



International Journal of Social Sciences

ISSN:2587-2591

DOI Number:<http://dx.doi.org/10.30830/tobider.sayi.20.21>

Volume 8/4

2024 p. 362-385

NEV'Î YAHYA EFENDİ'NİN BİLGİ ANLAYIŞI¹

NEV'Î YAHYA EFENDİ'S UNDERSTANDING OF KNOWLEDGE

İbrahim KORKMAZ*

Yüksel GÖZTEPE**

ÖZ

İlk eğitimini Halvetî şeyhi olan babası Pîr Ali'den almış olan Malkaralı Nev'î Efendi daha sonra İstanbul'a giderek iki kardeş olan Karamanî Ahmet ve Mehmed Efendiden ders almıştır. Eğitiminin ardından müderris olan Nev'î, Gelibolu ve İstanbul'daki çeşitli medreselerde müderrislik yapmıştır. 1590 yılında III. Murad tarafından Şehzade Mustafa'nın hocalığına tayin edilmiş uzun süre şehzadelere ders vermiştir. Bu görevi III. Mehmed zamanında da sürmüştür. III. Murad'ın büyük tevccüh gösterdiği Nev'î, hükümdarın bazı idari konularda müşavirliğini de yapmıştır. 1599'da İstanbul'da vefat etmiştir. Divan sahibi bir şair olan Nev'î edebî eserlerin yanı sıra tasavvuf, kelim, mantık gibi ilimlerde telifâtı bulunan Osmanlı'nın yetiştirdiği önemli bir ilim adamıdır. Makalede Nev'î'nin bilgi nazariyesi ve bu konudaki tasavvufî bilginin farklı yönleri ve nasıl bir role sahip olduğu konusu ele alınmıştır. Müellif bilgi konusuna kimi zaman hikmet, kimi zaman mârifet, kimi zaman da hakikat kavramlarıyla işaret etmiş, bunların ilim kavramından daha kapsayıcı ve kuşatıcı olduğuna dikkat çekmiştir. Zira ilim kavramını zâhirî bilgiler, eşyanın hadlerini, hâssasını, birtakım hükümlerini ve levâzımını bilmek için kullanırken, mârifet ve hakikat kavramını bâtinî bilgiler ve ilm-i ilâhî hakkında malûmat sahibi olmak, riyâzet ve mücâhede yöntemi esas alınarak vasıtasız olarak kalpte ortaya çıkan vehbî bilgiler için kullanmıştır. Hikmete gelince, hikmeti eşyanın hakikatlerini nefsü'l-emrde olduğu hâl üzere bildiren ilim ve muktezâsı ile ameldir ki, şerîattır şeklinde değerlendirmiştir.

Anahtar Kelimeler: *Tasavvuf, Nev'î, Bilgi, Hikmet, Tezekkür, Mârifet.*

¹ Bu çalışma, "Nev'î Yahya Efendi'nin Varlık ve Bilgi Anlayışı" başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

* Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı, E-mail: ibrahimkorkmaz2700@hotmail.com, ORCID: 0009-0007-3863-8607, İstanbul, Türkiye.

** Doç. Dr., Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri, Tasavvuf Ana Bilim Dalı, E-mail: ygoztepe@cumhuriyet.edu.tr, ORCID: 0000-0001-5701-0267, Sivas, Türkiye.

ABSTRACT

Malkaralı Nev'î Efendi, who received his primary education from his father Pîr Ali, a Halvetî sheikh, later went to Istanbul and took lessons from two brothers, Karamanî Ahmet and Mehmed Efendi. Nev'î, who became a professor after his education, worked as a teacher in various madrasahs in Gallipoli and Istanbul. In 1590, III. He was appointed as the teacher of Prince Mustafa by Murad II and taught the princes for a long time. This task III. It continued during the time of Mehmed. III. Nev'î, to whom Murad showed great favor, also served as the ruler's advisor on some administrative matters. He died in Istanbul in 1599. Nev'î, a poet with a divan, is an important scholar of the Ottoman Empire who has authored works in sciences such as Sufism, theology and logic, as well as literary works. In the article, Nev'î's theory of knowledge and different aspects of Sufi knowledge on this subject and what role it plays are discussed. The author sometimes points to this with the concepts of wisdom, sometimes knowledge, and sometimes truth, and points out that these are more inclusive and encompassing than the concept of science. Because, while he used the concept of knowledge for external knowledge, knowing the limits, properties, certain rules and requirements of things, he used the concept of gnosis and truth for esoteric knowledge and knowledge of divine right, and for the spiritual knowledge that arises in the heart without any intermediary, based on the method of asceticism and struggle. As for wisdom, he evaluated it as knowledge that reveals the realities of things as they are in self-command, and action with its necessity, which is sharia.

Keywords: *Sufism, Nev'î, Knowledge, Wisdom, Remember, Ingenuity.*

Giriş

İslam düşünce ekollerinden her birinin kendine mahsus varlık ve bilgi anlayışı vardır. Öyle ki bu anlayışlara kaynak teşkil eden yöntemler ekollerin ayrışmasına ve kendi kimliklerinin inşasına zemin hazırlar. Antik Yunan'dan tevârüs edilen felsefî gelenek İslam düşüncesini belli ölçüde etkilemiş, beraberinde yeni tartışmalara da yol açmıştır. Bu tartışmalardan biri de bilginin mâhiyeti, imkânı ve yöntemine ilişkin epistemolojik tartışmalardır. Kelam, felsefe ve tasavvufun temel kabulü bilginin mümkün olmasına dayanmaktadır.

Nev'î Efendi dinî ilimlerin hemen her alanında eser telif etmiş; özellikle klasik dönemde müessir olan fikirleri yakından takip etmiş bir müelliftir. O, kelam, felsefe ve tasavvuf gibi düşünce ekollerinde eserler kaleme almıştır. Nev'î bilgiyi spesifik açıdan bir tahlile girişmez. Bu açıdan onun sistematik bir bilgi nazariyesinden bahsettiği söylenemez. Ancak bilgiyi yöntemleri açısından incelemesi kayda değerdir. Dahası müellif İslâm düşünce mirasını yetkin bir şekilde mezcetmiş, ilgili alanlarda fikirlerini beyan etmiştir. Özellikle tasavvufî yöntemin gereğinden sıklıkla söz etmiş, zaman zaman önemli bahislere temas etmiştir.

Bu çalışmada on altıncı yüzyılda yaşamış meşhur bir şair aynı zamanda önemli bir sûfi olan Nev'î Efendi'nin felsefe, kelâm ve tasavvufî düşüncenin ortak bir meselesi olan bilgi

anlayışına dair değerlendirmelerine yer verilecektir.(Bu çalışmada, Nev'î'nin hayatı, eserleriyle bir hayli çalışma olmasından dolayı bilgi sunulmamıştır. Nev'î Efendi'nin hayatı ve eserleri ile ilgili en geniş çalışma olarak şu esere müracaat edilebilir: Korkmaz, 2024, s. 1-238)

1. Nev'î Yahya Efendi'nin Bilgi Hakkında Düşünceleri ve Değerlendirmeleri

Bilgi, eşsiz bir insan kabiliyetidir ve benliğin ayrılmaz bir parçasıdır. İlim, insanı yaratanın halifesi olma bahtiyarlığına ulaştırır.(el-Bakara, 2/30) Allah'ın meleklerine bile saygı ve sadakati emrettiği,(el-Bakara, 2/34) bütün isimlerin kendisinde tecellî bulunduğu(el-Bakara, 2/31) en mükerrem varlık insandır.(el-İsrâ, 17/70)

Dilimizde bilgi olarak karşılığını bulan ilim sözcüğü, çok geniş bir kullanım alanına sahip olan ve pek çok manaya işaret eden önemli bir kelimedir. İlmin muhtelif sözlüklerde birçok tanımı yapılmış ve ilim farklı tasniflere tâbi tutulmuştur. Bunlara teorik-pratik, aklî-naklî, dinî-dünyevî, tasavvuf söz konusu olduğunda ise yaygın olarak zâhir-bâtın ya da kesbî-vehbî ayrımını örnek olarak verilebiliriz.

Bilginin ontolojisi; bilen öznedeki niteliği açısından cevher, araz, sıfat, nisbet, izafet, hâdis, kadîm vb olarak pek çok tartışmalara konu olsa da kelâmcılara göre ilim, Allah'ın bir sıfatıdır ve bunun Kur'an'da karşılığı "el-Alîm" ismidir. Binaenaleyh Hakk'ın elçiler vasıtası ile indirdiği vahiy de ilimdir. Arapça bir kelime olan *ilm* sözlüklerde bilme, biliş, tanıma, nazari bilgi gibi anlamlara gelmektedir.(İbn Manzûr, 1299a, s. 3082-3085) Türkçede daha çok bunun yerine bilgi kelimesi kullanılır.(Komisyon, 2000, s. "bilgi" 390) Bununla birlikte bilginin bilgisinin ne olduğu, tarifinin mümkün olup olmadığı tartışmanın odağındaki esas meseledir.

1.1. Bilgi, Mâhiyeti Açısından Tanımlanabilir mi?

Mütekaddimin dönem kelâmcılarından İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî'nin (öl. 478/1085) tanımına göre bilgi (buna kimi zaman mârifet de demişlerdir.), mâlumun olduğu hâl üzere bilinmesidir. Bu bilgi sayesinde bilende doğru ve kâmil fiiller ortaya çıkar. Bilgi mâhiyeti açısından kadîm-hâdis olarak iki çeşittir. Hâdis olan bilgi ise zarurî, bedîhî ve kesbî olmak üzere üçe ayrılır. (Cüveynî, 2016a, ss. 32-33) Farklı bir açıdan ilim eşyanın olduğu hâl üzere yakînî inançla bilinmesidir. (A. İ. M. es-Seyyid eş-Şerîf Cürçânî, 1985, s. 131) İmam Mâtürîdî (öl. 333/944) ise fenomenlerin nesnel bir tavırla akılla bilinmesine; onlara izafe edilen olayların ve olgularında da gerçekliklerinin bilinmesini dâhil eder.(Mâtürîdî, 2002, s. 9) Bununla birlikte Gazzâlî (öl. 505/1111) âlim-mâlum ilişkisiyle ortaya çıkan ilmi, aklın eşyanın çeşitli niteliklerini ve hakikatini cisimden mücerred bir şekilde tasavvur etmesi şeklinde yorumlar. Bu açıdan zihinde hasıl olan sûretler bilgidir ve bilen yani âlim ise eşyanın hakikatlerini derinlemesine idrak eden kimsedir.(İmam Gazzâlî, 1995, s. 70)

Müteahhirin dönemin en etkili kelamcılarında olan Fahreddin er-Râzî (öl. 606/1210) ise bilginin bedihî olduğunu bundan dolayı apaçık olan bir şeyin tanımlanamayacağını savunur. Zira varlık kavramında olduğu gibi bilginin de cinsi ve faslı bulunmadığından tanımı yapılamaz.(Râzî, 2019a, s. 243) İbnü'l-Arabî de (ö. 638/1240) ilmin tanımlanamaz olduğunu belirten klasik görüşü katılır. Zira ilim her tanımdan önce gelmektedir.(Chittick, t.y., s. 90) Bu, bilginin başka bir şeyle bilinmesi teselsülü gerektirir ve bunun da nihayeti yoktur, anlamına gelmektedir. Kendi varlığımıza ait bilgi bedihîdir. Bu biliş ise mutlak bilgi olmasından dolayı evvelîdir. Binaenaleyh hem varlık konusunda hem de bilgi konusundaki bilgilerimiz ve hükümlerimiz bedihîdir.(Teftâzânî, 2019, s. 96) Bu anlayışı Konevî'de (öl. 673/1274) de görmekteyiz. Bilginin kadîm-hâdis şeklindeki ayırımına dikkat çeken yazar, bilginin bilgisinin olamayacağını zikreder. Bilginin bir nûr olması ve bu nûr olmadan idrâk yetilerimizin pasif kaldığını farklı bir açıdan zuhûrun şiddetinden dolayı tecellînin bilinmesinin mümkün olmadığını ifâde eder.(Konevî, 2002a, s. 83)

