


(kahramanlık şiirleri), medih ve takriz, te'bîn ve risâ (mersiye / ağıt şiirleri), edep, nesib ve gazel (ayrılık ve aşk şiirleri), hicâ (yergi şiirleri), azyâf (misafirperverlik şiirleri), mezemmetü'n-nisâ, sıfat ve nuût (tasvir şiirleri), siyer ve nûâs (hayatı ve yaşlılık dönemini ele alan şiirler), mülâh ve mücûn (latif ve müstehcen şiirler), inâbe ve zühd olarak on iki bölüm halinde düzenlenmiştir. Antolojide çoğu Câhiliye, erken İslâm ve Emevî devirleri, şairlerinden kısmen de muhdes şairlerden olmak üzere 961 şaire ait 1661 kaside ve kıta yer alır. Halep Sultanı el-Melikü'n-Nâsir Yûsuf'un emriyle tertip edilen antoloji 647 (1249) yılında kendisine sunulmuştur. Basrî, daha sonra yaptığı değişiklik ve ilâvelerle antolojisinin hacmini iki katına çıkarmış ve eserin mukaddimesinde belirttiği üzere 654 (1256) yılında son Abbâsî halifesi Müsta'sım-Billâh'a takdim etmiştir. Eserin kaynakları, başta Hâlidî kardeşler (Hâlidîyyân) Muhammed b. Hâşim ile Saîd b. Hâşim'in ortak eseri olan *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir* olmak üzere Ebû Temmâm, Buhtûrî ve İbnü's-Şecerî'nin *Hamâse*'leri, Câhiz'in *Kitâbü'l-Hayevân*'ı, Ebû Hilâl el-Askerî'nin *Divânü'l-me'ânî*'si, Ebû İshak el-Husrî'nin *Zehrü'l-âdâb*'ı, Ebû Ali el-Kâfî'nin *el-Emâlî*'si gibi eserlerle bazı şairlerin divanlarıdır. İlk defa Muhtârüddin Ahmed tarafından neşredilen antolojiyi (I-II, Haydarâbâd-Dekken 1383/1964) daha sonra bu neşrin eksiklik ve hatalarını gidermeyi amaçlayan Âdil Cemal Süleyman yeniden yayımlamıştır (I-III, Kahire 1408/1987). 2. *el-Menâkıbü'l-Abâsiyye ve'l-mefâhirü'l-Müstansuriyye*. Bağdat'ta son Abbâsî halifesi Müsta'sım-Billâh'ın son günlerine kadar Abbâsî halifeleri tarihidir. Eserde ayrıca Mısır Abbâsî halifelerinin ilki olan ve 659 (1261) yılında Memlûkler'in başşehri Kahire'de kendisine biat edilen Müstansır-Billâh'tan da söz edilmektedir. Eserin yazma nüshası Paris Bibliothèque Nationale'de bulunmaktadır (nr. 6144). 3. *Kitâbü's-Şaṭraṇç* (Nuruosmaniye Ktp., nr. 3804).

BİBLİYOGRAFYA :

Sadreddin el-Basrî, *el-Hamâsetü'l-Basriyye* (nşr. Muhtârüddin Ahmed), Haydarâbâd-Dekken 1383/1964, I, 1-3; ayrıca bk. neşredenin girişi, I, 19-34; a.e. (nşr. Âdil Cemâl Süleyman), Kahire 1408/1987, M. Ebû'l-Fazl İbrâhim'in takdimi, I, 1-2; neşredenin girişi, II, 1-26; *Keşfü'z-zunûn*, I, 692-693; Brockelmann. *GAL*, I, 299; *Suppl.*, I, 457; Zirikî, *el-A'lâm*, IV, 319; C. Zeydân, *Âdâb* (Dayf), II, 22; Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifin*, VIII, 665; Abbas el-Azzâvî, *et-Ta'rif bi'l-mü'errihin fi 'ahdi'l-Mogül ve'l-Türkmân*, Bağdad 1376/1957, I, 171-172; Sezgin, *GAS*, I, 74; Ömer Ferruh, *Târîhu'l-edeb*, III, 592-594. 

ZÜLFİKAR TÜCCAR

SADREDDİN-i ERDEBİLÎ

(صدر الدين أردبيلي)

Sadrüddîn Mûsâ b. Safiyüddin İshâk
b. Emînidînn Cebrâil Erdebîlî
(ö. 794/1392)

Safeviyye tarikatı şeyhi
(bk. SAFEVİYYE).

SADREDDİN KONEVÎ

(صدرالدين قونوی)

Ebü'l-Meâlî Sadrüddîn Muhammed
b. İshâk b. Muhammed b. Yûsuf Konevî
(ö. 673/1274)

Vahdet-i vücûd düşüncesinin
Muhyiddin İbnü'l-Arabî'den sonraki
en önemli temsilcisi.

Malatya'da dünyaya geldi. Yaygın görüşe göre doğum tarihi 606 (1209) yılı civarıdır. Babası Mecdüddin İshak önemli bir mutasavvıf ve âlim, aynı zamanda Anadolu Selçuklu Devleti'nde üst düzey bir yöneticiydi. Kaynaklarda Mecdüddin'in Selçuklu sarayı ile Abbâsîler arasında elçilik görevlerinde bulunduğu kaydedilmektedir. Mecdüddin, Selçuklu sarayında şehzadelere hocalık yaptığından bazı rivayetlerde "sultanın şeyhi" lakabıyla anılmıştır. Sadreddin'in annesinin Selçuklu sarayına mensup olduğu nakledilir. Bu mensubiyetin mahiyeti hakkında farklı rivayetler vardır. Bazı menkıbelerde annesinin hükümdarın kız kardeşi olduğu vurgulanır. Konevî için söylenen "sultan oğlu" ifadesi böyle menkıbelerle dayanır. Bazı menkıbelerde ise sultanın âzatlî câriyesi olduğu söylenir. Bu menkıbeler özellikle Mevlevî kaynaklarında zikredilen, Konevî'nin zâhidliği önemsemeyen "mülûkâne" yaşantısı hakkındaki rivayetlere kaynaklık etmiş olmalıdır.

Konevî, ailesinin imkânlarından yararlanarak dönemin önemli hocalarından ders aldı, dinî ve felsefî ilimler alanında iyi bir öğrenim gördü. Babasının ona bıraktığı en önemli miras âlim ve mutasavvıflarla olan dostluğuuydu. Bunların arasında başta gelen isim Muhyiddin İbnü'l-Arabî idi. İbnü'l-Arabî, Mekke'de tanıştığı Mecdüddin İshak'ın daveti üzerine Dimaşk, Urfa ve Diyarbekir yoluyla Malatya'ya gelmiş, bir süre onunla beraber kalmıştı. Bu dönemden itibaren İbnü'l-Arabî ile Mecdüddin arasındaki arkadaşlık güçlenmiş ve sağlam bir dostluğa dönüşmüştü. Mecdüddin, menkıbelerde sultanın çocuklarının eğitimi diye zikredilen bir görevle Konya'ya gittiğin-

de İbnü'l-Arabî de onunla birlikte veya bir müddet sonra Konya'ya gitmişti. Mecdüddin'in ilişkileri sayesinde İbnü'l-Arabî'nin Selçuklu sarayı nezdinde yüksek itibar kazandığı ve önemli dostluklar kurduğu anlaşılmaktadır. Nitekim onun Selçuklu sultanlarıyla yakın ilişki içinde olduğu ve kendileriyle yazıştığı bilinmektedir. Bu münasebetlerin Konevî'nin hayatı ve fikrî gelişimi üzerinde önemli etkileri olmuştur. Konevî'nin daha sonra yerleşeceği Konya'da üst düzey yönetici ve bilim adamlarıyla ilişkileri büyük ihtimalle babası ve İbnü'l-Arabî ile başlayan bu ilişkilerin bir devamıydı.

