Research Article / Araştırma Makalesi

Dergiabant

2025, 13(2): 278-302, doi: 10.33931/dergiabant.1732298

Hz. Ebû Bekir'den İmâm-ı Âzam'a Marifetullahın İfadesi: Abdülahad Nûrî-i Sîvâsî'nin *Risâle fî beyâni merâtibi ma'rifeti'r-Rahmân*'ı Bağlamında

From Abū Bakr to Imām al-Aʿẓam: Expressions of Divine Knowledge in ʿAbd al-Aḥad Nūrī al-Sivāsī's *Risāla fī bayān marātib maʿrifat al-Raḥmān*

Orhan MUSAHANLI[1]

Geliş Tarihi (*Received*): 01.07.2025 **Kabul Tarihi (*Accepted*):** 07.08.2025 **Yayın Tarihi (*Published*):** 30.11.2025

Öz: Bu makale, Abdülahad Nûrî-i Sivâsî'nin (ö. 1061/1651), Hz. Ebû Bekir'in (ö. 13/634) "Allah'ı idrak etmekten acziyet duymak idrakin bizzat kendisidir" sözü ile İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) "Hakk'ı tam bir marifetle biliriz" ifadesi arasındaki görünür çelişkiyi, marifetullahın mertebeleri üzerinden uzlaştırmayı hedeflediği *Risâle fî beyâni merâtibi ma'rifeti'r-Rahmân* adlı eserini incelemektedir. Sivâsî risalesinde bu uzlaşıyı ortaya koyabilmek için dört mertebeli bir tasnif sunmuştur: (ı) Fetret ehlinin aklî çıkarımı, (ıı) peygamberlerin tebliğiyle bilme, (ııı) hikmet ve kudret inceliklerini kavrama ve (ıv) hayret mertebeleridir. Bu şekilde İmâm-ı Âzam'ın ifadesini şer'î marifet (ikinci mertebe), Hz. Ebû Bekir'in sözünü ise hayret (dördüncü mertebe) ile ilişkilendirerek çelişkinin olmadığını savunmuştur. Risale, kelâmî ve tasavvufî yaklaşımları karşılıklı bir şekilde incelemiş; Kuşeyrî (ö. 465/1072) ve Kelâbâzî (ö. 398/1008) gibi sünnî sûfîlerin yorumlarını referans alırken, İbnü'l-Arabî'nin (ö. 638/1240) vahdet-i vücûd düşüncesine dolaylı atıflar yapmıştır. Abdülahad Nûrî-i Sivâsî, marifetin nihai aşamasını hayret olarak tanımlayarak, zıt gibi görünen ifadelerin mertebe farklılığından kaynaklandığını vurgulamıştır. Eser, İmâm-ı Âzam'ın kelâmî duruşunu tasavvufî bir perspektifle yorumlayarak tasavvufun sünnî düşünce ile uyumunu vurgulamaktadır. Sivâsî risalede öncelikle sûfîlere hitap etmiş olsa da İmâm-ı Âzam gibi bir kelam-fıkıh otoritesini tasavvufî perspektifle yorumlamak suretiyle sünnî çizginin Kadızâdelilerle değil, kendi mensup olduğu Sivâsî geleneği tarafından korunduğunu ve devam ettirildiğini ima etmektedir. Makalenin ekinde Abdülahad Nûrî-i Sîvâsî'nin *Risâle fî beyâni merâtibi ma'rifeti'r-Rahmân*'ın tahkikli metni sunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Abdülahad Nûrî-i Sivâsî, Hz. Ebû Bekir, İmâm-ı Âzam, Marifetullah Mertebeleri.

&

Abstract: This article examines Risāla fī bayāni marātibi maʿrifati'r-Raḥmān (Treatise on the Levels of Knowing the Merciful), a work by ʿAbd al-Aḥad Nūrī al-Sivāsī (d. 1061/1651), which seeks to reconcile the apparent contradiction between the statement of Abū Bakr al-Ṣiddīq (d. 13/634) "The inability to fully comprehend Allah is comprehension itself" and the declaration of Imām Abū Ḥanīfa (d. 150/767) "We know the Divine Truth with complete recognition." Sivāsī resolves this tension by proposing a four-tiered hierarchy of divine knowledge: (ı) rational inference by those in a state of spiritual neglect (fetret), (ıı) knowledge acquired through prophetic revelation, (ııı) comprehension of divine wisdom and power, and (ıv) the stage of awe (hayra). By associating Abū Ḥanīfa's statement with sharʿī (scriptural) knowledge (the second level) and Abū Bakr's saying with the state of awe (the fourth level), Sivāsī argues that the two positions are not contradictory but complementary. The treatise engages both theological (kalām) and Sufi perspectives, referencing Sunnī sūfis such as al-Qushayrī (d. 465/1072) and al-Kalābādhī (d. 398/1008), while also making indirect allusions to Ibn al-ʿArabī's (d. 638/1240) doctrine of waḥdat al-wujūd. Sivāsī identifies awe as the ultimate stage of divine knowledge, emphasizing that seemingly opposing statements arise from differences in spiritual rank. By interpreting the theological stance of Imām Abū Ḥanīfa through a Sufi lens, the work underscores the harmony between Sufism and Sunni orthodoxy. Although primarily addressing Sufi audiences, Sivāsī implicitly asserts that Sunni tradition is preserved not by the rigid Qāḍīzādeli movement but by his own Sivāsī lineage, which integrates scholarly and mystical Islam. This article includes an appended critical edition (tahqīq) of ʿAbd al-Aḥad Nūrī al-Sivāsī's Risāla fī Bayān Marātib Maʿrifat al-Raḥmān.

Keywords: Sufism, ʿAbd al-Aḥad Nūrī al-Sivāsī, Abū Bakr al-Ṣiddīq, Imām Abū Ḥanīfa, Degrees of Divine Knowledge.

Atıf/Cite as: Musahanlı, Orhan. "Hz. Ebû Bekir'den İmâm-ı Âzam'a Marifetullahın İfadesi: Abdülahad Nûrî-i Sîvâsî'nin Risâle fî beyâni merâtibi ma'rifeti'r-Rahmân'ı Bağlamında". *Dergiabant* 13/2 (Kasım 2025), 278-302. doi: 10.33931/dergiabant.1732298

İntihal-Plagiarism/Etik-Ethic: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği, araştırma ve yayın etiğine uyulduğu teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and it has been confirmed that it is plagiarism-free and complies with research and publication ethics. https://dergipark.org.tr/tr/pub/dergiabant/policy

Copyright © Published by Bolu Abant Izzet Baysal University Faculty of Theology, Since 2013 – Bolu

[1] Doç. Dr., Orhan Musahanlı, Afyon Kocatepe Üniversitesi, orhan.musahanli@gmail.com.

1. Giriş

Abdülahad Nûrî-i Sivâsî (ö. 1061/1651), temelde klasik Sünnî kelâm ve fıkıh anlayışını[2] esas alarak kaleme aldığı yirmiden fazla eseri ve yetiştirdiği elliden fazla halifesiyle Halvetiyye tarikatının kurumsallaşma sürecine önemli katkılarda bulunmuş bir âlim ve sûfîdir. Aynı zamanda o, XVII. yüzyılda Osmanlı düşünce tarihinde vuku bulan meşhur Kadızâdeliler-Sivâsîler tartışmasında tasavvuf ehlini temsilen ön plana çıkan etkili bir sima olarak dikkat çekmektedir.[3] Onun *Te’dîbü’l-mütemerridîn*[4] ve *Kasmu’l-mübtedi‘în*[5] gibi eserleri doğrudan Kadızâdelilere yönelik birer cevap niteliği taşırken, *Mir’âtü’l-vücûd ve Mirkātu’ş-şuhûd*,[6] *Huccetü’l-Vidâd*[7] ve *Risâle fî beyâni merâtibi ma‘rifeti’r-Rahmân* gibi eserleri ise daha çok sûfî çevrelere ve özellikle kendi halifelerine hitap eden tasavvufî metinlerdir.

Bu çalışmanın konusunu teşkil eden *Risâle fî beyâni merâtibi ma‘rifeti’r-Rahmân*, müellifin kendi ifadesine göre, önde gelen ihvânının mârifetullaha dair mertebeleri ayırt edememeleri ve sûfîlerin (*kavm*) sözleri arasında çelişki vehmetmeleri üzerine kaleme alınmıştır. Dolayısıyla eserin doğrudan sûfîlere hitap ettiği ve tasavvufî düşünce içindeki anlam karmaşasına açıklık getirmeyi amaçladığı anlaşılmaktadır. Risalenin temel hedefi, Hz. Ebû Bekir’e nispet edilen “Allah’ı idrakten acziyet, idrakin bizzat kendisidir” ve “İnsanlar için, kendisine giden yol olarak sadece kendisini tanımaktan acziyet duymayı var kılan Zât’ı tesbih ederim”[8] şeklindeki ifadeleri ile, İmam-ı Âzam’a atfedilen “Hakk’ı tam bir marifetle biliriz”[9] sözü arasında zannedilen çelişkiyi, “marifet mertebeleri” anlayışı çerçevesinde izah etmektir.[10]

Bu bağlamda makalede, söz konusu ifadelerin Abdülahad Nûrî-i Sivâsî tarafından nasıl yorumlandığı ortaya konacak; onun yaklaşımı, marifetin dörtlü mertebesine göre değişen bir tecellî olduğunu savunan sistematik bir tasavvufî zemin üzerinden değerlendirilecektir. Bu değerlendirme sürecinde, ilgili sözleri ilk defa uzlaştırma amacı güden Kutbuddinzâde el-İznikî’nin (ö. 885/1480) risalesiyle[11] karşılaştırmalı bir okuma yapılacak ve böylece Abdülahad Nûrî-i Sivâsî’nin özgün katkısı belirginleştirilecektir. Ayrıca, İmam-ı Âzam’a atfedilen sözün *Fıkh-ı Ekber*’de yer alması dolayısıyla,[12] *Fıkh-ı Ekber*’in şerhleri üzerinden klasik kelâm geleneğinde nasıl yorumlandığı da ele alınacak; bu yorumlar doğrultusunda Abdülahad Nûrî-i Sivâsî’nin metninin kelâmî arka planı tespit edilmeye çalışılacaktır. Öte yandan, Hz. Ebû Bekir’e nispet edilen sözün Abdülahad Nûrî-i Sivâsî tarafından nasıl alımlandığı ise başta İbnü’l-Arabî ve talebesi Afîfüddin Tilimsânî (ö. 690/1291) ve Halvetî geleneğin erken temsilcilerinden Cemâl-i Halvetî (ö.

[2] Kadızâdeliler-Sivâsîler çatışmasında Sivâsîlerin klasik sünnî kelam ve fıkh anlayışını temsil ettiğine dair yaklaşım için bk. Hacı Bayram Başer, “Kâtip Çelebi’nin Gözünden Osmanlı’da Dini Hayat: Şeriat-Hakikat İlişkisi Sorununun Mizânü’l-hak’taki Görünümü Üzerine Bazı Değerlendirmeler”, *Osmanlı’da İlm-i Tasavvuf*, ed. Ercan Alkan-Osman Sacid Arı (İstanbul: İSAR Yayınları, 2018), 593-609.

[3] İbrahim Baz, *Abdülahad Nûrî-i Sivâsî Hayatı, Eserleri, Görüşleri* (İstanbul: İnsan Yayınları), 17-305; Necdet Yılmaz, “XVII. Asırda Bir Âlim ve Şâir Sûfî”, *EKEV Akademi Dergisi* 9/23 (Bahar 2005), 179-198.

[4] Semih Ceyhan - Orkhan Musakhanov, *Rûhu Pak Ceddi Pak: Abdülehad Nûrî-i Sîvâsî’nin Ebeveyn-i Resûl Risâlesi* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2021), 79-89.

[5] Baz, *Abdülahad Nûrî-i Sivâsî,* 283-284.

[6] Baz, *Abdülahad Nûrî-i Sivâsî*, 277-280.

[7] Ali Benli, “Abdülahad Nûrî Sivâsî ve Huccetü’l-Vidâd ve Hiccetü’l-Fu’âd Adlı Risalesinin Tahkik ve Tahlili”, *Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 60 (Haziran 2021), 129-166.

[8] Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *Risâle*, thk. Enes Muhammed ‘Adnân eş-Şerfâvî (Riyâd: Dâru’l-minhâc, 2017), 621.

[9] İlyas b. İbrahim es-Sinobî, *Şerhu’l-Fıkhi’l-Ekber*, thk. Ekrem Muhammed İsmail Ebû Avvâd (Amman: Mektebetü’l-Gānim, 1444/2022), 181-182.

[10] Abdülahad Nûrî-i Sivâsî, *Risâle fî beyâni merâtibi ma‘rifeti’r-Rahmân* (Kastamonu: Kastamonu Yazma Eser Kütüphanesi, 1219), 53b-56a.

[11] Veysel Kaya, “Ebû Hanîfe’de Ma’rifetullah (Tanrı’yı Bilmek) ve Sonraki Literatüre Yansımaları”, *Devirleri Aydınlatan Meş’ale İmâm-ı A’zam Ulusal Sempozyum Tebliğler Kitabı*, ed. Ahmet Kartal-Hilmi Özden (Eskişehir: Eskişehir Osman Gazi Üniversitesi, 2015), 187-191; Muhammet Seyyit Balaban-Abdülhamid Çalışkan, “Kutbüddînzâde İznikî’nin ‘Risâle fî Şerhi Sübhâneke mâ ʿarafnâke hakka maʿrifetike’ Adlı Eserinin Tahkîki”, İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi 9/2 (Temmuz 2023), 814-856.

[12] *Fıkh-ı Ekber* şerhleri hakkında geniş bilgi için bk. Kadir Gömbeyaz, “İlk Fıkh-ı Ekber Şerhi 9./15. Yüzyılda mı Yazıldı?” *Diyanet İlmî Dergi* 56 (Ekim-Kasım-Aralık 2020), 1221-1248; Murat Memiş, *Fıkh-ı Ekber Şerhleri ve Kader* (Ankara: Fecr Yayınları, 2024), 19-82.

899/1494) olmak üzere İbnü'l-Arabî öncesi ve sonrası dönemlerde kazandığı anlamlar göz önüne alınarak tasavvufî arka planı incelenecektir.

Çalışmanın temelini oluşturan *Risâle fî beyâni merâtibi maʿrifeti'r-Rahmân*, Abdülahad Nûrî-i Sivâsî'nin hayatı ve eserlerini konu edinen bazı çalışmalarda ismen zikredilmekle birlikte,[13] şimdiye kadar herhangi bir nüshasına ulaşılamadığı için tahkikine veya müstakil bir incelemeye konu edilmemiştir. Tarafımızca tespit edilen üç farklı yazma nüshaya dayanarak, söz konusu risale bu çalışmada ilk defa ilim camiasının dikkatine sunulacak; aynı zamanda içerik bakımından değerlendirilerek tasavvuf düşüncesi içindeki yeri ele alınacaktır. Bu vesileyle, Abdülahad Nûrî-i Sivâsî'nin marifet anlayışı bağlamında ortaya koyduğu yaklaşımın ana hatları belirlenmeye çalışılacak; Halvetî geleneği içerisinde tasavvufî bilgi anlayışının şekillenmesine dair bazı ipuçları ortaya konacaktır.

