

OSMANLI'DA İLİMLER DİZİSİ | 3

Osmanlı'da İlm-i Tasavvuf

Editörler
ERCAN ALKAN
OSMAN SACİD ARI

İSAR
YAYINLARI

İSAR Yayınları | 15

Osmanlı'da İlimler Dizisi | 3

Osmanlı'da İlm-i Tasavvuf

Editörler

Ercan Alkan

Osman Sacid An

1. Baskı, Aralık 2018, İstanbul

ISBN 978-605-9276-12-2

Yayına Hazırlık

M. Fatih Mintaş

Ömer Said Güler

Kitap Tasarım: Salih Pulcu

Tasarım Uygulama: Recep Önder

Baskı-Cilt

Elma Basım

Halkalı Cad. No: 162/7 Sefaköy

Küçükçekmece / İstanbul

Tel: +90 (212) 697 30 30

Matbaa Sertifika No: 12058

© İSAR Yayınları

T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Sertifika No: 32581

Bütün yayın hakları saklıdır. Bilimsel araştırma ve tanıtım için yapılacak kısa alıntılar dışında; yayıncının yazılı izni olmadan hiçbir yolla çoğaltılamaz.

İSAR Yayınları

Selami Ali Mah. Fıstıkagacı Sok. No: 22 Üsküdar / İstanbul

Tel: +90 (216) 310 99 23 | Belgegecer: +90 (216) 391 26 33

www.isaryayinlari.com | yayin@isar.org.tr

Katalog Bilgileri

Osmanlı'da İlm-i Tasavvuf | ed. Ercan Alkan - Osman Sacid An | İstanbul
2018 (1.bs.) | İSAR Yayınları - 15 / Osmanlı'da İlimler Dizisi - 3 | ISBN:
978-605-9276-12-2 | 16,5 x 24 cm. - 863 s. | 1. Tasavvuf ve Tarikatler,
Osmanlı Devleti 2. Sosyal Yaşam ve Gelenekler 3. İlimler Tarihi

Osmanlı Şeyhülislâmalarının Tasavvuf Literatürüne Katkısı: Kemalpaşazâde'nin *Risâle fî 'ulûmi'l-hakâyık'*

Semih Ceyhan

Doç. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

I. Kemalpaşazâde'nin Tasavvufî Söyleminin Teorik ve Tarihsel Boyutları

Osmanlı devlet mekanizmasının mülkiye ve orduyla birlikte üç ana saç ayağından biri olan ilmiye kurumunun başında bulunan şeyhülislâmlar, kurumsal statü ve görevlerinin zorunlu bir gereği olarak bir yandan söz konusu merkezî yüksek statünün entellektüel zihniyeti tayin edici gücünün farkındalığı, diğer yandan siyasî-sosyal düzenin dinî prensipler uyarınca bekası için "maslahat" ilkesini toplumsal meselelerin çözümünde bir kalkış zemini olarak görme duyarlılığı içinde, genelde İslâm düşüncesi özelde tasavvuf literatürüne katkılar sunmaktan geri kalmamışlardır.

Molla Fenârî'den (ö. 834/1431) Medenî Mehmed Nuri Efendi'ye (ö. 1927) kadar yaklaşık 130 civarında şeyhülislâm ya kaleme aldıkları eserlerde ya da verdikleri fetvalarda Osmanlı sûfi düşünce ve kültür alanının temel meseleleri olan varlık, bilgi, değer ve tarikat pratiklerine dair mütekaddimin ve müteahhirin dönem tasavvuf birikiminden istifadeyle bir söylem geliştirmişlerdir. Bu yazı söz konusu söylemin teorik ve pratik boyutlarını araştırma sürecinin bir parçası olarak vücut bulacak, erken dönem Osmanlı şeyhülislâmlık tarihi içinde kilit şahsiyetlerden biri olan Kemalpaşazâde'nin teorik tasavvuf içerikli *Risâle fî 'ulûmi'l-hakâyık ve hikmeti'd-dekâyık* adlı Arapça eserini söz konusu edecektir.¹

.....
1 Kemalpaşazâde külliyyâtının son neşrinde (*Mecmûu Resâili'l-allâme İbn Kemalpaşa I-VIII*, nşr. Hamza el-Bekrî vd., İstanbul : Darü'l-Lübab, 2018/1439) bu risâleye -nispet sorunu söz konusu olmadığı halde- yer verilmemiştir.

İslâm düşünce tarihinin Osmanlılar sürecini teşkil eden üç dönemdeki [Erken (XIV-XVI), Orta (XVII-XVIII), Geç (XIX-XX)] entelektüel-toplumsal gündemin farklılaşması şeyhülislâmların söylemsel analizlerinin çok boyutlu, bazı durumlarda da mütenâkız bir görünüm kazanmasına yol açmıştır. Özellikle fikhî konularda verdikleri hükümlerde ileri sürülen fikir ile İslâm metafiziğine dair yazdıkları eserlerdeki düşünce açılımları arasında bir muvâzenet hatta mutâbakat noktaları öngörmek zaman zaman zorlaşmaktadır. Şeyhülislâmlar arasında en velûd müellif olan Kemalpaşazâde (ö. 940/1534) örneğinde bu durum hâlihazırda önemli bir problematik olarak karşımızda durmaktadır. O nazarî tasavvuf düşüncesini olumlamakla birlikte bu düşünceye ulaşmakta yöntemsel unsurlar olan şeyhe iktida, halvet, semâ-devran, derviş çeyizinin kullanımı vs. gibi bazı sûfi pratiklerinin Osmanlı toplumundaki tezâhür biçimlerini şer'î temelli eleştirmektedir. Dolayısıyla düşünce-pratik ikilemi çerçevesinde şeyhülislâmın düşüncesinin zorunlu sonuçlarını üstlenmemesinin bazı nedenlerini bir mesele olarak tartışmaya açmak bu çalışmanın bir başka gayesidir.

Kelâm, felsefe ve tasavvuf başta olmak üzere naklî-aklî-irfânî İslâm düşünce ekollerinin mevcut güncel problemleri de yedeğine alarak, meselelerin çeşitlenmesini içselleştirerek bir tür yeniden inşa sürecinin yaşandığı İslâm düşünce tarihinin yenilenme (teceddüd) döneminin Osmanlı kesitinde (hicri VIII-XI. asır arası, erken Osmanlı düşüncesi), söz konusu sûfi literatüre dikkate değer katkılar sunan bazı şeyhülislâmlar vardır: *Aynü'l-a'yân*, *Misbâhu'l-üns*, *Şerhu Dîbâceti'l-Mesnevî*, *Ta'lika 'alâ Istilâhâtî's-sûfiyye*, *Risâle der tasavvuf*, *Şerh-i Rubâî-i Şeyh-i Ekber*, *Şerh 'alâ Nusûs li'ş-Şeyh Sadreddîn-i Konevî*, *Risâle fi Ricâli'l-gayb* adlı eserleriyle Molla Fenârî;² *Esrâru'l-fâtiha* adlı işârî tefsiriyle Molla Hüsrev (ö. 885/1480);³ *Devran*,⁴ *Nasihat*⁵ ve *Vâcibu'l-vücûd*⁶ risâleleriyle Zenbilli Ali Efendi (Müfti Ali Çelebi) (ö. 932/1526); *Risâle-i Münîre*, *Risâle der vücûd-i Hüddâ*, *Risâle fi 'ulûmi'l-hakâyık ve hikmeti'd-dekâyık*, *Risâle fi'ş-şahsi'l-insânî*, *Risâle fi'r-raks ve'd-devrân*, *Risâle fi usûli'l-fakr*⁷, *Risâle fi a'yânî's-sâbite*, *Risâle-i el-fakru fahrî* adlı eserleriyle Kemalpaşazâde;⁸ *Şerh-i Esmâ-i Hüsnâ*, *Risâletü't-tevhîd*,

2 Bk. Güreer, *Molla Fenârî'nin Varlık ve Bilgi Anlayışı*, s. 52-57.

3 Tek, "Molla Hüsrev'de Tasavvufî Neşve", s. 465-477.

4 İnandır, "Osmanlı'da Semâ, Raks ve Devrân", s. 155-178.

5 Kaplan-Yıldız, "Ali Cemâlî Efendi'nin Risâle-i Nasihat'ı", s. 263-278.

6 Zenbilli Ali Efendi, *Risâle-i Cemâlî Ali Efendi*, İBB Ktp., OE 314, vr. 48a-52a.

7 OE 1323 no'lu bu risâle tastamam bir seyru sülûk risâlesi olmakla birlikte müellife ait külliyât listeleri içerisinde zikredilmemiştir. Bu sebeple bir nispet sorunu vardır.

8 Seyyid Bağcevan, *Şeyhü'l-İslâm İbn Kemal Başa*, s. 151-153. Yazar çalışmasında "tasavvuf ve ahlâk" başlığı altında Kemalpaşazâde'ye on eser nisbet etmekte ve kütüphane kayıtlarını zikretmektedir.

Risâletü'l-vücûd, *Risâletü sırrı'l-kader* adlı kitaplarıyla Bahâeddinzâde Muhyiddin Mehmed Efendi (ö. 951/1544);⁹ *Mecmûa-i Deavât*'ıyla Ebussuûd Efendi (ö. 982/1574);¹⁰ Gazzâlî'nin *İhyâ'sını* tercüme eden Bostanzâde Mehmed Efendi (ö.1006/1598);¹¹ Kuşeyrî (ö. 465/1072) *Risâle'sine* ve Abdülkadir Geylânî'nin (ö. 561/1165-66) *Behçetü'l-esrâr*'ına yaptığı tercümelemlerle Hoca Sâdeddin Efendi (ö. 1008/1599);¹² Sa'dî-i Şîrâzî'nin (ö. 691/1292) *Gülistân*'ını çeviren Hoca Sâdeddin'in oğlu Hocazâde Mehmed Esad Efendi (ö. 1034/1625).¹³

Osmanlı şeyhülislâmları tasavvuf literatürüne katkının yanı sıra sûfiyye zümresine de "müntesip" sıfatıyla dâhil olmuşlardır. *Şekâik* ve zeyilleri, bir Nakşî-Müceddidî şeyhi olan Müstakimzâde'nin (ö. 1202/1788) *Devhatü'l-meşâyih*'i başta olmak üzere birincil ve ikincil kaynakların taranması neticesinde yaklaşık 55 şeyhülislâmın bir şekilde tarikat ehlinde olduğu ileri sürülebilir.¹⁴ Zenbîlî'nin son demlerinde vekâleten şeyhülislâmlık vazifesinde bulunan ve Ebussuûd'un babası Şeyh Yavsi'nin halifesi olan Bahâeddinzâde Mehmed Efendi (ö. 952/1545) bir Bayramî-Tennûrî dergâhı olan Yavsi Baba Tekkesi'nde;¹⁵ Paşmakcızâde Seyyid Ali Efendi (ö.1124/1712) melâmî kutbu sıfatıyla ve *Risâle-i Nûriyye* müellifi Kadızâde Mehmed Tâhir Efendi (1747-1838)¹⁶ Kâdiriyye yolunda şeyhlik makamına oturan şeyhülislâmlardır. Molla Fenârî'nin Rifâiyye'de Fenâriyye adıyla bir kol ihdâs ederek tarikatta pîr-i sânilik mertebesine ulaştığı da kaynaklarda yazılıdır.¹⁷ Kemalpaşazâde'nin tarikata intisabı ise *Muhyî-i Gülşenî Menâkıbnâmesi*'ne göre İbrahim Gülşenî eliyledir ve Gülşenî'nin *Ma'nevî* adlı manzûm eserinin şeriata aykırı olmadığı hükmünü vermiştir.¹⁸ Kemalpaşazâde'nin resâilini istinsah eden bazı Halvetî-Sünbülî müstensihlere göre Sünbül Sinân'ın dervişi olduğunu ileri sürerler. Nitekim şeyhülislâmın Şeyh Gülşenî ile tanışmadan önce Sünbül Sinan'la dostluk kurduğu, sohbetlerine iştirak et-

.....

9 Ceyhan, "Bayramîye Meşâyihinden Bahâeddinzâde Muhyiddin Mehmed Efendi ve Vahdet-i Vücûd Risâlesi", s. 283-304.

10 Yücer, "Eyüp'de Medfun Ebussuud Efendi'nin Dua Mecmuası", s. 3-30.

11 Bostanzâde, *Yenâbiu'l-yakîn fi İhyâi ulûmi'd-dîn*, Süleymaniye Ktp., Fâtih 2574, 423 vr.

12 Turan, "Hoca Sâdeddin Efendi", s. 196-198.

13 Hocazâde Esad Efendi, *Tercüme-i Gülistân*, y.y., 500 s.

14 Tasavvuf literatürüne katkıda bulunan Osmanlı şeyhülislâmlarının ekseriyeti tarikat müntesibi şahsiyetlerdir. Müntesip şeyhülislâmların bir listesi için bk. Ceyhan, "Kenan Rifâi Müntesibi Osmanlı Şeyhülislâmları", s. 72-75.