Sadreddin Konevî dokuz on yaşlarında iken babasını kaybetti. Mecdüddin'in vefatı üzerine İbnü'l-Arabî'nin onun dul eşyile evlendiği ve Konevî'nin üvey babası olduğu rivayet edilir (Lâmîf, s. 632). Bu evliliğin gerçekleşip gerçekleşmediğini belirlemek güçtür. Bununla birlikte İbnü'l-Arabî ile Konevî arasındaki ilişki İbnü'l-Arabî'nin ölümüne (638/1240) kadar devam etti. Konevî, bu ilişkinin bir şeyh-mürîd ilişkisi gibi başlayıp daha sonra entelektüel bir arkadaşlığa dönüştüğünü, İbnü'l-Arabî'nin sürekli yanında bulunduğunu, özel tasavvufî tecrübelerine ve bilgilerine ortak ve onun vârisi olduğunu söyler. Konevî'nin çocukluğunda ve gençlik döneminde İbnü'l-Arabî'yle birlikte çeşitli bölgeleri dolaştığı anlaşılmaktadır. Menkıbelerde henüz küçük yaşta tahammülü güç, ağır riyâzetlere girdiğinden söz edilmesi onun çocukluğundan itibaren tasavvufî hayatın içinde bulunduğunu göstermektedir. İbnü'l-Arabî'nin ölümünden bir süre sonra muhtemelen 1241 yılında Konya'ya giden Sadreddin hayatının sonuna kadar burada yaşadı. Onun Konya'ya gelişi bir menkıbede Konya eşrafından birinin oğlunu tedavi etmesiyle irtibatlandırılır. Konevî'nin Mısır, Şam, Hicaz gibi bölgelere gittiği, oradaki âlim ve sûfilerle ilişki kurduğu anlaşılmaktadır. Câmî *Nefehâtü'l-üns*'te onun bir süre Mısır'da ve Kudüs'te bulunduğundan, hacca gittiğinden ve bir müddet orada kaldığından söz eder. Kendisi de Moğollar'ın Bağdat'ı istilâ ettiği tarihte Mekke'de olduğunu belirtir (*Kırk Hadis Şerhi*, s. 56). Sadreddin Konya'da vefat etti ve burada defnedildi.

Konevî, İbnü'l-Arabî ve Mecdüddin İshak'ın da arkadaşı olan Evhadüddin-i Kirmânî ve Sa'deddin-i Hammûye ile yakındı (Lâmîf, s. 633). Menkıbelerde İbnü'l-Arabî'nin Konevî'yi Kirmânî'ye emanet ettiği ve birlikte hacca gittikleri aktarılır. Konevî'nin, Kirmânî'den aldığı bir seccadenin "teberrüken" mezarına konulmasını vasi-

yet etmesi ona olan bağlılığını göstermektedir. Bir menkıbede Konevî'nin, "İki âlimden yararlandım, biri Evhadüddin, diğeri İbnü'l-Arabî'dir" dediği aktarılır. Her şeye rağmen Konevî'nin hayatındaki en önemli isim İbnü'l-Arabî'dir. Konevî kitaplarında en çok İbnü'l-Arabî'den söz etmiş ve genellikle "şeyh" veya "imam" diyerek bağlılığını dile getirmiştir. Konevî ölümünün ardından İbnü'l-Arabî ile "vâkıa"larda görüştüğünden söz eder. Bu güçlü ilişkilere rağmen aralarında bazı üslup ve yaklaşım farkları bulunduğu söylenebilir. İbnü'l-Arabî, Konevî kadar sistemli ve düzenli bir müellif sayılmaz. Onun muhatapları Konevî'ye göre daha geniş bir kitledir ve temsil ettiği ilim adamı tipi de Konevî'ye göre geleneksel anlamıyla âlim tipidir. Tasavvufun çok özel bir alanında eser veren Konevî'nin üslubu olabildiğince felsefidir. İbnü'l-Arabî ile Konevî arasındaki üslup ve yaklaşım farkı tasavvuf geleneğinde her iki düşünürü tanımlamak için kullanılan, "İbnü'l-Arabî sūfî hakîm, Konevî ise hakîm sūfîdir" sözünde ifadesini bulur. Konevî'nin Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî ile olan yakın dostluğu da bilinir. Mevlevî kaynaklarında yer alan ve Mevlevî bakış açısının etkilerini taşıyan menkıbelerin önemli bir kısmı, tasavvuf muhitlerinde anlatılan bazı hadiselerin Mevlânâ ve Konevî ile ilişkilendirilmesiyle kurgulanmış görünür. Anadolu'da gelişen iki büyük tasavvufî düşünce ekolünü temsil edecek olan Ekberî-Konevî geleneğiyle Mevlevîlik arasındaki bazı farkları vurgulayan bu menkıbelerde Mevlânâ geleneksel anlamıyla bir mutasavvıf, Konevî tasavvuf kitaplarında tanımlanan ehl-i zâhir olarak tasvir edilmektedir. Aynı zamanda Konevî üst düzey kesimlerle irtibatı olan bir kişidir ve bunun bir tür bölünme anlamına geldiği ima edilir. Mevlânâ ise sıradan insanlarla seçkin insanları

etrafında toplamış bir sūfidir. Bunun kanıtlarından biri, Mevlânâ'nın çevresindeki insanların toplumun bütün kesimlerinden gelen kimselerden oluşmasıdır. Öte yandan Mevlânâ'nın cenaze namazını Konevî'nin kıldırmasını vasiyet etmesi iki düşünürün arkadaşlığının başka bir kanıtı olarak zikredilir.

Düşünceleri. Sadreddin Konevî, İbnü'l-Arabî ile birlikte tasavvufu yeni bir döneme ve aşamaya taşıyan bir sūfidir. Bu yeni döneme kelâm tarihiyle ilişkilendirilerek müteahhirîn sūfîler devri veya tasavvufun iç gelişim süreci dikkate alınarak olgunluk dönemi denilebilir. İbnü'l-Arabî ve Konevî daha çok olgunluk dönemi niteliğini kabul eder görünmektedir. Ebû Nasr es-Serrâc, Abdülkerîm el-Kuşeyrî, Muhammed b. İbrâhim el-Kelâbâzî gibi sūfîlerin eserlerinde görülen tasavvuf "bâtınî fıkâh"tı. Bu sūfîler tasavvufu Sünniliğin itikadî ve amelî ilkeleriyle uyumlu biçimde yorumlamıştır. Serrâc hadis, tefsir, kelâm ve fıkâh gibi ilim dallarının karşısında tasavvufun mânevî ve kalp alanıyla ilgili bir ilim olduğunu söylemiş, Kuşeyrî aynı yoldan giderek sūfîlerin kavram üretme haklarından söz etmiş ve tasavvufu bir ilim şeklinde görmek gerektiğini belirtmiş, Kelâbâzî de Ehl-i sünnet inancıyla sūfîlerin inançları arasında uyum bulunduğunu kanıtlamaya çalışmıştır. İbnü'l-Arabî ve Konevî döneminde tasavvuf, hadis ve fıkâh gibi dinî ilimlere göre değil başta felsefe olmak üzere İslâm düşüncesinin teorik ilimlerine göre ele alınmıştır. Konevî tasavvufu "ilm-i ilâhî" (metafizik) olarak tanımlar (*Tasavvuf Metafizikî*, s. 9). Ona göre felsefî ilimlerde metafizik diğer tikel ilimlerle nasıl bir ilişki içindeyse sūfîlerin bilgi alanlarına adını veren ilm-i ilâhî de aynı işleve sahiptir. Böylece yeni bir tasavvuf anlayışı geliştiren Konevî bu yönüyle İslâm düşüncesinde Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ ile oluşan, ancak Gazzâlî ile belli bir ölçüde zayıflayan metafizik tasavvurunu tasavvufî tecrübe ekseninde yeni bir şekilde yorumlayan, diğer bir ifadeyle İbn Sînâ'nın metafizik bilgisinin imkânı iddiasını Gazzâlî ve diğer yazarların eleştirel yaklaşımına rağmen yeniden ele alan bir düşünürdür.

