NAZARİYAT MAKALE

XVII. Yüzyıl Hicazında Vahdet-i Şuhûd ile Vahdet-i Vücûd Tartışmaları: İbn Allân'ın *el-İkdü'l-ferîd*'inin Edisyon Kritiği ve Analizi

Orhan Musahanlı*

Öz: XVII. yüzyıl, tasavvuf düşüncesinde bir yandan önceki asırlardan devralınan birikimin sürekliliğini koruduğu, diğer yandan ise yeni yorum ve yönelimlerin belirginleştiği bir dönemdir. Bu dönemde Osmanlı hâkimiyetindeki Hicaz, hac ve ziyaret işlevinin ötesine geçerek farklı coğrafyalardan gelen âlim ve sûfîlerin buluştuğu bir entelektüel merkez olarak öne çıkmıştır. Halvetî, Kâdirî ve Nakşibendîler başta olmak üzere çeşitli tarikatların bölgede etkin olması, Hicaz'ı hem tasavvufî pratiklerin yoğunlaştığı hem de İbnü'l-Arabî (öl. 638/1240) geleneği çerçevesinde vahdet-i vücûd gibi metafizik meselelerin tartışıldığı bir zemin hâline getirmiştir. Bu bağlamda İbrâhim el-Kûrânî (öl. 1101/1690), Muhammed el-Berzencî (öl. 1103/1691) ve Hasan el-Uceymî (öl. 1113/1702) gibi isimler, İmâm-ı Rabbânî'nin eleştirilerine karşı vahdet-i vücûdu savunan reddiyeleriyle dönemin tartışmalarında belirleyici bir konum edinmişlerdir. Ömrünü başından sonuna kadar Mekke'de geçiren İbn Allân (öl. 1057/1647) *el-İkdü'l-ferîd fî hakîkati't-tevhîd* isimli risalesinde vahdet-i şuhûdu Gazzâlî (öl. 505/1111) ve Şâzelîlik, vahdet-i vücûdu ise Seyyid Şerîf el-Cürcânî (öl. 816/1413) üzerinden ele alarak vahdet-i vücûd ile vahdet-i şuhûd mukayesesini İmâm-ı Rabbânî (öl. 1034/1624) merkezli tartışma hattının dışına taşımış ve "eşyanın hakikatlerinin sabitliği" şeklindeki kelâmî ilkeyi vahdet-i vücûd savunusunun merkezine yerleştirmiştir. XVII. yüzyıl Hicaz entelektüel ortamında vahdet-i vücûd tartışmaları bağlamında bugüne kadar ihmal edilmiş bir isim olan İbn Allân'ı (öl. 1057/1647) ve onun *el-İkdü'l-ferîd fî hakîkati't-tevhîd* adlı risalesini konu edinen makale, mevcut literatürde el-Kûrânî, el-Berzencî ve el-Uceymî gibi isimler etrafında şekillenen tartışma halkasında yer almayan İbn Allân'ı bu çerçeveye dâhil etmeyi, onun özgün yaklaşımını belirginleştirmeyi ve böylece XVII. yüzyıl Hicaz tasavvuf düşüncesinin eksik bir halkasını tamamlamayı amaçlamaktadır. Makalenin ekinde İbn Allân'ın *el-İkdü'l-ferîf fî hakîkati't-tevhîd* isimli risalesinin edisyon kritikli metni sunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, XVII. yüzyıl Hicaz'ı, Vahdet-i Şuhûd, Vahdet-i Vücûd, İbn Allân, *el-'İkdü'l-Ferîd*, Gazzâlî, Seyyid Şerîf el-Cürcânî.

Abstract: The seventeenth century represents a period in the history of Sufi thought in which, on the one hand, the intellectual heritage inherited from earlier centuries was preserved, while on the other, new interpretations and orientations became increasingly pronounced. During this period, the Hijaz under Ottoman rule emerged beyond its function as a land of pilgrimage and visitation as an intellectual center where scholars and Sufis from different regions of the Islamic world converged. The active presence of various Sufi orders -most notably the Khalwatiyya, Qadiriyya, and Naqshbandiyya-turned the Hijaz into a milieu in which Sufi practices were intensively performed and metaphysical issues such as the doctrine of *waḥdat al-wujūd*, rooted in the tradition of Ibn 'Arabī (d. 638/1240), were extensively debated. In this context, figures such as Ibrāhīm al-Qūrānī (d. 1101/1690), Muḥammad al-Barzanjī (d. 1103/1691), and Ḥasan al-'Ujaymī (d. 1113/1702) played a decisive role in these debates by composing refutations defending *waḥdat al-wujūd* against the criticisms of Imām Rabbānī. Ibn 'Allān (d. 1057/1647), who spent his entire life in Mecca, addressed the doctrine of *waḥdat al-shuhūd* through al-Ghazālī (d. 505/1111) and the Shādhilī tradition, and *waḥdat al-wujūd* through Sayyid Sharīf al-Jurjānī (d. 816/1413) in his treatise *al-'Iqd al-farīd fi ḥaqīqat al-tawḥīd*. In doing so, he moved the comparison between *waḥdat al-wujūd* and *waḥdat al-shuhūd* beyond the Imām Rabbānī-centered line of debate and placed the kalām principle of "the fixity of the realities of things" at the core of his defense of *waḥdat al-wujūd*. Focusing on the hitherto neglected figure of Ibn 'Allān and his *al-'Iqd al-farīd fī ḥaqīqat al-tawḥīd* within the context of seventeenth-century Hijazi debates on *waḥdat al-wujūd*, this article aims to incorporate Ibn 'Allān into the existing discussion largely shaped by al-Kūrānī, al-Barzanjī, and al-'Ujaymī, to highlight the originality of his synthesis, and thereby to complete a missing link in the intellectual history of seventeenth-century Hijazi Sufism. The appendix of the article presents a critical edition of Ibn 'Allān's treatise entitled *al-'Iqd al-Farīd fī Ḥaqīqat al-Tawḥīd*.

Keywords: Tasawwuf, Seventeenth-Century Hijaz, Waḥdat al-Shuhūd, Waḥdat al-Wujūd, Ibn 'Allān, *al-'Iqd al-Farīd*, al-Ghazālī, Sayyid Sharīf al-Jurjānī.

* Doç. Dr., Afyon Kocatepe Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, orhan.musahanli@gmail.com.

DOI dx.doi.org/10.65643/Nazariyat.12.2.M0318
https://orcid.org/0000-0002-9081-3771
Makale Geliş Tarihi: 6 Ocak 2026 Makale Kabul Tarihi: 20 Nisan 2026
Atıf© Musahanlı, Orhan. "XVII. Yüzyıl Hicazında Vahdet-i Şuhûd ile Vahdet-i Vücûd Tartışmaları: İbn Allân'ın *el-İkdü'l-ferîd*'inin Edisyon Kritiği ve Analizi", *Nazariyat* 12/2 (Ekim 2026): 141-186.

Giriş

XVII. yüzyıl, genel olarak İslam düşüncesi özel olarak da tasavvuf tarihinde bir taraftan önceki asırlardan tevarüs edilen muhtevaların sürekliliğini muhafaza ettiği, diğer taraftan ise yeni yönelimlerin ve yorum biçimlerinin giderek belirginleştiği bir döneme karşılık gelmektedir.[1] Bu çerçevede Osmanlı hâkimiyeti altındaki Hicaz yalnızca hac ve ziyaret mekânlarıyla sınırlı bir dinî coğrafya olmanın ötesinde, İslam dünyasının muhtelif bölgelerinden gelen ulema ve sûfîlerin buluştuğu, küresel ölçekte bir entelektüel havza olarak temayüz etmiştir.[2] Hasan el-Uceymî'nin aktardığı üzere Halvetî, Kâdirî ve Nakşibendîler başta olmak üzere birçok tarikatın bölgede aktif biçimde faaliyet göstermesi, Osmanlı Hicazını hem tasavvufî pratiklerin yoğun şekilde icra edildiği hem de İbnü'l-Arabî düşüncesinden beslenen vahdet-i vücûd doktrini gibi metafizik meselelerin derinlemesine tartışıldığı bir merkez hâline getirmiştir.[3] İbrahim el-Kûrânî,[4] Muhammed el-Berzencî ve Hasan el-Uceymî gibi XVII. yüzyılda Hicaz'da entelektüel faaliyet yürüten isimler, söz konusu doktrini İmâm-ı Rabbânî'nin (öl. 1034/1624) yönelttiği eleştiriler karşısında müdafaa etmiş; bu amaçla vahdet-i vücûdu savunan reddiyeler kaleme almışlardır.[5]

Bu dönemin bir diğer önemli ismi olan İbn Allân, adı geçen müdafilerle aynı entelektüel çevre içinde yer almasına ve zikri geçen isimlerin erken çağdaşı olmasına

1 Bu dönemin nazari düşünce gelenekleri açısından genel bir tasviri ve özelde tasavvuf için bk. İhsan Fazlıoğlu, "Muhasebe Dönemi", *İslam Düşünce Atlası*, ed. İbrahim Halil Üçer (Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2022), 5/1708-1720; Ercan Alkan, "Muhasebe Döneminde Tasavvuf", *İslam Düşünce Atlası*, ed. İbrahim Halil Üçer (Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2022), 5/1871-1879.

2 Naser Dumairieh, *Intellectual Life in the Ḥijāz before Wahhabism Ibrāhīm al-Kūrānī's* (*d. 1101/1690*) *Theology of Sufism* (Leiden: Brill, 2021), 50-96.

3 Hasan b. Ali el-Uceymî, *Risâletün fî turuki's-sûfiyye*, thk. Naser Dumairieh (Leiden: Brill, 2023), 393-340, 421-422, 437-440.

4 XVII. yüzyıl Hicazında zikri geçen isimler arasında İbrahim el-Kûrânî merkezî bir yere sahiptir. Nitekim o, XVII. yüzyılın en önemli muhakkik ârif müelliflerinden biri olarak temayüz etmiş; irfânî geleneğin muhtelif sahalarında kaleme aldığı eserleriyle yalnızca Osmanlı Ülkesi'nde değil Endonezya gibi Dârü'l-İslâm'ın farklı bölgelerinde de etkili olmuştur. Bk. İhsan Fazlıoğlu, "Muhasebe Döneminde Nazarî İlimler", *İslam Düşünce Atlası*, ed. İbrahim Halil Üçer (Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2022), 5/1730; İbrahim el-Kûrânî'nin Hicaz'a gelen öğrenciler vasıtasıyla Osmanlı Ülkesi'nin merkezi ile kurduğu entelektüel ilişkinin detayları için bk. Şerife Nur Çelik, "Hicazlı Bir Âlimin Diyar-ı Rum ile Entelektüel Etkileşimi: İbrâhîm el-Kûrânî'nin Cilâü'l-enzâr Risalesinde Hanefî-Mâtürîdî Geleneğe Eleştirileri", *Nazariyat* 8/1 (Nisan 2022), 61-94.

5 Necdet Tosun, *İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî Hayatı, Eserleri, Tasavvufî Görüşleri* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2009), 129-141.

rağmen modern literatürde yeterince incelenmemiştir. Onun *el-İkdü'l-ferîd fî hakîkati't-tevhîd* adlı risalesi,[6] çağdaşlarının müdafaa tarzlarından ayrılan özgün bir bakış sunmasına rağmen bugüne dek müstakil bir araştırmanın konusu yapılmamıştır. Mevcut literatürün el-Kûrânî, el-Berzencî ve el-Uceymî gibi isimlere yoğunlaşması,[7] İbn Allân'ın söz konusu tartışmalardaki yerini görünmez kılmış ve XVII. yüzyılda Osmanlı hâkimiyeti altındaki Hicaz'da şekillenen tasavvuf düşüncesinin önemli bir halkasının gözden kaçırılmasına yol açmıştır.[8]

Bu makalenin temel problemi, İbn Allân'ın vahdet-i vücûd ve vahdet-i şuhûd ilişkisini nasıl konumlandırdığı ve savunusunun Hicaz'daki geç dönem çağdaşlarından ne ölçüde ayrıldığıdır. İbn Allân'ın vahdet-i şuhûdu, İmâm-ı Rabbânî çizgisinden bağımsız biçimde Gazzâlî ile Şâzelî tarikatına dayandırması, buna karşılık vahdet-i vücûdu Ekberî geleneğin önde gelen temsilcileri olan Dâvûd-i Kayserî (öl. 751/1350), Molla Fenârî (öl. 834/1431) ve Molla Câmî (öl. 898/1492) yerine, kelamcı kimliği ve Nakşibendî tarikatına mensubiyetiyle tanınan Seyyid Şerîf Cürcânî'nin (öl. 816/1413)[9] görüşleri üzerinden temellendirmesi, söz konusu tartışmayı dönemin hâkim çerçevesinin ötesine taşıyan özgün bir yaklaşım ortaya koymaktadır. Ayrıca onun vahdet-i vücûd savunusunu "şeylerin hakikatlerinin sabitliği" gibi kelâmî ilkeler üzerinden temellendirmesi dikkat çekici bir teorik çerçeve sunmaktadır.

Bu makale, söz konusu boşluğu doldurmayı hedefleyerek İbn Allân'ı XVII. yüzyıl Hicaz vahdet-i vücûd tartışmaları bağlamında konumlandırmayı amaçlamaktadır. Bu çerçevede, *el-İkdü'l-ferîd*'in kavramsal ayrımları tahlil edilecek; Gazzâlî'nin *Miş-*

6 İbn Allân, *el-İkdü'l-ferîd fî hakîkati't-tevhîd* (Berlin: Berlin Kütüphanesi, Sprenger 677), 107b-113a.

7 Ömer Akdoğan, *Ahmed Kuşâşî Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri* (Ankara: Fecr Yayınları, 2022); Tosun, *İmâm-ı Rabbânî*, 129-141.

8 Osmanlı dönemi, İstanbul merkezli bir bakışla sınırlanmaksızın Hicaz, Rumeli ve Kuzey Afrika gibi farklı coğrafyalar üzerinden de ele alınabilir. Bu yaklaşım, Osmanlı dinî ve ilmî hayatının çok merkezli yapısını kavramayı mümkün kılar. Osmanlı hâkimiyetindeki Mekke'de yaşayan ve müfessir-muhaddis kimliği ile bilinen İbn Allân'ın ilmî şahsiyeti, *el-İkdü'l-ferîd*'i ve çevresi de ancak bu geniş tarihî ve coğrafî bağlam içinde değerlendirildiğinde doğru biçimde anlaşılabilir. Dolayısıyla döneme ve âlimlere dair değerlendirmelerin, çağdaş sınırlar yerine kendi tarihî şartları esas alınarak yapılması gerekir. Bu hususu, hadis ilmi üzerinden dile getiren bir değerlendirme için bk. Mustafa Celil Altuntaş, "Osmanlı'da Hadis İlminin Mahiyetine Dair Bazı Gözlemler", *Osmanlıda İlm-i Hadis*, ed. Zekeriya Güler-Bekir Kuzudişli-Mustafa Celil Altuntaş (İstanbul: İSAR Yayınları, 2020), 13-14.

9 Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin Nakşibendîliği hakkında bilgi için bk. Necdet Tosun, *Bahâeddîn Nakşbend Hayatı, Görüşleri, Tarîkatı* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2002), 131.

kâtü'l-envâr'ı başta olmak üzere Seyyid Şerîf'in ilgili eserlerine yapılan atıflar dikkate alınmak suretiyle müellifin "mutlak varlık", "mümkün varlığın mecâziliği" ve "eşyanın hakikatlerinin sabitliği" gibi temel ilkeleri nasıl yorumladığı ortaya konulacaktır.

Bu makalenin amacı, İbn Allân'ın yalnızca vahdet-i vücûdun bir müdafii olmadığını, aynı zamanda bu doktrini Gazzâlî-Şâzelî çizgisinde konumlandırdığı vahdet-i şuhûd yorumları ve kelâmî duyarlılıklarla uzlaştırarak özgün bir sentez geliştirdiğini göstermektir. Bu özgün konumu belirginleştirmek suretiyle çalışma, *el-İkdü'l-ferîd*'i dönemin vahdet-i vücûd savunularının genel seyri içinde değerlendirmeyi hedeflemektedir. Böylece makale, Hicaz'daki tartışmaların tek yönlü bir müdafaa çizgisinden ibaret olmayıp farklı geleneklerin kesişimi, kavramsal yeniden okumalar ve sentez arayışlarıyla şekillenen zengin bir düşünsel yapıya sahip olduğunu ortaya koymayı amaçlamaktadır.

1. İbn Allân'ın İlmî ve Tasavvufî Kişiliği

980 civarında Mekke'de doğan İbn Allân'ın asıl adı Muhammed Ali'dir.[10] Hz. Ebû Bekir'in (öl. 13/634) nesline mensup olan müellif, eserlerinde "es-Sıddîkî" nisbesini kullanmıştır.[11] Makalemizin konusu olan *el-İkdü'l-ferîd fî hakîkati't-tevhîd* isimli eserinde ise bu nisbenin yanına "el-Eş'arî eş-Şâfiî" nisbelerini de eklemektedir.[12] Kaynakların naklettiği ayrıntılı soy zincirinde Arapça dışı isimlerin bulunması ailenin, tarihin bazı dönemlerinde Hicaz dışındaki merkezlerle irtibat kurduğunu göstermektedir.[13]

10 Hasan b. Ali el-Uceymî, *Habâya'z-zevâya*, thk. Naser Dumairieh (Leiden: Brill, 2023), 314. Kaynaklarda İbn-i Allân'ın doğum yılı olarak 996, 997 ve 980'li yıllar zikredilmektedir. Ebû Haşim İbrahim b. Mansûr el-Hâşimî el-Emîr, bu ihtimaller arasında 980'li yılların daha isabetli olduğunu belirtmektedir. Bunun temel gerekçesi, müellifin *el-Fütûhâtü'r-Rabbâniyye* adlı eserini hicrî 1003 yılında telif etmiş olmasıdır. Doğumun 996 yılı kabul edilmesi hâlinde İbn Allân'ın bu eseri kaleme aldığı sırada henüz yedi yaşında olması gerekir ki bu makul görünmemektedir. Buna karşılık doğumunun 980'li yıllara tarihlenmesi durumunda müellifin söz konusu eserini yazarken yaklaşık yirmi üç yaşında olması hem tarihî verilerle hem de ilmî yeterlilik beklentisiyle daha uyumludur. Bk. Mustafa b. Fethullah el-Hamevî, *Fevâidü'l-irtihâl*, thk. Abdullah Muhammed Kenderî (Lübnân: Dâru'n-nevâdir, 2011), 1/159; Ebû Haşim İbrahim b. Mansûr, *el-Allâme İbn Allân*, 26.

11 Hamevî, *Fevâidü'l-irtihâl*, 1/157; Uceymî, *Habâya'z-zevâya*, 314.

12 İbn Allân, *el-İkdü'l-ferîd*, 108a.

13 Hamevî, *Fevâidü'l-irtihâl*, 1/157; Uceymî, *Habâya'z-zevâya*, 314; Muhammed Emîn Muhibbî, *Hulâsatü'l-eser fî a'yâni'l-karni'l-hâdî aşer* (Kahire: el-Matbaatü'l-vehbiyye, 1867-1868), 4/184.

Abdurrahman el-Hıyârî hocası İbn Allân'ı "zamanının Süyûtî'si [öl. 911/1505]" olarak nitelerken, bir başka öğrencisi Uceymî ise hocasının dört yüzü aşkın eser telif ettiğini belirtmiştir.[14] Modern araştırmalar ise günümüze ulaşan veya tespiti mümkün olan çalışmalarının yüz sekseni aştığını ortaya koymaktadır.[15] Tefsir, hadis, fıkıh, kıraat ve Arap dili sahalarında kaleme aldığı eserler; Mekke tarihine dair risaleleri ve çeşitli ilmî metinleri nazma çektiği çalışmalar, külliyatının temel eksenini oluşturur. Özellikle *Zıyâ'ü's-sebîl ilâ me'âni't-tenzîl* adlı tefsiri ile Nevevî'nin (öl. 676/1277) *Riyâzü's-sâlihîn*[16] ve *el-Ezkâr*'ına, ayrıca Birgivî'nin (öl. 981/1573) *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye*'sine yazdığı şerhler, müellifin öne çıkan telifleri arasındadır. İbn Allân'ın nazma çektiği ve yine kendisinin şerh ettiği eserler arasında, Necmeddin en-Nesefî'nin (öl. 537/1142) *Akîde*'si, Ebû Abdullah Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî'nin (öl. 895/1490) *Ummü'l-berâhîn*'i ve *Îsâgûcî* bulunmaktadır.[17] Kaynaklarda vurgulanan hususlar arasında özellikle 1039/1630'daki sel felaketi sonrasında Kâbe'nin yenilenmesine dair risaleler yazması ve aynı yıl Kâbe'nin içinde *Sahîh-i Buhârî*'yi hatmetme şerefine nail olması yer almaktadır.[18] Nitekim *el-'İkdü'l-ferîd*'in girişinde kendisini "Kur'ân tefsirine hizmet etmek ve *Sahîh-i Buhârî*'yi âlemlerin Rabbi'nin Kâbe'si içinde hatmetmekle şereflenen Muhammed Ali..." şeklinde tanıtmaktadır.[19]

Tasavvufî kişiliğinin oluşumunda en büyük pay, İmâm-ı Rabbânî'nin pîrdaşı Tâceddîn b. Zekeriyyâ en-Nakşibendî'nin (öl. 1050/1640) halifelerinden olan şeyhi ve amcası Ahmed b. İbrahim'e aittir. İbn Allân'ın tasavvufa ilgisi yalnızca amelî boyutla

14 Uceymî el-Mekkî, *Habâya'z-zevâya*, 315.

15 Ebû Hâşim İbrâhîm b. Mansûr, *el-Allâme İbn Allân*, 105-174.

16 İmâm Nevevî'nin *Riyâzü's-sâlihîn*'inin ilk şârihi olması hasebiyle İbn Allân'ın hadis ilmindeki rüchaniyeti için bk. Erdinç Ahatlı, "Cumhuriyet Dönemi Hadis Şerhçiliği Bibliyografyası", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 11/ 21, (2013), 224-225.