2. Abdülahad Nûrî-i Sivâsî'nin Öncüsü Olarak Kutbuddinzâde

Abdülahad Nûrî-i Sivâsî'den önce Kutbuddinzâde İznikî *Risâle fî şerhi 'Sübhâneke mâ arafnâke hakka marifetik'* isimli eserinde bu konuya değinmiş ve konuya giriş yapmadan önce de Abdülahad Nûrî-i Sivâsî'den farklı olarak ilim ile marifet kavramları üzerinde durmuştur. Abdülahad Nûrî-i Sivâsî *Risâle fî beyâni merâtibi ma'rifeti'r-Rahmân*'ında ilim ile marifet arasındaki ayrıma gitmemekle beraber bu ayrımı ihsas ettiren "akıl/ilim sahibi, her işinde düşünce ve kalbine müracaat eder; ârif ise her hâlinde Rabbine yönelir" şeklindeki ifadeler kullanmıştır.[14] Bu bağlamı verebilmesi için Kutbuddinzâde'nin ilim ile irfan ve âlim ile ârif tanım ve kullanım yerlerine değinilmesi gereklilik arz etmektedir. Kutbuddinzâde ilim ile irfan kelimelerinin sözlük olarak aynı anlama geldiğini, İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037) *Necat*'taki "Her marifet ve ilim ya tasavvur ya da tasdikten ibarettir" ifadelerinin de bu sözlük anlamı desteklediğini söyler.[15] O İlim ile marifetin sözlük anlamının ayırt edilmesini mümkün görmemekle birlikte ilim ile marifetin kullanım alanlarındaki farklılaşmaların örneklerini ve Abdürrezzâk Kâşânî'den (ö. 736/1335) Ekberîlik çerçevesinde şekillenmiş âlim, ârif ve marifet tanımlarını aktarır.[16]

> İlim daha çok önermeler (*tasdîkāt*) marifet ise kavramlar (*tasavvurât*) için kullanılır. Bu ayrım, dil bilginlerinin 'ilm iki, marifet ise tek mef'ûl alır' ifadeleri ile de uyumludur.
>
> **İlim** ister tasavvur ister tasdik olsun bileşik, *marifet* ise basit idraklerde kullanılır. Bu sebeple 'Allahı bildim' demek için *areftuh* denir, fakat *alimtuh* denmez.
>
> **İlim** küllî kavramlar veya genel kaideler için, *marifet* ise cüz'î olanlar için kullanılır. **Marifet**, ya cehalet sonrası elde edilen idrak veya bir şeyin iki idraki arasında unutma fasılası bulunan son idrak için kullanılır. Hâlbuki ilimde bu iki kayıt aranmaz. İşte bu nüanslardan dolayı Allah **âlim** diye vasf edilir, fakat **ârif** diye nitelendirilmez.
>
> **Marifet**, şuhûddan kaynaklanan bir hâldir; bu esnada bir varlık (*resm*) mevcuttur, ancak bu varlık, Zât'ın nûru ve Ahad'in vechinin şuasıyla aydınlanmıştır. **Ârif**; Allah Teâlâ'nın zâtını, sıfatlarını ve isimlerini ve fiillerini müşahede ettirdiği kimsedir. **Âlim** ise; Allah Teâlâ'nın bunlara [zâtına, sıfatlarına, isimlerine ve fiillerine] şuhûden değil, yakînen muttali kıldığı kimsedir.[17]

Kutbuddinzâde'nin Abdülahad Nûrî-i Sivâsî'den farkı, ilk dönem sûfîlerin marifet tanımlarıyla birlikte Ekberî düşüncenin yetkin isimlerinden Abdürrezzâk Kâşânî'nin *Istılâhâtu's-Sûfiye*'sindeki tanımları kullanmasıdır.[18]

Kutbuddinzâde bu tanımları aktardıktan sonra Eş'arîlerden Cüveynî (ö. 478/1085), Gazzâlî (ö. 505/1111), felâsife ve muhakkik sûfîlerin cumhurunun Allah'ın hakikatinin bilinemeyeceğini söylediğini ve bu

[13] Baz, *Abdülahad Nûrî-i Sivâsî*, 306-307.

[14] Abdülahad Nûrî-i Sivâsî, *Risâle fî beyâni merâtibi ma'rifeti'r-Rahmân* (Kastamonu, 1219), 55b.

[15] İbn Sînâ, *en-Necât*, (Kahire: Meketebetu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1938), 3; Balaban- Çalışkan, "Kutbüddînzâde İznikî'nin 'Risâle fî Şerhi Sübhâneke mâ ʿarafnâke hakka maʿrifetike' Adlı Eserinin Tahkîki", 832.

[16] Abdürrezzâk Kâşânî, *Istılâhâtu's-sûfiyye*, haz. Abdürrezzak Tek (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2024), 250-251; Kutbuddînzâde Mehmed İznikî, *Risâle fî şerhi 'Sübhâneke mâ arafnâke hakka marifetik*, 831-833.

[17] Balaban-Çalışkan, "Kutbüddînzâde İznikî'nin 'Risâle fî Şerhi Sübhâneke mâ ʿarafnâke hakka maʿrifetike' Adlı Eserinin Tahkîki", 831-833.

[18] Kâşânî, *Istılâhâtu's-sûfiyye*, 250-251 Balaban-Çalışkan, "Kutbüddînzâde İznikî'nin 'Risâle fî Şerhi Sübhâneke mâ ʿarafnâke hakka maʿrifetike' Adlı Eserinin Tahkîki", 831-833.

konuda onlara birçok kelamcının muhalefet ettiğini söyleyerek marifetullahın mümkün olup olmamasına intikal eder. Kutbuddinzâde mârifetullahın imkânına ve cevazına değinmekle birlikte akılların marifetullahı idrak etmekte aciz olduğunu belirtir.[19] Bütün bu anlatılardan çıkan sonuca göre İmam-ı Âzam'ın "Hakk'ı tam bir marifetle biliriz" ifadesi zâhirî anlamından aksi istikâmette yorumlanmalıdır.

Kutbuddinzâde İznikî, İmâm-ı Âzam'ın sözünün Hz. Ebû Bekir'in sözüyle çelişmediğini dile getirmiş ve onun sözüne zâhirî anlamından farklı bir anlam yüklemiştir. Kutbuddinzâde, İmam-ı Âzam'ın tam bir marifetle kastının Allah'ın kullarından istediği şer'î marifet olduğunu dile getirdikten sonra bu sözünün diğer bir muhtemel anlamını dile getirir. Ona göre İmam-ı Azam bu sözüyle şöyle demek istemektedir: "O'nun hakkında öyle incelikler ve derunî hakikatler müşahede ettim ki, bunların gizliliği, anlaşılmazlığı, sınırlandırılamayışı ve dile gelemeyişi sebebiyle mesele, ihata ve tespitten âciz kaldı. İşte bu mertebede hakiki idrak ve marifet, idrak etmeye çalışmaktan vazgeçip acziyet duymayı itiraf etmektir. Çünkü 'ihata edememek' de hakiki bir ilimdir."[20] Bu yoruma göre İmam-ı Âzam'ın sözü ile Hz. Ebu Bekir'in sözü aynı amaca matuftur.

Kutbüddinzâde'nin İmam-ı Âzam'ın sözünü Hz. Ebu Bekir'in sözüyle aynı anlamda yorumlamaya çalışmasının amacı İmam-ı Âzam'ın bu sözünün Mutezilenin "Allah'ı tam bir marifetle biliriz' şeklindeki iddiasıyla aynı görüşe sahip olmadığını ortaya koymak olabilir. Çünkü Bahâeddinzâde (ö. 952/1545)[21] Mutezilenin mârifetullah ile ilgili "bazı Mu'tezililer, Allah'ın zatının hakikatini tamamen bilmenin mümkün olduğunu iddia etmiş, hatta bazıları şöyle demeye cüret etmiştir: 'Biz, Allah'ın zatını, O'nun kendisini bildiği gibi biliriz, hiçbir eksiklik olmaksızın'"[22] sözünü aktardıktan sonra "İmam-ı Âzam'a da bu söze yakın bir iddia nispet edilmiştir. Ancak talebeleri bunu şiddetle reddetmişlerdir. O, Allah'ın celâl ve azameti karşısında ilmî kemâline yakışmayacak şekilde, zatının hakikatini ve künhünü bildiğini iddia etmekten yücedir"[23] diyerek İmâm-ı Âzam'ın mârifetullah düşüncesinin Mutezilî mârifetullah düşüncesi ile asla örtüşmeyeceğini belirtmiştir.[24] Kutbuddinzâde'nin çağdaşı İlyâs b. İbrâhim es-Sinobî (ö. 891/1486) de İmam-ı Âzam'ın Hakk'ın mârifetullah ile ilgili ibaresinin zahirinin tam aksi istikamette yorumlamış ve İmâm-ı Âzam'ın mârifetullah hususunda acziyet duyduğunu ifade ettiğini aktarmıştır:

> (**Hakk'ı**) bize tanıttığı şekilde (**tam bir marifetle biliriz**). Zira Allah, kâfirler hakkında: "Onlar Allah'ı hakkıyla takdir edemediler" [Zümer, 39/67] buyurmuştur. Yani, "Allah'ı hakkıyla tanıyamadılar" demektir. Durum böyle olunca İmâm-ı Âzam müminler ile kâfirler arasındaki eşitliği ortadan kaldırdı. Hemedânî, *Hizâne* adlı eserinin sonunda şu olayı nakleder: İmam-ı Azam, Veda Haccı'nda Kâbe'nin hizmetkârlarıyla malını paylaştı, sonra Kâbe'de yalnız kalıp bir ayağı üzerinde durarak Fâtihâ'nın yarısını okudu. Ardından diğer ayağı üzerinde durup kalan yarısını tamamladı ve şöyle dua etti: "Ey Rabbim! Seni hakkıyla tanıyamadım, hakkıyla ibadet de edemedim. Bu eksik kulluğuma karşın bana tam bir marifet ihsan eyle!" O anda Kâbe'nin bir köşesinden şu nida geldi: "Bildin, bilginde kemale erdin, hizmet ettin, hizmetinde ihlas elde ettin."[25]

Benzer durumu Ebü'l-Müntehâ el-Mağnîsâvî'nin (ö. 1000/1592) *Fıkh-ı Ekber* şerhinde de görmek mümkündür.[26]

---

[19] Balaban-Çalışkan, "Kutbüddînzâde İznikî'nin 'Risâle fî Şerhi Sübhâneke mâ ʿarafnâke hakka maʿrifetike' Adlı Eserinin Tahkîki", 831-833.

[20] Balaban-Çalışkan, "Kutbüddînzâde İznikî'nin 'Risâle fî Şerhi Sübhâneke mâ ʿarafnâke hakka maʿrifetike' Adlı Eserinin Tahkîki", 839.

[21] Bahâeddinzâde Muhyiddin Mehmed Efendinin Osmanlı Düşüncesindeki yeri hakkında geniş bilgi için bk. Yasin Apaydın - Orkhan Musakhanov, *Kelam ile Tasavvuf Arasında: Bahâeddinzâde ve Kader Anlayışı* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2021), 13-63.

[22] Bahâeddinzâde Muhyiddin Mehmed Efendi, *el-Kavlü'l-Fasl Şerhu'l-Fıkhi'l-Ekber* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 1672), 153b.

[23] Bahâeddinzâde Muhyiddin Mehmed Efendi, *el-Kavlü'l-Fasl Şerhu'l-Fıkhi'l-Ekber* (Şehid Ali Paşa, 1672), 154a.

[24] Veysel Kaya, "Ebû Hanîfe'de Ma'rifetullah (Tanrı'yı Bilmek) ve Sonraki Literatüre Yansımaları", 189.

[25] İlyas b. İbrahim es-Sinobî, *Şerhu'l-Fıkhi'l-Ekber*, 181-182.

[26] Ebü'l-Müntehâ el-Mağnîsâvî, *Şerhu'l-Fıkhi'l-Ekber* (İstanbul: el-Matbaatü'l-âmire, 1322), 24.

3. Sivâsî'nin Hz. Ebu Bekir ile İmam-ı Âzâm'ın İfadelerinin Marifet Mertebeleri Üzerinden Cemi

Abdülahad Nûrî-i Sivâsî'ye göre Hz. Ebu Bekir ile İmam-ı Âzâm'ın ifadeleri Allah'ı bilmedeki dörtlü mertebe dikkate alındığında çözülecektir. Bu mertebeler şu şekilde özetlenebilir:

> I. Fetret ehlinin kendilerine peygamberler gelmediği halde yer ve göklerin varlığı üzere akıl yürüterek bunları yaratan bir varlığın olduğu bilgisine ulaştıkları mertebedir.
>
> II. Kulun Rabbini, sıfatlarını emir ve nehiylerini gönderdiği elçiler vasıtasıyla bildiği mertebedir ve kul bu mertebede Mevla'sını hakkıyla bilir. Çünkü marifetin gerektirdiği şeyleri yani Hakk'ın kendisine resul vasıtasıyla emrettikleri şeyleri bildiği ve gereğini yerine getirmiştir.
>
> III. Kulun Hakk'ı hikmet ve kudretinin inceliklerini nazar ve tefekkürde derinleşmek suretiyle bildiği mertebedir. Bu mertebe aynı zamanda zıt gibi görünen hakikatlerin zuhur ettiği mertebedir. Şöyle ki; Bazıları bu mertebede nimeti zikretme yoluna giderek şöyle demiştir: 'Allah'ı hakkıyla tanıdım.' Bazıları ise azamet ve kibriya karşısında nefsi kırma yolunu seçerek şöyle demiştir: 'Seni hakkıyla tanıyamadık ey Ma'ruf/Bilinen.'
>
> IV. Kulun sonunda akılların kendisinde hayrete düştüğü Mevla'sının hakikatini bildiği mertebe. Bu mertebeye Resul-i Ekrem şu sözüyle işaret etmiştir: "Eğer Allah'ı hakkıyla bilseydiniz, dualarınızla dağlar zail olurdu."[27]

Abdülahad Nûrî-i Sivâsî, risalede fetret ehlinin mertebesini ilgilendiren marifetullaha ilişkin örnekler vermez. Bu mertebe taksimine göre İmam-ı Âzam'ın ifadesi ikinci mertebeden ve Hz. Ebû Bekir'in sözü ise dördüncü mertebeden zuhur etmiştir. Üçüncü mertebe ise İmam-ı Âzam ve Hz. Ebû Bekir'in sözü için ara/berzah mertebedir. Bu mertebe bir yönüyle ikinci mertebeye bir yönüyle de dördüncü mertebeye bakmaktadır. Abdülahad Nûrî-i Sivâsî "beşere malum olmayan Allah'ın hakikati" ifadesini Adudüddin el-Îcî'nin (ö. 756/1355) *Mevâkıf*'ından alıntılamaktadır.[28] O'nun bu ifadeyi dördüncü mertebe ile dolayısıyla Hz. Ebû Bekir'in "Allah'ı idrak etmekten acziyet duymak idrakin bizzat kendisidir" anlamı ile yine *Mevâkıf*'ta geçen "Allah hakkında bilinen şeyler, genel arazlardır; varlık gibi veya O'nun zorunlu, ezeli ve ebedi oluşu gibi olumsuzlamalar (tenzihî sıfatlar) yahut yaratıcı/hâlik, kudret sahibi/kâdir ve bilen/âlim oluşu gibi izafî niteliklerdir. Şüphesiz ki bu sıfatları bilmek, özel hakikatin/zatî mahiyetin bilinmesini gerektirmez"[29] ifadesini de İmâm-ı Âzâm'ın ifadesi ile ilişkilendirdiği söylenebilir.[30]

Abdülahad Nûrî-i Sivâsî, *Risâle fî beyâni merâtibi ma'rifeti'r-Rahmân*'ında marifetullahın derecelerini ayırdığı ve bu mertebelerin kavranamaması halinde sûfîlerin (kavm) sözlerinin zahiren çelişkili görünebileceğini vurguladığı gibi, Ekberî varlık mertebelerini esas alarak telif ettiği *Mir'âtü'l-vücûd*'una düştüğü haşiyede,[31] varlık mertebelerinin ontolojik hiyerarşisini göz ardı ederek vahdet-i vücûd düşüncesini yüzeysel yorumlayan bazı sâliklerin, Vâcib ile mümkün arasındaki mahiyet farkını idrak edememeleri sebebiyle dalalete düştüklerine dikkat çekmiştir. Bu tespit, tasavvufî tecrübenin epistemolojik derinliğinin yeterince anlaşılmamasının ontolojik ve teolojik açıdan problemli sonuçlar doğurabileceğine işaret etmektedir. Abdülahad Nûrî-i Sivâsî'nin *Mir'âtü'l-vücûd* adlı eserine düştüğü haşiyedeki ifadeler, hem varlık mertebelerinin (merâtib-i vücûd) hem de bilgi düzeylerinin (merâtib-i ma'rifet) doğru şekilde ayırt edilmemesi durumunda tasavvufî ifadelerin yanlış anlaşılmasına yol açabileceğine işaret etmektedir. Nitekim müellifin bu uyarısı, tasavvuf metinlerinin zahirî okumalarla değerlendirilmesinin yol açabileceği kavramsal yanılgıları önleme amacı taşımaktadır:

> Nice salikler, mümkün ile vacibi ayırt edemedikleri ve bu mertebelerin [altı mertebe ve beş hazret] gerektirdiklerini bilmedikleri için dalalete düştüler. Zira mesela 'Ahadiyyet mertebesi', burada sebepleri kabul etmek şirktir; çünkü bu mertebede sıfatlar ve isimler dahi itibara alınmazken, sebeplerin ve başka varlıkların nasıl itibara alınır?! 'Vahidiyyet mertebesi' ise bunu [sebeplerin varlığını] günah saymayı gerektirir. 'Ruhlar ve manalar mertebesi'nde bu, mekruh addedilir. 'Misal

[27] Abdülahad Nûrî-i Sivâsî, *Risâle fî beyâni merâtibi ma'rifeti'r-Rahmân* (Kastamonu, 1219), 53b-54a.

[28] Adûduddîn el-Îcî, *el-Mevâkıf* (İstanbul: el-Matbaatü'l-âmire, 1292), 2/378.

[29] Adûduddîn el-Îcî, *el-Mevâkıf*, 2/379.

[30] Abdülahad Nûrî-i Sivâsî, *Risâle fî beyâni merâtibi ma'rifeti'r-Rahmân* (Kastamonu, 1219), 53b-54b.

[31] Abdülahad Nûrî-i Sivâsî, *Mir'âtü'l-vücûd ve Mirkâtü'ş-Şuhûd* (İstanbul: Beyazıt Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, 1827), 2a.

