

KEMALPAŞAZÂDE'NİN
FELSEFE, EDEBİYAT VE
DİNÎ İLİMLERDEKİ YERİ

Editör

Prof. Dr. Murat DEMİRKOL



Fecr Yayınları: 566

**KEMALPAŞAZÂDE'NİN
FELSEFE, EDEBİYAT VE
DİNÎ İLİMLERDEKİ YERİ**

Editör

Prof. Dr. Murat DEMİRKOL

© FCR YAYIN REKLAM BİLGİSAYAR SAN. ve TİC. LTD. ŞTİ.
(Sertifika no: 13178)

Mizanpaj ve Kapak
FCR

Baskı ve Cilt
VADİ GRAFİK TASARIM VE REKLAMCILIK LTD. ŞTİ.
İvedik Org. San. 1420. Cad. No: 58/1
Yenimahalle/ANKARA • Tel: (0312) 395 85 71
(Sertifika No: 47479)

1. Baskı: Eylül 2022

ISBN: 978-625-8304-13-8

FCR YAYIN REKLAM BİLGİSAYAR SANAYİ ve TİC. LTD. ŞTİ.
Hacı Bayram Mah. Boyacılar Sk. No: 14/1
Ulus-Altındağ/ANKARA • Tel: (0312) 310 08 60
Web: www.fcr.com.tr • e-mail: fcr@fcr.com.tr

**KEMALPAŞAZÂDE'NİN
FELSEFE, EDEBİYAT VE
DİNÎ İLİMLERDEKİ YERİ**

Editör

Prof. Dr. Murat DEMİRKOL

Ankara 2022

İÇİNDEKİLER

ÖN SÖZ-----	7
Kemalpaşazâde'nin Hayatı ve Osmanlı Düşüncesindeki Yeri/Kemal SÖZEN ---	9
Kemalpaşazâde'nin Zihnî Varlık Problemine Yaklaşımı/Necmi DERİN -----	32
İbn Kemal Paşa'nın Zihni Varlık Tartışmasında 'Hakiki Önerme'ye Yaklaşımı/Mehmet AYDIN-----	39
Kemalpaşazâde'nin Beyânü'l-Vücûd Risâlesinde Vahdet-i Vücûd ile İlgili Görüşleri/Veysel AKKAYA-----	50
Kemalpaşazâde'ye Göre Mahiyetin Mec'uliyeti/Murat DEMİRKOL -----	58
Kemalpaşazâde'ye Göre Mahiyetlerin Sübûtu/Mahmut ŞİMŞAT -----	86
Kemalpaşazâde'nin Kötülük Sorununa Yaklaşımı/Ahmet Kamil CİHAN -----	106
Fâil-i Muhtâr ve Mûcib Bizzât Yerine Kemalpaşazâde'nin Mûcib-i Muhtar Teklifi/Mustafa Bilal ÖZTÜRK-----	116
Kemâlpaşazâde'nin Ahvâl Risâlesi Bağlamında Müteahhirîn Kelâmcıların Hâller Problemine Bakışı/Mehmet AKTAŞ-----	129
Şerhu Risâleti'l-Adud fi Sıfati'l-Kelâm Eseri Bağlamında Kemalpaşazâde'nin Kelâmullah ve Kelâm-ı Nefsî Algısı/Salih TUNA -----	149
Mezhebî Kimlik, Siyasal Mücadele ve Toplumsal Gerçeklik Sarmalında Bir Âlim-Bürokrat Olarak Kemalpaşazâde: Ebeveyn-i Resûl Risâlesi Bağlamında Bir Değerlendirme/Ulvi Murat KILAVUZ-----	167
Risâle li Hakki'z-Zenâdîka Adlı Eseri Bağlamında İbn Kemal Paşa'nın Şahsında Din-Devlet İlişkileri/Faruk MERGEN-----	186
Kanûnî Devrinde "Müftî" ile Rumeli Kazaskeri Arasında Bir "Hüccet-i Şer'iyeye" İhtilafı Yahut Kemalpaşazâde-Fenârîzâde Hesaplaşması/Mehmet GEL -----	209
Kemâlpaşazâde ve Tasavvuf/Mustafa Salim GÜVEN -----	240
Kemalpaşazâde'nin Kasidelerinde Dinî-Tasavvufi Muhteva/Sıtkı NAZİK ----	270

Kemâlpaşazâde ve Tasavvuf*

Mustafa Salim GÜVEN**

Giriş

Osmanlı devleti temelde kışla, tekke ve medrese olmak üzere üç kurum üzerine bina edilmiştir. Bu kurumların her birinin köklü geçmişi olduğu gibi ciddi sosyal tabanları da mevcuttur.¹ Devletin ve toplumun yapısı gereği şeyhülislâmlar, ister istemez tasavvuf ile bir şekilde ilgilenmek zorunda kalmışlardır. Şeyhülislâmların büyük bir kısmı tasavvufa sıcak bakarken bazısı nötr kalmayı tercih etmiş; çok azı da tasavvufa karşı mesafeli bir tutum sergilemiştir. Doğrudan tasavvuf aleyhtarı olanların sayıları ise sınırlıdır. Bu nedenle Osmanlı şeyhülislâmlarının tasavvufa karşı yaklaşımları geçmişte olduğu kadar günümüzde de merak edilmiş ve araştırma konusu yapılmıştır.²

Tek tek her bir şeyhülislâmın tasavvufa yönelik tutumunun tespiti, ayrı ve geniş bir araştırmanın konusudur. Ancak bilinen en etkin Osmanlı şeyhülislâmlarından biri, devletin yükselişini sürdürdüğü ve zirveye ulaştığı dönemlerde yaşayıp görev yapmış olan Kemâlpaşazâde'dir (ö. 940/1534). Böylesine güçlü bir şeyhülislâmın tasavvuf karşısında durduğu noktanın ve konumunun bilinmesi, ilişkisi varsa boyutunun tespit edilmesi ve tasavvufî eserlerine dikkat çekilmesi önem arz etmektedir. Bundan dolayı bu çalışmanın temel amacı, Kemâlpaşazâde'nin tasavvufî yönünün bulunup bulunmadığını tespit etmek ve konu ile ilgilenenlere ön bilgiler vermek olarak belirlenmiştir. Bu sırada ulaşılan sonuçların geçmişe ışık tutacağı, Osmanlı bilim, kültür ve düşünce tarihi hakkında bir takım bilgiler vereceği de açıktır. Kemâlpaşazâde fıkıh başta olmak üzere daha çok edebiyat, tarih, felsefe, kelâm ve tefsir gibi farklı ilimlere vâkıf olması ile bilinir. Akademik çevreler de çoğunlukla hep onun bilinen bu yönleri ile ilgilenmişlerdir. Tasavvuf ile irtibatına pek bakılmamıştır. Bu eksiğin giderilmesi, Kemâlpaşazâde'yi daha iyi tanımaya katkı sağlayacaktır.³

* Bu metin, daha önce *Kemâlpaşazâde: Felsefe-Din-Edebiyat Araştırmaları* (Ankara: Fecr Yayınları, 2022) adlı kitapta yayınlanmış olan yazının yazar tarafından gözden geçirilip düzenlenmesi ve yayımının onaylanmasıyla bu kitapta tekrar yayınlanmıştır.

** Dr. Öğr. Üyesi, Pamukkale Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Denizli Türkiye, msalimg@pau.edu.tr, ORCID: 0000-0003-4893-3320

¹ Devletin kuruluşunda bu kurumların temsilcileri olarak maddî güç ve askerî otorite olma açısından Osman Gazi'nin (ö. 724/1324), bilgi yönüyle Dursun Fakih'in (ö. 727/1327'den sonra), ruh ve duygu bakımından ise her ikisinin de kayın pederi olan Şeyh Edebâli'nin (ö. 726/1326) icra ettiği fonksiyonlara dikkat çekilmiştir. bk. Mehmet Maksudoğlu, *Osmanlı Tarihi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011), 53-65. Zamanla devlet hiyerarşisinde Rumeli ve Anadolu Beylerbeyi kışlanın, önemli tarikat şeyhleri tekkenin, şeyhülislâmlar da ulemâ sınıfı ve medresenin temsilcisi haline gelmiştir. Sadrazamlar ise padişah vekili sayılarak kurumlar arası dengeyi sağlama konumunda olmuşlardır.

² Semih Ceyhan, "Kenan Rifai Müntesibi Osmanlı Şeyhülislâmları", *Rahmet Kapısı Kenan Rifâi* (İstanbul: Nefes Yayıncılık, 2017), 68-81; a.m.f., "Osmanlı Şeyhülislâmlarının Tasavvuf Literatürüne Katkısı: Kemâlpaşazâde'nin *Risâle fî 'ulûmi 'l-hakâyık'*", *Osmanlı'da ilm-i Tasavvuf*, ed. Ercan Alkan – Osman Sacid Arı (İstanbul: İsar Yayınları, 2018), 659-685.

³ Konunun anlaşılması için satır aralarında Kemâlpaşazâde'ye dair bazı bilgiler verilmiştir. Ancak ana hedefimiz Kemâlpaşazâde ve hayatı olmadığından onun biyografisine ait detaylar, ilgilen-

1. Tasavvuf Açısından Kemâlpaşazâde'nin Konumu

Tasavvuf kısaca İslâm dininin ruhu ve mânevî yönü olarak tanımlanabilir. Kemâlpaşazâde'nin tasavvufla ilişkisinin bulunup bulunmadığına karar verebilmek için öncelikle kime sûfî denilebileceği, kime denilemeyeceği konusunda temel birtakım bilgilere ihtiyaç vardır. Bu konuda doyurucu bilgi verenlerden biri, Osmanlı ilim geleneğinin son dönem temsilcilerinden Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi'dir (ö. 1332/1914). Filibeli Ahmed Hilmi'ye göre tasavvuf; “şerî'at, tarîkat, hakîkat ve ma'rifetten müteşekkil erkân-ı erba'anın hikmet ve esbâbını kesb-i vukûf etmektir.”⁴ Bu dört rüknü cem' etmeyen sûfî sayılmaz. Yola giren çoktur ama hedefe varan pek azdır. İşin başı şerî'attir; çoğu bu aşamayı bile geçemez. Tarîkat, hakîkat ve ma'rifet aşamalarına hiç varamaz. Filibeli'ye göre şerî'ati bilmeyene ve yaşamayana hiçbir zaman sûfî denmez. Tarîkat ile tasavvuf da birbirinin aynı zannedilmemelidir. Tarîkat, tasavvufa ve hakîkate ulaşmada bir araçtır; amaç değildir. Usûl ve yöntemdir; kişiden kişiye değişir. Filibeli hakîkati ise varlık ve mâhiyeti hakkında tevhîde uygun öz bilgiye sahip olmaktır, diye tanımlar. Ma'rifetin de bu hakîkat bilgisinin gereğini tekrar ede ede kazanılan ve ihtiyaç anında hemen uygulamaya geçirilebilen tecrübî bilgi olduğunu söyler.⁵

Filibeli'nin bu tanımına göre sûfilîğin tüm şartlarını üzerinde taşıyan kişilerden birisi Kemâlpaşazâde'dir. Çünkü o, yaşadığı devirde tartışmasız bir şekilde hem teşrîfî hem de tekvînî boyutuyla şerî'ati en iyi bilen ve yaşayan insanlardan biridir. Hakîkat bilgisine ulaşmada kendine has bir usûlü vardır. Eserlerinden varlık ve mâhiyeti hakkında hakîkî tevhîd bilgisine sahip olduğu ve ona uygun yaşayarak bu bilgiyi özümlediği, neticede ma'rifet kazandığı anlaşılmaktadır.

Kemâlpaşazâde genel olarak tasavvufa müspet yaklaşan bir ilim adamıdır. Toptan olumsuz önyargı sahibi ve doğrudan tasavvuf mugâyiri değildir. Ancak başlangıçta tarîkatlara ve onların bazı uygulamalarına karşı mesafeli durduğu da bir gerçektir. Hüseyin Vassâf (ö. 1872-1929), onun bu tutumunun altındaki en büyük etkenin, Hamzavî Melâmîler'den tezâhür eden şerî'atin zâhiri ile telifi imkânsız bazı davranışlar olduğunu söyler. Buna rağmen Kemâlpaşazâde tasavvufa bîgâne kalmamış, onun ile ilgilenmiştir. Onun bu müspet tavrı, ufkunun genişlemesine sebep olmuş ve zamanla kemâle ererek kendisini Hamzavîler

diği ilimler, yazdığı eserler, yetiştirdiği talebeler ve tesirleri gibi mevzular ilgili çalışmalara havale edilmiştir. Daha geniş bilgi için bk. İsamuddîn Ebu'l-Hayr Ahmed Taşköprülüzâde, *eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye*, çev. Muharrem Tan (İstanbul: İz Yayıncılık, 2007), 281-284; Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, sad. A. Fikri Yavuz – İsmail Özen (İstanbul: Meral Yayınları, ts.), 1: 352-354; Midhat Bahârî, *Leâl-i Me'ânî* (İstanbul: Artin Asaduryan ve Mahdûmları Matbaası, 1328), 9-10; Şerafettin Turan, “Kemâlpaşazâde”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25: 238-240; İlyas Çelebi, “Kemâlpaşazâde”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25: 245-248. Şamil Öçal, *Kışladan Medreseye: Osmanlı Bilgini Kemalpaşazade'nin Düşünce Dünyası* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013).

⁴ F.A.H., “Tasavvuf-i İslâmî”, *Hikmet*, 10 Cemaziyevvel 328 (6 Mayıs 1326/19 Mayıs 1910), nr. 5: 2-3.

⁵ F.A.H., “Tasavvuf-i İslâmî”, 5: 2-3.

hakkında verdiği kararlardan nedâmet duyacak derecede “zevk-i bâtın” sahibi yapmıştır.⁶ Kemalpaşazâde'nin sırayla askerlik mesleğinden ilim mesleğine, ilim mesleğinden tasavvuf mesleğine sülûkündaki her bir aşama, onun seyr-i tekâmülde ilerlemesine ve neticede büyük mütefekkir, metafizikçi⁷ ve filozof⁸ olarak tanımlanmasına neden olmuştur. Başlarda fıkıh, kelâm ve felsefe başta olmak üzere devrinin zâhirî ilimleriyle meşgul olan Kemalpaşazâde'ye daha sonra tanıştığı tasavvufun yeni ve derin bir bakış açısı kazandırdığı kesindir.

Merak edilen konulardan biri de Kemalpaşazâde'nin bir tarîkate intisap edip etmediğidir. Tam bu noktada hemen şu hususu belirtmekte fayda var. Bazı istisnalar hariç, genel olarak tasavvuf tarihinin zühd, tasavvuf ve tarikat olmak üzere üç devreden oluştuğu kabul edilir.⁹ Bu üçlü tasnife göre henüz tarikat dönemine girilmemiş, usûl ve erkânı ile tarikatlar oluşmamışken bile pek çok sûfî mevcuttur. En büyük sûfîlerin tarikat döneminden önce yetiştiği ve yaşadığı bilinmektedir. Bu nedenle, tarikat intisabı olmayan sûfî sayılmaz diye bir kural yoktur. Kemalpaşazâde bir tarikate intisap etmemiş olsa bile onun sûfililiğine hâle gelmez. Kaldı ki Kemalpaşazâde'nin, dönemin önde gelen bazı tarikat şeyhleri ile dostluk derecesine varan ilişkiler kurduğuna ve bir tarikat şeyhine de intisap ettiğine dair bilgiler mevcuttur.

Tespitlere göre Kemalpaşazâde'nin iyi ilişkiler içinde olduğu ve dostluk kurduğu şeyhler arasında Nakşebendiyye'den Emîr Buhârî'nin (ö. 922/1516) damadı ve halifesi Şeyh Mahmûd Çelebi (ö. 938/1532) ile Ebüssuûd Efendi'nin eniştesi Bayramiyye Şeyhi Abdurrahim Müeyyidî (ö.944/1538) bulunmaktadır.¹⁰ Tam adı Yûsuf b. Ali b. Kaya Bey olan Halvetiyye Şeyhi Sünbül Sinan (ö. 936/1529) da Kemalpaşazâde'nin ileri derecede dostluk kurduğu tarikat şeyhlerinden biridir. Başlangıçta birbirlerini şiddetle tenkit ettikleri belirtilen Sünbül Efendi ile Kemalpaşazâde arasındaki buzlar, Şeyh Mahmûd Çelebi'nin devreye girmesi sonucu zamanla erimiş ve gerginlik dostluğa dönüşmüştür.¹¹ Öyle ki Kemalpaşazâde, Sünbül Sinan'ın sohbet meclislerine devam eder hale gelmiş, hastalığında Şeyh Efendi'yi sık sık ziyaret etmiş, vefatında yanında bulunmuş, devrin

⁶ Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, haz. Mehmet Akkuş ve Ali Yılmaz (İstanbul: Kitabevi, 2006), 3: 179.

⁷ Ömer Mahir Alper, “XVI. Yüzyılda Osmanlı Düşüncesi: Kemalpaşazâde Bağlamında Bazı Mü-lâhazalar”, *Sahn-ı Semândan Dârülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası*, ed. Ekrem Demirli vd. (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2017), 16.

⁸ Ömer Mahir Alper, *Varlık ve İnsan: Kemalpaşazâde Bağlamında Bir Tasavvurun Yeniden İnşası* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2010), 8-9; Engin Erdem ve Necmettin Pehlivan, “Varlığın ve Yokluğun Ötesi: Kemalpaşazâde'nin “Leys ve Eys'in Anlamının İncelenmesine Dair Risâle”si”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, no. 27 (2012), 87-88; Şamil Öçal, “Kemalpaşazâde: Bir Osmanlı Filozofu”, *Tokat'ın Yetiştirdiği İlim ve Fikir Önderleri*, ed. Kadir Özköse (Tokat: Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2014), 67; a.mlf., *Kışladan Medreseye: Osmanlı Bilgini Kemalpaşazâde'nin Düşünce Dünyası*, 15.

⁹ Hasan Kamil Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014), 81.