Bilginin târifini yapanlar bilgiyi süje ile obje arasında olan bir ilişki ve nisbet olarak değerlendirir. *İhvan-ı Safâ* da bilgiyi (malûm) objenin, bilen öznenin zihnindeki sûreti (formu) olarak tanımlar. Bu sûretin olmayışı ise o konuda cehâlet anlamına gelir.(Safa, 2017, s. 178) Mantıkçılar bilgiyi tasavvur ve tasdik olmak üzere ikiye ayırır. Fikrî ve amelî bir faaliyetle iktisâb edilen bilgi tasdik, böyle bir çaba gösterilmeden gerçekleşen bilgi tasavvurdur.(Tehânevî, 1996, s. 2: 883) Bu ve benzeri görüşlerin iddiası, bilginin ortaya çıkmasında mâlum olanın, bilen zihninde mâlumların sûretinin hâsıl olması şeklindedir.(İbn Sînâ, 2019, s. 82) İç idrâk kuvvetlerinin işleyişi; bilinmek istenen süjenin sûretine, havass-ı hamse (beş duyu)'nin taalluk etmesiyle başlar. Hiss-i müşterekte ortaya çıkan mâlumun sûretinin en kesif hâli, hiss-i müşterekin veriyi muhayyileye aktarmasıyla bir derece letâfet kazanır ve bilgi maddeden tecerrüd (Her idrakin ortaya çıkışı madde ve örtülerinden bir çeşit soyutlama ile olur.) (Sadra, 2012, s. 136) edilmekle hayalde hâsıl olur.(Sührevrdî, 2017, s. 72) Devamında muhayyilede bulunan ham sûretler vehmin devreye girmesiyle bir değer kazanır ve manalar ortaya çıkar. Vehimdeki manalar akıl tarafında tecerrüd edilmedikçe güvenilir değillerdir. Akıl bunları taakkul ederek ma'kul sûretlere dönüştürür. Bu suretler vasıtasıyla akıl tümel olanın bilgisine ulaşabilir ve hüküm verebilir.(Alper, 2015, s. 890-892) Nazarî ve kesbî bilgi bu i'mâl-i fikr sürecinden sonra ortaya çıkar.

Nev'î Efendi'nin bilgi hakkındaki tasavvuru "Hakikat Bilgisi" başlığı altında tasavvufi epistemoloji ekseninde değerlendirilecektir. Müellifin nazarî açıdan bilgi hakkındaki kanaati *Kitâbü Muhassilü'l-Meâilü'l-Kelâmiyye* ve diğer eserlerinde dağınık ve oldukça sınırlıdır. Müellif bilgiyi farklı açılardan ele alır. Öncelikle filozofların bilgiyi "Bir şeyin sûretinin akılda hasıl olmasıdır"(Yahya, s. 9) şeklindeki klasik tanımı hatırlatır. Bilginin oldukça yaygın olan bu tanımındaki "Sûret" kavramı önemlidir. Zira bilginin, mevcuda ait formunun bilme eylemiyle mevcuddan tecerrüdü şeklinde ortaya çıktığına dikkat çeker. Bu açıdan bilgi, mâlumun, bilen nefsinde soyutlama neticesinde ortaya çıkan sûretidir.

Nev'î, diğerk bir tanım da ise şöyle der: “İlim kendisiyle kâim olanda mezkûru bulunduğuhâl üzere, ortaya çıkartan bir sıfattır.”(Yahya, s. 9) İlk tanımda ilmin bir araz olarak aklaya da nefse iliştiğine işaret eden müellif bu tanımda ise ilmin bir sıfat olduğuyaklaşımına dikkat çeker. Bu aynı zamanda her ne kadar Tanrı hakkında bilginin bir cevher olabileceğışeklindeki iddialara karşı, insanda bilginin bir cevher olmadığı anlamına gelir. Bu durum ise bilginin kapsayıcı bir tanımının yapılmasını güçleştirir. Kadîm-hâdis şeklinde iki çeşit bilgi dikkate alındığında bazı problemler ortaya çıkar. Örneğın Tanrı hakkında bilginin bir sıfat olduğuh kabul edildiğinde mevsufun da sıfatı aklen öncelediğınazarî bir netice olduğundan ilim maluma tâbidir şeklinde bir çıkarımda bulunmak mümkünken, cevher olduğunda ise böyle bir hüküm tezat oluşturur. Artık mâlum ilme tâbidir demek mantıksal bir sonuçtur ve bu açıdan Tanrının bilgisi zâtîdir ve her şeyi önceler. Bu muğlaklık aynı zamanda Tanrının bilgisi kadîm midir? Hâdis midir? İlim mi mâlumata tâbidir? Mâlum mu ilme tâbidir?, gibi pek çok tartışmaya yol açar.

Bir başka açıdan Nev'î, “Bilgi nakzi mümkün olmayan (bilinenin) temyizini gerektiren bir sıfattır. İlim; mâhiyette kâim olan sıfatın, mezkûr edende tecellî etmesidir”(Yahya, s. 9) şeklinde bir tanımda bulunur. Bu tanım ise objenin sıfatları, levâzımı ve hükümleri açısından bilinmesinin ilim olduğunuy ifade eder. Ancak nesnenin mezkûr durumlarını bilmekle hakikatini ve zâtını bilmek aynı şey değildir. Sûfilerin hakikat bilgisi olarak kabul ettikleri mârifet ise bunun ötesindedir.

Nev'î aynı zamanda bilgiyi tasavvur ve tasdik açısından da ele alır. Buna göre bilgi konu ve yüklem arasındaki nispete boyun eğmek ve o nispeti kabul açısından tasdiktir; değilse tasavvurdur.(Yahya, s. 9) Ehl-i nazarın bilgilerinin hepsi bu iki kategoriden birisidir. *Risâle-i Mantık* adlı esrinde ise bilgiyi yine benzer şekilde akılda resm olunmuş bir sûret olarak tanımlar. Taakkul olunan suret hakkında yargıda bulunmak, örneğın “Zeyd kâtibdir” demek bir hükümdür ve bu türden bilgiler tasdiktir. Ancak hükme konu olmasa, Zeyd'in akılda mücerred bir sûretle tahayyül ve taakkul edilmesi tasavvur anlamına gelir. Tasavvur ve tasdiki içeren bilgiler kesbîdir. Bedîhî bilgiler ise insanın kendi zâtını bilmesi gibi apaçık ve zorunludur. Bunun için kesbe ihtiyaç duyulmaz. (Cüveynî, bedaheten bilmeyi zarurî bilgi olarak zikreder. Bu ise öznedede bir çaba göstermeksizin zorunlulukla gerçekleşir. Diğerk bir ifadeyle evvelî ve günümüzde apriori olarak da bilinir.) (Cüveynî, 2016b, s. 32) İstidlâl yöntemiyle eserden müessire bilinenden bilinmeye gitmek yoluyla elde edilen bilgiler de nazarî bilgilerdir. Buna örnek olarak; âlemin her an değıştiğı ve değışen fenomenlerin hâdis olduğuh şeklinde yapılan bir kıyasla âlemin hâdis olduğuh hükümüne ulaşmak nazarî bilgi anlamına gelir.(Nev'î Yahya, s. 2a-2b.)

Görüldüğuh gibi tasavvur ettiğımız mâhiyetler ve fertlerle birtakım öncüller kurarak bilinmeyen hakkında yargıda bulunmak, tasdik anlamına geldiğih gibi nazarî bir bilgidir. Bu türden bilgiler tikel olandan tümel olana cüzden külle ulaşmayı hedefler. Âlemi histen âlemi gayba doğru yatay bir düzlemde gerçekleşen bilgiyi ehl-i nazar mülk âleminden tahsile yönelir. Sûfiler bu kabilden bilgileri zımnın kabul etmekle birlikte bu türden

bilgiler âlem-i his ile sınırlıdır, asıl bilgi vehbî bilgidir. Bu bilgi çaba ve aklî yöntemlerle elde edilemeyen, Hakk'ın kulun kalbine vasıtasız olarak ilkâ ettiği manalar, nûrlar, tecellîler olarak ifade edebileceğimiz yakîni bir bilgidir.(İbnü'l-Arabî, 2007a, Cilt 16:279.) Muhakkikler hakikat bilgisini dikey bir şekilde âlem-i melekûtta tahsile yönelirler. Dolayısıyla mücâhede yöntemiyle nazar yöntemi arasındaki en belirgin farklardan birisi, sûfilerin tümünden gelim olarak geliştirdikleri yöntemlere karşı ehl-i nazar tümüne varımsal bir yöntem benimser. İşte tam da böyle bir farktan dolayı sûfiler nazarı bilgiye ilim derken, seyr ü sülûkla ulaşılan bilgiye mârifet derler.(Kelâbâzî, 2019, s. 72)

Nev'î'nin önerisi aşağıdaki satırlarda görüldüğü gibi ilâhî ve metafizik bilginin seyr ü sülûk ile mârifet-i nefse ulaşarak, mükâşefe ve müşâhede neticesinde elde edileceğidir.

*Varlığı yokluğu koyup
Özgeden özge varlığı
Ruhu imaret idüb
Cismi harab iden bilür*

*Hakk ile Hakk idüb özün
Hakka tutup yüzün gözün
Hakk ile söyleşüb sözün
Hakka hitab iden bilür*

*Ser hüdâyı Nev'î'yâ
Şeyh müderris anlamaz
Mârifet içre zâtını
Ayn-ı kitâb iden bilür.(Yahya, 1146, s. 3a)*

1.2. Bilginin İmkânı

Bilgiyi zâhir-bâtın şeklinde iki kategoriye ayıran sûfiler âlem-i mülkte beş duyumuzla iktisâb ettiğimiz fizik dünyaya ilişkin bilgileri diğer düşünce ekolleri gibi kabul ederler. Ancak metafizik ilminin temsil ettiği duyularımızın ötesinde olan âlem-i melekûta ya da âlem-i gayba ilişkin bilgilerde metodoloji aynı değildir. Bu konuya geçmeden önce bilginin mâhiyeti ve imkânına ilişkin tartışmalara kısaca yer vermek istiyoruz.

