



Endülüslü Sufî İbn Berracân'ın Osmanlı'da Bir Şarihi: Lâlezârî ve *ed-Durratu'l-Beydâ'* İsimli Risalesinin Tahkik ve Tercümesi

MEHMET YILDIZ

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

yildizm@ankara.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0003-3413-822X>

Öz

İbn Berracân (ö.536/1142) Endülüs'te yaşamış önemli bir sufidir. İki ayrı tefsiri ve ilahî isimlerin şerhine dair bir eseri günümüze ulaşmıştır. Bu eserlerinde tasavvufî meselelerin büyük kısmına dair değerlendirmelerini bulmak mümkündür. Bildiğimiz kadarıyla İbn Berracân'ın eserlerine yönelik herhangi bir şerh yapılmamıştır. Bunun tek istisnası 18. yüzyılda yaşamış olan Osmanlı ulemasından sufi Meḫmed Ṭāhir Lâlezârî'dir (ö.1204/1789). Lâlezârî, İbn Berracân'ın el-A'râf suresi 54. ayette ifade edilen Allah'ın arşına *istivâ'* etmesi meselesinden hareketle yaptığı çıkarımlarını şerh eden *ed-Durratu'l-Beydâ'* isimli bir risale yazmıştır. Lâlezârî, risalesinde ruh ve nefsin cisimdeki mücadelelerinde ruhun cisimde hakim olabilmesi için yapılması gerekenler üzerinde durmaktadır. Biz de makalemizde Lâlezârî'nin bu risalesinin tahlil, tahkik ve tercümesini yaptık.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, İbn Berracân, Lâlezârî, *ed-Durratu'l-Beydâ'*, Ruh, *İstivâ'*, *'Abd-i Kullî*, *İ'tibâr*.

An Ottoman Commentator of the Andalusian Sufi Ibn Barraĵān: Lâlezârî and the Critical Edition and Translation of His Treatise Entitled *al-Durra al-Baydâ'*

Abstract

Ibn Barraĵān (d.536/1142) is an important sufi who lived in al-Andalus. His two different exegesis and an eisegesis of divine names have survived to the present day. It is possible to find his evaluations on tasawwuf in these works. As far as we know, no eisegesis on works of Ibn Barraĵān was made after him, except for Sufi Meḫmed Ṭāhir Lâlezârî (d.1204/1789), one of the Ottoman scholars. Lâlezârî wrote in a treatise named *al-Durra al-Baydâ'*, which eisegetes the inferences that Ibn Barraĵān wrote about *istiwâ'* expressed in verse 54 of the Surah al-A'râf. In his treatise, Lâlezârî emphasizes what needs to be done for the soul to dominate the body. In the article, we analyzed, investigated, and translated this treatise of Lâlezârî.

Keywords: Sufism, Ibn Barraĵān, Lâlezârî, *al-Durra al-Baydâ'*, Soul, *Istiwâ'*, *'Abd-i Kullî*, *I'tibâr*.

Giriş

Tam adı Ebū'l-Ḥakem 'Abdusselām b. 'Abdurrahmān b. Muḥammed b. 'Abdurrahmān el-Laḥmī el-İşbīlī el-İfriķī olan İbn Berracān'ın hayatı ve ailesi hakkında tabakat kitaplarında detaylı bilgilere yer verilmemektedir.¹ Muhtemelen o, Endülüs'ün İşbiliyye (Sevilla) kentinde doğdu, 536/1142 tarihinde Murābiḫların başkenti olan Merākeş'te vefat etti. Günümüze ulaşan birbirinden farklı iki tefsiri ve ilahî isimlerin şerhine dair bir eseri bulunmaktadır.² Ebū'l-'Alā 'Afifi'nin (ö.1966) Endülüs tasavvufunun geçiş süreci olarak kabul ettiği bir dönemde (450-560/1058-1164) yaşayan İbn Berracān'ın kurduğu sufi mektep de bu dönemin ortalarına denk gelmektedir. Ona göre İbn Berracān ve çağdaşı olan sufilerin tesis ettikleri tasavvufi mektepler İbnu'l-'Arabî'yi (ö.638/1240) ortaya çıkarmıştır.³ Bu sebeple İbn Berracān'ı, Endülüs'te tasavvufun doktrin ve tarihi açısından İbn Meserre'den (ö.319/911) İbnu'l-'Arabî'ye kadar geçen süreçte kurucu vazifesi gören sufilerden biri olarak kabul etmek mümkündür.

İbn Berracān, *Tenbīhu'l-Efhām* isimli tefsirinde, tasavvufi düşüncesini ayetlerin yorumlarında detaylı bir şekilde işlemektedir. O, iki tefsirinde ve ilahî isimlerin şerhine dair yazdığı eserinde tasavvufun hemen hemen bütün konularına dair değerlendirmelerde bulunmaktadır. Bir Osmanlı alim, kadı ve sufisi olan Meḥmed Ṭāhir Lālezārî⁴ de İbn Berracān'ın el-A'rāf suresi 54. ayete yaptığı yorumları şerh etmek üzere *ed-Durratu'l-Beyḏā'*

¹ Hülya Küçük, "Light upon Light in Andalusī Sufism: Abū l-Ḥakam İbn Barrajan (d. 536/1141) and Muhyī l-Dīn al-'Arabī (d. 638/1240) as Developer of His Hermeneutics, Part 1: İbn Barrajan's Life and Works," *Zeitschrift Der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft (ZDMG)* 163:1 (2013), s.92.

² Bkz. Mehmet Yıldız, *Kudüs'ün Fethini Müjdeleyen Endülüslü Sûfî İbn Berrecān* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2019), s.39 vd.; Yousef Casewit, *The Mystics of al-Andalus: Ibn Barrajan and Islamic Thought in the Twelfth Century* (New York: Cambridge University Press, 2017), ss.128 vd.

³ A. E. Affifi, *Muhyiddin İbnu'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, terc. Mehmet Dağ (Ankara: AÜİF Yayınları, 1974), s.154. Endülüs'te tasavvufun seyrine dair geniş bir değerlendirme için bkz. Ercan Alkan, *Şerhu Hal'in-Na'leyn: Hal'un-Na'leyn Şerhi* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017), s.35 vd.

⁴ Lālezārî, İstanbul'da doğup büyümüş, İstanbullî nisbesiyle anılmış daha sonraları Kāḏī Meḥmed diye şöhret bulmuştur. Babası Tefsiri Şeyh Aḥmed Efendizāde Lālezārî Meḥmed Efendi'dir. 30 Muharrem 1204'te (20 Ekim 1789) vefat etmiştir. Eserleri genellikle risale hacminde olan Lālezārî çoğunlukla kelami ve tasavvufi konularda yaptığı şerhlerle tanınmaktadır. Özellikle bu iki ilmi disiplini merkeze alarak yazdığı eserlerle kelami meseleleri tasavvufi bir perspektifle ele almaya çalıştığı görülmektedir. Bkz. İlyas Çelebi, "Lālezārî," *DİA*, c.27, ss.89-90; Hakan Kutlu, "Muhammed Ṭāhir b. Muhammed el-Lālezārî'nin 'el-Cevāhiru'l-Kalemiyye fi Testîri Esrârî'n-Nûniyye el-Kelâmiyye' Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili" (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, 2018); Zehra Yıldırım, "Meḥmed Ṭāhir Lālezārî'nin 'el-Mîzânü'l-Mukîm Fî Ma'rifeti'l-Kıstası'l-Müstâkîm' Adlı Kıstâsü'l-Müstakîm Şerhinin Tahkik ve Tahlili" (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Yalova Üniversitesi, Yalova, 2019); "18. Yüzyıl Osmanlısı'nda Bir el-Ġazālî Şârihi: Lālezārî ve *Mizanu'l-Mukîm* Adlı Eseri," *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 61:2 (2020), ss.371-452.

isimli bir risale yazmıştır. Bu risaleyi bizim açımızdan önemli kılan husus tespit edebildiğimiz kadarıyla İbn Berracân'ın eserleri veya eserlerinin bir bölümü üzerine yapılmış yegane şerh olmasıdır. Endülüs tasavvufunun en önemli simalarından biri olan İbn Berracân'a Osmanlı'da Lâlezârî tarafından bir şerh yapılması dikkat çekici bir husustur.

İbn Berracân'ın günümüze ulaşan üç eserinin Türkiye'deki yazma eser kütüphanelerinde nüshaları bulunmaktadır.⁵ Endülüs'te yetişmiş bir sufinin eserlerinin Anadolu coğrafyasına ulaşmasında iki önemli sebebin etkili olduğunu söyleyebiliriz: Birincisi İbn Berracân'ın Kudüs'ün haçlılardan geri alınacağına dair altmış bir sene öncesinden tefsirinde kapalı ifadelerle bahsetmesidir. Tefsirinde bu şekilde yorumların yer alması ulema arasında şöhret bulmuş, tabakat ve tefsir kitaplarında bu durum İbn Berracân'ın bir kerameti olarak değerlendirilmiştir.⁶ İkinci sebep ise İbnu'l-'Arabî'dir. Zira Endülüs ve Kuzey Afrika'daki tasavvufi mirasın Anadolu topraklarına taşınmasında İbnu'l-'Arabî'nin son derece etkili olduğu görülmektedir.⁷ İbn Berracân'a yapılmış yegane şerh olan *ed-Durratu'l-Beydâ'* isimli risalenin yine İbnu'l-'Arabî etkisiyle yazıldığı ortaya çıkmaktadır. Çünkü risalenin müellifi olan Lâlezârî -aşağıda üzerinde duracağımız gibi- bu risaleyi yazmasında İbn Berracân'ın yorumlarıyla İbnu'l-'Arabî'nin düşünceleri arasında paralellikler kurmaktadır.

Lâlezârî, bu risaleyi telif etme sebebine kısaca değinmektedir. İfadelerinden anlaşılacağı gibi İbn Berracân'ın el-A'râf suresi 54. ayete dair yaptığı değerlendirmeler onun ilgisini çekmiştir. Durumu şu şekilde anlatmaktadır:

'Allâme, muḥakkik, mudakkik 'Abdusselâm İbn Berracân'ın (*kuddise sirruhu*) tefsirine rastladığımda *tefe''ul* ettim (hayır niyetiyle bir yer açtım) ve açar açmaz el-A'râf suresindeki bir ayete yaptığı tefsiri gördüm.⁸

Bu yorumlar çok dikkatini çekmiş olacak ki o "Büyük müfessirlerden olan İbn Berracân'ın bu ayete yaptığı tefsiri çok değerli buldum."⁹ demektedir. Dolayısıyla Lâlezârî'nin, İbn Berracân'ın tefsirini *tefe''ul* ederek

⁵ Yıldız, *İbn Berrecân*, s.39 vd.

⁶ İbn Berracân'ın *iḥbâr-ı gayb* olarak kabul edilen yorumlarının bir değerlendirmesi için bkz. Yıldız, *İbn Berrecân*, s.52 vd.

⁷ Ömer Bozkurt, "Endülüs ve Kuzey Afrika'nın Anadolu Tasavvufundaki Yeri," *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 3:1 (2017), s.62 vd.

⁸ Mehmed Tâhir Lâlezârî, *ed-Durratu'l-Beydâ'*, *Mecma'u Esrâri'l-Cevâhiri'r-Rûḥâniyye fî Maṭla'i Envâri'z-Zavâhiri'r-Rayḥâniyye*, Süleymaniye Kütüphanesi-Hafid Efendi, no.124, v.2a.

⁹ Lâlezârî, *ed-Durratu'l-Beydâ'*, v.2a.

açtığı yerde geçen yorumlar üzerine bir şerh yazmayı planladığı anlaşılmaktadır.

Bu sözlerinden sonra Lâlezârî, İbn Berracân'ın doğum ve ölüm tarihlerine dair bilgiler vermektedir. Fakat burada o, birçok tabakat kitabında düşülen hataya düşmektedir. Zira İbn Berracân, aynı ismi taşıyan torunuyla karıştırıldığı için tarihçiler sadece vefatıyla ilgili değil aynı zamanda hayatı ve eserleriyle ilgili de birbirinden farklı bilgiler vermişlerdir.¹⁰ Lâlezârî de İbn Berracân'ı nahiv ve dil alimi olan torunuyla karıştırdığı için Celâluddîn es-Suyûtî'nin (ö.911/1505) Arap diltelerine dair tabakatına¹¹ dayanarak onun 537/1142-1143 senesinde doğduğunu, 627/1229-1230 yılında da vefat ettiğini söylemektedir.¹² Fakat Lâlezârî'nin sözlerini şerh ettiği müellif o dönem Murâbîtların başkenti olan Merâkeş'te 536/1142 tarihinde vefat eden sufi, müfessir İbn Berracân'dır. Lâlezârî bu bilgileri verdikten sonra doğrudan İbn Berracân'ın el-A'râf suresi 54. ayete yaptığı yorumların şerhine geçmektedir.

Lâlezârî, İbn Berracân'dan yaptığı kısa alıntılarla şerh yapmıştır. Burada İbn Berracân'ın yorumlarını İbnu'l-'Arabî üzerinden anlamaya çalışması dikkat çekmektedir. Zira Şâzelî tarikatına mensup bir sufi olan Lâlezârî'nin üzerinde belirgin bir İbnu'l-'Arabî etkisi görülmektedir.¹³ Dolayısıyla onu Şâzelî tarikatına mensup, Ekberî geleneğe bağlı bir sufi olarak konumlandırabiliriz. Bu etkiyi makalemize konu edindiğimiz *ed-Durratu'l-Beydâ'* isimli risalesinde de -aşağıda işleyeceğimiz gibi- açıkça görmek mümkündür. Öncelikli olarak risalesinin ismini İbnu'l-'Arabî'nin aynı ismi taşıyan eserinden aldığı anlaşılmaktadır.¹⁴ Dahası Lâlezârî, İbn Berracân'ın vefat tarihi hakkında yanlış malumata sahip olduğu için muhtemelen onu İbnu'l-'Arabî'den etkilenmiş bir sufi olarak kabul etmektedir. Zira risalesinin bir yerinde "İbn Berracân'ın 'insanın aklının, ilminin olgunluğu ve sıfatlarının çokluğu' sözünde İbnu'l-'Arabî'nin *et-Tedbîrâtu'l-İlâhiyye* isimli eserine bir işaret vardır." demektedir.¹⁵ Bu sözü, İbn Berracân'ın

¹⁰ Hamza Küçük, "İbn Berrecân'ın Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu" (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Samsun, 1997), s.13.

¹¹ Celâluddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *Buğyetu'l-Vu'ât fî Tabakâti'l-Luğaviyyin ve'n-Nuḥât*, tah. Muḥammed Ebū'l-Faḍl İbrâhîm (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979), c.2, s.95.

¹² Lâlezârî, *ed-Durratu'l-Beydâ'*, v.2a.

¹³ Lâlezârî, *el-Cevâhiru'l-Ḳalemiyye fî Tasṭiri Esrâri'n-Nüniyyeti'l-Kelâmiyye*, Süleymaniye Kütüphanesi-Hafid Efendi, no.142, v.39; Yıldırım, "18. Yüzyıl Osmanlısı'nda Bir el-Ġazâlî Şârihi: Lâlezârî ve *Mîzanu'l-Muḳîm* Adlı Eseri," s.373.

¹⁴ Bkz. Muḥyiddîn Ebū Bekr Muḥammed b. 'Alî İbnu'l-'Arabî, *ed-Durratu'l-Beydâ'*, tah. Muḥammed Zeynuhum Muḥammed 'Azeb (Kahire: Mektebetu Medbûli, 1993).

¹⁵ Lâlezârî, *ed-Durratu'l-Beydâ'*, v.2b.

İbnu'l-‘Arabî'den etkilendiği şeklinde bir kanaate sahip olduğu izlenimi vermektedir. Halbuki yukarıda vefat tarihine dair verdiğimiz bilgilerde görüleceği gibi İbn Berracân, İbnu'l-‘Arabî'den yaklaşık bir asır önce vefat etmiştir. Lâlezârî'nin risalesinde faydalandığı diğer müellifleri el-Ğazâlî, Râğîb el-İşfahânî (ö.5./11. yüzyılın ilk çeyreği), *hîlâf* ilminin kurucusu kabul edilen Hanefî fakihî Ebû Zeyd ed-Debûsî (ö.430/1039) ile mütekaddimin devri Eş‘arî kelamcısı ve Şâfi‘î fakihî Ebû ‘Abdullâh el-Ħalîmî (ö.403/1012) şeklinde sıralamak mümkündür.

1. Risalenin Muhtevası

Lâlezârî, İbn Berracân'ın *istivâ'* ile ilgili düşüncelerinden hareketle ruhun beden üzerindeki hakimiyetini açıklamaya çalışmaktadır. Ruhun sonradan yaratılmış bir varlık olmasına rağmen bir mekanda bulunmadığını (*taḥayyuz*), bedenle olan bağının beyin, kalb ve karaciğerde bulunan cismani kuvvetler vasıtasıyla meydana geldiğini söylemektedir. Ona göre ara varlık konumundaki bu kuvvetlerin hem cismani hem de ruhani yönleri bulunmaktadır. Bu kuvvetler, cismani yönleriyle bedene, *latîf* olmaları hasebiyle de ruha uyum gösterirler. O, ruhla beden bağlantısını sağlayan bu kuvvetleri “*latîf* cisimler” olarak adlandırmaktadır. Ruhun tam manasıyla bedene hakimiyet kurabilmesi için kulun kamil akıl, kamil ilim ve yetkin sıfatlara sahip olması gerekmektedir.¹⁶ Risalede, insanın nasıl yetkin, olgun, kamil bir kul olacağı, Allah'ın yeryüzündeki halifesi konumuna nasıl geleceği gibi hususlar işlenmektedir. Lâlezârî, *istivâ'* insanın manevi yetkinlik ve kemal kazanması, *mustevîyi* ise tüm yetkinlikleri kendinde toplayan kamil bir mümin olarak değerlendirmektedir.

Lâlezârî, İbnu'l-‘Arabî'yi referans göstererek¹⁷ ruhu, saray hükmünde olan bedende yönetici konumunda bulunan bir *latîfe* olarak kabul etmektedir. Ruh, veziri olan akıl, kadısı olan adalet ve diğer donanımlarıyla beraber beden ülkesini yönetmektedir. Beden ülkesinde sürekli düşmanca tavır içerisinde bulunan nefis adında bir hükümdar bulunmaktadır. Ruh ve tebası gerekli önlemleri almadıklarında nefis, heva ile sürekli bu beden ülkesini, gemisini batırmak isteyecektir. Lâlezârî, İbn Berracân'dan hareketle ruhun beden ülkesini koruyabilmesi için birtakım donanımlara sahip olması gerektiğini söylemektedir. Bu donanımlar akıl, ilim ve ruhu ayakta tutacak yetkin özelliklerdir. Ruh bu donanımlara sahip olmadığında

¹⁶ Lâlezârî, *ed-Durratu'l-Beydâ'*, v.2b.

¹⁷ Muḥyiddîn İbnu'l-‘Arabî, *et-Tedbirātu'l-İlâhîyye fî İşlâhi Memleketi'l-İnsāniyye*, tah. Ḥasen ‘Âşî (Beyrut: Dâru'l-Menâl, 1993), s.95 vd.

beden, nefis hükümdarının istilasına uğrar. Bu durumda cisimde hakim unsur nefis olur.¹⁸ Lâlezârî'nin İbnu'l-‘Arabî referansıyla değerlendirmelerini dünyevi siyasetle bağdaştırarak yaptığı açıktır. Zira İbnu'l-‘Arabî *et-Tedbîrâtü'l-İlâhiyye* isimli eserinde bir yandan İslam dünyasında hükümdarlık mevkiinde bulunan “halife”ye nasihat ederken, diğer taraftan tasavvufi manada Allah’ın yeryüzünde halifesi olan insan-ı kamili göz önünde bulundurmaktadır. Onun nazarında “büyük alem”de olan her şey “küçük alem” denilen insanda mevcuttur. Dolayısıyla İbnu'l-‘Arabî'nin “halife”ye olan nasihatleri sadece siyasi halife ve hükümdara değil aynı zamanda insan-ı kamile veya kendi beden ülkesinde halife, hükümdar olmak isteyen herkesedir.¹⁹

Lâlezârî ruh, akıl ve kalbin haddizatında tek bir şey olduğunu, bu şekilde isimlendirilmelerinin sebebinin bu şeyin farklı hususiyetlerinden kaynaklandığını söylemektedir. Ona göre bu şey *latîf* olması ve madde olmaması yönüyle ruh, idrak eden yönüyle akıl, itikadın ve düşüncelerin yeri olması yönüyle de kalptir.²⁰ Lâlezârî bu yaklaşımıyla “Ruh, beden ülkesinde halife konumunda olduğuna göre ruhun üzerine oturup bedeni yönettiği, yönetim koltuğu hangi azadır?” gibi akla gelebilecek bir soruya cevap vermeye çalışmaktadır. Bu soruya İbn Berracân’dan hareketle ruhun bedendeki yönetim koltuğunun (*‘arş*) beyin (dimağ) olduğunu söyleyerek cevap vermektedir. Nasıl ki ilahî emirler önce arştan semalara sonra oradan yere iniyorsa ruhun emirleri de önce dimağa sonra oradan da beden ülkesine iner.²¹ Ruhun *istivâ*’ ettiği ikinci organ kalbdır. Fakat ruhun bu *istivâ*’ı kalb ve dimağa mekansal bir yerleşme veya *hulûl* etme şeklinde değildir. Bilakis ruhun *istivâ*’ı, kalbde ve dimağda bulunan aracı kuvvetlerle meydana gelir.²² Bu şekilde bir hiyerarşi ve düzen içinde ruh beden ülkesini yönetir.

