

İbn Kemâl'in Vücûd Risâlesi'nin Ali Nihad Tarlan Tarafından Yapılan Osmanlıca Tercüme Eşliğinde İncelenmesi

Mustafa Salim Güven | Sorumlu Yazar/Corresponding Author

Dr. Öğr. Üyesi, Pamukkale Üniversitesi (ROR ID: 01etz1309)

İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf Anabilim Dalı

Asist. Prof. Dr., Pamukkale University, Faculty of Theology, Department of Sufism,

Denizli/Turkey

msaling@pau.edu.tr | ORCID: 0000-0003-4893-3320

Analysis of Ibn Kemal's *Wujûd Risâlesi* (Booklet of Existence) with the Ottoman Translation Made By Ali Nihad Tarlan

Abstract

Ibn Kemal (d. 940/1534) is one of the most influential and powerful Ottoman sheykh al-Islams. He is both a scholar and an Ottoman intellectual and thinker. The decisions he made, the ideas he had and the works he wrote had a great impact on the society. He made a great contribution to the Ottoman science and thought tradition, which was established and developed in harmony with the apperent (zâhir) and the unmanifest (bâtin). The works he left behind as a legacy are the strongest proof of this. Especially his booklets, which deal with the existence, are the basic works that reflect his way of thinking. Ali Nihad Tarlan translated one of these works into Ottoman Turkish with the name “*Wujûd Risâlesi (Booklet of Existence)*”. Sufism has an important place in the maturation of Ibn Kemal's mentality. One of the proofs of this is *Wujûd Risâlesi*.

Wujûd Risâlesi generally includes the problems of theoretical sufism and deals with the idea of “wahdat al-wujûd” without giving a name. According to Ibn Kemal, a person's ability to establish healthy relationships between God, the universe and its contents depends on having correct knowledge about the emergence of existence, both in physical and metaphysical aspects. For this reason, in the content of the booklet, many sufistic issues and concepts, which are thought to help solve the problem of existence, from an ontological point of view are mentioned. In order to facilitate understanding, quotations from previous schol-

Yayın | Published: 20 Mart/March 2022

Geliş | Received: 06 Ocak/January 2022

Kabul | Accepted: 14 Mart/March 2022

Değerlendirme | Peer Review: Dış Bağımsız | Externally Peer-reviewed.

Hakem Raporları | Peer Review Reports: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/eskiyeeni/page/13397>

Atıf | Citation: Mustafa Salim Güven, “İbn Kemâl'in Vücûd Risâlesi'nin Ali Nihad Tarlan Tarafından Yapılan Osmanlıca Tercüme Eşliğinde İncelenmesi = Analysis of Ibn Kemal's *Wujûd Risâlesi (Booklet of Existence)* with the Ottoman Translation Made By Ali Nihad Tarlan”, Eskiyeeni 46 (Mart/March 2022), 169-220. <https://doi.org/10.37697/eskiyeeni.1054084>

© Mustafa Salim Güven | CC BY-NC 4.0 Attribution-NonCommercial 4.0 International

ars, sufis and poets were frequently made. The legitimacy of ideas has been demonstrated by referring to verses and hadiths.

Wahdat al-wujûd means the “unity of existence”. It is a theory that tries to explain how the transition from true existence to shadow existence, in simpler terms, how the creation process takes place and what stages it consists of. It is difficult to understand. For this reason, Ibn Kemal, thought that he would explain the subject better by making use of the similarities in the events taking place in nature and giving different examples from them. At the beginning of these examples are the representations of “light-shadow” and “one light-multi color”. According to Ibn Kemal, the divine existence is only a complete and simple light (nūr); the created beings are the shadow of that light. In other words, the universe consists of the appearance of that light in different forms. This situation is similar to the fact that colorless light reflected on the glass is separated into different colors. Referring to the representations of “mirror-image”, “seaway” and “rain-cloud”, Ibn Kemal emphasizes meticulously not to confuse the example with the truth and warns his interlocutors about this. He states that those who do not have a sound understanding of existence can either fall into the perversion of unity, hulûl (penetration) and pantheism, or fall into the error of deism and atheism, which isolates Allah from the universe.

In this article, firstly, the problem and need were determined, and then brief information about Ibn Kemal and Ali Nihad Tarlan was given in the context of the subject. Then, Ibn Kemal's *Wujûd Risâlesi* has been introduced and analyzed from the Ottoman translation made by Ali Nihad Tarlan and the text of the Ottoman translation has been transcribed into the Latin alphabet. Thus, it has been ensured that a work that reflects the Ottoman understanding of science and thought was brought to the present day.

Keywords

Sufism, Unity of existence (wahdat al-wujûd), Ibn Kemal, *Wujûd Risâlesi* (Booklet of Existence), Ali Nihad Tarlan

İbn Kemâl'in Vücûd Risâlesi'nin Ali Nihad Tarlan Tarafından Yapılan Osmanlıca Tercüme Eşliğinde İncelenmesi

Öz

İbn Kemâl (öl. 940/1534), en etkin ve güçlü Osmanlı şeyhülislâmlarından biridir. O hem bir âlim hem de bir Osmanlı münevveri ve mütefekkiridir. Verdiği kararlar, sahip olduğu fikirler ve yazdığı eserler, toplumda büyük tesirler meydana getirmiştir. Zâhir ve bâtın uyumu içinde kurulup gelişen Osmanlı ilim ve düşünce geleneğine ciddi katkı sağlamıştır. Arkasında miras olarak bıraktığı eserler bunun en güçlü kanıtıdır. Özellikle varlık konusunu ele aldığı risâleleri, onun düşünce tarzını yansıtan temel eserlerdir. Bu eserlerden birini Ali Nihad Tarlan

“Vücûd Risâlesi” ismiyle Osmanlı Türkçesine tercüme etmiştir. İbn Kemâl'in düşünce yapısının olgunlaşmasında tasavvufun mühim bir yeri vardır. Bunun kanıtlarından biri *Vücûd Risâlesi*'dir.

Vücûd Risâlesi genel olarak nazarî tasavvufun problemlerini ihtivâ etmekte ve isim vermeden “vahdet-i vücûd” düşüncesini işlemektedir. İbn Kemâl'e göre insanın Allah, kâinât ve içindekiler arasında sağlıklı ilişkiler kurabilmesi hem fizik hem de fizik ötesi yönleriyle varlığın zuhûru hakkında doğru bilgi sâhibi olmasına bağlıdır. Bu sebeple risâlenin içeriğinde, vücûd (varlık) meselesinin ontolojik açıdan çözümüne yardımcı olacağı öngörülen pek çok tasavvufî mevzu ve kavrama değinilmiştir. Anlamayı kolaylaştırmak için sık sık geçmiş âlim, sûfi ve şâirlerden alıntılar yapılmıştır. Âyet ve hadîslere başvurularak fikirlerin meşrûiyeti gösterilmiştir.

Vahdet-i vücûd, “varlığın birliği” demektir. Hakikî varlıktan mecâzî varlığa geçişin, daha sade bir ifâde ile yaratma işleminin nasıl gerçekleştiğini ve hangi aşamalardan oluştuğunu açıklamaya çalışan bir nazariyedir. Anlaşılması zordur. Bu nedenle İbn Kemâl, konuyu daha güzel açıklayacağını düşünerek tabiatta gerçekleşen olaylardaki benzerliklerden yararlanmış ve onlardan değişik misaller vermiştir. Bu misallerin başında “nûr-gölge” ve “tek ışık-çok renk” temsilleri gelir. İbn Kemâl'e göre vücûd-ı ilâhî, sırf tam ve sade bir nûrdur; mahlûkât da o nûrun gölgesidir. Başka bir ifâde ile kâinât o nûrun farklı şekillerde görünmesinden ibârettir. Bu durum, tıpkı cama yansıyan renksiz ışığın farklı renklere ayrılarak gözükmesine benzer. “Ayna-sûret”, “deniz-dalga” ve “yağmur-bulut” örneklerine de değinen İbn Kemâl, misal ile hakikatın birbirine karıştırılmamasının üzerinde titizlikle durur ve muhataplarını da bu konuda uyarır. Varlık anlayışı sağlam olmayanların ya ittihâd, hulûl ve panteizm sapıklığına ya da Allah'ı âlemden tecrîd eden deizm ve ateizm yanlışlığına düşebileceklerini belirtir.

Bu makalede önce problem ve ihtiyaç tespitinde bulunulmuş, ardından konu bağlamında İbn Kemâl ve Ali Nihad Tarlan hakkında kısa bilgiler verilmiştir. Son olarak da İbn Kemâl'in *Vücûd Risâlesi*, Ali Nihad Tarlan'ın Osmanlıca tercümesinden hareketle tanıtılıp tahlil edilmiş ve Osmanlıca tercümenin metni Latin alfabesine aktarılmıştır. Böylece Osmanlı bilim ve düşünce anlayışını yansıtan bir eserin günümüze kazandırılması sağlanmıştır.

Anahtar Kelimeler

Tasavvuf, Vahdet-i vücûd, İbn Kemâl, Vücûd Risâlesi, Ali Nihad Tarlan

Giriş

İnsanın en önemli özelliklerinden biri düşünmektir. İhtiyaçlarını giderme arzusuyla beş duyu organı ve algılarının doğurduğu merak, onu varlık hakkında düşünmeye sevk eder. Düşünürken de öncelikle “nasıl” sorusuna cevap arayarak

tabiat felsefesi yapmaya ve içinde bulunduğu fizikî dünyanın sırlarını çözmeye çalışır. Ancak insan gördüğü ve yaşadığı dünya ile sınırlı kalacak bir varlık değildir. Ondaki düşünme kabiliyetinin kendisine sordurduğu başka sorular da vardır. Bunların başında “neden” ve “niçin” soruları gelir. Bunlara aradığı cevap, ister istemez insanı mâ ba'de't-tabî'a denilen fizik âleminin ötesine taşır ve metafizik konulara yöneltir.¹ Akl-ı selîm ile düşünen insan, kendisinin ancak güçlü metafizik bağlara sahip olarak fizikî ve biyolojik şartlar altında dünyada yaşayabilen bir varlık olduğu sonucuna ulaşır. İnsanlık tarihinde fizik ve metafiziği sağlıklı bir şekilde buluşturarak insanın kendini ve varlığı tanımasına, buna bağlı olarak da gereğini yerine getirmesine büyük önem verilmiştir. Bu nedenle kelâm, akâid, fıkıh, İslâm felsefesi ve ahlak başta olmak üzere tüm İslâmî ilimler, bu konuda üzerlerine düşeni yapmaya çalışmışlardır. İslâm tarihinde fizik ile metafizik alan arasında sağlıklı ilişkiler kurup gerekenin yapılmasını sağlamada en etkin rolü üstlenen ilmî disiplin, tasavvuf olmuştur.

İçinde bulunduğumuz dünyada her şeyin hızla değiştiği görülmektedir. Özellikle son asırlarda insanın maddî alanda elde ettiği başarılar, bu değişim algısını daha da arttırmıştır. Hâlbuki ontolojik olarak değişen bir şey yoktur. Allah aynı Allah, insan aynı insan ve kâinat da aynı kâinattır. Maddî alandaki başarılar, koskoca evrende bir hiç hükmündedir. “Size ilimden çok az bir şey verildi”² denilen insanoğlunun, büyüklenip Tanrı tanımaz hâle gelmesini gerektirecek bir durum yoktur. Tam aksine günümüzde insan, maddî alanda elde ettiği başarıları; kendini tanıma, iç dünyasını keşfetme, yaratıcı ve yaratılanlarla sağlıklı ilişkiler kurma noktalarında gösterememiştir. Uzayla meşgul olurken özünü ihmâl etmiştir. Bu vaziyet, pek çok insanın kendisini yalnız ve mutsuz hissetmesine sebep olmaktadır.

Geçmişte Müslümanların oluşturduğu medeniyet havuzunda insanlar tevhîd ederek yalnızlıktan kurtulmuş, kesretten vahdete yönelerek büyüyüp gelişmiş ve sıkıntılarını aşmışlardır. Kemâle erenler, Cenâb-ı Hak üzerinden tüm kâinât ile ilişkilerini fark ederek bu yolda ilerlemişlerdir. Bu nedenle tevhîdi anlamının ve ona göre yaşamanın önemi büyüktür. Tevhîdi kavrama ve inceliklerine vâkıf olma konusunda, varlığa ve olaylara tasavvufî bakış açısıyla bakmak önem arz eder.

Türkçe'de “varlık” kavramının anlam dâiresine cisim ve beden sâhibi tüm mevcûdât girer. Ancak “en yüce varlık” örneğinde olduğu gibi sıfat tamlaması yapılırsa bu durumda doğrudan Allah Teâlâ kastedilmiş olur. “Varlık” kavramına Türkçe'de yüklenen bu anlam, tasavvufta tamlamaya ve yardımcı kelimelere ihtiyaç duyulmadan yalnız “vücûd” terimi ile ifâde edilir. Bir tasavvuf istilâhı olarak vücûd, vücûd sâhibi tek mevcûd olan Hz. Allah'a hastır. O'nun mevcûd yönü ise ontolojik mânâda bütün olay ve hâdiseleri içine alacak genişliğe sahiptir.³ Ne-

¹ Levent Bayraktar, *Felsefe ve Tasavvuf* (Ankara: Aktif Düşünce Yayınları, 2016), 49-50.

² el-İsrâ 17/85.

³ Ahmed Avni Konuk, *Fusûsu'l-hikem Tercüme ve Şerhi*, haz. Mustafa Tahralı vd. (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017), 1/5.

ticede sûfilere göre vücûd tektir ve onda vahdet hâkimdir; mevcûd ise çoktur, onda da kesret hâkimdir. Bundan dolayı varlığın ve olayların sırrını çözmek için gerek felsefî ve kelâmî, gerekse de tasavvufî bakış açısıyla pek çok eser kaleme alınmıştır. Bunlar arasında Şeyhülislâm İbn Kemâl tarafından tevhid bakış açısıyla yazılmış olan ve vücûd konusunun farklı yönleriyle ilgilenen *Vücûbü'l-vâcib*,⁴ *Risâle fî tahkiki ma'na'l-ca'l ve mec'ûliyyeti'l-mâhiyye*,⁵ *Risâle fî subûti'l-mâhiyyât*,⁶ *Enne'l-mümkinê lâ yekânü ehadü tarafeyn*,⁷ *Risâletü'l-ey's ve'l-leys*⁸ ve *Lüzûmu'l-îmkân li'l-mümkin*⁹ gibi risâleler de bulunmaktadır. Bu risâleler ağırlıklı olarak kelâm ve felsefecilerin varlık konusundaki görüşlerini, İbn Kemâl'in bu görüşlere yönelik olumlu veya olumsuz yaklaşımlarını ve katılıp katılmadığı tarafları ile kendi şahsî fikirlerini içermektedir. Risâlelerinde sergilediği tutumdan hareketle İbn Kemâl'in vücûd kavramını genellikle sûfilere benzer şekilde sırf Cenâb-ı Hakk'a tahsis ettiği, "mevcûd" kavramını ise aynen Türkçe'deki gibi Allah'ın varlığı dâhil tüm varlıklar için kullandığı sonucuna ulaşılmıştır.¹⁰

Onun eserleri, başkent İstanbul merkez olmak üzere tüm Osmanlı toplumunda kendine has Müslüman münevver kimliğinin teşekkülüne katkı sağlayan temel metinlerdendir. Bunlar, milletimizin on bir asırdır içinde yaşadığı medeniyet ve kültür ikliminin en kıymetli miraslarından sayılırlar. Bu nedenle Kemâlpaşazâde'nin eserlerinin sözlük yardımıyla bile olsa günümüz insanına hitap eder hale getirilmesi, ilmî bir geleneğin bugüne aktarılması bakımından önem arz etmektedir. Makalede bu ihtiyaç göz önünde tutularak, Ali Nihad Tarlan'ın "*Vücûd Risâlesi*" adıyla Osmanlı Türkçesine tercüme ettiği Kemâlpaşazâde'ye ait tasavvuf açısından önemli bir eser, Latin alfabesine aktarılmış ve içerdiği konular ele alınmaya çalışılmıştır.

⁴ Filozof ve kelâmcıların, Allah Teâlâ'nın zorunlu varlık olması hakkındaki görüşlerine yer veren bir risâledir. bk. Şemseddîn Ahmed b. Süleymân İbn Kemâl Paşa, *Vücûbü'l-vâcib* (İstanbul: Süleymâniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 3618) 55a-68b.

⁵ Ca'l kelimesinin mânâsını, yaratılış bakımından varlığı ve mâhiyetlerin oluşumunu konu edinmiş bir risâledir. Felsefecilerin ve kelâmcıların konu hakkında ileri sürdükleri görüşleri irdelemektedir. Hakkında daha fazla bilgi için bk. Murat Demirkol, "Kemalpaşazâde'ye Göre Mahiyetin Mec'uliyeti", *Eskiye* 43 (Mart 2021), 183-211.

⁶ İçeriğinde mâhiyetler meselesine sûfilerin nasıl yaklaştığı ve görüşlerinin ne olduğu tartışılmaktadır. bk. Şemseddîn Ahmed b. Süleymân İbn Kemâl Paşa, *Risâle fî subûti'l-mâhiyyât* (İstanbul: Süleymâniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi Efendi, 2041) 236a-237b; Şamil Öçal, *Kemal Paşazâde'nin Felsefi ve Kelâmî Görüşleri* (Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1998), 11.

⁷ Bu risâlede genel olarak vücûd, özel olarak da varlık ve yokluk açısından imkânın durumunun konu edildiği söylenmektedir. bk. Öçal, *Kemal Paşazâde'nin Felsefi ve Kelâmî Görüşleri*, 9.

⁸ Bu risâlede İbn Kemâl, metafizik açıdan filozofların varlık hakkındaki görüşlerini açıklığa kavuşturmaya çalışmaktadır. Hakkında daha fazla bilgi için bk. Engin Erdem - Necmettin Pehlivan, "Varlığın ve Yokluğun Ötesi: Kemalpaşazâde'nin "Leys ve Eys'in Anlamının İncelenmesine Dair Risâle"si", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 27 (2012), 87-116.

⁹ Mümkün varlıklar için imkânın lüzûmunu ele alan bir risâledir. bk. Öçal, *Kemal Paşazâde'nin Felsefi ve Kelâmî Görüşleri*, 11.

¹⁰ Şamil Öçal, "Kemalpaşazade: Bir Osmanlı Filozofu", *Tokat'ın Yetiştirdiği İlim ve Fikir Önderleri*, ed. Kadir Özköse (Tokat: Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2014), 76-77.

1. İbn Kemâl

İbn Kemâl, Osmanlı devletinin yükseliş döneminde yaşamış, devrinin tüm ilimlerine vâkıf değerli bir âlim ve şeyhülislâmdır. Kendisinin asıl adı Şemseddîn Ahmed, babasının adı Süleymân'dır. 873 (1469) yılında Tokat'ta doğmuştur.¹¹ Dedesi Fâtih devri ümerasından II. Bayezid'in (öl. 918/1512) lalası Kemâl Paşa'dır. Şahsî isminden çok dedesine nispetle meşhur olmuş, bu sebeple de İbn Kemâl, İbn Kemâl Paşa,¹² Kemâlpaşazâde ve Kemâlpaşaoğlu¹³ gibi unvanlarla anılmıştır. Önce asker olmak için orduya katılmış, daha sonra ilmin ve âlimlerin kıymetini öğrenince ilim tahsiline yönelmiştir. İntisap ettiği ilmiye sınıfının en önemli temsilcilerinden biri olmuş, Osmanlı devletinin en üst kurumu ve yüksek pâyesi olan Şeyhülislâmlık makâmına kadar yükselmiştir.

Osmanlı devletinde ilmin temeli, zâhir-bâtın uyumu üzerine kurulmuştur. Dâvûd-i Kayserî (öl. 751/1350) ile başlayan bu anlayış, Molla Fenârî (öl. 834/1431) gibi âlimlerle devam edip gelenekselleşmiştir.¹⁴ Geleneğin oluşmasında, dînî ilimlerin beşerî bilimlerle birlikte irfân çizgisinde sentezlenmesi etkili olmuştur. Ancak bu ilmî gelenek, Timur'un (öl. 807/1405) Anadolu'da yaptığı tahribat, Şeyh Cüneyd'in (öl. 864/1460) başlatıp Şah İsmail'in (öl. 930/1524) yoğunlaştırdığı Şîî propagandalar ve Mısır ile Hicaz'ın fethinden sonra İstanbul başta olmak üzere Anadolu'ya gelen tasavvuf karşıtı Arap âlimler sebebiyle yer yer darbe almıştır. Kemâlpaşazâde, geleneksel düşüncüyü devam ettiren eserler yazmış,¹⁵ kâidesi sarsılan bu ilmî yapıyı dirâyet ve gayreti ile yeniden ihyâ edip güçlendirmiştir. İlmî, fikrî, idârî ve kültürel açıdan Osmanlı medeniyetinin teşekkülüne yaptığı katkı sebebiyle kendisine pek çok unvan ve lakap verilmiştir.¹⁶ Geleneğin yeniden ihyâsını başlattığı için "el-muallimü'l-evvel" unvanı ile de anılmıştır.¹⁷ Türkçe, Arapça ve Farsça olmak üzere üç dilde kitap yazmıştır. Tamamı günümüze

¹¹ Midhat Bahârî, *Leâl-i Me'âni* (İstanbul: Artin Asaduryan ve Mahdûmları Matbaası, 1328), 9; Mustafa Fayda, "İbn Kemâl'in Hayatı ve Eserleri", *Şeyhülislâm İbn Kemâl Sempozyumu*, ed. S. Hayri Bolay vd. (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1986), 53.

¹² Bu kişi bir Osmanlı Türkü'dür. Osmanlı Türkçesindeki telaffuzu dikkate alınacak olursa, adının izâfet kesresi ile İbn-i Kemâl (Paşa) şeklinde transkript edilmesi gerekirdi. Aynı ibâreler Arap birisi için kullanılmış olsaydı, Arapçanın transkript kurallarına uygun olarak İbn Kemâl şeklinde latinize edilir. Bu makalede dipnot ve kaynakça hâric yaygın olan kullanım tercih edilerek, "İbn Kemâl ya da Kemâlpaşazâde" şeklindeki imlâ kullanılmıştır.

¹³ Kemâlpaşaoğlu ismini tercih edenlerden birisi Hüseyin Nihal Atsız'dır (öl. 1975). bk. Atsız, "Kemalpaşaoğlu'nun Eserleri", *Şarkiyat Mecmuası* 6 (1966), 71-112.

¹⁴ Betül Güner, *Molla Fenârî'nin Varlık ve Bilgi Anlayışı* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2016), 75-83, 429.

¹⁵ Mustafa Tahralı, "Fusûsu'l-hikem Şerhi ve Vahdet-i Vücûd ile Alakalı Bâzı Meseleler", *Fusûsu'l-hikem Tercüme ve Şerhi*, mlf. Ahmed Avni Konuk (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1994), 1/31.

¹⁶ Kemâlpaşazâde'ye verilen unvan ve lakaplar için bk. Soner Kocaoğlu, *İbn-i Kemâl'in Beyânü'l-vücûd Risâlesi'ne Midhat Bahârî Tarafından Yapılan Leâl-i Me'âni Adlı Tercümenin Transkripti ve İncelemesi* (Denizli: Pamukkale Üniversitesi, İslâmî İlimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 23.

¹⁷ Şerafettin Turan, "Kemâlpaşazâde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/238.

kadar gelememiş olsa da arkasında kelim, fıkıh, tefsir, tasavvuf, felsefe, mantık, tarih, dil ve edebiyat alanlarında -çoğu risâle olmak üzere- üç yüze yakın eser bıraktığı tahmin edilmektedir. Kemâlpaşazâde Şeyhülislâm iken 940 (1534) senesinde İstanbul'da vefat etmiştir.¹⁸

İbn Kemâl'in rûhen ve mânen beslendiği ilmî silsile, hocası Molla Lutfi (öl. 900/1495), Sinân Paşa (öl. 891/1486), Hızır Bey (öl. 863/1459) ve Molla Yegân (öl. 865/1461 civarı) vâsıtasıyla Molla Fenârî'ye ulaşır.¹⁹ Molla Fenârî'nin de Fahreddîn er-Râzî (öl. 606/1210) ile Muhyiddîn İbnü'l-Arabî (öl. 638/1240) metafiziğini başarıyla sentezleyen bir Osmanlı âlimi olduğu kabul edilir.²⁰

İbn Kemâl'in düşünce yapısının şekillenmesinde etkili olan İslâmî disiplinlerden biri tasavvuftur.²¹ Gençlik döneminde semâ ve devrana şüphe ile yaklaşmışsa da olgunluk yıllarında müsamahakâr bir tutum sergilemiştir.²² İbn Kemâl'in tasavvufa karşı katı bir önyargısı ve rezervi yoktur. O, konuya öncelikle şerîate uygunluk açısından bakar. Ana hatlarıyla tasavvufu ve sûfleri, İslâm şerîatinin geniş sınırları içerisinde görür. Devletin bekâsı ve toplumun maslahatı, İbn Kemâl'in önem verdiği diğer bir husustur. Onun birbirinden bağımsız olarak verdiği fetvâlar incelendiğinde, Sünnî tasavvuf anlayışını, Şîî Safevî yayımlılığı ile heterodoks zümrelerin fikirlerine karşı antitez olarak gördüğü de söylenebilir.²³ Nitekim Hâricî mantıkla sosyal yaşamı ifsâd edecek tarzda sûfleri eleştirenlerin çıkardığı fitnelerin önünü kesmek için, tasavvufu müdafaa ettiği bile olmuştur. Verdiği bir fetvâ ile Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'yi aklamış ve Osmanlı coğrafyasında onun fikirlerinin yayılmasının önünü açmıştır.²⁴ Fetvâsında onun kâmil bir müctehid, fâzıl bir mürşid ve kendisinden olağanüstü haller zuhûr eden bir şahıs olduğunu savunmuştur. İbnü'l-Arabî'ye karşı çıkanların hatâ ettiklerini, onu suçlayanların tutumlarında ısrar etmeleri hâlinde sapıtmış olacakla-

¹⁸ Kemâlpaşazâde'nin biyografisi ve eserleri hakkında daha geniş bilgi için bk. İsmâuddîn Ebu'l-Hayr Ahmed Taşköprülüzâde, *eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye fi Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye*, çev. Muharrem Tan (İstanbul: İz Yayıncılık, 2007), 281-284; Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, sad. A. Fikri Yavuz – İsmail Özen (İstanbul: Meral Yayınları, ts.), 1/352-354; Bahârî, *Leâl-i Me'ânî*, 9-10; Şerafettin Turan, “Kemâlpaşazâde”, 25/238-240; İlyas Çelebi, “Kemâlpaşazâde”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/245-248.

¹⁹ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1975), 2/591.

²⁰ Gürer, *Molla Fenârî'nin Varlık ve Bilgi Anlayışı*, 82.

²¹ Reşat Öngören, *Osmanlılarda Tasavvuf* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2000), 344; Semih Ceyhan, “Osmanlı Şeyhülislâmlarının Tasavvuf Literatürüne Katkısı: Kemalpaşazâde'nin *Risâle fi 'ulûmi'l-hakâyık*’ı”, *Osmanlı'da ilm-i Tasavvuf*, ed. Ercan Alkan – Osman Sacid Arı (İstanbul: İsar Yayınları, 2018), 661-662.

²² Reşat Öngören, “Osmanlılar Döneminde Semâ ve Devran Tartışmaları”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 13/25 (Haziran 2010), 127-128; Dilaver Gürer, “Osmanlılar'da Semâ, Devrân ve Raks Tartışmaları ve İki Şeyhülislâm Risâlesi”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 13/26 (Aralık 2010), 6-7, 19-20.

²³ Ceyhan, “Osmanlı Şeyhülislâmlarının Tasavvuf Literatürüne Katkısı: Kemalpaşazâde'nin *Risâle fi 'ulûmi'l-hakâyık*’ı”, 669-670.

²⁴ Hasan Kâmil Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014), 148; Gürer, “Osmanlılar'da Semâ, Devrân ve Raks Tartışmaları ve İki Şeyhülislâm Risâlesi”, 20.

rını ileri sürmüştür. Sultanın böylelerini görüşlerinden döndürmesi gerektiğini belirtmiştir. İbnü'l-Arabî'nin kitaplarında yazdıklarının bir kısmını herkesin, bir kısmını ise ancak keşif ehlinin anlayabileceğini, dolayısıyla anlayamayanların susması gerektiğini söylemiştir.²⁵ Neticede İbn Kemâl, İbnü'l-Arabî'ye “şeyh-i ekfer” denilemeyeceğini ortaya koymuştur.