Düşünce tarihinde Sûfestâiyye (Sözlükte “zeki, mâhir” anlamına gelen sofist (sophistes) kelimesine mensubiyet ifade eden sûfestâiyye literatüre Yunanca'dan geçmiş olup sûfistâiyye şeklinde de söylenmektedir. “Boş ve anlamsız söz” mânasında Arapçaya geçen safsata (sofizm) kelimesi de aynı köktendir.) (Emiroğlu, 2009, s. 37: 468-469) - Sofistler- olarak bilinen bir grup Yunan filozofu âlemde sâbit cevher fikrini reddetmiş, bilginin izâfî -rölatif- olduğunu iddia etmiştir.(Şehristânî, 2015, s. 296) Zira âlemde her şey her an değişmekte bu tecrübe ise sâbit bir cevher fikrini ortadan kaldırmaktadır. Bu iddiada bir sofist olan Protagoras (öl. ?), her şeyin ölçüsü insandır fikriyle nesnel bilginin imkânını ortadan kaldırmaktadır. Mücessemât ve mükevvenât, insanın algısına ve

idrâkına göre değişkenlik gösterir. Bundan dolayı bilgilerimiz öznel ve subjektiftir, bunlar üzerine hüküm inşâ edilemez. Çünkü özler, her nefeste değişmektedir.(Tuğcu, 2003a, s. 110) Bu fikirlerin tabiatçı filozof Herakleitos'ta da nüvelerini bulmak mümkündür. Zira onun kozmolojisinde âlem her an oluş ve bozuluş hâindedir. Aynı nehre iki defa girilemeyeceği şeklindeki fikirleri bu prensibe dayanmaktadır.(Arslan, 2006, s. 1/195)

İnsan her şeyin ölçüsüdür fikri tümel bir bilgi ve sâbit bir cevherin imkânını ortadan kaldırır. ("Bu anlayışa her şey bana nasıl görünürse benim için böyledir, sana nasıl görünürse senin için de öyle.... Diğer bir sofist filozof Gorgias ise, varlığı bir duyum ve algı problemi olarak ele almıştır. Varlığın var olmasının, bilinmesinin ve de bir başkasına aktarılmasının mümkün olmadığını ortaya koyduğu ünlü üçlü savı şöyledir; "hiçbir şey yoktur, bir şey varsa bile bilinemez, bilinse bile başkalarına bildirilemez.") (Erdoğan, 2011, s. 52; Platon (Eflatun), 2010, ss. 1-97; Tuğcu, 2003b, s. 110) Bu durumda fenomenler öznedir herkes için objektif bir hakikât bilgisi yoktur. Dolayısıyla bilgi ve ahlâk bireyseldir. Kâinattaki objelerin bilen özne tarafından duyusal düzeyde idrâk edilmesi, şehâdet âleminin izâfî, değişken (oluş-bozuluş) ve arazlardan ibaret olması teoloji ve metazifik ilminin zeminin ortadan kaldırır. Kuşkusuz bilgi mümkündür hükmü sadece bilginin ispatı açısından değil, aynı zamanda ontoloji, epistemoloji, ahlâk, estetik ya da diğer türden hükme konu olan durumlarda da geçerliliğini zorunlu kılan bir kabulü ifade eder. Bu kabul insanın ahlâkî gelişimini ve tekamülünü ve de aynı zamanda değişimini savunmak anlamına gelir. Aksini kabul etmek ise teolojinin zemini ortadan kaldırır. Bu iddialarla bütün İslâm düşünce ekolleri mücadele etmiş, ehl-i nazar bilginin nesnellliğini mümkün kılacak bir aklın isbâtı için tartışmalara katılmıştır.(Bolay, 1990a, ss. 246-247) Örneğin İbn Hazm (öl. 456/1064) sofistleri üç grupta mütalaa eder. Bir grup varlığın hakikatini tamamen inkâr etmiş; diğer bir grup bu konuda septik bir tutum sergilemiş; üçüncü grup ise yukarıda işaret edildiği gibi süje ile obje arasındaki ilişkinin nesnel değil izâfî-rölatif- olduğunu binâenaleyh sabit hakikatlerden bahsedilemeyeceğini öne sürmüştür. (Sofistlerin temel iddiası, Mahsûsât yani duyularla idrak edilenlerin farklılık göstermesidir.) (İbn Hazm, 2017, s. 1/146)

Normatif geleneğin şiddetle tenkid ettiği bu iddiaya İmam Mâtürîdî; (ö. 333/944) sofistlerin çelişkiye düştüğünü iddia ederek, sofistlerin bu düşüncelerinin bir bilgi/tasdik olduğu bundan dolayı her şeyin izâfî olduğu dolayısıyla bilginin mümkün olmadığı tezinin batıl olduğu şeklinde cevap vermiştir.(Mâtürîdî, 2002, s. 271) Farklı bir ifadeyle böyle bir iddia bir istidlâl değildir. Sofistlerin bedihî bilgiyi inkâr etmelerinin objektif bir tutarlılığı yoktur. Zira böyle bir tecrübe aklın ve beş duyunun vermiş olduğu bir hükümdür. Hem böyle bir hüküm vermek hem de hükme konu olan sâbit bir öz olmadığı fikrini savunmak çelişmezlik ilkesine aykırıdır.(Râzî, 2019b, s. 35) Örneğin bir ikinin yarısıdır, ateş sıcaktır, parça bütünden küçüktür şeklindeki tasdikî ve varlık, yokluk, şey, gibi tasavvurî/apriori bilgilerimiz en genel kavramlardır ve zorunlu/bedihî bilgilerdir. Kanıtlanmaya elverişli değildir. Dâvûd-i Kayserî, (öl. 751/1350) sahip olduğumuz bu bilgilerin kesbî ilimler için ilkeler mesabesinde olduğunu ve bunların zâhirî ilimlerin

zeminini oluşturduklarını ifade eder.(Kayserî, 2013, s. 41) Bu bilgiler tevakkufu gerektirir ve bu zeminde akıl yürütme gerçekleşir. Bu zeminin ortadan kalkması bilginin teselsüle evrilmesine ve önü alınamaz bir şüpheye düşmemize sebep olur.(Kayserî, 2013, s. 41) Dolayısıyla ilk bilgilerimiz kanıtlanmaya elverişli olmadığı gibi aynı zamanda çürütülmeye de elverişli değildir. Duyu algıları ve akıl, eşyayı idrak edenin hâricinde, sübûtunu zorunlu kılar. Bu açıdan nesnelere hâlleri ve durumları sadece zihnî açıdan değil bunun yanı sıra zihnimiz dışında da var oldukları bilgisi, bizde bedîhîdir.

Nesefî (ö. 537/1142), *Akaid* adlı eserin girişinde öncelikle sofist iddialar *قال اهل الحق حقائق الاشياء ثابتة والعلم بها متحققة والعالم بجميع اجزائه محدث* şeklinde cevap verir. (Bu zemin kelamın her dönemde en temel ayrımı kabul edilmiş; varlık anlayışı Tanrı-âlem arasında keskin bir ayrımı esas almıştır. Nesefî'nin ifadesindeki eşyanın hakikatinden kastedilen onun zihin dışındaki varlığı ve gerçekliğidir. Diğer bir ifadeyle mevcûd oluşudur.) (Veli, 2019, s. 8) Kelamcıların ontolojik fikirlerinin ana gövdesini oluşturan “*Eşyanın hakikâti sabittir ve onun hakkındaki bilgimiz tahakkuk etmiş bir bilgidir ve âlem bütün cüzleriyle muhdesdir*” anlayışı kelâmî düşüncenin en önemli ilkelerinden olmuştur. Epistemolojik ve ontolojik fikirleri bu zeminde ortaya çıkmıştır. Bu düşüncelerden hareketle bilginin nesnellığı ilkesi, sofistlere karşı bilginin imkânının kabulü sayılmıştır. Bu düşünce müteahhirin dönemde kelamın konusunu da belirlemiş ve mevcûd olmak bakımından mevcûd şeklinde ifadesiyle son hâlini almıştır.(S. Ş. Cürçânî, 2015, s. 1:146)

Nev'î, kelâmî epistemoloji açısından bilgi kaynakları olarak duyular, nass ve akıl zikreder. Bu itibarla havâss-ı selime, haber-i sâdık ve akıl bilginin vasıtalarıdır. Keza haber-i sâdıkta iki kısımdır. Birincisi haber-i resul, ikincisi haber-i mütevatirdir.(Yahya, s. 10a) Bu itibarla müellif bilginin imkânını savunur. Müellif Hisbâniyye fırkası olarak zikrettiği Sofestâiyye hakkında yukarıdaki iddialara paralel bir şekilde şöyle der; (Sofistler) bütün mevcûdât gerek cevher olsun gerek a'râz, her an bir oluş ve bozuluşa tâbidir ve değişmektedir. Onlar için bir sübût ve vücûd yoktur... Ancak ehl-i nazar bu iddiayı kabul etmemiş ve aksine inanmıştır.(Yahya, s. 38a) Âlem-i mülkteki fenomenlere ait tebeddül fikri, değişen a'râzların dayanacağı sâbit bir cevher olmadığı anlamına gelir. Böyle bir agnostik tutum ise İslâm inancına aykırıdır. Âlimler bununla mücadele etmiş âyet ve hadislere göre Allah Teâlâ'nın tevhidini anlamının insana müyesser olduğunu aksi takdirde teklifi temellendirmek mümkün olmadığını savunmuştur.

Yine Nev'î Efendi sofistlerin bilgi hakkında ki bu iddialarının cumhur ulemâ tarafından reddedildiği ve iddia sahiplerinin cahil ve hatalı olduğunu, bundan dolayı kendileriyle istihzâ edildiğini ve sefih olarak anıldıklarını hatırlatır.(Nev'î, 1593, s. 238a) Bu duruma bir örnek vermek gerekirse, Hücvirî (öl. 465/1072), *Keşfu'l-Mahcûb* adlı eserinin *İsbâtu'l-ilm* bölümünde mühlid bir fırka olarak takdim ettiği sofistleri herhangi bir şey konusunda edinilen bilgi sahit ve geçerli değildir, ilmin kendisi dahi mevcut değildir, iddialarını şöyle bir diyalektik ile reddeder, sizler her şey öznel bir bilgi yoktur diye verdiğiniz hüküm doğru mudur? Diye sorulur. Kabul ederlerse bilginin imkanını

kabul etmiş olurlar. Hayır diye cevap verirlerse o zaman kendileriyle çelişmiş olurlar ki artık bunların sözüne itibar etmek akılla bağdaşmaz.(Hücvirî, 2018, s. 18)

Sofistler bilgi anlayışı ve kozmolojisini dünyanın ontolojik hakikatinden hareketle temellendirdikleri görülmektedir. Kozmosta değişen fenomenler, sabit bir hakikat olmadığı vehmini ilzam etmekte, bu itibarla bilgiyi imkânsız kılmaktadır. Müellif, sofistlerin kozmolojik açıdan isabetli bir görüşe sahip olduklarını bildirir ve ontolojik açıdan âlem-i gaybda değişmeyen sâbit hakikatleri inkârları sebebiyle techil edildiklerini dile getirir. Farklı bir ifadeyle onların kusuru vâcib bi'z-zâtın sübutundan ve âlemin ondan tecevhür edişinden gâfil olmalarıdır. Yoksa sıfât-ı seyyâle konusunda musîbdirler ve mukakkik sûfîlerle aralarındaki farkta buradadır.(Y. Nev'î, s. 238b)

Nev'î Efendi benzer şekilde ontolojik açıdan âlemin hariçte giydiği libasın değişimden hâli olmadığını ve şehâdet mertebesi cihetinden sofistlerin techil edilemeyeceğini hatırlatır. Onlar âlem-i şehâdette değişen ve farklılaşan eşyanın âlem-i gaybde kendisiyle sübut bulduğu bir cevher-i bakiden habersiz oldukları için cahil olarak vasfedilir.(Nev'î, 1593, s. 238a) Sofistler tabiat mertebesi açısından cahil addedilemez. Zira her şeyin değiştiği doğru bir bilgidir. Sûfîlerin, kalamcılarının ve ehl-i nazarın kabul ettiği bir hakikat olan العرض لا يبقى زمانين /a'râz iki anda bâki kalmaz anlayışı da kozmolojik açıdan benzer bir düşüncenin mahsulüdür. Hatta âlemin külliyyen arazlardan ibaret olduğu ön görüşüyle sûfîlerle aynı safta yer alır. Ancak eşyanın hakikati -a'yân-ı sâbite- açısından durum farklıdır. Sofistlerin hatası bu inkılâbı vâcib bi'z-zâta dayandıramamasıdır. Dolayısıyla kozmolojik açıdan tutarlıdır ancak ontolojileri yoktur. Nev'î, Nesefî'nin **حقائق الأشياء** beyanını hatırlatır ve buradaki hakâikü'l-eşyadan muradın, sûfîlerce a'yân-ı sâbite olduğunu ve bunun hârici vücûda nispet edilemeyeceğini dile getirir ve a'yân-ı sâbitenin zâtî açıdan mahfî olduğuna işaret eder.(Nev'î, 1593, s. 238a)

Görüldüğü gibi Nev'î epistemolojinin imkânını İslam düşüncesi açısından delillendirir. Bu tartışmaların varlık ve bilgi konusunda cereyan ettiği ortadadır. Müellife göre cevher-i hakiki, vacib bi'z-zat olan Hak Teâlâ'dır. Değişen fenomenlerin dayandığı değişmez ilkedir. Bu fikirler Ekberî ekolün prensiplerine dayanır. Sâbit bir hakikat kabul edildiğinde ise bilgi mümkün olur. Farklı bir açıdan ise hakaîku'l-eşya, a'yân-ı sâbitedir ve tahakkuk etmiştir.(Y. Nev'î, t.y.-a, s. 13a) Hakikatü'l-ilm ise bu gerçekliği idrak etmektir. Dinî ilimler bu itibarla *hakikat sabittir ve bilgi mümkündür* ilkesinden hareketle sadece metafizik biliminin temellendirebileceği bir ilke ekseninde teessüs etmiştir. Bu ilke her şeyin ölçüsü insandır fikrine karşı, eşyanın sabit hakikatleri olduğu ve a'razların yani oluşun ve değişimin bu mahalde gerçekleştiğini ifade eder.(Konevî, 2015, s. 19) Modern düşüncede bu yaklaşım, nominalizme karşı realizmin savunulmasıdır.

