

Abdürrahim Karahisârî'nin Hakikat Arayışı*

Kamil SARITAŞ**

Abdürrahim Karahisârî'nin Hakikat Arayışı

Özet ▶ Abdürrahim Karahisârî 15. yüzyıl önemli mutasavvıflarındandır. *Vahdetname*, *Münyetü'l-Ebrar ve Gunyetü'l-Ahyar*, *Tercüme-i Kaside-i Bürde*, *Risale fî Eşrâti's-Sa'a*, *Tercüme-i Kur'an-ı Kerim* adlı eserleri, çeşitli şiirleri ve bir kitap bölümü mevcuttur. Eserlerinde tasavvufa dair kendine özgü düşünceler ortaya koymuştur. Bu çalışmada tasavvuf felsefesine dair hakikat arayışı içerisinde varlık, bilgi ve ahlak ile ilgili düşüncelerine değinilecektir.

Hocası ve Şeyhi Akşemseddin başta olmak üzere Fârâbî, Âmirî, İbn Sina, Hallac-ı Mansur, Mevlana, İbn Arabî ve Yunus Emre'nin düşüncelerinden faydalanmıştır. Eklektik olsa da kendine özgü düşünceler ileri sürmüştür. Bu, onun zamanını ve mekânını dikkate alarak kendine özgü bir tasavvufî anlayış ortaya koyduğunu göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: Abdürrahim Karahisârî, tasavvuf, varlık, bilgi, ahlak.

Abstract ▶ Abdurrahim Karahisârî is one of the most important sufis of the 15th century. There are works of *Vahdetname*, *Munyetu'l-Ebrar* and *Gunyetu'l-Ahyar*, *Tercume-i Kaside-i Burde*, *Risale fî Eşrâti's-Sa'a*, *Tercume-i Kur'an-ı Kerim*, various poems and a book section. In his works he revealed his unique thoughts about sufizm. He put forward his own considerations in the mentioned issues. In this study, ontology, epistemology and ethics about the sufizm will be mentioned. He benefited from his teacher and sheikh Akşemseddin, Farabi, Amiri, İbn Sina, Hallac-ı Mansur, Mevlana, Ibn Arabi and Yunus Emre. Though eclectic, he has put forward his own considerations. He has put his own unique mystical understanding in consideration of his time and palace.

Key Words: Abdurrahim Karahisârî, sufizm, ontology, epistemology, ethics.

* Bu çalışmada “*Mısri Sultan Abdürrahim Karahisârî'de Tasavvuf Felsefesi*” adlı eserden faydalanılmıştır. Ancak konunun varlık, bilgi ve değer felsefesi üzerinden, varlık felsefesinin ise vahdet ve kesret açısından incelenmesi tasavvuf felsefesi alanında yeni bir bakış açısı denemesidir. Ayrıca zikredilen konularda ulaşılan yeni kaynak ve verilerden de yararlanılarak hakikat arayışı ortaya konmuştur.

** Doç. Dr., Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Öğretim Üyesi, e-mail: saritaskamil@hotmail.com

Giriş

İslami ilimlerde düşünce alanı denilince genel olarak felsefe, kelim ve tasavvuf ilimleri kastedilir. 12. yüzyıldan itibaren kelam ve tasavvuf Gazâlî'nin açtığı yolda ilerleyerek felsefî bir içerik kazanmıştır. Gazâlî'nin başlattığı kelam-felsefe/felsefe-kelam sentezini Fahreddin Râzî, yine Gazâlî'nin ortaya koyduğu tasavvuf-felsefe sentezini filozof Sühreverdî ve mutasavvıf İbn Arabî devam ettirmiş ve geliştirmiştir. Böylece kelam-felsefe ve tasavvuf-felsefe sentezinin ortaya çıktığı 12 ve 13. yüzyıldan itibaren ister kelam ister tasavvuf isterse hikmet adı altında yazılsın, önemli eserler; şekil, üslup ve muhteva bakımından büyük benzerlikler taşımıştır. Bu bağlamda 15. yüzyıl sûfisi Abdürrahim Karahisârî'de de felsefe-kelam-tasavvuf sentezi karşılığını bulmuştur. Bununla birlikte hadis, tefsir, fıkıh ve Arapça alanındaki görüşleri dikkate alındığında 13, 14 ve 15. yüzyıllardaki genel görünüm olan ansiklopedist/âlim-i küll ve sentezci ilmî tarzı devam ettirdiği söylenebilir.

Karahisârî, varlık, bilgi ve ahlak düşünceleri çerçevesinde hakikat yolculuğu yapar. Edinmiş olduğu bilgileri içselleştirmeye, nitelikli hale getirmeye, tevhid eksenli zihnî bir yapı inşa etmeye, bilginin davranışa dönüşmesinin zorunluluğunu belirtmeye çalışır. Kişinin özünü ortaya çıkarmasına ve kendisini gerçekleştirmesine odaklanır. Tasavvuf felsefesi bağlamında Hak ve hakikatin peşinde bir anlam arayışına ve irfanî yolculuğa çıkar.

Hakikat arayışı ve yolculuğuna dair düşüncelerini tasavvuf felsefesi alanında ortaya koymayı dener. Tasavvuf felsefesi nefis tezkiyesi ve ruh temizliğini öngören bir disiplindir. İslam'ın manevi yönünün ve iç derinliğinin kalbî akıl (fuâd, lübb) ile hayata geçirilmesini ön planda tutar. Aklın verileri ile dinin verilerini bir arada düşünerek Yaratan'ı, var oluşu ve hayatı anlama, kavrama, sorgulama ve içselleştirme faaliyetinde bulunur.

Varlık anlayışı var olanı anlama arayışındır. Var olan ise var olmak itibarıyla değerlidir. Ancak insan özelinde söylenecek olursa, sadece var olmak tek başına yeter değer değildir. Var olmanın yanında ikinci yetkinlik denilen zihinsel ve ahlaki donanımın da kazanılması gerekir. Varlık/insan, varlığını ortaya koyma, kendini bilme ve anlamlandırma, özüne uygun davranışsal boyutu keşfetme arayışı içerisinde sonsuz mutluluğu yakalayabilmek adına hakikat yolculuğu yapar. Bu

çalışmada Karahisârî'nin hakikat arayışı bağlamında varlık, bilgi ve ahlak anlayışları üzerinde durulacaktır.

1. VARLIK ANLAYIŞI

İslam düşünürleri anlam dünyasını varlık düşüncesini kavramakla oluşturmaya çalışmışlardır. Felsefe varlığa eleştirel bir tavırla yaklaşarak, onun var olup olmadığını, varsa ne şekilde var olduğunu inceleyerek varlığı bilmeye çalışır. Varlık, var olan her şeyin ortak adıdır. Varlığı şu ya da bu varlık olarak değil, bir bütün olarak var olması bakımından ele alır. Buna göre varlık, insan bilincinin dışında ondan bağımsız olabileceği gibi, zihne bağımlı da olabilir. Varlık dediğimiz şey maddesel bir şey olabileceği gibi ideal dünyaya ait bir kavram da olabilir. Felsefede varlık; somut-soyut, değişen-değişmeyen, değerli-değersiz veya aşağı, orta ve yukarı gibi ontolojik, epistemolojik ve etik bağlamda değerlendirilir.¹ Dolayısıyla varlık denilince hem olgular hem de düşünsel açıdan varlık incelenir.

İnsan, hayatı ve kendisini anlamlandırırken varlığın özünü, kaynağını ve farklı açılımlarını düşünme yoluyla akletmeyi dener. Varlık felsefesi varlıkla ilgili, nesnenin ne ile var olduğu, nasıl var olduğu, neden ve niçin var olduğu sorularını sorarak varlığın ilkelerini belirlemeye çalışır.²

İslam filozoflarından Farabi, Amiri ve İbn Sina'ya göre varlık açık seçik insan zihninde beliren şeydir. Varlığın cinsi ve türü olmadığı için tanımlanamaz. Ancak zorunlu, mümkün ve mümteni olmak üzere üç kısma ayrılır.³ Zorunlu varlık Allah, mümkün varlık Allah dışındaki varlıklardır. Mümteni varlık ise zorunlu olarak varlık bulmamış şey demektir. Karahisârî, filozofların bakış açısından büyük oranda faydalansa da, öncelikli olarak mutasavvıf olması hasebiyle, varlık konusu

¹ İbn Sina, "Arş Risalesi," Çev. Enver Uysal, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi S. 9 c. 9 2000 s. 641.; Kasım Turhan, *Amiri ve Felsefesi*, İFAV Yay., İstanbul 1992 s. 83-85.

² Fârâbî, *Tahsîlu's-Sa'âde*, Thk. Cafer Alu Yasin, Beyrut 1983 s. 52.

³ İbn Arabî, *Fütuhat-ı Mekkiyye*, Çev. Ekrem Demirli, Litera Yay., İstanbul 2007 c.8 s.92.; Saim Kılavuz, *Anahatlarıyla İslam Akaidi ve Kelama Giriş*, Ensar Neşriyat, İstanbul 1997 s. 317-19.

onun bakış açısından vahdet ve kesret başlığında, vahdet konusu ise Allah'ı bilme noktasından ortaya konya daha iyi olabilir.

1.1. Vahdet: Allah Anlayışı

Allah, olumlu ve olumsuz (tenzihî)⁴ dil kullanılarak, aşkın ve içkin niteliklerle birlikte ortaya konulur.⁵ Allah, sevginin kaynağı, İlk Seven ve güzel olan her şey tarafından sevilen Sevgili'dir.⁶ Karahisârî, Allah'ı, aşk, ma'sûk, habîb ve mahbûb olarak isimlendirmiştir. Ancak "aşık" kelimesiyle nitelendirmemiştir. Bu konuda Sühreverdî'den etkilenmiş olabilir. Zira Sühreverdî'ye göre aşk sevgide haddi aşmak anlamına gelir. İsim ve sıfatları açısından haddi aşan bir kelimeyle Allah'ı nitelemek doğru değildir. Ancak Sühreverdî, Allah'ı ma'suk olarak da nitelendirmezken,⁷ Karahisârî Allah'ı ma'sûk olarak isimlendirmiştir. Ayette geçen "eşeddu hubb"⁸ ifadesi göz önüne alındığında, Karahisârî'nin Allah'ı ma'suk olarak isimlendirmesi makul gözükmektedir.

Allah'ın başlangıcı, sonu, benzeri ve dengi yoktur. Zahir olmasına rağmen cisim gibi duyuyla bilinemez. Zira Allah zahir (açık) olduğu gibi, batın (gizli)dir da. Böyle olması hasebiyle akıl, anlayış ve fikirle de kavranamaz.⁹ Tezkiye ve nurlanma sonucu perdeler kalksa bile, yine de Allah'ı Allah olarak bilmek mümkün değildir.

Karahisârî'nin Allah'ın mutlak anlamda bilinemeyeceğine dair düşüncesi Sadreddin Konevî'nin "Kim Allah'ı tek olarak bildiyse, bilememiştir; Kim Allah'ı Allah olarak bildiyse, bilememiştir; Kim Allah'ı deliller ile bildiyse, bilememiştir;

⁴ Abdürrahim Karahisârî, *Vahdetname*, Süleymâniye Kütüphanesi, Mihrişah Sultan, No; 281. v. 20b.

⁵ Karahisârî, age., v. 21b.

⁶ Abdürrahim Karahisârî, *Münyetü'l-Ebrâr ve Gunyetü'l-Abyâr*, Ankara Millet Genel Ktp., Reşit Efendi Bölümü, No:485. v. 41a.

⁷ Adem Çatak, *Şibabeddin Sühreverdî Hayatı Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*, GÜ Yay., Ankara 2012 s. 256-257.

⁸ Bakara, 2/165.

⁹ Karahisârî, *Vahdetnâme*, v. 21b.

Kim Allah'ı belirli bir tanımla bildiyse, bilememiştir. Çünkü Allah'ı ancak Allah'ın kendisi bilebilir.¹⁰ tespitine benzemektedir. Bu husus, zaman ve mekan ötesi olup hem içkin hem de aşkın olan Varlık'ın, zaman ve mekan algısı içerisinde düşünen varlık tarafından mutlak anlamda anlaşılamayacağını ve kavranamayacağını göstermektedir.

Sınırlı bilgi kaynaklarından duyu, akıl ve hatta keşf ile Allah'ı bilmek mümkün olmadığına göre, Allah'ın kendisinin verdiği bilgiler çerçevesinde fikir yürütülecek demektir.¹¹ Zira bunun dışındaki yollar sınırlıdır. Sınırlılık içerisindeki kaynaklardan edinilen malumat bir de bilgisizlik yoluyla edinildiği zaman,¹² doğru bir tevhid anlayışına ulaşmak mümkün gözükmemektedir. Bu düşünce bağlamında sonsuz ve sınırsız Varlık'ın sınırlı varlık ve sınırlı bilgi kaynakları ile bilinmesine tevhid-i izâfî denmektedir.