Tasavvuf tarihinde mühim bir yere sahip olan İbnü'l-Arabî'nin en önemli yanı, yazıp söyledikleriyle vücûd (varlık) konusuna getirdiği açıldır. Düşünceleleriyle kendisinden sonrasını etkileyen İbnü'l-Arabî'nin takipçileri, onun varlık hakkındaki görüşlerini “vahdet-i vücûd” başlığı altında toplamışlardır. İbn Kemâl de önemine binâen varlık konusu ile ilgilenmiş, muhtelif eserlerinin içinde bu konuya değindiği gibi müstakil birkaç risâle de yazmıştır. Bunlardan biri *Vücûd Risâlesi*'dir.

2. Ali Nihad Tarlan

Ali Nihad Tarlan, dîvân edebiyatı üzerine çalışan şâir, yazar ve araştırmacı bir akademisyendir. Ailesi, Dağıstan'dan önce Erzurum'a göçmüş, daha sonra da İstanbul'a yerleşmiştir. Ali Nihad Tarlan, rûmî 1314 (1898) yılında İstanbul'da doğmuştur. İlk tahsil hayatı babasının memuriyeti sebebiyle gittikleri Manastır'da başlamıştır. Burada rüştiyeye devam ederken babası Selânik'e tayin edilince o da Selânik Fransız Mektebi'ne gitmiştir. O günün şartlarına göre ortaokulu ailesinin son olarak yerleştiği İstanbul Koska'daki Burhân-ı Terakkî Rüşdiyesi'nde tamamlamıştır. Liseyi Vefa Sultânîsi'nde okumuştur. Rûmî 1333 (1917) yılında on dokuz yaşında iken lise ile birlikte İstanbul Dârü'l-fünûnu'na bağlı olarak faaliyet gösteren dil kurslarının Farsça ve Fransızca bölümlerini bitirmiştir. 1336 (1920) senesinde de Dârü'l-fünûn Edebiyat Fakültesi'nden mezun olmuş, 1338 (1922) yılında da aynı fakülteden edebiyat doktoru payesini almıştır. Lisans ve doktora öğrenciliği sırasında Galatasaray Mekteb-i Sultânîsi'nde Farsça dersleri vermiştir. Doktoradan sonra Beşiktaş Sultânîsi'nde Fransızca öğretmenliği yapmaya başlamış ve askerî liselerle azınlık okullarında Farsça, Fransızca ve edebiyat derslerine girmiştir. 1933 yılında Kabataş Erkek Lisesi'nde edebiyat öğretmeni iken İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü'nde doçentlik kadrosuna atanmış, 1941 yılında da profesör olmuştur. 1959 yılında açılan İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü'nde Farsça derslerine girmiştir. Muhammed İkbâl'in (öl. 1938) kitaplarından bazılarını Türkçeye tercüme etmiştir. Farsçaya katkılarından dolayı Pakistan ve İran devletlerinden ödüller almıştır. Yayınlanmış inceleme, araştırma, şiir, telif ve tercüme pek çok eseri mevcut-

²⁵ İbn Kemâl, *Fetvâ fi hakkı İbn 'Arabî* (İstanbul: Süleymâniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 1694, 3477, 3548; Âşir Efendi, 430; Reşid Efendi, 443; Lâleli, 3720). Bu fetvâ hakkında daha geniş bilgi için bk. Hüseyin Atay, “İlmî Bir Tenkit Örneği Olarak İbn Kemal Paşa'nın Muhyiddin b. Arabî Hakkındaki Fetvası”, *Şeyhülislâm İbn Kemâl Sempozyumu*, ed. S. Hayri Bolay vd. (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1986), 263-277.

tur. Ali Nihad Tarlan'ın tercüme ettiği eserlerden biri, Şeyhülislâm İbn Kemâl'in *Vücûd Risâlesi*'dir. İlerde onun bu tercümesi hakkında daha geniş bilgi verilecektir. Ali Nihad Tarlan 1972 yılında İstanbul Üniversitesi'nden emekliye ayrılmış ve 1978 yılında seksen yaşında iken vefat etmiştir.²⁶

3. Vücûd Risâlesi

3.1. Risâlenin Adı ve Özellikleri

Bu risâle, Türkiye kütüphanelerinde pek çok yazma nüshası bulunan bir eserdir. Kütüphane katalog kayıtlarına göre nüshaların İbn Kemâl'e nispetinde şüphe yoktur.²⁷ Konusu vücûd, yani varlıktır. Risâle tarzı eserlerde müellifler eser ismini genellikle risâlenin başında veya sonunda belirtirler. Ancak İbn Kemâl, bu eserin hiçbir yerine risâlenin adını belirten açık bir ibâre ya da işâret koymamıştır. Bundan olsa gerek bazı yazma nüshalar, risâlenin ismi hiç belirtilmeden istinsâh edilmiştir.²⁸ Bazı müstensihler de risâleye konusuyla bağlantılı ama birbirinden farklı adlar vermişlerdir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla *er-Risâletü'l-vücûdiyye*,²⁹ *Risâletü vahdeti'l-vücûd*,³⁰ *Tahkîku vahdeti'l-vücûd*,³¹ *Risâle-*

²⁶ Hakkında daha geniş bilgi için bk. Günay Kut, "Tarlan, Ali Nihad", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/108-110.

²⁷ İbn Kemâl Paşa, *Risâletü vahdeti'l-vücûd* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hâlet Efendi, 810), 208b-212a; İbn Kemâl Paşa, *Risâletü vahdeti'l-vücûd* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi, 1049), 150b-157b; Şemseddîn Ahmed b. Süleymân İbn Kemâl Paşa, *Risâle* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi, 1045), 125b-129b; Şemseddîn Ahmed b. Süleymân İbn Kemâl Paşa, *Risâletü vahdeti'l-vücûd* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi, 1044), 45a-48a; Şemseddîn Ahmed b. Süleymân İbn Kemâl Paşa, *Risâle* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi, 1041), 6b-8a; Şemseddîn Ahmed b. Süleymân İbn Kemâl Paşa, *Risâletü vahdeti'l-vücûd* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi, 1005), 10a-12a; Şemseddîn Ahmed b. Süleymân İbn Kemâl Paşa, *Risâle* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Murad Molla, 1834), 224b-227b; Şemseddîn Ahmed b. Süleymân İbn Kemâl Paşa, *Risâle* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Murad Molla, 1831), 197b-200b; Şemseddîn Ahmed b. Süleymân İbn Kemâl Paşa, *Beyânü meseleti vahdeti'l-vücûd* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Murad Molla, 1830), 105a-107a; Şemseddîn Ahmed b. Süleymân İbn Kemâl Paşa, *Risâle* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hasan Hüsnü Paşa, 65), 178b-183b; Şemseddîn Ahmed b. Süleymân İbn Kemâl Paşa, *Risâletü'l-vahdet* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, 3427), 36b-39a; Şemseddîn Ahmed b. Süleymân İbn Kemâl Paşa, *Risâle* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 3652), 111b-114a; Şemseddîn Ahmed b. Süleymân İbn Kemâl Paşa, *Tahkîku vahdeti'l-vücûd* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi, 2041), 316b-321a; Şemseddîn Ahmed b. Süleymân İbn Kemâl Paşa, *Risâle* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 4794), 204b-208b.

²⁸ Bunların başına özel bir isim değil, genel bir ifade olan "Risâle" ibâresi yazılmıştır. bk. İbn Kemâl Paşa, *Risâle* (Ayasofya, 4794), 204b; İbn Kemâl Paşa, *Risâle* (Esad Efendi, 3652), 111b; İbn Kemâl Paşa, *Risâle* (Hasan Hüsnü Paşa, 65), 178b; İbn Kemâl Paşa, *Risâle* (Murad Molla, 1834), 224b; İbn Kemâl Paşa, *Risâle* (Murad Molla, 1831), 197b; İbn Kemâl Paşa, *Risâle* (Reşid Efendi, 1045), 125b; İbn Kemâl Paşa, *Risâle* (Reşid Efendi, 1041), 6b.

²⁹ Şemseddîn Ahmed b. Süleymân İbn Kemâl Paşa, *er-Risâletü'l-vücûdiyye* (Jerusalem: The National Library of Israel, Ms. Yah. Ar. 155), 197b-202b. *er-Risâletü'l-vücûdiyye* kaydı 202b'de. Ayrıca bk. The National Library of Israel (NLI), "Manuscripts" (Erişim 05 Eylül 2021).

³⁰ İbn Kemâl Paşa, *Risâletü vahdeti'l-vücûd* (Hâlet Efendi, 810), 208b; İbn Kemâl Paşa, *Risâletü vahdeti'l-vücûd* (Reşid Efendi, 1005), 10a; İbn Kemâl Paşa, *Risâletü vahdeti'l-vücûd* (Reşid Efendi, 1049), 150b; İbn Kemâl Paşa, *Risâletü vahdeti'l-vücûd* (Reşid Efendi, 1044), 48a.

tü'l-vaḥdet,³² ve *Beyânü mes'eleti vaḥdeti'l-vücûd*³³ isimleri müstensihlerin bu risâleye verdikleri adlardır. Nihal Atsız (öl. 1975) da bu risâlenin isimlerinden birinin *Risâle-der Vücûd-i Hüddâ* olduğunu kaydetmektedir.³⁴ Günümüz araştırmacılarından Şamil Öçal ise İbn Kemâl'in eserlerini sayarken bu risâleyi *Vücûd-i Vâcib* ismi ile zikretmiştir.³⁵ İbn Kemâl'in risâlelerini ilk kez matbû neşreden İkdâm Gazetesi sâhibi ve kitap yayıncısı Ahmed Cevdet (öl. 1935)³⁶ ise bu risâleyi *Beyânü'l-vücûd* ismi ile tabetmiştir.³⁷ Ali Nihad Tarlan da *Vücûd Risâlesi* adıyla Osmanlı Türkçesine çevirmiştir.³⁸ Bu durumda aynı risâleye dokuz ayrı ad verildiği görülmektedir. Daha dikkatli bir çalışma ile bu sayı artabilir. Bir de isimsizler eklenince on olur. Hatta isimsiz nüshaların her biri müstakil sayılacak olursa bu rakam onun çok üstüne çıkacaktır. Ayrıca isimlendirmede sırf “vücûd” konusu ve kelimesinden hareket edilirse farklı zorluklar ile de karşılaşılabılır. Zîrâ İbn Kemâl'in, adında vücûd kelimesi geçen başka risâleleri bulunduğu gibi,³⁹ adında vücûd kelimesi geçmediği halde tasavvufun nazârî konularını ele aldığı ve içeriğinde vaḥdet-i vücûd perspektifinden varlık konusuna değindi-

³¹ İbn Kemâl Paşa, *Tahkiku vaḥdeti'l-vücûd* (Bağdatlı Vehbi, 2041), 316b.

³² İbn Kemâl Paşa, *Risâletü'l-vaḥdet* (Hacı Mahmud Efendi, 3427), 39a.

³³ İbn Kemâl Paşa, *Beyânü meseleti vaḥdeti'l-vücûd* (Murad Molla, 1830), 105a.

³⁴ Atsız, “Kemalpaşa-Oğlu'nun Eserleri”, 82; Celal Baydemir, *İbn-i Kemâl'in Hayatı, Eserleri ve Kader Anlayışı* (Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004), 29.

³⁵ Şamil Öçal bu risâleyi, doktora tezinin “Eserleri” başlığı altında ikinci sıraya koymuştur. Nihal Atsız tarafından *Risâle-der Vücûd-i Hüddâ* ismi ile zikredildiğini belirtmiş, diğer isimlerine ve kütüphane kayıtlarına ise değinmemiştir. Sadece Orman Nezâreti Kâtiplerinden Midhat adlı bir mütercim tarafından Osmanlı Türkçesine çerilip basıldığı bilgisini vermiştir. Risâlenin konusu hakkında, “Eser, Allah'ın varlığını tasavvufî yorumlarla ele alır” demiş, ancak tüm varlık ile ilgili olduğunu belirtmemiştir. bk. Öçal, *Kemal Paşazâde'nin Felsefî ve Kelâmî Görüşleri*, 9. Ayrıca Şamil Öçal, tezinin, “Kemal Paşazâde'nin Varlıkla İlgili Tasavvufî Yorumları” başlığı altında *Beyânü'l-vücûd Risâlesi*'nden bahsetmiş ve risâlenin içeriği hakkında doyurucu bilgiler vermiştir. Buna rağmen kendisinin *Vücûd-i Vâcib* diye zikrettiği eser ile *Beyânü'l-vücûd Risâlesi* arasında bir bağ kurmamış ve bu iki risâlenin aynı eser olduğunu söylememiştir. bk. Öçal, *Kemal Paşazâde'nin Felsefî ve Kelâmî Görüşleri*, 9, 117-120.

³⁶ İkdâm Gazetesi'nin sâhibi ve yayıncı olan Ahmed Cevdet ile XIX. yüzyıl Osmanlı devlet adamı ve ünlü hukukçu Ahmed Cevdet Paşa (öl. 1895) birbirine karıştırılabilmektedir. Bu karışıklığa örnek olarak bk. Yusuf Halaçoğlu - Mehmet Âkif Aydın, “Cevdet Paşa”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/448; Kocaoglu, *İbn-i Kemâl'in Beyânü'l-vücûd Risâlesi'ne Midhat Bahârî Tarafından Yapılan Leâlî-i Me'ânî Adlı Tercümenin Transkripti ve İncelemesi*, 31. İkdâm Gazetesi sâhibi Ahmed Cevdet hakkında daha geniş bilgi için bk. Nuri Yüce “Ahmed Cevdet, İkdâmçı”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/55-56.

³⁷ Şemseddîn Ahmed b. Süleymân İbn Kemâl Paşa, “Beyânü'l-vücûd”, *Resâil-i İbn-i Kemâl*, nşr. Ahmed Cevdet (İstanbul: İkdâm Matbaası, 1316), 1/149-157.

³⁸ İbn Kemâl, *Vücûd Risâlesi*, Tercümenin numarasız kapak sayfası (İstanbul: İBB Atatürk Kitaplığı, Yazma Eserler, OE_Yz_1723-b/297.71).

³⁹ Örneğin bk. Şemseddîn Ahmed b. Süleymân Kemâlpaşazâde, “Risâle fi ziyâdeti'l-vücûd”, *Mecmûu resâilî'l-allâme İbn Kemâlpaşa*, thk. Hamza el-Bekrî vd. (İstanbul: Dârü'l-Lübâb, 2018/1439), 6/7-50; a.m.f., *Risâle fi Beyânî'l-vücûdi ve'l-adem* (Jerusalem: The National Library of Israel, Ms. Yah. Ar. 155), 183b-197a. Ayrıca İbn Kemâl'in risâlelerinin ismen sayıldığı bir liste için bk. NLI, “Manuscripts” (Erişim 05 Eylül 2021).

ği eserleri de bulunmaktadır. *Risâle fi 'ulûmi'l-hakâyık*⁴⁰ ve *Risâle fi'ş-şahsi'l-insânî*⁴¹ isimli eserleri bu duruma örnektir. Tüm bu karışıklıklara dikkat çekilmekle birlikte, risâlenin konusu vücûd olduğu ve Ali Nihad Tarlan'ın tercümesinin neşri amaçlandığı için, makalede onun tarafından verilen *Vücûd Risâlesi* ismi tercih edilmiştir.

İbn Kemâl bu risâleye ad koymamış olsa da temel özelliğini hemen ilk cümlesinde belirtmiştir. Bu özellik teknik bir özellik değildir. Daha ziyade fonksiyonel bir özelliktir ve risâleye yüklediği misyondur. Ona göre bu risâle, “tarîk-i hidâyete gitmek isteyenlere mahsûs bir risâledir.”⁴²

Teknik özellik bakımından *Vücûd Risâlesi*, Arapça ve Farsça olmak üzere iki dil kullanılarak yazılmıştır. Ancak Farsça daha yoğundur. İbn Kemâl, düşüncelerinin ve ulaştığı sonuçların meşruiyetini göstermek için yer yer âyet ve hadîslere başvurmuştur. Ayrıca vücûd gibi zor bir konuyu, daha anlaşılır hâle getirmek amacıyla kendisinden önceki âlim, sûfi ve şâirlerin Arapça ve Farsça meşhur ve etkili beyit ve sözlerinden pek çok nakil yapmıştır. Bu nedenle risâlede nazım ve nesir iç içedir. Bunlar bir de o günün Osmanlı ilim mantığı ile mezc edilmiştir. Risâlede İbn Kemâl'in kendine has ifâdeleri başkalarından yaptığı nakillere oranla daha azdır. Kendine ait olan ifâdeler, başlangıçta risâleye girişi sağlayan sözler, ortada başkalarından yaptığı nakilleri birbirine bağlayan ibâreler ve sonda da ulaştığı neticeleri belirten cümlelerdir. Oranları az olmasına rağmen yerinde kullanılan, düzen ve ahenk oluşturan az sayıdaki etkili sözleriyle İbn Kemâl risâleye kendine has bir usûl ve müstakil bir rûh kazandırmıştır. Risâlenin yazmaları aşağı yukarı 5-6 varaktan, matbû hâli de yaklaşık 10 sayfadan oluşmaktadır. Hacmi küçük olmakla birlikte konusunun kapsamı geniş, muhtevası derin ve dili oldukça ağırdır. Farsça ve Arapça'nın birlikte kullanılması, nesir ile şiirin iç içe geçmesi yönüyle İbn Kemâl'in bu risâlesinde Ahmed Gazzâlî'nin (öl. 520/1126) *Sevânîh*'i ile Fahreddîn-i Irâkî'nin (öl. 688/1289) *Lemaât*'ını örnek aldığı görülmektedir. Benzer bir mezc örneği de Aynülkudât el-Hemedânî'nin (öl. 525/1131) *Temhîdât*'ıdır. Elbette bunların aralarında birtakım farklılıklar vardır. Ancak İbn Kemâl'in mezci, kendisinden önce daha çok sûfilerin tatbik ettiği bir geleneğe uyması bakımından önem arz etmektedir.

İbn Kemâl, geleneksel bir çizgiyi takip ettiğini sadece şekil yönünden değil yaptığı nakillerle de göstermiştir. İmâm-ı Gazzâlî'nin (öl. 505/111) *Mişkâtü'l-*

⁴⁰ Ceyhan, “Osmanlı Şeyhülislâmlarının Tasavvuf Literatürüne Katkısı: Kemalpaşazâde'nin *Risâle fi 'ulûmi'l-hakâyık*”, 672.

⁴¹ İbn Kemâl'in *Risâle fi'ş-şahsi'l-insânî*'si, *İnsanın Varlık Yapısına Dair* adıyla tercüme edilmiştir. bk. Ömer Mahir Alper, *Osmanlı Felsefesi: Seçme Metinler* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 211-216.

⁴² İbn Kemâl, *Vücûd Risâlesi*, 1. Tarlan tarafından tercümesi yukarıdaki gibi yapılan cümlelerin orijinali şöyledir: “هذه تذكرة لمن شاء اتخذ إلى ربه سبيلا”. Bu, Rabbi'ne yol edinmek isteyenler için bir tezkiredir (öğüt ve hatırlatmadır).” İbn Kemâl, “Beyânü'l-vücûd”, 1/149. Risâleye yüklenen misyon, tercümesine nazaran cümlelerin aslında daha iddialıdır.

envâr'ı,⁴³ Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin (öl. 638/1240) *Fusûsu'l-hikem*'i⁴⁴ ile *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'si,⁴⁵ Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin (öl. 672/1273) *Mesnevî*'si⁴⁶ ve Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin (öl. 816/1413) *Hâşiyetü't-Tecrîd*'i,⁴⁷ onun *Vücûd Risâlesi*'ni yazarken kendilerinden nakilde bulunduğu kişi ve eserlerdir. Bunun yanında İbn Kemâl risâlesine Sâhib b. Abbâd (öl. 385/995),⁴⁸ Yûsuf Hemedânî'nin (öl. 535/1140) kendisinden önce vefat eden müridi Senâî Gaznevî (öl. 525/1131),⁴⁹ Evhadüddîn-i Kirmânî (öl. 635/1235),⁵⁰ Fahreddîn-i Irâkî,⁵¹ Selmân-ı Sâvecî (öl. 778/1376),⁵² Hâfız-ı Şîrâzî (öl. 792/1390)⁵³ ve Molla Câmî (öl. 898/1492)⁵⁴ gibi sûfi ve şâirlerin beyit ve rubâîlerini de almıştır.

Bugün gelinen noktada, varlık gibi ağır bir mevzûnun anlaşılmasını sağlamak amacıyla bundan beş asır önce yapılmış açıklamaların da açıklanmasına ihtiyaç duyulmaktadır. Risâle, hitap ettiği devrin geleneklerine göre yazılmıştır. Günümüz ilim anlayışında birbirine yakın ya da aynı paragrafta olması gerekir diye düşünülen ifâdeler, *Vücûd Risâlesi*'nde dağınık vaziyettedir. Makalede risâlenin içeriği incelenirken, aynı konuyu ilgilendiren farklı yerlerdeki dağınık bilgi ve ifâdeler, kolay anlaşılсын diye kısmen bir araya getirilmeye çalışılmıştır.

3.2. Türkçe Tercümelere

Görüldüğü kadarıyla *Vücûd Risâlesi*'nin ikisi Osmanlı biri de günümüz Türkçesi ile olmak üzere üç tercümesi bulunmaktadır. İlk tercümesi Osmanlıca olarak Midhat Bahârî (öl. 1971)⁵⁵ tarafından *Leâlî-i Me'ânî* isimli eserin içinde yapılmış ve 1328 (1912) senesinde neşredilmiştir.⁵⁶ Ayrıca *Leâlî-i Me'ânî*'yi inceleyen ve transkriptini içeren bir yüksek lisans tezi de yapılmıştır.⁵⁷ İkinci tercüme ise Ali

⁴³ İbn Kemâl, *Vücûd Risâlesi*, 2-3.

⁴⁴ İbn Kemâl, *Vücûd Risâlesi*, 1, 4, 5. Birinci sayfadaki alıntı aynen *Fusûs*'dan iktibastır. 4 ve 5. sayfalaradakilere ise yerlerinde işaret edildiği gibi *Fusûs*'da geçen şekline benzer ya da yakın ifâdelerdir.

⁴⁵ İbn Kemâl, *Vücûd Risâlesi*, 3.

⁴⁶ İbn Kemâl, *Vücûd Risâlesi*, 5.

⁴⁷ İbn Kemâl, *Vücûd Risâlesi*, 6.

⁴⁸ İbn Kemâl, *Vücûd Risâlesi*, 3.

⁴⁹ İbn Kemâl, *Vücûd Risâlesi*, 3.

⁵⁰ İbn Kemâl, *Vücûd Risâlesi*, 3.

⁵¹ İbn Kemâl, *Vücûd Risâlesi*, 4.

⁵² İbn Kemâl, *Vücûd Risâlesi*, 1.

⁵³ İbn Kemâl, *Vücûd Risâlesi*, 5.

⁵⁴ İbn Kemâl, *Vücûd Risâlesi*, 6.

⁵⁵ Midhat Bahârî, "Tekâyâ Zevâyâ ve Türbelerin Seddine, Bir Takım Unvanların Men ve İlgâsına Dâir 677 Sayılı Kânûn", 30. 11. 1341 (1925) tarihinde kabul edilmezden kısa süre önce resmen atanan son Mevlevî şeyhidir. Hakkında daha fazla bilgi için bk. Kocaoğlu, *İbn-i Kemâl'in Beyânü'l-vücûd Risâlesi'ne Midhat Bahârî Tarafından Yapılan Leâlî-i Me'ânî Adlı Tercümenin Transkripti ve İncelemesi*, 5-20.

⁵⁶ Midhat Bahârî, *Leâlî-i Me'ânî* (İstanbul: Artin Asaduryan ve Mahdûmları Matbaası, 1328), 19-40.

⁵⁷ Kocaoğlu, *İbn-i Kemâl'in Beyânü'l-vücûd Risâlesi'ne Midhat Bahârî Tarafından Yapılan Leâlî-i Me'ânî Adlı Tercümenin Transkripti ve İncelemesi*.

Nihad Tarlan'a aittir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu tercüme, Ali Nihad Tarlan'ın kendi el yazısıdır ve tek nüshadır. Halen basılıp yayınlanmamış ve latinize edilmemiştir. Bulunduğu kütüphanenin deposunda yıllarca ilgi beklidikten sonra katalog kayıtlarına geçip kullanıcıların istifâdesine açılmıştır.⁵⁸ Üçüncü tercüme, günümüz Türkçesi ve Latin alfabesi ile Muhammed Zakir Bakhtari ve Soner Kocaoğlu tarafından yapılp yayınlanmıştır.⁵⁹

Bu tercüme içinde tasavvufî neşveyi en çok yansıtan *Leâlî-i Me'ânî*'dir. Bunun sebebi; *Vücûd Risâlesi*'ni tercüme etmenin yanında başına bir açıklama bölümünün konulması, gerek görülen yerlerde dipnota bilgiler eklenmesi, beyit ve rubâilerin mümkün mertebe tamamının asıl metninin verilmesi ve ihtiyaç durumunda anlatılan konuyu îzâh için başka mısra ve beyitlere başvurulmasıdır. Olumsuz yönü ise Farsça aslı verilen beyitlerin önemli bir kısmının tercüme edilmeden olduğu gibi bırakılması ve tercümede edebî bir Osmanlı Türkçesi kullanılmış olmasıdır. Bundan dolayı Bahârî'nin tercümesi metne göre biraz daha uzun, dili ağır ve bugün itibariyle anlaşılması zordur. Güncel Türkçe ile yapılmış olan tercümede ise daha çok kelimelerin sözlük anlamlarıyla yetinilmiş, bu nedenle de bazı Farsça beyitlerin varlık konusuyla alakası kurulmamış ve şiirlerin tercüme metinde kastedilen mânâyı yansıtmaktan uzak kalmıştır. Güzel tarafı ise nesir kısmındaki tercümede tasavvufî ıstılâhların korunması ve böylece tasavvufun varlık anlayışının güncel dile aktarılmaya çalışılmış olmasıdır.

Ali Nihad Tarlan'ın *Vücûd Risâlesi Tercümesi*'ne gelince; kapağında "Vefâ Sultânîsi on birinci sınıf edebiyât şu'besi talebesi" kaydı bulunmaktadır. Bu kayıttan anlaşıldığına göre, Tarlan bu tercüme yapıldığında en fazla 19 yaşındadır. Yakın talebelerinden Günay Kut'un yazdığı biyografisinde Tarlan'ın 1333 (1917) yılında on dokuz yaşında iken liseden mezun olduğu, aynı zamanda İstanbul Dârü'l-fünûnu'nun liselerle ortaklaşa açtığı Farsça ve Fransızca dil sınıflarını da bitirdiği kaydedilmektedir.⁶⁰ Bu bilgiye göre tercümenin, Üniversitenin Farsça dil sınıfı mezuniyet projesi olarak hazırlanmış olması da ihtimal dâhilindedir. Tarlan tercüme yapıldığı yıllarda oldukça genç yaşta bulunmasına rağmen tercümesi genel itibariyle başarılıdır. Ancak bu tercümenin de kendine has birtakım farklı özellikleri mevcuttur.

Öncelikle Tarlan bir edebiyatçıdır. Lisede edebiyat şubesinde okumuş, Üniversiteye hazırlanırken dil ve edebiyat sınıfını seçmiştir. Nitekim daha sonra da Edebiyat Fakültesi'ni bitirmiş ve edebiyat doktoru olmuştur. *Vücûd Risâlesi*'ni de bir tasavvuf metninden ziyade Fars edebiyatı metni olarak tercüme ettiği söylenebilir. Zira "Allah vardı, O'nunla beraber hiçbir şey yoktu" hadisine, Cüneyd-i Bağ-

⁵⁸ İbn Kemâl Şemseddin Ahmed b. Süleyman, *Vücûd Risâlesi Tercümesi*, trc. Ali Nihad Tarlan (İstanbul: İBB Atatürk Kitaplığı, Yazma Eserler, OE_Yz_1723-b/297.71).

⁵⁹ Muhammed Zakir Bakhtari - Soner Kocaoğlu, "Kemalpaşazâde'nin *Beyânü'l-Vücûd* Risâlesinin Tahlîl, Tahkik ve Tercümesi" *Universal Journal of Theology* 6/1 (Haziran 2021), 269-279.