¹⁰ Reşat Öngören, *Osmanlılarda Tasavvuf* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2000), 345.

¹¹ Mahmûd Cemâleddîn el-Hulvî, *Lemezât-ı Hulviyye Ez-Lemezât-ı Ulviyye*, haz. Mehmet Serhan Tayşi (İstanbul: M.Ü. İFAV Yayınları, 1993), 448-449, 451.

şeyhülislâmı olarak cenaze namazını bizzat kendi kıldırması ve onu kaybetmenin teessürüyle arkasından mersiye bile yazmıştır.¹²

Aralarındaki bu güçlü dostluk bağına rağmen -bazı Halvetî-Sünbülî müsten-sihlerin iddiaları hariç tutulursa-¹³ Kemâlpaşazâde'nin Sünbül Sinan'a intisap ettiğine dair kesin bir bilgi mevcut değildir. Eldeki bilgilere göre Kemâlpaşazâde'nin tarikat intisabı, Sünbül Sinan'ın vefatından sonra İbrâhim Gülşenî (ö. 940/1534) vasıtasıyla gerçekleşmiştir. Kemâlpaşazâde'nin bu durumunu Hüseyin Vassâf (ö. 1348/1929), "İbrâhim Gülşenî Hazretlerine intisapla be-kâm oldular. Evsâf-ı cemîleleri zebân-zeddir" cümleleri ile ifade etmiştir.¹⁴

İbrâhim Gülşenî, Mısır'da bulunan önemli bir Halvetiyye şeyhidir. Âsâyîşi temin için Kânûnî'nin Mısır'a gönderdiği Sadrazam İbrâhim Paşa'ya (ö. 942/1536) başkaları gibi tabasbus etmemiş ve ayağına gitmemiştir. Paşanın şeyhlere yönelik davetine de yaşlı ve hasta olduğunu belirterek vekâleten oğlu Ahmed Hayâlî'yi göndermiştir. Bu duruma canı sıkılan Sadrazam İbrâhim Paşa, entrika peşine düşmüştür. Pâyitahta geri döndüğünde Gülşenî'nin müritlerinin çokluğunu, insanlar üzerindeki etkinliğini ve geçmiş bağlantılarını bahane ederek işgüzarlık yapmış; isyan çıkarabilir diye pâdişaha jurnallemiştir. O sırada yüz dört yaşında olduğu tahmin edilen İbrâhim Gülşenî için ferman çıkartmış ve pâdişahın emri var diyerek iradesi dışında onu apar topar İstanbul'a getirtmiştir. Şeyh İstanbul'a ulaşınca da onun pâdişahla görüşmesini engellemiştir. Ancak Gülşenî, bir rastlantı eseri olarak Eyüp Sultan'da pâdişâh ile tanışma imkânı bulmuştur.¹⁵ İbrâhim Paşa ise boş durmamış, Gülşenî hakkında etraflı bir tahkîkât (soruşturma) başlatmış ve açığını yakalama ümidiyle peşine kendi adamlarını takmıştır. O'nun ile görüşen, vaaz ve sohbetlerini dinleyen âlimlerden raporlar istemiştir. Sadrazam İbrâhim Paşa'nın aleyhte rapor yazacağını umduğu âlimlerden biri de Şeyhülislâm Kemâlpaşazâde olmuştur. Kaynaklardan onu da bu konuda görevlendirdiği anlaşılmaktadır. Ancak şeyhülislâmdan gelen rapor, sadrazamın beklediği gibi Gülşenî'nin aleyhinde değil lehinde çıkmıştır. Sadrazamın verdiği görev gereği teftiş maksadıyla Kemâlpaşazâde önce Gülşenî'nin umûma açık bazı sohbetlerine katılıp dinlemiş, daha sonra da birkaç kez özel olarak görüşmüştür. Kaynaklarda belirtildiğine göre bu sırada Kemâlpaşazâde, Gülşenî'nin şerî'ate muhâlif bir tavrına rastlamadığı gibi devlet açısından suç teşkil edecek bir davranışını da görmemiştir. Tam aksine hâl ve fikirlerinden etkilenerek ona hayranlık duymaya başlamış¹⁶ ve bir süre sonra da müridleri arasına katılmıştır.¹⁷ Sadrazam İbrâhim Paşa'ya da Gülşenî hakkında

¹² Öngören, *Osmanlılarda Tasavvuf*, 346-347; Ceyhan, "Osmanlı Şeyhülislâmlarının Tasavvuf Literatürüne Katkısı: Kemalpaşazâde'nin *Risâle fi 'ulûmi'l-hakâyık'*", 661-662.

¹³ Ceyhan, "Osmanlı Şeyhülislâmlarının Tasavvuf Literatürüne Katkısı: Kemalpaşazâde'nin *Risâle fi 'ulûmi'l-hakâyık'*", 661.

¹⁴ Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, 3: 179.

¹⁵ Hulvî, *Lemezât-ı Hulviyye*, 533-535; Himmet Konur, *İbrâhim Gülşenî: Hayatı, Eserleri, Tarikatu* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2000), 125-126.

¹⁶ Hulvî, *Lemezât-ı Hulviyye*, 536.

¹⁷ Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, 3: 179; Öngören, *Osmanlılarda Tasavvuf*, 347.

ulaştığı sonucu, “Bu tâife ile uğraşmak, Allah Teâlâ’ya itirazdır. Evlâ olan bunların dünyevî maslahatlarını görüp duâlarını almaktır” cümleleri ile rapor etmiştir.¹⁸

Kemâlpaşazâde Yavuz Sultan Selîm Han (918-926/1512-1520) ile birlikte Mısır’ın fethinde bulunmuştur. Bundan dolayı Mısır’daki tasavvufî hayat hakkında önceden malumat sahibi olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Himmet Konur’un tespitine göre, Sadrazam İbrâhim Paşa Mısır’a giderken Kemâlpaşazâde ona, “meşâyih ile uyumlu çalış” tavsiyesinde bulunmuştur.¹⁹ Bu durumdan hareketle Kemâlpaşazâde’nin baştan itibaren tasavvuf ve tarîkatlara karşı bir önyargısının bulunmadığını da söylemek mümkündür. Zira Osmanlıların kuruluşundan itibaren takip edilen devlet politikasında tasavvufun belli bir etkisinin bulunduğu açıktır. Bu etki, Yavuz Sultan Selim döneminde toprak bütünlüğü şeklinde anlaşılabilir başlatılan İslâm birliği politikası ve Şîu-Safevî yayılcılığının heterodoks zümre ve fikirleri desteklemeleri sebebiyle daha da önem kazanmıştır.²⁰ Bu iki husus göz önünde tutulursa, yaşadığı dönemin devlet politikası gereği Kemâlpaşazâde’nin, Sünnî tasavvufun avam açısından amelî yönünü, havas açısından da nazarî yönünü bir tez olarak görüp benimsediği de söylenebilir.

Ancak Kemâlpaşazâde’nin tasavvufa olan vukûfiyeti sadece siyâsî bir tercihten ibâret değildir. Onun tasavvuf konusunda derecesinin yüksekliğini, bilgisinin derinliğini ve gerçek sûfilere saygısını gösteren başka kanıtlar da mevcuttur. Bunlardan biri, Kânûnî Sultan Süleymân’a (ö. 974/1566) Gülşenî’nin takdîm ettiği 40.000 beyitlik *Ma’nevî* adlı Farsça manzum eseri hakkında Pâdişah’ın mütâlaa istemesi üzerine Kemâlpaşazâde’nin yazdığı değerlendirmedir. Hüseyin Vassâf, söz konusu mütâlaayı Kemâlpaşazâde’nin bir gecede tamamladığını belirtmiş ve bu durumu, onun “mesâil-i dakîkayı” çok iyi bildiğine delil sayarak kendisini övmüştür.²¹ Gülşenî’nin *Ma’nevî*’si hakkında Kemâlpaşazâde’nin yaptığı değerlendirmenin şu olduğu tespit edilmiştir:

“Bu kitâb-ı *Ma’nevî* ki, Şeyh İbrâhim Gülşenî’nindir. Hakâyık-ı kudsiyyeden inşâ ve dekâyık-ı ünsiyyeden ibnâ olmaklığı [cihetiyle] ehl-i sûret bunun mânâsına vâkîf ol[a]maz. Ve ıstılâhât ve te’vîlâtına muttali‘ olmayan, işârâtına ârif ol[a]maz ki, ekseri tefsîr-i Kur’ân-ı azîm ve te’vîl-i kelâm-ı kadîm ve şerh-i hadîs-i nebevî ve keşf-i kelimât-ı Mustafavî ma’nâsını muhtevîdir. Ki ânda nice esrâr-ı ilâhî muntavîdir. Pes ehlullâhın ahvâline i’tikâd lâzım ve rûhâniyyetinden istimdâd mühimdir...”²²

Bir diğer önemli kanıt ise onun Muhyiddîn İbnü’l-Arabî hakkında verdiği fetvâdır. Kemâlpaşazâde, bu fetvâsında İbnü’l-Arabî’nin kâmil bir müctehid,

¹⁸ Öngören, *Osmanlılarda Tasavvuf*, 347.

¹⁹ Konur, *İbrâhim Gülşenî*, 125.

²⁰ Ceyhan, “Osmanlı Şeyhülislâmlarının Tasavvuf Literatürüne Katkısı: Kemalpaşazâde’nin *Risâle fi ‘ulûmi’l-hakâyık*’ı”, 669-670.

²¹ Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, 3: 179.

²² Öngören, *Osmanlılarda Tasavvuf*, 347-348 (Muhyî’nin *Menâkıb-ı Gülşenî*’sinin 419-422. sayfalarından kısaltarak nakil).

fâzıl bir mürşid ve kendisinden olağanüstü haller zuhûr eden bir zât olduğunu savunmuştur. O'na muâriz olanların hatâ ettiklerini, inatla onu suçlamayı sürdürenlerin sapıtmış olacaklarını ileri sürmüştür. Pâdişahın böylelerini fikirlerinden döndürmesi gerektiğini söylemiştir. İbnü'l-Arabî'nin eserlerinde yazılanların bir kısmını herkesin, bir kısmını ise yalnız ehl-i keşfin anlayabileceğini, dolayısıyla anlayamayanların sükût etmesi gerektiğini belirtmiştir.²³ Kemâlpaşazâde bu fetvâsı ile İbnü'l-Arabî'yi aklamakla kalmamış, Osmanlı toplumunda onun düşüncelerinin yayılmasının önünü açmıştır.²⁴

Gülşeniyye, ana tarîkatlardan Halvetiyye'nin bir koludur. Kemâlpaşazâde'nin bu tarîkat içinde önemli bir konuma sahip olduğu anlaşılmaktadır. Zira Hüseyin Vassâf onun için *Sefîne-i Evliyâ* isimli eserinde Gülşeniyye üst başlığının hemen altında özel bir alt başlık açmıştır.²⁵ Kemâlpaşazâde'nin tarîkat içindeki konumunu göstermesi bakımından Kuşadalı İbrâhim Halvetî'nin (ö. 1262/1845) şu sözleri de önem arz etmektedir:

“Misâl âleminde ara sıra Yûsuf Sünbül Sinan ile görüşürüm, bazen o benden istifâde eder, bazen de ben ondan istifâde ederim. Yine bu âlemde vakit vakit İbn Kemâl ile de görüşürüm, fakat her zaman ben ondan istifâde ederim.”²⁶

2. Kemâlpaşazâde'nin Tasavvufî Nitelik Taşıyan Eserleri

Kemâlpaşazâde'nin, çoğu risâle tarzında yazılmış olmak üzere arkasında üç yüz kadar eser bıraktığı tahmin edilmektedir. Bir kişinin tasavvufî yönünün bulunup bulunmadığını bariz bir şekilde ortaya koyacak en güçlü delillerden birinin, bizzat onun kendi eserleri olduğu îzahtan vârestedir. Kemâlpaşazâde'nin eserlerinin tamamının tasavvufî bakış açısıyla ele alınıp incelenmesi, bir kitap bölümünün sınırlarını aşacağı gibi çok daha özel bir çalışmayı gerektirmektedir. Titiz bir çalışma ile onun onlarca eserinin içeriğinde tasavvufî bilgi ve muhtevaya rastlanacağı kesindir. Ayrıca böyle bir çalışma, tasavvufî özelliğe sahip yeni müstakil eserlerini tespit etme imkânı da verecektir. Tarafımızdan yapılan ön inceleme neticesinde bile Kemâlpaşazâde'nin tasavvuf ile ilişkisi bulunduğunu gösteren bazı eserlerinin varlığı tespit edilmiştir. Görülebildiği kadarıyla onun tasavvufî niteliğe sahip eserlerinin başlıcaları şunlardır:

a) *Risâle fi 'ulûmi'l-hakâyık ve hikmeti'd-dekâyık*: Arapça bir risâledir. Kemâlpaşazâde'ye âidiyeti kesindir. Fakat bu esere onun Arapça risâlelerinin

²³ Şemseddîn Ahmed b. Süleymân İbn Kemâl Paşa, *Fetvâ fi hakkı İbn 'Arabî* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, nr. 1694, 3477, 3548; Âşir Efendi, nr. 430; Reşid Efendi, nr. 443; Lâleli, nr. 3720). Bu fetvâ hakkında daha geniş bilgi için bk. Hüseyin Atay, “İlmî Bir Tenkit Örneği Olarak İbn Kemal Paşa'nın Muhyiddin b. Arabî Hakkındaki Fetvası”, *Şeyhülislâm İbn Kemâl Sempozyumu*, ed. S. Hayri Bolay vd. (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1986), 263-277.

²⁴ Hasan Kâmil Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarîkatlar*, 148; Dilaver Gürer, “Osmanlılar'da Semâ, Devrân ve Raks Tartışmaları ve İki Şeyhülislâm Risâlesi”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 13, no. 26 (Aralık 2010): 20.

²⁵ Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, 3: 179.

²⁶ Yaşar Nuri Öztürk, *Kutsal Gönüllü Velî Kuşadalı İbrahim Halvetî: Hayatı, Düşünceleri, Mektupları* (İstanbul: Fatih Yayınevi, 1982), 93; Öngören, *Osmanlılarda Tasavvuf*, 348.

topluca yayımlandığı son neşir olan *Mecmû'u resâil* içinde yer verilmemiştir. Risâle daha sonra Semih Ceyhan tarafından müstakil olarak incelenmiş ve tercümesi ile birlikte yayınlanmıştır.²⁷ Kemâlpaşazâde bu risâleyi oğlu İbrahim Çelebi (ö. 954/1547'den sonra) için yazdığını belirtmiştir. Ancak içeriğinden ilim tâlibi tüm mübtedîlere hitap ettiği anlaşılmaktadır. İlimlerin özünü açıklayıcı bir rehber kitapçık niteliğindedir. Tasavvufî bakış açısına sahip sekiz fasıldan oluşur. Risâlede Allah, insan ve âlem arasındaki ilişkiler daha çok metafizik boyutlarıyla ele alınmaktadır. Buna göre tüm mevcûdât Cenâb-ı Hakk'ın sıfât ve isimlerinin mezâhiri yani görünüş alanıdır. Âlemdeki varlıkların özelliklerini üzerinde en çok toplayan ve en iyi yansıtan varlık da insandır. Kemâlpaşazâde'nin nazarında esmâ ve sıfât-ı ilâhiyenin en câmi mazharı insan olduğu gibi Allah Teâlâ'yı en iyi tanıyacak ve en iyi tanıtacak varlık da yine insandır. O'na göre mahlûkâtın yaratılma maksadı, bilmektir. Bilmek de insanın hem kendini hem de Rabb'ini bilmesiyle kemâle erer. İnsanın bilinmesi zâhir ve bâtın olmak üzere iki vecihle gerçekleşir. İnsanın zâhiri, ilm-i şerî'at denilen temel dînî ilimler ve ilm-i ilâhî denilen kozmolojiye dayalı metafizik bilimler yardımıyla; bâtını ise ulûm-ı hakâyık denilen derûnî ilimler sayesinde bilinebilir. Bilmenin de dereceleri vardır, en üstünü muhakkik sûfîlerin müşâhede yöntemi olan Hakk'ın Hak'la bilinmesidir. Ancak bu çok az insan için mümkündür. Diğerleri ise eserden müessire veya delilden medlûle ulaşma yolu olan nazar ve istidlâl yöntemidir. Bu yolla bilgi edinenlerin sayısı daha fazladır. Kemâlpaşazâde'ye göre nazar ve istidlâl yönteminde de biri mütekellim ve filozoflara diğeri sûfîlere ait olmak üzere iki usûl vardır. Kelâm ve felsefeciler, nazar ve istidlâl için âlemdeki kevnî ve kozmik delillere müracaat ederler. Ancak âlemdeki deliller sonsuzdur ve medlûl ile aralarında pek çok perde vardır. Bu yolla Allah'ı bilmek sınırsız ve zorlu bir çabayı gerektirir. Sûfîlerin nazar ve istidlâli ise insan üzerinden gerçekleşir. İnsanın kendi üzerinden yapacağı nazar ve istidlâl, onun için hem Allah'ı hem de kendini tanımakta daha kısa ve daha kolay bir yoldur. Çünkü âlemdeki nâmütenâhî deliller hep âfâkîdir. İnsanda ise kendisi için hem âfâkî hem de enfûsî en câmi deliller mevcuttur.²⁸ Bu itibarla *Risâle fî 'ulûmi'l-hakâyık*'ta Kemâlpaşazâde'nin anlattıkları, tasavvuf literatürü açısından "ma'rifetü'n-nefs" konusu ya da "*Kendini bilen Rabbini bilir*" hadisinin şerhi hükmünde sayılmıştır.²⁹ Adı geçen eserinde varlık konusunu vahdet-i vücûd perspektifinden ele aldığı görülen Kemâlpaşazâde'nin; aklî, naklî ve bâtınî tüm ilimlerin vahdet-i vücûd anlayışını öne çıkardıklarını belirttiği ve böylece muhataplarını varlığın birliğini müşâhedeyle sevk etmeyi amaçladığı söylenmiştir.³⁰

²⁷ Ceyhan, "Osmanlı Şeyhülislâmlarının Tasavvuf Literatürüne Katkısı: Kemalpaşazâde'nin *Risâle fî 'ulûmi'l-hakâyık*'ı", 659-685.

