariyle her iki aşk çeşidi de bu manada farklı

<sup>687</sup> Câmî, *Levâmi* '-i Câmî, 36-38; Câmî, *Levâmi* (*Aşk ve Şaraba Dair*), 68-70.

<sup>688</sup> Câmî, *Levâmi* '-i Câmî, 38.

<sup>689</sup> Câmî, *Levâmi* '-i Câmî, 3-5; Resûl, "Işk Der İrfân-i İslâmî Ez Dîdgâh-i Abdurrahmân Câmî ", 158.

değildir. Ancak yine de ilahî aşkın, mecazî aşkta olduğu gibi tek bir şahsa gösterilen ilgi değil, bütün varlığa duyulan atıfa gibi geniş bir alana teşmil edildiği söylenebilir.<sup>690</sup> Diğer ifadeyle ilahî aşkın, mecazî aşktan farklı olan temel ve daha özel yönünün, duyulan heyecanın illetinin aşkın ve metafizik boyutla ilişkilendirilmesidir. Çünkü tasavvuftaki aşkın en temel esprilerinden biri, aslı vatanından ayrılan ruhun aslına dönmek ve ona erişmek için iştiahtır. Bu, mutasavvıflar tarafından türlü sembol ve paradoksal ibarelerle sürekli ifade edilen bir olgu haline gelmiştir.<sup>691</sup> Mevlana *Mesnevi*'sinin “ney/kamış” ayrılığı metaforuyla başlayan girizgâh beyitleri, kamışlıktan (asıl) <sup>692</sup> koparılarak getirilen neyin (insan/insan-ı kâmil), bu ayrılıktan şikâyet ederek aslına dönmeyi arzulaması ve nihayetinde aslına kavuşmanın arayışı içinde olması; aşkın, insandan Allah'a uzanarak onun kemâle doğru yolculuğunun serüvenini temsil etmesi bakımından güzel bir örnektir. Çalışmanın son başlığı olarak ise, vücut ve aşk ilişkisi konusu incelenecektir.

### 2.4.3. Varlık ve Aşk İlişkisi

Tasavvuf düşüncesinde vücudun farklı mertebelere tenezzül etmek suretiyle tecellîsi veya mümkün varlıkların vücut mertebelerinde ve dış âlemde vücuda gelmesi Allah Teâlâ'nın zuhura meyliyle ilişkili olarak yorumlanır.<sup>693</sup> Başka bir ifadeyle zuhurun gerçekleşmesinin temel şartı vücudun taayyünüdür. Ancak zâtın mücerret şekilde taayyünü veya mutlak vücudun takyidi, zuhurun gerçekleşmesi için kendi başına yeterli sebep ve belirleyici etken değildir. Mutasavvıflar, Allah Teâlâ'nın kendi zâtına ve isimlerinin kemâline dair muhabbetini, zuhurun gerçekleşmesinin tamamlayıcı unsuru olarak yorumlamışlardır. Konevî'nin ifadesiyle ilahî muhabbet, bütün tesirlerin kaynağı olan âlemin yaratıcısı “ilahî tesirin” de kaynağıdır.<sup>694</sup> Muhabbet düşüncesinin amacı, yaratanın ne kendisine yarar sağlaması ne de yaratılanın faydanasını garantilemektir. Esas itibarıyla bu düşünce, Allah'ın “kemâle

<sup>690</sup> Alikuli Beyânî, *Mantık-ı Işk-ı İrfânî* (Tahran: Şirket-i Sehâmî-yi İntişâr, 1366), 131-132.

<sup>691</sup> Cüzcanî, *Tasavvuf ve İnsan*, 71.

<sup>692</sup> Câmî'nin *Neynâme*'sini şerh eden Hoca Neşet, beyitte geçen “neyistân/kamışlık” kelimesini “taayyün-i sâni” olarak yorumlar. Bk. Molla Camî- Hoca Neş'et, *Neyin Feryadı/Nay-Nâme* (İstanbul: Sufi Kitap, 2007), 66-67.

<sup>693</sup> Konuk, *Fusûs*, 1/9-10.

<sup>694</sup> Sadreddin Konevî, *Miftâh*, 25-26.

muhabbeti” olarak görülen yaratılışın asıl maksadıyla ilişkilidir. Yani âlem, kemâlin zuhuru için var kılınmıştır. Mutasavvıflar bununla, Hakk’ın “kâmil olmak” için değil, “kâmil olduğu için” kemâlinin neticesi olan bir yaratma modelini kastetmektedirler.<sup>695</sup> Bu bakımdan tasavvuf düşüncesindeki muhabbet anlayışını, yaratmanın nedenini veya Allah’ın yaratmaya niçin ihtiyaç duyduğunu açıklamak üzere benimsenilen bir yöntem olduğunu söylemek mümkündür. Zuhurun gerçekleşmesi ise bu bağlamda, kelamcıların hudus ve felsefecilerin sudur teorilerinin mukabili olarak görülebilir.

Varlık mertebelerinde görüldüğü üzere Molla Câmî, orada izlediği yöntemi aşk mertebeleri için de kısmen uygulamaktadır. O, aşk konusunu incelerken de taayyün-i evvelden önceki durumu *lâ-taayyün* ve *gayb-i hüviyet* mertebesi olarak niteler. Bunu burada zikretmesinin nedeni, aşkın veya muhabbetin aşkın konumunu belirlemektir. İşte bu mertebe, taayyünlerin tamamının henüz *ketm-i ademde* olduğu; levh ve kâlemin var kılınmadığı *cemâl* ve *kemâlât-i zâtî* veya bütün sıfatların *Zât-ı Yegâne*’nin aynısı olduğu makamdır. Veya da “Allah vardır, O’nunla bir şey yoktu”<sup>696</sup> hadisi hükmünce *ezel-i âzâldir*. Allah Teâlâ bu mertebede, kendisini kendisiyle bilmekte olup cemal ve kemâllerini de kendisinde görmektedir. Cenabı Hak bu biliş ve görüşle, gaybda zât hüviyetinde indirac ve indimac olan sıfat ve şûnların tenevvuatını, gayr ve gayriyetin zuhuruna ihtiyaç duymaksızın bilir ve görür. Çünkü “Allah âlemlerden ganîdir”<sup>697</sup> yani O’nun hiçbir şeye ihtiyacı yoktur. İşte Allah Teâlâ, ferdî istiğna hali olan bu beka mülkünde hem “aşkın kendisi” hem “kendisine âşık” hem de “kendisinin maşuku”dur: “Beka mülkünde müstağni ve tek olan benim, başkası benimle ne sulh ne savaş yapabilir. Kendine âşık, kendinin maşuku ve aşkın kendisi benim, konmamış eteğime ağyarın tozu.”<sup>698</sup>

Görüldüğü üzere ahadiyet mertebesinde aşk, zâtın mutlaklık kapsamına dâhil ve onunla aynıdır. Molla Câmî, Allah Teâlâ’nın zâtı sıfatsızlık, nişansızlık ilkesini muhafazası için muhabbetin ahadiyet mertebesindeki konumunu diğer sıfatlar gibi zâtın aynısı olarak (*mubabbet der makâm-ı ahadiyyet ayn-ı zât est*) nitelemektedir.

<sup>695</sup> Sadreddin Konevî, *İlahi Nefhalar*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Kapı Yayınları, 2015), 118-119.

<sup>696</sup> Buhârî, *Kitâbü Bedü’l-Halk*, Bâb 1, No: 3191.

<sup>697</sup> Ankebût, 29/6.

<sup>698</sup> Câmî, *Levâmi’-i Câmî*, 3-5.

