

HÂŞİYETU MATLA' (TA'LİKÂT 'ALE'L-MUKADDEMÂT) METİN, TERCÜME VE ŞEYH BEDREDDİN METAFİZİĞİ AÇISINDAN ÖNEMİ*

Hâshiyat al-Matla' (Ta'liqât 'alâ al-Muqaddimât) Text, Translation and Its
Importance in Terms of Ibn Qādî Samawna Shaykh Badr Al-Dīn's Metaphysics

Yakup KALIN**

Öz

Vâridât, Şeyh Bedreddin düşüncesinin metafiziksel boyutlarına ilişkin önemli verileri barındırır da doğası itibarı ile bu konuda net ve tam teşekküllü bir resmin çizilmesi için yetersiz bir eserdir. Ayrıca eserin biçim ve içeriği, araştırmacılar arasında kesintisiz bir tartışmayı kaçınılmaz kılmaktadır. Şeyh Bedreddin imgelerinin, naif bir panteizm olarak da alınabilecek, vahdet-i mevcut ile vahdet-i vücud anlayışları arasında salınmasına mukabil Şeyh Bedreddin'in bizzat kendisi tasavvuf sistematiği açısından klasikleşmiş bir eser olan Dâvûd el-Kayserî'nin *Mukaddemât*'ına en az kırk bir talik düşmüştür. Literatürde *Hâşiyetu matla' i husûsi 'l-kilem fi me'ânî fusûsi 'l-hikem* ismiyle bilinen bu talikler, *Vâridât*'ta sistematik bir tarzda sunulmayan metafiziksel hatlarını netleştirilmesi, böylelikle süregiden tartışmaya verimli bir katkıda bulunma imkânlarını barındırması açısından oldukça önemlidir. Söz gelimi *Vâridât*'ta zikredilmeyen 'amâ, hazerât-ı hamse, feyz-i akdes ve feyz-i mukaddes, a'yân-ı sabite, teşkik gibi kavramlara sözü edilen taliklerde yer verilmesi ya da Abdurrezzâk el-Kâşânî ve hatta *Mukaddemât* dolayısıyla Dâvûd el-Kayserî'ye referansta bulunulması Şeyh Bedreddin'in düşünce dünyası hakkında daha iyi kavrayış geliştirmek için değerlendirilebilir. İşte bu zeminde, çalışmada varlığın kökeni (*mebde*), sonu (*me'âd*) ve fark düzlemindeki süreçleri üzerine araştırma anlamına gelen metafizik çerçeve esas alındı. Bu çerçeveye bağlı olarak öncelikle Şeyh Bedreddin düşüncesinde varlık mertebeleri, hazerât-ı hamse ve ayan-ı sabite kavramları da dikkate alınarak yeniden incelendi. *Vâridât*'ın en tartışmalı konularından ikisi olan ahiret hâllerinin cismaniliği ve âlemin kîdemi meselelerinin bu çerçeve ile ilişkisi sorgulandı. *Hâşiyetu matla' i husûsi 'l-kilem fi me'ânî fusûsi 'l-hikem* ismiyle bilinen eserin, "Ta'likât 'ale'l-mukaddemât" (*TM*) ismiyle yeniden adlandırılması teklif edilerek bunun gerekçeleri sunuldu. Buna ilaveten ek bölümde, sözü edilen eserdeki Şeyh Bedreddin imzalı tüm talikler ile bunların tercümelere sunulması literatüre kazandırıldı.

Anahtar Kelimeler: Şeyh Bedreddin, Hâşiyetu matla, Vâridât, Mukaddemât, Vahdet-i Vücud, Hazerât-ı Hamse.

Abstract

Vâridât includes important data related to metaphysical aspects of Shaykh Badr al-Dīn's thought. However, the work itself is inadequate to draw a clear and complete picture. Moreover, its stylistic and content-related structure makes continuous debates between researchers inevitable. Shaykh Badr al-Dīn's ideas oscillate between *waḥdat al-mawjūd*, which can also be considered as a naïve pantheism, and *waḥdat al-wujūd*. On the other hand, Shaykh Badr al-Dīn himself annotated at least forty-one *ta'liqât* to Dâvûd al-Qaysarî's *Muqaddimât*, a classic work in terms of systematics of mysticism. Known as *Hâshiyat al-Matla' i Khusûs al-Kilam Fî Ma'ânî Fusûs al-Hikam* in literature, these *ta'liqât* are important to clarify metaphysical lines which are not systematically presented in *Vâridât*. Hence, they provide an opportunity to contribute to the on-going debates. For example,

* Geliş Tarihi: 23.03.2022, Kabul Tarihi: 21.04.2022. DOI: 10.34189/hbv.102.018

Bu çalışma, Yakup Kalın tarafından Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Anabilim Dalı'nda sunulan "Şeyh Bedreddin ve Spinoza'da Tanrı veya Varlık -Fark ve Özdeşliğin Paradoksal Uzlaşımı-" (2021) başlıklı tez çalışmasında ileri sürülen fikirlerden hareketle oluşturulmuştur. Bahsi geçen tez çalışmasında, *Ta'likât 'ale'l-mukaddemât'tan (TM)* bazı taliklerin kısmi çevirilerine, tez konusuyla ilişkileri ölçüsünde yer verilmiştir. TM'nin tam teşekküllü neşri ve tercümesi ise ilk defa bu çalışmada arz edilmiştir. *TM* metninin okunmasında ve tercümesinde büyük emeği ve katkısı bulunan, kısıtlı vaktine rağmen mesaimize iştirak etme cömertliğini bizden esirgemeyen Ahmet KAYLI'ya şükranlarımızı sunarız.

** Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi, Felsefe Bölümü, Konya, Türkiye/
yakubkalin@gmail.com / ORCID ID: 0000-0001-6374-0178.

concepts not mentioned in *Wāridāt* such as *al-'amā*, five divine presences (*al-ḥaḍarāt al-ilāhiyya al-khams*), the holiest emanation (*al-fayḍ al-aqdas*), the holy emanation (*al-fayḍ al-muqaddas*), permanent archetypes (*al-a'yān al-thābita*), and in gradation (*al-tashkīk*) or some references to 'Abd al-Razzāq al-Qāshānī, and even to Dāwūd al-Qaysarī can be found in the *ta'līq*s. These findings can be used to develop a better understanding of Shaykh Badr al-Dīn's thought. On this ground, this study was based on a metaphysical framework which means a study on the origin and the end of existence, and their processes on difference plane. Following this framework, ranks of existence in Shaykh Badr al-Dīn's thought were re-examined considering the concepts *hadarāt al-khamsah* and permanent archetypes. The relation between this framework and two of the most controversial issues in *Wāridāt*, incorporeality of the afterlife and the eternity of the universe, was questioned. We proposed and provided justifications about renaming the work *Hāshiyat al-Matla' i Khusūs al-Kilam Fī Ma'ānī Fusūs al-Hikam* as "Ta'līqāt 'alā al-Muqaddimāt" (*TM*). Moreover, in the additional section, we contributed to the literature by transcribing and translating the *ta'līq*s, which signed by Shaykh Badr al-Dīn.

Anahtar Kelimeler: Shaykh Badr al-Dīn, *Hāshiyat al-Matla'*, *Wāridāt*, *Muqaddimāt*, five divine presences, *Waḥdat al-Wujūd*.

Giriş

Şeyh Bedreddin'in, Fetret Devri'nin gergin atmosferinin yarattığı politik denkleme dâhil olması ve nihayetinde idam edilmesi, kişiliği hakkında sonuçlanmayan tartışmalara neden olmuştur. İçeriği nedeniyle *Vāridāt* da şarihleri ve eleştirmenleri arasındaki hesaplaşmalardan Nâzım Hikmet ve sonrasına kadar, geniş yelpazeli bir tarihsel dilimde verimli tartışmaları doğurmuştur. Osmanlı döneminde *Vāridāt* dolayısıyla Şeyh Bedreddin'e yüklenen asilik, zındıklık veya filozofluk töhmeti, Nâzım Hikmet ile beraber materyalizme ve sosyalizme dönüşen yeni bir boyut kazanır. Bunun etrafında Şeyh Bedreddin'in, çoğunlukla materyalizm ile eş anlamlı kabul edilen vahdet-i mevcut anlayışının savunucusu olarak alımlanmasını teklif eden hatırı sayılır bir literatür oluşmuştur. *Vāridāt*'ta vahdet-i vücüt anlayışının kimi temel kavramlarının gözlemlenmesine mukabil kimi kavramlarına yer verilmemesi bu durumun nedenlerinden biridir. Eserin biçimsel yapısı, doğası, iddiası, kaygısı ve otantisitesi gibi parametreler dikkate alındığında *Vāridāt*'tan sistematik bir sunum beklemek yersizdir. Fakat eserin tam da bu tür nedenlerden kaynaklanan eksiklikleri, sözü edilen tartışmaların besleyici faktörleri olarak okunabilir.

Esasında *Vāridāt*'ta varlık: 'Sırf', 'mutlak' ve 'mukayyet' gibi niteleyicilerle ya da 'ehadiyet', 'vahidiyet', 'insanlık' gibi mertebelerle birlikte tasnif edilmektedir. Âlemin ise melekût-mülk, gayb, şehadet, misal, ruhlar (*ervâh*) gibi tamlayanlarla birlikte *Vāridāt*'ta kullanılması onun, vahdet-i vücüt öğretisine ait izleri bünyesinde barındırdığını göstermektedir (Şeyh Bedreddin, 2014, 26; 33; 40; 49; 51-52; 54; 70 vd). Fakat eserde bu mertebelerin sistematik bir sıra düzen içerisinde sunulmamış olması; 'amâ, ayan-ı sabite (*a'yân-ı sâbite*) vb. kavramların kullanılmaması gibi nedenler veya "âlemin Allah olduğu" türünden keskin ifadeler Şeyh Bedreddin'in vahdet-i mevcut yanlısı bir düşünür olarak alınmasına zemin hazırlamaktadır. Dolayısıyla verili metinden sistematik ve bütünlüklü bir metafizik kavrayışın çıkarılması daha çok yorumcuların sırtına yüklenmiş bir sorumluluktur.

Bu doğrultuda *Vāridāt*'ın *Miftâhu'l-gayb* (Sadreddin el-Konevî), *Mukaddemât* (Dâvūd el-Kaysarî) gibi sistematik yapıdaki veya *Istılâhâtü's-sûfiyye* (Abdurrezzâk el-Kâşânî) gibi sözlük türündeki eserlerle birlikte okunması kolaylaştırıcı bir fonksiyon

üstlenebilir. Fakat Şeyh Bedreddin ve *Vâridât* hususundaki tartışmalar dikkate alınırsa bu yöneme ilişkin meşruiyet probleminin doğması muhtemeldir. Öte taraftan Şerafeddin Yaltkaya, Şeyh Bedreddin'in eserlerini sıralarken basılmamış eserleri arasında Dâvûd el-Kayserî'nin *Matla' u husûsi'l-kilem fî me'ânî füsûsi'l-hikem*'ine düşülen haşiyeleri göstermektedir (Muhammed Şerâfeddîn, 1341/1925, 69). Şeyh Bedreddin'in torunu Hâfız Halîl, *Menâkıbnâme*'sinde böyle bir eserden bahsetmese de Şeyh'e ait eserlerin tamamının ismini vermemiştir. Onun ismini belirtmediği eserler arasında bu eserin bulunması ihtimal dâhilindedir. Gerçekten de İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi (İÜNEK), AY2982 demirbaş numarasıyla kayıtlı eserde, şerhin kenarlarında Şeyh Bedreddin imzalı talikler bulunmaktadır. Müstensihî ve tarihi belirsiz olan, 36 varaklık bu yazma, Kayserî'nin *Fusûs Şerhi*'nin tamamını değil de bu şerhin sadece -bağımsız bir eser olarak da alınan- giriş kısmını ihtiva etmektedir. Dolayısıyla hâlihazırda Şeyh Bedreddin'in tüm şerhe düştüğü "kenar notları"ndan değil, *Mukaddemât*'a düştüğü taliklerden bahsedebiliriz. Nüshada iki yüzden fazla talik bulunsada bunların tamamı Şeyh Bedreddin'e ait değildir. Molla Fenârî gibi isimlerin eserlerinden doğrudan aktarımları, "Taha" imzalı talikleri, imzasız talikleri ve Şeyh Bedreddin'in taliklerine karşı yazılmış talikleri de içerir.

Yazmanın zahriye sayfasında (1a), eserin adı *Mukaddime-i Şerh-i Fusûs li-Dâvûd el-Kayserî* olarak kaydedilmiştir. Aynı sayfadaki temellük kayıtları (h. 1155; h. 1193) elimizdeki yazmanın en geç on yedinci yüzyıl sonlarına tarihlenebileceğini göstermektedir. Nüshanın daha erken tarihli olması da muhtemeldir. Ayrıca nüshanın başındaki vikaye yaprağında yer alan bir notta, Kayserî'nin *Fusûs Şerhi* hakkında *Keşfü'z-zünûn*'dan bir alıntı yapıldıktan sonra, idam edilmiş Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin'in *Şerh-i Fusûs Mukaddimesi*'ne birtakım talikler düştüğü ve bu nüshada söz konusu taliklerin görülebileceği belirtilmiştir. Bundan da eserin, en azından taliklerin, başka bir nüshadan kopyalandığı anlaşılmaktadır. Bu tespiti destekleyen başka bir gösterge de eserin "5b" sayfasında bulunan bir talikte eserin ikinci sayfasında geçtiği belirtilen bir hususa işaret edilmiş olmasıdır. Sözü edilen husus ise elimizdeki nüshada ikinci sayfada değil yine "5b" sayfasında yer alır. Dolayısıyla ne yazık ki şimdilik eserin orijinal nüshasına erişilemediğinden Şeyh Bedreddin'in tüm şerhe ilişkin kayıtlar düşüp düşmediğini tespit etmek mümkün gözükmemektedir. Buna rağmen *Hâşiyetu matla'* şeklindeki isimlendirme onun, şerhin tamamına ilişkin notlar tuttuğu beklentisini yaratır. Bu düzlemde eserin bu isimle değil de yazmanın vikaye sayfasındaki belirleme uyarınca *Ta'likât 'ale'l-mukaddemât (TM)* şeklinde isimlendirilmesi daha isabetlidir.

Şeyh Bedreddin düşüncesinin -özellikle *Vâridât*'ın- nazari tasavvufun klasikleriyle birlikte okunması, yukarıda belirttiğimiz gibi, metodolojik açıdan bir itirazla karşılaşılabılır. Fakat Şeyh Bedreddin'in *Mukaddemât*'ı okuduğunu tarihsel düzlemde kanıtlamak bile yine metodolojik açıdan değerlidir. Bunun da ötesinde eserde bulunan iki yüzden fazla talik arasında yer alan kırk bir talik, Şeyh Bedreddin imzalıdır. Bu talikler, Şeyh Bedreddin metafiziğinin ortaya konmasına ilişkin zorlu görevi önemli ölçüde kolaylaştırma imkânlarını taşır. Şeyh Bedreddin'in topyekûn metafizik kavrayışını bir makalenin sınırları dâhilinde ortaya koymak elbette mümkün değildir. Bu nedenle *TM*'nin, *Vâridât*'ta karşılaşılan boşlukların kapatılması noktasında ne kadar işlevsel bir metin olduğunu göstermek için çalışmayı, köken (*mebde*), zuhur süreci ve sona (dönüş) (*me'âd*) ilişkin birkaç örnek konuyla sınırlandıracağız. Ek bölümde ise,

TM metnini ve tercümesini sunacağız. Çalışmada, Şeyh Bedreddin'e ait olduğundan emin olmadığımız yüz yetmiş civarındaki taliğe yer vermeyeceğiz. Fakat taliklerin numaralandırılmasında bu taliklerin sayfadaki konumlanmasını dikkate alacağız. Yani talikleri sayfanın üst kısmından başlamak üzere artan bir sıra ile numaralandıracağız. Örneğin 5a sayfasında üstten aşağıya doğru ilk iki talik, Şeyh Bedreddin imzalı değilken üçüncü talik Şeyh Bedreddin imzalıdır. Bu nedenle “T5a1” ve “T5a2” taliklerini atlayarak “T5a3”e geçeceğiz.

1. *Mebde*: Ulûhiyet, Varlığın Sınıfları ve Hiyerarşisi

Vâridât'ta varlığın sırf, mutlak ve mukayyet sıfatlarıyla nitelendirilmesi ya da ehadiyet, vahidiyet gibi mertebelerinden bahsedilmesi vahdet-i vücud öğretisinin sistematik varyasyonlarına aşına olan okur için önemli bir anlam dünyasına bağlanır. Zira vahdet-i vücud öğretisinin sistematik ifadelerinde ehadiyet mertebesi Tanrı'nın zatına işaret etmek, vahidiyet mertebesi ise ehadiyet mertebesinde henüz zahir olmamış isimlerin veya sıfatların taayyününü ve zuhurunu ifade etmek için kullanılmaktadır. Aynı şekilde varlık, ehadiyet mertebesinde “sırf varlık”, vahidiyet mertebesinde ise “mutlak varlık” şeklinde isimlendirilir (Şeyh Bedreddin, 2014, 51-52). Dolayısıyla en başından ikisi arasındaki ayrım ortaya koyulur. Her iki mertebeye de Tanrı'ya işaret etmekle birlikte aralarındaki fark, zahirlilik ve batınlık ilişkisi ile tesis edilir: Ehadiyet, vahidiyetin batını veya vahidiyet, ehadiyetin zahiridir. Başka bir ifadeyle ehadiyet veya zat mertebesinde sıfatlar ya da isimler belir(len)memişken (*taayyün*) vahidiyette ilk belir(len)im gerçekleşir. Şeyh Bedreddin *Vâridât*'ında, zat mertebesine Evvel, Âhir, Zâhir, Bâtın isimleriyle bile işaret edilemeyeceğini dile getirir (Şeyh Bedreddin, 2014, 52). *Mukaddemât*'ın ilk faslına henüz başlangıç cümlelerindeki sırf varlığın ne olmadığına ilişkin ifadeler arasında tümel, tikel, genel, özel, bir, çok, cevher, araz vs. bulunmaktadır ki, birinci talikte Şeyh Bedreddin, varlığın neden tümel olamayacağı hususunu temellendirir (Dâvûd el-Kayserî, 2015, 25; 2012, 37; İÜNEK, AY2982, 4b; Şeyh Bedreddin, İÜNEK, AY2982, T4b1). Bu nokta Şeyh Bedreddin metafiziğinin başlangıç/köken (*mebde*) ilkelerini vahdet-i vücud öğretisinden devraldığı hususlardan en önemlisidir.