1.3. Hakikat Tasavvuru

İbadet ve itaat ile arınma, sûfîlerin kalplerinde huzûrî bilgilerin ortaya çıkışının başlıca sebebi kabul edilir. Bundan dolayı tasavvufun emr-i evvelde bir zühd ve ahlâk hareketi olarak zuhur ettiği birçok araştırmacının ortak kabulüdür. Rûhun yetkinlik kazanması

konusunda tasavvufun önerisi; maddi ve manevi kirlere arınmak olan tezkiyeyi nefis ve gönlü saf, temiz kılmak, mâsivayı ve kudûrât-ı beşeriyeyi izâle etmek anlamındaki tasfiyeyi kalptir. Böyle bir mücadele neticesinde Hak'ın ihsân ettiği vasıtasız ve vehbî ilme ârifler sırası, ilham, hikmet, işaret, keşf, irfan, mârifet, ledün (Ledün ilmi kulun çaba ve gayreti bulunmaksızın meydana gelen ilimdir. Bundan dolayı sûfiler bu ilmin Allah'tan vasıtasız alındığını zikrederler. Bu fikri sûfiler; “Kendi katımızdan ona bir ilim öğrettik (Kehf, 18/65) âyetiyle teyit ederler.”) (Kaşani, 2015, s. 399), hakikat gibi isimler vermişlerdir. Tümel bir disiplin olma iddiasını taşıyan İslam düşünce ekollerinin istimal ettiği, sûfilerin urûc kavsinin nihayetinde vuslat bulduğu emr-i evvelde ve nihayette müsemması Hak olan ve aynı kökten türeyen hakikat kavramı ne anlama gelir?

1.3.1. Hakîkatin Anlam Derinliği

Hakikat kavramı sözlüklerde “Sabit, gerçek ve doğru olmak, bir şeyi gerçekleştirmek, gerekmek” gibi anlamlara gelen hak lafzından müştâk bir kelimedir.(A. İ. M. es-Seyyid eş-Şerîf Cürcânî, 1985, s. 90) Fârâbî (öl. 339/950) eserlerinde hakikat kavramını Vücûd'a eş değer olarak kullanır. Zira bir şeyin hakikati en kâmil varlık olan el-Evvel'in kendisine ihsân ettiği özel varlığıdır.(Fârâbî, 2018, s. 54) Râgıb el-İsfahânî, hakîkatin öncelikli manalarını “Sâbit (gerçek) ve var olan şey, riyâdan arınmış amel ve tam olarak maksada uygun düşen söz, doğru inanç, sonsuz olması açısından âhiret, bir dilde kullanılan asıl ve en yaygın manayı ifade etmek için kullanılan kelime, şeklinde ifade etmiştir.(Râgıb, 1431, s. 246-247) Zihni varlık ile haricî varlığın mutabakatı anlamına gelen hakikat lafzına hâricin kendisine zarf olduğu yani şeyin mevcut olduğu durumlarda tahakkuk kavramıyla işaret edilir.

Cürcânî'nin târiflerden hakîkatin bir diğer anlamı olan sâbit kelimesinin altının çizilmesi gerekir. Bu kelime varlık libasını giymeden önceki bir bulunuşu, sürekliliği,(Konevî, 2015, s. 118.) değişmez (Hak başkasından müteessir olmaktan münezzehtir; mümkünlerin hakikatleri de hakikatleri itibariyle müteessir olmaktan münezzehtir.) (Konevî, 2012, s. 34) olana işaret eder. Hakîkatin doğruluk anlamı ise bir hükme konu olması dikkate alındığında ademî bir durum olmadığı ve ilk dönem sûfilerinin mârifet tasavvurunda önemli bir kavram olduğu söylenebilir. Nev'î Efendi âlem-i mülkte duyularımızın tecrübe ettiği mükevvenâtı mâsiva (Müellife göre mâsiva; şeyiyyet-i vücûd ile nitelenen fenomenlerdir. Ancak eşyanın hakikatleri -a'yân-ı sâbite- mâsiva değildir. Çünkü onlar şey'iyyet-i sübût ile mevsûftur)(Yahya, s. 12b) olarak zikreder. Zira oluş ve bozuluşa tâbi olduğundan her an değişmekte, mevcûd olarak zuhur ettiklerinde âlemde ancak tikel olarak bulunmakta ve sürekliliğe sahip olmadıkları için a'râzlerden ibarettir. Nev'î'ye göre duyularımızın mevcûd oluşuna hükmettiği eşya gerçekte âriflerinde tecrübe ettiği üzere hayal ve hâbdan ibarettir.(Yahya, s. 95b) Uykudan uyanmak ve hakikati zevk etmek ancak ona vuslatla müyesserdir. Nitekim şu satırlar bu düşüncenin mahsülüdür:

Ayn-ı hakikate iren gayr u sivâyı terk ider

Gözi açuklara cihân mahz-ı hayâl ü hâb olur.(Y. Nev'î, 1977, s. 65)

1.3.2. İlm-i Hakikat

Seyyidü't-Tâife lakabıyla ma'ruf olan Cüneyd Bağdâdî'nin (ö. 297/909) *Eşyanın hakikati a'yandan (eşyadan) kaybolanladır* şeklindeki hakikat tasavvuru sûfilerin bilgi ve varlık anlayışının derinliğine ve kuşatıcılığına işaret eder.(Ateş, 2015, s. 281) Tikel olanların sonsuz oluşu binâenaleyh sonsuz olanın ise bilenemeyeceği âşikârdır. Bu itibarla hakikat bilgisi tümele ait bir bilgidir. Klasik dönemde umûr-u külliyye olarak ifade edilen tümeller; ilm-i hakikat olarak kabul edilir. Nev'î Efendi tümel hakikatler olarak ehl-i keşf ve'l-vücûd'un zikrettiği a'yân-ı sabite'yi aynı şekilde hakikat olarak kabul eder.(Yahya, s. 21a)

Nev'î'ye göre ilm-i hakikat; "*Akd-i ulûm ve dürretü't-tâc-i selâtîn-i rüsum, netice-i kemâlât-i insâniyye ve vesîle-i meârif-i subhâniyyedir.*"(Yahya, 1995, s. 134.) Farklı bir ifâdeyle bütün ilimlerin kendisine rabt olduğu, bağlandığı ilm-i aslîdir. Nev'î Efendi hakikat bilgisinin akıl ile idrâk edilemez olduğunu; ancak peygamberin mişkâtinden feyz alan tabipleri taklitte gerçekleşeceğini vurgular.(Nev'î, t.y., s. 74) Mârifetullah zâhirî ve batınî ilimlerin bir bütünü olmakla birlikte, insanın kemâle ermesine vesîle olan sırât-ı müstakîm, Hakk'ın gaybî hüviyetine dâir ilm-i hakikidir. Aynı eserin tasavvuf bahsini değerlendirdiği kısımda müellif ilm-i hakikatin tasavvuf ilmi olduğunu haber vermektedir. Buna göre tasavvufun mârifetullaha ulaşma yöntemi riyâzet ve mücâhededir. Bu metot mârifetullaha ulaşmanın keyfiyetinden bahseder. İlimlerin zübdesi ve ulemânın ziyetini olan mârifetullah, zâhir-bâtın dengesini gözeterek hakikata ermehtir. Zâhir ilmi; hadis, kelâm ve fıkıh vb. dinî ilimler için kullanılırken ilm-i hakikat sıfat-ı mezmûmeden kalbin temizlenmesi, ahlâk-ı mezmûmeden nefsin arındırılmasıdır. *Tehallakû biahlâkillah*'dır.(Yahya, s. 61b) Ledünnî bilginin ilâhi bir mevhibe olması, Hakk'ın tevfiği olmadan tâlibin hakikate eremeyeceği anlamına gelir. Sâlik ilmi ile âmil olur, hevâ ve şehvetine galip gelirse ilm-i hakikati idrâk eder. Mâsivâyı bir mecaz olarak gören Nev'î;

*Bize o pîr-i tarîkat hidâyet itse rehâ
Gönül kesilse şu şehrin güzel cüvânından
Mecâz kantara-i âlem-i hakikat iken*

Geçilse ol sanemiün tâk-ı erguvânından(Y. Nev'î, 1977, s. 572) şeklindeki şiiriyle hakikat yolunun tasavvuftan geçtiğini bir kez daha teyit eder.

Teolojik açıdan hikmet ve hakikati değerlendiren Nev'î bunun kaynağını vahye irca' eder. Zîrâ "Nüzûl-i şer', bi hasebi'l-mesâlihadır. Mesâliha ilm-i hod ayn-ı hikmettir, kitâbullah ile bi-hasebi't-tedrîc kulûb-i enbiyâyâ muktezeyât-ı mesâliha üzere ilkâ olunur."(Yahya, s. 6a) Binâenaleyh ehl-i hikmet olmak mârifetin zirvesi Hakk'ı zâtı ve sıfatları açısından bilmek anlamına gelir. Nev'î'ye göre "Ve mâ halaktü'l- cinne ve inse

illâ liy'abudûn”(ez-Zâriyât 51/54) âyeti insanın böyle bir mârifet ve hakikat bilgisiyle donanması için yaratıldığına işaret eder.(Yahya, s. 4a) Zâhirî ameller olmadan tahkike ulaşmak yazara göre muhaldir. Şehvâtına ve hevasına galip gelen salike ilm-i bâtın yolu açılır hakikat güneşini müşahede eder. Bu durum ilme'l-yakînden sonra ayne'l-yakin ve hakka'l-yakin mertebelerine ulaşmakla mümkündür. İhsân makamına ulaşmanın sonucu olarak görür gibi olma hâli Nev'î'ye göre bu mücahedenin gayesi kabul edilir. Bu itibarla seyr ü sülûk yöntemiyle tasfiyeyi kalp ve tezkiyeyi nefis amelîyesini icra eden sûfiyye, birer hakikat yolcularıdır.(Yahya, s. 191)

Nev'î Efendi'nin şeriat konusundaki hassasiyeti önemlidir. Zira hikmetin müellifin fikir dünyasındaki karşılığını bilgi ve eylem bütünlüğü olarak ifade edebiliriz. Buna göre ilm-i hakikat, farklı bir ifadeyle ilm-i hikmet “Hakâyık-ı eşyâyı nefsü'l- emrde olduğu üzere bildiren ilimdir ve muktezâsı ile ameldir ki, şerîattır.” Eşyanın hakikatlerine ulaştıracak mârifet nûrunun mahalli ise kalptir.(Yahya, s. 8a) İnsan Hakk'ın en büyük ve en hayret verici sırrıdır. Bunun sebebi nâtıklık yönü olan kalbinin Hakk'ın cemî envârına mazhar olması farklı bir ifadeyle tecellîye mahal olan her bir tikelin zımında dürülmüş olmasıdır. Bir diğer sır ise ilâhi aşka mahâl olan yegâne varlık olmasıdır. “Feahbebtü”(Aclûnî, 2001, s. 2:132) ile işaret edilen Muhammedî nûru potansiyel olarak taşınması onu dide-i-Hak yapan en önemli vasfıdır.(Y. Nev'î, t.y.-a, s. 12a) Zâhir-bâtın dengesi gözetilmedikçe insân ârif ve kâmil bir birey olamaz. Şu hâlde ilm-i zâhir bir vasıta, ilm-i bâtın-hakikat- ise ulaşılması hedeflenen yüce gayedir. Bu fikre şu mısradan temas eder: *Safâ-yı sûfî ko kesb eyle safvet-i bâtın/Fenâ-yı fakr-ı ko sa'y it fenâ-yı tevhd.*(Yahya, s. 62b)

Nev'î yazdığı bir paragrafta hakikatleri ontolojik olarak üçlü bir tasnifle değerlendirir. Öncelikle hakikat el-Evvel olan Allah'ın hakikatidir ki bu fiilleriyle küllü mahlûkâta tesir eden ilke olan birlik hakikatidir. Bu tesir sebebiyle münfâil olan tikeller çoğalır. İkinci hakikat ise münfâil ve müteessir olan mevcudların hakikatidir. İlk hakikatin tesiriyle bu hakikatler zuhur ve taayyün eder ki bunun örneği âlem-i mülktür. Üçüncüsü ise her iki hakikati birleştiren bir açıdan etken diğer açıdan edilgen olan, başlangıç açısından vahdete, dünyaya inişi açısından kesrete dönük olan berzâh-ı ehadiyyet-i cem makamıdır. Bunun sûfîlerin anlayışında karşılığı insan-ı kâmilidir.(Yahya, s. 98b) Bu itibarla hakikat bir olan mertebelerin farklı menzillerde itibârî kesreti anlamına gelir. Gerçekte olan ise varlığın birliğidir. Bu sırta mahrem olan ise muhakkiktir. Muhakkikler vücûdun mutlaklığını müşahede edebilen, izâfî olanı tefrik edebilen, âlem-i berzahın sakinleridir.