Çünkü aşk, burada zâtın aynıdır ve zâtın aynısı olmasından dolayı diğer sıfatlar gibi muhabbetin mahiyeti hakkında da bu mertebede bir bilinemezliğin söz konusu olduğu söylenebilir. Zira ahadiyet mertebesinde zâtın mahiyetini ilim ve akıl vasıtasıyla ibarelere sığdırmak veya zevk ve vicdan yoluyla hakikatini bilmek mümkün değildir. Bu merhale, Allah'ın zâtından kaynaklı *cemâl-i zâtî* ve *kemâl-i zâtî* makamıdır. Bu bakımdan aşkın, ancak vâhidiyyet mertebesinde bilgiye konu olduğu söylenebilir. Ancak müellif, bu mertebede aşkı, bir sır olarak değerlendirir; marifet sahipleri için bilinme yolu açıksa da meşakket ve zahmet gerektirmekte olup zevk ve vicdana dayanmaktadır. Bu mertebede aşk vicdan ve zevk yoluyla bilinebilirse de, herkes için mümkün görülen bir yol değildir.<sup>699</sup>

Molla Câmî'nin aşk anlayışında vücut mertebeleriyle ilahî isimlerin konumu belirleyicidir. Zira bunlar, mutlak aşkın âlemlerle ilişkisini tesis etmektedir. Molla Câmî, beşerî aşk da dahil bütün aşkların menbaı ve aslının ilahî kaynakla irtibatlı ortaya çıktığını düşünmektedir. Müellif, bunu belirleyen ektenin Allah Teâlâ'nın, isimlerinin kemâline "şuuru" dolayısıyla bu isimlerin hakikat ve zuhuru için O'nda ortaya çıkmış bir meyil ve hareket olduğunu öne sürmektedir. Buna göre, Allah Teâlâ zuhura meylinden önce zâtî kemâllerinin yanı sıra, nispeten gayra ihtiyaç duyan *esmât kemâllerini* de müşahede etmektedir ki, müellif bunların sūfîyyenin dilinde *celâ ve isticlâ* kemâlleri olarak nitelendiğini söylemektedir. Hakk'ın kendisine ve varlık üzerine zuhurunu ifade eden *celâ ve isticlâ* kavramları hakkında daha önce bilgi verilmiştir. Bu müellif bu meyli dört kısımda ele almaktadır:

Birincisi, cem mertebesinden cem mertebesine olan muhabbet meyli: Bu mertebeye, kâinatın aracılığı olmaksızın zâtın cemalinin zât aynasında şühûdunun gerçekleştiği mertebedir. Molla Câmî bu mertebeyi, Allah'ın cemalinin sırrının/hakikatinin kimsenin idrak edemediği, kâinat ve içindeki nesnelere daha yaratılmadığı *ezel mülkü* olarak tanımlar. Bu makamda güzellik sancağını açmış olan Allah Teâlâ, kendi kendisiyle muhabbet etmektedir. Bu mertebede Allah'ın aşkınlığı vurgulanmaktadır. İkincisi, cem mertebesinden tafsil mertebesine olan muhabbet meyli: Bu, biricik olan zâtın sonsuz ve nihayetsiz mazharlarda kendi cemalinin akslerini görmesi ve sıfatlarının kemâlini müşahede etmesidir. Üçüncüsü, tafsil

<sup>699</sup> Câmî, *Levâmi'-i Câmî*, 3-5.

mertebesinden tafsil mertebesine olan muhabbet meyli: Bu, insanların çoğunun cemîl-i mutlakın (mutlak güzel) aksini/tecellîsini, O'nun eserlerinin ayrıtılarında görmesidir. Hakk'ın eserlerinde görülen güzellik ise, insanları fani ve mukayyet olan güzelliği esas sanmalarına; kavuşma ve ayrılmanın lezzet ve elemi ni duymalarına sebep olur. Dördüncüsü, tafsil mertebesinden cem mertebesine olan muhabbet meyli: bu, bazı seçkin kulların, Hakk'ın yüce isimlerinin eser ve fiillerinin kaydından kurtularak şuûn ve sıfat peredelerini yırtmak suretiyle, sadece yüze zâta teveccüh etmeleridir. Görüldüğü gibi bu mertebeler, *kavs-i nüzul* ve *kavs-i suûd* olarak ifade edebileceğimiz aşkın ontolojik olarak mertebelere tenezzülüyle; kulların yine bu aşk mertebeleri vasıtasıyla kemâle ulaşma yollarını ifade etmektedir. Şu halde ilk iki mer tebe Allah'ın varlık mertebelerine tenezzülünü son iki mer tebe ise insanın kemâle yolculuğunu kapsamaktadır.<sup>700</sup>

Müellif, kemâle yolculuğu ifade eden insana dair aşkın çeşitli türlerinden de bahsetmektedir. Örneğin Allah ile insan arasındaki zâtî muhabbet; esmâî ve sıfâtî muhabbet, efâlî ve âsârî muhabbet; insandaki muhabbetin sebepleri; nefis ve vücudun bekasına muhabbet; muhsin ve mün'ime muhabbet; kemâl sahibine muhabbet; güzele muhabbet; ruhanî teârufun neticesi olan muhabbet; muhabbetin insanlar arasındaki farklılığı gibi aşkın sebep ve kısımları bulunmaktadır. Bunların her biri, tasavvuf yoluna girmiş kişinin, Allah ile arasındaki bağılık seviyesinde hal ve makamını ifade ettiği gibi onların kendi aralarındaki muhabbet farklılığını da göstermektedir. Bunlardan ilahî ahlak ve ilahî sıfatlarla nitelenmiş olması bakımından en muteber ve mükemmele yakın olanının zâtî muhabbet olduğu söylenebilir.<sup>701</sup>

<sup>700</sup> Câmî, *Levâmi'-i Câmî*, 6-7; Câmî, *Levâmi' (Aşk ve Şaraba Dair)*, 29-31.

<sup>701</sup> Bk. Câmî, *Levâmi'-i Câmî*, 9-18; Câmî, *Eşi'a*, 14.

## SONUÇ

Timurlular devleti hükümdarı Şahur'un, Irak ve Fars topraklarına hâkim olduğu bir dönemde dünyaya gelen Molla Câmî, bu devrin bütün gelişmelerini tecrübe etmiş ve çağın ilmî birikiminden geniş ölçüde yararlanma imkânı bulmuştur. Molla Câmî'nin hayatında merkezi konuma sahip Herat şehri çeşitli medrese, kütüphane ve vakıfları bünyesinde barındırması yönüyle 15. yüzyılda Horasan ilim havzalarından biri olarak Bağdat ve Semerkant'la mukayese edilir hale gelmiştir. O, Herat'ta bu dönemde dil, usûl, kelam ve diğer İslamî ilimleri tedris etmiştir. Herat'ın yanı sıra onun tahsil hayatında Semerkant'ın da önemli bir yeri vardır. Câmî, Uluğbey medresesine kabulünün akabinde Kadızâde Rûmî gibi bilginlerle astronomi, riyaziyyat gibi alanlarda çalışma ve araştırmalara katılmıştır. Böylece genç yaşlardan itibaren onun nazarî ilimlerde ün kazandığı ettiği görülmektedir. Ancak her nasılsa Molla Câmî, bu konumundan vazgeçerek tasavvuf yolunu seçmiş ve zamanla ünlü bir mutasavvıf olarak tanınır olmuştur. Onun bu tercihinde ise, nazarî ilimlerin kendisini maksada ulaştıramayacağı kanaati etkili olmuştur.

Herat'ta Cüzrcânî ile Teftâzânî silsilesine mensup âlimler nezdinde kelam ilmi öğrenen Molla Câmî, İtikâta Eş'arî düşüncesi, tasavvufta Nakşibendiyye tarikatini benimsemiştir. Müellif, çocukluk çağlarında kısmen aşına olduğu İbn Arabî fikirleri ve vahdet-i vücud düşüncesi üzerine de, tasavvufa intisabından sonra yoğun araştırmalar yapmıştır. Zamanla İbn Arabî düşüncesinin bir müdafî olarak ün kazanan Molla Câmî, entelektüel hayatının büyük bir kısmını bu düşüncenin problemlerinin çözüm ve şerhine adanarak nazarî tasavvuf teorisyenleri arasında yer almıştır. O, hem bu sahada yazdığı eserleriyle hem de dönemin Herat ilim havzasındaki duruşuyla, İbn Arabî'yi ve görüşlerini hem nazar ehline hem de bir kesim sûfilere karşı bilfiil müdafaa görevini üstlenmiştir.