15 Ceyhan, "Bayramîye Meşâyihinden Bahâeddinzâde Muhyiddin Mehmed Efendi ve Vahdet-i Vücûd Risâlesi", s. 138-139.

16 Bayrak, *Kadızâde Mehmed Tâhir Efendi'nin Risâle-i Nûriyye Adlı Eseri*, s. 6-8.

17 Ceyhan, "Molla Fenârî ve Bir Usûl Metni Olarak Şerhu Dîbâceti'l-Mesnevî", s. 77.

18 Konur, *İbrâhîm Gülşenî*, s. 61-65; Öngören, *Osmanlılar'da Tasavvuf*, s. 344-348.

tiği ve Şeyh Sünbül'ün vefatına mersiye yazdığı kaynaklarda yazılıdır.¹⁹

İslâm düşünce tarihinin yenilenme döneminde Osmanlı medrese teşkilatı Uzunçarşılı'nın da haklı tespitiyle kelâm ve meşşâî felsefe geleneklerini entelektüel zeminde harmanlayan Râzî mektebinin müntesibi olmuş, firavunun imanı, cehennemdeki azabın ebediliği gibi bazı meselelerde istisnâî muhalefet dışta tutulursa varlık, bilgi ve insan-ı kâmil konusunda İbn Arabî ve Konevî'nin öncülüğünü yaptığı nazarî tasavvuf geleneğini Râzî geleneğinin üstüne eklemiştir. Şeyhülislâmlık müessesinde Molla Fenârî ile başlayan Kemalpaşazâde ile devam eden kelâm-felsefe-tasavvuf girişimliliğine dayalı klasik Osmanlı düşüncesi, cüz'î meselelerde değil küllî planda üç metafizik disiplinin birini diğerine tercih etmeksizin hiyerarşik entelektüel düşünce katmanları oluşturmuş ve bu yöntemle Ehl-i sünnet doktrinini naklin verilerini de kullanarak temellendirmeye çalışmıştır.²⁰

Eserlerinde İmam Eş'arî, Mâturidî, İbn Sina, Gazzâlî, Râzî, İbnü'l-Arabî ve Tûsî gibi pek çok kurucu düşünürün açık ve yoğun tesirinin gözüktüğü Kemalpaşazâde'nin bir metafizikçi kimliğiyle farklı ekollerin epistemolojik ve ontolojik kavram ve önermelerini kendi temel yaklaşımı zemininde bir araya getirdiği ileri sürülebilir. Onun nazarî tasavvuf literatürüne doğrudan katkı sunan ilki Farsça diğerleri Arapça olan üç eseri vardır: *Risâle der vücûd-i Hudâ*, *Risâle fi 'ulûmî'l-hakâyık*, *Risâle fi'ş-şahsi'l-insânî*.²¹ *Resâilu İbn Kemâl* adlı matbu Ahmed Cevdet Paşa derlemesinde *Risâle fi Beyânî'l-vücûd* adıyla yer alan Farsça *Risâle der vücûd-i Hudâ*²² Mevleviyye'den Mithat Bahârî Beytur (1875-1971)²³ ile Ali Nihad Tarlan (1898-1978),²⁴ yazma halinde olup bilimsel literatürde pek fazla değinilmeyen *Risâle fi 'ulûmî'l-hakâyık* ise *Zübdetü'd-dekâyık* adıyla son dönem Uşşâkî meşâyihinden ve Bâyezid Dersiâmlarından Mehmed Hazmi Tura (ö. 1960)²⁵ tarafından Türkçe'ye tercüme edilmiştir.²⁶

19 Öngören, *Osmanlılar'da Tasavvuf*, s. 346.

20 Ceyhan, "Molla Fenârî ve Bir Usûl Metni Olarak Şerhu Dîbâceti'l-Mesnevî", s. 78.

21 Koca, "Kemalpaşazâde'nin *Risâle fi'ş-şahsi'l-insânî* adlı eseri ve Osmanlıca Tercümeleri", s. 5-32. *Risâle fi'ş-şahsi'l-insânî*, *Kemalpaşazâde'nin varlık ve insan anlayışı üzerine-Varlık ve İnsan: Kemalpaşazâde Bağlamında Bir Tasavvurun Yeniden İnşası* (İstanbul: Klasik yayınları 2010) dikkate değer bir telifte bulunan Ömer Mahir Alper tarafından son olarak Türkçe'ye tercüme edilmiştir. Bk. Alper, *Osmanlı Felsefesi*, s. 211-215.

22 İbn Kemâl, *Resâil-i İbn Kemâl*, s. 149-157.

23 Midhat, *Leâli-i Meânî*, İstanbul: Artin Asaduryan ve Mahdûmları Matbaası 1328, 40 s.

24 Ali Nihâd, *Mütebahirîn-i Ulemâdan İbn Kemâl Hazretlerinin Vücûd Risâlesinin Tercümesidir*, OE 1723, 6 s.

25 Hazmi Tura'nın hayatı ve eserleri için bk. Yönlüer, *Mehmed Hazmi Tura*.

26 Ek II'de çevrim-yazıya yer verilmiştir.

Öncelikle şunu tespit etmek gerekir ki, Kemalpaşazâde bilginin aktarımında Gazzâlî gibi muhatabın seviyesini dikkate almaktadır. Avam-havas veya mukallid-muhakkik ayrımına giderek, *Risâle-i Münîre*'de ifade ettiği üzere sıradan Osmanlı insanının fikhî meselelerde müçtehidin içtihadına ve/veya müftünün fetvasına uyması, usûlü'd-din ve muâmelât bahislerinde İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe'nin *Fıkh-ı Ekber*'i ile Gazzâlî'nin *İhyâ*'da ortaya koyduğu dindarlık hayat tarzının temel prensiplerini bilmesi, kelâm ilminde tartışılan konuları kavramaya çalışmaktan sarf-ı nazar etmesi yeterlidir. Bununla birlikte hakikat tâlibinin kelâm, felsefe ve tasavvuf geleneklerini birbirine karşı konumlandırıp ayırtırmaktan ziyade düşünce katmanları oluşturup katmanları yakınlaştırmak ve tek bir ilkeye ulaşmak gibi bir sorumluluğu vardır.²⁷

Kemalpaşazâde'nin teorik tasavvufa dair söz konusu üç eseri tahkîk ehli için yazılmış metinler olup, üç metafizik disiplinin temel perspektifini ve düşünce tercihlerini yeri geldikçe uzlaşma sokan çalışmalar olarak görülebilir. Kısa hacimli *'Ulûmi'l-hakâyık* risâlesi, Ekberî varlık anlayışından hareketle yazılan *Beyânu'l-vücûd* metni ile Gazzâlî'nin insan yapısının mahiyeti ve insanın kemâli fikrinin açıklanmasına yönelik *Şahsu'l-insânî* risâlesinin muhtemel sonuçlarını cem' eder bir özelliktedir. Sekiz fasıldan oluşan *'Ulûmi'l-hakâyık* risâlesini müellif, oğlu İbrahim Çelebi (ö. 954/1547'den sonra) için yazmıştır.²⁸ Buna göre eser, varlık ve insan düşüncesi için "metafiziksel bir manifesto" olarak görülebilir ki, ilim tahsiline yeni başlayan bir öğrencinin ilimlerin özünün ne olduğu sorusunu cevaplamak üzere kaleme alınmıştır. Kemalpaşazâde'ye ait kronolojik bibliyografya çıkarılmadığından ne zaman yazıldığına dair bir öngöründe bulunmanın zor olduğu *'Ulûmi'l-hakâyık* risâlesinin içerik yapılan-dırılması şöyledir:

1. Fasıllar: İnsanın bütün âlem hakikatlerini kendisinde toplayan yegâne hakikat olarak Hakk'a en üstün delil olması;
2. Fasıllar: Sûfî müşâhedeye dayalı Hakk'ın Hak'la bilinmesi karşısında akli istidlâlle Tanrı'nın bilinmesinin yetersizliği;
3. Fasıllar: Hakk'ın Hak'la bilinmesinin ancak ilahî isimlerin bilinmesi tarikiyle olabileceği ve ilahî isimleri bilmeye küllî kabiliyeti olan tek varlığın insan olması;

.....

27 İbn Kemâl, *Risâletü'l-münîre*, s. 32-33. Kemalpaşazâde bu eserinde tasavvuf ve tarikat meselelerinde -verdiği referanslara bakılırsa- daha çok Kuşeyrî-Ebu Tâlib el-Mekkî-Gazzâlî çizgisini takip etmektedir. Bunun sebebi eserin daha popüler bir metin olması, tasavvuf metafiziğinin yüksek konularının geniş kitleleri ilk planda ilgilendirilmemesinin yazar tarafından öngörülmemesidir.

28 Mütercim Hazmi Tura "li-veledî" ifadesini "irâdette kurretu'l-aynım tarikat oğlum için" şeklinde çevirmiştir. Bk. Mehmed Hazmi Tura, *Zübdetü'd-dekâyık*, vr. 25b.

4. Fasil: Hakk'ın âlemle zâhir olması ve Hakk'ın âlemde müşâhede edilmesi;
5. Fasil: İnsanın varlık açısından asıl, âlemin insan varlığının fer'i olması;
6. Fasil: İnsanların isti'datlarının farklılığı ve ilâh-ı mu'tekad meselesi;
7. Fasil: Ancak nefsin bilinmesiyle Hakk'ın bilineceği;
8. Fasil: Vahdet-kesret ilişkisi, varlıkta mutlak birliğin olduğu, çokluğun varlığının mutlak birliğe bağlı olduğu.

Bu sekiz fasılda birbirini tamamlayan iki temel unsur vardır: İnsanın anlamı ve insanın Tanrı'yı bilmesinin açılımları.

Kemalpaşazâde "hakikatlerin hakikati" olarak nitelediği insanın anlamını öncelikle ontolojik bir düzlemde kavrar. Mutlak ve zorunlu varlık olan Tanrı'nın mutlak yetkin ve zenginliğine karşın, insan dahil bütün mevcûdât özlerindeki imkân hali sebebiyle Tanrı'ya karşı muhtaç, sınırlı ve yoksuldur. Varlığı özü gereği olmayıp imkân halinde olan varlıklar içerisinde en yoksul ve muhtaç olan ise insandır. Bu muhtaçlık durumu insanın âlemdeki diğer varlık türlerine kıyasla en üstün varlık olmasını gerektirir.²⁹ Bu üstünlüğü insanın âlemin yaratılmasında "külli ve nihâî maksad" olmasıyla paraleldir.

Tanrı-insan arasındaki ilişki sadece bir ontolojik sürecin neticesi değildir. Tanrı'dan insana, insandan Tanrı'ya varan karşılıklı bir epistemolojik süreç de söz konusudur. *'Ulûmi'l-hakâyık* risâlesinin yapısal içeriğinde bu iki süreç birbiriyle irtibatlı ve birbirini tamamlar bir mahiyette örgülenir. Şöyle ki; bütün mevcûdât Tanrı'nın isim ve sıfatlarının bir mazharı ve görünüş alanıdır. İnsan varlıklar içerisinde Tanrı'nın en mükemmel mazharı ve sureti olması, âlemdeki varlıkların niteliklerini kendisinde toplaması hasebiyle Tanrı'nın isimleri en yetkin haliyle insan mazharında ortaya çıkar. Zira insan Tanrı'nın halifesidir ve O'nun sûretinde yaratılmıştır. Tanrı ancak isim ve sıfatlarıyla bilineceğinden, isim ve sıfatlar ise en yetkin tarzda insanda ortaya çıktığından, insanı bilmek Tanrı'yı bilmeye vasita olan en gerçek, kesin ve sağlam yoldur. Delil-medlûl ilişkisi içerisinde ifade edilirse, makrokozmetik âlemin Tanrı'yı bildirmesi ile mikrokozmetik insanın medlûl olan Tanrı'ya delil olması bir değildir. İnsan varlıkta asıl, âlem insanın fer'i ise, Tanrı'nın bilinmesi varlığın gayesi ve aslı olan insanın bilinmesine bağlıdır. Dolayısıyla âlemin Tanrı'ya delil olması insan söz konusu olduğunda yetersizdir.³⁰

.....