1.4. Benlikten Birliğe Yükseliş

Muhakkikler en yüksek bilgi seviyesine bilen özne ile bilmek istediği süjenin tamamıyla birliğinin gerçekleştiği makâmda ulaşılacağını savunurlar. Bilişsel faaliyette zirvede vücûd yani ikinci akledilir olması açısından varlık yer alır. Bu marifet bilen özne ile bilmenin talep edildiği bir olan varlığın vuslatıyla ancak mümkündür. Bunun anlamı, varlığın bilgisine hariçte olan bilgi nesnesi olarak değil, bir ile bir olmakla daha doğrusu

insanın vücûd olması hasebiyle ve insanın kendi kendini gerçekleştirilmesiyle ulaşılır. (Izutsu, 2004, s. 20) Özne ve nesne olarak iki ayrı olgu var iken tam anlamıyla bilgi gerçekleşmez. Öyle ki âlim ile mâlum arasında ayırım kalmamalıdır. Zira fark ya da ayrılık mesafe demektir. Bilme faaliyetinde çokluk ve fark çoğaldıkça cehalet artar.

Sûfiler usûl olmadan vusûlün muhâl oluşuna inanırlar. Farklı bir ifâdeyle virdi olmayan sâlik vâridine vâsıl olamaz. Binaenaleyh sûfîlerin usûlü ve virdi mârifetullah gayesine müteveccihdir. Bu maksud ile seyr ü sülûk eden sûfîlerin menzilleri, Allah'a (seyr ila'llah), Allah üzere (seyr ala'llah), Allah'la (seyr bi'llâh) ve Allah'tan (seyr ani'llâh), Allah'ta (seyr fi'llâh), Allah ile birlikte (seyr maa'llah), Allah için (seyr li'llâh), şeklinde çeşitli makamlarda gerçekleşir. (Yılmaz, 2004, s. 235-239; Farklı bir tasnif için bkz: Uludağ, 2010, s. 38: 127-128)

Sûfîlerin bilgi teorisi açısından, hadis olarak kabul ettiği “Men arefe nefsehu fekad arefe rabbehu”(Razi tefsirinde hadis olarak zikrettiği bu ibareyi şöyle yorumlar: Kendi kusurunu ve acziyetini bilen Rabbinin kudretini ve yüceliğini, cehlini bilen ise Rabbinin adaletini ve fazlını bilir...Râzî, 2004, s. 1/82) ibaresi oldukça önemlidir. Bu anlayış aynı zamanda insanın hakîkati ile Rabb'in hakîkati arasındaki münasebete dikkat çeker. Nev'î bu ilişkinin mertebeler açısından Hak ve halk olarak farklılığına işaret eder ve vahidiyyet mertebesi açısından birliğini yani ayniyyetini savunur.(Yahya, s. 426a) Delil ile medlûlün özdeş olduğu cem' hâline ulaşmak sûfiyi mârifetullah bilgisine ulaştırır. Nev'î'ye göre hakiki mârifete, acz-i zâtî ve za'f-ı imkânîye rücu' ve terk-i tasarruf ve varlık iddiasından vazgeçerek, seyr ü sülûk ile ulaşılır.(Yahya, s. 182a) Bu mârifet ise kader sırrı, varlığın zâhir-bâtın yönü ve vahdet-kesret bilgisine ulaştırır. Bu hakîkati bizzat müşahede ettiğini Nev'î Efendi ifade eder.(Yahya, s. 251a) Tevhid-i hakiki olarak ifade edebileceğimiz bu hazretin fevkinde bir bilgiden bahsetmek mümkün değildir. Zira bu makam ahadiyyet-mutlaklık makamıdır. Öyle ki mutlaklık açısından her türlü bilgi iddiası aynı zamanda onu ihata etmek anlamına gelir.(İbnü'l-Arabî, 2007, s. 1/122) Binâenaleyh onu Zâtı açısından bilmek imkânsızdır. Sınırlı olan sınırsız nasıl bilebilir?(Chittick, 2016, s. 124) Kâmil insan zâtın bütün isim ve sıfatlarını mücmel ve mufassal, hükmî ve vücûdî olarak kendisinde cemedir ve bu açıdan “Nefsini bilen Rabb'ini bilir” anlayışı icmalî olanın tafsilî olarak bilinmesi anlamına gelir.(Yahya, s. 16b)

Vâcibü'l-vücûdu herhangi bir tecellî söz konusu olmadığında hüviyeti itibariyle bilmek imkansızdır. İnsan zâtı dışındaki harici bir varlıktaki ilâhi tecellîye nüfuz ederek hissetmesi ve anlaması mümkün değildir. Ancak insan meclâ ve mazhar olduğunda Hakk'ın esmâ, sıfat ve fiilerine mahal olur, bu müşâhede ile ilme'l-yakîn hasıl olur. İrfâna ulaşmak Nev'î'ye göre “Allah Âdem'i kendi sûretinde yarattı”(Buhârî, 1993, s. İsti'zân, 1; Müslim, 1955, s. Birr, 115) hadisinin işaret ettiği anlamın idrâk edilmesiyle mümkündür. Bu idrakta araç olan kulun derûnî vechesine, tek bir cevher-i Rabbânî olan kalp, ruh, nefis gibi çeşitli terimlerle işaret edilir.(Nev'î, 1593, s. 2a) Biz, ancak kendi bilincimizle kendi nefsimize nüfûz edebilir ve buradaki tecellîyi yaşayıp tadabiliriz. Bu anlamda nefsimizi bilmek Rabb'imizi bilmenin ilk adımı sayılır. Hakk Teâlâ'nın zâtını,

sıfatını, esmâsını ve ef'âlîni müşahede etmeye imkân veren bu idrâk şuhûddan hasıl olur ve yakîn duygusu kazandırır.

Nefes-i Rahmânî ve mevcûdât arasındaki ilişkinin müşahede edilmesi de aynı zamanda hakiki mârifettir. Âleme ulaşan Nefes-i Rahmânî ile varlık ortaya çıkar. Âlem-i sugra olan insan bunu kendi hakikatinde müşahede eder ve zâtının bilgisine sahip olur. Kendisinden hareketle de Rabbini tanır. Müellif aynı şekilde eşyanın hakikatini bilmek isteyen kişinin nefes-i ilâhiyi bilmesi gerektiğine dikkat çeker. Zira ilahi nefesin menbası hakiki varlıktır ve enfâs-ı nâsa aynadır. Eşya bundan dolayı mazhar hükmünü alır. Nefis ayna, nefes ona suret olduğunda Rabb zâhir olur tersi düşünülduğünde ise mevcut olanlar zuhur eder. İlkinde mazhardan zâhire seyir ile marifet hasıl olurken, ikincisinde zâhirden mazhara intikal ile maksad hasıl olur. (Yahya, s. 282a)

Hak zâhir her iki âlem mazhardır. Gerek mikrokozmos gerek makrokozmos olsun durum aynıdır. Aradaki fark biri tafsili biri icmalî mazhardır. İşte kesbî bilgi ile vehbî bilginin arasındaki fark tamda buradadır. Biri âlemi kübrada uzun meşakkatli bir yola düşer. Diğeri kendini bilme âmeliyesiyle lübb ve zübde olan bilgiyi hedefler. Kestirme olan sûfîlerin yoludur. Allah zâhir-mazhar ilişkisi açısından kâmil insanda cemî sıfatlarıyla isimleriyle ve fiilleriyle tecellî eder. Bu itibarla Hakk'ta kâmil insanla bilinir. Zira Allah isminin mazharıdır. Diğeri yani istidlal yönteminde ise Allah'ın sonsuz esmâ ve sıfatlarından biri ya da birkaçı tikel mazharda tecellî eder. Bundan dolayı bilinenden bilinmeyene yolculuk uzun ve yorucu hatta nihayetsizdir. Müellife göre tümevarımsal mârifet ile tümdengelimsel mârifet arasında kapanmaz bir mesafe vardır.(Yahya, s. 153) Buna göre ilki ehl-i nazarın ikincisi sûfîlerin yöntemidir. Zîrâ alemde hareketle ehl-i nazar bir takım öncül ve kıyaslarla bilinenden bilinmeyene yönelmekte bunu yaparken sûfîlerin aksine akli idrak aracı olarak kullanmakta ve zorunlu varlığa uzun bir yolculuk yapmaktadır. Mârifetullah'ta ise, Hakk'a emr-i evvelde cem-i himmet ile teveccüh eden sûfîler Rabbini bilip ve mezâhirde zuhûru sebebi ile mârifet-i nefesine müteveccih olup nefisini bilmektir. Mârifet-i sâni, ûlâdan etemm ve ekmeldir. Rabbin mazhar oluşu bu mârifet ile bilinir. Özellikle bu mârifet mârifet-i nebevîdir. Bu açıdan mârifetullah, her şeyin Allah ile bilinmesi anlamına gelir.(Yahya, s. 140b-141a) Kişinin nefisini bilmesinin önemine müellif şu mısralarla dikkat çeker:

*Her sînedeki zâhir ola sırr-ı men aref
Olur uyûb-ı gayr-ı nigâhına sırr-ı keff
Aynını ayb-ı gayra nazardan hicâb eder
Kalbin eden leâl-i irfân için sade.(Nev'î, 1593, s. 19b)*

Nev'î, sâlikin âfâkî ve enfüsî merâtibde urûcu hasebiyle, müessirden esere istidlâl edip, zât-ı Hakk'ı tanıyabileceği, yani mârifetullah'a ulaşabileceğini dile getirir.(Yahya, s. 27a) Dolayısıyla nefisini bilen Rabbini bildiği gibi aynı zamanda âlemi de bilir.(İbnü'l-Arabî, 2021, s. 21) Nev'î, âfâkî mazharların Hakk'a ayna oluşunu şu dizelerde açıkça ifade eder;

Cemâlin cilveger eşyâda, eşyâ bî haber senden

*Celâlin perdesidir eyleyen men'i nazar senden
Mezâhir-i vechine mir'ât ve nûrundan eser ü zât,
Cihân hep cümleten âsârın ammâ yok eser senden.*(Yahya, s. 80a)