⁶⁰ Kut, "Tarlan, Ali Nihad", 40/108.

dâdî'nin (öl. 297/909) getirdiği tasavvuf açısından önem arz eden “Şimdi de durum aynıdır” yorumu, metinde var iken tercümede yoktur.⁶¹ Ayrıca varlık hakkında Cürcânî'den nakledilen Arapça ifâdeleri aynen tercüme etmek yerine anladığını özet olarak aktardığı görülmektedir.⁶² Tarlan'ın Farsça ibâre ve beyitleri tercüme etme konusunda Bahârî'ye göre daha titiz davrandığı anlaşılmaktadır. Zira -bazıları mânâyı özetleyerek yapılmış olsa da- Tarlan'ın tercüme ettiği Farsça beyit sayısı Bahârî'ninkinden fazladır. Bununla birlikte Tarlan'ın da Osmanlı Türkçesine çevirmediği Farsça ibâre ve beyitler de vardır. Buna Bahârî'nin manâsını verdiği şu kısım örnek gösterilebilir:

“Mümkînu'l-vücûd denilen şeyler, Vâcibu'l-vücûd'un dünyada mir'âtıdır. Âhiretde emir ber-'aks olur. Rûz-i mahşerde Cenâb-ı Hak mazhariyyet-i 'azîme ile tecellî eder. Bir sûretde ki ehl-i 'arasâtın hepsi ânî görürler. Lâkin herkes i'tikâdı vechile görür. Bunun için denilmiştir ki:

Nezâre geyân-i rû-yı hûbet,
Çün der nigerend ez kerânhâ,
Der rûy-ı tu rûy-ı heyş bînend.
Zîncâst tefâvût-i nişânhâ.^{63,64}

Tarlan tercümesini daha sonra yaptığı halde Bahârî'nin tercümesinden pek etkilenmemiştir. Tam aksine iki tercüme birbirinin eksiğini tamamlamaktadır. Az önceki örnekte görüldüğü gibi bazen birinin tercüme etmediği yeri diğerinin tercüme ettiği olmuştur. Tarlan'ın tercümesi bir kapak ve numaralandırılmış altı büyük sayfadan ibârettir. O, Bahârî'nin aksine tercümesinde ihtisara gitmiş, gereksiz bir şekilde hacmini arttırmamak için özellikle Farsça beyitlerin çok azının orijinal metnini tercümesine almıştır. Genel itibarıyla Tarlan'ın tercümesi, Bahârî'nin tercümesine göre daha sade ve kolay anlaşılır bir Türkçeye sahiptir. Tüm bu özellikleri dikkate alınarak Ali Nihad Tarlan'ın *Vücûd Risâlesi Tercümesi*'nin günümüzde kullanılan alfabeye aktarılmasının faydalı olacağı ve İbn Kemâl'in düşüncelerini tanımamıza katkı sağlayacağı açıktır.

3.3. İçeriği

İbn Kemâl'in ardında bıraktığı eserler; onun dil bilimlerinden din bilimlerine, tarih alanından aklî ve felsefî ilimlere varıncaya kadar pek çok ilmî saha ile ilgilendiğini ortaya koymaktadır. İbn Kemâl'in, Felsefî eserlerinin önemli bir kıs-

⁶¹ Metni için bk. İbn Kemâl, “Beyânü'l-vücûd”, 155. Hadîsin kaynağı transkriptte belirtilmiştir. Hem hadîsin kaynağını hem de ona dâir söz konusu yorumun tercümede bulunması gereken yerde olmadığını görmek için bk. İbn Kemâl, *Vücûd Risâlesi*, 5.

⁶² İbn Kemâl, *Vücûd Risâlesi*, 6.

⁶³ “Senin güzel yüzünü / چو در نگرد از کرانها / در روی تو روی خویش بیند / زینجاست تفاوت نشانها” görenler, / Kenarlarından baktıkça / Senin yüzünde kendi yüzlerini görürler. / Alâmetlerin farklılıkları buradadır.” Şiirin Türkçe tercümesi için bk. Bakhtari - Kocaoğlu, “Kemalpaşazâde'nin *Beyânü'l-Vücûd* Risâlesinin Tahlîl, Tahkik ve Tercümesi”, 277.

⁶⁴ Metin için bk. İbn Kemâl, “Beyânü'l-vücûd”, 154. Tercümesi için bk. Bahârî, *Leâl-i Meânî*, 33-34.

mında ontolojik ve metafizik açıdan varlığın nasıl meydâna geldiğini ele aldığı tespit edilmiştir. Bu nedenle o, büyük metafizikçi⁶⁵ ve filozof⁶⁶ olarak da nitelendirilmiştir. İslâm düşüncesinde hicrî ikinci asırdan itibaren kendine has temel kuralları olan üç ilmî disiplin gelişmeye başlamıştır. Bunlar, ilk devirlerde birbirlerine karşı mesâfeli tutum sergileyen felsefe, kelâm ve tasavvuttur. İbn Kemâl hakkında yapılan güncel araştırmalarda, onun, metafizik konuları ele alırken genel olarak bu üç alandan yararlandığı ve iyi bir tahlilden sonra aralarındaki mesâfeyi kaldırarak onları birbirine yaklaştırdığı, hatta yerine göre bunları mezcip sentezleyerek kendi düşünce tarzını oluşturduğu söylenir.⁶⁷

Vücûd Risâlesi kelâm, akâid, İslâm felsefesi ve tasavvuf ilimlerinin ilgilendiği konuları ele alan bir eserdir. Ancak içeriğindeki tasavvufî yoğunluk diğerlerinin toplamından çok daha fazladır. Nitekim mütercimlerinden biri olan Midhat Bahârî, bu risâlenin tasavvufî bir eser olduğuna dâir tespitini, “Müellif müşârun ileyh, risâlesini âşinâ-yı tasavvuf olanlar için yazdı” diyerek açıklar. Onu ilk okuduğunda hemen tercüme etmek istediğini ancak yoğun bir tasavvufî içeriğe sahip olduğu için de gücünün yetmeyeceğini anlayarak arzusuna mâni olduğunu söyler. İlerleyen zamanlarda tasavvufî birikimi arttıktan sonra Allah'ın yardımıyla bu eseri tercüme edebildiğini belirtir.⁶⁸

Çağdaş araştırmacılarından Şâmil Öçal da İbn Kemâl'in *Vücûd Risâlesi*'nin metod bakımından diğer eserlerinden farklı olduğunu, onu yazarken müellifin tıpkı mutasavvıflar gibi davrandığını söyler. Öçal'ın tespitine göre kelâm ve felsefe ile ilgili eserlerinin tümünü, yaygın tartışmalardan hareketle belirli kurallara bağlı kalarak kaleme alan İbn Kemâl, bu eserinde daha serbest bir tarz benimsemiştir. O, bu risâlesinde merâmını anlatmak için sûfî yazarların yaptıkları gibi sık sık metaforik ve şiirsel mecâzî ifâdeler kullanmıştır. Şamil Öçal'a göre İbn Kemâl'in bu tavrının altında “Mutlak Hakîkati” ifâde etmenin güçlüğü yatmaktadır.⁶⁹

Vücûd Risâlesi'nde pek çok tasavvufî mevzû ve kavram geçmektedir. Bu yönüyle risâlenin “müfid bir kitâb” olduğu söylenmiştir. Ancak eserde, ele alınan ana konuya odaklanılmış, onu anlatmak için kullanılan tasavvufî tâbir ve kavramlar hakkında neredeyse hiçbir açıklama yapılmamıştır. Bu yönüyle de risâle

⁶⁵ Ömer Mahir Alper, “XVI. Yüzyılda Osmanlı Düşüncesi: Kemalpaşazâde Bağlamında Bazı Mülâhazalar”, *Sahn-ı Semândan Dârülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası*, ed. Ekrem Demirli vd. (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2017), 16.

⁶⁶ Ömer Mahir Alper, *Varlık ve İnsan: Kemalpaşazâde Bağlamında Bir Tasavvurun Yeniden İnşası* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2010), 8-9; Erdem - Pehlivan, “Varlığın ve Yokluğun Ötesi: Kemalpaşazâde'nin “Leys ve Eys'in Anlamının İncelenmesine Dair Risâle”si”, 87-88; Öçal, “Kemalpaşazade: Bir Osmanlı Filozofu” 67.

⁶⁷ Ömer Mahir Alper, “İbn Kemal'in *Risâle fi Beyâni'l-Akl*’ı”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 3 (1999), 238, 240-241; a.m.f., “XVI. Yüzyılda Osmanlı Düşüncesi: Kemalpaşazâde Bağlamında Bazı Mülâhazalar”, 16-17; Şamil Öçal - Mustafa Koçak, “Kemalpaşazâde'nin Varlık Görüşü: Kaynakları ve Kelâmî, Felsefî, Tasavvufî Boyutları”, *Uluslararası 14. ve 15. Yüzyıl İslâm Düşüncesinde Felsefe, Kelam ve Tasavvuf Sempozyumu Bildirileri*, ed. Mustafa Demirkol vd. (Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Yayınları, 2020), 154, 162.

⁶⁸ Bahârî, *Leâf-i Me'âni*, 7.

⁶⁹ Öçal, *Kemal Paşazâde'nin Felsefî ve Kelâmî Görüşleri*, 117.

“gâyet mücmel” sayılmıştır.⁷⁰ Tasavvufa âşinâ olanlara hitap eden bir eser olduğunun vurgulanma sebebi; ele aldığı konunun zorluğundan, kullanılan tasavvufî kavramların çokluğundan ve az sözle çok mânâ ifâde etmesinden kaynaklanmaktadır. Ayrıca İbn Kemâl'in, bulunduğu makâm itibariyle tartışmalı konuları ayağa düşürmemek ve sadece ehlinin anlamasını sağlamak için bilinçli olarak kapalı cümleler tercîh etme ihtimâli de gözden uzak tutulmamalıdır. Risâlede geçen tasavvufî kavram ve tâbirlerin bazıı sözlük, bazıı ıstılâh, bir kısmı da hem sözlük hem ıstılâh anlamlarında kullanılmıştır. Bu terim ve tâbirlerin başlıcaları şunlardır:

Vücûd, vâcibü'l-vücûd, mümkinü'l-vücûd, mahlûkât, vücûd-ı ilâhî, nişâne-i vücûd, nûr (tenevvür), nûr-ı ilâhî, 'ayn, a'yân-ı sâbite, tecellî-i Hak, semâ-yı mutlakîyyet, âlem-i gayb, nüzûl, vahdet, kesret, senâiyyet, kayd (tekayyüd), tebeddül, zuhûr (tezâhür), 'aks, ma'kes-i cemâl, feyz, hulûl, ittisâl, infisâl, istiğrâk, fenâ, bekâ, mahv (mahviyyet), sekr, sermest, cezb (meczûb), nisbet, rü'yet, 'urûc (mi'râc), mütemekkin, mütelevvin, tenzîh, teşbîh, aşk (âşık), tahayyüz, basîret, ittikâ, muhabbet, zuhûr-ı mevcâdât, müspet ve menfî açıdan ene ve enâniyyet, ehl-i keşf, derece-i hayvâniyyet, derece-i insâniyyet, derece-i Rabbâniyyet, irfân-ı ilmî ve irfân-ı zevkî.

Risâlede geçen bu ve benzer terim ve tâbirlerin üzerlerinde yoğunlaştıkça sayılarının daha da çoğalacağı kesindir. Bunların her biri tek tek açıklanacak olursa risâlenin hacmi artar ve birkaç ciltlik kitap boyutuna bile ulaşabilir. İbn Kemâl ise vücûd meselesini risâlenin temel konusu olarak belirlemiş, konuyu dağıtmamış, onu genişleterek anlatma yerine doğrudan özünü vermeye çalışmıştır.

Vücûd Risâlesi genel olarak nazârî tasavvufun problemlerini ihtivâ etmektedir. Tasavvufî düşüncenin en önemli meselesi vücûd yani varlıktır. Varlığa getirilen açıklamalara bağlı olarak bilgi (ma'rifet) ve insan da tasavvufî düşüncenin konuları arasında yer alır.⁷¹

3.3.1. Vahdet-i Vücûd

Tasavvufu varlık tasavvuru daha çok “varlığın birliği” esâsına dayanır. Adı konmadan anlam itibariyle varlığın birliğine yönelik fikir beyân eden ilk sûfilerden biri, “Allah vardı onunla beraber hiçbir şey yoktu”⁷² hadîsine, “Şimdi de durum aynen öyledir, değişen bir şey yoktur” yorumunu yapan Cüneyd-i Bağdâdî (öl. 297/909) olmuştur. İbn Kemâl de Cüneyd-i Bağdâdî'nin bu görüşüne katıldığını belirtmiş ve onun “el-ân eydan kezâlik” ifâdesini *Vücûd Risâlesi*'ne aynen almıştır.⁷³ İbn Kemâl'in bu tutumundan, onun, isbât-ı vâcib konusunda felsefecilerin kullandığı

⁷⁰ Bahârî, *Leâli-i Me'ânî*, 7.

⁷¹ Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf*, 283.

⁷² Hadîsin kaynağı transkriptli metin içinde gösterilmiştir. bk. İbn Kemâl, *Vücûd Risâlesi*, 5.

⁷³ İbn Kemâl, *Vücûd Risâlesi*, 5; a.mlf., “Be'yânü'l-vücûd”, 1/155.

“imkân delîli” ile kelâmçıların kullandığı “hudûs delîli”ne pek sıcak bakmadığı anlaşılmaktadır. Çünkü her iki delilde de -geçici olsun ya da sonradan olsun- mâsivâyâ sınırlı süreli gerçek varlık muamelesi yapılmakta ve seviye kazandırılmaktadır. Sûfliler ise Allah'tan başka hiçbir şeye hiçbir zaman varlık statüsü vermezler ve mâsivâyâya vücûd atfedecek kapıyı kesinlikle açmazlar. İstılâhta kastedilen anlamda vücûd sadece Allah'a aittir. Bu konuda İbn Kemâl de sûflilere benzer bir tavır içindedir.⁷⁴ Mevzû ile bağlantıları bulunmasına rağmen, *Vücûd Risâlesi*'nde onun, kelâmî ve felsefî delillere hiç değinmemesi, bu görüşü desteklemektedir.⁷⁵ Zîrâ İbn Kemâl'e göre âlem Allah'a hakkıyla delil olamaz ve gerçekte Allah aklî istidlâl ile bilinemez. Hak ancak Hak ile bilinebilir.⁷⁶ Öte yandan İbn Kemâl'in, bir tasavvuf karamı olan fakra aynen sûfliler gibi mutlak muhtaçlık, yoksunluk, hiçlik ve insanın hiç olduğunu anlaması gibi mânâlar verdiği de bilinmektedir.⁷⁷

Cüneyd'den sonra İmâm-ı Gazzâlî'nin (öl. 505/111) “Lâ mevcûde illâ Hû”⁷⁸ sözü, bu söz üzerine İbnü'l-Arabî (öl. 638/1240) başta olmak üzere sûflilerin yaptığı açıklamalar ve yazdığı eserler, adı konmasa da zamanla varlıktaki birlik anlayışını güçlendirmiştir. Daha sonra bu anlayış tarzına, ilk defa Sadreddîn Konnevî'nin (öl. 673/1274) kullandığı tanımlamadan hareketle “vahdet-i vücûd” adı

⁷⁴ Öçal, “Kemalpaşazade: Bir Osmanlı Filozofu” 76-77.

⁷⁵ İmkân delîli ile hudûs delîli üzerine yapılan tartışmalar ve İbn Kemâl'in bu tartışmalara yönelik yaklaşımı hakkında bk. Erdem - Pehlivan, “Varlığın ve Yokluğun Ötesi: Kemalpaşazâde'nin “Leys ve Eys'in Anlamının İncelenmesine Dair Risâle”si”, 89-92. Erdem ve Pehlivan, *Risâletü'l-eyş ve'l-leys* isimli eserinden hareketle İbn Kemâl'in kelâmıcılardan ziyâde İslâm filozoflarına yakın bir duruş sergilediğini ve imkân delilini öne çıkardığını belirtirler. İbn Kemâl'in imkân delilini öne çıkardığı doğrudur. Ancak ezeli yaratma görüşünü benimseyen filozoflar, imkânı, âlemin kendine ait kadîm bir özellik olarak görürler. İbn Kemâl'e göre ise imkânı veren de Hz. Allah'tır. Nitekim o, *Vücûd Risâlesi*'nde “vâcibü'l-vücûd” ve “mümkini'l-vücûd” tasnifini yaparken, imkânı ve mümküni sadece Allah'a has saydığı vücûda izâfe etmiştir. Netice itibarıyla *Vücûd Risâlesi*'nde İbn Kemâl'in fikren sûflilerin safında yer aldığı, kelâmıcıların ve filozofların görüşlerine mesâfeli durduğu söylenebilir.

⁷⁶ İbn Kemâl *'Ulûmü'l-hakâyık Risâlesi*'nde ma'rifet konusu ile bağlantılı olarak çeşitli delillerden bahseder. Ancak neticede âriflerin “Hak'kı Hak ile bilme” yönteminin diğerlerinden üstün olduğunu söyler. bk. Ceyhan, “Osmanlı Şeyhülislâmlarının Tasavvuf Literatürüne Katkısı: Kemalpaşazâde'nin *Risâle fi 'ulûmi'l-hakâyık*”, 663, 682. Hem kelâmıcılar hem felsefeciler Allah'ın varlığını delil ile bilme yolunu seçmişlerdir. Bunun için de başka bir varlığa ihtiyaç duymakta, eserden müessire, hâdisten muhdis ve halktan Hakk'a ulaşmak için vâsita kullanmaktadırlar. Sûfliler ise aracı kullanmaz ve delile ihtiyaç duymazlar. “*Beni Rabbim terbiye etti; terbiyemi ne güze yaptı!*” (Aclûnî, *Keşfu'l-hafâ*, 1/70) hadîsinden mülhem, “Rabbimi, Rabbimle bilip tanıdım” derler. Doğrudan Hakk'a teslim olup Hakk'ı Hak ile bilir ve yine Hakk'a Hak ile ulaşırlar. Ayrıca bk. Öçal, *Kemal Paşazâde'nin Felsefi ve Kelâmî Görüşleri*, 123.

⁷⁷ İbn Kemâl'in müstakil bir *Fakr Risâlesi* vardır. Bu risâlede “*Fakırlık övüncümdür*” ile “*Fakırlık iki cihânda yüz karasıdır*” (Aclûnî, *Keşfu'l-hafâ*, 2/87) hadîslerinin anlam bakımından birbirine zıt olmadığını izâh etmeye çalışır. Fakra verdiği anlamlar da oradaki açıklamalarından çıkarılmıştır. bk. Öçal - Koçak, “Kemalpaşazâde'nin Varlık Görüşü: Kaynakları ve Kelâmî, Felsefî, Tasavvufî Boyutları” 154-155. Ayrıca İbn Kemâl'e göre mevcûdât içerisinde en yoksul en muhtaç varlık insandır. Onun bu hâli, kendisinde Allah'ın câmi tecellî etmesini ve böylece de Allah'ı en iyi insanın bilmesini sağlamıştır. bk. Ceyhan, “Osmanlı Şeyhülislâmlarının Tasavvuf Literatürüne Katkısı: Kemalpaşazâde'nin *Risâle fi 'ulûmi'l-hakâyık*”, 664, 683 vd.

⁷⁸ Gazzâlî'nin “Lâ mevcûde illâ Hû (O'ndan başka varlık yoktur.)” sözü de ifâde ettiği anlam bakımından varlığın birliği ilkesini esas almaktadır. bk. Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf*, 288.

verilmiştir.⁷⁹ İbn Kemâl de vücûd-ı ilâhî'den başka bir mevcûd olmadığını belirtmek için,⁸⁰ Cüneyd-i Bağdâdî'nin yukarıda geçen yorumu ile Gazzâlî'nin ma'nevî miraç makâmlarında âriflerin keşfen var olarak yalnız Allah'ı gördüklerine dâir ifâdelerini benimseyip risâlesine almıştır. Bu keşfi bilginin doğru olup olmadığını belirtmek için de vahye mürâcaat etmiş ve “*Küllü şey'in hêlikün illâ vehelhû (Her bir şey hêliktir (yok olup durmaktadır); ancak O'nun veçhi hêlik değildir)*”⁸¹ âyetini, fikrin doğruluğuna delil göstermiştir.⁸²

Vücûd kelimesini hem sözlük hem de ıstılâhî anlamda çok kullanan İbn Kemâl, konuya ad olan ve onu en iyi şekilde tanımlayıp anlatan “vahdet-i vücûd” terkiğini bu risâlesinde hiç kullanmamıştır. İsmi zikretmese de vahdet-i vücûd anlayışına sahip çıkan ve şerhleriyle onu îzâha çalışanların metotlarının aynısını *Vücûd Risâlesi*'nde İbn Kemâl de uygulamıştır. Bu sebeple konunun anlaşılmasını kolaylaştırmak için sık sık geçmiş âlim, sûfî ve şâirlerden alıntılar yapmıştır. Bunlar arasında Evhadüddîn-i Kirmânî, Fahreddîn-i Irâkî ve Abdurrahmân Câmî gibi İbnü'l-Arabî'nin fikirlerini benimseyip o çerçevede düşünce üreten ve söz söyleyen İslâm âlimleri de vardır. Ayrıca İbn Kemâl, böylesine ağır bir konuyu daha güzel açıklayacağını düşünerek tabiatta gerçekleşen olaylardaki benzerliklerden de yararlanmış ve onlardan değişik misaller vermiştir.

Vahdet-i vücûd düşüncesi, hakikî varlıktan mecâzî varlığa inişin ve vücûddan mevcûda geçişin nasıl gerçekleştiğini açıklamaya çalışan bir nazariyedir.⁸³ Her ne kadar cisim ve beden sâhibi tüm mevcûdâta varlık dense de mevcûdâtın varlığı kendilerinden kaynaklanmadığı için tasavvufta onlar reel değil, izâfî varlık sayılmışlardır. Kendilerine de mecâzî anlamda varlık denilmiştir.⁸⁴ Gerçekten varlık adını almayı hak eden ise, varlığı kendinden olan ve varlığını başkasına muhtaç olmadan sürdürüdür. Bu yetkinliğe ve bağımsızlığa sahip olan tek varlık vardır; o da Hz. Allah'tır. O'nun dışındaki tüm varlıklar, O'nun var etmesiyle vücûd bulmuş bağımlı varlıklardır. Onlara müstakil ve bağımsız birer varlık muamelesinde bulunmak, haddinden fazla değer ve kıymet verip önemsemek doğru olmaz. Hatta böyle bir tutum şirke bile kapı açabilir. Çünkü tüm mevcûdât, tek gerçek varlığın “tecellî”, “tenezzül” veya “tefeyyüzü” ile varlık mertebelerini bir bir aşarak “vahdetten kesrete”, “letafetten kesâfete” ve “hakikatten mecaza” geçebilmiştir.⁸⁵ Bu şekliyle anlatılan varlık kavramından kastedilen mânâ için, ta-

⁷⁹ Tahralı, “Fusûsu'l-hikem Şerhi ve Vahdet-i Vücûd ile Alakalı Bâzi Meseleler”, 1/47-49.

⁸⁰ İbn Kemâl, *Vücûd Risâlesi*, 5; a.mlf., “Beyânü'l-vücûd”, 1/155.

⁸¹ “كل شيء هالك الا وجهه”: *Allah'ın vechinden başka her şey yok olucudur.*”el-Kasas 28/88.

⁸² İbn Kemâl, *Vücûd Risâlesi*, 2, 5; a.mlf., “Beyânü'l-vücûd”, 1/151, 155.

⁸³ Hür Mahmut Yücer, *Temsiller: Vahdet-i Vücûd ve Sembolizm Muhyiddin-i Râmî'nin Dört Eseri* (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2019), 8.

⁸⁴ Güner, *Molla Fenârî'nin Varlık Anlayışı*, 432.

⁸⁵ Yücer, *Temsiller*, 8.

savvuf istilâhında “vücûd” terimi kullanılmıştır.⁸⁶ Vücûd bulmuş varlıklardaki bu “Bir”den gelişi vurgulayarak Allah, âlem ve insan arasındaki ilişkileri açıklayan düşünce sistemine de “vahdet-i vücûd” denmiştir. Zaman içinde varlığın birliği düşüncesi yayılarak güç kazanmış ve bunu ifâde eden “vahdet-i vücûd” terkihi de önemli bir tasavvuf istilâhı hâline gelmiştir.⁸⁷

Tasavvufun varlık anlayışını benimseyenlerden biri İbn Kemâl'dir. O'na göre de hakîkatte vücûd tek ve birdir. Ancak onun zorunlu ve mümkün olmak üzere iki kutbu bulunmaktadır. Zorunlu kısma “vâcibü'l-vücûd” diyen İbn Kemâl, onun Cenâb-ı Hak'ın vücûdu olduğunu belirtmiştir. Mahlûkâtı da “mümkünü'l-vücûd” olarak nitelendirmiştir.⁸⁸ Hakîkatte varlık tek ve bir olduğundan o tek ve bir olanın varlığı zarûrîdir. Diğer varlıklar O'na bağlı ve O'nun sâyesinde ortaya çıktıkları için olup olmamaları kâinatta ontolojik açıdan bir şey değiştirmez. Onlar için her iki durum da mümkündür. Buna göre kâinatta üçüncü ihtimal ademdir; tasavvufî açıdan o da muhaldir. Çünkü “Allah, her şeyi kuşatmıştır.”⁸⁹ Her şeye gücü yeten ve dilediğini yapan vâcib varlık Hz. Allah varken, yokluk yoktur.⁹⁰ İbn Kemâl'e göre “Zât-ı akdes-i ilâhî, zîrûh ve cemâdâtı muhîtdir;”⁹¹ ister canlı ister cansız olsun hiçbir şey Hak'tan uzak kalamaz.

Vahdet-i vücûd ile alakalı tasavvufî kavramlardan biri de “a'yân-ı sâbite”dir. Sûfiler, dış âlemde görünen eşyânın Allah'ın sıfatlarındaki ilmî hakikatlerine “a'yân-ı sâbite” adını verirler.⁹² Bunlar, Allah'ın ilminin hâricinde yokturlar. A'yân-ı sâbite terimi *Vücûd Risâlesi*'nde iki kez geçmektedir. Bunların birinde, kelâm ve felsefecilerin mâhiyet kavramı ile anlatmaya çalıştıkları mânâyı, sûfilerin a'yân-ı sâbite terimi ile ifâde ettikleri belirtilmiştir. Buna göre a'yân-ı sâbite, mâhiyyât-ı kâbile heykelleri üzerinde ma'nen açılım ve eser-i vücûd (varlık potansiyeli) taşıyan ilmî suretlerdir.⁹³ Nitekim konu hakkında yapılan bir araştırmada, İbn Kemâl'in terminolojisinde mâhiyet kavramı ile a'yân-ı sâbitenin - birebir örtüşme de- benzer manalar ifâde ettiği söylenmiştir.⁹⁴ Geçtiği diğer yerde ise İbnü'l-Arabî'nin, “A'yân-ı sâbite vücûdun kokusunu hiç koklamamıştır” sözü aynen nakledilmiştir.⁹⁵

Vahdet-i vücûd anlayışı, tevhîdin inceliklerini dikkate alan İslâmî bir doktrindir. Tenzîhî tevhîdden hareketle vücûdî ve hakîkî tevhîde ulaşmayı sağlayan

⁸⁶ Konuk, *Fusûsu'l-hikem Tercüme ve Şerhi*, 5.

⁸⁷ Vahdet-i vücûd hakkında daha fazla bilgi için bk. Ekrem Demirli, “Vahdet-i Vücûd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012) 42/431-435.

⁸⁸ İbn Kemâl, *Vücûd Risâlesi*, 1.

⁸⁹ en-Nisâ 4/126; Fussilet 41/54.

⁹⁰ Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 1/9-10.

⁹¹ İbn Kemâl, *Vücûd Risâlesi*, 2.

⁹² Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 289.

⁹³ İbn Kemâl, *Vücûd Risâlesi*, 6.

⁹⁴ Demirkol, “Kemalpaşazâde'ye Göre Mahiyetin Mec'uliyeti”, 188.

⁹⁵ İbn Kemâl, *Vücûd Risâlesi*, 1.

bir düşünce biçimidir. Allah Teâlâ'yı varlık, olay ve hâdiselerden soyutlamaz; kâinattan uzak tutmaz. Vahdet-i vücûd doktrinine göre Cenâb-ı Allah sonsuz yüceliğe sahip olmakla birlikte kâinatta her an her şey de müdâhildir.⁹⁶

3.3.1.1. Vahdet-i Vücûda Dâir Misaller

Vahdet-i vücûd anlayışında îzâh isteyen en önemli husus, “Hakk’ın vücûdu” ile “mahlûkun vücûdu” arasındaki ilişkidir.⁹⁷ Çünkü bu ilişki sağlıklı bir şekilde çözümlenmez ise varlığın birliği ittihâd, hulûl, tenâsüh ve panteizm gibi yanlış anlayışlar ile karıştırılabilir. İbn Kemâl vücûd-ı ilâhî ile eşyânın vücûdu arasındaki ilişkiyi misallerle açıklamaya çalışmıştır. Bunun için “nûr-gölge”,⁹⁸ “ayna-sûret”,⁹⁹ “tek ışık-camdaki çok renk”,¹⁰⁰ “su-yıldız”,¹⁰¹ “deniz-dalga”¹⁰² misallerini kullanmıştır.