İlimlerin Sınıflandırılması. Sadreddin Konevî, temel eseri *Miftâhu'l-ğayb*'da ilimlerin sınıflandırılmasına dair kitaplarda dile getirilen hususları olduğu gibi benimser. Bunların başında ilmin ne anlama geldiği, bir ilimde konu, mesele ve ilkelerin niteliği ve ilimler arası ilişkiler gelir. Buradan hareketle önce metafizik bir ilim ol-

ması üzerinde durur. Metafizik bir ilim ise onun öncelikle herkes tarafından kabul edilmiş, tartışmaya açık olmayan bir konusu olmalıdır. Konevî'ye göre metafiziğin konusu Tanrı'nın varlığıdır. Bu mesele onun İbn Sînâ'nın metafizik anlayışından ayrıldığı hususlardan biridir. Metafiziğin konusunun varlık olmak bakımından varlık olduğunu söyleyen İbn Sînâ (*Kitâbü's-Sîfâ: Metafizik*, s. 10) bu görüşünü zihnin hiçbir şekilde inkâr edemeyeceği en nihai gerçekliğin varlık olmasına dayandırmıştı. Ona göre Tanrı'nın varlığı herkes tarafından kabul edilmiş değildir, bu sebeple de metafiziğin konusu sayılamaz. Tanrı'nın varlığı metafiziğin kanıtlamak istediği bir mesele sayılabilir. Konevî ise Tanrı'nın varlığının metafiziğin konusu olması gerektiğini belirtir. Bunun sebepleri üzerinde fazla bir açıklama yapmasa bile, "Varlık olmak bakımından varlık haktır" şeklindeki cümleleriyle meseleyi başka bir boyuta taşır. Tanrı'nın varlığının metafiziğin konusu sayılması Konevî'ye bu ilmi farklı isimlerle adlandırma imkânı verir. Bu sayede o metafizik için "ilm-i ilâhî, mârifetullah, ilm-i tahkik" gibi tabirler kullanır. İlm-i tahkik özellikle kesin bilgiye ulaştıran yöntemle gönderme yapan bir nitelemedir. Aynı kökten gelen muhakkik ise onun İbnü'l-Arabî ve kendisi gibi sūfîlerin yanı sıra gerçek kelâm ve felsefe bilginleri için kullandığı bir isimdir. Bu yaklaşım Konevî'nin ilimler arası ilişkiler konusundaki olumlu tavrının bir sonucudur. Konevî metafiziğin konusunu Tanrı'nın varlığı olarak belirledikten sonra onun mesele ve ilkelerini ele alır. Ona göre metafiziğin meselesi Tanrı-âlem irtibatını açıklamaktır. Tanrı-âlem irtibatı, başta *Miftâhu'l-ğayb* olmak üzere Konevî'nin kitaplarında bütün düşüncelerin ilişkili olduğu en önemli meseledir. İlâhî isimler metafizik yapmayı mümkün kılan araçlar ve ilkelerdir. Bu sebeple ilâhî isimler yeni dönem tasavvufunun en önemli araştırma alanı olmuştur. Konevî metafiziğin konu, mesele ve ilkelerini belirlemesinin ardından onun ilimlerle ilişkisini ve görevini ele alır. Bütün ilimlerin en şerefli ve en üstünü olan metafizik öncelikle sahil ilhamla bâtil ilham, ilham ve keşif türleri gibi hususları doğru değerlendirmeye imkân verir. Bu metafiziğin üst ve düzenleyici bir ilim olmasıyla ilgilidir. Konevî'nin metafiziğe yüklediği bu görev ve anlam İbn Sînâ'nın metafiziğin görevleriyle ilgili görüşünün bir yansımasından ibarettir. Ona göre metafizik bütün tasavvufî bilgileri, keşifleri, ilhamları ve müşahadelere değerlendiren, onları tashih eden ilim

Sadreddin Konevî Camii ve Türbesi – Konya



olduğu gibi metafizik yapan muhakkik de bütün sūfleri ve onların bilgilerini değerlendirebilecek konumdadır.

Bilgi Görüşü. Kuşeyrî, Serrâc ve Kelâbâzî gibi sūfler tasavvufî yöntemin ve bu yöntem sayesinde ortaya çıkan bilgilerin meşruiyet sorununu fıkıh-kelâm ilim geleneğinin kavramları ve anlayışıyla ele almışlardır. Konevî ise daha kapsamlı biçimde tasavvufî yöntem diye isimlendirdiği şeyi akılcı yönleme karşı hakikate ulaştıran bir yol olarak savunur (*Fâtiha Suresi Tefsiri*, s. 52). Onun bu yaklaşımı tasavvuf tarihinin gelişim sürecindeki en önemli aşamalardan biridir. Konevî'ye göre insanı gerçeğe ulaştıran iki yöntem vardır. Birincisi delilden hareketle gerçeğe ulaşmayı amaçlayan yöntemdir. Konevî'nin istidlâl yöntemi dediği bu yöntem, öncelikle filozof ve kelâmcılar tarafından kullanılmakla birlikte sūfler de belirli konularda onu kullanabilirler. Nitekim bizzat kendisi birçok vesileyle bu yönleme başvurur. İkinci yöntem kalbin arındırılması, ahlâkın yetkinleştirilmesi, iyi huylar kazanılması, riyâzet ve mücâhedelerle gerçeğe ulaşmayı hedefleyen tasavvufî yöntemdir. Konevî bu yöntemin insanı hakikate nasıl ulaştırdığı hususunda ayrıntılı açıklamalar yapar. Tasavvufî yöntemin savunulması ve imkânlarının açıklanması onun en önemli meselelerinden biridir. Konevî bu husustaki düşüncelerini iki bakımdan ele alır. Birincisi ilk yöntemin eleştirilmesidir. Bu eleştiriler, ağırlıklı olarak metafizik bahislerde aklın kullanımı ve aklın sonuçta tenzih esaslı bir Tanrı tasavvurunu ortaya koymasıyla ilgilidir. Konevî'nin bu eleştirileri Gazzâlî'nin eleştirilerini hatırlatır (Keklik, s. 6-7). Ancak vardığı sonuçlar ve özellikle metafizik bilginin imkânı konusundaki teorisiyle Gazzâlî'den ayrılır. Konevî'ye göre aklın bilgiye ulaştıran gücü kıyas yönteminden gelir. Ancak bu yöntem özellikle metafizik bahislerde ve Tanrı hakkındaki bilgi konusunda zorunlu olarak başarısız kalır. Aklın başarısız kaldığı bu meselede tasavvufî yöntem devreye girer ve insanı salt hakikate ulaştırma işlevini üstlenir. Tasavvufî yöntemi vahyin bir parçası şeklinde gören Konevî bunu savunurken aynı zamanda vahyi, nübüvveti ve Tanrı'nın kendini insanlara tanıtmayı savunur. Metafizik alanda tasavvufî yöntem bir peygamberin ve vahyin rehberliğinde başarı kaydedebilir.