²⁸ Ceyhan, "Osmanlı Şeyhülislâmlarının Tasavvuf Literatürüne Katkısı: Kemalpaşazâde'nin *Risâle fî 'ulûmi'l-hakâyık*'ı", 663-666.

²⁹ Ceyhan, "Osmanlı Şeyhülislâmlarının Tasavvuf Literatürüne Katkısı: Kemalpaşazâde'nin *Risâle fî 'ulûmi'l-hakâyık*'ı", 663.

³⁰ Ceyhan, "Osmanlı Şeyhülislâmlarının Tasavvuf Literatürüne Katkısı: Kemalpaşazâde'nin *Risâle fî 'ulûmi'l-hakâyık*'ı", 667.

b) *Risâletü'l-münîre*: Temel özelliği, genel olarak Osmanlı halkına hitap eden bir eser olmasıdır. Üslup itibarıyla tasavvufî açıdan avâm-havâs, fikhî açıdan mukallid-muhakkik ayrımını barındıran bir rûha sahiptir. Bu nedenle de içeriğinde sıradan insanların tartışmalı konulardan uzak durmaları istenmiştir. Hal-ka, başta İmâm-ı Âzam (ö. 150/767) olmak üzere müftülerin verdiği fetvâlar ve Gazzâlî (ö. 505/1111) gibi sûfîlerin nasihatları ile yetinerek bunlara uymaları tavsiye edilmiştir. Daha çok îmân, ibâdet ve tehzîb-i ahlâk ağırlıklı olan *Risâletü'l-münîre*'de kısmen amelî tasavvuf ve tarîkat konularına da yer verilmiştir. Ebû Tâlib el-Mekkî (ö.386/996), Abdülkerîm Kuşeyrî (ö. 465/1072) ve İmâm-ı Gazzâlî'den alıntılar yapılmıştır.

Risâletü'l-münîre bir tür hadis mecmuası niteliğine sahiptir. İçeriğinde sûfîlerin hadis diyerek naklettikleri pek çok söz, yine hadis olarak zikredilmiştir. Bunlardan biri, yaratılış konusunu îzah için sûfîlerin kullandığı “Kenz-i mahfî” hadisidir. Buradan hareketle de hakikat-ı Muhammediyye meselesine temas edildiği görülmektedir. Yaratılıştaki ilk zuhûrun Allah'ın zâtından değil, sıfatlarının tecellîsinden gerçekleştiği belirtilir. *Risâletü'l-münîre*'de geçen hadislerden bir diğeri, tasavvufta önem atfedilen “Cibrîl hadisi”dir. Cibrîl hadisinden hareketle îmân, İslâm ve ihsân meseleleri ele alınmış; îmânın ilme'l-yakîn, ayne'l-yakîn ve hakka'l-yakîn derecelerine işaret edilmiştir. İhsân konusunun işlenmesi sebebiyle *Risâletü'l-münîre*'de Kemâlpaşazâde'nin tasavvufun gerekliliğini ifade ettiği söylenebilir. Nitekim bir taraftan yazıldığı dönemde şeyh olmadığı halde dünyalık temini için şeyhlik taslayan sahtekârların varlığından bahsedilirken diğer taraftan gerçek bir şeyhte bulunması gereken vasıfların neler olduğu sayılmıştır. Derviş kıyafetleri giyerek şeyh olunamayacağı belirtilmiştir. İlim ve âlim konusuna da değinilen eserde dünyaya önem vermeyen haşyet sahibi zâhid âlimler övülmüş, aksi ise yerilmiştir. Bâtınî bilginin, zâhirî ilimlerin süzgecinden geçirilmesi istenmiştir. İlmi ve tasavvufu kendilerine araç yapan dünyaperest şeyh ve âlimlere karşı müslümanlar uyarılmış, şefaati reddeden akılcı kelamcılar da eleştirilmiştir. Âlim, âbid ve ârif farkını kavrayabilmek için akıl kadar kalbe de önem verilmesi gerektiği anlatılmaya çalışılmıştır. “Eğer bilmiyorsanız ehl-i zikre sorun”³¹ âyetinde geçen zikir ehli ile kastedilenin ârifler olduğu söylenmiştir.

Risâletü'l-münîre'de verdiği bilgilere bakılırsa Kemâlpaşazâde tam bir Gazzâlî hayranıdır. Nitekim burada Gazzâlî'nin önemli bir sûfî olduğunu vurgulamış, muhataplarına onun eserlerinden istifâde etmelerini önermiş ve Gazzâlî ile tasavvuf kemâle erdi diyerek ondan sonra tasavvuf adına tavsiyeye değer bir eser ortaya konulmadığı iddiasında bulunmuştur. *Risâletü'l-münîre*'de Kemâlpaşazâde'nin zâhirî fıkıh ve bâtinî fıkıh tasnifini tasvip ettiği, bu konuda da Gazzâlî'den etkilendiği ve bâtinî olmayan âlimleri önemsemediği görülmektedir. İçeriğindeki bilgiler bize, Kemâlpaşazâde'nin bu risâlesini henüz İbnü'l-Arabî'nin kitapları ve fikirleri ile tanışmadan önce yazdığını düşündürmektedir.

³¹ en-Nahl, 16: 43; el-Enbiyâ, 21: 112.

Ayrıca o bu eserinde geniş kitleleri ilgilendirmeyen metafiziğe dair nazari meselelere fazla girmemiş, kısa bir temas ile tâlib-i hakikat olanlardan daha üst seviyede bir gayret beklendiğini belirtmiştir.³² Muhtevâsından *Risâletü'l-münîre*'nin muhatabının havâstan ziyâde avâm ve umum Müslüman halk olduğu anlaşılmaktadır.³³

c) *Risâle fi'ş-şahsi'l-insânî*: Kemâlpaşazâde'nin tasavvufî niteliğe sahip diğer bir eseri de *fi'ş-Şahsi'l-insânî Risâlesi*'dir. Bu risâlesinde Kemâlpaşazâde, insan yapısının mâhiyeti ve onun nasıl kemâle ereceğine dair bilgiler verir. Bunu yaparken de Gazzâlî ile başlayan ve onun çizgisinde devam eden çalışmalara katkıda bulunmuş olur. Kemâlpaşazâde'nin belirttiğine göre son tahlilde insanın kemâli, tecerrüden geçer. Beşer, kendini herkesten ve her şeyden soyutlama sonucunda fenâyâ ermekle olgunlaşır. Bunun için bilinçli bir şekilde nefsanî sıfatlardan sıyrılıp rûhânî özelliklerle bezenmek gerekir. Kötü alışkanlıkları bırakıp yeni bir fitrat (fitrat-ı sâniye) kazanmak lazımdır. Bu da daha dünyada iken irâdî bir ölüm ve ikinci bir doğum demektir. Risâleye göre insanın kemâli en iyi şekilde, ancak böyle gerçekleşebilir. Nitekim sûfîlerin seyr u sülûklarında yaptıkları da bundan farklı bir şey değildir. İbn Kemâl'in *Risâle fi'ş-şahsi'l-insânî*'si, Ömer Mahir Alper tarafından *İnsanın Varlık Yapısına Dair* adıyla günümüz Türkçesine tercüme edilmiştir.³⁴

d) *Risâle fi'r-raksi ve'd-devrân*: Kemâlpaşazâde'nin raks, semâ ve devran hakkındaki ilk fikirleri avâma hitap eden *Risâletü'l-münîre*'de bulunmaktadır. Buna göre o, halka olup dönmeyi, yere ayakları vurup zikretmeyi ibâdet değil "raks" olarak nitelendirmiş, raksın da haramlığında icmâ bulunduğunu iddia ederek ayakta ve hareket halinde yapılan cehrî zikri, semâ ve devranı helal sayanların küfrüne hükmedilebileceğini ileri sürmüştür.³⁵ Ayrıca onun semâ, raks ve devran aleyhinde verdiği başka fetvâlarının da bulunduğu bilinmektedir.³⁶ Bunlardan başka Kemâlpaşazâde'nin konu hakkında birbirinden farklı iki müstakil risâle yazdığı tespit edilmiştir. O iki risâleden birincisinin Türkiye kütüphanelerinde muhtelif adlarla yazma nüshaları mevcuttur. Örneğin Süleymaniye Kütüphanesi Düğümlü Baba nüshası *Risâle fi tahkîki'l-hak ve ibtilâi re'yi's-sûfiyye fi'r-raksi ve'd-devrân* adıyla kaydedilmişken,³⁷ *Mecmû'u resâil* içinde neşredilen Reşîd Efendi nüshasına *Risâle fi beyâni'r-raksi ve'd-deverân* ismi ve-

³² Ceyhan, "Osmanlı Şeyhülislâmlarının Tasavvuf Literatürüne Katkısı: Kemalpaşazâde'nin *Risâle fi 'ulûmi'l-hakâyık*'ı", 663.

³³ Hakkında daha fazla bilgi için bk. Şemseddîn Ahmed b. Süleymân İbn Kemâl Paşa, *Risâletü'l-münîre* (İstanbul: Matbaa-i Cemâl, 1308).

³⁴ bk. Ömer Mahir Alper, "Risâle fi'ş-şahsi'l-insânî", *Osmanlı Felsefesi: Seçme Metinler* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 211-216.

³⁵ İbn Kemâl Paşa, *Risâletü'l-münîre*, 50.

³⁶ Yazma bir mecmûada bir araya getirilmiş bu fetvâların bir suretinin İsmail Erünsal'ın şahsî kütüphanesinde mevcut olduğu nakledilmiştir. bk. Reşat Öngören, "Osmanlılar Döneminde Semâ ve Devran Tartışmaları", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 13, no. 25 (Haziran 2010): 125.

³⁷ bk. Şemseddîn Ahmed b. Süleymân İbn Kemâl Paşa, *Risâle fi tahkîki'l-hak ve ibtilâi re'yi's-sûfiyye fi'r-raksi ve'd-devrân*, Süleymaniye Kütüphanesi, Düğümlü Baba, nr. 446.

rilmiştir.³⁸ Bu ilk risâlesinde Kemâlpaşazâde'nin *Risâletü'l-münîre*'deki görüşlerine nazaran çok az da olsa bir yumuşama görülmektedir. Nitekim sıkı bazı şartlar öne sürerek semâ ve devranın ancak bu şartlar dâhilinde câiz olabileceğini belirten Kemâlpaşazâde, neticede bu şartların tahakkuku zor olduğu için “zamanımızda semâ ve devrana müsâade edilemez” sonucuna ulaşmıştır.³⁹ Kemâlpaşazâde'ye nispet edilen ikinci müstakil risâle ise Arapça olan *Risâle fi devrâni's-sûfiyye* isimli eserdir. Londra India Office Library and Records, 12933 numarada kayıtlı bulunan bu risâleyi tespit edip inceleyen Reşat Öngören, 2 nolu varağın a ve b yüzlerinden şu bilgileri aktarmaktadır:

“Sûfilerin raks diye nitelenen hareketleri, her ne kadar birtakım benzerlikler taşısa da gerçekte raks değildir. Bütün zikir ve ibâdetlerin esas maksadı kalbi Allah'ın dışındaki şeylerden (mâsivâ) temizlemek ve Allah'a yönelmektir. Samimi niyetle semâ eden kimsenin kendini zorlayarak ya da içinden gelerek şevkle yaptığı hareketler kalb huzuruna ve dünyadan yüz çevirmeye vesile olması sebebiyle tamamen hayırdır. Mûsikî aletleri eşliğinde söylenen sözler, kötü ve günah sayılan kelimelerden olmadıkça bir sakıncası yoktur. Âlimlerin sûfilere karşı çıkmaları, raksı haram olarak kabul ettikleri içindir. Ancak onun haram olduğu hususunda görüş birliği (icmâ) olmadığı için helal kabul etmekle küfre düşülmüş olmaz.”⁴⁰

Eldeki bu bilgiler ışığında Kemâlpaşazâde'nin gençliğinde ve şeyhülislâmlığının ilk yıllarında mûsiki, semâ ve devrana karşı katı bir tutum sergilediği ve aleyhte fetvâlar verdiği, ancak ilerleyen zamanlarda tasavvufî bilgisi ve devlet adamlığı tecrübesi arttıktan sonra bu konudaki tavrında yumuşama meydana geldiği söylenebilir. Nitekim bu istikamette başka tespitler de mevcuttur.⁴¹ Haddizâtında, bir peygamber olan Hz. Dâvûd'un (a.s.) irşad ve tebliğde kullandığı araçlardan birinin mûsiki ve güzel ses olduğunu bilen bir İslâm âliminin, külliyyen mûsikiye karşı çıkması da düşünülemez.

e) *Risâle fi beyâni kavlihî aleyhi's-selâm “el-Fakru fahrî”*: Bu eser kısaca *Risâle fi'l-fakr* ismi ile de bilinir.⁴² Ana konusu, imkân metafiziğidir. Bu nedenle kütüphane kataloglarına, *İhtiyâcü'l-mümkîn* ismi ile de kaydedildiği olmuştur.⁴³ *Mecmû'ü resâil* içinde yayınlanmıştır.⁴⁴ Kemâlpaşazâde bu eserde, sûfiler tara-

³⁸ İbn Kemâl Paşa, “Risâle fi beyâni'r-raksi ve'd-deverân”, *Mecmû'ü resâili'l-allâme İbn Kemâl Paşa*, thk. Hamza el-Bekrî vd. (İstanbul: Dârü'l-Lübâb, 1439/2018), 3: 193-202.

³⁹ İlgili şartlar için bk. İbn Kemâl Paşa, *Risâle fi tahkiki'l-hak ve ibtilâi re'yi's-sûfiyye fi'r-raksi ve'd-devrân*, 88a-88b; “Risâle fi beyâni'r-raksi ve'd-deverân”, 3: 198-199.

⁴⁰ Öngören, “Osmanlılar Döneminde Semâ ve Devran Tartışmaları”, 125.

⁴¹ Öngören, *Osmanlılarda Tasavvuf*, 344-346; “Osmanlılar Döneminde Semâ ve Devran Tartışmaları”, 127-128; Gürer, “Osmanlılar'da Semâ, Devrân ve Raks Tartışmaları ve İki Şeyhülislâm Risâlesi”, 6-7, 19-20.

⁴² Şamil Oçal, “Kemal Paşazâde'nin Felsefî ve Kelâmî Görüşleri” (Doktora tezi, Ankara Üniversitesi, 1998), 10.

⁴³ Şemseddîn Ahmed b. Süleymân İbn Kemâl Paşa, *İhtiyâcü'l-mümkîn*, Süleymaniye Kütüphanesi, Esat Efendi, nr. 3618, 86-97.

⁴⁴ İbn Kemâl Paşa, “Risâle fi beyâni kavlihî aleyhi's-selâm ‘el-Fakru fahrî’”, *Mecmû'ü resâili'l-allâme İbn Kemâl Paşa*, thk. Hamza el-Bekrî vd. (İstanbul: Dârü'l-Lübâb, 1439/2018), 6: 421-458.

findan çok kullanılan ve anlam bakımından birbirinin aksi gibi gözüken “*Fakirlik övüncümdür*” hadisi ile “*Fakirlik iki cihânda yüz karasıdır*”⁴⁵ hadisinin aslında birbirine zıt olmadıklarını îzah etmeye çalışır. Mevcûdâtın varlık sahnesine çıkışının imkânını ele alırken, mevzunun daha iyi anlaşılması için aynı konuda söylenmiş birbirine zıt iki ifadeden yararlanmıştı. Böylece risâlede tasavvufun önemli ıstılahlarından biri olan fakr konusuna da değinmiştir. İçindeki açıklamalardan anlaşıldığına göre Kemâlpaşazâde fakra sûfilere benzer şekilde yoksunluk, hiçlik, mutlak muhtaçlık ve insanın kendisinin bir hiç olduğunu anlaması gibi mânâlar vermiştir. İnsan dâhil, âlem ve içindeki tüm varlıkların Allah Teâlâ'nın zenginliğinin yanında mutlak anlamda fakir ve muhtaç durumda olduklarını vurgulamaya çalışmıştır. Kemâlpaşazâde'ye göre fakr durumundaki tüm mahlûkât Cenâb-ı Hakk'ın imkân bahşetmesiyle zâhir olup ortaya çıkmıştır. Risâleden çıkan sonuca göre fakr, iki yöne de evrilebilecek bir hiçliktir. Hiçlik bakımından mahlûkların tamamı birbirine denktir ve bu noktada aralarında herhangi bir fark ve zıtlık yoktur. Mümkînâtın varlığı da yokluğu da müsâvîdir. Mümkîn varlık aynı zamanda mümkün yokluk demektir. İnsan için siyahlık ile fakr, fahr ve vech birdir; hepsinde muhtaçlık vardır. Ancak fakr ehli için yaratılmaya konu olmak bile bir şeref sayılacağı gibi zuhûrun Allah ile mümkün olduğunu bilmek de ayrı bir övünç vesilesidir. Yaratılmaya değer bulunmayıp zuhûra çıkarılmamak ne kadar zulmet ve karanlıkta kalmak ise yaratılarak vücûd bulduğu halde bunun Cenâb-ı Hakk sâyesinde gerçekleştiğini fark edememek de o derece nankörlük ve iki cihanda yüz karalığına sebeptir. Çünkü mevcûd iken de fakr hâli ve Allah Teâlâ'ya muhtaçlık devam etmektedir. Şâmil Öçal ve Mustafa Koçak, Kemâlpaşazâde'nin varlık görüşünün kaynaklarını ele aldıkları çalışmalarında *Fakr Risâlesi*'ni inceleyip hakkında bazı bilgiler vermişlerdir.⁴⁶ Bir de Kemâlpaşazâde, mümkünün kendi kendine mümkün olmadığını belirtmek için *Risâle fî tahkîki luzûmi'l-îmkâni li'l-mümkîn* isminde bir risâle daha yazmıştır.⁴⁷

Ayrıca *el-Fakru fahrî Risâlesi*'nin haricinde ona yakın bir isme sahip bulunan ve Kemâlpaşazâde'ye ait olduğu söylenen *Risâle fî usûli'l-fakr* adlı bir başka eserin varlığından da bahsedilir. Bu ikinci risâlede daha çok fakrın dervişlik anlamına vurgu yapıldığı anlaşılmaktadır. Semih Ceyhan'ın belirttiğine göre *Risâle fî usûli'l-fakr* baştan sona tasavvufî niteliktedir ve tam bir seyr u sülûk risâlesidir. Ancak Kemâlpaşazâde'nin külliyâtı içinde ismi geçmediği için ona nispeti güçlü bir şekilde tevsîk edilememiştir.⁴⁸ Bu eser üzerine fikir binâ ede-

⁴⁵ İsmâ'îl b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1352/1933), 2: 87.