Lâlezârî, Allah Teâlâ’nın arşına *istivâ*’ etmesinin zaman ve mekan yönünü risalesinde tartışmaktadır. O, burada Allah’ın *kıdem* sıfatından hareketle konuyu açıklamaktadır. Buna göre Allah ezelde takdir ettiklerini yaratmak üzere arşına *istivâ*’ etti. Burada Allah’ın arşa *istivâ*’ı meydana geldiğinde ezelde takdir ettikleriyle yarattığı alem arasında bir öncelik-sonralık söz konusu olmaktadır. Lâlezârî, bu öncelik ve sonralığın zamansal

¹⁸ Lâlezârî, *ed-Durratu'l-Beydâ*, vv.3a-3b.

¹⁹ Mustafa Tahralı, “Tedbîrât-ı İlâhiyye Hakkında,” İbn Arabî, *Tedbîrât-ı İlâhiyye: Tercüme ve Şerhi*, şerh Ahmed Avni Konuk, haz. Mustafa Tahralı (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004) içinde, s.xxvi.

²⁰ Lâlezârî, *ed-Durratu'l-Beydâ*, v.3b.

²¹ Lâlezârî, *ed-Durratu'l-Beydâ*, vv.3b-4a.

²² Lâlezârî, *ed-Durratu'l-Beydâ*, v.5a.

olmadığını, ontolojik bir mahiyete sahip olduğunu söylemektedir. O, kelim alimlerinin görüşlerine uygun bir şekilde İslam filozoflarının alemin *kıdemine* kail olmalarını²³ reddederek alemin *hâdis* olduğunu ifade etmektedir. Allah'ın takdiri ile yaratması arasındaki öncelik-sonralığın zamansal olmayıp ontolojik olması zamanı yaratması ile ilgilidir. Zira zaman, Allah'ın iradesine müteallik bir varlıktır. Ezelî iradeye müteallik olan her şeyde olduğu gibi zaman da yaratılmıştır. Zaman yaratılmaya mahal olduğu gibi mekan da yaratılmaya mahaldir. Zaman da mekan da sonradan yaratıldığı halde onları yaratan ezelî irade zaman, mekan veya herhangi bir kayıtle sınırlı olmaktan münezzehtir. Fakat insan zihni bunu anlamakta zorlanmaktadır.²⁴

Lâlezârî'nin üzerinde durduğu hususlardan biri de *mā'iyet* (Allah'ın kulu ile kulun Allah ile olan yakınlığı ve beraberliği) meselesidir. O, Allah'ın her şeyle beraber olmasının ne manaya geldiği hususunu irdelemektedir. Lâlezârî, Allah Teâlâ'nın her şeyle beraber olduğunu söylemenin her şeyin O'nunla olduğu manasına gelmeyeceğini ifade etmektedir. Zira kulun Allah'a olan yakınlığı ve O'nunla olan beraberliği kendinden kaynaklanan bir durum değildir. Burada bir izafet-nisbet ilişkisi söz konusudur. Kulun Allah'a olan yakınlığı Allah'ın onu kendisine yakınlaştırmasıyla mümkün olabilmektedir. Kainatta var olan her şeyin durumu da böyledir. Var olan her şeyin hem yakınlığı, hem beraberliği hem de varlığı nisbi ve izafidir. Varlık, Allah'a nisbetle gölge bir varlığa sahiptir. Bu sebeple alemde var olan her şey Allah'a nisbetle gölge bir varlığa sahipken kendi zatı itibariyle ezelî ve ebedî olarak yok hükmündedir. Varlıktaki şeylerin Allah'ın zâtıyla var oldukları düşünüldüğünde gerçek manada var olanın sadece Allah'ın zâtının olduğu ortaya çıkmaktadır.²⁵ Dolayısıyla kulun Allah'a yakın olduğunu söylemek bu zaviyeden değerlendirildiğinde bir problem oluşturmamaktadır.

Lâlezârî'nin şerhine baktığımızda eserin İbn Berracân'ın kullandığı bazı temel kavramlar üzerinden inşa edildiğini görmekteyiz. Bu kavramlar İbn

²³ İslam filozoflarının tesiriyle *kıdem*; *zamānî*, *ıdāfî* ve *zātî* olmak üzere üç kısımda incelenmiştir. Buna göre var oluş zamanının başlangıcı bulunmayan ve varlığı üzerinden yokluk geçmeyen mevcuda "*kıdem-i zamānî* ile *kadīm*", varlığı üzerinden uzun zaman geçen ve başka varlıklara nisbeten daha eski olana "*kıdem-i ıdāfî* ile *kadīm*", *kıdem* sıfatı kendinde mevcut olana "*zâtında kadīm*" denilmiştir. Allah'ın *zâtında kadīm* olduğunu kabul eden İslam filozoflarına göre alem *kıdem-i zamānî* ile *kadīm* bir varlıktır. Kelam uleması ise bu görüşü ısrarla reddederek alemin *hâdis* olduğunu söylemektedir. Bkz. Yusuf Şevki Yavuz, "Kıdem", *DİA*, c.25, s.395.

²⁴ Lâlezârî, *ed-Durratu'l-Beydâ*³, v.5b.

²⁵ Lâlezârî, *ed-Durratu'l-Beydâ*³, vv.10a-10b.

Berracân'ın eserlerinde sıklıkla kullanılmakta ve düşüncesinin önemli köşe taşlarını oluşturmaktadır. Binaenaleyh şerhte işlenen bu kavramların İbn Berracân'ın eserlerinde nasıl yer aldığına kısaca değinmek istiyoruz.

1.1. *İstivā'*/*Mustevī*

Risalenin temel kurgusu bu kavram üzerinden yapılmaktadır. Lâlezārī, İbn Berracân'ın *istivā'* konusuyla ilgili olarak zikrettiği ayetleri merkeze alarak bu konuyu işlemeye çalışmaktadır. İbn Berracân'ın *istivā'* konusunu işlediği el-A'râf suresi 54. ayetteki açıklamalarına baktığımızda Raḥmân'ın *istivā'* ile kulun *istivā'*ını karşılaştırdığını görüyoruz. Ona göre nasıl ki Allah Teâlâ kendi arşına *istivā'* ediyorsa aynı şekilde kul da kendi arşına *istivā'* edebilir. Kuldaki *istivā'*ın gerçekleşebilmesi için kulun birtakım özelliklere sahip olması gerekir. İbn Berracân'a göre bu özellikler olgun akıl, olgun ilim ve insanı yetkinleştirecek manevi sıfatlardır.²⁶ İbn Berracân açısından bu temel özelliklerin ayetlerde delilleri bulunmaktadır. Buna göre yetkin kulun aklının kemaline "Musa yetişip olgunlaşınca (*istevā*) ona hikmet ve ilim verdik."²⁷ ayeti, ilminin kemaline "Ve Adem'e bütün isimleri öğretti. Sonra bunları meleklerle gösterip 'Sözünüzde doğru iseniz şunların isimlerini bana söyleyin!' dedi."²⁸ ayeti ve sıfatlarının çokluğuna (*teveffuru's-şifāt*) "Onun şeklini tamamladığımda ve ona ruhumdan üflediğim vakit siz de hemen onun için secdeye kapanın"²⁹ ayeti delalet etmektedir.³⁰ İbn Berracân "sıfatların çokluğu"ndan kamil kulun Allah'ın yeryüzündeki halifesi olduğu düşüncesiyle, ilahî sıfatları üzerinde taşımasını kastetmektedir.

İbn Berracân, *istivā'* kavramından neyi kastettiğine dair bazı açıklamalar yapmaktadır. Ona göre Allah Teâlâ'nın arşa *istivā'* etmesi O'nun önceden belirlediği kader üzerine varlığı tamamlaması, var olmasını dilediği şeyleri kemal, tamam ve adalet üzerine yaratmasıdır. Allah'ın yaratmasında bir eksikliğin olmaması O'nun *istivā'* ile *istivā'* ise adalet ve tesviye ile alakalıdır.³¹ Tesviyeden kastı yaratma, adaletten kastı ise Allah'ın hükmü altında bulunan her şeye hakkını vermesidir. Yani *mustevī* olan Allah Teâlâ, yarattığı her bir varlığa hak ettiğini verir, hükmünü onlar üzerinde

²⁶ 'Abdusselâm b. 'Abdurrahmân İbn Berracân, *Tenbîhu'l-Efhâm ilâ Tedebburi'l-Kitâbi'l-Hakîm ve Ta'arrufu'l-Âyâti ve'n-Nebei'l-Azîm*, tah. Aḥmed Ferîd el-Mezîdî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmîyye, 2013), c.2, s.330.

²⁷ 28/el-Ğaşâş:14.

²⁸ 2/el-Bakara:31.

²⁹ 15/el-Ğicr:29.

³⁰ İbn Berracân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, c.2, s.330.

³¹ İbn Berracân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, c.2, s.328; İbn Berracân, *Şerhu Esmâ'illâhi'l-Ğusnâ*, tah. Aḥmed Ferîd el-Mezîdî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmîyye, 2010), c.1, s.391.

onların hak edeceği şekilde icra eder ve varlığı yönetir. İbn Berracân'ın *istivā'*ı yaratma ile irtibatlandırıp bu yaratmanın ikmal, itmam ve adaletle alakalı olduğunu söylemesinin, onun yaratmaya esas teşkil eden *el-ḥaḳḳu'l-mahlūku bih* nazariyesiyle alakalı olduğu anlaşılmaktadır. Zira ona göre Allah'ın her şeyi 'adl ile yaratması *ḥaḳḳ* ile yaratması manasına gelmektedir.³² Dolayısıyla *istivā'* onun açısından bir şeyi eksiksiz bir şekilde, olması gerektiği gibi yaratmak, yönetmek manasına gelmektedir. *İstivā'* zaruri olarak *istivā'* edenin azametine, eksiksizliğine delalet etmektedir.³³ Binaenaleyh İbn Berracân, kamil kulda bulunan ruhun bedene olan hakimiyetini bu kavramla anlatmakta, ruhun bedene hakimiyeti için onun birtakım sıfatlara sahip olması gerektiğini söylemektedir. Bu özellikler de kamil akıl, kamil ilim ve ruhun bedene hakim olmasına vesile olacak yetkin sıfatlardır.

1.2. Ruh/Akıl/Kalb

İbn Berracân insanın temel yetilerinden olan ruh, akıl ve kalb hakkında detaylı açıklamalarda bulunmaktadır. O ruhu şu şekilde tarif etmektedir: "Ruh, Allah'ın sıfatlarıyla mevsuf, isim ve fiilleriyle bilinen, nefsiyle kaim bir cevher, zâtıyla kaim bir mana olan batını sırdır."³⁴ Ruh, bu yönüyle aklın kendisini idrak etmede yetersiz kaldığı, ilmin çok cüz'i olarak ihata edebildiği bir yapıdadır. Allah Teâlâ, bu dünyada ruha imanı kendi varlığına bir delil, marifeti yoluyla kendisine ulaşılmasına ve kendisine imana bir vesile kılmıştır. İbn Berracân, ruha yüklediği bu mana çerçevesinde ruhun Allah'ın nurundan bir nur olduğunu söylemektedir.³⁵ O, ruhun mahluk olduğunu söylemektedir. Ruhun mahluk olduğuna delil ise mahluk olan bir varlığın yani cesedin içine girmesidir.³⁶ Diğer taraftan İbn Berracân, Allah Teâlâ'nın akla çok değer verdiğini söylemektedir. Ona göre aklın değerli olmasının birtakım sebepleri bulunmaktadır. Zira akıl ilim, zikir vb. vasıtalarla elde ettiği şeyleri muhafaza eder, insanı kötü, çirkin, rezil işlere düşmekten alıkoyar.³⁷ Onun dikkat çektiği hususlardan biri değerli olan aklın iman nuruyla temizlenmiş akıl olduğudur. O, imanın temizlediği, yakînin nurlandırdığı akla 'akl-ı evvel demektedir. Bu akla sahip olan kişi kendi iç alemini aydınlatır, istediği her şeye vâkıf olabilir.³⁸ İbn Berracân,

³² Yıldız, *İbn Berrecân*, s.100.

³³ İbn Berracân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, c.2, s.329-30.

³⁴ İbn Berracân, *Şerhu Esmâ'illâhi'l-Husnâ*, c.2, s.33.

³⁵ İbn Berracân, *Şerhu Esmâ'illâhi'l-Husnâ*, c.2, s.33.

³⁶ İbn Berracân, *Şerhu Esmâ'illâhi'l-Husnâ*, c.2, s.33.

³⁷ İbn Berracân, *Şerhu Esmâ'illâhi'l-Husnâ*, c.2, s.242.

³⁸ İbn Berracân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, c.2, s.108.

temel insani yetilerden olan kalbin *muḍğadan* farklı olduğunu ifade etmektedir. Zira göğüste bir et parçası (*muḍğa*) olarak ifade edilen organ sadece kalbin bedendeki yerini ifade etmek üzere kullanılmıştır. Zaten Hz. Peygamber³⁹ bu ayrıma dikkat çekerek göğüste bulunan et parçasına *muḍğa*, insanın manevi salah ve fesadına vesile olan *laṭīfeye* de kalb demiştir.⁴⁰

1.3. 'Abd-i Kullī

İnsanın küçük alem, alemin büyük insan olarak kabul edilmesi geçmişte çok eskiye dayanan bir düşüncedir. Tasavvuf literatürüne İbnu'l-‘Arabī ile yerleşen insan-ı kamil kavramının bu düşünceyle doğrudan alakasının olduğu anlaşılmaktadır. Bununla birlikte sufiler, bu düşüncelerine ayet ve hadislerden deliller getirmeye çalışmışlar, bu düşünceye uygun bir şekilde ayet ve hadisleri yorumlama yoluna gitmişlerdir. Mikrokozma-makrokozma fikrine yabancı olmayan İslam felsefesinin de insan-ı kamil nazariyesine tesir ettiği ifade edilmektedir.⁴¹ Mesela el-Fārābī (ö.339/950) bütün çeşitliliğine rağmen alemin tek bir şahıs olarak kabul edilebileceğini söylemektedir.⁴² el-Fārābī’de var olan bu düşünceyi İbn Berracān tasavvufi bir neşveye büründürmüş görünmektedir. Zira o, küçük alem-büyük alem düşüncesinden hareketle bütün kainatın Allah karşısında tek bir kul mesabesinde olduğunu söyleyerek ‘*abd-i kullī*, ‘*ālem-i kullī* ve ‘*insān-ı kullī* kavramlarını kullanmaktadır.⁴³ Ona göre nasıl ki cüz’i bir varlık olan insan kul ise aynı şekilde külli bir varlık olan alem de Allah karşısındaki konumu itibarıyla tek bir kul gibidir.⁴⁴ İbn Berracān, Allah’ın bir insanı veya tüm alemi yaratması arasında bir fark olmadığı hususundan hareketle bir insanın Allah’a kul olmasıyla bütün alemin tek bir kul gibi Allah karşısında kulluk vazifesini yerine getirmesi arasında bir fark görmemektedir. Dolayısıyla alem ‘*abd-i kullī* olduğu gibi insan da ‘*ālem-i cüz’ī*dir.⁴⁵ Bu şekilde bir yaklaşım insanı Allah’ın her mertebedeki tecellilerine mazhar olan bir varlık olarak görmekten ileri gelmektedir. Dolayısıyla İbn Berracān ‘*abd-i kullī* yaklaşımıyla insan ile alem arasında bir fark görmemektedir.

³⁹ “Dikkat edin vücutta bir et parçası vardır ki o doğru olduğunda bütün vücut doğru olur. O bozulursa bütün ceset bozulur. Dikkat edin işte o (organ) kalbtir.” Bkz. Muḥammed b. İsmā’īl el-Buḥārī, *Şaḥīḥ, K. el-İmān*, c.1, s.28 (no.52).

⁴⁰ İbn Berracān, *Tenbīhu’l-Efhām*, c.4, ss.65-66.

⁴¹ Mehmet S. Aydın, “İnsān-ı Kâmil,” *DİA*, c.22, s.330.

⁴² Ebū Naşr Muḥammed b. Muḥammed el-Fārābī, *Kitābu’l-Mille ve Nuşuşun Uḥrā*, tah. Muḥsin Mehdī (Beyrut: Dāru’l-Meşriḳ, 1991), s.65.

⁴³ Yıldız, *İbn Berrecān*, s.83 vd.

⁴⁴ İbn Berracān, *Tenbīhu’l-Efhām*, c.1, s.92.

⁴⁵ İbn Berracān, *Tenbīhu’l-Efhām*, c.1, s.146.

Lâlezârî, İbn Berracân'dan aldığı bu kavramla ruhun beden üzerindeki hakimiyetini tam manasıyla kurmuş kamil kulu kastetmektedir. Bu seviyeyi kul ancak kamil akıl, kamil ilim ve yetkin sıfatlarla elde edebilir. İnsan bu aşamaları gerçekleştirdiğinde olgunlaşır ve 'abd-i kullî olur.⁴⁶ Ona göre 'abd-i kullî "Ona ruhumdan üfledim."⁴⁷ ayetiyle Allah'ın bizatihi kendi nefesine izafe ettiği kuldür.⁴⁸ Lâlezârî, bu kavramı İbn Berracân'dan almakla beraber kendisi 'abd-i kullîye şöyle bir çerçeve çizmektedir:

Dilin tilaveti Allah'ın belirlediği ölçülere göre Kur'an'ın okunmasıdır. Cismin tilaveti tafsilatıyla amellerin azalara yaptırılmasıdır. Nefsin tilaveti isim ve sıfatlarla olur. Kalbin tilaveti ihlas, fikir ve tedebbürle olur. Ruhun tilaveti tevhid, sırrın tilaveti ittihad, sırrın sırrının tilaveti edebdir. Edeb ise Allah'a yakışan bir şekilde O'nu tenzih etmektir. Kim Efendisinin huzurunda bütün bu özellikleri eksiksiz yerine getirir ve O'nun razı olduğu şekilde O'nda istiğrak halini yaşayarak O'ndan başkasını görmezse o vakit 'abd-i kullî olur.⁴⁹

Lâlezârî'nin bu tarifi doğrudan İbnu'l-'Arabî'den esinlenerek yaptığı görülmektedir.⁵⁰ Dolayısıyla orijini itibariyle İbn Berracân'a ait olan bir kavramı bile İbnu'l-'Arabî perspektifinden anlamaya çalışmaktadır. Bu durum Lâlezârî üzerindeki İbnu'l-'Arabî etkisini açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Onun yaptığı tarife bakıldığında İbn Berracân'dan aldığı 'abd-i kullî kavramını küçük alem-büyük alem düşüncesi etrafında şekillenen kozmolojik bir kavram olarak kullanmadığı ortaya çıkmaktadır. Burada ruhu cismine hakim olmuş ve bu şekilde kamil bir mümin olmuş bir kulu kastetmektedir. Dolayısıyla Lâlezârî'ye göre ruhu bedenine hakim olmuş kulu ifade eden *mustevî* ve 'abd-i kullî kavramları aynı manaya gelmektedir.⁵¹

1.4. İ'tibâr/İbret

İ'tibâr "gözlenen ve bilinen bir olgu üzerinde fikren yoğunlaşıp oradan, gözlenmemiş olmakla birlikte, mukayese yoluyla ibret verici bir sonuca intikal etmek" olarak tarif edilmiştir. Kelimenin kökünde var olan geçmek, katetmek manası bu zihni intikale işaret etmektedir.⁵² Sufiler açısından *İ'tibâr*, suretten manaya, zahirden batına geçmeyi ifade etmektedir. Bu

⁴⁶ Lâlezârî, *ed-Durratu'l-Beydâ'*, v.2b.

⁴⁷ 15/el-Ĥicr:29.

⁴⁸ Lâlezârî, *ed-Durratu'l-Beydâ'*, v.3b.

⁴⁹ Lâlezârî, *ed-Durratu'l-Beydâ'*, v.9a.

⁵⁰ İbnu'l-'Arabî, *et-Tedbirātu'l-İlāhîyye*, s.260.

⁵¹ Lâlezârî, *ed-Durratu'l-Beydâ'*, v.9a.