Şair kişiliğinin etkisi, amelî ve nazarî tasavvufla derinlemesine iştigali sebebiyle, son derece şevk ve zevk ehli bir arife dönüşen Molla Câmî, tasavvuf edebiyatının da önemli isimlerindedir. Özellikle dinî/tasavvufî düşüncenin canlı örneklerinin yer aldığı manzum eserlerinin bu tür muhtevası İslam düşüncesi açısından dikkate değerdir. Onun, benimsediği vahdet-i vücud düşüncesinin

problemlerinin manzum eserlerinde de bu sistematik bağlamda oluşturulduğu görülmektedir. Bu bakımdan müellifin, bu düşünceyi dakik bir şekilde kurgulamak ve şerh etmek suretiyle yenilik getirdiği söylenebilir.

Molla Câmî'nin ilmî ve entelektüel birikiminin tek bir sahayla sınırlı olmadığı görülse de, en nihayetinde kesin bir şekilde karar kıldığı düşünce sistemi vahdet-i vücuttur. Onun, İslamî ilimler alanındaki bu birikiminin de vahdet-i vücud düşüncesinin bilgi yöntemi ilkelerine uygun şekilde açıklamak olduğunu gaye edindiği görülmektedir. Bu yönüyle ise müellif, epistemoloji anlayış ve varlığı yorumlama hususunda nazar ehlerinden ayrı bir konumdadır. Varlığı bilme yolu olarak keşif metodunu benimsemesi onun bu yönü aşikar etmektedir. Müellifin, hemen bütün eserlerinde bilgi ve varlık anlayışı bu çerçevede ele alınmıştır. Bu anlamda keşfe dayalı bilgi metodu, istidlal ve burhana dayalı aklî yöntemin bir alternatifi olarak konumlanmaktadır. Molla Câmî mantalitesinde bu yöntemin, aklın yetersiz kaldığı metafizik alanda daha çok geçerli ve verisinin güvenilir olduğu kabul edilir. Bilgi ve varlık alanlarını yorumlarken müellif, kelim ve felsefecilere karşı yönemsel muhalefetin yanında, bazen Meşşâilere yönelik olarak İmam Gazâlî'ye benzer bir dil de kullanmıştır.

Bilindiği gibi varlık hakkında vahdet-i vücud düşüncesi sistematüğinde kabul edilen ve Molla Câmî'nin de katıldığı tanım, Hakiki Varlık veya Mutlak Varlık anlayışıdır. Bu tarif, haliyle Hakk'ın dışındaki bütün diğer varlıkları nispet, itibar veya izafî bir çerçeve planında ele alınmasını gerekli kılmaktadır. Bu nedenle o, vahdet-i vücudun varlık, tevhit, isim ve sıfat anlayışını temellendirmek amacıyla kelim ve felsefecilere alternatif argümanlar ortaya koymuştur. Kimi yerlerde de müellifin, kelimcılar ve filozoflarla aynı kanaatleri paylaştığı görülmektedir. Bu ise İslam düşüncesinin mezcedildiği bir dönemde onun sentezci yönünü ve vahdet-i vücudun eklektik yapısını yansıtmaktadır. Örneğin onun, ilahî isim ve sıfatlar hakkındaki görüşlerinde kelim metodundan yararlandığı gibi, âlemdeki nizama vurgu yaptığı yerlerde de kelamın ispat delillerinden istifade ettiği görülmektedir. Her ne kadar bu konularda kelimî düşünceyi ve halka benimsetilmesi hususunda Eş'arî çizgiyi takip etmiş olsa da; onun, problemlerin daha teknik açıklamalarında vahdet-i vücuttan yana tavrı belirgindir.

Müellifin, tevhit anlayışının da bilgi ve varlık anlayışıyla paralel olduğu söylenebilir. İmanî, ilmî, halî ve ilahî şeklinde dört kısma ayırdığı tevhit mertebelerinde fena fikrinden hareketle bir tarife yer vermesi, onun kelim ve felsefecilerin tevhit anlayışından farklı bir telakkiyi tercihi ettiğini göstermektedir. Allah'ın birliğini de çeşitli birlik çeşitleriyle dile getiren Molla Câmî, O'nun mutlak birliğini vahdet, ahadiyyet-i zâtüyye ve benzer kavramlarla ifade etme yoluna gitmiştir. Onun eserlerindeki birlik çeşitleri mutlak birliğin âlemle irtibatını ve Allah-âlem münasebeti tesis etmeyi amaçladığını göstermektedir. Yine isim ve sıfatları nispet, izafet ve itibar gibi kavramlar üzerinde değerlendirmesi; âlem, insan ve aşk anlayışı konularında a'yân-ı sabitenin yaratılmamışlığı, âlemin bütün cüzleriyle her an yenilenmekte olduğu ve yaratmanın sürekliliği fikri, âlem mertebeleri hakkındaki açıklamalarıyla; insan iradesi ve fiillerinin mutlak varlığın tenezzülüyle ilişkilendirilmesi gibi konular ve aşk konusunun ontolojik bağlamlarda incelenmesi gibi hususlar Molla Câmî'nin vahdet-i vücud anlayışını aşikâr etmektedir.

Dilci, şair, edip ve mutasavvıf kişiliğiyle bilinen Molla Câmî, Timurlular ve Osmanlı devletleri başta olmak üzere İslam dünyasında geniş bir düşünce birikimiyle tanınmış bir âlimdir. Müellif, İslam düşüncesinin birçok problemini doğrudan veya dolaylı olarak eserlerinde yer vermiştir. Bu bakımdan kendisi hakkında birçok çalışma ve araştırma yapma imkânı bulunmaktadır. Bunlardan bilgi ve varlık; tefsir ve hadis anlayışı; İslam ahlakıyla ilgili görüşleri gibi hususlar, müstakil çalışmalara konu olabilecek niteliktedir.

## KAYNAKÇA

- Acer, Abdulrahman. “Abdurahman Câmî’nin Haytânın İlmî-İrfânî Veçhesine Kısa Bir Bakış”. *Molla Câmî’de Varlık Düüretü’l-Fâhire ve Şerhlerinin Tercümeleri ile Varlık Düşüncesine Dâir İncelemeler*. ed. Abdulrahman Acer - Şamil Öçal. İstanbul: Litera, 2016.
- Acer, Abdulrahman. *İbnü’l-Arabî Tâkipçisi Olarak Abdurrahman Câmî ve Şerhu Fusûsi’l-Hikem’i: Tahkik Ve İnceleme*. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi/Ph.D., 2019.
- Aclûnî, İsmâil Muhammed el-. *Keşfu’l-Hafâ ve Muzî’lü’l-İlbâs*. 2 Cilt. Beyrut - Dışmak: Müessesetü Menâhili’l-İrfân - Mektebetü’l-Gazâlî, 2016.
- Aclûnî, İsmâil Muhammed el-. *Keşfu’l-Hafâ ve Muzî’lü’l-İlbâs*. 2 Cilt. Beyrut - Dışmak: Müessesetü Menâhili’l-İrfân - Mektebetü’l-Gazâlî, 2016.
- Afgan, Halilî. *Âsâr-i Herat*. Herat: Matbaa-yi Fahriye Selcûkî, 1. Basım, 1309.
- Affî, Ebu’l-Alâ. *Fusûsu’l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz, 4. Basım, 2011.
- Afzalî, Ser Muhakkik Muhammed Eslem. “Avzâ’-i Ferhengî-yi Herât Der asr-ı Emir Ali Şir Nevayi”. 92-102. Kabil: Vizâret-i İtlâât ve Ferheng, 1395.
- Ahmedoğlu, Seyid Arif - Altıntaş, Ramazan. “Molla Câmî’nin İtikâd-Nâme’sinin Ulûhiyet Bahsi Üzerine İnceleme”. *Marîfe-Dini Araştırmalar Dergisi* 19/2 (Aralık 2019), 473-489.
- Alâuddîn Alî el-Muttakî b. Hüsâmuddîn el-Hindî. *Kenzü’l-Ummâl fi Süneni’l-Akvâl ve’l-Ef’âl*. ed. Bekrî Hayyânî-Saffetü’s-Sekkâ. 18 Cilt. Beyrut: Dâru’r-Risâleti’l-Âlemîyye, 1. Basım, 2012.
- Algar, Hamid. *Abdurrahman Câmî*. çev. Abdullah Talha Orhan ve Zeynep Hafsa Orhan. İstanbul: Litera, 2016.
- Ali b. Muhammed b. Ali Cürcânî. *et-Ta’rifât*. ed. İbrahim el-Ebyârî. Dâru’l-Edyân li’t-Türâs, ts.
- Altıntaş, Ramazan. *Allah’ın Güzel İsimleri Esmâü’l-Hüsnâ*. Ankara: Nasihat Yayınları, 1. Basım, 2016.
- Altıntaş, Ramazan. *İslâm Düşüncesinde Tevhîd ve Estetik İlişkisi, İstanbul*. İstanbul: Pınar Yayınları, 1. Basım, 2002.