Aynı doğrultuda vahidiyet mertebesi, ruhlar âleminin (*âlem-i ervâh*); ruhlar âlemi, misal âleminin; misal âlemi ise şahadet âleminin batınıdır. Tersinden ifade edecek olursak şahadet âlemi, misal âleminin; misal âlemi, ruhlar âleminin; ruhlar âlemi ise vahidiyet mertebesinin zahiridir. Zuhur sürecinin batından zahire doğru gerçekleşen kısmı genel olarak *tenezzül* (iniş) kavramıyla isimlendirilir. Her mertebenin zahir oluşu aynı zamanda, hiyerarşik anlamda kendisinden önce gelen mertebenin belir(en)imi (*taayyün*) ve gerçekleşmesidir (*tahakkuk*). *Hazerât-ı hamse* olarak da bilinen zuhurun bu beş aşamasının vahdet-i vücud sistematigindeki gibi kabulüne ilişkin *Vâridât*'ta görülen tek ipucu, ruhların bedenlerden iki bin yıl önce yaratıldığını belirten hadisin Şeyh Bedreddin tarafından yorumlanmasıdır. Ki, Şeyh Bedreddin bu hadiste ruhlar âleminin (*âlem-i ervâh*), cisimler âleminin (*âlem-i ecsâm*) iki mertebeye önce oluşunun kastedildiğini düşünmektedir (Şeyh Bedreddin, 2014, 84-85). *TM*'de ise Dâvûd el-Kayserî'nin eserinin beşinci faslına kendisine tahsis ettiği *hazerât-ı hamse* konusuna açıkça değinilmektedir.

Yukarıda belirtildiği gibi *Vâridât*'ta varlık mertebelerinin ehadiyet, vahidiyet, insanlık; âlemlerin ise ruhlar (*ervâh*), misal, cisimler (*ecsâm*) gibi niteleyicilerle

birlikte anıldığı gözlemlenebilir. Fakat bu durum vahdet-i vücud öğretisine has zuhurun sıra düzeninin kabul edilmesine ilişkin kesin bir fikir vermemektedir. Öte taraftan *Mukaddemât*'ta hazerât-ı hamse konusuna ayrılan kısımlara düşülen talikler bu belirsizliği kesin olarak giderir. Hatta Şeyh Bedreddin, Dâvûd el-Kayserî'nin belirttiğinden farklı olarak altı hazerâtın bulunduğunu öne sürer ve vahdet-i vücud öğretisinin ontolojik hiyerarşisini kabullenir. Buna göre mertebeler sırasıyla mutlak gayb, (kendi içerisinde ikiye ayrılan) izafî gayb, insanlık (*hazret-i câmi'a*) ve mutlak şahadet mertebeleridir. Dikkat edilirse burada beş değil de dört mertebeden bahsedilmektedir (Dâvûd el-Kayserî, 2015, 74; 2012, 73; İÜNEK, AY2982, 19a). Şeyh Bedreddin buradaki karışıklığın Dâvûd el-Kayserî'nin izafî gayb mertebesinin kendi içerisinde ikiye bölünmesini öngören izahından kaynaklandığını dile getirir. Zira Dâvûd el-Kayserî, mutlak gayb mertebesine ayan-ı sabite âleminin; mutlak şahadet mertebesine mülk âleminin; mutlak gayba yakın olan izafî gayb mertebesine ceberut, melekût, akıllar-mücerret nefisler ve ruhlar âleminin; mutlak şahadete yakın olan izafî gayb mertebesine ise misal âleminin denk geldiğini belirtmiştir. *Hazret-i câmi'a* ise bu dört mertebeyi kendisinde toplayan insanlık âlemidir. Dolayısıyla âlemler sırasıyla ayan-ı sabite âlemi; melekût, ceberut, akıllar-mücerred nefisler ve ruhlar âlemi; misal âlemi; mülk âlemi ve insanlık âlemidir. İşte bu noktada Şeyh Bedreddin, neden altı mertebenin bulunması gerektiğini şu şekilde açıklamaya girişir: Öncelikle izafî gayb mertebesinin iki kısma bölünmesi, ruhlar ve misal âlemlerinin karışmaması için oldukça isabetlidir. Bununla birlikte mutlak gayb mertebesinin ehadiyet mertebesi olarak alınması, vahidiyet mertebesinin konumunu problemlî hâle getirmektedir. Çünkü mutlak gayb mertebesinden kastın, ehadiyet mertebesi olduğu hem akla hem de nakle uygun olmakla birlikte kesindir. Bu düzlemde izafî gayb mertebesi Dâvûd el-Kayserî'nin sınıflandırmasından farklı olarak vahidiyet mertebesini de içermek üzere üç kısma ayrılmalıdır ve ayan-ı sabite âlemi, vahidiyet mertebesine bağlanmalıdır (Şeyh Bedreddin, İÜNEK, AY2982, T19a1). Nitekim Dâvûd el-Kayserî yukarıda kısaca verilen anlatımına rağmen, bunu ayan-ı sabite âleminin ilahi isimler ve vahidî hazretin, vahidî hazretin ise ehadî hazretin mazharı olduğunu belirtmek suretiyle doğrulamıştır. Dolayısıyla Şeyh Bedreddin açısından doğru olan, kendisinin üstünde (*fevk*) bir âlem bulunmayan ehadiyet mertebesinden (mutlak gayb) başlamak üzere, kendi içerisinde üç kısma bölünen izafî gayb, şahadet ve insanlık mertebelerinden müteşekkil altı mertebedir. Âlemler ise sırasıyla ayan-ı sabite âlemi, ruhlar (ceberut, melekût, akıllar ve nefisler) âlemi, misal âlemi, mülk âlemi ve insanlık âleminden oluşmak üzere beş tanedir. Hatta ona göre '*amâ*' bir âlem olarak kabul edilirse âlemlerin sayısı da altıya çıkar. Fakat burada Şeyh Bedreddin '*amânun*' da vahidiyet mertebesine denk geldiğini belirtir (Şeyh Bedreddin, İÜNEK, AY2982, T19a1). Bu da ayan-ı sabite âlemi ile "*amâ*"yı birleştirmeyi ima eden bir karışıklık doğurmaktadır.

Bu ifadeler, Şeyh Bedreddin'in düşünce dünyasında gezinen bir araştırmacı için oldukça kıymetlidir. Zira öngörülen ontolojik hiyerarşinin *Vâridât*'tan çıkarılması mümkündür fakat bu talikteki (T19a1) kadar sarîh olmayıp tartışmalara açıktır. Bunun da ötesinde bu taliğin, *Vâridât*'ta zikredilmeyen ayan-ı sabite ve "*amâ*" gibi iki kritik kavramı içermesi ayrıca önemlidir. Ek olarak *Mukaddemât*'ın üçüncü faslının kendisine hasredildiği ayan-ı sabite konusu hakkında müstakil talikler bulunmaktadır. Vahdet-i vücud öğretisinin öngördüğü zuhur süreci aynı zamanda belir(len)im (*taayyün*) ve tecelli kavramlarıyla da ifade edilir.

Bunlarla ilişkili olarak Ekberî geleneğin terminolojisinde yer alan *feyz-i akdes* ve *feyz-i mukaddes* kavramlarına Şeyh Bedreddin, tam da terminoloji hususunda klasik bir eser olan *Istîlâhât*'a referansla yer verir (Bkz. Abdurrezzâk el-Kâşânî, 1992, 173-174). Buna göre *feyz-i akdes*, belir(len)imin olmadığı (*lâ-taayyün*) zat (ehadiyet) mertebesine değil de ilk belir(len)imin (*taayyün-i evvel*) gerçekleştiği vahidiyet mertebesine tekabül eder. Feyz-i mukaddes ise vahidiyet mertebesinin zuhuru (*taayyün*) neticesinde zahir olan mertebelere işaret eder. Burada feyz-i akdes ikinci tecelli, feyz-i mukaddes ise şuhudi tecelli olarak isimlendirilir. Ehadiyet mertebesi için isim veya sıfatlardan bahsetmek mümkün değildir. Feyz-i akdes ile vahidiyet mertebesi zuhur eder ve bu mertebede isim veya sıfatlar zahir olmaya başlar. Şuhudi tecelli olarak da isimlendirilen feyz-i mukaddeste ise ilim sıfatından veya *el-âlim* isminden, tümel ve tikel varlıkların sabit aynları zuhur eder. Filozoflarca tümelleri, mahiyetler veya hakikatler; tikelleri ise hüviyetler şeklinde isimlendirilen bu makul suretlerin (sabit aynlar), hariçte (dışsal dünyada) gerçekleşmesi de (*tahakkuk*) şuhudi tecellidir (Şeyh Bedreddin, İÜNEK, AY2982, T12a1). Dolayısıyla varlıktaki çoğalmanın izahı, ilim sıfatından ve ayan-ı sabite kavramından geçmektedir. *Vâridât*'ta zikredilen sırf, mutlak ve mukayyet varlık düzeylerinden ilki ehadiyet, ikincisi vahidiyet, üçüncüsü ise ontolojik hiyerarşinin alt katmanlarına işaret eder (Şeyh Bedreddin, 2014, 51-52). Mutlak varlığın sıfat ve fiil isimleriyle anılması çokluk itibarıyla mümkündür. İsim ve sıfatların ilim sıfatındaki mazharları sabit aynlardır.

Vâridât'ın aksine, *TM*'de kendisine yer verilen ve en az ayan-ı sabite kavramı kadar önemli olan bir diğer kavram ise teşkiktir (*teşkit*). Yukarıda belirtildiği üzere *Vâridât*'ta varlık kavramı sırf, mutlak ve mukayyet gibi sıfatlarla birlikte alınır. Fakat bu tamlamaların ortak tamlananı olan varlık kavramının, başta İbn Sînâ olmak üzere, filozoflardaki gibi teşkik yoluyla mı kullanıldığı yeterince açık değildir. Dâvûd el-Kayserî, aynı zamanda bir yetkinlik (*kemâl*) ve “varlıktaki şiddet” hiyerarşisi olarak da alınabilecek zuhur sürecini teşkik kavramıyla izah eder. Ki, Şeyh Bedreddin'in bu hususta *Mukaddemât*'a düştüğü talikten varlık kavramını sırf, mutlak ve mukayyet kavramlarıyla birlikte kullanırken filozoflarda ve Dâvûd el-Kayserî'de gözlemlendiği gibi teşkik teorisini esas aldığı çıkarsanabilir (Dâvûd el-Kayserî, 2015, 35-36; 2012, 45; İÜNEK, AY2982, 7b; Şeyh Bedreddin, İÜNEK, AY2982, T7b1).

2. *Taayyün, Sudur, Tenezzül* (İniş), Nedensellik ve Âlemin Kıdemi

Teşkik teorisi, genel olarak nazari tasavvuf, özel olarak ise Şeyh Bedreddin düşüncesi ile filozoflar arasında ilişki kurulacak bariz noktalardan biridir. Fakat bu, ikisi arasında kurulacak yegâne bağ değildir. Nitekim genel olarak vahdet-i vücüt öğretisinin özel olarak ise Şeyh Bedreddin'in önerdiği tüm zuhur sistematığı, taşıdığı önemli farklılıklara rağmen felsefe ile ilişkisi düzleminde değerlendirilebilir. Söz gelimi sudur kavramı, taşıdığı felsefi arka planına sadık kalınarak *Vâridât*'ta sıklıkla kullanılır. Bilindiği gibi sudur öğretisi, İslam dünyasının ilk dönem felsefi sistemlerine Yeni Platoncu gelenek vasıtasıyla girmiştir (Bkz. Türkyılmaz, 2016). Gazzâlî gibi bir kırılma noktasına rağmen bu öğreti özellikle nazari tasavvufta farklı biçimlerde varlığını sürdürmüştür. Hatta İbn Rüşd'ün tanıklığıyla Gazzâlî düşüncesi bile *Mışkâtü'l-envâr* ekseninde aynı sisteme bağlanır (İbn Rüşd, 2014, 86-87). Şeyh Bedreddin veya Ekberî düşünürlerden herhangi birinin doğrudan Yeni Platoncu filozofları okuyup okumadıkları hususu bir tartışma konusu olsa da İbn Sînâ gibi

sudurcu filozofları okudukları kanıtlanabilir. Bu durumun Şeyh Bedreddin açısından önemli göstergelerinden biri *Vâridât*'ta onun adını zikretmiş olmasıdır. Şeyh Bedreddin burada İbn Sînâ'yı Allah ile âlemin varlığının ayrı olduğunu savunması gerekçesiyle suçlar. Fakat aynı satırlarda Tanrı'nın Kâdir-i Muhtar olduğunu ifade eden kelamcılara yüklenirken zımnen İbn Sînâ'dan destek alır. Şöyle ki, âlemin belir(len)imi (*taayyün*) Tanrı'nın zatının gerektirmesidir (Şeyh Bedreddin, 2014, 41-42). Yani âlemde işleyecek nedensellik düzeni köken itibarı ile Tanrı'nın zatına, süreç itibarı ile de iradesine bağlıdır. Bu çerçeveye yerleşen istidat (*isti'dât*) kavramı *Vâridât*'ta sıklıkla dile getirilir (Şeyh Bedreddin, 2014, 41-42 vd.). Bu kavram, Tanrısal iradenin nasıl tahakkuk edeceğine ilişkin kritik bir öneme sahiptir ve tam olarak ayan-ı sabite üzerinden zorunlu bir nedensellik sürecine bağlanır.

Şöyle ki, nihai kertede âlem-i şehadeti oluşturan zuhur sürecinin gerçekleşmesinin nedeni Tanrı'nın zatının gerektirmesidir (*iktizâ*) (Şeyh Bedreddin, 2014, 28; 43; 48). Tanrı, zâtı (doğası) itibarı ile feyzan ve sudur eder. Sudurun ilk basamağı olan vahidiyet mertebesine aynı zamanda taayyün-i evvel denir. Ki, bu kavram hem ortaya çıkmayı (belirim) hem de nedensellik düzleminde bir tür determinasyonu (belirlenim) ifade eder. Bu temanın Fârâbî veya İbn Sînâ gibi sudurcu filozofların da hareket noktası olduğu bilinen bir husustur. İlk belir(len)imde Tanrı'nın hayat, ilim, irade ve kudret gibi sıfatları ortaya çıkar. "İlim" sıfatında oluşan şeylerin ilmî suretleri, ayan-ı sabite olarak adlandırılan özlerdir. "İrade" sıfatı ise bu suretlerin hariçte varlık kazanmalarıyla ilişkilidir. Tanrı'nın yetkinliğinin gereği olarak ilmi de yetkin olacağından irade, ilim ile kayıtlıdır. Yani irade ve iradeyi tahakkuk ettirecek kudret, ilim tarafından belirlenir. Bu prensibin ihmal edilmesi Tanrı için kusurlu bir imge anlamına gelen Kâdir-i Muhtar Tanrı tasavvuruna yol açar. Başka bir ifadeyle gelişigüzel bir tarzda her şeyi dileyip her şeye güç yetirebilecek bir Tanrı tasavvuru, ilk bakışta Tanrı'ya sonsuz bir kudret atfediyormuş gibi görünebilir. Fakat bu, ilmindeki bir kararsızlık veya yetkinsizlik imasını da beraberinde taşır. Dolayısıyla Tanrı'nın dilediği her şeye güç yetirebileceği ama yalnızca sabit ayınların istidatına göre dileyeceği teslim edilmelidir (Şeyh Bedreddin, 2014, 42). Öyleyse *Vâridât*'ta irade, istidat, gerektirme (*iktizâ*), kalem gibi konuların tartışma yaratacak türden izahları, ilim sıfatının yetkinliğini koruma çabası olarak değerlendirilebilir. Takdir edileceği üzere bu da Meşşâî filozofların determinist metafiziğiyle doğrudan ilişkilidir. Burada bir parantez açarak belirtmek gerekir ki bu determinizm, Batı düşüncesinde Spinoza örneğinde gördüğümüz gibi mekanist bir determinizm değildir. Her şeyden önce teleolojik bir karaktere sahiptir. Ve keramet, mucize gibi olgular taayyüne aykırı olmayıp bu nedensellik sistemi içerisinde eritilir. *Vâridât*'ta geçen keramet mevzusuna ilişkin pasajlar, *TM*'de ise, Dâvûd el-Kayserî'yi takiben, mucizenin *hâriku'l-âde* (âdetin delinmesi) kavramıyla izah edilmesi bu açıdan oldukça önemlidir (Dâvûd el-Kayserî, 2015, 119; 2012, 106; İÜNEK, AY2982, 33b; Şeyh Bedreddin, İÜNEK, AY2982, T33b1; 2014, 93).