Bu misaller, konunun ilgililerine yabancı değildir. Varlık konusunu aydınlatmak için İbn Kemâl’den üç asır önce İbnü’l-Arabî’nin başvurduğu bir yöntemdir. *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye* ile *Fusûsu’l-hikem* başta olmak üzere İbnü’l-Arabî’nin tüm eserlerinde bu misallere ve daha fazlasına rastlamak mümkündür. Öneme binâen *Fusûsu’l-hikem* şerhlerinde de bu misaller üzerinde çok durulmuştur.¹⁰³ Zîrâ İbnü’l-Arabî’de sembolik anlatım, ontoloji (varlık felsefesi) ve epistemoloji (bilgi nazariyesi) başta olmak üzere tasavvufî düşüncenin meselelerinin pek çoğu için çözüm üretme yollarının başında gelir. Ayna, harf ve ışık ile ilgili sembolik anlatımlar, onun en çok kullandığı misaller olmuştur.¹⁰⁴

Bir anlamda semboller mücerred olan gerçeği, müşahhas göstergelere indirgeyerek insanın idrakine yaklaştırmaktadır.¹⁰⁵ Bu nedenle Osmanlı âlim ve sûfîlerinde anlaşılması güç meseleleri temsille açıklamak sık başvurulan bir yöntem olarak görülmektedir. Nitekim İbn Kemâl ile çağdaş Halvetiyye Şeyhi Edirneli Muhyiddîn-i Rûmî (öl. 946/1540’dan sonra) de misallerle vahdet-kesret iliş-

⁹⁶ Tahralı, “Fusûsu’l-hikem Şerhi ve Vahdet-i Vücûd ile Alakalı Bâzı Meseleler”, 1/49-52; Mustafa Tahralı, “Fusûsu’l-hikem’de Tezatlî İfâdeler ve Vahdet-i Vücûd”, *Fusûsu’l-hikem Tercüme ve Şerhi*, mlf. Ahmed Avni Konuk (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1989), 2/9-10.

⁹⁷ Tahralı, “Fusûsu’l-hikem Şerhi ve Vahdet-i Vücûd ile Alakalı Bâzı Meseleler”, 1/51.

⁹⁸ İbn Kemâl, *Vücûd Risâlesi*, 1.

⁹⁹ İbn Kemâl, *Vücûd Risâlesi*, 4.

¹⁰⁰ İbn Kemâl, *Vücûd Risâlesi*, 4.

¹⁰¹ Geceleyn gökteki yıldız, yansıdığı suyun en derin yerindeymiş gibi parlar. bk. İbn Kemâl, *Vücûd Risâlesi*, 5.

¹⁰² İbn Kemâl, *Vücûd Risâlesi*, 5.

¹⁰³ Tahralı, “Fusûsu’l-hikem Şerhi ve Vahdet-i Vücûd ile Alakalı Bâzı Meseleler”, 1/53-54; a.mlf., “Fusûsu’l-hikem’de Tezatlî İfâdeler ve Vahdet-i Vücûd”, 2/32-35.

¹⁰⁴ Bu konuda daha geniş bilgi için bk. Tahir Uluç, *İbn Arabî’de Mistik Sembolizm* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005).

¹⁰⁵ Yücer, *Temsiller*, 11.

kisini ifâde etmek için *Temsîl-i Nokta*,¹⁰⁶ *Temsîl-i Kâlîce*,¹⁰⁷ *Temsîl-i Şecer*¹⁰⁸ ve *Dâire-i Cihânnümâ*¹⁰⁹ adlarını verdiği dört eser kaleme almıştır. Tıpkı İbn Kemâl'in *Vücûd Risâlesi*'nde yaptığı gibi nazım ve nesirin bir arada kullanıldığı bu eserler, *Temsiller* ismi ile Latin alfabesine aktarılarak yayınlanmıştır.¹¹⁰ İçlerindeki ana misaller İbn Kemâl'in *Vücûd Risâlesi*'ndekilerle birebir aynı olmamakla birlikte, bu eserler, varlık konusunu sembolik temsillerle anlatma bakımından tafsîlatlı bilgi ve yoğun muhtevâyâ sahiptir.

İbn Kemâl'in *Vücûd Risâlesi*'nde belirttiğine göre tek "Mutlak Varlık" vardır ve o Mutlak Varlık saf nurdur. O'nun hâricindekiler gölgeden ibârettir, gerçek varlık hüviyetine sahip değildir. İbn Kemâl bu durumu, ışığın temas ettiği eşyâda gölge oluşturmasından hareket ederek, nûr-gölge misali ile âyetler eşliğinde şöyle açıklar: "Vücûd-ı ilâhî nûr-ı mahzûr." Âyette "Allah göklerin ve yerin nûrudur"¹¹¹ bilgisi verilmektedir. O saf nur, vâcibü'l-vücûddur. Mümkünü'l-vücûd olan

¹⁰⁶ Nokta örneği demektir. Kısaca Muhyî ünvânı ile bilinen müellife göre nokta, varlığın başlangıcını temsil eder. Eğer noktanın sırrı hakıyla bilinir ve çözülsünce tüm varlığın bilgisi ve mâhiyeti de bilinir ve çözülür. Çünkü tek bir noktanın birden çok tecellî edip birleşmesiyle harfler ortaya çıkar. Örneğin elif harfi üç noktanın birleşmesinden oluşmaktadır. Bu temsile göre nokta harflerin, harf hecelerini, hece kelimelerin, kelime de kelâmın (yani cümlelerin) başlangıcıdır. Katagorik konum açısından nokta ile kelâmın durumu aynıdır. Her ikisi de varlığın başlangıcı sayılır. Çünkü her şey "kûn emri" ile olup bitmiştir (Yâsîn 36/82). Nokta bilgisi, mâhiyet itibarıyla vücûdun ve tüm mevcûdâtın bilgisine sahip olmasında insana kolaylık sağlar. Tafsîlat için bk. Yücer, *Temsiller*, 78-85.

¹⁰⁷ Halı örneği demektir. Bu örnekle Muhyî, birçok perde ile perdelenmiş olan hakikat bilgisine ulaşmanın yollarından birini gösterir. Halıda ilk dikkat çeken şey; renkler, işlemler ve desenlerdir. Bu aşamayı geçenler halının sağlamlığına, dokuma kalitesine ve ipine bakarlar. Hâlbuki ipin kaynağı ve başlangıç noktası da yündür. O halde asıl bakılması gereken şey, yündür. Ama pek çok kişi halıda kesreti temsil eden renk ve desen cümbüşüne takılır kalır, yünü göremez. Daha fazla bilgi için bk. Yücer, *Temsiller*, 88-91.

¹⁰⁸ Ağaç örneği demektir. Ağaç, çeşitli tasavvufî meselelerin îzâhında misal olarak kullanılmıştır. Bunlardan biri de vahdet ile kesret arasındaki bağı çözmeye yardımcı olmasıdır. Muhyî, küçücük bir çekirdek olan tohumun meyve veren kocaman bir ağaca dönüşmesini örnek göstererek vahdet-kesret ilişkisini anlatmaya çalışır. Ona göre uzun yıllar sayısız meyve veren bir ağacın tüm bilgileri küçük bir çekirdekte dürülmüş vaziyette saklıdır. Bu yönüyle ağacın aslı olan tohum, ağacın 'aynıdır. Ancak görünen kitle ve kütleyle pek çok meyve vermiş olan ağaç, kendi tohumundan farklıdır ve ondan ayrı bir şeydir. Daha fazla bilgi için bk. Yücer, *Temsiller*, 56-68.

¹⁰⁹ Cihânnümâ, etraftaki manzaraların eksiksiz bir şekilde görüldüğü yüksek yapılara verilen isimdir. Muhyî'nin risâlesine ad olan *Dâire-i Cihânnümâ* da, cihanda olup biteni içine alan ve onları net bir şekilde gösteren ayna anlamına gelmektedir. Muhyî bu eserinde Allah, âlem ve insan arasındaki ilişkileri çeşitli boyutlarıyla izah etmeye çalışır. Okuyanların, anlatılanları zihinlerinde canlandırmaları için eserde tasvirler ve dairesel şekiller kullanılmıştır. *Dâire-i Cihânnümâ* adı verilen ilk büyük dairede, hazarât-ı hams, taayyünler, hakikat-i Muhammediyye ve insân-ı kâmil konuları ele alınmaktadır. Eser mutlak bilinmezlik yani lâ taayyün mertebesindeki Hakk'ın ilk tecellisinin nasıl ortaya çıktığını açıklama gayreti içindedir. Ayrıca irfân, kalb, insâniyye, aşk, vücûd, rûh, nefis-nefis mertebeleri, zikir ve mezheb dâirelerinden de bahsetmektedir. Daha fazla bilgi için bk. Yücer, *Temsiller*, 43-49; Cuveyriye İltûş, "Muhyî'nin Cihânnümâsında Yer Alan Dairelerin Mahiyeti Hakkında Bir İnceleme", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (Güz 2020), 1172-1197.

¹¹⁰ Muhyiddîn-i Rûmî, *Temsiller: Vahdet-i Vücûd ve Sembolizm (Dört Eser)*, haz. Hür Mahmut Yücer (İstanbul: Büyüyen Ay, 2019), 107-480.

¹¹¹ en-Nûr 24/35.

mahlûkât da o nûr-ı mahzın gölgesidir. Bunu belirtmek için de, “Görmedin mi, Rabbin gölgeyi nasıl uzattı?”¹¹² buyurulmuştur. Âyetteki zilden maksad, kâinât üzerindeki zill-i tekevvündür.¹¹³ Her mevcûd ya o nûrun gölgesidir ya da kendisidir. Burada acayip ve şaşırtıcı bir durum vardır. “Nûr gölgeye en yakın şey, gölge de nûra en uzak şeydir.” Bu durum, “Biz kula şahdamarından daha yakınız”¹¹⁴ âyeti ile de açıklanmaktadır. Nitekim “A’yân-ı sâbite vücûd kokusu koklamamıştır.”¹¹⁵ Çünkü senin hayat bağların meşiyet-i ilâhînin ellerindedir.¹¹⁶

İbn Kemâl'in bu misalle verdiği bilgilere dikkatlice bakıldığında, “Hakk'ın vücûdu” ile “mahlûkun vücûdu” arasındaki ilişkiyi karışıklığa meydan vermeden açıkladığı görülmektedir. Gölgenin en uzak olduğu şey nûrdur diyerek tenzîhî tevâhîde, nûrun en yakın olduğu şey gölgedir diyerek de vücûdî tevâhîde işâret etmiştir. Böylece hem Cenâb-ı Hakk'ın noksan sıfatlardan münezze ve yüce olduğunu belirtmiş hem de olay ve hâdiselere her an müdâhale ettiğini, kâinattan uzak olmadığını vurgulamıştır. Ona göre hiçbir şey Cenâb-ı Hak'tan ayrı değildir.¹¹⁷ Ancak bu durum Allah ile bütünleşme anlamına gelmez. “Cenâb-ı Hakk'a bir şey ittisâl etmediği gibi O'ndan bir şey de infisâl etmez.”¹¹⁸ İbn Kemâl, Cenâb-ı Hakk'ın her şeyi ihâta ettiğini belirtir ve bu görüşünün doğruluğuna, “Gizlice fısılâdan üç kişiden dördüncüsü Allah'tır”¹¹⁹ âyetini delil olarak gösterir.¹²⁰

İbn Kemâl, nûr-gölge misali ile vücûd-ı ilâhîye sınır olmadığını, Allah Teâlâ'nın mahlûkât ile dilediği şekilde istediği ilişkiyi kuracağını ortaya koymuştur. Mahlûkun vücûdunun nûrdan gelen ışığa bağlı, mukayyed ve sınırlı, Hakk'ın vücûdunun ise mutlak ve sonsuz olduğunu belirtmiştir. Nûr-gölge misaline göre vahdet-i vücûd anlayışı; hulûl, ittihâd, tenâsüh ve panteizme mâni' olduğu gibi son zamanlarda gündemde olan deizme ve ateizme de engeldir.

İbn Kemâl tecellî ile hulûlün karıştırılmamasına özen gösterir. Ona göre Cenâb-ı Hak ile mahlûkât arasındaki ilişki, “zuhûr ve kabul”den ibârettir. Bu da tecellîye dayanır. O bu durumu, “Âlem tecellî-yi Hak ile görünen gözlerden ibârettir”¹²¹ sözü ile ifâde eder. Vahdet-i vücûd düşüncesinin sıhhati, bu noktayı doğru anlamaya bağlıdır. Çünkü tecellî başka şey, hulûl başka şeydir. İbn Kemâl ikisinin birbirine karıştırılmaması için muhâtaplarını şu sözlerle uyarmıştır: “Vâcib Te'âlâ Hazretleri'ni sakın mümkinâtın mâddesi ve mevzû'ı zannetme! Zîrâ Allâh; bu gibi evsâfdan münezzehtir. Vâcibu'l-vücûd ile

¹¹² el-Furkân 25/45.

¹¹³ İbn Kemâl bu sözleri ile söz konusu âyet hakkında işârî bir tefsir de yapmaktadır.

¹¹⁴ Kâf 50/16.

¹¹⁵ İbnü'l-Arabî'nin *Fusûs*'unda geçen bu sözün kaynağı metnin transkriptinde yerinde belirtilmiştir.

¹¹⁶ İbn Kemâl, *Vücûd Risâlesi*, 1.

¹¹⁷ İbn Kemâl, *Vücûd Risâlesi*, 2.

¹¹⁸ İbn Kemâl, *Vücûd Risâlesi*, 1.

¹¹⁹ el-Mücâdele 58/7.

¹²⁰ İbn Kemâl, *Vücûd Risâlesi*, 2.

¹²¹ İbn Kemâl, *Vücûd Risâlesi*, 1.

mümkinu'l-vücûd arasında 'alâka; râbîta-i zuhûr ve kabûldür. Yoksa ittisâf ve hulûl değildir."¹²²

İbn Kemâl *Vücûd Risâlesi*'nde, "Allah, mahlûkâtı zulmette yarattı sonra nûrundan onların üzerine serpti"¹²³ hadîsinden hareketle nûr-gölge misalini tamamlayıcı nitelikte başka bilgiler de vermektedir. Her ne kadar muhaddisler bu sözün Hz. Peygamber'in hadîsi olup olmadığını tartışsalar¹²⁴ da İbn Kemâl, "Arz, Rabbinin nûruyla nurlandı (aydınlandı)"¹²⁵ âyetini delil göstererek fikrini güçlendirir. Ona göre "Kevn ü mekânda fâil-i muhtâr ve mukadderâtı elinde tutan birdir."¹²⁶ İnsan başını akıl penceresinden dışarı çıkarıp bakarsa bütün bu mukadder nûrların bir asıdan neş'et ettiğini görür. Hakk'ın feyzinin fütûru yoktur; O'nun için uzak veya yakın fark etmez. "O, her zerre üzerinde müstakil olarak aynı tecellî eder."¹²⁷ "Herkes kendi kabiliyyet-i tenevvüriyyesine göre o tecellîden behremend olur."¹²⁸ "Her mümkün bir başka sûretle 'arz-ı dîdâr etmiştir. Tecellîgâh müteaddid olduğu için kesret zuhûr etmiştir."¹²⁹

İbn Kemâl *Vücûd Risâlesi*'nde varlık mertebelerine değinir ama hakkında fazla bir bilgi vermez. Varlıkların sırf zât mertebesinden şehâdet ve mülk âlemine kadar birtakım merhalelerden geçerek zuhurlarına, ayna misali eşliğinde işâret eder. Bu işâretlerinden biri, "Kâinât; mutlak bir nûr-ı hakîkinin muhtelif sûretlerde görünmesidir"¹³⁰ sözüdür. Ona göre "Vücûd-ı ilâhî; semâ-yı mutlakıyyet ve 'âlem-i gaybdan nüzûl buyurmuş, dâire-i rü'yet ve 'âlem-i imkâna tezâhür ederek hüsnünü muhtelif âyinelerde görmüş ve göstermiştir."¹³¹ Mülk âlemindeki çokluğu, tek bir şeyin pek çok aynada değişik açılardan görünmesi olarak açıklayan İbn Kemâl, varlık mertebelerini doğrudan îzâh için de, "buhar-bulut-yağmur(su) ve buz" misalini örnek vermiştir. Bunların hepsi bir ve aynı şeyin farklı şekillerde tezahürüdür. Buhar latif, buz kesif, yağmur sıvıdır. Bu özellikler yönüyle farklıdırlar ve birbirlerinin gayrıdırlar. Ama hakikatte bunların hepsinin mâhiyeti bir ve aynıdır. Hatta yağın yağmurlar nehirleri, nehirler de göl ve denizleri oluşturmaktadır. Gerçekte bunların da mâhiyeti aynıdır. Nehir, göl ve denizler sıcakta buharlaşarak bulutu, bulutlar da tekrar kar ve yağmurları meydana getirmektedir.¹³² İbn Kemâl'e göre bu misalden "el-'Aynu vâhidetün ve'l-vasfu muhtelifun (Ayn birdir, sıfâtlar fark-

¹²² İbn Kemâl, *Vücûd Risâlesi*, 6.

¹²³ bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Hasen et-Tirmizî, *Nevâdirü'l-usûl fi ma'rifeti ahbârî'r-Resûl*, thk. Abdurrahmân Amîra (Beyrut: Dârü'l-Cil, ts.), 4/199.

¹²⁴ Ebü'l-Hasen Nürüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî, *Mirkâtü'l-mefâtiḥ Şerhu Mişkâtî'l-mesâbih*, thk. Cemâl İtânî (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1440/2019), 5/525, 8/482.

¹²⁵ ez-Zümer 39/69.

¹²⁶ İbn Kemâl, *Vücûd Risâlesi*, 2.

¹²⁷ İbn Kemâl, *Vücûd Risâlesi*, 2.

¹²⁸ İbn Kemâl, *Vücûd Risâlesi*, 2.

¹²⁹ İbn Kemâl, *Vücûd Risâlesi*, 1.

¹³⁰ İbn Kemâl, *Vücûd Risâlesi*, 5.

¹³¹ İbn Kemâl, *Vücûd Risâlesi*, 1.

¹³² İbn Kemâl, *Vücûd Risâlesi*, 5.

lıdır)” netîcesi çıkar.¹³³ Vücûd mertebeleri de aynen bunun gibidir. Cenâb-ı Hakk'ın tecellîsi olmaları bakımından hakikatleri aynıdır. Ancak vasıfları bakımından birbirinin gayrıdırlar. Bu nedenle de vücûd mertebelerinin hükümleri birbirlerinden farklıdır.¹³⁴

Varlık meselesini iyi-kötü ve hüsn-kubuh üzerinden de değerlendiren İbn Kemâl, vücûd-ı ilâhîyi “hüsn-i mutlak” olarak niteler. “Feyz-i Hak'da kusûr yoktur”¹³⁵ der. Bizim, dünyada kötü ya da iyi olarak gördüğümüz şeylerin, doğrudan Allah Teâlâ ile ilişkilendirilemeyeceğini belirtir. Çünkü O, vâcibu'l-vücûd olan zât-ı ilâhîdir; her hâlde bâkî ve sâbitdir. Mümkinü'l-vücûd ise suver ve ahvâldir; onlar dâimâ tebeddül eder.¹³⁶ İbn Kemâl bu konuya, Molla Câmî'nin “Cenâb-ı Hak; kendi nûriyle cihânı tezyîn ediyor, temiz ve pis üzerinde de parlayabilir. Yalnız hüsn-i mutlak pis ile kirlenmez ve temiz ile de tezâyüd etmez”¹³⁷ sözleri ile açıklık getirmeye çalışır. Ayrıca İbn Kemâl, sırf varlık sahnesinde görünmeye ve Allah'ın yaratmasına konu olmaya bile büyük bir kıymet atfeder. Ancak ona göre insanlar hem kendilerinin hem de Hakk'ın vücûdunun farkında değillerdir. Bu durum, varlıkları suya bağlı olan balıkların suyu ve suyun kıymetini bilmemelerine benzer.¹³⁸

İbn Kemâl'e göre âlemin bağlı olduğu nizâmda yeknesaklık ve tek düzelik (determinizm) yoktur. Kâinatın düzeni, varlık ile yokluk, nûr ile zulmet üzerine kuruludur.¹³⁹ Âlem intizamsız bir nizâma sahiptir ve kaostan bir düzen ortaya çıkmaktadır. Bu durum; evrenin varlığının kendisinden olmadığını, bir var ediciye ihtiyaç duyduğunu, varlıkla yokluk arasında gelip giden bir yapısının bulunduğu ve asıl varlığın Hz. Allah olduğunu açıkça göstermektedir. Kâinât Allah'tan soyutlanarak ele alındığında yok ve bâtil olur. Her şey gerçek varlık olan Allah ile birlikte anlam kazanmaktadır. “Hak olan, Cenâb-ı Hak'dır. O'ndan gayrısı bâtildir.”¹⁴⁰ Bu itibarla da İbn Kemâl'in *Vücûd Risâlesi*'nde öne çıkardığı vahdet-i vücûd düşüncesine göre Allah'tan başkasını varlık kabul etmek şirk sayılır.¹⁴¹

¹³³ İbn Kemâl, *Vücûd Risâlesi*, 5.

¹³⁴ Aslında vücûdun pek çok mertebeleri vardır ama konunun anlaşılmasını kolaylaştırmak için yaygın olarak dörtlü, beşli ve yedili olmak üzere üç tasnif kullanılmaktadır. Bunlar zât mertebesinden şehâdet âlemine kadar varlığın zuhûr mertebeleridir. Daha geniş bilgi için bk. Tahralı, “Fusûsu'l-hikem Şerhi ve Vahdet-i Vücûd ile Alakalı Bâzi Meseleler”, 1/45; a.mlf., “Fusûsu'l-hikem'de Tezâtlı İfâdeler ve Vahdet-i Vücûd”, 2/27-38; Mahmud Erol Kılıç, *Muhyiddin İbnu'l-Arabî'de Varlık ve Mertebeleri: Vücûd ve Merâtibu'l-vücûd* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1995), 128 vd.; a.mlf., “Sûfî Mütefekkirlerin ‘Gayb’a Bakışları”, *Kur’ân ve Tefsir Araştırmaları VI-İslâm Düşüncesinde Gayb Problemi-II*, ed. Bedrettin Çetiner (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004), 300-304.

¹³⁵ İbn Kemâl, *Vücûd Risâlesi*, 2.

¹³⁶ İbn Kemâl, *Vücûd Risâlesi*, 5.

¹³⁷ İbn Kemâl, *Vücûd Risâlesi*, 6.

¹³⁸ İbn Kemâl, *Vücûd Risâlesi*, 5.

¹³⁹ İbn Kemâl, *Vücûd Risâlesi*, 1.

¹⁴⁰ İbn Kemâl, *Vücûd Risâlesi*, 5.

¹⁴¹ Öçal, *Kemal Paşazâde'nin Felsefî ve Kelâmî Görüşleri*, 118.

İbn Kemâl'in Tanrı-âlem ilişkisini ve vücûd meselesini anlatmak için yeryüzünde görülen diğer olaylardan hareketle verdiği başka misaller de vardır. Bunlardan biri cama yansıyan renksiz ışığın farklı renklere ayrılarak gözükmektedir. Gölgeyi oluşturan ışıkla, cama temas ettikten sonra içinden farklı renkler çıkan ışık, aslında hep aynı ışık ve aynı nûrdur.¹⁴² Verilen örneklerin tamamında aşağı yukarı nûr-gölge misalindekine benzer sonuçlar çıktığı için, makalenin sınırları açısından bunların her birini tek tek ele alıp açıklamaya ihtiyaç duyulmamıştır. Ancak bu misaller hakkında dikkat edilmesi gereken önemli iki husus vardır:

Bunlardan birisi, misallerle verilmek istenen "Vücûd-ı ilâhîden başka mevcûd olmadığı" fikri, gerçekte, yaşayıp hissedilerek, tecrübeye dayalı keşf ve zevk ile elde edilebilir. Misaller eşliğinde verilen bilgiler nazarîdir. Çünkü İbn Kemâl'e göre, 'ârif-i Hak olanlar tasavvufî usûl ve terbiye yoluyla mecaz menzilesinden hakikat semâsına 'urûc ederek bu bilgiye ulaşmışlardır.¹⁴³

İkinci husus ise İbn Kemâl'in açık bir uyarısıdır ve daha önemlidir. Misaller konuyu daha iyi anlatabilmek için verilmiştir. Temsîli hakikat zannedenler olabilir. Misallerin zâhîrî ma'nâsına takılıp kalınmamalıdır. "Temsîlât-dan maksad; iz'ân u tefehhüme mülâyim olarak ma'kulü mahsûsa benzetmektir. Yoksa Vâcib Te'âlâ'nın mahlûkât ile 'alâkası yoktur."¹⁴⁴ Misal, adı üstünde bir örnek ve temsildir; misil değildir. Risâlede verilen misallerden, "müteaddid ma'kesde tezâhür eden bir mevcûd anlaşılır." İbn Kemâl'e göre bunu anlamak istemeyenler ya mümkinâtî hakikat kabul edip onların vahdetine (panteizme) hükmediyorlar. Ya da misalde zikredilene hakikat kabul edip inkâr ettikleri te'addüd-i vücûd fikrine kâil oluyorlar. Böylece Allah Teâlâ'yı misallerde geçen ışık, gölge, renk, ayna, sûret, deniz ve dalga menzilesine indiriyor veya bunları Allah mertebesine yükseltiyorlar.¹⁴⁵ Hâlbuki Cenâb-ı Hak, zât-ı ilâhîsinde mahlûkâtın tüm mertebeye, sûret ve vasıflarından münezzehtir;¹⁴⁶ onlarla maddî hiçbir bağ ve alâkası yoktur. Aradaki ilişki, Cenâb-ı Hakk'ın sonsuz ve sınırsız zuhûru, mahlûkâtın da bu zuhûru kabûle musahhar ve müşerref olmalarından ibârettir.¹⁴⁷ Neticede her sembolün açıkladığı bir hakikat vardır. Sembölü temsil ettiği hakikat ile karıştırmamak gerekir.

İbn Kemâl, bu hatâya düşenlerden birinin Seyyid Şerif Cürçânî olduğunu belirtiyor ve onun *Hâşiyetü't-Tecrîd*'inde geçen ifâdelerini tenkit ediyor. İbn Kemâl'in belirttiğine göre Cürçânî, sûflerin "a'yân-ı sâbite" hakkındaki görüşlerini, te'addüd-i hakîkî tevehhümüne sebep oluyor diye eleştiriyor. Bir de misallerde kullanılan şeylerin, kendi varlıklarını ispat ettiklerini söylüyor. Örneğin

¹⁴² İbn Kemâl, *Vücûd Risâlesi*, 4.

¹⁴³ İbn Kemâl, *Vücûd Risâlesi*, 5.

¹⁴⁴ İbn Kemâl, *Vücûd Risâlesi*, 6.

¹⁴⁵ İbn Kemâl, *Vücûd Risâlesi*, 6.

¹⁴⁶ İbn Kemâl, *Vücûd Risâlesi*, 4.

¹⁴⁷ İbn Kemâl, *Vücûd Risâlesi*, 6.

Cürcânî'ye göre bir deniz ve üzerinde sonradan meydana gelen sayısız dalga misali, denizin hakikatinin vücûduna işâret ediyor; Cenâb-ı Hakk'a değil. Neticede a'yân-ı sâbite fikri ve vahdet-i vücuda dâir misaller te'addüde sebep oluyor; tevhîde uymaz diyor. Te'addüdün butlânına burhân ikâme edilmesi gerektiğini belirtiyor.¹⁴⁸

*Vücûd Risâlesi'*nde İbn Kemâl'in, bir kelâm âlimi olan Cürcânî'yi pek önememediği anlaşılıyor. Bu tavrını, onun sûfilere yönelik eleştirel ifâdelerine “zan kabîli sözler” diyerek gösteriyor.¹⁴⁹ Filozoflar için de “mütefelsif” ifâdesini kullanarak en azından onların bir kısmını bilgiçlik taslayan şarlatan felsefeci sınıfına koyuyor. Sahte sûfleri de aykırı şeyler söyledikleri için kınıyor.¹⁵⁰ Tevhîd hassâsiyeti olan İbn Kemâl, Allah'ın önemli sıfatlarının zikredildiği Haşr sûresinin 23. âyetini, te'addüdün butlânına delil olarak gösteriyor. Allah'ın sıfatlarının varlığını hatırlatıyor ama bunların zâtının aynı olmadığını belirtiyor. “Mevcûd-ı hakîki olarak zevât-ı müte'addide yokdur. Sıfâtı çok olan bir zât-ı hakîki vardır”¹⁵¹ diyerek sıfatların te'addüd oluşturmadığını açıklıyor. A'yân-ı sâbite adıyla anılan Allah'ın sıfatlarındaki ilmî sûretlerin te'addüd sayılması hâlinde sıfatların da te'addüd olarak görüleceği uyarısında bulunan İbn Kemâl, âyetten delil getirmek sûretiyle Allah'ın sıfatlarının te'addüd oluşturmadığını, çünkü bizzat Cenâb-ı Hakk'ın Kur'ân'da kendisini sıfatlarıyla tanıttığını belirtmiş oluyor.

