

Mehmed Emin eş-Şirvânî'nin Meâd ile İlgili *Risâle fî tahkîki'l-mebde ve'l-meâd* Adlı Risalesi: Tahlil, Çeviri ve Tahkik

Ahmet Kamil Cihan*, Arsan Taher**

Öz: Mehmed Emin eş-Şirvânî, akli ve nakli ilimlere dair eserleriyle tanınan on yedinci yüzyıl Osmanlı düşünürüdür. Bu yazıda, Şirvânî'nin cismânî meâdle ilgili bir risalesi tahlil, tercüme ve tahkik edildi. Yazının içeriğinden Şirvânî'nin misal âleminden hareketle ahiret ahvali olarak adlandırılan mahşer, berzah, Cennet, Cehennem vb. birçok hususun aydınlanabileceği iddiası ortaya çıkmaktadır. İshrâkî ve İbn Arabî geleneğinin misal âlemiyle ilgili açıklamaları, Şirvânî'nin temel dayanaklarıdır. O bu hususu ayetleri de şahit göstermek suretiyle ısrarcı bir şekilde misal âlemine yoğunlaşmaktadır. Risalenin sonunda insanın hakikatiyle ilgili olarak, Gazzâlî'nin *İhyâu 'ulûmî'd-din* adlı eserinden alınmış olan ruh, nefis, kalp ve akıldan oluşan dört terim ve kalple ilgili konular açıklanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Mehmed Emin Eş-Şirvânî, Meâd, Misal Âlemi, Osmanlı Düşüncesi, İshrâkîlik, İbn Arabî Geleneği, İnsanı Hakikat.

Abstract: Muḥammad Amin al-Shirwânî is an Ottoman scholar known with his works in both the traditional and theoretical sciences in the seventeenth century. In this paper, al-Shirwânî's epistle on eschatology is translated, edited and analysed. It is obvious in the epistle that al-Shirwânî claims that a number of issues including resurrection, barzakh, paradise and hell can be understood through the "world of imagination". Explanations made by Ishrâqî and Ibn al-'Arabî traditions concerning the world of imagination are the basic sources for al-Shirwânî in this epistle. Al-Shirwânî insistently concentrates on the world of imagination by referring to Quranic verses. At the end of the epistle, with respect to the truth of human being, four terms, namely soul, heart, self and intellect, and some other issues concerning heart are explained in accordance with al-Ghazâlî's *İhyâ' 'ulûm al-dîn*.

Keywords: Muḥammad Amin al-Shirwânî, eschatology, World of Imagination, Ottoman thought, Ishrâqiyya, Ibn al-'Arabî tradition, truth of human being.

* Prof. Dr., Erciyes Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.

** Doktora Öğrencisi, Erciyes Üniversitesi, İslam Felsefesi Bilim Dalı.
İletişim: akcihan@erciyes.edu.tr

A. Giriş

Mebde ve meâd ifadesi, bir araştırma alanı olarak varlığın başlangıcı ile sonunun metafizik, kozmolojik, fizik ve eskatolojik yönleriyle bir bütün hâlinde ortaya konduğu bir alanı ifade eder. Bazen farklı konuları içine alsada mebdde ve meâd konusu felâsife, mütekellimûn ve sûfiyyenin kendi perspektifleriyle incelediği bir araştırma alanı olmuştur. Örnekle İbn Sînâ'nın *el-Mebde ve'l-meâd*¹; Tûsî'nin *el-Mebde ve'l-meâd*¹, Esîrüddin el-Ebherî'nin *Risale fi'l-mebde ve'l-meâd*, Devvânî'nin *ez-Zevrâ ve'l-havrâ fi'l-mebde ve'l-meâd*¹, Kemalpaşazâde'nin *Risale fi'l-mebde ve'l-meâd*¹, Aziz Nesefî'nin *Risale der mebdde ve meâd*¹, İmam Rab-bânî'nin *Risâle fi'l-mebde ve'l-meâd*¹, Senâî'nin *Seyrül-ibâd mine'l-mebde ile'l-meâd*¹, Sarı Abdullah Efendi'nin *Semerâtü'l-fuâd fi'l-mebde ve'l-meâd*¹ bu alanda hatırlanması gereken eserlerin küçük bir kısmını oluşturur. Çevirisi ve tahkiki sunulan bu risale mebdde ve meâd konusunda oluşan literatüre küçük bir katkı olarak görülebilir. Bu risalede varlığın bütünü olmasada onun parçası olan insanın mebdde ve meâdi, yani insanın özünün ne olduğu, varlığının nasıl başladığı, nereye gideceği ve nasıl bir hayatının olacağı üzerinde durulmuştur.