Taayyün (belir(len)im), sudur, feyzan ve sürecin âlem-i şehadete kadar olan dönüşümünü anlatan *tenezzül* (iniş) gibi kavramlar büsbütün filozofların sistemlerinin taklidiyle oluşmamıştır. *TM*'den de izleyebileceğimiz üzere, Şeyh Bedreddin'in ifadelerinin sıhhati tartışmaya açık olsa da, tasavvufî sistemle felsefî sistemler arasındaki farklar sıklıkla çizilir. Filozofların *ilim* sıfatını kabul etmedikleri iddiası ya da Tanrı'dan taşan ilk şeyin "İlk Akıl" olup olmaması gibi hususlar bu farklara örnek

olarak gösterilebilir (Şeyh Bedreddin, İÜNEK, AY2982, T11a7). Buna rağmen özellikle *Vâridât*'ın en tartışmalı hususlarından biri olan âlemin kıdeminin iddia edilmesi, Şeyh Bedreddin ile filozoflar arasında bir ilişki kurmak açısından yerinde bir tercihtir. Şeyh Bedreddin, *Vâridât*'ında âlemin bir yönden hadis, diğer bir yönden kadim olduğunu iddia eder. Âlemin ontolojik/özel düzlemde kıdeminden bahsedilemez fakat zamansal anlamda kıdemi kabul edilir (Şeyh Bedreddin, 2014, 36). Bu iddianın gerekçesi açıkça sunulmasa da bu konuda filozofların kaygılarının etkili olduğunu düşünmememiz için hiçbir neden yoktur. Bu düzlemde yukarıda ifade edildiği gibi feyzan, sudur, tenezzül (zuhurun şهادet âlemine kadar olan süreci/iniş) vs. Tanrı'nın zatının gerektirmesidir (Şeyh Bedreddin, 2014, 36). Bu gerektirme Tanrı'nın zatı (doğası/mahiyeti) gereği kadim olduğundan ilim de, irade de kudret de kadim olmak durumundadır. Tanrı'nın zatının olduğu kadar sıfatlarının yetkinlik prensipleri gereği kuvve hâlinde değil de fiil hâlinde olması gerektiğinden âlemin mevcudiyetinin kıdemi, zuhur sürecinin kıdemiyle ilişkilidir. Öte taraftan zamansal ve özel kıdem arasında yapılan ayırım sayesinde âlemin kıdeminin, kadimlerin çoğalmasına (*taaddüd-i kudemâ*) yol açması engellenir. Bu çerçevede değerlendirilebilecek ve hakkında talik de düşülen bir *Mukaddemât* ifadesinde, mümkün varlığın yok olmamasından, yok olmaktan ziyade gizlenmesinden, zahirden batına girmesinden bahsedilir (Dâvûd el- Kayserî, 2015, 34; 2012, 44; İÜNEK, AY2982, 6a; Şeyh Bedreddin, İÜNEK, AY2982, T6a4).

Bir kez daha belirtelim ki, bu türden paralelliklerine rağmen genel olarak nazari tasavvufun, özel olarak ise Şeyh Bedreddin düşüncesinin hem yöntem hem de muhteva itibariyle felsefi sistemlere indirgenmeleri güçtür. *Vâridât*'ta veya *TM*'de ehl-i nazardan veya filozoflardan (*hükemâ*) bahseden pasajlar bu güçlüğü net ifadeleri olarak değerlendirilebilir (Şeyh Bedreddin, 2014, 96-97; İÜNEK, AY2982, T11a1; T11a7). Öte taraftan Şeyh Bedreddin düşüncesinin, ondan önceki Ekberî düşünürlerin fikirlerine indirgenmesi hususunda da birtakım zorluklar bulunmaktadır. Bu güçlüklerin güzel örneklerinden biri olarak *Vâridât*'ta yer alan bir varid verilebilir. Bu pasajda bütün mertebelerin cisimler âleminde (*âlem-i ecsâm*) toplandığı, bu âlemin ortadan kalkmasının tüm mertebelerin ortadan kalkmasıyla sonuçlanacağı belirtilir (Şeyh Bedreddin, 2014, 33-34). İlgili iddia, âlemin kıdemi konusu ifade edilirken kullanılan kavramsal çerçeve içerisinde izah edilebilir. Yani zuhurun Tanrısal zatın gerektirmesi ile başlayan, vahidiyet mertebesinde ilim sıfatıyla belirlenen ve bilincine varılan *tenezzül* (iniş) sürecinin ereği, âlem-i şهادettir. Ereğin ortadan kalkması, mantıksal bir zorunlulukla süreci de ortadan kaldırır. Buna mukabil Ekberî düşünürler tüm mertebelerin cisimler âleminde toplandığını iddia etme hususunda temkinlidir. Söz gelimi Dâvûd el-Kayserî, misal âlemine nazaran şهادet âleminin durumunun çöle atılmış bir yüzük eğretilmesiyle anlaşılması gerektiğinden bahseder (Dâvûd el- Kayserî, 2015, 84; 2012, 81; İÜNEK, AY2982, 23b). Bu da misal âleminde olan her şeyin şهادet âleminde tahakkuk etmediği anlamına gelir. Bunun aksine bir tür indirgeme olarak da anlaşılabilir *Vâridât* fragmanında ise ontolojik hiyerarşinin üst mertebelerinin tüm boyutlarıyla cisimler âleminde tahakkuk ettiğinin iddia edildiği çıkarılabilir. Hâlbuki *Vâridât*, mertebelerin veya âlemlerin birbirine indirgenmesini zorlaştıran pasajları da içerir. “Sırf varlık (ehadiyet mertebesi) kendi isim ve sıfatları da dâhil olmak üzere her şeyden münezzehtir” veya “Ahiret hâlleri cismani değildir” türünden örneklerde olduğu gibi (Şeyh Bedreddin, 2014, 52; 26-27 vd.).

Bu paradoksal durumun ilk bileşeni (tüm mertebelerin cisimler âlemine indirgenebilirliği), Şeyh Bedreddin'in vahdet-i mevcut öğretisini savunan materyalist bir düşünür olarak takdim eden yorumun hareket noktası olarak alınabilir. Paradoksun diğer bileşeni olan ve *Vâridât*'ta ihmal edilemeyecek bir tonda vurgulanan tenzih fikri ise bu yorumun meşruiyetini ciddi ölçüde zayıflatır. Aynı çizgide *TM*'de de varlığın doğal tümel olduğunu ifade eden bir *Mukaddemât* ifadesi, yine *Mukaddemât*'ın daha önceki ifadelerine dayanılarak eleştirilir. Zira *Mukaddemât*'ta daha evvel varlığın tümel veya tikel olamayacağı, bunlardan daha genel olması ifade edilmişken doğal tümel, tümelin bir kısmı olduğu için tümelden bile daha dar kapsamlıdır. Varlığın doğal tümel olarak kabul edilmesi mantıksal düzlemde hatalı bir vargıdır (Dâvûd el- Kayserî, 2015, 33; 2012, 43; İÜNEK, AY2982, 6b; Şeyh Bedreddin, İÜNEK, AY2982, T6b7). Paradoksun ikinci bileşeni ve bu talik doğrultusunda Şeyh Bedreddin düşüncesinin bir tür materyalizm veya vahdet-i mevcut öğretisi olarak okunması meşruiyetini yitirir. Öte taraftan ne yazık ki, hâlihazırda Şeyh Bedreddin'e ait olduğunu bildiğimiz metinler bu belirsizliği (nihai düzlemde âlem-i misaldeki her şeyin âlem-i şهادette tahakkuk edip etmemesi sorununu) giderip netliği sağlama hususunda yeterli değildir.

3. Me'âd: Nübüvvet, Velayet, Yükseliş ('*Urûc*) ve Âlemin Bekası

Vahdet-i vücut öğretisinin metafiziksel boyutları açısından en az, varlığın ehadiyet mertebesinde şهادet mertebesine tenezzülü kadar önemli olan yönü, bu inişin ardından gerçekleşmesi gereken yükseliştir ('*urûc*). Ki, bunun yolu da insanlık mertebesinde geçmektedir. İnsanlık mertebesi, yukarıda ana çerçevesi çizilen mertebelerin kimi özelliklerini kendisinde toplayan bir ontolojik düzeyi temsil eder. Varlığın, ehadiyet mertebesinde, şهادet mertebesine kadarki süreci inişi (*tenezzül*) ve zuhuru imlerken bu dönüşüm, insanlık mertebesinde bir tür *butûn* (gizlenme) ve yükseliş şeklini alır. Vahdet-i vücut öğretisine, Alman İdealizmi'nden daha önce, bir tür tarihsel anlam yükleyen bu boyut, esasında birlikten çokluğa geçiş sürecine ilişkin bir izah çabasıdır. Ki, bu süreç "gizli hazine" ve bu hazinenin "bilinmeye muhabbeti" metaforu ile temsil edilmiştir. Varlığın, şهادet mertebesinde veya mülk âleminde, insan dışındaki hiçbir varyasyonu, Tanrı'nın zatına işaret eden gizli hazineye yolculuk etme potansiyeline (imkân ve kudretine) sahip değildir (Şeyh Bedreddin, 2014, 91).

Vâridât'ta -sözü edilen imkânın, fiilî duruma dönüştürülmesi hususunda- insanın geçirmesi gereken süreç tafsilatıyla anlatılır. Tasavvuf klasiklerinde çokça işlenen ibadet, riyazet ve mücahede gibi pratikler metnin görmezden gelinemeyecek bir yekûnunu oluşturmaktadır (Şeyh Bedreddin, 2014, 65-66; 74-75; 77-78; 80 vd.). Bu türden pratikler metafizik anlayışın, ahlaki ve epistemolojik tavır alışlara bağlanma noktasını temsil eder. Fakat bunun ötesinde, iniş sürecinin yükseliş sürecine dönüşümünü temsil ettiği için metafiziksel bir boyuta sahiptir. Bu düzlemde, insanın -ve hatta varlığın insan dolayısıyla- yükseliş yolculuğu anlamında kullanılan seyr ve süluk kavramları *Vâridât*'ta zikredilirken *TM*'de aynı minvalde kullanılan "sefer" kavramına -*Istulâhât*'a referansla- yer verilir (Bkz. Abdurrezzâk el-Kâşânî, 1992, 117-118). *Mukaddemât*'ta üç seferden bahsedilmektedir. Şeyh Bedreddin ise *Istulâhât*'taki çerçeveye yaslanarak dört seferden bahseder. Bunlardan ilki, halktan Hakk'a sefer; ikincisi, Tanrı'nın sıfatlarıyla sıfatlanmak anlamına gelen Hakk'ta sefer; üçüncüsü, vahidiyet mertebesinde ehadiyet mertebesine seferdir. Üçüncü seferde salık yok olur (*fenâ*). Başka bir ifadeyle ayırım/fark belirten tüm niteliklerini kaybeder. Ki, bu

mertebe zat mertebesi olduğu için bu mertebede Tanrı'nın bile sıfat veya fiillerinden bahsetmek pek mümkün değildir. Dördüncü sefer ise Hakk'tan halka sefer olup salığın, Hakk ile bekası anlamına gelir. Şeyh Bedreddin'e göre, Dâvûd el-Kayserî'nin seferleri üçle sınırlandırmasının nedeni vahidiyetten ehadiyete yapılacak olan üçüncü seferi ehadiyet mertebesinin -kendi sıfat ve fiilleri de dâhil olmak üzere- her şeyden, dolayısıyla varidinin uğramasından tenzih etmesi nedeniyle olmalıdır (Dâvûd el- Kayserî, 2015, 97; 2012, 90; İÜNEK, AY2982, 27b; Şeyh Bedreddin, İÜNEK, AY2982, T27b1).

Bu yolculukta belli bir mesafe kesbeden kişilere (*evliyâ*) velayet makamı verilir. *Vâridât*'ta sıklıkla zikredilen ve kavramsal bir öneme sahip olan velilerin (*evliyâ*) veya arınmışların (*aşfiyâ*) yolculuklarının zorunlu şartı, belirtildiği üzere ibadet, riyazet ve nefisle cihaddır (*mücahede*). Ki, bunların biçimi ve amelî muhtevası tamamıyla vahiy merkeze alınarak oluşturulur. *Vâridât*'ın, bir ibahi olarak çizilen Şeyh Bedreddin imgesini boşa çıkararak, ana temalarından biri budur (Şeyh Bedreddin, 2014, 74). Tanrı *enbiyâ* (nebler) vesilesiyle vahyini, ahlaki ve epistemolojik arınma prensiplerini insanlara iletir. Peygamberlerle ilişkili olarak Şeyh Bedreddin *TM*'de, *Fusûsü'l-hikem*'deki sıralamanın peygamberlerin üstünlük derecelerine göre tanzim edildiğini öne süren *Mukaddemât* pasajına itirazla bu düzenin İbnü'l-Arabî'nin aldığı bir emirden kaynaklandığını dile getirir. Nitekim o, *Fusûsü'l-hikem*'i rüyasında peygamberden almıştır (Dâvûd el- Kayserî, 2015, 117; 2012 105-106; İÜNEK, AY2982, 32a; Şeyh Bedreddin, İÜNEK, AY2982, T32a1; 2014, 97).

Esasında Şeyh Bedreddin rüya, keşf gibi kavramlarda olduğu gibi vahiy kavramını da muhayyileye bağlamakla kökleri felsefe geleneğine uzanan müktesebatı miras alır (Bkz. Şeyh Bedreddin, 2014: 94). Vahiy, anlayış ve kavrayış farklılıkları önemsenmeksizin tüm insanlığa hitap eder. Dolayısıyla Kur'an-ı Kerim'de özellikle ahiret mevzularına ilişkin anlatımlar, sıradan halkın kavrayış seviyesine uygundur. Bu, vahyin zahiri boyutunu temsil ederken ahlaki ve epistemolojik arınma sürecinden geçmiş kişiler batini boyutlarına ulaşma imkânına sahiptir (Şeyh Bedreddin, 2014, 26; 55-56; 61; 75; 85).

Şeyh Bedreddin'e yönelik tarihsel hücumun nedeni ve ayrıca *Vâridât*'ın en tartışmalı konuları olan ahiret, kıyamet, cesetlerin dirilmesi (*haşr-i ecsâd*) vs. hususundaki değerlendirmeleri bu düzlemde anlamlandırmak gerekir. Şeyh Bedreddin, bu türden kitabi ifadelerin sıradan halkın hayal ettiği gibi zahiri gönderimleriyle anlaşılmasında gerektiğini kaydeder (Şeyh Bedreddin, 2014, 26; 85-86; 94). Ne var ki, bu yaklaşım, ahiretin ve hâllerinin mutlak bir inkârı anlamına gelmez. Ahiret hâllerinin cismani boyutlarıyla gerçekleşmesi, inişten sonra yükselişe dönüşen süreci sekteye uğratar. Başka bir ifadeyle şahadet mertebesinde tamamlanmış bir tenezzül sürecinden sonra, bu mertebeye göre gayb olan bir âlemin veya mertebenin cisimselleşmesi zuhur sistematığının mantığına uygun değildir. Tam da bu konuyla ilgili olarak Dâvûd el-Kayserî küçük, orta ve büyük kıyamet türlerinden büyük kıyametın zatta yok olmak anlamına geldiğini belirtir. Hemen akabinde burada, herkesin kavrayamayacağı bir incelik bulunduğunu ekler (Dâvûd el- Kayserî, 2015, 104; 2012, 96; İÜNEK, AY2982, 29b). Şeyh Bedreddin bu konuyla ilgili düştüğü talikte ilk iki kıyamet hususunda fikir beyan eder, fakat büyük kıyamet hakkında bir şey söylemez (Şeyh Bedreddin, İÜNEK, AY2982, T29b2). Dolayısıyla büyük kıyamet hususunda onun, Dâvûd el-

Kayserî'nin fikrini benimsediği çıkarsanabilir (Şeyh Bedreddin, 2014, 69). Nitekim Ekberî gelenekçe bu bağlamda zikredilen *Vâhidü'l-Kahhâr* isminin *Vâridât*'ta yerini alması tesadüfi olmasa gerektir.

Belki de Dâvûd el-Kayserî'nin kastettiği, fakat açıklamadığı incelik, âlem-i şehadetin tamamıyla ortadan kalkacağını ön gören kıyamet anlayışıdır. Bu doğrultuda Şeyh Bedreddin'in *Vâridât*'ta zikrettiği bir varid bile bulunmaktadır. Bu varidde dünyanın yok olmayacağı ve ezelden beri varolduğu gibi ebediyen de baki olacağı vurgulanır (Şeyh Bedreddin, 2014, 65). Bu husus belki de *Vâridât*'ın anlaşılması en zor fakat en özgün pasajlarından biridir. Kanaatimizce bu durumun anlaşılması için âlemin kıdemi açıklanırken kullanılan argümantatif enstrümanlar devreye sokulmalıdır. Zira verili metinlerin hâlihazırdaki olanakları, bu konuda spekülasyondan başka çıkar bir yol bırakmıyor gibidir. Şöyle ki, âlemin kıdemi nasıl Tanrı'nın ilminin ve iradesinin kıdemi dolayısıyla bir taayyün ve nedensellik zincirine bağlanmışsa bekası da aynı zincire bağlanmalıdır. Zira zuhur sürecinde kesinti olmaz. Ve bu sürecin bilindik anlamıyla kıyamet gibi bir sonla nihayet bulması, Tanrı'nın ilmine ve iradesine atfedilecek bir atalet anlamına gelmektedir ki, bu da Tanrı açısından yetkinsizlik gibi bir çıkarımı doğurur. Yukarıda belirtildiği gibi hem filozoflarda hem de kimi nazari tasavvuf erbabınca âlemin kıdeminden bahsedildiğine rastlanması olağan bir durumdur. Fakat aynı gerekçeler âlemin bekasından da bahsetmeyi gerektirir ki, bu sıra dışı bir durumdur. Bu nedenle ilgili varid oldukça dikkat çekicidir. Hatta zuhur sürecinin kesintisizliği uyarınca insanın veya Tanrı'ya yolculuk etme potansiyeline sahip insan benzeri bir varlığın da kıdem ve bekasından söz etmek gerekir.