> âlemi mertebesi'nde mubahtır. 'His ve şehadet âlemi mertebesi'nde ise bunları varlığı gerekli, hatta vacip hükmündedir; zira bu makamda sebeplerin varlığını kabul etmek, birçok hüküm ve sonucu beraberinde getirir.[32]

Hz. Ebû Bekir'in "Allah'ı idrak etmekten acziyet duymak idrakin bizzat kendisidir" ifadesi *Risâle fî beyâni merâtibi ma'rifeti'r-Rahmân*'da Abdülahad Nûrî-i Sivâsî'nin *Mir'âtü'l-vücûd* ve *Mirkâtü'ş-Şuhûd*'undan yukarıda aktarılan Ekberî düşüncenin varlık ve marifet mertebelerini doğru bir şekilde anlamama ile irtibatlandırılmamıştır. Çünkü *Risâle fî beyâni merâtibi ma'rifeti'r-Rahmân*'ın içeriği tasavvufî muhteva arz etmekle birlikte *Mir'âtü'l-vücûd* ve *Mirkâtü'ş-Şuhûd* ile mukayese edildiğinde daha çok kelâmî terminolojinin ve kaynakların kullanıldığı görülür. Çünkü kanaatimizce *Risâle fî beyâni merâtibi ma'rifeti'r-Rahmân*'ın amacı bir kelam metni olan Fıkh-ı Ekber'deki bir ifadenin tasavvufî bir ifade olduğunu, daha açık bir ifadeyle Hz. Ebû Bekir'in "Allah'ı idrak etmekten acziyet duymak idrakin bizzat kendisidir" düşüncesiyle çelişmediğini ortaya koymaktır. Ancak Abdülahad Nûrî-i Sivâsî'nin varlık mertebelerini doğru anlamamanın vacib ile mümkünü ayırt edememeye ve bilgi/mertebelerini doğru anlamamın da sûfîlerin sözlerinde çelişki olduğunu düşünmeye sevk ettiğini söylemektedir. Abdülahad Nûrî-i Sivâsî'nin risalesinde merkeze aldığı Hz. Ebû Bekir'in "Allah'ı idrak etmekten acziyet duymak idrakin bizzat kendisidir" ifadesi, Cemâl-i Halvetî tarafından Ekberî varlık mertebeleri ile irtibatlandırarak açıklanmıştır:

> "Allah'ı idrak etmekten acziyet duymak idrakin bizzat kendisidir." Ey idrak sahibi! Şimdi bunun tevilini dinle: Buradaki acziyetten maksat, salikin, mutlak şehadetteki [görünen âlemdeki] fiilleri idrak etmekten aciz kalmasıdır. Bu âleme âlem-i mülk denir. Ayrıca, bu âlemdeki farklı tecelliler vasıtasıyla ortaya çıkan çeşitli eserlerin hikmetini kavrayamama hâli de şüphesiz bir idraktir. Buradaki acziyetten maksadın, havassın, gayb âlemini idrakten aciz kalması olarak anlaşılması da mümkündür. Bu gayb âlemi mutlak gayba daha yakın olan kısım -ki buna ceberut ve melekuta ait ruhlar alemi, yani mücerret akıllar ve nefsler âlemi- ve şehadet âlemine daha yakın olan kısma -ki buna da âlem-i misal denir- ayrılır. Bütün bu makamları kendinde toplayan ise insan-ı kâmildir ki, onun âlemine âlem-i insanî denir. Âlem-i mülk, âlem-i melekûtun -mutlak misal âlemi- suretidir. Âlem-i melekût ise, âlem-i ceberûtun -mücerredat âlemi- bir suretidir. Âlem-i ceberût, a'yân-ı sâbitenin -ilâhî ilimdeki ezelî hakikatler âlemi- suretidir. A'yân-ı sabite ise, ilâhî isimlerin ve vahidiyyet hazretinin suretidir. O da ahadiyyetin bir suretidir. Ayrıca, buradaki acziyetten maksadın, ehass-ı havâssın, mutlak gaybı idrakten aciz kalması olarak anlaşılması da mümkündür. Bu mutlak gayb âlemine, ilmî hazretteki ayan-ı sabite âlemi denir. Bunların her birini idrakten aciz kalmak ise, şüphesiz bir idraktir.[33]

Risâle fî beyâni merâtibi ma'rifeti'r-Rahmân'da Ekberî varlık mertebeleri yer almamakla birlikte ilâhî isim ve sıfatlar mertebesinin bilinmesi ve mazharlarına ilişmesi ve mazharların ilâhî ilimdeki sabit hakikatlerle ilişkisinin bilinmesinin kul tarafından gerçekleşmesinin imkânsız olduğuna işaret edilmektedir. A'yân-ı sâbite gibi Ekberî terminolojiye bir yerde işaret edilmekle birlikte *Risâle fî beyâni merâtibi ma'rifeti'r-Rahmân*'da İmam-ı Âzam'ın ifadesi, Hz. Ebû Bekir'in sözüne bu sözün Kuşeyrî'deki yorumu dikkate alınarak yaklaştırılmıştır. Hz. Ebû Bekir'in sözünün yorumlanarak İmam-ı Âzam'ın ifadesine yaklaştırılması ve tersinin yapılması Abdülahad Nûrî-i Sivâsî'yi tek yönlü yaklaştırma yapan selefleri Kutbuddinzâde ve Bahâeddinzâde'den ayırmaktadır. Çünkü *Risâle fî beyâni merâtibi ma'rifeti'r-Rahmân*'da, *Mirâtü'l-vücûd*'un -Davud Kayserî (ö. 751/1350), Molla Fenârî (ö. 834/1431), Molla Câmî (ö. 898/1492) ve Bahâeddinzâde gibi Ekberî kaynaklarının- aksine İbnü'l-Arabî öncesi sünnî kelam ile uyumlu olan Kuşeyrî ve Kelâbâzî gibi müelliflerin eserleri esas alınmıştır. Bilhassa Hz. Ebû Bekir'in sözü yorumlanırken Cemâl-i Halvetî'deki Ekberî yorumu değil, Kuşeyrî yorumu esas alınmıştır:

> Kuşeyrî şöyle demektedir: "Hz. Ebu Bekir'in kastettiği şey, Allah'ın bilinemez olduğu değildir. Kul O'nu bilir, ancak bu bilgi kuldan kaynaklanan bir bilgi değildir. Tıpkı birinin zorla oturtulması gibi: Oturma hâli onda mevcuttur, ama bu onun kendi fiili değildir. Aynı şekilde, ârif de Allah'ı tanımaktan

[32] Abdülahad Nûrî-i Sivâsî, *Mir'âtü'l-vücûd ve Mirkâtü'ş-Şuhûd* (Veliyyüddin Efendi, 1827), 2a.
[33] Cemâl-i Halvetî, *Şerhu Mie Kelime li Seyyidinâ Ebî Bekr* (İstanbul: Beyazıt Kütüphanesi, Beyazıt, 11910), 27b-28a.

âcizdir, fakat marifet onda mevcuttur; çünkü bu marifet, nihayette [Allah'ın lütfuyla] ona zaruri olarak verilmiştir." […] Kuşeyrî yine Hz. Ebû Bekir'in sözünü şöyle açıklamaktadır: "Kesbî marifet, hakikatte bir bilgi olsa da Hz. Ebu Bekir'e göre vehbî marifet yanında hiçbir şey sayılmaz." Nitekim Hz. Ebu Bekir, hakiki marifeti elde etmekten âciz olduğunu anlayınca, Allah ona kendi katından kemâl mertebesinde bir marifet lütfetti. Hatta bazı âlimler şöyle demiştir: "İmâm-ı Âzam'ın, 'Allah'ı, Kitabı'nda kendini vasfettiği bütün sıfatlarıyla tam bir marifetle biliriz' sözünden maksadı şudur: Biz O'nu ancak Allah'ın Kitabında kendini bize tanıtması ve vasf etmesiyle bilebiliriz. Yani marifetimiz, bizden değil, Allah'ın bize öğretmesiyledir."[34]

Abdülahad Nûrî-i Sivâsî risalesinde Afifüddin Tilimsânî'nin Hz. Ebû Bekir yorumuna değinmemekle birlikte burada Tilimsânî'nin Hz. Ebû Bekir'in ifadesini kelâmî ve felsefî yöntemin sonucu zuhur ettiğini söyleyenlere itiraz ettiğini belirtmek suretiyle konunun başka bir veçhesine açıklık getirmek gerekmektedir. Tilimsânî Kuşeyrî gibi Hz. Ebû Bekir'in bu sözünden hareketle Allah'ı bilmediği anlaşılmaması gerektiğine vurgu yapar. O, aklî ve nazarî yöntemle Allah'a ulaşamayan felâsife ve kelamcıların Hz. Ebu Bekir'in bu sözüyle delil getirmelerinin geçersiz olduğunu söyler. Çünkü ona göre kelamcı ve felsefecilerin nazar ve istidlal yöntemiyle ulaştıkları sonuç ile Hz. Ebû Bekir'in ulaştığı sonuç aynı değildir. Bu yoruma göre Hz. Ebû Bekir'in sözü nazar ve istidlalin sonucu ulaşılan mârifetullah değil, tasfiye ve tezkiye yönteminin sonucu zuhur eden bir marifetullahtır. Tilimsânî'nin ifadelerinden çıkan sonuç İmam-ı Âzam'ın marifetullahla ilgili ifadesinin zâhirî anlamı dikkate alındığında nazar ve istidlal yöntemini çağrıştıran ifadesi tasavvufi yoruma çekildiği gibi Hz. Ebû Bekir'in ilk bakışta tasavvufî yöntemi çağrıştıran ifadesi kelâmî ve felsefî anlama çekilmiş ve yorumlanmış olmasıdır. Tilimsânî'nin bu bağlamdaki ifadeleri şöyledir:

Filozof ve kelamcılar gibi akıl sahipleri, [mârifetullah ile ilgili] düşüncelerinde derinleştiler ancak bir sonuca ulaşamadılar. Sonunda onlardan biri, "Matlubu kavramaktan aciz olduğumu anladım" demiş, bazıları ise kesin bir şekilde, "Ulaşılacak tek şey, ulaşılamayacağını bilmektir" ifadesini kullanmıştır. Hatta, "Allah'ı idrak etmekten acziyet duymak idrakin bizzat kendisidir" diye eklemiş ve bunu Hz. Ebu Bekir'in sözü olarak aktarmıştır. Onun Hz. Ebu Bekir'in bu sözüne dayanarak kendi görüşünü desteklemeye çalışması bir hatadır. Eğer bu söz gerçekten Hz. Ebu Bekir'e aitse, onun kastettiği mana bu değildir. Bu sözden asıl maksat, sûfîlerin "Kim Allah'ı bilir ise dili tutulur" şeklinde dile getirdikleri sözün anlamıdır. Bu bilgi O'nun yüceliğini müşahede etmekten kaynaklanır. Bu müşahede, alimlerin ilminin ötesinde bir marifetullahtır.[35]

Tilimsânî bu ifadeleriyle, Hz. Ebû Bekir'e nispet edilen sözün kelâmî ve felsefî bir arka plana yerleştirilmesini kabul etmemekte; aksine bu sözün, tasavvufî bir tecrübenin ürünü olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre bu söz, aklî ve nazarî yöntemle elde edilen sınırlı bir marifet değil, tasfiye ve tezkiye süreciyle ulaşılan kalbî bir marifetin ifadesidir. Abdülahad Nûrî-i Sivâsî'nin risalesindeki yaklaşım da bu çizgiyle örtüşmekte; o da Hz. Ebû Bekir ve İmam-ı Âzam'a nispet edilen sözleri marifet mertebeleri bağlamında yorumlayarak, her iki ifadeyi sûfî gelenek içinde anlamlandırmaya çalışmaktadır. Bütün bu veriler değerlendirildiğinde Hz. Ebû Bekir'in sözü zâhirde tasavvufî iken kelâmî anlamda yorumlanabildiği gibi, İmam-ı Âzam'ın sözü de zâhirde kelâmî olmakla birlikte tasavvufî şekilde tevil edilebildiği görülmektedir.

4. Bilinen ve Bilinmeyen Allah Tasavvurunun Cem Edilmesi: Hayret

Abdülahad Nûrî-i Sivâsî, Hz. Ebû Bekir ve İmâm-ı Âzam'a nispet edilen sözleri yorumlarken, bir ârifin birbirine zıt ilâhî isimler etrafında şekillenen münacatına da yer verir. Bu münacatın risaleye dahil edilmesi, onun söz konusu ifadeleri yalnızca farklı marifet mertebeleri açısından değil, aynı zamanda zıt ilâhî isimler bağlamında da değerlendirdiğini göstermektedir.

İlahî! Seni hakiki marifetinle nasıl bilebiliriz? Hâlbuki sen, zâtının künhü bilinmeyen el-Bâtın'sın! Bizler O'nun hakkında tefekkür etmekten bile menedilmişken... Nitekim sen: *"Allah sizi kendi zâtından*

[34] Abdülkerîm Kuşeyrî, *Risâle*, 621; Abdülahad Nûrî-i Sivâsî, *Risâle fî beyâni merâtibi ma'rifeti'r-Rahmân* (Kastamonu, 1219), 54a-b.

[35] Afîfüddin Tilimsânî, *Şerhu Mevâkıfi'n-Nifferî* (İngiltere: Bodleian Library, MS, Marsh, 166), 13a-b. Tilimsânî'nin *Şerhu Mevâkıfi'n-Nifferî* adlı eserinin Cemâl Merzûkî (Kahire: Daru'l-kütübi'l-kavmiyye, 1998) ve İbrahim Keyyâlî (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2007) neşirlerinde çok sayıda hata ve tahrifat bulunduğundan, bu çalışmada en eski ve güvenilir nüsha olan Bodlein nüshası temel alınmıştır.

> *sakındırır"* [Âl-i İmrân, 3/28] buyurdun, Yine sen: *"Onlar ilmiyle O'nu kuşatamazlar"* [Tâhâ, 20/110] diye hükmettin. Dahası sırf kendine mahsus kıldığın sıfatlarının sırlarının hakikatini bilemiyoruz.
>
> Nasıl bilmeyiz seni? Hâlbuki sen, her şeyde zâhir olansın! Âriflere, eşyada tecelli eden, ayetlerinle kendini tanıtansın!
>
> Seni tenzih ederiz! Senden başka ilâh yoktur. Kendini senâ ettiğin gibi biz seni sena edemeyiz.[36]

Münacatın ilk kısmı Hz. Ebû Bekir'in mârifetullah ile ilgili ifadesinin tezahürü ve ikinci kısmı ise İmâm-ı Âzam'ın ifadesinin tezahürü olarak okunduğunda bu iki cümle birbirinin zıddı değil, birbirini ikmal eden bir hakikatin iki yüzünü ifade eden cümleler haline dönüşür. Bu münacat, Ebu Said el-Harrâz'ın (ö. 277/890 [?]) "Allah'ı zıtları cemetmesiyle bildim" ifadesinin basit bir şerhi mahiyetindedir. Harrâz'ın bu ifadesi ve İbnü'l-Arabî'nin bu ifade üzerine getirdikleri yorumlar[37] birçok açıdan zıtlık teşkil eden cümle ve düşüncenin aslında bir arada yorumlanma imkânını verebilmektedir. Bu da Ekberî düşüncenin diğer bir ifadeyle mârifetullah hususunda vahdet-i vücud düşüncesinin kuşatıcılığını daha net bir şekilde ortaya koymaktadır. Bu kuşatıcılığı -daha açık bir ifadeyle mertebeler arası farklar ve zıtlıkların çelişki doğurmadığını- Afifüddin Tilimsânî daha yalın ifadeler ile şöyle dile getirmektedir:

> Söz, ancak mertebelerin lisanlarına göredir. Bundan dolayı ehlullahın Hakka dair zıtların arasını cemetmeye benzeyen sözleri, mertebelerin gereğine göre gerçekleşmiştir. Durum böyle değildir. Aksine hakikatler için mertebelerin farklılaşmasına göre değişen ve bazen de birbirine zıt olan sözler vardır. Muhakkık, bir meselede mertebelerden bir mertebeye göre konuşur ve o mertebeye göre bir şeyi güzel görür. Belki de söz konusu mertebenin zıddındaki bir mertebenin lisanıyla o şeyden konuşmuş ve onu çirkin görmüştür. Câhil ve Hak'tan perdeli kimse diyor ki söz konusu muhakkık cahildir veya yalancıdır.[38]

Afifüddin Tilimsânî ve Abdülahad Nûrî-i Sivâsî gibi sûfîlerin dile getirdikleri marifet mertebelerine göre marifetin ifadelerinin değişebileceği olgusu dikkate alındığında çelişkili görünen ifadelerin aslında çelişmediğini daha açık bir şekilde ortaya koyabilmek için, burada Abdülahad Nûrî-i Sivâsî'nin Hz. Ebû Bekir ve İmâm-ı Âzam'dan aktardığı marifetullahla ilgili sözleri, 'zâhir', 'bâtın' ve 'hayret' kavramları çerçevesinde ele alınacaktır. Ayrıca, Abdülahad Nûrî-i Sivâsî'nin dörtlü marifet mertebeleri ekseninde bu ifadeler tasnif edilerek, risalede geçen benzer anlamdaki diğer cümlelerle bir araya getirilecektir. Bu şekilde Abdülahad Nûrî-i Sivâsî'nin Hz. Ebu Bekir ve İmam-ı Azam okuması daha belirgin hale gelmiş olacaktır.

Söz konusu iki ifade arasındaki çelişkinin daha vazıh bir çözüme kavuşabilmesi adına, Abdülahad Nûrî-i Sivâsî'nin dörtlü marifet mertebeleri; 'zâhir', 'bâtın' ve 'hayret' kavramları altında tasnife tabi tutularak risalede geçen diğer cümlelerin bu tasnifte kazanabileceği anlamlar irdelenecektir. Bu şekilde Abdülahad Nûrî-i Sivâsî'nin Hz. Ebu Bekir ve İmam-ı Azam okuması daha belirgin hale gelmiş olacaktır.