17 Hamevî, *Fevâidü'l-irtihâl*, 1/157; Uceymî el-Mekkî, *Habâya'z-zevâya*, 314; Muhibbî, *Hulâsatü'l-eser*, 4/184-189; Muhammed b. Ebî Bekir eş-Şillî, *İkdü'l-cevâhir ve'd-dürer*, thk. Abdurrahman el-Mezînî (Riyad: Merkezü'l-Melik Faysal, 2014), 2/661-666; Asırlar boyunca süregelen bir telif geleneğinin ürünü olan ve İbn Allân gibi âlimler tarafından öğrenimi kolaylaştırmak maksadıyla manzum ve delillerden arındırılmış şekilde kaleme alınan bu muhtasar metinler, XVIII. yüzyılda mezhebe bağlılığı bidat olarak değerlendiren çevrelerin eleştirilerine konu olmuştur. Bu çevreler, söz konusu eserlerin okuyucuları müelliflerini sorgulamaksızın taklide yönelttiğini ve bunun mezhebî taassubu beslediğini ileri sürmüştür. Nail Okuyucu, "Muhasebe Dönemi Fıkıh ve Usûlu", *İslam Düşünce Atlası*, ed. İbrahim Halil Üçer (Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2022), 5/1832.

18 Abdullah Çakmak, "The Rebuilding of the Ka'ba During the Period of Sulṭān Murād IV in the Context of the 'Ulamā'-Umarā' Discussions", *Religions* 16/915 (2025), 6-13.

19 İbn Allân, *el-İkdü'l-ferîd*, 108a.

sınırlı kalmamış, nazarî meselelerle de derin biçimde ilgilenmiştir. *el-'İkdü'l-ferîd fî hakîkati't-tevhîd* adlı eserinde ileride detaylandırılacağı üzere vahdet-i şuhûd ile birlikte vahdet-i vücûdun şeriatın dışında bir düşünce olmadığını savunmuş, XVII. yüzyıl Hicaz'ında vahdet-i vücûd düşüncesinin önderliğini yapan İbrahim el-Kûrânî'nin şeyhi Safiyyüddin el-Kuşâşî (öl. 1071/1661) ile Abdülkerim Cîlî'nin (öl. 832/1428) *el-İnsânü'l-kâmil* adlı eseri hakkında mektuplaşmıştır. Bütün bunlar onun tasavvufun teorik boyutlarına özel ilgisini göstermektedir.[20]

İbn Allân'ın şöhreti orta yaşlarla birlikte artmış, dersleri özellikle Yemen ve Cava'dan/Endonezya gelen talebelerin yoğun ilgisini çekmiştir. Mekkelilerin derslerine nispeten az rağbet göstermesi, halkalarının niteliğini düşürmemiş bilakis uzak bölgelerden gelen talebeler sayesinde etkisi geniş bir coğrafyaya yayılmıştır. İbn Allân, 1057/1647 yılında Mekke'de vefat etmiş olup yetiştirdiği talebeler ve geride bıraktığı geniş ilmî miras sayesinde Hicaz'da ve İslam dünyasının farklı bölgelerinde kalıcı bir etki bırakmıştır.[21]

2. *el-İkdü'l-ferîd*'in Yazma Nüshaları ve Telif Sebebi

Ebû Haşim İbrahim b. Mansûr, İbn Allân'ın *el-İkdü'l-ferîd fî hakîkati't-tevhîd* adlı risalesinin üç ayrı nüshasının bulunduğunu kaydetmektedir: 1) Berlin Devlet Kütüphanesi, Sprenger 677, 107b-113a; 2) Hindistan, Hudâbahş Kütüphanesi, 218; 3) Endonezya, Jakarta Millî Kütüphanesi, dxli.[22] Yapılan girişimler sonucunda, eserin Berlin nüshasına ulaşmak mümkün olmuştur. Bu nüshanın yer aldığı mecmuada, Câmî'nin *ed-Dürretü'l-fâhire* adlı eserinden hemen sonra gelen *el-'İkdü'l-ferîd fî hakîkati't-tevhîd*'in sonunda herhangi bir ferağ kaydının bulunmadığı görülmektedir. Bununla birlikte, *el-'İkdü'l-ferîd*'in hattının, mecmuada yer alan *ed-Dürretü'l-fâhire* ile aynı kalemden çıkmış olması dikkat çekmektedir. Mecmuada ikinci sırada yer alan bu eserin ferağ kaydında, metnin Yusuf b. Ebî'l-Celal Abdullah el-Câvî el-Mekâsîrî tarafından 1066/1656 yılında istinsah edildiği belirtilmektedir.[23]

20 Uceymî el-Mekkî, *Habâya'z-zevâya*, 315.

21 Hamevî, *Fevâidü'l-irtihâl*, 1/159; Uceymî el-Mekkî, *Habâya'z-zevâya*, 315; Muhibbî, *Hulâsatü'l-eser*, 4/184-189.

22 Ebû Haşim İbrahim b. Mansûr el-Hâşimî el-Emîr, *el-Allâme İbn Allân* (*h. 980–1057*): *ḥayâtuhû ve âsâruhû ve cuhûduhû fî ḫidmeti'l-beledi'l-Ḥarâm* (Cidde: Dâru'l-Ḥadîsi'l-Kitâbiyye, 2016), 147.

23 Abdurrahman Câmî, *ed-Dürretü'l-fâhire* (Berlin: Berlin Kütüphanesi, Sprenger 677), 107a; Bu mecmuanın 107b varağında İbn Allân'ın *el-İkdü'l-ferîd*'i başlamaktadır.

İbn Allân'ın ilmî biyografisinde, özellikle Cava bölgesinden kendisine ilim tahsil etmek üzere gelen talebelerin yoğun ilgisine vurgu yapılmıştır. Bu bağlam hatırda tutulduğunda, Yusuf b. Ebi'l-Celal Abdullah el-Câvî el-Mekâsîrî'nin söz konusu mecmuayı İbn Allân'ın vefatından yalnızca dokuz yıl sonra istinsah etmiş olması, onun ya doğrudan İbn Allân'ın Cava asıllı talebelerinden biri olduğuna ya da en azından bu talebe çevresiyle bir irtibat içinde bulunduğuna işaret eden bir ihtimal olarak görünmektedir.

Öte yandan, *el-İkdü'l-ferîd*'in bilinen diğer iki nüshasından birinin Endonezya, Jakarta Millî Kütüphanesinde muhafaza ediliyor oluşu da dikkate alındığında, İbn Allân'ın bu risaleyi Cava kökenli talebelerinin vahdet-i vücûd konusundaki soruları ve talepleri üzerine kaleme almış olduğunu söylemek mümkündür. Bu ihtimali destekleyen bir diğer unsur, Ebû Haşim İbrahim b. Mansûr'un İbn Allân ile ilgili biyografik eserinde, yine Jakarta Millî Kütüphanesinde (cxix) İbn Allân'a nispet edilen *Fethu'l-vâhid vahdeh fî hukmi'l-kâ'il bi'l-vücûdi bi'l-vahde* adlı vahdet-i vücûdla ilgili bir başka risalenin varlığını da kaydetmiş olmasıdır.[24]

Bu veriler birlikte değerlendirildiğinde, İbn Allân'ın vahdet-i vücûd meselesine dair kaleme aldığı risaleleri, Hicaz ile Cava havzası arasındaki ilmî temaslar çerçevesinde ve özellikle Cava kökenli talebeleriyle kurduğu irtibatın bir sonucu olarak telif etmiş olabileceği kuvvetle muhtemeldir. Nitekim aynı dönemde Hicaz'da yaşayan çağdaşı el-Kûrânî'nin talebeleri arasında da çok sayıda Cava asıllı öğrencinin bulunduğu bilinmekte, ayrıca Kûrânî'nin eserleri arasında Medine'deki Cava kökenli okuyucu kitlesine yönelik veya Cava'dan gelen sorulara cevap mahiyetinde yazdığı dört eserin yer alması da XVII. yüzyıldaki Hicaz ile Cava arasındaki ilmî etkileşimin boyutlarını ortaya koymaktadır.[25]

İbn Allân, *el-İkdü'l-ferîd*'in giriş kısmında risalenin Cava ile irtibatına dair herhangi bir açıklama yapmamaktadır. *el-İkdü'l-ferîd* ile Cava havzası arasındaki olası ilişkiyi, metnin bizzat kendi içeriğinden değil, bazı dış delil ve karinelerin bir arada değerlendirilmesine dayanan bir ihtimal olarak sunmaktayız.

el-İkdü'l-ferîd müellifi, eserin telif gerekçesini, irfan ehlinin bazı sözlerinin zahirinden hareketle ortaya çıkan yanlış bir vehmi ortadan kaldırmak şeklinde belirlemiştir. Bu yanlış vehmin sonucu bazı kimseler, ariflerin belirli ifadelerini hakikatte hiçbir itikadî/ilmî temeli olmamasına rağmen "Allah'ın ya da diğer bir ifade ile

24 Ebû Haşim İbrahim b. Mansûr, *el-Allâme İbn Allân*, 154.

25 Naser Dumairieh, *Ibrāhīm al-Kūrānī's (d. 1101/1690) Theology of Sufism*, 19-23, 135-136, 173, 262-263.

Vücûd'un maddeyle birleştiği" şeklinde yorumlanmakta, böylece varlık ile madde arasındaki ontolojik ayrımın, yani Yaratıcı ile yaratılmış arasındaki farkın özde değil yalnızca tecellî düzleminde bulunduğu, bu nedenle de "varlığın birliği" anlayışının metafizik bir ittihadı ima ettiğini ileri sürmektedirler.[26] İbn Allân, bu tür bir yorumun ariflerin hakiki maksadından tamamen uzak olduğunu vurgulamak için bu eseri kaleme aldığını söylemektedir.

İbn Allân, böyle bir anlayışın bozuk bir itikadı temsil ettiğini ve cumhur ulemanın görüşüne göre bu tür bir inancı benimseyenlerin tekfir edileceğini açıkça belirtmektedir. Çünkü Hâlık'ın herhangi bir mahlukla birleştiğini/ittihad veya bir varlığa yerleştiğini/hulûl iddia etmek, İslam'ın tevhid akidesine açıktan aykırıdır. Ona göre bu tür iddialar, hakikî ariflere değil onların yoluna nispet edilen fakat tasavvufun özünden bir damla dahi nasiplenmemiş bazı laf ehline aittir. İnsanların tuhaf ve alışılmadık sözlere meyletmesi sebebiyle dikkat çekmek isteyen kişiler, bu tür söylemleri dillendirerek kendilerine ilgi toplamaya çalıştığı için bu türden yorumlara başvurmuşlardır.[27]

Bu çerçevede İbn Allân'ın *el-İkdü'l-ferîd*'i kaleme almasının temel gayesi, ortaya çıkan bu yanlış yorumların önünü kesmek, ariflerin ifadelerini sahih bağlamı içinde değerlendirmek ve sûfîlerin tevhid inancının, ittihad ve hulûl vehimlerinden beri olduğunu ortaya koymaktır.

3. Gazzâlî ve Şâzelîlik Üzerinden Vahdet-i Şuhûd Savunusu

Vahdet-i vücûd ile vahdet-i şuhûd mukayesesi çoğunlukla İmâm-ı Rabbânî merkezli bir çerçevede ele alınsa da İbn Allân'ın *el-İkdü'l-ferîd* adlı risalesi bu tartışmaya farklı bir bakış açısı sunmaktadır. İbn Allân'a göre sûfîlerin tevhidle ilgili görüşlerini vahdet-i şuhûd olarak ortaya koyan isim Gazzâlî'dir. Gazzâlî'nin vahdet-i şuhûd olarak formüle ettiği bu tevhid anlayışı daha sonra Şâzelî tarikatı tarafından devam ettirilmiştir.[28] O, vahdet-i şuhûd yorumunu Gazzâlî'ye nispet ederken ondan uzunca bir alıntıya yer vermektedir ancak söz konusu alıntının kaynağını, Gazzâlî'nin *İhyâ*, *el-Maksadü'l-esnâ*, *Mişkâtü'l-envâr* veya *el-Munkız* gibi tasavvufî nitelikli eserlerinde tespit etmek mümkün olmamıştır. Benzer şekilde vahdet-i şuhûdu, Şâzelî tarikatına atfederken de herhangi bir Şâzelî müntesibinin ismini zikretmemektedir.

26 İbn Allân, *el-İkdü'l-ferîd*, 108a.

27 İbn Allân, *el-İkdü'l-ferîd*, 108a.

28 İbn Allân, *el-İkdü'l-ferîd*, 110a-b.

İbn Allân'ın vahdet-i şuhûd kavramsallaştırmasını Şâzelîlikle ilişkilendirmesine dair olarak, *el-İkdü'l-ferîd* üzerine kısa da olsa kalem oynatan görülebildiği kadarıyla nadir araştırmacılardan biri olan Khaled el-Rouayheb, İbn Allân'ın vahdet-i şuhûd terimini İmâm-ı Rabbânî'den tamamen bağımsız bir biçimde kullandığını özellikle vurgulamaktadır.[29] Onun, "İbn Allân risalesinde Sirhindî'den söz etmemektedir ve bu formülü ondan aldığını düşünmek için bir gerekçe yoktur"[30] tespitini, kavramın İbn Allân'ın kendi fikrî zemini içinde şekillendiğine işaret olarak okumak mümkündür. el-Rouayheb ayrıca İbn Allân'ın vahdet-i şuhûdu, Şâzelî tarikatıyla ilişkilendirmesini, İbn Atâullah el-İskenderî (öl. 709/1309) ve onun şârihi İbn Abbâd er-Rundî (öl. 792/1390) gibi Kuzey Afrikalı temsilcileri bulunan Şâzelî tarikatı müntesiplerinin, İbnü'l-Arabî şarihlerince kullanılan vahdet-i vücûd merkezli terminolojiye mesafeli durmasıyla açıklayarak desteklemektedir.[31]

Muhammed Bedirhan, Gazzâlî ile Şâzelî tarikatı arasındaki ilişkiyi vahdet-i şuhûd veya benzeri nazarî modeller üzerinden değil doğrudan Şâzelî literatürün iç tanıklıklarına dayanarak kuran ender araştırmacılardandır. Ona göre Ebu'l-Hasan Şâzelî her ne kadar müstakil bir eser telif etmemiş olsa da tasavvuf anlayışının şekillenmesinde Gazzâlî'nin belirgin ve yönlendirici bir etkisi bulunmaktadır. Ebu'l-Hasan Şâzelî'nin (öl. 656/1258) halifesi Ebu'l-Abbas el-Mürsî de bu çizgiyi sürdüren bir isimdir. Ebu'l-Abbas el-Mürsî (öl. 685/1287) Gazzâlî merkezli nazarî mirasın Şâzelîlik bünyesinde güçlü bir pratik-öğretim zemini kazanmasına öncülük etmiştir. Şâzelîliğin en önemli teorisyeni kabul edilen Atâullah el-İskenderî, Şâzelî tarikatının tecrübî yönünü Gazzâlî çizgisindeki ahlâkî-ruhanî çerçeveyle mezcederek Eş'arî kelâmıyla uyumlu, bütünlüklü ve kapsamlı bir üst anlatı ortaya koymuştur. Böylece Şâzelîlik hem pratik irşad hem teorik çerçeve bakımından Gazzâlî sonrası tasavvufun ana damarlarından biri hâline gelmiştir.[32]

29 Khaled el-Rouayheb, *17. Yüzyılda İslam Entelektüel Tarihi Osmanlı İmparatorluğunda ve Mağrip'te İlmî Akımlar*, çev. Zahit Atçıl (İstanbul: Klasik Yayınları, 2023), 259.

30 el-Rouayheb, *17. Yüzyılda İslam Entelektüel Tarihi*, 259.

31 el-Rouayheb, 14. yüzyıl Şâzelîlerinden Muhammed Vefâ (öl. 765/1363) ile oğlu Ali b. Vefâ'nın (öl. 807/1405) Ekberî gelenekle irtibatlarının henüz tam olarak aydınlatılmadığını ve bu konuda daha kapsamlı araştırmalara ihtiyaç bulunduğunu ifade etmektedir. Bk. el-Rouayheb, *17. Yüzyılda İslam Entelektüel Tarihi*, 260.

32 Muhammed Bedirhan, "Fetih'ten Tanzimat'a Nazarî Tasavvuf", *Bir İlim Merkezi Olarak İstanbul II - Fetihten Tanzimat'a Osmanlı'da Dinî Düşünce-*, ed. İlyas Çelebî (İstanbul: İSAV-Ensar Yayıncılık, 2025), 327-328.

İbn Allân'ın Gazzâlî ve Şâzelilik üzerinden temellendirdiği vahdet-i şuhûd yorumu, vahdet-i şuhûd ile vahdet-i vücûd kavramlaştırmasının tarihsel olarak İmâm-ı Rabbânî'den çok daha önce ortaya çıktığını gösteren örneklerle de uyumludur. Nitekim İbn Kayyım'ın (öl. 751/1350), İmâm-ı Rabbânî'den yaklaşık üç asır önce, konuyu cem'-i vücûd ve cem'-i şuhûd, cem'-i irâde şeklinde ayrımı çerçevesinde ele almıştır.[33] Yine İmâm-ı Rabbânî'den önce yaşamış Bahâeddinzâde Muhyiddin Mehmed Efendi (öl. 952/1545) de vahdet-i vücûdu, vahdet-i şuhûddan daha kapsamlı bir düşünce biçimi olarak değerlendirmiştir.[34] Bütün bu veriler birlikte ele alındığında hem el-Rouayheb'in tespitleri hem de İbn Allân'ın kavramı kullanış biçimi, vahdet-i şuhûd düşüncesinin tarihsel gelişiminin İmâm-ı Rabbânî ile sınırlı olmadığını aksine daha erken dönemlere uzanan bir arka plana sahip olduğunu göstermektedir.

Bu noktada, İbn Allân'ın şeyhinin şeyhi olan Taceddin b. Zekeriyya en-Nakşibendî'nin İmâm-ı Rabbânî'nin pîrdaşı olduğunun dikkate alınması önemlidir.[35] Böyle bir silsile ilişkisi, el-Rouayheb'in iddiasının aksine İbn Allân'ın İmâm-ı Rabbânî tarafından sistemleştirilen vahdet-i şuhûd anlayışından haberdar olmuş olabileceği ihtimalini bütünüyle ortadan kaldırmamaktadır. Dolayısıyla, İbn Allân'ın söz konusu kavrama kendi düşünsel zemininde yer verirken, İmâm-ı Rabbânî ve takipçilerince dolaşıma giren terminoloji ve kavramsallaştırmalardan -doğrudan olmasa bile- dolaylı biçimde etkilenmiş olması imkân dahilindedir.

Öte yandan, İbn Allân'ın yaşadığı Hicaz bölgesinde, İmâm-ı Rabbânî'nin vahdet-i vücûda yönelttiği eleştirilere karşı reddiye kaleme alan İbrahim Kûrânî'nin, hicrî

33 İbn Kayyım el-Cevziyye, *Medâricü's-sâlikîn*, thk. Muhammed el-Mu'tasım Billâh el-Bağdâdî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1996), 1, 276; 3, 299, 342.

34 Bahâeddinzâde, vahdet-i vücûd ehlinin "güneşin yıldızları perdelemesi" ve "kızgın demirin ateşte görünmez hâle gelmesi" gibi misallerle açıklanan vahdet-i şuhûd anlayışını eksik bir idrak olarak değerlendirdiklerini söylemektedir. Vahdet-i vücûd ehline göre bu sûfîler, benlikleri tam olarak fânî olmadığı için müşahede edilen varlığın baskınlığını hissetseler bile hakikî tevhidi gerçekleştirmiş sayılmamaktadırlar. Zira bu durumda müşahede eden ile müşahede edilen arasındaki ikilik devam etmektedir. Bu durum, onları farkında olmaksızın hulûl düşüncesine yaklaştırmaktadır. Bk. Bahâeddinzâde Muhyiddin Mehmed Efendi, *Risâletü'l-vücûd* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hâlet Efendi, 2117), 42a. Bahâeddinzâde Muhyiddin Mehmed Efendi hakkında geniş bilgi için bk. Yasin Apaydın-Orkhan Musakhanov, *Kelam ile Tasavvuf Arasında: Bahâeddinzâde ve Kader Anlayışı* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2021), 13-63.