Tevhid-i izafî ile Allah, mutlak anlamda bilinemese de yine de O'nun verdiği (vahyi) bilgiler, varlıkla ilgili edinilen duyuşal ve aklî bilgiler, insanın merakı çerçevesinde Allah'ın bilinmesi kastedilir. Allah, kendisini vahid ve ahad kelimesi ile nitelemektedir. Vâhid ve ahad arasında önemli fark vardır. Allah'a vâhid demenin birçok anlamı olabilir. Vâhidin kabul gören manası, Allah'ın ortaktan münezzehtir olmasıdır. Vâhid kendisine benzeyen bir adedi kabul ederken, ahad yani ahadiyet ise zâtından zâtına li zâtihîdir, O'ndan başka değildir. Bu mana vahdet-i adediyyeyi kabul etmez. Fakat Hak, benzeyenden münezzehtir olduğundan, vâhid diyen de aslında aded-i vâhidîyi kastetmez.¹³ Buna göre Karahisârî açısından teoride ahad aşkınlığı, vahid ise varlıkların kendisinden ortaya çıkmasını yani içkinliği barındırır. Pratikte ise ahad ile vahid arasında fark yoktur.

İbn Sina'ya göre İhlas suresinde "Allah'tan sonra gelen ahad nazm-ı kerimi, vahdette mübalağadır. Vahdetin en son haddini gösterir. Vahdette tam mübalağanın yani her cihetten vahdetin tahakkuk edebilmesi için başka değil, ancak vahidiyetin kendisinden daha ekmelini tasavvur mümkün olmayacak derecede ekmel ve kuvvetli olması lazımdır. İşte bunu ifade eden ancak ahad kelimesidir.

¹⁰ Hüsameddin Erdem, *Bazı Felsefî Meseleleri*, Hü-Er Yay., Konya 1999 s. 2.

¹¹ Karahisârî, *Münye*, v. 28b.

¹² Karahisârî, *age.*, v. 113b.

¹³ Karahisârî, *age.*, v. 106b-107a.

Vahid de ahad gibi bir manasınadır. Fakat vahid, ahad kelimesinin ifade ettiği manayı ifade etmez. Çünkü vahid, altındaki fertlere teşkik suretiyle itlak olunur.”¹⁴

Ahad-vahid arasındaki fark konusunda, Karahisârî'nin düşüncesinin İbn Sina'nın görüşleri çerçevesinde olduğu görülmektedir.¹⁵ Ayrıca bu düşüncenin tasavvufi yönü, İsmail Hakkı Bursevî'nin bu konudaki tespiti ile daha iyi anlaşılacaktır. Ona göre ahadiyet Hakk'ın zatı ile, vâhidiyet sıfatı ile ilgilidir ve onlara nispetle anlaşılır. Ahadiyete vahdet-i hakiki denir. Vahdet-i hakiki, bi'l-kuvve kesretin başlangıcıdır, bil-fiil değil. Vâhidiyete ise vahdet-i izâfi denir. Vahdet-i izafi, bi'l-fiil kesretin başlangıcıdır.¹⁶

Allah'ın bilinebilmesi ve kavranması yolunda yapılan bir çaba, kitabi verilerden hareket edilerek oluşturulan tevhid ayrımıdır. Bu anlamda tevhid, tevhid-i e'fal, tevhid-i sıfat ve tevhid-i zat olarak üç kısma ayrılır. Tevhid-i e'fal, Hak'tan başka fâil bilmemek demektir.¹⁷ Âlemde gerçek fail Hak'tır. Hakk'ın dışında fail aramak bilgisizlikten kaynaklanır.¹⁸ Zira bütün güç ve kuvvet sadece O'na aittir. O gerçek faildir, O'nun dışındaki failer mecazi fail sayılırlar.¹⁹

Âlemdeki bütün fiillerin fâilinin Hak olduğunu düşünen hakikat yolcusu, fiillerin tecellisine mazhar olur. Fiillerin tecellisi gittikten sonra, 'tevhîd-i sıfat'a seyr edilir. Tevhîd-i sıfatta, bütün sıfatlar Hakk'ın sıfatları görünür ve Hakk'ın sıfatları dışında başka hiçbir sıfat görünmez. Bu seviyeye gelen hakikat yolcusu, sıfatın zata, fiilden daha yakın olduğunu anlamaya başlar. Anlama oranında

¹⁴ İbn Sina, *İhlas Suresi Tefsiri*, Çev. Ahmet Hamdi Akseki, Haz. Ahmet Faruk Güney, DİB Yay., İstanbul 2014 s.36.

¹⁵ İbn Sina, age., s.36-40.

¹⁶ İsmail Hakkı Bursevî, *Ferahu'r-Rub*, Haz., Mustafa Kutlu, Uludağ Yay., İstanbul 2000 c. 1 s. 85.

¹⁷ “Sizi ve yapmakta olduklarınızı Allah yarattı.”Sâffât, 37/96. “Attığın zaman da sen atmadın, Allah attı.”Enfâl, 8/17. “O, her an bir iştedir.”Rahmân, 55/29.

¹⁸ Karahisârî, *Münve*, v. 29a.

¹⁹ Bkz. Kindi, “Risâle fi'l-fâ'ili'l-hakî'l-evvelî't-tâm ve fâili'n-nâkıs ellezi hüve bi'l-mecaz”, Thk. Ebû Ride, *Resâilü'l-Kindî'l-Felsefiyye*, Daru'l-Fikri'l-Arabî, Mısır 1950 s.182-184

Hakk'ın sıfatlarının tecellisine mahzar olmaya lâyık olur. Tevhidin en faziletlisi 'tevhîd-i zât'tır ve gönül erlerinin maksadı bu tevhide ulaşmaktır. Bu makama ulaşıldığında Hakk'ın zatı dışındaki 'zat' adem olur. Hakk'ın dışındaki varlıklar adem olunca, hakikat yolcusu Hakk'ın zatının tecellisine nail olur.²⁰ Bu yolculukta fiil ve sıfatın mazhariyeti dile gelirken, Zat'ın tecellisi herkes tarafından ifade edilemez. Zira "arif-i billâh olanlar, tevhîd-i zâta işaret edebilirler. Tevhîd-i zâtı ifade etmek istedikçe de gizlilikler artar ve akıl keşfetmek istedikçe hakikat örtülür."²¹ Hem hakikatin örtülmesi hem de hakikati anlayan zihnin aşkın alanındaki yetersizliği Allah'ın varlık olarak anlaşılmasını zorlaştırır.

Allah'ın fiil, sıfat ve zatının tecellisi arasında değer, derece ve anlam farklılığı vardır. Bu yüzden fiil mertebesinde olan kişi, kendisinden daha üst derecede olan sıfat mertebesini, sıfat mertebesinde olan kişi de zat mertebesini ifade edemez. Kişi hangi bilgi ve tecelli mertebesinde ise sahip olduğu bilgi ve tecelli oranında Allah'la ilgili saptamada bulunur.

Tevhid, kişinin bilgi, irfan ve ahlaki gelişimine uygun olarak gruplandırılır. Süje açısından tevhid, tevhîd-i âvam, tevhid-i havas ve tevhid-i ehass-ı havas olmak üzere üç kısma ayrılır.²² Allah'ın ana-babadan ve arkadaştan münezzeh olması, benzerinin ve denginin kabul edilmemesi, dil ile ikrar ve kalp ile tasdik edilmesi avamın tevhididir. Bu tevhid mertebesinde olan kişi, büyük şirk denilen puta, güneşe, aya ve benzeri şeylere tapmaktan uzaktır. Tevhîd-i âvamda akla ve istidlale yer verilir. Bu tevhid, enbiya, evliya ve bütün halka vaciptir.²³

Allah'ı bilmekle muhatap ve sorumlu olabilmek için Maturidi mezhebine göre hem akıl hem nakil gereklidir. Eş'arî mezhebine göre nakil gereklidir. Mutezileye göre sadece akıl yeterlidir.²⁴ Karahisârî'ye göre tevhîd-i âvamın gerekliliği işitmekle olur. Mutezile mezhebinin dediği gibi sadece akılla değil hem akıl hem de şeriat ile. ... Muvahhid tevhîdin manasını Hakk'ın bildirmesiyle bilebilir. Tevhidin varlığı bir nurladır. Hak onu kulunun kalbine yerleştirir. Kulun kalbine

²⁰ Karahisârî, *Vahdetnâme*, v. 20a-21b.

²¹ Karahisârî, *Münye*, v. 119a.

²² Karahisârî, *age.*, v. 29b.

²³ Bkz. Karahisârî, *Münye*, v. 107a.

²⁴ Şerafeddin Gölcük, Süleyman Toprak, *Kelam*, Tekin Kitabevi, Konya 1998 s. 48, 59.

tevhidin yerleşmesi tevfik-i ilahi ile mümkün olur. Tevfik yok ise tevhid kalbe yerleşemez. İnsan tevhidin delillerini düşündükçe de iman ve tevhidi kuvvetlenir, gittikçe araştırma ve delillendirme artar. Böylece tevhîd-i havâsa geçilir.²⁵ Karahisârî, tevhîd-i âvam konusunda Mutezile mezhebinin görüşünü eleştirmiş, hem akli hem de şeriatı ölçü kabul ederek Maturidilik çizgisini benimsemiş ise de sorunu Eş'arî ve Gazâlî çizgisinde ele almıştır.²⁶

Karahisârî'nin ifadelerinden anlaşılan tevhid-i havâs, tevhid-i âvam derecesinden sonra ulaşılan Allah'a iman ve imanın içeriğini kavramakla ilgili bir üst düzey bilinçlilik ve farkındalık durumudur. Kullar, Tevhîd-i havâs inâyet-i ilâhî ile bulur. Dışarıdan şahit ve delillere ihtiyaç duymaz. Bu bilinçlilik durumu delillerden ve şahitlerden daha nettir; gören bilir, görmeyen bilmez. Kişinin bu seviyeye ulaşabilmesi için inayet-i ilâhî gereklidir. İnayet-i ilahi ile bu makama ulaşan ve hakikatlere vakıf olan kişide bir nur oluşur. O nur, sahibine hakikat verir, kişi o hakikatle her şeyin hakikatini bilir. Tevhîd-i âvam sebeplerle meydana gelirken, tevhîd-i havâs insanlar arasında bilinen ve görülen sebepleri yok saymakla (görünenin arkasındaki gerçeği bilmekle) meydana gelir. Tevhîd-i havâsla, ihsan makamı ve eşyanın hakikatlerini müşahede gerçekleşir. Akli ilimlerle meşgul olanların daima ihtilaf ve çatışma içerisinde olmalarından ötürü bu tevhidde akıl yürütmenin yeri yoktur.²⁷ Tevhîd-i havâsta aklın yerinin olmaması, aklın yadsınmasından ziyade, Gazâlî'nin düşünce çizgisine benzer şekilde,²⁸ aklın bu tevhîdde yeterliliğinin olmamasından ve özellikle tevhid-i havâsın "hal" ile yaşanan bir tevhid olmasından kaynaklanır.

Tevhîd-i havâsta inâyet-i ilâhî neticesinde nur elde edildiğinde, bu nurun yardımıyla makam ve menzillerde ilerleme sonucu, "tevhîd-i ehass-ı havâs" a ulaşılır. Ehass-ı havâs'ın ulaştığı tevhid bilinci, fenâ fi'z-zâttan ibârettir: Bu makamda Hak, kuluna zâtı ile tecellî eder. Hakikat yolcusunun hâdis vücudu fenâ olur. Belki de bu mertebede bütün yaratılmışlar tamamen yok olur. Gerçek tevhide erişilir. Nebiler, veliler ve kâmil insanlar bu mertebededir.²⁹

²⁵ Karahisârî, age., v. 108a.

²⁶ Gazâlî, *İhya'ü Ulumi'd-dîn*, Çev. Sıtkı Güllü, Huzur Yay., İstanbul 1998 c. 1 s. 250.

²⁷ Karahisârî, age., v. 108b.

²⁸ Gazâlî, *İhya*, c.1 s. 198.

²⁹ Karahisârî, *Münye*, v. 105b, 109b.