Sonuç

Osmanlı dönemi düşünce tarihi açısından Şeyh Bedreddin ve *Vâridât*'ı etrafında yapılan tartışmalar tarihsel süreçte olduğu gibi günümüzde de tazeliğini korumaktadır. Şeyh Bedreddin'in kişisel yaşamı ve tarihsel düzlemde cereyan eden hadiseler; *Vâridât*'ının ise biçimsel/yapısal özellikleri ve içeriği bu tartışmanın nihayete ermemesinin nedenleri olarak sıralanabilir. Fikirlerin ancak belli bir zamanda ve zeminde filizlenerek bir anlam dünyasını meydana getirebileceği gerçeği, elbette Şeyh Bedreddin için de geçerlidir. Dolayısıyla onun etki alanına girdiği düşünce ve düşünürler fikirlerinin oluşumunda rol oynamıştır. Ebherî ve Kâtibî'nin eserlerine şerh yazan hocası İbn Mübarekşâh; ders arkadaşları olan Seyyid Şerîf Cürçânî veya Mollâ Fenârî; yine hocası ve Anadolu'nun ilk *Mesnevî* şarihlerinden biri olan Hüseyin el-Ahlâtî, Şeyh Bedreddin'in fiilen temasta bulunduğu önemli simalardan sadece birkaçıdır. Üstelik Gazzâlî'nin *İhyâ'sı* ve *Kimyâ-ı Saadet*'i, *Fusûsü'l-hikem*, *Kuşeyrî Risâlesi* ve *Mirsâdü'l-'ibâd*, *Vâridât*'ta bahsi geçen eserlerden birkaçıdır. Şeyh Bedreddin düşüncesinin bağlandığı anlam dünyasına, tam anlamıyla olmasa da yakınsayacak vaziyette nüfuz etmenin yolu bu isimlerin fikirlerinin veya sıralanan eserlerin iyice analiz edilmesinden geçmektedir. Bu türden analizler müstakil çalışmalara konu olarak önerilebilir.

Sözü edilen bağlantılar içerisinde Şeyh Bedreddin'in *Mukaddemât*'ı okuduğunu, kesin olarak bilmek bile başlı başına heyecan verici bir durumdur. Dahası Şeyh Bedreddin bu eseri okumakla kalmamış, üzerine birtakım notlar almıştır. Hakkındaki tartışmaların yoğunluğunun aksine, Şeyh Bedreddin'e ait olan eserlerin çoğunluğunun ismine, içeriğine vs. ilişkin bilgimiz oldukça kısıtlıdır. Bu veri kısıtlılığı içerisinde,

Şeyh Bedreddin'in *Mukaddemât* gibi vahdet-i vücut öğretisinin sistematüğını çıkararak klasiklerden birine düştüğü tek satır notun bile ne kadar önemli olacağı, konuyla ilgilenenlerin takdir edeceği bir husustur. Çünkü *Mukaddemât Vâridât*'ta kullanılan birçok kavramın (*akl-ı küll, nefis-i küll, kalem, levh, arş* vs.) derinlemesine açıklanma imkânını taşır; eserin sistematik yapısı *Vâridât*'tan da benzer bir sistemin çıkarılmasını mümkün kılabılır. Üstelik Şeyh Bedreddin'in bu eser hakkında birtakım notlar tutmuş olması, eseri sadece okumakla kalmadığını kanıtlar. Bu da sözünü ettiğimiz türden sistematik bir yapının çıkarılmasının meşru zeminini temin eder.

Ta'likât 'ale'l-mukaddemât, abartılı bir iddia olmayacaksa, bunun için *Vâridât*'tan daha elverişlidir. Zira *Vâridât*'ta ehl-i nazarı sıklıkla töhmet altında bırakan Şeyh Bedreddin'in, nazari yöntemlere ilgisinin ne denli güçlü olduğunu bu eserde -Dâvûd el-Kayserî'ye itirazları çerçevesinde- gözlemek hiç de zor değildir. Bununla birlikte burada *Vâridât*'ta temellendirilmemiş kimi hususlar temellendirilir, hiç kullanılmamış kavramlar kullanılır. Özellikle *Mukaddemât*'ta "Cevher ve Araz" konusunun işlendiği dördüncü fasıl için düşünülen talikler, Şeyh Bedreddin'in felsefi ilgisinin boyutlarını gözler önüne serer. Eserde, *Istilâhât*'a verilen referanslar ile Fahreddin er-Râzî'nin isminin zikredilmesi yukarıda sıralanan isimlere, eserlere ve çalışılması gereken konulara yenilerini ekler. Kısa bir girizgâh sadedinde kendisiyle iktifa ettiğimiz bu yorumlama denemesinin ardından okuyucuyu "Ek"te tamamına yer verdiğimiz *TM* ve onun Türkçe tercümesiyle baş başa bırakalım.

Kaynaklar

- Abdurrezzâk el-Kâşânî. *Istilâhât*'s-sûfiyye. thk. Abdülâl Şâhîn. Kahire: Dâru'l-Menâr, 1413/1992.
- Dâvûd el-Kayserî. *Mukaddemât*. çev. Turan Koç, Mehmet Çetinkaya. İstanbul: İnsan Yayınları, 2015.
- _____. *Matla'ü husûsi'l-kilem fî me'ânî füsûsi'l-hikem*. Ed. Âssem İbrâhîm el-Kayyâlî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012.
- _____. *Şerhu Fusûs Mukaddimesi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, AY2982, 1-33.
- İbn Rüşd. *Tehâfütü't-tehâfüt*. ed. Ahmed Şemseddin. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2014.
- Muhammed Şerafeddin. *Simavne Kâdisioğlu Şeyh Bedreddin*. İstanbul: Evkâf-ı İslâmiye Matbaası, 1341/1925.
- Şeyh Bedreddin. "Vâridât". thk. Süleyman Ateş. Şeyh Bedreddin Simâvî. 26-102. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 2014.
- _____. *Ta'likât 'ale'l-mukaddemât*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Nadir Eserler Kütüphanesi, AY2982. 1-33.
- Türkyılmaz, Çetin. "Bir Anomali Olarak Varidat: Şeyh Bedreddin'in Varidat'ının Felsefi Boyutları". *Folklor/Edebiyat* 22/85 (2016). 123-140.

Ek: Ta'likât 'Ale'l-Mukaddemât ve Tercümesi¹

1. [T4b1]²

لأن الكلي إذا اعتبر بلا شرط شيء فهو لا يصير جزئيا إلا بانضمام شيء آخر يغير ذلك الكلي، كالإنسان مثلا، إذا انضم إليه مشخصات يصير جزئيا، كزيد مثلا، فإنه إنسان ذو مشخصات وتلك المشخصات مغايرة لحقيقة الإنسان؛ والوجود لا يصير جزئيا إلا بانضمام شيء يغيره، ولا شيء في الوجود يغير الوجود. ولقائل أن يقول: لا يخلو إما أن يكون نفس تصور الوجود مانعا من الشركة أو لا، فالأول جزئي والثاني كلي، ولا معنى لقوله «ليس بمانع ولا يغير مانع» إذ يلزم منه ارتفاع النقيضين. وأيضا ظهر من كلامه أنه أعم من الكلي والجزئي، والأعم يكون مشتركا بينهما، وهذا دليل الكلية. (للشيخ ابن القاضي رحمه الله).

أو نقول: لو كان كليا يكون مشتركا بين كثيرين، وما به الاشتراك غير ما به الامتياز، وإلا لا يحصل الكثرة، ولا شيء يغير الوجود، فلا يكون كليا. ولقائل أن يقول: يمتاز بوجوده الخاص، والخاص من حيث هو هو يغير الأعم. (للشيخ ابن القاضي رحمه الله)

Çünkü tümel (*küllî*), herhangi bir şey şart koşulmadan (*bilâ şartı şey'*) itibara alındığında, bu tümele aykırı (*mugâyir*) diğer bir şey eklenmedikçe tikel (*cüz'i*) olmaz. Örneğin insan gibi; zira ona *müşahhisât* (tekillik ve şahsilik katan özellikler) eklendiğinde tikel (*cüz'i*) olur, Zeyd gibi; çünkü o, müşahhisât sahibi bir insandır. Söz konusu müşahhisât, insanın hakikatine aykırıdır. Aynı şekilde varlık (*vücûd*) da, kendisine aykırı bir başka şeyin eklenmesi olmadan tikel olmaz. Oysa varlıkta, varlığa aykırı hiçbir şey yoktur. Biri şöyle diyebilir: “Varlığın tasavvurunun kendisi ortaklığa (*şirket*) ya engeldir, ya da değildir. [Bunlardan] Birincisi tikedir, ikincisi tümeldir. [Müellifin] “ne engeldir ne de engel değildir (ليس بمانع ولا غير مانع)” sözü, iki çelişğin (*nakîzeyn*) de ortadan kalkmasını gerektirdiği için anlamsızdır. Aynı şekilde onun anlattıklarından anlaşılır ki [varlık] tümel ve tikel olmaktan daha geneldir, genel olan da ikisi [tümel ve tikel] arasında ortaktır (*müşterek*), bu da tümelliğin (*küllîyet*) delilidir (Kadioğlu Şeyh'e (rh.) ait).

Veya şöyle deriz: Şayet [varlık] tümel olsaydı pek çok şey (*kesîrîn*) arasında ortak olurdu; ortaklığın (*iştirak*) kendisiyle gerçekleştiği şey, ayrışmanın (*imtiyâz*) kendisiyle gerçekleştiği şeyden farklıdır, aksi takdirde çokluk/kesret gerçekleşmezdi. Varlığa aykırı bir şey de yoktur. O hâlde [varlık] tümel (*küllî*) olmaz. Biri şöyle diyebilir: Özel (*hâss*), varlığı ile ayrışır; özel olan da kendi olmaklığı bakımından daha genel olana aykırıdır (Kadioğlu Şeyh'e (rh.) ait).

2. [T5a3]³

لقائل أن يقول: هذا يخالف ما تقدم من أنه عين جميع الأشياء، فإن الممكن من جملة الأشياء، فيكون عينه على ما مر، فيلزم أن يكون واجبا، فإنه قسم منه، وهذا التقرير يابى أن يكون عينه بل جزئه، لأنه إن كان واجبا فلا يخلو إما أن يكون عين الممكن الذي هو من جملة الأشياء أو جزؤه، وكل منهما لا يصح، أما الأول فلانقلاب الواجب ممكنا، وأما الثاني فلأن الجزء الآخر لا يجوز أن يكون عدما، إذ الموجود لا يتقوم بعدم، ولا يجوز أن يكون وجودا لأنه إن كان عين الأول فلا تعدد وكان عين الممكن، وحكمه وإن كان غير الأول يلزم التكثر في حقيقة الوجود، وقد مر أنه واحد لا تكثر فيه.

1. Burada bir kez daha, metnin okumasını ve tercümesini kendisiyle yaptığımız Ahmet Kaylı'ya teşekkürlerimizi sunuyoruz.

2. Sayfanın üst kısmındaki uzun talik, metnin başlangıcındaki varlık “tümel” olamaz ifadesi hakkında (Bkz. Dâvûd el-Kayserî, 2015, 25; 2012, 37; İÜNEK, AY2982, 4b).

3. Soldaki uzun talik, sayfanın altından başlayıp üstüne doğru ilerliyor; tenbihten önceki bölümün sonu hakkında (Bkz. Dâvûd el-Kayserî, 2015, 31; 2012, 41-42; İÜNEK, AY2982, 5a).

والجواب: أن الوجود من حيث هو واجب، والإمكان اعتباري بحسب المظاهر، فليتأمل. ويشكل بالماهية الاعتبارية التي لا وجود لها إلا في العقل، فإن الوجود المطلق يتناولها فيلزم أن يكون وجودها واجبا، وليس كذلك، فإنه يلحق بالعدم بقطع الاعتبار، ولا يبقى له أثر أصلا، لا في العقل ولا في الخارج. (للشيخ ابن القاضي رح.).

Biri şöyle diyebilir: Bu söylenenler, [varlığın] tüm şeylerin (*eşyâ*) aynısı olduğu şeklindeki daha önce söylenen sözlere aykırıdır; çünkü mümkün de şeylerdendir; o hâlde -daha önce geçtiği üzere- [varlık] onun da [mümkünün de] aynı olur, dolayısıyla onun [mümkünün] da zorunlu (*vâcib*) olması gerekir, çünkü onun bir kısmıdır. Bu anlatım varlığın onun [mümkünün] aynı olmasını, hatta onun parçası/kısmı (*cüz'*) olmasını, engeller. Çünkü eğer zorunlu olursa bu durumda o, şeylerin bir bölümü olan mümkünün ya aynısıdır ya da bir parçasıdır/kısmıdır, ikisi de caiz değildir; birinci seçenek, zorunlunun mümkününe dönüşmesini gerektireceği için caiz değildir; ikinci seçeneğin [mümkünün kısmı (*cüz'*) olmasının] caiz olmaması ise şu nedenledir: Zira diğer parça/kısım (*cüz'*) [yani mümkünün diğer kısmı] yokluk (*adem*) olamaz, çünkü mevcut, yoklukla kaim olmaz; [mümkünün diğer kısmı] varlık (*vücûd*) da olamaz, çünkü bu varlık (*vücûd*) eğer ilkinin aynı olursa çoğalma (*taaddüd*) olmaz, ve [ayrıca] mümkünün aynı olmuş olur ki bunun hükmü her ne kadar ilkinden farklı olsa da [burada] varlığın hakikatinde çokluk (*tekessür*) lazım gelir; oysa daha evvel geçtiği üzere varlık tek olup çokluk barındırmaz.

[Buna şöyle] Cevap [verilebilir]: Varlık, kendi olmağı bakımından zorunludur; imkân ise mazharlar (*mezâhir*) açısından itibaridir (*i'tibâr*). Düşünüp taşın. Ancak buna sadece akılda varlığı söz konusu olan itibari özler (*mâhiyyet-i i'tibâriyye*) ile itiraz edilir. Çünkü Mutlak Varlık onu kapsar, dolayısıyla onun da varlığının zorunlu olması gerekir. Oysa durum böyle değildir, çünkü [varlığı sadece akli olduğundan] itibarın kesilmesiyle yokluğa (*adem*) katılır ve ne akılda ne de hâriçte hiçbir eseri kalmaz (Kadioğlu Şeyh'e (rh.) ait.).

3. [T6b5]⁴

يمكن الجواب بوجه آخر، وهو أن الوجود يتصف به الشيء نظرا إلى الوجود الخارجي سواء كان زائدا على ذلك الشيء أو لا، فلا نسلم أن عدم الزيادة يمنع الاتصاف به. (للشيخ ابن قاضي).

Başka bir yönden de cevap vermek mümkündür: Şöyle ki bir şey varlıkla dışsal (*hâricî*) varlığa nazaran zorunlulukla [*vücûb*] nitelenir, ister o şeye eklenmiş (*zâid*) olsun ister olmasın; dolayısıyla eklenmenin olmayışının (*adem-i ziyâde*) onunla nitelenmeyi engellediğini kabul etmeyiz (Kadioğlu Şeyh'e ait).

4. [T6b7]⁵

قد تقدم أن الوجود من حيث هو هو أعم من الكلي والجزئي، فكيف يسلم هنا أن يكون أخص من الكلي، إذ الكلي الطبيعي قسم من أقسام الكلي. (للشيخ ابن القاضي رح.).

Daha önce geçtiği üzere kendi olmağı bakımından varlık, tümel ve tikel olmaktan daha geneldir [ikisini de kapsar]; o hâlde burada nasıl oluyor da varlığın

4. Sağdaki dördüncü talik, yine satır arasından gelip kenarda üç satır şeklinde devam ediyor. "Fe-in kulte"nin cevabı olan "kultü" (derim) kelimesinden (Bkz. Dâvûd el-Kayserî, 2015, 32; 2012, 42; İÜNEK, AY2982, 6b).

5. Sağdaki altıncı talik, yukarıdakinin hemen altında yer alıyor ancak onunla ilgili olmaktan ziyade metindeki "Şayet desen ki: Kendi olmağı bakımından varlık, doğal tümeldir.." pasajının devamındaki "fe-musellemun" (kabul ederiz) ifadesi hakkında (Bkz. Dâvûd el-Kayserî, 2015, 33; 2012, 43; İÜNEK, AY2982, 6b).

tümelden daha dar kapsamlı (*ehass*) olmasını kabul ediyor? Zira doğal tümel (*küllî-i tabîi*) de tümelin kısımlarından bir kısımdır (Kadioğlu Şeyh'e (rh.) ait).

5. [T6a4]⁶

إن أراد أنه ليس يقابل للعدم مطلقاً فممنوع، لم لا يجوز أن يكون قابلاً للعدم في عالم الشهادة أو في عالم المعاني ولا يلزم منه عدمه مطلقاً، بل يبقى له تحقق في نفسه كما مر قبيل هذا. وإن أراد أنه ليس يقابل للعدم في نفسه فالممكن كذلك، على ما سيقره، حيث قال في أوائل الصفحة الثانية: «وفي الحقيقة الممكن أيضاً لا ينعدم» الخ. (للشيخ ابن القاضي).

Eğer bu sözüyle onun yokluğa mutlak şekilde kabil olmadığını kastettiye bunu men ederiz. Yokluğa şahadet âleminde veya mana âleminde kabil olması neden mümkün olmasın? Bundan [yani ademe kabil oluşundan] onun mutlak olarak yokluğu gerekmez; aksine bundan, biraz evvel geçtiği üzere, onun kendi nefsindeki gerçekleşmesi (*tahakkuk*) baki kalır. Eğer bu sözüyle onun kendi nefsinde yokluğa kabil olmadığını kastettiye, mümkünde de durum aynıdır, ki bunun anlatımı ileride gelecektir, nitekim ikinci sayfanın başlarında şöyle demiştir: “Hakikatte mümkün de aynı şekilde yok olmaz...” vd. (Kadioğlu Şeyh'e ait).