On yedinci yüzyıl Osmanlı düşünürleri içinde Mehmed Emin b. Sadreddin eş-Şîrvânî önemli bir yer tutmaktadır. Gerek telif tarzındaki eserleri gerekse medreselerde okutulan eserlere yaptığı şerh, haşiye ve talikleriyle dönemine ve sonraki kuşaklara yol gösterici ufuklar sağlamıştır. Bu risale, bilhassa felâsife ile mütekellimûn arasında ciddi görüş ayrılığı bulunan ölüm ötesi hayatla ilgilidir. Meşşâiler ruhani haşir üzerinde dururken mütekellimûn cismanî haşri iddia etmektedir. Sühreverdi ortaya attığı "misal âlemi" fikriyle cismanî haşrin felsefi imkânını gündeme getirmiş, diğer taraftan aynı dönemde İbn Arabî'nin "hayal âlemi" fikri de bu çerçevede yerini almıştır. Şîrvânî'nin bu risalesi iki düşünürün misal âlemi ile hayal âlemi fikrini merkeze alarak haşrin cismani olacağına dair mütekellimûnun iddiasını farklı bir şekilde de olsa ayet ve hadislerle de teyit ederek ileri sürmektedir. Dolayısıyla bu risale meâdla ilgili literatüre iki geleneği, yani İşrakîliği ile Ekberîliği arkasına alarak sonuçta kelâmîyye lehine katkıda bulunmaktadır.

B. Müellifin Hayatı ve Eserleri

Şîrvânî, Gazzâlî'nin *er-Risâletü'l-Kudsiyye* adlı eserine yazdığı şerhte ve *el-Fevâidü'l-Hâkâniyye* adlı eserinde verdiği bilgilere göre Şîrvan'dan, muhtemelen Safevî-Şîî baskısından dolayı göç etme mecburiyetinde kalmış,² önce Halep'e, sonra da Diyar-

1 M. Sait Özervarlı, "Mebde ve Meâd", *DİA*, XXVIII, 212.

2 Şîrvânî memleketinden ayrılma gerekçesini şöyle ifade eder: "Fakat vatandan göç etmek, evlat ve dostlardan ayrılmak gibi başıma gelen hadiseler beni bu işten alkoydu. Bütün bunlar Şîrvan beldelerinde fitne dalgalarının üst üste geldiği ve oralarda oturanların başıma gelen musibetlerin bölük bölük yığıldığı

bakır'a gitmiş ve burada hem Diyarbakır beylerbeyi Nasuh Paşa'ya özel hoca hem de Hüsrev Paşa Medresesi'ne müderris olmuş, daha sonra İstanbul'a göç etmiştir. İstanbul'da, ulemanın ve şeyhülislamın³ takdirini kazanmış, *el-Fevâidü'l-Hâkâniyye* adlı eserini Sultan I. Ahmed'e takdim etmiştir. Sahn payesi, Halep kadılığı, Mekke payesi, İstanbul kadılığı tekaütlüğü payesini alan Şîrvânî, Edirne Selimiye Medresesi ve Selimiye Külliyesi Dârülhadis müessesinde müderris olarak görev yapmış, birçok öğrenci yetiştirmiş, 1036/1627 yılında İstanbul'da vefat etmiştir.⁴

Şerh alâ Ciheti'l-vahde li'l-Fenâri, Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Halhâli ale't-Tehzib, Hâşiye alâ Şerhi'l-Hüsâmkâtî alâ Îsâgucî, Hâşiye ala Hâşiyeti's-suğrâ li's-Seyyid, Ta'lika alâ Hâşiyeti's-Seyyid ale'ş-Şemsiyye, Hâşiye ale'l-Mutavvel, Risâle li'l-halli meseleti'd-dâireti'l-hindiyeye, Risâle fi meseleti'l-îmân, Hâşiye alâ dîbâceti Şerhi'd-Devvânî ale'l-Akâid, Risâle fi işkâli kevnî'l-vahdeh fi Kelimeti'ş-şehâdeh, Tercümânü'l-ümem, Hâşiye alâ Tefsîri'l-Beyzâvî gibi muhtelif ilim dallarına dair birçok eser yazan Şîrvânî, her ilme dair vukufiyeti olmakla birlikte bilhassa ilimlerin nazari yönüne ve onların konularına öncelik ve önem vermiş, bunlarla ilgili meselelere yoğunlaşmış görünmektedir. Eserlerindeki tutumu, Muhibbi tarafından “muhakkiklerin sonuncusu” diye nitelendirilmiştir.⁵

sırada cereyan etti. Zaman, belde halkına karşı düşman kılıcını kınından çıkarıp, orada bulunan tüm dostları kırdı geçirdi; hüznümü gideren ve hatırımı sayan dostlarımla arama mesafe koydu; gözbebeğim mesabesinde olan arkadaşlarımı benden ayırdı; oysa ben, onları görmekten büyük bir zevk alırdım. Anladım ki, bize zamanın nazarı değmiş, aramızda kargalar ötmeye başlamış, sohbet meclisimizin düzeni kaçmış ve buna bağlı olarak o günkü naiplerin eliyle birliğimiz bozulmuş. Zaman beni hor görerek bir diyardan bir diyara sürüklemiş, zirveden çukura düşürmüştü, yeni yetmelerin eğlencesi etmiş ve beldeleler benden kaçır olmuştü.” Mehmed Emin eş-Şîrvânî, *el-Fevâidü'l-Hâkâniyye*, Süleymaniye Kütüphanesi Amcazade Hüseyin nr. 321, 1b.