3.3.2. İnsan ve Ma'rifet

İbn Kemâl'in anlatımına göre varlığa tevhîd nazarıyla bakış bütüncül bir düşünce sistemidir. İnsanın tevhîd anlayışındaki kusur ve eksiklik, onun hem kendini hem ma'rifetini etkiler. Bu nedenle o, bazı âriflerin, “kâinâtdan bir şeyi Hak'dan ve Hakk'ı 'âlemden 'ârî olarak bilenler, Allâh'ı şân-ı ulûhiyyetine lââyık olarak tanıyamazlar” dediklerini vurgular.¹⁵²

İbn Kemâl vücûda nazar eden insanların ma'rifet bakımından üç derece olduğunu söyler. Bunlardan birincisi baktığı zaman hep postu (zâhiri) görenlerdir, ikincisi hem postu hem de dostu (Cenâb-ı Hakk'ı) görenlerdir, üçüncüsü ise hep dostu görenlerdir. İlki avâma mahsûs “derece-i hayvâniyet”tir. İkincisi havâssa mahsûs “derece-i insâniyet”tir. Üçüncüsü de hassül-havâssa mahsûs “derece-i rabbâniyet”tir.¹⁵³

¹⁴⁸ İbn Kemâl, “Beyânü'l-vücûd”, 1/156. Cürcânî'nin bu sözlerinin geçtiği ilk kaynak, bu sözlere Bahârî'nin getirdiği açıklamalar ve yaptığı tercümesi, bu kısmın transkript edildiği yerin dipnotunda verilmiştir. bk. İbn Kemâl, *Vücûd Risâlesi*, 6.

¹⁴⁹ İbn Kemâl, “Beyânü'l-vücûd”, 1/156.

¹⁵⁰ İbn Kemâl, “Beyânü'l-vücûd”, 1/156-157.

¹⁵¹ İbn Kemâl, *Vücûd Risâlesi*, 6.

¹⁵² İbn Kemâl, *Vücûd Risâlesi*, 2.

¹⁵³ İbn Kemâl, *Vücûd Risâlesi*, 3.

İbn Kemâl'e göre Allah'tan insana doğru tüm yollar açıktır. Allah ile insan arasına yer ve gök bile engel olamaz. Ancak insandan Allah'a doğru giden yol engellerle doludur. "İnsânın kendine nisbet ettiği âriyet varlık", Rab ile arasındaki en büyük engeldir.¹⁵⁴ Bu nedenle İbn Kemâl, "Yolda senlik olursa ikilik meydana çıkar"¹⁵⁵ demiştir. Bu ikiliği kaldırmakla "sen O olmazsın"¹⁵⁶ diyerek de insana nihâî bir sınırının bulunduğunu hatırlatmıştır.¹⁵⁷ İbn Kemâl'e göre "arz-ı mahviyetle" ikilikten çıkan insanın mânevî mi'râcında ulaşabileceği son nokta, "mezâlim-i kuyûddan" yani sebeplerin verdiği sıkıntı ve yüklerden kurtulmaktır.¹⁵⁸ Bu da Cenâb-ı Hakk'ın kulunun işlerini üstlenmesi, ona kefil ve mütevellî olması ile gerçekleşir. Daha ötesi yoktur. Nitekim hadîse göre kul, farzlardan sonra işlediği nâfile amellerle engelleri ortadan kaldırıp takarrub eder ve Allah'ın sevgisini kazanır. Böylece O'nunla duyar, O'nunla görür hâle gelebilir.¹⁵⁹

Sevgi ve muhabbet konusuna da değinen İbn Kemâl, "Yühubbuhüm ve yühibbûnehü"¹⁶⁰ âyetinden hareketle muhabbetle biri Allah'tan kula, diğeri de kuldandan Allah'a olmak üzere iki derece bulunduğunu söyler. *Yühubbuhüm* ile Allah'ın sevgisine mazhar olanlar "Hüve" diyen mütemekkinlerdir. Allah'ın sevgisine mazhar olduktan sonra temkinde kalamayıp kendinden geçerek "ben" de O'nu seviyorum diyenler mütelevvin ehliendir. Bunlardan şatahat türü bazı sözler sâdır olabilir. Bunlar "ene (ben)" derken kendi neflerini kast etmemişlerdir.¹⁶¹ Cenâb-ı Hak onları hüviyetlerinden tecrîd edip kulunun lisanında kendi söylemiş ve söyletmiştir.¹⁶² İbn Kemâl'in Gazzâlî'den naklen belirttiğine göre, âşıkların bu tür hâl-i sırr-ı mestîdeki "Ene'l-hak", "Sübhânî mâ a'zame şâni" ve "Mâ fi'l-cübbeti illa'l-lâh" gibi sözleri tayyolunur, üzerinde durulmaz ve rivâyet edilmez. Onlar bu sözlerinde mazurdurlar. Çünkü İbn Kemâl'e göre o sırada "akıl icrâ-yı hükmedemiyordu."¹⁶³

3.4. Transkript

3.4.1. Tâkip Edilen Usûl

Vücûd Risâlesi Tercümesi günümüz alfabesine çevrilirken, imlânın orijinalliğinin korunmasına önem verilmekle birlikte telaffuz bakımından kelimelerin gün-

¹⁵⁴ İbn Kemâl, *Vücûd Risâlesi*, 1.

¹⁵⁵ İbn Kemâl, *Vücûd Risâlesi*, 2.

¹⁵⁶ İbn Kemâl, *Vücûd Risâlesi*, 2.

¹⁵⁷ İnsan hiçbir zaman ulûhiyet vasfı kazanamaz. Tam aksine, meşhur "Sen çıkınca aradan, kalır seni yaratan" sözünde belirtildiği gibi kendini aradan kaldırarak Allah'ı ispat eder; fâil-i hakîkinin Allah Teâlâ olduğunu ortaya çıkarır.

¹⁵⁸ İbn Kemâl, *Vücûd Risâlesi*, 2.

¹⁵⁹ İbn Kemâl, *Vücûd Risâlesi*, 2.

¹⁶⁰ el-Mâide 5/54.

¹⁶¹ Metnin transkriptinde bu ifâdelerin geçtiği yerin dipnotunda bu tür enâniyet ile ilgili bilgi verilmiştir. bk. İbn Kemâl, *Vücûd Risâlesi*, 4.

¹⁶² İbn Kemâl, *Vücûd Risâlesi*, 3-4.

¹⁶³ İbn Kemâl, *Vücûd Risâlesi*, 3.

cel söylenişlerini de yansıtmaya özen gösterilmiştir. Bu nedenle Arapça ve Farsça seslerin tüm mahreçlerini gösteren yoğunlukta bir transkripsiyon yapılmamıştır. Arap harfleri ile Latin harflerinin birbirine uyan ve yakın olan sesleri, uygulanan transkripsiyonun temel alfabetesini oluşturmuştur. Ancak daha belirgin olmaları bakımından hemze (-) noktalama işaretlerinden düz kesme (-'), 'ayın da (-ع-) ters kasma (-') ile belirtilmiştir. Arapça ve Farsça kelimelerdeki uzun sesler, genellikle med harflerinin üzerine “-â-î-û” şeklinde şapka işareti konularak gösterilmiştir. Ancak kaf harfi bunun dışında tutulmuştur. Şapka işaretinin inceltme işlevinden doğacak karışıklıkları önlemek için kaf harfinin uzatması, kendisinden sonra gelen med harflerinin üzerine çizgi konularak “-kâ-kî-kû” şeklinde gösterilmiştir. Ali Nihâd Tarlan bir edebiyatçı olduğundan, tercümede kullandığı noktalama işaretleri mevcut hâliyle aktarılmaya çalışılmış, ancak ihtiyaç durumunda günümüz Türkçesine uygun şekilde noktalama da yapılmıştır. “Ve” anlamındaki vav (-, -) harfi, Arapça ibârelerde “ve” olarak latinize edilmiştir. Osmanlıca ve Farsça’da ise yerine göre bazen “ve” bazen de “u” ile karşılanmıştır.

Risâledeki başkalarına ait beyitler ile onların yayınlanmış halleri karşılaştırıldığında, imlâlarında mânâyı bozmayacak bazı küçük farklılıklar bulunduğu göze çarpmaktadır. Ancak *Vücûd Risâlesi* kendi içinde tercümesi, matbû hâli ve yazmaları ile mukâyese edildiğinde şiirlerin aynı oldukları ve bir bütünlük arz ettikleri görülmektedir. İbn Kemâl'in bu risâlesinin sağlıklı bir tahkiki de henüz yapılmamıştır.¹⁶⁴ Eski yazma nüshalarından hareketle eser kendi içinde tahkik edildiğinde şiirlerdeki durumun pek değişmeyeceği tarafımızdan ön bir tespit olarak müşâhede edilmiştir. Başkalarına ait beyitlerdeki söz konusu farklılıklar, bizim incelediğimiz yazmalardan ya üç dört asır sonra basılmış yeni hallerinden ya da yeni hazırlanmış ilgili internet sitelerindeki yayınlardan hareketle görülmektedir. Bu nedenle de çalışmamızda daha önceye dayandıkları için *Vücûd Risâlesi*'nin matbû ve yazma nüshalarında şiirlerin İbn Kemâl tarafından verilen hâli korunmuş, üzerlerinde herhangi bir değişikliğe gidilmemiştir. Ancak farklı geçtikleri yerlerde dipnotta duruma işaret edilmiştir.

¹⁶⁴ Tahkik yapıldığını belirten bir yayın bulunmaktadır. Ancak bu yayın tahkikten ziyade âyet ve hadîslerin tahrîc edilerek metnin yayımlandığı bir çalışma olmuştur. Çünkü alıntı ve iktibasların bazılarının kaynakları ya hiç gösterilmemiş ya da yanlış gösterilmiştir. Beyitlerin kime ait olduklarına ise hemen hemen hiç değinilmemiştir. Ayrıca bu yayında kaynak diye verilen eserlerin bir kısmı, İbn Kemâl'in vefatından çok sonra yazılmış ve müellifleri de daha sonra yaşamıştır. Örneğin daha sonra yazılmış olan *Netâ'icü'l-efkârî'l-kudsiyye*, 1/82'de olduğu belirtilen ifâdelerin 2/82'de olduğu anlaşılmış, Cürçânî'nin tırnak içinde nakledilen sözleri kaynak olarak gösterilen yerde bulunamamıştır. Bu tespitleri yerinde görmek için bk. Muhammed Zakir Bakhtari - Soner Kocaoğlu, “Kemalpaşazâde'nin *Beyânu'l-Vücûd* Risâlesinin Tahlîl, Tahkik ve Tercümesi” *Universal Journal of Theology* 6/1 (Haziran 2021), 265, 268. İbn Kemâl'in pek çok risâlesi tahkik edilerek sekiz cilt hâlinde basılmıştır ama içlerinde *Vücûd Risâlesi* bulunmamaktadır. bk. İbn Kemâl Ahmed Şemseddin Kemalpaşazâde, *Mecmûu resâli'l-allâme İbn Kemâlpaşa*, thk. Hamza el-Bekrî vd. (İstanbul: Dârü'l-Lübâb, 2018/1439).

Tercümenin sadece Osmanlıca kısmının değil, içinde geçen Farsça-Arapça ibâre ve şiirlerin de transkriptleri yapılmıştır. Şiir oldukları belirtildikten sonra tercüme edilmiş olan beyitlerin asıl metinleri dipnotta verilmiş, tercüme edilmemiş olanlarının Türkçeleri Midhat Bahârî, Ahmed Avni Konuk ve Koca-oğlu'nun tercümelerinden alınarak sayfa sonlarında dipnotlara eklenmiştir. Böylece tercümedeki eksikliklerin giderilmesi amaçlanmıştır. Tarlan'ın aslını tercümesine aldığı beyitlerin kaynakları ve kime ait oldukları da imkân nispetinde belirtilmeye çalışılmıştır. Şiir olduğu belirtilmeden düz yazı şeklinde tercümesi verilip geçilen beyitlerin tespiti ile uğraşılmamıştır. Âyetlerin sûre ve numaraları belirtilmiş, hadîslerin tahrîci gerçekleştirilmiştir. Tercümenin sayfa numaraları, sayfanın başladığı yerde köşeli parantez içinde gösterilmiştir. İhtiyaç durumunda metnin anlaşılmasına yardımcı olması için dipnotlarda ilave bilgiler verilmiştir.

3.4.2. Metin

[Kapak Sayfası]

1723/b

Felsefe-i mâ ba'de't-tabî'yyeden

Mütebahhîrîn-i 'ulemâdan İbn Kemâl Hazretleri'nin "Vücûd" Risâlesi'nin tercümesidir.

Mütercimi

Vefâ Sultânîsi on birinci sınıf edebiyât şu'besi talebesinden yedi numaralı 'Ali Nihâd

Muhterem Müdîrimiz Beyefendi'ye talebesinin nâcîz bir ithâfı.

[1] Bu; tarîk-ı hidâyete gitmek isteyenlere mahsûs bir risâledir. Vücûd-ı ilâhî, nûr-ı mahzûd. "Allâhu nûru's-semâvâti ve'l-arz."¹⁶⁵ Cenâb-ı Hak; vâcibü'l-vücûd ve mahlûkât mümkinü'l-vücûd ve O nûr-ı mahzûn gölgesidir. "Elem tera ilâ Rabbike keyfe medde'z-zille."¹⁶⁶ Burada zilden maksad, kâinât üzerine zill-i tekevvündür ve her mevcûd; ya O'nun nûrunun sâyesidir yâhûd kendisidir. Bunu gör!

Ne kadar 'acîb! Gölgeye nûrdan yakın, "Ve nahnü akrabü ileyhi min habli'l-verîd"¹⁶⁷ ve nûra gölgeden uzak bir şey yoktur. "el-A'yânü's-sâbitetü,"¹⁶⁸ mâ

¹⁶⁵ "الله نور السموات و الارض : Allah göklerin ve yerin nûrudur." en-Nûr 24/35.

¹⁶⁶ "الم تر الى ربك كيف مد الظل : Görmedin mi, Rabb'in gölgeyi nasıl uzattı?" el-Furkân 25/45.

¹⁶⁷ "و نحن اقرب اليه من حبل الوريد" : Biz, kula şahdamarından daha yakınız." Kâf 50/16.

¹⁶⁸ Ali Nihad Tarlan bu ibâreyi kendi el yazısıyla "الاعيان ثابتة" şeklinde imlâ etmiştir. Buna göre ibâre Arapça'da "el-'Ayânü sâbitühû", Osmanlı Türkçesi'nde ise "el-'Ayânü sâbite" diye okunup telaffuz edilir. Ancak asıl metne baktığımızda bu ibârenin İbn Kemâl tarafından Arapça sıfât mevsûf olarak "الاعيان الثابتة" şeklinde yazıldığı görülmektedir. Doğrusu budur. Cümle de zaten Arapça olarak devam etmektedir. Bu ibâre için yazma nüshalara bk. İbn Kemâl Paşa, *Risâle* (Esad Efendi, 3652), 111b; *Risâletü'l-vahdet* (Hacı Mahmud Efendi, 3427), 36b; *Risâle* (Reşid Efendi, 1041), 6b; *Risâletü'l-vücûd* (Reşid Efendi, 1044), 45a. Ayrıca matbû hâli için de bk. İbn Kemâl, "Beyânü'l-vücûd", 1/149.

şemmet râyihate'l-vücûdi.”¹⁶⁹ Senin rişte-i hayâtın; dest-i meşiyet-i ilâhîdedir. Ve her taraftan tezâhür eder. Sana şah damarından daha yakındır. Dalâlete düşme! ‘Âlem tecellî-yi Hak ile görünen gözlerden ‘ibâretidir. O hâlde intizâm-ı kâinât; o varlık ve bu yokluk ile bâkîdir.

Hestîst ki der nîst koned cilve müdâm, / Zân hestî ve nîstîst ‘âlem benizâm.¹⁷⁰

[Ma'nâsı:] O; yoklukta tecellî eden bir varlıktır. İşte intizâm-ı ‘âlem; O varlık ve bu yoklukla kâimdir.

Vücûd-ı ilâhî; semâ-yı mutlakıyyet ve ‘âlem-i gaybdan nüzûl buyurmuş, dâire-i rü'yet ve ‘âlem-i imkâna tezâhür ederek hüsnünü muhtelif âyineelerde görmüş. Ve her mümkün bir başka sûretle ‘arz-ı dîdâr etmiştir. Tecellîgâh müteaddid olduğu için kesret zuhûr etmiştir.

Sed hezâr âyine dâred şâhid-i maksûd-i men, / Revbeher âyine âred cân der u peydâ şevd.¹⁷¹

[Ma'nâsı:] Cenâb-ı Hak, yüzbinlerce âyineye mâlikdir. Nûr-ı ilâhî; hangi âyineye teveccüh ederse orada hayât vücûd bulur.¹⁷²

Subhâne'l-meliki'l-kuddûs. Lâ yettesilu bihî şey'ün ve lâ yenfesilu 'anhü şey'ün.

[Ma'nâsı: Noksan sıfâtlardan münezzeh, yüce sıfâtlarla muttasıf kudsî meliki överek tesbîh ederim.] Cenâb-ı Hakk'a bir şey ittisâl etmediği gibi O'ndan bir şey de infisâl etmez.

Nûr-ı ilâhî güneş gibi değildir. ‘Ayb; âyinede ve gözdedir. Ebedî bir ridâ-yı amâ arkasına saklanan kimse, güneş karşısındaki baykuşa benzer. Seninle Vâcibu'l-vücûd arasında hâil olan ne zemîndir ne gökdür. Kendine nisbet ettiği ‘âriyet bir varlıktır.

Ey gönül niçin beyhûde olarak hakikat-i insânî taharrî ediyorsun. Senin aradığın gayb olmamıştır. Sana mütemâdiyen tezâhür etmektedir. Dikkat et! Bu taharrîde kendini gayb edersin. Sen mevcûd olmasan bile O, ebedî ve ezeli olarak vardır.

¹⁶⁹ “A'yân-ı sâbite varlığın kokusunu koklamamıştır” anlamına gelen bu cümle ve açıklaması hakkında daha geniş bilgi için bk. Muhyiddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed el-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, thk. Ebü'l-Alâ Affî (Mısır: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye İsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şürekâühü, 1365/1946), 76, 101-102; Konuk, *Fusûsu'l-hikem Tercüme ve Şerhi*, 1/17, 42, 353-355, 403.

¹⁷⁰ “هستیت که در نیست کند جلوه مدام / زان هستی و نیستیت عام بنظام” Bu beytin kime ait olduğu tespit edilememiştir. Risâlede Arap alfabesi ile yazılmış metni için bk. İbn Kemâl, “Beyânü'l-vücûd”, 1/149.

¹⁷¹ “صد هزار آینه دارد شاهد مقصود من / رو به هر آینه کرد جان در او پیدا شود” İbn Kemâl'in hem matbû (*Beyânü'l-vücûd*, 1/150) hem de yazma nüshalarda (*Risâletü'l-vahdet*, Hacı Mahmud Efendi, 3427, 36b) aynı şekilde yazarak verdiği bu beyit, Selmân-ı Sâvecî'ye (öl. 778/1376) aittir. Üzerinde İbn Kemâl'in bazı değişiklikler yaptığı beytin aslı ise şöyledir: “صد هزار آینه دارد شاهد مهروی من / رو به هر آینه کرد جان در او پیدا شود.” bk. Selmân-ı Sâvecî, *Dîvân*, haz. Ebü'l-Kâsim Hâlet (Tahran: Müessesesi-i Ferheng-i Hüner-i “Mâ”, 1371/1951), 436.

¹⁷² Ayrıca şu mânâ da verilmiştir: “Benim şâhid-i maksûdumun yüzbinlerce âyinesi vardır. Herhangi birine cemâl-i bî-misalinini ‘arz etse ânda cân hâsil olur” (Bahârî, *Leâl-i Me'ânî*, 20).

[2] “Kulum bana vâcibâtından başka nevâfili dahî işleyerek takarrub eder. Onu severim. Ve o zamân onun kulağı, gözü, eli, ayağı, lisânı olurum. Benimle işidir, benimle görür, benimle arz-ı iktidâr eder. Benimle yürür, benimle söyler.”¹⁷³ Sen ne kadar arz-ı mahviyyet edersen; sana hakikat o kadar yaklaşır. Bir kere ondan hârice ayak at!

“*Fe'l-yertekû fi'l-esbâb*”¹⁷⁴ bir kere bu mezâlim-i kuyûddan çık ki cihânı göresin! Muhabbet yolunun nihâyetinde senâiyyet [ikilik] kalkar. Nûr-ı Hak tezâhür ederse senden de “senlik” kalkar. “*Câe'l-Hakku ve zeheka'l-bâtıl*.”¹⁷⁵ Hak gelirse bâtil mahvolur.

Yolda senlik olursa ikilik meydana çıkar. Râh-ı muhabbetde ne kadar ileriler sen senlik kalkar. Sen, O olmazsın. Lâkin çalışırsan öyle bir mahalle vâsıl olursun ki senden senlik kalkar. Feyz-i Hak'da kusûr ve fütûr yoktur ki uzak veya yakın olsun. Herkes kendi kâbiliyyet-i tenevvüriyyesine göre o tecellîden behre-mend olur. O, her zerre üzerinde müstakil olarak tecellî eder. “*inna'l-lâhe haleka'l-halka fi zulmetin sümme raşşe aleyhim min nûrihi*”¹⁷⁶ buna işâretidir.

Her zerre; mütekeşsirü'l-asl bir nûrdan tenevvür etmiş değildir. “*Ve'srakati'l-arzu bi-nûri rabbihâ*.”¹⁷⁷ Kevn ü mekânda fâil-i muhtâr ve mukadderâtı elinde tutan birdir. Eğer başını 'akıl penceresinden dışarı çıkarırsan bütün bu mukadder nûrların bir asıldan neş'et ettiği göreceksin.

Hiçbir şey; Hak'dan ayrı değildir. Ve hiçbir zerre yoktur ki onda nûr-i ilâhî lem'eân etmesin. İştmiyor musun ki “*Mâ yekûnü min necvâ selâsetün ve hüve râbî'uhüm*”¹⁷⁸ buyuruluyor. Zât-ı akdes-i ilâhî, zîrûh ve cemâdâtı muhîtdir. Ve isti'dâd-ı zemîninde her varlık kudret-i ilâhiyye ile tuhm-i mevcûdiyyeti ekliyor. Allâh'ı bulmakta şüphe edenler bilsünler ki her şeyi ihâta eden zât-ı ecell ü a'lâdır.

Ba'zı 'ârif-i Hak olanlar; “kâinâtdan bir şeyi Hak'dan ve Hakk'ı 'âlemden 'ârî olarak bilenler, Allâh'ı şân-ı ulûhiyyetine lâyük olarak bilmezler” diyorlar.

Bir varlıkta nişâne-i vücûd; hakdır. Ehl-i keşf nazarında¹⁷⁹ ma'kes-i cemâl-i ilâhî; hakdır. O'nun fenâyâb olan zâhirine bakma, O'nun künhüne vâsıl olursan

¹⁷³ “ لا يزال العبد يتقرب الي بالتواضع حتى احبه فاذا احبته كنت سمعه و بصره و يده و رجله و لسانه في يسمع و بي يبصر و بي يبطش و بي يمشي و ” *Kul, nâfile ibâdetler ile bana yaklaşır. O kadar yaklaşır ki ben onu severim. Sevdiğim zamân, onun kulağı, gözü, eli, ayağı, dili ben olurum. Benimle işitir, benimle görür, benimle tutup kavrar, benimle yürür, benimle söyler.*” bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, nşr. Muhammed b. Zühayr (Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), “Rikâk”, 38 (No. 6522); Ebû Bekr Tâcü'l-İslâm Muhammed el-Kelâbâzi, *Bahrü'l-fevâid*, thk. Muhammed Hasan İsmâil-Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beyrut: Dârü'l-Küttübü'l-İlmiyye, 1420/1999), 377.

¹⁷⁴ “*Öyleyse sebepler içinde yükselirler.*” Sâd 38/10.

¹⁷⁵ “*Hak geldi, bâtil yok oldu.*” el-İsrâ' 17/81.

¹⁷⁶ “*إن الله خلق الخلق في ظلمة ثم رشح عليهم من نوره*” *Allah, mahlûkâtı zulmette yarattı sonra nûrundan onların üzerine serpti.*” Tirmizî, *Nevâdirü'l-usûl*, 4/199; el-Kârî, *Mirkâtü'l-mefâtih*, 5/525, 8/482.

¹⁷⁷ “*واشرقت الارض بنور ربها*.” *Arz, Rabbinin nûruyla nurlandı (aydınlandı).*” ez-Zümer 39/69.

¹⁷⁸ “*Üç kimse gizli bir şey konuşmaz ki onların dördüncüsü Allah olmasın.*” el-Mücâdele 58/7.

¹⁷⁹ “*Keşf; zekânın bir hamlede -mütevâlî hamlelerde değil- tanıyışı demektir.*” Not: Keşfe dâir yapılan bu tarif, Ali Nihad Tarlan'a aittir ve tercümenin dipnotuna kaydedilmiştir.

orada da ancak Hakk'ı göreceksin! “*Küllü şey'in hêlikün illâ vechehû.*”¹⁸⁰ Hücetü'l-İslâm İmâm Gazzâlî; *Mişkâtü'l-envâr*'ında [şöyle der]:

“Ârifler; semâ-yı hakîkate 'urûc ettikleri zamân o makâmda var olarak ancak Cenâb-ı Hakk'ı gördüklerinde müttefikdirler. Ba'zıları bu ru'yeti 'irfân-ı 'ilmî ve ba'zıları da irfân-ı zevkî telakkî etdiler. O zamân kendilerinden kesret fikri, külliyyen zâil oldu. [3] Ve hâl-i istiğrâka vâsıl oldular. Artık onlarda 'akıl, icrâ-yı hükm edemiyordu. Mebhût oldular. Mevcûdiyyet-i şahsiyyeleri gayb oldu. Allâh'dan başka bir şey görmediler. Serhoş olub bu ân-ı sermestîde ba'zıları 'Ene'l-hak',¹⁸¹ 'Sübhânî mâ a'zame şânî'¹⁸² ve 'Mâ fi'l-cübbeti illâ'l-lâh'¹⁸³ dediler. 'Âşıkların hâl-i sırr-ı mestîdeki sözleri; tayyolunur ve rivâyet olunmaz. Ve kendilerinden bu sekr-i lâhûtî zâil olub 'akıl zîr-i hükmüne tenezzül ettikleri zamân Allâh ile ittihâdın hakîkî olmayub şibh-i ittihâd olduğunu anladılar. Bu, 'âşıkların galeyân-ı 'aşkı zamânında 'sevdiğim bendir; ma'şûkum benden başka bir kimse değildir' demelerine benzer. İnsân; âyineye bakdığı zamân aslâ âyineyi görmez ve oradaki hayâline âyine ile müttehid zanneder.

Ve kadehde şarâbî görür. Şarâbî kadehin rengi zanneder. Ve bunda me'lûf olunursa istiğfâr eder ve:

'Rakka'z-zücâcü ve rakkatî'l-hamru / Feteşâbehâ ve teşâkele'l-emru / Ve keennemâ hamrun ve lâ kadehu / Ve keennemâ kadehun ve lâ hamru'¹⁸⁴ der.”¹⁸⁵

¹⁸⁰ “كل شيء هالك الا وجهه: Allah'ın vechinden başka her şey yok olucudur.” el-Kasas 28/88.