⁵² İlhan Kutluer, "Düşünme," *DİA*, c.10, s.54.

sebeple onlar, *i'tibārı* Kur'an'ı anlamada, kendilerine has bilgi üretmede bir yöntem olarak kullanmışlardır.⁵³ İbn Berracân da eserlerinde *i'tibār* yöntemini sıklıkla kullanan sufilerdendir.⁵⁴ *İ'tibār* ve ibreti aynı manada kullanan İbn Berracân ibreti şu şekilde tarif etmektedir:

Mütefekkirin ilmini ve kalbini vesile kılarak manevi idrakle (*lubb*) elde ettiği şeyleri müşahede etmesidir. Eğer bu bilgiler dünyaya dair ise mütefekkir kaynağı ahiret yurdunda bulunan bu bilgiler vesilesiyle ahirete yönelik sonuçlar ortaya çıkarsın. Üzerinde düşündüğü ve müşahede ettiği varlıklardan gayba dair çıkarımlar yapsın. Ahirete dair daha önce bilgi verdik. Kişi bir şeyi kendisine benzer bir şeyle mukayese etmelidir. Çünkü dünya varlıkları ahiretteki varlıklara benzerdir. Bu sebeple ayette ancak manevi idrake sahip olanların (*zū'l-elbāb*) ibret alabilecekleri ifade edilmiştir.⁵⁵

İbn Berracân'a göre bir kulun ibret alabilmesi için bizim "manevi idrak" olarak tercüme ettiğimiz lubbe sahip olması gerekmektedir. Mezkûr pasajdan anlaşılacağı üzere o, alemde var olan her şeyde ibretlik bir durum olduğunu söylemektedir. Böyle bir kanaate sahip olmasının sebebi onun dünyayı ahiretin bir parçası olarak görmesidir.⁵⁶ Dolayısıyla asıl olan ahiretin anlaşılması *fer'* olan dünyadan geçmektedir (ibret). Dünya varlıklarına bakarak ahireti bulanlar ise manevi idrak (*lubb*) sahibi olanlardır.

İbn Berracân, eserlerinde konu ayrımlarını "fasıl"larla yapmaktadır. Fasıllarla işlediği birçok konu için "tenbih" ve "ibret" başlıklarıyla o konuda dikkat edilmesi gerekenleri ve ulaşılması istenen hedefleri ortaya koymaktadır. O, tefsirinde hikmet dolu ilahî ve kevnî kitaplara karşı zihinleri harekete geçirmek gibi bir gaye taşıdığı için hem Kur'an hem de kevnî kitap üzerinde çokça düşünmek gerektiğini söylemektedir. İbn

⁵³ Mahmut Ay, "İşârî Tefsirde İ'tibâr/Analoji Yöntemi," Bayram Ali Çetinkaya (ed.), *Dinî ve Felsefî Metinler Yirmibirinci Yüzyılda Yeniden Okuma, Anlama ve Algılama Sempozyumu* (İstanbul: Ege Basım, 2012), s.732.

⁵⁴ İbret/i'tibâr kavramlarının geniş bir değerlendirmesi için bkz. Casewit, *The Mystics of al-Andalus*, s.269 vd.

⁵⁵ İbn Berracân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, c.3, s.137.

⁵⁶ İbn Berracân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, c.1, s.297. İbn Berracân, Hz. Peygamber'in dünya ve ahireti bir örnek üzerinden anlattığını söylemektedir. Bu örneğe göre [Muslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbüri, *Şaḥîḥu Muslim, B. el-Cenne ve şifâtu na'îmihâ ve ehlihâ*, s.1146 (no.2858)] ahiret bir okyanus, dünya ise insanın işaret parmağını o okyanusa daldırıp çıkardıktan sonra parmağında kalan damladır. İbn Berracân bu örnekten hareketle dünyanın ahiretin bir parçası olduğunu söylemektedir. Zira Hz. Peygamber'in verdiği örnekte okyanusa daldırılıp çıkarıldıktan sonra parmakta kalan bir damla su sonuçta okyanusun bir parçası olmaktadır. Bu sebeple dünya, ahiretten kopup gelen çok küçük bir parça hükmündedir. Bkz. İbn Berracân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, c.2, ss.233-234.

Berracân açısından düşüncenin, aklın harekete geçmesi yeterli değildir. Buradan hareketle daha ileri safhalara geçmek gerekmektedir. Yani zahirden batına, suretten manaya, dünyadan ahirete, maddiyattan maneviyata geçmek insanı kemale götüren hususlardır. Yukarıda ifade edildiği gibi İbn Berracân bu geçişleri ifade etmek üzere *ibret/i'tibâr* kavramlarını kullanmaktadır. Bu kavramlar onun düşüncesinin temel parametrelerini belirlemek açısından önem arz etmektedir. Dolayısıyla adı geçen kavramların bilinmesi onun doğru bir şekilde bilinmesi açısından ehemmiyete sahiptir.

Lâlezârî, İbn Berracân'ın tefsirinde yaptığına benzer bir şekilde fasıl, işaret, tenbih ve *ibret* gibi başlıklarla risalesini yazmıştır. O, *ibreti* şu şekilde tarif etmektedir:

Muḥakkık sufilere göre *ibret* ve *i'tibâr* zahiri mananın delaletinden hareket ederek zahiri manaya uygun ve zahiri manayı tasdik eden dakik, sahih bir manaya ulaşmaktır. Bu, kamil bir iman ve *maḥd-ı 'irfândan* meydana gelen dakik bir manaya işarettir.⁵⁷

Bu tarifte görüldüğü gibi *ibret* zahirden batına, suretten manaya geçmeyi ifade etmektedir. Fakat burada zahirin inkarı söz konusu değildir. Lâlezârî, bu hususu özellikle vurgulayarak yaptıklarının Bâḥinî Ḳarmâṭilerin takip ettikleri yöntemden farklı olduğunu söylemektedir. Binaenaleyh onlar şeytanın bir kandırmacası olarak lafzın delalet ettiği açık manayı terk ederek uzak manasını esas almaktadırlar.⁵⁸ Lâlezârî, İbn Berracân'ın *i'tibâr/ibret* yöntemini risalesinde kullanmıştır. Zira bu risalede el-A'râf suresi 54. ayette ifade edilen Allah'ın arşa *istivâ*'ından hareketle ruhun bedene olan *istivâ*'na ulaşılmış, ruhun beden üzerindeki *istivâ*'ı Allah'ın arşına olan *istivâ*'na benzetilerek değerlendirilmeye çalışılmıştır.

2. Risaleye Dair Bazı Değerlendirmeler

Tahkikini yaptığımız *ed-Durratu'l-Beydâ'*, Lâlezârî'nin *Mecma'u Esrâri'l-Cevâhiri'r-Rûḥâniyye fî Maṭla'i Envâri'z-Zavâhiri'r-Rayḥâniyye* isimli mecmuasının içinde yer alan ilk risaledir. Mecmuanın girişinde Lâlezârî, belli konularda risaleler yazdığını ve bunları bir mecmuada topladığını ifade etmekte, yazdığı sekiz adet risalenin isimlerini vererek ana konuları hakkında kısa bilgiler aktarmaktadır.⁵⁹ Fakat mecmuada on adet risale bulunmaktadır. Diğer iki risalenin -sekizinci risalenin sonunda bilgi verildiği gibi- Lâlezârî tarafından sonradan bu mecmuaya eklendiği

⁵⁷ Lâlezârî, *ed-Durratu'l-Beydâ'*, v.5a.

⁵⁸ Lâlezârî, *ed-Durratu'l-Beydâ'*, v.5a.

⁵⁹ Lâlezârî, *Mecma'u Esrâri'l-Cevâhiri'r-Rûḥâniyye*, v.1a.

anlaşılmaktadır. Mecmuanın ilk sayfasında yer alan “tasavvuf” ibaresinden ve risalelerin mahiyetinden görüleceği gibi Lâlezârî'nin bu mecmuasını tasavvufi konulara dair açıklamalarını içeren birbirinden bağımsız risalelerden müteşekkil bir eser mahiyetinde tasarladığı görülmektedir.

Lâlezârî, Süleymaniye Kütüphanesi Hafid Efendi Koleksiyonu 124 numarada yer alan mecmuasının bir kopyasını yapmıştır. Bu kopya mecmua Hafid Efendi Koleksiyonu 130 numarada bulunmaktadır. Muhtemelen müellif, 124 numarada bulunan mecmuasının tamamının kopyasını yapmaya niyetlenmiş fakat daha sonra bu niyetinden vazgeçerek sadece ilk üç risalenin kopyasını yapmıştır. Zira kopya mecmuanın kapağında 124 numarada bulunan tüm risalelerin isimleri bulunmaktadır. Bu kopya risalelerin sonunda “Bu ikinci bir nüshadır.” ibaresi bulunmaktadır. Müellifin, yazdığı risalelerin kaybolmasından endişe ettiği için bazı risalelerinin kopyasını çıkardığı anlaşılmaktadır. Çünkü kendisi bazı risalelerinin kopya nüshalarını çıkarmadan önce 9 Cemaziyevvel 1203 (5 Şubat 1789) tarihinde telif ettiği *el-Kevkebu'd-Durrî* isimli risalesi için, daha önce yazdığı bu risalesinin kaybolduğunu, bunun üzerine onu tekrar yazdığını ve bu ikincisinin de kaybolduğunu dolayısıyla üçüncü bir defa daha yazmak zorunda kaldığını söylemektedir.⁶⁰ Lâlezârî, risalelerini telif ettikten sonra tebyiz etmiş, daha sonra mecmuada bulunan ilk üç risalenin kopyalarını çıkarmıştır.

Aşağıda Hafid Efendi Koleksiyonu 124'te bulunan mecmua içinde yer alan risalelerin telif, tebyiz tarihlerini, varak numaralarını ve ana konularını vermek istiyoruz. İlk üç risalenin yazılış tarihlerine bakıldığında Lâlezârî'nin Rebiulahir 1203 (Ocak 1789) senesinde bunları tebyiz ettiği, Cemaziyelahir 1203 (Şubat 1789) senesinde de birer kopyalarını çıkardığı anlaşılmaktadır. Risalelerin buldukları mecmualara göre bilgileri şu şekildedir:

1- *Ed-Durratu'l-Beydâ'* (no.124): Telif Tarihi: 23 Cemaziyelahir 1202 (31 Mart 1788); Tebyiz Tarihi: 22 Rebiulahir 1203 (20 Ocak 1789). vv.2-14. İbn Berracân'ın el-A'râf suresi 54. ayete yaptığı yorumların şerhidir.

- *Ed-Durratu'l-Beydâ'* (no.130): 22 Cemaziyelahir 1203 (20 Mart 1789). vv.3-9. Buna göre Lâlezârî *ed-Durratu'l-Beydâ'*ı tebyiz ettikten iki ay sonra bu risalesinin kopyasını çıkarmıştır.

⁶⁰ Lâlezârî, *Mecma'u Esrâri'l-Cevâhiri'r-Rûhânîyye*, v.82.

2- *El-Yâķütetu'l-Ĥadrâ'* (no.124): Telif Tarihi: Muharrem 1202 (Ekim-Kasım 1787); Tebyiz Tarihi: 23 Rebiulahir 1203 (21 Ocak 1789). vv.16-26. Birgivi'nin (ö.981/1573) kelime-i tevhide dair bir sözünün şerhidir.

- *El-Yâķütetu'l-Ĥadrâ'* (no.130): 23 Cemaziyelahir 1203 (21 Mart 1789). vv.11-16. Buna göre Lâlezârî *el-Yâķütetu'l-Ĥadrâ'*ı tebyiz ettikten iki ay sonra bu risalesinin kopyasını çıkarmıştır.

3- *El-Yâķütetu'l-Ĥamrâ'* (no.124): Tebyiz Tarihi: Rebiulahir 1203 (Ocak 1789). vv.27-38. el-Mâturîdî'nin (ö.333/944) el-Fâtiha suresinin 5. ayetine yaptığı tefsirin şerhidir.

- *El-Yâķütetu'l-Ĥamrâ'* (no.130): 25 Cemaziyelahir 1203 (23 Mart 1789). vv.17-21. Bu risalede Lâlezârî sadece tebyiz tarihini vermekte, ilk iki risalede olduğu gibi telif tarihiyle alakalı bir bilgi aktarmamaktadır. Tarihler dikkat edildiğinde üç risalenin de Cemaziyelahir 1203 senesinde kopyalarının çıkarıldığı anlaşılmaktadır.

4- *Ez-Zumurrudetu'l-Ĥadrâ'* (no.124): 26 Rebiulahir 1203 (24 Ocak 1789). vv.24-38. 'Abdulkâdir el-Geylânî'nin (ö.561/1165-1166) tertip ettiği bir *şalavâtın* şerhidir.

5- *Et-Tibru'l-Aĥmer fî Şerĥi Kelâmi's-Şeyĥi'l-Ekber* (no.124): 27 Rebiulahir 1203 (25 Ocak 1789). vv.39-47. İbnu'l-'Arabî'nin *İnşâ'u'd-Devâ'ir* isimli eserinde yer alan "Bilmiş ol ki eşya üç merteye üzeredir." sözünün şerhidir.

6- *El-Cevâhiru'z-Zâhira* (no.124): 2 Cemaziyelevvel 1203 (29 Ocak 1789). vv.49-52. el-Ġazâlî'nin "*leyse fî'l-imbkân ebde' mimmâ kân*" sözünün şerhidir.

7- *El-Kevkebu'd-Durri* (no.124): 9 Cemaziyelevvel 1203 (5 Şubat 1789). vv.53-82. 'Abdusselâm İbn Meşîş'in (ö.625/1228) *şalavâtına* yaptığı şerhtir.

8- *Ed-Durratu'z-Zâhira* (no.124): 7 Cemaziyelahir 1203 (5 Mart 1789). vv.83-128. Ebû'l-Ĥasen eş-Şâzelî'nin (ö.656/1258) *el-Hizbu'l-Kebîr* isimli eserine yaptığı şerhtir.

Bu risaleler haricinde mecmuaya sonradan dahil edilen iki risalenin daha varlığından bahsetmiştik. Bunların isimleri ile ilgili mecmuanın mukaddimesinde ve risalelerin başında herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Yukarıda detaylarını verdiğimiz tüm risaleler için Lâlezârî hem mecmuanın mukaddimesinde hem de risalelerin başında

isimlerini zikretmiştir. Bu iki risalenin başlarında bir isim olmadığı için sadece içerikleri ile alakalı bilgi verebiliriz. Ayrıca Lâlezârî sonradan eklediği bu iki risalenin belirlediği plan içinde yazdığı risaleler mecmuasından olmadığını sekizinci risalenin son varlığında ifade etmektedir.⁶¹ Yani bu iki risale Lâlezârî mecmuayı bitirdikten sonra yine onun tarafından mecmuanın sonuna eklenmiştir. Sonradan mecmuaya eklenen ilk risale İbnu'l-‘Arabî'nin *el-Futūḥātu'l-Mekkīyye* isimli eserinin 159. babında⁶² *yā* harfine dair söylediklerinin şerhidir. İbnu'l-‘Arabî'nin illetli harflerden olan *elif* veya *vāv*'ı değil de neden *yā* harfini tercih ettiğine dair bilgiler verilmektedir. Risalenin devamında ise İbnu'l-‘Arabî'nin risaletin manası ve sırlarına dair ibareleri şerh edilmektedir.⁶³ Lâlezârî bu risalesini 27 Cemaziyelahir 1203 (25 Mart 1789) tarihinde telif ettiğini, gerekli düzeltmeleri yaptıktan sonra (*maḥv* ve *işbāt*) Receb 1203 (Mart-Nisan 1789) tarihinde de bu mecmuaya dahil ettiğini söylemektedir.⁶⁴ Bu risale mecmuanın 140-144 varakları arasında bulunmaktadır. İkinci risale ise Necmuddîn en-Nesefî'nin (ö.537/1142) *el-‘Aḳā'id* isimli eserinde geçen “İnsanlardan peygamber olanlar elçi meleklerden, elçi melekler avam insanlardan, avam insanlar ise avam meleklerden üstündür.”⁶⁵ şeklindeki sözünün şerhine dairdir. Lâlezârî bu risalesinin sonunda 10 Muharrem 1204 (30 Eylül 1789) tarihinde tamamladığını ifade etmektedir.⁶⁶ Bu risale de mecmuanın 145-148 varakları arasında yer almaktadır.

Yukarıda *ed-Durratu'l-Beyḏā*’a ve içinde yer aldığı mecmuaya dair bazı değerlendirmeler yapmaya çalıştık. Bu risalenin Hafid Efendi 124’te ve 130’da olmak üzere iki nüshası bulunmaktadır. Daha önce değindiğimiz gibi iki nüsha da müellif nüshası olup 124’te bulunan asıl nüsha, 130’da bulunan ise kopya nüshadır. Biz 124’te bulunan tebyiz edilmiş nüshayı esas nüsha olarak kullandık. İki nüsha da Hafid Efendi Koleksiyonu’nda bulunduğu için 124’te bulunan nüshayı (ح) rumuzuyla, 130’da bulunan nüshayı ikinci/kopya nüsha olması hasebiyle (ث) rumuzuyla verdik. Metinde İbn Berracân’a ait olan yerleri bold olarak verdik. Metinde yer yer basit

⁶¹ Lâlezârî konuyla ilgili olarak şunları söylemektedir: “Bu risale bu mecmuaya tertib olunan resailden hariçtir, gaflet olunmaya.” Bkz. Lâlezârî, *Mecma’u Esrâri’l-Cevâhiri’r-Rūḥâniyye*, v.128.

⁶² Muḥyiddîn İbnu'l-‘Arabî, *el-Futūḥātu'l-Mekkiyye*, haz. Aḥmed Şemsuddîn (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-‘İlmîyye, 1999), c.3, s.389.

⁶³ Kutlu, “Muhammed Tâhir b. Muhammed el-Lâlezârî'nin ‘el-Cevâhiru'l-Kalemiyye fî Testîri Esrâri’n-Nûniyye el-Kelâmiyye’ Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili,” s.18.

⁶⁴ Lâlezârî, *Mecma’u Esrâri’l-Cevâhiri’r-Rūḥâniyye*, v.144.

⁶⁵ Sa’duddîn et-Taftâzânî, *Şerḥu ‘Aḳā’idi’n-Nesefiyye*, tah. Aḥmed Ḥicâzî es-Sekḳâ (Kahire: Mektebetu'l-Kulliyâti'l-Ezheriyye, 1988), s.112.

⁶⁶ Lâlezârî, *Mecma’u Esrâri’l-Cevâhiri’r-Rūḥâniyye*, v.148.

düzeyde gramer hataları bulunmaktadır. Gerekli gördüğümüz yerlerde noktalama işaretlerine yer verdik. Ayet numaralarını ayetlerin sonunda, hadisleri dipnotta gösterdik. Esas aldığımız nüshanın varak numaralarını köşeli parantez [] içinde ve bold olarak verdik. Özellikle 124'te bulunan esas nüshanın birçok yerinde derkenar olarak tashih kaydı (صح) bulunmaktadır. Bu tashih edilen ibareleri metne alıp nüsha farkı olarak dipnotta farkın sonuna (صح هامش) ifadesini ekleyerek verdik. Nüshaların derkenarlarında bulunan müellife ait açıklamaları/bilgi notlarını dipnotta (منه) ifadesini bu açıklamaların sonuna ekleyerek verdik. Nüshaların birinde bulunmayan kelime veya ibareleri (-), fazla olanları (+), nüsha farklılıklarını ise (:) işaretleri ile gösterdik. Tahkikte İSAM tarafından yayınlanan tahkik kılavuzunu⁶⁷ esas aldık.

3. Risalenin Tercümesi

[2a] *Ed-Durratu'l-Beydâ'*

Bismillâhirrahmânirrahîm

Hay ve Kayyüm olan Allah'a hamdolsun. Yaraları tedavi eden Efendimiz Muhammed'e, marifet sahibi *âl* ve *aşhabına* salat ve selam olsun!

Fakir kul Muhammed Tâhir b. eş-Şeyh Muhammed Lâlezârî b. Şeyh Ahmed der ki: Allah Te'âlâ hepimizin yanında olsun! '*Allâme, muhakkiğ, mudaqqiğ*' Abdusselâm İbn Berracân'ın (*kuddise sirruhu*) tefsirine rastladığımda *tefe*"ul ettim (hayır niyetiyle bir yer açtım) ve açar açmaz el-A'râf suresindeki bir ayete yaptığı tefsiri gördüm. Büyük müfessirlerden olan İbn Berracân'ın bu ayete yaptığı tefsiri çok değerli buldum. es-Suyûtî'nin *Tabâkātu'n-Nuḥât* isimli eserine göre o, 537 senesinde doğmuş ve 627 senesinde de vefat etmiştir.⁶⁸

Onun, el-A'râf suresi 54. ayete yaptığı tefsir *istivâ*'ın hakikatini açıklamaya yönelik cevherlerdir. O şöyle demektedir:

Faşıl:

"Musa yetişip olgunlaşınca (*istevâ*) ona hikmet ve ilim verdik." (28/el-Çaşaş:14), "Onun şeklini tamamladığımda ve ona ruhumdan üflediğim vakit siz de hemen onun için secdeye kapanın." (15/el-Ḥicr:29), "Ve Adem'e bütün isimleri öğretti. Sonra bunları meleklere gösterip 'sözünüzde doğru iseniz şunların isimlerini bana söyleyin!' dedi." (2/el-Bağara:31).

⁶⁷ Okan Kadir Yılmaz, *İSAM Tahkikli Neşir Kılavuzu* (Ankara: İSAM Yayınları, 2018), 190 s.