29 Alper, *Varlık ve İnsan*, s. 109-110.

30 Kemalpaşazâde, *Risâle fi 'ulûmi'l-hakâyık*, vr. 1b-2a; Alper, *Varlık ve İnsan*, s. 98-100.

Älemdeki bütün küllî ilkelerin ve mufassal özelliklerin insanda mücmel şekilde toplandığını söyleyen Kemalpaşazâde, insanı gerçek anlamda kendi nefsinin tanımaya çağırır. Zira insan Hakk'a mutâbıktır ve Tanrı'yla her açıdan küllî bir münasebeti vardır. Dolayısıyla insanı bilmek Tanrı'yı bilmeye götürür. Kemalpaşazâde'nin bu düşüncesinin Gazzâlî-İbnü'l-Arabî-Konevî tefekküründe çeşitli açılımlarının olduğu mâlumdur. Bu çerçevede '*Ulûmi'l-hakâyık* risâlesini tasavvuf literatüründe söz konusu olan "ma'rifetü'n-nefs" risâlesi veya "Kendini bilen Rabbini bilir" hadisinin bir çeşit şerhi addedilebiliriz. İnsanın bilinmesi ise zâhîrî ve bâtınî açıdan gerçekleşir. İslâm bilimleri (ilm-i şerâyi') ile kozmolojik bilimlere dayalı metafizik bilim (ilm-i ilâhî) insanı zâhîrî açıdan, bâtınî bilimler ('ulûmi'l-hakâyık) ise insanı bâtınî açıdan idrak etmemizi sağlar.³¹ Kemalpaşazâde'nin insan mahiyetinin fiziksel/bedenî ve metafiziksel/ruhî yapısından müteşekkil olmasına dayalı bu bilimlerin tahsilini insanın ve dolayısıyla Tanrı'nın bilinmesinde metodolojik bir ön şart olarak ileri sürmesi, onu sûfinin insanın ve Tanrı'nın bilinmesinde yegâne yöntem kabul ettiği müşâhede yolundan uzak kılmakla birlikte, bu yöntemin takibini daha sonraları Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın (ö. 1194/1780) *Mârifetnâme*'sinde bütün boyutlarıyla göreceğizdir.³² Bununla birlikte Kemalpaşazâde Tanrı'nın bilinmesinde "Hakk'ı Hak'la bilme yolu" şeklinde ifade ettiği şühûd-i sırf ve tecellî-i mahz tarîkini aklî istidlâlden üstün görür. Şöyle ki; Kemalpaşazâde'ye göre marifetullahı ulaşma yöntemi ikiye ayrılır: aklın delillerle Hakk'ı bilmesi (marifet bi'l-akl) ve Hakk'ın yine Hak'la bilinmesi. Birincisi filozof ve kelâmcıların; ikincisi muhakkik sûfilerin yöntemidir. Birincisi kesbî, ikincisi bazı kesbî bazı bedîhîdir. Tanrı ile insan arasında zâtî bir mübâenet öngören Kemalpaşazâde'ye göre Tanrı'nın zatını ancak Tanrı'nın kendisi bilebilir. Oysa Tanrı zatını esmâsıyla hem âlemde hem de insanda açığa çıkarmıştır. Buna göre filozof Hakk'ın esmasının zuhur ettiği âlemdeki Hakk'ın delili olan eserlere nazar eder, eserden müessire delilden medlûle aklen intikal eder. Älemdeki varlıkların her birinin delil olması ve delillerin sonsuz olması sebebiyle medlûl olan Tanrı'nın bilinmesi de nâmütenâhî ve zorlu bir çabadır. Oysa insanda ilahî isimlerin küllî ve mücmel tecellisine mazhar olmaya küllî bir isti'dât söz konusudur. Älemde ise bu isti'dât parçalı ve eksiktir. Küllî isti'dât sebebiyle âleme değil insana nazar edilmesi daha öncelikli ve üstündür. Kemalpaşazâde'ye göre insanın Hakk'ın bilinmesine vesile olması sadece tek ta-

.....

31 Kemalpaşazâde, *Risâle fi 'ulûmi'l-hakâyık*, vr. 2b.

32 Erzurumlu İbrahim Hakkı örneğinde sûfî yöntemle Tanrı'nın bilinmesi için bk. Ceyhan, "Erzurumlu İbrahim Hakkı'ya Göre Etvâr-ı Seb'a", s. 207-208.

raflı bir düzlemde gerçekleşmez. İnsânî zat Hakk'ın esmâsının tecelli ettiği bir ayna ise, Hak da kendisini insan dolayımında açığa çıkarır. Dolayısıyla bilgide antropomorfik bir düşünceye sahip olan Kemalpaşazâde, insanı ontolojik ve epistemolojik süreçte hem asıl hem de nihâî gaye olarak telakki eder.³³ Varlığın başlangıcını "nûr-i muhammedî" doktriniyle izahı, nûr-i muhammedînin idrakiyle Hakk'ın idraki neticesine ulaşması bunun başka bir göstergesidir.³⁴

Kemalpaşazâde'ye göre ikinci tür epistemik yöntem yani Hakk'ın Hak'la bilinmesi ancak muhakkik sûfilere mahsusdur. Hakk'ın zâtını ancak Hakk'ın kendisi bilebileceğinden, insanın mutlak anlamda Hakk'ız zâtını bilmesi imkânsızdır. Bununla birlikte ilâhî zâtın ilâhî isimler vasıtasıyla bilinmesi mümkündür. Hakk'ın isimleri ise halkda tecelli eder. Dolayısıyla halk Hakk'a delildir. Bu delil vasıtasıyla bilmeye "Hakk'ın halkda bilinmesi" (ma'rifet-i Hak fi'l-halk) denir. Halk içerisinde ilahî isimlerin bi'l-cümle tecelli ettiği varlık ise âlem değil insandır. Buna göre sıradan insanın halkı veya âlemi bilmesi değil öncelikle kendini bilmesi asıldır. Kemalpaşazâde bu sebeple Hakk'ın halkda ve/veya insanda/insanla bilinmesini tercih ve tavsiye eder.³⁵ Bu tercih şunu göstermektedir ki, Kemalpaşazâde teorik düzeyde sûfî müşâhede yoluyla Hakk'ın Hak'la bilinmesini bir imkân olarak kabul etmekte, ancak sıradan insanı Hakk'ı bilmede felsefî kelâm metoduna yani eserden müessire nazarî intikal yöntemine tâbi tutmaktadır. Ancak söz konusu kevnî eserin kozmik delil değil insânî delil olmasını ileri sürmekle sûfiyye tâifesinin yöntemsel ve metafiziksel kabullerini yöntemine uyarlamaktadır. Böylelikle marifetullahda nazarî yöntem hiyerarşik açıdan alta, sûfî müşâhede üst mertebeye yerleşmekte; ancak hiyerarşik katmanlar birbirini iptal etmemektedir. Bununla birlikte her iki yöntem de insanın bilinmesini merkeze aldığından kelâm-feîsefe-tasavvuf disiplinleri birbirleriyle mütedâhil bir görünüme sahip olmaktadır. Kemalpaşazâde'nin bu bilimsel tavırla Molla Fenârî düşüncesinin bir uzantısı olduğu ileri sürülebilir.

'*Ulûmi'l-hakâyık* risâlesinde İbnü'l-Arabî düşüncesinde önemli bir yeri olan "ilâh-ı mu'tekad" anlayışını takip edebileceğimiz anekdotlar da söz konusudur. Hazmi Tura tercümesiyle konuya dair fikrini nakdedelim: "İnsân bir mir'ât-ı kâmiledir. Hakk'ın şu mir'âtta zuhûru ise mir'ât-ı mezkûrun isti'dâdına göre muhtelifdir. Öyle ise Hak dünyâ ve âhirette nüfûs-i kâmile-i insâniyyeye kendi isti'dâdlarına göre tecellî eder. Ve her bir nefis-i kâmile Hakk'ı kendi i'tikâdı,

33 Kemalpaşazâde, *Risâle fî 'ulûmi'l-hakâyık*, vr. 2b-3b.

34 İbn Kemâl, *Risâletü'l-münîre*, s. 10.

35 Kemalpaşazâde, *Risâle fî 'ulûmi'l-hakâyık*, vr. 2a-2b.

kendi ilmi, kendi ameli, kendi mârifeti nisbetinde rü'yet eder. Binâenaleyh bir nefs-i kâmilenin Hakk'ı rü'yeti diğer bir nefs-i kâmilenin rü'yetinin gayrıdır. Eğer Hakk'ı kendi mütesavver ve mu'tekadının gayrı bir sûrette görecekt olursa bilemez. Ve her bir ârif ki Hakk'ı kendisine zâhir olan sıfatlarla bilip görüyor, ve fakat nuût ve kemâlâtan kendine zâhir olmayan her hangi bir sifata da câhil olmuyor ise, ibdâ-ı mahlûkâtan murâd ve îcâb-ı mevcûdâtan maksûd olan ancak o ârifdir.”³⁶ Hâsılı Kemalpaşazâde'ye göre insanın bânındaki Tanrı'nın tecelliyâtını bilmesi ve böylelikle Tanrı'yı bulması ve tanıması gerek kevnî gerek insânî varoluşun yegâne gayesidir. Şeyhülislâm 'Ulûmî'l-hakâyık risâlesinin son faslında insanın sadece âlemdeki çokluktan değil zâtî bânındaki çoklu esmâî tecelliyâtan da sarf-ı nazar edip çokluğun metafiziksel ilkesi olan varlık birliğini (vahdet-i vücûd) müşâhede etmeye muhatabını yönlendirir.³⁷ Yazarın bu telkini naklî, nazarî ve bânî bilimlerin varmak istediği son hedefin vahdet-i vücûdun idrak edilmesi olduğunu gösterir.

Peki bu türden bir müşâhede ve vicdân nasıl gerçekleşecektir? Soruyu şöyle de sorabiliriz: İnsanın kendini bilmesi naklî ve nazarî yöntemle başlamakla birlikte bilmenin kemâle erdirilmesi nasıl mümkün olmaktadır? Kemalpaşazâde'ye göre bunun yolu tecerrüd ve fenâya ermektir. Şahsu'l-insânî risâlesinin sonunda müellif, sûflerin fenâ yöntemini kabulünü en açık bir tarzda dile getirir. “Ruhun bedenden insilâhı”, “nefsânî sıfatlardan irade ile çıkıp rûhânî âleme geçtiği özel haşır” ve “kesb ile tahakkuk eden Hz. İsa'nın söylediği ihtiyârî doğum” kavramsallaştırmasıyla sûflerin seyru sülûk yöntemine işaret eder. Ehl-i sünnet kelâmcılarının anlayışı uyarınca insanı kesif beden, latif bir cisim olan ruh ve mücerred nefsin bileşiminden ibaret gören şeyhülislâm, “ey cinler ve insanlar topluluğu, göklerin ve yerin bucaklarından geçip gitmeye gücünüz yeterse geçip gidin. Ancak kudretle geçebilirsiniz.” (Rahman, 55/33) âyetini şöyle tevîl eder: “Cisimsel yapılardan ve bedensel ilgilerden tecerrütle melekûtî ruhlara ve ceberûtî nefslere katılmak için ya da ilahi huzura vâsıl olmak için geçip gidin. Ancak kudretle geçebilirsiniz yani açık hüccetle. Bu hüccet te ilim ve amelle tevhîd, tecrîd ve tefrîd yanında Allah'da yok olmaktır (fenâ fillah).”³⁸

Bilindiği üzere erken dönem tasavvufunda hakikat bilgisine ulaşma yönteminde birbiriyle irtibatlı iki temel metodolojik tavır vardır. Birincisi, Sülemî-Kuşeyrî-Ebu Tâlib el-Mekkî-Gazzâlî ile süreklilik kazanan ve Osmanlı

36 Hazmi Tura, *Zübdetü'd-dekâyık*, vr. 29a.

37 Kemalpaşazâde, *Risâle fî 'ulûmî'l-hakâyık*, vr. 3b.

38 Alper, *Osmanlı Felsefesi*, s. 215.

sûfilerinin çoğunda gözlemlenen nefsin tezkiyesi ile fenâyâ erme yöntemi (nefsânî sülûk); ikincisi, velâyet kavramını merkeze alarak Tanrı-insan ilişkisini doktrinize eden Hakîm et-Tirmizî-Nifferî-İbnü'l-Arabî-Cilî ile devam eden kalbin tasfiyesi (kalbî sülûk) yöntemi. Birinci yöntem sıradan insanın (avam) kesbini, ikinci yöntem seçilmiş insanın (havâs) ıstifâsını ve vehb kavramını öne çıkarır. Yöntemsel farklılıklarına rağmen her iki çizginin de gayesi tevhidin ve/veya vahdet-i vücûdun idrakidir. Kemalpaşazâde yukarıdaki paragrafa göre birinci metodik tavrı yani insânî nefsin tezkiyesiyle fenâyâ erme yöntemi kabul ettiği söylenebilir. Nitekim daha önce de *Risâletü'l-münîre* örneği üzerinden değindiğimiz üzere muhatabın farklı düzeylerdeki bilgisini dikkate alarak referansları sıklıkla Sülemî-Gazzâlî arası literatürel hafızadır. Bu hafıza kelâmî-fikhî birikimi dışlamayıp içselleştiren, küllî değil cüz'î meselelerde paradigmatik itirazlarda bulunan, bilimler arası hiyerarşik katmanlar oluşturan bir içeriğe sahiptir. Kemalpaşazâde'nin bu anlamda Konevî ekolünde olduğu üzere metafizik bilimi ve buna bağlı olarak bütün alt bilimlerini yeniden inşa etme tavrında olduğunu söylemek zordur. Kemalpaşazâde, Gazzâlî gibi insanın hakikati bilmesinin ancak kendini bilmesiyle, bu bilişin de nefsin önündeki engellerin bir bir ortadan kaldırmakla mümkün olacağına inanır.