⁴⁶ Şâmil Öçal – Mustafa Koçak, “Kemâlpaşazâde'nin Varlık Görüşü: Kaynakları ve Kelâmî, Felsefî, Tasavvufî Boyutları” *Uluslararası 14. ve 15. Yüzyıl İslam Düşüncesinde Felsefe, Kelâm ve Tasavvuf Sempozyumu Bildirileri*, ed. Murat Demirkol vd. (Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Yayınları, 2020), 1: 154-155.

⁴⁷ Hakkında bk. İbn Kemâl Paşa, “Risâle fî tahkîki luzûmi'l-îmkâni li'l-mümkîn”, *Mecmû'ü resâili'l-allâme İbn Kemâl Paşa*, thk. Hamza el-Bekrî vd. (İstanbul: Dâru'l-Lübâb, 1439/2018), 6: 459-494.

⁴⁸ Ceyhan, “Osmanlı Şeyhülislâmlarının Tasavvuf Literatürüne Katkısı: Kemalpaşazâde'nin *Risâle fî 'ulûmi'l-hakâyık*’ı”, 660.

bilmek için öncelikle onun Kemâlpaşazâde'ye ait olup olmadığının kesinlik kazanması gerekmektedir. Bu da ancak bu risâle hakkında yapılacak müstakil bir çalışma neticesinde ortaya çıkarılabilecek bir husustur. Ama zaten ilk bahsedilen *el-Fakru fahrî Risâlesi*, Kemâlpaşazâde'nin fakra önem verdiğini ve tasavvufî yönünün bulunduğunu göstermektedir. Nitekim *Risâle fî 'ulûmi'l-hakâyık*'ta Kemâlpaşazâde'nin belirttiğine göre mevcûdât içerisinde en muhtaç ve en yoksul varlık insandır. Onun bu âcizliği kendisi için bir lütfâ sebep olmuş, Allah en câmî sûrette insanda tecellî etmiştir. Böylece mahlûkât içerisinde Cenâb-ı Hakk'ı en iyi bilme imkânı insana sağlanmıştır.⁴⁹

f) *Risâle fî subûti'l-mâhiyyât*: Muhtevâsında mâhiyetler meselesine sûfîlerin nasıl yaklaştığı ve görüşlerinin ne olduğu anlatılan bir risâledir.⁵⁰ Kemâlpaşazâde, felsefe ve kelâmcıların kabul ettikleri mümkün mâhiyetleri erbâb-ı keşfîn tamamen yok saymadığını, ancak onlara farklı bir isim vererek “el-a'yânü's-sâbite” dediklerini belirtir. Sûfîlerin, a'yânü's-sâbite görüşü ile ehl-i bürhân ve nazarın mümkün varlık anlayışına bazı sınırlamalar getirdiklerini söyler. İlerde Kemâlpaşazâde'nin tasavvufî görüşleri ele alınırken bu risâlesinden bazı nakiller yapılacaktır. *Risâle fî subûti'l-mâhiyyât*'ın yazma nüshaları⁵¹ mevcut olduğu gibi *Mecmû'u resâil* içinde de yayınlanmıştır.⁵² Orijinali bir varaktan (arkalı önlü iki sayfadan) ibâret olan bu küçük risâle, kendisinden biraz daha uzun olan ve içinde daha fazla tasavvufî konuya değinilen Farsça yoğunluklu *Risâletü vahdeti'l-vücûd*'unun Arapça özeti niteliğindedir.

Kemâlpaşazâde'nin mâhiyet konusunu farklı açılardan ele aldığı başka risâleleri de vardır. Bunlardan biri, *Risâle fî beyâni ma'na'l-ca'l ve tahkîki enne'l-mâhiyyete mec'ûletün* adlı eseridir.⁵³ İçeriğinde “ca'l” kelimesinin anlamı ve bu anlamdan hareketle yaratılış, varlık ve varlıkların mâhiyetlerinin teşekkülü gibi konular ele alınmıştır. Kelâmcıların ve filozofların mevzuya dair ileri sürdükleri fikirleri irdeleyip analiz eden Kemâlpaşazâde, kendine has sentezci bir usûl ile yeni bir sonuca varmaya çalışmıştır. O'nun sentez anlayışında sûfîlerin fikirleri de önemli bir yere sahiptir. Murat Demirkol bu risâleyi merkeze alarak, “Kemalpaşazâde'ye Göre Mahiyetin Mec'uliyeti” başlıklı bir çalışma yapmıştır.⁵⁴ Bu çalışmadaki tespite göre Kemâlpaşazâde, sûfîlerin a'yân-ı sabite kavramına yükledikleri anlam ile filozof ve kelâmcıların mâhiyet terimine yükledik-

⁴⁹ Ceyhan, “Osmanlı Şeyhülislâmlarının Tasavvuf Literatürüne Katkısı: Kemalpaşazâde'nin *Risâle fî 'ulûmi'l-hakâyık*'ı”, 664, 683 vdv.

⁵⁰ Öçal, “Kemal Paşazâde'nin Felsefî ve Kelâmî Görüşleri”, 11.

⁵¹ Şemseddîn Ahmed b. Süleymân İbn Kemâl Paşa, *Risâle fî subûti'l-mâhiyyât*, Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 2041, 236a-237b.

⁵² İbn Kemâl Paşa, “Risâle fî subûti'l-mâhiyyât”, *Mecmû'u resâilî'l-allâme İbn Kemâl Paşa*, thk. Hamza el-Bekrî vd. (İstanbul: Dârü'l-Lübâb, 1439/2018), 6: 255-264.

⁵³ İbn Kemâl Paşa, “Risâle fî beyâni ma'na'l-ca'l ve tahkîki enne'l-mâhiyyete mec'ûletün”, *Mecmû'u resâilî'l-allâme İbn Kemâl Paşa*, thk. Hamza el-Bekrî vd. (İstanbul: Dârü'l-Lübâb, 1439/2018), 6: 283-342.

⁵⁴ Murat Demirkol, “Kemalpaşazâde'ye Göre Mahiyetin Mec'uliyeti”, *Eskişeni* no. 43 (Mart 2021): 183-211.

leri anlamın pek çok yönden birbirine benzediklerini ortaya koymuştur.⁵⁵ Ayrıca Kemâlpaşazâde'nin konuya dair doğrudan sûflerin kullandığı kavramla *Risâle fi a'yâni's-sâbite* adlı müstakil bir risâle daha yazdığı kaydedilmiştir.⁵⁶

g) *Risâle-i Necâtü'l-mütehâyirîn*: Bu risâle bu isimle Mütercim Âsım Efendi'nin (ö. 1235/1819) *Merahu'l-me'âlî fi şerhi'l-Emâlî* isimli eserinin sonuna ilâve edilerek basılmıştır.⁵⁷ Bu baskıya göre Osmanlıca olduğu anlaşılmaktadır. Muhtemelen günümüze ulaşmadığından olsa gerek henüz yazma bir nüshası bulunamamıştır. Ancak İstanbul Fatih Millet Ali Emîrî Kütüphanesi, 305 numaradaki matbu nüshanın sonuna, eski daktilo yazısı ile risâlenin Kemâlpaşazâde'ye ait olduğu notu düşülmüştür. *Necâtü'l-mütehâyirîn* yerine, ismi, hemen altına muhtemelen zühul eseri olarak yeni harflerle *İrşâdü'l-mütehâyirîn* diye yazılmıştır. Sayın Dalkıran da *İrşâdü'l-mütehâyirîn* başlığı altında bu risâlenin içeriğini anlatan bir çalışma yapmıştır. İnsanları sırât-ı müstakîme sevk etmeyi amaçlayan rehber kitapçık özelliğine sahip kıymetli bir eserdir. Yaşarken karşılaşılan pek çok durum esnasında kişiler nasıl düşünür ve neyi yaparlarsa hangi sonuca ulaşma ihtimallerinin yüksek olduğu âyetler, hadisler ve bunlardan iktibas edilmiş sözler ile anlatılmaya çalışılır. Böylece uygulaması kolay pratik örneklerden hareketle insanların kemâle erdirilmesi hedeflenmiştir. Risâlenin muhatabı, önüne gelen seçenekler karşısında ne yapacağına ve nasıl davranacağına bir türlü karar veremeyen ikilem içindeki şaşkın insanlardır. Kemâlpaşazâde işe önce âlim ve şeyhlerden başlamıştır. Dış görünüşe ve dünyaya önem verip bâtını ve âhireti unutan âlim ve şeyhleri uyarmıştır. Risâlede riyâyaya karşı olduğu ve Melâmetî bir tutum sergilediği anlaşılan Kemâlpaşazâde bu fikirlerini, “*Onlar dünya hayatından bir dış görünüşü (zâhiri) bilirler; âhiretten ise hepten habersizdirler*” ve “*İnsanlara gösteriş yaparlar*” âyetleri ile delillendirmiştir. Eser hacim itibarıyla küçük olmasına rağmen îmân, ibâdet, Allah'a teslimiyet, ihlâs, sabır, âhîret karşısında dünyanın kıymetinin azlığı ve güzel ahlâk gibi tasavvuf açısından önem arz eden pek çok mevzuyu ihtivâ etmektedir.⁵⁸

h) *Risâle fi hakki hadîsi “İzâ tehayyertüm fi'l-umûri feste'inû bi'l-kubûri”*: Bu risâlenin temel konusu, “*İşlerinizde ne yapacağınızı şaşırdığınız zaman kabir ehlerinden yardım isteyiniz*” mânâsına gelen hadisten hareketle, ruhtur. Aclûnî (ö. 1162/1748) bu hadisin ilk kez Kemâlpaşazâde'nin *Erba'ûn* isimli *Kırk Hadis Mecmu'ası*'nda geçtiğini kaydetmiş başka bir bilgi vermemiştir.⁵⁹ Bu hadis ile alakalı Kemâlpaşazâde'nin müstakil bir risâle yazması,⁶⁰ bize, *Kırk Hadis Mec-*

⁵⁵ Demirkol, “Kemalpaşazâde'ye Göre Mahiyetin Mec'uliyeti”, 188.

⁵⁶ Ceyhan, “Osmanlı Şeyhülislâmlarının Tasavvuf Literatürüne Katkısı: Kemalpaşazâde'nin *Risâle fi 'ulûmi'l-hakâyık*’ı”, 660.

⁵⁷ Şemseddîn Ahmed b. Süleymân İbn Kemâl Paşa, “Risâle-i Necâtü'l-mütehâyirîn”, *Merahu'l-me'âlî fi şerhi'l-Emâlî*, mlf. Mütercim Âsım Efendi (İstanbul: Mahmûd Bey Matbaası, 1304), 241-243.

⁵⁸ Daha geniş açıklama için bk. Sayın Dalkıran, “İrşâdü'l-mütehâyirîn”, *Türk Dünyası Araştırmaları*, no. 109 (Ağustos 1997): 111-119.

⁵⁹ Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, 1:85 (No. 213).

⁶⁰ Şemseddîn Ahmed b. Süleymân İbn Kemâl Paşa, *Risâle fi hakki hadîsi “İzâ tehayyertüm fi'l-umûri feste'inû bi'l-kubûri”*, Süleymaniye Kütüphanesi, Süleymaniye, nr. 1046, 181-182.

mu'ası'nı yazdıktan sonra bunun hadis olup olmadığına dair tartışmalar çıktığını, muhtemelen onun da cevap vermeye çalıştığını düşündürmektedir. Kemâlpaşazâde bu risâlesinde ruhun ölümsüzlüğünü, vefat edince ölenin ruh değil beden olduğunu anlatır. Bunun ispatı sadedinde, ölen kimselerin ruhlarının zaman zaman bedenlerinin konduğu kabirlere geldiklerine ve şâyet orada kabir ziyaretinde bulunan kimselere tesadüf ederlerse onları manevî olarak etkileme imkânı bulduklarına dair gerçekleşmiş bazı olaylar nakleder.⁶¹ Amelî tasavvufun önemli meselelerinden birisi yardım istemeyi ifade eden isti'âne, istimdâd ve tevessül gibi konulardır.⁶² Kemâlpaşazâde'nin, "*İşlerinizde ne yapacağınızı şaşırduğunuz zaman kabir ehlinde yardım isteyiniz*" sözünü, biri hakkında yazdığı müstakil bir risâle olmak üzere iki farklı eserinde hadis olarak zikretmesi, kanaatimizce onun isti'âne, istimdâd ve tevessüle olumlu baktığını göstermektedir.

1) *Nesâyih*: On beş bölümden oluşan ve çoğunlukla Kemâlpaşazâde'nin ilim, ahlâk ve âdâb-ı muâşerete dair nasihatlarını içeren bir eserdir.⁶³ Bu eserinde Kemâlpaşazâde'nin ilim ve akla ciddi önem verdiği görülmektedir. Bu konudaki hassasiyetinden, nasihat ve tavsiyeleri anlama ve yerine getirme hususunda akla ve ilme önemli bir fonksiyon yüklediğini söylemek mümkündür. Nitekim o, *Nesâyih*'inde, "Hiçbir şey ilimden daha şerefli değildir ve insanlar arasında da ma'rifet sahiplerinden daha üstün kimseler yoktur" diyerek ilim ve ma'rifet sâhibi kimselerde bulunması gereken temel özellikleri tek tek saymıştır. Bunların başına sûfilerin de önemseydiği "kendini bilmek" maddesini koymuştur.⁶⁴ İçinde müellife ait olduğu tahmin edilen akıl hakkında yazılmış uzun bir şiir de mevcuttur. Ayrıca *Nesâyih*'de cahillik, söz söyleme âdâbı, nasihatın hikmeti ve önemi, çocuk ve yetişkin eğitimi, idarecilerde bulunması gereken özellikler ve onlarla kurulacak olan ilişkilerde dikkat edilmesi gereken hususlar, iyiliğin faydaları, kötülüğün zararları, dünyalık sevdasına kapılmanın sonuçları, sır saklamanın önemi, münafıklık, dostluk ve düşmanlık gibi konular da işlenmiştir. Kemâlpaşazâde bu konuları muhataplarına daha iyi aktarabilmek için sık sık âyet ve hadislere başvurmuş, ihtiyaç durumunda meşhur filozof ve âlimlerin sözlerine yer vermiş, gerektiğinde de Türkçe, Farsça ve Arapça şiirler kullanmıştır.⁶⁵

i) *Risâle fî tahkîki's-sabr*: Kütüphâne kayıtlarında *Risâle fî medhi's-sabr* ismi ile de kaydedildiği anlaşılan⁶⁶ bu eser, *Mecmû'u resâil* içinde basılmıştır. Sabr önemli tasavvuf kavramlarından biridir.⁶⁷ Bu nedenle sûfilerin yazdığı pek çok eserde sabır konusuna yer verilmiştir. Çok yönlü bir âlim olan Kemâlpaşazâde de kendine has yaklaşım tarzıyla sabrı ele almıştır. Sabrın insanlar için övülecek

⁶¹ Öçal, "Kemal Paşazâde'nin Felsefî ve Kelâmî Görüşleri", 20.

⁶² Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 323-327.

⁶³ Şemseddîn Ahmed b. Süleymân İbn Kemâl Paşa, *Nesâyih*, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, nr. 1781.

⁶⁴ Bu maddeler hakkında daha geniş bilgi için bk. İbn Kemâl Paşa, *Nesâyih*, 24-33; Dalkıran, "İrşâdü'l-mütehayyirîn", 112.

⁶⁵ Öçal, "Kemal Paşazâde'nin Felsefî ve Kelâmî Görüşleri", 22-23.

⁶⁶ Öçal, "Kemal Paşazâde'nin Felsefî ve Kelâmî Görüşleri", 23.