⁶⁸ Lâlezârî'nin verdiği bu bilgi doğru değildir. Zira bu bilgiler İbn Berracân'la aynı ismi taşıyan torununa aittir. Lâlezârî bazı tabakat kitaplarında düşülen hatayı tekrarlamış görünmektedir. Müfessir, sufi İbn Berracân'ın vefat tarihi 536/1142'dir. Bkz. Yıldız, *İbn Berrecân*, s. 37.

[2b] “28/el-Ğaşaş:14. ayet insanın aklının olgunluğuna, 2/el-Bakara:31. ayet insanın ilminin olgunluğuna, 15/el-Hicr:29. ayet insanın özelliklerinin çokluğuna delalet eder. Tüm bu özellikler insanın *istivā*’sı ile ilgilidir.”⁶⁹ Burada *muşevveş leff u neşr* yapılmıştır.

İmām el-Ğazālī, Rađīb el-İsfahānī, Kāđi Ebū Zeyd ed-Debūsī ve el-Halīmī’nin⁷⁰ dedikleri gibi insanda yönetici konumunda bulunan ruh sonradan yaratılmasına ve Allah’a muhtaç olmasına rağmen onun bir mekanda bulunma (*tehayyuz*) durumu söz konusu değildir. Bu sebeple ruhun bedenle olan bağı beyin, kalb ve karaciğerde bulunan cismani kuvvetler vasıtasıyla olur. Bu kuvvetler gıdaların vücuda girmesine vesile olan et ile kemik arasında yer alan kırkırdak gibidirler. Bu kuvvetlerin cismani bir kuvvet yani *laţif* cisimlerden olmaları gerekmektedir. Bu kuvvetler *laţif* olmaları yönüyle ruhun, cismani olmaları yönüyle de bedenın özelliklerine uyum gösterirler. Bu kuvvetler vesilesiyle yönetici ruhun bedenle doğru bir şekilde bağı meydana gelir. Bu sıfatlar tam manasıyla insanda oluşmadıkça sadece düşünme (*ta’akku*) ve *i’tikadın* beyin ve kalbte meydana gelmesiyle insan *istivā*’ etmiş olamaz (*mustevī*). Bu duruma “Bunların hikmetlerini sadece gerçek ilim sahipleri kavramaktadırlar.” (29/el-‘Ankebūt:43) ayetiyle işaret edilmektedir. İnsanın ilim kuvvetini elde etmesi kalbin bir özelliğidir. İlim kuvveti kudsi bir kuvvettir. İbn Berracān’ın “sıfatlarının çokluğu” sözüyle işaret ettiği kalbin bu özelliği sayesinde *melekūt* inkişaf olur. Sıfatların çokluğu daha sonra geleceği gibi ‘*abd-i kullī*’nin gereklerindedir. İnsan bu seviyeye geldiğinde olgunlaşır ve ‘*abd-i kullī*’ olur.

İşāret:

İbn Berracān’ın “insanın aklının, ilminin olgunluğu ve sıfatlarının çokluğu” sözünde İbnu’l-‘Arabī’nin *et-Tedbirātu’l-İlāhiyye* isimli eserine bir işaret vardır. **[3a]** Buna göre nasıl ki büyük alemde halife, vezir, kadı, hizmetçiler, veznedarlar, emir, askerler, halk, zengin, fakir bulunuyorsa aynı şekilde küçük alem olan insanda da halife, vezir, kadı, hizmetçiler, veznedarlar, katibler, asker ve halk bulunur. İnsanın vücudunu yöneten ruh halife, akıl ise vezirdir. Veznedarlar, hizmetçiler, halk ve asker konumunda

⁶⁹ İbn Berracān, *Tenbīhu’l-Efhām*, c.2, s.330.

⁷⁰ Mütেকaddimin devri Eş’arī kelamcısı ve Şāfi’i fakihisi olan Ebu ‘Abdullāh el-Ğalīmī 339/950 yılında Cürcan’da doğdu. Eş’arī mezhebinin Maveraünnehir bölgesinde yayılmasını sağlayan alimlerden biri olan el-Ğalīmī kaynaklarda muhaddis, fakih, kelamcı ve edib diye anılır. Günümüze ulaşan tek eseri *el-Minhāc fi Şu’abi’l-İmān*’dır. Bkz. Metin Yurdagür, “Ğalīmī, Ebū Abdullah,” *DİA*, c.15, ss.340-341.

olan diğer kuvvetler ise halifenin sahip olduklarıdır. Kozalak şeklindeki kalb halifenin sarayı, nefis haremidir. Büyük alemde halife tam manasıyla hakim olmadıkça ülkesinde dirlik meydana gelmez. Ayrıca düşmanların işgaline engel olmak vezirin tedbiri ile mümkün olur. Aynı şekilde beden ülkesinin halifesi olan ruh da böyledir. Onun veziri olan aklın, ilimle donanmış adalet kadısının ve diğer sıfatların kemalleri ile beden ülkesi kemal bulur. Bu şekilde bedendeki her gemiyi zorla gasp etmeye çalışan hevaya karşı bedeni koruyarak saltanat işini düzenler. Musannif tüm bunlara “İnsanın *istivā*’ı aklının, ilminin kemali ve sıfatlarının çokluğu ile mümkün olur.”⁷¹ sözüyle işaret etmektedir. **[3b]** Yani insanda yönetici konumunda olan ruhun *istivā*’ını kastetmektedir. Ruh, sarayında akıl vezirinin ve onun münafık veziri şehvetin istilasından korunur. Ruhun tebası da ruha itaat ederek kurtulur. Kul ruh, kuvvetler ve bedenden ibaret olduğu için beden sarayının tahtına kurulan ruh; aklının, ilminin kemali ve sıfatlarının çokluğuyla bir cemaat, nefis ise birçok nefis hükmündedir. O zaman insanda yönetici konumunda olanın Allah’a izafe edilen ‘*abd-i kullī*’ olduğunu söylemek doğru olur. ‘*Abd-i kullī*’nin açıklaması yapılacaktır. “Ona ruhumdan üfledim.” (15/el-Ḥicr:29) ayetiyle ‘*abd-i kullī*’nin ruhu Allah’a izafe edildiği için “Kullarım üzerinde senin hakimiyetin olmayacaktır.” (15/el-Ḥicr:42), “Ey kullarım! Sizlere korku yoktur.” (43/ez-Zuḥruf:68), “Kullarım arasına girin!” (89/el-Fecr:30) gibi ayetlere dayanarak ‘*abd-i kullī*’yi Allah’a izafe etmek doğru olur.

Ruh, insanın müdrük *laṭīfesi* olan kalb ve akıl haddizatında tek bir şeydir. Çokluk itibaridir. Bu şey *laṭīf* olması ve madde olmaması yönüyle ruh, idrak eden yönüyle akıl, itikadın ve düşüncelerin mahalli olması yönüyle de kalbtir. Kalbin bu özelliğine “Mü’minin kalbi Raḥmān’ın parmakları arasındadır. O dilediği şekilde kalbi evirip çevirir.”⁷² hadisiyle işaret edilmiştir.

[4a] Bir beden ve mekana sahip olmayan mücerred ruhun *istivā*’ ettiği yer hakkında aklına bir soru gelebilir. Cevabı İbn Berracân’ın şu sözüdür: “Akıl olması yönüyle ruhun *istivā*’ ettiği yer dimağdır.”⁷³ Dimağ küçük alem olan insanda büyük alemin arşı mesabesindedir. Nasıl ki ilahî emirler rahmani tedbir ile önce arştan semalara sonra oradan yere iniyorsa aynı şekilde insana müteallik ilahî işler rahmani tedbirle önce dimağa müteallik ruhtan, dimağda bulunan bir kuvvet vesilesiyle dimağa, sonra kalbe iner.

⁷¹ İbn Berracân, *Tenbīhu’l-Efhām*, c.2, s.330.

⁷² Muslim, *Şaḥīḥ*, c.4, s.2045 (no.2654).

⁷³ İbn Berracân, *Tenbīhu’l-Efhām*, c.2, s.330.

Sonra kalbten meleki ve şeytani vasıtalarla meydana gelen fiil ve kasıtlar itaat veya isyan olarak zahiri azalara geçer. Fiil ve kasıtların dimağ ve karaciğerden ziyade kalbe nisbet edilmesi daha iyidir. Kalb bunların kaynağıdır. Çünkü idrak ve kararlar kalbe bağlıdır. Her ne kadar insan bir şeyi yapmaya sevk edilmiş olsa bile kesb ve cüzi iradesi vesilesiyle insanın yaptıkları kendisine nisbet edilir. **[4b]** Bu fiiller insanın irade ve meşietiyile meydana gelir. Nitekim ayette de “Dileyen iman etsin dileyen küfre girsin.” (18/el-Kehf:19) denilmektedir. Fiiller insana nisbet edilmekle beraber insanın zorunlu olarak bu fiilleri yapmasının sebebi Allah Te’âlâ’nın insanın bu fiilleri yapmayı istediğini bildiği için onları takdir etmesidir. Bu şekilde insan Allah’ın takdir ettiği fiillerini kendi tercihi ve iradesiyle yapar. Bu durumda insan kendisini ve fiillerini yaratan Allah’ın emrini yerine getirmek üzere o fiilleri yapmaya sevk edilir. Hz. Peygamber (as) “Kimin kaderinde ne varsa onu gerçekleştirmesi kolay olur.”⁷⁴ hadisiyle buna işaret etmektedir. Hadiste geçen “*lehu*” lafzındaki *lām* harfi akibet içindir. Bunu anla! Allah doğru yola götürendir.

Tenbîh:

Kulun, *ubūdiyet* vasfını taşıyanın kendi ruhu olduğuna, tağlib kaidesince cisim olduğu düşünülse bile cismi olmadığına inanmasında bir beis yoktur. Kul kalbe konulmuş hayvani kuvvet vesilesiyle kozalak şeklindeki kalbine *istivā’* eder. Kul diri olması yönüyle kalbe *istivā’* ettiği gibi akıl olması yönüyle de dimağa *istivā’* eder. **[5a]** Ruhun diri (*ḥayy*) olması yönüyle kulun kalbinin arşına *istivā’* ettiğini söylemek doğru olur. Bu yaklaşıma göre kul ruhtur.

İbret:

Muḥakkik sufilere göre ibret ve *i’tibār* zahirî mananın delaletinden hareket ederek zahirî manaya uygun ve zahiri manayı tasdik eden dakik, sahih bir manaya ulaşmaktır. Bu, kamil bir iman ve *maḥd-ı ‘irfān*ından meydana gelen dakik bir manaya işarettir. ‘Allāme et-Taftāzānī [ö.792/1390] bu konuyu *Şerḥu’l-‘Akā’id* isimli eserinde açıklamaktadır. Bâṭinî Ḳarmāṭîlerin (Allah onları kahretsin!) yaptığı gibi lafzın delalet ettiği açık manayı terk ederek uzak manasını esas almak şeytanın kandırmacasıdır. Artık insanın kendi kalb ve dimağının arşına *istivā’* etmesinin ne manaya geldiğini bildin. Bu *istivā’* kalb ve dimağa mekansal bir yerleşme veya hulul etme şeklinde değildir. Bilakis yönetici ruhun kalbte ve

⁷⁴ el-Bühārî, *Şahîh*, c.9, s.159 (no.7551); Muslim, *Şahîh*, ss.1062-1063 (no.2649).

dimağda bulunan nefsani ve hayvanî kuvvete taallukuyla meydana gelir. İnsan bu durumda yine mümkün ve sonradan yaratılmıştır.

Futūḥāt'ta ifade edildiği gibi Ḥayy ve Ḳayyūm olan Allah hem doğruluk hem de adalet yönüyle tam olan sözünü tamamlamak ve varlığı yaratmadan önceki emrini yerine getirmek için arşa *istivā'* etti. **[5b]** Bu öncelik zamansal olmayıp varoluşsaldır ki buna “Rabbinin sözü hem doğruluk hem de adalet bakımından tamamlanmıştır. O'nun sözlerini değiştirecek kimse yoktur” (6/el-En'ām:115) ayetiyle işaret edilmektedir. Kelamcıların büyük çoğunluğu bu görüştedirler. Felsefecilere göre ise bu öncelik zâti değildir. Bu öncelik dünün bugüne önceliği gibi tekaddümün kısımlarının altıncısı⁷⁵ olmaktadır. Zamanın bir bölümü başka bir bölümünün önüne geçer. Bu, zamanî bir tekaddüm değildir. Zira o, bizatihi zamanın kendisidir. Bu önceliğin zamansal değil de varoluşsal olduğunu söyledik. Çünkü zaman ezeli iradeye mütealliktir. Ezelî iradeye müteallik olan her şey de var edilmiştir. Ezelî irade onun var olmasını ister, kudretiyle de var eder. İlahi irade ezel yönünden sonlu varlığına taalluk ederse o takdirde zaman ezel yönünden sonlu bir varlık olur. *Burhān-ı süllemī* ve *burhān-ı musāmete*⁷⁶ ile ispat edildiği gibi mekansal boyut sonludur, fakat vehim onun sonluluğunu kabul etmemektedir. Aynı şekilde zamansal boyut sonludur fakat yine vehim onun sonluluğunu kabul etmemektedir. Ezelîyet bu manada sonradan yaratılmışlığa (*ḥudūs*) zıttır. Bahsedilen öncelik eğer zamansal olsaydı bu takdirde Allah'ın Kelam sıfatıyla ezelde takdir ettiği emri zamansal olurdu. Zaman mevcut, mikdar, mukadder veya mevhum her ne olursa olsun Allah'ın zatı, sıfatları ve ezeli emri zamansal olmaktan münezzehtir.

[6a] *Dehrin* zaman olduğu söylenemez. Salavat kitabı *ed-Delāil'de* “Yâ Dehriyyu” denilmektedir.⁷⁷ Ulemadan bazısı *ed-Dehr*'in el-Esmā'u'l-Ḥusnā'dan olduğunu söylemektedir. Peki, bu sözün anlamı nedir? Çünkü biz “dehr zamandır” sözünü cisim ve cismaniyata taalluk eden bir anlamda yani *dehri* zaman manasında kullanmaktayız. Fakat *dehr* Allah Teâlâ için kullanıldığında beka ve devamlılık ifade eder. Onların “ed-Dehr el- Esmā'u'l-

⁷⁵ Kelamcılara göre bir şeyin öncelik (*teḳaddum*) durumu beş şekilde olur. Fakat Lâlezârî burada altı çeşit *teḳaddum*den bahsetmektedir. Zira *teḳaddum* kısımlarının dördüncüsü olan “rütbe”nin iki çeşidi bulunmaktadır. *Teḳaddumun* kısımları şu şekildedir: 1- *İlletin ma'lûla* olan *teḳaddumu* (*İllyyet teḳaddumu*), 2- *Zât teḳaddumu*, 3- Şeref ve fazilet *teḳaddumu*, 4- Rütbe *teḳaddumu* (a- Hissî rütbe, b- Aklî rütbe), 5- *Zamānî teḳaddum*. Bkz. Faḥruddîn Muḥammed b. 'Umer er-Râzî, *el-Erba'in fi Uşûli'd-dîn*, tah. Aḥmed Ḥicâzî es-Saḳâ (Kahire: Mektebetu'l-Kulliyâtî'l-Ezheriyye, 1986), ss.23-24.

⁷⁶ Bkz. Bekir Topaloğlu, “Hudûs,” *DİA*, c.18, s.307.

⁷⁷ Muḥammed b. Suleymân el-Cezûlî, *Delâ'ilü'l-Ḥayrât ve Şevâriḳü'l-Envâr fî Zikri's-Şalâti 'Alâ Nebiyyi'l-Muhtâr*, şerh 'Abdulmecîd eş-Şernübî el-Ezherî (Kahire: Mektebetu'l-Âdâb, 1994), s.77.

Ḥusnā'dandır"⁷⁸ sözü el-‘Adl’in el-Esmā’ul-Ḥusnā’dan olması gibidir. Nasıl ki el-‘Adl’in manası el-‘Ādil ise el-Esmā’u’l-Ḥusnā olarak kabul edilen ed-Dehr de daim ve baki manasında ed-Dāhir’dir. *Dehr* zaman manasına geldiği gibi devam ve beka manasına da gelmektedir. Allah Teâlâ’nın bekası yaratılmışların bekası gibi değildir. Yaratılmışta beka iki anın üzerinden geçmesidir. An ise zamanın bir parçasıdır. Allah Teâlâ’nın bekası ise zamandan ve sonluluktan soyutlanmış bir devamlılıktır.

Eğer “bu söylediğin yeni bir şeydir. Ulemadan bu görüşü savunan var mıdır?” diye sorarsan “evet bazı muhakkik ulema bu görüşü savunmuştur” derim. *İnşā’u’d-Devāir* ve *Futūḥāt* sahibi İbnu’l-‘Arabī ve *el-Mevāḳif*’in müellifi Kāḏī ‘Aḏuddīn [ö.756/1355] bunlardandır. Muhakkiklerin efendisi⁷⁹ bunu takaddüm kısımlarının altıncısı yaparak kabul etmektedir. **[6b]** Bilmiş ol ki o şöyle demektedir: “Arş, kürsü, yer, gökler ve içindekilerin ayakta durmaları Allah’ın Ḥayy ve Ḳayyūm isimleriyle olmaktadır. Tüm varlıkların Allah’ın kayyumiyyetine ve kendilerine bakan iki yönü vardır. Varlıklar Allah’ın kayyumiyyetine bakan yönleriyle varlık alemine çıkarlar ve baki olurlar. Kendilerine bakan yönleriyle de ezelî ve ebedî olarak yok olurlar.” Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır: “Gerçek şu ki Allah, koyduğu düzenden sapmamaları için gökleri ve yeri tutmaktadır” (35/Fāṭır:41). Hak Teâlâ, celalinin tecellileri olmaları hasebiyle gökleri ve yeri kayyumiyetiyle tutmaktadır. “Diri ve her şeyin varlığı kendine bağlı olan Allah’ın huzurunda yüzler (başlar) hicapla eğilmiştir” (20/Ṭāhā:111) ayetinde ifade edildiği gibi varlık her yönüyle Ḥayy ve Ḳayyūm olan Allah’a muhtaçtır.

“Ḥayy ve Ḳayyūm olan Allah sözünü tamamlamak ve emrini gerçekleştirmek üzere arşa *istivā’* ettiğinde her şey hayat buldu”⁸⁰ cümlesindeki “hayat buldu” (حَيِّتْ) kısmı şart cümlesinin cevabıdır. Burada ruh, cisim, yüksek, alçak, felek, melek, insan, cin, cansız, bitki, küçük, büyük, basit, mürekkeb, cüz, kül her şey kastedilmektedir. Fakat her sınıfın hayatı Allah’ın kendilerine uygun olarak verdiği şekilde farklıdır. Cesetlerin dirilmesi ruhlarla, ruhların dirilmesi ilim ve irfanla olur. Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır: **[7a]** “Ölü iken dirilttiğimiz ve insanlar arasında yürüebilmesi için kendisine ışık tuttuğumuz kimse, karanlıklar içinde kalıp ondan hiç çıkamayacak durumdaki kimse gibi olur mu?” (6/el-En‘am:122). Ḥa ile (الحملة) şeklinde okunursa o zaman mana “arşın taşıyıcıları hayat

⁷⁸ İbn Berracān, *Şerḥu Esmā’illāhi’l-Ḥusnā*, c.2, s.350 vd.

⁷⁹ İbnu’l-‘Arabī’yi kastetmektedir.

⁸⁰ İbn Berracān, *Tenbīhu’l-Efhām*, c.2, s.330.

buldu” şeklinde olur.⁸¹ “*Müstevîn*in *istivâ*’ etmesiyle insan bedeni hayat buldu” sözündeki müstevi insan bedeninde yönetici konumunda olan ruhtur.

Daha önce öğrendiğin gibi ruh cesede *istivâ*’ etmekle cesedin içine girmez. Çünkü ruh madde değildir ve bir yere girmeye ihtiyacı yoktur. Nefsanî kuvvet vesilesiyle önce dimağa sonra bedene girer. Bu sebeple cisimde olan her şeyi bilir, zahir ve batın her şeyi hisseder. İçinden geçen ve vücudunda meydana gelen her şeyi hisseder. Öyleyse bedene *istivâ*’ eden ruh her şeyiyle Yaratıcısına muhtaç olmakla beraber Allah’ın beden arşına *istivâ*’ etmesiyle mekandan, cisimden, yer tutmaktan münezze bir *istivâ*’ kazanır. Sence Allah Teâlâ kayyumiyeti, emrini yerine getirmesi, göklere ve yere inmesi, arşını ve göklerini koruması yoluyla varlıkların mertebelerini tamamlamak için er-Raḥmân ismiyle arşına *istivâ*’ etmemiş midir? **[7b]** O, şöyle buyurmaktadır: “O’nun kürsüsü gökleri ve yeri içine almıştır. Onları korumak kendisine zor gelmez.” (2/el-Bakara:255), “Ne uykusu gelir ne de uyur.” (2/el-Bakara:255).