Zahir		**Bâtın**	**Hayret**
Birinci Mertebe	**İkinci Mertebe**	**Üçüncü Mertebe**	**Dördüncü Mertebe**
Fetret Ehlinin Marifeti[39]	İmam-ı Âzam: "Hakk'ı tam bir marifetle biliriz."[40]		Hz. Ebû Bekir: "İnsanlar için, kendisine giden yol olarak sadece kendisini tanımaktan acziyet duymayı var kılan Zât'ı tesbih ederim." Hz. Ebu Bekir: "Allah'ı

36 Abdülahad Nûrî-i Sivâsî, *Risâle fî beyâni merâtibi ma'rifeti'r-Rahmân* (Kastamonu, 1219), 55a.

37 Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, thk. Ebrâr Ahmed Şâhî-Abdülazîz Sultân Mansûb (Kahire: Şirketü'l-kuds, 2106), 80-81.

38 Afifüddin Tilimsânî, *Meâni'l-esmâi'l-ilâhiyye*, thk. Orkhan Musakhanov (İstanbul: İSAM Yayınları, 2018), 157.

39 Abdülahad Nûrî-i Sivâsî, *Risâle fî beyâni merâtibi ma'rifeti'r-Rahmân* (Kastamonu, 1219), 53b.

40 Abdülahad Nûrî-i Sivâsî, *Risâle fî beyâni merâtibi ma'rifeti'r-Rahmân* (Kastamonu, 1219), 54a.

			idrak etmekten acziyet duymak idrakin bizzat kendisidir.” [41]
	“Allah'ı en çok bileniniz ve en çok haşyet duyanınızım.” Buhârî, Nikâh 1.[42]		“Sen kendini sena ettiğin, bildiğin gibi biz seni bilemeyiz.” Hadis-i Şerif. “Seni bütün noksanlıklardan tenzih ederiz. Seni hakkıyla bilemedik ey Bilinen!” Müslim, Salât 24. [43]
	Ârifin münacatı: Nasıl bilmeyiz seni? Hâlbuki sen, her şeyde zâhir olansın! Âriflere, eşyada tecelli eden, ayetlerinle kendini tanıtansın!	Ârifin münacatı: İlahî! Seni hakiki marifetinle nasıl bilebiliriz? Hâlbuki sen, zâtının künhü bilinmeyen el-Bâtın'sın! Bizler O'nun hakkında tefekkür etmekten bile menedilmişken... Nitekim sen: *“Allah sizi kendi zâtından sakındırır”* [Âl-i İmrân, 3/28] buyurdun, Yine sen: *“Onlar ilmiyle O'nu kuşatamazlar”* [Tâhâ, 20/110] diye hükmettin. Dahası sırf kendine mahsus kıldığın sıfatlarının sırlarının hakikatini bilemiyoruz.	Ârifin münacatı: Seni tenzih ederiz! Senden başka ilâh yoktur. Kendini senâ ettiğin gibi biz seni sena edemeyiz. [44]
	İbn Atâ: Allah Teâlâ, avama kendini yarattıklarıyla tanıttı: “Develere bakmazlar mı, nasıl yaratılmış?” [Ğâşiye 88/17] buyurdu. Havâssa ise kendini kelâmıyla tanıttı: “Kur'an'ı düşünmüyorlar mı?” [Nisâ 4/82] diye hitap etti. Peygamberlere ise kendini zatıyla tanındı: “Böylece sana emrimizden bir ruh vahy ettik.” [Şûrâ 42/52].[45]		Sehl b. Abdullah et-Tüsterî: “Marifetin sonu dehşet ve hayrettir.” Zünnûn el-Mısrî: “Allah'ı en iyi bilenler, O'nun hakkında en çok hayrete düşenlerdir.” Cüneyd-i Bağdâdî: “Akıl sahiplerinin akılları tevhid ve marifet konusunda son noktaya ulaşınca, nihayet hayrete düşerler.”[46] Abdülahad Nûrî-i Sivâsî: “Âriflerin akılları marifetinin denizlerinde hayrete düşen Allah'ı tenzih ederim. Âlimlerin idraki ise O'nun zatının korunmuş alanının etrafında bile dönememiştir.” [47]

[41] Abdülahad Nûrî-i Sivâsî, *Risâle fi beyâni merâtibi ma'rifeti'r-Rahmân* (Kastamonu, 1219), 54a.
[42] Abdülahad Nûrî-i Sivâsî, *Risâle fi beyâni merâtibi ma'rifeti'r-Rahmân* (Kastamonu, 1219), 54b.
[43] Abdülahad Nûrî-i Sivâsî, *Risâle fi beyâni merâtibi ma'rifeti'r-Rahmân* (Kastamonu, 1219), 55a.
[44] Abdülahad Nûrî-i Sivâsî, *Risâle fi beyâni merâtibi ma'rifeti'r-Rahmân* (Kastamonu, 1219), 55a.
[45] Abdülahad Nûrî-i Sivâsî, *Risâle fi beyâni merâtibi ma'rifeti'r-Rahmân* (Kastamonu, 1219), 55b.

Abdülahad Nûrî-i Sivâsî'den önce İbnü'l-Arabî'nin *el-Futuhâtü'l-Mekkiyye*'de dörtlü marifet mertebesi tasnifi yaptığını ve marifetin sonucunda ulaşılan durumun hayret olduğu dikkate alındığında bu konuda İbnü'l-Arabî'nin de ilk dönem sûfîleri ile aynı düşündüğünü söylemek mümkündür. İbnü'l-Arabî de marifetullahın sonucunun hayret olduğunu dile getirirken Hz. Ebû Bekir'in sözü ile istişhadda bulunur. Abdülahad Nûrî-i Sivâsî'nin dörtlü marifet mertebeleri tasnifi, İbnü'l-Arabî'nin dörtlü tasnifi ile benzerlikler arz etmekle ve aynı sonucu paylaşmakla birlikte yöntem ve muhteva açısından farklı yön ve vurgulara sahiptir. İbnü'l-Arabî *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*'nin "seni hayrete düşürdüysem seni kendime vâsıl ettim" başlıklı bölümde dörtlü marifet mertebeleri tasnifini vermeden önce bir temel sunar. Bu temelde Resûl-i Ekrem'in "Seni sena edemem/gereği gibi övemem" sözünü hayretle "Sen kendini sena ettiğin gibi" sözünü vuslat ile ilişkilendirir. İbnü'l-Arabî, Hz. Ebû Bekir'in "Allah'ı idrak etmekten acziyet duymak idrakin bizzat kendisidir" sözünün ilk kısmını hayret ve ikinci kısmını vuslat ile birlikte ifade ettiğinden dolayı (bu yorumunu) "Sen kendini sena ettiğin gibi Seni sena edemem/gereği gibi övemem" hadis-i şerifinin bir başka şekilde ifadesi olarak sunar. Çünkü ona göre "Hak hakkında hayrete düşmek, Allah'a ulaşmak ile aynıdır".[48] Hayrete düşmenin sebebi ise tek bir zattaki (*ayn*) suretlerin farklılaşmasından kaynaklanmıştır. Bu farklılaşma, zatın (*ayn*) kendisinde değil, bakanların nazarındaki suretlerin değişmesiyle gerçekleştiği için, zat (*ayn*) aslında kendiliğinde değişmez ve bilinemez bir mahiyettedir. Dolayısıyla, müşahede edilemeyen ve idrak edilemeyen bu zat karşısında hayretten başka bir sonuç kalmaz. Çünkü değişim, zatın hakikatinde değil, ona bakanların bakış açılarındaki çeşitlilikten kaynaklanır. İbnü'l-Arabî'ye göre buradan çıkan sonuç Allah'ı bilenlerin dört sınıf olması ve dört sınıfın da hayrete düşmüş olmasıdır.

> **ı**: Yalnızca fikrî nazar yoluyla Allah hakkında bilgi sahibi olanlar. Bunlar sıfatları nefyedenlerdir [Tenzih ehli]. **ıı**: Yalnızca tecelli yoluyla Allah hakkında bilgi sahibi olanlar. Bunlar sıfatları ispat edenler ve sınırları kabul edenlerdir [Teşbih ehli]. **ııı**: Onlara Allah hakkında hem şuhûd hem de nazar arasında bir bilgi hâsıl olur. Ne tecellideki suretlerle kalırlar ne de bu suretlerin bakanların gözünde zuhur eden zatın bilgisine vasıl olurlar. **ıv**: Bu üçünden hiçbirine dahil değildir, fakat hepsinin dışında da değildir. Onlar bilirler ki Allah, her ne olursa olsun, her inanılanı kabul edendir. Bu dördüncü sınıf da ikiye ayrılır: Bir kısmı: "Mümkünatın suretlerinde tecelli edendir Hakk'ın kendisidir (*ayn*)." der. Diğer kısmı ise "Mümkünatın hükümleri -yani vücud gözünde (*ayn-ı vücûd*) zahir olan suretler- Hakk'ın kendisidir" der. Hepsi de hakikatin durumunu söylemiştir. İşte bu noktada, hayrete düşenlere hayret erişir. Fakat bu hayret, her hayrete düşen için hidayetin bizatihi kendisidir. Kim hayret ile durur ise hayrete düşer, kim de hayretin hidayet olduğunu bilip durursa, vuslata erer.[49]

İbnü'l-Arabî'nin dörtlü marifet mertebeleri tasnifi, marifetullahın nihai sonucunun hayret olduğunu vurgulaması bakımından erken dönem sûfî gelenekleriyle uyumludur. Ona göre, Hakkın zatının çoklu tecellileri karşısında insanın idrakinin sınırlı kalması, kaçınılmaz olarak hayrete yol açar. Bu hayret, aynı zamanda bir vuslat işaretidir, çünkü hakikati tam olarak kavrayamamanın bilinci, kişiyi Allah'a yaklaştırır. İbnü'l-Arabî'nin dörtlü mârifetullah tasnifi Abdülahad Nûrî-i Sivâsî'nin dörtlü mârifetullah tasnifiyle benzerlik taşısa da İbnü'l-Arabî'nin sistemi, nazarî derinlik ve vahdet-i vücûd perspektifiyle farklılaşır.

5. *Risâle fî beyâni merâtibi ma'rifeti'r-Rahmân*'ın Nüshaların Tanıtımı ve Tahkikinde Takip Edilen Yöntem

Abdülahad Nûrî üzerine yapılan çalışmada Abdülahad Nûrî'ye atfedilmekle birlikte kütüphanelerde nüshaları tespit edilemeyenler arasında *Merâtibi Ma'rifeti'r-Rahmân* olarak kaydedilen risalenin beş nüshasının var olduğu bilgisine ve üç nüshasının görüntüsüne ulaşıldı.[50] Görüntüsüne ulaştığımız üç

[46] Abdülahad Nûrî-i Sivâsî, *Risâle fî beyâni merâtibi ma'rifeti'r-Rahmân* (Kastamonu, 1219), 55a.
[47] Abdülahad Nûrî-i Sivâsî, *Risâle fî beyâni merâtibi ma'rifeti'r-Rahmân* (Kastamonu, 1219), 53b.
[48] Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, thk. Abdülaziz Sultan el-Mansûb (Yemen: Vizâretü'-Sekâfe, 2010), 10/257.
[49] Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, 10/257-258.
[50] Baz, *Abdülahad Nûrî-i Sivâsî*, 307.

nüshada risalenin ismi *Risâle fî beyâni merâtibi ma'rifeti'r-Rahmân* ismi yer almamaktadır. Ancak Bursalı Mehmed Tahir, Risâleyi *Merâtibü Ma'rifeti'r-Rahmân* olarak isimlendirmiş[51] ve aşağıda bilgileri verilecek olan Hidîviyye ve Merkezü'l-Melik Faysal nüshaları risaleyi *Risâle fî beyâni merâtibi ma'rifeti'r-Rahmân* başlığı altında kataloglamışlardır. Kataloglarda bu başlığı tercih edenlerin nüshadan hareketle mi yoksa kendi tasarrufları ile mi bu başlığı tespit ettiklerini tespit edememekle birlikte risalenin içeriğinin bu başlığa uygun oluşundan dolayı bu isim tercih edilmiştir.

5.1. Kastamonu Yazma Eser Kütüphanesi, nr. 1219.

Kastamonu Yazma Eser Kütüphanesi 1219 numaralı mücelledin 53b-56a varakları arasında bulunan nüsha hicri 1133 senesinde Manisa'da istinsah edilmiştir. Mecmuanın zahriyesinde "Risâletün fî ma'rifetillâhi Subhânehû ve Teâlâ li'ş-şeyh Abdülahad" ve risalenin başında ise "er-Risâle fî ma'rifetillâhi li'ş-şeyhi'l-merhûm Abdülahad Efendi" şeklinde eser ismi ve yazarına dair bilgiler verilmiştir. Bu yazma mecmuada Abdülahad Nûrî-i Sivâsî'nin *Risâletün fî hakikati tayyi'l-mekân ve Risâletü'l-ıtriyye fî hakikati'l-kadriyye* isimli eserleri de yer almaktadır. Nüsha açık bir hatla yazılmış olup, tashif ve tahriften halidir. Nüshada müellife ait notlar (minhuvat) yer almamaktadır.

5.2. Dil Tarih Coğrafya Fakültesi Yazmaları, Mustafa Çon Koleksiyonu A, nr. 448.

Dil Tarih Coğrafya Fakültesi Yazmaları, Mustafa Çon Koleksiyonu A, 448 numaralı mücelledin 137b-142b varakları arasında bulunan nüshada müellif, müstensih isimleri ve istinsah tarihine dair bilgiler yer almamaktadır. Nüshanın hamişine müellife ait notlar (minhuvat) girilmiştir.

5.3. Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, 6641.

Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, 6641 numaralı mücelledin 39a-42a varakları arasında bulunan nüsha müellif, risale, müstensih ismi ve istinsah tarihi içermemektedir. Bu sebeplerden dolayı kataloglarda varlığına dair bilgi bulunmayan ve yakın zamanda Kazım Hacımeyliç tarafından ciltlenen bu nüsha ile Dil Tarih Coğrafya Fakültesi nüshasıyla aynı soy ve muhtevaya sahip olup Kastamonu nüshasından farklılaşmaktadır. Dil Tarih Coğrafya Fakültesi nüshasından farkı müellife ait minhuvatları içermemesidir.

5.4. Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, Hidîviyye, nr. 583/7.

Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, Hidîviyye, 583 numaralı mücelledin yedinci risalesi Risâle fî beyâni merâtibi ma'rifeti'r-Rahmân adı altında Abdülahad Nûrî-i Sivâsî'ye nispet edilmektedir.

5.5. Merkezü'l-Melik Faysal, nr. 426/4.

Merkezü'l-Melik Faysal, 426 numaralı mücelledin dördüncü risalesi *Risâle fî beyâni merâtibi ma'rifeti'r-Rahmân* adı altında aynı şekilde Abdülahad Nûrî-i Sivâsî'ye nispet edilmektedir. Yoğun uğraşıya rağmen Hidîviyye ve Melik Faysal nüshalarının görüntülerine ulaşılamadı. [52]

5.6. Risâlenin Tahkikinde İzlenen Yöntem

İSAM Tahkikli Neşir Kılavuzu'nu (haz. Okan Kadir Yılmaz, İstanbul: İSAM Yayınları, 2021) temel aldığımız *Risâle fî beyâni ma'rifeti'r-Rahmân*'ın tahkikli neşrinde, eksiklik ve tahriften hali olan Kastamonu nüshası büyük oranda esas alınmış, varakları verilmiş ve Mustafa Çon ve Yazma Bağışlar nüshaları ile mukabele edilmiştir. Kastamonu nüshasına ق rumuzu, Mustafa Çon nüshasına م ve Yazma Bağışlar nüshasına ي rumuzu verilmiştir. Tahkikte âyet ve hadisler tahric edilmiş, ister metinde isterse de hamişte yapılan alıntıların kaynağı verilmiş ve varağın önyüzü (vech و), arka yüzü ise (zahrظ) harfi ile gösterilmiştir.

6. Sonuç

[51] Baz, *Abdülahad Nûrî-i Sivâsî*, 307.
[52] Hizânetü't-turâs, *Fihrisü'l-mahtûtât* (Riyad: Merkezu'l-melik Faysal li'l-buhûs ve'd-dirâsâti'l-İslâmiyye, ts.), 40: 360.