Yukarıda değerlendirdiğimiz bilginin niteliğinin yanı sıra bir de bu bilgiye ulaşmanın iki koşulunu hatırlatmak istiyoruz. Bunlardan ilki kâmil bir şeyhe olan ihtiyaçtır. Sâlikin mârifet-i nefse ulaşabilmesi için kâmil bir mürşidin terbiyesinde riyâzet ve mücahede ile tabiatındaki zulûmat-ı hicâbın ref' etmesi elzemdir. Bunun gerçekleşmesi ise Hakk'ın hidayeti ile aydınlanan kalb gözünün; kendi hakikatini müşahede etmesi anlamına gelir. Öte taraftan böyle bir idrâk makamına ulaşmak isteyen, kalp aynasını cilalamalı ve o ayna aracılığıyla melekût ve ceberut âlemlerini müşahede etmelidir.(Vassaf, 2015, s. 58) Aşağıdaki süslü nesir örneğinde yazar bu düşüncelerini paylaşmaktadır;

“Şîşe-i kalbini seng-i gayret-i akrân ile münkesir edip, levs-i isyândan hûn âb dîdesi ile tahâret ederse, indallah salâtı makbûl ve duası müstecâb-ı hazret olur. Zîrâ ettiği dua, lisân- ı isti'dâd ile olur. Kendide hergiz eser-i enâniyyet ve ucb-ı nefsâniyyet kalmaz. Abd-i evvâh-ı münîb, Rabb-i vehhâb-ı mucîb ile cihet-i câmia-i fenâfillah'da ol rütbeyle musîb olur ki, kâbil ve makbûl ve dâi ve mucîb vâhid olur.” (Y. Nev'î, t.y.-a, s. 16b)

Nefisle girdiği amansız mücadelede sâlik varlık kaydından kurtulmalı, tevbe-i nasuh ile Hakk'a müteveccih ve halktan mütebeddil olmalı, enâniyyet ve kibirden kurtulmalı ki makbul bir kul olabilsin. Böylelikle fenâ makamına ulaşarak kâbil ve makbûlun temyizinin olmadığı hakîki tevhide ulaşır. Yolcunun bu tecrübeye nefisini dildârın kelbi olarak görmesi gerektiğini hatırlatan yazar irfâna bu bilinçle ulaşılacağını böylelikle esrâr-ı tevhide vâsıl olacağını hatırlatır.(Y. Nev'î, 1977, s. 359)

1.5. Ne Ararsan Kendinde Ara

Mistik muhayyilede alemde her şeyde görelî bir ilişki bulunduğu fikri bilinmektedir. Bu fikrin en temel düşüncesi varlığın tek bir ilke ya da prensibe irca edilmesidir ve bunun düşünce dünyasında karşılığı monizmdir. (Grekçede مونوس kelimesinden gelen Monizim; kâinatı yalnız bir ilke ile izah etme iddiasında olan her mevcudu bu birliğe dayandıran felsefî bir akımdır.) (Ertuğrul, 1925, s. 325; Bolay, 1990b, s. 177) Ekberi öğretilerde monist bir meslektir. Alemde her şeyde görelî bir ilişki bulunduğunu öne sürer. Alemdeki asıl ilke ise el-Vücûd olan Hak Teâla'dır ve gerek esfel gerek âla her şey bu varlığın zuhurundan ibarettir. Muhakkiklerin va'd ettiği “Küllün fi küll”(Yahya, s. 300b) prensibi bu anlayıştan neşet etmiştir. Kainattaki her bir fertte böyle bir hakikat içkindir. Nev'î kuvve-fiil ilişkisini “Kelâmü'l-küll, mevcûd-i fi'l-küll” hükmüyle hatırlatır. Buna göre varlığın tedricen nüzulü küll olanda, cüz'ü zâhir kılarken bütün hakikatler kendisinde mendemiçtir. Zira her bir mertebenin kendinden önceki ve sonraki mertebelerle ilişkisi vardır.

Te'sir-teessür, fâil-munfail ilişkisi mertebeler cihetinden izafi bir durumdur.(Nev'î, 1593, s. 300b) Bu prensiplere sistematik bir bütünlük ve tutarlılık kazandırmayı hedefleyen

Konevî, “Bir şey kendisinden farklı ve ona zıt bir ürün meydana getirmez...”(Konevî, 2007, s. 22) şeklinde ilkeyle ve “Herhangi bir şeyden bütünü ile kendisine benzeyen bir şey meydana gelmez” anlayışıyla vad’ ettiği metafizik prensiplerle konuyu izah eder. Aksi takdirde birden taşan feyiz ya da tecellî birin aynısı olur ki bu durum bir totoloji demektir ve “Tahsilü’l-hâsıl muhâldir” prensibi gereği reddedilir. Bilgi, varlıkta mündemiç olduğundan varlık veren tecellî aynı zamanda bilgiye de ulaşmanın vasıtasıdır.(Tenik, 2017, s. 176) Varlığın her bir tikelde sereyân etmesi her şeyin diğer bir şeyde içkin olması birlik prensibinin bir gereğidir. Bir şeye dair bilginin gerçekleşmesi, onu tam olarak bilmek, bilinen şey ile bir olmaya; bir olmak ise, bileni bilinenden ayırt eden her şeyin ortadan kalkmasına bağlıdır. Bu fikrin temellerini Nev’î, Cüneyd’in şu ifâdelerine dayandırır: التوحيد إسقاط الإضافات “Tevhid: izafetlerin düşmesidir.” Yani tevhid; iskâtü’l-izâfâtır. “Bu benüm ol senün; bu benüm ile ol senün ile bu bende ol sende, benlik senlik, mâlikiyyet memlûkiyyet, belki ârif ü mâruf, şâhid ü meşhûd dahi hicabdır”(Yahya, s. 184a) şeklinde yorumlar. Çünkü her şeyde, arada farklılık olmaksızın müşterekliği gerektiren hakiki-ilâhî bir emir vardır. Bunun yanı sıra bir şeyin diğer şeyden ayrılmasını gerekli kılan özellikler de vardır.(Yahya, s. 182a)

Bir şeyin bilinmemesinin sebebi, iki şeyin nitelik, mertbe ve özellik açısından farklı olmasından kaynaklanır. Çokluk arttıkça bilmek zorlaşır. Birlik sağlanırsa bilgi gerçekleşir.(Konevî, 2020, s. 48) Böyle bir birlik tasavvuf edebiyatında katre-derya, cüz-küll metaforlarıyla tasvir edilir. Nev’î Efendi de böyle bir birlik tecrübesine şu dizeleriyle dikkat çeker;

*Aynıma ne gül gelir ne bülbül
Cüz kalmadı bende cümledir küll
Ben kendözümü güzel bilürin
Aç gözünü câm menem dahi mül
Sil çeşmini zerrece sivâ yok
Ahrâk ederim sivâm olur gül
Vallahi eğer zuhûr edersen
Gayr olmaya eyleme tegâfûl(Nev’î, 1593, s. 14a)*

Vahdet-i vücûdun şiirsel tasvirini yapan müellif, birlik anlayışını veciz bir üslupla okuyucuya aktarır. Varlıktaki izâfî münasebeti, her tikeli kapsayacak şekilde mücmel olanın mufassal şekilde zuhur etmesi olarak yorumlar.(Nev’î, 1593, s. 9a) Parçanın bütüne, cüz’î olanın küllî olana, damlanın ummana karışıp birlik, yokluk ve filhakika varlığın ne olduğu zevk yoluyla müşahede edilir. Bilgide tahkik kimi zaman şem’-pervane sembolleri ile ifade edilirken hakikat ve fenâ telakkisi anlatılır. Varlığın bir yük, böyle bir iddianın masiyet olduğu fikri savunulurken ârifin hakikatle temasında yok olması; mezmûm tüm sıfatların etkisinin ortadan kalkması ile mümkün olduğu dile getirilir. Bu hedef Cüneyd’in tevhidi, “Kıdemi hadesten ayırmaktır” şeklindeki görüşüyle de uyumludur.(Ateş, 2010, s. 8/120) Böyle bir tevhid bize hakikat bilgisine ulaşma imkânı verir. Bunun Konevî’nin metinlerinde karşılığı “Tevhid müşahedenin, temyiz ise,

ilmin hükmüdür”(Konevî, 2020, s. 166) şeklindedir. Keşfin gerçekleşmesi urûc kavsinde seyreden sâlikin cem' yani birlik makamına ulaşmasına bağlıdır. Aklın mâverâsında ruhâni bir sefer ile hâller ve makamlar kat edilerek sûfiler hakikat bilgisine vâkıf olur.

Varlığın uçsuz bucaksız bir okyanus olması karşısında âlem bir zerreden ibarettir. Bi'l-aks zerre dahi bir âlemi sığdırır diyen Attâr'ın(Attar, 1998, s. 31) takipçilerinden Mevlânâ (672/1273), benzer fikirlerden şöyle bahseder: “Sen ilahî kitabın bir nüshasıdır. Sen evreni yaratan sultanın güzelliğinin, kudretinin, sanatının bir aynasıdır. Âlemde ne varsa, senden dışarıda değildir. Ne istersen kendinden iste, neyi arıyorsan onu sen, kendinde ara, kendinde bul.”(Yahya, s. 106; Rûmî, 2008, s. 328-329)

Âlemdeki izafî ilişkiye dikkat çeken Nev'î te'sir ile müteessir arasındaki münasebeti bilgi teorisi açısından şu şekilde vad' eder: illetle malul arasında müşabehet ilişkisi vardır. Örneğin arpa tohumundan buğday yetişmez, bi'l-aks buğday tanesi de arpa vermez. Nebat da durum böyle olduğu gibi hayvanlarda da böyledir. Atlar hımar tevli edemeyeceği gibi develerde katır doğuramaz. Nefs-i nâtikanın mucidi akl-ı vaciptir. Dolayısıyla aralarındaki izafî ilişki nedeniyle insan mucidini bilir. Bir şeyi bilmek onunla bir olmakla mümkündür. Hakk'ı bilmekte bu vecihten mümkündür. Nev'î böyle bir biliş seviyesine ulaşmaya tahakkuk kavramıyla işaret eder. Tahakkuk etmek “Tahalluku bi-ahlâki'llâh” prensibiyle, nüzulla birlikte bize arız olan çokluktan ve alâikden kurtulmak, müşabehetten birliğe yükselmektir. Bilen özne ile talep ettiği bilgi süjesi arasında bir açıdan benzerlik bir açıdan farklılık gereklidir. Potansiyelimizde olan benzerlik matlubumuzu talep etmeyi ve onu idrak etmeyi iktiza eder. Farklılık ise matlub için bir gaybet ve yokluğu iktiza eder ki bu sebeple insan bilmediğine yönelir.(Yahya, s. 83) Buna erken dönem sûfilerin kullandığı huzur-gaybet kavramlarıyla da işaret edebiliriz.

Mülk âleminde varlık skalasının zirvesinde bulunan insan her tikel olanın numunesini nâsûtî yönüyle ihtivâ ettiği gibi aynı zamanda tüm varlık katmanlarını lahûtî yönüyle de kuşatır.(Konevî, 2002, s. 173) Böyle bir ictimâi yapı mevcut olanla vücûd veren, mazhar olanla zâhir olan arasındaki ilişkinin bilinmesine binaenaleyh Allah hakkında mârifeti mümkün kılar. İnsanın toprakla imtizacından önce hakikati, âlem-i gaybde feyz-i akdes tecellîsiyle zuhur etmiştir.(Yahya, s. 9b-10a) Hakk'ın nûrunun çeşitli makamlarda tecellîsiyle insanın manevî kuvvetleri ortaya çıkmıştır. Örneğin insanın ruhu, Allah nûrunun tecellî etmesiyle, kalbi; Rahman ve Rahim nûrunun tecellîsiyle, nefsi; Hakk'ın emsalsiz fiillerinin tecellîsiyle taayyün etmiştir.(Nev'î, 1593, s. 3b) Bu sebepledir ki sûfilerin tevhid nazariyesi fiilerden-tevhid-i ef'al- sıfatlara ve isimlere- tevhid-i esma ve's- sıfat- nihayetinde ism-i zat olan Allah'a-tevhid-i zat- seyretmekle kemal bulur. Manevi kuvvetlerinde olduğu gibi, sayısız esmâdan sonra birliğe yani cem' hâline ulaşan sâlik hakiki tevhide, enfüsten, afaka bu birliği gerçekleştirmekle nail olur. Nev'î, böyle bir fenâ hâlini *marifetullah* olarak kabul eder “Varlığımızın delillerini, (kainattaki uçsuz bucaksız) ufuklarda ve kendi nefislerinde onlara göstereceğiz” (Fussilet 41/53) âyetiyle bunu teyit eder.