Tanrı Anlayışı. Konevî'nin Tanrı anlayışı onun düşüncesinin en önemli kısmını teşkil eder. Metafizik ilm-i ilâhî veya mârifetullah karşılığı olarak kullanması bunu gösterir. Tanrı'nın mutlak varlık olduğunu be-

lirtmesi (*Tasavvuf Metafizikî*, s. 21) Konevî'nin Tanrı tasavvurunun en önemli yönüdür. Tanrı'nın mutlak varlık olması O'nun aynı zamanda zorunlu varlık olması demektir. Buradan hareketle Konevî, varlığın ikinci yönünü temsil eden mümkün ve imkân alanına geçerek Tanrı-âlem ilişkisini ele alır. Tanrı mümkünlerin varlık sebebi-dir. Konevî bu görüşlerini açıklarken İslâm filozoflarının ve kelâmcıların kullandığı terminolojiyi kullanır ve onların terimlerini bazı alanlarda yeniden yorumlar. Bu yönüyle vücûb, imkân, sudûr, yaratma, illiyet, sebep, şart, vesilecilik gibi Tanrı-âlem ilişkisini açıklamada kullanılan kavramlar yaklaşık olarak diğer ilimlerde tanımlandığı şekliyle Konevî'nin metinlerinde yer alır. Ona göre Tanrı'nın âlemi yaratması belirli bir sebebe dayanır. Bu sebep, daha önce İbnü'l-Arabî tarafından ayrıntılı biçimde açıklanmış olan Tanrı'nın bilinme arzudur. Bu arzu gerçekte ilâhî isimlerin ve niteliklerin kemallerini görme talebidir. Çünkü Tanrı'da iki tür kemal vardır. Birincisi zâtından kaynaklanan kemaldır. Bu kemal Tanrı'nın aşkın ve müteal yönüdür ve bu yönüyle Tanrı herhangi bir şekilde âlemle ilgili değildir (*Vahdet-i Vücûd ve Esasları*, s. 9). İkinci tür kemal ilâhî isim ve niteliklerin kemalidir. Bu kemalin gereği âlemin yaratılmasıdır.

Konevî, Tanrı'nın âlemi yaratmasını bir sudûr şeklinde düşünür ve bu durumda İbn Sinâ'nın yaratılış görüşüne yaklaşır. Konevî'ye göre hangi kavramlar kullanılırsa kullanılsın bir yaratılış teorisinin en önemli yanı onun yaratanla yaratılan arasındaki ilişkiyi tesis edebilmesidir. Ona göre yaratma sonuçta bir benzerlik meydana getirir. Bir şeyden kendine tamamen zıt bir şey meydana gelebileceği gibi yaratılış sürecinde bir şeyin kendini yinelemesi de söz konusu değildir. Şu halde yaratılan şey bir açıdan kaynağından farklılaşırken bir açıdan ona benzer (*Tasavvuf Metafizikî*, s. 14). Bu farklılık Konevî'ye göre itibardır ve yaratma ancak böyle bir itibarî durumla açıklanabilir. Bu durumda Konevî için en önemli mesele yaratılan şeyle yaratan arasındaki benzerliğin sürdürülmesidir. Bu nokta onun varlık ve bilgi arasında kurduğu ilişkiyi anlamak için merkezi öneme sahiptir. Konevî'ye göre bir şeyin varlığı ve var olma tarzı ile onun bilgi imkânları aynıdır. Diğer bir ifadeyle varlık ve bilgi bir şeyin iki farklı yönüdür.

Sadreddin Konevî sudûr düşüncesinin özünü teşkil eden nedenselliğe eleştiriler yöneltir ve bu hususta başka konularda eleştirdiği kelâmcılara yaklaşır (*Sadreddin*

Konevî ve Nasreddin Tûsî Arasında Yazılmalar, s. 71). Ona göre sudûr sisteminin bir tür nedensellik taşıdığı kesindir. Ancak bu nedenselliği zorunlu ve Tanrı ile âlem arasındaki tek ilişki biçimi ve yönü saymak yanlıştır. Tanrı bu nedenselliği aşarak bir şey yaratabileceği gibi bunun sonucunda yaratılan şey hakkında nedensellik zincirini aşip bilgi edinmek mümkündür. Bu yaklaşım sudûr teorisinin en önemli yönünün kırılması ve aşılması demektir. Böylece Konevî'nin varlık görüşü iki ana ekolün etkilerini taşımıştır. Birincisi teorisinin sistematik ve formel kısmında ortaya çıkan felsefe etkisidir. Konevî burada filozofların sudûr teorilerini geniş biçimde kullanır. Bu bağlamda sudûr, akıllar, ilk akıl, arş, kürsü, felekler, nefis gibi terimler Konevî'nin kitaplarında sıkça geçer. Bu genel benzerliklere rağmen sudûr düşüncesinin özünü teşkil eden nedensellik bağını zorunlu bir ilişki saymayı reddederek vesileciliğe geçer. Konevî bu defa filozoflardan ayrılır ve kelâmcılarla benzer görüşleri dile getirir. Onun varlık görüşü, sistematik ve formel yapısı bakımından sudûr teorisine iken sistemin içi kelâmcıların cevher-araz teorisine işlenmiştir.

Varlıklar belirli bir silsile sonucu "bir"den çıkarlar (*Tasavvuf Metafizikî*, s. 23). Varlıkların birden çıkarak var oldukları mertebeye kadar ulaştıkları yol "nüzûl" diye isimlendirilir. Nüzûl gerçekte kelâmcıların yaratma dedikleri şeydir. Konevî bu anlamda yaratma, icat, ibdâ gibi terimleri kullandığı gibi sudûr, ismâr, intâc gibi felsefî yönü öne çıkan terimler ya da zuhûr, tecellî gibi tasavvufî yönü öne çıkan terimleri kullanır. Konevî'nin sudûr teorisinin nedenselliğini vesileciliğe çevirdiği yer onun dinamik Tanrı tasavvurunun dile getirildiği yerdir. Bu nedenselliğin aşılması Tanrı ile âlem arasındaki ilişkinin sürekliliği demektir. Diğer bir ifadeyle böyle zorunlu bir nedensellik olmadığı için Tanrı âlemi her an ve doğrudan yaratır. Burada ortaya çıkan kavram, İbnü'l-Arabî tarafından daha ayrıntılı biçimde işlenmiş olan "tecdîd-i halk" tabiridir. Tecdîd-i halk Tanrı'nın âlemi bir defada değil sürekli ve her an yeniden yaratmasıdır. Bu durumda âlem Tanrı'nın karşısında iki anda bâki kalmayan arzuların toplamı olarak kalır. Bu yaklaşım Konevî'ye iki şeyi açıklama imkânı verir. Birincisi Tanrı'nın her an eşyayı yaratması, ikincisi, birinci yaklaşımın zorunlu bir sonucu olarak Tanrı'nın her an eşya ile birlikte olmasıdır. Bu düşünce, Konevî'den önce kelâmcıların filozoflara yönelttiği önemli eleştirilerden olan Tanrı'nın tikellerle

ilişkisi sorununun yeniden yorumlanmasıdır. Tanrı, âlem ve içindekilerle tümel bir şekilde ilişki kurduğu gibi (sudûr silsilesi) her bir şeyle tikel ve özel bir ilişki içindedir. Konevî bunu varlığın daireselliği olarak açıklar. Ona göre dinî hayat böyle bir Tanrı tasavvuruna dayanır. Konevî'nin Tanrı-âlem ilişkisinde ulaştığı ikinci sonuç, onun genel varlık teorisini betimleyebilecek en önemli kavram olarak Tanrı'nın eşya ile beraberliğini vurgular. Âlemlerle olan bu beraberlik âleme varlık vermektir.