Girişte de ifade edildiği üzere ikinci temel sorumuz şu olacak: Acaba Kemalpaşazâde teorik düzeyde nefsin tezkiyesi ve vahdet-i vücûdun idraki nazariyesini rahatlıkla takip edebildiğimiz eserlerindeki düşüncesini, "müftiyyü's-sekaleyn"³⁹ vasfıyla tasavvuf muhitlerinde ortaya çıkan problemlere yönelik verdiği fetvalarına yansıtabilmiş midir? Diğer bir tabirle düşünce-eylem ikileminde bir tutarlılık öngörülebilir mi? Bu soruya kolaylıkla tek bir cevap vermek –tarihsel, siyasal vetoplumsal bağlamı da dikkate alırsak– pek mümkün gözükmemektedir. Öte yandan muhtemel cevapları serdetmek de bu yazının sınırlarını zorlar. Ancak şunu rahatlıkla ileri sürebiliriz ki, şeyhülislâm kabul ettiği entelektüel sûfi düşünce ile bu düşüncenin toplumsal pratiklere kendince (?) olumsuz yansımalarını birbirinden ayırma eğilimindedir. Bu farklılığın kökeninde öte yandan fetva formunun bir düşünceyi bütün içeriksel boyutlarıyla kapsamaması da vardır.⁴⁰ Zira fetvalar Taşköprizâde'nin ifade ettiği üzere "cüz'î vak'âlar hakkında fakihlerin kendilerinden sonraki yetersiz kişilerin işi kolay olsun diye verdikleri hükümlerden" ibarettir.⁴¹ Buna göre fetvalar tikel

39 Alak, *Kemalpaşazâde'nin Şerhu Tağyîri'l-miftâh Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili*, s. 110, 145.

40 Osmanlı'da fetva formlarının çeşitliliği sebebiyle ortaya çıkan meselelerin tahlili için bk. Özen, "Osmanlı Döneminde Fetva Literatürü", s. 252-262.

41 Taşköprülüzâde, *Miftâhu's-saâde*, II, s. 601.

olaylara dayanırken, teorik düşünce tümel meselelerden (mesâil) kendinde tutarlı ilkeler (mebâdi) bütününe ulaşmayı ve bir konuya (mevzu) bağlamayı amaçlar.

Kemalpaşazâde'nin gerek *Risâle-i Münire*'sinin sonunda şeyh ve müridlerden beklenebilecek Ehl-i sünnet doktrinine mutâbık şer'î inanç ve amellere dair, gerek fetvalarında "mesele-cevab" formatında sûfi şahsiyet, düşünce ve pratiklere dair zengin tarihsel malzemeyle karşılaşırız. Birincisi, malzemenin bilimsel; ikincisi siyasi-sosyal boyutudur. Şimdiye kadar bilimsel boyut üzerinde yoğunlaşmıştık. Fetva malzemesinin toplumsal boyutunda şer'î-örfi ilkelere mutâbaat, sultana itaat, toplumsal nizâmın muhâfaza ve bekası, fitneye sebebiyet verecek davranışların önlenmesi "maslahat" ilkesinden hareketle daima gözetilmektedir.⁴² Siyasal boyutunda ise Şii-Safevî yayılcılığını engelleme ve heterodoks zümrelerin bâtil fikirlerine set çekme gayesi açıkça kendini göstermektedir.⁴³

Kemalpaşazâde'nin konuya dair fetvalarını üç başlık altında inceleyebiliriz: 1. Tasavvuf yolunun mahiyetine dair fetvalar. 2. İbnü'l-Arabî, Mevlâna, Bedreddin-i Simâvî gibi sûfi şahsiyetlere dair fetvalar. 3. Raks, semâ, devran ve derviş çeyizi gibi sûfi ritüellere dair fetvalar.⁴⁴

1. Mesele: Kemalpaşazâde "Tarîk-i tasavvuf sahîh tarîk değil midir?" sorusuna şöyle cevap verir: "Tarîk-i tasavvuf sahîh tarîkdir. Nâmeşrû' emri irtikâb etmeyecek. Ama edecek fetvâyı ve kelimât-ı ulemâyı dinlemeyip "Şeyhim böyle dedi" diyecek tasavvuf olmaz."⁴⁵ Kemalpaşazâde'nin buradaki kastı şeyhin dindeki otoritesinin yitimine yol açacak bir hükümde bulunmak değil, mürîdân tâifesinin şer'î-örfi nizâmdaki farklı iktidar merkezlerine tebaiyyet noktasında tek bir tercihte bulunmasını ve otoriteleri çatışmaya sokmasını engellemek, sûfi zümrelerini otorite konusunda kategorik bir zihne sahip olmalarını sağlamaktır. Öte yandan *Risâle-i Münire*'de devrindeki sûfilerin din âlimlerinin ortaya koyduğu şeriat ahkâmını bilmediklerini, öğrenmeye gayret etmediklerini, geçmiş zamanda ortaya atılan şatahât ve türrehâtı hevâ-yı nefis için bellediklerini, devrindeki mansıp sahiplerinin kendilerine ilgi göstermesini fırsat bilen sûfi çevrelerinin dünyevî makam ve menfaat peşinde koştuklarını ileri sürerek tenkitte bulunur. Dolayısıyla mesele sadece şeriata tabi olup olmamak değil,

.....

42 Ökten, *Ottoman Society and State*, s. 32-57.

43 Üstün, *Heresy and Legitimacy*, s. 49-59; 108-130; 147-225; 240-269.

44 İnanır, *Kanuni Devrinde Osmanlı'da Hukukî Hayat*, s. 177-185.

45 İnanır, *Kanuni Devrinde Osmanlı'da Hukukî Hayat*, s. 177.

bid'atlerin yaygınlaşp toplumsal fitnenin artması sorunudur. Kemalpaşazâde'nin bu konuda derviş zümrelerine tavsiyesi, zâhirî ilimleri tahsilden sonra, Kuşeyrî, Ebu Talib el-Mekkî ve Gazzâlî'nin eserlerini okuyarak şer'î-sünnî bir tasavvuf fikriyatına sahip olmalarıdır. Kemalpaşazâde'nin bu fikri serdetmesinde tarihsel bağlamı gözönünde bulundurmak gerekir. Vaazlarında vahdet-i vücudu şathiyâtla ifade edip mürid celbetmeye çalışan bazı Bayrâmî-Melâmî müntesiplerinin –her ne kadar Oğlan Şeyh İsmâil Ma'şûkî'nin (ö. 945/1538) idam fetvasını Kemalpaşazâde'nin verdiği tartışmalı olsa da-,⁴⁶ Kalenderî ve Kızılbaş tâifesinin söz ve pratiklerinin fetva cevaplarında bir yansıması vardır. Şiî-Safevî yayımlacılığına sünnî kalkan germe niyeti taşıyan bu cevaplar diğer taraftan fetvalar arası pek çok iç çelişkiyi de beraberinde getirmiştir.

2. Mesele: Kemalpaşazâde'nin İbnü'l-Arabî'yi ve eserlerini –ve de Mevlâna'yı– meşru kılan fetva suretidir. Klasik fetva sureti formatında olmayan bu metnin şeyhülislâm tarafından kaleme alınmadığı, İbnü'l-Arabî muhibbi bir zat olan Masdar Muslihiddin'in telif etiketten sonra metne sadece imza atıldığı, bu imzasının Osmanlı Anadolu'sunda oldukça yaygın olan İbnü'l-Arabî takipçisi sûfiyye tâifesini desteklemek, muhâlif olan Arap ulemasının fikirlerinin Anadolu'da intişarına set çekmek emeli taşıdığı, metnin öte yandan şeyhin türbesinin inşası için meşrûiyet arayışlarının neticesinde vücut bulduğu iddia edilmektedir.⁴⁷ Metni hukuksal ve tarihsel bağlamda ele alan bu iddianın Kemalpaşazâde'nin entelektüel ilgilerini, teorik ve pratik tasavvuf anlayışını olumlayan tavrını dikkate aldıktan sonra tekrar gözden geçirmeye muhtaç olduğu da açıktır. Daha önce de vurguladığımız üzere Kemalpaşazâde'nin kategorik metafiziksel düşünce sistematiği içerisinde İbnü'l-Arabî vb. sûfî düşünörlere her zaman yer vardır ve referans konularıdır. Tasavvufa dair yazdığı eserler bunun en açık delilleridir. Kemalpaşazâde'ye göre Bedreddin tâifesi sûfiler ise akidesi bozuk zümredir. Bu inancın arkasında devletin merkezîleşmesine ve kitlelerin şehirleşmesini engel teşkil eden Bedreddinî, Kalenderî ve Alevî gibi göçebe kırsal nüfusta câri olan yanlış dinî inançların tashihî söz konusudur. Bu tashih elbetteki Hanefî kavlince olacaktır. Mesela, "Vücûd vâhiddir. Bundan murâdım yerin ve göğün ve onun gayrının her ne kim mevcûd var ise, Allah Teâlâ'nın vücûdudur, Allah'tır" diyen Zeyd'e şer'an lâzım olan Kemalpaşazâde'ye göre tecdîd-i imandır.⁴⁸ Kemalpaşazâde'nin *Risâle-i Münîre*'de sıklıkla dikkat çektiği nokta, bâtinî bilginin ancak zâhirî ilimler bilgisiyle izahının zorunluluğudur.

46 Bu tartışmanın değerlendirilmesi için bk. Öngören, *Osmanlılar'da Tasavvuf*, s. 296-297.

47 İddianın temellendirilmesi için bk. Özen, "Ottoman 'Ulemâ' Debating Sufism", s. 315-325.

48 İnanır, *Kanuni Devrinde Osmanlı'da Hukukî Hayat*, s. 179.

3. Mesele: Kemalpaşazâde'nin tasavvufa dair en sert eleştirileri raks ve devran konusundadır. Kemalpaşazâde sükun halindeki hafi zikre karşı çıkmaz. O, sâbık şeyhülislâm Müftü Ali Çelebi'nin (Zenbilli) cevâzına rağmen,⁴⁹ musikili veya musikisiz hareketli zikrin haram olduğunu ve haramlığını inkâr edenin tekfir edilip tecdîd-i imana davet edileceğini, meselesine göre te'dîb-i galîz, ta'zîr-i belîğ ve şehirden sürgün cezalarının verileceğini söyler fetvalarında. Fetvalarda hareketli zikrin ihtiyârî veya rûhâniyyetin galebesiyle (vecd) olup olmamasına göre cezanın mahiyetinde kısmî değişiklikler söz konusudur.⁵⁰ Kemalpaşazâde'nin semâ ve raksa dair fetvalarını en kapsamlı değerlendiren en eski kaynak *Burhânü'l-elhân fi hükmi't-teganî ve'd-deverân* adlı 110 vr. hacminde bulunduğu kadarıyla Osmanlı'da telif edilen en geniş hacimli semâ risâlesidir. 1040'da Ebüssuud'un mürted ve kâfir ilan ettiği Oğlan Şeyh İsmâil Ma'sûkî'nin müntesibi Sun'ullah Gaybî (ö. 1087/1676) tarafından tebyîze çekilen eser, Çavdar şeyhi veya Kalburcu şeyhi lakabıyla tanınan Gaybî'nin büyük dedesi Beşir Efendi'ye aittir. Sünbül Sinan'ın halifesi olan bu zat Kemalpaşazâde'nin semâ ve devran konusunda toplamda 95 fetva verdiğini ileri sürer. Şeyhülislâmın dikkat çekici fetvalarının derlenip reddiyelerin yazıldığı *Burhanu'l-elhân*'da müellif Kemalpaşazâde'yi iki açıdan tenkit iki açıdan tasvip eder. Tenkit ettiği noktalar, şeyhülislâmın ifta makamına arzedilen semâ ve devran meselelerini tam olarak kavrayamaması, ikincisi meselelerin üzerindeki perdeyi sadece ref' edip cevâb-ı şâfi vermemesidir. Dolayısıyla bu fetvaların hepsinde bir vecih yani maslahat söz konusudur ve tüm fetva suretlerinin her birisinde müsamahalı bir yer muhakkak vardır. Bununla birlikte Beşir Efendi'ye göre tahrîm ve tekfir fetvalarının gelecek nesillere intikali söz konusu olduğundan bu türden fetva vermekten her zaman kaçınmak gerekir. Nitekim Kemalpaşazâde'den sonra Sa'dî Çelebi, Çivizâde ve Ebüssuud Efendiler de onun gibi semâ aleyhine fetva vermeye devam edecektir. Beşir Efendi'nin Kemalpaşazâde'de tasvip ettiği noktalar ise, onun semâ ve devranda edebin –ki edepden kasıt sultanın huzurunda oturur gibi sessiz ve sakin zikretmektir- gözetilmesini vurgulaması, ikincisi Sünbül Sinan'ı vefatından kısa süre önceki meşhur ziyaretinde söylediği şeydir. Buna göre tahrîm ve tekfir fetvaları Sün-

.....