¹⁸¹ Hallâc-ı Mansûr'un (öl. 309/922) sözüdür. Tek başına bu ifâde “Ben Hakk'ım” anlamına gelir. Hak kelimesi cümle içinde isim olarak Allah için kullanıldığı zaman büyük harfle başlar; bunun dışında küçük harfle yazılması gerekir. Bağlamından koparmadan nakledecek olursak “Ene'l-hak” bir gerçekliği ifâde etmektedir. Öncesi ve sonrası ile bu sözün tamamı şöyledir: “وأنا ذلك الأثر، وأنا لم تعرفوه، فاعرفوا آثاره، وأنا ذلك الأثر، وأنا...Eğer O'nu (yani Allah'ı) tanıyorsanız bâri eserlerini tanıyın! İşte o eser benim. Ben hakkım. Ve ben Hak'la hak olmayı ebediyen sürdüreceğim...” bk. Hallâc, “Tâ-Sînü'l-ezel ve'l-iltibâs”, *ed-Divân yelihü kitâbü't-Tavâsîn* (Köln: Menşûrâtü'l-Cemel, 1997), 137.

¹⁸² Ebâyezîd Bistâmî'ye (öl. 234/848) nispet edilen meşhur bir sözdür. “Ben kendimi tesbîh ve tenzîh ederim; benim şânım ne yücedir!” anlamına gelir. bk. Ferîdüddîn Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, trc. Süleyman Uludağ (Bursa: İlim ve Kültür Yayınları, 1984), 243; Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 2/1351; Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf*, 286-287.

¹⁸³ Muhyiddîn Arabî'ye (öl. 638/1240) ait bir söz olduğu Ali Nihad Tarlan tarafından dipnotta belirtilmişse de bu söz İbnü'l-Arabî'den önce söylenmiştir. Nitekim üzerinde çalıştığımız metinde bu söz, İbnü'l-Arabî'den önce yaşamış olan Gazzâlî'nin (öl. 505/1111) *Mişkâtü'l-envâr*'ından naklen aktarılmaktadır. “Cübbede Allah'tan başkası yoktur!” anlamına gelir. Tasavvuf araştırmacıların ekseriyeti bu sözün de Bâyezîd Bistâmî'ye ait olduğunu belirtirler. bk. Süleyman Uludağ, *Bâyezîd-i Bistâmî* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994), 186; Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf*, 286-287; Yaşar Nuri Öztürk, *Aşk ve Hak Şehidi Hallâc-ı Mansûr ve Eseri* (İstanbul: Yeni Boyut, 1996), 135. Ancak bu sözün “Leyse fi cübbeti sivallâh” şeklinde olup Cüneyd-i Bağdâdî'ye ait olduğunu kaydedenler de vardır. bk. Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 2/1351. Azîz Mahmûd Hüdâyî de “(...) ve lâ fi cübbeti'l-vücûdi sivâh” diyerek, burada cübbeden kastın vücûd cübbesi olduğunu açıklamıştır. Azîz Mahmûd Hüdâyî, *Tezâkir* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Kasidedicizâde, 323), 1b. Bu durumda cümleye, “Vücûd cübbemde Allah'tan başkası yoktur!” mânâsı yüklendiği anlaşılmaktadır.

¹⁸⁴ Bu mısralar Sâhib b. Abbâd'a ait meşhûr bir neşîdedir. Sâhib b. Abbâd, *Dîvân*, thk. Muhammed Hasan Âl-i Yâsîn (Bağdâd: Mektebetü'n-

Cenâb-ı Hak; bir kulu sevdiği zamân onu zâtından ifnâ eder ve sıfâtından tecrîd eder. Sonra kendi bekâsını onun fenâsı yerine, üzerine ikâme eder. O zamân insânlar ve dünyâ, muhîfât; eski gördüğüm gibi değildir. Ve kul; o makâm-ı 'ulvîye vâsıl olduğu zamân kendi fânî sıfâtından tecerrüd eder ve Cenâb-ı Hak; onun üzerine kendi sıfât-ı bâkiyyesini ilbâs ederek onun kulağı, gözü, kalbi olur. Ve işte bu zamânda söyleyen söylediğini söylüyor.

Dil mağz-i¹⁸⁶ hakikat, ten pûst bibîn / Der kisvet-i heyş sûret-i dost bibîn.¹⁸⁷

'Avâm; vücûduna nazar ettiği zamân hepsini post gördü. Havâs dostu post ile berâber gördü. Bu iki makâmdan geçen 'âşık; hepsini dost gördü. Birincisi, derece-i hayvâniyetde; ikincisi, derece-i insâniyetde ve üçüncüsü derece-i rabbâniyetdedir. Hepsini post gören hiçbir şey görmediği için bir şey söylemedi. 'Âşık bir şey söyleyemedi. Bu kıl u kâl, dostu post ile berâber görenlerdedir.

Uzak olan ne söyleyebilir ki; bir şey bilmez. Yakın olan ne söyleyebilir ki; mecâli yoktur! “*Men arafe rabbehû kelle lisânehû.*”¹⁸⁸ Derece-i insâniyete ittikâ edenler güft ü gûda kalır. Çünkü daha arıyorlar.

O câhilin cûş u hurûşu hamlığındandır. Zîrâ hâm bağırır çağırır. Fakat pişmişler dâimâ sükûtu muhâfaza ederler. Derecât-ı muhabbet ikidir: Biri Cenâb-ı Hakk'ın insânları sevmesi “Yühıbbuhüm.”¹⁸⁹ Diğeri; insânların Cenâb-ı Hakk'ı sevmesi “Yühıbbûnehû.”¹⁹⁰ “Yühıbbuhüm” kâsesinden şarâb içenler; “hüve”

Nahta, 1384/1965), 176. Ayrıca bk. Muhyiddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed el-Arabî, el-Fütühâtü'l-Mekkiyye, nşr. Ahmed Şemseddîn (Beirut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1420/1999), 5/318. Günümüz Türkçesi ile ma'nâsı şöyledir: “Şeffaf cam kadeh incelдикçe incelci; şarap da berraklaşıkça berraklaşti; / Öyle ki, bütünleşmişesine birbirine benzediler; iş güçleşti. / Sanki şarap var da kadeh yok gibi oldu; / Ya da kadeh var da şarap yok gibi oldu.

¹⁸⁵ Ebû Hâmid Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, “Mişkâtü'l-envâr”, *Mecmûâtü resâilü'l-İmâm el-Gazzâlî*, nşr. Muhammed Ali Beydûn (Beirut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1414/1994), 4/12-13.

¹⁸⁶ Tarlan'ın tercümesinin ilk mısırasında, “Dil mağz-i ten-i hakikat, ten pûst bibîn” şeklinde iki kez “ten” kelimesi geçmektedir. Ancak buradaki ilk “ten” kelimesi asıl nüshada bulunmamaktadır (İbn Kemâl, “Beyânü'l-vücûd”, 1/152).

¹⁸⁷ “دل مغز حقیقت و تن پوست بین / در کسوت خویش صورت دوست بین” Beytin metni İbn Kemâl tarafından böyle verilmektedir (İbn Kemâl, “Beyânü'l-vücûd”, 1/152). Ma'nâsı: “Kalbin lübb-i hakikat, tenin ânin kışrıdır. Çeşm-i idrâkini aç da kisve-i zâtında dost-ı hakikinin sûret-i kemâlini gör” (Bahârî, *Leâl-i Me'ânî*, 27). Ufak tefek lafız farklılıklarıyla pek çok sûfi ve şâirin dîvânında bu beyit mevcuttur. Bu nedenle kime ait olduğu net bir şekilde tespit edilememiştir. Kaynaklar içinde en eski olanı, bir müddet Anadolu'da yaşadığı ve İbnü'l-Arabî ile görüşüp sohbet ettiği bilinen Evhadüddîn-i Kirmânî'dir (öl. 635/1235). bk. Evhadüddîn-i Kirmânî, *Dîvân-ı Rubâ'iyât* (Tahran: y.y., Suruş, 1366), 314. Geçtiği diğer kaynaklar da şunlardır: Necmeddîn-i Râzî/Dâye (öl. 654/1256), *Mecmûa-i Eş'âr-ı Rubâ'iyât*, Rubâî no: 122; Baba Efdal Kâşânî (öl. 667/1268), *Rubâ'iyât*, Dürdâne-hây-ı Edeb-i Fârisî, “Ganjoor” (Erişim 10 Aralık 2021); Şâh Ni'metullâh-ı Velî (öl.834/1431), *Dîvân* (İran: el-Mektebetü'l-Edebiyyetü'l-Acemiyye, ts.), 696.

¹⁸⁸ “من عرف ربه كل لسانه” : *Rabbini bilen kimsenin dili tutulur.*” bk. Aclûnî, Keşfu'l-hafâ (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1352/1933), 2/312 (No. 2533).

¹⁸⁹ “O, onları sever.” el-Mâide 5/54.

¹⁹⁰ “Onlar da O'nu severler.” el-Mâide 5/54.

dediler ve mütemekkindirler. Ve sermestî [4] hadd-i subûtu¹⁹¹ tecâvüz edenler ya'ni mahbûbunun elinden şarâb içenler “Ene” dediler ve mütelevvindirler. “Ene” diyen mahviyyet vâdisinde lisân-ı isbât kullanandır. “Hüve” diyen lisân-ı bekâ ile vâdi-i fenâda söz söyleyendir. Ve bunların her ikisi de doğrudur. Ve sözleri hakîkate muvâfıktır. “Ene” diyen lafz-ı enâniyetle kendi nefsini irâde etmemiştir.¹⁹² Zîrâ o, kendiliğinden çıkmış ve hüsn-i meczûb olmuştur. ‘Ayniyle bu hâle dûçar olan Ebî Yezîd Bistâmî Hazretleri -kuddise sırruhû- “Subhânî mâ a'zame şânî”¹⁹³ dediği zamân inkâr etdiler. O zamân Ebî Yezîd Bistâmî -kuddise sırruhû- Hazretleri:

“Allâh, kulun lisânıyla kendini takdîs ve ta'zîm ediyor” demiştir. Cenâb-ı Hak; bir kulu sevdiği zamân kendi kudretini onda izhâr eder. Onu hüviyetinden tecrîd eder. Ve kulun lisânıyla kendi söyler. “Hüve” diyenler ser-mestîlerinde mütemekkindir ve vecd ü istiğrâkına mütehakkimdirler.

Cenâb-ı Hak; bir mü'minin kalbinde tecellî etdi mi kul; Cenâb-ı Hakk'ı 'ayn-ı yakîn ile görür. Çünkü tecellîgâh onun basar-ı basîretidir. Gelen bu tecellîde hulûl, tahayyüz, ittisâf, infisâl evsâfını aramamalıdır.

Ve mâ hüve fî vaslin bi muttasılın ve lâ
Bi-munfasılın 'annî ve hâşâhu minhümâ
Ve mâ kadera mislî en yühîta bi-kadrihî
Ve eyne's-serâ 'an rif'ati'l-bedri ve innemâ
Üşâhiduhû fî safvi sırrî fectülüye
Cemâlen Te'âlâ 'izzuhû en yükasemâ
Kemâ enne bedre't-temmi yünzaru vecuhû
Bi-safvin gadîrin ve hüve fî ufki's-semâ¹⁹⁴

¹⁹¹ “Hadd-i subûtu” ifâdesi, hem üçüncü sayfanın sonunda hem de dördüncü sayfanın başında olmak üzere iki kez yazılmış.

¹⁹² “Ene” ve “enâniyet” kelimeleri, genellikle hoş görülme bir davranış biçimi olan kişisel benliği ve nefsin bencilliğini ifâde etmek anlamında kullanılan terimlerdir. Ancak tasavvufta şahsî benlikten çok daha öte insanın nefsinin bir tarafa bırakarak kendinden geçince ulaştığı aşkın ve yüksek bir benlikten de bahsedilir. Bu ben, Yunus'un, “Bir ben vardır bende benden içeru” dizesi ile ifâde etmeye çalıştığı bendir. Burada İbn Kemâl, “ene” kavramını, nefsin kontrolünde olmayan ve bireysel maksatlarla ilgisi kalmayan, kendini aşmış yüksek bir benlik anlamında kullanmıştır. Bu durumda “ben” diyen, enâniyetle nefsi için bir şey murâd etmez. “Zîrâ o; nefsinde me'hûz, hissinden meczûbdur. Ânın âhizi, sâlibi, câzibi lisânıyla mütekellim olandır” (Bahârî, *Leâl-i Me'ânî*, 27). O da Cenâb-ı Hak'tır..

¹⁹³ Bayezîd Bistâmî'nin (öl. 234/848) bu sözü için bk. Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf*, 286-287.

¹⁹⁴ و ما هو في وصل بمتصل و لا / بمنفصل عني و حاشاه منهما / و ما قدر مثلي ان يحيط بقدره / و ابن التري عن رفعة البدر و اما / اشاهده في صفو “ : Yüce Allah vuslatta muttasıl değildir, / Benden de munfasıl değildir. O, her iki halden de münezzehtir. / O'nu hakkıyla ihâta etmeye benim mislim güç yetiremez; / On dördündeki dolunayın yüksekliği karşısında toprağın yeri nerededir? / O'nu sırrımın berraklığında müşâhede edince yükselirim; / Allah Teâlâ'nın yüce cemâli bölünmekten münezzehtir. / Tıpkı ayın on dördünde dolunayın yüzünün tam görüldüğü gibi, / O, semânın ufkundayken berrak bir gölde.” Cem' ve cem'ul-cem'makâmlarına işâret ettikleri belirtilen bu mısraların kime ait oldukları kaydedilmemiştir. bk. Mustafa el-Arûsî, *Netâ'icü'l-efkârî'l-kudsiyye fî Şerhi'r-Risâleti'l-Kuşeyriyye*, thk. Abdülvâris Muhammed Ali (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2007), 2/82; Ahmed Tayyib b. el-Beşîr, *en-Nefsü'r-Rahmânî fî tavri'l-insânî*, thk. Âsim İbrâhîm el-Keyâlî (Beirut/Lübnân: Books Publisher, 2014), 262.

Cenâb-ı Hak; zât-ı ilâhîsinde bütün sûretlerden münezzehdir. Ve eşyâ hakkındaki 'ilm-i ilâhînin cevelângâhında ve merâtib-i tekevünde her sûretle tezâhür etmiştir. Nûrda renk yoktur. Lâkin bir câma 'aks ederse renk alır. Şü'â'atün fe-terââ minhü elvân.¹⁹⁵

Allâh; her cihette tecellî eder. Fakat hiçbir cihette bulunmaz. Binlerce billûrda bir güneş parlıyor. Ve her birinin rengine göre muhtelif bir ziyâ; 'aks etdiriyor. Fakat bunların hepsi; 'aynı nûrdur. Lâkin mütenevvi' renkleri; aralarına ihtilâf ilkâ ediyor. Bir vech; iki 'âyineye 'aks ederse elbette her 'âyinede bir başka yüz peydâ olur.

Ve ma'l-vechu illâ vâhidün gayra ennehû / İzâ künte¹⁹⁶ a'dedte'l-merâyâ te'adedâ.¹⁹⁷

[5] Nüfûz-ı nazar sâhibi olan, Allâh'dan başka hiçbir zât görmez. Ve o zamân anlar ki bütün bu tekayyüdât ve kesret; O'nun zâtında değil ahkâm u sıfâtındadır. Cenâb-ı Mevlânâ [şöyle der]: "Halk, içinde sıfât-ı zü'l-celâlin parladığı bir sudur.¹⁹⁸ Fezâdaki nâmütenâhî yıldızların akan sudaki 'akisleri gibi 'ilm, kahr, 'adl o suda parlar."¹⁹⁹ Vâcibu'l-vücûd; zât-ı ilâhîdir ki herhâlde bâkî ve sâbitdir. Ve

¹⁹⁵ "لا لون للنور لكن في الزجاج بدا / شعاعة فترا اي منه الوان" Bu beyit Fahreddîn Irâkî'ye aittir. bk. Fahreddîn Irâkî, *Lemaât: Aşka ve Âşıklara Dair*, trc. Ahmed Avni Konuk, haz. Ercan Alkan (İstanbul: İlk Harf Yayınları, 2011), 86. Beytin aslında ilk mısra'ı "لا لون للنور": lâ levne li'n-nûr" şeklinde başlar. Ancak İbn Kemâl, hem matbû hem de yazma nüshalarda harf-i cer olarak "ل" yerine "ق" kullanmayı tercih etmiş ve beyte "لا لون في النور: lâ levne fi'n-nûr" ifâdesi ile başlamıştır. bk. İbn Kemâl, "Beyânü'l-vücûd", 1/153. Ayrıca yazma nüshalara örnek olarak bk. İbn Kemâl, *Risâletü'l-vahdet* (Hacı Mahmud Efendi, 3427), 38a. Bu beyte şu mânâ da verilmiştir: "Nûrun levni yokdur. Fakat bir zücâc-ı reng-âmizden zuhûr eden şu'â', televvün eder" (Bahârî, *Leâli-Me'ânî*, 31). Benzer bir ifâde için bk. İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, 103-104.

¹⁹⁶ İbn Kemâl burada کنت: künte ifâdesini kullanmayı tercih etmiştir. Hem matbû hem de yazma nüshalarda کنت: künte imlâsı mevcuttur. bk. İbn Kemâl, "Beyânü'l-vücûd", 1/154. Ayrıca yazma nüshalara örnek olarak bk. İbn Kemâl, *Risâletü'l-vahdet* (Hacı Mahmud Efendi, 3427), 38a.

¹⁹⁷ "و ما الوجه الا واحد غير انه / اذا كنت اعدت المريا تعددا" Bu beyit de Fahreddîn Irâkî'ye aittir. Aslında ikinci mısra'ı "اذا كنت: İzâ künte" yerine "اذا انت: İzâ ente" diye başlar. bk. Irâkî, *Lemaât*, 40. Ma'nâsı: "Vücûdda vech-i vâhiden başka bir şey yoktur. / Fakat sen ayna sayısını arttırdığın zaman o vech-i vâhid dahi ayna sayısına göre çoğalır." Sadeleştirilerek verilen bu mânânın aslı için bk. Konuk, *Fusûsu'l-hikem Tercüme ve Şerhi*, 1/374.

¹⁹⁸ Ali Nihad Tarlan tercümesinde bu kelimeyi "گولدر: güldür / küldür" diye imlâ etmiş. Çiçek anlamında olan "gül" kelimesi, Farsça'dan Türkçe'ye geçtiği için aslı korunarak "گل" şeklinde gef harfi ile vavsız yazılır. Gef harfi yerine kef harfi bile kullanılsa گدر yazılması lazım. Ancak Tarlan bu kelimeyi, "گل" değil de "گول" şeklinde kef ile lam arasına vav harfi koyarak yazmıştır. Bu durumda "kül" okunur ama Arapça bütün mânâsına da gelmez; Türkçe bir kelime olur. Türkçede de ateş yandıktan sonra geride kalan şeye kül denir. Osmanlı Türkçesinde kül kelimesinin imlâsı da گول şeklindedir. Ancak asıl metinde İbn Kemâl gül ve kül değil de "âb" kelimesini kullanmıştır (İbn Kemâl, "Beyânü'l-vücûd", 1/154). Farsça beyitte geçen "âb" kelimesinin Türkçe karşılığı ise "su"dur. Bu nedenle tercümede bu kelimeye "güldür" veya "küldür" yerine, "sudur" anlamı verilmesi daha uygundur.

¹⁹⁹ Öz olarak tercümesi verilen bu sözler Mevlânâ'ya (öl. 672/1273) aittir. bk. Mevlânâ Celâleddîn Rûmî, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, trc. ve şerh Ahmed Avni Konuk (İstanbul: Kitabevi, 2010), 12/397-398. Mevlânâ'nın bu mısraları, tercümesi yapılan risâlenin metninde ise nihâî anlamı zedelemeyecek ufak tefek lafız farklılıklarıyla şu şekilde geçmektedir: "خلق را چون آب دان صافی زلال / اندرآن تابان صفات ذو الجلال / علم شان و "

mümkünü'l-vücûd; suver u ahvâldir ki dâimâ tebeddül eder. Hak olan, Cenâb-ı Hak'dır. O'ndan gayrısı bâtıldır. Yâhûd "Elâ küllü şey'in mâ halallâhu bâtılu" ²⁰⁰ Bil ki Allâh'dan gayrı olan her şey; bâtıldır. Kâinât; mutlak bir nûr-ı hakîkinin muhtelif sûretlerde görünmesidir. Gönlümün bağı feyz-i Hak'dan gülşen oldu. Mâhiyetimiz; O'nun nûrıyla parlak oldu. Hakk-ı dîdâr-ı ilâhî bir güneş gibi tezâhür ettiği zamân, cihânın gözleri onu kabûl ve izhâr eder.

'Ârif-i Hak olanlar mecâz menzilesinden semâ-yı hakikate 'urûc etdikleri zamân yek vâzih olarak vücûd-ı ilâhîden başka bir mevcûd olmadığını gördüler. Ve âyet: "Küllü şey'in hêlikün illâ vechehû." ²⁰¹ Cüneyd-i Bağdâdî'den bu hadîs menküldür: "Kânallâhu ve lem yekün me'ahû şey'ün." ²⁰² Hattâ bu sadede şu misâl getiriliyor:

Bir zamân balıklar; ictimâ ederek, "Ne kadar zamân var ki bize su, su deyüb duruyorlar. Ve hayâtımızın onunla kâim olduğunu söylüyorlar. Fakat biz daha onu görmedik" dediler. İçlerinden ba'zıları falan deryâda suyu gösterecek 'âlim bir balık olduğunu ve ona mürâca'at lüzûmunu söyledi. O denize gittiler. Ve balığa sordular. 'Âlim balık; "Bana sudan başka bir şey gösteriniz ben o zamân size suyu göstereyim" dedi. ²⁰³

Beyit

Sâlhâ dil taleb-i câm-ı cem ez mâ mî kerd. / Ân ki Hod dâşt zi-bigâne temennâ mî kerd.

Gevher yedâ ki bipervered sedef der heme 'umr. / Taleb ez güm şüdegân leb-i deryâ mî kerd. ²⁰⁴

Halk râ çün âb dân sâfi ve zülâl, / Ender ân tâban sıfât-ı Zü'l-celâl. / 'ilm-i şân ve 'adl-i şân u kahr-ı şân, / Çün nücûm-i çerh der âb-ı revân" (İbn Kemâl, "Beyânü'l-vücûd", 1/154). Midhat Bahârî bu mısralara şu anlamı vermiştir: "Halkı sâfi, zülâl bir su kıyâs et ki ânda sıfât-ı zü'l-celâl tâbân oluyor. Ânların 'ilmi, 'adli, kahrı, nücûm-ı mün'akiseninin âb-ı revânda (akarsuda) manzûr olan eşkâl-i muhtelifesi gibidir" (Bahârî, *Leâli-i Me'ânî*, 32).

²⁰⁰ Arap şâirlerin hem câhiliyye hem de İslâm zamânına yetişen ve "Muhadramîn" denilen tabakasından Lebîd b. Rebî'a'ya (öl. 40-41/660-661) ait bir şiirdir. Bahârî bu sözün mâ'nası ile birlikte şu bilgileri vermektedir: "ألا كل شيء ما خلا الله باطل : 'Âgâh ol! Allâh'dan başka ne varsa bâtıl ve her na'îm 'âkıbetü'l-emr zâildir" meâlinde olub istihsân-ı Cenâb-ı Peygamberî'ye mazhariyyetle şerefyâb olmuş olan bir beytindedir ki ikinci mısra'ı şudur: 'وكل نعيم لا محالة زائل' : Ve küllü na'îmin lâ mehâlete zâilun" (Bahârî, *Leâli-i Me'ânî*, 32). Bu beyit ve Lebîd hakkında daha geniş bilgi için bk. Buhârî, "Menâkıbu'l-ensâr", 26 (No. 3841); Ebû Nasr es-Serrâc, *el-Lüma'*, thk. Abdülhalîm Mahmûd-Tâhâ Abdülbâki Sürûr (Mısır/Bağdad: Dârü'l-Kütübü'l-Hadîs/Mektebetü'l-Müsennehâ, 1380/1960), 467; Ebû'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmîrî (Beirut: Dârü'l-Kitâbü'l-Arabî, 1417/1997), 1/674-675.

²⁰¹ "كل شيء هالك الا وجهه" el-Kasas 28/88.

²⁰² Hadîsin farklı lafızlarla aynı mânâyı ifâde eden metni için bk. Buhârî, "Bedü'l-halk", 1 (No. 3191).

²⁰³ Hattâ bir şâ'irimiz; bu makâmda şu mısra'ı söylemiştir: "O mâhîler ki deryâ içredir, deryâyı bilmezler." Ali Nihad Tarlan'ın dipnota kaydettiği bu bilgide ismi belirtilmeyen şâir, Hayâlî Bey'dir (öl. 964/1557).

²⁰⁴ Risâlede bu Farsça dörtlüğün metni Arap alfabesiyle şöyledir: "سالها دل طلب جام جم از ما می کرد / آن که خود داشت / گوهری را که پیرو صدف در همه عمر / طلب از گم شده گان لب در میا می کرد" (İbn Kemâl, "Beyânü'l-vücûd", 1/155). Bu dörtlük asıl itibarıyla Hâfız-ı Şîrâzî'ye (öl. 792/1390) aittir. Ancak İbn Kemâl dörtlük üzerinde

Cenâb-ı Hakk'ı denize ve emvâcını da mümkinâta teşbîhleri mâhiyyât-ı kâbile heykelleri üzerinde eser-i vücûd ve inbisât-ı ma'nevî irâe etmesindedir ki buna sûfiyyûn; a'yân-ı sâbite diyorlar. Denizi hakikat-i vücûda ve emvâcını da mümkinâta benzetmeleri mahall-i tezâhür olduğu içündür. Yoksa dalgalar; hadd-i zâtında deniz olduğu için Hâlik da mahlûk değildir. Ve irtibatı yoktur. Eğer emvâc; mevcûd olan mümkinâtın hakikati telakkî edilirse evvelki misâlden hâtıra geldiği üzere bütün hakikatlerin de vahdetine hükm olunur. Hâlbuki zikrettiğimiz misâllerden,²¹⁰ müteaddid ma'kesde tezâhür eden bir mevcûd anlaşılır. Burada mevcûd-ı hakikîyi hayâl-i 'aks menzilesine tenzîl ederlerse inkâr ettikleri bir şey'e ya'nî ta'addüd-i vücûda kâil olurlar. Fâzîlu's-Şerîf,²¹¹ *Şerhu't-Tecrîd*²¹² üzerine yazdığı hâşiyelerde²¹³ bu sûretle idâre-i kelâm ediyor:

“Terkîb kabûl etmeyen belki sıfât-ı müte'addidesi 'aynı olan bir zât-ı vâhid vardır ki hadd-i zâtında 'adem ve noksân şâibelerinden münezzeh ve hakikat-i vücûddur, diyen bir kısım sûfiyyûn vardır. Bundan ta'addüd-i hakikat çıkar. Fakat butlânına dâir bir burhân ikâme olunmamıştır.”²¹⁴ ‘Zât-ı hakikîyi denize ve

bk. Abdurrahmân b. Nizâmiddîn Ahmed b. Muhammed el-Câmî, *Levâih*, çev. Şemseddîn Sivâsî, haz. Melek Gündüz Karacan (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016), 83.

²¹⁰ Burada muhtelif ve müte'addid görünümlerde zâhir olan tek sûret misali ile bir süredir var olan denizde sonradan zuhûr eden havâdis ve dalgalar misali kastedilmektedir. Bu misaller ile sûfler hem te'addüd-i vücûdu hem de mümkinâtın hakikatlerinin vahdetini (vahdet-i mevcûdu yani panteizmi) reddederler. Buna rağmen, hakikatleri aynadaki görüntü seviyesine indirerek anlatmalarına, hakâyık-ı mevcûdenin te'addüdünü savunuyorlar şeklinde çok ters bir mânâ yüklenebiliyor. Sadece, “Hak” ile “halk” arasındaki irtibatın anlaşılmasını kolaylaştırmak için “deniz” ile “dalga” arasındaki ilişki örnek olarak gösterilmiştir. Bu bir temsildir; aralarında hiçbir bağ yoktur. Hakk'ın vücûdunun misli deniz değildir. Çünkü Hakk'ın misli yoktur. bk. Bahârî, *Leâl-i Me'ânî*, 37-38. Nitekim İbn Kemâl'e göre misalleri böyle yorumlayıp temsili hakikat zannedenlerden birisinin Seyyid Şerîf Cürçânî olduğu anlaşılıyor.

²¹¹ Burada “Fâzîlu's-Şerîf” ifâdesi ile kastedilen kişi, Seyyid Şerîf el-Cürçânî'dir. Cürçânî, büyük İslâm âlim ve 'âriflerinden biridir. 740 (1339) senesinde Cürçân'da doğmuştur. Hâcegân-ı Nakşbendiyye'den Hâce 'Alâeddîn 'Attâr'a (öl. 802/1400) intisâb etmiştir. Elliden fazla te'lîf eseri olduğu bilinmektedir. 816 (1413) yılında vefat etmiştir (Bahârî, *Leâl-i Me'ânî*, 38).