- Altıntaş, Ramazan. *Mevlânâ'da Gönül Kelamı*. İstanbul: Vefa, 1. Basım, 2007.
- Altıntaş, Ramazan. *Türk Kelamcıları*. Konya: Çizgi, 2017.
- Arabî, Muhyiddîn İbn. *Fusûsu'l-Hikem*. ed. Ebü'l-Alâ Afifi. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.
- Arabî, Muhyiddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed et-Tâî el-Hâtimî İbn. *el-Fütûhâtü'l-Mekkîyye*. ed. Ahmed Şemsuddîn. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutûbi'l-İlmîyye, 1. Basım, 1999.
- Arslan, İclal. *Abdurrahmân el-Câmî ve Fevâidü'z-Ziyâiyyesi*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi/Ph.D., 2008.
- Ateş, Süleyman. "Hazarât-ı Hams". 17/115-116. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998.
- Aydın, Hüseyin. *Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'de Nazar ve İstidlal*. Ankara: Fecr Yayınları, 1. Basım, 2012.
- Azîzuddîn Nesefî. *İnsân-ı Kâmil*, ts.
- Bağdâdî, Abdulkâhir el-. *Usûli'd-Dîn*. ed. Ahmed Şemsuddin. Beyrut: Dârü'l-Kütü'l-İlmîyye, 2002.
- Bâharzî, Abdulvâsî' Nizâmî. *Makâmât-ı Câmî*. ed. Necîb Mâyil Herevî. Tahran: Neşr-i Ney, 1. Basım, 1371.
- Bâharzî, Kemâleddin Abdülvasî Nizâmî-yi. *Makâmât-ı Câmî (Molla Câmî'den Ali Şîr Nevâî ve Sultan Baykara'ya Şahitliklerim)*. çev. Veysel Başçı. İstanbul: Büyüyenay, 1. Basım, 2016.
- Bartold, V. V. *Zindegânî-yi Siyâsî-yi Mir Ali Şîr Nevayî*. çev. Mîr Hüseyin Şah. Kabil: Vizâret-i İtlâât ve Kültür Riyâset-i Kültür ve Hüner, 1360.
- Belhî, Mevlana Celaledîn Muhammed. *Divân-i Kâmil-i Şems-i Tebrîzî*. ed. Mukaddime Bedîuzzamân Firuzânfer, Haşîye ve Talik M. Derviş. 3 Cilt. Sâzmân-i İntişârât-i Câvidân, 11. Basım, 1994.
- Beyânî, Alikuli. *Mantık-ı Işk-ı İrfânî*. Tahran: Şirket-i Sehâmî-yi İntişâr, 2. Basım, 1366.
- Bruijn, J. T. P. de. *Şi'r-i Sûfiyâne-i Fârsî*. çev. Mecduddîn Keyvânî. Tahran: Neşr-i Merkez, 1. Basım, 1378.
- Cağfer Karadaş. *Muhyiddin İbn Arabî'nin İtikadî Görüşleri*. Bursa: Emin Yayınları, 1. Basım, 2018.

- Cağfer Karadaş. “Teceddüd-i Emsâl”. 40/239-241. İstanbul: TDV, 2011.
- Câmî, Abdurrahman. *Dîvân-i Câmî, (Vâsîtatü'l-Ikd, Hâtîmetü'l-Hayat)*. ed. A'lâhân Afsahzâd. 2 Cilt. Tahran: Mîrâs-i Mektûb, 1. Basım, 1378.
- Câmî, Abdurrahman. *Dîvân-i Câmî, (Fâtihatü'ş-Şebâb)*. ed. A'lâhân Afsahzâd. 2 Cilt. Tahran: Mîrâs-i Mektûb, 1. Basım, 1378.
- Câmî, Abdurrahman. “Dürretü'l-Fâhire Haşiyesi”. çev. Şamil Öçal. *Molla Câmî'de Varlık Düretü'l-Fâhire ve Şerhlerinin Tercümeleri ile Varlık Düşüncesine Dâir İncelemeler*. İstanbul: Litera, 2016.
- Câmî, Abdurrahman. “Dürretü'l-Fâhire Tercümesi”. çev. Şamil Öçal. *Molla Câmî'de Varlık Düretü'l-Fâhire ve Şerhlerinin Tercümeleri ile Varlık Düşüncesine Dâir İncelemeler*. İstanbul: Litera, 2016.
- Câmî, Abdurrahman. *Levâmî (Aşk ve Şaraba Dair)*. ed. Halil Karabulut. çev. Tâhiru'l-Mevlevî (Olgun). İstanbul: Litera, 1. Basım, 2016.
- Câmî, Abdurrahman. *Levâmî'-i Câmî Şerh-i Kasîde-i Hamriyye-i İbn Fârız der Vâsf-i Râh-i Muhabbet*. ed. Hikmet Âl Âkâ. Bünyâd-i Mihr, ts.
- Câmî, Abdurrahman. “Levâyih”. *Seh Risâle Der Tasavvuf: Levâmî', Levâyih, Şerh-i Rubâiyyât Der Vahdet-i Vücûd Ez Abdurrâhmân Câmî*. ed. İrec Efşâr. Tahran: İntişârât-i Ferheng-i İnan Zemîn, 1981.
- Câmî, Abdurrahman. *Nefehâtü'l-Üns Min Hazarâti'l-Kuds*, ts.
- Câmî, Abdurrahman. *Salaman ve Absal*. çev. Sadık Yalsızuçanlar. İstanbul: Timaş, 4. Basım, 1999.
- Câmî, Abdurrahman. “Şerh-i Rubâiyyât”. *Seh Risâle Der Tasavvuf*. ed. İrec Efşâr. Tahran: İntişârât-i Ferheng-i İnan Zemîn, 1981.
- Câmî, Abdurrahman. *Şerhu'l-Câmî alâ Fusûsi'l-Hikem*. ed. Asım İbrahim el-Keyyâlî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2004.
- Câmî, Abdurrahman. *Tefsîru Molla Câmî*. çev. ve thk. Davut Ağbal. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1. Basım, 2020.
- Câmî, Abdurrahman. *Vücûd ve Vahdet-i Vücûda Dair Şerh-i Rubâiyyât*. ed. Haz. Abdulrahman Acer. çev. Tâhiru'l-Mevlevî. İstanbul: Litera, 1. Basım, 2014.
- Câmî, Abdurrahman Ahmed. *Nakdü'n-Nusûs Fî Şerh-i Nakşi'l-Fusûs*. ed. William Chittick. Tahran: Müessese-i Mutâliât ve Tahkikât-ı Ferhengî, 2. Basım, 1370.