- 3 Bu şeyhülislam, Hocasâdeddinzâde Mehmed Çelebi Efendi (1608-1615) olmalıdır. Zira Şîrvânî 1611 tarihinde İstanbul'da ve bu tarihte de ismi geçen zat şeyhülislamdır. Bkz. Müstakimzâde Süleyman Saadeddin, *Devhatü'l-meşâyih maa zeyl* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1978), 42-43.
- 4 Şîrvânî'nin hayatı ve hakkında yapılan çalışmalar için bk. Abdülkadir Karahan, *Tercümânü'l-ümem (İtikad Mezhepleri Üzerine Bir Yazma)* (İstanbul: İstanbul Yüksek İslam Enstitüsü, 1962); Ethem Ruhi Fiğlalı, “İbn Sadru'd-Din eş-Şîrvânî ve İtikadî Mezhepler Hakkındaki Türkçe Risâlesi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (1981): 249-276; Ömer Çelik, “Muhammed Emin B. Sadreddin Şîrvânî'nin Hayatı ve Fetih suresi Tefsirinin Tahkiki” (yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1992); Ömer Çelik, “Muhammed Emin B. Sadreddin eş-Şîrvânî'nin Hayatı, İlmi Kişiliği ve Eserleri”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13-14-15 (1995-1996-1997): 211-217; Eyüp Yaka, “Fethullah b. Sadreddin Şîrvânî (ö.1036/1626)'nin İbadet Risalesi”, *Tasavvuf* 8 (2002): 79-95; Ahmet Faruk Güney, “İbn Sînâ'dan Elmalılı'ya İhlas Suresi Felsefi Tefsir Geleneği” (doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008); Hülya Alper, “XVIII. Yüzyıl Osmanlı Düşünce Dünyasında Bir Gazzâlî Şârihi Olarak Sadreddin eş-Şîrvânî ve Şerhu Risâleti'l-Kudsîyye Örneğinde Şerh Geleneği”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 21 (2012): 59-80; Ahmet Kamil Cihan, “Şîrvânî'nin İlimlerin Tanımı ve Meseleleri İlgili Eseri: el-Fevâidü'l-Hakaniyye”, *The Journal of Academic Social Science Studies*, 6/4 (Nisan 2013): 229-243; Mustakim Arıcı, “Sadreddinzâde Mehmed Emin Şîrvânî”, *Osmanlı Felsefesi Seçme Metinler* içinde, der. ve haz. Ömer Mahir Alper (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 333-335
- 5 Muhibbi, *Hulasatü'l-eser fi karnî'l-hâdi aşer*, nşr. Mustafa Vehbî (Kahire 1284'ten ofset Beyrut: Dâru Sâdır), III, 476'dan naklen Alper, “Bir Gazzâlî Şârihi Olarak Sadreddin eş-Şîrvânî”, 63.

C. Risalenin Adı, Yazılış Tarihi ve Bulunduğu yerler

Kütüphane kayıtlarında bu risaleye *Nebzetün mine'l-hakâik ve zübdetün mine'd-dekâik* adıyla bir yerde;⁶ *Risâle fi tahkiki'l-mebde ve'l-meâd* şeklinde ise on iki yerde;⁷ *Risâle fi'l-mebde ve'l-meâd* şekliyle üç yerde;⁸ *Nubde mine'l-hakâik*⁹ adıyla bir yerde tesadüf edilmektedir. Metin içinde müellif, eserini takdim ederken “Bu, mebde ve meâdın tahkikine dair hakikatlerden bir parça ve dakik manalardan bir özdür” derken özel ad vermez. Bu sebeple olsa gerek eserin kayıtları farklı şekilde olmuşsa da konusu dikkate alındığından çoğunlukla *Risâle fi tahkiki'l-mebde ve'l-meâd* şeklinde kayıtlara girmiştir. Şîrvânî, *Şerhu Kavâidi'l-akâid* adlı eserinin “kabir azabı” faslının bitiminde “Meâdın tahkikine dair müfret bir risalemiz var ve orda ziyadesi olmayacak ölçüde sözü tafsil ettik”¹⁰ şeklinde isim vermeden risaleye atıfta bulunur. Yine aynı eserin “sırat” faslının bitiminde “Bu mebhasın tamamı ziyadeye gerek duyurmayacak şekilde mebde ve meâdle ilgili risalemizde işlenmiştir. Oradan talep edilsin!”¹¹ derken risalenin ismini yine vermez. Müellifin özel bir isim vermeyip, konusunu belirtmesiyle ilgili tavrından ve birçok kayıtlardan öyle anlaşılıyor ki bu risalenin *Risâle fi tahkiki'l-mebde ve'l-meâd* şeklinde adlandırılması uygun olur.