6. [T7b1]⁷

لاستواء الكل في تحقق الوجود من حيث هو هو، فلو كان التشكيك باعتباره يلزم أن لا يكون أحد الأشياء المذكورة أولى مما ذكر من التقدم والأولية والشدة، إذ المقتضي حينئذ هو الوجود من حيث هو، وهو متحقق في الكل، فلا يترجح أحدهما، فينتفي التشكيك على تقدير فرضه فلا يكون باعتبار الوجود من حيث هو، بل باعتبار إضافته إلى الماهيات. (للشيخ القاضي).

Çünkü kendisi olmaklığı bakımından varlığın gerçekleşmesinde (*tahakkuk*) hepsi eşittirler. Şayet teşkik bu itibarla olsaydı sayılan şeylerin hiçbirinin öncelik (*tekaddum*), üstünlük (*evleviyet*) ve şiddet gibi zikredilen şeylere uygunluğu olmazdı. Çünkü bu durumda gereken kendi olmaklığı bakımından varlıktır. Bu ise hepsinde gerçekleşmiş durumdadır. Dolayısıyla ikisinden biri baskın gelmez, dolayısıyla onun varsaydığı takdire göre teşkik de ortadan kalkar, dolayısıyla o, varlık olarak varlık itibarıyla değil, aksine mahiyetlere bağlanması (*izâfet*) itibarıyla olur (Şeyh el-Kâdî'ya ait).

7. [T10b1]⁸

في كون أكثر هذه الأسماء من أسماء الذات لا من أسماء الصفات بحث، إذ أكثرها ليس بأولى بالذات من كونها أسماء الصفات. (للشيخ ابن القاضي رحمه الله).

Bu isimlerin çoğunun zat isimleri (*esmâu's-sifât*) değil de sıfat isimleri (*esmâu'z-zât*) olmasında tartışma vardır. Çünkü bunların çoğunun sıfat isimleri olmak yerine zat isimleri olmaları daha uygun değildir (Kadioğlu Şeyh'e (rh.) ait).

8. [T10b2]⁹

6. Sol alttaki talik, metinde geçen “Hakikatte mümkün de yok olmaz” ifadesi üzerine (Bkz. Dâvud el-Kayserî, 2015, 34; 2012, 44; İÜNEK, AY2982, 6a).

7. Sağdaki ilk talik, satır arasından başlayıp geliyor ve sayfanın yukarısına doğru ilerliyor. Metindeki “... وما يقال” cümlesindeki “bu imkânsızdır” ifadesi üzerine (Bkz. Dâvud el-Kayserî: 2015, 36; 2012, 45; İÜNEK, AY2982, 7b).

8. Üst kısımdaki talik, metinde ikinci satırda yer alan “ve esmâu'z-zât” başlığından çıkıyor (remiz ile) (Bkz. Dâvud el-Kayserî, 2015, 46; 2012, 52; İÜNEK, AY2982, 10b).

9. Sağdaki ilk talik, satır arasından, “el-kahhâr, el-kâhîr” (القاهر، القاهر) isimleri üzerine (Bkz. Dâvud el-Kayserî,

وهذان الوصفان كونهما من أسماء الأفعال أولى من أن يكونا من أسماء الصفات. (للشيخ ابن القاضي رحمه الله).

Bu iki vasfın fiil isimlerinden (*esmâu'l-ef'âl*) olmaları, sıfat isimlerinden olmalarından daha yeğdir (Kadioğlu Şeyh'e (rh.) ait).

9. [T10b6]¹⁰

جعل قوله [تعالى] «عالم الغيب والشهادة» نظيرًا؟ لما يراد به الأعمُّ –ويدلّ عليه سياق الكلام– لأنه لما جعل مفاتيح الغيب أسماء لا يعلمها إلا الله فيكون ما سواها مفاتيح الشهادة فيدخل فيها الأسماء التي تتعلق بالأعيان الثابتة وعالم الجبروت والملكوت، [ق]الشهادة التي ذكرت في مقابلة الغيب الذي لا يعلمه إلا هو يكون أعمّ من المحسوس، ولكن يمكن أن يراد بالشهادة المذكورة في هذه الآية عالم الحس، وبالغيب ما ورائه، وإن لم يُرده المصنف هنا. (للشيخ ابن القاضي رحمه الله).

[Dâvûd el-Kayserî'nin] “Âlimü'l-gaybi veş-şehâde” ayetini, “şehadet” ifade-siyle [*mahsûs-ı zâhirden*] daha kapsamlı olanın kastedilmesine -ki sözüün siyakı da buna delalet eder- delil olarak getirmesinin nedeni şudur: “Mefâtihu'l-gayb”ı (gaybın anahtarlarını) Allah'tan başkasının bilemeyeceği isimler olarak alınca bunların dışındakiler, “mefâtihu'ş-şehâde” (şehâdetin anahtarları) olur ve bunların içine ayan-ı sabiteye, ceberut ve melekût âlemlerine ilişkin (*müteallik*) olan isimler de girer. Dolayısıyla Allah'tan başkasının bilemeyeceği gaybın karşılığı olarak zikredilen “şehadet”, hissedilir (*mahsûs*) olandan daha genel olur. Ancak, her ne kadar yazar burada istemese de, ayette geçen “şehadet” ile hiss âlemini, “gayb” ile de hiss âleminin ötesi-ni kastetmek de mümkündür (Kadioğlu Şeyh'e (rh.) ait).

10. [T11a1]¹¹

هذا لا يرد على الحكماء، لأنهم ليسوا بفائلين بالقدرة فضلا عن أن يكون عينه أو غيره، والكلام في مذهب الحكماء. (للشيخ).

Bu itiraz filozoflara (*hükemâ*) yöneltilemez, çünkü onlar kudretin onun aynı veya gayrı olması bir tarafa, kudreti bile kabul etmezler (Şeyh'e ait).

11. [T11a7]¹²

وللحكمة أن يجيبوا بأن العناية السابقة لا يخلو إما أن يريدوا بها الإيجاب الذاتي فذلك لا يتوقف على العلم، وإن أردتم غيره بيّنوا ما هي حتى يبحث عنها منعا وتسليما، ولا يجوز أن يراد بها العلم لأن ذلك هو الوجه السابق حيث قال «فالعلم به حاصل قبل وجوده»، أه، ويمكن يرد بأن العناية عندهم عبارة عن الإرادة التي هي نفس علمه بوجه النظام الأكمل، فيكون الأشياء كلها موقوفة على العلم الخاص الذي لا يتحقق إلا بالعلم الطلق، فيتوقف الأشياء على علمه تعالى، ومن جملتها العقل وكون العقل علمه تعالى يبطل سبق الإرادة التي هي العناية. (للشيخ بدر الدين رحمه الله)

Filozofların buna şöyle cevap vermesi mümkündür: Her şeyi önceleyen inayet (*inâyet-i sâbika*) ile *icâb-ı zâtî* (Allah'ın zati gerektirmesi) kastedilir ki bu da [gerek-

2015, 46; 2012, 52; İÜNEK, AY2982, 10b).

10. Sayfanın altındaki talik, alttan 3. Satırın başındaki “ve kad yurâdu bihâ” (وقد يراد بها) ifadesinden çıkıyor; metinde geçen “gaybın ve şehadetin bilgisine sahiptir” (عالم الغيب والشهادة) ayeti hakkında yazarın değerlendirmesi üzerine (Bkz. Dâvûd el-Kayserî, 2015, 47; 2012, 53; İÜNEK, AY2982, 10b).

11. Soldaki ilk talik, ikinci satırın sonundan, metindeki “[Akl-ı evvel'in] O'nun kudretinden değil, ilminden ibaret olması...” (فكونه عبارة عن علمه دون قدرته...)

12. Solda, sayfanın en altındaki uzun talik, ana metinde 3. Satırın başındaki “Belki bunun aksi daha evladır” (بل) ifadesinden çıkmış (bu duruma remizle işaret edilmiş); ancak konu itibarıyla sonraki cümleyle (yani inayet meselesiyle) ilgili olduğu anlaşılıyor (Bkz. Dâvûd el-Kayserî, 2015, 50; 2012, 56; İÜNEK, AY2982, 11a).

tirme zata dayandığı için] ilme dayanmaz. Eğer inayet ile bunu değil başkasını kaşte-
diyorsanız onun ne olduğunu açıklayın ki kabul veya red[detmek] için araştırabilelim.
Yoksa onunla ilmin kaştedilmesi caiz değildir, çünkü bu önceki veçhin aynısı olur -ki
orada yazar şöyle demiştir: “Ona dair bilgi, varlığından önce hâsıldır...” (فالعلم به حاصل) (قبل وجوده
vd.. Bununla şu da kaştedilmiş olabilir: İnayet, filozoflara göre, onun en
mükemmel düzen üzere bilmesinin (*ilim*) aynısı olan iradeden ibarettir; böylece tüm
şeyler, ancak ilm-i mutlak ile gerçekleşebilen *ilm-i hâssa* (özel ilme) dayanmış olur.
Buna göre şeyler O'nun (cc) ilmine dayanır. Şeyler cümlesinden biri de akıldır. Aklın
O'nun (cc) ilminin aynı olması ise iradenin -ki bu inayettir- önceliğini bozar (Şeyh
Bedreddin'e (rh) ait).

12. [T11a9]¹³

هذا يستلزم أن لا يصح تعريف العلم لحصول (بحصول؟) صورة الشيء في الذهن، لأن العلم صفة العالم
والحصول صفة الحاصل على ما قاله. (للشيخ ابن القاضي).

Buna göre ilmi “şeyin suretinin zihinde hasıl olması” şeklinde tarif etmenin
de doğru olmaması gerekir, çünkü burada söylediğine tatbik edersek ilim, alimin
sıfatıdır; *husûl* ise hasıl olanın sıfatıdır. [Dolayısıyla hasılın sıfatı olan bir şeyi –husûlü-
alimin sıfatı olan ilmin tarifinde kullanamayız] (Kadioğlu Şeyh'e ait).

13. [T11a10]¹⁴

فكان متقدما على وجود العقل فضلا عن حضوره، فإذا لم يكن عبارة عن وجوده المتقدم كما تقدم فأولى أن لا يكون
عبارة عن حضوره المتأخر عن وجوده المتأخر عن علمه. (للشيخ ابن القاضي).

Böylece o (yani Allah'ın ilmi) aklın *huzûru* bir kenara, varlığını dahi öncelemiş
olur. Daha önce geçtiği üzere o [Allah'a ait ilim] eğer onun [akl-ı evvelin] önce ge-
len (*mütekaddim* olan) varlığından ibaret değilse onun sonra gelen (*müteahhir* olan)
huzûrundan ibaret olmaması daha yeğdir, çünkü aklın huzûru, varlığından sonra gelir
(*müteahhir*), varlığı da Allah'ın ilminden sonra gelir. [Dolayısıyla aklın huzûru Al-
lah'ın ilmiyle aynı olamaz; başka bir ifadeyle Allah'ın ilmi, aklın huzûrundan ibaret
olamaz] (Kadioğlu Şeyh'e ait).

14. [T12b1]¹⁵

فاستدل الإمام الرازي على بدها العلم بوجهين، أحدهما أن علم كل أحد بوجوده ضروري، وهذا علم خاص،
والعلم المطلق جزء منه، والعلم بالجزء سابق على العلم بالكل، والسابق على الضروري أولى أن يكون ضروريا،
فالعلم المطلق ضروري. والجواب: أن الضروري حصول علم متعلق بوجوده، وهو غير تصويره وغير مستلزم،
فلا يلزم تصور العلم المطلق فضلا عن أن يكون ضروريا. (للشيخ ابن القاضي).

İmam Râzî [Fahredden er-Râzî] ilmin apaçıklığına (*bedâhet*) iki yönden delil
getirmiştir. Birincisi şudur: “Her insan ferdinin kendi varlığına dair bilgisi zaruridir.

13. Sağ taraftaki ikinci talik, satır arasından -5. Satırdaki şu cümle üzerine: “Ve ilim, onun [akl-ı evvelin] Allah'ın yanında hazır bulunuşundan (huzûr) ibaret değildir, çünkü huzûr, hazırın (hazır bulunmanın) sıfatıdır, ki o da akıldır; Allah'ın ilmi ise O'nun (cc) sıfatıdır, dolayısıyla akl-ı evvel, ilimden farklıdır (Bkz. Dâvûd el-Kayserî, 2015, 50; 2012, 56; İÜNEK, AY2982, 11a).

14. Soldaki üçüncü talik, satır arasından çıkıp geliyor. 6 satırdan, metindeki “ve cydân huzûruhu...” (وأيضا حضوره...) ile başlayan cümlede ifade edilenin sonucu olarak yazılmış (Bkz. Dâvûd el-Kayserî, 2015, 50; 2012, 56; İÜNEK, AY2982, 11a).

15. Sağdaki talik, metindeki “ve ilmin apaçık olduğu iddiası...” (والزعم ببدهته) cümlesi hakkında (Bkz. Dâvûd el-Kayserî, 2015, 52; 2012, 57; İÜNEK, AY2982, 12b).

Bu ise özel bir bilgidir, mutlak bilgi de bunun bir parçasıdır (*cüz*). Parçanın bilgisi bütünü (*küll*) bilgisinden önce gelir. Zaruri olandan önce gelenin zaruri olması daha yeğdir. O hâlde mutlak ilim zaruridir.” Cevabı şudur: Zaruri olan, [ferdin] varlığına dair bilginin husûlüdür. Bu [husûl] ise onun [ilmin] tasavvurundan farklıdır ve [zaruriliği] gerektirmez. Dolayısıyla mutlak ilmin tasavvuru, zaruri olması bir tarafa gerekli de değildir (Kadioğlu Şeyh’e ait).

15. [T12b4]¹⁶

الوجود المطلق لا يسمى بأسماء الصفات والأفعال إلا باعتبار التكثر، فلما كان قابلاً للتجلي بجميع الكمالات سُمي باعتبار كلِّ قابليةٍ باسم صفةٍ أو فعلٍ، فلما تجلَّى بعلمه وأحاط بكلِّ كمالاته علماً حصل لها صُورٌ علمية، أي ظهور الوجود بكلِّ كمال، فتكثر الوجود بهذا الاعتبار، فسمي هذه الوجودات أعياناً ثابتةً، فكانت مظاهر علمية للأسماء، ويمكن أن يطلق الأعيان الثابتة على الوجودات المتعدد باعتبار القابلية، فحينئذ يكون مرادفةً للأسماء، ويكون الصور العلمية مظاهرً للأعيان الثابتة، ولا مُشاحَّةً في الاصطلاح. (للشيخ ابن القاضي رحمه الله).

Mutlak Varlık sıfat isimleri ve fiil isimleriyle ancak çokluk (*tekessür*) itibariyle isimlenir. (Mutlak Varlık) bütün yetkinliklere (*kemâlât*) tecelli etmeye kabil olunca, her bir kabiliyet itibariyle sıfat isimleri veya fiil isimlerinden bir isimle isimlenir. İlmîyle tecelli edip yetkinliklerinin her birini bir ilmen ihata ettiğinde onlar [o isimler] için ilmî suretler hasıl olur, yani her yetkinlik ile varlık ortaya çıkar. Ve bu itibarla varlık çoğalır (*tekessür*). Bu varlıklar (*vücûdât*) da ayan-ı sabite diye isimlendirilir ve isimlerin ilmî mazharları olurlar. Ayan-ı sabite kavramı kabiliyet itibariyle müteaddid varlıklar (*vücûdât*) için de kullanılabilir. Bu durumda isimlerle eşanlamlı olurlar, ilmî suretler de ayan-ı sabitenin mazharları olurlar. İstilahta münakaşa olmaz (Kadioğlu Şeyh’e (rh.) ait).

16. [T12a1]¹⁷

لقائل أن يقول: إن الصور المعقولة في علمه مسبوقه بالعلم، وإن التجلي الأول عبارة عن مرتبة الأحدية يعتبر مجردة عن الأسماء وجميع الصفات مقيدة بعدمها، فيكون مقيدة بعدم العلم وعدم جميع الصور، فبيّن العلم والصور وبين تلك المرتبة مبانة، فكيف يفيض الصور العلمية منها؟ والأليق ما ذكر في الاصطلاحات من أن التجلي الثاني هو الذي يُظهر أعيان الممكنات الثابتة التي هي شؤون الذات، والتجلي الثاني هو التعيين الأول، ثم بالتجلي الشهودي يحصل الأعيان الثابتة ويتحقق في الخارج، فعلى هذا يكون الفيض الأقدس عبارة عن التجلي الثاني، والمقدس عبارة عن التجلي الشهودي، والله أعلم. (للشيخ ابن سامونه رحمه الله).

Biri şöyle diyebilir: Allah’ın ilmindeki akledilir (*ma’kûl*) suretler ilimden önce gelir ve ilk tecelli ehadiyet mertebesinde ibarettir, [buna] isimlerden ve sıfatlardan soyutlanmış (*mücerred*) olarak itibar edilir ve onların yokluğuyla kayıtlıdır. Dolayısıyla ilmin ve hatta bütün suretlerin yokluğuyla kayıtlı olur. O hâlde [bir yanda] ilim ve suretler ile [diğer yanda] o mertebe [ehadiyet mertebesi] arasında *mübâyenet* (farklılık/dışlama) vardır. Öyleyse ilmî suretler ondan [o mertebeden] nasıl feyezana eder? En uygun olanı, *İstilâhât*’ta zikredilen şu açıklamadır: İkinci tecelli, zatın işleri (*şu’ûn*) olan sabit ve mümkün ayların ortaya çıkışıdır (*zuhûr*) ve ikinci tecelli ilk belir(len)imdir (taayyün-i evvel). Daha sonra *tecellî-i şuhûdî* ile ayan-ı sabite meydana gelir ve hariçte tahakkuk eder. Buna göre feyz-i akdes ikinci tecelliden ibaret olur, feyz-i mukaddes ise şuhûdî tecelliden ibaret olur [(Bkz. Abdurrezâk el- Kâşânî,

16. Sayfanın altındaki talik, metindeki “el-Faslu’s-sâlis fi’l-a’yân” (الفصل الثالث في الأعيان) başlığı üzerine (Bkz. Dâvûd el-Kayserî, 2015, 53; 2012, 58; İÜNEK, AY2982, 12b).