49 Gürer, "Osmanlılar'da Sema, Devrân, Raks Tartışmaları ve İki Şeyhülislam Risalesi", s. 9-14. Gürer makalesinde Kemalpaşazâde'nin ilerleyen zamanda sema ve devrân konusunda fikrini yumuşattığını ve bu ritüellerin oyun kategorisinde ele alınamayacağını savunduğunu ileri sürer (s. 6-7).

50 İnanır, *Kanuni Devrinde Osmanlı'da Hukukî Hayat*, s. 179-185. Raks ve devrânla ilgili verilen fetvalarda fisk, irtidât ve zendeka hükümlerinin değerlendirilmesi için bk. Üstün, *Heresy and Legitimacy*, s. 124-129.

büflilere değil aslını bilmez mezhebi kaçık süfehâya söylenmiştir. Bu durum diğer bir fetvada belirtildiği üzere sadece Sünbülîler için değil, sultana duacı olan ve nizâm-ı âlemin bekası için uğraşan tüm Halvetî zümreleri de kapsar. Neticede Beşir Efendi, Kemalpaşazâde'nin bütün fetvaları göz önünde bulundurulduğunda semâyı tahrîm etmediği, sadece tahrîmen mekruh gördüğünü söyler.⁵¹ Bununla birlikte Beşir Efendi'nin semâ ve devran konusunda Kemalpaşazâde algısı tarikat asabiyetinin izlerini de taşımaktadır.

Hâsılı, tikel meselelere çözüm teklifinde bulunmayı içeren fetva formunun doğası gereği Kemalpaşazâde'nin tasavvufi içerikli fetvalarından onun dini düşüncesinin temel ilkelerini tespit etmek oldukça müşkildir. Bununla birlikte bir yandan XVI. asır Safevî yayılcılığına karşı tepkide bulunmak, diğer yandan bu yayılmanın etkisi altında bulunan gerek şehirli Melâmî muhitin gerek kırsal heterodoks zümrelerin ehl-i sünnet dışı düşüncelerini uzaklaştırmak ve böylelikle devletin resmî ehl-i sünnet ideolojisini toplumun tüm kesimlerine nüfûz ettirmek fetvalarının işlevsel özelliği unsurlarıdır.

Kemalpaşazâde farklı muhataplar dikkate alarak geliştirdiği dinî söyleminde ise erken dönem tasavvufundan Gazzâlî'ye değin süregelen nefsin tezkiyesi temelli sûfi yönleme ve bu yolla ulaşılan vahdet-i vücûd idrakine yer vermiştir. *Risâle fi 'ulûmi'l-hakâyık*'da gelenekteki varlık düşüncesine muğâyir bir fikir ileri sürmemekle birlikte, Hakk'ın Hak'la bilinmesini muhakkik sûfilere tahsis edip, Hakk'ın halkla bilinmesini sıradan insana tavsiye etmesi vahdet-i vücûdu toplum düzeni ve yararına olacak şekilde yorumlamasının bir tezâhürü olarak okunabilir.⁵² Nitekim Kemalpaşazâde siyasî-toplumsal problemlerin artmasının engellenmesine yönelik verdiği fetvalarda, vahdet-i mutlaka düşüncesini çağrıştıracak şekilde sûfi metafiziği popülarize eden ve tarikat otoritesini ulema ve devlet iktidarının karşısına geçirmeye çalışan kişileri çoğunlukla zındıklıkla tahkîm ederek toplumda otorite çatışmasının filizlenmesine, halk arasında fitnenin uyanmasına ve devlet iktidarının fitneyle yüz yüze gelecek zayıflatılmasına siyasî-sosyal maslahat gereği fırsat vermemeye çabalar.⁵³ Kemalpaşazâde bir şeyhülislâm olarak her şeyden öte siyasî bir kimliğe sahiptir. Entelektüel kimliğini siyasî kimliğine ne ölçüde aşıladığı, tarihsel-toplum-

51 Kemiksiz, *Sema ve Devrân Risâleleri*, s. 85, 88-89, 123.

52 Bu tür okumanın benzeri erken dönem Osmanlı düşüncesinin kaynaklarından olan Seyyid Şerif Cürçânî'de söz konusudur. Bk. Altaş, "Varlık, Varlığın Birliği ve Var Olanların Mertebeleri: Cürçânî'nin Yaklaşımı", s. 122. Kemalpaşazâde'nin mahiyetlerin bilinmesine dair görüşlerinde Cürçânî ve Konevî'nin kaynak olması sorununun değerlendirilmesi için bk. Demirli, "Osmanlı Düşüncesinin Ufku", s. 242.

53 Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mühidler*, s. 119, 276, 273.

sal bağlam da dikkate alınarak bütün eserleri analiz edildiğinde daha belirgin hale gelecektir.

II. *Risâle fi 'ulûmi'l-hakâyiık* ve Hazmi Tura Çevirisi *Zübdetü'd-dekâyiık*'ın Neşrine Dair

Ekler bölümünde tahkikli neşrini yaptığımız risâlenin kütüphane kayıtlarında yer alan on bir nüshası incelenmiştir. Müellif nüshasını tespit edemediğimiz risâlenin neşrinde “Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi Ef. 25/12, vr. 55-57” nüshasını esas aldık. h. 972 tarihli nüshanın müstensihisi Hasan b. Şükrüllah b. el-Hac Sinan'dır. Müellifin vefatına (940) en yakın tarihli nüshanın mukâbele gördüğü anlaşılmaktadır. Neşirde ana nüshayla karşılaştırdığımız ikinci nüsha ise “Süleymaniye Ktp., Kılıç Ali Paşa 1028, vr. 64-66” da yer alan metindir. h. 986 tarihli nüshada müstensih kaydı yoktur. Neşirde “ق” harfiyle işaret edilmiştir. Diğer nüshalarda istinsah tarihi ve müstensih kaydı yoktur: Süleymaniye Ktp., Atıf Efendi 2827, vr. 160-163; Süleymaniye Ktp., Esad Efendi 3587, vr. 133-135; Süleymaniye Ktp., Halet Efendi 813, vr. 114-116; Süleymaniye Ktp., H. Hüsnü Paşa 65, vr. 125-127; Süleymaniye Ktp., Ragıp Paşa 1460, vr. 59-60; Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi 1005, vr. 41-42; Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar 4145/10, vr. 164-165; İBB Ktp., OE 624, vr. 491-494; Mektebetü Câmîati'l-Melik Suûd, Kısmu'l-mahtûtât 7541/2.

Risâle fi 'ulûmi'l-hakâyiık, Uşşâkiyye tarikatının son devir temsilcilerinden olup Fatih Keçeciler'deki Mahmud Bedrettin Dergâhı'nın son postnişinliğini deruhte eden Arapgirli Mehmed Hazmi Tura (1881-1960) tarafından *Zübdetü'd-dekâyiık* adıyla Türkçe'ye kazandırılmıştır.⁵⁴ Çevrim-yazısını sunduğumuz tercüme metnin yegâne nüshası Süleymaniye Ktp., Nuri Arlasez 296, vr. 25-29b'de yer alır. Tercüme 15 Şubat 1338 (15 Şubat 1922) tarihinde tamamlanmıştır. Hazmi Efendi bu tarihlerde meslekî açıdan Bâyezid Medresesi'nde mantık ve âdâb-ı münâzere müderrisidir. Gençlik yıllarında 1318'de (1918) tahsil için

.....

54 Hüseyin Vassâf *Sefîne-i Evliyâ'sında* Hazmi Tura'ya ait şu tercüme zikreder: Salâhi-i Uşşâkî'nin *Miftâhü'l-vücûd'u* tercüme ve zeyli, İbn-i Kemâl'in *Ulûm-i Hakâyiık* tercümesi *Zübdetü'd-dekâik*, Büyük Râgıb Paşa'nın hocası İbrahim Halebî'nin *Risâle-i İrfânîyye'si* tercümesi, Necmeddin Kübrâ'nın *Tarîkat-nâme'si* tercümesi, İmam Şa'rânî'nin *Keşfü'l-Hicâb* tercümesi, Fazlullah-ı Hindî'nin *Tuhfetü'l-mürsele* tercümesi. Bk. Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, IV, s. 364. Hazmi Tura kendi hazırladığı listede şu tercümelemlerini de ilâve etmektedir: “İbn Sinâ'nın *Hüzün risâlesi* tercümesi, *Risâletü'l-fasd* (Kan alınacak damarlar risâlesi) tercümesi, *Tedbirü'l-müsâfirin* tercümesi, *Ölüm korkusundan kurtuluş risâlesi* tercümesi, *Aşk risâlesi* tercümesi ve Farabî'nin *Fusûs* tercümesi.” Bk. Yönlür, *Mehmed Hazmi Tura*, s. 143.

gittiği Erzurum'da Kadiriyye'den Şeyh Ali Rıza Efendi'ye intisap eden Hazmi Tura, şeyhinin vefatı üzerine 1336'da (1918) Kasımpaşa Hüsameddin-i Uşşâkî Âsitânesi postnişini Mustafa Sâfi Efendi'ye (1858-1926) biat etmiştir. *Zübde-tü'd-dekâyık* çevirisini seyru sülûku esnasında yaptığı söylenebilir.⁵⁵

Kaynakça

- Alak, Musa, *Kemalpaşazâde'nin Şerhu Tağyîri'l-miftâh Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili* (doktora tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2009.
- Ali Nihâd, *Mütebahhirîn-i Ulemâdan İbn Kemâl Hazretlerinin Vücûd Risâlesinin Tercümesidir*, İBB Ktp., OE 1723, 6 s.
- Alper, Ömer, *Kemalpaşazâde'nin varlık ve insan anlayışı üzerine-Varlık ve İnsan: Kemalpaşazâde Bağlamında Bir Tasavvurun Yeniden İnşası*, İstanbul, 2010.
- _____, *Osmanlı Felsefesi: Seçme Metinler*, İstanbul, 2015.
- Altaş, Eşref, "Varlık, Varlığın Birliği ve Var Olanların Mertebeleri: Cürcânî'nin Yaklaşımı", *İslam Düşüncesinde Süreklilik ve Değişim: Seyyid Şerif Cürcânî Örneği*, ed. M. Cüneyt Kaya, İstanbul, 2015, s. 97-129.
- Bayrak, Muharrem, *Kadzâde Mehmed Tahir Efendi'nin Risâle-i Nâriyye Adlı Eseri (İnceleme-Metin)* (yüksek lisans tezi), İstanbul Arel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2017.
- Ceyhan, Semih, "Bayramiye Meşâyhinden Bahâeddinzâde Muhyiddin Mehmed Efendi ve Vahdet-i Vücûd Risâlesi", *Hacı Bayrâm-ı Velî Uluslararası Sempozyum (14-16 Aralık 2012)*, Ankara, 2012, s. 283-304.
- _____, "Erzurumlu İbrahim Hakkı'ya Göre Etvâr-ı Seb'a (Nefsin Yedi Mertebesi)", *Bütün Yönleriyle Erzurumlu İbrahim Hakkı Hazretleri Sempozyumu (16-18 Kasım 2011 Erzurum) Bildiriler*, Erzurum, 2012, s. 267-271.
- _____, "Molla Fenari ve Bir Usul Metni Olarak Şerhu Dibâceti'l-Mesnevi", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 2010, sayı: 23, s. 75-115.
- _____, "Kenan Rifâi Müntesibi Osmanlı Şeyhülislâmları", *Rahmet Kapısı Kenan Rifâi*, İstanbul, 2017, 68-81.
- Demirli, Ekrem, "Osmanlı Düşüncesinin Ufku İmtizaç Devrinin Sorunlarıyla Malul Bir Düşünce Hayatı: Kemalpaşazâde'nin Mahiyetler Risalesi ve Öteki Risaleleri Üzerine Mülâhazalar", *Sahn-ı Semân'dan Dârülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası, Alimler, Müesseseler ve Fikri Eseler XVI. Yüzyıl*, 2017, s. 235-244.
- Gürer, Dilaver, "Osmanlılar'da Semâ, Devran, Raks Tartışmaları ve İki Şeyhülislam Risalesi", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2010, sayı: 26, s. 1-23.
- Gürer, Betül, *Molla Fenârî'nin Varlık ve Bilgi Anlayışı*, İstanbul, 2016.
- İbn Kemâl, *Resâil-i İbn Kemâl I-II*, nşr. Ahmed Cevdet, Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye, 1898.
- _____, *Risâletü'l-münîre*, [y.y.] : Matbaa-i Cemâl, 1890.
- İnanır, Ahmet, "Osmanlı'da Semâ, Raks ve Devran Tartışmaları Bağlamında Şeyhülislâm Zenbilli Ali Cemâlî Efendi'ye İsnat Edilen "Risale fi Hakkı'd-Devrân ve'r-Raks"ın Aidiyet Sorunu", *Usûl: İslam Araştırmaları*, 2010, sayı: 14, s. 155-178.