Allah’ın *istivâ*’ı kamil ilim ve sıfatlarıyla yüce kudret ve iradesinin arş ve emirleriyle ilgili her şeyi yaratmasına *taalluk* etmesiyle olur. Göklerde ve yerde zerre miktarı bir şey dahi O’nun bilgisi dışında kalmaz. O’nun bilgisi dışında yerin karanlıklarında bir yaprak bile kıvılcaklanmaz. Bu şekilde insan, ruhunun dimağ ve kalbinin arşına *istivâ*’ etmesi vesilesiyle er-Raḥmân’ın arşına *istivâ*’ etmesini bilir (ibret). “Kur’an’ın gerçek olduğu kendileri için apaçık belli oluncaya kadar onlara çevrelerinde (*afāk*) ve kendilerinde (enfüs) bulunan kanıtlarımızı hep göstereceğiz.” [41/Fuṣṣilet:53]. Hz. Peygamber (sav) şöyle demektedir: “Nefsini bilen Rabbini bilir.”⁸² Bazı eski ilahi kitaplarda “Nefsini bil! Böylelikle Rabbini tanırsın” denilmektedir. **[8a]** İbn Berracân’a göre “Allah’tan başka ilah yoktur. Her şeyin varlığı ona bağlıdır.” (2/el-Bakara:255) ayeti ve *Âyetü’l-Kürsî*’de dile getirilen örnekler er-Raḥmân’ın *istivâ*’ını açıklar mahiyettedir. Kendilerine ilim verilenlerin göğsünde kamil bir ilim meydana gelir. Allah’ın ayetlerini ancak zalimler inkar ederler. Onlar Allah’ın arşa *istivâ*’ etmesini bir bineğe binmiş gibi yorumlarlar. Allah böyle bir şeyden yüce ve münezzehtir. Gözündeki toz kalktığında altındakinin at mı eşek mi olduğunu görürsün! Allah doğru yola iletendir.

⁸¹ İbare şu şekildedir: “فَاللّٰهُ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لَمَّا اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ لِيَتِمَّ كَلِمَتَهُ وَيُؤَدِّبَ أَمْرَهُ حَيْثُ الْجَمَلَةُ” bkz. İbn Berracân, *Tenbīhu’l-Efhām*, c.2, s.330.

⁸² es-Suyūṭī, *el-Ḥāwī li’l-Fetāwā*, c.2, s.451.

Ruh ve akla daha önce işaret edilmişti. Yani ruh bedene müteallik, müdrik ve soyut bir cevherdir. Bu cevhere bazen ruh, bazen kalb, bazen de akıl denildiği ifade edilmişti. Daha önce söylediğimiz gibi ruh aslında akıl ve kalble birdir, aralarındaki farklılık itibaridir. Ruh hiçbir şekilde cisim değildir. Muhtemelen *muşannif* (İbn Berracân) el-Ġazālî, el-Ġalîmî ve Râġib'in görüşlerine kail olmuştur. Ruh hiç kimsenin mahiyetini bilmediği, tanımadığı, kühüne vâkıf olamadığı bir cevherdir. **[8b]** Allah Teâlâ ruh hakkında "Sana ruh hakkında soru sorarlar. De ki 'ruhun ne olduğunu ancak Rabbim bilir. Size ise pek az bilgi verilmiştir'" (17/el-İsrâ:85) demektedir. Ancak her şeyin maliki olan Allah dilerse bilen bilir. Öyleyse ruhun *istivâ'*ını ve bu *istivâ'*nın kalbte, bedende bir yer tutmakla meydana gelmediğini öğrendin. Ġayy ve Ġayyüm olan Allah'ın varlığı hakiki olup kendindedir, ruhun varlığı ise *zillî* olup başkasındandır. Dolayısıyla Allah'ın varlığı ve *istivâ'*ı en yücedir. Onun *istivâ'*ı varlıkların mertebelerini tamamlamak içindir. O, zatında var olan bir yeterlilikle (*ġinâ*) *istivâ'* eder. Ruh ise tamamlanmak için *istivâ'* eder. Ruhun *istivâ'*ı kendi zatında var olan bir muhtaçlıkla (*fakr*) meydana gelir. Allah, sıfatları itibariyle en münezzehtir. O'nun özel sıfatı zâtî vücub ve kayyumiyyettir. Ruhun sıfatı ise imkan ve fenadır. Allah *istivâ'*ı esnasında nefsini şöyle tanımlamaktadır: "O, yere giren ve ondan çıkan, gökten inen ve ona yükselen her şeyi bilir." (34/Sebe':2). Ve O, 'abd-i kullî'de olan her şeyle beraberdir.

Vârişî'l-Muġammedî *Mevâķi'î'n-Nucûm* isimli eserinin kulun Hakk'a karşı tilavetinin konu edindiği Birinci Menzilde şöyle demektedir: **[9a]** "Allah seni muvaffak kıldığında ve senin tilavetini işitmek istediğinde tilavetin menzillerini ve kaç türlü tilavet yapabileceğini bil! Bilmiş ol ki dilin, bütün azalarıyla cismin, nefsin, kalbin, ruhun ve sırrın ayrı ayrı tilavetleri vardır."⁸³ Dilin tilaveti Allah'ın belirlediği ölçülere göre Kur'an'ın okunmasıdır. Cismin tilaveti tafsilatıyla amellerin azalara yaptırılmasıdır. Nefsin tilaveti isim ve sıfatlarla olur. Kalbin tilaveti ihlas, fikir ve tedebbürle olur. Ruhun tilaveti tevhid, sırrın tilaveti ittihad, sırrın sırrının tilaveti edebittir. Edeb ise Allah'a yakışan bir şekilde O'nu tenzih etmektir. Kim Efendisinin huzurunda bütün bu özellikleri eksiksiz yerine getirir ve O'nun razı olduğu şekilde O'nda istiğrak halini yaşayarak O'ndan başkasını görmezse o vakit 'abd-i kullî olur. Bitti.

⁸³ Ebû Bekr Muġammed b. 'Alî b. Muġammed Muġyiddîn İbnu'l-'Arabî, *Mevâķi'ü'n-Nucûm ve Meġâlî'ü Ehilleti'l-Esrâr ve'l-'Ulûm*, tah. Muhsin Ġâsım et-Ṭahrâî (Beyrut: Muessesetu'n-Nûr li'l-Matbû'ât, 2005), s.260.

Bunlar senin kalbine yerleştiğinde ruhun sadece dimağ, kalb ve beden ile olan ilişkisiyle *mustevî* ve '*abd-i kullî* olamayacağını bilirsin. **[9b]** İnsan ancak tüm bu özelliklere aynı anda eksiksiz sahip olursa kamil olur. Buna, *muşannif* (İbn Berracân) "sıfatlarının çokluğuyla" işaret etti. Kul bu vasıflara tam manasıyla sahip olursa *mustevî* olur ve bir topluluk yerine geçen küllî bir nefse sahip olduğu için '*abd-i kullî* olur. Yani insan mutlu, küllî bir nefse sahip olursa topluluk (cemaat) olur ve haddizatında tek bir ferd olmakla beraber bir tür gibi olur. İmâm el-Ğazâlî'nin *Miškât* isimli eserinde dediği gibi meleklerin her bir ferdi bir tür mesabesindedir. Allah Teala'nın Hz. İbrahim hakkında dediği gibi "Kuşkusuz İbrahim, bir tevhid önderi (ümme) olarak Allah'a gönülden itaat eden bir iyilik rehberiydi" (16/en-Nahl:120).

Bilmiş ol ki Allah Teâlâ Âdem, İbrâhîm, Mûsâ, 'İsâ, Muhammed'in (as) karşısında İblîs, Nemrûd, Fir'avn, Deccâl, Ebû Cehil (Allah onlara lanet etsin!) yarattığı gibi mutlu küllî nefis karşısında bedbaht kötü nefsi yaratmıştır. Bu kulda saadet yönüyle bir küllîyet bulunduğu gibi nefis kötü olduğunda da adeta bir topluluğun işleyebileceği kadar kötülükleri kendisinde bulundurduğu için kötü nefsin de külliyeti söz konusudur. Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır: "Birtakım insanlar onlara 'insanlar size karşı toplanmışlar, onlardan korkun' dediklerinde bu onların sadece imanlarını arttırdı ve 'Allah bize yeter, O ne güzel vekildir' dediler." (3/Âl-i 'İmrân:173). Bu ayette geçen birinci insandan kasıt İblis'e benzer yanları olan biridir. Bunu düşün. Allah doğru yola götürendir.

[10a] *Mâ'iyet* nedir diye sorarsan ileride cevabı ondan⁸⁴ (ks) gelecektir derim. "Allah'ın var olan her şeyle *mâ'iyetinin* olduğunu söylemek 'Allah vardı ve O'nunla beraber hiçbir şey yoktu'⁸⁵ hadisine aykırı değil midir?" şeklinde bir soru aklına gelebilir. Ulema bu hadise "O (cc), daha önce nasıl idiye şimdi de öyledir" sözünü de eklediler. Cevap olarak deriz ki: Allah Teâlâ'nın her şeyle beraber olduğunu söylemek her şeyin O'nunla olduğu manasına gelmez. Aynı şekilde Allah'ın her şeye şah damarından daha yakın olması her şeyin O'na yakın olmasını gerektirmez. Daha sonra geleceği gibi kulun Allah'a yakınlığı kendisinden olmayıp yine Allah'ın onu kendisine yakınlaştırmasıyla mümkündür. Allah'ın her şeyle olan *mâ'iyeti* her şeyin O'nunla *mâ'iyetini* gerektirmez. Kainatta var olan her şeyin varlığı gölge bir varlık mahiyetindedir. Bu gölge varlıklar nasıl olur da Hakk ile *mâ'iyet* gerçekleştirebilirler? Muhtemelen burada *mâ'iyetin* olmadığını söylemek

⁸⁴ İbnu'l-'Arabî'yi kastetmektedir.

⁸⁵ el-Buhârî, *Şahih*, c.4, s.105 (no.3191).

sadece Allah Teâlâ'nın hakikî varlığının varlıkla olan *mā'iyyetini* ifade etmek içindir. İmâm el-Ġazâlî (ks) *Mişkātu'l-Envâr* isimli eserinde şöyle demektedir: "Arifler, mecaz çukurundan hakikatin zirvesine tırmanıp miraçlarını tamamladıklarında varlıkta Allah'tan başka bir şey olmadığını, Allah'ın zatı haricinde her şeyin yok olmaya mahkum olduğunu müşahede ederler."⁸⁶ Bu belirli bir vakit yok olmayı ifade etmemektedir. Bilakis ezeli ve ebedî olarak yok olmayı ifade etmek içindir. Allah dışındaki varlıklar kendi zatlari itibariyle düşünülduğünde mutlak yok hükmündedirler. Allah'ın zatıyla var oldukları düşünülduğünde bu takdirde var olan sadece Allah'ın zatıdır. Her şeyin bir kendisine bir Allah'a bakan yönü vardır. O şey kendine bakan yönüyle yok, Allah'a bakan yönüyle vardır. **[10b]** Bu durumda var olan tek şey Allah'ın zatı, O'nun dışındakiler ezeli ve ebedî olarak yok hükmündedir. Bu hali yaşayanlar kıyamet gününde Allah'ın "Bugün mülk kimindir? Vâhid ve Kahhâr olan Allah'ındır" (40/el-Mu'min:16) nidasını işitmeye ihtiyaç duymazlar. Çünkü bu nida onların kulaklarından hiçbir zaman ayrılmaz.

Onlar "Allahu ekber!" sözünü hiçbir zaman anlamazlar. Onlara göre varlıkta Allah'tan başka bir şey yok ki haşa Allah onlardan büyük olsun. Ondan başka rütbe, varlık, zât yoktur. Sadece O vardır. O'nun kendi zatından büyük olduğunu söylemek mümkün değildir. Burada bir mukayese yoktur. Kastedilen O'nun kühünün ne bir nebi ne de bir melek tarafından bilinemeyeceğidir. Yani marifetullahın kühüne tam manasıyla sadece Allah kendisi vâkıf olabilir. Ayrıca Allah'ın zâtının bilinmesi arifin marifet alanına giren bir şey değildir. Böyle olması Allah'ın Celal ve Kibriyasına aykırıdır. Allah'ın zâtı tüm bunlardan büyüktür. *El-Mağşadu'l-Akşâ fî Me'anî el-Esmâ'i'l-Ĥusnâ* isimli eserde bizim bu söylediklerimizi doğrulayıcı bilgiler bulunmaktadır. Burada İmâm el-Ġazâlî'nin sözü bitti. el-Kâdi el-Beydâvî "Var olan her şey yok olacaktır" (55/er-Raĥmân:26) ayetinin tefsirinde şöyle demektedir: "Var olan ve varlığa gelme ihtimali bulunan her şey hakkında derinlikli bir araştırma yaptığında onların tamamının yok olacağını, sadece Allah'ın zâtının kalacağını anlarsın."⁸⁷ **[11a]** Burada varlığın Allah'a bakan yönü kastedilmektedir.

⁸⁶ Ebü Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Ġazâlî, *Mişkātu'l-Envâr*, tah. Ebu'l-A'lâ el-'Afîfi (Kahire: ed-Dâru'l-Ġavmiyye li't-Ṭibâ'a ve'n-Neşr, 1964), ss.55-56.

⁸⁷ Nâşiruddîn Ebü Sa'îd 'Abdullah b. 'Umer El-Kâdi el-Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, tah. Muhammed Şubhî b. Ḥasan Ḥallâk-Mahmûd Aĥmed el-Atraş (Beyrut: Dâru'r-Raşîd, 2000), c.3, s.354.

Müşbet mā'iyet'ten kasıt ilahi *mā'iyetin* ilim ve kayyumiyyetiyle gölge varlığa sahip olan mahlukatta bulunmasıdır. Mahlukatın varlığı Rabbin nurunun gölgesindedir. Allah Teâlâ ilim ve kayyumiyyetiyle arştan yerlerin altına kadar bulunan varlıkların yanındadır. O, kayyumiyyet nazarını alemde çekerse alem yok olur. Bunu anla! Sonra bilmiş ol ki mahlukatın varlığı *zillî* olduğu için 'Allâme et-Taftâzânî *Şerhu 'Aḳâ'idî'n-Nesefiyye* isimli eserinde mahlukatı yok hükmünde kabul eder. O, şöyle demektedir: "Mümkün varlık vacib varlığa nazaran yok hükmündedir." Bitti. Bunu düşün!

Örnek: Bilmiş ol ki güneşin bir nuru vardır. Bu nur araz olup güneşle kaimdir ve güneşten ayrılmaz. Bu nurun ışığı güneşi gören tüm varlıkların üzerine gelir. Güneş lafzı dördüncü semada bulunan ve gündüz ışık veren yıldız için kullanıldığı gibi kendi nuru için de kullanılır. Mesela doktorlar "güneşe bakmak göze zarar verir" derler. Hâlbuki güneşin aydınlığına (nuruna) bakmak göze zarar vermez. Aynı şekilde güneşin nurundan meydana gelen ışık için de kullanılır. **[11b]** "Güneş pencereden eve girdi" dediğinde bu sözünle ne güneşin bizatihi kendisinin ne de nurunun eve girmediğini bilirsin. Bilakis eve giren güneş nurunun ışığıdır. Sonra biliyorsun ki tam bir küsuf gibi güneşin ışığını örten bir şey olursa o esnada güneş yok olur. Bunu bildiğinde belirtilen örnekte Hakkın varlığı ve kayyumiyyetinin sadece kendisine has olduğunu ve O'ndan ayrılmayacağını anlarsın (*i'tibâr*). Nasıl ki güneşin ışığı araz olmasına rağmen güneşten kopması mümkün değilse araz olmayan Allah'ın varlığı ve kayyumiyyetinin de Allah'tan ayrılmaması evlâdır. İmâm el-Eş'arî ve muhakkik sufilere göre bunlar Allah'ın zatının kendisidir. Allah'ın varlığı mahlukata yayılmaz, hiçbir şeyle birleşmez ve hiçbir şeye girmez. Güneşin aydınlığından (nurundan) meydana gelen ışıkların tüm aleme yayılması gibi mahlukata yayılan Hakk Teâlâ'nın kayyumiyyetinin eseridir. **[12a]** Nasıl ki güneş lafzı ışık, nur, ışık hüzmeleri manasında kullanılmaktaysa aynı şekilde varlık (*vücūd*) lafzı Allah'ın varlığı ve kayyumiyyetinin eserleri manasında kullanılmaktadır. Ay, bulut vb. şeyler güneşin ışığını engellediği gibi Allah Teâlâ kayyumiyyet nazarını alemde çekerse her şey yok olur. Ayette şöyle buyurulmaktadır: "Gerçek şu ki Allah, koyduğu düzenden sapmamaları için gökleri ve yeri tutmaktadır. Şayet sapacak olsalar artık O'ndan başka hiç kimse onları tutamaz. Şüphesiz O, Hâlim'dir, çok bağışlayıcıdır." (35/Fâtır:41).

Bütün mahlukat hicapla Hây ve Kayyüm olanın önünde başlarını eğer. Mahlukat ancak O'nun varlığına bakan yönleriyle vardır. Hakk Teâlâ

kendisini tüm varlıkla beraber olduğunu söylediği gibi zâtının kayyumiyyeti ve ilmiyle her şeye kendi özünden daha yakın olduğunu da söylemektedir. Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır: “Biz ona şah damarından daha yakınız” (50/Ķāf:16). O’nun yakınlığı cismanî olmaktan münezzehtir, hamd O’nadır. “Göklerde ve yerde zerre miktarı bir şey O’nun bilgisi dışında kalmaz. Bundan daha küçük veya daha büyük hiçbir şey yoktur ki apaçık bir kitapta kayıtlı olmasın” (34/Sebe’:3) ayeti Allah’ın kayyumiyyetinin etkileri ve ilminin kapsayıcılığını ifade eder. “Kendi kendilerine bir düşünmezler mi? Allah gökleri, yeri ve bunlar arasında bulunanları ancak hikmet temelinde, belli bir süreye kadar kalmak üzere yaratmıştır. O her türlü noksanlıktan münezzehtir” (30/er-Rûm:8). Yani O’nun yaptıkları, yarattıkları abes ve batıl olmaktan münezzehtir. “Bu, inkar edenlerin zannıdır. Cehennem ateşinden vay o inkârcıların başına gelecekler!” (38/Şād:27).

Allah Teâlâ tüm bunları bizi uyarmak ve irşad etmek için söylemektedir. Yani Allah Teâlâ bize tefekkür kabiliyeti vermiştir. Hangi sebeple biz nefsimiz hakkında tefekkür ederek onu tanımıyoruz ve ruhumuzun kalbimize ve dimağımıza olan *istivâ*’ını bilmiyoruz? **[12b]** Daha önce geçtiği gibi ruhumuzun *istivâ*’ı onun cisim olmasını gerektirmez. Biz mahluk olduğumuz gibi ruhumuz da sonradan yaratılmış olup Yaratıcısına muhtaçtır. Bu takdirde *kadîm*, *ezelî*, *vâcibu’l-vücûd*, hiçbir şeye muhtaç olmayan Rabbimizin arşına *istivâ*’ını bir cismin arşa *istivâ*’ı olarak nasıl kabul edebiliriz? Göklerin, yerin ve içindekilerinin kendisini tenzih ettikleri Allah onların bu sözlerinden münezzehtir. Eğer “ruhun *istivâ*’ını misli olmayan Allah Teâlâ’ya örnek olarak getirdin” dersen biz de “Allah Teâlâ misilden münezzehtir, en yüce sıfat (mesel) O’nundur, O ‘Azîz’dir, Hâkîm’dir” deriz. *Mişâl* ve *meşel* arasındaki farka işaret eden güzel bir alıntı: İmâm el-Ķazâlî (ks) *el-Mađnûn bihi ‘alâ Ehlihi* isimli eserinde kısaca şöyle demektedir: “Allah hakkında *mişâl* haktır, en yüce sıfat O’nundur. Fakat *mişl* (benzer, eşit, denk) batıldır.” Bitti. Allah doğru yola iletendir.