17. Sayfanın üst kısmındaki uzun talik (Bkz. Dâvûd el-Kayserî, 2015, 53; 2012, 58; İÜNEK, AY2982, 12a).

1992, 173-174)]. [En doğrusunu] Allah bilir (Simavna [Kadısı]oğlu Şeyh'e (rh.) ait).

17. [T13b1]¹⁸

فيه نظر، إذ جعل من المركب ما له جنس وفصل، حيث قال: «المركبة من الجنس والفصل»، أه، فعلى هذا ينبغي أن يكون العناصر من المركبات، لأن الجسم جنسها فلا بد لها من فصول، فيكون العناصر من المركبات العقلية، إذ لا يتميز جنسها من فصلها إلا في العقل، اللهم إلا أن يفتر البسيط بأنه ما لم يجتمع من أجسام مختلفة الطباع، ولكن لا يلزم على هذا أن يكون المركب من الجنس والفصل مركبا، فإن العناصر كذلك، ولم يقل أحد بتركبها، والجواب أن الماهية تنقسم إلى بسيط ومركب، وكذلك الجسم، ولا تقسام كل منهما طريفاً يخالف الآخر، منه نشأ الاختلاط هنا، لأن المصنف تارة اعتبر انقسام الجسم وتارة انقسام الماهية. (للشيخ ابن القاضي).

Bunda tartışma vardır. Çünkü cins ve fasıldan oluşarı bileşik (*mürekkab*) saymıştır. [Ve] O şöyle demiştir: "...cins ve fasıldan bileşik olan..." vd. Buna göre unsurların [dört unsur, hava-su-toprak-ateş] bileşiklerden (*mürekkab*) olmaları gerekir, çünkü cisim onların "cinsi"dir; o hâlde onlara bir de "fasıl"lar gerekir. Böylece unsurlar akli bileşiklerden (*mürekkabât-ı akliyye*) olurlar, çünkü onların cinsi, fasıldan sadece akılda ayrılır. Tek çıkış yolu "basit"in "muhtelif tabiatlı cisimlerden oluşmuş olmayan" şeklinde açıklanmasıdır. Ancak bu durumda da bileşik olanın, cins ve fasıldan oluşmuş olması gerekmez. Çünkü unsurlar böyledirler ve hiç kimse onların bileşik olduğunu söylememiştir. Bunun cevabı şudur: Mahiyet basit ve bileşik olmak üzere iki kısma ayrılır. Cisim de öyle. Her ikisinin [mahiyet ve cismin] parçalara ayrılmasının, diğerinden farklı olan bir yolu vardır, buradaki karışıklık bundan meydana gelmiştir. Çünkü musannif bazen cismin bölünmesini, bazen de mahiyetin bölünmesini göz önüne almıştır (Kadioğlu Şeyh'e ait).

18. [T14a6]¹⁹

لمانع أن يمنع استحالة محلية الذات لثبوت المعلومات من حيث العلم. (للشيخ ابن القاضي).

Bir kimse "zat"ın ilim bakımından *ma'lûmâtın sübûtuna* mahal oluşunun imkânsızlığını reddedebilir (Kadioğlu Şeyh'e ait).

19. [T16b1]²⁰

قال شارح منازل السائرين في رسالة اصطلاحاته: «النفس الرحماني هو الوجود الإضافي الوجداني كحقيقته المتكثر بصور المعاني التي هي الأعيان وأحوالها في الحضرة الواحدية، سمي به تشبيهاً بنفس الإنسان المختلف بصور الحروف مع كونه هواء ساذجا في نفسه، ونظرا إلى ترويح الأسماء عن كربها وهو كون الأشياء فيها كترويح الإنسان بالنفس.» [هذا كله من اصطلاحات الكاشاني بتغيير يسير]. وهذا يوافق ما ذكره الشيخ محيي الدين في فتوحاته من «أن العماء من حيث ما هو نفس رحماني قابل لصور حروف العالم وكلماته هو حامل الأسماء كلها» إلخ. [وهذا أيضا كله من الفتوحات المكية، ج. ٤، ص. ٣٤] وفيما ذكره نظر من جهة عدم الموافقة لاصطلاح أهل الله، لعله وجد في موضع آخر، ولا مشاحة في الاصطلاح، ولكن الأنسب ما نقلناه، والله أعلم. (للشيخ ابن سمانه رحمه الله).

Menazilu's-sâ'irin şârihi [Kâşânî], *Istulâhât* risâlesinde şöyle dedi: "Nefes-i Rahmani, biricik [*vahdânî*] olan izafi varlıktır, tıpkı ayan ve onların hâllerinden ibaret

18. Sağdaki uzun talik, alttan 3. satırdaki "...ve unsurlar gibi basit cismani olan türe..." (والى بسيط جسماني، كالعناصر) ifadesi üzerine (remizle işaret edilmiş) (Bkz. Dâvûd el-Kayserî, 2015, 55; 2012, 60; İÜNEK, AY2982, 13b).

19. Alttan 2. Satır, satır arasındaki talik, metindeki " (المتكثرة المغايرة لذاته تعالى حقيقة، وهو محال. (Bkz. Dâvûd el-Kayserî, 2015, 60; 2012, 63; İÜNEK, AY2982, 14a).

20. Sağdaki uzun talik (Bkz. Dâvûd el-Kayserî, 2015, 64; 2012, 65-66; İÜNEK, AY2982, 16b).

olan manaların suretleri ile hazret-i vahidiyette çoğalan hakikati gibi. Bu isimle isimlendirilmesi insan nefesine -ki kendi nefesinde saf hava olmasına rağmen harflerin suretleri ile değişir- benzetilmesi, ayrıca insanın nefes ile rahatlatılması gibi isimlerin de *kerebinden* (ip/zincir/nefes kesen gam/keder) -ki bu da şeylerin onlarda bulunmasıdır- kurtulmaları münasebetiyledir.” [(Bkz. Abdurrezzâk el-Kâşânî, 1992, 114-115)]. Bu, Şeyh Muhyiddîn’in *Fütûhât*’ında zikrettiği şu görüşle örtüşür: “‘Amâ, âlemin harflerinin ve kelimelerinin suretlerine kabil olan nefes-i rahmanî olması bakımından, tüm isimlerin taşıyıcısıdır (*hâmil*)” vd. Bu zikrettiği, ehlullahın istilahına muvafık olmaması bakımından tartışmalıdır. Muhtemelen onu başka bir yerde gördü. İstilahta tartışma olmaz; lakin en uygun olan, bizim naklettiğimizdir. [En doğrusunu] Allah bilir (Simavna [Kadısoğlu] Şeyh’e (rh.) ait).

20. [T16a2]²¹

أي كونه عين أفراده في الخارج، كما مر: “الجوهر عين الجواهر في الخارج”. فحينئذ تسميتها بالجواهر يكون تسمية بالعارض، كما يقال للحيوانات مواشي، وليس المطلوب في الحقيقة هذا القدر، ولكنه ذكره على طريق البحث والإلزام، وإلا فمطلوبه أن الجوهر عين الجواهر حقيقة كما أن الإنسان عين أفراده حقيقة، على ما سيصرحه في آخر هذه الصفحة الخ؟ فبين أوائل كلامه وأواخره تدافع، والأولى أن يجاب بمنع كون الجوهر عرضاً لأنه يلزم الانقلاب حينئذ، إذ الجوهر ما لا يكون في موضع والعرض في موضع، فلو كان عرضاً يلزم أن يكون في موضع وهو محال. (طه). (للشيخ ابن سمانه).

Yani [anlatılmak istenen cevherin,] hariçte fertlerinin (*efrâd*) aynı olduğudur; nitekim daha evvel de geçmişti: “Cevher, hariçte cevherlerin aynıdır”. Bu durumda onların cevherler olarak isimlendirilmesi araz ile isimlendirme (*tesmiye bil-araz*) olur, hayvanlara “yürüyen/mevaşi” denmesi gibi. Hakikatte ise anlatılmak istenen bu kadarı değildir, ancak [yazar] bunları tartışma ve ilzam yoluyla zikretti, yoksa onun kastı, cevherin [sadece hariçte değil] hakikatte [de] cevherlerin aynı olduğudur, tıpkı insanın hakikatte fertlerinin aynı olması gibi, ki bunu bu sayfanın sonunda -ve devamında- açıkça söyleyecektir. Dolayısıyla onun sözlerinin başları ile sonları arasında uyumsuzluk vardır. En doğru cevap, cevherin araz oluşunu, dönüşümü gerektireceği için men etmektir, çünkü cevher bir konuda (*mevzû*) olmayandır, araz ise bir konuda olandır. Eğer [cevher] araz olsaydı bir yerde olması gerekirdi ki bu da muhaldir (Taha) (Simavna [Kadısoğlu] Şeyh’e ait).

21. [T16a3]²²

هذه المغايرة التي في أنفسها من حيث المعروضية هي تترتب على المعروضية وإن كان العارض عين المعروض في الخارج، فينبغي أن يدفع عارضية الجوهر حتى يندفع المغايرة المحذورة، وإلا لا تندفع. (للشيخ ابن القاضي).

Burada sözü edilen, *ma’rûz* olmaklık bakımından kendi nefislerindeki bu aykırılık, *ma’rûz* olmaklığı gerektirmektedir -her ne kadar *ârız* olan, hariçte *ma’rûz* olanın aynı olsa da. O hâlde cevherin *ârız* olma durumunun (*arızıyyet*) giderilmesi gerekir ki sakıncalı olan aykırılık giderilsin. Aksi takdirde giderilmez (Kadıoğlu Şeyh’e ait).

21. Solda, 11. satırın sonundaki talik, metindeki “iştirilen de budur (وهو المطلوب)” ifadesi üzerine (Bkz. Dâvûd el-Kayseri, 2015, 66; 2012, 67; İÜNEK, AY2982, 16a).

22. 13. Satırın üstünden sola doğru çıkan talik, metindeki “cevheri hakikatler, ... kendi nefislerinde ve zatlarında gayr-i cevher olurlardı”/“أنفسها وذواتها” ifadesi üzerine (Bkz. Dâvûd el-Kayseri, 2015, 66; 2012, 67; İÜNEK, AY2982, 16a).

22. [T16a6]²³

الأولى أن يؤخر الوجه الأول، وهو كون تلك الطبيعة موجودة بوجود غير وجود أفرادها آه، على الوجه الثاني، وهو عدمها في الخارج، حتى يكون قسما الوجود متواليين. (للشيخ).

Uygun olan, birinci veçhin ikinci vecihten sonraya bırakılmasıdır. Yani, kendi fertlerinin varlığından ayrı bir varlıkla var olan bu tabiatın oluşunun, hariçteki yokluğundan sonraya bırakılmasıdır. Çünkü böyle olunca varlığın iki kısmı art arda gelmiş olur [oysa mevcut şekliyle bu kısımların arasına tabiatın yokluğu seçeneği girmişdir] (Şeyh'e ait).

23. [T17b2]²⁴

هذا الوجه الخ يدل على أن مراد الشارح أن يبين أن الجوهر عين الجواهر في حد ذاته وفي الخارج أيضا، فأول كلامه يخالفه حيث سلم في جواب «لا يقال» الخ أن الجوهر عرض لكنه عين المعروض في الخارج، وهو المطلوب. (للشيخ ابن القاضي).

Bu yön vb. göstermektedir ki, şarihin amacı, cevherin kendisinde ve aynı şekilde hariçte de cevherin aynı olduğunu açıklamaktır; ayrıca daha evvelki sözleri, -“söylenemez” vb. [diye başlayan itiraza] cevabındaki cevherin araz olduğu şeklindeki kabulüyle çelişir. Çünkü o (cevher) hariçteki *ma'rûzun* aynıdır, ki, amaçlanan budur (Kadioğlu Şeyh'e ait).

24. [T17b4]²⁵

لقائل أن يقول: يلزم حينئذ أن يكون الحقائق الجوهرية كلها بسائط، وإلا يلزم ترکب الماهية الجوهرية من الجوهر والعرض، ويمكن أن يجاب بأن الترکب اعتباري ينشأ من اعتبار المغايرة. (للشيخ ابن القاضي رحمه الله).

Biri şöyle diyebilir: Bu durumda cevherî hakikatlerin tamamının basit olması gerekir, aksi takdirde cevherî mahiyetin cevher ve arazın birleşmesiyle oluşması gerekir. Buna şöyle cevap verilebilir: Birleşme (*terekküb*) itibaridir, farklılığın/aykırılığın (*muğâyeret*) itibar edilmesinden doğar (Kadioğlu Şeyh'e (rh.) ait).

25. [T17a2]²⁶

يرد عليه ما تقدم في أوائل التنبيه في تقرير الجواب عن السؤال حيث قال: «العرض العام إنما يغير أفراد معروضه...» إلى قوله «و...إلا لا يكون محمولا عليها...» آه. هذا تصريح بان تغاير الماهية لا يمنع الحمل. (للشيخ)

Bu söylediğine “Tenbih”in başlarındaki soruya cevap verirken sarf ettiği şu ifadeler bir itiraz oluşturur: ‘Genel araz (*araz-ı ‘âmm*), ârız olduğu şeyin (*ma'rûz*) fertlerinden ancak [akılda farklılaşır (*teğâyur*), hariçte değil. Harice nazaran o, fertlerin aynıdır.] Aksi takdirde onlara yüklenemezdi (*haml*)’”. Bu, mahiyetin farklılığının (*teğâyur*) yüklenmeye (*haml*) engel olmadığının açık ifadesidir (Şeyh'e ait).

23. Altın 3. Satırın başından çıkan, sağ alttaki talik, metindeki “ وإن لم تكن موجودة كانت الأفراد الجوهرية غير جواهر في) “ (الخارج...” ifadesi üzerine (Bkz. Dâvûd el-Kayserî, 2015, 66; 2012, 67; İÜNEK, AY2982, 16a).

24. 4. Satır başından çıkan talik, metindeki “Ya da [cevher, kendi kısımlarının/parçalarının] bazısına dâhil olur, bazısına olmaz (أو داخلا في البعض دون البعض)” ifadesi üzerine (Bkz. Dâvûd el-Kayserî, 2015, 66; 2012, 67; İÜNEK, AY2982, 17b).

25. Sağdaki ikinci talik (Bkz. Dâvûd el-Kayserî, 2015, 67; 2012, 68; İÜNEK, AY2982, 17b).

26. 10. Satır hizasında solda yer alan dört satırlık talik, metinde geçen “natik”ın insan’a tam örtüşme (*muvâta’at*) ile hamledilmesi...” cümlesi üzerine (Bkz. Dâvûd el-Kayserî, 2015, 68; 2012, 68; İÜNEK, AY2982, 17a).

26. [T17a3]²⁷

مبدأ النطق لا يخلو إما أن يكون فصلا باعتبار أنه جوهر أو باعتبار نطقه، فالأول مشترك فلا يصلح للفصلية، والثاني عرض فتميز بالعرض لا بالفصل. (للشيخ ابن القاضي).

Nutkun *mebdei* (kökeni) ya cevher olmaklığı ya da *nutkıyyeti* bakımından fasıl olmaktadır. Birincisi ortaktır (*müşterek*), dolayısıyla fasıl olmak için elverişli değildir. İkincisi arazdır, o hâlde ayrışma (*temeyyüz*) arazla gerçekleşir, fasıl ile değil (li'ş-Şeyh ibni'l-Kadi). s

27. [T17a4]²⁸

لأنه لا يخلو أما أن يكون هو الإنسان، أو يكون الإنسان هو النفس الناطقة، أو غيرها، فالأولان باطلان للانقلاب، إذ يلزم أن يكون المجرد جسما أو عكسه، وأما الثالث فكذلك، إذ لا يخلو أنه مساو للإنسان تبع له، أو مستقل، والأول باطل لبقائه بعد البدن، وأما الثاني فلا يصلح للفصلية، لأنه لما كان مستقلا ينبغي أن يتميز عنه أيضا، فيحتاج الإنسان إلى فصل يميزه عن أفراد النفس الناطقة التي فارقت الأبدان، لا اشتراكها للإنسان في النفس الناطقة، فلا يكون فصلا قريبا له، بل كان جنسا له، لأنه تمام المشترك بين الإنسان وبين النفوس التي فنيت أبدانها، فالجنس لا يصلح للفصلية فصلا عن القرب والبعد. (للشيخ بدر الدين ابن القاضي رحمه الله).