Bütün tevhid çeşitlerinde ilahi nur gereklidir. Ancak tevhid-i avamda akıl ve istidlal tevfiğ-i ilahi ile birlikte geçerli iken, tevhid-i havâs ve tevhid-i ehass-ı havâsta akıl ve istidlalden ziyade hal ilmi ile edinilen marifet, mükâşefe, mücâhede ve muhâdara söz konusudur. Tevhidi anlamaya çalışan bilinçlilik durumu ile, tevhidin çeşitleri genel anlamda karşılaştırılırsa, tevhîd-i âvamın tevhid-i ef'ale, tevhid-i havâsın tevhid-i sîfata, tevhid-i ehass-ı havâsın ise tevhid-i zata karşılık geldiği görülecektir.

Tevhid-i ef'al biliş, tevhid-i sîfat görüş, tevhid-i zat ise oluş mertebesidir.³⁰ Bunlar epistemolojik açıdan ilme'l-yakîn, aynel-yakîn ve hakka'l-yakîn basamaklarıdır.³¹ Bu durum, Hacı Bayram Veli'de bilmek, bulmak ve olmak olarak ifade edilmiştir.³²

Tevhid-i izafinin üst mertebelerinde her ne kadar akla gerek yok dense de, aslında bu mertebeler sürecinde nihai değerlendirmelerde aklın mutlak olarak yadsınmadığı, her bir mertebenin aklî ve mantıkî olarak ifade edildiği görülür.

Tevhid çeşitlerinde ifade edilen tespitler mutlaklık ifade etmediğinden, şimdiye kadar anlatılan tevhid, tevhîd-i izâfî hükmünde kalmak zorundadır. Bu tevhidin dışında bir de “tevhîd-i hakiki” vardır.

Allah, Hâkim-i Mutlak'tır, sonsuz ve sınırsızdır. Bu nedenle “hiç kimse Hakk'ı layık olduğu şekilde tevhîd edemez. Onu, “tevhîd ettim” diyen münkir olur. Çünkü Allah'ı tevhîd eden, Hakk'ı vahdet sıfatıyla sınırlandıramaz. ... Her yönden Vâhid'in zatının basitliği vasfedenin sıfatını ve söylemini iptal eder. Hakk'a vâhid demek her yönden vâhid demektir. Ancak, hakikatte vahdet, her yönden vâhid olmak değildir. Nitekim kendi nefsinin kendi nefsiyle tevhid etmektedir. Kendisinden başkasının o tevhidde asla eseri yoktur. Çünkü o makamda

³⁰ Abdülbaki Gölpınarlı, *100 Soruda Tasavvuf*, Gerçek Yayınevi, İstanbul 1985 s. 52.

³¹ Gölpınarlı, age., s.53.

³² Abdülbaki Gölpınarlı, *Melamilik ve Melamiler*, İstanbul Üniversitesi Türkiyat Enstitüsü, Devlet Matbaası, İstanbul 1931 s. 36.

Hak'tan başka nesne mevcut değildir. Akıl, nesneyi bilebilir ama tevhidi bilemez.³³ Benzer düşünceleri İbn Haldun da Ebu Mehdi İsa b. Zeyyad'dan aktarır.³⁴

Tevhîd-i hakîki Hak'tan başkasının anlamayacağı bir bilgi ve varlık durumudur. Hâdis, ondan söz edemez. Hâdis olan ispat eyleminin kıdemi yoktur. Bu nedenle kıdemi olmayan hâdise tevhîd-i hakîkinin oluşumu ve gerçekliği muhaldir.³⁵ Kindî'nin belirttiği gibi her aklî bilginin ispatı yoktur. Her ispatın ispatı olursa, ispat işlemi sonsuza kadar sürüp gider.³⁶ Kierkegaard da benzer şekilde Tanrı'nın varlığı ve iman konusunda ispatlama girişimleri ve akıl yürütmelerin bitmeyecek bir entelektüel süreci gösterdiğini, böyle bir kanıtlamanın hiçbir zaman sona eremeyeceğini ifade etmiştir.³⁷

Hak'tan başka her varlığın bir sınırı vardır. Varlığın ilmi ve marifeti o sınırdan biter. İnsan, sayıların kaynağı olan vahdet-i izâfî mertebesine kadar ulaşabilir. Vâhid-i izâfînin, vâhid-i hakîkiye yaratılmadan başka nispeti yoktur.³⁸ Sınırlılığa sahip varlıkların tevhidleri tevhîd-i izâfî; Hakk'ın Hakk'ı tevhîd etmesi ise tevhîd-i hakîkidir. O halde insanın “mutlak anlamda tevhîd ettim” demesi her zaman izâfî bir tevhid olacak ve Hakk'ı gerçek anlamda sadece Hak tevhid edecektir.³⁹ Kişinin bilinç durumuna göre izâfî olarak Allah'ı bilmesi, bu bilgisinin de mutlak olmadığının farkında olması, kişiyi tedirgin etmekten ziyade, gerçek kul olma yolculuğunun epistemolojik ve irfani açıdan devam ettiğini gösterir; bu da her daim hak yolda arayış ve yolculuk üzere olmak demektir.

³³ Karahisârî, *Münye*, v. 113b.

³⁴ İbn Haldun, *Mukaddime*, Haz. Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul 2014 c.2 s.860.

³⁵ Karahisârî, *age.*, v. 116b-117a.

³⁶ Bkz. Kindî, “Fi'l-felsefeti'l-ûlâ”, Thk. Ebû Ride, Resâilü'l-Kindî'l-Felsefiyye, Daru'l-Fikri'l-Arabî, Mısır 1950 s.111-112.

³⁷ Ferit Uslu, “İman, Akıl ve Bilgi İlişkisi”, Ed. Recep Kılıç, Mehmet Sait Reçber, Grafiker Yayınları, Ankara 2014 s. 41.

³⁸ Karahisârî, *Münye*, v. 116a.

³⁹ Karahisârî, *Vahdetnâme*, v. 21a.

Tevhid-i izafi ve tevhid-i hakiki konusunu İbn Arabi ise kişinin kendi aklıyla zaten Allah'ı bilemeyeceğini, ancak Allah'ı taklit ederek Allah'ın verdiği bilgiler çerçevesinde Allah'ı Allah vasıtasıyla bilebileceğini açıklayarak⁴⁰ bilinemezliği ve yolculuk esnasında oluşabilecek şüphe krizi ve anlamsızlığı gidermeye çalışmıştır. Allah merkezli bir anlam arayışına girmiştir.

Hakk'ın bilinip bilinmemesiyle ilgili olarak, Allah sonsuz ve sınırsız, insan sınırlı olduğundan, aşkın varlığın sınırlı olan akıl ve yetilerle veya sınırlı insanın sahip olduğu hal ve makamlarla kazanılan keşf ile mutlak olarak bilinmesi mümkün değildir. Bu bağlamda ileri sürülen bütün bilgiler bir anlamda sınırlı aklın sınırlı tespitleri olarak kalmak durumundadır. Ancak kişi, sınırlı aklın sınırlı bilgileri ve verileri ile de olsa, sınırlılığın bilinmesi ve bilinmeyenin cezbetmesi ve keşfedilmeye çalışılması Allah'ı anlamlandırmak ve kavramak işleminin bitmeyeceğini göstermektedir.

1.2. Kesret: Allah-Âlem İlişkisi

Kesret çokluk, vahdet birlik demektir. Gerçek manada bir, Allah'tır. Allah dışındaki mümkün ve yaratılmış varlık(lar) kesret ve âlem kabul edilir. Allah'ın, sebebe binaen yarattığı⁴¹ iki türlü âlem vardır: Gayb âlemi ve şehadet âlemi. Eğer gayb âlemi olmasaydı, şehadet âlemi ortaya çıkmazdı. Elif ile nokta gibi ki nokta olmasa elif zahir olmazdı.⁴² Yani gayb âlemi, şehadet âleminin kaynağıdır. Şehadet âleminin olması gayb âleminin var olmasını gerektirir.

Âlemin gayb ve şehadet âlemi olarak iki kısma ayrılması, gayb âleminin şehadet âleminin orijini olması, Platon'un idealar ve gölgeler âlemine işaret etse de⁴³ bu düşünce İslam düşüncesinde de yer almaktadır.⁴⁴

⁴⁰ İbn Arabi, *Fütuhât-ı Mekkiyye*, c.8 s.84-87, 106.

⁴¹ Karahisârî, *Münve*, v. 22b.

⁴² Karahisârî, age., v. 31a.

⁴³ Bayram Ali Çetinkaya, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, İnsan Yay., İstanbul 2010 s. 148-155.

⁴⁴ İbn Arabi, *Fütuhât-ı Mekkiyye*, c. 9 s. 424.: Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, Çev. Kasım Turhan, İklim Yay., İstanbul 1992 s. 224.

Şehadet âlemi dokuz felek ve dört erkandan (toprak, su, hava, ateş) oluşan maden, bitki, hayvan ve insan sınıfını kapsar. Bunun dışında akıl, ruh, insan, cin, nefis ve melek gibi varlıklarla doludur. Boş yer yoktur.⁴⁵

Düşünürümüze göre surete bakıldığında sayılar görünse de, mana yönünden her şey “bir”dir. Hakikatte çokluk görünümündeki âlem Allah’ın ismidir. Açık ve gizli her şey O’dur. İki âlemde O’nun dışındaki her şey yokluktur.⁴⁶ Her şeyin bir olması düşüncesi Allah dışındaki her şeyin O’nun isim, sıfat ve fiillerinin tecellisi olması ile ilgilidir. Her şeyin varlık, bilgi ve değer açısından bir olması, bir dışındaki varlıkların yokluk kabul edilmesi ve aynı zamanda kesret düşüncesi sudûr, vahdet-i vücûd ve hakikat-i muhammediye anlayışı ile yakından ilgilidir.

Varoluşsal gaye, çokluktan vazgeçip mutlak Bir’i “bilmek”, “görmek” ve “olmak” olduğu için hakikat yolcusunun indinde kesretin varlık, bilgi ve değer açısından konumu, vahdetin konumuna bağlı olarak araç mesabesinde. Araç anlamında dolaylı ama vazgeçilmez önem kazanan kesret, sudûr, hakikat-i muhammediye ve vahdet-i vücûd anlayışı çerçevesinde ele alınacaktır.

1.2.1. Sudûr Nazariyesi

İslam felsefesinde yaratılış olayını sudur nazariyesine göre inceleyen ilk filozof Fârâbî’dir.⁴⁷ Fârâbî’nin bu nazariyesi birçok filozof ve mutasavvıfı etkilemiştir.⁴⁸ Mutasavvıfları bu konuda etkileyen ikinci isim, Nur-i Muhammedî/Hakikat-i Muhammediye anlayışı ile İbn Arabî’dir.

Varlık meydana gelmeden önce ilk taayyünde Zât kendi zatında belirir. Her tarafı vahdet sarar ve kesretten eser yoktur. İkinci taayyünde, Hak zatına uygun olarak kimi, hangi sıfatlarıyla yaratacağını bilmektedir. Hak, mutlak kemalini

⁴⁵ Karahisârî, *Vahdetnâme*, vr. 25b.: Karahisârî, *Münye*, v. 10b.

⁴⁶ Karahisârî, *Münye*, v. 30b.

⁴⁷ Fârâbî, *Risale fi Arâ’ Ehl el-Medine el-Fâdila*, Lieden 1895 s. 5-59.

⁴⁸ Necip Taylan, *İslam Felsefesi*, Ensar Neşriyat Yay., İstanbul 1997 s. 179-183.

açığa çıkarıp, mükemmelliğini göstermek ister. Sonra Hakk'ın sıfatları, Hz. Muhammed'in zatında tecelli eder. Böylece, ilk varlık ortaya çıkar.⁴⁹ Meşşâî paradigmaya uygun olarak Bir'den bir çıkmış olur. Tasavvufi anlayışa uygun olarak da Hakikat-i Muhammediye ortaya çıkar.⁵⁰

İlk varlığın yaratılışı, Meşşâî filozoflarda sudûr nazariyesi, mutasavvıflarda Hakikat-i Muhammediye/Nur-i Muhammedî ve Vahdet-i Vücûd nazariyesi çerçevesinde açıklanır. Karahisârî hem filozofların hem de mutasavvıfların yaratılış düşüncelerini birlikte değerlendirerek sentezci bir yöntem takip etmiştir.