²¹² *Şerhu't-Tecrîd* ile kastedilen, Şemseddîn el-İsfahânî'nin (öl. 749/1349) *eş-Şerhu'l-kadîm* adıyla da tanınan *Tesdîdü'l-kavâ'id fi şerhi Tecrîdi'l-'akâ'id* isimli eseridir (Bekir Topaloğlu, “Tecrîdü'l-'itikâd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/251).

²¹³ Seyyid Şerîf Cürçânî'nin (öl. 816/1413) *Hâşiyetü't-Tecrîd* adıyla meşhur olan bu eseri, Osmanlı medreselerinde okutulan temel ders kitaplarından biridir. Nasîrüddîn et-Tûsî'ye (öl. 672/1274) ait *Tecrîdü'l-'akâ'id* isimli kitaba Şemsüddîn Mahmûd b. Abdurrahmân el-İsfahânî (öl. 749/1349) tarafından yapılan şerhin hâşiyesidir. Tam adı *Hâşiye 'alâ Tesdîdü'l-kavâ'id fi şerhi Tecrîdi'l-'akâ'id*'dir. Bu hâşiyeye, Tûsî'nin imâmet konusundaki fikirlerini eleştiren İsfahânî'nin *eş-Şerhu'l-kadîm* diye meşhur olmuş *Tesdîdü'l-kavâ'id fi şerhi Tecrîdi'l-'akâ'id* adlı eserine destek niteliğinde yazılmıştır. Kütüphanelerde yazma nüshaları bulunan her iki eser, yakın zamanda tahkik edilerek birlikte üç cilt hâlinde basılmıştır. İlk defa yapılan bu baskıda *Tesdîdü'l-kavâ'id*'in içinde *Tecrîdi'l-'akâ'id*'in metni de kırmızı renkle belirtilmiştir. Bilişim teknolojisindeki gelişmeler kullanılarak yapılan ve adı geçen üç eseri bir arada görme imkânı veren bu baskı için bk. Şemsüddîn Mahmûd b. Abdurrahmân el-İsfahânî, *Tesdîdü'l-kavâ'id fi şerhi Tecrîdi'l-'akâ'id* - Seyyid Şerîf Cürçânî, *Hâşiyetü't-Tecrîd* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1441/2020).

²¹⁴ Ali Nihad Tarlan burada İbn Kemâl'in Cürçânî'den yaptığı nakilleri tam olarak tercüme etmemiş, anladıklarını özetleyip yazmıştır. Hâlbuki İbn Kemâl, Cürçânî'nin *Hâşiyetü't-Tecrîd*'inin iki farklı yerinden

mümkinâtı tezâhürü olan emvâca teşbih ediyorlar ki burada var olan yalnız denizdir.’²¹⁵²¹⁶ Fakat mebd’e, zât-ı ulûhiyettir ki bu kesret onun tezâhürât ve vücûh-i muhtelifesidir.

Ya’nî mevcûd-ı hakikî olarak zevât-ı müte’addide yokdur. Sıfâtı çok olan bir zât-ı hakikî vardır. Bir âyet-i kerîmede: “Hüvallahü’l-lezî lâ ilâhe illâ hüve’l-melikü’l-kuddüsüs-selâmü’l-mü’minü’l-müheyminü’l-‘azîzü’l-cebbâru’l-mütekebbir.”²¹⁷ Fakat hâlikiyet-i ilâhî ile ma’lûl olan sıfât-ı mütekessire vardır. Bu Fâzıl-ı Ş-Şerîf’in sözleriyle tetâbuk ediyor. Ve âyetden de ancak bu istidlâl olunuyor.²¹⁸

(Hitâm)

17 Nîsân 1331 [30 Nisan 1915] Cum’a

iki ayrı nakilde bulunduğunu açıkça ifâde etmiştir. Tarlan buna hiç değinmemiştir. Midhat Bahârî ise bu durumu belirtmiş ve ilk kısmı tam olarak şöyle tercüme etmiştir: “Sûfiyyeden bir cemâ’at vardır ki ‘Mevcûd ancak zât-ı vâhiddir. Anda aslâ terkîb olmayub sıfât-ı müte’addidesi vardır. İşte o sıfât-ı müte’addide O’nun ‘aynı; ve hadd-i zâtında şevâib-i ‘adem ve simât-ı noksân-ı imkândan münezze olan vücûdun hakikatidir. Ve o zât-ı vâhide için kuyûd-ı i’tibâriyye ile tekayyüd olduğu ecilden mevcûdât-ı mütemâize manzûr olur’ diye zâhib olmuşlardır. İşte bundan te’addüd-i hakikî tevehhüm olunur. Te’addüdin butlânına burhân ikâme etmekce zikrettikleri sözden mâhiyyât-ı kâbilinin vahdet-i hakikati anlaşılmaz.” Bu cümlelerin aslı için bk. Seyyid Şerif Cürçânî, *Hâşiyetü’l-Tecrid* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1441/2020), 2/66. Tercüme için bk. Bahârî, *Leâlf-i Me’ânî*, 38-39.

²¹⁵ İbn Kemâl’in Cürçânî’den aldığı belirttiği ikici bölümün tercümesi de şudur: “Hiçbir şey, Vâcib Te’âlâ’dan hâlî olmaz. Belki O, her şey’in hakikati ve ‘ayındır. Eşyâ, ancak tekayyüdât ve ta’ayyünât-ı i’tibâriyye ile hâiz-i te’addüd ve imtiyâz olmuşdur. İşte bunu, ba’zı mutasavvıfın bahr ile ve bahrın emvâc-ı mütekessire sûretlerinde zuhûruyla temsil eylemişlerdir. Lâkin bu misâlden, ancak hakikat-i bahrın vücûdu anlaşılır.” Bu cümlelerin aslı için bk. Cürçânî, *Hâşiyetü’l-Tecrid*, 2/192. Tercüme için bk. Bahârî, *Leâlf-i Me’ânî*, 39.

²¹⁶ Cürçânî’nin bu sözlerinin İbn Kemâl tarafından dile getirilmesi hakkında Bahârî şöyle bir açıklama yapmıştır: “Fâzıl-ı müşârûn ileyhın [Cürçânî’nin] bu i’tirâzı yalnız misâl-i mezkûre ‘âid olub yoksa hakikat i’tibâriyle beynlerinde muhâlefet yokdur. Çünkü hepsi vahdet-i hakikate kâildir. Musannifin [İbn-i Kemâl’in], Fâzıl-ı müşârûn ileyhın bu i’tirâzını îrâddan maksadı, ‘Misâl-i mezkûrun ma’nâ-yı zâhirisine zâhib olmaktan sakın!’ tenbihini te’kîd içündür. Yoksa Seyyid gibi bir Fâzıl-ı bî-müdâniye ta’rîz değildir.” Bu açıklamadan sonra Bahârî, İbn Kemâl’in ulaştığı ve cümlelerinde belirttiği sonucu, “Vücûdda zevât-ı müte’addide yokdur. Belki Zât-ı Vâhide olub sıfât-ı mütekessiresi vardır” diye tercüme etmiştir. bk. Bahârî, *Leâlf-i Me’ânî*, 39. Bahârî’nin bu açıklamaları yerinde yerinde yapılmış açıklamalardır. Zira düşüncelerini daha iyi anlatmak ve anlayışlardaki nüans farklılıklarını belirtmek için İbn Kemâl tarafından kullanılan Cürçânî’nin bu sözleri, tasavvuf karşıtlarınca vahdet-i vücûd başta olmak üzere hep İbnü’l-Arabî ve fikirlerini tenkit için kullanılmıştır. bk. Ali b. Muhammed el-Kârî, *er-Red ale’l-kâilîn bi Vahdeti’l-vücûd*, thk. Ali Rıza b. Abdullâh (Dımaşk: Dârü’l-Me’mûn li’t-Türâs, 1415/1995), 91.

²¹⁷ هو الله الذي لا اله الا هو الملك القدوس السلام المؤمن المهيمن العزيز الجبار المتكبر، O, kendisinden başka hiçbir ilah bulunmayan, mülkün gerçek sâhibi, kutsal (her türlü eksiklikten uzak), barış ve esenliğin kaynağı, kendisine güvenilen ve güvenliği sağlayarak gözetip koruyan, mutlak güç ile egemen olan, yüce ve şerefli, dilediğini yaptran ve büyüklükte eşsiz olan Allah’tır.” el-Hasr 59/23.

²¹⁸ Bir adam san’atıyla bir eser vücûda getirse, bu eser o adamın gayrıdır. Ancak bu durumla benzerlik kurarak, “Aynen bunun gibi eşyâ da Hak Subhânehü Te’âlâ Hazretleri’nin gayrıdır” demek fâsid bir fikir olur (Bahârî, *Leâlf-i Me’ânî*, 40). Çünkü bizzat Allah Teâlâ, başta mahlûkâtı var eden olduğu gibi daha sonra da onların mevcûdiyetini devam ettirendir. San’atkâr adamın ise böyle bir gücü yoktur. Onun kendi mevcûdiyeti de Allah Teâlâ’ya bağlıdır. Nitekim İbn Kemâl’e göre varlığın var edici fâile, biri varlıktan önce diğeri de varlıktan sonra olmak üzere iki türlü ihtiyâcının bulunduğu tespit edilmiştir. bk. Demirkol, “Kemalpaşazâde’ye Göre Mahiyetin Mec’uliyeti”, 207.

Sonuç

Osmanlıların zâhir ve bâtın uyumu içinde tesis ettikleri ilim geleneğine katkı sunanlardan biri Şeyhülislâm İbn Kemâl'dir. Onun düşünce yapısının olgunlaşmasında tasavvufun mühim bir yeri vardır. Bunun göstergelerinden biri *Vücûd Risâlesi*'dir. *Vücûd Risâlesi*'nin başka isimleri de bulunmaktadır. Yazımında Arapça ve Farsça olmak üzere iki dil kullanılmıştır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla iki farklı baskısı mevcuttur. Kütüphanelerimizde pek çok yazma nüshası bulunan *Vücûd Risâlesi*'nin henüz bilimsel niteliklere sahip tahkikli bir neşri yapılamamıştır. Tahkikli neşri için Arapça ve Farsça bilen gayretli kimselere ihtiyaç vardır.

Bu incelemede, Ali Nihad Tarlan tarafından yapılan *Vücûd Risâlesi Tercümesi*'nin Farsça açısından başarılı olmakla birlikte Arapça açısından bazı eksikliklerinin bulunduğu tespit edilmiştir. Bu eksikliğine rağmen tercümenin Osmanlı ilim ve tasavvuf geleneğini günümüze yansıtan bir çalışma olduğu anlaşılmaktadır. Böylece İbn Kemâl'in de Ali Nihad Tarlan'ın da tarihimizdeki yerleri ve önemi ortaya çıkmıştır. Eldeki verilerden hareketle İbn Kemâl'in hem zâhir hem de bâtın ilimlerine vâkıf sûfî bir âlim olduğu sonucuna ulaşılmaktadır. Ali Nihad Tarlan'ın da Osmanlı kültür mirasını Cumhuriyet dönemine aktaranlardan biri olduğu söylenebilir.

Vücûd Risâlesi genel olarak varlık (vücûd), özel olarak da varlığın birliği (vahdet-i vücûd) konusunu Ekberî bakış açısıyla ele almaktadır. İçeriğinde varlıktaki birlik gösterilmeye; Allah, âlem ve içindekiler arasındaki ilişkiler nazarî olarak anlatılmaya çalışılmaktadır. Bu arada insanın pozisyonuna ve nasıl davranması gerektiğine de dikkat çekilmektedir. Varlık ve onun birliği, nazarî olarak anlaşılması zor bir konudur. Risâlede bu bilgilerin daha ziyâde amel ve tecrübe yoluyla kalbe yerleştiğine işâret edilmektedir. Bununla birlikte teorik açıdan da anlamayı kolaylaştırmak için sık sık geçmiş âlim, sûfî ve şâirlerden alıntılar yapılmıştır. Konuyu daha güzel açıklayacağı düşünüülerek tabiatta gerçekleşen olaylardaki benzerliklerden yararlanılmış ve onlardan değişik misaller verilmiştir. Ancak bugün, beş asır önce yapılmış olan bu açıklamaların da yer yer açıklanmasına ihtiyaç duyulmaktadır.

İbn Kemâl'in varlık anlayışı; Cüneyd-i Bağdâdî ve İmâm-ı Gazzâlî ile başlayan, İbnü'l-Arabî ve Sadreddîn-i Konevî ile gelişen, Osmanlılarda da Dâvûd-ı Kayserî ve Molla Fenârî gibi sûfî âlimler vasıtasıyla gelenekselleşen çizginin devâmı niteliğindedir. Bu geleneğin en önemli özelliği, multidisipliner bir karakter arz etmesidir. Nitekim İbn Kemâl de *Vücûd Risâlesi*'nde akıl, vahiy ve keşfi mezcederek varlığı bütüncül bir yaklaşım ve kuşatıcı bir bakış açısıyla ele almıştır. Temelde nasları referans kabul etmekle birlikte bir taraftan aklî îzahlara, diğer taraftan sûfîlerin keşfi bilgilerine başvurmuştur. Akla ve keşfe dayalı fikir ve bilgilerin meşrû'iyetini de yine âyet ve hadislerle arz etmek sûretiyle sorgulamıştır.

İbn Kemâl mantık açısından varlığı îzah için “tümünden gelim” metodunu seçmiştir. O’na göre kâinâtın varlığı ve işleyişi kendi kendine değil, Allah’tan gelen bir güçle gerçekleşmektedir. Her varlık istîdâdına göre bu güçten istifâde ederek mevcudiyetini sürdürmektedir.

İbn Kemâl’in *Vücûd Risâlesi*’nde belirttiğine göre vücûd-ı ilâhî, sırf tam ve sade bir nûrdur; mahlûkât da o nûrun gölgesidir. Âlemdeki her şey, o nûrun farklı şekillerde görünmesinden ibârettir. Bu durum, tıpkı cama yansıyan renksiz ışığın farklı renklere ayrılarak gözükmesine, ya da yine ışığın, üzerine isabet ettiği eşyanın hâricinde yeni bir gölge eşyâ oluşturmaya benzer. Neticede İbn Kemâl’e göre âlem gölge varlık gibidir. Bu sebeple nüfûz-ı nazar sâhibi olan, Allah’tan başka zât görmez. Tekayyüdât (sınırlayıp kayıt altına alma, kurala bağlılık) ve kesretin (çokluğun), O’nun zâtında değil ahkâm ve sıfâtında olduğunu anlar.²¹⁹ İbn Kemâl’e göre hakikatte kesret diye bir şey mevcûd değildir; görünen kesret âlemi izâfîdir. Bu nedenle mahlûkât dâimâ tebeddül (değişim) içindedir; Cenâb-ı Hak ise tebeddül-den münezzehtir. Kâinâtta Mutlak vahdet her şeye hâkimdir.

İbn Kemâl, varlığın birliği meselesini, bu konuda baştan beri oluşmuş birikimi de dikkate alarak misallerle açıklamaya çalışmıştır. Ancak o, açıklamalarda yapılan tüm uyarılara rağmen temsîl ile hakikati birbirine karıştıranların hiç de az olmadığını belirtir. O’na göre bunların bir kısmı tevhîd hassâsiyetiyle vücûd-ı hakîkiyi örneklendirmeye bile karşı çıkarken, bir kısmı da misalleri haddinden fazla önemseyip hulûl ve ittihâd sapkınlığına düşmektedir.

İbn Kemâl’in *Vücûd Risâlesi*’nden çıkan sonuca göre vahdet-i vücûd anlayışı, tevhîdin inceliklerini dikkate alan İslâmî bir doktrindir. Vahdet-i mevcûd (pan-teizm) fikri ile alakası yoktur. Hem tenzîhî tevhîde hem de vücûdî tevhîde önem vererek hakîkî tevhîde ulaşmayı sağlar. Tenzîhî tevhîd ile Allah Teâlâ yüceltilir. Bu yönüyle vahdet-i vücûd düşüncesi, mahlûkâtta doğabilecek ulûhiyet vehmine mâni’ olur. Hulûl, ittihâd, ittisâf ve teşbih’in önüne geçer. Vücûdî tevhîd yönüyle de Allah Teâlâ’nın varlık, olay ve hâdiselerden soyutlanamayacağını, O’nun her an, her şeye müdâhil olduğu bilgisine ulaştırır. Böylece tenzîh kaygısıyla Allah Teâlâ’yı kâinattan uzak tutan aşırı akılcı yaklaşım tarzlarına engel olur. *Vücûd Risâlesi*’nden hareketle, teorik olarak vahdet-i vücûd anlayışının son zamanlarda gündemi meşgul eden deizm ve ateizme antitez olacağı söylenebilir. İşin pratiğe yansımaya imkânı ve doğuracağı sonuçların hesaplanması ise yetkililerin ilgi alanına girmektedir.

Sağlıklı bir varlık anlayışına sahip olmak geçmişte önemli olduğu kadar bugün de önemlidir. İnsanoğlu, maddî alanda elde ettiği başarıları kendini tanıma, iç dünyasını keşfetme, yaratıcı ve yaratılanlarla ilişki kurma noktalarında göstermemiştir. Her şeyin hızla değişmesi de insanın kendini yalnız ve mutsuz his-

²¹⁹ İbn Kemâl, *Vücûd Risâlesi*, 5.

setmesine yol açmış, içinde yaşadığımız zaman diliminin bunalımlar çağı olarak algılanmasına sebep olmuştur. Hâlbuki *Vücûd Risâlesi'*ne göre ontolojik açıdan değişen bir şey yoktur. Allah aynı Allah, insan aynı insan ve kâinat da aynı kâinattır. İnsanın dünyada elde ettiği başarılar, Allah Teâlâ sâyesinde gerçekleşmiştir ve koskoca evrende bir hiç hükmündedir.

İntihal Taraması

Plagiarism Detection

Bu makale intihal taramasından geçirildi/*This paper was checked for plagiarism*

Etik Beyan Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. | *It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.*

Finansman Grant Support

Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. | *The authors declared that this study has received no financial support.*

Açık Erişim Lisansı Open Access License

Bu makale, Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) ile lisanslanmıştır. | *This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License*

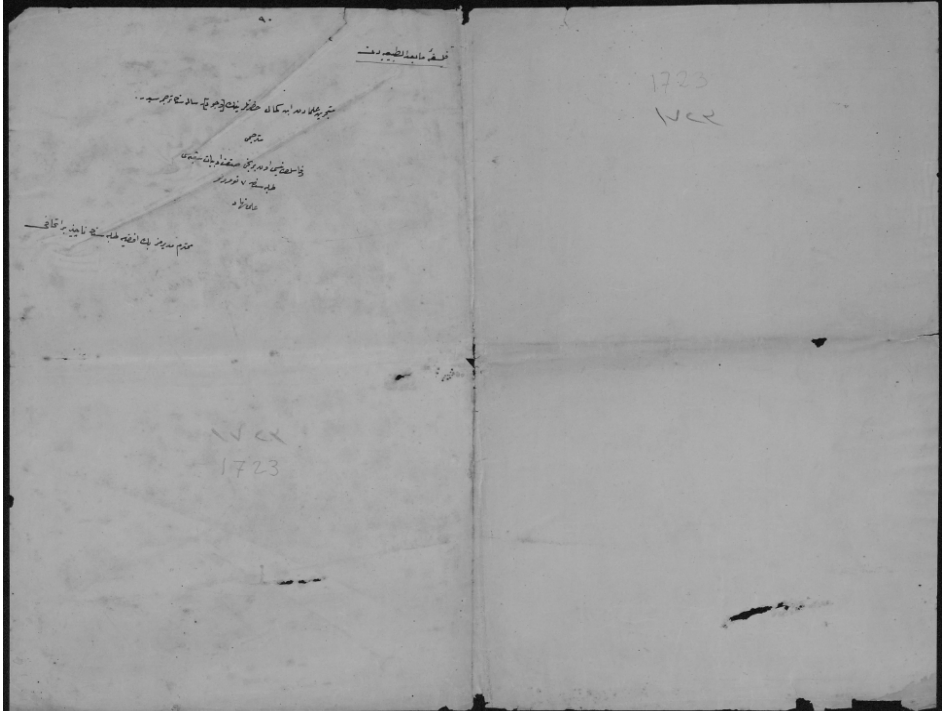
Telif Hakkı Copyright

Yazar(lar) | Author(s): Mustafa Salim Güven

EK: VÜCÛD RİSÂLESİ TERCÜMESİNİN OSMANLICA METNİ

Kütüphâne Katalog Kaydı

İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Yazma Eserler, OE_Yz_1723-b/297.71.



(۱)

۱

۹.

بو؛ طریقه همدایه کلمات ایسه نیزه مخصوص بریالده. وجود الی، نور محضه (الله نور السموات والارضه)
جناب به حد؛ واجب الوجود و مخلوقات مملکه الوجود و نور محضه کولمه سیر. (الم تراه بان کیفه در نظر
بوداده ظن ده مقصد تألمات در زرع ظن کونند. و هر موجود، با اولیک نور بیک سایه سیر. بی نور
بوفه حاکوم.

نه قدر عجیب، کولمه نور و نه یقیده (و قدر قریبه الیه معده صلی العوید) و نوره کولمه ده از حد بریک بوقدر.
الدعیانه نایبه ماسمت رایج الوجود) نسبه حیاتیک، دست مشیت الیه ده. و هر قدر انفق
ایر، سلطان و امارت در حقایقین. ندانته دوشتر! عالم تجلی همه لیک کور و نه کوزنده چهار تنه
او حاله انفق تألمات؛ او اولی و بوی اولیه باقیه.

هستیت که در نیست که جلوه مدام - زانده هستی در نیستت عالم بنفتم.
او، بوقلعه تجلی ایده بر اولی قدر. انیت انفق عالم؛ او اولی و بوی اولیه قائم.
وجود این؛ اسماء مطلقین و عالم غیر نزول بر جسمه دائره دایمت و عالم اعطای تقصیر یه رتک حسن
مخلصه آینه لوده کور همه. و هر تنه بر باشه صورت عمده دیار آینه. تجلیه مقدر اولی
ایچولکته، ظهور آینه.

صد هزار آینه دار و شاهد حضور همه در بر آینه آره جهان در روید ستور
جناب همه، یوز بیکرم آینه بر جالده. نور الی؛ همانک آینه به توج ایومس او زاره حیات و مجرد بود.
د سجاد ملک القدوس لایضیل به شیء ولا یضیل عنه شیء) جناب حق و شایسته تعلقه ایچو ایچو
انضاله نیزه. نور الی کونسه ای دکله. عیبه آینه ده و کوزنده ده. ایچو بر روی عمارت سنه
صافلانده کیم، کونسه سینه که باقیه بر کوز. سنه واجب الوجود آره سنه عالم اولاده نه زیندر؛ کولمه
کذبه نسبت آید نیکت عاریت بر اولی قدر.

(اع کولمه نیبه بیچوره اولی قدر حقیقت انانی حق ایچور. سنه آره دین غیب اولی قدر.
مخادیا دننه ایچولده. رفته آیت بو محله ده کندی غیب ایچور
سنه حضور اولی قدر کیم او نایبه اولی قدر اولی قدر.

(قلم، بظ و اجابتہ بقہ نوافی رض اشیدرت تقدیر ایہ۔ اوف سورہم۔ ووزائد، اولت قولش، کونہ، الخ
 آیاتی، سادہ اولورم۔ غلام اشیر، غلام کورد، غلام علیہ قضا ایہ۔ غلام یورو، غلام سولہ) سہ نام قدر
 عسدر محویتہ ایہ سہک صفا حقیقت، اوقدہ یا تاشید، بکرہ اوندہ خارجہ آیہ آتہ۔
 (تدیتغافلہ سببہ) بکرہ بومغلام فیوردہ چیدکہ جملہ کوردہ۔ محبت یولت لایف (شائیتہ) قالمقار
 نور عہد قضا ایہ سہ سہودہ (سنتک) قالمقار۔ (جارجہ) ذمہ باطل (عہد کرسہ باطل کوردہ۔
 بولدہ سنتک اولورسہ ایملک میوانہ حقیقہ۔ اہ محبتہ، قدر ایملک سنتک قالمقار۔ سہودہ اولور
 کتہ چالیس سہک اولور بوجہ واصل کوردہ کہ سہ سہک قالمقا۔ فیضہ عققہ فقور و فقور بوقد کہ
 اولورہ و یا یا قیدہ اولور۔ کتہ کتہ قابلیتہ تورچہ کوردہ اولجیدہ بدہ عتد کوردہ۔ اولورہ و ذر ذر سہک
 اولورہ۔ عہ تمان ایہ۔ (اندلہ) غلام فقور فی ظلمتہ تم سہ علمیم سدر کوردہ) بظ اشادتہ۔

کوردہ؛ شائدہ اولور سہودہ نور اجسد کوردہ۔ (اشرتتہ) اولور سہودہ نور
 کوردہ و مظاہرہ قالمقار حقیقہ و مقدرہ قالمقار لولور کوردہ، اگر باشی عتدہ بجز سہ سہک حقیقہ بک کتہ
 بوسقہ نور لک بر اصلہ عہ نشئت ایملک کوردہ عہکات۔

بکوردہ
 بیج برتخا، حقیقہ آری کوردہ۔ و بیج بوزدہ بوقد کہ اولور نور لک لعلایہ تیم سہودہ۔ اشیر بوقدہ عہ کوردہ
 کتہ (دھور بعلم) بوزیلور۔ ذاتہ قدس الہی ذی روح و جمادایہ حقیقہ۔ واسقہ از مینک لولور کتہ ذر ذر
 الہی ایملہ تخم سہودتہ آکیور۔ (الہی اولور سہودہ سہودہ ایملر بیلور کتہ کوردتہ احاطہ ایملر ذات ایملر اولور۔
 بصدہ عارفہ حود اولور، قالمقار سہودتہ حقیقہ و حقیقہ علمدہ عارف اولور عہ بیلور الہی شائدہ الوحیتہ لولور اولور
 بیلور۔

بودار لکھه نشاء وجود، حقدہ۔ اهل کشف نظرک [لا] سہودہ الہی، حقدہ۔ اولور کتہ یا یا بولورہ کوردہ
 باقما اولور کتہ واصل اولور سہک و ذرہ آجہ حقی کوردہ عہکات! (کلاشی کمالک الوجودہ)
 حقیقہ اولور سہک واصل اولور سہک و ذرہ آجہ حقی کوردہ عہکات! (کلاشی کمالک الوجودہ)

حقیقہ اولور سہک واصل اولور سہک و ذرہ آجہ حقی کوردہ عہکات! (کلاشی کمالک الوجودہ)
 حقیقہ اولور سہک واصل اولور سہک و ذرہ آجہ حقی کوردہ عہکات! (کلاشی کمالک الوجودہ)
 حقیقہ اولور سہک واصل اولور سہک و ذرہ آجہ حقی کوردہ عہکات! (کلاشی کمالک الوجودہ)

[1] کشف، ذکالک بجمہ۔ متواتر کوردہ کلا۔ دہ عہیشی دیکلہ۔

رجال استفانہ واصل اولدیز. آرتقدا نذرده عقل، اجرائیتم ایده میوردعه. جبروت اولدیز. مجردیت شخصیله
عیبه اولدیه. المدینه بقیه برشی کوردیز. سؤسه جویوب بؤده کوسیه بمضاک (انا لله) [۱] جانی
ما اعظم شانه [۲]، و حاشا لوجه اللاله [۳] دیدیز. عاشقک حال سوسیه که سوزک، طین اولنور و رویت
اولمانا. دکنیلر ندر بوسه لاهوت نالی اویوب عقلک زیر حکمه نزله یندکله، طایفه الیه اتحادک حقیقین و طیب
سب اتحاد اولدینن آکلادیز. بو، عاشقک غلبهده شفی زانغ سوزیکم بندر، عشقکم، بغض بقیه برکیه کله
و میارینه باز. انسانه، آینه، باقدین زعانه اصل آینه یی کورمز و وارده کی خیاکی آینه ایله مقده ظله ایور.

وقد حده شراجه کوردر شرافته حاکم نالی ظله ایور. و بوز مالوفه اولنور استغفار ایور.
و مدان حاج و رقت الخیر، فتنا بوا و تشا لاله امیر، و طافا خرو اولدقده، و طافا قده و لا شکره ایور.
جنابه حبه، بر فخر سوزیک زمانه اولن زانغ افدا ایور و صفایه تجریده ایور. حاکم کله بقاسنی اولنم خناسی اولنم
اقامه ایور. اولنله انسانلر، استکماله سیکم و دنیا، صحیفه، انسی کوردیکم کی دکدر. و قزل، ارمقام طریقه
واصل اولدینن زمانه کله صفایه تجریده ایور و جنابه حبه، اولنلر زانغ کله صفات با حیه سنه الباس ایور.
دکدر، اولن قولاغی، کوزی، قبی صحر. و بوز زمان سوزیک سوزیک سوزیک.