Çünkü o ya insan olur, ya insan nefsi-i natıkanın kendisi olur, ya da ondan [insan, nefsi-i nâtıkadan] başka olur. İlk ikisi dönüşümü (*inkılâb*) gerektirdikleri için geçersizdirler, çünkü bundan soyut nefsin [*mücerred*] cisim olması veya tam aksi gerekir. Üçüncüsü de aynı şekilde [geçersizdir]. Çünkü o, ya insana müsavi olup ona tabidir, ya da [ondan] müstakildir. Birincisi [yani insana tabi oluşu] geçersizdir, çünkü bedenden sonra bakidir [bedene tabi olsaydı onunla birlikte yok olurdu]. İkincisi [müstakil olması] ise fasıl olmaya elverişli değildir, çünkü eğer [bedenden] müstakil olursa ondan ayrışması (*temeyyüz*) da gerekir, dolayısıyla insan kendisini, bedenden ayrılmış nefsi-i natıkanın fertlerinden ayrıştırarak bir fasla ihtiyaç duyar, çünkü onlar [nefs-i natıkanın fertleri] nefsi-i natıkada insana ortaktırlar, dolayısıyla ona yakın fasıl (*fasl-ı karîb*) olamaz. Aksine onun cinsi olur. Çünkü o [nefs-i natıka] bedenleri yok olmuş nefisler ile insan arasında müşterek kısmın tamamıdır. Dolayısıyla cins, yakınlık ve uzaklık bir yana, faslıyyete [bile] elverişli değildir (Kadioğlu Şeyh Bedreddin'e (rh. ait).

28. [T19a1]²⁹

في تقرير الشارح نظرٌ، لأنه صرَّح بأنَّ الحضراتِ خمسٌ، ويحصل من تقريره ستَّ حضراتٍ، هي: [الأول] حضرة الشهادة [المطلقة]، وثانيها الحضرة الجامعة، وثالثها حضرة الغيب الأقرب من الشهادة [المطلقة]، ورابعها حضرة الغيب الأقرب من الغيب المطلق، وخامسها الحضرة الواحدية [؟؟؟]، وسادسها الحضرة الأحدية [أي الغيب المطلق؟؟]، وهذا نشأ من أنه اعتبر كل واحد من قسمي «الغيب المضاف» حضرة برأسها، فلو اعتبر هذين القسمين قسما واحدا باعتبار أنَّ الكلام في أقسام الحضرة، لا في أقسام أقسامها، لما وردَّ هذا الإشكال،

27. 11. Satırdaki "Zannetme ki nutkun *mebde*'i (kökeni) ki nefsi-i natıkadır, hayvanlar için söz konusu değildir... / ولا تظنن أن مبدأ النطق الذي هو النفس الناطقة ليس للحيوان... cümlesi üzerine sol kenarda en alta yer alan talik (Bkz. Dâvûd el-Kayseri, 2015, 68; 2012, 69; İÜNEK, AY2982, 17a).

28. 12. Satırdaki "غير صالح للفصلية" (... fasl olmaya elverişli olmamakla birlikte..) ifadesi üzerinden remizle çıkan ve sol kenarda en üstte yer alan uzun talik, metindeki şu cümle hakkında: "ولا تظنن أن مبدأ النطق الذي هو النفس الناطقة ليس للحيوان لينضم معه فيصير الحيوان به إنساناً مع أنه غير صالح للفصلية لكونه موجوداً مستقلاً في الخارج، بل هذا المبدأ مع كل شيء، حتى الجماد (Bkz. Dâvûd el-Kayseri, 2015, 68; 2012, 69; İÜNEK, AY2982, 17a).

29. Soldaki uzun talik, metindeki *hazerât* anlatımı hakkında: Müellif 7. satırdaki "صارت العوالم الكلية الجامعة لما عداها أيضا كذلك..." cümlesindeki beş ilahi hazretle ilişkili (Bkz. Dâvûd el-Kayseri, 2015, 74; 2012, 73-74; İÜNEK, AY2982, 19a).

ولكنه لم يجعل كذلك، لأنه اعتبرهما حضرتين، وهو مضطر إليه، وإلا لزمه أن يعتبر عالمي الأرواح والمثال عالمًا واحدًا لاعتباره حضرة الغيب المضاف بقسميها حضرة واحدة، فيكون العوالم أربعة لا خمسة، أيضا لو أراد بالغيب المطلق حضرة أحدى قبيبه وبين عالم الأعيان الثابتة حضرة واحدة بازائها عالم الأعيان الثابتة لا بزاء الحضرة الأحدى، ولو سلم أنها عالم الأحدى فأين عالم الواحدية؟ ولو أراد به الحضرة الواحدية فهذا مخالف النقل والعقل، أما النقل فلأن أهل الحق صرحوا بأن الغيب المطلق عبارة عن الحضرة الأحدى كما هو منكور في اصطلاحاتهم، وأما العقل فلأن الغيب المطلق عبارة عما لا يكون فوجه غيب آخر، فيكون بالنسبة إليه ظاهرا لا غيبا، ولا شك أن الأحدى فوق الواحدية، فهي بالنسبة إلى الأحدى ظاهر لا غيب، وبالنسبة إلى الأرواح غيب لا ظاهر، فعلى هذا ينقسم «حضرة الغيب المضاف» إلى ثلاثة أقسام: أهدا الواحدية، والأخران ما ذكره الشارح، فالحق أن يعتبر الحضرات ستا والعوالم خمسا إن لم يجعل المرتبة الواحدية عالما، فإن جعلت عالما --كما نبه عليه في تعريف العماء في الاصطلاحات-- تصير العوالم أيضا ستة. (للشيخ ابن القاضي).

Şarihin anlatımında tartışma/zayıflık vardır. Çünkü hazerâtın beş olduğunu açıkça belirtmesine rağmen sunduğu anlatımdan altı hazerât elde edilmektedir, ki bunlar şöyledir: [Birincisi] “hazret-i şehadet[-i mutlaka]”, ikincisi “hazret-i câmi‘a”, üçüncüsü “şehadet[-i mutlaka]’ya] daha yakın olan hazret-i gayb”, dördüncüsü “gayb-ı mutlak daha yakın olan hazret-i gayb”, beşincisi “hazret-i vahidiyet”, altıncısı “hazret-i ehadiyet [gayb-ı mutlak]”. Bu durum şarihin, “gayb-ı muzaf”ın iki kısmından her birini ayrı bir hazret saymasından kaynaklanmıştır. Şayet konumuzun hazerâtın kısımlarının kısımları değil hazerâtın kısımları olduğunu nazar-ı itibara alıp bu iki kısmı tek bir kısım olarak [gayb-ı muzaf olarak] ele alsaydı bu problem oluşmazdı. Ancak öyle yapmadı, çünkü onları iki hazret olarak itibar etti. Bunu yapmaya da mecburdu. Aksi takdirde, “hazret-i gayb-ı muzaf”ı her iki kısmıyla birlikte tek bir kısım olarak ele almış olacağından [bu iki hazrete denk gelen] ruhlar ve misal âlemlerini de tek bir âlem olarak ele alması gerekirdi; buna göre de âlemlerin beş değil, dört olması gerekirdi. Benzer şekilde, şayet “gayb-ı mutlak” ile kastettiği “hazret-i ehadiyet” olsaydı bu durumda onunla “ayan-ı sabite âlemi” arasındaki --“ayan-ı sabite âlemi”nin karşılığında “hazret-i ehadiyet”in değil, kendisinin karşılığı olduğu-- “hazret-i vahidiyet” olmuş olurdu. Eğer bunun [“ayan-ı sabite âlemi”nin] “âlem-i ehadiyet” olduğu teslim edilirse bu durumda “âlem-i vahidiyet” nerededir? Yok eğer onunla [“gayb-ı mutlak” ile] kastettiği “hazret-i vahidiyet” olursa bu hem akla hem nakle muhalif olur. Nakle aykırılığı şundandır ki ehl-i hak “gayb-ı mutlak”ın “hazret-i ehadiyet”ten ibaret olduğunu doğrulamışlardır, nitekim kendi ıstılahlarında zikretmişlerdir. Akla aykırılığına gelince, “gayb-ı mutlak”, kendisinin üstünde başka gayb bulunmayan- dan ibarettir; dolayısıyla [hazret-i ehadiyet] ona nispetle zahir olur, gayb değil; keza ehadiyetin vahidiyetin üstünde (fevk) olduğunda şüphe yoktur, o hâlde o [yani vahidiyet], ehadiyete nispetle zahir olur gayb değil; ruhlara nispetle de gayb olur, zahir değil. Buna göre “hazret-i gayb-ı muzaf” üç kısma bölünür: Biri vahidiyet, diğer ikisi şarihin zikrettikleridir. Dolayısıyla hak olan, hazerâtın altı, âlemlerin de beş olarak itibar edilmesidir. Bu, eğer vahidiyet mertebesi âlem kabul edilmezse böyledir. Şayet vahidiyet mertebesi de -İstilahat’ta, “‘amâ”nın tarifinde dikkat çekildiği üzere- âlem kabul edilirse âlemler de hazerât gibi altı olur (Kadıoğlu Şeyh’e ait).

29. [T19a2]³⁰

فكان مراده بالغيب المطلق هو مرتبة الواحدية، لأنه قال أنفا أن عالم الأعيان الثابتة هي عالم الغيب المطلق [قال الشارح: وأول الحضرات الكلية حضرة الغيب المطلق، وعالمها عالم الأعيان الثابتة] الذي هو عبارة عن مرتبة

30. Sağdaki talik, aynı konuyla ilgili (Bkz. Dâvud el-Kayserî, 2015, 74; 2012, 73-74; İÜNEK, AY2982, 19a).

الواحدية على تقريره، وهذا ينافي ما ذكره في نسخة الاصطلاحات من أن الغيب المطلق هو الذات باعتبار اللاتعين، فيكون الغيب المطلق عبارة عن مرتبة الأحدية على تقرير تلك النسخة، وبينهما تناف. (للشيخ ابن القاضي).

Öyle görünüyor ki şarihin “gayb-ı mutlak”tan muradı “vahidiyet mertebesi”dir, çünkü az önce “ayan-ı sabite âlemi”nin “gayb-ı mutlak âlemi” olduğunu söylemişti, ki bu da onun anlatımına göre vahidiyet mertebesinden ibarettir. Bu, *İstulâhât* nüshasında [Kâşânî’nin] söylediği şu söze aykırıdır: “Gayb-ı mutlak, lâ-taayyün itibariyle zattır” [(Bkz. Abdurrezzâk Kâşânî, 1992, 185)]. Dolayısıyla, bu nüshanın anlatımına göre, “gayb-ı mutlak” “ehadiyet mertebesi”nden ibaret olmuş olur. İki görüş arasında uyumsuzluk vardır” (Kadioğlu Şeyh’e ait).

30. [T20a2]³¹

فكانت تلك الحقائق عين العقل بحسب الوجود. وقوله «فكل منها عين الآخرة» أه وإن كان حقاً في نفسه لكنه لا يلائم هنا، إذ الغرض بيان اتحادها مع العقل لا اتحادها بعضها مع بعض، ولكن الشارح خلط بعض المطالب ببعضها، اعتماداً على الفهم. (للشيخ ابن القاضي رحمه الله).

Böylece o hakikatler varlık bakımından aklın aynı oldular. Şarihin “ve bunlardan [yani bu hakikatlerden] her biri diğeri aynıdır...” sözü her ne kadar kendinde hak olsa da buraya uygun değildir, çünkü [burada] amaç bu hakikatlerin akıl ile ittihadının/birliğinin açıklamasıdır; her birinin diğeriyle ittihadını değil. Ne var ki şarih, anlaşılacağına güvenerek kimi konuları diğeriyle karıştırmıştır (Kadioğlu Şeyh’e (rh.) ait).

31. [T20a3]³²

لأن جوهر العقل الأول وذاته هو الذي يعتبر بجميع ما يقبله ويتجلا به، فاعتبر بكل من تجلياته وكمالاته وظهوراته في العالم حقيقة من الحقائق، فحصل الحقائق كلها متحدة بحسب حقيقة العقل الأول، ومختلفة بالاعتبارات والاعراض. (للشيخ ابن القاضي).

Çünkü akl-ı evvelin cevheri ve zâtı, (İlahî feyzden) kabul ettiği ve kendisiyle tecelli eden şeylerin tamamıyla itibar edilen bir şeydir. Bu nedenle o[na], âlemdeki tecellilerinin, yetkinliklerinin ve zuhuratının her biriyle hakikatlerden bir hakikat olarak itibar edilmiştir. Böylece hakikatlerin her biri akl-ı evvelin hakikati bakımından bir (*müttahid*) olarak fakat itibarlar ve arazlar bakımından çeşitlenerek (muhtelif olarak) ortaya çıktılar (Kadioğlu Şeyh’e ait).

32. [T20a6]³³

الحاصل أن حقيقة العقل هي الحقائق والماهيات المختلفة باعتبار المتحدِّ باعتبار أنها هي الحقيقة الواحدة التي للعقل، كما أن حقائق الأسماء مختلفة باعتبار الصفات متحدة باعتبار الذات، كذلك العقل الأول مع الماهيات، وكذلك الماهية مع الهويات: كلها ذات واحدة يختلف بالاعتبارات، نزل الكلام هنا على العالم والمعلوم لأن العقل الأول عالم بنفسه، وبذلك العلم يعلم الأشياء، لأنها لا تفارقه، فالتمييز بين العالم والمعلوم لا يستلزم للخلاف في

31. 6. Satırın hizasında, soldaki talik, metindeki “الوجود المطلق بحسب الحقيقة” için biz tüm hakikatlerin hakikat bakımından Mutlak Varlık’a döndüğünü beyan etmiştik” ifadesi üzerine (Bkz. Dâvûd el-Kayserî, 2015, 76; 2012, 75; İÜNEK, AY2982, 20a).

32. Soldaki ikinci talik, metinde, 7. Satır başındaki “فكل منها عين الآخرة وإن كانت متغايرة باعتبار التعينات.” / Öyleyse bunlardan [bu hakikatlerden] her biri varlık bakımından diğeri aynıdır, her ne kadar taayyün bakımından farklı olsalar da” cümlesi üzerine (Bkz. Dâvûd el-Kayserî, 2015, 76; 2012, 75; İÜNEK, AY2982, 20a).

33. Altın 4. Satırın başından (remiz aracılığıyla) çıkan ve sayfanın altında yer alan uzun talik, metindeki “والتمييز “العقل بين العالم والمعلوم لا ينافي الوحدة في الوجود.” (”bilin ile bilinen arasındaki akli ayrışma varlıkta birliğe engel değildir”) ifadesi hakkında (Bkz. Dâvûd el-Kayserî, 2015, 77; 2012, 76; İÜNEK, AY2982, 20a).

الذات، إذ الشيء قد يعلم بنفسه، والباعث على هذا التنزيل هو أنه بَحَثَ في أوائل التنبيه عن الصور التي يشتملها العقل وهي معلوماته، فلما قال أنها عينه وَرَدَ السؤال بأنها لما كانت معلوماته لا تكون عينه، إذ المعلوم عينٌ [غير؟] العالم. (للشيخ).

Kısaca aklın hakikati, hakikatler ve mahiyetlerdir; ki bu hakikatler ve mahiyetler bazı itibarlarla muhtelif iken akla ait tek hakikat olmaları bakımından ise birdirler (*müttahid*). Nasıl ki isimlerin hakikatleri sıfatlar itibarıyla muhtelif iken zat itibarıyla birdir (*müttahid*); aynı şekilde akl-ı evvelin mahiyetlerle ilişkisi ve mahiyetin hüviyetlerle ilişkisi de böyledir: hepsi tek bir zat olup itibarlar bakımından farklılaşırlar. Burada sözü *âlim* (bilen) ve *ma'lûma* (bilinen) getirdi, çünkü akl-ı evvel kendi nefsinin âlimidir (kendini bilir), bu ilim sayesinde de eşyâyı bilir, çünkü ondan ayrılmazlar. Dolayısıyla âlim ile ma'lûm (bilen ile bilinen) arasındaki ayrışma (*temyiz*) zatta farklılığı gerektirmez, çünkü bir şey bazen kendi nefsini bilir [dolayısıyla âlim de ma'lûm da aynı olur]. Sözü buraya çekmesine vesile olan şudur ki şarih “Tenbih”in başlarında, aklın kapsadığı (*şâmil* olduğu) suretlerden söz etti, ki bu suretler onun ma'lûmâtıdır. Daha sonra bu suretlerin onun [yani aklın] aynı olduğunu söylediğinde şu soru ortaya çıkar: “Bu suretler onun ma'lûmâtı olunca onun aynı olmazlar, çünkü ma'lûm âlimin aynıdır” [gayrıdır??] (Şeyh'e ait).

33. [T21b1]³⁴

لا يقال: «يلزم اجتماع الأضداد بحقائقها في باطن الإنسان، كحقيقة النار والماء وغيرهما، فيلزم الانفعالات المتضادة، وإلا لم يكن الاشتغال على حقائقها بل على صورها وأمثالها كما عند الحكماء»، إذ نقول: أفعال الأشياء إنما يظهر تبعاً لها لا بحقائقها، والاشتغال عليها من حيث حقائقها لا من حيث ظهوراتها وتعيناتها، فلا إشكال. (للشيخ ابن القاضي).

Şöyle denemez: “Bu durumda insanın batınında zıtların -hakikatleriyle- toplanması (*ictimâ*) gerekir, suyun ve ateşin vb şeylerin hakikati gibi, böylece birbirine zıt etkilenimler (*infî'âller*) gerekir, aksi takdirde insanın büyük âlemdeki şeylere [yönelik] kuşatıcılığı (*iştîmâl*) hakikat bakımından değil, filozofların savunduğu gibi sadece suretleri ve misalleri bakımından olur.” Çünkü biz şöyle deriz: Şeylerin fiilleri sadece o şeylere uyarak (*teba'an lehâ*) zahir olurlar, hakikatleriyle değil; öte yandan insanın onlara [şeylere yönelik] kuşatıcılığı (*iştîmâl*) ise hakikatleri bakımındandır, zuhuratları ve taayyünleri itibarıyla değil. Bunda da sorun yoktur (Kadioğlu Şeyh'e ait).

34. [T25a1]³⁵

هذا مخالف لأصحاب أصول الفقه، لأنهم جعلوا الإلهام قِسْمًا من الوحي، لا قِسِيمًا له، عكس ما هنا. فإن أجيب ب: «أن المراد هنا هو الإلهام للأولياء لا مطلق الإلهام، ولا شك أن إلهام الأوليائي قَسِيم للوحي، والذي هو قسم من الوحي هو إلهام الأنبياء، وليس الكلام فيه» يرد بأن أواخر الكلام تدل على أن المراد غير محمول (؟) الإلهام الأولياء. (للشيخ ابن القاضي).