Risalenin telif kaydında 23 Safer 1020/7 Mayıs 1611'de Âmid'de (Diyarbakır) yazıldığı kayıtlıdır ki, bu tarih Şîrvânî'nin İstanbul yolculuğunun hemen öncesine tesadüf etmektedir. *Şerhu Kavâidi'l-akâid* adlı eserin, 1017/1608'de Diyarbakır'da yazıldığı belli¹² olduğuna göre bu risale, şerhten üç yıl sonra yazılmış olmalıdır. Şerhte bu risaleye iki kez atıfta bulunması, onun, şerhi tekrar gözden geçirdiğini ve risalede amellerin tartılması ve sıratla ilgili bilgilerin fazlasına gerektirmeyecek ölçüde ayrıntılı olduğunu ve oraya müracaat edilmesini ifade etmesi, risalesine bakışını ortaya koyar. Şîrvânî, ilimlerin konusu ve önemli meselelerine dair yazdığı *el-Fevâid* adlı eseri 1023/1614'de İstanbul'da tamamlamıştır. Bu durumda söz konusu risalenin, *el-Fevâid*'den 3 yıl önce yazıldığı ortaya çıkar. Fakat *el-Fevâid*'de söz konusu risaleye bir atıf yoktur.

6 Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih nr. 3135, vr. 132-143.

7 Süleymaniye Kütüphanesi, Amcazade Hüseyin nr. 321, vr. 93-99; Süleymaniye Kütüphanesi, Âşir Efendi nr. 164, vr. 73-86; Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi nr. 1143, vr. 8-15; nr. 1441, vr.122-136; nr. 3614, vr. 7-14; nr. 213, vr. 213-218; Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih nr. 3135, vr. 125-131; Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi nr. 1041, vr. 11-13; nr. 1215, vr. 170-174; Amasya Kütüphanesi nr. İLH 1067, vr. 24-41; Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi nr. 1681; Atıf Efendi Kütüphanesi, Atıf Efendi nr. 1254, vr. 143-149.

8 Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa nr. 314, vr. 135-142; Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli nr. 317, vr. 273-279; Musul nr. 243 (Brockelmann, *GAL Suppl.*, II, 43).

9 Leiden nr. 2080 (Brockelmann, *GAL Suppl.*, II, 43).

10 Muhammed Emin eş-Şîrvânî, *Şerhu Kavâidi'l-akâid li'l-Gazzâlî*, Süleymaniye Kütüphanesi, Amcazade Hüseyin, nr. 321,74b.

11 eş-Şîrvânî, *Şerhu Kavâidi'l-akâid*,76a.

12 Hülya Alper, şerhin yazılış tarihini, müellif nüshası diye düşündüğü yazmaya göre Diyarbakır 1017 olarak vermektedir. Alper, “XVIII. Yüzyıl Osmanlı Düşünce Dünyasında Bir Gazzâlî Şârihi”, 65-66.

Literatür taraması yoluyla yapılan sonuçlara göre risalenin 17 nüshası tespit edilmiştir. Bunların birisi Musul, diğeri Leiden'de iken, geriye kalanlar İstanbul'daki muhtelif kütüphanelerinde bulunmakta ve şu kayıtlarda yer almaktadır: Süleymaniye Kütüphanesi, Amcazade Hüseyin nr. 321 (vr. 93-99); Süleymaniye Kütüphanesi, Âşir Efendi nr. 164 (vr. 73-86); Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi nr. 1143 (vr. 8-15), nr. 1441 (vr. 122-136), nr. 3614 (vr. 7-14), nr. 213 (vr. 213-218); Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih nr. 3135 (vr. 125-131); Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi nr. 1041 (vr. 11-13), nr. 1215 (vr. 170-174); Amasya Kütüphanesi, nr. İLH 1067 (vr. 24-41); Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi nr. 1681; Atıf Efendi Kütüphanesi, Atıf Efendi nr. 1254 (vr. 143-149); Leiden nr. 2080; Musul nr. 243. Mevcut verilerin ışığında risalenin İstanbul merkezinde okunup çoğaltıldığı ortaya çıkmaktadır. Bununla birlikte farklı yerlerde daha fazla nüshaya ulaşma imkânı vardır.

D. Risaledeki Bilgilerin Şirvânî'nin Diğer Eserleriyle Mukayesesi

Risalede geçen bazı bilgiler, Şirvânî'nin diğer eserlerinde de yer almaktadır. İlk dikkat çeken şey, *Şerhu Kavâidi'l-akâid* adlı eserde geçen bilgilerin *Risâle* ile ilişkisidir. Ana hatlarıyla bunlar şunlardır:¹³

1. Amellerin tartılmasıyla ilgili açıklamalar:

Şerhu Kavâidi'l-akâid, 75a-75b

Ölçülen şey amellerin kendisi değil bilakis sayfalarıdır; Allah amel sayfalarında kendi katındaki derecesine göre bir ağırlık ve ölçü ihdas eder. Bu da amellerin niyetlerine, nefislerinin teveccühlerine, ilimlerine ve inançlarına bağlı himmetlerine ilişkin olan şeylere göre olur. Çünkü bunlarla dereceler yükselir. Nitekim Allah **“O'na ancak güzel sözler yükselir. Onları da Allah'â amel-i sâlih ulaştırır.”** (Fâtır, 35/10) der. Bitâka hadisi¹³ buna denk düşer ve denmiştir ki, bu