İlk yaratılanın vasfı, nur, gevher (cevher), saf, şeffaf, münevvir, ruhani, latif ve basit bir varlık olmasıdır. O'nun sırrını akıllar bilmemesine rağmen, yaratılmış varlığa akıl denmiştir. Hz. Peygamber; "Allah'ın yarattığı ilk şey akıldır" buyurmuştur. Akıl denilen bu ilk varlığa çeşitli isimler verilmiştir. Genel anlamda ruh-ı Muhammed, ruh-ı azam, illet-i ûlâ⁵¹ denmiştir. Gönül ehli; arş-ı ilâhî (ilâhî hakikat), şeriat ehli; Nûr-ı Ahmed, meşayih; âdem-i ma'ni, hakîmler; akl-ı küll demişlerdir. Tercih edilen isim Ruh-ı Muhammedî'dir. Bu, Hz. Muhammed'in ruhudur. Bu yaratma işlemiyle birlikte Hak yeni bir şey meydana getiren eşsiz bir Yaratıcı (Bedî') olmuştur. Sonra da Allah, Hz. Muhammed'in ruhunun tecellisinden ruhlar âlemini aydınlatmıştır.⁵² Hz. Muhammed, Allah'ın isim, sıfat ve fiillerinin tecellisi, âlem de Hz. Muhammed'in ruhu/nurunun tecellisi konumundadır. Bu düşünce İbn Arabî'nin bütün yaratılmışların özü ve mayası olarak Hz. Muhammed'i görme anlayışını çağırır.⁵³

Karahisârî'ye göre, İlk varlığın yaratılış olayı ibda ile vasitasız gerçekleşmiştir. Âlemde var olan her şeyin var olma vasıtası ve varlığının devam ettiricisi Ruh-ı Muhammed'dir. Diğer varlıklar, varlıklarını ondan aldığı gibi, devamlılığını da

⁴⁹ Karahisârî, *Vahdetâme*, v. 23, 119a.

⁵⁰ Uludağ, age., s.277.

⁵¹ İlet-i Ülâ, felsefede Tanrı anlamında kullanılmaktadır.

⁵² Karahisârî, age., v. 23, 119a

⁵³ İbn Arabî, *Günümüz İnsanına Fususu'l-Hikem*, Haz. Hamza Kılıç, İnsan Yay., İstanbul 2015 s.315.: Fahri, age., s. 227.: Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kambalçı Yay., İstanbul 2001 s. 153.

ondan sağlarlar.⁵⁴ Burada ruh-ı Muhammed, âlemlerle ilişkisindeki işlevsellik açısından Amiri'deki küll-i akıl, Farabi ve İbn Sina'daki faal akılla benzerlik arz etmektedir.⁵⁵

Karahisârî'nin Farabi başta olmak üzere bazı Meşşâî İslam filozoflarının benimsediği “birden birin çıkması” ve “ilk oluşun akıl olması” düşüncesini, İbn Arabi başta olmak üzere bir kısım mutasavvıfların Nur-i Muhammedî görüşüyle telif ederek benimsediği görülmektedir. Yaratılan ilk varlığın ruhani bir varlık kabul edilmesi, onun idealizm ve spiritüalizm çerçeveli varlık anlayışını benimsediğini göstermektedir.

Hiz. Muhammed'in merkezde olması, Allah'ın yarattığı ilk varlık olması (aklı küll), Allah'ın önce O'nun ruhunu yaratması, sonra da diğer ruhları ve varlıkları ondan yaratması düşüncesi, büyük mutasavvıf İbn Arabi, Mevlana, Yazıcıoğlu Mehmed, Süleyman Çelebi, Muslihiddin Vahyi-i Şabanî gibi İslam düşünürlerinde izlerine rastlanan bir düşünce şeklidir.⁵⁶

Allah, bu ilk varlığa üç hal vermiştir: yüksek, orta, alt. “Yüksek” Yaratan'la, “orta” kendisiyle, “alt” insanlarla ilgilidir. Yaratan'la ilişki hali olan yüksekten, “aklı sâni” (ikinci akıl) var olmuştur. Hakimler, ikinci akla “nefs-i küll”; şeyhler, “havva-yı ma'ni” derler. İkinci akıl, mana ehlinin üstadı olan meleklerdir. Bütün feleklerin ve yıldızların fâilidir. Levh o'dur, Kürs-i Yezdân o'dur, ikinci insan olan ruh-ı insan o'dur. Her varlığa cüz'î kuvveti o verir. Bütün varlığın mertebesini, o feyz eder.⁵⁷ “İlk aklın üç ciheti var” diyenler, ikinci akıl için de aynı şeyi söylemektedirler. İkinci akla; bazıları sevâbit çerhi, zâtu'l-burûc, mükevkeb ve kürsi isimlerini koydular. İkinci akıldan üçüncü akıl meydana gelir. Üçüncü akıldan da heyûla denen cismi mutlak sudûr eder ki, ilk cisimdir ve basit bir cevherdir. Bütün cisimleri kuşatır. Bazıları çerh-i atlas, muhadded, cism-i a'zam, cism-i a'lâ, cism-i küll ve cism-i aksâ da derler. Şeriat ehli, arş-ı mecîd der. Fen ehli üçüncü

⁵⁴ Karahisârî, age., v. 23a, 119a.

⁵⁵ Fahri, age., s.227.

⁵⁶ Mevlana, *Fihî Mâ Fih*, Çev. Avni Konuk, İstanbul 1994 s. 98-99, 130.: Bolay, age., s. 56.: Fahri, age., s. 227.

⁵⁷ Karahisârî, *Vahdetnâme*, v. 23b-24a.

aklı, on iki kısma ayırmakta: her birini bir yıldızın ve bir burcun mekânı saymaktadır. Karahisârî'ye göre Allah, üçüncü aklın açılımı olan, felekleri düzenler ve döndürür, onların (dönüş) hareketi miktarına “zaman” denir. Şekil ve suret de harekettendir. Bu felekte; sayısız galaksiler, onların kuralları ve bin yirmi yıldız ve cansız cisimler vardır.⁵⁸

Karahisârî'nin başka bir anlatımında ikinci akıldan, üçüncü akıl; üçüncü akıldan dördüncü akıl ve bu şekildeki (devam eden sudûrla) dokuz felek ve on akıl meydana gelmiştir.⁵⁹

Karahisârî'nin külli akıl, külli nefis, heyula, ilk cisim vb. varlıkla ilgili açıklamaları ayrıntıda farklı olsa da genel anlamda Farabi ve Amiri'nin düşüncelerine etmektedir.⁶⁰ Karahisârî'nin ilk varlığın üç halinden çokluğu başlatması Farabi'nin sudûr sistemindeki varlığın üç düşünce tarzına (Zorunlu Varlık'ı düşünmesi, kendisinin bi-gayrihi zorunlu olduğunu düşünmesi ve kendisinin mümkün olduğunu düşünmesine) benzemektedir. Karahisârî'nin sudûr nazariyesi Amiri'nin beş varlık mertebesini de çağrıştırmaktadır. Bununla birlikte, kurgulanış, içerik ve işlevsel olarak Farabi ve Amiri'nin sudur ve varlık anlayışından farklıdır. Bu husus, onun bilgiyi intikal ettirici olmaktan ziyade kendisine dönüştürerek ele aldığını göstermektedir.

Karahisârî'ye göre “Hak, onuncu akılı sudûr ettirdi. Onuncu akıl faal akıldır. Kevn içinde var olan fiiller, faal akıl tarafından yürütülür. Heyulâ da faal akıldan meydana gelir. Onda anasır sureti vardır; toprak, su, hava ve ateş. Kevn ve fesâd için biri yok olsa, diğeri ona bedel olur. Cismin aslı bu dört erkandır. Dokuz felek ile dört unsur, biri diğeri kuşatır. Kuşatanlar ile merkez arası, Hakk'ın akıl, ruh, insan, cin, nefis ve melek gibi askerleriyle doludur ve boş yer yoktur.”⁶¹

⁵⁸ Karahisârî, age., v. 23b-24b.

⁵⁹ Karahisârî, age., v. 23b-24b.

⁶⁰ Bkz. Farabî, *Risale fi Arâ' Ehl el-Medîne el-Fâdila*, Lieden 1895.: Kasım Turhan, *Amiri ve Felsefesi*, İFAV, İstanbul 1992.

⁶¹ Karahisârî, age., v. 25b.

İlk söyleminde heyulanın ve tabiatın üçüncü akıldan meydana geldiğini söylerken, sonraki söyleminde onuncu akıl olan faal akıldan sudûr ettiğini ifade etmektedir. Burada Farabi ile Amiri'nin varlık anlayışını telif denemesi yapmaktadır. Ayrıca zamanı hareketin miktarı olarak açıklaması Aristocu ve Meşşâî bir zaman tanımına ve anlayışına sahip olduğunu göstermektedir.⁶²

Karahisârî, yaratma fikrini kabul ederken Kur'an'daki yaratma fikri ile Fârâbî'deki sudûr anlayışını telif etmeye çalışmıştır. Farabi ile temel noktalarda benzerlik arz etmiş, ayrıntılarda ise farklı düşünmüştür.⁶³ Sudûr konusundaki fikirleri göz önüne alındığında, 15. yüzyıl mutasavvıfı olarak Karahisârî'nin üzerinden Osmanlı topraklarında Farabi'nin etkisinin olduğu söylenebilir.

Karahisârî'ye göre akıl, yıldızlar ve felekler canlı ve akıllıdır. Her varlığın bir yaratılış amacı vardır. Bunlar hayvanlar gibi değil, hepsi kâmil insanlar gibidir. Her birinin belirli bir işi vardır; bazen zorla bazen de isteyerek hareket ederler (Fussilet, 41/11.).⁶⁴ Karahisârî'nin akılları ve felekleri canlı ve akıllı sayması, Meşşâî paradigmayı ve özellikle Kindî'nin bu konudaki düşüncelerini hatırlatmaktadır.⁶⁵ Her yıldız, Hakk'ın hizmetinde döner. Kindî'de olduğu gibi yıldızlar canlı ve akıllı kabul edilir. Bu yıldızlar, hizmetlerini ne çoğaltırlar ne de zerre kadar değiştirirler. Hepsi şevk ve zevk ile hizmet ederler, Yaratıcıya iştiağ eder ve feyzin (sudûrun) lütfu ile yaratılıştan beri Hakk'ın emrinden çıkmazlar.⁶⁶

Dört unsurun dengeli olmasına “mîzac” denir. Eğer, dört unsur dengeli olmaz, kuvvet ve nitelikleri de eşit değilse, üstelik bazısında fazlalık olursa; biri diğerini bozar, mîzacını şerre döndürür. Allah'ın bir oluşun karşısına bir isteği yoksa, kanunu her zaman böyledir.⁶⁷ Hak âlemde bir nedensellik var etmiştir. Ancak istediği an nedensellik kanunu da bozabilir. Bu düşünce Gazâlî'nin nedenselliğe ilişkin tutumuna işaret etmektedir. Ayrıca şer, anasırdan yani maddeden

⁶² David Ross, *Aristoteles*, Çev. İhsan Oktay Anar, Kabalıcı Yay., İstanbul 2002 s. 112.

⁶³ Krş. Fahri, age., s. 112.

⁶⁴ Karahisârî, *Vahdetnâme*, v. 24b.

⁶⁵ Bkz. Kindî, “Göklerin Allah'a Secde ve İtaat Edişi Üzerine”, Çev. Mahmut Kaya, *Kindî Felsefî Risaleler*, Klasik Yay., İstanbul 2006 s. 229-238.

⁶⁶ Karahisârî, age., v. 26a.

⁶⁷ Karahisârî, age., v. 26b.

kaynaklanmaktadır. Bu düşünce de Platon, Plotinos ve Farabi'nin theodise problemine dair çözümünü akla getirmektedir.⁶⁸

Yaratılışın konu edindiği *Vahdetname*'yi halk için yazması, şiir dilini kullanması, anlatırken belirli bir sıra takip etmemesi ve sınıflandırmalarını sistematik olarak açıklamaması gibi etkenlerden dolayı yaratılışla ilgili görüşleri, açık ve net olarak ortaya konulamamaktadır. Ancak yaratılışa tasavvuf ve felsefe noktasından baktığı anlaşılmaktadır.

1.2.2. Hakikat-i Muhammediye Nazariyesi

Nûr-i Muhammedî veya Hakikat-i Muhammediye⁶⁹ farklı kavramlanmış gibi algılansa da esasta bunlar bütün isimleri kendisinde barındıran, varlıkların tamamının kendisinden ve kendisi için yaratıldığı nur veya hakikat anlamlarını barındırmaktadır.