55 Yönlüer, *Mehmed Hazmi Tura*, s. 9, 22.

- İnanır, Ahmet *Kanuni Devrinde Osmanlı'da Hukukî Hayat*, İstanbul : Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2011.
- Kaplan, Mahmut-Yıldız, Sümeyye, "Ali Cemâli Efendi'nin Risâle-i Nasihat'ı", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi = The Journal of International Social Research*, 2013, cilt: VI, sayı: 27, s. 263-278.
- Kemiksiz, Mehmet, *Semâ ve Devran Risâleleri* (yüksek lisans tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1997.
- Koca, Ferhat, "Kemalpaşazâde'nin Risâle fi'ş-şahsi'l-insânî adlı eseri ve Osmanlıca Tercümeleleri", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi = Journal of Divinity Faculty of Hitit University*, 2016, cilt: XV, sayı: 29, s. 5-32.
- Konur, Himmet, *İbrâhîm Gülşenî: Hayatı, Eserleri, Tarikatı*, İstanbul, 2000.
- Mecmûu Resâil'i'llallâme İbn Kemalpaşa I-VIII*, nşr. Hamza el-Bekrî vd., İstanbul : Darü'l-Lübab, 2018/1439.
- Midhat, *Leâlf-i Meânî*, İstanbul: Artin Asaduryan ve Mahdümları Matbaası 1328, 40 s.
- Ocak, Ahmet Yaşar, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler : 15-17. yüzyıllar*, İstanbul, 1998.
- Ökten, Ertuğrul, *Ottoman Society and State in The Light of The Fatwas of Ibn Kemal* (yüksek lisans tezi), Bilkent University The Enstitute of Economic and Social Sciences, Ankara, 1996.
- Öngören, Reşat, *Osmanlılar'da Tasavvuf : Anadolu'da Sufiler, Devlet ve Ulema (XVI. yüzyıl)*, İstanbul : İz Yayıncılık, 2000.
- Özen, Şükrü, "Osmanlı Döneminde Fetva Literatürü", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 2005, cilt: III, sayı: 5 [Türk Hukuk Tarihi Sayısı], s. 249-378.
- , "Ottoman 'Ulamâ' Debating Sufism: Settling the Conflict on the Ibn Al-'Arabi's Legacy by Fatwâs", *El Sufismo y las normas del Islam, IV. Congreso Internacional de Estudios Jurídicos Islámicos: Derecho y Sufismo (Murcia, 7-10 mayo 2003)*, ed. Alfonso Carmona, Murcia, 2006, s. 309-341.
- Seyyid Bağcevan, *Şeyhü'l-İslâm İbn Kemal Başa ve Arauhü'l-i'tikadiyye*, Beyrut, 2005/1426.
- Taşköprülüzâde, *Miftâhü's-saâde ve Misbâhü's-siyâde fi Mevzûâtı'l-ulûm*, nşr. Kamil Kamil Bekri-Abdülvehhab Ebü'n-Nur, Kahire, 1968, II, s. 601.
- Tek, Abdürrezzak, "Molla Hüsrev'de Tasavvufî Neşve", *Uluslararası Molla Hüsrev Sempozyumu (18-20 Kasım 2011 Bursa) Bildiriler = International Symposium on Mulla Khusraw (18-20 November 2011 Bursa) Proceedings*, 2013, s. 465-477.
- Turan, Şerafettin, "Hoca Sâdeddin Efendi", *DİA*, XVIII, 196-198.
- Üstün, İsmail Safa, *Heresy and Legitimacy in The Ottoman Empire in The Sixteenth Century* (doktora tezi), University of Manchester, 1991.
- Vassâf, Hüseyin, *Sefîne-i Evliyâ*, haz. Mehmet Akkuş-Ali Yılmaz, İstanbul, 2006, IV, s. 364.
- Yönlüer, Fatma Sena, *Mehmed Hazmi Tura* (yüksek lisans tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2010.
- Yücer, Hür Mahmut, "Eyüp'de Medfun Ebussuud Efendi'nin Dua Mecmuası", *Tarihi, Kültürü ve Sanatıyla X. Eyüpsultan Sempozyumu Tebliğler, 12-14 Mayıs 2006*, 2006, s. 464-493.

Ek I:

Kemalpaşazâde'nin Risâle fi 'ulûmî'l-hakâyık ve hikmeti'd-dekâyık
adlı eserinin tahkîki

هذه رسالة في علوم الحقائق وحكمة الدقائق لابن كمال باشا

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي جعل الموجودات على وجوده دليلاً وأوضح للسائرين إلى جنابه² الأقدس سبيلاً، والصلاة على رسوله محمد المصطفى من الخلائق حبيباً وحبليلاً، وبعد،

فهذه الرسالة الشريفة في علوم الحقائق وحكمة الدقائق لولدي في طريقة وقرّة العين في الإرادة، زاد الله توفيقاً في تحصيل علوم الشريعة وهدايتته وإرشاداً في دقيق معاني الحقيقة، اللهم اجعل هادياً في الدين بحق محمد الأمين، وفيها فصول، وفي كل فصل أصول.

[I] فصل³ في حقيقة الحقائق.

الحق موجود باقتضاء ذاته، وجوده هو واجب الوجود، فالعالم دليل عليه وهو مدلوله، والدليل على نوعين؛ العالم الأكبر، وهو هيئة صورة السماوات العلى والملكوت الأعلى إلى ما تحت الثرى. والعالم الأصغر وهو أحسن أنواع العالم الكلية، فهي صورة الإنسانية، قوله تعالى: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَن تَقْوِيمٍ﴾ [التين، 4/95]، والدليل الثاني الذي يُسمى العالم الأصغر فهو أدل عليه من جميع الدلائل القاطعة والآيات الناطقة؛⁴ لأنه خلق على صورة مدلوله، وهو مطابق له في الواقع بحسب الكمال وموافق له في الموازنة والشمال، كقوله عليه السلام: 5: «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ»، فالحق ناطق بهاذين الدليلين في كتابه: ﴿سُنْرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ﴾ [فصلت، 54/41].

وخلافة الإلهية لا يليق إلا بهذه الخليفة بأنه خلق⁶ على صورة المستخلف وجمعت فيه القوابل الكلية من جميع الكائنات، فمن عرف الإنسان عرف الحق؛ لأنه لا يوجد في أحسن صورة على مثال الموجود إلا حسن، لهذا⁷ منها قوله عليه السلام: «من عرف نفسه فقد عرف ربه»⁸ ولا⁹ يقول: من عرف الكائنات عرف موجد الموجودات، فنعلم أن الإنسان الكامل مطابق الرحمن، وفي بعض الروايات: «خُلِقَ آدَمُ عَلَى صُورَةِ الرَّحْمَنِ»¹⁰ فإن [و2] لم يكن مناسبة كلية

.....
1 ق: واضحاً.

2 ق- ه.

3 ق- فصل.

4 ق- والآيات الناطقة.

5 ق: تعالى.

6 ق+ هذه الخليفة.

7 ق: هذا.

8 العجلوني، كشف الحفا 343/2.

9 ق: فلا.

10 الكلابادي، بحر الفوائد 194/1.

ومطابقةً معنويةً بين صورة الإنسان وحضرة الرحمن لا يُقال: إن الله خلق آدمَ علي صورته»،
 محصل¹¹ هذه المقدمات¹² أن الإنسان أدل الدليل عليه من جميع الدلائل¹³ وأكمل آيات الله
 تعالى، فمعرفة الحق موقوفة على معرفة الإنسان ومعرفة الإنسان موقوفة على جميع العلوم
 الظاهرة من علم الشرائع¹⁴ وعلم الإلهية من معارف الأفلاك العلوية، وعلى علوم الباطنة من
 المعارف القدسية والحقائق الإلهية.

[2] فصل. المعرفة على نوعين؛

معرفة بالعقل، يعني استدلال العقل¹⁵ بآياته الكبرى وعلاماته الصغرى، كقوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [الأعراف، 185/7]، ومعرفة الحق لا يكون
 إلا بالشهود الصريف والتجلي المحض، فمعرفة الحق على قسمين معرفة كسبية ومعرفة بديهية،
 وعند البعض كلها كسبية، وعند المحققين بعضها كسبية وبعضها بديهية، إذا وصل العارف
 إلى الحق وعرف الحق به كقوله عليه السلام: «عرفت ربي بربي»، وعند العقلاء معرفته
 كسبية إذا نظر العاقل بالعقل في الأثر عرّف المؤثر بالأثرات، وقدمه بحدوث المحدثات وخلقه
 بالمخلوقات، وإذا عرف العارف المعرفة الحقيقي به فهو عارف كامل مُحقّق، وإن عرّف¹⁶ بأثره
 فهو عاقل مستدل، وكل شيء من الأشياء دليل على معرفة الحق، في هذه المعرفة فيه ذاته
 يعرف ذاته من حيث الذات، فإن عرف الحق في الخلق؛ فإنه في الخلق ظاهر؛ لأن وجوده
 منبسط على أعيان الموجودات والموجود في الممكنات ظاهر للحق.

فانظر في الموجودات واشهد فيها فاعرفه؛ فإن العالم مرآة له ظهر فيها، والعالم آيات الله،
 فلا يعرف الحق إلا بآياته ولا يعلم آياته إلا بإحاطة الكلية، والإحاطة لا يمكن، ولكل آية
 علم لازم لها، أعني كل آية علم دليل على ذاته، فهذا الدليل يحصل العلم به، والآيات كثيرة
 والدلائل [2ظ] كثيرة، ولكل آية علم به ولكل دليل علم، فالعلم بالحق غير متناه، فالمعرفة
 هكذا، فافهم فإن في هذا المعنى لطائف كثيرة.

[3] فصل في تحقيق صفاته.

الذات الأقدس لا يعرف إلا بصفاته العلي ولا يعلم إلا بالأسماء الحسنى، واختلف العلماء في
 حقائق صفاته ودقائق أسمائه، فقال بعض العالمين: إن الصفات غير ذاته قائمة بذاته، وقال
 بعض الكاملين: إن الصفات ليست¹⁷ غير¹⁸ ذاته ولا عين ذاته قائمة بذاته، وقال الفقهاء من
 المحققين: إن الصفات عين ذاته¹⁹ وللذات اقتضات بحسب الكمالات فاقتضت ظهورها

11 ق: يحصل من.

12 ق: المقدمة المقدمات.

13 ق: الدليل.

14 ق: التشريع.

15 ق: استدلالاً للعقل.

16 ق+ ه.

17 ق- ليست.

18 ق: عين.

19 ق- ولا عين ذاته قائمة بذاته، وقال الفقهاء من المحققين: إن الصفات عين ذاته.

بتجليات صفاته فتجلت فظهر العالم فبرز وجود آدم فتجلى بصفة الحياة فظهر الموجودات التي²⁰ تتصف بالحياة، وإذا تجلى بصفة العلم حصل في ذوي العلوم، وإذا تجلى بالإرادة فصارت الموجودات مرادة، وإذا تجلى بقدرة²¹ فأعطى كل شيء من الممكنات المقدورة وجوداً، فتجلى بالهداية فصار الخلق مهتدياً، قوله تعالى: ﴿أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾ [طه، 50/20].

واعلم أن كل شيء من الأشياء فهو مظهر أسمائه يعني بصفة معنوية، فالموجودات مظاهر صفاته ومطالع أنوار أسمائه ومشارك طوابعه، وأعظم مظاهر صفاته آدم عليه السلام،²² كأنه بحصول جميع القوابل الكلية له فظهر الحق من المظاهر²³ بحسب استعداد كل مظهر وقابلية جميع كل موجود، ومعرفة كل شيء بحسب ظهور الحق فيه، إن كان مظهر صفة²⁴ واحدة فيعرف الحق بهذه الصفة الواحدة، وإن كان مظهر بعض الصفات فمعرفة للحق على مقدار²⁵ هذه الصفات المعينة، وإن كان المظهر جامعاً للقوابل الكلية فمعرفة أعظم المعارف وعلمه ألطف اللطائف، فالموجود الجامع للقوابل الكلية لا يكون إلا الإنسان الكامل وهو أعظم الموجودات معرفة تامة وعلماً كاملاً، والله أعلم وأحكم.²⁶

[4] فصل في ظهور الحق في مظاهر الأشياء.