⁶⁷ Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 170-172.

bir husus olduğunu söylemiştir. Bu sebeple Cenâb-ı Hakk'ın, “*Allah sabredenlerle berâberdir*”⁶⁸ ve Hz. Peygamber'in de “*Yardım sabr ile beraberdir*”⁶⁹ buyurdıklarını belirtmiştir. Kemâlpaşazâde'ye göre Allah Teâlâ, “*Peygamberlerden ülü'l-azm olanların sabrettiği gibi sen de sabret*”⁷⁰ âyeti ile Hz. Muhammed'e (sav) diğer peygamberler gibi değil, onların sabrının tamamından daha güçlü bir sabrı emretmiştir. Kemâlpaşazâde sabrı cismânî ve nefsânî olmak üzere ikiye ayırarak anlatmıştır. Bedenin meşakatlere, hastalık ve darb gibi açıkça görülen sıkıntılara tahammülüne cismânî sabır; insanın iç dünyasında gerçekleşen iştah, şehvet, acelecilik, şımarıklık, cesurluk, korkaklık, kaygı ve hüzn gibi birbirine zıt halleri kontrol edebilmesine de nefsânî sabır adını vermiştir. Böylece Kemâlpaşazâde sûfiler gibi insanın iç dünyasının imarına önem verdiğini göstermiştir. Risâlenin sonunda zâhir ve bâtın itibarıyla şerri terk ve hayrı işlemede sabrın rolünün büyük olduğunu belirtmiştir. Bu görüşüne “*Fakirlikte, musibette ve muharebe sırasında sabredenler sâdiklardır ve işte onlar takvâya erenlerin ta kendileridir*”⁷¹ âyeti ile Hz. Peygamber'in “*Sabır îmânın yarısıdır*”⁷² hadisini delil olarak göstermiştir. Böylece sabrın îmân ve amel üzerindeki etkisine dikkat çekmiş ve sabrının kuvvetine göre insanların kıymetinin arttığını belirtmiştir.⁷³

J) *Diğer Eserleri*: Kemâlpaşazâde'nin doğrudan tasavvufî niteliğe sahip olarak bilinen en önemli müstakil eserinden biri, adından da anlaşılacağı üzere *Risâletü vahdeti'l-vücûd*'udur. Bizim, onun tasavvufî yönünü araştırmaya başlamamıza da bu risâle sebep olmuştur. Kemâlpaşazâde'nin isim koymadan yazdığı bu eserine müstensihler, *Risâletü vahdeti'l-vücûd* ve *Risâle fi'l-vücûd* başta olmak üzere on ayrı isim vermişlerdir. Metninin Kemâlpaşazâde'ye aidiyetinde şüphe yoktur. Zira Türkiye'nin muhtelif kütüphanelerinde çok sayıda yazma nüshası mevcuttur.⁷⁴ Ayrıca Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde de *Beyânü'l-vücûd* adıyla basılmıştır.⁷⁵ Hacmi küçük, muhtevâsı yoğun, mevzusu derin ve zor olan bu risâle, Arapça ve Farsça iki dil kullanılarak yazılmıştır. Yazımında yoğun Farsça kullanıldığı için adına *Risâle-der Vücûd-i Hüda* dendiğini söyleyenler de olmuştur.⁷⁶ İçinde pek çok tasavvufî konuya değinilmekle birlikte

⁶⁸ el-Bakara, 2: 153.

⁶⁹ Ebû Abdillâh Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, nşr. Ahmed Muhammed Şâkir (Kahire: Dâru'l-hadîs, 1416/1995), 3: 246 (No. 2804).

⁷⁰ el-Ahkâf, 46: 35.

⁷¹ el-Bakara, 2: 153.

⁷² Abdurrahmân Celâleddîn es-Suyûtî, *el-Câmi'u's-sağîr fi ehâdisi'l-beşîri'n-nezîr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1401/1981), 2: 113 (No. 5130).

⁷³ bk. İbn Kemâl Paşa, “*Risâle fi takhîki's-sabr*”, *Mecmû'u resâili'l-allâme İbn Kemâl Paşa*, thk. Hamza el-Bekrî vd. (İstanbul: Dâru'l-Lübâb, 1439/2018), 3: 365-369.

⁷⁴ Risâleye verilen isimler ve kütüphane kayıtları hakkında daha fazla bilgi için bk. Mustafa Salim Güven, “İbn Kemâl'in Vücûd Risâlesi'nin Ali Nihad Tarlan Tarafından Yapılan Osmanlıca Tercüme Eşliğinde İncelenmesi”, *Eskiye* no. 46 (Mart 2022): 177-178.

⁷⁵ İbn Kemâl Paşa, “*Beyânü'l-vücûd*”, *Resâil-i İbn-i Kemâl*, nşr. Ahmed Cevdet (İstanbul: İkdâm Matbaası, 1316), 1: 149-157.

⁷⁶ Hüseyin Nihal Atsız, “Kemalpaşa-Oğlu'nun Eserleri”, *Şarkiyat Mecmuası*, no. 6 (1966): 82.

ana teması vahdet-i vücûd ve varlıktır.⁷⁷ Özetle söylenecek olursa, Kemâlpaşazâde'nin vücûddan mevcûda geçişin nasıl gerçekleştiğini nazarî olarak açıklamaya çalıştığı bir risâledir. Anlatım usûl ve üslûbu tasavvufîdir. Osmanlı Türkçesine çevrilmiş iki farklı tercümesi vardır. Midhat Bahârî'ye (ö. 1971) ait olan *Leâlî-i Me'ânî* adlı tercüme, Yüksek Lisans Tezi olarak çalışılmıştır.⁷⁸ Ali Nihad Tarlan'ın (ö. 1978) *Vücûd Risâlesi* adıyla yaptığı tercüme de detaylı bir şekilde incelenerek yayınlanmıştır.⁷⁹ Bu nedenle tekrara düşmemek için burada *Risâletü vahdeti 'l-vücûd*'un tafsilâtına girilmemiştir. İsteyenler ilgili çalışmalara başvurabilirler. Ayrıca Kemâlpaşazâde'nin *Risâle fî subûti 'l-mâhiyyât*'ı, bu risâlenin Arapça çok kısa bir özeti sayılır.

Kaynaklarda Kemâlpaşazâde'ye ait olarak adı geçen başka bazı risâle ve eserlerin isimleri, bize, onların da tasavvufî konuları ihtivâ ettiklerini düşündürmektedir. Ama bunlara ulaşip kendilerini inceleme imkân ve fırsatı bulamadığımızdan burada sadece isimlerini zikretmekle yetiniyoruz. Haklarında kesin karara ancak görülüp incelendikten sonra varılmalıdır. Adları tasavvufî ilişkili oldukları intibâi veren bu eserler şunlardır: *Dîvân*,⁸⁰ *Şerhu Kasîdeti 'l-hamriyye*,⁸¹ *Nigâristân*,⁸² *Risâle fî a'yânî's-sâbite*,⁸³ *Risâle fî ma'na 'l-hamd*,⁸⁴ *Risâle fî beyânî'r-rûh ve 'l-cesed*,⁸⁵ *Hakîkatü'r-rûh ve 'n-nefs*⁸⁶ ve *Tefsîru âyeti "Allâhu nûrû's-semâvâti ve 'l-arz"*.⁸⁷

⁷⁷ Veysel Akkaya, "Kemâlpaşazâde'nin Beyânü'l-vücûd Risâlesinde Vahdet-i Vücûd İle İlgili Görüşleri", *Kemâlpaşazâde Felsefe Din Edebiyat Araştırmaları*, ed. Murat Demirkol vd. (Ankara: Fecr Yayıncılık, 2022), 1: 331-339.

⁷⁸ Soner Kocaoğlu, "İbn-i Kemâl'in Beyânü'l-vücûd Risâlesi'ne Midhat Bahârî Tarafından Yapılan Leâlî-i Me'ânî Adlı Tercümenin Transkripti ve İncelemesi" (Yüksek lisans tezi, Pamukkale Üniversitesi, 2021).

⁷⁹ Güven, "İbn Kemâl'in Vücûd Risâlesi'nin Ali Nihad Tarlan Tarafından Yapılan Osmanlıca Tercüme Eşliğinde İncelenmesi", 169-220.

⁸⁰ Osmanlı toplumunda şair ve şiiirlerinin beslendiği en önemli kaynak tasavvufur.

⁸¹ Öçal, "Kemal Paşazâde'nin Betül İzmirli," 2022), 1: 393-411. Felsefî ve Kelâmî Görüşleri", 18. *Kasîdetü 'l-hamriyye*, İbnü'l-Fârîz'a (ö. 632/1235) ait meşhur bir şiiirdir. Arap edebiyatında ilâhî aşkı anlatma konusunda tasavvufî şiiirin en güzel örneklerinden sayılır (Süleyman Uludağ, "İbnü'l-Fârîz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21: 42). Kemâlpaşazâde'nin böyle bir şiiire şerh yazması mühim olduğu gibi, bu şerhin tasavvufî nitelik taşıma ihtimali de yüksektir.

⁸² Betül İzmirli, "Kemâlpaşazâde'nin Nigâristân'ında Süfî Tipolojileri", *Kemâlpaşazâde Felsefe Din Edebiyat Araştırmaları*, ed. Murat Demirkol vd. (Ankara: Fecr Yayıncılık, 2022), 1: 393-411.

⁸³ Ceyhan, "Osmanlı Şeyhülislâmlarının Tasavvuf Literatürüne Katkısı: Kemalpaşazâde'nin *Risâle fî 'ulûmi 'l-hakâyık*'ı", 660.

⁸⁴ Öçal, "Kemal Paşazâde'nin Felsefî ve Kelâmî Görüşleri", 23. Hamd de tasavvufun önemli konu ve kavramlarından biridir. Bazı tarikatların günlük virdleri arasında yer alır. bk. Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 242; Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (Ankara: Rehber Basın Yayın, 1997), 325.

⁸⁵ Öçal, "Kemal Paşazâde'nin Felsefî ve Kelâmî Görüşleri", 10. Ruh-beden ilişkisi tasavvufun konularından biridir. bk. Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 307-308.

⁸⁶ Şemseddin Ahmed b. Süleymân İbn Kemâl Paşa, *Hakîkatü'r-rûh ve 'n-nefs*, Süleymaniye Kütüphanesi, Tırnovalı, nr. 1864, 84-87; Öçal, "Kemal Paşazâde'nin Felsefî ve Kelâmî Görüşleri", 10. Tasavvufta nefis, bedende kötü huyların merkezi sayılan latifedir. bk. Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 306-307.

⁸⁷ Şemseddin Ahmed b. Süleymân İbn Kemâl Paşa, *Tefsîru âyeti "Allâhu nûrû's-semâvâti ve 'l-arz"*, Süleymaniye Kütüphanesi, Kılıç Ali Paşa, nr. 1028, 321-324; Öçal, "Kemal Paşazâde'nin

Son olarak burada şu uyarıyı da yapmak gerekmektedir. Kemâlpaşazâde'nin tasavvufî yönlerini tüm detaylarıyla ortaya koymak için derinlemesine yapılacak -örneğin doktora gibi- husûsî bir çalışmada ismi tasavvuf ile bağlantılı eserleriyle sınırlı kalınmamalıdır. Kemâlpaşazâde tarafından spesifik konulara dair yazılmış olan ve ismi ilk anda tasavvufî herhangi bir çağrışım meydana getirmeyen bazı risâlelerde bile tasavvufî bilgiler bulunabildiği de bir gerçektir. Çalışmanın övüldüğü, tembelliğin yerildiği *Medhü's-sa'y ve zemmü'l-batâle Risâlesi* buna örnektir. İçeriğinde Cüneyd-i Bağdâdî'den nakil bulunduğu gibi tevekkül hakkında sûfilere ilgilendiren bilgiler mevcuttur.⁸⁸ Ayrıca Kemâlpaşazâde'nin *el-Ferâid ve'l-fevâid* isimli hacimli bir risâlesi daha vardır. Bu risâle, muhtelif konulara dair uzunlukları en fazla iki sayfa civarında olan birer ikişer paragraflık notlar halinde yazılmış özlü bilgilerin bir araya toplandığı bir eserdir. İçerdiği her bir mesaj pasajı; “Ferîde”, “Lâiha” ve “Ta'lika” gibi başlıklar altında verilmiştir. *Mecmû'u resâil* içinde yayınlanan⁸⁹ *el-Ferâid ve'l-fevâid*'in pasajları arasında yer yer tasavvufî mevzulara değinenlerine de rastlamak mümkündür. Buna örnek olarak da “Lâihatün kudsiyyetün” başlığı altında kelâmî bir mevzuyu anlatırken tasavvufî bilgiler verilmesi gösterilebilir.⁹⁰

3. Kemâlpaşazâde'nin Bazı Tasavvufî Görüşleri

Bir kişinin tasavvufî yönünün bulunup bulunmadığını gösteren diğer bir delil de onun eserlerinde geçen fikir ve görüşleridir. Tasavvufun meseleleri temelde biri amelî diğeri nazarî olmak üzere ikiye ayrılır.⁹¹ Kemâlpaşazâde tasavvufun hem amelî hem de nazarî yönüyle ilgilidir. Hatta tasavvufun amelî yönüne nazarî yönünden daha fazla önem verdiği bile söylenebilir. Amelî tasavvufun temelini ibâdet ve kulluk oluşturur. İslâmî ilimler açısından Allah'ın istediği gibi ibâdet etmek ve O'nun râzı olacağı bir kul olmak, fıkıh ve kelâm ilminin ortaya koyduğu prensiplere uymakla gerçekleşir. Kemâlpaşazâde her şeyden önce bir fakihdir. Kelâmı da iyi bilir. Her iki ilmin gereklerine uygun yaşar. Şeyhülislâmlik makamına da bilgisi ve bildiklerini yaşaması sebebiyle getirilmiştir. İncelediğimiz eserlerinden *Risâletü'l-münîre*, *Risâle fi'ş-şahsi'l-insânî* ve *Necâtü'l-mütehayyirîn* risâleleri ile *Nesâyih*'inde tasavvufun amelî yönüne ve ibâdetlere teşvik ettiği açıkça görülmektedir.

Kemâlpaşazâde'ye göre amelsiz ve ibâdetsiz sûfilik olamayacağı gibi amel ve ibâdet olmadan hakikat arayışına da çıkılamaz. Kul ile Rabbi arasındaki en

Felsefî ve Kelâmî Görüşleri”, 20. Kemâlpaşazâde “*Allâhu nûrû's-semâvâti ve'l-arz: Allah göklerin ve yerin nûrudur*” (en-Nûr 24: 35) âyetini, vahdet-i vücûd konusunu anlattığı *Vücûd Risâlesi*'ne serlevha yapmıştır (Güven “İbn Kemâl'in Vücûd Risâlesi'nin Ali Nihad Tarlan Tarafından Yapılan Osmanlıca Tercüme Eşliğinde İncelenmesi”, 189-190, 197). Bu sebeple aynı âyetin tefsiri olan bu çalışma da benzer şekilde tasavvufî nitelik arz edebilir.

⁸⁸ İbn Kemâl Paşa, “*Medhü's-sa'y ve zemmü'l-batâle*”, *Mecmû'u resâilü'l-allâme İbn Kemâl Paşa*, thk. Hamza el-Bekrî vd. (İstanbul: Dârü'l-Lübâb, 1439/2018), 3: 371-397.

⁸⁹ İbn Kemâl Paşa, “*el-Ferâid ve'l-fevâid*”, *Mecmû'u resâilü'l-allâme İbn Kemâl Paşa*, thk. Hamza el-Bekrî vd. (İstanbul: Dârü'l-Lübâb, 1439/2018), 3: 203-360.

⁹⁰ İbn Kemâl Paşa, “*el-Ferâid ve'l-fevâid*”, 3: 233.

⁹¹ Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 283.

büyük engel, hakikat arayışındaki en büyük mâni ne yer ve ne de göktür. En büyük engel, kişinin şahsına nispet ettiği ve sahibi olduğunu sandığı kendi geçici varlığıdır. Bu engeli aşmadan hakikat arayışına çıkan kendini kaybeder ve sapıtır. Yolda senlik-benlik olursa ikilik meydana çıkar. Yapılacak ilk iş, kulluk ve ibâdet ile bu engeli aşmak ve Cenâb-ı Hakk'ın rehberliğine ve yol göstermesine zemin hazırlamaktır. Kemâlpaşazâde bu fikrini, sûfilerin çokça kullandıkları şu kudsî hadis ile destekler:⁹²

“Kulum bana, kendisine farz kıldığım şeylerden başka bir şeyle, daha sevimli olarak yaklaşamaz. Kulum nâfile ibâdetlerle bana yaklaştırmaya devam ederse nihâyet ben onu severim. Kulumu sevince de onun gören gözü, duyan kulağı, tutan eli olurum. Artık o benimle duyar, benimle görür, benimle tutar, benimle yürür. Benden bir şey isteyince onu veririm, benden sığınma talep etti mi onu himayeme alır, korurum.”⁹³

İslâm düşünce geleneği kelâm, İslâm felsefesi ve tasavvuf ilimlerinden beslenir. Bunların İslâmî ilim kabul edilmelerinde, usûlllerini oluşturup sistemlerini kurarken ya da ilgilendikleri konuları ele alırken, tefsir ve hadisin (kitap ve sünnetin) ürettiği verilerden yararlanmaları etkili olmuştur. Aslında İslâm felsefesi ve kelâm, baştan itibaren nazarî yönü ağır basan iki disiplin olarak doğup gelişmiştir. Tasavvufun teşekkül sürecine bakıldığında ise başlangıçta zühd hayatı ile bağlantılı olarak daha çok amele ve pratiğe önem verildiği, nazarî yönünün yok denecek kadar az olduğu görülmektedir. İslâmî ilk ilmî disiplin sayılan fıkıh da hicrî ikinci asrın ortalarına kadar temel İslâm bilimlerinin tamamını içine alıyor ve hepsini kapsayan ortak bir isim olarak kullanılıyordu. İkinci asrın sonundan itibaren diğer ilimlerin her biri farklı isimler alarak bağımsızlıklarını kazanmaya başladılar. Bunun üzerine fıkıh da zamanla daha çok amele ve bu ameller ile ilgili ahkâma önem verir hale geldi.

Nazarî düşüncenin tasavvufun gündemine yerleşip yoğunluk kazanması, İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) ile gerçekleşmiştir. İbnü'l-Arabî'den önce *el-Münkızü mine'd-dalâl*'inde filozoflar, kelâmcılar, bâtinîler ve sûfileri karşılaştıran Gazzâlî; filozofların tutarsızlığını, kelâmcıların yetersizliğini, bâtinîlerin de akıl, din ve gerçeklikten uzaklığını ortaya koymuştur. Sûfilerin ise söyledikleri ile yaptıklarının birbirine uyduğunu, dolayısıyla onları yeterli ve tutarlı bulduğunu belirtmiş; doğru yolda olduklarını açıklayarak kendisi de tasavvufa yönelmiştir. Böylece Gazzâlî, hicrî üçüncü asrın başından itibaren varlık mücadelesi veren tasavvufu, ilmî bir disiplin olarak meşrûlaştırmıştır. Daha sonra İbnü'l-Arabî, Gazzâlî'nin açtığı yoldan ilerlemiştir. Ancak felsefeyi tenzihî, kelâmı ise teşbihî düşünceye meyilli görerek Gazzâlî'nin usûlünde bazı değişiklikler yap-

⁹² İbn Kemâl Paşa, “Beyânü'l-vücûd”, 1: 150; *Vücûd Risâlesi*, trc. Ali Nihad Tarlan (İstanbul: İBB Atatürk Kitaplığı, Yazma Eserler, OE_Yz_1723-b/297.71), 1-2; Bahârî, *Leâlî-i Me'ânî*, 21-22.