35 Reşat Öngören, "Tâceddîn b. Zekeriyyâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/342-343

1085 yılında İmâm-ı Rabbânî'nin *Mektûbât*'ı ve diğer eserlerine vakıf olduğunu ifade etmesini,[36] İmâm-ı Rabbânî'nin vahdet-i vücûd eleştirilerinin Hicaz'da özellikle İbn Allân'ın hicrî 1057'deki vefatından sonraki yıllarda daha görünür ve tartışılır hâle gelmesi şeklinde değerlendirme yapmayı mümkün kılmaktadır. Bu durum, İbn Allân'ın kendi döneminde İmâm-ı Rabbânî'nin etkisini doğrudan olmasa bile sınırlı veya henüz erken bir aşamada duymuş olabileceğini ancak İmâm-ı Rabbânî'nin vahdet-i vücûd eleştirilerinin Hicaz'da geniş bir tartışma zeminine kavuşmasının daha sonraki yıllara tekabül ettiği şeklinde açıklamak mümkündür. Nitekim İbrahim el-Kûrânî ile aynı dönemde Hicaz'da yaşayan el-Uceymî ve el-Berzencî gibi Nakşibendî sûfîlerin, İmâm-ı Rabbânî'nin vahdet-i vücûd karşıtı değerlendirmelerine reddiyeler kaleme almaları,[37] İmâm-ı Rabbânî'nin fikirlerinin İbn Allân'ın vefatından sonra bölgede çok daha görünür ve tartışılır hâle geldiğine işaret eden önemli örneklerdir.

İbn Allân'ın vahdet-i şuhûd düşüncesini Gazzâlî ve Şâzelî tarikatıyla ilişkilendirmesinin tarihsel zeminini ortaya koyduktan sonra, onun bu düşünceyi özellikle Gazzâlî'ye nispet etme gerekçeleri üzerinde durmak mümkündür. İbn Allân vahdet-i şuhûdu, fenâ-bekâ ile sekr-sahv ekseninde kavramsallaştırmaktadır. Her ne kadar bu kavramsallaştırmanın tarihî kökenleri, Gazzâlî'den daha eskiye uzansa da İbn Allân'ın söz konusu düşünceyi aktarırken kullandığı üslup ve delil olarak başvurduğu şiir, Gazzâlî'nin *Mişkâtü'l-envâr*'da iktibas ettiği şiir ve anlatımla dikkat çekici ölçüde paralellik göstermektedir. Bu benzerliği somut biçimde ortaya koymak amacıyla aşağıda İbn Allân'ın *el-İkdü'l-ferîd*'indeki açıklamaları ile Gazzâlî'nin *Mişkâtü'l-envâr*'daki ilgili pasajları aktarılacaktır.

3.1. İbn Allân'ın *el-İkdü'l-ferîd*'deki Anlatımı

a) Tevhid alimlerinden biri şöyle demiştir: Sûfîlerin sözlerinde hulûl/Tanrı'nın bir varlığa yerleşmesi ve ittihad/Tanrı'nın bir varlıkla birleşmesi vehmi doğuracak ifadeler görülebilir. Eğer bu sözler sekr/manevî sarhoşluk ve fenâ hâlinde söylenmişse o durumda kişi, hâli üzere bırakılır. Çünkü akıl gidince onunla birlikte teklif/yükümlülük de kalkar. Ancak bu kişiye uyulmaz/sözleri kabul edilmez. Yahut kişi fenâ hâlinde olup tevhidin şuhûdu (eş-şuhûd li't-tevhîd) kendisine galip gelmiş, tevhidin sırrının

36 İbrâhîm Kûrânî, *Risâle fi'r-red* (İzmir: İzmir Millî Kütüphanesi, 137), 1b.

37 Necdet Tosun, *İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî*, 129-141.

varlığının her yanına yayıldığını görmüş ve sanki o sır onda yerleşmiş gibi bir hâl yaşamış olabilir. Bu yüzden mesele kendisine karışmış, o hâl içinde şöyle söylemiştir:

Cam inceldi ve şarap da duruldu	Birbirine benzediler, iş karıştı
Sanki şarap var, kadeh yok	Yine sanki kadeh var, şarap yok[38]

b) Bazı muhakkikler şöyle demiştir: Tevhid fiilî, sıfatî ve zâtîdir; bunların en yücesi, en açığı ve en değerlisi de zâtî olandır. Bunların hepsi üçüncü mertebede mûcidin/var edicinin müşâhedesine/şuhûd dayanır. Kişi bu müşâhedesinde biricik ve tek olan Allah'tan başka hiçbir şeyi görmez; öyle ki her şeyden -hatta kendisinden ve kendinin fânî oluşundan bile- fânî olur. Mûcidini tam bir müşâhedeyle gördüğü için bütün duyularından gâib hâle gelir. İşte bu, tevhidin ulaşılabilecek en son mertebesidir. Bu müşâhede bazen sürekli olur bazen de şimşek çakması gibi anlık bir hâl şeklinde gerçekleşir, süreklilik ise pek nadir ve kıymetlidir.[39] Bu müşâhede hâlinin sahibinden, içinde bulunduğu durumu ifade etmedeki dil yetersizliği ve hâlin açığa vurulmasının zorluğu sebebiyle, bazen hulûl veya ittihâdı çağrıştıran bir söz sadır olabilir.[40]

3.2. Gazzâlî'nin *Mişkâtü'l-envâr*'daki İfadeleri

a) Ârifler, hakikatin semasına yükseldikten sonra, varlıkta yalnızca Gerçek Bir'i gördükleri hususunda hemfikirdirler. Ancak bazıları ilmî bilgi düzeyinde tecrübe ederken bazıları için bu durum, duyusal/tecrübî bir hâl hâline gelir. Onlarda çokluk tamamen ortadan kalkmış, saf bir teklik hâliyle bütün düşünceleri bu hâle nüfuz etmiş, adeta hayret içinde kalmışlardır; ne Allah dışında bir şey için ne de kendi nefsi için onlarda bir alan kalmıştır. Sadece Allah vardır; bu hâlde öylesine sarhoş olmuşlardır (*sekr*) ki akılları buna yetemez. Bunun sonucunda biri der ki: "Ben hakkım", bir diğeri

38 İbn Allân, *el-İkdü'l-ferîd*, 108a-b; İbn Allân'ın alıntıladığı şiir Sâhib b. Abbâd'a (öl. 385/995) aittir. Bk. Sâhib b. Abbâd, *Dîvân*, thk. Muhammed Hasan Âl-i Yâsîn (Beyrut: b.y. 1978), 176.

39 Bu alıntıdaki "bu müşâhede bazen sürekli olur, bazen de şimşek çakması gibi anlık bir hâl şeklinde gerçekleşir; süreklilik ise pek nadir ve kıymetlidir/*Ve hâzihî'l-müşâhedetü'lletî lâ yazharu fîhâ illâ'l-vâhidü'l-Hakk, târaten tedûmu ve târaten tetrau ke'l-berki'l-hâtıf, ve hüve'l-ekser, ve'd-devâmu nâdirun azîzun*" cümlesi her ne kadar Gazzâlî'nin *İhyâ*'sında aynen bulunsa da İbn Allân'ın kullanım bağlamı *İhyâ*'daki bağlamdan farklılık göstermektedir. Bk. Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn* (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, ts.), 4/247.

40 İbn Allân, *el-İkdü'l-ferîd*, 109b.

der ki: "Kendimi tenzih ederim, şânım ne kadar büyük!", bir başkası der ki: "Cübbemin altında Allah'tan başkası yok." Âşıkların sarhoşluk hâlindeki sözleri ise anlatılmaz ve yazıya dökülmez. Sarhoşluk hâli azaldığında ve akıl, ki Allah'ın yeryüzündeki terazisidir, tekrar yerini aldığında (*sahv*), Ârifler anlarlar ki bu gerçek bir birlik hâli değildir; yalnızca bir birlik benzeridir. Tıpkı, aşık bir kimsenin aşırı aşk hâlinde şöyle demesi gibi:

Âşık benim mâşuk da ben Bir bedende iki ruhuz

İnsan ansızın aynayla karşılaşıp kendini görünce asla aynanın farkına varmaz ve gördüğü suretin aynayla birleşip özdeşleştiğini sanır. Kadehte şarabı görür, kadehin rengini şarap sanır. Bu durum onda alışkanlık haline gelip ayağı iyice yer edince tövbe edip şöyle derdi:

Cam inceldi ve şarap da duruldu Birbirine benzediler, iş karıştı
Sanki şarap var, kadeh yok Yine sanki kadeh var, şarap yok[41]

"Şarap kadehtir" demekle "şarap kadeh gibidir" demek arasında fark vardır. Bu hal baskın duruma gelince, onu yaşayana nispetle bu hâl fenâ adını alır, hatta o, fenâda da fânî olur. Çünkü o kimse hem kendinden hem de fânî olmaktan geçmiştir. O hâli yaşarken de sonrasında da kendi varlığının bilincinde değildir. Kendi varlığının bilincinde olsaydı zaten kendini bilmiş olurdu. İşte bu hâli yaşarken dalıp gidenin/kendinden geçenin durumuna mecazî ifadeyle ittihad/birleşme, hakikat diliyle ise tevhid/birleme denilir.[42]

b) Bunlar [yani vuslata ermiş sûfîler] ikiye ayrılır. Bazıları, gözlerinin kavradığı her şeyin yok olup eridiği ancak kendisinin ilâhî huzura ulaşarak kazandığı güzellik ve kutsallığı fark ettiği bir hâl yaşar. Bu durumda, görülenler yok olmuş ancak gören [nefsi] bâki kalmıştır.

Bunun ötesine geçen bir grup ise seçkinlerin de seçkinleridir/havâssu'l-havâss. Allah'ın yüzünün nurları onları yakmış, celâlinin kudreti üzerlerini kaplamıştır. Bu hâlde kendilerinde her şey yok olmuş, nefslerini fark edecek bir alan kalmamıştır.

41 Sâhib b. Abbâd, *Dîvân*, 176.

42 Gazzâlî *Mişkâtü'l-envâr*, thk. Ebü'l-Alâ Afîfî (Kahire: ed-Dârü'l-Kavmiyye, ts.), 57-58.

Geriye yalnızca Gerçek Bir kalmıştır. Bu hâl, onlar için *"Her şey helak olucudur. Yalnız O'nun vechi müstesnadır."*[43] ayetinin anlamını düşünmek bir hal ve zevk durumuna gelmiştir.[44]

İbn Allân'ın burada aktardığımız ifadeleri ile Gazzâlî'nin *Mişkâtü'l-envâr*'daki açıklamaları, İbn Allân'ın metninde geçen "tevhîdin şuhûdu" ifadesi dışında büyük ölçüde paralellik göstermektedir. İbn Allân'ın anlatımını *Mişkâtü'l-envâr*'daki ifadeler bağlamında değerlendirdiğimizde, vahdet-i şuhûdun nakil ve akıl yoluyla elde edilemeyen fakat hem naklî hem aklî yönden açıklanabilir bir tevhid tecrübesi olarak sunulduğu görülmektedir.

Daha önce belirttiğimiz üzere İbn Allân, vahdet-i şuhûdu Gazzâlî'ye nispet ederken ondan uzun bir iktibasta bulunmaktadır. Ancak bu alıntının kaynağını -daha önce de zikri geçtiği üzere- Gazzâlî'nin *İhyâ*, *el-Maksadü'l-esnâ*, *Mişkâtü'l-envâr* veya *el-Munkız* gibi tasavvufî muhtevalı eserlerinde tespit etmek mümkün görünmemektedir. Bununla birlikte İbn Allân'ın, Gazzâlî'ye atfettiği bu metinde vahdet-i şuhûd düşüncesi, *Mişkâtü'l-envâr*'daki anlatımdan farklı olarak Bâyezîd-i Bistâmî ve Hallâc-ı Mansûr gibi sûfîlerin şatahât olarak isimlendirilen ifadelerine yer verilmeden, daha ziyade aklî çıkarımları önceleyen rasyonel bir çerçevede ele alınmaktadır. Böylece İbn Allân, Gazzâlî'ye isnad ettiği bu iktibas üzerinden vahdet-i şuhûdu hem Gazzâlî'nin hem de Şâzelî tarikatı müntesiplerinin benimsediği -daha doğrusu Gazzâlî tarafından formüle edilmiş- bir tevhid yorumu olarak takdim etmektedir:

3.3. İbn Allân'ın Gazzâlî'nin Eserlerinden Tespit Edemediğimiz Alıntısı

İslâm'ın delili Gazzâlî -Allah'ın rahmeti üzerine olsun- şöyle demektedir:

> "İlâhî nurların tecellileri altında olan ârifîlerin sırlarına göre makamları vardır.
>
> Birinci makam: Ârifin gözünde, kendisi dışında bütün varlıkların yok olması hâlidir. Bu durum [kişinin kendi nefsini Hak'ta fânî olmuş şekilde idrak edememesi nedeniyle] onlar nezdinde bir eksiklik ve bulanıklık olarak değerlendirilir. Bu hâl, 'tevhidde fânî olma' olarak adlandırılır ve bu kimseler seçkinler/havâss sayılır.

43 *Âyet ve Hadislerle Açıklamalı Kur'ân-ı Kerim Meâli*, çev. Mehmet Yaşar Kandemir – Halit Zevalsiz – Ümit Şimşek (İstanbul: İFAV Yayınları, 2011), el-Kasas 28/88.

44 Gazzâlî, *Mişkâtü'l-envâr*, 92.

İkinci makam: Birinci makamın ötesine yükselmek; bu durumda kişi kendisini ve hâllerini tamamen gözlemden kaybeder ve fânî olmayı da aşar. Bu hâl, 'tevhidde fenâdan da fânî olma' olarak adlandırılır ve bunlar seçkinlerin de seçkini/havâssu'l-havâss sayılır. Allah Teâlâ'nın "*Her şey helak olucudur. O'nun vechi müstesnadır*"[45] sözünün anlamı, onlar için hâl ve zevk haline gelir. Diğer müminlerin bu durumdan payı ise bilgi ve imandır. Zevk, bu hâlin varlıkla birlikte yaşanmasıdır. Bilgi ise bunu burhan ile bilmektir. Bunun dayanağı, güneşin doğuşu zamanı yıldızların ışığının kaybolmasını gözlemlemek ve bunu tecellilerin doğuşunda varlıkların yok oluşuna benzetmektir. İman ise bunu işitmek ve teslimiyetle kabul etmektir. Tevhidde fânî olmadan da fânî olma hâlinin meyvesi, kulların bütün fiillerinin Rabb'in fiilleriyle bütünleşmesi; onların tasarruf ve hareketlerinin kendi fiilleri olarak görülmemesidir. Bu hâli işaret eden âyet şudur: *"Attığında sen atmadın, fakat Allah attı."*[46] Kudsî hadiste: 'Kulum nafile ibadetlerle bana yaklaşmayı sürdürür; onu sevince, ben onun işittiği işitme, gördüğü görme olurum.'[47] Bu hâle 'fânî olma' denilmesinin sebebi, gölge ve şahsiyetin hâlâ var olmasına rağmen onların farkında olunamaması ve görülmemesidir; tıpkı güneş ışığı parladığında yıldızların var olmasına rağmen görülmemesi gibi. Belki de bu sözleri işiten fakih (el-fakîhu'r-resmî), bunun anlaşılmaz ve mantıksız olduğunu düşünebilir. Çünkü Allah'ın birliğine ulaşamayanlar şöyle demektedir: '*O'nunla doğru yolu bulamadıkları zaman derler ki: 'Bu eski bir iftiradır.*"[48] Gazzâlî'nin sözleri sona erdi".[49]

Vahdet-i şuhûd öğretisini -burada Gazzâlî'ye nispet edilen metinde olduğu gibi- Bahâeddinzâde de güneş doğduğunda yıldızların görünmez hâle gelişi şeklindeki teşbih üzerine temellendirmiştir. Bu nedenle İbn Allân'ın söz konusu teşbihi Gazzâlî'ye nispet etmesi ve bunu Şâzelîliğin görüşü olarak sunması, vahdet-i vücûd-vahdet-i şuhûd tartışmalarının tarihsel gelişimine hem yeni hem de dikkate değer bir boyut kazandırmaktadır. Bununla birlikte Gazzâlî'nin günümüze ulaşan eserlerinde bu güneş-yıldız metaforunun tespit edilememesi önemli bir sorun olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu durum, İbn Allân'ın ya bugün elimizde bulunmayan bir Gazzâlî metnine dayandığını ya da bu nispetin belirli bir yorum sürecinin ürünü olduğunu düşündürmektedir. Dolayısıyla bu ilişkinin mahiyetinin açığa çıkarılması hem Gazzâlî'nin tasavvufî düşüncesinin daha sahih biçimde anlaşılmasına katkı sağlamakta hem de vahdet-i şuhûd öğretisinin tarihî seyri açısından ileri araştırmaları gerekli kılan mühim bir mesele olmaya devam etmektedir.

45 el-Kasas 28/88.

46 el-Enfâl 8/17.

47 Buhârî, Rikâk, 38.

48 Ahkâf 46/11.

49 İbn Allân, *el-İkdü'l-ferîd*, 110a-110b.

Nihai kertede İbn Allân, Gazzâlî'nin görüşlerinin özünde vahdet-i şuhûd anlayışına tekabül ettiğini ve bu yönüyle Şâzelî tarikatının tevhid telakkisiyle tam bir uyum arz ettiğini ortaya koyduktan sonra, bu anlayışın dayandığı temel ilkeyi de ortaya koymaktadır. Ona göre hakikî anlamda mevcut olan yalnızca Allah Teâlâ'dır. O'nun dışındaki tüm varlıklar ise ancak izafî ve mecazî bir varlığa sahiptir. Eğer bu varlıklar gerçekten hakikî olsaydı, Hak Teâlâ'nın tecellisi karşısında Güneş doğduğunda yıldızların yokluğa çekilmesi gibi yokluğa çekilmez, varlıklarını muhafaza ederlerdi. Oysa mahlûkat, başlangıçları ve sonları itibarıyla yoklukla çevrelenmiş olduklarından, ontolojik bakımdan hakikî varlık kategorisine dâhil edilemezler. Bununla birlikte bu izafî/mecazî varlık düzleminde hüküm yürütmek zorunludur. Zira bu zorunluluk, çeşitli hikmetlere dayanan ilâhî düzenin bir gereği olarak tecelli etmektedir.[50]

İbn Allân'ın aktardığı "Bütün varlıklar yok olup giden bir gölgedir / Fakat bu gölgelerin varlığını aklî deliller doğrulamıştır" mısrası da tam olarak bu çerçeveyi özetlemektedir. Nitekim İbn Allân'ın Gazzâlî'ye nispetle alıntıladığı "belki de bu sözleri işiten fakîh (el-fakîhu'r-resmî), bunun anlaşılmaz ve mantıksız olduğunu düşünebilir"[51] ifadesi, vahdet-i şuhûd düşüncesinin vahdet-i vücûd düşüncesi gibi kelâmcılar ve fukaha nazarında çoğu zaman kapalı ve akıl dışı görülmeye müsait olduğuna dair bir gönderme niteliği taşımaktadır.

4. Seyyid Şerîf Cürcânî ve Nakşîlik Bağlamında Vahdet-i Vücûd Savunusu

İbn Allân, vahdet-i şuhûdu özellikle Gazzâlî ve Şâzelî tarikatına nisbet edilebilecek bir tasavvufî tevhid yorumu olarak değerlendirirken, vahdet-i vücûd düşüncesini belirli bir tarikat yahut sûfî zümreyle doğrudan ilişkilendirmemektedir. Bununla birlikte vahdet-i vücûdun teorik zeminini oluşturan ve onu sistemli bir doktrine dönüştüren temel unsurlar arasında yer alan mutlak varlık ilkesi -ki bu ilke, a'yân-ı sâbite ve teceddüd-i emsâl kavramsallaştırmalarıyla birlikte vahdet-i vücûdu, fenâ-bekâ yahut sekr-sahv eksenli bir yorum mahiyetindeki vahdet-i şuhûddan ayıran en belirleyici ilkedir-[52] söz konusu edildiğinde, İbn Allân'ın başvurduğu isimler özellikle

50 İbn Allân, *el-İkdü'l-ferîd*, 112b-113a.

51 İbn Allân, *el-İkdü'l-ferîd*, 110b.

52 Bu hususta geniş bilgi için bk. Orkhan Musakhanov, "İsmail Sirâceddin Şirvânî'nin (öl. 1269/1853) Vahdet-i Vücûd ile Vahdet-i Şuhûd Yorumu", *Eskiyeni* 40 (Mart 2020), 307-311.

dikkat çekmektedir. Zira o, bu kavramların açıklamasında Nakşibendîliğin kurucusu Bahâeddin Nakşibend (öl. 791/1389) ile onun silsilesinde mühim bir halka olan Alâeddin Attâr'ın (öl. 802/1400) halifesi Seyyid Şerîf el-Cürcânî'ye başvurmaktadır.