İnsan ve Nefis Görüşü. Konevî'nin varlık görüşündeki en önemli unsurlardan biri sudûr teorisinden hareketle geliştirdiği nefis teorisidir. Konevî nefsin bilinmesinin Tanrı'nın bilinmesinin aracı ve yolu olduğunu düşünmüştür. Ancak buradaki esas mesele nefsin mahiyetini tesbittir. Konevî bu konudaki görüşlerini İbn Sînâ yorumcusu Nasîrüddîn-i Tûsî ile mektuplaşmalarında dile getirmiş, İbn Sînâ'nın nefis teorisini üzerinde birtakım değerlendirmeler yapmıştır (*Sadreddin Konevî ve Nasreddin Tûsî Arasında Yazışmalar*, s. 78). Tasavvufun bütün dönemlerde felsefeye en yakın olduğu konu nefis ve buna dayanan ahlâk teorisidir. Bu husus Konevî'nin nefis tasavvurunda daha açık biçimde görülür. Ona göre nefis insanın hakikatine gönderme yapan bir isimdir. Bu bakımdan onu insanın hakikati veya ruhu yahut başka şekilde adlandırmak mümkün değildir. İnsanın hakikati Tanrı'nın bilgisinde ezeli bir hakikat ve sûret olarak bulunduğu halidir. Bu bulunma dışta var olma biçimlerinden kendini ayırt etmek için sübût terimiyle anlatılır. İlâhî ilimde mevcut olan şeye ise aynı ya da hakikat denilir. Konevî'ye göre bu aynı mahiyet ya da mâlûm-mâdûm diye isimlendirilen şeyle benzerlik taşır (*Tasavvuf Metafizigi*, s. 23). Bu durumda ilâhî ilimde sabit hakikat ya da sabit ayn nefsin hakikati olmaktadır. Aynı şey insanın dışındaki varlıklar için de geçerlidir. Bir şeyin hakikatinden söz etmek o şeyin Tanrı'nın bilgisinde bulunuşundan söz etmek iken bir şeyin hakikatini bilmek Tanrı'nın bilgisindeki haliyle onu bilmek demektir. Konevî, buradan hareketle eşyanın hakikatlerini öğrenme görevi yüklediği metafiziği ilm-i hakâik diye adlandırır. İnsan önce Tanrı'nın bilgisinde bir ayn olarak bulunmuştur. Bunu Konevî sübût şeyliği olarak isimlendirir (*İlâhî Nefhalar*, s. 24). Bu yönüyle insanın hakikati gayr-i mec'üldür, yani yaratılmış değildir. Ardından sudûr sistemindeki akıllar ve felekler üzerinden bir yolculukla şehâdet âleminde ortaya çıkar. Bu süreçte mücerret bir haldeki ne-

fis, uğradığı âlemlerden ve feleklerden kazandığı özelliklerle kesâfet kazanarak şehâdet mertebesine kadar iner. İnsanın hakikate ulaşması da kazandığı özelliklerden soyutlanarak nefsin indiği bu yolun çıkılmasıyla gerçekleşir. Bu süreç urûc diye adlandırılır. İbnü'l-Arabî bu süreci tahlil mi'râci şeklinde isimlendirir ki bu Konevî'nin düşüncesini de anlatan bir terimleştirmedir. Konevî tasavvufun kullandığı nefsi arındırma ile ilgili bütün yöntemleri, bu yoğunlaşma ve kirlenmeyi ortadan kaldırarak nefsi arındırmayı ve soyutlamayı hedefler. Böylece Konevî nefis teorisine gerçekte bilgi görüşünü temellendirir.

Sadreddin Konevî'nin düşüncesindeki merkezî kavram varlık, dolayısıyla Tanrı'dır. Buradan zorunlu olarak ulaştığı ikinci kavram insandır. Bunlardan hangisi öncelenirse öncelensin zorunlu biçimde diğerine ulaşılır. Çünkü insan olmadan varlığın anlamı olmayacağı gibi varlıktan ve Tanrı'dan söz etmek zorunlu olarak insandan söz etmek demektir. Konevî'nin düşünce dünyası tam anlamıyla bir insan ve Tanrı varlık tasavvuruna dayanır. İnsan bu âlemlerde her şeyin esasıdır. Bu durum insanın, özellikle de bütün dönemlerde insân-ı kâmilin yegâne örneği sayılan Hz. Muhammed'e duyulan saygı ve onun dindarlığının temelini oluşturmasında kendini gösterir. Konevî'de Hz. Peygamber, salt bir ahlâk modeli veya bir Tanrı elçisi değil bunun yanı sıra ontolojik bir ilke ve prensibe dönüşmüş, onun zaman üstü kişiliği ve hakikati, varlığın gayesi oluşu Konevî sonrasında sūfilerin temel konusu haline gelmiştir. Konevî'ye göre Hz. Peygamber âlemin hem varlık hem bekâ sebebidir.

Konevî varlık ve rahmet arasındaki bir ayniyeti esas alarak âlemlerde kötülüğü reddeder. Bu mesele daha önce İbn Sînâ tarafından dile getirilmişti. Bunun doğal bir yansımaları âlemlerde var olan her şeyin Tanrı'nın bir inâyeti ve lutfuyla var olmasıdır. Böylece âleme ve var oluşa karşı iyimser bakış, Konevî'nin geleneksel tasavvufun önemli konularından zühde bakışından doğuya, âleme ve en geniş anlamıyla maddeye yönelik iyimser bakışında kendini gösterir. Bu iyimserlik, sūfilerin dünyadan kaçma ve maddenin kötülüğü üzerinde odaklaşan çeşitli gnostik akımlardan ayrıştığı en önemli noktalardan biridir ve bu düşüncenin kuramcılarının başında Konevî gelir.

Etkileri. Konevî, İslâm düşüncesinde önemli etkileri olan bir sūfî düşünürdür. Bu etkinin en önemli göstergesi yeni dönemde tasavvufun İbnü'l-Arabî'yle birlik-

te Konevî'nin eser ve düşüncelerinin etrafında şekillenmiş olmasıdır. İbnü'l-Arabî sonrası tasavvufu ağırlıklı olarak bir şerh dönemidir ve bu dönemin bir şerh dönemi olması Konevî tarafından öngörülmüştür. Bu öngörü onun tarih analiziyle ortaya çıkar. Konevî'nin bu husustaki görüşleri İbnü'l-Arabî tarafından daha ayrıntılı biçimde dile getirilmişti. İbnü'l-Arabî'ye göre bu dönem mârifetin tekâmül aşamasına karşılık gelir. Tekâmül devrinden sonra belli bir gerilemenin olması beklenir. Nitekim Konevî de böyle düşünür ve gelecek hakkında bir karamsarlık taşır. Bu görüşlerinin bir kısmı *Vasıyyetnâme*'sinde geçer, bir kısmı *Fâtîha Suresi Tefsiri*'nde ve *el-Fükûk*'te zikredilir. Bu karamsarlığın sebepleri arasında Konevî'nin tanık olduğu Moğol istilâsı sayılabilir. Buna İslâm dünyasında yaşanan başka sorunlar da eklenebilir. Ancak bütün bunlar meselenin bir yönünü açıklayabilir. Esas sorun İbnü'l-Arabî ve Konevî'nin dönemlerini yerleştirdikleri tarihsel bağlamdır. Gerek İbnü'l-Arabî gerekse Konevî kendi devirlerini mârifetlerin zirveye ulaştığı bir dönem olarak görmüş ve bunu kıyamet vaktinin yaklaşmasıyla ilişkilendirmiştir. İbnü'l-Arabî'nin hatm-i velâyet görüşü hatm-i nübüvvet görüşüyle ilişkilendirilerek bu yaklaşımın tarihsel bir anlam taşıdığı da söylenebilir. Şu halde İbnü'l-Arabî'nin ve Konevî'nin teorisinde kemale ulaşma fikri zorunlu olarak sona yaklaşma düşüncesiyle alâkalıdır.