- Câmî, Abdurrahman Ahmed. “Risâle fi’l-Vücûd, ‘Abdurrahman el-Câmî’nin Risâle fi’l-vücûd Adlı Eserinin Tercüme, Tahlîl ve Tahkîki””. ed. ve tercüme Bilal Taşkın. *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 0/7 (Ekim 2015), 73-109.
- Câmî, Halîl Ahmed. “Hestî Şinâsî Felsefî Mevlânâ Abdurrahmân Câmî Der Heft Evreng”. *International Journal of Advanced Academic Studies* 2(3) (2020), 564-570.
- Câmî, Mevlana Abdurrahman. *Bahâristân*. ed. İsmail Hâkimî. Tahran: İntişârât-i İtlâât, 8. Basım, 1395.
- Câmî, Mevlana Abdurrahman. *İ’tikâd-Nâme*. ed. Abdullah Şefikî. Meşhet: Şeyhü’l-İslam Ahmed-i Câm, 1. Basım, 2007.
- Câmî, Mevlana Abdurrahman. *İtikadnâme Tercümesi*. ed. Mehmet Fatih Çakır. çev. Duhânîzâde Ali Çlebi. İstanbul: Semerkant, 1. Basım, 2014.
- Câmî, Mevlana Nûrüddîn Abdurrahman. *Makâmât-ı Şeyhul-İslam Hazret Hâce Abdullah Ensârî*. ed. Fikri Selcûkî. Kabil: Encümen-i Câmî Riyaset-i Tenvîr-i Efkâr-i Vizâret-i Matbûât, 1. Basım, 1343.
- Câmî, Mollâ. *Seyr u Sülûk ve Vahdet-i Vücûda Dâir Levâiyih*. çev. Şemseddîn Sivâsî - ve haz. Melek Gündüz Karacan. İstanbul: Litera, 2. Basım, 2021.
- Câmî, Nûrüddîn Abdurrahman. *Dîvân-i Câmî*. ed. Muhammed Rûşen. İntişârât-i Nigâh, 3. Basım, 1394.
- Câmî, Nûrüddîn Abdurrahmân b. Ahmed. *Mesnevî-yi Heft Evreng (Silsiletü’z-Zeheb, Salâmân ve Absâl, Tuhfetü’l-Ahrâr, Sübhatü’l-Ebrâr)*. ed. Câblikâdâd Alişah, Asgar Canfidâ, Zahir Ahrârî, Hüseyin Ahmed Terbiyet. 2 Cilt. Tahran: Mîrâs-i Mektûb, 1378.
- Câmî, Nûrüddîn Abdurrahmân b. Ahmed. *Nâmehâ ve Münşeat-i Câmî*. ed. Usâmüddîn Orunbayef ve Esrâr Rahmânof. Tahran: Sâzmân-i Çâp ve İntişârât-i Vizâret-i Ferheng ve İrşâd-i İslâmî, 1. Basım, 1378.
- Câmî, Nüreddîn Abdurrahman. “ed-Dürretü’l-Fâhire”. *ed-Dürretü’l-Fâhire fi Tahkîk-i Mezhebi’s-Sûfiyye ve’l-Mütekellimîn ve’l-Hükemâi’l-Mütekaddimîn be İnzîmâm-ı Havâşî-yi Müellif Şerh-i Abdulgafûr Lârî ve Hikmet-i İmâdiyye*. ed. Nicholas Heer- Ali Musavî Behbehânî. Müessese-i Mutâlîât-i İslâmî-yi Dânişgâh-i Makgel Şu’be-i Tahran, 1979.

- Câmî, Nüreddîn Abdurrahman. *Eşi'atü'l-lemâât*, ts.
- Câmî, Nüreddîn Abdurrahman. "Havâşîyi'l-Câmî Alâ Dürretü'l-Fâhire". *ed-Dürretü'l-Fâhire Fî Tahkîk-i Mezhebi's-Sûfiyye ve'l-Mütekellimîn ve'l-Hükemâi'l-Mütekaddimîn be İnzımâm-ı Havâşî-yi Müellif Şerh-i Abdulgafûr Lârî ve Hikmet-i İmâdiyye*. ed. Nicholas Heer- Ali Musavî Behbehânî. Tahran: Müessese-i Mutâliât-i İslâmî-yi Dânişgâh-i Makgel Şu'be-i Tahran, 1979.
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. Ağaç Kitabevi Yayınları, 5. Basım, ts.
- Celîse, Süheyl Safâ. *Berresî-yi İ'tikâdât-i Kelâmî ve İrfânî Der Silsiletü'z-Zeheb-i Câmî*. Kazvin: İmam Hameneyi Uluslararası Üniversitesi Fars Dili ve Edebiyat Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 1391.
- Cevzî, Cemâlüddîn Ebü'l-Ferec Abdurrahman İbn. *Telbîsü İblîs*. ed. es-Seyyid el-Cümeylî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 4. Basım, 1998.
- Cüzcânî, Abdülhakim Şer'î. *Tasavvuf ve İnsan*. çev. Seyid Arif Ahmedoğlu. Konya: Palet Yayınları, 2022.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Ta'rîfâtü'l-Ulûm ve Tahkîkâtü'r-Rüsûm*. ed. Abdulmevlâ Hâcil. Fransa, 1. Basım, 2019.
- Cüveynî, Ebi'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdullah b. Yusuf İmâmü'l-Haremeyn. *el-Akîdetü'n-Nizâmîyye fil-Erkânî'l-İslâmîyye*. ed. Muhammed Zahid el-Kevserî. el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1992.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn el-. *eş-Şâmil, fî Usûli'd-Dîn*. ed. Ali Sâmî en-Neşşâr, Süheyr Muhammed, Muhtâr, Faysal Budeyr Avn. İskenderiyye: Münşeâtü'l-Meârif, 1969.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn el-. *Kitabü'l-İrşâd*. ed. thk. Muhammed Yusuf Musa- Ali Abdülmün'im Abdulhamîm. Mısır: Mektebetü'l-Hâncî, 1950.
- Cüzcânî, Abdülhakim Şer'î. *Tasavvuf ve İnsan*. Kabil: İntişârât-i Saîd, 1. Basım, 2012.
- Cüzcânî, Abdülhakim Şer'î. "Vahdet Felsefesinin Müessisi İbnü'l Arabî Ve Onun Takipçisi Sadreddin Konevî". *Buhara'dan Konya'ya İrfan Mirası Ve XIII. Yy. Medeniyet Merkezi Konya Sempozyumu-I*. Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2018.

- Çelebi, Bekir Topaloğlu-İlyas. *Kelam Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İSAM, 4. Basım, 2015.
- Çelebi, İlyas. “Sıfat”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 37/100-106. İstanbul: TDV, 2009.
- Çınar, Mahmut. “Ye’s ve Be’s Halinde İmânın Hükmü: Firâvun’un İmânı Örneği”. *M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41/2 (2011), 121-142.
- Demirli, Ekrem. *İbnü’l-Arabî Metafiziği*. İstanbul: Sufi Kitap, 3. Basım, 2017.
- Demirli, Ekrem. *Sadreddin Konevî’de Bilgi ve Varlık*. İstanbul: Kapı Yayınları, 1. Basım, 2015.
- Demirli, Ekrem. *Şair Süfîler Mevlana, Yunus ve Nizyaz-i Mısri Üzerine İncelemeler*. İstanbul: Sufi Kitap, 2. Basım, 2018.
- Demirli, Ekrem. *Tasavvufun Altınçağı Konevî ve Takipçileri*. İstanbul: Sufi Kitap, 1. Basım, 2015.
- Devletşah. *Şair Tezkireleri(Tezkiretü’s-Şuarâ)*. çev. Necati Lugal. İstanbul: Pinhan, 1. Basım, 2011.
- Dînânî, Ğulâm Hüseyin İbrâhîmî. *Hareketü’l-Fikri’l-Felsefi fi’l-Âlemi’l-İslâmî*. çev. Abdurahmân el-Alevî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Hâdî, 2001.
- Dînânî, Ğulâm Hüseyin İbrâhîmî. *İslâm Dünyasında Felsefi Düşüncenin Serüveni*. çev. Tahir Uluç. 2 Cilt. İstanbul: Ketebe, 1. Basım, 2019.
- Durusoy, Ali. “Vehim”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 42/615-616. İstanbul: TDV, 2012.
- Ebî Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî. *İhyâu Ulûmiddîn*. Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1982.
- Ebû Zehra, Muhammed. *Ebû Hanîfe*. çev. Osman Keskioglu. İstanbul: Elif Ofset, 1. Basım, 1981.
- Efendi, Seyyid Mustafa Rasim. *Tasavvuf Sözlüğü Istılâhât-ı İnsân-ı Kâmil*. ed. Haz. İhsan Kara. İstanbul: İnsan Yayınları, 2008.
- Erdem, Hüsamettin. *Panteizm ve Vahdet-i Vücûd Mukayesesi*. Konya: Hü-Er Yayınları, 2. Basım, 2018.
- Erdem, Ömer Faruk. “Sadreddin Konevi’de İnsan-ı Kâmil Anlayışı ve Medeniyete Etkileri”. *Marife-Dini Araştırmalar Dergisi* 2/16 (2016), 295-308.