Allah’ın kuluna olan yakınlığı, beraberliği üç çeşittir. **Birincisi** öncelikle Allah’ın yaratıcılığı yönüyledir. Bu yön “Yaratan bilmez mi?” (67/el-Mülk:14) ayetinde ifade edildiği gibi O’nun ilmi ile ilgilidir. Sonra “Biz ona şah damarından daha yakınız” (50/Ķāf:16) ayetinde geçtiği üzere O’nun kayyumiyyetiyle ilgilidir. **İkincisi** O’nun insana ruhundan üflemesi yönüyledir. **[13a]** Hâkîk Teâlâ “Ona ruhumdan üfledim” (15/el-Ķicr:29) ayetinde belirtildiği üzere ruhu kendi nefesine izafe etmektedir. İmâm el-Ķazâlî’nin *Uşûlu’l-Erba’in* isimli eserinde ifade ettiği gibi bu durumda Allah’a nisbet edilen ruh ilahi emirlere uygun bir hale gelir. **Üçüncüsü** Hâkîk

Teâlâ'nın ilahi yakınlaştırmasıyla meydana gelen *velayettir*. O (ks) şöyle demektedir: “Bilmiş ol ki bu (velayet) Cenâb-ı Hakk'ın sıfatından kaynaklanmaktadır.”⁸⁸

“Gizli gizli konuşan üç kişi yoktur ki dördüncüleri O olmasın; beş kişi yoktur ki altıncıları O olmasın. Bundan az veya çok olsunlar ve nerede bulunurlarsa bulunsunlar mutlaka Allah onların yanındadır.” (58/el-Mücâdele:7) ayeti *mâ'iyetin* **birinci** çeşidine dairdir. Bu *özellik*, yaratmadan sonra *velayetten* önce ortaya çıkar. Bu, Allah'ın kulunun ruhuna üflemeyle ilgili bir hususiyet olup *mâ'iyetin* ikinci kısmıyla ilgilidir.⁸⁹ “Ben onun işiten kulağı, gören gözü, tutan eli, yürüyen ayağı olurum. Bana dua ettiğinde ona icâbet ederim, benden istediğinde ona veririm.”⁹⁰ hadisi *mâ'iyetin* bu **ikinci** kısmını destekler mahiyettedir. Allah'a yakın olma (*kurb*) ancak O'nun yakınlaştırmasıyla (*takrîb*) mümkün olur ki bu da *mâ'iyetin* **üçüncü** kısmıyla alakalıdır. Bu yakınlaştırması ilahi bir hususiyettir. Allah Teâlâ *mâ'iyetin* ilk iki kısmında kula yakın olup kul O'ndan uzaktır. **[13b]** Üçüncüsünde ise Allah kula yakın olduğu gibi kul da O'nun yakınlaştırmasıyla O'na yakındır. Hadisin başı olan “Kul onu sevebileceğim bir makama gelene kadar nafilelerle bana yaklaşır. Onu sevdiğimde işiten kulağı olurum”⁹¹ kısmı ve olurum (kuntu) ibaresi tevhid makamının açılmasıdır. Sonra bu ilahi yakınlaştırma ile “Ey Ademoğlu! Hastaydım beni ziyaret etmedin, açtım beni doyurmadın”⁹² hadisinde ifade edildiği gibi vahdet makamına ulaşmış kulun üzerindeki ilahi tecelliler anlatılmaktadır. ‘Abdusselâm b. Meşîş el-İdrisî el-Hasanî şu sözüyle talep etmektedir: “Allah'ım! Beni tevhid bataklıklarından kurtar ve beni vahdet denizinin pınarında boğ!”⁹³ Bitti.

Eğer “Açlık, hastalık gibi kula ait noksanlıkların münezzeh, mukaddes olan Allah'a nisbet edilmesinin hikmeti nedir?” diye sorarsan ben şöyle cevap veririm: Buradaki sır *'abd-i kullî'nin* yüceltilmesidir. Yoksa haşa Allah için doğru olduğu manasına gelmemektedir. Bazen Allah Teâlâ'nın bazı özellikleri *'abd-i kullî'ye* izafe edilmektedir. **[14a]** Meleklerin şu ayette söyledikleri gibi: “Biz onun da geride kalanlardan olmasını takdir ettik” (15/el-Hicr:60). (Söz meleklerle ait olmakla beraber) takdirin Allah Teâlâ'da

⁸⁸ İbn Berracân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, c.2, s.331.

⁸⁹ İbn Berracân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, c.2, s.331.

⁹⁰ el-Buḥārî, *Şaḥîḥ*, c.8, s.105 (no.6502).

⁹¹ el-Buḥārî, *Şaḥîḥ*, c.8, s.105 (no.6502).

⁹² Muslim, *Şaḥîḥ*, s.1036 (no.2568).

⁹³ Ṭayyib b. ‘Abdumecîd b. Kîrân, *Şerḥu Şalâti'l-Meşîşiyye*, tah. Bessâm Muḥammed Bârûd (Abudabi: el-Mecma'ü's-Şekâfî, 1999), ss.198-201.

olduğunda şüphe yoktur. Bu durum Hızır'ın (as) şu sözünde ifade edilen durum kabilindedir: “Böylece istedik ki Rableri onun yerine kendilerine ondan daha temiz ve daha merhametlisini versin” (18/el-Kehf:81). Hızır'ın iradesi Allah Teâlâ'nın iradesine tabidir. Burada “*Rabbin diledi*” demedi. Bunu anla! Bu “İnanan, hicret eden, Allah yolunda mallarıyla ve canlarıyla cihad edenlerin Allah katındaki mertebeleri pek büyüktür. Muradına erecek olanlar da onlardır” (9/et-Tevbe:20) ve “O'nun huzurunda bulunanlar, O'na ibadet etme hususunda ne büyüklenirler ne de yorulurlar” (21/el-Enbiyâ:19) gibi ayetlerle ifade edilen ilahî *‘indiyyet* makamıdır. O, daha önce açıkladığımız gibi yaratma bakımından üç *mā'iyet* çeşidiyle kuluna şah damarından daha yakın olduğu gibi varlık, mana ve hüküm olarak velayetiyle de *‘abd-i kullī*ye yakındır. İbn Berracân şöyle söylemektedir: “O'nun olmadığı bir varlık ve mekan yoktur. Yaratmasından uzak kalabilecek bir mekan yoktur.”⁹⁴ Bu sözün anlamı hiçbir mekanın ve varlığın O'nun ilminden ve kayyumiyetinden uzak kalamayacağıdır. Yani her şey O'nun bilgisi dâhilinde ve kayyumiyetinin bir sonucudur. (İbn Berracân şöyle demektedir): “Bütün bunları anla ve kesinlikle bunlara inan! Kim bu manayı anlarsa uzak ona yakın, zor ona kolay olur. Muvaffak kılan Allah'tır. O ‘Allah'ın rahmeti ihsan sahiplerine yakındır’ (7/el-A‘râf:56) ayetinde ifade edildiği gibi ihsan sahiplerinin yakınlığını arttırır.”⁹⁵ **[14b]** Bu ayet Allah Teâlâ'nın ihsan sahiplerine ihsanın velayetiyle olan yakınlığını anlatmaktadır. “Allah ihsan sahipleriyle beraberdir” (29/el-‘Ankebüt:69) ayeti de Allah'ın yine ihsan velayetiyle kuluyla olan beraberliğini ifade eder (*mā'iyet*).⁹⁶

Allah'a hamd, ‘Adnân neslinden gelen Efendimize salat ve selam olsun.

3 Cemaziyelahir 1202 senesinde tamamlandı. Temize çekme (tebyiz) tarihi ise 22 R (Rebiulahir) 1203'tür.

4. Lâlezârî'nin Şerhinin Tahkikli Arapça Metni

⁹⁴ İbn Berracân, *Tenbîhu'l-Efhām*, c.2, s.332.

⁹⁵ İbn Berracân, *Tenbîhu'l-Efhām*, c.2, s.332.

⁹⁶ İbn Berracân, *Tenbîhu'l-Efhām*, c.2, s.332.

[١٢] الرسالة الأولى المسماة بالدرة البيضاء

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الحي القيوم والصلاة والسلام على سيدنا محمد مداوي الكلوم وآله وصحبه أولي النهى
والمعارف والفهوم وبعد:

يقول العبد الفقير إلى الله الصمد محمد طاهر ابن الشيخ محمد لاله زاري ابن الشيخ أحمد كان الله
تعالى لهم ولمن كان لهم: لما رأيت تفسير الإمام علامة الزمان سلطان المدققين برهان المحققين عبد السلام
ابن برجان قدس الله سره ونفعنا به تفألته منه وافتتحت فإذاً آية من سورة الأعراف فوجدت في تفسيرها
من اليواقيت والمرجان التي وضعها أبو حكم^١ عبد السلام ابن برجان قدس الله سره ونفعنا به. فإنه من كبار
المفسرين وكانت ولادته على ما في طبقات النحاة للإمام السيوطي قدس الله روحه لسنة سبع وثلاثين
وخمسائة وتوفي لسنة سبع وعشرين وستمائة.^٢

والآية قوله تعالى: ﴿ إِنَّ رَبَّكُمْ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ: ٥٤/٧ ﴾ وتلك اليواقيت بيان حقيقة الإستواء وهو قوله:

فصل:

قال عز من قائل: ﴿ وَمَا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَاسْتَوَى أُنْيَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا: ١٤/٢٨ ﴾ وقال: ﴿ فَإِذَا سَوَّيْتُهُ
وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي: ٢٩/١٥ ﴾ وقال: ﴿ وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَكَةِ: ٣١/٢ ﴾
فاستواء الإنسان كمال عقله هذا ناظر إلى قوله [٢ب] ﴿ وَمَا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَاسْتَوَى: ١٤/٢٨ ﴾ وكمال علمه
وهذا ناظر إلى قوله تعالى ﴿ وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ: ٣١/٢ ﴾ وكمال توقر صفاته هذا ناظر إلى قوله تعالى ﴿
فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي: ٢٩/١٥ ﴾^٣ بترتيب النشر المشوش.^٤

اعلم أنه لما كان الروح المدبر للإنسان مع حدوثه وفقره إلى باريه المتان عز وجل مجرداً مستغنياً عن
التحيز والتمكّن كما هو رأي حجة الإسلام الغزالي (ت. ٥٠٥ هـ/١١١١ م) والراغب الأصفهاني والقاضي أبي
زيد الدبوسي (ت. ٤٣٠ هـ/١٠٣٩ م) والحلي^٥ صار تعلّقه بالبدن المتحيز المتمكّن بوساطة القوى
الجسمانية المودعة في الدماغ والقلب والكبد وتلك القوى كانت بمثابة الغضروف بين اللحم والعظم في

١ الصحيح: أبو الحكم.

٢ هناك خطأ في هذا البيان. لأن ابن برجان الصوفي والمفسر قد توفي سنة ٥٣٦ هجرية. تاريخ الوفيات المذكور هنا يخص حفيده.

٣ تنبيه الأفيهام لابن برجان، ٢/٣٣٠.

٤ ح- هذا ناظر إلى قوله تعالى ﴿ فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي: ٢٩/١٥ ﴾ بترتيب النشر المشوش، صح هامش.

٥ ث: قدست اسرارهم. | وهو أبو عبد الله حسين بن حسن بن محمد بن حليم الحلبي الجرجاني. ولد بجرجان سنة ثمان وثلاثين
وثلاثمائة. كتب الحديث وتفقه ثم صار اماماً معظماً مرجوعاً إليه بماوراء النهر. كان فقيهاً حنفياً واعظاً. وتوفي في جمادي الأولى سنة

ثلاث وأربعمئة. وله كتاب يسمى المنهاج في شعب الإيمان. انظر الباب لابن الاثير، ١/٣٨٢-٣٨٣.

قبول الغذاء من اللحم. فإنّ تلك القوى لا بدّ أن تكون قوّة جسمانيّة أي من الأجسام اللطيفة.^٦ فمن جهة لطافتها تناسب صفات الروح ومن جهة جسمانيّتها تناسب صفات البدن فبتوسّط تلك القوى صحّ تعلق الروح المدبّر بالبدن ثم بمجرد تعلق الروح المدبّر بالبدن بوساطة تلك القوى. وحصول التعقل^٧ والاعتقاد في الدماغ والقلب لا يكون الإنسان مستويا إلّا إذا كان حصول تلك الصفات على وجه الكمال. وإليه أشير بقوله عزّ وجلّ ﴿ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالَمُونَ: ٤٣/٢٩ ﴾. وبلوغه في قوّة علمه طور القلب وهو القوّة القدسيّة.^٨ إذ بهذا الطور ينكشف الملكوت وهو المشار إليه بقوله قدّس سرّه وتوفّر صفاته. وتوفّر الصفات من لوازم العبد الكلّي كما سيجيء. فإذا صار الإنسان إلى هذه المرتبة يكون مستويا وعبداً كلياً.

إشارة:

إنّما قال: كمال عقله وعلمه وتوفّر صفاته إشارة إلى ما في الكتاب التديرات الإلهيّة [٣أ] للشيخ الأكبر قدّس الله سرّه من أنّه كما وُجد في العالم الكبير الخليفة والوزير والقاضي والسدنة والخزنة والأمير والجيوش والرعيّة والغنيّ والفقير، كذلك وُجد في العالم الصغير وهو الإنسان الخليفة والوزير والقاضي والسدنة والخزنة والكتيبة والكتيبة وهي الجيوش والرعيّة. فالروح المدبّر لبدن الإنسان هو الخليفة والعقل هو الوزير. وسائر القوى كخواصّ الخليفة من الخزنة والسدنة والكتيبة والجيوش. والقلب الصنوبريّ قصر الخليفة والنفس حرمه. فكما لا ينتظم مُلك الخليفة في العالم الكبير إلا بكون الخليفة مهيمناً عليه. ولا يتمّ ذلك إلا بتدبير الوزير الكامل حتى لا يستولي على بعض ممالكه العدو. وكذلك لا ينتظم ملك خليفة البدن أعني الروح إلا بتدبير الوزير أعني العقل ولا يكمل ذلك إلا بالكمال في الوزير حتى ينتظم أمر الخلافة والسلطنة في البدن^٩ مصوناً عن إغارة المُلْك الغاصب لكلّ سفائن الأبدان وهو الهوى وبالكمال في القاضي وهو العدل والكمال فيه العلم وبالكمال في الأمانة من سائر القوى وهو وفود الصفات. وأشار المصنّف إلى كلّ ذلك فقال [٣ب] فاستواء الإنسان كمال عقله وعلمه وتوفّر صفاته. أي استواء الروح المدبّر للإنسان وهو الخليفة على عرشه وقصره بكمال وزيره العقل وكمال قاضيه العدل وكمال توفّر صفاته بكمال طاعة أمانته. فيكون مُلكه مصوناً عن استيلاء المُلْك الغاصب وهو الهوى وعن نفاق وزير الهوى وهو الشهوة وكانت رعيّته سالمة تحت إطاعته. ولمّا كان العبد عبارة عن الروح والقوى والبدن وكان الروح المستوي بكمال عقله وعلمه وتوفّر صفاته بمثابة الجماعة كانت النفس بمثابة النفوس الكثيرة. فصحّ أن يقال والمستوي منه من الإنسان هو المقول له بالعبد الكلّي وهو العبد المضاف إليه تعالى. وسيجيء معنى العبد الكلّي بوجهٍ آخر. وحيث كان روحه المدبّر إضافياً لقوله تعالى: ﴿ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي: ٢٩/١٥ ﴾ صحّت إضافة العبد الكلّي إليه تعالى بقوله عزّ وجلّ: ﴿ إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ: ٤٢/١٥ ﴾، ﴿ يَا عِبَادِ لَا خَوْفٌ عَلَيْكُمْ: ٦٨/٤٣ ﴾، ﴿ فَادْخُلِي فِي عِبَادِي: ٢٩/٨٩ ﴾.

^٦ ح- أي من الأجسام اللطيفة، صح هامش.

^٧ ث: التعلّق.

^٨ وفي هامش ح وث: اي بالنسبت الى الأولياء. "منه".

^٩ ح- في البدن، صح هامش.

واعلم أنّ الروح والقلب أعني اللطيفة الإنسانيّة المدركة والعقل شيء واحد في حدّ ذاته. وإنما التكرّر بالاعتبارات فإنّه من حيث تجرّده عن المادّة ولطافته روحٌ ومن حيث أنه درّك عقلٌ ومن حيث أن الاعتقادات قائمة به. وتتقلّب فيه الخواطر على ما أشير إليه بقوله عليه الصلاة والسلام: "قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن يقلّبهما"^{١٠} الحديث، قلب.^{١١}

[٤أ] فإن سأل سائل عن مستوى الروح المجرّد عن المادّة المستغني عن التبوّء في البدن والمكان؟ فجوابه قوله قدّس سرّه: وموضع استوائه من حيث أنّه هو عقلُ الدماغ.^{١٢} فكان الدماغ في العالم الصغير الذي هو الإنسان بمثابة العرش من العالم الكبير. فكما أنّ الأمور الإلهيّة إنّما ينزل بالتدبير الرحمانيّ من العرش إلى السماوات ثمّ منها إلى الأرضين كذلك الأمور الإلهيّة المتعلّقة بالإنسان^{١٣} إنّما ينزل بالتدبير الرحمانيّ أولاً من الروح المتعلّق بالدماغ إلى الدماغ^{١٤} بتوسّط القوّة المودعة في الدماغ ثمّ ينزل الأمر منه إلى كرسيّ القلب. ثمّ منه أي من القلب ينبعث الدواعي بحسب ملة الملك وبحسب ملة الشيطان والأغراض والإرادات بالأفعال إلى الجوارح الظاهرة من طاعة أو عصيان. وكان القلب أولى من الدماغ والكبد بأن تضاف الأفعال والإرادات إليه. إذ هو المصدر لها لكون الإدراكات التصديقيّة والعزائم منوطة بالقلب كالإنسان تضاف إليه أفعاله وتلك الإضافة من جهة الكسب بالإرادة الجزئيّة [٤ب] وإن كان الإنسان مسوقاً إليها إلى الأفعال ومحمولاً عليها. إذ كانت تلك الأعمال بإرادته ومشيتته أي بإرادة الإنسان ومشيتته. كما قال الله عزّ وجلّ: ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ: ٢٩/١٨﴾ الآية. وإذ تعليل لإضافة الأفعال إلى الإنسان فمع ذلك هو مسوق إليها لتقديره تعالى ذلك العمل له لعلمه تعالى بأنّه يطلبه عينه ويفعله باختياره وإرادته الجزئيّة. إذا وجد ذلك العبد في الخارج فهو مسوق إليها ليتمّ أمر الله فيه في الإنسان الذي أوجده الإنسان له لذلك الفعل. كما قال عليه الصلاة والسلام "كلّ ميسّر لما خلق له"^{١٥} ولعلّ اللام في له للعاقبة. فافهم والله يهدي السبيل.

تنبيه:

[وقد يجوز أن يعتقد العبد أيضاً أنه]^{١٦} أي العبد يعني روحه بناء على أنّ الحامل لوصف العبدية^{١٧} في الحقيقة^{١٨} الروح لا الجسم العنصريّ وإن أطلق عليهما تغليباً.^{١٩} [مستوى في القلب]^{٢٠} بواسطة القوّة

^{١٠} صحيح مسلم، ٤/٢٠٤٥ (٢٦٥٤)؛ مسند أحمد ابن حنبل، ١١/١٣٠ (٦٥٦٩).

^{١١} ح- وتتقلّب فيه الخواطر على ما أشير إليه بقوله عليه الصلاة والسلام (قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن يقلّبهما) الحديث قلب، صح هامش.

^{١٢} تنبيه الأفهام لابن برّجان، ٢/٣٣٠.

^{١٣} ح- المتعلّقة بالإنسان، صح هامش.

^{١٤} ح- إلى الدماغ، صح هامش.

^{١٥} صحيح البخاري، ٩/١٥٩ (٧٥٥١)؛ صحيح المسلم، ٤/٢٠٤١ (٢٦٤٩).

^{١٦} تنبيه الأفهام لابن برّجان، ٢/٣٣٠.

^{١٧} ث: العبوديّة.

^{١٨} ث+ في الحقيقة.

^{١٩} ح- وإن أطلق عليهما تغليباً، صح هامش.

^{٢٠} تنبيه الأفهام لابن برّجان، ٢/٣٣٠.

الحيوانية المودعة في القلب الصنوبري الشكل. ولهذا قال: ^{٢١} [من حيث هو حي] ^{٢٢} يعني أنه كما استوى على عرش دماغه [من حيث هو عقل]. كذلك يجوز قوله بأن العبد [أ٥] مستوٍ على عرش قلبه من حيث أنه كان الروح حياً. وهو أي العبد من هذه الحيثية روح.

عبرة:

العبرة والإعتبار عند محققي الصوفية العبور من المعنى المدلول للفظ من المعنى الظاهري إلى معنى دقيق صحيح موافق للمعنى الظاهري مع تصديق المعنى الظاهري. فهذا من قبيل الإشارة إلى معنى دقيق وهذا من كمال الإيمان ومحض العرفان. صرح بذلك العلامة التفتازاني في شرح العقائد. وأما إطلاق اللفظ وإرادة المعنى البعيد مع إنكار المعنى الظاهري المدلول للفظ فهو تلبيس كما يفعله القرامطة الباطنية خذلهم الله تعالى. فإذا عرفت معنى استواء الإنسان على عرش دماغه وقلبه. وأن استواءه ليس بالاستقرار والتمكين عليهما والحلول فيهما. بل بتعلق روحه المدبر بالقوة النفسانية وبالقوة الحيوانية المودعتين في الدماغ والقلب الصنوبري ^{٢٣} مع كون الإنسان ممكنا وحادثاً.

فالله الحي القيوم لما استوى على العرش باسمه الرحمن كذا في الفتوحات ليتم كلمته صدقاً وعدلاً تلميح إلى قوله [ه٥] ﴿ وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقاً وَعَدْلاً لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ: ١١٥/٦ ﴾ وليدبر أمره السابق في الأزل قبل إيجاد الخليقة قبلية وجودية لا زمانية كما هو رأي جمهور المتكلمين، ولا ذاتية كما هو رأي الفلاسفة. فيكون هذه القبليّة القسم السادس لأقسام التقدّم ^{٢٤} كتقدّم أمس على اليوم، فإنه تقدّم بعض أجزاء الزمان على بعض. وليس هذا بتقديم زمني لأنه نفس الزمان. وإنما قلنا إن هذه القبليّة قبلية وجودية لا زمانية. لأنّ الزمان متعلق الإرادة الأزلية وكل ما هو متعلق الإرادة الأزلية فهو موجود. فإن الإرادة تعلقت بتجرّح وجوده فبالقدرة صار موجوداً. ولما تعلقّت الإرادة بوجوده المتناهي من قبل الأزل كان الزمان موجوداً متناهيًا من قبل الأزل. فكما أنّ البعد المكاني متناهٍ بالبرهان السلبي والمسامحة ^{٢٥} لكنّ الوهم يأبى عن تناهيه. كذلك البعد الزمني من قبل الأزل متناهٍ لكنّ الوهم يأبى تناهيه. فالأزلية تنافي الحدوث بهذا المعنى. ولأنّه لو كانت القبليّة المذكورة زمانية كما هو رأي الجمهور ^{٢٦} لكان الأمر السابق في الأزل هو صفة الكلام زمانياً. فسبحانه أن يكون ذاته [أ٦] وصفاته وأمره الأزليّ زمانياً سواء كان الزمان موجوداً أو مقداراً أو مقدراً موهوماً.