⁹³ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, nşr. Muhammed b. Züheyr (Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), “Rikâk”, 38 (No. 6522); Ebû Bekr Tâcülislâm Muhammed b. Ebû İshâk İbrâhîm b. Ya'kûb el-Kelâbâzî, *Bahrü'l-fevâid*, thk. Muhammed Hasan İsmâ'il-Ahmed Ferid el-Mezîdî (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1420/1999), 377.

mıştır. Bunların başında, Gazzâlî'nin aksine felsefeyi yetersiz, kelâmı tutarsız görmesi gelir. Bu nedenle İbnü'l-Arabî felsefeyi ehven-i şer saymış, ondan kısmen yararlanarak varlığın birliği ve merâtib-i vücûd anlayışını geliştirmiş, kelâmı ise felsefeye nazaran daha fazla eleştirmiştir.⁹⁴

Kemâlpaşazâde tefsir, hadis, kelâm, İslâm felsefesi, tasavvuf, siyer, tarih, dil ve edebiyat gibi usûl ve yöntem bakımından birbirinden farklı ilimlere vâkıf çok yönlü bir İslâm âlimidir. Bu sebeple o, branş ve alan körlüğüne düşmemiş, ilimleri birbirinden ayırıp uzaklaştırarak kavga ettirme yerine yaklaştırarak uzlaştırmayı seçmiştir. Nitekim eserlerinin bir kısmının ana konusu fıkıh, kelâm veya İslâm felsefesi olduğu halde Kemâlpaşazâde onların içeriğinde rahatlıkla tasavvufi mevzulara temas edebilmiştir. Kemâlpaşazâde yaşadığı çağ ve ihtiyaçlarını dikkate alarak İslâmî ilimleri eleştirel bir bakışla analiz eden ve kendi sentezini oluşturan bir âlimdir. Nitekim hem kelâm hem de felsefeden yararlanmasına rağmen şiddetleri farklı olmakla birlikte her ikisini de eleştirmekten geri durmamıştır. Örneğin kelâmcılığı ağır basan ve saygınlığı ile bilinen Seyyid Şerîf Cürcânî'nin a'yân-ı sâbite hakkındaki görüşlerine, “zan kabîlinden şeyler” diyebilmiştir. Sözlerinin devamında, akıl ve felsefe aracılığıyla tasavvufa art niyetli yaklaşanlara da “mütefelsifler” demiş, felsefe ile meşgul olanların içinde hiçbir şey bilmediği halde bilgiçlik taslayan cerbezecilerin bulunduğunu belirtmiştir. Tasavvufa karşı ise kısmen müsâmahakâr davranmış, “تارة : têraten” ibâresini kullanarak onlar arasında da “bazen” yanlış ve farklı düşünen bir azınlığın çıktığına işaret etmiştir.⁹⁵ Müteşeyyih azınlığa yönelik eleştirilerine rağmen Kemâlpaşazâde, düşünce sağlamlığı açısından tasavvufu kelâm ve felsefeye nazaran daha üstte tutmuştur. Hem Gazzâlî'nin hem de İbnü'l-Arabî'nin fikirlerinden faydalanmış, her ikisinden de nakiller yapmıştır. İlginç olan şu ki, incelediğimiz eserlerinde gördüğümüz kadarıyla Kemâlpaşazâde bu iki ismi eleştirmemiş, fakat onlardan yaptığı nakillerde Gazzâlî'nin ismini genellikle açıkça belirtirken⁹⁶ İbnü'l-Arabî'nin adını zikretmemiştir.⁹⁷ Sergilediği tavırdan anlaşıldığı kadarıyla tasavvufî açıdan Kemâlpaşazâde'nin düşünce biçimi, Gazzâlî ile İbnü'l-Arabî'nin arasında bir yere oturmaktadır.

Nazarî tasavvufun en önemli sorusu, varlığın nasıl meydana geldiği ve yaratılışın ne şekilde gerçekleştiğidir. Bunu tasavvufî bir ifade ile söyleyecek olursak, vücûdun mevcûdâtta nasıl zuhûr ettiğidir. Hakikat arayışını da içine alan bu soruya ve bağlantılı konulara varlık problemi denir. Bu problemi çözümlenmede sûfîler arasında iki ekol oluşmuştur. Bunlardan biri, Kemâlpaşazâde'nin vefâtından otuz sene sonra dünyaya gelen İmâm-ı Rabbânî'nin (971-1034/1564-1624) geliştirdiği “vahdet-i şühûd” düşüncesidir. Vahdet-i şühûd, görmenin birliği an-

⁹⁴ Fatih İbiş, “İbnü'l-Arabî'nin Kelâm Eleştirisi” *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8, no. 2 (Güz 2021): 1355-1376.

⁹⁵ İbn Kemâl Paşa, “Beyânü'l-vücûd”, 1: 156-157; Bahârî, *Leâlî-i Me'ânî*, 39-40.

⁹⁶ İbn Kemâl Paşa, “Beyânü'l-vücûd”, 1: 151; Bahârî, *Leâlî-i Me'ânî*, 25

⁹⁷ İbn Kemâl Paşa, “Beyânü'l-vücûd”, 1: 149; “Risâle fî subûti'l-mâhiyyât”, 6: 260; Bahârî, *Leâlî-i Me'ânî*, 19-20.

lamına gelir. Şahit olunan yani var olarak gördüğümüz her şey tek olan Allah'a işaret eder. Buna göre mâsivâ yok sayılmaz ama her şey Allah'tandır denir.⁹⁸ Vahdet-i şuhûd düşüncesi sistemleşmiş şekliyle Kemâlpaşazâde'nin yaşadığı dönemde sûfiler arasında henüz yaygınlık kazanmadığı için bu çalışmanın konusu değildir. Ancak şu kadarını belirtmekte fayda var. Vahdet-i şuhûd düşüncesi, tikellerden hareketle tüme varım metodunu kullanır. Bu yönüyle kelâmda isbât-ı vâcib için kullanılan hudûs, gaye ve nizam delillerine benzer. Kemâlpaşazâde ise bazı yönleriyle hudûs delilini ve kelâmcıların onu kullanma biçimini eleştirir. Çünkü başta hudûs olmak üzere kelâmî deliller sanatkâr bir yaratıcının varlığını ispatlarlar ama âlemin menşeyini îzah edemezler.⁹⁹ Kemâlpaşazâde konuyu kelâmcıların getirdiği noktadan alır, filozofların öne çıkardığı imkân delilini ve sûfilerin ondaki aşırılıkları ta'dîl eden a'yân-ı sabiteye dair fikirlerini devreye sokarak sonuca bağlamaya çalışır.

Allah, âlem ve insan arasındaki ilişkileri açıklayan diğer tasavvufî ekol ise "vahdet-i vücûd" düşüncesidir. Vahdet-i vücûd kavramı, varlığın birliğini ifade eden bir düşünce biçimidir ve tümden gelim metoduna dayanır. Başlarda hakında bir adlandırma bulunmamakla birlikte bu düşünce biçimi ilk sûfilerden beri mevcuttur. Nitekim Kemâlpaşazâde, "*Allah vardı, onunla beraber hiçbir şey yoktu*"¹⁰⁰ hadisini, Cüneyd-i Bağdâdî'nin (ö. 297/909), "şimdi de durum öyledir"¹⁰¹ diye açıkladığını belirtmiştir.¹⁰² Cüneyd'den sonra Gazzâlî'nin de "Lâ mevcûde illâ Hû (O'ndan başka varlık yoktur)" demesi, sûfilerin hep varlıktaki birliğe işaret ettiklerini göstermektedir.¹⁰³ Bir tanımlama olarak vahdet-i vücûd tabiri ilk defa Sadreddîn Konevî (ö. 673/1274) tarafından kullanılmıştır. Daha sonra bunu İbnü'l-Arabî düşüncesinin takipçileri yaygınlaştırmışlardır.¹⁰⁴

Vahdet-i vücûda yüklenen ıstılâhî anlama göre bir şeye varlık demek ve ona vücûd nispet edebilmek için onun kendi kendine var olması ve varlığını kendisinin sürdürmesi gerekir. Bu vasfa sahip tek varlık vardır; o da Hz. Allah'tır. Dolayısıyla O'ndan başka gerçek varlık yoktur. Mevcûd olan diğer varlıklar kendi kendilerine değil, Allah'ın var etmesiyle vücûd bulmuşlardır. Bu nedenle onlar bağımlı varlıklardır. Bağımsız ve yetkin olan mutlak varlık sadece Hz. Allah'tır. O'nun haricinde mevcûdattan hiçbir şey bağımsız olarak kendi kendine var olmadığı gibi Allah var ettikten sonra da hiçbiri kendi kendine varlığını devam ettiremez; yine O'na muhtaçtırlar. Cisim ve beden sahibi mevcûd varlıkların tamamı, "mümkün li-ğayrihî" yani başkası sebebiyle var oldukları için onlara göl-

⁹⁸ Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 283.

⁹⁹ Erdem ve Pehlivan, "Varlığın ve Yokluğun Ötesi: Kemalpaşazâde'nin "Leys ve Eys'in Anlamının İncelenmesine Dair Risâle"si", 97-99.

¹⁰⁰ Hadisin farklı lafızlarla aynı mânâyı ifade eden metni için bk. Buhârî, "Bedü'l-halk", 1 (No. 3191).

¹⁰¹ İbn Kemâl Paşa, "Beyânü'l-vücûd", 1: 155; "Risâle fi subûti'l-mâhiyyât", 6: 260.

¹⁰² İbn Kemâl Paşa, "Beyânü'l-vücûd", 1: 155; *Vücûd Risâlesi*, 5; Bahârî, *Leâl-i Me'âmî*, 34.

¹⁰³ Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf*, 288.

¹⁰⁴ Mustafa Tahralı, "Fusûsu'l-hikem Şerhi ve Vahdet-i Vücûd ile Alakalı Bâzı Meseleler", *Fusûsu'l-hikem Tercüme ve Şerhi*, mlf. Ahmed Avni Konuk (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1994), 1: 47-49.

ge varlık, mümkün varlık, izâfî varlık denmiş; reel olmasalar da mecâzî anlamda varlık sayılmışlardır.¹⁰⁵

Kemâlpaşazâde'nin vahdet-i vücûd düşüncesine bakışı nettir. Bilgi eksikliği sebebiyle onun vahdet-i vücûd fikrine karşı olduğunu söyleyenler çıkmışsa da¹⁰⁶ bilindiği kadarıyla Kemâlpaşazâde'nin vahdet-i vücûda yönelik doğrudan bir eleştirisi bulunmamaktadır. Tam aksine, meseleye olumlu yaklaşan ve konusu tamamen vahdet-i vücûd olan müstakil iki risâlesi bugün elimizde mevcuttur. Bu risâlelerden biri, yukarıda tanıttığımız *Risâle fî subûti 'l-mâhiyyât'*'tır. Diğeri ise kapsam ve detay bakımından ondan biraz daha geniş olan ve adı üstünde doğrudan konuyla bağlantısı bulunan *Risâletü vahdeti 'l-vücûd'* dur. Kemâlpaşazâde bu iki risâlesinde varlıktaki birliği tüm incelikleriyle anlatmaya çalışmıştır. Ancak tıpkı İbnü'l-Arabî'nin yaptığı gibi kendisi vahdet-i vücûd tabirini hiç kullanmamıştır. Her iki risâlenin muhtevâsı, İbnü'l-Arabî'ye nispet edilen Ekberî geleneğe uygundur. İbnü'l-Arabî başta olmak üzere bu düşüncenin önemli temsilcilerinin hem şiir hem de düz yazılarından alınmış epeyce nakil mevcuttur. Ayrıca Kemâlpaşazâde'nin vahdet-i vücûd düşüncesini övdüğünü, kabul ettiğini ve benimsediğini gösteren ibâre, ifade ve anlatımlar bulunmaktadır.

Cenâb-ı Hak ile kâinât arasındaki ilişkinin ne olduğunu ve nasıl gerçekleştiğini çözmek, metafizik düşünce açısından dünden bugüne hep önem arz etmiştir. Kemâlpaşazâde'nin belirttiğine göre bu konunun İslâm düşünce tarihinde biri nazar ve bürhân ehli (kelâm âlimleri ve İslâm filozofları), diğeri de keşf ve 'ıyân ehline (sûfîlere) ait olmak üzere iki îzah türü gelişmiştir. Filozof ve kelâmcılar, mümkün mâhiyetler teorisini kullanarak; sûfîler ise vahdet-i vücûd anlayışına bağlı gelişen a'yân-ı sâbite görüşünü savunarak hakîkî varlıktan mecâzî varlığa inişin keyfiyetini açıklamaya çalışmışlardır.

Kemâlpaşazâde'nin belirttiğine göre îzahlarında mümkün mâhiyetlere önem veren nazar ve bürhân ehli kimseler, mümküni vücûd sahibi kabul ederler. Bu durumda mümkünin başkasından yararlanma gücü vardır. Keşf ve 'ıyân sahibi sûfîler ise mümkün mâhiyetlerin varlığını reddetmemekle birlikte nazar ve bürhân ehli gibi de düşünmezler. Onlar mâhiyetlerin varlığını, "a'yân-ı sâbite" adını vererek farklı bir isimle kabul ederler. Ayrıca sûfîler a'yân-ı sâbitenin vücûd sahibi olmadığını, başkalarından faydalanma imkânının bulunmadığını ve her şeyin onlara Allah tarafından ödünç (âriyet) olarak verildiğini söylerler. Kemâlpaşazâde'ye göre iki görüş arasında ince ama belirgin bir fark vardır. Sûfîler tevhîd konusunda çok hassastırlar ve ona hâlel getirtmemek için en ince detayı bile düşünürler. Kemâlpaşazâde aradaki farkı anlatmak için Gazzâlî'nin Sâhib b. Abbâd'a (ö. 385/995) ait bir şiirden naklen verdiği örneği,¹⁰⁷ aynen

¹⁰⁵ Betül Güner, *Molla Fenârî'nin Varlık ve Bilgi Anlayışı* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2016), 432.

¹⁰⁶ Şerafettin Turan, "Kemâlpaşazâde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25: 238.

¹⁰⁷ "Rakka'z-zücâcü ve rakkati'l-hamru / Feteşâbehâ ve teşâkele'l-emru / Ve keennemâ hamrun ve lâ kadehun / Ve keennemâ kadehun ve lâ hamrun." Günümüz Türkçesi ile anlamı şöyledir: "Şef-faf cam kadeh inceldikçe inceldi; şarap da berraklaştıkça berraklaştı; / Öyle ki, bütünleşmişçesine birbirine benzediler; iş güçleşti. / Sanki şarap var da kadeh yok gibi oldu; / Ya da kadeh var

aktararak kendi cümleleriyle şöyle izah eder: “[Şarap dolu] kadeh için ehl-i nazar, ‘onda görünen renk, kadehin kendisine aittir’ der. Ehl-i keşf ise ‘renk şaraba aittir; şeffaf kadeh, şarabın rengini göstermeye mazhar olmuştur’ der. Bu örneğe göre mümkün vücdun olması, tıpkı kadehin şarabın rengini alması gibi ödünç ve geçicidir.”¹⁰⁸ Kemâlpaşazâde, bu farktan dolayı sûfilerin, “A’yân-ı sâbite vücdun (varlığın) kokusunu dahi koklamamıştır”¹⁰⁹ dediklerini nakleder. Çünkü sûfilere göre a’yân-ı sâbite bâriz değildir, asla görünmez; görünen onun resmidir.¹¹⁰ Kemâlpaşazâde bu bilgileri verdikten sonra sûfileri haklı bulur. Ona göre “mümkün haddini tecâvüz edip aşamaz, zıddına da benzeyemez. Vâcib Te’âlâ’yı mümkünin maddesi ve mevzûsu zannetmekten sakın! Zîrâ O, bundan yüce ve münezzehtir. Vâcib ile mümkün arasındaki ilişki, zuhûr ve kabulden ibârettir; aralarında kesinlikle ittisâf ve hulûl yoktur.”¹¹¹

Bu sözleri ile Kemâlpaşazâde sûfilerin “vahdet-i mevcûda” da yani panteizme de karşı olduklarını belirtmiştir. Mezkûr söz ve açıklamalardan sonra Kemâlpaşazâde nefis bir işârî tefsir yapar. “Allah’ın vechi müstesnâ her şey yok olup durmaktadır”¹¹² âyetindeki vechi, “Allah Teâlâ’nın mazhariyyet cihetidir, eşyaya tesir ederek varlığını göstermesidir” diye yorumlar. Bu nedenle Kemâlpaşazâde’ye göre “mümkün, zâtında ma’dûmdur ama vechi ile mevcûddur.” Bu yorumunu o, Allah’ın kâinattaki icraatlarını şahit göstererek “O, her gün bir iş ve oluştadır”¹¹³ âyeti ile de desteklemiştir.¹¹⁴ Netice itibarıyla Kemâlpaşazâde’ye göre felsefeciler ile sûfiler arasında yaklaşım farklılıkları bulunsa bile her iki grup da mâhiyetlerin “vücd ile mevcûd” olduğu konusunda müttefiktirler.¹¹⁵ Kemâlpaşazâde’nin farklı eserlerinde zikri geçen a’yân-ı sâbite,¹¹⁶ onun düşünce sisteminde “mâhiyyât-ı kâbile heykelleri üzerinde ma’nen açılım ve eser-i vücd (varlık potansiyeli) taşıyan ilmî sûretlerdir.”¹¹⁷

da şarap yok gibi oldu.” Sâhib b. Abbâd’ın bu mısralarını ondan sonra sırayla Gazzâlî, İbnü’l-Arabî ve Kemâlpaşazâde eserlerine almıştır. bk. Sâhib b. Abbâd, *Dîvân*, thk. Muhammed Hasan Âl-i Yâsîn (Bağdâd: Mektebetü’n-Nahda, 1384/1965), 176; Ebû Hâmid Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, “Mişkâtü’l-envâr”, *Mecmûatü resâil-i-İmâm el-Gazzâlî*, nşr. Muhammed Ali Beydûn (Beirut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1414/1994), 4: 13; Muhyiddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed el-Arabî, *el-Fütühâtü’l-Mekkiyye*, nşr. Ahmed Şemseddîn (Beirut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1420/1999), 5: 318.