- Erhan Yetik. "Hayret". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 17/6061. İstanbul: TDV, 1998.
- Eşrefzâde, Rızâ. "Nigâhî Be Âsâr-i Şi'rî'yi Câmî". *Nâme-i Pârsî* 4/3 (1378), 180-189.
- Fazlıoğlu, İhsan. "İlm-i Menâzır". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22/131-132. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.
- Firuzânfer, Bedüzzamân. *Târih-i Edebiyât-i İrân Ba'dez İslâm Tâ Pâyân-i Tîmûriyân*. Tahran: Vizâret-i Ferheng ve İrşâd-i İslâmî, 1383.
- Fûde, Said Abdullatif. *Mevkîfû el-İmâmi'l-Gazâlî Min İlmi'l-Kelâm*. Umman: Dâru'l-Feth ved-Dirâsât ve'n-Neşr, 1. Basım, 2009.
- Fûrek, Ebû Bekir b. Hasan el-İsfehânî en-Nişâbûrî İbn. *el-İbâne An Turuki'l-Kâsîdîn ve'l-Keşf An Menâhici's-Sâlikîn*, ts.
- Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasan İbn. *Mücerredü Makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. ed. Daniel Gimaret. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1987.
- Gazâlî, Ahmed. *Sevânih*. ed. Hellmut Ritter-Nasrullah Porcevâdî. Tahran: İntişârât-ı Bünyâd-ı Ferheng-i İrân, 1359.
- Gazâlî, Ebî Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-. *İlcâmü'l-Avâm An İlmi'l-Kelâm*. Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 1. Basım, 2017.
- Gazâlî, el-İmam Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-. *el-İktisâd fî'l-İ'tikâd*. Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 1. Basım, 2016.
- Gazâlî, Hüccetü'l-İslâm el-İmâm Ebû Hâmid el-. *el-Münkız Mine'd-Dalâl*. ed. Muhammed Ebû Leyleh-Nurşif Abdurrehim Rif'at. Washinton: Cemîatü'l-Bahs fil-Kıyem vel-Felsefe, 2001.
- Gazâlî, İmam el-. *Tehâfütü'l-Felâsife*. ed. Süleyman Dünya. Kahire: Dâru'l-Meârif Bi Mısr, 4. Basım, 1966.
- Gürer, Betül. *Molla Fenârî'nin Varlık ve Bilgi Anlayışı*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2018.
- Habîbî, Abdulhay. *Endîşe-i Câmî*. Kabil: Merkez-i Tahkikât-i Allâme Habîbî, 1384.
- Hamza Fenârî. *Tercüme-i Mısbâhu'l-Üns Hamza Fenârî*. çev. Muhammed Hâcevî. Tahran: İntişârât-i Mevla, 1. Basım, 1374.
- Hândmîr. *Habîbüs-Siyer fî Ahbâr-i Efr'âdi'l-Beşer*. 4 Cilt. Tahran: İntişârât-i Hayyâm, 4. Basım, 1380.

- Hanefî, Muhammed b. Muhammed el-Bâbertî el-. *Şerhu'l Akîdeti't-Tahâviyye*. Diyarbakır: Seyda Yayınları, 2. Basım, 2018.
- Hasan b. Abdulmuhsin b. Ebî Azbe. *er-Ravzatü'l-Behiyye fî Mâ-Beyne'l-Eşâire ve'l-Mâtürîdîyye*. ed. Ali Ferid Dahrûc. Beyrut: Dâru Sebî'lü'r-Reşâd, 1. Basım, 1996.
- Hayâlî, Ramazan Muhammed el-Hanefî-Muslihuddîn b. Muhammed el-Kastallânî-Ahmed b. Musa Şemsuddîn el-. *el-Macmûatü's-Senîyye Alâ Şerhi'l-Akâidi'n-Neseffîye*. ed. Mur'î Hasan er-Reşîd. Lübnan: Dâru'n-Nûrus Sabâh, 1. Basım, 2012.
- Herevî, Necib Mâyil. *Şeyh Abdurrahmân Câmî*. Tahran: Tarh-i Nev, 2. Basım, 2010.
- Hikmet, Ali Asgar. *Camî Hayatı ve Eserleri*. çev. M. Nuri Gencosman. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1991.
- Hikmet, Ali Asgar. *Mutazammın-ı Tahkîkât Der Târih-i Ahvâl ve Âsâr-ı Manzûm ve Mensûr-i Hâtemü'ş-Şuarâ Nûrüddîn Abdurahmân Câmî*. Tahran, 1320.
- Himmatî, Hümayun. *Küllîyât-ı İrfân-i İslâmî*. Tahran: Müessesesi-i İnşîşârt-ı Emir Kebir, 1362.
- Hirevî, Seyf el-, b. Muhammed b. Yakûb. *Tarih-nânme-i Herat*. ed. Gulam Rıza Tabâtabâyi Mevd. Tahran: Esâtîr, 2. Basım, 1385.
- İbn Arabî. *Fütûhât-ı Mekkiyye-Aşk Risalesi*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Litera, 4. Basım, 2018.
- İbn Ebû Usaybia. *Uyûnü'l-Enbâ fî Tabakâti'l-Etubbâ*. ed. Nizâr Dünya. Beyrut: Dârü'l-Mektebetü'l-Hayat, ts.
- İbn Fûrek. *el-İbâne An Turuki'l-Kâsîdîn/Tasavvuf Istılahları*. çev. Ahmet Yıldırım-Abdulgaffar Aslan. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1. Basım, 2014.
- İbn Hacerî'l-Heysemî. *Menâkıb-ı İmâm-ı Âzam*. çev. Ahmet Karadut. Ankara: Akçağ, 2. Basım, 1998.
- İbn Manzûr, Cemâleddîn Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem el-Ensârî, el-Mısırî. *Lisânü'l-Arab*. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2005.
- İbn Manzûr, Cemâleddîn Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem el-Ensârî, el-Mısırî. *Lisânü'l-Arab*. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2005.
- İbn Sînâ. *eş-Şifâ el-İlâhiyyât*. ed. el-Eb Kanavâtî - Saîd Râyid, ts.