[3] العالم ظاهر الحق؛ لأنه ظهر به والظاهر بآياته والعالم آياته، فظهوره موقوف على ظهور العالم، ولا ظهور للعالم إلا بالعالم فقيام ظهور العالم به، إذا نظر العارف في العالم وهو مرآة له فرأى الحق فيه²⁷ ظاهر كقول بعض العارفين: « ما رأيت شيئاً إلا رأيت الله فيه»، والحق باطن العلم فهو محجب²⁸ بالحجب الظلمانية والأستار النورانية كقوله عليه السلام: «إن لله تعالى سبعين ألف حجاب²⁹ من نور وظلمة إلى آخره»³⁰، فهو محتجب³¹ باحتجاب نفسه وهي العالم³² و³³بكمال ظهوره، و³⁴في هذه³⁵ المظاهر كاختفاء الشمس في عيون الخفافيش

.....

- 20 ق- التي.
 21 ق: بالقدرة.
 22 ق- عليه السلام.
 23 ق: المظهر.
 24 ق: حقه.
 25 ق+ ظهور.
 26 ق- وأحكم.
 27 ق: فيه.
 28 ق: تحجب.
 29 ق: حجاباً.
 30 المناوي، فيض القدير 4/78 (حرف السين).
 31 ق: يحتجب.
 32 ق+ ومختلف.
 33 ق- و.
 34 ق- و.
 35 ق- هذه.

مع كمال ظهورها وأشعتها³⁶ في المعاني القريبة، وجود الإنسان أصل في الإيجاد ووجود الموجودات فرع له؛ لأن العالم خلق له، والإنسان خلق للمقصود الكلي، وهو ظهور الحق فيه، ورؤيته لا يكون إلا للإنسان الكامل؛ لأنه جُمع فيه القوابل الكلية، إذا أراد أن ينظر في العالم فينظر بالإنسان إلى العالم؛ لأنه إنسان معنوي للحق³⁷ ويشاء³⁸ أن يرى جميع العالم في الإنسان الكامل؛ لأنه جامع جميع العالم العلوية والسفلية والملكية والملكويتية، فهذه الصفات الجامعة تليق مرتبة خلافة الحق، وهو أعظم الموجودات وأخفى المرايا من الكائنات؛ فصار الإنسان مرآيا كاملة فظهر الحق في هذه المرآة مختلف على حسب استعدادهم، وكل نفس كاملة ترى³⁹ الحق على حسب اعتقادهم وعلمه ومعرفته، فرؤية نفس كاملة للحق غير رؤية نفس كاملة أخرى، فإن يرى على غير معتقده ومتصوره فلا يعرفه، وكل عارف يعرفه ويراه على الصفة التي ظهر بها عليه ويجهل بالصفة التي لا يظهر بها عليه بكل النعوت والكمالات، وهو المقصود في إيجاد الموجودات، والمراد من إبداع المخلوقات.

[5] فصل.

الإنسان موصوف بصفات كاملة التي يصف⁴⁰ [وظ] الحق بها⁴¹ نفسه غير الوجوب الذاتي، وكل صفة في نفسها من نفسها بسبب معرفة صفة الحق، وكل صفة مرآة لصفته،⁴² فحدوثها دليل على قدمه وسبب معرفته، ووجود لنا منه دليل قاطع على أن وجوده من ذاته لا من غيره، فذاتنا دليل على ذاته وصفاتنا دليل على صفاته. فاعرف نفسك فتعرف العالم وتعرف أن الإنسان مندرج فيه جميع القوابل، فإذا عرف نفسه، ثم عرف الكامل⁴³ حصل أسباب معرفة الإنسان بمحصول معرفة الأكمل.

[6] فصل.

الواحد ظهر في الظاهر على صورة الكثرة، والكثرة لا يقدح في وحدة الواحد الذي وحدته ذاتية، ونسبة الحق الذي وحدته ذاتية كنسبة الواحد إلى جميع الأعداد لا يتحقق كل عدد إلا بالواحد، وإذا فرض أن يرتفع واحد⁴⁴ من الأعداد فلا يستحق الحقائق من الأعداد، ففس المعنى الحقيقي عليها، والله أعلم وأحكم.⁴⁵

تم تنميق الرسالة الشريفة للمولى الأعظم أحمد بن سليمان بن كمال - عفى عنهم الملك المتعال - في شهر شوال من شهور سنة 972.

.....

36 ق: أشغفها.

37 ق: الحق.

38 ق: شاء.

39 ق: يرى.

40 ق + بها.

41 ق - بها.

42 ق: لكل صفته.

43 ق: الكل.

44 ق: واحد.

45 ق - وأحكم.

Ek II:

Kemalpaşazâde'nin *Risâle fî 'ulûmi'l-hakâyık ve hikmeti'd-dekâyık*
adlı eserinin Hazmi Tura Çevirisi

Ulûm-i Hakâyık ve Hikem-i Dekâyık Tercümesi

Müellifi: Müftiyü's-sekaleyn İbn Kemâl Paşa

Mütercimi: Bâyezîd Dersiâmlarından Mehmed Hazmî

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي جَعَلَ الْمَوْجُودَاتِ عَلَى وَجْهِهِ دَلِيلًا وَأَوْضَحَ لِلسَّائِرِينَ إِلَى جَنَابِهِ الْأَقْدَسِ
سَبِيلًا، وَالصَّلَاةَ عَلَى رَسُولِهِ مُحَمَّدٍ الْمُصْطَفَى مِنَ الْخَلَائِقِ حَبِيبًا وَخَلِيلًا،

[Mevcûdâtı varlığına delil kılan, Cenâb-ı Akdes'e doğru seyredenlere yolu izah eden Allah'a hamd ü senâlar olsun. Salât u selâm Allah'ın elçisi, mah-lûkâtı arasından habîbi ve halîli olarak seçtiği Hz. Muhammed'e olsun.]

Emmâ ba'd: Ma'lûm ola ki, ulûm-i hakâyık ve hikem-i dekâyık bâbında olan şu risâle-i şerîfe, irâdette kurretu'l-aynım tarikat oğlum için ittihâz ve te'lîf olunmuştur. Cenâb-ı Allah ulûm-i şerîatı tahsilde tevfikini ve maânî-i hakîkati idrâk ve tedkîkde rüşd ve hidâyeti ona ihsân ve i'tâ buyursun. İlâhî, sen Muhammedü'l-emîn hürmetine ol veled-i tarîkatimi dîn-i celîlde mürşid ve hâdi kıl. Şu risâle bir çok fasıllar ve her fasılda bir takım asıllar vardır. (26^a)

(I)

Fasl-ı Evvel:

Hakîkatü'l-hakâyık beyanındadır

Hak mevcûd ve vâcibü'l-vücûddur. Vücûdu, varlığı âhardan değildir. Ancak kendi zâtının muktezâsıdır. Âlem vücûd-ı Hak'a delîl, Hak ise âlemin med-lûludur. Delîl iki nevi'dir. Evvelkisi, âlem-i ekberdir ki semâvât-ı ulâ ve melekût-i a'lâdan mâ-tahte's-serâyâ kadar bütün mevcudâtın sûret ve hey'etleridir. İkincisi, âlem-i asgârdır ki o da avâlim-i külliyyenin ahsen-i envâi olan

sûret-i insâniyyedir. Kâle Allahu Teâlâ: 46 ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ Sûret-i insâniyyeden ibâret olup âlem-i sağır denilen delîl-i sâni vücûd-ı Hakk'a delâlet etmekte âyât-ı nâtika ve delâil-i kâtıanın kâffesinden daha vâzih daha kuvvetli ve daha bâriz bir delîldir. Zîra her delîl yâni âlem-i aşğar denilen insân kendi medlûlünün yâni Hakk'ın (26^b) ve insân halifetullah oldu. Zîra şu halife müştahlefinin sûreti üzre halk olundu ve cemî-i kâinât ile birlikte kavâbil-i külliyye insânda cem' olundu. Binâenaleyh insânı bilen Hakk'ı bilmiş olur. Zîra mevcûd-i ahsen olan Cenâb-ı Hakk'ın misâli üzerine delâlet edecek insândan başka hiçbir ahsen-i sûret daha bulunmaz. Bunun içindir ki Peygamber-i zîşân (aleyhi salavâtü'l-Meliki'l-mennân) efendimiz hazretleri "من عرف نفسه فقد عرف ربه" 47 buyurdular da "kâinâtı bilen mevcûdâtın mücidini bilir" mânasını müfîd olarak "من عرف الكائنات عرف موجد الكائنات" 48 buyurmadılar.

Ey tâlib! İşte bundan fehmedersin ki insân-ı kâmil mutâbık-ı Rahmân'dır. Nitekim bâzı rivâyette "خلق آدم على صورة الرحمن" 49 buyurulmuştur. Eğer sûret-i insân ile Hazret-i Rahmân arasında münâsebet-i külliyye ve mutâbakat-ı ma'neviyye olmasaydı, hadîs-i şerîfde "Allah Âdem'i kendi sûreti üzerine halk eyledi" mânasına olarak "إن الله خلق آدم على صورته" 50 buyurulmazdı. İşte bu mukaddimeden anlaşıldı ki, Cenâb-ı Hakk'ın mevcûdiyyetine delâlet eden delâilin en azharı ve ol bâbdaki âyâtın en ekmeli insândır. Öyle ise Hakk'ı bilmek insânı bilmeye mütevakıftır. İnsânı bilmek ise ilm-i teşrî'den ibâret olan ulûm-i zâhirenin ve maârif-i eflâkden ibâret olan ilm-i hey'etin, maârif-i kudsiyyeden ibâret olan ulûm-i bâtınenin cem'isini bilmeye mevkûfdur. (27^a)

.....

46 "Biz insanı en güzel sûret üzere yarattık." (Tîn, 95/4) [İntisâb-ı kâmet ve hüsn-i sûret ve havâss-ı kâinât ve mezâhir-i sâir-i mümkinâtı isticmâlâ insânı ahsen-i takvîmde halk ettik. Hâlbuki onun gayrı her hayvân yüzü üzre mükib halk olunmuştur. (Tibyân) Sûreti üzre halk olunmuştur. Ve nefsü'l-emrde bi-hasebi'l-kemâl medlûlüne mutâbık ve muvâzenet ve misâlde medlûlüne muvâfıktır. "إن الله خلق آدم على صورته" [Allah Âdem'i kendi sureti üzere halk etti.] hadîs-i şerîfi de bu ma'nâyı müeyyiddir. Ve Cenâb-ı Hak da Kitâb-ı Kerîm'inde delîleyn-i mezkûreynin her ikisiyle de nâtik olmuştur. Kâle Allahu Teâlâ: «سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ» (Fussilet, 61/53) ["Biz onda kudretimize delâlet eder alâmetleri âfâk-ı arzda gösteririz, nefsterinde gösteririz." Yedlerindeki sanâyi-i acîbe ki onun kemâl-i kudretine delâlet eder] (Tibyân)]

47 [Kendi nefsinî bilen Rabbisini bilmiş olur.]

48 "Kâinâtı bilen kâinâtı var edenî bilmiş olur."

49 [Âdem sûret-i Rahmân üzerine halk olundu.]

50 "Muhakkak ki Allah Âdem'i kendi sûreti üzerine yarattı."

(II)

Fasl-ı Sâni:

Mârifet Beyânındadır

Mârifet iki nevi'dir. Biri mârifet-i bi'l-akl, yâni aklın âyet-i kübrâ ve, alâmât-ı suğrâ ile bi'l-istidlâl Hakk'ı bilmesidir. Nitekim ﴿أَوْ لَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ﴾⁵¹ âyet-i celfesi bu istidlâl-i akliye nâzırdır. Diğeri mârifet-i bi'l-Hak, yâni Hakk'ı yine Hak'la bilmektir. Bu mârifet ancak şühûd-ı sırf ve tecellî-i mahz ile mümkün olabiliyor. Binâenaleyh mârifet-i Hak iki kısımdır. Biri mârifet-i kesbiyye, diğeri mârifet-i bedihiyyedir. Bâzı ulemâya göre mârifetin hepsi kesbiyyedir. Muhakkikîne göre bâzısı kesbiyye, bâzısı bedihîdir. Ne zamân ki ârif Hakk'a vâsıl olup da yine Hakk'ı Hak ile bilirse; nitekim bu mânayı müeyyid "عرفتُ ربي بربي"⁵² hadîs-i şerifi sâdir olmuştur. Ukalâ indinde ise kesbiyyedir. Ne zamân ki âkil, akıl ile esere nazar edip de âsâr ve müteessirât ile müessiri ve hudûs-i muhdesâta nazaran o müessirin kîdemi ve mahlûkâta nazaran da o müessirin hâlikîyyetini bilirse; imdi ârif, mârûf-i hakîkiyi yine o mârûfun kendisiyle bilirse, o zamân ârif kâmil-i muhakkikdir. Fakat mârûf-i hakîkiyi eseriyle bildiği zamân âkil müstedildir. Ve âsârdan müessire istidlâl tarîkiyle olan mârifette eşyâdan her bir şey mârifet-i Hak üzere bir delîldir. Ve şu mârifet Hakk'a mârifet demektir. Zîra Hakk'ı min haysi'z-zât bilmek yine kendi zâtıdır.