Karahisârî'ye göre, ilk önce bilinmesi gereken, Hakikat-i Muhammediyenin yaratılışının tam olarak anlaşılabilir ve anlatılabilir oluşudur.⁷⁰ Gerçi o, her ne kadar ilk yaratılan varlığın keyfiyetinin bilinemeyeceğini söylese de onu nur, gevher (cevher), ruh, latif, şeffaf, münir, akıl, akl-ı küll, ruh-ı Muhammed, ruh-ı a'zam, nur-ı Ahmed, ehl-i dil, illet-i ûlâ, pak ve basit olarak vasıflandırmıştır. Allah, kendi kemâlâtını göstermek için, ilk önce olağanüstü özelliklere sahip nurlar nuru, gevher hazinesini ortaya çıkarmıştır. Nur ve gevher ise Muhammed'in ruhudur. Onun zatında Hakk'ın sıfatlarının feyzi tecelli etmiştir.⁷¹

Hz. Peygamberin nuru, binlerce yıl Hak tarafından terbiye edilmiştir. Çeşitli zikirlerle on iki bin perdeyi aşmış ve Hak tarafından⁷² âlem-i gaybde vasıtasız

⁶⁸ Mehmet Murat Karakaya, "Farabi Felsefesinde Kötülük", Diyanet İlmi Dergi, c.52 S.1 2016 ss. 211-224.: Yaşar Türkben, *İbn Sina ve Thomas Aquinas'ta Kötülük Problemi*, Elis Yay., Ankara 2012.

⁶⁹ Bkz. Muhittin Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, Yediveren Kitap, Konya 2001 s. 274-284.: Mehmet Demirci, "Nûr-i Muhammedî," DEÜİF. Der., İzmir 1983 S. 1 s. 249.; Uludağ, age., s. 153.

⁷⁰ Karahisârî, *Vahdetnâme*, v. 10b.

⁷¹ Karahisârî, age., v. 23a, 119a-b

⁷² Karahisârî, age., v. 9a-b.

olarak yaratılmıştır. Bâtını olarak diğer varlıkların ruhları da, o nurdan yaratılmıştır.⁷³ Öyle ki, Allah, onun ruhunun feyzinden ruhlar âlemini aydınlatmıştır.⁷⁴

Hz. Muhammed, ilk yaratılan ve aşktan gelen bir nurdur. Hak, sevgiyle ona nazar etmiştir. Onun nuru, Hakk'ın zatının nurunun feyzidir. Onun kaynağı aşk, mekanı ise mekansızlıktır, zira o nurdur.⁷⁵

Batınî alemde olduğu gibi zâhirî âlemde de onun nuru her şeyi kuşatmış ve âlemdeki her şey o nurdan varlık bulmuştur.⁷⁶ Hz. Muhammed'in nuru on kısımdır ve her biri bir âlemin ismidir. Birincisi kürsi, ikincisi arş ve levh, üçüncüsü kevn, dördüncüsü kalem, beşincisi cennet, altıncısı nüh felek, yedincisi melek, sekizincisi mihr, dokuzuncusu mah, onuncusu ise Ahmed'in ruhudur. Aynı zamanda on derya vardır; her bir deryada Ahmed'in nuru vardır. Hak, her birini (Muhammed'in nuruyla) eğitir. Bunlar: Şükür, seyr, takvâ, yakîn, havf, kurbet, tevekkül, hüccet, kanaat ve itaattir. Bu deryaların geçilmesi sonucu oluşan özelliğin, her bir katresinden bir nebinin temiz ve aydınlatıcı ruhu yaratılır; ilk önce Hak, Ahmed'in nurunu Âdem'in alınına koyar. Sonra da diğer nebilerin kafasına yerleştirir.⁷⁷ Elestteki secde ve şahitlikten sonra bâtinî varlıklardan âlemi şهادette ilk zuhur eden Hz. Âdem'dir. Hz. Muhammed'in nuru Âdem'den evlatlarına, onlardan Abdullah'a kadar gelir. O nur, kimde bulunmuşsa o insan zamanının kâmilî olmuştur. O nuru bizzat Hak korumuştur.⁷⁸

Âlemdeki varlıklar o nurdan vücut bulduğu gibi, her şeyin özü, parçası, dirilik kuvveti ve mutluluğu da o nurdandır. Ahmed'in nuruyla arş ve ferş aydınlanır. Güneş o nurdan bir zerre, deniz ondan bir katredir. Âlemdeki varlıklar ondan huzur bulurlar.⁷⁹

⁷³ Karahisârî, *Vahdetnâme*, v. 9a.

⁷⁴ Karahisârî, age., v. 119a.

⁷⁵ Karahisârî, age., v. 9a, 60b.

⁷⁶ Karahisârî, age., v. 23a-b.

⁷⁷ Karahisârî, age., v. 9b. Karahisârî, nur ve ruh kelimelerini ve Hz. Peygamberin isimlerini birbirlerinin yerine kullanmaktadır.

⁷⁸ Karahisârî, *Vahdetnâme*, v. 10a.

⁷⁹ Karahisârî, age., v. 9a, 60b.

Tasavvuf felsefesi açısından bilginin zâhirî ve bâtinî yönleri vardır ve bu bilgiler herkesçe malum değildir. Ancak Hz. Muhammed için gizli ve açık bilgi diye bir şey yoktur. O, ilklerin ve sonların bilgisine vâkıftır. Çünkü iki âlemde de Hakk'a lâıyk olan O'dur.⁸⁰

Hz. Muhammed dinin şahı, âlemlerin rahmet sebebi, onu bilen herkesin aşka düştüğü bir aşk eri, O, Hakk'ın zatının zuhurudur. Onu bilen Hakk'ın aye-tini bilir. O, Hakk'ın hakkıdır. Bu manayı anlayan Rabb'e yaklaşır. Âlemin reh-beri O'dur; yol O'nundur ve O, yoldur. Hakk'ın sırrıdır.⁸¹

Hz. Muhammed'in ilk taayyünle birlikte vasıtasız olarak Aşk'tan var olan ruh, nur, gevher, Hakk'ın sıfatlarının tecellisi, zatının zuhuru, zatının nurunun feyzi, vb., sadece keyfiyetini Hakk'ın bilebileceği mânevî bir zât olması Hakikat-i Muhammediye veya Nûr-ı Muhammedî düşüncesinin hem bilinemezliğini hem de câzibesini arttırmaktadır. Hakikat-i Muhammediyenin zikirle yoğrulması ve bazı tasavvufi hallerin de onun nuruyla yoğrulması, o tasavvufi halleri daha canlı ve yaşanılır kılmaktadır. Buna göre Hz. Muhammed'in, Hakikat-i Muhamme-diye olarak hem ontolojik, hem epistemolojik hem de ahlaki bir ilke olarak ele alındığı sonucuna varılabilir.

1.2.3. Vahdet-i Vücûd Nazariyesi

Karahisârî, vahdet-i vücûd kelimesini kullanmamakla birlikte, eserlerinin genelinde, Allah-âlem/insan ilişkisine yönelik görüşlerini İbn Arabî tarafından sis-temleştirilen ve mutasavvıfların devam ettirdiği vahdet-i vücûd anlayışı çerçeve-sinde değerlendirmeye tabi tutar.

Vahdet-i vücûd teorisinde varlıklar, anlam, tasavvur, irade ve değer bakımın-dan "bir" kabul edilmiştir. Mevcutlar, Allah'ın sıfatlarının ve fiillerinin tezahürü görülmüştür. Allah, mevcudatın aslıdır. Bununla birlikte, âlemin mahiyeti Al-lah'ın mahiyetine dahil edilemez, aksine âlemin varlığı Allah'ın varlığına dayan-dırılır.⁸² Bu düşünce sisteminde Allah-âlem ayniliğinden ve Allah'ın âleme izafe-

⁸⁰ Karahisârî, *Vahdetnâme*, v. 8b.

⁸¹ Karahisârî, *age.*, v. 11a-b, 97a.

⁸² S. Hayri Bolay, *Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, Akçağ Yay., Ankara 1997 s. 481.

sinden ziyade, âlemin varlığının Allah'a dayandırılması söz konusudur. Panteizmde olduğu gibi salt içkin birlik değil, aşkın ulûhiyet fikri de mevcuttur. Ayrıca vahdet-i vücud konusunda birlik, anlam ve değer açısından bahis mevzu edilmiştir.⁸³

“Hak sıfatı vahiddir. Bu nedenle varlıkta aded (sayı) yoktur. Bütün mevcudat Hak'tır, Hak'tan başka nesne yoktur. Ne görürsen O'nun zatıdır.”⁸⁴ Cümle mevcudat Hak'dur ser-be-ser.⁸⁵ Sûret ü ma'ni hep anun zatıdır.⁸⁶ Bu ifadelerde bütün varlıkların Allah'ın sıfat ve fiilinin tecellisi değil, zatının tecellisi olduğu görülmektedir. Ancak Karahisârî aynı zamanda Allah'ın eşinin, benzerinin, başlangıcının ve sonunun olmadığını ifade etmiştir. Ona göre Allah ve âlem farklı iki varlıktır. Allah yaratan, âlem yaratılandır ve âlemin varlığı Allah'a bağlıdır.⁸⁷ Hakk'ın yarattığı varlık, Hak'tan bir pay taşır ve bu pay, Allah'ın nurunun tecellisi olarak zuhur eder.⁸⁸ Buna göre Allah'ın zatı ile zatının tecellisinin de aynı olmadığı görülür.

Karahisârî, kesretin olduğunu ancak vahdet ve vuslat ehlinin indinde yüz binin bir olduğunu söylemektedir. Âlemde şekil yönünden çokluk olsa da mana yönünden birlik olduğunu iddia etmektedir.⁸⁹ O halde birlikten kasıt epistemolojik birliktir, ontolojik birlik değildir.⁹⁰ Bununla birlikte İbn Arabî'de olduğu gibi ontolojik birliği çağrıştıran düşünceler de ileri sürmüştür.

⁸³ Krş. Mehmet S. Aydın, Aydın, Mehmet S., *Din Felsefesi*, İzmir İlahiyat Fak. Yay., İzmir 1999.: Hasan Tanrıverdi, “Vahdet-i Vücud-Panteizm Karşılaştırması,” *Dini Araştırmalar*, Ocak-Haziran 2012, C.14, S. 40. ss. 65-89.

⁸⁴ Karahisârî, *Vahdetname*, v. 69b.

⁸⁵ Karahisârî, age., v. 69a.

⁸⁶ Karahisârî, age. v. 69b.

⁸⁷ Karahisârî, age., v. 3b.

⁸⁸ Karahisârî, age., v. 3b, 4a, 21b.

⁸⁹ Karahisârî, age., v. 104b.

⁹⁰ Giritli Aziz Efendi, *Varidat*, Haz. M. Nedim Tan, Pan Yay., İstanbul 2011 s.144-145.: Uludağ, age., s. 364.:Tanrıverdi, agm., ss. 65-89.

Oldur ol, her ne ki dirsem ol degül⁹¹ Hem değılsin cümle sen, hem cümle sen⁹² Hak bilinmez akl ile mikyâs ile⁹³ Karahisârî'nin ifadelerindeki farklı görünümlerin sebebinin bu mısralar açıkça ortaya koymaktadır. Ne kadar incelenirse incelenirse, Allah ve varlığın ayniliğine veya ötekiliğine dair ileri sürülen fikirler, aklın alanını aştığından dolayı paradoksal ifadeler olarak görülmektedir. Hülûl ve ittihat anlayışını küfür⁹⁴ olarak nitelendiren Karahisârî'nin zâtın tecellisinden kastının varlık-Tanrı ayniliği olması mümkün değildir. Bu düşünceye itilme nedeni, Hakk'ın mutlak olarak bilinemeyeceği,⁹⁵ varlığın değer ve duyuş açısından her şeyiyle Allah'a dayandırılmak istenmesi, yaratılanın Yaratıcı'nın ilim, irade ve emrinin dışında ötekiliğinin anlaşılmasının mümkün olmaması olabilir. Varlıkların Hakk'ın zatının, sıfatlarının, isimlerinin ve fiillerinin tecellisi olduğunu söylemesi onun "her an her durumda Hak'la olma isteğinin yoğunluğu" olarak da değerlendirilebilir.

İslam düşüncesindeki zât ile ilgili genel anlayış Hakk'ın zât olarak tecelli etmeyeceğidir. Karahisârî'nin (Zâtıdır gayet zuhûrından hafî, Cümle oldur cümle andan muhtefî⁹⁶) "hem, hem de" mantığına göre "zât"ı anlamlandırmaya çalışması, tevhid-i sıfat ve tevhid-i zat, vahdet-kesret anlayışları dikkate alındığında Karahisârî'nin görüşlerinin, İbn Arabî'nin temsil ettiği vahdet-i vücud anlayışıyla örtüştüğü söylenebilir.⁹⁷

⁹¹ Karahisârî, age., v. 3b.

⁹² Karahisârî, age., v. 80a.

⁹³ Karahisârî, age., v. 4b.

⁹⁴ "Deme hem eşbahda kıldı hülûl / Kevn ile Hak müttehiddir derse kim, Eğer dersin ehl-i Hak kafirdir ol / Tevbe kılsun mülhid oldu ol leim. Karahisârî, age., v. 118b.