Şehâdet mertebesinde insanın tahakkuk etmesini Nev'î, mücmel olanın tafsili olarak görür. Dairesel bir varlık anlayışını benimseyen müellif: “Mukaddem-i sûret-i a'yânla musavver ve mufassal olmak gerektir ki, insân dahi bunların merâtibinde bi-hasebî'1 etvâr-ı sâir ve devvâr olup, tâ ki hareket-i devriyye ile icmâlden tafsîle sefer, ba'dehû tafsîlden icmâle güzër kıla...” ifadeleriyle âlemi icmâlde kendisinde kuvve hâlinde bulunan bilginin, nüzul kavsinin nihayetinde unutulduğuna dikkat çeker. Âlem-i tefrikada mufassal bir şekilde tedricen tezekkür edilir. Bunun anlamı müellife göre; “İlmi evliyâ tezekkürîdir, tefekkürî değildir.” şeklindedir.(Nev'î, Keşfü'l-Hicâb, 14b.; Nev'î'nin bu konuda Kayserî'nin fikirlerinden etkilendiği muhakkaktır. Benzer ifadeler için bkz: Kayserî, 1299, s. 177) Dahası müellif Hz. Peygamber'in “Hikmet mü'minin yitiğidir”(İbn Mâce, s. Zühd, 15;; Tirmizî, 1975, s. İlim, 19) hadisini bu cihetten ele alır. Elest bezminde sahip olduğu ve âlemde zuhur edişi ile kaybettiği hikmeti aramak müridin maksududur. Urûc kavsiyle ârifler seyr ü sülûkta sefer edilen güzergahı kastederler. Mücâhede esasına dayanan bu seferde fenâyâ ulaşıldığında bütün eşyanın etkisi silinip, bunun neticesinde de idrak eden, idrak ve idrak olunan arızı değil asli olarak ortadan kalkar ve bilen, bilinen ve bilgi bir olur.(Nesefî, 2020, s. 137.) Böylelikle olmayan zâil olur, ezeli olan ise zevk, vicdan, tahakkuk ve müşahede ile zuhur eder.(Nâblusî, 2009, s. 29)

Kesretin vahdete dönüştüğü vahidiyyet makamında mufassal olan mücmelde müşahede edilir.(Konevî, 2020, s. 64) “İnnemâ yetezekkeru ulu'l-elbâb”(er-Ra'd, 13/44) âyetini de benzer şekilde yorumlayan Nev'î, âyette tezekkür kelimesinin kullanılıp ya'lem denilmemesinin inceliğine temas eder. Mamafih bu âlem onun levh-i zikirinde ve ayn-ı sâbitinde mündemiç ve gizlidir. Âlem-i ecsâma gelerek yitirdiği mârifeti tezekkür eder.(Nev'î, 1593, s. 202a) Zira nefis dünyaya gelmezden önceki hâlini hatırlayan bir varlıktır ancak nüzûlu ile bildiklerini unutmuştur.(İbn Hazm, 2017, s. 1: 136)

Bilginin bir tezekkür yani hatırlama olduğu tasavvufî ıstılahlarla da açıklanabilir. Tasavvufun en önemli riyâzet araçlarından birisi olan zikir anmak anlamında kullanıldığı gibi(Bican, 2011, s. 377) aynı zamanda hatırlama demektir ve nisyan, yani unutmanın zıddıdır. Bu açıdan zikir fitratta gizil hâlde bulunan bilginin hatırlanmasıdır. Öte yandan insan kelimesinin nisyan yani unutmak masdarından türetildiği bundan dolayı insanın unutan varlık olduğu fikri de bu teoriye bir hüccet olarak kabul edilebilir. Görüldüğü gibi Nev'î, Platoncu hatırlama bilgi teorisini kısmen benimser. İnsan ruhani evrenden veya soyut misal evreninden hissi evrene veya mutlak yakîni mârifet kaynağından, dünyanın hissî zannî mârifet evrenine nüzul etmişse, keza bulunduğu eski yere dönmeye muktedirdir. Bu aynı zamanda bir arınma ve tecerrüd (soyutlanma) anlamına gelir. Bu açıdan bilgi; bilince yükseliş, birle bir olmaktır. Platon'un deyimiyle ideaları hatırlamaktır. Tasavvufî bilgi ile Platon'un hatırlama kuramı arasındaki benzerlik buradadır.(Şahin, 2014, s. 107) Müellifin anlayışına göre şu dizelerde de görüldüğü gibi insanın zübde-i âlem oluşu tezekkürî idrâk teorisine imkân verir:

Merdüm-i dâde-i Hak'tır insân/ Tendir a'yân-ı hakâyık ol cân

*Hâsır-ı cümle hakâyık zâtı/ Şâmil ism ü sıfât imkân
Ayn-ı insân ile bak insâna/ Nazar-ı Hak ile gör,(Buhârî, 1993, s. Rikâk, 38)
etme gümân.(Nev'î, 1593, s. 11a)*

A'yân-ı sâbite düşüncesinin bu yönüyle nesnelere hakikatleriyle bir içlem kaplam ilişkisi vardır. Zübdeyi âlem ve mikro kozmos/makro kozmos fikirlerinin altında böyle bir yaklaşım yatar. Kuvve olanın fiile; potansiyel arketiplerin ortaya çıkmasına imkân veren seyr-ü sülûk aslında bu teoriye göre derûnî vechemizdeki örtük hakikatlerin, nüzul ederken giydiğimiz libasın kaldırılmasına eşlik eder ve sırrımızda yitirdiğimiz marifetin hicâblarından kurtuluşunun ön koşuludur. İnsan bu açıdan bütün varlık hakikatlerini cemedan, Hakk'ın en kâmil tecellîgâhıdır. Makrokozmosda bulunan, Hakk'ın esmâsının tecellîsiyle zuhur eden bütün hakikatleri ihata eder.(Yahya, s. 14a) Bu hakikatler zâhirî ve bâtinî açıdan özet olarak zâtında mündemiçtir.(Afifî, 2000, s. 59) Ancak bunlar kuvve hâlinde olup tahakkuk etmesi kulun isti'dâtına bağlıdır. Nev'î insanın kuşatıcı ve zübde oluşunu şöyle açıklar: "Mertebe-i insan-ı kâmil, cemî'-i hakâyık-ı kevnîyyeyi, kâiniyye ve seyekûniyyeyi mevcûd ve münderic kıldı. Deryâyı katrede ve katreyi deryâda, munfasılı muttasılda ve aksinde. Ki Her şey, her şeydedir hükm-i âmminca; eğer pest ve eğer bâlâ, eğer esfel ve eğer a'lâ."(Yahya, s. 397a) Behemehâl insan-ı kâmilin makamı cem' makamıdır. Hakikati itibarıyla fânî olmaz ancak zuhuru yönünden küllü şüûn Hakk'tır bâki kalmaz. Zira *külle yevmin hüve fi şe'n* bu sırrı ifşâ eder.(Yahya, s. 69b)

Sonuç

On altıncı yüzyılda ilmî, siyâsî, edebî, kültürel ve irfânî kimliği ile etkili olan Nev'î Yahya Efendi, bilgi anlayışı ile Ekberî mektebin takipçisi olan bir sûfidir. Binaenaleyh Nev'î'nin Vahdet-i vücûd düşüncesini temsil eden İbnü'l-Arabî, Sadreddîn-i Konevî, Cendî, Dâvûd-ı Kayserî, Şebüsterî ve Molla Câmî gibi isimleri rehber edindiği anlaşılmaktadır. Nev'î, kendinden sonraki süreçte *Fusûs* şerhi vasıtasıyla vahdet düşüncesini benimseyen sûfi ve müelliflere de etkisi olan bir yazardır. Bu etki müstakil araştırmalara konu olmalıdır.

Nev'î'ye göre bir şeyin bilinmesi suje ile obje arasındaki ilişkiyle gerçekleşir. Bu açıdan insânın Tanrı hakkındaki bilgisi zâtında tecellî eden esmâü'l-hüsnâ miktarıdır. Binâenaleyh insanın hakikatinde mündemiç olan isimlerin çokluğuyla, Rabbini bilmesi doğru orantılıdır. Bundan dolayı Hakk'ı en kâmil mânada bilenler hiç şüphesiz peygamberler ve muhakkiklerdir. Zira onların hakikatlerindeki içkin olan isimler daha kapsayıcı ve kuşatıcıdır.

Nev'î sansuailist yani duyu verilerinden elde edilen bilgilerin soyut hakikatleri idrâk etmede yetersiz olduğuna dikkat çeker. Aynı şekilde deneye dayalı empirik bilgi de hisler ve duyların etkisine dayanır. Bunun yanı sıra Nev'î sofistlerin gerek ontolojik gerek epistemolojik açıdan sabit hakikatleri inkâr etmesini, şiddetle eleştirmiş, bu tür septik yaklaşımlara itirazda bulunmuştur.

Nev'î Efendi kesin bilgi konusunda nefsânî tarikteki sûfilerin safında yer alarak riyâzete dayalı bilgiyi hakikat bilgisini olarak kabul eder ve nazar ve istidlâl yöntemini eleştirir. Seyr ü sülûkü, urûc kavsinde yükselmekle bir olanla aynîleşme süreci olarak telakki eder. Bu meyanda ehl-i nazarı, hiss-i müşterek, muhayyile, vehim, akıl ve müfekkire gibi nazârî iç idrâk kuvvetlerini kullanarak eserden müessire ulaşmayı gaye edinen, ilimlerini bahs ve ifâde ile elde eden bir grup olarak zikreder. Bununla birlikte nazar yöntemini tahlîl ederek metafizik alanda hakikat bilgisine ulaşmada yetersiz olduğunu akıl ile bütün hakikatlerin bilinebileceğini iddia edenlerin ulaşacakları son noktanın tenzih anlayışına dayalı Tanrı'nın zorunlu varlığı olduğunu dile getirmiştir. Eşyanın ise -mâ hiye aleyh-hakikatini değil sadece birtakım özelliklerini ve hükümlerini bilebilirler şeklinde açıklamalarıyla rasyonel bilgiyi tenkid edip hakikat bilgisine nefsi tezkiye, kalbi tasfiye ederek ulaşılacağını savunur.

Rasyonel bilgi akli esas aldığından soyut hakikatler hakkında birtakım verilere ulaşmakla birlikte Nev'î'ye göre bu da yetersizdir. Kalbin safiyetini önemseyen Nev'î ruhun ancak riyazet ve mücahede eğitimiyle îmar edilerek nefse galip geleceğini, takvayı şîar edinen aklın sahibini hakikat yoluna sevk edeceğini vurgular. Duyular âleminde aklın işlevselliğine sürekli vurgu yapan yazar aklın itikadî konularda istidlâlde bulunması, soyut hakikatleri kendi havsalasına göre yorumlamasını, aklın sınırlarını aştığını, ulûhiyet konusunun akıl penceresinden algılamaya çalışmayı yersiz olduğunu dile getirir. Zira ten kafesine hapsolan ehl-i nazarı beden karanlığına mahkûm olarak görmüş ve akl-ı cüz'î ile yalnızca fizik âleme ait bilgilerin kazanabileceğini vurgulamıştır. Hakikat güneşinin doğması ise tıpkı Mevlânâ'nın *Tâcir-papağan* hikayesinde olduğu gibi riyâzi temrinlerle fenâya ulaşmakla mümkün olduğuna atıfta bulunmuştur.