¹⁰⁸ İbn Kemâl Paşa, “Risâle fî subûti’l-mâhiyyât”, 6: 259-260.

¹⁰⁹ Bu söz, Muhyiddîn İbnü’l-Arabî’ye aittir. bk. Muhyiddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed el-Arabî, *Fusûsu’l-hikem*, thk. Ebü’l-Alâ Affî (Mısır: Dâru İhyâi’l-Kütübî’l-Arabiyye İsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şürekâühû, 1365/1946), 76, 101-102; Ahmed Avni Konuk, *Fusûsu’l-hikem Tercüme ve Şerhi*, haz. Mustafa Tahralı vd. (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017), 1: 17, 42, 353-355, 403.

¹¹⁰ İbn Kemâl Paşa, “Risâle fî subûti’l-mâhiyyât”, 6: 260.

¹¹¹ İbn Kemâl Paşa, “Risâle fî subûti’l-mâhiyyât”, 6: 261.

¹¹² el-Kasas, 28: 88.

¹¹³ er-Rahmân, 55: 29.

¹¹⁴ İbn Kemâl Paşa, “Risâle fî subûti’l-mâhiyyât”, 6: 262.

¹¹⁵ İbn Kemâl Paşa, “Risâle fî subûti’l-mâhiyyât”, 6: 263.

¹¹⁶ İbn Kemâl Paşa, “Beyânü’l-vücd”, 1: 149; “Risâle fî subûti’l-mâhiyyât”, 6: 260; Bahârî, *Leâlî-i Me’ânî*, 19-20.

¹¹⁷ İbn Kemâl Paşa, *Vücd Risâlesi*, 6.

Kemâlpaşazâde'ye göre tüm mevcûdât, tek gerçek varlığın zuhûrunu kabul ederek vücûd bulmuş ve varlığa mazhar olmuştur. Bu zuhûra ister “tecellî”, ister “tenezzül”, ister “tefeyyüz”, isterse de “sudûr” adı verilsin; işin aslı, bir ve tek olan vücûdun, varlık mertebelerini birer birer aşarak “vahdetten kesrete”, “letâfetten kesâfete” ve “hakîkatten mecâza” geçmesinden ibâettir. Kemâlpaşazâde bunun nasıl gerçekleştiğini anlatmak için çeşitli örneklere başvurmuştur.¹¹⁸ Bunlardan biri, Hz. Peygamber'in (sav), “*Allah mahlûkâtı zulmette yarattı, sonra da onların üzerine nûrundan serpti*”¹¹⁹ hadisinden hareketle önemseydiği nûr-gölge örneğidir. Dikkat edilirse bu hadîs-i şerifte hem a'yân-ı sâbiteye hem de varlıktaki birliğe işaret vardır. Çünkü Cenâb-ı Hakk'ın mahlûk olma istidâdıyla karanlıkta var ettiği sâbit ‘aynların üzerine kendi nûrundan serpmesiyle mevcûdâtın ortaya çıktığından bahsedilmektedir. Kemâlpaşazâde'ye göre bunun Kur'ân'dan delili de “*Arz, Rabbi'nin nûruyla aydınlandı*”¹²⁰ âyetidir.¹²¹ Mahlûkâtta birtakım eksik ve kusurlar görülebilir. Kemâlpaşazâde'ye göre bunların kaynağı Allah Teâlâ değildir. Çünkü nûr-i ilâhî güneşe benzemez; onda kusur yoktur. Kusur gölgenin düştüğü mekânda, görüntünün yansıdığı aynada ya da yanlış bakıp yanlış gören gözdedir.¹²²

Örnek temsiller, mücerred olan gerçeği müşahhasa, soyutu somuta indirgeyerek anlamayı kolaylaştırır. Kemâlpaşazâde, daha iyi anlaşılması için nûr-gölge örneğini *Vücûd Risâlesi*'nde âyetler eşliğinde şöyle îzah eder:

“Vücûd-ı ilâhî nûr-ı mahzdır.” Nitekim Kur'ân'da “*Allah göklerin ve yerin nûrudur*”¹²³ buyrulmaktadır. O saf nur, vâcibü'l-vücûddur. Mümkünü'l-vücûd olan mahlûkât da o nûr-ı mahzın gölgesidir. Bunu vurgulamak için, “*Görmedin mi, Rabbin gölgeyi nasıl uzattı?*”¹²⁴ buyurulmuştur. Âyetteki zılden maksad, kâinât üzerindeki zill-i tekevvündür. Her mevcûd ya o nûrun gölgesidir ya da kendisidir. Burada acayip ve şaşırtıcı bir durum vardır. “Nûr gölgeye en yakın şey, gölge de nûra en uzak şeydir.” Bu durum, “*Biz kula şahdamarından daha yakınız*”¹²⁵ âyeti ile de açıklanmaktadır. Neticede ışık, temas ettiği her eşyanın hariçte bir gölgesini oluşturur. Aynen bunun gibi Allah'ın nûru da temas ettiği sâbit ‘aynlarda gölge varlık oluşturmaktadır. Bu sebeple sûfiler “A'yân-ı sâbite vücûd kokusu koklamamıştır” derler.¹²⁶

¹¹⁸ Vahdetten kesretin zuhûrunu anlatmak için Kemâlpaşazâde'nin kullandığı diğer örnek ve temsiller şunlardır: “Nûr (ışık)-gölge”, “ayna-sûret”, “tek ışık-camdaki çok renk”, “nokta-harf”, “suyıldız”, “deniz-dalga”. Daha fazla bilgi için bk. Güven, “İbn Kemâl'in Vücûd Risâlesi'nin Ali Nihad Tarlan Tarafından Yapılan Osmanlıca Tercüme Eşliğinde İncelenmesi”, 188-189.

¹¹⁹ bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Hasen et-Tirmizî, *Nevâdirü'l-usûl fî ma'rifeti ahhâri'r-Resûl*, thk. Abdurrahmân Amîra (Beyrut: Dârü'l-Cil, ts.), 4: 199.

¹²⁰ ez-Zümer, 39: 69.

¹²¹ İbn Kemâl Paşa, “Risâle fî subûti'l-mâhiyyât”, 6: 262.

¹²² İbn Kemâl Paşa, “Beyânü'l-vücûd”, 1: 150; *Vücûd Risâlesi*, 1; Bahârî, *Leâl-i Me'ânî*, 21.

¹²³ en-Nûr, 24: 35.

¹²⁴ el-Furkân, 25: 45.

¹²⁵ Kâf, 50: 16.

¹²⁶ İbn Kemâl Paşa, “Beyânü'l-vücûd”, 1: 149; *Vücûd Risâlesi*, 1; Güven, “İbn Kemâl'in Vücûd Risâlesi'nin Ali Nihad Tarlan Tarafından Yapılan Osmanlıca Tercüme Eşliğinde İncelenmesi”, 189-190, 197-198.

Kemâlpaşazâde'ye göre varlığın mâhiyetini ve yaratıcı-yaratılan ilişkisini en iyi bilen zümre, ehl-i keşf diye nitelediği mutasavvıflardır. Zira onlar keşflerinde Allah'tan başka varlık görmezler. Kemâlpaşazâde bu durumu, Gazzâlî'nin, "Ârifler semâ-yı hakîkate 'urûc etdikleri zamân o makâmda var olarak sadece Cenâb-ı Hakk'ı gördüklerinde müttefikdirler" sözü ile belirtir. Sûfiler bu hakikat bilgisini her ne kadar bizzat yaşayarak tecrübe yolu ile elde etmiş olsalar da onu dile aktarmakta ve başkalarına anlatmakta zorlanmışlardır. Hakîkate ulaştıkları esnada onların bir kısmında "kesret fikri gitmiş, istiğrak ve hayret galip olmuştur; akıl da hükmünü icra edemez hale gelmiştir." Bazı sûfilerin, şerî'atin zâhiri ile bağdaşmayan "Ene'l-hak", "Sübhânî mâ a'zame şânî" ve "Mâ fi'l-cübbeti illa'l-lâh" gibi şatahat türü birtakım sözler söylemelerinin sebebi, müşâhede ettikleri hakîkati anlatmakta çektikleri zorluk ve sekr ile hissettikleri ittihâd halidir. Kemâlpaşazâde'nin Gazzâlî'den naklettiği ve kendisinin de katıldığı fetvâya göre, bu durumda olanlar mâzur sayılır ve sözleri üzerinde durulmaz. Çünkü "kendilerinden bu sekr-i lâhûtî zâil olub 'aklın zîr-i hükmüne tenezzül etdikleri zamân Allâh ile ittihâdın hakîkî olmayıp şibh-i ittihâd olduğunu anlarlar." Bu durum, aynaya bakan insanın ilk bakışta aynayı değil de kendi sûretini görmesine benzer. Önce resmi tıpkı kendisi gibi zannetse de daha sonra onun gerçek değil hayal olduğunu anlar.¹²⁷ Neticede Kemâlpaşazâde, vücûd sahibi tek mevcûdun Hz. Allah olduğunu tecrübe ile öğrenen ehl-i keşf'in anlattıklarından hareketle, mevcûdâtta vücûdun zuhûrunun, hakîkî varlıktan mecâzî varlığa yansıma ve iniş şeklinde gerçekleştiğini söyler.

Kemâlpaşazâde'nin temas ettiği diğer bir tasavvufî konu ise âhiret karşısında dünyanın değerinin bulunup bulunmadığı ile ilgilidir. O, kelâmî bir mesele olan "âhirette azap cismânî mi rûhânî mi?" tartışmasını yaparken, yer yer tasavvufun verilerinden yararlanma yolunu seçmiştir. Sûfilerin şiirlerinden alıntılar yapmış, dünyayı yermek yerine tasavvufî ve kelâmî bir sentezle onun âhiretin bir parçası olduğunu belirtmiştir. Bu konuda söylediği sözlerle bir taraftan kelâmî bir problemi çözerken, diğer taraftan da yaygın kanaatin aksine dünyanın değersiz değil, âhireti kazanmak için tasavvufî açıdan ne kadar önemli olduğunu ortaya koymuştur: Meâlen sözlerinin özeti şudur:

"Dünyâ zâhir, âhiret onun bâtınıdır. Teemmül ettiğinde bu hakikat sana da inkişâf eder. Biri diğerisiz olmaz. Tıpkı basar ve basîret gibi birbirlerini tamamlarlar.(...) Görünen ceset ama onun bâtını ruhtur. Ruh mücerred cevher değildir; cism-i latîftir. Dolayısıyla ruhun haşri de cismânîdir..."¹²⁸

Ayrıca Kemâlpaşazâde'ye göre sevgisini kalbe sokmadan dünyada helal rızık için çalışmak övülecek bir durumdur. Nitekim o, *Mecmû'u resâil* içinde fıkıh risâleleri arasında yayınlanan *Medhü's-sa'y ve zemmü'l-batâle Risâlesi*'nde Cüneyd-i Bağdâdî'ye nispetle, "Semâ' yapmak isteyen bir fakiri görürsen bil ki

¹²⁷ Gazzâlî, "Mişkâtü'l-envâr", 4: 12; İbn Kemâl Paşa, "Beyânü'l-vücûd", 1: 151-152; *Vücûd Risâlesi*, 2-3; Güven, "İbn Kemâl'in Vücûd Risâlesi'nin Ali Nihad Tarlan Tarafından Yapılan Osmanlıca Tercüme Eşliğinde İncelenmesi", 200.

¹²⁸ İbn Kemâl Paşa, "el-Ferâid ve'l-fevâid", 3: 233 vd.

onda tembellikten bir bakiyye vardır. Allah da tembel adamı sevmez” sözünü nakleder. Böylece tevekkülün -özellikle sûfiler tarafından- tembellik olarak anlaşılmasını ister.¹²⁹ Burada verdiği bilgilerden, Kemâlpaşazâde'nin, Nakşbendiyyedeki halk içinde Hak ile beraber olma ve el kârda gönül yârda şeklinde anlaşılan, “halvet der-encümen” prensibine benzer hususları dile getirdiği görülmektedir.

Sonuç

Bu çalışmada Kemâlpaşazâde'nin sınırlı sayıda eseri ve o eserlerdeki bazı görüşleri tasavvufî açıdan incelenmiştir. Bu incelemede Kemâlpaşazâde'nin tasavvufa karşı olmadığı, hatta tasavvufî niteliklere sahip müstakil eserlerinin bulunduğu tespit edilmiştir. Bu durum, Hanefî ve Mâtürîdî bir İslam âlimi olarak onu bizim açımızdan daha da önemli hale getirmektedir. Zira günümüzde maneviyattan uzak, tasavvuf karşıtı, Mu'tezileye benzer, salt akılcı bir Hanefî-Mâtürîdî çizgisi inşa etme girişimleri göze çarpmaktadır. Kemâlpaşazâde'nin tavrı ile kıyaslandığında bu girişimlerin Hanefî-Mâtürîdî geleneğine uymadığı anlaşılmaktadır.

Varlık, bilgi ve etik değerler, tasavvuf ilmi ve sûfilerin ilgilendikleri temel nazarî konulardır. Amelî tasavvufun konuları ise farz ve nâfile ibâdetler, ahlâkî tavır ve davranışlar ile tarîkat pratikleridir. Sûfilerin ele aldığı bu temel konular aynı zamanda Kemâlpaşazâde'nin de ilgi alanına giren konulardır. O, tasavvufun hem amelî yönü hem de nazarî yönü ile ilgilidir. Bir şeyhülislâm olarak pratik hayatta İslâmî ibâdetlerin tamamının fıkha uygun bir şekilde yerine getirilmesi için çalışmıştır. Teorik açıdan ise tevhîd düşüncesini merkeze almış, diğer İslâmî ilimleri dışlamamıştır. Özellikle metafizik düşünce ile ilgilenen kelâm, felsefe ve tasavvufun hiçbirini reddetmediği gibi onlardan birini diğerine üstün de tutmamıştır. Her birinin metafiziğe dair farklı bir alan ile ilgilendiğini ortaya koymuştur. Kemâlpaşazâde, bu üç ilmî disiplinin, metafizik derinliğin değişik boyutlarına dayanan hiyerarşik düşünce katmanları oluşturduklarını düşünerek hareket etmiştir. Onları birbirinin rakibi değil mütemmimi olarak görmüş, analiz ve sentezlerinde üçünden de yararlanmıştır. Eserlerinde takip ettiği usûlden, tıpkı bayrak yarışlarındaki gibi her ilmin kendi sahasında üzerine düşeni yaptıktan sonra görevi diğerine teslim etmesi gerektiği düşüncesine sahip olduğu anlaşılmaktadır. Kemâlpaşazâde kelâmı Allah'ın varlığını ispât ve tevhîde uygun şekilde inanç esaslarını müdâfaada, felsefeyi kozmosun menşeyini tespit, tasavvufu da kelâm ve felsefenin nazarî açıdan ulaştığı sonuçları tevhîdin inceliklerine göre terkip edip düşünceyi amele yansıtmakta daha başarılı bulmuştur. Bu sebeple çağdaşı bazı sûfilerle dostluk kurmuş ve Halvetiyye Şeyhi İbrâhim Gülşenî'ye de intisap etmiştir.

Kemâlpaşazâde'nin varlık anlayışının sûfilere daha yakın olduğu anlaşılmaktadır. Zira varlığın zuhûru ve menşeyine dair son fikrini söylerken Gazzâlî ile

¹²⁹ İbn Kemâl Paşa, “Medhü's-sa'y ve zemmü'l-batâle”, 3: 383 vdv.

İbnü'l-Arabî arasında bir noktada durduğu görülür. Tasavvufî nitelikteki eserlerinde, özel bir mefhum olarak “vahdet-i vücûd” terimi ile dillendirilen düşünce sistemini anlatmış ama tıpkı İbnü'l-Arabî gibi vahdet-i vücûd ifadesini, isim ya da ibâre olarak hiç kullanmamıştır. Onun yerine bizzat İbnü'l-Arabî'ye ait olan “a'yân-ı sâbite” ifadesini zikretmiş ve bir kavram olarak ona yüklenen anlamları aynen kabul etmiştir. Kemâlpaşazâde'nin düşüncesinde gerçekte tek mutlak varlık vardır, o da Hz. Allah'tır; mevcûdâtın kaynağı da O'dur. Yaratılış ve yaratılıştaki tecdîd (yenilenme), Cenâb-ı Hakk'ın a'yân-ı sâbiteye sürekli tecellî etmesi ile gerçekleşir. A'yân-ı sâbite de ezelde ilm-i ilâhîde taayyün etmiştir; dâimî olarak ilâhî ilimdedir ve o haliyle dışarıya çıkmaz. Dıştaki âlem ise a'yân-ı sâbitenin gölgesinden ibârettir; hakîkatte vücûd sahibi değildir. Kâinât ve insan dâhil içindekilerin varlığı, kendilerinin dışındaki sebeplere bağlı olduğundan vücûdları izâfîdir. Kemâlpaşazâde bu duruma, nûr (ışık) isabet eden varlıkların gölgelerinin oluşmasını ve aynaya yansıyan görüntüyü misal olarak göstermiştir. Ancak yaratılmışlar gerçek ve yetkin varlık olmasalar da Kemâlpaşazâde'ye göre yok sayılmazlar, varlıkları hakîkatte kaçamazlar. Çünkü onları tek ve gerçek varlık olan Allah Teâlâ yaratmıştır ve bazı sorumluluklar yüklemiştir.