^{٢١} ح- ولهذا قال، صح هامش.

^{٢٢} تنبيه الأفهام لابن برّجان، ٢/٣٣٠.

^{٢٣} ح- المودعتين في الدماغ والقلب الصنوبري، صح هامش.

^{٢٤} اقسام التقدّم: ١- تقدّم العلة على المعلول، ٢- التقدّم بالذات، ٣- التقدّم بالشرف والفضيلة، ٤- التقدّم بالرتبة الحسية، ٥- التقدّم بالرتبة العقلية، ٦- التقدّم بالزمان. انظر الأربيعين لفخرالدين الرازي، ص: ٢٣-٢٤.

^{٢٥} انظر كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي، ١/٣٢٥-٣٢٦.

^{٢٦} ث: جمهور المتكلمين.

لا يقال الدهر هو الزمان. وقد ورد في كتاب الدلائل من المؤلف "يا دهري" ٢٧. وقد قال بعض العلماء الدهر من الأسماء الحسنی. فما معنى هذا الكلام؟ ٢٨ لآناً نقول: معنى قولهم الدهر هو الزمان الدهر هو ما يجري ويحتوي على جميع الأجسام والجسمانيات من الامر السيالة وهو الزمان. ٢٩ ومعنى الدهر في حقه تعالى البقاء والدوام الإلهي. ولعل قولهم الدهر من الأسماء الحسنی ٣٠ هو من قبيل العدل من الأسماء الحسنی. فكما كان معنى العدل العادل كذلك كان معنى الدهر الذي هو من الأسماء الحسنی الداहरु أي الدائم الباقي. فإن الدهر كما يعيى بمعنى الزمان يعيى بمعنى الدوام والبقاء. وبقاءه تعالى ليس كبقاء الممكنات. إذ كان البقاء في الممكن مرور الأئين عليه. والآن جزء الزمان. ٣١ وبقاءه تعالى الدوام المقرون بالتجرد عن الأزمنة وعدم انتهاء آخريته كذلك.

فإن قلت لعل ما قلته قول جديد ومن ذهب إليه من العلماء قلت ذهب إليه بعض المحققين. منهم الشيخ الأكبر في إنشاء الدوائر والفتوحات ومنهم القاضي عضد الدين في المواقف. وتلقاه بالقبول سيد المحققين ٣٢ قدس الله أسرارهم فإنه جعل هذا التقدم قسماً سادساً لأقسام التقدم. ثم اعلم أنه [٦ب] قدس سره قال: فالله الحي القيوم إشعاراً بأن قيام العرش والكرسي وإمسك السماوات والأرض وقيامهما وما فيهن باسمه الجلالة واسمه الحي القيوم. إذ ما من شيء من الممكنات إلا له وجه يلي جهة قيومية الحق عزوجل ووجه يلي جهة نفس ذلك الشيء. فمن وجهه الذي يلي جهة قيومية الحق عزوجل صار موجوداً وباقياً ومن وجهه الذي يلي جهة نفسه كان هالكاً أزلاً وأبداً. قال سبحانه ﴿إِنَّ اللَّهَ يُمَسِّكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ أَنْ تَزُولَا: ٤١/٣٥﴾ فالحق عزوجل أمسك السماوات والأرض بقيوميته من جهة كون السماوات من مظاهر الجلالة. فجميع وجوه الممكنات افتقرت إلى الله الحي القيوم كما قال سبحانه ﴿وَعَنَتِ الْوُجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ: ١١١/٢٠﴾.

فالله الحي القيوم لما استوى على العرش ليتم كلمته وليدبر أمره حييت ٣٣ جواب لما به باستوائه باسم الرحمن. الجملة جملة العالم روحاً وجسماً علواً وسفلاً فلماً وملكاً إنساً وجنباً جماداً ونباتاً كبيراً وصغيراً بسيطاً ومركباً جزءاً وكلاً. لكن حياة كل صنف بحسب ما يعطيه ممّا يليق ويناسب بعلمه الخاص. كما أنّ حياة الأجساد بالأرواح وحياة الأرواح بالعلوم والمعارف. [١٧] قال سبحانه ﴿أَوْ مَنْ كَانَ مَيِّتاً فَأَحْيَيْنَاهُ:

٢٧ دلائل الخيرات للجزولي، ص: ٧٧.

٢٨ ح- فما معنى هذا الكلام؟، صح هامش.

٢٩ ح- معنى قولهم الدهر هو الزمان الدهر هو ما يجري ويحتوي على جميع الأجسام والجسمانيات من الامر السيالة وهو الزمان، صح هامش.

٣٠ شرح أسماء الله الحسنی لابن برجان، ٢/٣٥٠-٣٥١.

٣١ ث: جزء من الزمان.

٣٢ هناك يقصد بهذه العبارة ابن العربي.

٣٣ تنبيه الأفهام لابن برجان، ٢/٣٣٠.

﴿١٢٢/٦﴾ ومن قرأ هذا حَيَّيتَ به الحملة بالحاء المهملة يجعل معناه حَيَّيتَ به حملة العرش.^{٣٤} كما حَيَّيَ جسمُ الإنسان باستواء المستوي^{٣٥} وهو الروح المدبّر للبدن الإنسانيّ فيه في جسم الإنسان.

وقد علمت أنّ استواء الروح في الجسم ليس بحلوله فيه ولا تمكّنه فيه. لكون الروح مجردة عن المادة ومستغنياً عن التبوّء في الأمكنة. بل بتعلّقه بالدماغ بواسطة القوّة النفسانيّة المودعة في الدماغ ثم بالبدن. فكان كذلك كلّ ما كان في جسمه هو معلوم له محسوس ظاهراً وباطناً. لا يخطر له خاطر في باطنه ولا يحدث في جسمه حادث مع التيقّظ ووجود الصحّة إلّا أحسنه. فإذا كان روح العبد المستوي باستوائه على عرش بدنه مع كونه حادثاً فقيراً إلى باريه عزّ وجلّ ومع كونه مستكماً باستوائه مستويًا استواء منزهاً عن التمكّن والاستقرار والتحيز والجسميّة. فما ظنك باستوائه سبحانه على عرشه باسمه الرحمن لإكمال مراتب الممكنات [٧ب] بقيوميته وتديبر أمره وتنزله إلى سماواته وأرضه وحفظ عرشه وسماواته؟ ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا: ٢٥٥/٢﴾ و ﴿لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ: ٢٥٥/٢﴾.

فاستواءه بتعلّق إرادته العليّة وقدرته الجليّة على إيجاد عرشه وتديبر أمره بكمال علمه وكمال صفاته ثم بإيجاد ما يحويه علوّاً وسفلاً، روحاً وجسماً. فلا يعزب عنه تعالى ذرّة في السماوات والأرض وما تسقط من ورقة في ظلمات الأرض إلّا يعلمها. وهذا هو العبور من معرفة استواء روح الإنسان على عرش دماغه وقلبه إلى معرفة استواء الرحمن على عرشه قال سبحانه. ﴿سُرُّهُمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَّبِعَنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ: ٥٣/٤١﴾ الآية. و قد روي عنه صلى الله عليه و سلّم "من عرف نفسه فقد عرف ربّه"^{٣٦} وفي بعض الكتب المتقدّمة الإلهيّة "عرّف نفسك يا إنسان تعرف ربك" فكان مثال قوله تعالى ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ: ٢٥٥/٢﴾ إلى آخر آية الكرسيّ عند ابن برجان [٨أ] كبيان معنى الإستواء الرحمانيّ. فكمال العلم في صدور الذين أوتوا العلم. وما يجحد بآيات الله إلا الظالمون القائلون بأنّه استوى واستقرّ على العرش وهو ينطّ تحته أطيط الرجل الحديد. تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً. سوف ترى إذا انجلى الغبار أفرس تحتك أم حمار. والله يهدي السبيل.

والروح والعقل هو المشار إليه بهذه العبارة يعني أنّ الروح هو الجوهر المدرك المجزّد المتعلّق بالبدن. وأشير إلى ذلك الجوهر تارةً بالتعبير بالروح وتارةً بالتعبير بالعقل وتارةً بالتعبير بالقلب فهو متّحد بالعقل والقلب ومختلف بالاعتبار بالحيثيّات ومرّ قَبْنَا هَذَا. وهو أي الروح ليس من جنس الجسم مطلقاً لطيفا كان أو كثيفا اذ الجسم مادّي وهو ليس بمادّي. ولعلّ المصنّف وافق^{٣٧} مسلك الغزاليّ والراغب والحليّ. ولا وَصَفَهُ وَصَفَهُ بل هو شيء لا يعرف كنهه جملةً الإنسان ولا يقف على كنهه أحد. فقوله تعالى [٨ب] ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا: ٨٥/١٧﴾ إلّا بما شاء جلّ ذكره المالك لكلّ شيء فيعرفه من يعرفه بما شاء الله ذلك^{٣٨} بنحوٍ من السلوب والإضافات. فإذا عرفت استواء

^{٣٤} ح- ومن قرأ هذا حَيَّيتَ به الحملة بالحاء المهملة يجعل معناه حَيَّيتَ به حملة العرش. صح هامش.

^{٣٥} تنبيه الأفهام لابن برجان، ٢/ ٣٣٠.

^{٣٦} سيوطي، الحاوي للفتاوى، ٤٥١/٢.

^{٣٧} ح- وافق، صح هامش.

^{٣٨} ح- بما شاء الله ذلك، صح هامش.

الروح وأن استواءه لا يقتضي التمكّن في الدماغ والقلب والبدن. فالله الحي القيوم لا إله إلا هو أجل وجوداً فإن وجوده تعالى حقيقي لا من غيره ووجود الروح ظلي من غيره وأكرم استواءً. فإن استواءه على عرشه لإكمال مراتب الممكنات وهو الإستواء بالغنى الذاتي واستواء الروح للاستكمال وهو الإستواء بالفقر الذاتي. وأنزله وصفاً فإن وصفه الخاصّ الوجوب الذاتي والقيومية ووصف الروح الإمكان والفناء. وصَفَ نفسه عند استوائه بأنه ﴿يَعْلَمُ مَا يَلْجُ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا: ٢/٣٤﴾ وبأنه مع كل كائن في جملة العبد الكلي.

قال الوارث المحمدي قدس الله سره في مواقع النجوم في المنزل الأول في تلاوة العبد على الحق بعد أسطرٍ "فإذا وفّقك الله ويريد أن يسمع الحقّ جلّ اسمه [١٩] منك تلاوتك فاعلم منازل التلاوة ومواطنها وكم التالين منك. وذلك بأن تعلم أنّ على اللسان تلاوة وعلى الجسم بجميع أعضائه تلاوة وعلى النفس تلاوة وعلى القلب تلاوة وعلى الروح تلاوة وعلى السرّ تلاوة".^{٣٩} فتلاوة اللسان ترتيب الكتاب على الحدّ الذي رتب المكلف له وتلاوة الجسم المعاملات على تفاصيلها في الأعضاء الذي على سطحه وتلاوة النفس بالأسماء والصفات وتلاوة القلب الإخلاص والفكر والتدبّر وتلاوة الروح التوحيد وتلاوة السرّ الإتحاد وتلاوة سرّ السرّ الأدب. وهو التنزيه الوارد عليه في التلقّي منه جلّ اسمه وعلا. فمن أقام بين يدي سيده بهذه الأوصاف كلّها ونظر إليه جلّ اسمه فلم يرَ جزءاً منه فرداً إلا مستغرقاً فيه على ما يرضاه منه كان عبداً كلياً. انتهى.

فإذا تقرر في قلبك هذا علمت أنّ الإنسان لا يكون مستويّاً وعبداً كلياً بمجرد تعلّق روحه بدماغه وقلبه ثم ببدنه. [٩ب] بل بالاتّصاف بهذه الصفات كلّها فيكون كاملاً فيها. وإلى هذا أشار المصنّف قدس سره بقوله فيما سبق وتوفّر صفاته. فإذا اتّصف العبد بهذه الصفات على وجه الكمال كان مستويّاً فبكون نفسه كليّةً فيقوم مقام الجماعة فكان عبداً كلياً. يعني أنّ الإنسان إذا كان صاحب نفسٍ سعيدة كليّة على حدّ ما قرّر لك يكون كالجماعة ويكون كالنوع وإن كان في حدّ ذاته فرداً واحداً. كما قال حجّة الإسلام في المشكاة في الملائكة من أنّ كلّ فردٍ منها كالنوع انتهى. كما قال سبحانه في إبراهيم عليه الصلاة والسلام ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِلَّهِ حَنِيفًا: ١٦/١٢٠﴾ الآية.

واعلم أنّ الحقّ جلّ اسمه كما خلق في مقابله آدم وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمّد عليه الصلاة والسلام وعليهم إبليس ونمرود وفرعون والدجال وأبا جهل لعنهم الله كذلك جعل في مقابلة النفس الكلية السعيدة بعض النفس الكلية الشريفة الشقيّة.^{٤٠} فكما يوجد هذه الكلية للعبد في طرف السعادة كذلك يوجد في طرف الشقاوة من تكون نفسه الخبيثة بمنزلة النفوس الكثيرة الشريفة لقيامه بالشرور ما قام به القوم والجماعة الكثيرة. كما قال الله عزّ وجلّ ﴿قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَانًا وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ: ١٧٣/٣﴾. إذ كان المراد بالناس الأول فرداً من أفراد الإنسان وإبليس من هذا القبيل. فتأمل. والله يهدي السبيل.

^{٣٩} التديرات الإلهية لابن العربي، ص: ٢٦٠.

^{٤٠} ح- واعلم أنّ الحقّ جلّ اسمه كما خلق في مقابله آدم وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمّد عليه الصلاة والسلام وعليهم إبليس ونمرود وفرعون والدجال وأبا جهل لعنهم الله كذلك جعل في مقابلة النفس الكلية السعيدة بعض النفس الكلية الشريفة الشقيّة. صح هامش.

[١٠] فَإِن قَلتَ ما المراد بالمعِيَّة قَلتُ سيجيء إن شاء الله تعالى منه قدّس سرّه. فَإِن قَلتَ "أليس إثبات المعِيَّة مع كلِّ كائن منافي لما روي عنه صلى الله عليه وسلّم كان الله ولم يكن معه شيء؟" ^{٤١} ثم زاد العلماء فيه و"هو الآن على ما عليه كان". قلنا كونه تعالى مع كلِّ كائن لا يقتضي كون كلِّ كائن معه تعالى كما لا يقتضي من كونه عزّ وجلّ أقرب الى كلِّ عبد من حبل الوريد كون كلِّ عبد القريب منه تعالى. فَإِن قرب العبد منه تعالى بالتقريب الالهي كما سيجيء. وأنما لا يلزم من معيَّته الحقّ لكلِّ كائن معيَّة كلِّ كائن به تعالى. إذ كلُّ شئ من الممكنات ليس له من الوجود الآ الوجود الظليّ فأين المعِيَّة بالحقّ؟ ^{٤٢} لعلّ المراد بالمعِيَّة المنفيَّة المعِيَّة بالوجود الحقيقيّ. ^{٤٣} قال الإمام حجة الإسلام الغزالي قدّس الله سرّه في مشكاة الأنوار "ومن ههنا ترقّى العارفون من حضيض المجاز إلى ذروة الحقيقة واستكملوا معراجهم" ^{٤٤} فرأوا بالمشاهدة العيانيَّة أنّه ليس في الوجود إلا الله تعالى وأنّ كل شيء هالك إلا وجهه". ^{٤٥} لا أنّه يصير هالكاً في وقت من الأوقات بل هو هالك أولاً وأبداً ولا يتصوّر إلا كذلك. فَإِن كلّ شيء سواه إذا اعتبر فإنه من حيث ذاته فهو عدمٌ محض وإذا اعتبر من الوجه الذي يلي موجدّه فيكون الوجود وجه الله تعالى. فلكلّ شيء وجهان وجه إلى نفسه ووجهٌ إلى ربّه. فهو باعتبار وجه نفسه عدمٌ وباعتبار وجه الله تعالى موجودٌ فإذا [١٠ ب] لا موجود إلا الله تعالى ووجهه. فإذا كلّ شيء هالكٌ إلا وجهه أولاً وأبداً. ولم يفتقر هؤلاء إلى قيام الساعة ليسمعوا نداء الباري تعالى ﴿لَمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ: ١٦/٤٠﴾. بل هذا النداء لا يفارق سمعهم أبداً.

ولم يفهموا من قوله تعالى "الله أكبر" أنّه أكبر من غيره حاشى لله إذ ليس في الوجود غيره حتّى يكون أكبر منه. بل ليس لغيره رتبة المعِيَّة بل رتبة التبعية بل ليس لغيره وجود إلا من الوجه الذي يليه فالموجود وجهه فقط. ومحال أن يقال أنّه أكبر من وجهه بل معناه أنّه أكبر من أن يقال أكبر بمعنى الإضافة والمقايضة وأكبر من درك كنه كبريائه نبياً كان أو ملكاً. بل لا يعرف كنه معرفة الله عزوجل إلا الله. بل كلّ معروف داخلٌ تحت سلطنة العارف واستيلائه دخولاً ما وذلك ينافي الجلال والكبرياء. وهذا له تحقيق ذكرناه في كتاب المقصد الأقصى في معاني الأسماء الحسنى. انتهى كلام حجة الإسلام الغزالي قدّس الله سرّه. وقال القاضي البيضاوي في تفسير قوله تعالى ﴿كُلُّ مَنْ عَلِمَهَا فَان: ٢٦/٥٥﴾ "ولو استقررت جهات الموجودات الممكنة وتصفحت وجوهها وجدتها بأسرها فانيةً إلا وجه الله تعالى". ^{٤٦} [١١ أ] أي إنما الوجه الذي يلي جهته انتهى.

ولعلّ المراد بالمعِيَّة المنبئة المعِيَّة الإلهية بقيوميته وعلمه بالموجودات الموجودة ^{٤٧} بالوجود الظليّ للممكنات. فَإِن وجود الممكنات من ظلّ نور ربّ العزّة. فهو سبحانه مع كلِّ كائن علماً وقيومية من لدن

^{٤١} صحيح البخاري، ١٠٥/٤ (٣١٩١).

^{٤٢} ث- كونه تعالى مع كلِّ كائن لا يقتضي كون كلِّ كائن معه تعالى كما لا يقتضي من كونه عزّ وجلّ أقرب الى كلِّ عبد من حبل الوريد كون كلِّ عبد القريب منه تعالى. فَإِن قرب العبد منه تعالى بالتقريب الالهي كما سيجيء. وأنما لا يلزم من معيَّته الحقّ لكلِّ كائن معيَّة كلِّ كائن به تعالى. إذ كلُّ شئ من الممكنات ليس له من الوجود الآ الوجود الظليّ فأين المعِيَّة بالحقّ؟

^{٤٣} ح- لعلّ المراد بالمعِيَّة المنفيَّة المعِيَّة بالوجود الحقيقيّ.

^{٤٤} ث: معراجهم.

^{٤٥} مشكاة الأنوار للغزالي، ص: ٥٥-٥٦.

^{٤٦} انوار التنزيل للبيضاوي، ٣/٣٥٤.

^{٤٧} ح- الإلهية بقيوميته وعلمه بالموجودات الموجودة، صح هامش.

العرش إلى تحت الأرضين. إذ لو صرف نظر القيومية عن العالم لفي. فافهم ذلك. ثم اعلم أن وجود الممكنات لما كان وجوداً ظلياً عبّر عنه العلامة التفتازاني رُوح الله روحه في شرح العقائد النسفي بمنزلة العدم. حيث قال "إنّ الوجود الإمكانى بالنظر إلى الوجود الواجبي بمنزلة العدم" انتهى. فتأمل فيه.