Abdülahad Nûrî-i Sivâsî'nin *Risâle fî beyâni merâtibi ma'rifeti'r-Rahmân* adlı eseri, marifetullah meselesini hem kelâmî hem de tasavvufî perspektiften ele alarak, Hz. Ebû Bekir'in "Allah'ı idrak etmekten acziyet duymak idrakin bizzat kendisidir" sözü ile İmâm-ı Âzam'ın "Hakk'ı tam bir marifetle biliriz" ifadesi arasında görünürdeki çelişkiyi mertebe anlayışıyla aşmaya çalışan önemli bir metindir. Bu risale, Abdülahad Nûrî-i Sivâsî'nin düşünce dünyasında kelâm ile tasavvufun nasıl bir arada yorumlandığını göstermesi açısından dikkat çekicidir. Çalışmada Abdülahad Nûrî-i Sivâsî, marifetin dört mertebesini (fetret ehlinin aklî çıkarımı, peygamberlerin tebliğiyle bilme, hikmet ve kudret inceliklerini kavrama ve nihayet hayret mertebesi) dikkate alarak, Hz. Ebû Bekir'in sözünü hayret mertebesine, İmâm-ı Âzam'ın ifadesini ise şer'î marifet mertebesine yerleştirmiş ve böylece iki söz arasında bir çelişki olmadığını ortaya koymuştur. Risale ayrıca İmâm-ı Âzam'ın kelâmî duruşunu tasavvufî bir yoruma tabi tutarken, aynı zamanda Kuşeyrî ve Kelâbâzî gibi erken dönem sûfîlerinin yaklaşımlarını referans alarak sünnî çizgiyi korumuştur. Bu durum, Abdülahad Nûrî-i Sivâsî'nin Kadızâdelere karşı verdiği mücadelede nasıl bir denge aradığını da yansıtmaktadır. Öte yandan Abdülahad Nûrî-i Sivâsî, İbnü'l-Arabî'nin varlık mertebeleri düşüncesinden haberdar olmakla birlikte, bu risalede daha çok Kuşeyrî'nin yorumlarını öne çıkarmıştır. Bu tercih, onun hem Ekberî geleneğe vakıf olduğunu hem de amelî tasavvuf eğitiminde sünnî temelleri önemsediğini göstermektedir. Ayrıca marifetin nihai mertebesi olarak hayret kavramını öne çıkaran Sivâsî, bu durumun zıt gibi görünen ifadeleri (bilme ve bilememe) nasıl cemettiğini ortaya koymuştur. O bu yaklaşımı ile İbnü'l-Arabî'nin "hayret vuslattır" ilkesiyle örtüşmüştür.

Abdülahad Nûrî-i Sivâsî'nin bu risalesi, Osmanlı dönemi tasavvuf-kelâm etkileşimini anlamak açısından önemli bir örnek teşkil etmektedir. *Risâle fî beyâni merâtibi ma'rifeti'r-Rahmân* sûfîleri muhatap olan bir eser olmakla birlikte nihai kertede Kadızâdeli-Sivâsî tartışmalarının yoğun olduğu bir dönemde kaleme alınmış olması açısından Abdülahad Nûrî-i Sivâsî'nin İmâm-ı Âzam gibi bir fakihin sözünü tasavvufî bir bakış açısı ile yorumlaması, onun hem kelâmî otoriteyi hem de tasavvufî birikimi uzlaştırma çabasını ve asıl sünnî çizgiyi sûfîlerin takip ettiği iddiasını yansıtmaktadır.

Finansman/ Grant Support

Yazar(lar) bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

The author(s) declared that this study has received no financial support.

Çıkar Çatışması/ Conflict of Interest

Yazar(lar) çıkar çatışması bildirmemiştir.

The authors have no conflict of interest to declare.

Kaynaklar

Abdülahad Nûrî-i Sivâsî, *Risâle fî beyâni merâtibi ma'rifeti'r-Rahmân*. Kastamonu: Kastamonu Yazma Eser Kütüphanesi, 1219/53b-56a.

Abdülahad Nûrî-i Sivâsî. *Mir'âtü'l-vücûd ve Mirkâtü'ş-Şuhûd*. İstanbul: Beyazıt Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, 1827/1b-15b.

Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî. *Risâle*. thk. Enes Muhammed 'Adnân eş-Şerfâvî Riyâd: Dâru'l-minhâc, 2017.

Abdürrezzâk Kâşânî, *Istılâhâtu's-sûfiyye*, haz. Abdürrezzak Tek. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2024.

Adûduddîn el-Îcî, *el-Mevâkıf* [Seyyid Şerif Cürcânî *Şerh*i ile birlikte]. İstanbul: el-Matbaatü'l-âmire, 1292.

Afifüddin Tilimsânî, *Meâni'l-esmâi'l-ilâhiyye*, thk. Orkhan Musakhanov. İstanbul: İSAM Yayınları, 2018.

Afîfüddin Tilimsânî. *Şerhu Mevâkıfi'n-Nifferî*. İngiltere: Bodleian Library, MS, Marsh, 166/1b-220b.

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

Bahâeddinzâde Muhyiddin Mehmed Efendi. *el-Kavlü'l-Fasl Şerhu'l-Fıkhi'l-Ekber*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 1672/1b-173a.

Balaban, Muhammet Seyyit - Çalışkan, Abdülhamid, "Kutbüddînzâde İznikî'nin 'Risâle fî Şerhi Sübhâneke mâ 'arafnâke hakka maʿrifetike' Adlı Eserinin Tahkîki", *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 9/2 (Temmuz 2023), 814-856.

Başer, Hacı Bayram. "Kâtip Çelebi'nin Gözünden Osmanlı'da Dini Hayat: Şeriat-Hakikat İlişkisi Sorununun Mizânü'l-hak'taki Görünümü Üzerine Bazı Değerlendirmeler". *Osmanlı'da İlm-i Tasavvuf*. 593-609. ed. Ercan Alkan-Osman Sacid Arı. İstanbul: İSAR Yayınları, 2018.

Baz, İbrahim. *Abdülahad Nûrî-i Sivâsî Hayatı, Eserleri, Görüşleri*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2007.

Benli, Ali. "Abdülahad Nûrî Sivâsî ve Huccetü'l-Vidâd ve Hiccetü'l-Fu'âd Adlı Risalesinin Tahkik ve Tahlili", *Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 60 (Haziran 2021), 129-166.

Cemâl-i Halvetî. *Şerhu Mie Kelime li Seyyidinâ Ebî Bekr*. İstanbul: Beyazıt Kütüphanesi, Beyazıt, 11910/22b-71a.

Ceyhan, Semih- Musakhanov, Orkhan. *Rûhu Pak Ceddi Pak: Abdülehad Nûrî-i Sîvâsî'nin Ebeveyn-i Resûl Risâlesi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2021.

Gömbeyaz, Kadir. "İlk Fıkh-ı Ekber Şerhi 9./15. Yüzyılda mı Yazıldı?". *Diyanet İlmî Dergi* 56 (Ekim-Kasım-(Aralık 2020), 1221-1248.

Hizânetü't-turâs. *Fihrisü'l-mahtûtât.* Riyad: Merkezu'l-melik Faysal li'l-buhûs ve'd-dirâsâti'l-İslâmiyye, ts.

Ebü'l-Müntehâ el-Mağnîsâvî,. *Şerhu'l-Fıkhi'l-Ekber*. İstanbul: el-Matbaatü'l-âmire, 1322.

İbn Sînâ. *en-Necât*. Kahire: Meketebetu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1938.

İlyas b. İbrahim es-Sinobî. *Şerhu'l-Fıkhi'l-Ekber*. thk. Ekrem Muhammed İsmail Ebû Avvâd. Amman: Mektebetü'l-Gānim, 1444/2022.

Kaya, Veysel. "Ebû Hanîfe'de Ma'rifetullah (Tanrı'yı Bilmek) ve Sonraki Literatüre Yansımaları". *Devirleri Aydınlatan Meş'ale İmâm-ı A'zam Ulusal Sempozyum Tebliğler Kitabı*. 187-191. ed. Ahmet Kartal-Hilmi Özden. Eskişehir: Eskişehir Osman Gazi Üniversitesi, 2015.

Memiş, Murat. *Fıkh-ı Ekber Şerhleri ve Kader*. Ankara: Fecr Yayınları, 2024.

Muhyiddin İbnü'l-Arabî. *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*. thk. Abdülaziz Sultan el-Mansûb. Yemen: Vizâretü'-Sekâfe, 2010.

Muhyiddîn İbnü'l-Arabî. *Fusûsu'l-hikem*. thk. Ebrâr Ahmed Şâhî-Abdülazîz Sultân Mansûb. Kahire: Şirketü'l-kuds, 2106.

Yılmaz, Necdet. "XVII. Asırda Bir Âlim ve Şâir Sûfî". *EKEV Akademi Dergisi* 9/23 (Bahar 2005), 179-198.

EK:

Risâle fî beyâni merâtibi ma'rifeti'r-Rahmân'ın Tahkikli Metni

رسالة في بيان مراتب معرفة الرحمن

لعبد الأحد النوري السيواسي الخلوتي (ت. 1061هـ/1651م)

بسم الرحمن الرحيم

سبحانَ مَن حار في بحار معرفتِه عقولُ العارفين، وما حام حَوْمَ[53] حِماءِ ذاتِه إدراكُ العالِمين، وأصلّي على رسولِه الحائزِ علومَ الأوَّلين والآخرين الذي لا يُعرَف خصائصُ خصالِه بإطْراءِ[54] الواصفين، وعلى آله المعْترِفين مِن بحارِ معارفِ المرسَلين، وأصحابِه المعترفين بالعجزِ عن حقِّ معرفة الله المتين، حَشَرَنِي الله وإيّاكم في زمرتهم يوم الدين، وألحَقَني وإيَّاكم بحزبهم الفائزين بسعادة السابقين.

أمّا بعد فإنّي لما رأيتُ بعضَ أعيانِ الإخوان لم يقدروا على التمييز بين كلِّ مرتبةٍ مِن[55] مراتب معرفة الرحمن[56] وظنّوا أنَّ[57] كلمات القوم متعارضة في هذا الشأن أردتُ أن أُورِدَ في هذا المختصر ممَّا يفيد البيان ذرَّةً مِن ذرَّات[58] شمس المعرفة وقطرةً مِن بحرِها العُمَّان.

فاعلم أنَّه قال بعض أئمّة الدين:[59] إنَّ معرفةَ الله تعالى على أربع مراتب عند المحقّقين؛

[53] حام الطائرُ وغيره حولَ الشيء يحوم حَوْمًا وحومانًا، أي دار. الصحاح للجوهري، «حوم».

[54] أطرأ: بالغ في المدح. **القاموس المحيط** لفيروزآبادى، «طرأ».

[55] م ي – كلِّ مرتبةٍ مِن.

[56] وقال عبد الأحد النوري السيواسي الخلوتي في هامش كتابه الآخر المسمّى ب**مرآة الوجود ومرقاة الشهود** (الورقة 2و) مشيرًا إلى السالكين الذين ضلّوا بعدم تمييزهم الممكن من الواجب وبعدم تمييزهم مقتضيات المراتب الست والحضرات الخمس ومشيرًا إلى منكري أصحاب المراتب الذين ضلّوا بعدم تمييزهم نسبية اصطلاحات العلوم: «وقد ضلّ كثير من السالكين بعدم تمييزِ الممكنَ من الواجب وبعدم معرفتِه مقتضيات هذه المراتب [يعني المراتب الستّ والحضرات الخمس]؛ لأنّ المرتبة الأحدية مثلًا يقتضي أن يكون إثباتَ الأسباب فيها شركًا؛ إذ لا اعتبار فيها بالصفات والأسماء، فكيف بالأسباب والأغيار؟! والمرتبة الواحدية يقتضي كونه إثمًا. ومرتبة الأرواح والمعاني يقتضي كونه مكروهًا. ومرتبة المثال يقتضي كونه جائزًا. ومرتبة الحسّ والشهادة يقتضي كونه لازمًا بل واجبًا؛ إذ يترتّب في هذا المقام على إثباتها أمور وأحكام. وقد ضلّ كثيرٌ أيضًا بإنكار أصحاب هذه المراتب، فاتّبَعُوا به بكلّ خاسر وخائب، فكما أنّ لكلّ مرتبةٍ أحكامًا واقتضاءاتٍ، وكذلك لكلٍّ من العلوم مسائل واصطلاحات يكون بالنسبة إلى ذلك العلم صوابًا ويُظنّ بالنسبة إلى غيرِه خطأً وضلالًا؛ لكنّه ليس كذلك، كما رُوي أنّ فقيهًا سأل طالبًا نحويًّا عن درسه فقال: "كان درسي إعرابَ 'أستغفرُ اللهَ العظيمَ'"، فقال الفقيه: "فكيف يكون ذلك؟" قال: "أستغفر" فعل، وفاعلُه أنا ومفعوله "الله"، فقال الفقيه: "قد كفرتَ بكفرٍ لم يُسمَع مثلُه قطّ"، قال الطالبُ: "ليس كما زعمتَ؛ بل اصطلاحُ أهل الفنّ على ذلك"، فقال: "قد كفر كلُّهم؛ لأنّ معناه ظاهرٌ لم يَقبَل التأويلُ"، فاستفتوا عن ذلك، فأفتى شيوخ الإسلام بكفر الفقيه وإصابة أهل الفنّ. منه».

[57] م ي – أنّ.

[58] ي – ذرّات.

[59] لم أعثر على قائله.

فالمرتبة الأولى: معرفةُ العبد وجودَ الواجب بمجرَّدِ عقلِه الراجحِ الثاقبِ بأن يتفكّر في خلق الأرض والسماوات، فاستدلّ به على أنَّ لهما[60] خالقًا يُبدِع هذه المبدعَات وإن لم تَبلغْه الدعوةُ ولم تنلْه[61] السمعيّات، فيُمكِن للعاقل بعقله الراجح[62] تحصيلُ هذه المرتبة وإن كان مِن أهل الجهالة والفترة كما قال فضلاء المفسِّرين في تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَوْلَا فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُۥ لَٱتَّبَعْتُمُ ٱلشَّيْطَٰنَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [النساء 83/4] أنَّ المراد ههنا بالفضل والرحمة: إرسالُ الرُّسُلِ وإنزالُ الكُتُب الإلهيّة، وبالقليل المستثنى: مَن لم يتّبع الشيطان في زمان الفترة مِمَّن لم تبلغْه الدعوةُ؛ بل اهتدى بعقلِه الراجح في زمان[63] الجاهليّة.[64]

والمرتبة الثانية: معرفةُ العبدِ بواسطة الرسلِ مولاه وذاته وصفاته وأفعالَه وأسماءَه وأمرَه ونهيَه وسخطَه ورضاه، فيصحُّ أن يُقال في هذه المرتبة: عرف العبدُ مولاه حقَّ المعرفة؛ لأنّه أتى بما أمر به مِن لوازم المعرفة.

والمرتبة الثالثة: أنْ يتبحّر[65] العبدُ في معرفةِ دقائق حكمتِه وحقائق قدرتِه بدقَّة النظر في الآيات ودوامِ التفكّر فيما أودع في المخلوقات، ففي[66] هذه المرتبة تتفاوت درجات العارفين، وتتباين مقامات الكاملين والمكمِّلين، فمِنهم مَن ذهب في هذه المرتبة إلى طريقِ تحديث النعمة فقال: "عرفتُ الله حقَّ معرفتِه،"[67] ومنهم مَن ذهب إلى سبيل كسرِ النفس بملاحظة العزّة والعظمة فقال: "ما عرفنَاك حقَّ معرفتِك يا معروفُ."[68]

---

[60] م ي: لها.

[61] ق: ولم ينله.

[62] م ي – بعقله الراجح.

[63] م – الفترة مِمَّن لم تبلغْه الدعوةُ؛ بل اهتدى بعقلِه الراجح في زمان.

[64] «ولولا فضلُ الله عليكم ورحمتُه" أيها المؤمنون بإرسالِ الرسولِ، "لاتّبعتم الشيطانَ إلا قليلًا"، منكم يوفقه الله بعلم من لدنه كزيد بن نفيل، موحد الجاهلية لم يسجد لصنم ولم يأكل ذبيحة المشركين. قال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم ثناء عليه: "يُحشر يوم القيامة أمّة وحده"، والتمثيل بورقة بن نوفل سهو؛ لأنّه أدرك رسول الله وآمن به، وأخبر بأنّهم يستخرجونه من مكّة ويعادونه، وتمنّى أن يدرك ذلك اليوم، رواه البخاري». **غاية الأماني في تفسير الكلام الرباني** لأحمد بن إسماعيل الكوراني، 450/1. «وقيل: "ولولا فضلُه تعالى عليكم ورحمتُه" بإرسالِ الرسولِ وإنزالِ الكتابِ "لاتّبعتم الشيطانَ" وبقِيتم على الكفر والضلالةِ "إلا قليلًا" منكم قد تفضَّلَ عليه بعقل راجح اهتدى به إلى طريق الحقّ والصواب وعَصَمَه من متابعة الشيطان كقُسِّ بن ساعِدةَ الإيادي وزيد بنِ عمرو بنِ نُفيلٍ وورَقةَ بنِ نَوْفلٍ وأضرابِهم؛ فالخطابُ للكلّ، والاستثناءُ متّصلٌ». **تفسيرُ أبي السعود**، 442/2.

[65] ي: أن يتخيّر.

[66] م ي: وفي.