Bu tercih, bir Nakşibendî tarikatı müntesibi olan İbn Allân'ın vahdet-i vücûdu herhangi bir tarikatla sistemli biçimde irtibatlandırmama yönündeki genel tavrına rağmen, söz konusu doktrinin nazarî temellendirilmesinde Nakşibendî çizgiye belirgin bir yakınlık duyduğunu göstermektedir. Nitekim daha önce vahdet-i şuhûdu Şâzelî tarikatı ile ilişkilendiren İbn Allân'ın, bu kez vahdet-i vücûdun kavramsal çerçevesini açıklarken Nakşibendî sûfîlere yönelmesi, onun iki farklı birlik teorisini iki ayrı tasavvuf geleneği üzerinden konumlandırma eğiliminde olduğunu düşündürmektedir. Bu bağlamda denilebilir ki İbn Allân vahdet-i şuhûdu, Şâzelîliğin tecrübî-irfanî boyutuyla irtibatlandırırken vahdet-i vücûdu, Nakşibendîliğin temsil ettiği nazarî derinlik ile izah etmeye meyyaldir.

İbn Allân, "Allah vardı ve O'nunla birlikte hiçbir şey yoktu",[53] hadisini "O şimdi de olduğu gibidir" ilavesi ile aktarıp vahdet-i vücûdun yanlış yorumuna delil getirenlerin anlayışını da örnek olarak zikreder. Bu yanlış yoruma göre varlık -yahut madde- ezelîdir, meydana gelen şeyler ise bu tek maddenin yalnızca arazları yahut suretleridir. Madde mum gibidir, ondan yapılan yüzük misalindeki sûretler ise yalnızca şekillerdir. Maddesel öz birdir, çeşitlilik görünüştedir. İbn Allân'a göre bu yorum geçersizdir. Zira hadisin sahih olarak sabit olan kısmı "Allah vardı ve O'nunla beraber hiçbir şey yoktu"[54] ifadesidir. Geri kalan bölüm sûfîlerin yaptığı bir ilavedir. "O şimdi de olduğu gibidir" şeklinde ilaveyi ekleyen kimse eğer bunu şuhûd açısından, yani kulun bütün dikkatinin Allah'tan başkasından kesilmesi, fenâ veya cem' makamı açısından söylüyorsa bu makamın şerefi hakkında hiçbir ihtilaf yoktur. Burada İbn Allân, vahdet-i şuhûd düşüncesinin şer'îliği konusunda hiçbir şüphenin olmadığını tekrar vurgulamaktadır. Ancak bu ifadeyle varlıkta Allah'ın hakikatinden başka hiçbir hakikatin bulunmadığı kastediliyorsa burada şeriatla bağdaştırılamayacak bir ontolojik iddia söz konusudur. Buna göre görülen sûretler, ilâhî Zât'ın tavırdan tavıra geçmesinden ibaret olup âlemde hakikatte yalnızca tek bir Zât bulunmaktadır ve çokluk hayal ile vehimden başka bir gerçekliğe sahip değildir. Ayrıca yaratılmışların maddeleri kadîm

53 Buhârî, "Bed'u'l-Halk", 1.

54 Buhârî, "Bed'u'l-Halk", 1.

olmaktadır ve oluş da bu kadîm maddenin suretlerinden ibaret olmaktadır. İşte bu durumda İbn Allân, "şeyhimiz, Mekke'nin muhakkik âlimi, Hanefî fakihi ve kadısı" olarak andığı Ali b. Carullah b. Zahîre'den (öl. 1010/1601)[55] aşağıdaki ifadeleri sözlü olarak alıntılamaktadır:

> "Eğer bu sözleri şuhûd, zevk ve kalplerine gelen tecelliler açısından söylüyorlarsa, onlar kendi hâllerinin ehli olan kimselerdir. Bu hâl, 'Hezâmî konuştuğunda onu tasdik edin / çünkü söz, Hezâmî'nin söylediğidir' ifadesinde dile getirilen duruma benzer. Bu tür tecrübelere vâkıf olanların konumu da 'Sen hilali görmezsen bile / onu gözleriyle görenlere teslim ol' sözüyle tasvir edilmiştir. Ancak bu ifadeler aklî istidlal yoluyla, yani mantıkî bir delillendirme iddiasıyla ortaya konuluyor ise bu açık bir küfürdür".[56]

Ali b. Carullah b. Zahîre'nin bu değerlendirmesinin, aslında Seyyid Şerîf'in *Hâşiye 'ale't-Tecrîd*'de

> Varlığın, hem Vacibu'l-vücûd'un aynısı olup bölünme ve parçalara ayrılmayı kabul etmeyen bir hakikat olduğu hâlde, mevcutların suretlerine yayılıp onlarda ortaya çıktığını, hiçbir şeyin O'ndan hâlî bulunmadığını bilakis O'nun onların hakikati ve özü olduğunu, farklılık ve çokluğun ise yalnızca itibarî taayyün ve belirlenimlerden ibaret bulunduğunu düşünen kimse hakkında ne dersin? Bu durum, hakikatte yalnızca denizin bulunduğu hâlde, onun çok sayıdaki dalga biçimlerinde görünmesiyle örneklendirilir[57]

şeklindeki soruya cevap olarak dile getirdiği "Bu, akıl mertebesinin ötesinde bir mertebedir. Ona ancak keşfî müşahedelerle ulaşılır, aklî tartışmalarla değil"[58] sözünün edebî bir üslupla tekrarından ibaret olduğunu söylemek mümkündür.

İbn Allân, Seyyid Şerîf'in aklî ilimler sahasındaki otoritesinden yararlanarak söz konusu düşünceyi savunmayı hedeflediği anlaşılmaktadır. Fakat bu savunuyu yaparken de vahdet-i vücûdun mahiyetinin sır oluşuna, aklın ötesinde bir bilgi alanına işaret ettiğine dikkat çekmektedir. Bu sırlı ve akıl ötesi yönü ifade etmek için hadis-i şeriflere, Hz. Ali'nin sözlerine, Şeyh Arslan'ın (öl. 550/1155 [?]) ve Hâce Muhammed Parsa'nın (öl. 822/1420) açıklamalarına başvurarak Seyyid Şerîf'in tavrını destekleyen

55 Ali b. Carullah b. Zahîre hakkında bilgi için bk. Rıza Kurtuluş, "İbn Zahîre", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/456.

56 İbn Allân, *el-İkdü'l-ferîd*, 109a.

57 Seyyid Şerîf Cürcânî, *Hâşiye alâ Tesdîdi'l-kavâ'id fî şerhi Tecrîdi'l-akâid*, thk. Eşref Altaş vd. (İstanbul: İSAM Yayınları, 2020), 2/192.

58 Seyyid Şerîf Cürcânî, *Hâşiye alâ Tesdîdi'l-kavâ'id fî şerhi Tecrîdi'l-akâid*, 2/192.

bir gelenek oluşturmaktadır. Ancak nihayetinde İbn Allân, tüm bu destekleyici nakilleri bir çerçeve olarak kullanmakta, savunusunun esas mantıksal ve teorik dayanağını ise doğrudan Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin yaklaşımına oturtmakta ve Seyyid Şerîf'in tavrının ismi geçen sûfîlerle örtüştüğünü şu ifadeler ile dile getirmektedir:

> "Bil ki tevhid sırlarını gerektiği gibi kuşatmak sözle mümkün değildir, akıl da onları idrak edemez ve bu sırların ifşa edilmesi caiz değildir. Meşâyih şöyle demiştir: 'Rubûbiyyet sırrını ifşa etmek küfürdür.' Şöyle denilmiştir: 'Onlar bir kimseyi bir sırra muttali kılar da o kimse onu açığa vurursa / o kişi ömrü boyunca artık sırların hiçbirine muttali kılınmaz'.[59] Resûl-i Ekrem şöyle buyurmuştur: 'İnsanlara akılları ölçüsünce konuşunuz'.[60] Hz. Ali de şöyle demiştir: 'Göğsümde öyle bir ilim var ki onu size açıklasam üzerime hücum edersiniz'.[61] Bu ifadelerde, söz konusu ilmin açıklanmasının caiz olmadığına işaret vardır. Nitekim şöyle denilmiştir: 'Sırrı ifşa etmek küfürdür'. Bu marifetlere ulaşmanın ve bu ilahî lütuflara vesile bulmanın yolu ise ittibadır. Zira yükselişe götüren söz ancak bununla elde edilir. Resûl-i Ekrem şöyle buyurmuştur: 'Kim bildiğiyle amel ederse, Allah ona bilmediklerini öğretir'.[62] Şeyh Arslan da şöyle demiştir: 'İlim amel yoluna götürür; amel ise marifete ulaştırır. Diğer bir ifadeyle resmî ve şer'î ilim, amelin yoludur. Amel ise marifet diye ifade edilen irfanî bilginin yoludur'.[63] ... Hâce Pârsâ da *Faslü'l-hitâb* adlı eserinin başında şöyle demiştir: 'Bu yolun özelliği şudur ki, yöneliş sahih olduğunda muradın anlaşılması kullardan değil, kalbe ait bir nurun kelamından zuhur eden bir fetih ile gerçekleşir'.[64]

İbn Allân'a göre vahdet-i vücûd ile kastedilen doğru anlam, zâtıyla kaim olan ve kendi varlığıyla zorunlu olarak mevcut bulunan varlığın birliğidir. Bu varlık, başka bir şeyle kaim olmayıp zâtı kendi varlığıdır. Bu nedenle Vacibü'l-vücûd'da iki şey -bir zât ve ona arız olan ayrı bir varlık- düşünülemez. Vacibü'l-vücûd, zâtıyla kaim olan sırf bir Zât'tır. Bu konuda kelamcılar ile sûfîler ittifak hâlindedir. Sûfîler ise bunu "Vacibü'l-vücûd, varlığın aynıdır" sözüyle ifade ederler. İbn Allân, bu düşüncesini Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin *Risâle fî merâtibi'l-mevcûdât* adlı risalesindeki açıklamalara dayandırmaktadır:

59 Hallâc, *Dîvân*, thk. Muhammed Bâsil 'Uyûnu's-Sûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2013), 143.

60 Şemseddin es-Sehâvî, *el-Makâsidu'l-hasene*, nşr. Abdullah Muhammed es-Sâdık (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1979), 146.

61 Ebû Nuaym el-Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ* (Kahire: Dâru'l-fikr, 1996), 1/80.

62 Ebû Nuaym el-Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 6/136.

63 Hatîb el-Vezîrî, *el-Futûhâtu'r-Rabbâniyye fî şerhi'r-risâleti'r-Reslâniyye*, thk. Ahmed Receb Ebû Sâlim (Ammân: Dâru'l-Feth, 1441), 385-386.

64 Hâce Muhammed Pârsâ, *Faslu'l-hitâb*, nşr. Muhammed Osman b. Muhammed Şerîf (Taşkent: Matbaa-ı Gulâmî, 1331), 3; İbn Allân, *el-İkdü'l-ferîd*, 111b-112b.

> "Nazar ehli -Allah Teâlâ'yı aklî delillerle bilen kimseler- şöyle derler: Akıl, Vacibü'l-vücûd'un hakikatinin 'varlık' olması gerektiğini hükme bağlamıştır. O'nun küllî olması caiz değildir. Zira küllilik O'na arız olamaz. Şayet küllî olsaydı, dış dünyada onun bir sûretinin bulunması gerekirdi. Bu ise Vacibü'l-vücûd'un 'vaciblik' ve 'tayin' olmak üzere iki unsurdan mürekkep olmasını gerektirirdi. Hâlbuki Vacibü'l-vücûd hakkında terkip imkânsızdır. Bilakis O'nun zâtı itibarıyla müteayyin/belirli olması gerekir. Nitekim nasıl ki varlığı zâtının aynısı ise, taayyünü de zâtının aynıdır. Böylece O'nda hiçbir veçheden terkip ve çokluk tasavvur edilemez".[65]

İbn Allân, vahdet-i şuhûdu Şâzelîlik ve Gazzâlî çizgisiyle ilişkilendirirken herhangi bir eser ismi vermediği gibi, vahdet-i vücûdun teorik çerçevesini aktarırken Seyyid Şerîf'e dayanmasına rağmen yine Seyyid Şerîf'in bir eserinin ismini zikretmez. Buna karşın, Seyyid Şerîf'in söz konusu risalesini Arapçaya tercüme eden oğlu Nureddin Muhammed el-Cürcânî, İbn Allân'ın özet biçimde aktardığı kısmı aslına uygun bir biçimde özetlemeden çevirmiştir. Yukarıda İbn Allân'ın öz olarak aktardığı ifadelerin detaylı hali şu şekildedir:

> "Zorunlu'nun varlığının kendisinin aynısı olduğu hususunda ittifak sağlandıktan sonra, nazar ehli olan önceki hakikat araştırıcıları (muhakkikân-ı evâil) şu sonuca ulaşmışlardır: 'Zorunlu, varlığın hakikatidir'. Yine aklın delaletiyle bilinir ki, Zorunlu Varlık'ın küllî bir durum olması mümkün değildir. Zira külliyet ve umumiyetin arız olduğu bir hâl değildir. Kendisiyle aynı olan varlık, küllî bir mahiyet arz etseydi, dışta belirginlik kazanmaksızın gerçekleşemezdi. Bu durumda Zorunlu Varlık'ın küllî ve belirsiz bir birleşik yapıya sahip olması gerekirdi ki, bu imkânsızdır. Bilakis Zorunlu'nun zâtıyla müteayyin hakikî bir tikel olması zorunludur. Zira O'nun zâtıyla kaim olmaması düşünülemez. Aksi takdirde muhtaç olması imkânsız olduğu hâlde başkasına muhtaç olurdu. Zorunlu'nun varlığının kendisinin aynı olduğu anlaşılınca varlığın hakikati de müteayyin, hakikî tikel ve zâtıyla kaim bir nitelik kazanır. Böylece varlığın hakikatinin fertlere göre çoğalması ve mümkün mahiyetlere arız olması muhal olur. Bu mukaddimelerden ortaya çıkar ki Zorunlu Varlık, mutlak varlıktır. Buradaki mutlaktan maksat, mahiyete arız olmak değil, bilakis zâtıyla kaim ve müteayyin olup başkasıyla kayıtlanmaktan uzak olmaktır. Bu nedenle 'varlık' lafzı Zorunlu dışında kalanlara mecazen kullanılmaktadır. Zira varlık, onların arızı, parçası veya aynısı değildir. Şeylerin mevcut olmalarının anlamı, onların zâtıyla kaim olan yüce Varlık'a bir nispetinin bulunmasıdır. Varlık, onlara arız olmaz; onlara dâhil olmaz. Bilakis O'ndan onlara bir feyezan vardır. Nazar ehli bu kanaate aklî tefekkürle ulaşmıştır".[66]

65 İbn Allân, *el-İkdü'l-ferîd*, 111b-112b.

66 Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *Risâle fî merâtibi'l-mevcûdât* (Amerika: Princeton Üniversitesi Kütüphanesi, Yahuda, 4218), 42b-43a; Eşref Altaş, "Varlık, Varlığın Birliği ve Var Olanların Mertebeleri: Cürcânî'nin Yaklaşımı", *İslam Düşüncesinde Süreklilik ve Değişim*, ed. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 108-109.

İbn Allân, Seyyid Şerîf'in bu açıklamalarını Bahâeddîn Nakşibend'in "Sizin gördüğünüz, bildiğiniz ve anladığınız şey Vacibü'l-vücûd değildir"[67] sözüyle teyit etmektedir. Ona göre Bahâeddîn Nakşbend bu ifadesiyle bilinen her görmenin bir terkip sonucu ortaya çıktığını; basit ve mücerret bir ateşin tek başına görülemeyip ancak bir renge büründüğünde görünür hâle geldiğini; aynı şekilde Yüce Zât'ın görülemeyişinin de O'nun mutlak basitliğinden ve hiçbir terkip kabul etmeyen zâtî mutlaklığından kaynaklandığını dile getirmektedir. Nitekim bu husus, Kur'ân-ı Kerîm'deki *"Gözler O'nu idrak edemez."*[68] ayetinde de ifade edilmiştir.[69]

Buradan hareketle İbn Allân, Vacibü'l-vücûd'un mutlaka kendi zâtıyla kaim olması gerektiği sonucunu çıkarmaktadır. Zira eğer O, zâtında başkasına dayanmış olsaydı bu, O'nun hakkında ihtiyaç ve bağımlılık tasavvur etmeyi gerektirirdi. Böyle bir tasavvurun kendisi ise Vacibü'l-vücûd anlayışıyla bağdaşmayacağı gibi O'nun zâtı, varlığının bizzat kendisi olup hiçbir kayıt, ihtiyaç ve ilişki kabul etmez. Bu durumda varlığın hakikati zorunlu olarak Vacib'in aynısı olur. Böylece varlığın hakikati, hakikî bir belirlenime/taayyüne sahip ve zâtıyla kaim olur. Bu hakikatin fertlere göre çoğalması ve mümkün mahiyetlere arız olması da imkânsızdır. Böylece Vacibü'l-Vücûd'un mutlak varlık olduğu ortaya çıkar. Buradaki "mutlak" zâtıyla kaim, müteayyin ve başkasıyla kayıtlanmaktan uzak anlamındadır. Bu çerçevede, Vacibü'l-Vücûd dışındakilere "varlık" adının verilmesi mecazdır. Çünkü onların mevcudiyeti O'na nispetle mümkündür, varlık onların özlerinde bulunmaz. Şeyler ancak O'nunla ilişkileri bakımından mevcutturlar.

İbn Allân, Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin açıklamalarına sık sık müracaat ederek sûfîlerin akıl yolunun ötesinde başka bir idrak mertebesi bulunduğunu vurguladıklarını hatırlatır. Onlara göre birçok hakikat, aklî istidlâl yoluyla değil ancak keşif ve müşâhede ile elde edilebilir, bu sahalarda akıl âcizdir. Nitekim duyuların aklî idrakler karşısındaki sınırlılığı ne ise aklın, keşfî hakikatler karşısındaki durumu da odur. Seyyid Şerîf'in çizgisini takip eden İbn Allân'a göre keşif ve müşâhede ehlinin sahih olarak tespit ettiği hakikat şudur: Varlık, Vacibü'l-vücûd'un aynıdır. O ne küllî ve

67 Hâce Muhammed Pârsâ, *er-Risâletü'l-kudsiyye*, nşr. Ahmed Tâhirî Irâkî (Tahran: Kitâbhâne-i Tahûrî, h.ş. 1353), 29.

68 el-En'âm 6/103.

69 İbn Allân, *el-İkdü'l-ferîd*, 111a-b.

cüz'îdir ne de özel veya genel bir nitelikle kayıtlıdır. Bilakis bütün kayıtlardan -hatta mutlaklık kaydından dahi- mücerred ve aşkın bir varlıktır. Bu varlık her şeyde tecellî eder, hiçbir şey O'ndan hâlî değildir. Ancak eşyânın hakikati varlıkla kâim olmakla birlikte varlığın kendisi değildir.[70]

Bu çerçevede vahdet-i vücûd, Vacib'in zâtının aynısı olan varlığın birliğidir. Mümkün varlıkların varlığı ise O'nunla kaimdir, onların varlığı Vacib'in varlığıyla özdeş değildir. Zira mümkün olan, zatı gereği varlığı kendinden olmayan, Vacib ise varlığı zorunlu olandır ve bu ikisi aynı hakikat olamaz. Kadîmlik sıfatı da yalnızca Vacibü'l-vücûd'a mahsustur, zaman bakımından kadîm olan ise sadece O'nun ezelî ve ebedî zâtî sıfatlarıdır. Sûfîlere isnat edilen "Allah dışındaki özlerin kadîm olduğu" iddiası ise mesnetsizdir, onlar hiçbir zaman Allah Teâlâ'dan ve O'nun sıfatlarından başkasına kadîm vasfı nispet etmemişlerdir. Böyle bir söz bazı ilimsiz kimselerden sadır olsa bile Kur'ân ve sahih sünnet bunun imkânsızlığını açıkça ortaya koymaktadır.[71]

İbn Allân, vahdet-i vücûd müdafaasını Seyyid Şerîf'in çizgisini özetleyen şu ilkeyle tamamlamaktadır: Bu mesele, aklın sınırlarında çözülebilecek bir konu değil ancak keşfin açtığı ufuklarda idrak edilebilecek bir hakikattir. Bu nedenle o, vahdet-i vücûdun sahih yönünü temellendirirken bilhassa Seyyid Şerîf'in tespitlerini esas almakta ve tartışmayı bu nazarî zemin üzerinde nihayete erdirmektedir:

> "Özetle hakikate ermiş sûfîlerin inancı, diğer tüm tevhid ehlinin inancıyla aynıdır. Vacibü'l-vücûd'un zorunlu varlığı -ki O'nun zâtının aynıdır- hiçbir şekilde çokluk kabul etmez. O'nun dışındaki varlıkların varlığı ise hakikî bir varlık değildir. Çünkü onlar yokluktan sonra var olmuşlardır ve var olduktan sonra yeniden yok olma ihtimaliyle karşı karşıyadırlar. Bu sebeple var oldukları hâlde bile haklarında helâk hükmü verilmiştir. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'de "*O'nun vechi dışında her şey helâk olucudur.*"[72] buyurulmaktadır. Yine merfû' bir hadiste şöyle denmiştir: 'Şairlerin söylediği en doğru söz, Lebîd'in 'Dikkat edin! Allah'tan başka her şey bâtıldır' sözüdür'.[73]

70 Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *Risâle fî merâtibi'l-mevcûdât*, 42b-43a; İbn Allân, *el-İkdü'l-ferîd*, 110b.