⁹⁵ Karahisârî, *Vahdetnâme*, v. 21a.

⁹⁶ Karahisârî, age., v. 3b.

⁹⁷ İbn Arabî, *Fütûhat-ı Mekkiyye*, c.1 s. 255-257.

2. BİLGİ ANLAYIŞI

İnsan, bilgi sayesinde varlığının anlamını çözebileceğini idrak ettiği andan itibaren ilimle ilgilenmiştir. Kendisi ve âlem arasındaki ilişkiyi bilgi ile anlamlı hale getirmeye çalışmıştır. Tasavvufî düşüncede bilgi nazariyesi marifet kavramı altında incelenmiş,⁹⁸ ilim; ilme'l-yakîn, ayne'l-yakîn ve hakka'l-yakîn başlıkları altında değerlendirilmiştir.⁹⁹ Felsefi düşüncede ise ilmin vasıtaları olarak duyu (zahiri duyular ve batını duyular), akıl, vahiy ve sezgi incelenmiştir.

Mutasavvıfların ilim konusunu incelemeleri genel olarak birbirlerine benzer. İlmi iki kısma ayırırlar. Okuma ve öğrenme ile kazanılan aklî ilimler ve naklî ilimlerdir. Bunlara zahirî ilim kabul edilir. Riyazet ve takva sonucu Allah'ın kulluna ihsan edeceği ilim ki buna da bâtını ilim denir.¹⁰⁰

Karahisârî'ye göre bilgi kaynakları duyular, nakil (işitmek), akıl yürütme ve ilhamdır. Duyular zahirî ve bâtını duyular olmak üzere iki kısma ayrılır. Göz, kulak, burun, el ve ağız zahirî duyular; vehm, fikr, hıfz, hiss-i müşterek ve hayal ise bâtını duyulardır.¹⁰¹ Duyular, zahiri ve batını olarak İslam filozofları tarafından da bu şekilde ele alınmıştır.

Bilgi edinimi açısından zâhirî duyular birbirine eşit değildir. Ayrıca zahiri duyular da batını duyular da hata yapma potansiyeline sahiptir.¹⁰² Bilgi teorisi açısından zâhirî duyularla bilgi ediniminde, duyuları hatasız hale getirmek im-

⁹⁸ Necip Taylan, *Gazzali'nin Düşünce Sisteminin Temelleri*, İFAV Yay., İstanbul 1989 s.14.; Mehmet Ali Ayni, *İslam Tasavvuf Tarihi*, Akabe Yay., İstanbul 1985 s.55.; Çatak, age., s.95.

⁹⁹ Uludağ, age., s.58, 153, 183.

¹⁰⁰ İbn Arabî, age., c. 9 s. 354-355.; Çatak, age., s.95-114.; Süleyman Ateş, *İslam Tasavvufu*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 1992 s. 551.

¹⁰¹ Karahisârî, age., v. 35a-b.

¹⁰² Karahisârî, age., v. 40a.

kansızdır. Zira ontolojik bakımdan insanın sınırlılığı açıkça ortadadır. Batınî duyuların ise hata payını azaltmanın yolu riyazet yapmaktır. Riyazet sonucunda elde edilen bilgi, kesin bilgi (yakın) açısından ayne'l-yakîn grubuna girer.¹⁰³

Riyazetle kalp ve nefis temizlendiğinde batinî duyuların gözleri açılır, kalp sırları işitmeye uygun hale gelir. Neticede ilmin elde edilişi kolaylaşır. Mutasavvıflarda özellikle Gazâlî,¹⁰⁴ Sühreverdi¹⁰⁵ ve Maktul Sühreverdi¹⁰⁶ görüldüğü üzere ilmin elde edilmesinin şartı, kalp ve nefis temizliğidir.

Karahisârî, ilimleri zâhirî ilim ve batinî ilim olarak iki kısımda değerlendirmişdir. Bilgiyi kesinlik açısından İbn Arabî gibi¹⁰⁷ ilme'l-yakîn, ayne'l-yakîn ve hakka'l-yakîn ayrımına göre ele almıştır. Zahirî ilmin taksiminde, sırf sözden ibaret ilme taklidi ilim, akıl yürütme yoluyla elde edilen ilme ise tahkiki ilim demıştır. Bilginin değeri açısından taklidi, tahkiki¹⁰⁸ ve nakli ilmi şüpheden uzak görmemiştir.¹⁰⁹ Ayrıca nakilcilikle taklitçiliği birbirine yakın değerlendirmiştir. Zira nakilci sadece işittiğini anlatmakla, taklitçi sadece gördüğünü yapmakla meşguldür. İkisi de bilinçli bir öğrenmeden uzaktır.

“Bir delile dayanarak bir şeyden bir netice çıkarmak” anlamına gelen istidlâl ile bilgi edinmeye tahkîkî (doğru) bilgi denir. Ancak bu bilgide de şüphe olabilir. Bu ilim ehli, ilme'l-yakîn grubundandır.¹¹⁰ İstidlâlî bilgi ediniminde ‘akıl’ önemlidir. Karahisârî bununla ilgili ağaç analogisinden söz etmektedir. Bu analogide

¹⁰³ Karahisârî, *Vahdetname*, v. 35a-b. Ayrıntılı bilgi için bkz. Çatak, age., s.108-114.

¹⁰⁴ Gazâlî, *İhya* c. 1 s.163.

¹⁰⁵ Sühreverdi, age., s. 6-7.

¹⁰⁶ Adem Çatak, “Suhreverdi'nin Felsefesi Tasavvufunda Marifet”, Ed. M. Nesim Doru, Kamuran Gökdağ, Yunus Kaplan, *Sühreverdi ve İşrak Felsefesi*, OTTO Yay., Ankara 2014 ss. 153-179.

¹⁰⁷ İbn Arabî, age., c. 9 s.442-444.

¹⁰⁸ Karahisârî, age., v. 20a.

¹⁰⁹ Karahisârî, age., v. 40b.

¹¹⁰ Karahisârî, age., v. 20a-b.

aklı ağaca benzetmekte ve eğer ağaca bakılmazsa tahta olacağını ve tahtanın da meyve veremeyeceğini ifade etmektedir.¹¹¹

Karahisârî, genel olarak ilim derken tasavvufu kasteder. Ona göre ilim oldukça derin ve ince bir meseledir. İlm-i havâtır, ilm-i hâl ve ilm-i makâmât gibi bölümlere ayrılır. İlm-i hâl, tasavvufi bilgileri, ilm-i makâmât seyr ü sülûktaki makamlarla ilgili bilgileri kapsamaktadır. İlm-i havâtır ise bazı mutasavvıflarda olduğu gibi,¹¹² Rabbânî, nefsânî, melekî ve şeytânî olarak dört kısımda incelenir. Rabbanî düşünce tevhîd gibi Hak'la ilgili, melekî düşünce iyiliği emretmek ve kötülüğü nehyetmek gibi iyi düşüncelerle ilgili, nefsanî ve şeytanî düşünce ise fırsatını bulduğunda insanı isyana sürükleyen kötü düşüncelerle ilgilidir.¹¹³

Tasavvufî ilimlerin öğrenilerek yaşam boyutuna geçirilmesi sonucu, “halktan uzaklaşıp Hakk’a yönelenlerin kalbinde Allah’la konuşmanın bir çeşidi olan ledünnî ilimler (Rabbânî ve melekî düşünceler) meydana gelir. Ledünnî ilim, kırk gün az yemek, ihlas ve Hakk’a yönelmekle açığa çıkar.¹¹⁴ İlm-i ledünün ortaya çıkması için benzer gerekli şartlar birçok mutasavvıfta görülür.¹¹⁵

Seyr ü sülûk eğitimi sonucunda Hak vergisi olarak meydana gelen ledünnî ilme; ilham, vehbî ilim veya irfânî ilim de denir.¹¹⁶ Karahisârî, ledünnî ilim sahiplerini zevk ehli ve mârifet ehli olarak isimlendirmektedir. Zevk ehlinin halini vecd ve şevk, mârifet ehlinin halini ise Hak’la ilgili olmak, diye açıklamaktadır.¹¹⁷

Karahisârî’nin bilgi felsefesinde, ledünnî bilginin elde edilmesi kalbe bağlıdır. Kalpte bütün bilgiler mevcuttur.¹¹⁸ Ancak bu bilginin keşfi için bir şeyhin yardımı ve halvet gereklidir. Kırk günlük halvetteki hakikat yolcusu, şeyhin yol

¹¹¹ Karahisârî, age., v. 50a.

¹¹² Uludağ, age., s.160.

¹¹³ Karahisârî, *Münye*, v. 13b-14a.

¹¹⁴ Karahisârî, age., v. 44a.

¹¹⁵ İbn Haldun, age., c.2 s. 849-865.: Çatak, age., s. 105-108.

¹¹⁶ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s.188.: Ateş, age., s. 552.

¹¹⁷ Karahisârî, *Vahdetname* v. 20a.

¹¹⁸ “Yoksa onların kalpleri kilitli mi?” Muhammed, 47/24.

göstericiliğiyle kalp temizliği sonucu âlem-i melekûta nazar edebilir. Bazı manaları anlamaya başladığında gayb kapıları açılır, ilimler hakikat yolcusunun kalbine ilham olur, başkalarına gayb olan bilgiler hakikat yolcusuna zahir olur. Bu bilginin en önemli yönü hakikat yolcusuna ilâhî yasalara uygun hayat tarzı kazandırmasıdır.¹¹⁹ Seyr ü sülûk eğitimi sonucu elde edilen bilgiler, yakın derecesi bakımından hakka'l-yakîn derecesine girmektedir. Hakka'l-yakîn alanında ise aklın etkinliği yoktur ve ilim ehli gibi kalıplaşmış ritüellerle de amel edilemez.¹²⁰ Keşf tarzı bilgi hakka'l-yakîn bilgi kısmında değerlendirilmekle birlikte, Allah mutlak anlamda keşf ile de bilinemez.¹²¹ İbn Arabî'ye göre ise müşahede gerçekleşir ancak insanların halleri, Allah'ın isimlerinin hükümlerinin değişmesi nedeniyle değişir.¹²² Ayrıca Allah'ın zatını müşahade mümkün değildir. Olsa olsa manevi bir idrak olan mûkaşefe mümkün olabilir.¹²³

Bâtınî duyuların arındırılması nihayetinde elde edinilen bilgi türü ile keşf yoluyla elde edilen bilgi türü görünürde birbirine benzemektedir.¹²⁴ Ancak, Karahisârî'ye göre bâtinî duyuların hata yapma ihtimali vardır, oysa keşf yoluyla gelen ilham Hak vergisidir ve hakikattir. Diğer taraftan bâtinî duyular, bütün insanlarda ortak olduğu için ahlâkî açıdan olumsuzluklardan kurtulan her insan bâtinî duyularla bilgi elde edebilir. Keşfi bilgiye ise sadece inanan, şeyhin rehberliğinde halvet yapan erdemli insan sahip olabilir.¹²⁵

Mutasavvıflar keşfi bilgilerin Allah katından geldiğine inanır. Karahisârî de klasik tasavvuf anlayışına uygun olarak ilmin kaynağını, Hakk'ın ihsanı olarak görür ve "Hakk'ın ihsanı olmadan ilim ve hikmet elde edilemez."¹²⁶ der. İnsan,

¹¹⁹ Karahisârî, *Münyeye*, v. 9a-b.

¹²⁰ Er olan hakka'l-yakîne vursa el / Akli gider, edemez zâhir amel. Karahisârî, *Vahdetnâme*, v. 50a.

¹²¹ Karahisârî, age., v. 21a. Bkz. İbn Arabî, *Fütuhât-ı Mekkiyye*, c.1 s. 342-343.: Süleyman Uludağ, "Keşf", DİA, İstanbul 2002 c.25 s.315-317.

¹²² İbn Arabî, age., c. 9 s.354-356.

¹²³ İbn Arabî, age., c. 9 s.239.

¹²⁴ Karahisârî, *Münyeye*, v. 13a

¹²⁵ Karahisârî, age., v. 44b-45a.

¹²⁶ Karahisârî, age., v. 78a.

ister duyularla, isterse nakil ve istidlal ile isterse seyr ü sülûk yoluyla bilgi edinmeye çalışsın ilk önce, her şeyin olduğu gibi bilginin de Hak vergisi olduğunu bilmesi gerekir ki “Allah, her an yeni bir iştedir.”¹²⁷ ayeti, bu duruma işaret etmektedir.