[67] م ي – فقال: "عرفتُ الله حقَّ معرفتِه". | قائله الإمام الأعظم أبو حنيفة في الفقه الأكبر، ونورد هنا كلام الشارحين بهاء الدين زاده والمغنيساوي على **الفقه الأكبر**: «إنَّ مرادَ الإمام بقوله: «**(نعرفُ اللّه حقّ معرفته)** ليس كمالَ المعرفة اللائقة بشأنه البالغة بحقيقته وكنهه؛ بل المرادُ به نعرف الله واجبَ معرفته الذي أوجبه على عباده تحققًا بالإيمان واتصافًا بالانقياد والإذعان، حتى أنَّ مَن قَصَّرَ في ذلك القدْرِ من المعرفة يكون منحطًّا عن درجة الإيمان، كما أوضح هذا المرادَ قولُه بعدَه: **(كما وصفَ نفسَه في كتابه بجميع صفاته)**، فإنَّ الاعتقادَ والإيقان بكلِّ ما وصفَ الله تعالى به نفسَه واجبٌ على مَن بَلَغَه التفصيلُ؛ بحيث لا يكون مؤمنًا مَن لم يُوقن بواحدٍ من المجموع، فهذه المرتبةُ من العرفان أدنى مرتبةٍ يتحقق معها حقيقةُ الإيمان». **القول الفصل شرح الفقه الأكبر** لبهاء الدين زاده، الورقة 154و–ظ. **القول الفصل شرح الفقه الأكبر** لبهاء الدين زاده تحت الطبع بتحقيق أورخان موسى خانلي ومنذر شيخ حسان وياسين آبايدن. «**(نعرف الله تعالى حقّ معرفته)**، أي نعرف الله تعالى حقّ المعرفة التي كلَّفنا به **(كما وصف الله نفسَه)**، أي ذاته تعالى **(في كتابه بجميع صفاته)**، أي نعرف الله تعالى حقّ معرفته بجميع صفاته التي وصف نفسَه بها في كتابه العظيم وكلامه القديم، وبجميع أسمائه الحسنى التي في الكتاب والسنة، أي نقدر على معرفته بصفاته وأسمائه على التفصيل، ولا نقدر على معرفة كنه ذاته تعالى، وهذا معنى ما يقال: "ما عرفناك حقّ معرفتك يا معروف". **شرح الفقه الأكبر** لمغنيساوي، 24.

[68] م ي – فقال: "ما عرفنَاك حقَّ معرفتِك يا معروفُ". | وحكم قطب الدين بن محمّد الإزنيقي بأن قولَ "سبحانك ما عرفناك حقّ معرفتك يا معروف" من الأحاديث النبوية التي نُسبت إلى النبي صلى الله عليه وسلم بدون إسناد، وقال: «النقول التي يُبنى عليها أصل من أصول الدين، خاصّة أنّ الأصول لا يقبل فيها إلا الأدلة الثابتة ثبوتًا يقطع مجال الشكّ فيها؛ لكنه اشتهر على الألسنة أحاديث متعلّقة بذات الله تعالى، من حيث معرفة حقيقة ذاته وكنهها على أنّ بعض هذه الأحاديث لم تثبت نسبتها إلى النبي عليه الصلاة والسلام، ومن هذه الأحاديث قوله عليه الصلاة والسلام: "سبحانك ما عرفناك حق معرفتك"، فهذا الحديث وأمثاله من الأحاديث النبوية نُسبت إلى النبي صلى الله عليه وسلم دون إسناد». **رسالة في شرح "سبحانك ما عرفناك حقّ معرفتك"** لمحمد بن قطب الدين الإزنيقي، 818؛ وحكم عبد الرؤوف المناوي أيضًا أنه من الخبر وقال: «إن المعرفة غير ممكنة بكنه الحقيقة لجميع الخلق، وفي الخبر: "سبحانك ما عرفناك حق معرفتك"». **فيض القدير** للمناوي، 410/2.

والمرتبة الرابعة: معرفة العبد حقيقة مولاه التي تتحيّر العقولُ في إدراك منتهاه،[69] وقد أفصح النبيُّ الفصيحُ عن تفاوت المراتب على وجه التوضيح بقوله: «ولو عرفتم الله حقَّ معرفتِه لزالتْ بدعائكم /[54و] الجبالُ».[70] وسيجيئ تمام هذا المقال عند تمام الأقوال إن شاء الله المتعال. ومن هذه المرتبة ما قاله في إلهيّات **المواقف** في المرصد الخامس، المقصد الثاني في العلم بحقيقة الله تعالى وقوعًا وجوازًا:

فاعلم أنّ حقيقةَ الله غيرُ معلومةٍ للمخلوقين،[71] وعلى هذا مشى جمهورُ المحقّقين، وخالفهم المعتزلةُ[72] وبعضُ أصحابِنا مِن المتكلّمين، ولنا وجهان؛

الأوّل: أنّ المعلوم منه تعالى أعراضٌ عامّة كالوجود، أو سلوبٌ ككونه واجبًا أزليًّا أبديًّا، أو إضافاتٌ ككونه خالقًا قادرًا عالِمًا، ولا شكَّ أنَّ العلم بهذه الصفات لا يُوجِب العِلمَ بالحقيقة المخصوصة؛ بل تدلُّ هذه الصفات على أنَّ ثَمَّةَ حقيقة مخصوصة[73] مميَّزة في نفسها عن سائر الحقائق.

والثاني: أنَّ كلَّ ما يُعلَم منه تعالى مِن المذكورات لا يَمنَعُ نفسَ تصوّرِه الشركةَ فيه، وذاتُه المخصوص يَمنع تصوّرَه الشركةَ فيه. انتهى ما في **المواقف**.[74]

نظم:

كيفيَّةُ المرءِ ليس المرءُ يدرِكُها   فكيف كيفيَّةَ الجبّارِ ذي القِدَمِ[75]

---

[69] ي – منتهاه.

[70] **فيض القدير** للمناوي، 319/5.

[71] ي: غير معلومة على المخلوقين.

[72] «وقال بعضُ المعتزلة بحصول العلم بكنهه، حتى اجترأَ بعضُهم على أن يقول: إنا نعلمُ ذاتَه كما يعلمُ هو ذاتَه من غير تفاوت. وهذه الجرأةُ منهم مبنيٌّ على زعمٍ أنْ ليس له حقيقةٌ سوى كونِهِ ذاتًا واجبَ الوجود قادرًا عالما حيًّا مريدًا متكلمًا سميعًا بصيرًا. [...] واحتجوا على ما قالوا أيضًا: بأنَّا نحكمُ عليه تعالى بأوصافٍ وأحكام، والحكمُ لا ينفكُّ عن العلم بالطرفين، وهذا مَبنِيٌّ على عدم الفرق بين العلم بالكُنه والعلم بالخارج، ولا يخفى فسادُ زعمهم وشناعةُ جرأتهم. ولقد نُسِبَ إلى الإمام أيضًا ما يَقرُبُ من هذا القول؛ لكن أنكرَهُ أصحابُه أشدَّ الإنكار، حاشا عن كمالِ علمِهِ بجلالِ الله وعظمتِهِ أن يدَّعيَ العلمَ بحقيقتِهِ وكُنهِ ذاته. ولعلَّ هذه النسبة نشأت من ظاهر قولِه هذا». **القول الفصل شرح الفقه الأكبر** لبهاء الدين زاده، الورقة 153ظ-154و.

[73] م ي – بل تدلُّ هذه الصفات على أنَّ ثَمَّةَ حقيقة مخصوصة.

[74] واختصر المؤلّف هذا القسم من المواقف ونورد هنا شرح القسم المقتبَس للسيد الشريف الجرجاني: «(**المقصد الثاني في العلم بحقيقة الله، والكلامِ في الوقوعِ والجوازِ، وفيه مقامان؛ المقام الأول: الوقوع؛ إنّ حقيقة الله تعالى غير معلومة للبشر وعليه جمهور المحقّقين**) من الفرق الإسلامية وغيرهم، (**وقد خالف فيه كثيرٌ من المتكلّمين**) من أصحابنا والمعتزلة، (**لنا وجهان؛ الأوّل: إنّ المعلوم منه أعراضٌ عامّة كالوجود أو سلوب ككونه واجبًا**) لا يقبل العدم، (**أزليًّا**) لا يسبقه عدم (**أبديًّا**) لا يلحقه عدم، [...] (**أو إضافات ككونه خالقًا قادرًا عالمًا**)؛ فإنّ هذه الصفات كلّها إضافات؛ لأنّ الإضافة تطلق على النسبة المتكرّرة وعلى معروضها، قال الآمدي: كلّ ما ندركه منه صفات خارجة عن ذاته كصفات النفس من العلم والقدرة وغيرهما، والصفات الإضافية ككونه خالقًا ومبدأً والصفات السلبية، (**ولا شك أن العلم بهذه الصفات لا يوجب العلم بالحقيقة المخصوصة**)، ما هي في حد ذاتها، (**بل** تدلّ هذه الصفات (**على أنّ ثمة حقيقة مخصوصة متميزة في نفسها عن سائر الحقائق**) [...]. (**الثاني إنّ كل ما يُعلم منه**) من كونه موجودًا وعالما وقادرًا ومريدًا وخالقًا إلى غير ذلك، (**لا يمنع تصوره الشركة فيه** [...] **وذاته المخصوصة يمنع تصوّره من الشركة**)؛ لأن الموجودات الشخصية كذلك». **شرح المواقف** للجرجاني، 378/2-379.

[75] **الديوان** للإمام علي بن أبي طالب، 125.

فلهذا قيل: إنَّ العبدَ المتناهي لا يَعرِف حقيقةَ الذاتِ الغيرِ المتناهي.[76]

أقول: فمَن لم يعرف الفرقَ[77] بين معرفة هذه الحقيقة الغير المعلومة للبشر وبين معرفة الصفات الواجب علمُها على كلّ واحدٍ مِن أهل السعادة والخير لم يقدرْ على معرفةِ الفرق بين ما قاله الصدِّيق الأكبر وبين ما قاله إمامنا الأعظم الأزهر الأنور؛ لأنَّ المعرفة بفرقِ هذا مِن هذا[78] متوقِّفة على علمِ مراتب المعرفة وأهلِها.

وأمَّا ما قاله حَضْرَةُ الصدّيقِ فهو ما ثبت عنه برواية أهلِ التحقيق، وهو المذكور في أوَّل المائة مِن كلماته المعهودة المشهورة وهو قوله رضي الله عنه: «سبحانَ مَن لم يجعلْ طريقًا إلى معرفتِه إلَّا بالعجز عن معرفتِه»،[79] وكان مِن تلك الكلمات ما يقوله عند أكثر الأوقات: «العجزُ عن دركِ الإدراك إدراكٌ»،[80] فكان إظهارُ العجزِ عن كمالِ المعرفة كمالًا في حقِّ المعرفة،[81] وعلى هذا أطبق جمهور المحقّقين مِن العلماء الربَّانيّين؛ لكن لَمّا كان ذكرُ[82] قولِ كلِّ واحدٍ على التفصيل مِمَّا يؤدِّي إلى ما[83] يملّ[84] مِن التطويل اقتصرنا

---

[76] «إن الله تعالى غير متناه في الذات والصفات، والعقل متناه في الذات والصفات، والمتناهي لا سبيل له إلى إدراك غير المتناهي استحضارًا على سبيل التفصيل وعلى الوجه الأتمّ، مثلًا العقل عاجز عن معرفة كونه تعالى قيل لأبي الحسين "النوري: كيف لا تدركه العقول ولا تعرف إلا بالقبول؟" فقال: "كيف يدرِك ذو مَدى مَن لا مَدى له". منه. قديمًا أزليًّا؛ لأنّ كلّ مقدارٍ مِن مقادير الأزمنة يصل صفة مقدار إليه العقل والخيال، فالحقّ ليس قديمًا باعتبار أنّه كان فيه؛ بل باعتبار وجوده فيما وراءه، مثلًا نفرض قبل هذا الوقت ألف ألف سنة ونفرض بحسب كلّ لمحة مِن هذه المدّة ألف ألف سنة، وهكذا إلى أقصى ما يقدّر الوهم والخيال، ثمّ إذا تأمّل العقل عرف أنّ كلّ ذلك متناه له أوّل، فقديميّة الحقّ ليست باعتبار وجودِه فيه. منه وقس على ذلك معرفة كَونِه دائمًا أبديًّا على سبيل التفصيل والكمال». **رسالة في شرح "سبحانك ما عرفناك حقّ معرفتك"** لمحمد بن قطب الدين الإزنيقي، 835.

[77] م ي: لم يقدر على الفرق.

[78] م – من هذا.

[79] **الرسالة القشيرية**، 621؛ وقال عبد الأحد النوري السيواسي الخلوتي في كتابه الآخر المسمّى **بمرآة الوجود ومرقاة الشهود** (الورقة 3ظ–4و): «قال الصديق الأكبر: "فسبحان مَن لم يجعل لخلقه سبيلًا إلى معرفته سبيلًا إلى بالعجز عن معرفته" [...] فلا نعرفه إلا بما ذكره مِن وصف ذاته، فكان تعلّق المعرفة به بصفاته؛ فلهذا مُنعنا عن التفكّر في الذات المطلق». جمال الخلوتي في **شرحه للحِكَم المائة المنسوبة إلى أبي بكر الصديق رضي الله عنه** جعل هذه الحكمة في المرتبة الثالثة، وقال جمال الخلوتي: «الكلمة الثالثة: **(سبحانَ مَن لم يجعلْ إلى معرفتِه طريقًا إلَّا بالعجز عن معرفتِه)**. أيّها المسبّح اسمع تأويلها وهو أنّ المراد من قوله: "سبحان مَن لم يجعل إلى آخره" أن يقول: أنزّه الذات الأحدية من الشريك في أفعاله وصفاته وذاته، وقس على هذا توحيد الحياة والإرادة والقدرة والكلام والسمع والبصر. ولا يلزم البيان علينا على التفصيل كما قيل: ما في الوجود إلّا هو. شعر:

عباراتنا شتّى وحسنك واحد | وكلّ إلى ذاك الجمال يشير

والحاصل أنّ التنزيه على وجه الكمال توحيد حقيقي، ولا طريق إليه إلّا بالعجز عن معرفته، فلا بدّ للمؤمن مِن أن ينزّه الله من الأغيار؛ بل من الأسماء والأفعال وغيرها بإفناء وجوده حتّى يخلص مِن قيد التشبيه ويتجاوز عن الحدود وإلّا فلا، وإليه أشار ربّ العزّة بقوله: ﴿فمَن كان يَرجو لقاء ربّه فليَعمَلْ عملًا صالحًا ولا يُشرِك بعبادة ربّه أحدًا﴾ [الكهف، 110/18]، فليفنَ أفعالَه في أفعالِه وصفاتَه في صفاته وذاتَه في ذاته. بيت:

وافنوا ثمّ افنوا ثمّ افنوا | وابقوا ثمّ ابقوا ثمّ ابقوا

ومن وجه هذا الفناء يعلم أنّ الأوّلَ عينُ الآخر؛ لأنّ أوّلَ الموجوداتِ مُجمَل ولا تفصيلَ فيه، وكذا الآخر، وإليه أشار ربّ العزّة بقوله: ﴿قل هو الله أحد﴾ [الإخلاص، 1/112]، كما قيل: إنّ البداية عين النهاية». **شرح مائة كلمة لسيّدنا أبي بكر الصديق** لجمال الخلوتي، الورقة 27و–ظ.

[80] وقال جمال الخلوتي أيضًا في شرحه للحِكَم المائة المنسوبة إلى أبي بكر الصديق رضي الله عنه: «الكلمة الثانية: **(العجزُ عن دركِ الإدراك إدراكٌ)**، أيّها المدرِك اسمع تأويلَها وهو أنّ المراد من العجز كون السالك عاجزًا في مقام الأفعال من درك حضرة الشهادة المطلقة، ويقال لعالمها عالَمَ الملك، والعجز مِن دركِ حكمةِ آثارٍ مختلفةٍ فيه بواسطة المظاهرِ المختلفةِ إدراكٌ بلا شبهةٍ. ويجوز أن يكون المراد منه عجز الخواصّ من درك حضرة الغيب الذي ينقسم إلى ما يكون أقرب من الغيب المطلق، ويقال لعالَمه عالم الأرواح الجبروتية والملكوتية، أعني عالم العقول والنفوس المجرّدة، وإلى ما يكون أقرب من الشهادة، ويقال لعالمه عالم المثال، والجامع لهذه الحضرات الإنسان الكامل الذي يقال لعالمه العالم الإنساني. فعالم الملك صورة عالم الملكوت وهو عالم المثال المطلق، وهو صورة عالم الجبروت، أي عالم المجرّدات، وهو صورة عالم الأعيان الثابتة، وهو صورة الأسماء الإلهية والحضرة الواحدية، وهو صورة الأحدية. ويجوز أن يكون المراد منه عجز الأخصّ مِن درك حضرة الغيب المطلق الذي يقال لعالمه عالم الأعيان الثابتة في الحضرة العلمية، والعجز عن درك كلّ واحد منها إدراك بلا شبهة، وإليه أشار الشيخ المغربي: –شعر–

عينٌ برزتْ بكِسوَةِ الأعيان | منها ظهرت بصورة الأكوان

ما ثَمَّ ظهورها كمالًا إلّا | في مظهر كون جامع الإنسان»

شرح مائة كلمة لسيّدنا أبي بكر الصديق لجمال الخلوتي، الورقة 27ظ–28و.

[81] وفي هامش م: كما يلزم حَمْلُ الإدراكِ على العجزِ مجازًا في قوله: «العجز عن درك الإدراك إدراك» حَمْلَ الملزوم على اللازم؛ لأن العجز عن إدراك الحقِّ على ما هو عليه وحقيقتِه إنّما يلزم مِن غاية العلم بالله وجهاتِه المتكثّرة المحيّرة للناظر فيها. منه.