Bu, usûlü'l-fıkah ashabının söylediklerine muhaliftir. Çünkü onlar ilhamı vahyin bir kısmı saydılar, onun türdeşi (*kasîm*) değil [yani usulcüler ilham ile vahyi türdeş olarak başka bir şeyin alt kısımları yapmadılar, aksine vahyi üst tür, ilhamı onun alt

34. Sağdaki talik, metinde, 2. satırın sonunda şu cümleyle başlayan pasaja dair: “والإنسان لكونه نسخة العالم الكبير مشتمل: “على ما فيه من الحقائق كلها بل هي عينه بوجه.. (‘‘Ve insan, büyük âlemin bir nüshası olması itibarıyla, ondaki hakikatlerin hepsini kapsar, hatta o hakikatler onun bir yünden aynıdır...’’) (Bkz. Dâvûd el-Kayserî, 2015, 77; 2012, 76; İÜNEK, AY2982, 21b).

35. Altın 7. Satırdaki tenbih üzerine, kenarda yazılan uzun talik, ilham ve vahiy hakkında (Bkz. Dâvûd el-Kayserî, 2015, 93; 2012, 87; İÜNEK, AY2982, 25a).

türü saydılar]. Bu ise şarihin burada yaptığının aksidir. [Zira şarih ikisini türdeş/kasım saydı]. Eğer cevap olarak “Burada ilhamdan murat, mutlak ilham değil evliyaya gelen ilhamdır ve evliyanın ilhamının vahyin türdeşi (*kasım*) olduğunda da kuşku yoktur; vahyin bir alt türü (kısmı) olan ise nebilerin (*enbiyâ*) (ilhamdır, ve konumuz bu değildir” denirse, bu şöyle reddedilir: “Şarihin sözünün sonları muradının, sadece evliyanın ilhamıyla sınırlı olmadığına delalet eder” (Kadıoğlu Şeyh’e ait).

35. [T26b4]³⁶

لقائل أن يقول: الأول هو الذي يكون سبباً للخير بحيث يكون مأمون العائلة ويحصل بعده توجه تام إلى الحق، أه، والإخبار عن قدوم زيد ونحوه --مما لا يخص بالإسلام-- لا يحصل بعده توجه تام إلى الحق، وليس هو مأمون العائلة في العاقبة لأنه قد يكون استدراجاً، فكيف يكون من القسم الأول؟

الجواب: أنه قسمان: قسم يقع للسالكين إلى الحق ويكون في حقهم سبباً للخير والترقي والتوجه التام إلى الحق، وقسم يتفق للضالين ويكون استدراجاً لهم. والأول من الأول، والثاني ملحق بالشيطاني. فيكون الجنّي قسمين: أحدهما للخير والآخر للشر. فالأولى أن يقال: «فهو ملكي أو رحماني أو جنّي»، أو يُلحق قسمًا الجنّي إلى الملكي والشيطاني، فيترك الجنّي أصلاً كما تركه في القسمة الأولى، وهذا يوافق ما ذكر من أن الجن أصل الملك والشيطان، فإن الخير منه ملك والشيطان، كما نبّه عليه في الكشف. والحاصل أن كلامه لا يخلو عن حرازة (؟). (للشيخ ابن القاضي رحمه الله).

Biri şöyle diyebilir: Birincisi [yani birinci tür vâridât/keşifler, ki yukarıda bunların melekî veya rahmanî oldukları söylendi], galesinden emin olunan ve sonrasında Hakk’a tam bir yönelmenin oluşacağı şekilde hayra sebep olandır. Oysa Zeyd’in yarın geleceğini haber verme ve benzeri -İslam’a özgü olmayan [dünyevi]- şeyler, sonrasında Hakk’a tam bir yönelmenin oluştuğu durumlar olmadığı gibi [bunların] akıbet[ler]inin güzelliğinden de emin olunamamaktadır, çünkü bunlar bazen *istidrâc* (göz bağcılık) olabilir. Öyleyse bunlar nasıl birinci kısımdan olurlar? Cevap: Bu tür şeyler iki kısımdır; bir kısmı hak yolcularında (saliklerde) olur ve onlar hakkında hayra, terakkiye ve hakka tam yönelişe sebep olur, bir kısım da sapıkların başına gelir ve onlar için göz bağcılık olur. İlki birincisindedir [yani hayırlı olandan, diğer bir ifadeyle gayr-ı şeytani olandandır], ikincisi ise şeytani olana mülhaktır. Böylece *cinnî* olan (yani dünyayla ilişkili olan) [vâridât] iki kısım olur: Biri hayır için, diğeri şer için. En iyisi [şarihin yaptığı ilk taksimde] şöyle söylenmesidir: «فهو ملكي أو رحماني أو جنّي» [Şarihin ilk taksimindeki ibaresine “cinnî” seçeneği de eklenmelidir]. Ya da [bu seçenek ilk taksime eklenmek yerine, şarihin sonraki tafsilatında] *cinnî* olanın iki kısmı [hayırlı ve şerli kısımlar] melekî ve şeytanî olanlara ilhak edilmeli, *cinnî* tümüyle terk edilmelidir, tıpkı ilk taksimde terk ettiği gibi. Bu, cinin -*Keşşâf*’ta dikkat çekildiği üzere- melek ve şeytanın aslı olduğuna dair zikredilene de uygundur. Velhasıl, şarihin sözleri sorundan arınmış değildir (Kadıoğlu Şeyh’e (rh.) ait).

36. [T27b1]³⁷

لقائل أن يقول: جُعِلَ هذا السفر الذي من الحق إلى الخلق آه سفرًا رابعًا، كما دُكر في الاصطلاحات، فجَعَلَهُ ثالثًا ينافي الاصطلاح، فإنهم قالو: الأسفار أربعة: الأول من الخلق إلى الحق، والثاني في الحق، وهو الاتصاف بصفاته تعالى، والثالث من الحضرة الواحديّة إلى الحضرة [الأحدية (؟)]، فيفتي السالك حينئذ، والرابع من الحق إلى

36. Sağdaki uzun ve devamındaki ikinci talik, metinde geçen vâridât taksimi hakkında (Bkz. Dâvud el-Kayserî, 2015, 93; 2012, 88; İÜNEK, AY2982, 26b).

37. Sağdaki uzun talik, metinde geçen 3. satırda bahsedilen üçüncü sefer hakkında (Bkz. Dâvud el-Kayserî, 2015, 97; 2012, 90; İÜNEK, AY2982, 27b).

الخلق للتكميل، وهو البقاء بالحق بعد الفناء. ويمكن أن يجاب بأن الحضرة الأحديّة لما جَلَّ جنبأها من أن ينطرق إليها الواردُ وأن ينجلى إلّا من وراء حجاب الحضرة الواحديّة، لم يتحقق السفر إلّا إلى الحضرة الواحديّة، وانتهى فيها، ولم يبق إلّا الرجوع، فصارت الأسفار ثلاثة، لا أربعة، فيكون هذا الكلام مَنبِيئًا على هذا الاعتبار، ولا مُشَاخَّة في الاصطلاح. (للشيخ ابن القاضي رحمه الله).

Biri şöyle diyebilir: Hak'tan halka hak ile yapılan bu sefer, *Istılâhât*'ta zikredildiği üzere, dördüncü sefer sayılmıştır [(Bkz. Abdurrezâk el-Kâşânî, 1992, 117-118)]. Bunu üçüncü sefer yapmak -şarihin yaptığı gibi- istılaha aykırıdır. Çünkü tasavvuf ehli şöyle demişlerdir: “Seferler dördtür. İlki halktan Hakk’a sefer; ikincisi Hakk’ta sefer ki bu, Hakk Teâlâ’nın sıfatlarıyla sıfatlanmaktadır; üçüncüsü Hazret-i vahidiyetten hazret[-i ehadiyet]e sefer, ki burada salık yok olur (*fenâ*); dördüncüsü -tamamlamak (*tekmil*) için- Hakk’tan halka sefer, ki fenadan sonra hak ile bekadır.” Şöyle cevap vermek mümkündür: Hazret-i ehadiyet, varidin/varanın kendisine uğramasından yüce ve hazret-i vahidiyet hicabının ardında olmaksızın tecelliden yüce olunca, sefer ancak hazret-i vahidiyete kadar gerçekleşir ve orada biter, geriye sadece dönmek kalır, böylece seferler üç olur, dört değil. Bu durumda bu söz bu itibara dayanır. İstılahta da tartışma olmaz (Kadıoğlu Şeyh’e (rh.) ait).

37. [T28a1]³⁸

من الالتباس، أي بل هم في خلط غفلة من خلق جديد، أو من اللئس، (سُمِعَ من الشيخ رحمه الله).

Bu kelime, “iltibâs” [karıştırma, mültebis/müştebih kılma] kökündendir, yani: “aksine onlar yeni bir yaratmadan (*halk*) gaflet karışıklığı içindedirler.” Ya da “lübs” [giyme] kökündendir” (Şeyh’ten (rh.) böyle işitildi).

38. [T29b2]³⁹

لأن الموت عبارة عن عدم الحيوية عما من شأنه الحيوية، فالموت الطبيعي يتحقق بعد الحيوية، والموت الإرادي إنما يتحقق حال الحيوية، فيكون الموت الإرادي قبل الموت الطبيعي، فلا يكون وسطًا، فإن قيل مراده من الموت الطبيعي هو الذي يكون قبل تعلق الروح به حال كونه نطفة ونحوها، يقال: لا يسمى ذلك موتًا، لأنه جماد حينئذ، والموت يعرض ذا حيوة. (للشيخ ابن القاضي).

Çünkü ölüm, hayat sahibi olmak şanından olan şeyde hayatın yokluğudur; doğal ölüm hayattan sonra gerçekleşir, iradî ölüm de hayat esasında gerçekleşir, dolayısıyla iradî ölüm, doğal ölümden evvel olur, dolayısıyla orta (*vasat*) olmaz. Eğer, “Bunu söyleyenin doğal ölümden kastı ruhun kişiyle birleşmesinden önce, onun nutfе vb. olduğu hâlde söz konusu olan durumdur”, denirse, şöyle cevap verilir: “Buna ölüm denmez, çünkü o durumda kişi cansızdır (*cemâd*), ölüm ise hayat sahibine arız olandır” (Kadıoğlu Şeyh’e ait).

39. [T29a3]⁴⁰

يمتاز وجه تسميته النفس عن وجه تسميته الروح بأن كونه مصدرَ الحيوية ومَنبَعِ فيضانها على جميع القوى النفسانية معتبرٌ في تسميته روحًا لا نفسًا، وكذلك يعتبر تعلقه بالبدن في تسميته نفسًا، ويعتبر في كونه روحًا رويبيئُهُ مع قطع النظر أن يكون بالتعلق أو لا، وقد يطلق الروح في مرتبة النفس كما صرح في التنبيه الثاني في

38. Altın 4. Satırdan çıkan talik, metinde geçen, Kâf 50/15 ayetindeki “lebs” kelimesinin tefsiri hakkında Şeyh’ten [Bedreddin] işitilen bir yorum kaydedilmiş (Bkz. Dâvûd el-Kayserî, 2015, 103; 2012, 95; İÜNEK, AY2982, 28a).

39. 5. Satır başından sağa çıkan talik, metinde geçen kıyamet türleri hakkında (Bkz. Dâvûd el-Kayserî, 2015, 104; 2012, 96; İÜNEK, AY2982, 29b).

40. Altın 6. Satır hizasında solda yazılan uzun talik, metindeki “nefs” kavramı ile daha yukarıda geçen “ruh” kavramını mukayese ediyor (Bkz. Dâvûd el-Kayserî, 2015, 106; 2012, 98; İÜNEK, AY2982, 29a).

الصفحة الأخرى، حيث قال: «مغاير للبدن متعلق به تعلق التدبير والتصريف»، وهذا هو الوجه المذكور في وجه تسميته بالنفس هنا. (للشيخ ابن القاضي).

[Rûh-ı a'zâmın] “Nefs” olarak isimlendirilen yönü, “ruh” olarak isimlendirilen yönünden, şöyle ayrılır: Hayatın kaynağı olması ve bu hayatın tüm nefsanî kuvvelere feyzan etmesinin kaynağı olması, ruh olarak isimlendirilmesinde göz önünde bulundurulmuştur. Benzer şekilde, bedene taalluku da “nefs” olarak isimlendirilmesinde göz önünde bulundurulmuştur. Ruh oluşunda, taallukun olup olmadığına bakılmaksızın rububiyeti göz önünde bulundurulur. [Ancak] bazen ruh [ismi], nefis [ismi] mertebesinde kullanılır. Nitekim sonraki sayfadaki ikinci “Tenbih”te bunu açıkça şöyle belirtmiştir: “[Bil ki ruh, ...] bedene mugayir olup ona tedbir ve tasarruf taalluku ile mütealliktir (bağı ile bağlıdır)”. Bu ise, “nefs” olarak isimlendirilen yönü olarak burada [yani bu taliğin karşısına kaydedildiği nefis ile ilgili maddede] [şarih tarafından] zikredilen yöndür (Kadioğlu Şeyh'e ait).

40. [T32a1]⁴¹

فيه تأمُّلٌ، لأنه ابتدأ في الكتاب بآدم وختم بنبيينا محمد عليه السلام. وختمه بنبيينا عليه السلام مشعر بأنه بدأ من الأذى إلى الأعلى. وأولو العزم عليهم السلام أشرف الأنبياء وأقدمهم مرتبة، وهم إبراهيم وموسى وعيسى ومحمد عليهم السلام. فينبغي أن يذكرهم مترتبين يلي بعضهم بعضاً، ولم يجعل كذلك. وأيضاً آدم عليه السلام لا يخلو إما أن يكون أدنى الأنبياء عليهم السلام رتبة أو أوسطهم أو أعلاهم، والأول ممنوع، ويقتضي الأخير أن لا يبدأ بآدم عليه السلام، فظهر أن ترتيب الكتاب ليس بحسب مراتبهم ولا بحسب الزمان، بل بشيء آخر، وهو أنه في هذا ليس بمستقل، بل مأمور يُصدَّع كما أمر، فكان مأموراً بهذا الترتيب، كما هو كذلك في النسخة التي أعطاه النبي عليه السلام إياه، فعليه الامتثال بما أمر، وحكمة الترتيب عند المُلقى والأمر. (للشيخ بدر الدين).

[Dâvûd-ı Kayserî'nin] bu söylediğinde teemmül vardır. Çünkü [İbnü'l-Arabî] kitaba Âdem (as) ile başlamış ve peygamberimiz Hz. Muhammed ile bitirmiştir. Kitabı Peygamberimiz (as) ile sonlandırması, derece olarak en düşük olandan en yüksek olana doğru ilerlediğini düşündürür. Peygamberlerin en şerefileri ve mertebe olarak en önde olanları *ulü'l-azm* olanlardır; bunlar da İbrahim, Musa, İsa ve Muhammed (a.s.)'dir. O hâlde bunları tertip içinde, art arda zikretmesi gerekir. Ancak öyle yapmamıştır. Yine, Âdem (as) peygamberler içinde derece bakımından ya en altta, ya ortalarda, ya da en üstte olanı olmalıdır. Birincisi kabul edilmez. Diğer ikisi ise Hz. Âdem ile başlamamasını gerektirir. Buradan ortaya çıkmaktadır ki kitabın tertibi peygamberlerin mertebelerine ya da zamana göre değil, başka bir şeye göredir. O da şudur: (İbnü'l-Arabî) bu yaptığına özgür değildir, aksine emrolunmuştur ve emrolunduğu şekilde anlatmaktadır, dolayısıyla o bu tertip ile emrolunmuştur, Peygamber aleyhisselam'ın ona verdiği nüshada bu şekildedir, ona düşen emrolunduğu şeye uygundur. Tertibin hikmeti ise onu ilka edip emreden katındadır (Şeyh Bedreddin'e ait).

41. [T33b1]⁴²

الأولى أن يذكر المعجزة كما ذكر الكرامة، لأن خرق العادة ينقسم إليهما ولا ينحصر في الكرامة، كأنه ترك ذكر المعجزة اكتفاء بما إشير إليها فيما تقدم من هذا الفصل حيث قال: “قترنت النبوة بإظهار المعجزة”، إلى آخره، ولكن الأولى ما قلنا، لئلا يختل التقسيم. (للشيخ ابن سمانه رحمه الله).

41. Sayfanın altındaki talik, metindeki -İbnü'l-Arabî'nin *Fusus*'ta peygamberlerin sıralama tarzına ilişkin- tespiti dair (Bkz. Dâvûd el-Kayserî, 2015, 117; 2012, 105-106; İÜNEK, AY2982, 32a).

42. Sağdaki talik, metindeki âdetin delinmesi (*harîku'l-âde*) durumları hakkında (Bkz. Dâvûd el-Kayserî, 2015, 119; 2012, 106; İÜNEK, AY2982, 33b).

Daha uygun olan, kerameti zikrettiği gibi mucizeyi de zikretmesidir, çünkü *harîku'l-âde* (âdetin delinmesi) ikisine bölünür, kerametle sınırlı değildir. Sanki yazarın mucizeyi zikretmeyi terk edişi, ona bu faslın önceki bölümlerinde “قرنت النبوة / باظهار المعجزة / Nübüvvete, mucize göstermek eşlik eder...” vd. şeklinde yaptığı işaretle yetinmesi sebebiyledir. Ancak taksimin zarar görmemesi için en doğru olan, yukarıda zikrettiğimizdir (Simavna [Kadınoğlu] Şeyh'e (rh.) ait).