Nazarî tasavvufun tarihinde hiçbir mu-tasavvıf Konevî kadar etkili olmamıştır. Bunun tek istisnasının İbnü'l-Arabî olduğu söylenebilir. Ancak İbnü'l-Arabî'nin anlaşılmasında Konevî'nin yorumlarının rolü dikkate alındığında onun etkisinin Konevî vasıtasıyla gerçekleştiği ortaya çıkar. Konevî'nin İbnü'l-Arabî'nin görüşlerinin anlaşılmasındaki etkisi Abdurrahman-ı Câmî tarafından şöyle dile getirilir: "Şeyh Sadreddin, Hz. Şeyh'in sohbet ve hizmetinde terbiye gördü. Şeyhin vahdet-i vücûda dair görüş ve sözlerini iyice anladı, akla ve şeriata uygun gelecek tarzda yorumladı. Onun bu konudaki araştırma ve yorumlarını görmeksizin vahdet-i vücûd meselesini gereği gibi anlamak mümkün değildir" (Lâmîf, s. 633). Konevî'nin etkisi, öncelikle nazarî tasavvufa özgü bir yazı dilinin ve üslûbunun gelişiminde kendini gösterir. Başta ilk *Fuşûşü'l-ĥikem* şârihi Müeyyidüddin Cendî; İbnü'l-Fârîz şârihi Saîdüddin el-Fergânî; İbnü'l-Arabî ve İbnü'l-Fârîz şârihi Dâvûd-i Kayserî, Abdürrezzâk el-Kâşânî; Sadreddin Konevî şârihi Molla

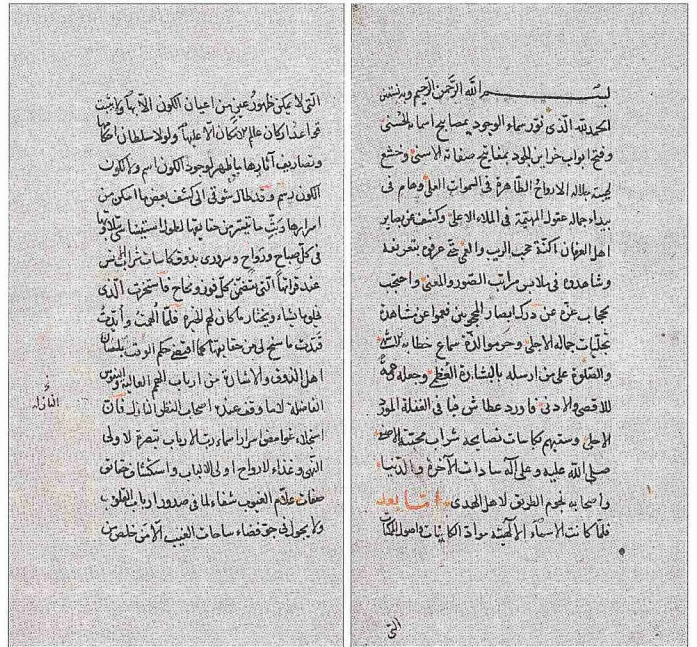
Fenârî, Kutbüddin İznîkî, Kutbüddinzâde İznîkî, Ahmed-i İlâhî, Abdullah-ı İlâhî, Bedreddin Simâvî, Atpazarî Osman Fazlı, Abdullah Bosnevî, İsmâil Hakkî Bursevî gibi birçok sûfînin eserlerindeki üslûp ve yaklaşım tarzı büyük ölçüde Konevî'ye dayanır. Bu dönemde varlık ve buna bağlı sorunlar tasavvuf kitaplarında önemli ölçüde yer tutmuş, klasik tasavvuf kitaplarında ele alınmayan pek çok mesele tasavvufia ilgili sayılmış, eski kitaplardaki pek çok konu ya önemini kaybetmiş veya bütünüyle göz ardı edilmiştir. Böylece felsefî bir üslûp taşıyan ve nazarî tasavvuf diye isimlendirilen bir tasavvuf anlayışı ortaya çıkmıştır. Konevî'nin bu alandaki tesiri, geniş talebe halkasının oluşturduğu gelenek ve eserleri üzerinde yazılan şerhler vasıtasıyla gerçekleşmiştir. Konevî, bazı talebelerini başta İbnü'l-Arabî'nin *Fuûşû'l-hikem*'i ve İbnü'l-Fârîz'ın şiirleri olmak üzere çeşitli tasavvuf kitaplarını yorumlamaya yönlendirmiştir. Fergânî'nin İbnü'l-Fârîz'ın bir kasidesi üzerinde yazdığı şerhin İbnü'l-Fârîz'ı anlamada önemli etkisi olmuştur. Ancak bundan daha önemlisi İbnü'l-Arabî yorumlarında Sadreddin Konevî'nin dolaylı veya doğrudan tesiridir. Konevî'nin *el-Fükûk*'ü ve bizzat Konevî'nin yönlendirmesiyle yazılan ilk büyük *Fuûşûş* şerhi olan Cendî şerhi İbnü'l-Arabî'nin anlaşılmasında büyük etki sahibi olmuştur.

Konevî'nin tasavvuf anlayışı çelişiklerden arınmış homojen bir yapının ortaya çıkması üzerinde odaklaşmıştır. Onun tasavvuf tarihine en önemli etkilerinden biri bu nokta sayılabilir. Bu yaklaşım aynı zamanda metafizik tasavvurun sonucudur. Böyle bir tasavvura dayanan bir ilmin zorunlu olarak bireysel farklılıklardan uzak, çelişkisiz bir yapı arz etmesi gerekir. Konevî bunu savunmuş ve kendisinden önceki tasavvuf düşüncesini bu doğrultuda yorumlamıştır. Bu bakımdan Konevî'nin tasavvufi eserlerden aktardığı cümleleri yorumladığı bağlam, onun bu çelişkisiz ve homojen tasavvuf anlayışını ortaya koymas bakımından son derece önemlidir. Bu anlayışın temel sonucu ise güçlü bir doktrin ortaya çıkmasıydı. Çünkü dönem, mekân ve kabiliyet farklarını göz ardı ederek bütün sûfîlerin ortak olduğu bir tasavvuf anlayışı tasavvufî yöntemin doğruluğunun en güçlü kanıtıydı. Bunu sağladıktan sonra Konevî, felsefe ve kelâmdan tevarüs ettiği birtakım düşünce ve kavramlarla kendi düşüncesini daha tutarlı hale getirmeye çalışmış, böylece yeni dönem tasavvufu sistematik ve nazarî bir boyut kazanmıştır. Bu yaklaşım aynı zamanda tasav-

vufa "tedrîs edilebilir" bir hüviyet kazandırmıştır ve şerh dönemi de bu kapsamda anlamlı hale gelmiştir.