دل مغزته حقیقته نه بوست بیه * دکسونه خوسید صورت دوست بیه
عوام، جبروت نظر ایدکی زمانه، هسینی بوست کوردی، خواص، دوستی بوست بیه، بو کوردی، بو ایکی مقامده کدر
عاشق، هسینی دوست کوردی، برنجی، درجه حیوانیه، ایشین درجه انسانیه، او جینی درجه برنجیه
هسینی بوست کورده هسینی کوردی، بو ایکی ایزوله برنجی سوزیک، خاکله، برنجی سوزیک، بو قیل و قال، دوستی بوست
ایله برابر کوردر.

اولن اولده نه سوزیک بیلدیک برنجی یلر. بقیه اولده، نه سوزیک بیلدیک جانی بوته. (مدرفه به کلاسان)
درجه انسانیه، نه تقایید کفت و کورده خالید چوکرده و صا آریور.
او جاکلک جبروت و خدیشک، خالفضه، نه، نیرا خام باغیز، چاغیز، فقط سیتد، داما سوزیکه ما اولم
ایر، درجه، درجه، سبت، اکیده، جنابه حقیق انسانیه سومری (تجربتم) دیکله، انسانلر جنابه حقیقه
سوزیک (حیوانیه)، (جبروت)، طایفه سوزیکه ایشین: (هسینی) دیدیز، و کله، درجه سوزیک، درجه حقیقه

[۱] حاکم مدینه، [۲] ابا یزید سجده، [۳] سوزیک به حاکم

4 - 4 -

حد جوقة جواز ایدر یعنی مجموعتک لفظ تریب ایدر : «انا» دیر یز . و شوندر «انا» دیر حیوت و دینک لسان
 قولوناندر . رهو . دیر لسانه بقایه وارن خناده سوز سولیندر . جو نوزک لک آیمس ده روغ و در .
 و سوز لسه : حقیقه موافقه . «انا» دیر : لفظ امانیه کدی نفسی اراده ایتورنده . زیرا او کلمه لایق
 حیثیه و حسن جنودیه دیر . عینیه بو حاله و جاه اولده ایتدی بجه می خنرتی (مدرسه) سبحان
 ما اعظم شانه دیر کی زمامه انظار ایدر اوزمامه ایتدی بجه می قدرتی :
 - الله ؛ قولک لسانیه کنین تقدیس و تعلیم ایدر یور دیر . جنابیه ؛ بقوله سوز کی زمانه کنه قدرتی اون
 اظلام ایدر . اوله کویونج تجرید ایدر . و قولک لسانیه کنه سوز . رهو «دیند مسستدک شمشیر و وجه
 و استخافه محکمدر .
 جنابیه حد ؛ بر مؤمنک قلبی تجرید ایدر قولک جنابیه حدی عید یقیه ایدر کورور . جوله تجلیه ؛ اوله بر
 دیر تیر . لکنه بو تجلیه خلک ایز ، انصاف ، انصاف اوصافن قلمتسیر بر میند .
 و مالهوفی وصل بمصل ولد
 بر فضل عین و حاشاه سوز
 و عاقد مانی نه محیط بقدره
 دایره اندر عید شفیع الیدر و انما
 اشاهده من صفور علی فاجناب
 هلال نقاشه عین ایدر یقینا
 کما انه بدلتی نظر و حقیقه
 بصغر فدیبر و هوفی افه السوار
 جنابیه حد ؛ ذات الیه جوده حور کورده فذکره . و اشیا حقیق ک علم الیهک جلاله عین و بر ابقا کورده حور
 نقه هر ایتدر . نورده نیک بو قدر . لکنه بر جام عین ایدر سوز نیک ایدر . سماعه قدرتی عین اوله .
 الله ؛ هر حیوت تجرید ایدر . فقط هیچ بر حیوت بولماز . بیقابیه جلوه ده بو کونخدر یا بلایور و هر برینم زکون
 کورده مختلفه بر ضیا ؛ عین ایدر یور . فقط بوزک لکسی ؛ عین نورده . لکنه متوج زکون آره لرینه اخلاق
 القا ایدر یور . بر وجه ؛ آینه آینه ؛ عین ایدر سوز عین ایدر ده بر شمشیر یوز ؛ پیدا اولور . و مالهوفی اوله
 عینانه عین ایدر عدوت الموابا بقدره .

نفس نثار صاحب اولاده المبدعه بنقه هیچ برزاق کوریز. و از زمانه اکلار که بتوبه بتعریفان و کثرت اوندان ذلت
 دکله احکام وصفاتی در. جنبه موندنا؛ خامه، ایچین صفهان ذوالجلالک یارلادیغی برکولدر. خضاه کنه نانیغ
 ییلدیزلک آقانه صوره کی عکس کی عام، قدر، عدل او صوره یارلدر. واجبه الوجود؛ ذات الیه که صراط
 باقی ذنابت. و تمکله الوجود؛ صور وحواله که دائمی ایدر. عهد اولاده جنبه حشر. اوغریغی سیم باطلدر.
 یغور (الدکله شیخ ماخالله بالله). بیلکه المبدعه غیری اولاده لکسی؛ باطلدر. طاقانات؛ عظمه برنور سببیت
 مختلف صورته کور و تمسیر. کونکولک باش؛ خیمه حقه که عسدر اولی. ما کیمیز؛ اوندانوبیل یارلدر اولی.
 هر دینار الیه برکونده کنه نفع صریح یارلدر جمله کوزلک اوفه قبول و اخلای ایدر.
 «عارف حوه اولانر مجاز منزله سفر سهای حقیقته عذر و ایتیکله زطایه یی واضح اولور و در وجود الیه یی باشم
 بر موجود اوطارین کور دیر. وایه کل شیخ هالک الوجود جنبه بعد از به بر حدیث منقول؛
 فانه الله ولم یکن معه شیخ. حتی بوسه دره ستمقاله اکتیلور؛
 بر زمانه با لقله؛ اضماع ایدر. لکن نه قدر زنده در که بزه صو، صور بویوب طویوچ در و حیانتک اوندکله
 جلیق قائم اولدینغی سولیلور فقط برده اوفه کور عدله دیریلر. ایچدیغه بعضیله فخره در یاده
 صوفیه کوسنه جله عالم بر باله اولدینغی و انا واجبه لزدینغی سولیلر. ادرکن کدیلر. و بالغه صور دیر.
 عالم باله؛ بقی صوره بنقه برشی کوسنر نه اونداندره صوفی کوسنده یی دیریلر. [۱۸]

بیت

سال اوله طلبه جام هم از ما مکیرد * انکه خود راستن ز بیجان نفا صیارد
 کوهی آکه پیورد صدنه در کیم * طلبه انکم شکر لبه دریا مکیرد
 نه قدر سنه لوراکه تکک بزدنه جام هم ایستور. هالبوک ادا انا مالکدر. فقط بیایچیم ایستور. صدق؛ بونه
 عمرنه سباهرکیه ایچین لبه در یاده غیب اولاندره ایستور. برکولدره خیمه الیه واحده و الوصف
 مختصه «نتیجه صی حقیقور که و اهل علم انکشاف ایدر برکدر.
 در یا خور ایدر. بخار دیرلر، توالم ایدر بلوط دیرلر، تکرار قیل ایدر یا غور دیرلر. بر سید و آقار نیر دیرلر.
 درکن سبب اولدین دکن حور. حالته رالوجر عای ماله درخی قدم اده احوالده احوال و انظار.

[۱۸] حتی در شاعران، بوسه صوفی سر سینه؛ او ما صیدر که نه یا اچره در در یاچیلر.

مراجعة نقاشه فخره في صفايه كمنافاة ماده في موضوعه طبعه . نرى الله ، بوجوه و صفايه فخره .
واجبه الوجوديه كمنافاة الوجوديه سنة علاقة ، رابطه ظهور و بقوله . يقره امتصاصه وحلوله وكله .
من بره صفة شعريه سوسميد :-

كوبه آهتس در به مقام حضوره * كه تجي نه انداز حلول

بوقايه كه تمثيلايه مقصد ، اذعان و فخره حاديم صم . به معقول محسوب بذكره . يقره واجبه نقاشه
خوارقانه ابه علاقة هي بوقه .

ما دامه جنبه صوره ، كنهه فخره جفا في تزويد ايد بيو . فخره ، وسين اوزر نه به باره يابيل . ياكز حصره مطهره ،
يسايله كبريه و تميزايله ده نو ايد تجر .

جنبه حفي ذكره و مواجده متمنا ، تشبيليه ماهيات قابل هيكلايه اوزر نه از وجود و نشاط معنوي
الاهيتميه ده كه ببق صونيه ، اعيانه ثابتة ديورل . ذكره حقيقت وجوده و مواجده ده متمنا بقره
عمل فخره حصره ايجونه . يقره و الفخره ، حد ذاته ذكره حصره ايجونه فخره ده مخصوصه وكله .

و ابطاله بوقه . اگر احوال ، موجود اولاد كمنافاة حقيقت فخره ايد بيوه و لكه شاعر خاطره كده كين اوزر
بقره حقيقتك ده و حدته حكم اولور . حاله كه ذكره ايد بيوه مثالده به مقدره معاكسه بقره هلا بيوه
بر موجود آكلا تشبيل . بقره موجود حقيقتيه جفا خيال حكيم فخره محضه تنزيه ايد بيوه انظار ايد بيوه
بريه يعني مقدره وجوده حائل اولورل . فاضل كنهه شرفي يداوزر نه يازرين حاشيه رده به وجوده
اوزه كلام ايد بيوه ؛

تركيبه قبوله ايجونه بقره صفات مقدره عنى اولاد بر ذات واحد داره كه حد ذاته عدم و نقصانه شايه
فخره و حقيقت وجوده . بيه برشم صونيه و دره « بوقه مقدره حقيقت حيقا . فقط مطلقانه ذو
بقره هاهه اقام اولنا صم . ذات حقيقتيه ذكره متمنا فخره اولاد اولور تشبيل ايد بيوه كه بقره
و اولاد ياكز ذكره . فقط مبدأ ذات الوصيده كه بقره ذات اوله فخره ان و بقره مختلفه سبه .

بقره موجود حقيقتيه صم معه ذات مقدره بوقه . صفاق وجوده اولاد بر ذات حقيقتيه داره . بر آيت كبريه :
« صه الله الذي لا اله الا هو المطلق المقدر » اولاد الوصيده المسمى الفخره الجبار المتكبر (فقط مخالفتيه الاله صلايه
اولاد صفات مقلده و ا . بوقه فاضل كنهه سوزر نه بقره ايد بيوه . و آيت رده آخيره بواسطه اولاد

اولونور . (ختام)
بقره حصره

Kaynakça

- Abbâd, Sâhib b. Dîvân. thk. Muhammed Hasan Âl-i Yâsîn. Bağdâd: Mektebetü'n-Nahda, 1384/1965.
- Aclûnî, İsmâil b. Muhammed. *Keşfü'l-hafâ*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1352/1933.
- Alper, Ömer Mahir. "İbn Kemal'in *Risâle fi Beyâni'l-Akl*". *İslâm Araştırmaları Dergisi*. 3 (1999), 235-269.
- Alper, Ömer Mahir. *Varlık ve İnsan: Kemalpaşazâde Bağlamında Bir Tasavvurun Yeniden İnşası*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2010.
- Alper, Ömer Mahir. *Osmanlı Felsefesi: Seçme Metinler*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Alper, Ömer Mahir. "XVI. Yüzyılda Osmanlı Düşüncesi: Kemalpaşazâde Bağlamında Bazı Mülâhazalar". *Sahn-ı Semândan Dârülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası*. ed. Ekrem Demirli vd.. 15-20. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2017.
- Arûsî, Mustafa. *Netâ'icü'l-efkârî'l-kudsiyye fi Şerhi'r-Risâleti'l-Kuşeyriyye*. thk. Abdülvâris Muhammed Ali. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007.
- Atay, Hüseyin. "İlmî Bir Tenkit Örneği Olarak İbn Kemal Paşa'nın Muhyiddin b. Arabi Hakkındaki Fetvası". *Şeyhülislâm İbn Kemâl Sempozyumu*. ed. S. Hayri Bolay vd. 263-277. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1986.
- Atsız, Hüseyin Nihal. "Kemalpaşa-Oğlu'nun Eserleri". *Şarkiyat Mecmuası* 6 (1966), 71-112.
- Attâr, Ferîdüddîn. *Tezkiretü'l-evliyâ*. trc. Süleyman Uludağ. Bursa: İlim ve Kültür Yayınları, 1984.
- Bahârî, Mîdhat. *Leâlî-i Me'ânî*. İstanbul: Artin Asaduryan ve Mahdûmları Matbaası, 1328.
- Bakhtari, Muhammed Zakir - Kocaoglu, Soner. "Kemalpaşazâde'nin *Beyânu'l-Vücûd* Risâlesinin Tahlîl, Tahkik ve Tercümesi". *Universal Journal of Theology* 6/1 (Haziran 2021), 247-289.
- Baydemir, Celal. *İbn-i Kemâl'in Hayatı, Eserleri ve Kader Anlayışı*. Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004.
- Bayraktar, Levent. *Felsefe ve Tasavvuf*. Ankara: Aktif Düşünce Yayınları, 2016.
- Beşîr, Ahmed Tayyib. *en-Nefsü'r-Rahmânî fi tavrî'l-insânî*. thk. Âsım İbrâhîm el-Keyâlî. Beyrut/Lübnân: Books Publisher, 2014.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu's-sahîh*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001.
- Bursalı, Mehmed Tâhir. *Osmanlı Müellifleri*. sad. A. Fikri Yavuz - İsmail Özen. 3 Cilt. İstanbul: Meral Yayınları, ts.
- Câmî, Abdurrahmân b. Nizâmiddîn Ahmed b. Muhammed. *Levâiyh*. çev. Şemseddîn Sivâsî, haz. Melek Gündüz Karacan. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016.
- Ceyhan, Semih. "Osmanlı Şeyhülislâmlarının Tasavvuf Literatürüne Katkısı: Kemalpaşazâde'nin *Risâle fi 'ulûmi'l-hakâyık*". *Osmanlı'da ilm-i Tasavvuf*, ed. Ercan Alkan - Osman Sacid Arı. 659-685. İstanbul: İsar Yayınları, 2018.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Hâşiyetü't-Tecrîd*. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1441/2020.
- Çelebi, İlyas. "Kemâlpaşazâde". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/245-247. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Demirkol, Murat. "Kemalpaşazâde'ye Göre Mahiyetin Mec'uliyeti". *Eskiye*ni 43 (Mart 2021), 183-211. <https://doi.org/10.37697/eskiye.857770>
- Demirli, Ekrem. "Vahdet-i Vücûd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/431-435. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Dürdâne-hây-ı Edeb-i Fârisî. "Ganjoor". Erişim 10 Aralık 2021. <https://ganjoor.net/babaafzal/robba/sh142>
- Dürdâne-hây-ı Edeb-i Fârisî. "Ganjoor". Erişim 10 Aralık 2021. <https://ganjoor.net/hafez/ghazal/sh143/>
- Dürdâne-hây-ı Edeb-i Fârisî. "Ganjoor". Erişim 10 Aralık 2021. <https://ganjoor.net/sanae/hadighe/hdgh01/sh5/>

- Dürdâne-hây-ı Edeb-i Fârisî. “Ganjoor”. Erişim 10 Aralık 2021. https://ganjoor.net/shahnema_tolah/robaeshv/sh265/
- Erdem, Engin - Pehlivan, Necmettin. “Varlığın ve Yokluğun Ötesi: Kemalpaşazâde'nin “Leys ve Eys'in Anlamının İncelenmesine Dair Risâle”si”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 27 (2012), 87-116.
- Fayda, Mustafa. “İbn Kemâl'in Hayatı ve Eserleri”. *Şeyhülislâm İbn Kemâl Sempozyumu*. ed. S. Hayri Bolay vd.. 53-60. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1986.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Ahmed. “Mişkâtü'l-envâr”. *Mecmûatü resâil-i-İmâm el-Gazzâlî*. nşr. Muhammed Ali Beydûn. 1-7 Cilt bir arada. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1414/1994.
- Gürer, Betül. *Molla Fenârî'nin Varlık ve Bilgi Anlayışı*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2016.
- Gürer, Dilaver. “Osmanlılar'da Semâ, Devrân ve Raks Tartışmaları ve İki Şeyhülislâm Risâlesi”. *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 13/26 (Aralık 2010), 1-23.
- Halaçoğlu, Yusuf - Aydın, Mehmet Âkif. “Cevdet Paşa”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/443-450. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Hallâc. “Tâ-Sînü'l-ezel ve'l-iltibâs”. *ed-Dîvân yelîhü kitâbü't-Tavâsîn*. Köln: Menşûrâtü'l-Cemel, 1997.
- Hüdâyî, Azîz Mahmûd. *Tezâkir*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Kasidedicizâde, 323.
- İrâkî, Fahreddîn. *Lemaât: Aşka ve Âşıklara Dair*. trc. Ahmed Avni Konuk. haz. Ercan Alkan. İstanbul: İlk Harf Yayınları, 2011.
- İsfahânî, Şemsüddîn Mahmûd b. Abdurrahmân. *Tesdidü'l-kavâid fi şerhi Tecrîd-i'l-'akâ'id*. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1441/2020.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn Muhammed b. Alî. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*. nşr. Ahmed Şemseddîn. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1420/1999.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn Muhammed b. Alî. *Fusûsu'l-hikem*. thk. Ebü'l-Alâ Afîfî. Mısır: Dâru İhyâi'l-kütübi'l-Arabiyye - İsâ el-Bâbî el-Halebî ve şürekâühü, 1365/1946.
- İbn Kemâl Paşa, Şemseddîn Ahmed b. Süleymân. *Beyânü meseleti vahdeti'l-vücûd*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Murad Molla, 1830, 105a-107a.
- İbn Kemâl Paşa, Şemseddîn Ahmed b. Süleymân. *er-Risâletü'l-vücûdiyye*. Jerusalem: The National Library of Israel, Ms. Yah. Ar. 155, 197b-202b.
- İbn Kemâl Paşa, Şemseddîn Ahmed b. Süleymân. *Fetvâ fi hakkı İbn 'Arabî*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 1694, 3477, 3548; Âşir Efendi, 430; Reşid Efendi, 443; Lâleli, 3720.
- İbn Kemâl Paşa, Şemseddîn Ahmed b. Süleymân. *Risâle fi Beyânü'l-vücûdi ve'l-adem*. Jerusalem: The National Library of Israel, Ms. Yah. Ar. 155, 183b-197a.
- İbn Kemâl Paşa, Şemseddîn Ahmed b. Süleymân. *Risâle*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi, 1045, 125b-129b.
- İbn Kemâl Paşa, Şemseddîn Ahmed b. Süleymân. *Risâle*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi, 1041, 6b-8a.
- İbn Kemâl Paşa, Şemseddîn Ahmed b. Süleymân. *Risâle*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Murad Molla, 1834, 224b-227b.
- İbn Kemâl Paşa, Şemseddîn Ahmed b. Süleymân. *Risâle*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Murad Molla, 1831, 197b-200b.
- İbn Kemâl Paşa, Şemseddîn Ahmed b. Süleymân. *Risâle*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hasan Hüsnü Paşa, 65, 178b-183b.
- İbn Kemâl Paşa, Şemseddîn Ahmed b. Süleymân. *Risâle*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 3652, 111b-114a.
- İbn Kemâl Paşa, Şemseddîn Ahmed b. Süleymân. *Risâle*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Aya-sofya, 4794, 204b-208b.
- İbn Kemâl Paşa, Şemseddîn Ahmed b. Süleymân. *Risâle fi subûti'l-mâhiyyât*. İstanbul: Süleymâniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi Efendi, 2041, 236a-237b.

- İbn Kemâl Paşa, Şemseddîn Ahmed b. Süleymân. *Risâletü vahdeti'l-vücûd*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hâlet Efendi, 810, 208b-212a.
- İbn Kemâl Paşa, Şemseddîn Ahmed b. Süleymân. *Risâletü vahdeti'l-vücûd*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi, 1049, 150b-157b.
- İbn Kemâl Paşa, Şemseddîn Ahmed b. Süleymân. *Risâletü vahdeti'l-vücûd*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi, 1044, 45a-48a.
- İbn Kemâl Paşa, Şemseddîn Ahmed b. Süleymân. *Risâletü vahdeti'l-vücûd*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi, 1005, 10a-12a.
- İbn Kemâl Paşa, Şemseddîn Ahmed b. Süleymân. *Risâletü'l-vahdet*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, 3427, 36b-39a.
- İbn Kemâl Paşa, Şemseddîn Ahmed b. Süleymân. *Tahkîku vahdeti'l-vücûd*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi, 2041, 316b-321a.
- İbn Kemâl Paşa. Şemseddîn Ahmed b. Süleymân. *Vücûbü'l-vâcib*. İstanbul: Süleymâniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 3618, 55a-68b.
- İbn Kemâl Paşa. "Beyânü'l-vücûd". *Resâil-i İbn-i Kemâl*. nşr. Ahmed Cevdet. 1/149-157. İstanbul: İkdâm Matbaası, 1316.
- İbn Kemâl. *Vücûd Risâlesi*. trc. Ali Nihad Tarlan. İstanbul: İBB Atatürk Kitaplığı, Yazma Eserler, OE_Yz_1723-b/297.71.
- İbnü'l-Esir, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed. *el-Kâmil fi't-târîh*. thk. Ömer Abdüsselâm Tedmîrî. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1417/1997.
- İltuş, Cuveyriye, "Muhyî'nin Cihânnümâsında Yer Alan Dairelerin Mahiyeti Hakkında Bir İnceleme". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (Güz 2020), 1172-1197. <https://doi.org/10.17859/pauifd.755174>
- Kârî, Ali b. Muhammed. *er-Red ale'l-kâilîn bi Vahdeti'l-vücûd*. tah. Ali Rıza b. Abdullâh. Dımaşk: Dârü'l-Me'mûn li't-Türâs, 1415/1995.
- Kârî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed. *Mirkâtü'l-mefâtîh Şerhu Mişkâtü'l-mesâbîh*. thk. Cemâl İtânî. 11 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1440/2019.
- Kelâbâzî, Ebü Bekr Tâcül-İslâm Muhammed. *Bahrü'l-fevâid*, thk. Muhammed Hasan İsmâil-Ahmed Ferîd el-Mezîdî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1420/1999.
- Kemâlpaşazâde, Ahmed Şemseddîn. *Mecmûu resâilü'l-allâme İbn Kemâlpaşa*. thk. Hamza el-Bekrî vd. 8 Cilt. İstanbul: Dârü'l-Lübâb, 2018/1439.
- Kemâlpaşazâde, Şemseddîn Ahmed b. Süleymân. "Risâle fi ziyâdeti'l-vücûd". *Mecmûu resâilü'l-allâme İbn Kemâlpaşa*. thk. Hamza el-Bekrî vd. 6/7-50. İstanbul: Dârü'l-Lübâb, 2018/1439.
- Kettânî, Ebü Abdillâh Muhammed b. Ca'fer b. İdrîs. *Cilâü'l-kulûb*. thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- Kılıç, Mahmud Erol. "Sûfi Mütefekkîrlerin 'Gayb'a Bakışları". *Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları VI-İslâm Dünyesinde Gayb Problemi-II*. ed. Bedrettin Çetiner. 299-306. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004.
- Kılıç, Mahmud Erol. *Muhyiddin İbnu'l-Arabî'de Varlık ve Mertebeleri: Vücûd ve Merâtibu'l-vücûd*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1995.
- Kirmânî, Evhadüddîn. *Divân-ı Rubâ'iyât*. Tahran: y.y., Suruş, 1366.
- Kocaoğlu, Soner. *İbn-i Kemâl'in Beyânü'l-vücûd Risâlesi'ne Midhat Bahârî Tarafından Yapılan Leâlf-i Me'ânî Adlı Tercümenin Transkripti ve İncelemesi*. Denizli: Pamukkale Üniversitesi, İslâmî İlimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Konuk, Ahmed Anvî. *Fusûsu'l-hikem Tercüme ve Şerhi*. haz. Mustafa Tahralı vd. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.
- Kut, Günay. "Tarlan, Ali Nihad". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/108-110. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- NLI, The National Library of Israel. "Manuscripts". Erişim 05 Eylül 2021. [https://www.nli.org.il/he/manuscripts/NNL_ALEPH003241693/NLI#\\$FL159325660](https://www.nli.org.il/he/manuscripts/NNL_ALEPH003241693/NLI#$FL159325660)

- Öçal, Şamil. *Kemal Paşazâde'nin Felsefi ve Kelâmî Görüşleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1998.
- Öçal, Şamil. "Kemalpaşazade: Bir Osmanlı Filozofu". *Tokat'ın Yetiştirdiği İlim ve Fikir Önderleri*. ed. Kadir Özköse. 64-85. Tokat: Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2014.
- Öçal, Şamil – Koçak, Mustafa. "Kemalpaşazâde'nin Varlık Görüşü: Kaynakları ve Kelâmî, Felsefi, Tasavvufî Boyutları". *Uluslararası 14. ve 15. Yüzyıl İslam Düşüncesinde Felsefe, Kelam ve Tasavvuf Sempozyumu Bildirileri*. ed. Mustafa Demirkol vd. 1/149-162. Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Yayınları, 2020.
- Öngören, Reşat. "Osmanlılar Döneminde Semâ ve Devran Tartışmaları". *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 13/25 (Haziran 2010), 123-132.
- Öngören, Reşat. *Osmanlılarda Tasavvuf*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2000.
- Öztürk, Yaşar Nuri. *Aşk ve Hak Şehidi Hallâc-ı Mansûr ve Eseri*. İstanbul: Yeni Boyut, 1996.
- Rûmî, Mevlânâ Celâleddîn. *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*. trc. ve şerh Ahmed Avni Konuk. haz. Mustafa Tahralı vd. 13 Cilt. İstanbul: Kitabevi, 2010.
- Rûmî, Muhyiddîn. *Temsiller: Vahdet-i Vücûd ve Sembolizm (Dört Eser)*. haz. Hür Mahmut Yücer. İstanbul: Büyüyen Ay, 2019.
- Sâvecî, Selmân. *Dîvân*, haz. Ebû'l-Kâsım Hâlet. Tahran: Müessesesi-i Ferheng-i Hüner-i "Mâ", 1371/1951.
- Serrâc, Ebû Nasr. *el-Lüma'*. thk. Abdülhalîm Mahmûd-Tâhâ Abdülbâki Sürûr. Mısır/Bağdad: Dârü'l-kütübî'l-hadîs/Mektebetü'l-müsennâ, 1380/1960.
- Şî'r-i Fârisî. "Siminsagh". Erişim 10 Aralık 2021. https://siminsagh.net/سنای_غزنوی/الباب_الأول:در_توحید_باری_تعالی/post/13664/
- Tahralı, Mustafa. "Fusûsu'l-hikem Şerhi ve Vahdet-i Vücûd ile Alakalı Bâzı Meseleler". *Fusûsu'l-hikem Tercüme ve Şerhi*. mlf. Ahmed Avni Konuk. 1/29-62. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1994.
- Tahralı, Mustafa. "Fusûsu'l-hikem'de Tezatlı İfâdeler ve Vahdet-i Vücûd". *Fusûsu'l-hikem Tercüme ve Şerhi*. mlf. Ahmed Avni Konuk. 2/9-38. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1989.
- Taşköprülüzâde, İşâmuddîn Ebu'l-Hayr Ahmed. *eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye fi Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye*. çev. Muharrem Tan. İstanbul: İz Yayıncılık, 2007.
- Tirmizî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî. *Nevâdirü'l-usûl fi ma'rifeti ahbâri'r-Resûl*. thk. Abdurrahmân Amîra. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Cil, ts.
- Topaloğlu, Bekir. "Tecrîdü'l-i'tikâd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/250-251. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Tosun, Necdet. "Yûsuf el-Hemedânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/12-13. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Turan, Şerafettin. "Kemâlpaşazâde". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/238-240. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Uluç, Tahir. *İbn Arabî'de Mistik Sembolizm*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005.
- Uludağ, Süleyman. *Bâyezîd-i Bistâmî*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Tarihi II*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1975.
- Velî, Şâh Ni'metullâh. *Dîvân*. İran: el-Mektebetü'l-Edebiyyetü'l-Acemiyye, ts.
- Yılmaz, Hasan Kâmil. *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014.
- Yüce, Nuri. "Ahmed Cevdet, İkdamcı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/55-56. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Yücer, Hür Mahmut. *Temsiller: Vahdet-i Vücûd ve Sembolizm Muhyiddin-i Rûmî'nin Dört Eseri*. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2019.