[82] م – ذكر.

على ذكرٍ ما هو أنسب للمحلِّ على الوجه الأخصر الأجمل. فمِن ذلك ما قاله الإمام التقيُّ أبو القاسم عبد الكريم القشيري: «ليس مراد الصدِّيق أنَّه لا يُعرف؛ بل يَعرفه العبدُ لا بمعرفةٍ مِن العبد كالمقْعَدِ كرهًا؛ فإنَّ القعود موجودٌ فيه، وليس بفعلٍ له، كذلك العارفُ عاجزٌ عن معرفتِه، والمعرفة موجود فيه؛ لأنَّها ضروريَّة له في الانتهاء»،[85] وما قاله سيّد الطائفة الجنيد: «إذا تناهت عقول العقلاء في التوحيد والمعرفة انتهت الحالُ[86] إلى الحيرة»،[87] وما قاله الشيخ التقيُّ سهل بن عبد الله التستري: «المعرفة غايتها الدهشة والحيرة».[88] ومن ذلك ما قاله[89] صفوة أهل الإيقان سعيد بن عثمان /[54ظ] وما قاله العارف السِرِّي ذو النون المصري:[90] «أعرَفُ الناس بالله أشدُّهم[91] تحيّرًا فيه».[92] وقال أبو علي الدقّاق: «ومِن أمارات المعرفة حصول الهيبة مِن الله والسكينة بالله، فمَن ازدادت معرفتُه[93] ازدادت هيبته وسكينته».[94] وقال الإمام القشيري في شرح ما قاله الصدِّيق الأكبر: «إنَّ المعرفة الكسبيَّة وإن كانت معرفةً عند التحقيق؛ لكنَّها بالنسبة إلى المعرفة[95] الوهبيَّة لم تُعَدّ شيئًا عند الصدِّيق»،[96] فلمَّا ظهر له العجز عن تحصيل حقّ المعرفةِ وهبه الله مِن عنده كمالَ المعرفةِ، حتَّى قال بعضهم: إنَّ إمامَنا الأعظم ما أراد بقوله: «ونعرف الله حقّ معرفته كما وصف نفسَه في كتابه[97] بجميع صفاته»[98] إلَّا أن يقولَ: إنَّما عرفناه بحقِّ معرفتِه بتعريفه وتوصيفه لنا نفسَه في كتابه فتكون معرفتُنا بتعريفٍ مِن الله تعالى لا مِن عند أنفسنا. وقيل: مرادُه إنَّما هو الموافقة للصدِّيق فكأنَّه يقول: فإنَّا اعترفنا بالعجز عن حقِّ معرفتِه فكان ذلك حقَّ المعرفة؛[99] لكن سياق

---

83 م – ما.

84 ق: يخلّ.

85 **الرسالة القشيرية**، 621.

86 م ي – الحال.

87 **الرسالة القشيرية**، 619.

88 **الرسالة القشيرية**، 642.

89 ي: قال.

90 ق: مصري.

91 ق: أشهدهم.

92 **الرسالة القشيرية**، 642.

93 ي – حصول الهيبة مِن الله والسكينة بالله، فمَن ازدادت معرفتُه.

94 **الرسالة القشيرية**، 639.

95 م – معرفة.

96 **الرسالة القشيرية**، 621.

97 ي: كما نفسه وصف في كتابه.

98 **شرح الفقه الأكبر** لمغنيساوي، 14.

99 ونقل السينابي عن **خزانة المفتيين** للهمداني اعترافَ أبي حنيفة عن عجز معرفة الله حقّ المعرفة: «(**نعرف الله تعالى**) على ما عرّف (**حقّ معرفته**)، وذلك لأنّ الله تعالى قال في حقّ الكافرين: ﴿وما قَدَروا اللّهَ حقَّ قَدْرِهِ﴾ [الزمر، 67/39]، أي ما عرفوا الله حقّ معرفته، فقد أوقع التسوية بين المؤمنين والكافرين، ولقد ذكر الهمداني في آخر الخزانة أنّ الإمام أبا حنيفة رضي الله عنه لما حجّ حجّة الوداع شاطَر ماله مع السدَنة، واستخلى الكعبةَ فقام على رجله وقرأ نصف السبع المثاني، ثمّ قام على رجله الأخرى وختم النصف الثاني، وقال: "يا ربّ ما عرفتُك حقّ المعرفة، وما عبدتُك حقّ العبادة، فهب لي نقصان الخدمة بكمال المعرفة"، فنودي من زاوية البيت: "عرفتَ فأحسنتَ المعرفةَ وخدمتَ فأخلصتَ الخدمةَ"». **شرح الفقه الأكبر** للسينابي، 181. وجمع أيضًا بين رأي الصديق الأكبر ورأي الإمام الأعظم محمد بن قطب الدين الإزنيقي في **رسالته في شرح "سبحانك ما عرفناك حقّ معرفتك"**: «رُوي عن سراج الأمّة الإمام الأعظم أبي حنيفة أنّه قال: "ما-نفي- عبدناك حقّ عبادتك، ولكن عرفناك حقّ معرفتك" هو أنّه رضي الله عنه أراد مِن حقّ المعرفة المعرفةَ الشرعيّةَ التي كلّف الله عباده بها، وكانت في اعتبار الشرع جارية مجرى كمال حقيقة المعرفة كما يُنبئ عبارته في **الفقه الأكبر**-اسم كتاب ألفه الإمام الأعظم في علم الكلام. منه-، فحينئذ ما كان في هذه الرواية ما يناقض مغزانا-أي مقصودنا-؛ لأنّ مرادنا مِن

كلامه يأبى عن ذلك المعنى؛ إذ قال الإمام عقيبَ ذلك: «ويستوي المؤمنون كلُّهم في المعرفة واليقين والتوكُّل والمحبَّة والرضاء والخوف والرجاء والإيمان في ذلك كلِّه، ويتفاوتون فيما دون الإيمان في ذلك»،[100] فظهر أنَّ الإمامَ الهمامَ إنَّما أراد في هذا المقام استواء المؤمنين[101] كلّهم في أصل هذه الأمور كلّها مِن حيث تعلّقها بما يؤمَن به، ولا يخفى أنَّ المؤمنين سواء في معرفة[102] جميع المؤمَن به، فلهذا قالوا: إنَّ الإيمان لا يقبل الزيادة والنقصان.[103]

والحاصل أنَّ الإمام الهُمام إنَّما أراد في هذا المقامِ تعليمَ جميعِ العوامِّ بأنَّ معرفةَ ما يُؤمَن به يستوي فيها كلُّ الأنام؛ ولكن دون ذلك معرفة لا تُحَدُّ غايتُها ولا يُكتنه كنهُها ولا يَبلغ العارفون منتهاها، ولذلك قال إمامنا: «ويتفاوتون فيما دون الإيمان في ذلكَ»، فلا يمنع هذا المعنى عن تفاوت مراتب المعرفة واليقين والتقوى كما هو الظاهر للمتأمِّل فيها، وكما أشار إليه النبيّ المجتبى[104] عليه مِن الصلاة أزكاها بقوله: «أعلمكم بالله وأخشاكم»،[105] وقد يعبّر عن تفاوت مراتب اليقين بازدياد الإيمان كما قال سبحانه وتعالى: ﴿وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُهُۥ زَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا﴾ [الأنفال 2/8]، وقال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم: «لو وُزِن إيمانُ أبي بكر بإيمان الخلق كلِّهم لكان إيمانُ أبي بكر أرجحَ».[106]

ثمَّ اعلم أنَّ أكثر المشايخ الكاملين مع صَرْفِ أعمارهم في تحصيل مراتب اليقين ومع مهارتهم في معرفة ربِّ العالَمين سلكوا مسلك إظهار العجز والتقصير في حقِّ معرفة الله العليِّ الكبيرِ،[107] وقد رُوي ذلك عن الأنبياء والصدِّيقين وتَواتر عن كثير مِن أهلِ اليقين /[55و] بأنَّهم قالوا عند الوقوف: «ما عرفنَاك حقَّ معرفتِك يا معروفُ»؛[108] فلهذا قال بعض العارفين في مناجاته:

حقيقة المعرفة الاطّلاعُ على كُنه حقيقة الذات كما هي، ويحتمل أن يكون مراد الإمام أنِّي اطّلعتُ في شأنه دقائقَ ورقائقَ بحيث جلّ الأمرُ عن الإحاطة والضبط لغموضها وخفائها وشذوذها عن التحديد وخروجها عن التعديد فكان حقّ العرفان في تلك المرتبة التقاعدُ والتقاصرُ عن الاستشراف والاعترافُ بالعجز عن الإدراك؛ لأنّ العلم بعدم الإحاطة العلم بما لا يُحاط علمٌ حقيقيٌّ كما قال الصدّيقُ الأكبرُ: "العجز عن درك الإدراك إدراك"». انظر: **رسالة في شرح سبحانك ما عرفناك حقّ معرفتك** لمحمد بن قطب الدين الإزنيقي، 839.

[100] «**(ويستوي المؤمنون كلُّهم في المعرفة واليقين والتوكُّل والمحبَّة والرضاء والخوف والرجاء والإيمان في ذلك كلِّه)**، [...]، أي يستوي المؤمنون في الإيمان بأنّ المؤمنين يستوون في أصل المعرفة وأصل اليقين وأصل التوكّل إلى آخره، **(ويتفاوتون فيما دون الإيمان في ذلك)**، يعني ويتفاوت المؤمنون كلّهم في الأمور المذكورة بحسب وجود كلّ واحد منها وعدمه وزيادته ونقصانه، ولا يتفاوتون في الإيمان بذلك كلّه بحسب المؤمن به لا بحسب التصديق واليقين». **شرح الفقه الأكبر** للمغنيساوي، 24-25.

[101] م: المؤمنون.

[102] م: معرفته.

[103] «إنّ مراد الأعظم بقوله: "الإيمان لا يزيد ولا ينقص" عدمُ الزيادة بحسب الكميّة والمقدار وبحسب الأجزاء؛ لأنّ الإيمان عنده التصديق بالقلب فقط، وإنّما الإقرار شرطُ إجراء الأحكام الدنياويّة كما ذهب إليه المحقّقون وهو اختيار الشيخ أبي منصور الماتريدي، والحسين بن الفضل البجلي وأبي الحسن الأشعري وغيرهم. منه. أو التصديق مع الإقرار؛ صرّح به أبو حنيفة في **كتاب العالم والمتعلّم**. منه. لكن الإقرار ركنٌ محتمل للسقوط في حالة الاضطرار والعذر، وهو مذهب الجمهور من الحنفيّين، وأيًّا ما كان لا يحتمل التفاوتَ بالأجزاء والمقدار، تدبَّرْ تكنْ راشدًا مهديًّا». **رسالة في شرح سبحانك ما عرفناك حقّ معرفتك** لمحمد بن قطب الدين الإزنيقي، 851.

[104] ي: المختار.

[105] **صحيح البخاري**، النكاح 1.

[106] **فضائل الصحابة** لأحمد بن حنبل، 418/1 (653) موقوفًا على عمر بن الخطاب؛ **الكامل** لابن عدي، 335/5 مرفوعًا عن ابن عمر.

[107] وفي هامش م: اعلم أن العلم بسرّ القدر لِمَن اختصّه بالمعرفة التامّة، يُعطى لصاحبه الراحة الكلّيّة؛ لأنّ العلم بأنّ الحقّ ما حكم عليه في القضاء السابق إلّا بمقتضى ذاته، ومقتضى الذات لا يمكن أن يتخلّف عنها سبب، به يحصل الاطمئنان على أنّ كلّ كمال يقتضيه حقيقته وكلّ رزق صوري ومعنوي يطلبه عينه لا بدّ أن يصل إليه، كما قال عليه السلام: «إن روح القدس نفث في روعي أنّ نفسًا لن تموت حتى تستكمل رزقها، ألَا فأجملوا في الطلب فليستريحوا عن تعب الطلب»، وإن طلب أجمل فيه ولا يخاف من الفوات، ولا ينتظر لعلمٍ بأنّ الله تعالى في كلّ حين يعطيه مِن خزائنه ما يناسب وقته، فهو [في] راحةٍ دائمًا مِن مقصوده شيئًا فشيئًا، وما لا يحصل له لا يراه مِن الغير، فيحصل له الراحة العظيمة. وكذلك يعطى العذاب الأليم؛ لأنّ صاحبه قد يكون مقتضى ذاته أمورًا لا يلائم نفسه كالفقر وسوء المزاج وقلّة الاستعداد، ويرى غيره في الغنى والصحّة والاستعداد التام، ولا يرى سببًا للخلاص؛ إذ مقتضى الذات لا يزول فيتألّم بالعذاب الأليم. فالعلم بسرّ القدر يعطي النقيضين؛ الراحة وعدمها، والعلم وعدمه. وإطلاق النقيضين هنا مجاز؛ لأنّ الراحة والألم ضدّان، وهما ليسا نقيضين، ولما كلّ منهما يستلزم عدم الآخر أطلق اسم النقيضين عليهما كافّة قال: الراحة وعدمها والألم وعدمه، وموضوعها أيضًا غير متّحد [بموضوعه]. منه.

إلهي كيف نعرفك حقَّ معرفتك؟ وأنت الباطن الذي لا يُعرف كنهُ ذاتك؛ بل نحن ممنوعون عن التفكُّر فيه، وقد قلتَ: ﴿وَيُحَذِّرُكُمُ ٱللهُ نَفۡسَهُۥ﴾ [آل عمران، 28/3]، وقلتَ:[109] ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلۡمًا﴾ [طه، 110/20]؛ بل لا نعرف حقيقةَ أسرار صفاتك التي استأثرتَ بها.

وكيف لا نعرفك؟ وأنت الظاهر في كلِّ شيء متعرِّف[110] للعرفاء بما أظهرتَ لهم في الأشياء.

فسبحانك لا إله إلَّا أنت، لا نحصي ثناءً عليك كما أثنيت على نفسك، عزَّ جارُك ولا إله غيرُك.[111]

نظم:

اعتصام الورى بمغفرتك	عجز الواصفون[112] عن صفتك
تُبْ علينا فإنَّنا بَشرٌ	ما عرَفناك حقَّ معرفتك[113]

وقال الواسطي: «مَن عرف الله انقطع؛ بل خرس وانقمع»؛[114] يعني خضع تحت أنوار عزَّته كما قال عليه السلام: «لا أحصي ثناءً عليك»،[115] أي لا أقدر على أن أصفك وصفًا لائقًا بك؛ لأنِّي لا أعرف حقيقة ذاتك حتَّى أقدر[116] على أن أصفك وصفًا لائقًا بك[117] «كما أثنيتَ عليكَ[118]»،[119] وإنَّما قالوا ذلك واعترفوا بالعجز والتقصير؛ لأنَّ ذلك هو اللائق لعلوِّ شأنِه وسطوة سلطانه.[120]

ولا يخفى أنَّ المرءَ العارفَ يعترف بالقصور في حقِّ معرفةِ فاضلٍ مشهورٍ فيقول معتذرًا[121] إليه: أين هذا القليلُ[122] مِن أن يعرف فضلَك الجليلَ؟! فالكاملون إنَّما أرادوا كسر أنفسهم فيما قالوه على ما قيل، ولا يعرف الفضلَ إلَّا ذووه. اختار ذلك الشيخُ

---

108 **رسالة في شرح "سبحانك ما عرفناك حقّ معرفتك"** لمحمد بن قطب الدين الإزنيقي، 818؛ **فيض القدير** للمناوي، 410/2.

109 ي: قلت.

110 ق: متعرّ.

111 لم نعثر عليه.

112 ق: الوصفوان.

113 نسب داود القيصري هذين البيتين إلى ابن سينا وقال: «قال أبو علي عند وفاته عن نفسه:

يموت وليس له حاصل — سوى علمِه أنه ما عَلِم

وقال أيضًا:

اعتصام الورى بمغفرتك	عجز الواصفون عن صفتك
تب علينا فإننا بشر	ما عرفناك حق معرفتك»

شرح فصوص الحكم لداود القيصري، 346.

114 **الرسالة القشيرية**، 640.

115 **صحيح مسلم**، الصلاة 42.

116 ق: أقد.

117 ق: بذلك.

118 م ي: عليه.

119 **صحيح مسلم**، الصلاة 42.

120 م: لأنَّ ذلك هو الأليق لعلوِّ شأنِه وهو الأنسب لسطوة سلطانه.