المثال: واعلم أن الشمس لها نور قائم بها وهو عرض لا ينتقل عن الشمس. وله اشراق وشعاع وهو منبسط على جملة الأشياء المحاذية لنور الشمس علواً وسفلاً شرقاً وغرباً جنوباً وشمالاً. ثم إن لفظ الشمس كما يطلق على قُرب الكوكب المضيء النهاريّ المركز في السماء الرابعة كذلك يطلق على النور القائم بها. كما تقول الأطباء "النظر إلى الشمس يضرّ العين" وإنما لا يضرّ العين النظر إلى نورها. وكذلك يطلق على الشعاع الحاصل من تجلّي نور الشمس. كما تقول: [١١ب] "دخلت الشمس من الكوة في البيت" وتعلم أن قرصها ما دخل في البيت ولا دخل النور والضوء القائم بالشمس بل إنّما دخل الشعاع الذي هو من أثر نور الشمس وضوئها. ثم لتعلم أن الشمس لو حجب ضوئها شيء لفي الشعاع من حينه كما في حال الكسوف الكليّ فالشعاع المنبسط الظاهر من تجلّي^{٤٨} نور الشمس ومن أثره. فاعرف ذلك فإذا عرفت هذا فاعتبر من هذا أن وجود الحقّ وقيوميته مختصّان به تعالى لا ينتقل ولا ينفكّ عنه تعالى. فإنّ نور الشمس مع عرضيّته إذا كان ممتنع الانتقال والإنفكاك^{٤٩} عن الشمس فوجوده تعالى وقيوميته أولى بذلك لتزّه وجوده تعالى وقيوميته عن العرضيّة والحدوث. بل هو عين ذاته عند الشيخ الأشعري وعند محققي الصوفية. فوجوده تعالى لا ينبسط على هياكل الموجودات ولا يتحد بشيء ولا يحلّ في شيء. وإنّما المنبسط على هياكل الموجودات أثر قيومية الحقّ عزّ وجلّ. كما كان المنبسط على العالم أثر النور والضوء وهو^{٥٠} الشعاع الظاهر من النور والضوء. فكما يطلق لفظ الشمس على الضوء والنور وعلى الشعاع كذلك يطلق لفظ الوجود على وجوده تعالى [١٢أ] وعلى أثر قيوميته تعالى. فكما لو احتجبت الشمس بالقمر والسحاب ونحوهما لفي الشعاع كذلك لو صرف عزّ وجلّ نظر القيومية لفي الكلّ. كما قال عزّ وجلّ ﴿إِنَّ اللَّهَ يُمَسِّكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ أَنْ تَزُولَا وَلَئِن زَالَتَا إِنْ أَمْسَكُنَّهَا مِنْ أَحَدٍ مِنْ بَعْدِهِ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا﴾ ٤١/٣٥

فوجه الممكنات الموجودة عنث للحيّ القيوم. إذ لا وجود ولا قيام ولا دوام لها إلا بوجوهها التي يلي جهة الحيّ القيوم. وكما وصف نفسه سبحانه بأنه مع كلّ كائن كذلك وصف نفسه بأنه أقرب إلى كلّ شيء أي بقيوميته وعلمه من ذاته من ذات كلّ شيء. كما قال سبحانه ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾ ١٦/٥٠ أي أنزهه تنزيهاً أن يكون قربه جسمانياً وله الحمد. ف﴿لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَلَا أَصْغَرُ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرُ﴾ ٣/٣٤ بيان لعموم آثار قيوميته وشمول علمه. ثم قال ﴿أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ مَا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ﴾ ٨/٣٠ سبحانه أي أنزهه عن كون فعله وصنعه ومبدعاته عبثاً وباطلاً. ﴿ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ﴾ ٢٧/٣٨.

^{٤٨} ث- تجلّي.

^{٤٩} ث: الانفكاك والانتقال.

^{٥٠} ح- أثر النور والضوء هو، صح هامش.

وإنما قال ذلك^{٥١} تنبيهاً لنا وإرشاداً يعني أنه تعالى جعل فينا قوّة مفكّرة. فبأيّ سبب لم نكن متفكّرين أولاً في أنفسنا فنعرّف أنفسنا ونعرف أنّ أرواحنا استوت على عرشها وهو دماغنا [١٢ب] وقلوبنا؟ وقد عرفنا ممّا تقدّم أنّ استواء أرواحنا على عروشها لا يقتضي كون أرواحنا أجساماً لما ذكرنا وجه هذا مع كوننا مخلوقاً وكون أرواحنا حادثة وفقيرة إلى باربها عزّ وجلّ. فمن أين يلزم من كون ربّنا مستويّاً على عرشه مع كونه قديماً أزليّاً واجب الوجود غنيّاً بالذات عن العالمين كونه جسمّاً مستقرّاً على عرشه جالساً عليه؟ حاشى لله سبحانه عما يقولون علواً كبيراً تسبّح له السماوات السبع و من فيهنّ. فإن قلت "قد جعلت استواء الروح مثلاً لاستوائه تعالى ولا مثل له تعالى" قلنا "إنّ الله عزّ وجلّ منزّه عن المثل وله المثل الأعلى وهو العزيز الحكيم". اقتباس لطيف متضمّن للتنبية وإشارة إلى الفرق والتمييز بين المثل والمثال: قال الإمام حجة الإسلام الغزالي قدّس سرّه في المضمّنون به على أهله ما حاصله "أنّ المثل في حقّه تعالى حقّ وله المثل الأعلى والمثل باطل". انتهى. والله يهدي السبيل.

ولمّا كان قرّبهُ ومعيتُهُ تعالى إلى عبده على ثلاثة أوجه. وجهٌ من جهة خالقيتّه تعالى وهذا القرب والمعيّة من جهة علمه تعالى لقوله عزّ وجلّ ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ: ١٤/٦٧﴾ وهو الخلاق العليم. ومن جهة قيوّميته تعالى كما قال ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ: ١٦/٥٠﴾. ووجه من جهة نفخ الروح في الإنسان فإنّ الحقّ جلّ اسمه أضاف الروح إلى نفسه عزّ وجلّ [١٣أ] بقوله ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي: ٢٩/١٥﴾. فكان للروح الاضافيّ مناسبة للأمر الألهيّة كما قال حجة الإسلام قدّس سرّه في أصول الأربعين. ووجه من جهة ولايته وذلك لحقيقة التقريب الإلهي. قال قدّس سرّه^{٥٢} واعلم^{٥٣} أنّ هذا منبعث من وصف الحقّ^{٥٤}.

﴿مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا أَدْنَى مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا: ٧/٥٨﴾ هذا وصف المعيّة بالوجه الأوّل. ثم ينشأ هذا الخلق بعد تحقّق الخلق وقبل تحقّق الولاية ويكون ذلك عن معنى من نفخه الروح في العبد^{٥٥}. وهذا وصف المعيّة بالوجه الثاني إلى تحقيق معنى قوله (كنتّ سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده الذي يبطش بها ورجله التي يمشي بها ولئن دعاني لأجبتّه ولئن سألتني لأعطيته).^{٥٦} وإنّما ذلك لحقيقة القرب الكائن عن حقيقة التقريب وهذا وصف المعيّة بالقرب بالوجه الثالث وإنما عبّر ههنا بالتقريب فإنّ هذا اختصاص الهيّ. فإنّ الله جلّ اسمه قريب من العبد بالوجهين الأوّلين لكنّ العبد بعيد عن الله بخلاف هذا الوجه الثالث. فإنّ الله عزّ وجلّ كما أنّه قريب إلى العبد بالوجه^{٥٧} الثلاثة [١٣ب] كذلك العبد قريب من الله عزّ وجلّ بالوجه الثالث بالتقريب

^{٥١} ح- أي أنزهه عن كون فعله وصنعه ومبدعاته عبثاً وباطلاً. ﴿ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ: ٢٧/٣٨﴾، وإنّما قال ذلك، صح هامش.

^{٥٢} وفي هامش ث: قوله قدّس سرّه جواب لما، "منه".

^{٥٣} ث: واليعلم.

^{٥٤} تنبيه الأفهام لابن برّجان، ٣٣١/٢.

^{٥٥} تنبيه الأفهام لابن برّجان، ٣٣١/٢.

^{٥٦} صحيح البخاري، ١٠٥/٨ (٦٥٠٢).

^{٥٧} ث: بالوجوه الثلاثة.

الإلهي. فإن صدر الحديث "لا يزال العبد يتقرب إليَّ بالنوافل حتى أحبه فإن أحبته كنت سمعه"^{٥٨} الحديث ومن قوله تحقيق معنى إلى قوله "كنتُ ..." إلخ بيان مقام التوحيد وقوله. ثمَّ من هذا التقريب الإلهي إلى حقيقة قوله "يا ابن آدم مرضتُ فلم تعدني وجعت فلم تطعمني"^{٥٩} الحديث من التزلات الإلهية للعبد المتَّصف بمقام الوحدة التي طلب الشيخ الأجلَّ سيدي عبد السلام بن مشيش الإدريسي الحسني قدس الله سره بقوله "وانشلي من أحوال التوحيد وأغرقني في عين بحر الوحدة"^{٦٠} انتهى.

فإن قلت: "ما السرُّ في إضافة الجوع والمرض وأمثالهما إلى ذاته الأقدس المنزه عن النقائص والنقائص مع أنَّ الجوع والمرض وغيرهما من صفات العبد من حيث بشريته؟" قلنا: السرُّ فيه تشریف^{٦١} ذلك العبد الكليَّ الإختصاصيَّ لا لصحة ذلك لذاته الأقدس حاشى لله. وقد يضاف إلى العبد الكليَّ بعض أفعاله تعالى [١٤] كما قالت الملائكة ﴿قَدَرْنَا إِيَّاهَا لِمَنْ الْغَابِرِينَ: ٦٠/١٥﴾ ولا شك في أنَّ التقدير لله تعالى ومن هذا القبيل قول خضر عليه السلام ﴿فَارْزُقْنَا أَنْ يُبَدِّلَهُمَا رَبُّهُمَا: ٨١/١٨﴾ فإنَّ إرادته تابعة لإرادته تعالى حيث لم يقل "فأراد ربك" فافهم.^{٦٢} وهذا مقام أعطته العندية الإلهية المشار إليه بقوله تعالى ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ أَعْظَمُ دَرَجَةً عِنْدَ اللَّهِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَائِزُونَ: ٢٠/٩﴾ وبقوله عزَّ وجلَّ في الملائكة ﴿وَمَنْ عِنْدَهُ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ: ١٩/٢١﴾ الآية. وكما هو أقرب إلى العبد من وريده من حيث الخلقة فهو إذا أقرب إلى العبد الكليَّ بالولاية وجوداً ومعنى وحكماً^{٦٣} بالوجوه الثلاثة السابقة ممَّا في الشرح. وقوله فهو الذي لا يخلو منه مكان ولا كائن وليس في يده من حيث الخلقة مكان^{٦٤} محمول على أنه لا ينحى منه مكان ولا كائن علماً وقيومية يعني أنَّ الكلَّ معلومه تعالى وأثار قيوميته. فافهم وأيقن ذلك. فإنه من فهم هذا المعنى على ما هو عليه قرب عليه البعيد وتيسر له العسير والله وليُّ التوفيق. وقد زاد المحسنين تقريبا في قوله ﴿إِنَّ رَحْمَةَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِنَ الْمُحْسِنِينَ: ٥٦/٧﴾^{٦٥} [١٤ب] هذا قربه تعالى إلى المحسنين بولاية الإحسان و﴿إِنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُحْسِنِينَ: ٦٩/٢٩﴾ وهذا معيته تعالى بالمحسنين بولاية الإحسان. الحمد لله الملك المتَّان والصلاة والسلام على حبيبه المصطفى من نسل عدنان سيِّدنا محمد عليه وعلى آله صلوات الرحمن.

وقع الإتمام في اليوم الثالث من جمادي الآخر سنة اثني ومأتين وألف. وتاريخ التبييض في ٢٢ ر (ربيع الآخر) ١٢٠٣. ^{٦٦}

^{٥٨} صحيح البخاري، ١٠٥/٨، (٦٥٠٢).

^{٥٩} صحيح المسلم، ١٩٩٠/٤، (٢٥٦٨).

^{٦٠} شرح صلاة المشيشية لطيب بن عبد المجيد، ص: ١٩٨-٢٠١.

^{٦١} ح- قلنا: السرُّ فيه تشریف، صح هامش.

^{٦٢} ح- فإنَّ إرادته تابعة لإرادته تعالى حيث لم يقل "فأراد ربك" فافهم، صح هامش.

^{٦٣} تنبيه الأفهام لابن برجان، ٣٣٢/٢.

^{٦٤} تنبيه الأفهام لابن برجان، ٣٣٢/٢.

^{٦٥} تنبيه الأفهام لابن برجان، ٣٣٢/٢.

^{٦٦} ت+ وقع التتميم في اليوم الثاني والعشرين من جمادي الآخر سنة ثلاث ومأتين وألف. هذه نسخة ثانية.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest:	Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. / The author declared that there is no conflict of interest.
Finansal Destek / Grant Support:	Yazar, bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The author declared that this study has received no financial support.

KAYNAKÇA

- Affifî, Ebû'l-Alâ. *Muhyiddin İbnu'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*. Terc. Mehmet Dağ, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974.
- Alkan, Ercan. *Şerhu Hal'in-Na'leyn: Hal'un-Na'leyn Şerhi (İnceleme-Eleştirmeli Metin-Çeviri)*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.
- Ay, Mahmut. "İşârî Tefsirde İ'tibâr/Analoji Yöntemi," Bayram Ali Çetinkaya (ed.), *Dinî ve Felsefî Metinler: Yirmibirinci Yüzyılda Yeniden Okuma, Anlama ve Algulama Sempozyumu Bildiri Kitabı* (İstanbul: Ege Basım, 2012) içinde, c.2, ss.727-750.
- Aydın, Mehmet S. "İnsân-ı Kâmil," *Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c.22, ss.330-331.
- Bozkurt, Ömer. "Endülüs ve Kuzey Afrika'nın Anadolu Tasavvufundaki Yeri," *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 3:1 (2017), ss.61-86.
- el-Buḥārî, Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. İsmâ'îl. *El-Câmi'u's-Şaḥîḥ*. Tah. Muştafâ Dîb el-Buḡâ. Beyrut: Dâru İbn Keşîr, 1987.
- Casewit, Yousef. *The Mystics of al-Andalus Ibn Barrajân and Islamic Thought in the Twelfth Century*. New York: Cambridge University Press, 2017.
- el-Cezûlî, Muḥammed b. Suleymân. *Delâ'ilü'l-Ḥayrât ve Şevâriku'l-Envâr fî Zikri's-Şalâti 'alâ Nebiyyi'l-Muḥtâr*. Şerh. 'Abdulmecîd eş-Şernübî el-Ezherî. Kahire: Mektebetu'l-Âdâb, 1994.
- el-Fârâbî, Ebû Naşr Muḥammed b. Muḥammed. *Kitâbu'l-Mille ve Nuşuşun Uḫrâ*. Tah. Muḥsin Mehdî, Beyrut: Dâru'l-Meşriḳ, 1991.
- el-Ġazâlî, Ebû Ḥâmid Muḥammed b. Muḥammed. *Mişkâtü'l-Envâr*. Tah. Ebû'l-'Alâ' el-'Afîfî. Kahire: ed-Dâru'l-Ḳavmiyye li't-Ṭıbbâ'a ve'n-Neşr, 1964.
- İbnu'l-'Arabî, Muḥyiddîn Ebû Bekr Muḥammed b. 'Alî. *Ed-Durratu'l-Beydâ'*. Tah. Muḥammed Zeynuhum Muḥammed 'Azeb. Kahire: Mektebetu Medbülî, 1993.
- İbnu'l-'Arabî, Muḥyiddîn Ebû Bekr Muḥammed b. 'Alî. *El-Futûḫātu'l-Mekkîyye*. Haz. Aḫmed Şemsuddîn. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmîyye, 1999.
- İbnu'l-'Arabî, Muḥyiddîn Ebû Bekr Muḥammed b. 'Alî. *Mevâki'un-Nucûm ve Meṭâli'u Ehilleti'l-Esrâr ve'l-'Ulûm*. Tah. Muḥsin Ḳâsım eṭ-Ṭahrâ'î. Beyrut: Mu'essesetu'n-Nûr li'l-Maṭbû'ât, 2005.
- İbnu'l-'Arabî, Muḥyiddîn Ebû Bekr Muḥammed b. 'Alî. *Et-Tedbîrātu'l-İlâhîyye fî İşlâḫi'l-Memleketi'l-İnsâniyye*. Tah. Ḥâsen 'Aşî. Beyrut: Dâru'l-Menâl, 1993.
- İbn Berracân, 'Abdusselâm b. 'Abdurrahmân b. Muḥammed. *Tenbîhu'l-Efhâm ilâ Tedebburî'l-Kitâbi'l-Ḥakîm ve Ta'arrufi'l-Āyât ve'n-Nebe'i'l-'Azîm*. Tah. Aḫmed Ferîd el-Mezîdî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmîyye, 2013.
- İbn Berracân, 'Abdusselâm b. 'Abdurrahmân b. Muḥammed. *Şerhu Esmâ'illâhi'l-Ḥusnâ*. Tah. Aḫmed Ferîd el-Mezîdî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmîyye, 2010.

- el-Ğadı el-Beyđāvī, Nāşiruddīn Ebū Sa'īd 'Abdullah b. 'Umer. *Envāru't-Tenzil ve Esrāru't-Te'vīl*. Tah. Muĥammed Şubĥī b. Ĥasen Ĥallāğ-Maĥmūd Aĥmed el-Ağraş. Beyrut: Dāru'r-Reşid, 2000.
- Küçük, Hamza. "İbn Berrecân'ın Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu," Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Samsun, 1997.
- Küçük, Hülya. "Light upon Light in Andalusī Sufism: Abū l-Ĥakam İbn Barrağān (d. 536/1141) and Muĥyī l-Dīn al-'Arabī (d. 638/1240) as Developer of His Hermeneutics, Part 1: İbn Barrağān's Life and Works," *Zeitschrift Der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft (ZDMG)* 163:1 (2013), ss.87-116.
- Kutlu, Hakan. "Muĥammed Tahir b. Muĥammed el-Lâlezârī'nin 'el-Cevâhiru'l-Kalemiyye fî Testîri Esrârī'n-Nûniyye el-Kelâmiyye' Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili," Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, 2018.
- Kutluer, İlhan. "Düşünme," *Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c.10, ss.53-57.
- Lâlezârī, Meĥmed Tâhir. *Mecma'u Esrârī'l-Cevâhiri'r-Rûĥâniyye fî Mağla'î Envârī'z-Zavâhiri'r-Rayĥâniyye*. Süleymaniye Kütüphanesi-Hafid Efendi, no.124.
- Lâlezârī, Meĥmed Tâhir. *El-Cevâhiru'l-Kalemiyye fî Tasţiri Esrârī'n-Nûniyyeti'l-Kelâmiyye*. Süleymaniye Kütüphanesi-Hafid Efendi, no.142.
- Muslim b. el-Ĥaccâc el-Ğuşeyrī en-Nisâbüri. *Şaĥiĥu Muslim*. Nşr. Ebū Şuheyb el-Kermī. Beyrut: Beytu'l-Efkârī'd-Duvelī, 1998.
- er-Râzī, Faĥruddīn Muĥammed b. 'Umer. *El-Erba'in fî Uşûli'd-dīn*. Tah. Aĥmed Ĥicâzī es-Sekĥâ. Kahire: Mektebetu'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1986.
- es-Suyûtī, Celâluddīn 'Abdurrahmân b. Ebī Bekr. *Buğyetu'l-Vu'ât fî Tabakâti'l-Luğaviyyin ve'n-Nuĥât*. Tah. Muĥammed Ebū'l-Fağl İbrâĥīm. Dāru'l-Fikr, 1979.
- et-Taftâzânī, Sa'duddīn. *Şerĥu 'Akâ'idi'n-Nesefiyye*. Tah. Aĥmed Ĥicâzī es-Sekĥâ. Kahire: Mektebetu'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1988.
- Tahralı, Mustafa. "Tedbîrât-ı İlâhiyye Hakkında," İbn Arabî, *Tedbîrât-ı İlâhiyye: Tercüme ve Şerhi*, şerh Ahmed Avni Konuk, haz. Mustafa Tahralı (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004) içinde, ss.xiii-xxx.
- Ṭayyib b. 'Abdulmecid b. Kîrân. *Şerĥu Şalâti'l-Meşşiyiyye*. Tah. Bessâm Muĥammed Bârūd. Abudabi: el-Mecma'u's-Şekâfî, 1999.
- et-Tehânevî, Muĥammed 'Alî. *Keşşâfu İştîlâĥâti'l-Funûn*. Haz. Refîğ el-'Acem. Beyrut: Mektebetu Lübnân Nâşirün, 1996.
- Topaloğlu, Bekir. "Hudûs," *Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c.18, ss.304-309.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Kıdem," *Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c.25, ss.394-395.
- Yıldırım, Zehra. "Mehmed Tâhir Lâlezârī'nin 'el-Mîzânü'l-Mukîm Fî Ma'rifeti'l-Kıstası'l-Müstâkîm' Adlı Kıstâsü'l-Müstakîm Şerhinin Tahkik ve Tahlili," Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Yalova Üniversitesi, Yalova, 2019.
- Yıldırım, Zehra. "18. Yüzyıl Osmanlısında Bir el-Ğazâlî Şarihi: Lâlezârī ve *Mîzanu'l-Mukîm* Adlı Eseri," *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 61:2 (2020), ss.371-452.
- Yıldız, Mehmet. *Kudüs'ün Fethini Müjdeleyen Endülüslü Sûfi İbn Berrecân*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2019.
- Yılmaz, Okan Kadir. *İSAM Tahkikli Neşir Kılavuzu*. Ankara: İSAM Yayınları, 2018.