Eserleri. 1. *Miftâhu'l-ğayb ve *l-cem'* ve *tafsîlühû*.** Konevî'nin temel kitabı olup *Fuûşû'l-hikem* ile birlikte yeni dönem tasavvufunun etrafında şekillendiği ana metindir. Üzerine birçok şerh yazılmış, Muhammed Hâcevî tarafından Molla Fenârî'nin şerhiyle birlikte tahkiki olarak yayımlanmış (Tahran 1374 hş.), Ekrem Demirli tarafından *Tasavvuf Metafizîği* adıyla tercüme edilmiştir (İstanbul 2002). **2. *İcâzû'l-beyân fi tefsiri Ümmi'l-Kur'ân*.** Fâtiha sûresinin geniş bir tefsiri olan eser, diğer kitaplarında ortaya koyduğu bütün görüşleri içermesi bakımından Sadreddin Konevî'nin eserleri için bir "mısdak" sayılabilir. Kitabın hacimli girişinde Konevî, başka kitaplarında kısmen görülen felsefe eleştirisine ve bu eleştiriden hareketle dile getirdiği bilgi teorisinin en önemli unsurlarına yer verir. Bu vesileyle sûfîlerin hakikate ulaşma yöntemini ve bilgi görüşlerini ayrıntılı biçimde ele alır. Ardından Fâtiha sûresini çeşitli derecelerde yorumlar. Her âyetin zâhiri, bâtını, haddi ve matlâi olduğunu ifade eden hadisten yola çıkan Konevî'ye göre bunların her biri bir varlık derecesine tekabül etmektedir. Bir âyetin zâhirinden söz etmek duyular âleminde söz etmek demektir; bâtını misal âlemine, haddi ruhlar mertebesine tekabül eder. Matlâi ise onun a'yân-ı sâbite mertebesinden söz etmektir. Konevî eserde harfler üzerinde önemle durur. Ona göre harfler, a'yân-ı sâbiteye (eşyanın ilâhî ilim-

deki hakikatleri) tekabül eder. Sûrede geçen Allah'ın isimleri ve bu isimlerin insan ve âlemle ilişkilerini ayrıntılı biçimde ele alan Konevî ilâhî isimler teorisini geniş şekilde bu kitapta işlemiş, çeşitli vesilelerle kıyamet alâmetleri, mehdînin gelişi gibi konulara atıflar yapmıştır. Geleneksel anlamıyla bir tasavvufî tefsirin sınırlarını aşacak şekilde Tanrı-âlem ilişkilerinin yorumlandığı eseri Abdülkâdir Ahmed Atâ tahkiki olarak yayımlamış (Kahire 1970), Ekrem Demirli *Fâtiha Suresi Tefsiri* adıyla Türkçe'ye çevirmiştir (İstanbul 2002). **3. *Şerhu esmâ'illâhi'l-hüsnâ*.** Konevî, "Allah'ın doksan dokuz ismi vardır, bunları öğrenen cennete girer" diye bilinen bir hadisten hareketle böyle bir kitap yazmaya niyetlendiğini söyler. İlâhî isimler konusu Konevî'nin tasavvuf anlayışının odağındaki konudur. Konevî'ye göre Allah'ın âlemle ilişkisinden söz etmek O'nun isimlerinden söz etmek demektir. İlâhî isimler âlemin varlık ilkesidir. İnsanın ahlâken yetkinleşmesi ve hakikate ulaşması Allah'ın isimleriyle ahlâklanmasıyla mümkündür. Bu sebeple esmâ-i hüsnâ şârihlîği tasavvufun en önemli ilgi alanlarından biri olmuştur. Konevî'nin eserinin bu literatürde önemli bir yeri vardır. Kitap Ekrem Demirli tarafından *Esma-i Hüsnâ Şerhi* adıyla tercüme edilmiştir (İstanbul 2002). **4. *el-Fükûk fi esrâri müstenidâti hikemi'l-Fuûşûş*.** Teknik anlamıyla bir şerhten ziyade belirli konulardaki açıklamalardan oluşan eserini *Fuûşû'l-hikem* şerhi geleneğinde önemli bir etkisi olmuştur. Müeyyüdüddin Cendî, Dâvûd-ı Kayserî, Abdürrezzâk el-Kâşânî,



Sadreddin Konevî'nin *Şerhu esmâ'illâhi'l-hüsnâ* adlı eserinin ilk iki sayfası (Süleymaniye Ktp., Âşir Efendi, nr. 431/2)

Abdurrahman-ı Câmî gibi birçok *Fuşûş şârihi Konevî*'nin kitabına atf yapmış ve onun görüşlerinden delil getirmiştir. Muhammed Hâcevî tarafından Farsça tercümesiyle birlikte tahkikli olarak neşredilen eseri (Tahran 1413 hş.) Ekrem Demirli *Fuşûsu'l-Hikem'in Sırları* adıyla Türkçe'ye çevirmiştir (İstanbul 2002). 5. *Şerhu erba'ine hadîş*. Konevî'nin hadis şerhi yönlerini gösteren eser yirmi dokuz hadisin şerhini içerir. Konevî'nin hadis anlayışı Hz. Peygamber'e "cevâmîu'l-kelim" özelliği verildiği ilkesinden hareket eder ve hakikat-i Muhammediyye düşüncesinin bir yorumu şeklinde ortaya çıkar. Ona göre Hz. Muhammed hakikat itibarıyla ilk var olan hakikat, buna karşılık tarihi zuhur bakımından son var olan peygamberdir. Hakikat-i Muhammediyye, tıpkı bir çekirdeğin bütün unsurlarıyla ağacı kendinde içermesi gibi kendisinden sonra gelen bütün peygamberlerin bilgilerini içerir. Peygamberin sözlerinin vecizliği bu özelliğinden kaynaklanır. Eser Hasan Kâmil Yılmaz tarafından tahkikli olarak yayımlanmış (*Tasavvufî Hadîs Şerhleri ve Konevî'nin Kırk Hadîs Şerhi*, İstanbul 1990) ve Ekrem Demirli tarafından *Kırk Hadîs Şerhi* adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir (İstanbul 2002). 6. *en-Nefehâtü'l-ilâhiyye*. Konevî, tasavvuf edebiyatında "vâridât" diye bilinen tarzın en önemli örneklerinden biri olan bu kitabında belirli konulardaki tecrübelerini, düşüncelerini akıcı bir üslûpla dile getirir. Ayrıca eser onun İbnü'l-Arabî ile ilişkileri başta olmak üzere kendi hayatı hakkında en fazla bilgi verdiği kitaptır. Eserin bir bölümü Konevî'nin mektuplarından oluşur. Farklı dönemlerde yazılan bu mektuplar Konevî'nin biyografisiyle ilgili birtakım ipuçları taşır. Kitabı Muhammed Hâcevî Farsça çevirisiyle birlikte tahkikli olarak yayımlanmış (Tahran 1996), Ekrem Demirli *İlâhî Nefhalar* adıyla tercüme etmiştir (İstanbul 2002). 7. *en-Nuşûş fî tahkîki't-tavri'l-maḥşûş*. Sadreddin Konevî, yirmi iki kısa bölümden oluşan bu eserinde diğer kitaplarında ayrıntılı biçimde açıkladığı görüşleri veciz bir üslûpla anlatmıştır. Eser üzerine yazılan şerhlerin en önemlileri Pîr Muhammed b. Kutbüddin Hüyî ve Nüreddinzâde Muslihuddin'in şerhleridir. *en-Nuşûş Seyyid Celâleddîn-i Âştîyânî* tarafından tahkik ve açıklamalarla yayımlanmış (Tahran 1342 hş.), Ekrem Demirli tarafından *Vahdet-i Vücûd ve Esasları* adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir (İstanbul 2002). 8. *el-Mürâselât beyne Şadriddin Konevî ve Naşîriddin et-Tûsî*. Eserde Konevî özellikle İbn Sînâ felsefesi başta olmak üzere