Karahisârî, bilgi kaynakları açısından Hakk’ın bilinip bilinmemesiyle ilgili olarak: “Hakk’ın keyfiyetini Hak bilir. Allah’ı Allah’tan başkası bilemez”¹²⁸ diyerek, bilgi felsefesinin kaynakları açısından Hakk’ın niteliğinin mutlak anlamda bilinemeyeceğini vurgulamıştır.

Karahisârî tasavvufî anlayışa uygun olarak ilmi, zâhirî ve bâtinî ilimler olarak iki kısma ayırmakta; zâhirî ilimlerin nefis aracılığıyla, bâtinî ilimlerin kalp aracılığıyla elde edildiğini söylemektedir.¹²⁹ Ancak, bâtinî duyularla elde edilen bilgiyi hem kalbin hem de nefsin aracı olduğu bilgi grubundan saymaktadır. Bilgi kaynağı olarak akıl, nakil, istidlal, zâhirî ve bâtinî duyuları ve ilhamı zikretmektedir. Yakîn açısından nakle ve zâhirî duyulara güvenilemeyeceğini, istidlâlî bilgiyi, ilme’l-yakîn bilgi; bâtinî duyuların riyazetten geçmesiyle “her insanın” elde edebileceği bilgiyi, ayne’l-yakîn bilgi; seyr ü sülûk eğitimi sonucu “inananın” Hak vergisi olarak nail olacağı bilgiyi de hakka’l-yakîn bilgi olarak değerlendirmektedir. Mutasavvıflar gibi¹³⁰ bilginin gerçek kaynağı olarak Hakk’ı görmektedir. İlimde ise teori ve pratik bütünlüğünden, eylemden ve toplumsal faydadan yanadır.¹³¹ Bilgi nazariyesine dair ileri sürülen fikirleri dikkate alındığında, felsefî ve tasavvufî düşüncedeki verileri telif ettiği görülmektedir.

Bilgi teorisinde nakil, akıl (istidlal), zahirî ve bâtinî duyular ve ilham birbirlerinin karşıtları değildir. Hepsinin alanı farklıdır. İlmi, yakın bakımından ayırma

¹²⁷ Rahmân, 55/29.

¹²⁸ Karahisârî, *Vahdetnâme*, v. 21b.

¹²⁹ Karahisârî, *Münye*, v. 45a-b.

¹³⁰ Çatak, s. 106.

¹³¹ Karahisârî, *age.*, v. 13b.

tabii tutması da bu düşüncede olduğunu göstermektedir. Ayrıca, akıl, zahirî du-yular ve ilham hakkında söyledikleri ve şüpheciliği Gazâlî'nin bilgi teorisindeki tespit ve değerlendirmelerini çağrıştırmaktadır.¹³²

3. AHLÂK ANLAYIŞI

Ahlâk, insanın Yaratan'la, insanla, toplumla, doğayla ve kendisiyle olan bü-tün ilişkilerini düzenler. Bu ilişki ontolojik anlamda insanın varlık/insan olmasını sağlayan, insana özgü bir duyuş, düşünüş ve yaşayış tarzlarının ahlaki ilkeler çer-çevesinde meleke haline getirilmesidir. Ahlak teorisi, doğru fiil ve kararların tabiat ve esaslarını ve bunların ahlâkî olarak övgü ve yergiye değer oldukları iddiasını temellendiren prensiplerin aklî bir sunumudur. Bu anlamda ahlakın epistemolo-jik bir yanı da vardır.

Kur'ân, İslamî prensiplerin çoğunu içerse de ahlak felsefesinde olduğu gibi, kendisinin özgünlüğünden kaynaklanan bir tutumla sistematik bir ahlak teorisi ortaya koymamıştır. Bununla birlikte, hadisler de ahlâkî ilkelerin temelini oluş-turmuştur.¹³³

Karahisârî, ıstılah olarak ahlâkî tanımlamamış, ancak Sühreverdî'den alıntı-ladığı "çün tasavvuf hep edebdir dediler."¹³⁴ sözüyle, tasavvufu edeb olarak yani iyi ahlâk¹³⁵ olarak ifade etmiştir. Tasavvufun edeb olarak tarif edilmesi hem ahlâka verilen önemi, hem de tasavvufun içeriğinin ahlak olduğunu göstermek-tedir.

¹³² Bkz., Gazâlî, *el-Munkız Mine'd-Dalâl*, Çev. Hilmi Güngör, MEBY., İstanbul 1990.: Necip Taylan, age., s. 265-267.

¹³³ Macid Fahri, *İslam Ahlak Teorileri*, Çev. Muammer İskenderoğlu, Atilla Arkan, Litera Yay., İstanbul 2004 s. 17.

¹³⁴ Karahisârî, *Vahdetnâme*, v. 140a. "Tasavvuf, bütünüyle edepten ibarettir." Bu söz Ebû'l-Hafs el-Haddâd'a aittir. Sühreverdî, age., s. 66.

¹³⁵ Ethem Cebecioğlu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri & Deyimleri Sözlüğü*, Anka Yay., İstan-bul 2004. s. 180.

Tasavvuf-ahlâk ilişkisindeki genel görünümüne bakıldığında tasavvuf, ahlâkın uygulanma alanıdır. Öyle ki, tasavvufun temel sistemlerinden olan ve Karahisârî'nin ortaya koyduğu tevhid mertebeleri, seyr ü sülûk, nefis mertebeleri kısacası tasavvufun genel anlamda konuları, güzel ahlâkı oluşturmaya yönelik esaslı ve dinamik bir ahlakî faaliyet alanıdır.

Karahisârî, ahlâk felsefesini din ile temellendirir, ahlâkî değerleri de dînî değerler olarak sevap ve günah kavramlarıyla açıklar. Ahlâkî özelliklerin anlatımında didaktik tarzda gereklilik kipini kullanır.¹³⁶

Karahisârî, ahlâkî ilkelerin belirlenmesinde aklın önemine “şerri terk et başında aklın var ise”¹³⁷ sözüyle değinmekle birlikte, “hayrun şerrin ola bî-kıyas”¹³⁸ sözüyle de ahlâkî ilkelerin mantığı yönden belirlenmesini reddeder. Dolayısıyla, Karahisârî ahlakî ilkenin belirleyicisinin akıl mı nakil mi olduğuna ilişkin tartışmada akla, ahlâkî ilkeleri belirleme gücünden ziyade, dinin ortaya koyduğu iyinin kazanımında ve kötünün terkinde işlevsel yardımcı rol verir. Ona göre vahiy neyin doğru neyin yanlış olduğunu belirler, akıl ise onları anlama, kavrama, yorumlama, içselleştirme ve uygulama yetisine sahiptir.

Ahlâk felsefesinde huyun (ahlakî özelliğin) değişip değişmeyeceği önemli bir tartışma konusudur; bir grup düşünürü göre huy değişir, bir gruba göre değişmez, üçüncü bir gruba göre tabîî ahlak değişmez, alışkanlıklara bağlı olan huylar değişir.¹³⁹ Karahisârî, seyr u sülûk, nefis mücâhedesı ve riyazetle huyun değişeceğini, hal ve makam ifadeleriyle de onun değiştiğini vurgulamaktadır. Zira zikrolunan tasavvufî unsurlar ahlâkî davranışları değiştirmeye, en azından kötü ahlâkî özelliğin olumsuz yönlerini pasifize etmeye yönelik ruhî ve mânevî faaliyetler olarak görülmektedir.

Karahisârî'ye göre kötülüğü terk etmek akılla yani bilinçlilikle gerçekleştirilir. İyiliğin kazanımı veya kötülüğün terki aklın öncülüğünde yapıldığına göre, insan, yaptığı davranıştan “sorumlu” demektir. Sorumluluk ise ceza veya

¹³⁶ Karahisârî, *Vahdetnâme*, v. 134b.

¹³⁷ Karahisârî, *age.*, v. 142a.

¹³⁸ Karahisârî, *age.*, v. 30a.

¹³⁹ İbn Miskeveyh, *Ahlakî Olgunlaştırma*, Çev. A. Şener, C. Tunç, İ. Kayaoğlu, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., 1983 Ankara s.36-37.

mükâfatı gerektirir.¹⁴⁰ Sorumluluk bilincinin oluşması ve sonsuz mutluluğun kazanılması anlamında ahiret anlayışı gündeme gelir. Ahiret, davranışın oluşumu, pekiştirilmesi ve hedefinin oluşması yönünde ahlakiliği destekler. Tevhidi bilinci ve ahiret inancı yanında sonsuz mutluluğun kazanımını sağlayan husus “en güzel örnek” Hz. Muhammed’in yolunu takip etmektir.¹⁴¹ Buna bağlı olarak sonsuz mutluluk, Hakk’a layık olmak, özünü keşfetmek, Hz. Peygambere uygun yaşam ve ahireti kazanmak hedeflerine binaen manevi bir mutluluktur ve sonucunda elde edilecek haz da manevidir.

Karahisârî, “Kıl müzeyyen bâtınla zâhirîn”¹⁴² demek suretiyle söz ve eylem bütünlüğüne büyük önem vermiştir. Niyet, söz ve eylem bütünlüğünün birbirlerini tamamlaması, doğru, iyi ve yararlı bir halin ortaya çıkması önemlidir. İnsan, kendi sözünü uygulamaya koymazsa, sözleri etkin olamaz. Öyle ki kişi, sözünün karşılığını yerine getirirse, başkalarına faydası dokunabilir. Sırf konuşmak, boş bir yalandır. Kim kalbini saf kılsa, o erdemlidir. “Söz az ve öz olmalı, söz faydalı değilse, ona söz denmez. ... Akıllıların âdeti susmak, cahillerin endişesi konuşmaktır. Çok söz gıybeti sebep olur ve yanlışı çok olur. Garazlı söz söylemek, insana fayda sağlamaz. Şöhret hevesiyle belagatle konuşmak da sıkıntı verir, fayda vermez.”¹⁴³ O halde bir düşüncesinin sadece sözel kısmına odaklanmak yerine pratiğine yönelmek gerekir.

Karahisârî ahlâkî davranışların olumlu ve olumsuz özelliği üzerinde durmuştur. Bir anlamda bireysel ahlak üzerine yoğunlaşmıştır. Bireysel ahlak, ahlak eserlerinde¹⁴⁴ olumlu ahlâkî özellikler (fezail) ve olumsuz ahlâkî özellikler (rezail) olarak iki bölümde incelenir.¹⁴⁵ Düşünürümüz, olumlu ahlâkî özellikler içerisinde kulluk, niyet, söz ve eylem bütünlüğü, şükür, sabır, tövbe, tevekkül, tefviz, teslim,

¹⁴⁰ Karahisârî, *Vahdetnâme*, v. 84a.

¹⁴¹ “Çıkma yoldan gözle râh-ı Ahmed’i sen / Ta saâdet kesb edesin sermedî” Karahisârî, *age.*, v. 11a.

¹⁴² Karahisârî, *Vahdetnâme*, v. 146a.

¹⁴³ Karahisârî, *age.*, vr. 137b-144b.

¹⁴⁴ Bkz. Hayrani Altıntaş, *İslam Ahlakı*, Akçağ Yay., Ankara 1999 s.183-269.

¹⁴⁵ Bkz. Gazâlî, *İhya*, c. 4.

rıza, takva, tevazu, isar, dostluk gibi konuları incelemiştir. Şükür, sabır, rızâ, kanaat gibi özellikler hem seyr ü sülûkla hem de ahlâkla ilgilidir. Bilgisizce yapılan olumsuz özellikler ise dünya sevgisi, heves, itibar ve şöhret, gurur-kibir, hırs, ahmaklık, adavet, haram kazanç, kusur arama, fisk ve günah gibi kötülüklerdir.¹⁴⁶

Karahisârî'nin olumsuz ahlâkî özelliklerle ilgili düşüncelerindeki en önemli husus, olumsuz davranışların başlı başına hastalık kabul edilmesidir. Karahisârî, bir insan kötülük yapıyorsa, hasta demektir. Buna göre iyi insan kötülük yapmaz.¹⁴⁷ Bilgi ve erdem arasındaki bu ilişki Sokrates'in "hiç kimse bilerek kötülük işlemez. Erdem gerçekten bilgi, erdemsizlik de bilgisizliktir"¹⁴⁸ düşüncesini yansıtmaktadır. İnsan kötülük yapıyorsa hem neyin kötülük olduğunu bilmemekte, hem de zihnen hasta addedilmektedir. Ancak bilgili olan kişilerin de kötülük yaptığı dikkate alınır, Sokrates'in tespitinin gerçeği tam olarak yansıttığı ifade edilemez. Olsa olsa bir ideali dile getirmiş olabilir.