71 "Ve'l-kavlu bi ennehum yakûlûne kıdeme mâ siva'l-Bârî min tilke'l-a'yâni'l-münceliyeti fî mezâhiri suveri'l-ekvâni tekavvulun aleyhim; iz lem yerevi'l-kıdeme li gayri'l-Mevlâ Subhânehû ve evsâfihi'l-mezkûreti, velev kâlehû bazu'l-müteşebbiheti bihim mimmen lâ ilme indehû le raddehu['l-âyâtü'l-]Kur'âniyyetü ve's-sünnetü's-seniyyetü'n-nebeviyyetü". İbn Allân, *el-İkdü'l-ferîd*, 111b.

72 el-Kasas 28/88.

73 Buhârî, "Rikâk", 29.

> Buna göre, hakikatte var olan sadece mabud olan Melik'tir. O'nun dışındaki şeylerin varlığına şer'î hükümler taalluk etse bile yokluk iki uçtan onları kuşattığı için onların varlığı hakikî bir varlık değildir. Nitekim daha önce muhakkik Seyyid Şerîf'in sözünde geçtiği üzere, 'onlara varlık isminin verilmesi mecazdır'.[74]
>
> Öyleyse sûfîlerin itikadı -ki aslında tüm muvahhidlerin itikadıdır- hakkında ölçü budur. Onları, ehl-i hakkın inancından başka bir inanca nispet eden kimse, onların muradını anlamamış demektir".[75]

İbn Allân'ın, vahdet-i vücûdu tevhidin meşru yorumlarından biri olarak değerlendiren Seyyid Şerîf'in otoritesine dayanması tesadüfî değildir. Aksine bunun güçlü sebepleri vardır. Ömer Türker'in tespitlerine göre müteahhir dönem kelam geleneğinin en büyük otoritelerinden biri olan Seyyid Şerif'ten sonra, vahdet-i vücûda yönelik itirazlar sürmüş olsa da bu anlayışın dalaletle suçlanmasının önü büyük ölçüde kapanmıştır. Bu durum, Cürcânî'nin ilmî ağırlığının ve kelam ilmindeki belirleyici konumunun bir sonucudur. Dolayısıyla böyle bir otoritenin vahdet-i vücûdu, tevhidin meşru bir yorumu olarak tanıması ve bunu sistemli biçimde açıklaması, İslam düşünce tarihi bakımından, bu görüşü şahsen benimsemesinden çok daha derin bir önem taşımaktadır. Nitekim Seyyid Şerîf bütün bu değerlendirmeleri, bir sûfî-muhakkik kimliğiyle değil kelam ilminin yöntemlerine bağlı, muhakkik bir kelamcı olarak yapmaktadır.[76] Bu da İbn Allân'ın niçin onun otoritesine yaslandığını açıkça ortaya koymaktadır.

74 Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *Risâle fî merâtibi'l-mevcûdât*, 43a.

75 İbn Allân, *el-İkdü'l-ferîd*, 112b-113a.

76 Ömer Türker, "Osmanlı Dönemi Vahdet-i Vücûd Tartışmaları İçin Bir Başlangıç: Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin Vahdet-i Vücûd Yorumu", *Osmanlıda İlm-i Tasavvuf*, ed. Ercan Alkan-Osman Sacid Arı (İstanbul: İSAR Yayınları, 2018), 246; Eşref Altaş'ın, Cürcânî'nin *Risâle fî vahdeti'l-vücûd* ve *Risâle fî merâtibi'l-mevcûdât* adlı risalelerini, *Hâşiye 'alâ't-Tecrîd* ve *Şerhu'l-Mevâkıf* gibi kelamî eserleriyle birlikte değerlendiren çalışmasına göre Seyyid Şerîf, keşf ve müşâhede yoluyla idrak edilen "varlığın birliği" düşüncesini, aklın sınırlarını aşan ve salt aklî istidlallerle ulaşılması mümkün olmayan bir hakikat olarak konumlandırmaktadır. Bu çerçevede onun *Risâle fî [vahdeti]'l-vücûd*'da ortaya koyduğu varlık tasavvuru, esas itibarıyla İbnü'l-Arabî'nin varlık anlayışının ve merâtibü'l-vücûd doktrininin Dâvûd-ı Kayserî üzerinden yeniden ifade edilmiş bir yansıması niteliğindedir. Ne var ki Cürcânî, *Merâtibu'l-mevcûdât* risalesinde kendisine kadar İslam düşüncesinde ortaya çıkmış hiçbir varlık teorisini bütünüyle reddetmemekte aksine bu teorilerin her birini kendi mertebeler öğretisinin bir unsuruna dönüştürerek daha kuşatıcı bir çerçeve içinde yeniden değerlendirmektedir. Bu tutumu, onun İbnü'l-Arabî'nin ulaştığı kabul edilen metafizik seviyeyi nihai ve tüketici bir doruk olarak görmediğini, bilakis önceki metafizik yaklaşımların geliştirdiği kavram ve tasniflerin daha üst düzeyde bir meta-teori içinde anlamlı bir şekilde yer bulabileceğini düşündüğünü göstermektedir. Bk. Eşref Altaş, "Varlık, Varlığın Birliği ve Var Olanların Mertebeleri", 125.

5. Şeylerin Hakikatlerinin Sabitliği İlkesi ile Vahdet-i Vücûd Savunusu

Mutlak varlık ilkesine ek olarak vahdet-i vücûd düşüncesinin temel dayanaklarından ikisi, a'yân-ı sâbite ve teceddüd-i emsâl kavramlarıdır. Her ne kadar İbn Allân, bu iki kavramı doğrudan ele almasa da özellikle a'yân-ı sâbite fikrine dolaylı bir gönderme yaptığı söylenebilir. Bu dolaylılık, onun "şeylerin hakikatleri sabittir"[77] ilkesine verdiği belirgin önem üzerinden takip edilebilir. Bilindiği üzere bu ilke, *Nesefî Akâidi*'nin temel prensiplerinden biridir. Kaynaklarda İbn Allân'ın *Nesefî Akâidi*'ni nazma çektiği ve ona bir şerh kaleme aldığı kaydedilmektedir. Nitekim İbn Allân *el-İkdü'l-ferîd*'de, Nesefî'nin "Şeylerin hakikatleri sabittir ve onlara dair bilgi gerçekleşmiştir; bu, sofistlerin görüşünün aksinedir"[78] şeklindeki akaid ilkesini aynen nakletmekte ve vahdet-i vücûd mensubu sûfîlerin de bu prensibi benimsediklerini özellikle belirtmektedir.

İbn Allân'a göre hakikatlerin sabit olduğunu kabul etmek ve mahlûkun hakikati ile Hâlık'ın hakikati arasındaki farkı en küçük bir tereddüde mahal bırakmayacak biçimde belirginleştirmek, varlık alanındaki çokluğun zorunlu olarak sabit bir temele sahip olduğunu göstermektedir. Böylece her bir mevcut, kendi öz mahiyeti ve kendine özgü hakikati doğrultusunda belirli bir varlık düzlemine sahip olmaktadır. Bu yaklaşım, zorunlu ve kadim varlık olan ilâhî Zât ile varlığı mümkün olan mahlûkat arasındaki ontolojik ayrımın açık biçimde korunmasını sağlamaktadır. Söz konusu ayrımın bu netliği ise vahdet-i vücûd düşüncesinin kelâmî hassasiyetlerle telif edilmesini mümkün kılmakta ve aynı zamanda İbn Allân'a, a'yân-ı sâbite kavramını doğrudan tartışmadan onunla irtibatlı bir zeminde konuşma imkânı vermektedir.

Bu çerçevede sofistlerin aksine İbn Allân'ın eşyanın hakikatlerinin sabitliği ilkesini esas alarak vahdet-i vücûd anlayışını temellendirmesi, İbnü'l-Arabî'nin görüşleriyle de tam bir uyum içindedir. Zira İbnü'l-Arabî, *el-Futûhâtü'l-Mekkiyye*'de sûfîlerin bazı ifadelerinin zahiren sofistlerin sözlerine benzediğini, aralarında ince fakat belirleyici bir fark bulunduğunu özellikle vurgulamaktadır. Dolayısıyla İbn Allân'ın bu ilkeyi merkez alarak geliştirdiği vahdet-i vücûd savunusu, İbnü'l-Arabî'nin kendi beyanları ışığında anlam kazanan bir yorum olarak ortaya çıkmaktadır:

77 İbn Allân, *el-İkdü'l-ferîd*, 108b.

78 İbn Allân, *el-İkdü'l-ferîd*, 108b.

> "Varlık âlemi aslında hayal âlemidir. Sonra bu âlem, gördüğün sûretleri önce mahsus/duyularla algılanan ve mütehayyel/hayalde tasavvur edilen olarak ikiye ayrılır. Ancak hepsinin nihayetinde mütehayyel olduğu açıktır. Bu görüşü, ancak bu müşâhedeye bizzat şahit kılınmış kimseler kabul etmektedir. Filozoflar ise bunu reddeder, aklî delil sahiplerinin tamamı bunu reddeder, zâhir ehli de bunu söylemez hatta bu suretlerin arkasındaki mânâları [a'yân-ı sâbite] dahi kabul etmezler. Bu müşâhedeye yaklaşan tek taife sofistlerdir. Ancak onlarla bizim aramızdaki fark şudur: Onlar 'Bütün bunların hiçbir hakikati yoktur' derler. Biz ise böyle söylemeyiz. Bilakis 'Bunların hepsi hakikattir' deriz. Böylece tüm fırkalardan ayrılır ve Allah'ın bize bildirdiği, bize müşâhede ettirdiğinin ötesinde kalan şeyler hususunda O'na ve Resulüne muvafakat etmiş oluruz".[79]

İbnü'l-Arabî'nin varlık anlayışını daha sistematik biçimde ortaya koyan Ekberî müelliflerden biri olan Ömer el-Bağdâdî (öl. 1194/1780), İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin sofistlerle arasındaki farkı açıklarken Ekberîlere göre şeylerin hakikatlerinin Allah ile sabit olduğunu, diğer bir ifadeyle Allah'ın varlığının aynısı ile mevcut hâle geldiğini belirtmektedir. Ancak eşyayı var kılan ve onları kaim tutan varlıktan bağımsız olarak düşünüldüğünde, şeyler kendiliklerinde yalnızca yokluk hâlindedir. Sofistler ise Hak Teâlâ'nın hakikatinin tahakkukunu ve varlığını inkâr ettiklerinden, şeylerin hakikatlerinin ne kendi zatlarıyla ne de Allah ile sabit olduğunu kabul etmezler. Kelâmcılar ise şeylerin hakikatlerinin, Hak ile değil bizzat şeylerin kendi nefisleri ile sabit olduğunu ileri sürmektedirler.[80]

İbn Allân, sûfîlerin "şeylerin hakikatlerinin sabit olduğu" ilkesine aykırı bir görüş taşımadıklarını özellikle vurgulamakla birlikte bu ilkenin, a'yân-ı sâbite yahut ilâhî isimler ile olan ilişkisini açmamakta ve doğrudan bu kavramlarla ilişkilendirmemektedir. Onun bıraktığı bu boşluk ise *Nesefî Akâidi*'ne şerh yazan Karabaş-ı Velî'nin (öl. 1097/1686) açıklamaları dikkate alındığında daha ayrıntılı bir çerçeve kazanmaktadır. Karabaş-ı Velî, *Nesefî Akâidi*'ne yazdığı şerhte "şeylerin hakikatleri"nden muradın küllî emirler olduğunu, bu küllî emirlerin ise esasen ilâhî isimlerden ibaret bulunduğunu belirtmektedir. Bu açıklamaya göre varlık âlemindeki her bir şey/nesne, kendi özünde taşıdığı ilâhî isimler aracılığıyla kaim hâle gelir. Başka bir deyişle şeylerin hakikati, onların varoluşunu mümkün kılan ilâhî isimlerin tecellî zeminidir.

79 Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *el-Futûhâtü'l-Mekkiyye*, thk. Abdülaziz Sultân Mansûb (Yemen: Vezâratü's-Sekâfe, 2010), 10, 13-14.

80 Ömer b. Abdülcelil el-Bağdâdî, *Hâşiye alâ risâleti vahdeti'l-vücûd* (İstanbul: İstanbul Nadir Eserler Üniversitesi Kütüphanesi, A4107), 15a.

Karabaş-ı Velî'nin yorumunda hakikatler diğer bir ifade ile a'yân-ı sâbite, Yaratıcı ile yaratılmış arasındaki bağlayıcı ve aracılık eden ontolojik köprü işlevini görmektedir. Zira hakikatler bulunmadığı takdirde, Hak Teâlâ'nın varlığı ile mahlûkun varlığı iki tamamen bağımsız varlık olarak karşı karşıya kalacak, bu durumda aralarındaki birlik ve irtibat, yani tevhid, metafizik bir zemin bulamayacaktır. Halbuki eşya, bu küllî hakikatlerin gölgeleri, hakikatler ise ilâhî isimlerin suretleridir.[81]

Bu bağlamda Karabaş-ı Velî'nin yaklaşımı, şeylerin sabit hakikatlerinin aslında ilâhî isimlerin belirlenmiş sûretleri olarak a'yân-ı sâbite kavramıyla irtibatlandırılabileceğini göstermektedir. Dolayısıyla İbn Allân'ın açıkça kurmadığı bağlantı, Karabaş-ı Velî'nin şerhi üzerinden tamamlanmakta ve "şeylerin hakikatlerinin sabitliği" prensibi, vahdet-i vücûdun temel ilkelerinden biri olan a'yân-ı sâbite anlayışıyla tutarlı bir şekilde buluşturulmaktadır.

Ömer el-Bağdâdî, a'yân-ı sâbite ile eşya arasındaki ilişkiyi şöyle açıklamaktadır:

> "A'yân-ı sâbite, haricî bir varlık kokusunu hiçbir zaman tatmamış ve tatmamaya devam etmektedir. Şeylerin kendisiyle göründüğü vücûd, aslında Hakk'ın vücududur. Hak Teâlâ, şeylerin zuhurunda onlara yeni bir vücûd yaratmaya ihtiyaç duymaz. O'nun varlığı, onların izharı için yeterlidir. Eşya, özlerinde yalnızca Hakk'ın izhar ettiği varlık dışında bir varlığa sahip değildir, baki olan yalnızca O'dur. Rüsum ehli, Allah'ın varlığı sebebiyle meydana gelen şeylerin zuhurunu 'hadis vücûd' olarak adlandırır, keşf ehli ise bunu vücûd olarak isimlendirmez. Bu fark aslında lafzî bir tartışmadır. Burada vücûd, etkinin kaynağı anlamında kullanılır. Bu incelik kavrandığında, Hak Teâlâ'nın yaratmadan önce, şimdi ve yaratmadan sonra da aynı hâlde olduğu anlaşılır. Çünkü ikinci bir mevcut vücûd yoktur, ortaya çıkan ise yalnızca Allah vasıtasıyla gerçekleşen zuhurdur, varlık değildir".[82]

Ömer el-Bağdâdî'nin bu değerlendirmesi, İbn Allân'ın "Allah vardı, O'nunla birlikte hiçbir şey yoktu" hadisine eklenen "şimdi de öyledir" ifadesini yanlış biçimde bütün varlıkların kadim ve Hak'la aynı olduğu şeklinde yorumlayan çevrelere verilmiş, daha teknik ve açıklayıcı bir cevap niteliğindedir. Ömer el-Bağdâdî, bu tür yanlış anlamaları bertaraf etmek üzere meseleyi vücûd, a'yân-ı sâbite ve vücûdun a'yân-ı sâbiteye tecellisini ifade eden zuhûr kavramları çerçevesinde yeniden formüle et-

81 Karabâş-ı Velî, *Şerhu'l-Akâidi'l-Nesefiyye* (İstanbul: Beyazıt Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, 1656), 91b-93b.

82 Ömer b. Abdülcelil el-Bağdâdî, *ed-Dürrü's-Semîn şerhu Salâti'ş-Şeyh Muhyiddîn* (Kudüs: Mescid-i Aksâ Kütüphanesi, 311), 4a.

mektedir. Böylece, Hak ile mahlûkat arasında kadimlik veya hakikî birlik iddiasına kapı aralamaksızın, tecelli ve zuhurun mahiyetini belirleyen Ekberî ontoloji ve terminolojiyi öne çıkartmakla birlikte kelâmî ilke ve hassasiyetleri de gözeterek meseleyi açıklamaktadır.

Ekberî sûfîlerin âlemi hayalden ibaret görmeleri, görünüşte sofistlerin görüşlerine benzese de başta İbnü'l-Arabî olmak üzere İbn Allân, Karabaş-ı Velî ve Ömer el-Bağdâdî gibi Ekberî düşünceye vakıf sûfîlerin bu benzerliği kabul etmedikleri açıkça görülmektedir. İbn Allân, Nesefî'nin ilkesini yalnızca kısaca zikretmiş ve ayrıntıya girmemiştir. Bu nedenle, onun görüşü İbnü'l-Arabî ve eşyanın hakikatlerinin sabitliği ilkesini Ekberî düşünceyi dikkate alarak yorumlayan Karabaş-ı Velî ve Ömer el-Bağdâdî'nin açıklamalarıyla detaylandırılmıştır.

Burada yalnızca ana hatlarıyla ve adı geçen sûfîlerin görüşlerinden hareketle bir çerçeve sunmakla yetinmiş olsak da âlemi hayal ile özdeşleştiren Ekberî düşüncenin sofistlerle benzeştirilmesi ve buna karşılık başta İbnü'l-Arabî olmak üzere Ekberî gelenekte bu özdeşleştirmenin açık biçimde reddedilmesi meselesi, müstakil olarak ele alınmayı hak eden temel konular arasında yer almaktadır.

Sonuç

XVII. yüzyıl Hicaz'ındaki vahdet-i vücûd savunusu geleneği içinde ihmal edilmiş bir isim olan İbn Allân ve onun el-*İkdü'l-ferîd fî hakîkati't-tevhîd* adlı risalesi merkeze alınarak bu dönem tasavvuf düşüncesindeki tartışmalara onun özgün katkısı ortaya konmuştur. İbn Allân sadece bir vahdet-i vücûd savunucusu değil aksine bu doktrini, vahdet-i şuhûd kavramsallaştırması ve kelâmî ilkelerle uzlaştırmaya çalışan sentezci ve temkinli bir yaklaşım geliştirmiştir. Bu yaklaşım, onu el-Kûrânî, el-Berzencî ve el-Uceymî gibi çağdaşlarından belirgin şekilde ayırmaktadır.

İbn Allân vahdet-i şuhûd ve vahdet-i vücûd ayrımını, yaygın kabulün aksine İmâm-ı Rabbânî merkezli tartışmanın dışında ve iki farklı tasavvuf geleneğine referansla ele almıştır. Onun vahdet-i şuhûdu Gazzâlî ve Şâzelî tarikatına, vahdet-i vücûdu ise Nakşibendî çizgideki Seyyid Şerîf Cürcânî'nin görüşlerine dayandırması, kavramın tarihsel gelişimine dair yerleşik kabulleri sorgulayıcı bir katkıdır. İbn Allân vahdet-i vücûd savunusunu, ittihad ve hulûl gibi itikadî sapma ithamlarına karşı emniyetli, kelâmî duyarlılıklarla uyumlu bir çerçeve içinde sunmuştur. Onun bu sa-

vunusunun teorik zeminini, Seyyid Şerîf Cürcânî'nin Ekberî gelenek tarafından sistemleştirilen "mutlak varlık" anlayışı oluşturmaktadır. Bu ilkeye göre hakikî ve asli varlık yalnızca Zâtıyla kaim olan Vacibü'l-Vücûd'a aittir, mümkün varlıkların varlığı ise hakiki değil mecazîdir ve ancak ilâhî varlığa nispetle anlam kazanmaktadır. Böylece hem varlığın birliği ilkesi korunmakta hem de Yaratıcı ile yaratılmış arasındaki ontolojik mesafe ilkesel düzeyde muhafaza edilmektedir. Ayrıca İbn Allân'ın, bu metafizik hakikatlerin nihai olarak aklî istidlâl yoluyla değil, keşf ve müşâhede ile idrak edilebileceğine dair Seyyid Şerîf'in vurgusunu benimsemesi, onun vahdet-i vücûd savunusunu spekülatif tartışmalardan ziyade tasavvufî tecrübe zeminine oturtmasını sağlamaktadır.

İbn Allân vahdet-i vücûd yorumunu, "şeylerin hakikatlerinin sabitliği" gibi kelâmî bir ilke üzerinden temellendirmekle hem vahdet-i vücûdu sofistlikle suçlanmaktan korumuş hem de varlık âlemindeki çokluğun ve şer'î hükümlerin nesnel bir karşılığının olduğunu vurgulamıştır. İbn Allân, vahdet-i şuhûd ile vahdet-i vücûd arasında teorik bir ayrım yapıp vahdet-i şuhûdu, Gazzâlî ve Şâzelîlik ve vahdet-i vücûdu, Seyyid Şerîf üzerinden savunmakla birlikte fiilen vahdet-i vücûdu şuhûdî bir yoruma yaklaştırmaktadır. Kavramları temkinli bir dille açıklaması ve tasavvufî tecrübeyi şuhûd merkezli ifadelerle izah etmesi bunu göstermektedir. Bu tutum fıkıh, hadis ve kelâm gibi zahirî ilimlerdeki güçlü birikimiyle bağlantılıdır. Metafizik meselelerde ihtiyatlı bir terminoloji tercih eden İbn Allân, vahdet-i vücûdu bütünüyle reddetmeden onu şuhûdî bir çerçeveye yaklaştıran bir yaklaşım sergilemektedir.