- İbn Sînâ. *Kitâbu 'ş-Şifâ Metafizik*. ed. Muhittin Muhittin Macit. çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker. İstanbul: Litera, 2. Basım, 2013.
- İbn Sînâ. *Kitâbu 'ş-Şifâ Metafizik*. ed. Muhittin Macit. çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker. İstanbul: Litera, 2. Basım, 2022.
- İmâdülmülk, Mirza. “Dürretü'l-Fahire Şerhi: Hikmet-i İmâdiyye”. çev. Şamil Öçal. *Molla Câmî'de Varlık Düretü'l-Fâhire ve Şerhlerinin Tercümeleri ile Varlık Düşüncesine Dâir İncelemeler*. İstanbul: Litera, 2016.
- İmadü'l-Mülk, Mirzâ. “Hikmet-i İmâdiyye”. ed-Dürretü'l-Fâhire Fî Tahkîk-i Mezhebi's-Sûfiyye ve'l-Mütekellimîn ve'l-Hükemâi'l-Mütekaddimîn be İnzîmâm-ı Havâşî-yi Müellif Şerh-i Abdulgafûr Lârî ve Hikmet-i İmâdiyye. ed. Nicholas Heer- Ali Musavî Behbehânî. Tahran: Müessesesi-i Mutâlîât-i İslâmî-yi Dânişgâh-i Makgel Şu'be-i Tahran, 1979.
- İmam Ebu'l-Kâsım el-Kuşeyrî. *er-Risâtü'l-Kuşeyriyye*. ed. Abdulhalim Mahmûd-Mahmûd b. eş-Şerîf. Kahire: Matâbiu Müessesetü Dâru'ş-Şe'b, 1989.
- İsfizârî, Muînüddîn Muhammed Zemçî. *Ravzâtü'l-cennât fî Evsâfi Medîneti Herât*. ed. Seyyid Muhammed Kâzım İmâm. 2 Cilt. Tahran: İntişârât-ı Dânişgâh-ı Tahran, 1338.
- Jubel, Muhammed Hayder. *Târih-i Edebiyat-i Afganistan*. Kabil: Meyvend, 2010.
- Kalın, İbrahim. *Akl ve Erdem Türkiye'nin Toplumsal Muhayyilesi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1. Basım, 2020.
- Kâsımî, Azam - Yûnusî, Âryâ. “Nigâhî be Akl Gerâyi-i Fahr Râzî: Bâz Hânî-yi İntikâdî-yi Vasiyetnâme-i O”. *Hikmet-i Muâsır, Püjûhişgâh-i Ulûm-i İnsânî ve Mutaliât-i Fehengî 1 (1399)*, 179-202.
- Kâşânî, Abdurrezzâk. *Istîlâhâtü's-Sûfiyye*. ed. Abdulâl Şahin. Kahire: Dâru'l-Menâr, 1. Basım, 1992.
- Kâşîfî, Mevlana Fahrüddîn Ali b. Hüseyin Vâiz. *Reşahât Aynu'l-Hayat*. ed. Ali Asgar Muîniyyân. 2 Cilt. Bünyâd-i Nikûkârî-yi Nuryânî, ts.
- Kaya, Mahmut. “Fahreddin er-Râzî'nin Vasiyeti”. *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*. ed. Ömer Türker - Osman Demir. Ankara: İSAM, 2. Basım, 2018.
- Kayserî, Dâvûd el-. *Tasavvuf İlmîne Giriş*. çev. Muhammed Bedirhan. İstanbul: Nefes Yayınları, 2013.

- Kayserî, Davut el-. *Mukaddemat*. çev. Hasan Şahin-Turan Koç-Seyfullah Sevim. Kayseri: Kayseri Büyük Şehir Belediyesi Kültür Yayınları, 1997.
- Kazvîni, Abdünnübî, Fahrüzzamân. *Tezkire-i Meyhâne*, ts.
- Kılıç, Mahmud Erol. *İbnü'l-Arabî*. İstanbul: İSAM, 1. Basım, 2015.
- Konevî, Ebu'l-Meâlî. *Miftâhü'l-Gayb*. ed. Muhammed Hâcevî. Tahran: İntişârât-i Mevla, 1. Basım, 1374.
- Konevî, Sadreddin. *İlahi Nefhalar*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Kapı Yayınları, 1. Basım, 2015.
- Konevî, Sadreddin. *Vahdet-i Vücûd ve Esasları*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz, 4. Basım, 2012.
- Konevî, Sadreddîn Muhammed b. İshak. *el-Fukûk fî Esrâri Müstenidât-i Hikemi'l-Fusûs*. ed. Asım İbrahim el-Keyyâlî. Beyrut: Kitâb-Nâşirûn, 1. Basım, 2013.
- Konuk, Ahmed Avni. *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*. ed. Haz. Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydın. 2 Cilt. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi vakfı yayınları, 8. Basım, 2020.
- Kurtuluş, Rıza. "Heft Evreng". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/157-158. İstanbul: TDV, 1998.
- Kutluer, İlhan. "İnsan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22/320-223. İstanbul: TDV, 2000.
- Lârî, Abdulgafûr. "Dürretü'l-Fâhire Şerhi". çev. Şamil Öçal. *Molla Câmî'de Varlık Dürretü'l-Fâhire ve Şerhlerinin Tercüme ve Varlık Düşüncesine Dâir İncelemeler*. İstanbul: Litera, 2016.
- Lârî, Abdulgafûr. *Hâşiye-i Nefehâtü'l-Üns*, ts.
- Lârî, Razîyuddîn Abdulgafûr. *Tekmile-i Havâşî-yi Nefehâtü'l-Üns Şerh-i Hâl-i Mevlana Câmî*. ed. Beşîr Herevî, 1343.
- Lârî, Raziyyuddîn Abdulgafûr. "Şerhü ed-Dürretü'l-Fâhire". *ed-Dürretü'l-Fâhire Fî Tahkîk-i Mezhebi's-Sûfiyye ve'l-Mütekellimîn ve'l-Hükemâi'l-Mütekaddimîn be İnzâm-ı Havâşî-yi Müellif Şerh-i Abdulgafûr Lârî ve Hikmet-i İmâdiyye*. ed. Nicholas Heer- Ali Musavî Behbehânî. Tahran: Müessese-i Mutâlîât-i İslâmî-yi Dânişgâh-i Makgel Şu'be-i Tahran, 1979.

- Mâtürîdî, Ebî Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmud el-. *Kitabü't-Tevhîd*. ed. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi. Beyrut - İstanbul: Dâru Sâdır - Mektebetü'l-İrşâd, ts.
- Memiş, Murat. *Ehli Sünnette Farklaşma (Eş'arî-Mâtürîdî İhtilafı)*. İzmir: Tıbyan Yayıncılık, 2011.
- Molla Camî- Hoca Neş'et. *Neyin Feryadı/Nay-Nâme*. İstanbul: Sufî Kitap, 1. Basım, 2007.
- Müfred, Takî Emînî. "Guzerî Ber Mezâmin-i Hikemî ve Ahlâkî Der Heft Evreng-i Abdurrahmân Câmî".
- Nablûsî, Abdulganî b. İsmâil en-. *el-Vücûdu'l-Hak vel-Hitâbu's-Sıdk*. ed. Bekrî Alâuddîn. Dışmak: el-Ma'hadü'l-İlmîyü'l-Firensîyyi Liddirâsetil-Arabîyye, 1995.
- Nablusî, Abdulganî İsmail en-. *Kitâbü'l-Vücûd*. ed. Seyyid Yusuf Ahmed. Beyrut: Dâru'l-Kutûbi'l-İlmîyye, 1. Basım, 2002.
- Naîmî, Ali Ahmed. *Sûretgerân ve Hûş Nevîsân-i Herat Der Asr-ı Timuriyân*. Kabil: Encümen-i Târih-i Afganistan, 1. Basım, 1328.
- Nevayî, Ali Şir. *Nesâyimü'l-Mahabbe Min Şemâyimi'l-Fütüvve*. ed. Kemal Eraslan. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2. Basım, 1996.
- Nevayî, Ali Şir. *Sirâcü'l-Müslimîn*. ed. Abdullah Rûyin. Mezâr-i Şerif: Sultânî Matbua, 1388.
- Nevayî, Emîr Nizâmüddîn Ali Şir. *Mecâlisü'n-Nefâis*. ed. Haz. Abdullah Rûyin. Belh: Sultânî Matbua, 1. Basım, 1387.
- Nevayî, Emîr Nizâmüddîn Ali Şir. *Hamsetü'l-Mütehayyirîn (Nevayî Külliyyatı içinde)*. ed. Abdullah Rûyin. Mezâr-i Şerif: Sultânî, 1. Basım, 1388.
- Nevayî, Emîr Nizâmüddîn Ali Şir. *Nesâyimü'l-Mahabbe Min Şemâyimi'l-Fütüvve*. Kabil: İntişârât-i Saîdî, 1391.
- Nevayî, Emîr Nizâmüddîn Ali Şir. *Vakfiye, (Nevayî Külliyyatı içinde)*. ed. Abdullah Rûyin. Mezâr-i Şerif: Sultânî, 1. Basım, 1388.
- Nevevî, İmam. *Ravzatü't-Tâlibîn ve Umdetü'l-Müftîn*. 12 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 3. Basım, 1991.
- Okumuş, Ömer. "Abdurrahman Câmî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/94-99. Ankara: TDV, 1993.