Risâle fi tahkiki'l-mebde ve'l-meâd

Cennet ve cehennem inançların, eylemlerin ve karakterlerin suret şeklindeki tezahürüdür. Sâlih olsun veya olmasın her bir amelin, ahirette ona uygun düşen cismani bir sureti vardır, dünyadaki arazlar ve manalar da böyledir. Hakiki birlik her iki mekânda mahfuzdur. Esasen cevherlik ve arazlık, yaratışın hükümleri ve mekânın eserleri cümlesindedir. Cennet ve orada bulunan ağaçlar, nehirler, meyveler, huriler, köşkler, gılman, vildan gibi şeyler, insanların, uygun misal ve

13 Muhaddisler arasında *bitâka hadisi* olarak bilinen rivayet şudur: Abdullah b. Amr b. el-Âs Hz. Peygamber'in şöyle buyurduğunu rivayet eder: “Allah Teâlâ benim ümmetimden bir kişiyi kıyamet gününde mahlukların gözü önünde kurtarır. O kişi hakkında doksan dokuz defter açılır. O defterlerin her biri gözün alabileceği kadar büyüktür. Sonra Allah Teâlâ o kişiye der ki: ‘Bu defterde yazılanlardan bir şeyi inkâr ediyor musun? Hafaza melekleirim sana zulmettiler mi?’ O kul ‘Hayır, ya Rab!’ der. Allah ‘Senin herhangi bir özrün var mı?’ der. O kul ‘Hayır, Ya Rab!’ der. Allah ‘Evet! Bizim nezdimizde senin bir sevabın vardır. Muhakkak ki bugün sana zulüm yok!’ der ve bir kağıt (*bitâka*) çıkarır. O kâğıtta ‘Allah’tan başka ilah olmadığına ve Muhammed’in resulü olduğuna şahitlik ederim’ yazılıdır. Bunun üzerine kul sorar ‘Bu kâğıt, şu defterlerin yanında ne yapabilir ya Rab?’ Allah da ‘Sana zulüm yapılmayacaktır’ der. Bunun üzerine defterler terazinin bir kefesine, o kağıt öbür kefesine konur. Defterler havalanır, o kağıt ağır basar; zira Allah’ın isminin karşısında hiçbir şey ağır gelemez.” Ebü'l-Üla Muhammed Mübârekpürî, *Tuhfetü'l-ahvezi şerhu Câmi'i't-Tirmizi* (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 2005), VII, 330-331.

konunun veçhi şöyledir: Allah hasenatı nurani cisimler, seyiyatı da zulmani cisimler kılar. Bunun tahkiki şudur: Cevherlik ve arazlık yaratışın hükümleri ve mekânın eserlerdir... Hiçbir itikat ve amel yoktur ki, ahirette ona münasip bir suretle temessül etmesin, dünyada mana da olsa böyledir. Hatta cennet ve onda bulunan ağaçlar, nehirler, meyveler, huriler, köşkler, gülman ve vildan onlar ancak onların amelleri, karakterleri, inançları ve halleri olup, münasip suretlerle, uygun misallerle temsil ve tasvir olunmuştur. Bu nedenle onlara “Bunlar size iade olunan amellerinizdir” denir. Cehennem ve ondan bulunan ateş çukurları, elem çeşitleri de böyledir. Kabir azabı ve orda müşahede edilen yılanlar, akrepler de böyledir. Onlar batıl inançların suretleri, kötü amellerinin sonuçları, adı karakterlerinin semeresidir ki bunlar dünyada manadan ibaretti, ahirette suret oldular. Onlar orada dünya ve ukba olarak daimidir. **“Şüphesiz Cehennem kâfirleri çepeçevre kuşatır”**. (Tevbe, 9/49) Ancak onlar dünyada iken bunlardan elem duymazlar. Zira “İnsanlar uyumaktadır öldüklerinde uyanırlar.” Hadiste varit olan “Allah’a hamd etmek, mizanı doldurur.” ifadesi bu veçhi teyit eder: Bilmümler ameller iki vecihten biriyle tartılır.