Nihayetinde İbn Allân'ın kelâm, tefsir, fıkıh, hadis ve benzeri zahirî ilimlerdeki güçlü birikimi, onun metafizik meseleleri ele alışında temkinli ve uzlaştırıcı bir dil geliştirmesine sevk etmiştir. Bu dil, vahdet-i vücûdun panteizm şeklinde anlaşılan yorumlarını törpüleyerek onu, Gazzâlî ve Şâzelîlik üzerinden ortaya koyduğu vahdet-i şuhûdun sınırlarına yaklaştıran ve böylece temel İslam bilimleri âlimleri tarafından kabul edilebilir kılmayı hedefleyen bir senteze yönelmiştir.

Kaynakça

Ahatlı, Erdinç. "Cumhuriyet Dönemi Hadis Şerhçiliği Bibliyografyası". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 11/21, (2013), 201-270.

Apaydın, Yasin - Musakhanov, Orkhan. *Kelam ile Tasavvuf Arasında: Bahâeddinzâde ve Kader Anlayışı*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2021.

Akdoğan, Ömer. *Ahmed Kuşâşî Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*. Ankara: Fecr Yayınları, 2022.

Alkan, Ercan. "Muhasebe Döneminde Tasavvuf". *İslam Düşünce Atlası*. ed. İbrahim Halil Üçer. 5/1871-1879. Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2022.

Altuntaş, Mustafa Celil. "Osmanlı'da Hadis İlminin Mahiyetine Dair Bazı Gözlemler". *Osmanlı'da İlm-i Hadis*. ed. Zekeriya Güler vd. 13-28. İstanbul: İSAR Yayınları, 2020.

Altaş, Eşref. "Varlık, Varlığın Birliği ve Var Olanların Mertebeleri: Cürcânî'nin Yaklaşımı". *İslam Düşüncesinde Süreklilik ve Değişim*.. ed. M. Cüneyt Kaya. 97-129. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.

Âyet ve Hadislerle Açıklamalı Kur'ân-ı Kerim Meâli. çev. Mehmet Yaşar Kandemir – Halit Zevalsiz – Ümit Şimşek. İstanbul: İFAV Yayınları, 2011.

Bahâeddinzâde Muhyiddin Mehmed Efendi. *Risâletü'l-vücûd*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hâlet Efendi, 2117, 110b-120a.

Bedirhan, Muhammed. "Fetih'ten Tanzimat'a Nazarî Tasavvuf". *Bir İlim Merkezi Olarak İstanbul II - Fetihten Tanzimat'a Osmanlı'da Dinî Düşünce-*. ed. İlyas Çelebî. 314-386. İstanbul: İSAV-Ensar Yayıncılık, 2025.

Çakmak, Abdullah. "The Rebuilding of the Ka'ba During the Period of Sulṭān Murād IV in the Context of the 'Ulamā'-Umarā' Discussions". *Religions* 16/915 (2025), 1-16. https://doi.org/10.3390/rel16070915

Çelik, Şerife Nur. "Hicazlı Bir Âlimin Diyar-ı Rum ile Entelektüel Etkileşimi: İbrâhîm el-Kûrânî'nin Cilâü'l-enzâr Risalesinde Hanefî-Mâtürîdî Geleneğe Eleştirileri". *Nazariyat* 8/1 (Nisan 2022): 61-94. https://doi.org/10.12658/Nazariyat.8.1.M0152

Dumairieh, Naser. *Intellectual Life in the Ḥijāz before Wahhabism: Ibrāhīm al-Kūrānī's Theology of Sufism*. Leiden: Brill, 2021.

Ebû Nuaym el-Isfahânî. *Hilyetü'l-evliyâ*. 10 Cilt. Kahire: Dâru'l-Fikr, 1996.

el-Emîr, Ebû Hâşim İbrâhîm b. Mansûr. *el-'Allâme İbn Allân* (*h. 980-1057*)*: Hayâtuhû, âsâruhû ve cuhûduhû fî hidmeti'l-beledi'l-Harâm*. Cidde: Dâru'l-Hadîsi'l-Kitâbiyye, 2016.

Fazlıoğlu, İhsan. "Muhasebe Dönemi". *İslam Düşünce Atlası*. ed. İbrahim Halil Üçer. 5/1708-1726. Konya-İstanbul: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları-İlem Yayınları, 2022.

Fazlıoğlu, İhsan. "Muhasebe Döneminde Nazarî İlimler". *İslam Düşünce Atlası*. ed. İbrahim Halil Üçer. 5/1729-1784. Konya-İstanbul: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları-İlem Yayınları, 2022.

Gazzâlî, Ebû Hâmid. *İhyâu ulûmi'd-dîn*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.

Gazzâlî, Ebû Hâmid. *Mişkâtü'l-envâr*. thk. Ebü'l-Alâ Afîfî. Kahire: ed-Dârü'l-Kavmiyye, ts.

Hâce Muhammed Pârsâ. *er-Risâletü'l-Kudsiyye*. tsh. Ahmed Tâhirî Irâkî. Tahran: Kitâbhâne-i Tahûrî, 1353 hş.

Hâce Muhammed Pârsâ. *Faslu'l-hitâb*. nşr. Muhammed Osman b. Muhammed Şerîf. Taşkent: Matbaa-ı Gulâmî, 1331.

Hallâc. *Dîvân*. thk. Muhammed Bâsil 'Uyûnu's-sûd. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2013.

Hamevî, Mustafa b. Fethullah. *Fevâidü'l-irtihâl*. thk. Abdullah Muhammed Kenderî. 2 Cilt. Lübnân: Dâru'n-Nevâdir, 2011.

Hasan b. Ali el-Uceymî. *Habâya'z-zevâya*. thk. Naser Dumairieh. Leiden: Brill, 2023.

Hasan b. Ali el-Uceymî. *Risâletün fî turuki's-sûfiyye*. thk. Naser Dumairieh. Leiden: Brill, 2023.

Hatîb el-Vezîrî. *el-Futûhâtu'r-Rabbâniyye fî şerhi'r-risâleti'r-Reslâniyye*. thk. Ahmed Receb Ebû Sâlim. Ammân: Dâru'l-feth, 1441.

İbn Allân, Muhammed b. Ali. *el-İkdü'l-ferîd fî hakîkati't-tevhîd*. Berlin: Berlin Kütüphanesi, Sprenger 677, 107b-113a.

İbn Kayyım el-Cevziyye. *Medâricü's-sâlikîn*. thk. Muhammed el-Mu'tasım Billâh el-Bağdâdî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1996.

İbrâhîm Kûrânî. *Risâle fi'r-red*. İzmir: İzmir Millî Kütüphanesi, 137, 1b-8a.

Karabâş-ı Velî. *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*. İstanbul: Beyazıt Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, 1656/91a-120a.

Kurtuluş, Rıza. "İbn Zahîre". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 20/455-457. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Muhibbî, Muhammed Emîn. *Hulâsatü'l-eser fî a'yâni'l-karni'l-hâdî aşer*. 4 Cilt. Kahire: el-Matbaatü'l-Vehbiyye, 1867-1868.

Muhyiddin İbnü'l-Arabî. *el-Futûhâtü'l-Mekk*iyye. thk. Abdülaziz Sultân Mansûb. 13 Cilt. Yemen: Vezâratü's-Sekâfe, 2010.

Musakhanov, Orkhan. "İsmail Sirâceddin Şirvânî'nin (öl. 1269/1853) Vahdet-i Vücûd ile Vahdet-i Şühûd Yorumu". *Eskiyeni* 40 (2020), 303-320. https://doi.org/10.37697/eskiyeni.662948

Okuyucu, Nail. "Muhasebe Dönemi Fıkıh ve Usûlu". *İslam Düşünce Atlası*. ed. İbrahim Halil Üçer. 5/1823-1841. Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2022.

Ömer b. Abdülcelil Bağdâdî. *ed-Dürrü's-semîn: şerhu Salâti'ş-Şeyh Muhyiddîn*. Kudüs: Mescid-i Aksâ Kütüphanesi, 311, 1b-30b.

Ömer b. Abdülcelil el-Bağdâdî. *Hâşiye alâ risâleti vahdeti'l-vücûd*. İstanbul: İstanbul Nadir Eserler Üniversitesi Kütüphanesi, A4107, 11b-17a.

Öngören, Reşat. "Tâceddîn b. Zekeriyyâ." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 39/342-343. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Rouayheb, Khaled. *17. Yüzyılda İslam Entelektüel Tarihi: Osmanlı İmparatorluğunda ve Mağrip'te İlmî Akımlar*. çev. Zahit Atçıl. İstanbul: Klasik Yayınları, 2023.

Sâhib b. Abbâd. *Dîvân*. thk. Muhammed Hasan Âl-i Yâsîn. Beyrut: b.y. 1978.

Seyyid Şerîf el-Cürcânî. *Hâşiye alâ Tesdîdi'l-kavâ'id fî şerhi Tecrîdi'l-akâid*. thk. Eşref Altaş vd. İstanbul: İSAM Yayınları, 2020.

Seyyid Şerîf el-Cürcânî. *Risâle fî merâtibi'l-mevcûdât*. Princeton University Library, Yahuda 4218, 41b-47b.

Şemseddin Sehâvî. *el-Makâsidu'l-hasene*. nşr. Abdullah Muhammed es-Sâdık. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1979.

Şillî, Muhammed b. Ebî Bekir. *İkdü'l-cevâhir ve'd-dürer*. thk. Abdurrahman el-Mezînî. Riyad: Merkezü'l-Melik Faysal, 2014.

Tosun, Necdet. *Bahâeddîn Nakşbend: Hayatı, Görüşleri, Tarîkatı*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2002.

Tosun, Necdet. *İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî: Hayatı, Eserleri, Tasavvufî Görüşleri*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2009.

Türker, Ömer. "Osmanlı Dönemi Vahdet-i Vücûd Tartışmaları İçin Bir Başlangıç: Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin Vahdet-i Vücûd Yorumu". *Osmanlıda İlm-i Tasavvuf*. ed. Ercan Alkan vd. 213-247. İstanbul: İSAR Yayınları, 2018.

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde yapay zeka tabanlı herhangi bir araç veya uygulama kullanılmamıştır. Çalışmanın tüm içeriği, yazar(lar) tarafından bilimsel araştırma yöntemleri ve akademik etik ilkelere uygun şekilde üretilmiştir.

Dergimizde yayımlanan çalışmaların telif hakları yazarlara, ticari kullanım hakkı dergimize aittir. Yayımlanan çalışmalar CC-BY-NC-ND lisansı altında açık erişim olarak yayımlanmaktadır.

Çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

EK-1: el-İkdü'l-ferîd fi hakîkati't-tevhîd'in Yazma Nüshaları ve Edisyon Kritik Yöntemi

Ebu Haşim İbrahim b. Mansûr, İbn Allân'ın *el-İkdü'l-ferîd fî hakîkati't-tevhîd* adlı risalesinin üç ayrı nüshasının bulunduğunu kaydetmektedir: 1) Berlin Devlet Kütüphanesi, Sprenger 677, 107b-113a; 2) Hindistan, Hudâbahş Kütüphanesi, 218; 3) Endonezya, Jakarta Millî Kütüphanesi, dxli.[83] Yapılan girişimler sonucunda, eserin Berlin nüshasına ulaşmak mümkün olmuştur. Bu nüshanın yer aldığı mecmuada, Câmî'nin *ed-Dürretü'l-fâhire* adlı eserinden hemen sonra gelen *el-'İkdü'l-ferîd fî hakîkati't-tevhîd*'in sonunda herhangi bir ferağ kaydının bulunmadığı görülmektedir. Bununla birlikte *el-'İkdü'l-ferîd*'in hattının, mecmuada yer alan *ed-Dürretü'l-fâhire* ile aynı kalemden çıkmış olması dikkat çekmektedir. Mecmuada ikinci sırada yer alan bu eserin ferağ kaydında, metnin Yusuf b. Ebî'l-Celal Abdullah el-Câvî el-Makâsîrî tarafından 1066/1656 yılında istinsah edildiği belirtilmektedir.[84] Buradan hareketle risaleyi İbn Allân'ın vefatından yaklaşık dokuz sene sonra Yusuf b. Ebî'l-Celal Abdullah el-Câvî el-Makâsîrî'nin istinsah ettiğini söylemek mümkündür.

*el-İkdü'l-*ferîd'in edisyon kritiğinde ulaşılabilen Berlin nüshası esas alınmış; metinde yer alan âyet, hadis, şiir ve çeşitli alıntılar tahriç edilmiş ayrıca nadir kullanılan kelimeler için sözlük açıklamalarına yer verilmiştir. Yazma, müellifin vefatına yakın bir tarihte genel olarak büyük bir titizlikle istinsah edilmiş olmakla birlikte, dört yerde siyak ve sibak dikkate alınarak metne müdahalede bulunulmuş; söz konusu tashihler dipnotlarda açıkça gösterilmiştir. İbn Allân, alıntılarında müellif isimlerini zikretmekle birlikte eser adlarını belirtmediği ve iktibaslarını çoğu zaman özetleyerek aktardığı için dipnotlarda, imkân ölçüsünde söz konusu alıntıların asıl metinlerine yer verilmeye çalışılmıştır. Yazmanın varakları, ön yüz için (و), arka yüz için ise (ظ) harfleriyle gösterilmiştir.

83 Ebû Hâşim İbrâhîm b. Mansûr el-Hâşimî el-Emîr, *el-Allâme İbn Allân (h. 980–1057): ḥayâtuhû ve âsâruhû ve cuhûduhû fî ḫidmeti'l-beledi'l-Ḥarâm* (Cidde: Dâru'l-Ḥadîsi'l-Kitâbiyye, 2016), 147.

84 Abdurrahman Câmî, *ed-Dürretü'l-fâhire* (Berlin: Berlin Kütüphanesi, Sprenger 677), 107a; Bu mecmuanın 107b varağında İbn Allân'ın *el-İkdü'l-ferîd*'i başlamaktadır.

EK-2: *el-İkdü'l-ferîd fi hakîkati't-tevhîd*'in Edisyon Kritikli Metni

العِقد الفريد في تحقيق التوحيد

لمحمّد علي بن محمّد علان الصدِّيقي الأشعري الشافعي

(ت. ١٠٥٧هـ/١٦٤٨م)

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمدُ للهِ الواحدِ الأحدِ المتفرِّدِ بوجوب الوجودِ، الذي لا يشارِك له فيها أحد يكون ممكن أو موجود، الذي تفرّد بوجوب الوجود أزلًا وأبدًا فله القدم والبقاء، وأخرج ما سواه من كتم العدم فلم يكن في مرتبة الكمال المطلق وصول ولا ارتقاء. أحمده أن أنار بصائرنا بأنوار التوحيد وكحّل أعين سرائرنا بإثمد[١] العرفان المنجي من حضيض التقليد، وأهّلنا لفهم الأمر على حقائقه، وأطلعنا بالعناية على سبيل الهدى ونهج الحق وطرائقه. وأشكره أن منحنا حسن الاعتقاد، وسبّح بنا فضله في بحار العرفان وحسن العقائد وشرف الرشاد، فاهتدينا بأنوار عرفانه، ومَن يهد الله فما له مِن مضلّ، فسبحان[٢] مَن إلهٌ خيرُ هادٍ. وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، ولا ضدّ له ولا ندّ له، الإله الواحد، الفرد القديم الأزلي الباقي الأبدي الماجد، شهادةً تُحَلِّي بليلنا بالعِقد الفريد، وتُزَيِّنه بجواهر كمال فوائد التوحيد. وأشهد أن مولانا وسيدنا محمّدًا عبدُه، ورسولُه وصفيُّه وحبيبُه وخليلُه، سيّدُ أربابِ العرفان، وعينُ اليقين وإنسانُ المعرفةِ والإيقانِ، مَظهَرُ الهدايةِ عينُ العنايةِ كنزُ الوجودِ، والرحمةُ العامّةُ /[١٠٨و] لكلّ موجود، صلّى الله وسلم عليه، وزاده فضلًا وشرفًا لديه، وعلى آله وصحبه، وتابِعيه ووارِثيه العلماءِ وعطرتِه وحزبِه، ما تحلّى جِيدُ[٣] الأفاضلِ بالعِقدِ الفَريدِ، وما سطع نورُ أسرارِ التوحيدِ. آمين.

١ والإثمد -بالكسر-: حجر للكحل. **القاموس المحيط** للفيروزآبادي، «ثمد».

٢ وفي النسخة: فسبحانه.

٣ الجيد -بالكسر-: العنق، أو مقلّده، أو مقدّمه، جمعه: أجياد وجيود. **القاموس المحيط** للفيروزآبادي، «جيد».

وبعد فيقول فقير رحمة مولاه، اللائذ به في سرّه ونجواه، المتشرّف[٤] بخدمةِ تفسيرِ الكتابِ، وإقراءِ **صحيح البخاري** وختمِه بجوف كعبة ربّ الأرباب، محمّد علي بن محمّد علان الصدِّيقي الأشعري الشافعي، لطف بهما وبالمسلمين المولى الكريم، وأحلّهم بمَنِّه جنان النعيم: هذا جزء يُسمّى **العِقد الفريد في تحقيق التوحيد**، حملني عليه دفعُ توهّمِ أنّ أهلَ اللهِ العارفين وأربابَ العرفانِ الكاملين ما قد توهّمه ظواهرُ عبارةِ بعضهم مِن الاتّحاد معه تلك في المادّة ويعبّر عنها بالوجود وأن الافتراق بالتجلّي لا بالحقيقة فهي واحدة، وليس ذلك اعتقادهم، فذلك اعتقاد رديء، الذي عليه الجمهور تكفيرُ صاحبه، فكلُّ من ادّعى أن البارئ اتّحد مع مخلوق أو حلَّ فيه فقد كفر، تعالى الله عن كلّ ما لا يليق به علوًّا كبيرًا، إنما هذا تَشَدُّقٌ[٥] ممّا ينتسب لهذا الفريق، وما شَرِب ممّا لهم من الرحيق، ولا انتظم في سِلْك ذي الرفيق، فيتكلم بذلك ليسْتغرب فيُتوجّه إليه لِما جرت به العادة من التوجّه لكلّ غريب.

قال: /[١٠٨ظ] علماء التوحيد: وما قد يبدو مِن عبارةِ بعض مما يوهم حلولًا واتّحادًا فإن كان وهو في حال السكر والفناء فيسلم له حاله؛ لأنه إذا ذهب العقلُ تبعه ذهابُ التكليف إلا أنه لا يُقتَدى به، أو في حال الفناء وغلب عليه الشهود للتوحيد في سريان سره في أجزائه حتى كأنّه حالّ فيه، فاشتبه عليه الأمر، فقال في ذلك الحال:

رقّ الزجاج ورّقت الخمر وتشاكلا فتشابه الأمر
فكأنّما خمر ولا قدح وكأنّما قدح ولا خمر[٦]

فما عليه ملام، والثبات سير المقام عن صريح الكلام، فإذا كان الأمر كما ذكرنا فمعتقد أهل الحقّ أنّ «حقائقَ الأشياءِ ثابتةٌ والعلمُ بها متحقِّق خلافًا للسُّوفَسْطائيّة»،[٧]

٤ وفي النسخة: المتشرّفة.

٥ الشّدق -بالكسر ويُفتح والدال مهملة-: طفطفة الفم من باطن الخدين. وخطيب أشدق: بليغ. وتَشدَّقَ: لوى شدقه للتفصّح. **القاموس المحيط** للفيروزآبادي، «شدق».

٦ **ديوان صاحب بن عباد**، ١٧٦.

٧ **شرح العقائد النسفية** للتفتزاني، ١٦٠-١٨١. قال محيي الدين ابن العربي في **الفتوحات** (١٠/١٣-١٤): «فالحضرة الوجودية إنّما هي حضرة الخيال، ثمّ تقسّم ما تراه مِن الصور إلى محسوس ومتخيَّل، والكلّ متخيّل، وهذا لا قائلَ به إلّا من أُشهِدَ هذا المشهد، والفيلسوف يَرمي به، وأصحاب أدلّة العقول كلّهم يرمون به، وأهل

فإذا ثبت ثبوتُ الحقائق ولا كلامَ في التفرقة بين حقيقة المخلوق وحقيقة الخالق ثَبتَ تعدُّدَ موادِّ الموجوداتِ وافتراقَها لواجبٍ هو الذاتُ القديمُ وممكِنٌ هو غيرُه تعالى.