- Öçal, Şamil. “Abdurrahman Câmî ve İslam Düşüncesi”. *Molla Câmî’de Varlık Düretü’l-Fâhire ve Şerhlerinin Tercümeleri ile Varlık Düşüncesine Dâir İncelemeler*. İstanbul: Litera, 2016.
- Öçal, Şamil. *İslam Düşüncesinde Hikmet Kelam ve İrfan İlişkisi*. Ankara: Fecr, 1. Basım, 2020.
- Öçal, Şamil. “Mutlak Hakikat ve Diğerleri-Molla Cami’de Tasavvuf Felsefesi”. *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırmalar Dergisi* 1/1 (1999), 81-106.
- Özen, Şükrü. “Teftâzânî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/299-308. İstanbul: TDV, 2011.
- Özler, Mevlüt. “Tevhid”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 41/18-20. İstanbul: TDV, 2012.
- Resûl, Sevsen Âl-i. “Işık Der İrfân-i İslâmî Ez Dîdgâh-i Abdurrahmân Câmî”. *Mecelle-i Dânişkede-i Edebiyât ve Ulûm-i İnsânî-yi Dânişgâh-i Tahran* 179 (2006), 156-176.
- Rûmî, Mevlana Celaleddîn. *Mesnevi-yi Ma’nevî (Defter-i Çehârum)*. ed. Adnan Karaismailoğlu-Derya Örs. 6 Cilt. Konya: Konya Büyük Şehir Belediyesi, 1. Basım, 2005.
- Rûmî, Mevlana Celaleddîn. *Mesnevi-yi Ma’nevî (Defter-i Evvel)*. ed. Adnan Karaismailoğlu-Derya Örs. 6 Cilt. Konya: Konya Büyük Şehir Belediyesi, 1. Basım, 2005.
- Sâbûnî, Nûreddîn Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr es-. *el-Bidâye fî Usûliddîn*. İstanbul: el-Mektebetü’l-Hanefîyye, 1. Basım, ts.
- Sabûnî, Nûreddîn es-. *el-Bidâye fî Usûli’-d-Dîn*. ed. Bekir Topaloğlu. İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2011.
- Sadreddîn Konevî. *Miftâhu’l-Gayb/Tasavvuf Metafiziği*. çev. ve haz. Ekrem Demirli. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.
- Safâ, Zebihullah. “Şerh-i Ahvâli Nûrûddîn Abdurrahmân Câmî”. *Hüner ve Mimârî Dergisi* 5-6 (Aralık 1321).
- Sancar, Faruk. “Selef Geleneğinde Fahreddin er-Râzî’ye Yöneltilen Metodik Eleştiriler”. *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*. ed. Ömer Türker - Osman Demir. Ankara: İSAM, 2. Basım, 2018.

- Seccâdî, Seyyid Cafer. *Ferheng-i İstîlâhât ve Ta'birât-ı İrfânî*. Tahran: İntişârât-ı Tahûrî, 7. Basım, 1383.
- Subtelny, Maria Eva. *Emir Ali Şir Nevayi ve Rûzgâr-i O*. çev. Cevad Abbâsî. Meşhet: Müessese-i Çâp ve İntişârât-ı Dânişgâh-i Firdevsî, ts.
- Şebürterî, Mahmûd. *Gülşen-i Râz*, ts.
- Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerim eş-. *El-Milel ven-Nihal*. ed. Ahmed Fehmî Muhammed. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 8. Basım, 2009.
- Tancî, Ebû Abdullah Muhammed İbn Battûta. *İbn Battûta Seyahatnâmesi*. çev. A. Sait Aykut. İstanbul: Yapı kredi, 2. Basım, 2004.
- Taş, Aydın. “Şeybanî, Muhammed b. Hasan”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/38-42. İstanbul: TDV, 2010.
- Taşkın, Bilal. *İslam Düşüncesinde Varlık Tartışmaları Sadeddin et-Teftâzânî Merkezli Bir İnceleme*. İstanbul: İz, 2020.
- Taşköprülüzâde, İsmâüddin Ebü'l-Hayr Ahmed Efendi. *Eş-Şakâ'iku'n-Nu'Mâniyye Fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye*. ed. Derya Örs. çev. Muhammet Hekimoğlu. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1. Basım, 2019.
- Teftâzânî, Sa'deddin. *el-Makâsıd Kelâm İlminin Maksatları*. ed. Ahmet Kayalı. çev. İrfan Eybil. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1. Basım, 2019.
- Teftâzânî, Sa'duddin Mes'ud b. Ömer. *Şerhu'l-Akâidü'n-Nesefiyye*. ed. Abdusselâm Abdulhâdî Şennâr. Beyrut: Dâru'l-Beyrûtî, 1. Basım, 2007.
- Tehânevî, Muhammed Ali. *Keşşâfü İstîlâhâti'l-Fünûn ve'l-Ulûm*. ed. Ali Dahrûc. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Lübnân, 1. Basım, 1996.
- Tehânevî, Muhammed Ali. *Keşşâfü İstîlâhâti'l-Fünûn ve'l-Ulûm*. ed. Ali Dahrûc. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Lübnân, 1996.
- Topaloğlu, Bekir. “Tecrîdü'l-i'tikâd”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/250-251. İstanbul: TDV, 2011.
- Turgut, Kadir. *Abdurrahman Câmî, Düşünce ve Eserlerinin Türk Edebiyatına Etkisi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi/Ph.D., 2013.

- Türke, Sâinüddîn Ali. *Temhîdu'l-Kavâid fî Şerh-i Kavâidüt-Tevhîd*. ed. tsh. Hasanzâde Amilî. Kum: Elif Lâm Mîm, 1. Basım, 1381.
- Türker, Ömer. *İslam Düşünce Gelenekleri Kelam Felsefe Tasavvuf*. İstanbul: Ketebe, 1. Basım, 2020.
- Türker, Ömer. “Metafizik Nedir? İbn Sînâ'nın Kitâbu'ş-Şifâ el-İlâhiyyât'ı Bağlamında Bir Tahlil”. *Diyanet İlmî Dergi* 50/1 (2014), 15-26.
- Türker, Ömer. *Varlık Nedir? İslâm Filozoflarının Varlık Tasavvuru*. İstanbul: Ketebe, 1. Basım, 2019.
- Uluç, Tahir. *İmâm Mâturîdî'nin Âlemin Ontolojik Yapısı Hakkında Filozofları Eleştirisi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2017.
- Uluç, Tahir. *Sühreverdî'nin İbn Sînâ Eleştirisi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2. Basım, 2014.
- Uludağ, Süleyman. “Ahadiyyet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 1/484. TDV, 1988.
- Uludağ, Süleyman. “Aşk”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 4. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991.
- Uzunpostalcı, Mustafa. “Ebû Hanîfe”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/131-138. İstanbul: TDV, 1994.
- Vâsîfî, Zeyneddin Mahmud. *Bedâiyu'l-Vekâyi'*. ed. Aleksandr Boldyrev. 2 Cilt. Tahran: İntişârât-ı Bünyâd-ı Ferheng-i İrân, 2. Basım, 1350.
- Yusuf Şevki Yavuz. “Tekfir”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 40. İstanbul: TDV, 2011.
- Zârkûîpor, Esmâ. *Berresî-yi Endîşehâ-i Kelâmî Der Divân-i Câmî*. Yezd: Yezd Üniversitesi Dil ve Edebiyat Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 1393.
- Zerrinkûb, Abdulhüseyin. *Custucû Der Tasavvuf-i İrân*. Tahran: Emîr-i Kebîr, 6. Basım, 1379.