Karahisârî, erdemli ahlakın söz ve eylemde bütünleşmiş halini fütüvvet olarak adlandırır.¹⁴⁹ Fütüvvet ehlinin başkanı olarak Hz. Ali'yi görür.¹⁵⁰ Fütüvvet ehli olabilmek için erdem ve faziletlere sahip olmak ve rezilliklerden kaçınmak gerekir.¹⁵¹ Fütüvvet, İslamî düşüncenin ideal genç veya ideal insan modelidir.¹⁵² Bu rol model veya ideal insan anlayışı erdem, bilgi ve tecrübe üzerine kuruludur. Seyr ü sülûkun halka dönük dinamik halidir. Bu nedenle Karahisârî gibi ideal nesil yetiştirmek sorumluluğunda olan her mümin fütüvvet konusuna değinmiştir.

Karahisârî, genel olarak ahlâk ilmiyle ilgili teoriye yönelik sistemli bir bilgi vermemekte ve nazariyat açısından ahlâkî belirli sınıflamalara ayırmamaktadır.

¹⁴⁶ Karahisârî, age., v. 28b, 38b, 39b, 42a, 55b, 143a, 147a.; *Münye*, v. 35a, 40a, 47b, 55a.

¹⁴⁷ Karahisârî, age., v. 147a.

¹⁴⁸ Osman Elmalı, H. Ömer Özden, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Arı Sanat Yay., İstanbul 2011 s. 101-103.

¹⁴⁹ Karahisârî, *Münye*, v. 47a.

¹⁵⁰ Karahisârî, age., v. 47a.

¹⁵¹ Karahisârî, age., v. 46b-47a.

¹⁵² Bkz. Ebu Abdürrahman Sülemî, *Tasavvufî Fütüvvet*, Çev. Süleyman Ateş, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1977.

Detaya girmeden yüzeysel bir şekilde erdemlerden ve rezilliklerden bahsetmektedir. Bir kısım ahlâk kitaplarında, ahlâkın pratik konuları arasında ele alınan içtîmai, devlet ve aile ahlâkından hiç söz etmemektedir. Ancak, ahlâkî davranışlarla Allah, insan ve toplum arasında ilgi kurmakta, Allah'ı hem insan hem de toplum ahlâkında ilkeleri belirleyici etkin varlık olarak görmektedir. Bu açıdan Karahisârî'nin ahlâk felsefesi, dinamik zühd hayatını içeren tasavvufî ahlaktır. Kaynağı ise Kur'an, hadis ve tasavvufî verilerdir. Ahlaki ilkelerin belirlenmesinde akli bir ölçüt olmaktan ziyade, erdemün davranışa dökülmesinde yapılandırıcı faktör görmüştür. Kötülüğün kaynağını bilinçsizlik olarak görüp rezillikleri hastalık olarak ifade etmesi, insanın veya insani yetinin olumlu özelliklerle yaratıldığını ve donatıldığını göstermektedir.

SONUÇ

Karahisârî'nin düşüncelerinde büyük oranda tasavvuf ve felsefe sentezi görülmüştür. Duyu, akıl, nakil, kalp ve mantık ilkelerini kullanarak bir arayış felsefesi ortaya koymayı amaçlamıştır. Bilgi nazariyesini felsefi ve tasavvufî verilerle birlikte değerlendirdiğinden görüşlerinde hem filozofların hem de mutasavvıfların bakış açısını yansıtmıştır. Teori ve pratik alanda metodik şüpheciliği ön plana almıştır. Bu şüphecilik onun anlam ve hakikat arayışına önemli katkılar sağlamıştır. İlmi, duyulara ve akla hapsetmemesi, bilgi kaynaklarından irfani bilgi ile hayatı anlamlandırmaya çalışması, bugün daha iyi anlaşılacak akli ve duyuları kutsamanın yanlışlığına işaret etmektedir.

Bilgi anlayışında olduğu gibi, varlık felsefesi konusunda da hem tasavvufî hem de felsefi verilerden faydalanmıştır. Yaratılış konusunda Farabi ve Amiri açısından felsefi sudûr teorisini ve İbn Arabî açısından tasavvufî Hakikat-i Muhammediye ve Vahdet-i Vücut anlayışını sentezlemiştir. Vahid-ahad ilişkisinde İbn Sina'dan, gökler anlayışında Kindî'den etkilenmiştir. Ayrıca akli yadsır görüncü de tevhid, vahdet-i vücud vb. konularda Gazali gibi, akli yürütmelerden faydalandığını, hatta tasavvufî akli en üst düzeyde ve işlevsel olarak dikkate aldığını ifade etmek mümkündür.

Karahisârî, ahlak alanında mutasavvıflar gibi teorik bilgi vermekten ziyade pratiğe yönelmiştir. Ahlakın oluşumunda Allah'ın emir ve yasaklarını kaynak olarak kabul etmekte ve tasavvufî ahlak ekolünü benimsemektedir.

Genel anlamda Sokrates, Platon, Aristoteles, Kindî, Fârâbî, Âmirî, İbn Sînâ, Gazâlî, Hallac-ı Mansur, İbn Haldun, Yunus Emre, Mevlânâ, Sühreverdî, Akşemseddin gibi birçok düşünürün görüşleri Karahisârî' de görülmektedir. Buna göre Karahisârî, hem tasavvuf geleneğinin hem de tasavvuf-felsefe sentezinin devam ettiricisi konumundadır. Eklektizmi kendisine özgüdür.

Karahisârî örneğinden hareketle, bugünün düşünce ve ilim tarihi araştırmacılarına düşen görev, İslam ve Osmanlı tarihinde oldukça yekûn tutan düşünürlerin görüşlerini sistematik olarak incelemek ve bu sayede Türk-İslam düşüncesinin kültür ve medeniyet tarihini her yönüyle aydınlatmak olmalıdır.

Kaynakça

- Altıntaş, Hayrani, *İslam Ahlakı*, Akçağ Yay., Ankara 1999.
- Ateş, Süleyman, *İslam Tasavvufu*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 1992.
- Aydın, Mehmet S., *Din Felsefesi*, İzmir İlahiyat Fak. Yay., İzmir 1999.
- Aynî, Mehmet Ali, *İslam Tasavvuf Tarihi*, Akabe Yay., İstanbul 1985.
- Bolay, S. Hayri, *Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, Akçağ Yay., Ankara 1997.
- Bursevî, İsmail Hakkı, *Ferahu'r-Ruh*, Haz., Mustafa Kutlu, Uludağ Yay., İstanbul 2000.
- Cebecioğlu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri & Deyimleri Sözlüğü*, Anka Yay., İstanbul 2004.
- Çatak, Adem, *Şihabeddin Sühreverdi Hayatı Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*, GÜ Yay., Ankara 2012.
- Çatak, Adem, Sühreverdî'nin Felsefesi Tasavvufunda Marifet, Ed. M. Nesim Doru, Kamuran Gökdağ, Yunus Kaplan, *Sühreverdi ve İsrak Felsefesi*, OTTO Yay., Ankara 2014.
- Çetinkaya, Bayram Ali, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, İnsan Yay., İstanbul 2010.
- Demirci, Mehmet, "Nûr-ı Muhammedî," DEÜİF. Der., S. 1, İzmir 1983.
- Elmalı, Osman; Özden, H. Ömer, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Arı Sanat Yay., İstanbul 2011.
- Erdem, Hüsameddin, *Bazı Felsefe Meseleleri*, Hü-er Yay., Konya 1999.
- Fahri, Macit, *İslam Ahlak Teorileri*, Çev. Muammer İskenderoğlu, Atilla Arkan, Litera Yay., İstanbul 2004.
- Fahri, Macit, *İslam Felsefesi Tarihi*, Çev. Kasım Turhan, İklim Yay., İstanbul 1992.
- Fârâbî, *Risale fi Arâ' Ehl el-Medine el-Fâdıla*, Lieden 1895.
- Fârâbî, Tahsilü's-Sa'âde, Thk. Cafer Alu Yasin, Beyrut 1983.

- Gazâlî, İhya' u Ulumi' d-dîn, Çev. Sıtkı Güllü, Huzur Yay., İstanbul 1998.
- Gazzâlî, *el-Munkız Mine'd-Dalâl*, Çev. Hilmi Güngör, MEBY., İstanbul 1990.
- Giritli, Ali Aziz Efendi, *Varıdat*, Haz. M. Nedim Tan, Pan Yay., İstanbul 2011.
- Gölcük, Şerafeddin; Toprak, Süleyman, *Kelam*, Tekin Kitabevi, Konya 1998.
- Gölpınarlı, Abdülbaki, *100 Soruda Tasavvuf*, Gerçek Yayınevi, İstanbul 1985.
- Gölpınarlı, Abdülbaki, *Melamilik ve Melamiler*, İstanbul Üniversitesi Türkiyat Enstitüsü, Devlet Matbaası, İstanbul 1931.
- İbn Arabî, *Günümüz İnsanına Fususu'l-Hikem*, Haz. Hamza Kılıç, İnsan Yay., İstanbul 2015.
- İbn Arabî, *Fütuhat-ı Mekkiyye*, Çev. Ekrem Demirli, Litera Yay., İstanbul 2007.
- İbn Haldun, *Mukaddime*, Haz. Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul 2014.
- İbn Miskeveyh, *Ahlakî Olgunlaştırma*, Çev. A. Şener, C. Tunç, İ. Kayaoğlu, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara 1983.
- İbn Sina, *Arş Risalesi*, Çev. Enver Uysal, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi S.9 c.9 2000.
- İbn Sina, *İhlas Suresi Tefsiri*, Çev. Ahmet Hamdi Akseki, Haz. Ahmet Faruk Güney, DİB Yay., İstanbul 2014.
- Karahisârî, Abdürrahim, *Münyetü'l-Ebrâr ve Gunyetü'l-Ahyâr*, Ankara Millet Genel Ktp., Reşit Efendi Bölümü, No:485.
- Karahisârî, Abdürrahim, *Vahdet-nâme*, Süleymâniye Kütüphanesi, Mihrişah Sultan, No; 281.
- Mehmet Murat Karakaya, "Farabi Felsefesinde Kötülük", *Diyanet İlmi Dergi*, c.52 S.1 2016.
- Kılavuz, Saim, *Anabatlariyla İslam Akaidi ve Kelama Giriş*, Ensar Neşriyat, İstanbul 1997.
- Kindî, "Göklerin Allah'a Secde ve İtaat Edişi Üzerine", Çev. Mahmut Kaya, *Kindî Felsefi Risaleler*, Klasik Yay., İstanbul 2006.
- Kindî, "Fi'l-felsefeti'l-ülâ", Thk. Ebû Ride, Resâilü'l-Kindî'l-Felsefiyye, Daru'l-Fikri'l-Arabî, Mısır 1950.
- Kindî, "Risâle fi'l-fâ'ili'l-hakki'l-evveli't-tâm ve fâili'n-nâkis ellezi hüve bi'l-mecaz", Thk. Ebû Ride, Resâilü'l-Kindî'l-Felsefiyye, Daru'l-Fikri'l-Arabî, Mısır 1950.
- Mevlana, *Fihî Ma Fih*, Çev. Avni Konuk, İstanbul 1994.
- Ross, David, *Aristoteles*, Çev. İhsan Oktay Anar, Kabalcı Yay., İstanbul 2002.
- Sühreverdî, Şihabeddin, *Avârifü'l-Maârif*, (Gerçek Tasavvuf), Ter. Dilaver Selvi, Semerkand Yay., İstanbul 2004.
- Sülemî, Ebu Abdürrahman, *Tasavvufta Fütüvvet*, Çev. Süleyman Ateş, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1977.

KAMİL SARITAŞ

- Tanrıverdi, Hasan, “Vahdet-i Vücut-Panteizm Karşılaştırması,” Dini Araştırmalar, C.14, S. 40. Ocak-Haziran 2012.
- Taylan, Necip, Gazzali'nin Düşünce Sisteminin Temelleri, İFAV Yay., İstanbul 1989.
- Taylan, Necip, *İslam Felsefesi*, Ensar Neşriyat Yay., İstanbul 1997.
- Turhan, Kasım, *Amiri ve Felsefesi*, İFAV Yay., İstanbul 1992.
- Türkben, Yaşar, *İbn Sina ve Thomas Aquinas'ta Kötülük Problemi*, Elis Yay., Ankara 2012.
- Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kabcacı Yay., İstanbul 2001.
- Uludağ, Süleyman, “Keşf”, İSAM, c.25. İstanbul 2002.
- Uslu, Ferit, “İman, Akıl ve Bilgi İlişkisi”, Ed. Recep Kılıç, Mehmet Sait Reçber, Grafiker Yayınları, Ankara 2014.
- Uysal, Muhittin, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, Yediveren Kitap, Konya 2001.