Kaynaklar

- Aclûnî, E.-F. İ. b. M. (2001). *Keşfü'l-hafâ ve müzîlü'l-ilbâs ammâ iştehere mine'l-ehâdis alâ elsineti'n-nâs* (Y. b M. el-Hâc Ahmed, Ed.; C. 3). Mektebetü'l-İlmi'l-Hadîs.
- Afifî, E.-A. el-. (2000). *Fusûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*. İZ Yayıncılık.
- Alper, Ö. M. (2015). Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni. İçinde A. Kahraman (Ed.), *İslam Felsefesinde Altın Çağın Başlangıcı: İbn Sina Ve Felsefesi* (C. 5, ss. 877-903). İnsan Yayınları.
- Arslan, A. (2006). *İlk Çağ Felsefe Tarihi* (C. 4). İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Ateş, S. (2010). Cüneyd-i Bağdâdi. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 8, s. 120). TDV Yayınları.
- Ateş, S. (2015). *Cüneyd-i Bağdâdi Hayatı Eserleri ve Mektupları*. Yeni Ufuklar Neşriyat.
- Attar, F. (1998). *Mantıku't-Tayr* (Y. Keçeci, Çev.). Kırkambar Yayınevi.

- Bican, A. (2011). *el-Müntehâ: Fusûsu'l-Hikem üzerine bir çalışma* (A. Beyazıt, Ed.; 1. bs). İnsan Yayınları.
- Bolay, S. H. (1990a). *Felsefî Doktrinler Sözlüğü* (5. bs). Akçağ Yayınları.
- Bolay, S. H. (1990b). *Felsefî Doktrinler Sözlüğü* (5. bs). Akçağ Yayınları.
- Buhârî, E. A. M. b. İ. (1993). *Sahîh-i Buhârî* (M. D. el-Boğa, Ed.). Daru'l-ulumî'l-insaniyye.
- Chittick, W. (t.y.). *İbn Arabî/Giriş Kitabı* (K. Filiz, Çev.). Sufi Kitap.
- Chittick, W. (2016). *Sufî'nin Bilgi Yolu* (Ö. Saruhanlıoğlu, Çev.). Okuyanıs.
- Cürcânî, A. İ. M. es-Seyyid eş-Şerîf. (1985). *Kitâbü't-Ta'rîfât*. Mektebetu Lübnan.
- Cürcânî, S. Ş. (2015). *Şerhu'l-Mevâfık* (Ö. Türker, Çev.; C. 3). Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Cüveynî, İ.-H. el-. (2016a). *Kitâbü'l-İrşâd* (A. B. Baloğlu, S. Yılmaz, M. İnan, & F. Sancar, Çev.). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Cüveynî, İ.-H. (2016b). *Kitâbü'l-İrşâd* (A. B. Baloğlu & others, Çev.). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Emiroğlu, İ. (2009). Süfestâiyye. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (C. 37, ss. 468-469). TDV Yayınları.
- Erdoğan, E. (2011). *Bilim ve Metafizik Üzerine Tarihsel Bir Soruşturma*. Arkeoloji ve Sanat Yayınları.
- Ertuğrul, İ. F. (1925). *Lugatçe-i Felsefe*. Matbaa-i Amire.
- Fârâbî, E. N. M. b. M. b. T. b. U. el-. (2018). *El-Medînetü'l-Fâzıla* (Yaşar Aydın, Çev.). Litera Yayıncılık.
- Hücvirî, A. b. O. C. (2018). *Keşfü'l-Mahcûb/Hakikat Bilgisi* (S. Uludağ, Çev.; 6. bs). Dergah Yayınları.
- Izutsu, T. (2004). *İslâm'da Varlık Düşüncesi* (3. Baskı). İnsan Yayınları.
- İbn Hazm, E. M. A. b. A. b. S. b. H. (2017). *El-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ' ve'n-Nihâl* (İ. Bulut, Çev.; C. 3). Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.
- İbn Mâce, E. A. el-Kazvînî. (t.y.). *Sünen* (M. F. Abdülbâkî, Ed.). Dâru'l-Fikr.
- İbn Manzûr, E.-F. M. b. M. el-Ensârî. (1299). *Lisânü'l-'Arab* (C. 20). Dâru Sâdır.
- İbn Sînâ. (2019). *Et-Ta'likat* (İ. Hanoğlu, Çev.). Elis Yayınları.
- İbnü'l-Arabî, M. (2007a). *Fütûhât-ı Mekkiyye* (E. Demirli, Çev.; 1-18). Litera Yayıncılık.

- İbnü'l-Arabî, M. (2007b). *Fütûhât-ı Mekkiyye* (E. Demirli, Çev.; C. 18). Litera Yayıncılık.
- İbnü'l-Arabî, M. (2021). *Ukletü'l-müstevfiz*. Ketebe Yayınları.
- İmam Gazzâli. (1995). *Tevhîd ve Ledün Risaleleri* (S. Özburun & Y. Ö. Özburun, Çev.). Furkan Yayınları.
- Kaşani, A. (2015). *Tasavvuf Sözlüğü* (E. Demirli, Çev.). İz Yayıncılık.
- Kayserî, D. el-. (1299). *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*. Dâru'l-Hilâfeti'l Bâhire.
- Kayserî, D. el-. (2013). *Tasavvuf ilmine giriş* (M. Bedirhan, Çev.). Nefes.
- Kelâbâzî, E. M. b. İ. B. (2019). *Ta'arruf/Doğuş Devrinde Tasavvuf* (S. Uludağ, Çev.; 6. bs). Dergah Yayınları.
- Komisyon. (2000). *Osmalca Türkçe Lugat*. Hisar Yayınları.
- Konevî, S. (2002a). *İ'câzü'l-beyân fî te'vîli'l-ümme'l-Kur'an: Fâtiha suresi tefsiri* (E. Demirli, Çev.; 2. baskı). İz Yayıncılık.
- Konevî, S. (2002b). *İ'câzü'l-beyân fî te'vîli'l-ümme'l-Kur'an: Fâtiha suresi tefsiri* (E. Demirli, Çev.; 2. bs). İz Yayıncılık.
- Konevî, S. (2007). *Sadreddin Konevî ve Nasireddin Tûsî Arasında: Yazışmalar: El-murâselât* (E. Demirli, Çev.). İz Yayıncılık.
- Konevî, S. (2012). *Vahdet-i Vücûd Esasları* (E. Demirli, Çev.). İz Yayıncılık.
- Konevî, S. (2015). *Tasavvuf Metafizigi/Miftâhü'l-Gaybi'l-Cem ve'l-Vücûd* (E. Demirli, Çev.). Kapı Yayınları.
- Konevî, S. (2020). *İlâhî Nefhalar/en-Nefehâtü'l-İlâhiyye* (E. Demirli, Çev.). İz Yayıncılık.
- Korkmaz, İ. (2024). *Nev'î Yahya Efendi'nin varlık ve bilgi anlayışı* [PhD Thesis]. Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı.
- Mâtürîdî, E. M. (2002). *Kitâbü't-Tevhîd* (B. Topaloğlu, Çev.). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Mâtürtidî, E. M. el. (2002). *Kitâbü't-Tevhîd* (B. Topaloğlu, Çev.). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Müslim, E.-H. el-Kuşeyrî en-Nisâburî b. el-Haccâc. (1955). *Sahih-i Müslim* (M. F. Abdülbâkî, Ed.). Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye.
- Nâblusî, A. b. İ. (2009). *Âriflerin tevhidi: El-Kavlu'l-metîn fî beyânı tevhidi'l-ârifîn* (E. Demirli, Çev.; 2. bs). İz Yayıncılık.

- Nesefî, A. en-. (2020). *Tenzîl/Tasavvufta Varlık, Bilgi ve İnsan* (S. Şimşek, Çev.). Litera Yayıncılık.
- Nev'î. (t.y.). *Netâyicü'l-fünûn ve mehâsînü'l-mütûn* (Ali Nihat Tarhan Derlemesi).
- Nev'î. (1593). *Keşfü'l-Hicâb min Vechi'l-Kitâb* (Fâzıl Ahmed Paşa). Köprülü Kütüphânesi.
- Nev'î, N. (t.y.). *Ebyat-i Müntehâb min Şerhi Nev'î ala'l-fusus*.
- Nev'î, Y. (t.y.-a). *Keşfü'l-Hicâb min Vechi'l-Kitâb*.
- Nev'î, Y. (t.y.-b). *Kitâbü Muhassilü'l-Meâilü'l-Kelâmiyye*.
- Nev'î, Y. (t.y.-c). *Netâyicü'l-fünûn ve mehâsînü'l-mütûn*.
- Nev'î, Y. (t.y.-d). *Şerh-i Cevab İbn Sînâ Ba Sual-I Ebû Sa'id*.
- Nev'î, Y. (1977). *Divan*. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları 2160.
- Nev'î Yahya. (t.y.). *Risâle-i Mantık* (İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi).
- Platon (Eflatun). (2010). *Diyaloglar* (M. Bayka, Ed.). Remzi Kitabevi.
- Râgıb, İ. (1431). *El-Müfredât* (S. A. Davudi, Ed.). n.p.
- Râzî, F. er-. (2019a). *El-Muhassal/Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe* (E. Altaş, Çev.; 1-Veli). Klasik Yayınları.
- Râzî, F. (2004). *Tefsir-i Kebir* (C. 32). Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Râzî, F. (2019b). *El-Muhassal/Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe* (E. Altaş, Çev.). Klasik Yayınları.
- Rûmî, M. C. (2008). *Rubâîler* (Ş. Can, Çev.). Kurtuba Kitap.
- Sadra, M. (2012). *Kitâbü'l-Meşâ'ir/Metafizîğe Giriş* (A. K. C. vd, Çev.). Endülüs Yayınları.
- Safa, İ.-1. (2017). *İhvan-ı Safa Risaleleri I* (Komisyon, Çev.). Ayrıntı Yayınları.
- Sührevrdî, Ş. es-. (2017). *El-Elvâhu'l-İmâdiyye/Hikmet Levhaları* (A. K. Cihan & S. Yalın, Çev.). T.Y.E.K.B.Y.
- Şahin, F. (2014). *İslâm Felsefesinde Mistik Bilginin Yeri* (2. bs). Say Yayınları.
- Şehristânî, E.-F. T. M. b. A. b. A. (2015). *El-Milel ve'n-Nihal* (M. Dalkılıç, Ed.; M. Öz, Çev.; 3. bs). Litera Yayıncılık.
- Teftâzânî, S. M. b. Ö. et-. (2019). *El-Makâsıd* (A. Kaylı, Ed.). Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.

- Tehânevî, M. A. b. A. (1996). *Keşşâfî İştîlâhâtî'l-Fünûn*. Mektebetü Lübnân.
- Tenik, A. (2017). *Tasavvufî Bilgi*. Litera Yayıncılık.
- Tirmizî, M. b. İ. (1975). *Sünen-i Tirmizî* (A. M. Ş. vd, Ed.; 2. bs, C. 5). Matbaatü'l-Mustafa el-Halebi.
- Tuğcu, T. (2003a). *Batı Felsefe Tarihi* (4. bs). Alesta Yayınları.
- Tuğcu, T. (2003b). *Batı Felsefe Tarihi* (4. bs). Alesta Yayınları.
- Uludağ, S. (2010). Sülûk. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. TDV Yayınları.
- Vassaf, H. (2015). *Fezû'l-Kemâl ve Mir'âtü'l-Kemâl* (M. Cengiz, Ed.). Dergâh Yayınları.
- Veli, K. (2019). *Nesefî Akaidi Şerhi* (F. Kurt, Çev.). Akçağ Yayınları.
- Yahya, N. (t.y.). *Kitâbü Muhassilü'l-Meâilü'l-Kelâmiyye* (Ayasofya).
- Yahya, N. (1146). *Kenzü'l-hakayık ve şerhi* (Ebu). İstanbul Nadir Eserler.
- Yahya, N. (1995). *İlimlerir Özü/Netayic el-Fünun* (Ö. Tolgay, Çev.). İnsan Yayınları.
- Yılmaz, H. K. (2004). *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*. Ensâr Neşriyat.