suretler şeklinde teşkil ve temsil edilen amelleri, ahlakları, makamları ve halleridir. Bu nedenle onlara “Bunlar size iade edilmiş amellerinizdir” denilir, onlar da **“Evet “İşte mallarımız bize iade edilmiş”** (Yûsuf, 12/65) derler. Hz. Peygamber de der ki: “Cennet imareti olmayan bir ovardır. Siz dünyadayken cennet ekini ni çoğaltın!” Ona dendi ki “Ey Allah’ın elçisi, cennet ekini ne ki?” o da “Tesbih ve tehlildir” cevabını vermiştir. Cehennem ve orada bulunan ateş çukurları, elem çeşitleri, kabir azabı, yılan, akrep şeklinde görülen şeyler de batıl inançların suretlerinden, kötü amellerin sonuçlarından ve adi huyların ürünlerinden başka bir şey değildir. Onlar dünyada manalar iken ahirette suretlere dönüşür. Onlar, sonsuza dek orada temelli kalacaklardır. **“Şüphesiz Cehennem kâfirleri çepeçevre kuşatır”**. (Tevbe, 9/49) Ne var ki bunlar kesafetleri, beden örtülerinin kalın olması ve gaffetlerinin derinliğinden dolayı dünyadayken elem duymazlar. “İnsanlar, uyumaktadır. Ölürlerse uyanırlar” ve onlar: **“Rabbimiz gördük ve duyduk. Şimdi bizi tekrar dünyaya gönder de iyi işler yapalım. Artık kesin olarak inandık”** (Secde, 32/12) derler. Basiret gözü açılan ve dünyada ihtiyari ölümle ahiret ehlinden olan biri, o kimseleri ateşe girerlerken ve oradaki azap türlerini mağlup oldukları kötü sıfatlara uygun suretlerle tezahür etmiş olarak görürler.

Anlaşıldığı kadarıyla, *Şerh*’te amellerin tartılmasıyla ilgili iki vecih (biri, sayfaların Allah’ın belirlediği ağırlık ve ölçü ile tartılması veçhidir; diğeri de itikatların ve amellerin suretlere dönüşmesi veçhidir) tespit edilirken *Risâle*’de bir vecih (itikatların ve amellerin suretlere dönüşmesi) tercih edilmektedir. Bu tercih de *Risâle*’yi farklı kılmakta, en azından Şîrvânî’nin buna meylettigini düşündürmektedir. *Şerh*’te ifadesini bulan anlam, *Risâle*’de daha özlü ve esaslı biçime bürünmüş gibidir. Ayrıca, *Şerh*’te kâfirlerin dünyadayken edindikleri kötü şeylerden elem duymaması gerekçesiz olarak belirtilmiş, *Risâle*’de ise edindikleri kötü şeylerin kesafeti, kalınlığı, derin oluşu ve gaffet gibi gerekçelere bağlanmıştır. *Şerh*’te temas edilmediği hâlde *Risâle*’de “basiret gözü açılan ve dünyada ihtiyari ölümle ahiret ehlinden olan” kimselerin bu dünyada kâfirlerin kötü karakterlerine uygun suretlerle ateşe girerken gördükleri ilavesi vardır. *Şerh*’de *bitaka* hadisine atf ile “Allah’a hamd etmek, mizanı doldurur” hadisi varken *Risâle*’de bunlar mevcut olmayıp, “Cennet, imareti olmayan bir ovardır...” diye başlayan başka bir hadis yer alır. Bunun dışında verilen bilgiler mana olarak birbirinin aynıdır.

2. Sırat köprüsü *Şerh*'te cehennem üzerine uzatılmış, kıldan ince kılıçtan keskin bir köprü olarak tarif edilmiş ve Mu'tezile'nin çoğunun bu fikre karşı çıktığı belirtilmiştir. Şirvânî orada köprü üzerinde yürümenin havada uçmak, suda yürümek gibi zati bir mümkün olduğunu belirtir. Bir hadise göre insanlar o köprüyü şimşek, rüzgâr hızıyla, yürüyerek, elleriyle sürünerek vb. şekillerde geçeceklerdir. Bu konuda sadık olan şahsın tasdik edilmesi gerektiğini belirtilir ve tahkik ehlinin görüşünü verir. Bu görüş de *Risâle*'deki bilgilerle uyumludur. Onu da karşılaştırmalı olarak aşağıdaki tabloda verelim.

Şerhu Kavâidi'l-akâid, 76a

Cehennem üzerinde uzatılmış olan sırat, Kuran'da zikri geçen zıtlar arasında orta olan sırat-ı müstakimin sureti ve misalidir. İncelik ve keskinlikle vasf edilmesi, arzı/eni olmadığı içindir. En küçük bir inhiraf ile iki taraftan birine dâhil olunur. Şüphesiz ki hak birdir. Haktan ötesi sapıklıktır. Bu mebhasın tamamı ziyadeye gerek duyurmayacak şekilde mebdde ve meâdle ilgili risalemizde işlenmiştir. Oradan talep edilsin!

Risâle fi tahkiki'l-mebde ve'l-meâd

Sırat ta böyle olup, o da itikat ve amelin bir suretidir. Akli ve ameli kuvvetin her ikisinin de ifrat tarafı, tefrit tarafı ve itidalden ibaret olan gerçek bir vasatı vardır. Taraflar rezilettir, vasatlar ise fazilettir. Tarafların, bir sınırdan durmayacak kadar geniş bir alanı vardır. İster itikat ister amel olsun, gerçek vasat birdir. Hatta onda çoğalma tasavvur edilmez.

Sırat-ı müstakim, itikatların ve amellerin oluşturduğu bu vasatın suretidir. Tarafların çok olmasından dolayı onda sabit kalmak çok zor; kıldan daha ince kılıçtan daha keskindir. Bu nedenle Hz. Peygamber: "Hûd suresi saçımı ağarttı" demiştir. Çünkü peygamber (as) "**Emredildiğin gibi istikamet üzere ol!**" (Hûd, 11/112) ayetiyle istikamette olmakla emr olunmuştur.