وأما حديثُ "كان الله ولا شيء معه، وهو الآن على ما عليه كان» المُوهِمُ لاتّحاد المادّةِ وقِدَمِها مطلقًا وأنّ المتجدّد الحادث إنما هو العرض، أي صُورُه، وأنّ الوجود، أي المادّة، كالشمع، وأنّ الصور كما يُتَّخَذ منه مِن خاتم ونحوه، فالمادّة واحدة والتنوع في المأخوذ.

فالجواب أن الثابت من الحديث في البخاري /[١٠٩و] «كان الله ولا شيء معه»،[٨] وأما الباقي فمن زيادة المتصوّفة. ثمّ إن أراد مَن زاده «وهو الآن على ما عليه كان» باعتبار الشهود واضمحلال النظر عمّا سوى المولى سبحانه ويُسَمَّى بمقام الفناء ومقام الجمع، فلا كلام في شرف ذلك المقام، وإن أراد أن لا حقيقة في الوجود إلا حقيقته تعالى وأن هذه الصور تطوّر فيها الذات فظهر بها وهو واحدٌ حقيقةً في جميع العالم متعدِّدٌ تخيّلًا ووهمًا ولا وجودَ لحقيقة ما سواه أصلًا، فالموادّ للوجود قديمةٌ والحادث من الموجودات إنما هو صورها ومثالها قال شيخنا المحقِّق عالم مكّة القاضي علي بن جار الله بن ظهيرة الحنفي:[٩] إن قالوا ذلك بحسب الشهود والذوق وما تجلّى لهم وتنزل

الظاهر لا يقولون به؛ نعم، ولا بالمعاني التي جاءت له هذه الصور. ولا يقرب من هذا المشهد إلّا السوفسطائية. غيرَ أنّ الفرق بيننا وبينهم أنّهم يقولون: 'إن هذا كلّه لا حقيقة له'، ونحن لا نقول بذلك؛ بل نقول: 'إنه حقيقةٌ.' ففارقْنا جميعَ الطوائف ووافقْنا اللهَ ورسولَه بما أُعلمنا به ممّا هو وراء ما أُشهدناه فعَلِمنا ما نشهد، والشهود عناية من الله أعطاه إيّانا بنور الإيمان الذي أنار الله به بصائرنا. ومن عَلِم ما قرّرناه عَلِم عِلْم الأرض المخلوقة مِن بقية طينة آدم عليه السلام، وعَلِم أنّ العالَم بأسره لا بل الموجودات هُمْ عمّار تلك الأرض، وما خلص منها إلّا الحقّ تعالى خالقُها ومنشئها». وقال عمر البغدادي في **حاشيته على رسالة وحدة الوجود** للنابلسي (١٥و): «فإن قلتَ: ما الفرق بين مذهب السادات العارفين أهل الكشف، قدّس الله أسرارَهم، وبين مذهب السوفسطائية؟ قلتُ: العارفون يقولون: حقائق الأشياء ثابتة بالله، أي موجودة بعين وجود الله على ما مرّ. وأمّا في حدّ ذاتها مع قطع النظر عن الوجودِ الماسكِ لها القيومِ عليها فهي عدمٌ صرفٌ، ولا ينكره عاقلٌ. وأمّا السوفسطائية فتقول: حقائق الأشياء ليست ثابتة بنفسها ولا بالله تعالى؛ لأنّهم ينكرون تحقّقَ حقيقةِ الحقِّ ووجودَها أيضًا، وظاهر كلام المتكلّمين يدلّ على أن حقائق الأشياء ثابتة وموجودة بنفسها، وبعد تحرير محلّ النزاع وتقرير وحدة الوجود كما بيّنه السادة العارفون يرجع الخلاف لفظيًّا كما عرفتَ».

٨ **صحيح البخاري**، بدء الخلق ١.

٩ علي بن جار الله بن أبي اليمن محمد بن أبي بكر بن ظهيرة الحنفي (توفي سنة ١٠١٠هـ/١٦٠١م). وُلِدَ في مكة المكرمة، وإذا أُخِذَت روايةُ أنه تُوُفّي بعد التسعين من عمره بعين الاعتبار، فيُرجَّح أن ولادته كانت نحو سنة ٩٢٠هـ/١٥١٤م. لا

على قلوبهم فهم القوم الذين شأنهم، كما قيل:

إذا قالت حَذام فصدِّقوها فإنّ القول ما قالت حَذام[10]

وشأن سامع ذلك من أولئك أن يَعمَل بما قيل:

وإذا لم تر الهلال فسلِّم لأناسٍ رَأوْه بالأبصار[11]

وإن كانوا أخذوا ذلك من طريق الاستدلال فهذا كفرٌ صرَّاحٌ؛[12] لأنه يلزم عليه

تُعرَف تفاصيل كافية عن حياته التعليمية وشيوخه، إلا أنه كان بارعًا في الفصاحة والبلاغة، وكان إلى جانب خطابته في الحرمين يُدَرِّسُ العلم. ومن أشهر تلاميذه: شهاب الدين الخفاجي، وعبد القادر الطبري. وقد ذكر الخفاجي أنه فاق أقرانه بما أخذه عن أستاذه، وذكره بإجلال وثناء. ومن مؤلفاته التي نُسبت إليه: **الفتاوى** لابن ظهيرة، كما تُذكر له كتبٌ أخرى في المصادر، منها: **حاشية على شرح التوضيح**، و**حاشية على شرح إيساغوجي للقاضي زكريا**، وغيرها. انظر: **ريحانة الألباء** للخفاجي، ٤٤٠؛ و**إيضاح المكنون** للبغدادي، ٥٤٢/٢؛ **وهدية العارفين** للبغدادي أيضًا، ٧٥١/١.

١٠ **الصحاح** للجوهري، ٢٦٩/١.

١١ استشهد الآلوسي في نفس السياق في مقدمة **تفسيره** (٩/١): «فالإنصاف كل الإنصاف التسليم للسادة الصوفية الذين هم مراكز الدائرة المحمدية ما هم عليه، واتهام ذهنك السقيم فيما لم يصل -لكثرة العوائق والعلائق- إليه.

وإذا لم تر الهلال فسلّم لأناس رأوه بالأبصار»

١٢ «ذهب جماعة من الصوفية إلى أن ليس في الواقع إلا ذات واحدة لا تركُّبَ فيها أصلًا؛ بل لها صفات متعدّدة في عينها، وهي حقيقةُ الوجودِ المنزَّهةُ في حدّ ذاتها عن شوائب العدم وسمات نقصان الإمكان، ولها تقيّدات بقيود اعتبارية بحسب ذلك تتراءى موجودات متمايزة، فيُتوهّم من ذلك تعدّد حقيقي، فما لم يقم برهان على بطلان ذلك لم يتمّ ما ذكره من عدم اتحاد الماهيّات، ولا يتمّ أيضًا اشتراك الوجود؛ بل لا يثبت وجودُ ممكنٍ أصلًا. أقول: هذا خروج عن طور العقل؛ فإنّ بداهته شاهدة بتعدّد الموجودات تعدّدًا حقيقيًّا، وأنّها ذوات وحقائق متخالفة بالحقيقة دون الاعتبار فقط، والذاهبون إلى تلك المقالة يدّعون استنادها إلى مكاشفاتهم ومشاهداتهم، وأنّه لا يمكن الوصول إليها بمباحث العقل ودلالاته؛ بل هو معزول هناك كالحسّ في إدراك المعقولات، وأمّا المتقيّدون بدرجات العقل والقائلون بأنّ ما يشهد له العقل فمقبول وما يشهد عليه فمردود، فيزعمون(أ) أنّ تلك المكاشفات والمشاهدات على تقدير صحّتها(ب) مؤوّلة بما يوافق العقل(ت) فهم بشهادة بداهته عندهم مستغنون عن إقامة برهان على بطلان أمثال ذلك، ويعدّون تجويزها مكابرة لا يُلتفت إليها. | (أ) هذا التعبير ميلٌ من السيد الشريف إلى مذهب الصوفية. «زيرك». (ب) يعني: في صحتها بحث لالتباس الكشف الرحماني بالتسويل الشيطاني كثيرًا، وعلى تقدير صحّتها يجوز أن يكون مشاهدتهم للموجود الواحد دون غيره لغلبته على غيره كنور الشمس يستر النجوم بالغلبة. منه رحمه الله. (ت) أي يقال: تعدّد الذوات في نفس الأمر لا ينافي حقّيّة تلك المشاهدات والمكاشفات تغلب عند طلوع الشمس، كذلك تلك الذوات المتعدّدة عند انكشاف تلك الذوات المنزّهة عن سمات الإمكان. منه رحمه الله». **حاشية التجريد** للسيد الشريف الجرجاني، ٦٦/٢-٦٧.

إدحاض الشرائع واتحاد الرسول والمرسِل والعابد والمعبود مما لا يقوله أحدٌ فضلًا عنهم فهم عقلاءُ العالَم وخيَرةُ هذه الأمّة لتمسّكهم في بدءِ سلوكهم بالشرع المحمّدي وسيرهم في الطريق الأحمدي فحصل لهم هذا النور الإلهي. /[١٠٩ظ]

قال بعض المحققين: التوحيد فعلي وصفاتي وذاتي وهو أعلاها وأجلاها وأغلاها، ويرجع الكلّ إلى الشهود بالموجِد في المرتبة الثالثة، فلم يشهد في شهوده غيرُ الواحد الأحد فهو فانٍ عن كلّ شيء حتى عن نفسه وعن فنائه، غائبٌ بكمال شهوده لموجِده عن كلّ حسِّه، وهذه هي الغاية القصوى في التوحيد، وهذا الشهود تارةً يدومُ، وتارةً يكون كالبرق الخاطف، والدوامُ نادرٌ عزيزٌ، وقد يَصدُر عن صاحبِ هذا الشهودِ لقصورِ العبارةِ عن حالِه وتعذّرِ الكشفِ عنها مقالةٌ مّا تُشعِر بحلولٍ أو اتحادٍ فيقف عليه من هو غريبٌ عن هذه الديار، فتَحملُه العزيمةُ على المبادرة إلى الإنكار والتعرّض لأولياء الله الكبار بالتكفير والاحتقار، والواجب عليه أن يَرجِع عن قريبٍ فيؤمن بما لم يبلغه علمُه ليكون له بذلك الإيمانِ نصيبٌ.

قال الأكابر: مَن استخفّ بحلال اللهِ تعالى أوْرَثَه ذلك الوقيعةَ[١٣] في أولياءِ الله تعالى.

وقال الشيخ عمر بن الفارض رضي الله عنه:

فلا تك ممَّن طيّشتْه دروسُه — بحيث استقلّت عقلَه واستفزّت
فثَمَّ وراءَ العقل علمٌ يَدِقّ — عن مدارك أرباب العقول السليمة[١٤]

هذا ومن نظر بعين التوحيد المحض علم قطعًا أن ليس في الوجود إلا هو تعالى بمعنى أنّ كلَّ شيء هالك إلا وجهه؛ لأنّ ما سواه ليس له قوام بنفسه؛ بل بغيره فهو من حيث ذاته عدم محض /[١١٠و] ونفي صرف لا وجود له فلا يكون موجودًا حقيقةً؛ إذ الموجود حقيقةً هو القائم بنفسه فإن كان مع قيامه بنفسه يقوم بوجوده وجودُ غيره فهو قيّوم، ولا قيّومَ إلا واحدٌ [لا] يُتصوَّرُ تَعدُّدُ ذلك، فإذًا ليس في الوجود إلّا الحيّ القيوم، والكلّ منه وإليه.

١٣ الوقيعةُ في الناس: الغِيبَةُ. **الصحاح** للجوهري، «وقع».

١٤ **كشف السرّ الغامض في شرح ديوان ابن الفارض** لعبد الغني النابلسي، ١١٨٢/٤-١١٨٥.

قال حجة الإسلام الغزالي رحمه الله تعالى:

للعارفين تحت تجليات الأنوار الإلهية على أسرارهم مقامات؛
الأول: اضمحلال الكائنات في نظره سوى نفسه، وتلك الحالة منسوب عندهم بكدورةٍ وقصورٍ ويُسمّى ذلك الحال الفناء في التوحيد، وهم الخواص.
والثاني: الترقي عن ذلك بحيث يغيب عن مشاهدة نفسه وعن أحوالها مطلقًا، وعن الفناء أيضًا، ويسمّون تلك الحال الفناء في الفناء في التوحيد، وهم خواص الخواص، ويصير لهم معنى قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هالِكٌ إلا وَجْهَه﴾ [القصص، ٨٨/٢٨] ذوقًا وحالًا كما أن حظّ غيرهم من المؤمنين من ذلك يكون علمًا وإيمانًا، فالذوقُ ملابسةُ عينِ تلك الحال بالحضور الاتصافي، والعلمُ معرفةُ ذلك بالبرهانِ، ومأخذه القياس بأن ينظر إلى اضمحلال نور الكواكب عند إشراق نور الشمس، فيقيس به اضمحلال وجود الكائنات عند إشراق التجليات، والإيمانُ قبولُه بالسمع والإذعان له، وثمرة الفناء في الفناء في التوحيد أن يصير أفعال العباد مستغرقة في أفعال الرب تبارك وتعالى، وتصريفه وتحريكه /[١١٠ظ] يغيب عن نسبة أفعاله إلى نفسه وعلى ما يشير لتلك الحال قوله تعالى: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلكِنَّ اللَّهَ رَمى﴾ [الأنفال، ١٧/٨]، والحديثُ القُدسيُّ: «لا يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به»،[١٥] وإنما سمي هذا الحال الفناء وإن كان الظل والشخص باقيين للذهول والغيبة عنهما وعدم مشاهدتهما كما لا يُشاهَد الكواكب مع وجودها عند ظهور نور الشمس وإشراقها، وربما سمع هذا الكلام الفقيه الرسمي فنظر أنها طامّاتٌ غيرُ معقولةٍ، ﴿وإذ لم يهتدوا به فسيقولون هذا إفك قديم﴾ [الأحقاف، ١١/٤٦]. انتهى.[١٦]

١٥ صحيح البخاري، الرقاق ٣٨.

١٦ لم أعثر على هذا اللفظ بعينه في **إحياء علوم الدين**، ولا في **المقصد الأسنى**، ولا في **المنقذ من الضلال**، ولا في **مشكاة الأنوار** لحجّة الإسلام الغزالي. غير أنّ الغزالي يعبّر في بعض مواضع **مشكاة الأنوار** (٥٧-٥٨، ٩٢) عمّا يقرب من هذا المعنى، ويومئ إلى مضمونٍ يشاكله في سياقات متعدّدة. ومِن ثَمَّ يمكن القولُ إنّ الفكرة حاضرة عنده وإن لم تَرد بالنصّ المتداول حرفيًا: «العارفون -بعد العروج إلى سماء الحقيقة- اتفقوا على أنهم لم يروا في الوجود إلا الواحد الحقّ؛ لكن منهم من كان له هذه الحال عرفانًا علميًا، ومنهم من صار له ذلك حالًا ذوقيًا. وانتفت عنهم الكثرة بالكلية واستغرقوا بالفردانية المحضة واستوفيت فيها عقولهم فصاروا كالمبهوتين فيه ولم يبق فيهم متسع لا للذكر غير الله ولا لذكر أنفسهم أيضًا. فلم يكن عندهم إلا الله، فسكروا سكرًا دفع دونه سلطان عقولهم، فقال أحدهم: 'أنا الحق'، وقال الآخر: 'سبحاني ما أعظم شأني!'، وقال آخر: 'ما في الجبة إلا الله'». وكلام العشّاق في حال السكر يُطوَى ولا يُحكى. فلما خفّ عنهم سكرُهم ورُدّوا إلى سلطان العقل الذي هو ميزان

وحاصله وحدة الشهود وهي طريق الشاذلية، ومرجعها إلى عدم ملاحظة وجود ما سوى الله تعالى لحِفافِ[17] العدم بطرفيه أوّلًا وآخرًا وإن كان على وجوده يُدار الأحكام، وفيه أنواع الحِكَم، كما قيل:

الكلّ ظلّ يزول لكن قامت بإثباتها الدلائل[18]

أما وحدة الوجود فليس المراد منها ما تقدم من الفهم الرديء أن ذات البارئ هي ذات جميع الموجودات حتى يلزم عليه ما مرّ، وكون الذات العليّ مخالِطًا وملابسًا للأشياء الخسيسة والدنيئة والقاذورات وقِدَم الأعيان لكل موجودٍ، والحادثُ إنما هو صورته ومثاله؛ بل المراد أن الوجود القائم بذاته الواجب الموجود بوجودِه، وذاتُه عينُه لا قائم بغيره، فالوجود القائم /[١١١و] بالذات وجودٌ بحتٌ، فلا يكون في واجب الوجود شيئان ذاتٌ ووجودٌ هو عارض لها؛ بل واجب الوجود ذاتٌ محضٌ قائمٌ بذاته، والمتكلمون والصوفية متفقون عليه، ويقول الصوفية: واجب الوجود عين الوجود. قال السيد الشريف:

الله في أرضه، عرفوا أن ذلك لم يكن حقيقة الاتّحاد؛ بل شبه الاتحاد مثل قول العاشق في حالِ فرطِ عشقِه:

أنا من أهوى ومن أهوى أنا نحن روحان حللنا بدنا

ولا يبعد أن يفاجئ الإنسان مرآة فينظر فيها ولم ير المرآة قط، فيظن أن الصورة التي رآها هي صورة المرآة متحدة بها، ويرى الخمر في الزجاج فيظن أن الخمر لون الزجاج. وإذا صار ذلك عنده مألوفًا ورسخ فيه قدمه استغفر وقال:

رقّ الزجاج وراقت الخمر فتشابها فتشاكل الأمر

فكأنما خمر ولا قدح وكأنّما قدح ولا خمر

وفرق بين أن يقول: 'الخمر قدح'، وبين أن يقول: 'كأنه قدح'. وهذه الحالة إذا غلبت سميت بالإضافة إلى صاحب الحالة 'فناء'، بل 'فناء الفناء»: لأنه فني عن نفسه وفني عن فنائه، فإنه ليس يشعر بنفسه في تلك الحال ولا بعدم شعوره بنفسه. ولو شعر بعدم شعوره بنفسه لكان قد شعر بنفسه. وتسمى هذه الحالة بالإضافة إلى المستغرق به بلسان المجاز اتحاداً أو بلسان الحقيقة توحيدًا».

وقال أيضًا في **مشكاة الأنوار** (٩٢) في نفس السياق: «هؤلاء [أي الصوفية الواصلون] انقسموا: [١] فمنهم من احترق منه جميعُ ما أدركه بصرُه وانمحق وتلاشى، لكن بقي هو ملاحظًا للجمال والقدس وملاحظًا ذاته في جماله الذي ناله بالوصول إلى الحضرة الإلهية. فانمحقت فيه المبصرَات دون المبصِر. [٢] وجاوز هؤلاء طائفة هم خواص الخواص فأحرقتهم سبحاتُ وجهه وغشيهم سلطانُ الجلال فانمحقوا وتلاشوا في ذاتهم ولم يبق لهم لحظ إلى أنفسهم لفنائهم عن أنفسهم. ولم يبق إلا الواحد الحق. وصار معنى قوله: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ﴾ [القصص، ٨٨/٢٨] لهم ذوقًا وحالًا».

١٧ حفّه بالشيء يحفّه كما يُحَفُّ الهودجُ بالثياب. **الصحاح** للجوهري، «حفف».

١٨ لم أجده في المصادر.

وأرباب النظر طائفة العقلاء، يعني يعرفون الله تعالى بدلائل عقلهم، وهم يقولون: العقل يحكم أن حقيقة واجب الوجود ينبغي أن يكون وجودًا، وواجبُ الوجود لا ينبغي أن يكون كلِّيًا، يعني لا يكون هو كلِّيًا، والعموم عارض له؛ لأنه إذا كان كلِّيًا لا بدّ أن يكون في الخارج له صورةٌ، فيلزم أن يكون واجب الوجود مركّبًا من واجبٍ وتعيّنٍ، والتركيب على واجب الوجود محال؛ بل ينبغي لواجب الوجود أن يكون في حدّ ذاته متعيّنًا، وتعيّنُه عينُ ذاتِه كوجودِه عينَ ذاته حتى لا يتصوّر بوجه ما التركيبُ والتعددُ.[19]

قال الخواجه بهاء الدين نقشبند: «ما أبصرتم وما علمتم وما فهمتم هو غير واجب الوجود»؛[20] لأنه لا يمكن الرؤية إلا بعد التركيب كالنار البسيطة لا يراها أحدٌ وتُرى مع لونها، ولذا قال تعالى: ﴿لا تُدْرِكُه الأبصارُ﴾ [الأنعام، ٦/١٠٣] باعتبار البحتيّةِ والذاتِ الصرفِ، فينبغي أن يكون الواجب قائمًا بذاته، وإن كان قائما بالغير يكون محتاجًا إليه، ونسبة الاحتياج محال؛ بل تصور الاحتياج عليه كفرٌ، فلزم /[١١١ظ] أن يكون حقيقةُ الوجود عينَ الواجب، فحقيقة الوجود بذاته يكون متعيّنًا حقيقيًّا وقائمًا بذاته، فحينئذ تعدُّدُ حقيقةِ الوجود بحسب الأفرادِ وعروضُ حقيقةِ الوجودِ لماهيات الممكنات من المحالات.