Öyle ise sen ey tâlib, Hakk'ı halkda bil ve ârif ol. Zîra Hak halkda zâhirdir. Çünkü vücûd-ı Hak a'yân-ı mevcudât üzerine münbasittir ve mevcûd-ı mümkünât Hakk'ın zâhiridir. Binâenaleyh ey tâlib, sen mevcudâta nazar edip de (27^b) Hakk'ı mevcudâtta müşâhede et ve onu mevcudâtta ve mevcudâtın gör ve bil. Zîra âlem Hak için bir mir'attır ki Hak o mir'atta zâhir olmuştur. Kezâlik âlem âyetullâhdır. Hak ancak kendi âyâtı ile bilinir. Hakk'ın âyâtı ise ancak ihâta-i külliyye ile bilinir. Hâlbuki âyâtullâhı ihâta mümkün değildir. Öyle ise Hakk'ı mârifet te mümkün değildir. İmdi her bir âyet için yine o âyetin kendisine lâzım ve münâsib bir ilmi vardır, yâni her bir âyet bir ilimdir ki zât-ı Hakk'a delîldir ve şu delîl ile de zât-ı Hakk'a ilim hâsıl olur. Âyât ne kadar çoksa delâil de o kadar çoktur. Binâenaleyh her bir âyet için Hakk'a bir ilim vardır. Yâni her bir âyet yine Hak ile Hakk'ın zâtına bir delîldir. Her delîl ise Hakk'a bir ilimdir. İlm-i bi'l-Hak ise nâmütenâhîdir. Binâenaleyh mârifet-i bi'l-Hak da nâmütenâhîdir. Ey tâlib! Bu bahsi iyî anla. Zîra bu mânada letâif-i kesret vardır.

.....

51 "Bakmazlar mı göklerdeki ve yeryüzündeki saltanat ve tedbire..." (A'râf, 7/185) [Bunun için ârifler "سبحانك ما عرفناك حق معرفتك يا معروف" (Ey Sübhân olan Allahım, seni hakkıyla bilemedik, ey bilinen (el-Ma'rûf) Rabbim.) buyurmuşlardır.]

52 "Rabbimi Rabbimle bildim."

(III)

Fasl-ı Sâlis:

Sıfât-ı Hakk'ın Tahkîki Beyânındadır

Zât-ı Akdes-i Sübhân hazretleri ancak sıfât-ı ulâ ve esmâ-i hüsnâsı ile bilinir. Ulemâ Hakk'ın hakâyık-ı sıfât ve dekâyık-ı esmâsında ihtilâf ettiler. Bâzı ulemâ sıfât zât-ı Hak ile kâim olup, fakat "Hakk'ın ne aynı ne de gayrıdır" dediler. Bâzı muhakkikîn-i kâmilîn ise "sıfât zâtın aynıdır" dediler. Ve zât-ı Hak için bi-hasebî'l-kemâlât bir takım mukteziyât bulunmakla zât-ı Hak kendi sıfâtının tecelliyât-ı kemâlâtının zuhûru (28^a) iktizâ edip tecellî etti de derhâl âlem zâhir ve vücûd-ı âdem bâriz oldu. Sıfat-ı hayât ile tecellî edince hayât ile muttasıf olan mevcûdât zâhir oldu. Sıfat-ı ilim ile tecellî edince zevî'l-ulûm hâsıl oldu. Kudret ile tecellî edince mümkinât-ı mukaddereden her bir şey için bir vücûd i'tâ olundu. Hidâyet ile tecellî ettikte halk-ı mühtedî mazhar-ı hidâyet oldu. Nitekim buyurur: ﴿أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ حَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾⁵³

Ey sâlik bilmiş ol ki, eşyâdan her biri sıfat-ı mâneviyye ile Cenâb-ı Hakk'ın esmâsı mazharıdır. Bu takdîrce mevcûdât mezâhir-i sıfât-ı Hak'dırlar. Fakat cemî-i kavâbil-i külliyye kendisinde zâhir olduğundan, envâr-ı esmânın metâlii ve şems-i hakîkatin meşâriki ve sıfât-ı Hakk'ın a'zam-ı mezâhiri ancak Âdem'dir. Öyle ise Hakk'ın mezâhirden zuhûru her mazharın isti'dâdı ve o mazharın bütün mevcûdu câmi' olabilmesi kabiliyetine göredir. Ve her bir şeyin mârifeti de Hakk'ın o şeyde zuhûru nisbetine göredir. Eğer o şey bir sıfata mazhar ise Hak ancak o sıfat-ı vâhîde ile bilinir. Eğer o şey bâzı sıfât-ı mâneviyyeye mazhar ise mârifet-i Hak da o sıfât-ı mâneviyye nisbetine göre hâsıldır. Ve eğer o mazhar kavâbil-i külliyyeyi câmi' ise o mazhar mârifet-i a'zam-ı maârif ve o mazharın ilmi eltafu'l-letâifdir. Binâen alâ hâzâ kavâbil-i külliyyeyi câmi' olan mevcûd ancak insân-ı kâmilidir ki, mârifet-i tâmmе cihetinden mevcûdâtın a'zamı ve kemâl cihetinden a'lemi odur.

(IV)

Fasl-ı Râbi':

Hakk'ın Mezâhir-i Eşyâda Zuhûru Beyânındadır

(28b) Âlem Hakk'ın zâhirdir. Çünkü Hak kendi âyâtı ile zâhirdir. Âlem ise âyât-ı Hak'dır. Binâenaleyh Hak âlem ile zâhirdir. Hakk'ın zuhûru âlemin

.....

⁵³ "Musa; "Bizim Rabbimiz, her şeye suret ve şeklini veren, sonra da yolunu gösterendir." dedi."
(Tâhâ, 20/50)

zuhûruna mevküfdür. Öyle ise Hak âlem ile zâhir oldu; zuhûr-ı âlemin kıyâmı ise Hak iledir. Hakk'ın zuhûru da âlem iledir. Zuhûr-ı âlemin Hak ile kıyâmı, ârif mir'ât-ı Hak olan âleme bakıp âlemde Hakk'ı gördüğü zamân mütehakakaktır. Nitekim bâzı ârifler “ما رأيت شيئا إلا ورأيت الحق فيه”⁵⁴ buyurmuştur. Ve Hak âlemin bâtınıdır. İmdi Hak bir çok hücut-ı zulmâniyye ve estâr-ı nûrâniyye ile muhtecibdir. Nitekim Peygamber-i zîşân (aleyh-i salavâtü'l-mennân) efendimiz buyururlar: “إن لله سبعين ألف حجاب من نور وظلمة”⁵⁵ ilâ âhirihi. Şu hâlde Hak kendi nefsi ihticâbı ile muhtecibdir ki o da âlemdir. Kezâlik şemsin kendi nûru ile kemâl-i zuhûrundan nâşî uyûn-i hafâfişde, yine kendi nûruyla istitâr ve ihtifâsı gibi Cenâb-ı Hak'da şu mezâhirde kemâl-i zuhûrundan nâşî müştetir ve muhtefî olmuştur.

(V)

Fasl-ı Hâmis:

Maânî-i Garîbe Beyânındadır

Vücûd-ı insân icâdda asıl, vücûd-ı mevcudât ise insânın fer'idir. Çünkü âlem insân için halk olundu. Fakat insân bir maksûd-ı küllî için (29^a) halk olundu ki o da Hakk'ın insânda zuhûrudur. Çünkü insân Hakk'ın a'yân-ı esmâ ve sıfâtı ve Hakk'ın mahall-i rü'yetidir. Rü'yet-i Hak ise ancak insân-ı kâmile muhtasır. Çünkü insân mecma-i kavâbil-i külliyyedir. Binâenaleyh Hak âleme nazar etmek murâd ettiği zamân insân ile nazar eder. Zîra insân Hakk'ın mânen gözü mesâbesindedir. Kezâlik cevâhir-i a'râz-ı ecsâmdan ibâret olan avâlim-i külliyye kendisinde cem' olan kişide âlemi görmek murâd ettikte, o zamân insân-ı kâmile nazar eder. Zîra insân-ı kâmil cevâmi-i avâlim-i ulviyye ve süfliyye ve avâlim-i mülkiyye ve melekûtiyyeyi câmi'dir. Binâenaleyh sıfât-ı mezkûre bir sıfât-ı câmiadır ki hilâfet-i Hak mertebesine lâyıktır. Ve kâinât-ı a'zam-ı mevcudât ve ahfâ-yı merâî işte bu insândır.

(VI)

Fasıl

İnsân bir mir'ât-ı kâmilemdir. Hakk'ın şu mir'âtta zuhûru ise mir'ât-ı mezkûrun isti'dâdına göre muhtelifdir. Öyle ise Hak dünyâ ve âhirette nüfûs-i kâmile-i insâniyyeye kendi isti'dâdlarına göre tecellî eder. Ve her bir nefis-i kâmile Hakk'ı kendi i'tikâdı, kendi ilmi, kendi ameli, kendi mârifeti nisbetinde rü'yet eder. Binâenaleyh bir nefis-i kâmilenin Hakk'ı rü'yeti diğer bir nefis-i kâmile-

.....

54 [Eşyâdan hangi bir şey gördümse Hakk'ı o şeyde mevcûd gördüm.]

55 [Allah'ın nûr ve zulmetten yetmiş bin hicâbı vardır.]

nin rü'yetinin gayrıdır. Eğer Hakk'ı kendi mütesavver ve mu'tekadının gayrı bir sûrette görececek olursa bilemez. Ve her bir ârif ki Hakk'ı kendisine zâhir olan sıfatlarla bilip görüyor, ve fakat nuût ve kemâlâtın kendine zâhir olmayan her hangi bir sığata da câhil olmuyor ise, ibdâ-ı mahlûkâtın murâd ve icâb-ı mevcûdâtın maksûd olan ancak o ârifdir. (29^b)

(VII)

Fasıl

İnsân vücûd-ı zâtiden mâadâ Cenâb-ı Hakk'ın kendi nefsini vasfetmiş olduğu bütûn sıfat-ı kâmile mevsûfdur. Her bir sıfat kendi nefsinde sıfat-ı Hak'dan bir sıfatı mârifete sebebdir. Ve her bir sıfat kendi muhdisinin sıfatı için bir mir'ât ve o muhdisin kudemine delil, kezâlik o muhdisi bilmeye de sebebdir. Ve bizim varlığımızın ondan olması bir delil-i kâti'dir ki Hakk'ın varlığı yine kendi zâtından olup gayrıdan değildir. O hâlde bizim zâtımız zât-ı Hakk'a, sıfatımız da sıfat-ı Hakk'a delildir. Binâenaleyh ey sâlik-i Hak, sen nefsini bil; ta ki âlemi ve Hakk'ı bilesin. Zîra cemî-i kavâbil insânda mündericidir. Vakta ki insân evvelâ nefsini ve sonra da küllü bildiyse, küllî mârifetin husûlü ile mârifet-i insânın esbâbı hâsıl olmuş olur.

(VIII)

Fasıl

Vâhid zâhirde zuhûr ve neş'ette sûret-i kesîre üzerine zâhir oldu. Fakat vahdeti vahdet-i zâtiyye olan vâhidin vahdetine kesret mâni'-i vâhidîyyet olamaz. Binâenaleyh vahdeti vahdet-i zâtiyye olan Hakk'ın halka olan nisbeti vâhidin cemî-i a'dâda olan nisbeti gibidir ki a'dâddan her hangi bir adedin tahakkuku ancak yine vâhid iledir. Meselâ, a'dâddan vâhidin mürtefi' olduğu farz edilse artık a'dâdın hakâyıkı tahakkuka eremez. Öyle ise ey sâlik, mâna-yı hakîkide sen a'dâda kıyâs et ki hakîkati fehm ve idrâk eylesin.

صلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم أجمعين، والحمد لله رب العالمين

[Allah'ın salât u selâmı efendimiz Hz. Muhammed'e, onun cümle âline ve as-hâbına olsun. Âlemlerin Rabbi olan Allah'a hamd u senâlar olsun.]

15 Şubat 1338

-HÎTÂM-