re filozofların çeşitli meselelerdeki görüşlerine eleştiriler yönelir ve buradan hareketle felsefenin ve aklın imkânlarını tartışır. G. Shubert tarafından müellifin *Risâletü'l-mufaṣṣîha* ve *Risâletü'l-hâdiye* adlı risâleleriyle birlikte neşredilen eseri (Beirut 1995) Ekrem Demirli *Sadreddin Konevî ve Nasreddin Tûsî Arasında Yazışmalar: el-Mürâselât* adıyla tercüme etmiştir (İstanbul 2002). 9. *Tebşîratü'l-mübtedî ve tezkiretü'l-müntehâ*. Mârifet ve velâyet konusunda sâliklere rehber olarak kaleme alınan bu risâle Farsça'dır. Ahmed Remzi Akyürek eseri tercüme etmiş, Ekrem Demirli bu tercümeyle *Mârifet Yolcusuna Kılavuz* adıyla yayımlanmıştır (İstanbul 2002). Kitabın sonunda Sadreddin Konevî'nin Mûsâ Sadrî veya Muhammed Emin Dede tarafından derlenen *Regâybü'l-menâkıb* adlı menâkıbnâmesi yer almaktadır. Mikâil Bayram, *Tebşîratü'l-mübtedî*'nin Ahî Evran'a ait olduğunu belirterek *Ahî Evren: Tasavvufî Düşünce'nin Esasları* adlı kitabında (Ankara 1995) yayımlanmıştır (Sadreddin Konevî'nin diğer eserleri ve yazma nüshaları için bk. Ergin, II [1957], s. 63-90).

BİBLİYOGRAFYA :

Sadreddin Konevî, *Tasavvuf Metafiziği: Miftâhu gaybî'l-cem ve'l-vücûd* (trc. Ekrem Demirli), İstanbul 2002, s. 9, 14, 21, 23; a.mlf., *Vahdet-i Vücûd ve Esasları: en-Nuşûş fî tahkîki tavrî'l-maḥşûş* (trc. Ekrem Demirli), İstanbul 2002, s. 9; a.mlf., *Sadreddin Konevî ve Nasreddin Tûsî Arasında Yazışmalar: el-Mürâselât* (trc. Ekrem Demirli), İstanbul 2002, s. 71, 78; a.mlf., *İlâhî Nefhalar: en-Nefhâtü'l-ilâhiyye* (trc. Ekrem Demirli), İstanbul 2002, s. 24; a.mlf., *Fâtiha Suresi Tefsiri: l'câzû'l-beyân fî te'vîli'l-ümmi'l-Kur'ân* (trc. Ekrem Demirli), İstanbul 2002, s. 52; a.mlf., *Kırk Hadîs Şerhi* (trc. Ekrem Demirli), İstanbul 2002, s. 56; İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Metafizik* (trc. Ekrem Demirli – Ömer Türker), İstanbul 2004, s. 10; Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye* (trc. Ekrem Demirli), İstanbul 2006, IV, 546; Cendî, *Şerhu Fuşûşî'l-hikem* (nşr. Seyyid Celâleddin Âştîyânî), Meşhed 1361 hş., s. 9, 107; Ahmed Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri* (trc. Tahsin Yazıcı), İstanbul 1964, I, 92, 145, 270, 296-297, 344, 381-382; Lâmiî, *Nefehât Tercümesi*, s. 632-634; Mûsâ es-Sadrî, *Regâybü'l-menâkıb: Sadreddin Konevî'nin Menkıbeleri* (haz. M. Emin Agar), İstanbul 2002, tür.yer.; Nihat Keklik, *Sadreddin Konevî'nin Felsefesinde Allah-Kâinat ve İnsan*, İstanbul 1967; Ahmet Şeref Ceren, *Sadreddin Konevî, Konya 1995; Claude Addas, İbn Arabî: Kibrî-i Ahmer'in Peşinde* (trc. Atilla Ataman), İstanbul 2003, s. 31, 236; Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, İstanbul 2003; a.mlf., "Sadreddin Konevî'nin Tanını Anlayışı", *Sadreddin Konevî Sempozyumu 27 Kasım 2004: Bildiriler* (haz. Mehmet Birkul), Konya 2005, s. 48-73; Osman Ergin, "Sadreddin al-Qunawî ve Eserleri", *ŞM*, II (1957), s. 63-90; W. C. Chittick, "Şadr al-Din al-Kûnawî", *EP* (İng.), VIII, 754.

 EKREM DEMİRLİ

SADREDDİN-İ ŞİRÂZİ

(bk. MOLLA SADRÂ).

SADREDDİN ZÂDE MEHMED EMİN

(bk. ŞİRVÂNÎ, Sadreddinzâde).

SADREDDİN ZÂDE SÂDİK MEHMED EFENDİ

(bk. SÂDİK MEHMED EFENDİ, Sadreddinzâde).

SADREYN

(صدرين)

Osmanlı ilmiye teşkilâtında Anadolu ve Rumeli kazaskerlerini ve makamını belirten terim

(bk. KAZASKER).

SADRÜŞŞEHİD

(الصدر الشهيد)

Ebü Hafs (Ebü Muhammed) Hüsâmüddin es-Sadrü'ş-şehîd Ömer b. Abdilazîz b. Ömer b. Mâze el-Buhârî (ö. 536/1141)

Hanefî fakihî.

Buhara'da V-VII. (XI-XIII.) yüzyıllarda "Sadr" unvanıyla hüküm süren ve Hanefî fukahasının önde gelen temsilcileri olan Burhan ailesine mensuptur. Ömer b. Abdülazîz'in soyundan geldiği rivayet edilen aile, fertleri Burhânüddin, Burhânü'l-eimme, Burhânü'l-mille ve'd-dîn lakaplarını aldığı için bu adla anılmıştır. Ortaçağ'da Türkistan'ın en önemli ilim ve kültür merkezlerinden biri olan Buhara'da yönetimi elinde tutan nüfuzlu ailelerden Burhan ailesi, mensuplarının ilim alanındaki otoriteleri yanında sahip olduğu servet sayesinde ekonomik açıdan da güçlüydü. Ailenin ilk reisi Burhâneddin el-Kebîr, es-Sadrü'l-ecel ve es-Sadrü'l-kebir lakaplarıyla anılan Burhâneddin Abdülazîz b. Ömer b. Mâze daha önce Merv'de oturmakta iken Selçuklu Sultanı Sencer tarafından Merv alındığında Buhara'ya "sadr" tayin edilmiş ve kız kardeşiyle de evlendirilmişti. Önemli bir Hanefî âlimi olan Abdülazîz b. Ömer XII. yüzyılın ilk çeyreğinde vefat etmiş olmalıdır. Abdülazîz'in yerine geçen oğlu Hüsâmmeddin Ömer, Sultan Sencer'in Karahıtaylar'a yenildiği Katvân Savaşı'nda şehid düştüğü için "es-Sadrü'ş-şehîd" (el-Hüsâmü'ş-