١٩ قال السيد الشريف في **رسالة في مراتب الموجودات**: «قال المحقّقون من المتقدّمين الذين هم أصحابُ النظر ومرشدُهم في طريق المعرفة الربانية العقلُ: قد يثبت بالبرهان أنّ الواجبَ حقيقةُ الوجود، وقد عُلِم أيضًا بدلالة العقل أن واجبَ الوجودِ لا يجوز أن يكون أمرًا كلّيًا، أي أمرًا يعرض له الكلّيّةُ والعمومُ؛ لأنّ الوجود الذي هو عينُه لو كان أمرًا كلّيًا لم يُتصوَّرْ تحقّقُه في الحال بدون التعيّن، فيلزم أن يكون الواجب مركّبًا من الأمر الكلّيّ والتعيّن، وتركُّبُ الواجبِ محالٌ كما بُيّن في المطوَّلات؛ بل يجب أن يكون الواجبُ جزئيًّا حقيقيًّا ومتعيّنًا بذاته، أو بكون تعيّنه عينَ ذاته، كما أنّ وجودَه عينُ ذاته حتى لا يُتصوَّر التعدُّدُ والتركّبُ فيه بوجه من الوجوه، أو يجب أن يكون قائمًا بذاته لا يكون محتاجًا إلى الغير، واحتياجه محال. وإذا تقرّر أنّ وجودَ الواجب عينُه فيكون الوجودُ أيضًا متعيّنًا في حدّ ذاته وجزئيًّا حقيقيًّا وقائمًا بذاته؛ لأنّ تعدّد حقيقة الوجود بحسب الأفراد وعروضها للماهيات الممكنة من قبيل أن لا يكون عارضًا للماهية؛ بل يكون قائمًا ومتعيّنًا بذاته وعاريًا عن التقيد بغيره، وقد عُلِم ههنا أنّ إطلاق الوجود على غير الواجب مجاز؛ لأنّ الوجودَ ليس عارضًا ولا جزءًا ولا عينًا لغيره، فمعنى كون الأشياء موجودًا أنّ لها نسبة إلى حضرة الوجود القائم بذاته، وعليها فيضانٌ من حضرة الوجود؛ لا أنّ الوجود عارض لها، أو داخل فيها. هذا هو ما عليه أرباب النظر وبلغوا إليه بأفكار العقول». **رسالة في مراتب الموجودات** للسيد الشريف الجرجاني، (تعريب: ابن المؤلف السيد الشريف نور الدين محمد الجرجاني)، الورقة ٤٢ظ-٤٣و.

٢٠ نقل الخواجه محمد پارسا في **الرسالة القدسية** (٢٩) عن بهاء الدين نقشبند كلامًا قريبًا من هذا: "وهر چه ديده شد ودانسته شد غيرست وحجاب، به حقيقت كلمهٔ 'لا' آن را بايد نفى كردن» يعني: كلّ ما رُئى أو عُلِم غير وحجاب، يجب نفيه بكلمة 'لا'«.

إذا فهمت مما ذكر أن واجب الوجود وجود مطلق، والمراد بالمطلق أن لا يكون عارض الماهيات؛ بل قائمٌ بذاته، ومقيّدٌ بتعيّنه، وبذاته متعيّنٌ ومقيَّدٌ، وفهمنا ممّا ذكر أن إطلاق الوجود على غير واجب الوجود مجازٌ؛ لأنّ الوجود لا عارضه ولا جزؤه ولا عينه؛ بل هو موجود به الأشياء لها تعلق به وله أثر فيها، ولا يكون الوجود لها عارضًا ولا فيها. هذا كلام أرباب البحث والنظر والعقل.

وقالت الصوفية: عندنا غير طريق العقل يحصل منه أشياء كثيرة هو المكاشفة والمشاهدة، والعقل فيهما عاجز كالحواس عاجزة عن إدراك المعقولات العقلية، وفي طريق الكشف والشهود عندنا مقرَّر ومحقَّق أنّ الوجودَ عينُ واجب الوجود وهو لا كلي ولا جزئي ولا خاصّ ولا عامّ؛ بل مطلق من جميع القيود حتى من قيد الإطلاق أيضًا هو مطلقٌ ومعرًّى، وهذه الحقيقة في جميع الأشياء تتصف بوجود التجلّي والظهور، أي لا تكون الأشياءُ خاليةً منه وإن كانت الأشياء خالية من حقيقة الوجود، لا تتصف بالوجود أصلًا، ولهذه الحقيقة باعتبار الملاحظة /[١١٢و] لأحوالها أسماءٌ،[٢١] مرجعها كتب القوم.[٢٢]

٢١ «وأمّا المحقّقون من الموحّدين فيقولون: إنّ وراء طور العقل طور لا يُتوصّل إليه إلا بالمشاهدات الكشفية دون المناظرات العقلية، والعقل عاجز من إدراكه كعجز الحواسّ عن إدراك المعقولات التي هي مدركات العقل، وقد تحقّق لنا في ذلك الطور أنّ حقيقة الوجود الذي هو عين الواجب ليس كلّيًا ولا جزئيًا ولا عامًّا ولا خاصًّا؛ بل هو مطلق من جميع القيود ومعرًّى عن قيد الإطلاق أيضًا على قياس ما قال أرباب العلوم العقلية في الكلي الطبيعي، وتلك الحقيقة تجلّت وظهرت في الماهيّات الممكنة والمظاهر الكونية الموصوفة بالوجود بحيث لا يخلو عنها شيءٌ من الأشياء؛ إذ لو كان شيء من الأشياء خاليًا عنها لما كان متّصفًا بالوجود. وإذا اعتبرت باعتبار أن لا شيء معها من القيود والتعيّنات في مرتبة الذات مع ملاحظة تقيّدها بهذا النفي تسمّى بالأحدية الصرفة. وإذا تنزّلت بالتجلّي الأوّل إلى مرتبة الأسماء والصفات تسمّى بالحضرة الواحدية وحضرة الأسماء والصفات، وإذا تنزّلت إلى مرتبة أخرى وتجلّت في مظاهر الأسماء ومرايا الذات تسمّى بصانع المخلوقات.» **رسالة في مراتب الموجودات** للسيد الشريف الجرجاني، الورقة ٤٣ظ.

«فإن قلت: ماذا تقول فيمن يَرَى أنّ الوجود مع كونه عين الواجب وغير قابل للتجزّي والانقسام، قد انبسط على هياكل الموجودات وظهر فيها، فلا يخلو عنه شيء من الأشياء؛ بل هو حقيقتها وعينها، وإنّما امتازَت وتعدّدت بتعدّدات وتعيّنات اعتبارية، ويُمثَّلُ ذلك بالبحر وظهوره في صور الأمواج المتكثِّرة، مع أنّه ليس هناك إلّا حقيقة البحر فقط. قلت: قد سلف مِنّا كلام في أنّ هذا طورٌ وراءَ طورِ العقل، لا يتوصّل إليه إلّا بالمشاهدات الكشفية دون المناظرات العقلية، وكلّ ميسّر لِما خُلق له، والله المُستعان، وعليه التُّكلان». **حاشية التجريد** للسيد الشريف الجرجاني، ١٩٢/٢.

٢٢ **شرح فصوص الحكم** لداود القيصري، ٣١/١-٣٣.

وحاصله أن الوحدة للوجود الذي هو عين ذات الواجب وأنّ به قوام وجود الممكنات لا أن وجودَها عينُ وجوده لإمكان وجودها ووجوب وجوده، والممكنُ غيرُ الواجب، فلا قديم بالذات إلا ذات الواجب الوجود، ولا قديم بالزمان إلا صفاته الذاتية الأزلية الأبدية. والقول بأنهم يقولون قِدَم ما سوى البارئ من تلك الأعيان المنجلية في مظاهر صور الأكوان تَقَوُّلٌ عليهم؛ إذ لم يروا القِدَم لغير المولى سبحانه وأوصافه المذكورة، ولو قاله بعض المتشبهة بهم ممّن لا علم عنده لرَدّه عليه [الآياتُ] القرآنيّةُ والسنّةُ السنيّةُ النبويّةُ.

واعلم أنّ أسرار التوحيد كما ينبغي لا يحيط به العبارة، والعقل لا يدركها ولا يجوز إفشاؤها.

قالت المشايخ: إفشاء سرّ الربوبيّة كفرٌ.[٢٣]

من أَطْلَعُوه على سرٍّ فباح به لم يُطْلِعُوه على الأسرار ما عاشا[٢٤]

وقال صلّى الله علـه وسلّم: «كلّم الناس على قدر عقولهم»،[٢٥] وقال علي رضي الله عنه: «في صدري علمٌ لو أظهرتُه لكم لزحمتموني»،[٢٦] ففي هذا أنّ إفشاء هذا العلم لا يجوز، وكما قيل: إفشاء السرّ كفر، وإنما التوصّل لهذه المعارف والتوسّل لهذه العطايا واللطائف بالاتّباع، فَبِه يحصل كلام الارتفاع. قال صلّى الله عليه وسلّم: «من عمل بما علم ورّثه الله علم ما لم يعلم»،[٢٧] وقال ابن رسلان: «العلم طريق العمل، والعمل طريق العلم، أي العلم الرسمي الشرعي، والعمل /[١١٢ظ] طريق العلم العرفاني المعبّر عنه

٢٣ **مشكاة الأنوار** للغزالي، ٣٩.

٢٤ من لم يَصُنْ سرَّ مولاه وسيّده **لم يأمنوه على الأسرار ما عاشا**
من أَطْلَعُوه على سرٍّ فَنَمَّ به فذاك مثلي بين الناس قد طاشا
الديوان للحلاج، ١٤٣.

٢٥ **المقاصد الحسنة** لشمس الدين السخاوي، ١٦٤.

٢٦ انظر بألفاظ متقاربة **حلية الأولياء** لأبي نعيم الإصبهاني (٨٠/١): «إن ههنا -وأشار بيده إلى صدره- علمًا لو أصبتُ له حَمَلَة».

٢٧ **حلية الأولياء** لأبي نعيم، ١٣٦/٦.

بالمعرفة».[٢٨] وسُئِل بعضُ الأولياء، فأراه كتب بعض العارفين، فأبى منه، وقال: «أولئك قومٌ مَن قام قيامَهم وصام صيامَهم فَهِمَ كلامَهم».[٢٩] وقال القاضي تاج الدين السبكي في **معيد النعم**: «جرت عادة الصوفية باستعمال الرموز في عباراتهم ستْرًا لها عن غير أربابها وحجْبًا لعرائسها بنقابها عن أن يتّطلع إليها غيرُ المتأهِّل لها من خطابها، فإذا صدقت الرغبةُ انفتح البابُ مِن غير تعلّمٍ حكمةَ ربّ الأرباب».[٣٠] وقد ذكر الخواجه[٣١] پارسا في أوّل كتابه **فصل الخطاب**: «إن شأن هذا الشأن عند تحقّق التوجّه حصولُ الفتح بفهم المراد مِن غير أخذٍ عن[٣٢] الغير، وإنما هو من كلام النور القلبي».[٣٣]

فالحاصل أن الصوفية المحققين اعتقادهم اعتقاد سائر الموحِّدين أنّ وجوب الوجود الذي هو عين ذات الواجب أمرٌ لا تعدُّدَ فيه أصلًا، وأنّ وجودَ ما سواه تعالى كلا وجوده لحدوثه بعد عدمه وتعرّضِه للعدم بعد وجوده، فلذا حكم عليه مع وجوده أيضًا بالهلاك بقوله: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هالِكٌ إلا وَجْهَهُ﴾ [القصص، ٨٨/٢٨]. وفي الحديث مرفوعًا: «أصدق كلمة قالها الشاعر كلمة لبيد: «ألَا كلّ شيء ما خلا اللهَ باطل»»؛[٣٤] فإذا لا موجود حقيقةً إلا الملك المعبود، ووجود ما سواه وإن تعلّقت به الأحكام الشرعيّة لإحاطة العدم بطرفيه كلا وجود، وسبَق في كلام المحقق السيد الشريف «أنّ إطلاق /

٢٨ «(**العلم طريق العمل، والعمل طريق العلم، والعلم طريق المعرفة، والمعرفة طريق الكشف، والكشف طريق الفناء**). أقول: العلم العملي هو طريق العمل؛ إذ به تخليصه وتقديسه عن الخَلَل، والعمل طريق العلم بالله وصفاته لخلاء النفس به عن آفاته، وإليه رمز الكامل ترغيبًا للعامل: «من عمل بما علم، ورّثه الله علمَ ما لم يَعلَم». والعلم بالحقّ طريق المعرفة بالخلق، والمعرفة بهم ذاتًا ووصفًا هي الطريق المنتج للكشف، والكشف عن تلك الحقائق طريق الفناء في توحيد رب الخلائق». **الفتوحات الربانية في شرح الرسالة الرسلانية** للخطيب الوزيري، ٣٨٥-٣٨٦.

٢٩ لم أجده في المصادر.

٣٠ لم أجده في مطبوع **معيد النعم** لتاج الدين السبكي. ربما نقل بالمعنى.

٣١ وفي النسخة: الخوجا.

٣٢ وفي النسخة: على.

٣٣ قال الخواجه پارسا في أول **فصل الخطاب** (٣) بكلام قريب من هذا: «وكلمات ايشان نيز مناسب نعوت واحوال واوصاف كمال ايشان است تا گفته اند: [يعني كلماتهم أيضًا مناسب بكمال نعوتهم وأحوالهم وأوصافهم حتى قالوا:] ما من طائفة تحمّل علمًا من الأدباء والفقهاء وغيرهم إلا ولهم اصطلاح لا يعلمه الدخيل فيهم إلا بتوفيقٍ وتعريفٍ من أهله لا بدّ لهم من ذلك إلا أهل هذه الطريقة خاصّة؛ فإنه إذا دخل هذه الطريقةَ الطالِبُ الصادِقُ وما عنده خبر بما اصطلحوا عليه، وفتح اللهُ سبحانه له عين فهمه وأخذ عن ربّه عزّ وجلّ مِن أوّل أذواقه ومواجيده».

٣٤ **صحيح البخاري**، الرقاق ٢٩.

[١١٣و] الوجود عليه مجاز»،[٣٥] فإذًا فعلى اعتقادِ القومِ الذي هو اعتقاد سائر الموحِّدين المَدارُ، ومَن نسبهم إلى اعتقاد غير أهل الحقّ لم يفهم مرادَهم، رزقنا اللهُ وِدادَهم، وكمل لنا حسنَهم. آمين. والحمد لله أوّلًا وآخرًا.

تم الكتاب بعون الملك الوهاب وصلّى الله على سيّدنا محمّد وعلى آله وصحبه وسلّم.

المصادر والمراجع

إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون؛
إسماعيل باشا بن محمد أمين الباباني البغدادي (ت. ١٩٢٠م).
تصحيح: شرف الدين يالتقيا، رفعت بيلگه الكليسي، مطبعة وكالة المعارف، إستانبول ١٩٤٥-١٩٤٧م.

تسديد القواعد في شرح تجريد العقائد، (ومعه حاشية الجرجاني، ومنهوات الجرجاني والحواشي الأخرى)؛
أبو الثناء شمس الدين محمود بن عبد الرحمن الأصفهاني (ت. ٧٤٩هـ/١٣٤٩م)
الحاشية للسيد الشريف علي بن محمد الجرجاني (ت. ٨١٦هـ/١٤١٣م).
تحقيق: أشرف آلطاش وآخرون، نشريات وقف الديانة التركي، مركز البحوث الإسلامية، الطبعة الأولى إستانبول ١٤٤١هـ/٢٠٢٠م.

تفسير الألوسي (المسمى روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني)؛
أبو الثناء شهاب الدين محمود بن عبد الله الألوسي البغدادي (ت. ١٢٧٠هـ/١٨٥٤م).
تحقيق: علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلميّة، بيروت ١٤١٥هـ/١٩٩٤م.

حاشية رسالة وحدة الوجود المسمّى بـ **إيضاح المقصود مِن معنى وحدة الوجود للنابلسي؛**
محمد عمر بن عبد الجليل البغدادي الحنفي القادري (ت. ١١٩٤هـ/١٧٨٠م).
مخطوط، مكتبة جامعة إستانبول، الرقم، ٤١٠٧، الورقة: ١١و-١٧و.

حلية الأولياء وطبقات الأصفياء؛
أبو نعيم أحمد بن عبد الله بن إسحاق الإصفهاني (ت. ٤٣٠هـ/١٠٣٨م).
مكتبة الخانجي - دار الفكر، القاهرة - بيروت ١٤١٦هـ/١٩٩٦م.

الديوان؛
أبو القاسم إسماعيل بن عباد بن عباس الاصفهاني (ت. ٣٨٥هـ/٩٩٥م).
تحقيق: محمد حسن آل ياسين، د.ن.، بيروت ١٩٧٤م.

٣٥ **رسالة في مراتب الموجودات** للسيد الشريف الجرجاني، الورقة ٤٣و.

الديوان؛

أبو المغيث الحسين بن منصور الحلاج (ت. ٣٠٩هـ/٩٢٢).

تحقيق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت ٢٠١٣م.

رسالة في مراتب الموجودات؛

السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني (ت. ٨١٦هـ/١٤١٣م).

المخطوط، مكتبة برينستون، قسم يهودا، الرقم ٤٢١٨.

الرسالة القدسية؛

أبو الفتح جلال الدين خواجه محمد بن محمد الحافظي البخاري (ت. ٨٢٢هـ/١٤٢٠م)

تصحيح: احمد طاهري عراقي، كتابخانهٔ طهورى، طهران ١٣٥٣ هـ.ش.

ريحانة الألبّاء وزهرة الحياة الدنيا؛

أحمد بن محمد بن عمر شهاب الدين الخفاجي (ت. ١٠٦٩هـ/١٦٥٩م).

تحقيق: عبد الفتاح محمد الحلو، طبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة ١٩٦٧م.

شرح العقائد (مع حاشية زكريا الأنصاري)؛

سعد الدين مسعود بن فخر الدين عمر التفتازاني (ت. ٧٩٢هـ/١٣٩٠م)

تحقيق: عرفة عبد الرحمن أحمد عبد الرحمن النادي، دار الضياء، الكويت ٢٠١٣.

شرح فصوص الحكم (مطلع خصوص الكلم في معاني فصوص الحكم)؛

داود بن محمود القيصري (ت. ٧٥١هـ/١٣٥٠م).

تحقيق: حسن حسن زاده الآمولي، بوستان كتاب، قم. ١٣٨٢ هـ.ش.

الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية؛

أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي (ت. ٣٩٣هـ/١٠٠٣م).

تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار الكتاب العربي، مصر د.ت.

صحيح البخاري (المسمى بـ الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلّم وسننه وأيامه)؛

أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري (ت. ٢٥٦هـ/٨٧٠م).

تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م.

الفتوحات المكية في معرفة الأسرار المالكية والملكية؛

محيي الدين ابن العربي محمد بن علي الحاتمي (ت. ٦٣٨هـ/١٢٤٠م).

تحقيق: عبد العزيز سلطان المنصوب، وزارة الثقافة، الجمهوريّة اليمنيّة ٢٠١٠م.

القاموس المحيط؛

أبو الطاهر مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي (ت. ٨١٧هـ/١٤١٥م).

تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، إشراف: محمد نعيم العرقسُوسي، بيروت ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م.

كشف السرّ الغامض في شرح ديوان ابن الفارض؛

عبد الغني بن إسماعيل بن عبد الغني النابلسي (ت. ١١٤٣هـ/١٧٣١م).

تحقيق: خالد الزرعي، دار نينوى، الدمشق ١٤٣٨هـ/٢٠١٧م.

الفتوحات الربانية في شرح الرسالة الرسلانية؛

شمس الدين محمد بن إبراهيم المصري المالكي الشهير بالخطيب الوزيري (ت. ٨٩١هـ/١٤٨٦م).

تحقيق: أحمد رجب أبو سالم، دار الفتح، عمان ١٤٤١هـ.

مشكاة الأنوار؛

أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (٥٠٥هـ/١١١١م).

تحقيق: أبو العلا عفيفي، الدار القومية، القاهرة د.ت.

المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة؛

شمس الدين أبو الخير محمد بن عبد الرحمن السخاوي (ت. ٩٠٢هـ/١٤٩٧م).

تصحيح: عبد الله محمد الصديق، دار الكتب العلمية، بيروت ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م.

هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين؛

إسماعيل باشا بن محمد أمين الباباني البغدادي (ت. ١٣٣٩هـ/١٩٢٠م).

تحقيق: رفعت بيلگه الكليسي، ابن الأمين محمود كمال إينال، وكالة المعارف الجليلة في مطبعتها البهيّة – دار إحياء التراث العربي، إستانبول–بيروت ١٩٥١م.

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde yapay zeka tabanlı herhangi bir araç veya uygulama kullanılmamıştır. Çalışmanın tüm içeriği, yazar(lar) tarafından bilimsel araştırma yöntemleri ve akademik etik ilkelere uygun şekilde üretilmiştir.

Dergimizde yayımlanan çalışmaların telif hakları yazarlara, ticari kullanım hakkı dergimize aittir. Yayımlanan çalışmalar CC-BY-NC-ND lisansı altında açık erişim olarak yayımlanmaktadır.

Çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.