Şerh'te *sıratın* zıtlar arasında orta olan sırat-ı müstakimin sureti ve misali olduğu açıkça belirtilir. Ortadan veya merkezden küçük bir sapma, kişiyi uçlara, yani rezilete düşürür. Nasıl kötü şeyler suret ve misale dönüşüyorsa iyi şeyler de suret ve misale dönüşür. Sırat işte bu iyi şeyin, surete dönüşmüş hâlidir. Bu husus *Risâle*'de daha açık ve gerekçeli olarak ifade edilir. Reziletin nereden ve nasıl ortaya çıktığı nefsanî kuvvetler üzerinden izah edilir. İfrat ve tefritten uzak olan tam ortanın ve merkez noktanın sırat olduğu, ayetlerde geçen sıratın da amelî ve nazari kuvvetlerin ölçülü hâli, tam ortası olduğu yorumu ilave edilir. Ayrıca *Şerh*'te değinilmediği hâlde tam ortada/merkezde bulunmanın istikamet anlamına geldiği, Hz. Peygamberin "Hûd suresi beni kocattı" hadisinin bunu dillendirdiği belirtilir.

3. Bir diğer husus da *Risâle*'de geçen farklı metafizik yapmanın imkânından, sonuçlarından ve değerinden bahseden bir açıklamanın *el-Fevâidü'l-Hâkâniyye* ile ilgisidir. Karşılaştırmalı olarak verilirse bu şöyledir:

Risâle fî tahkîki'l-mebde ve'l-meâd**el-Fevâidü'l-Hâkâniyye, 50b-51a**

Nefis mutluluğunun zirvesi ve en yüce mertebesi, yaratıcının eksiklerden münezze oluğu ve kemal sıfatlara sahip olması, Ondan ilk ve son yaratışta sâdır olan fiilleri ve eserleri yönüyle yaratıcıyı bilmektir. Kısaca bu, Allah'a ve ahirete iman diye ifade edilen mebde ve meâdn bilgisidir. Bu bilgiye giden iki yol vardır. İlki, nazar ve istidlal ehlinin yoludur. Diğer ise riyazet ve mücâhede yoludur. İkisi arasındaki fark ise şöyledir: İlk yolun erbabı, ikinci yol erbabının ayne'l-yakîn müşahede ettiklerini ilme'l-yakîn bilir. Bu ikisinin üzerinde "fena ve istihlak" makamı denen bir yakîn mertebesi bulunur. Nitekim şöyle bir hikâye nakledilir: Şeyh-i Reis Ebû Ali İbn Sinâ, ariflerin kutbu olan Ebû Saïd Ebû'l-Hayr...

İlk yola süluk edenlerin bu hususta istinat ettikleri şeyler, vahiy veya vahye dayanan şeylere istinat eden sem'î delillerden ise onlar, şeriat ehli ve kelâmcılar zümresidir. Aksi hâlde Meşşâi hukemâ zümresidir. İkinci yola süluk edenler ise riyazetlerinde şeriatın hükümlerine muvafık iseler onlar tarikat ehli ve sûfilerdir. Aksi takdirde onlara İşrâki hukemâ denir.

İlk yolun özü, nazari kuvvet vasıtasıyla kemale ermek ve resmî hikmette açıklanan nazari kuvvet mertebelerinde yükselmektir. Bu mertebelerin en yükseği "müstefâd akıl" olup, nefsin, yakînî bilgilerin tümünü, hiçbirisi uzak kalmayacak şekilde müşahede etmiş olmasıdır. Bu da ancak nefsin yüce ilkelere ruhani bir şekilde kavuşmasıyla ve mele-i a'lâya akli ittisaliyle gerçekleşir. Ne var ki, bu mertebe bu dünyada hiçbir kimse için yoktur; bilakis öbür dünyadadır. Fakat beden elbisesinden tecerrüt edip mücerret varlıkların yoluna girmiş nadir kimseler bundan müstesnadır. Çünkü bu dünyada şimşek parlıtı gibi bu [mertebenin] ışıltıları onlar için söz konusu olabilir.

İkinci yolun özü ise ameli kuvvet vasıtasıyla kemale ermek ve dört derecede yükselmektir. Bunların ilki nebevî şeriatı ve ilahî kanunları uygulayarak zahiri eğitmek; ikincisi cimrilik, haset, kibir, riya, kendini beğenmişlik gibi şeylerden batını temizlemek ve gayb âleminde ahkoyan işleri azaltmak ki, buna "tahlîye mertebesi" denir; üçüncüsü gayb âlemine ittisal ettikten sonra nefiste hâsıl olan kutsî suretlerle ve ünsî melekelerle süslenmek gibi şeyler; dördüncüsü ittisal ve külliyyen kendinden infisal etme melekesini kazanmasının ardından hâsıl olan Allah Teâlâ'nın cemalini ve celalini görmek gibi şeylerdir. Salık bu mertebeleri kat etmediği müddetçe o "Allah'a seyir" makamındadır. Dördüncü mertebeye ererse Allah'a olan seyri bitmiş olur. Bunun ardından "Allah'ta seyir" dereceleri ve mertebeleri gelir...