الإمامُ صاحبُ الحالِ والمقامِ السيّدُ[123] يحيى الشرواني قدّس سرُّه الصمداني في **وِرده** الشريف ودعائه اللطيف.[124] وقال بعضهم: إنَّ الدهشةَ والحيرة مخصوصتان بمعرفة الحقيقة الذاتيّة في غيبه العمائيّ[125] وفي الحضرة الأحديّة؛ لأنَّ ذاته[126] محار العقول، فتكون شموسُ المعرفة فيها في شرف الأفول على ما قال تبارك وتعالى:[127] ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلۡمٗا﴾ [طه، 110/20]. وقال بعضهم: بل[128] إنَّ معرفةَ حقائق صفاته، وكيفيّةِ تعلُّقِها بمظاهرها، وإحاطتِها بمخلوقاته كانت محلَّ الحيرة ومقامَ الهيبة والدهشة أيضًا، فلا يلزم مِن معرفة تحقُّقِ هذه الصفات في حدِّ ذاتها معرفة حقيقة تلك الصفات وتعلّقها بأعيانها[129] الثابتات إلّا بقدر تخصيص تعريف الله إيّاها بعبدٍ مِن عِباده، فالمعرفة صفة العبد، والتعريف من الله؛ فكأنَّهم قالوا: ما عرفناك إلّا بتعريفك إيّانا نفسَك، فزِدْنا في العلمِ والمعرفة يا ربَّنا يا مولانا. أو نقول: إنَّ المقرَّبين كانوا في مقام المشاهدة والعيان فلزمتهم الحيرةُ والدهشة عند حضور الرحمن، فلا سبيل لهم حينئذ إلّا إظهار العجز والحيرة، كما يَتَتَعْتَعُ[130] الأنبياءُ بالحَصْرِ[131] والعَيِّ[132] عند الحضرة على ما قال تعالى: ﴿يَوۡمَ يَجۡمَعُ ٱللَّهُ ٱلرُّسُلَ فَيَقُولُ مَاذَآ أُجِبۡتُمۡۖ قَالُواْ لَا عِلۡمَ لَنَآۖ[133] إِنَّكَ أَنتَ عَلَّٰمُ ٱلۡغُيُوبِ﴾ [المائدة 109/5]. /[55ظ]

فتحقَّق أنَّ في المعرفة مراتب ودرجات، وليس العلماء الصالحون فيها كالصدِّيقين، ولا الصدِّيقون كالأنبياء والمرسَلين؛ بل الأنبياء فيها على درجات كما قال ذو النون المصري رحمه الله: «رُوِّينا أنَّ أرواح الأنبياء رَكضت في ميدان المعرفة فسبقهم روح نبيّنا عليه السلام»،[134] وقال سند الأصفياء الشيخ الكامل ابن عطا: «إنَّ الله تعالى تعرَّف [إلى] العامَّة بخلقه فقال: ﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلۡإِبِلِ كَيۡفَ خُلِقَتۡ﴾ الآية [الغاشية 17/88]، وتعرَّف [إلى] الخاصَّة بكلامِه فقال: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلۡقُرۡءَانَۚ﴾ [النساء 82/4]، وتعرَّف إلى[135] الأنبياء بنفسه فقال: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ رُوحٗا مِّنۡ أَمۡرِنَاۚ﴾ [الشورى 52/42].»[136] وقال أبو بكر الكلاباذي في كتابه المسمَّى **بالتعرّف**: «لا يعرف الله إلّا مَن تعرَّف هو إليه»،[137] فمَن شاهد ما سبق مِن الله تحيَّر لا يدري ما علّم الله فيه وما ذا أجرى

121 ق: متعذّرا.

122 ق: القيل.

123 ق م ي: سيّد.

124 قال السيد يحيى الشرواني الخلوتي: «سبحانك ما عبدناك حقّ عبادتك يا معبود، سبحانك ما عرفناك حقّ معرفتك يا معروف، سبحانك ما شكرناك حقّ شكرك يا مشكور، سبحانك ما ذكرناك حقّ ذكرك يا مذكور». ونورِد هنا مِن شرح الشبراوي شرحَ قولِ "سبحانك ما عرفناك حقّ معرفتك يا معروف" الذي هو موافق لرأي المؤلّف. «"سبحانك ما عرفناك حقّ معرفتك يا معروف" لعجزنا عن ذلك؛ إذ المعرفة لا تحصل إلّا بفيض إلهيّ من قبل الهبة». **مفتاح الأسرار على ورد الستار** لعمر بن هيكل بن جعفر الشبراوي، 44-45.

125 م: العماء.

126 م: على ما قال الله تعالى.

127

128 م: بلى.

129 م: باينها.

130 ق: كما ينتفع. | وفي هامش ي: التعتعة السرور والتحيّر. منه.

131 ق: بالجرّ. | الحصر: ضرب من العَيّ. فهو حصر: عيي في منطقه؛ وقيل: حَصَرَ لم يقدر على الكلام. انظر **لسان العرب** لابن المنظور، «حصر».

132 العيّ: الجهل، قال الجوهري: العيُّ خلاف البيان. انظر **لسان العرب** لابن المنظور، «عيي».

133 ق + إلّا ما علّمتنا. | هذه زيادة من الآية الأخرى في نفس السياق ﴿قَالُواْ سُبۡحَٰنَكَ لَا عِلۡمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمۡتَنَآۖ إِنَّكَ أَنتَ ٱلۡعَلِيمُ ٱلۡحَكِيمُ﴾ [البقرة 32/2].

134 **الرسالة القشيرية**، 641.

135 ي – إلى.

136 **التعرّف** للكلاباذي، 69.

137 **التعرّف** للكلاباذي، 68.

القلم به، ومَن عرف أنَّ ما سبق له مِن القسمة لا يتقدَّم ولا يتأخَّر تعطَّل عن الطلب، ومَن عرف الله بالقدرة عليه والكفاية له تمكَّن وما اضطرب. وقال القشيري:

> إنَّ العبدَ إذا دام في السرّ مع الله وحقّ وثبت رجوعه إلى الله صار محدثًا مِن قبل الله بتعريف أسراره فيما يجريه مِن تصاريف أقداره، ويسمّى عند ذلك عارفًا وتسمّى حالته معرفة،[138] وفي الجملة فبمقدار أجنبيَّته[139] عن نفسه تحصل معرفته بربِّه، ومَن عرف طاب له العيش، وهاب منه كلَّ شيء، وذهب عنه خوف المخلوقين، وأنس بالله وذهب عنه رغبة الأشياء.[140] انتهى.[141]

وقال سيِّد الطائفة الجنيد: «العارفُ مَن نطق الحقَّ مِن سرِّه»،[142] وقال الروزباري: «رياء العارفين أفضل مِن إخلاص المعجَبِين»؛[143] لأنَّ رياءهم مبنيٌّ على الحكمة. أقول: وهذه المعرفة هي المعرفة الوهبيَّة كما مرَّ إليه الإشارة. وقال الأستاذ أبو حفص: «المعرفة توجب غيبة العبد عن نفسه لاستيلاء مشاهدة الحقِّ، فلا يشاهد غير الله ولا يراجع إلى غيره، كما أنَّ العاقل يراجع إلى قلبه وفكره كلَّما سنح له مِن أمره، فالعارف رجوعه إلى ربِّه في كلِّ أمره، فمنه وإليه، فكيف يدخل الغير إلى قلبِ مَن لا قلبَ له؟!»،[144] –نظم–:

صار قلبٌ لي بجرعاء الحِمَى   ضاع منّي هل له ردٌّ إليّ[145]

«فأين المناسبة بين مَن عاشَ بقلبِه وعلمِه وفهمِه وبين مَن عاش بربِّه؟!»،[146] روى الحكيم الترمذي والسيوطي في **الجامع الصغير** عن معاذ بن جبل رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلَّى الله عليه وسلَّم: «لو خفتم الله حقَّ خوفِه لعلمتم العلم الذي لا جهل معه، ولو عرفتم الله حقَّ معرفته لزالت بدعائكم الجبال»،[147] وقال الإمام المناوي في **شرحه**:

---

[138] ق: معرفته.

[139] ي: جنبيّته.

[140] ق: الاشتباه.

[141] **الرسالة القشيرية**، 640-641.

[142] **الرسالة القشيرية**، 644.

[143] **الرسالة القشيرية**، 644.

[144] **الرسالة القشيرية**، 640.

[145] البيت لابن الفارض، وشرح ألفاظه عبد الغني النابلسي: «(**الجرعاء**): أرضٌ ذاتُ رملٍ وحجارةٍ، كناية عن مقام المجاهدة في الله، وأضافها إلى (**الحمى**): أي حِمى الحضرة الإلهيّة. وقوله (**ضاع منّي**): أي فقدتُه؛ لأنّه ذهب مع القلوب، فانطرح في خِيفٍ منّي بين يدي المحبوب. ثمّ قال: (**هل له ردٌّ عليّ**): أي لا أدري هل يمكن عودةٌ إليّ فأصحو مِن سكر الغرام أم أبقى كذلك في قيود الهيام، وما ألطف قول القائل:

لي في الحجاز وديعةٌ خَلَّفتُها   أودعتُها يومَ الوداع مودِّعي
وأظنُّها لا بل يقينًا أنَّها   قلبي لم أجد قلبي معي»

كشف السرّ الغامض في شرح ديوان ابن الفارض، لعبد الغني النابلسي، 384/1.

[146] **الرسالة القشيرية**، 640.

لأنَّ مَن يمدُّه نور الإلهام يحصل له اليقين التامّ؛ فإنّكم وإن عرفتموه لم تعرفوه حقَّ معرفته؛ إذ مَن عرفه حقَّ معرفته ماتت شهواته واضمحلّت لذّاته وزالت بدعائه الجبالُ /[56و] وخرج مِن[148] قلبِه حبُّ الجاه والمال، ومشى على الماء؛ بل على الهوى، ولما عجز علماء الظاهر عن ذلك أنكروا المشي على الماء وطيِّ الأرض مع وقوعه في كثير مِن الأولياء،[149] فعلماء الظاهر عرفوا الله؛ ولكنّهم لم يدركوا حقَّ المعرفة فعجزوا عن هذه المرتبة. انتهى ملخَّصُ قول[150] المناوي.[151]

نقول: إنَّهم لو خافوا الله حقَّ خوفِه لأشغلهم[152] التفكُّرُ مِن عيوب أنفسهم مِن رؤية عيوب الناس وخلت قلوبُهم عن الوسواس، ولو عرفوه حقَّ معرفتِه لَظهرت لهم أنوارُها ولَبدت عليهم آثارها وأطوارها ولاستغرقت فيها حواسُّهم حتَّى لا يتخطَّاها أنفاسهم. وقال الإمام العارف بالله جعفر الصادق: «يحتاج العبد في معرفة الله إلى عشرة أشياء حتَّى يكون عارفًا؛ **أوَّله**: سرور المعرفة. **والثاني**: أنس الوحدانيّة. **والثالث**: إخلاص العبادة، **والرابع**: حسن المعاملة. **والخامس**: خوف المفارقة. **والسادس**: رؤية المِنَن. **والسابع**: الصبر على الشدَّة. **والثامن**: الشكر على النعمة. **والتاسع**: الرضى على القسمة. **والعاشر**: صدق المحبَّة».[153]

اللّٰهمَّ اجعلنا مِن المستغرقين في بحار معرفتك، ومِن الملاحظين بآياتك، ومِن المخلِصين في عبادتك، ومِن المخلَصين بفضلِك وعنايتك، ومِن المشاهدِين تجلّيات أسمائك وصفاتِك وذاتك، جلَّتْ عظمتُك وبدتْ حكمتك، فأذِقنا حلاوة طاعتك ولذَّات مناجاتك، ويسِّر لنا حسن الخاتمة وطيِّب العاقبة وكمال السعادة، وصلِّ اللّٰهمَّ على محمَّد وعلى سائر الأنبياء والمرسلين وآلهم وأصحابهم أجمعين، وعلى الملائكة المقرَّبين وعبادك الصالحين، واحشرنا في زمرتهم برحمتك يا أرحم الراحمين.[154]

المصادر

التعرف لمذهب أهل التصوف؛
أبو بكر محمد بن أبي إسحاق إبراهيم الكلاباذي (ت. 380هـ/990م).
تحقيق: عبد الرزاق تَك، دار أكاديمية بروسه، بروسه 2016م.
تفسير أبي السعود المسمّى بـ **إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم؛**
أبو السعود محمد بن محمد العمادي (ت. 982هـ/1574م).
تحقيق: محمد طه بويالق وآخرون، نشريات وقف الديانة التركي، مركز البحوث الإسلامية (إسام)، أنقرة 1442هـ/2021م.
الديوان؛
أبو الحسن علي بن أبي طالب القرشي الهاشمي (ت. 40هـ/661م).

---

147 **نوادر الأصول** للحكيم الترمذي، 236/1؛ **فيض القدير** للمناوي، 319/5.

148 ي: عن.

149 ي: مع وقوعه من كثيرين من الأولياء.

150 ق – قول.

151 **فيض القدير** للمناوي، 319/5.

152 م ي: لا يشغلهم.

153 لم نعثر عليه.

154 ق + حُرِّر في مغنيسا جمادى الأولى 1133؛ م + تمت الرسالة اللطيفة؛ ي + تمت الرسالة اللطيفة.

مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت د.ت.

رسالة في شرح "سبحانك ما عرفناك حقّ معرفتك"؛

محمّد بن قطب الدين الإزنيقي (ت. 885هـ/1480م).

تحقيق: محمد سيد بالابان – عبد الحميد چالشقان، İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi، Kocaeli 2023, 9/2, 814-816.

الرسالة؛

عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك القشيري (ت. 465هـ/1072م).

تحقيق: أنس محمد عدنان الشرقاوي، دار المنهاج، جدة 1438هـ/2017م.

رسالة في بيان مراتب معرفة الرحمن؛

عبد الأحد النوري السيواسي الخلوتي (ت. 1061هـ/1651م)

مخطوط، مكتبة قاسطاموني، الرقم 1219، الورقة، 53ظ-56و؛ مكتبة Dil, Tarih ve Coğrafya Fakültesi، Mustafa Con A، الرقم: 448، الورقة 137ظ-142و؛ مكتبة السليمانية، يازما باغشلار، الرقم: 6641، الورقة 39و-42و.

شرح الفقه الأكبر؛

إلياس بن إبراهيم السينابي البُرسوي الحنفي (ت. 891هـ/1486م).

تحقيق: أكرم محمد إسماعيل أبو عواد، مكتبة الغانم، الأردن 1444هـ/2022م.

شرح الفقه الأكبر القول الفصل؛

محمد محيي الدين بن بهاء الدين بن لطف الله البيرامي (ت. 952هـ/1545م).

مكتبة السليمانية، الشهيد علي باشا، الرقم، 1672. **القول الفصل شرح الفقه الأكبر** لبهاء الدين زاده تحت الطبع بتحقيق أورخان موسى خانلي ومنذر شيخ حسان وياسين آبايدن.

شرح الفقه الأكبر؛

أبو المنتهى أحمد بن محمد المغنيساوي (ت. 1000هـ/1592م).

المطبعة العامرة، إستانبول 1302هـ.

شرح مائة كلمة لسيدنا أبي بكر الصديق؛

أبو الفيوضات محمّد بن حميد الدين بن محمود بن محمد بن جمال الدين الخلوتي (ت. 899هـ/1494م).

مخطوط، مكتبة بايزيد، الرقم 2/11910.

شرح المواقف؛

السيد الشريف أبو الحسن علي بن محمد الجرجاني (ت. 816هـ/1413م).

المطبعة العامرة، إستانبول 1292هـ.

غاية الأماني في تفسير الكلام الرباني؛

أحمد بن إسماعيل بن عثمان بن أحمد بن رشيد بن إبراهيم الكوراني (ت. 893هـ/1487م).

تحقيق: بهاء الدين دارْتْما، جامعة ابن خلدون للنشر، إسطنبول 2019م.

غاية الأماني في تفسير الكلام الرباني؛

أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي (ت. 393هـ/1003م).

تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت 1407هـ/1987م.

فضائل الصحابة؛

أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني (ت. 241هـ/855م).

تحقيق: وصيُّ الله بن محمد عبَّاس، مؤسسة الرسالة، بيروت 1403هـ/1983م.

فيض القدير شرح الجامع الصغير؛

زين الدين محمد عبد الرؤوف بن تاج العارفين المناوي (ت. 1031هـ/1622م).

المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة 1356هـ.

القاموس المحيط؛

أبو الطاهر مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي (ت. 817هـ/1415م).

تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، إشراف: محمد نعيم العرقسُوسي، بيروت 1426هـ/2005م.

الكامل في ضعفاء الرجال؛

أبو أحمد عبد الله بن عدي بن عبد الله الجرجاني (ت. 365هـ/976م).

تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وآخرون، دار الكتب العلمية، بيروت 1418هـ/1997م.

كشف السرّ الغامض في شرح ديوان ابن الفارض؛

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

تحقيق: خالد الزرعي، دار نينوى، الدمشق 1438هـ/2017م.

لسان العرب؛

ابن منظور جمال الدين محمد بن مكرم الإفريقي (ت. 711 هـ/1311م).

دار صادر، بيروت 1414هـ.

مرآة الوجود مرقاة الشهود؛

عبد الأحد النوري السيواسي الخلوتي (ت. 1061هـ/1651م)

مخطوط، مكتبة بايزيد، الرقم 1/1827.

مفتاح الأسرار على ورد الستار؛

عمر بن هيكل بن جعفر الشبراوي (ت. 1303هـ/1885م).

تصحيح: محمود الحلبي الشهير بابن البيطار، المطبعة الباهرة، القاهرة 1304م.

نوادر الأصول في أحاديث الرسول؛

أبو عبد الله محمد بن علي الترمذي (ت. 320 هـ/932م).

تحقيق: عبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت د.ت.