Kemâlpaşazâde, düşüncesinin ve ulaştığı sonuçları İslâmî açıdan doğru olup olmadığını sık sık âyet ve hadislerle başvurarak kontrol etmiştir. Gazzâlî ve İbnü'l-Arabî başta olmak üzere kendisinden önceki âlim ve şâirlerin sözlerinden nakiller yapmıştır. Şiirlerin çoğu, Ekberî düşünceyi besleyen ya da onu yansıtan ifadelerdir. Şiir sahiplerinin büyük bir kısmı da bu geleneğe mensuptur. Buna rağmen o, İbnü'l-Arabî'yi şahsen pek öne çıkarmamıştır. Kemâlpaşazâde'nin bu tutumu, bize, onun vahdet-i vücûd anlayışını doğrudan İbnü'l-Arabî'ye nispet etmediğini, ismen olmasa da fikren daha önceki sûfilerce de dillendirilen köklü bir gelenek olarak gördüğünü düşündürmektedir. Nitekim o, İbnü'l-Arabî'den evvel Gazzâlî'nin amelî ve nazarî açıdan tasavvufa “ilmî meşrûiyet” kazandırmış önemli bir kişi olduğu kanaatindedir. Kemâlpaşazâde'nin kendisinin bir Osmanlı şeyhülislâmı olarak İbnü'l-Arabî lehinde fetvâ vermesi de tasavvuf ve onun düşünce sistemi için devlet nezdinde “resmî tescil” anlamına gelmektedir. Netice itibarıyla Kemâlpaşazâde tasavvufî yönü bulunan bir şeyhülislâmdır. Tüm külliyyâtını tasavvufî bakış açısıyla incelemeye ihtiyaç vardır. Ön tespitler onun eserlerinde ciddi bir tasavvufî verinin bulunduğunu göstermektedir.

Kaynakça

- Abbâd, Sâhib b.. *Dîvân*. thk. Muhammed Hasan Âl-i Yâsîn. Bağdâd: Mektebetü'n-Nahda, 1384/1965.
- Aclûnî, İsmâil b. Muhammed el-. *Keşfü'l-hafâ*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1352/1933.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh. *Müsned*. nşr. Ahmed Muhammed Şâkir. Kahire: Dâru'l-hadîs, 1416/1995.

- Akkaya, Veysel. “Kemâlpaşazâde'nin Beyânü'l-vücûd Risâlesinde Vahdet-i Vücûd İle İlgili Görüşleri”. *Kemâlpaşazâde Felsefe Din Edebiyat Araştırmaları*, ed. Murat Demirkol vd., 1: 331-339. Ankara: Fecr Yayıncılık, 2022.
- Alper, Ömer Mahir. “Risâle fi'ş-şahsi'l-insânî”. *Osmanlı Felsefesi: Seçme Metinler*, 211-216. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Alper, Ömer Mahir. “XVI. Yüzyılda Osmanlı Düşüncesi: Kemalpaşazâde Bağlamında Bazı Mülâhazalar”. *Sahn-ı Semândan Dârülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası*, ed. Ekrem Demirli vd., 15-20. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2017.
- Alper, Ömer Mahir. *Varlık ve İnsan: Kemalpaşazâde Bağlamında Bir Tasavvurun Yeniden İnşası*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2010.
- Arabî, Muhyiddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed el-. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*. nşr. Ahmed Şemseddîn. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1420/1999.
- Arabî, Muhyiddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed el-. *Fusûsu'l-hikem*. thk. Ebü'l-Alâ Afîfi. Mısır: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye İsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şürekâühü, 1365/1946.
- Atay, Hüseyin. “İlmî Bir Tenkit Örneği Olarak İbn Kemal Paşa'nın Muhyiddin b. Arabî Hakkındaki Fetvası”. *Şeyhülislâm İbn Kemâl Sempozyumu*, ed. S. Hayri Bolay vd., 263-277. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1986.
- Atsız, Hüseyin Nihal. “Kemalpaşa-Oğlu'nun Eserleri”. *Şarkiyat Mecmuası*, no. 6 (1966): 71-112.
- Bahârî, Midhat. *Leâlî-i Me'ânî*. İstanbul: Artin Asaduryan ve Mahdûmları Matbaası, 1328.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-. *el-Câmiu's-sahîh*. nşr. Muhammed b. Züheyr. Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001.
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. Ankara: Rehber Basın Yayın, 1997.
- Ceyhan, Semih. “Kenan Rifai Müntesibi Osmanlı Şeyhülislamları”. *Rahmet Kapısı Kenan Rifâî*, 68-81. İstanbul: Nefes Yayıncılık, 2017.
- Ceyhan, Semih. “Osmanlı Şeyhülislamlarının Tasavvuf Literatürüne Katkısı: Kemalpaşazâde'nin Risâle fi 'ulûmi'l-hakâyık'ı”. *Osmanlı'da ilm-i Tasavvuf*, ed. Ercan Alkan – Osman Sacid Arı, 659-685. İstanbul: İsar Yayınları, 2018.
- Çelebi, İlyas. “Kemâlpaşazâde”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25: 245-248. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Dalkıran, Sayın. “İrşâdü'l-mütehayyirîn”. *Türk Dünyası Araştırmaları*, no. 109 (Ağustos 1997): 111-119.
- Demirkol, Murat. “Kemalpaşazâde'ye Göre Mahiyetin Mec'uliyeti”. *Eskiyeni* no. 43 (Mart 2021): 183-211.
- Erdem, Engin ve Pehlivan, Necmettin. “Varlığın ve Yokluğun Ötesi: Kemalpaşazâde'nin 'Leys ve Eys'in Anlamının İncelenmesine Dair Risâle'si”. *İslâm Araştırmaları Dergisi*, no. 27 (2012): 87-116.
- Fayda, Mustafa. “İbn Kemâl'in Hayatı ve Eserleri”. *Şeyhülislâm İbn Kemâl Sempozyumu*, ed. S. Hayri Bolay vd., 53-60. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1986.

- Filibeli, Ahmed Hilmi (F.A.H.). “Tasavvuf-i İslâmî”. *Hikmet*. 10 Cemaziyelevvel 328 (6 Mayıs 1326/19 Mayıs 1910), nr. 5: 2-3.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Ahmed el-. “Mişkâtü'l-envâr”. *Mecmûatü resâili'l-İmâm el-Gazzâlî*. nşr. Muhammed Ali Beydûn, 4: 3-32. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1414/1994.
- Gürer, Betül. *Molla Fenârî'nin Varlık ve Bilgi Anlayışı*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2016.
- Gürer, Dilaver. “Osmanlılar'da Semâ, Devrân ve Raks Tartışmaları ve İki Şeyhülislâm Risâlesi”. *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 13, no. 26 (Aralık 2010): 1-23.
- Güven, Mustafa Salim. “İbn Kemâl'in Vücûd Risâlesi'nin Ali Nihad Tarlan Tarafından Yapılan Osmanlıca Tercüme Eşliğinde İncelenmesi”. *Eskiye*, no. 46 (Mart 2022): 169-220.
- Hulvî, Mahmûd Cemâleddîn. *Lemezât-ı Hulviyye Ez-Lemezât-ı Ulviyye*. haz. Mehmet Serhan Tayşi. İstanbul: M.Ü. İFAV Yayınları, 1993.
- İbiş, Fatih. “İbnü'l-Arabî'nin Kelam Eleştirisi”. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8, no. 2 (Güz 2021): 1355-1376.
- İbn Kemâl Paşa, Şemseddîn Ahmed b. Süleymân. “Beyânü'l-vücûd”. *Resâil-i İbn-i Kemâl*, nşr. Ahmed Cevdet, 1: 149-157. İstanbul: İkdâm Matbaası, 1316.
- İbn Kemâl Paşa, Şemseddîn Ahmed b. Süleymân. “el-Ferâid ve'l-fevâid”. *Mecmû'u resâili'l-allâme İbn Kemâl Paşa*, thk. Hamza el-Bekrî vd., 3: 203-360. İstanbul: Dârü'l-Lübâb, 1439/2018.
- İbn Kemâl Paşa, Şemseddîn Ahmed b. Süleymân. “Medhü's-sa'y ve zemmü'l-batâle”. *Mecmû'u resâili'l-allâme İbn Kemâl Paşa*, thk. Hamza el-Bekrî vd., 3: 371-397. İstanbul: Dârü'l-Lübâb, 1439/2018.
- İbn Kemâl Paşa, Şemseddîn Ahmed b. Süleymân. “Risâle fi beyâni kavlihî aleyhi's-selâm 'el-Fakru fahrî'”. *Mecmû'u resâili'l-allâme İbn Kemâl Paşa*, thk. Hamza el-Bekrî vd., 6: 421-458. İstanbul: Dârü'l-Lübâb, 1439/2018.
- İbn Kemâl Paşa, Şemseddîn Ahmed b. Süleymân. “Risâle fi beyâni ma'na'l-ca'1 ve tahkîki enne'l-mâhiyyete mec'ûletün”. *Mecmû'u resâili'l-allâme İbn Kemâl Paşa*, thk. Hamza el-Bekrî vd., 6: 283-342. İstanbul: Dârü'l-Lübâb, 1439/2018.
- İbn Kemâl Paşa, Şemseddîn Ahmed b. Süleymân. “Risâle fi beyâni'r-raksi ve'd-deverân”. *Mecmû'u resâili'l-allâme İbn Kemâl Paşa*, thk. Hamza el-Bekrî vd., 3: 193-202. İstanbul: Dârü'l-Lübâb, 1439/2018.
- İbn Kemâl Paşa, Şemseddîn Ahmed b. Süleymân. “Risâle fi subûti'l-mâhiyyât”. *Mecmû'u resâili'l-allâme İbn Kemâl Paşa*, thk. Hamza el-Bekrî vd., 6: 255-264. İstanbul: Dârü'l-Lübâb, 1439/2018.
- İbn Kemâl Paşa, Şemseddîn Ahmed b. Süleymân. “Risâle fi tahkîki luzûmi'l-imkâni li'l-mümkîn”. *Mecmû'u resâili'l-allâme İbn Kemâl Paşa*, thk. Hamza el-Bekrî vd., 6: 459-494. İstanbul: Dârü'l-Lübâb, 1439/2018.
- İbn Kemâl Paşa, Şemseddîn Ahmed b. Süleymân. “Risâle fi tahkîki's-sabr”. *Mecmû'u resâili'l-allâme İbn Kemâl Paşa*, thk. Hamza el-Bekrî vd., 3: 365-369. İstanbul: Dârü'l-Lübâb, 1439/2018.

- İbn Kemâl Paşa, Şemseddîn Ahmed b. Süleymân. “Risâle-i Necâtü'l-mütehayyirîn”. *Merahu'l-me'âlî fi şerhi'l-Emâlî*, mlf. Mütercim Âsım Efendi, 241-243. İstanbul: Mahmûd Bey Matbaası, 1304.
- İbn Kemâl Paşa, Şemseddîn Ahmed b. Süleymân. *Hakikatü'r-rûh ve'n-nefs*. Tirnovalı, nr. 1864, Süleymaniye Kütüphanesi.
- İbn Kemâl Paşa, Şemseddîn Ahmed b. Süleymân. *İhtiyâcü'l-mümkîn*. Esat Efendi, nr. 3618, Süleymaniye Kütüphanesi.
- İbn Kemâl Paşa, Şemseddîn Ahmed b. Süleymân. *Nesâyih*. Esad Efendi, nr. 1781, Süleymaniye Kütüphanesi.
- İbn Kemâl Paşa, Şemseddîn Ahmed b. Süleymân. *Risâle fi hakki hadîsi “İzâ tehayyertüm fi'l-umûri feste'inû bi'l-kubûri”*. Süleymaniye, nr. 1046, Süleymaniye Kütüphanesi.
- İbn Kemâl Paşa, Şemseddîn Ahmed b. Süleymân. *Risâle fi subûti'l-mâhiyyât*. Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 2041, Süleymaniye Kütüphanesi.
- İbn Kemâl Paşa, Şemseddîn Ahmed b. Süleymân. *Risâle fi tahkiki'l-hak ve ibtilâi re'yi's-sûfiyye fi'r-raksi ve'd-devrân*. Dügümlü Baba, nr. 446, Süleymaniye Kütüphanesi.
- İbn Kemâl Paşa, Şemseddîn Ahmed b. Süleymân. *Risâletü'l-münîre*. İstanbul: Matbaa-i Cemâl, 1308.
- İbn Kemâl Paşa, Şemseddîn Ahmed b. Süleymân. *Tefsîru âyeti “Allâhu nûrû's-semâvâti ve'l-arz”*. Kılıç Ali Paşa, nr. 1028, Süleymaniye Kütüphanesi.
- İbn Kemâl Paşa, Şemseddîn Ahmed b. Süleymân. *Vücûd Risâlesi*. trc. Ali Nihad Tarlan. Yazma Eserler, nr. OE_Yz_1723-b/297.71, İBB Atatürk Kitaplığı.
- İbn Kemâl, Şemseddîn Ahmed b. Süleymân. *Fetvâ fi hakki İbn 'Arabî*. Esad Efendi, nr. 1694, 3477, 3548, Süleymaniye Kütüphanesi.
- İbn Kemâl, Şemseddîn Ahmed b. Süleymân. *Fetvâ fi hakki İbn 'Arabî*. Âşir Efendi, nr. 430, Süleymaniye Kütüphanesi.
- İbn Kemâl, Şemseddîn Ahmed b. Süleymân. *Fetvâ fi hakki İbn 'Arabî*. Reşid Efendi, nr. 443, Süleymaniye Kütüphanesi.
- İbn Kemâl, Şemseddîn Ahmed b. Süleymân. *Fetvâ fi hakki İbn 'Arabî*. Lâleli, nr. 3720, Süleymaniye Kütüphanesi.
- İzmirli, Betül. “Kemâlpaşazâde'nin Nigâristan'ında Sûfî Tipolojileri”, *Kemâlpaşazâde Felsefe Din Edebiyat Araştırmaları*, ed. Murat Demirkol vd., 1: 393-411. Ankara: Fecr Yayıncılık, 2022.
- Kelâbâzî, Ebû Bekr Tâcülislâm Muhammed b. Ebû İshâk İbrâhîm b. Ya'kûb el-. *Bahrü'l-fevâid*. thk. Muhammed Hasan İsmâil-Ahmed Ferîd el-Mezîdî. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1420/1999.
- Kocaoğlu, Soner. “İbn-i Kemâl'in Beyânü'l-vücûd Risâlesi'ne Midhat Bahârî Tarafından Yapılan Leâlî-i Me'ânî Adlı Tercümenin Transkripti ve İncelemesi”. Yüksek Lisans Tezi, Pamukkale Üniversitesi, 2021.
- Konuk, Ahmed Avni. *Fusûsu'l-hikem Tercüme ve Şerhi*. haz. Mustafa Tahralı vd. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.
- Konur, Himmet. *İbrâhîm Gülşenî: Hayatı, Eserleri, Tarikatı*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2000.
- Maksudoğlu, Mehmet. *Osmanlı Tarihi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011.

- Mehmed Tâhir, Bursalı. *Osmanlı Müellifleri*. sad. A. Fikri Yavuz ve İsmail Özen. İstanbul: Meral Yayınları, ts.
- Öçal, Şamil ve Koçak, Mustafa. “Kemalpaşazâde’nin Varlık Görüşü: Kaynakları ve Kelâmî, Felsefî, Tasavvufî Boyutları”. *Uluslararası 14. ve 15. Yüzyıl İslam Düşüncesinde Felsefe, Kelam ve Tasavvuf Sempozyumu Bildirileri*, ed. Murat Demirkol vd., 1: 149-162. Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Yayınları, 2020.
- Öçal, Şamil. “Kemal Paşazâde’nin Felsefî ve Kelâmî Görüşleri”. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 1998.
- Öçal, Şamil. “Kemalpaşazâde: Bir Osmanlı Filozofu”. *Tokat’ın Yetiştirdiği İlim ve Fikir Önderleri*, ed. Kadir Özköse, 64-85. Tokat: Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2014.
- Öçal, Şamil. *Kışladan Medreseye: Osmanlı Bilgini Kemalpaşazâde’nin Düşünce Dünyası*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.
- Öngören, Reşat. “Osmanlılar Döneminde Semâ ve Devran Tartışmaları”. *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 13, no. 25 (Haziran 2010): 123-132.
- Öngören, Reşat. *Osmanlılarda Tasavvuf*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2000.
- Öztürk, Yaşar Nuri. *Kutsal Gönüllü Velî Kuşadalı İbrahim Halvetî: Hayatı, Düşünceleri, Mektupları*. İstanbul: Fatih Yayınevi, 1982.
- Suyûtî, Abdurrahmân Celâleddîn es-. *el-Câmi’u’s-sağîr fî ehâdîsi’l-beşîri’n-nezîr*. Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1401/1981.
- Tahralı, Mustafa. “Fusûsu’l-hikem Şerhi ve Vahdet-i Vücûd ile Alakalı Bâzı Meseleler”. *Fusûsu’l-hikem Tercüme ve Şerhi*, mlf. Ahmed Avni Konuk, 1: 29-62. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1994.
- Taşköprülüzâde, İsmâuddîn Ebu’l-Hayr Ahmed. *eş-Şakâiku’n-Nu’mâniyye fî Ulemâi’d-Devleti’l-Osmâniyye*. çev. Muharrem Tan. İstanbul: İz Yayıncılık, 2007.
- Tirmizî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Hasen et-. *Nevâdirü’l-usûl fî ma’rifeti ahbâri’r-Resûl*. thk. Abdurrahmân Amîra. Beyrut: Dâru’l-Cil, ts.
- Turan, Şerafettin. “Kemâlpaşazâde”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25: 238-240. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Uludağ, Süleyman. “İbnü’l-Fârız”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21: 40-43. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Vassâf, Hüseyin. *Sefîne-i Evliyâ*. haz. Mehmet Akkuş ve Ali Yılmaz. İstanbul: Kitabevi, 2006.
- Yılmaz, Hasan Kâmil. *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014.