Düşünen nefis için en büyük mutluluk ve en yüce mertebe, yaratıcının kemal sıfatlarına sahip, noksanlıklardan münezze olduğunu ve ilk ve son yaratılıştan ondan kaynaklanan eser ve fiilleri bilmektir ki, kısaca bu mebde ve meâdn bilgisidir. Bu bilgiye giden yol iki kısımdır: Birincisi nazar ve istidlal ehlinin, ikincisi ise riyazet ve mücâhede ehlinin yoludur. İlk yola yönelenler bu bilgilerde peygamberlerin dinlerinden birine bağlı olan kimselerse onlar kelâmcılar, bağlı olmayan kimseler ise Meşşâi hukemâdır; ikinci yola yönelenler riyazetlerinde şer'î hükümlere muvafık kimselerse onlar şeriatla bağlı sûfiler, muvafık değilse İşrâki filozoflardır. Böylece her bir yola mensup iki grup vardır.

İlk yolun amacı nazari kuvvetin yetkinleştirilmesi ve bu kuvvetin dört mertebesinde yükselmektir. Bu dört mertebe "heyûlânî akıl", "bilfiil akıl", "bilmeleke akıl" mertebesi ve dördüncü olarak hiçbir şeyden habersiz olmayacak biçimde nefsin idrak ettiği nazari şeylerin müşahedesinden ibaret olduğu için bu mertebelerin nihai gayesi olan "müstefâd akıl" mertebesidir. Bu nedenle bazen bu kimselerde parlayan bir şimşek gibi bu şeylere ilişkin ışıltılar var olduğu için bedenlerinin örtüsünden sıyrılan ve ilgileri soyut şeylere yönelmiş olan bazı kimseler hariç, müstefâd aklın bu dünyada hiç kimsede bulunmayıp, ebedi dünyada bulunacağı söylenmiştir.

İkinci yolun amacı ameli kuvvetin kemale erdirilmesi ve bu gücün şu mertebelerinde yükselmektir: (i) Nebevî şeriatların ve ilahî kanunların kullanılarak zahirin arındırılması; (ii) Batının kötü huylardan ve kötü melekelerden arındırılması; (iii) Nefsin şüphe ve evhamların kusurlarından arınmış kutsî suretlerle bezemesi, (iv) Allah Teâlâ'nın cemal ve celaline dikkatin yöneltilip düşüncenin Allah'ın kemaline hasredilmesidir.

Bilinenlerin suretlerinin tıpkı müstefâd akılda olduğu gibi müşahede yoluyla kendisinden nefse taşması bakımından bu kuvvetin üçüncü derecesi nazari kuvvetin dördüncü mertebesi ile ortak olsa da; iki yönden bunlar birbirlerinden ayrılır: (i) Bu kutsî suretlerden farklı olarak mübahase suretlerinde bu suretleri vehmin istila etmesi söz konusu olduğundan dolayı, müstefâd akılda ortaya çıkan suretler vehmî şüphelerden uzak kalmaz. Çünkü duyu güçleri burada akli kuvvetin kullanımına verilmiştir ve kendisine hükmeden şeyle çatışma içerisinde olamaz. (ii) Üçüncü mertebede bazen nefse taştan birçok suret olur. Nefis kirlerden ve bedenle bağlantılı lekelere arınmak suretiyle bu suretlerin kendisine taşması için hazır olur. Müstefâd akılda nefse taştan şey, bilinmeyene ulaşmak için tertip edilmiş olan bu ilkelere uygun bilgilerdir.

İki eserdeki bilgiler karşılaştırıldığında şu farklar dikkat çekmektedir. *Risâle*'de mebde ve meâdın, Allah'a ve ahirete iman olduğu açıklaması varken *el-Fevâid*'de bu yoktur. *el-Fevâid*'in, doğrudan ilimler üzerine yazılmış bir eser olmasının buna sebep olduğu söylenebilir. İkincisi *Risâle*'de nazar ve riyazet yolcularının idrak derecesi ilme'l-yakîn ve aynel-yakîn olarak verilmiş. Üstelik bu, İbn Sînâ ile Ebû Saîd arasında geçen bir hikâye ile pekiştirilmiştir. Bu suretle riyazet yolunun üstünlüğü ima edilmiştir. *el-Fevâid*'de böyle bir yola girilmemişse de riyazet yolunun üstünlüğü başka yollarla gösterilmiştir. Şöyle ki, nazarî kuvvetin dördüncü ve sonuncu mertebesi olan müstefâd akıl derecesi ile amelî kuvvetin üçüncü derecesine denk tutulmuş ve böyle olmakla birlikte ona vehimden şüphelerin arız olabileceği ihtimali üzerinde durulmuştur. Amelî kuvvetin dördüncü derecesi ise zirveye yerleştirilmiştir. Üçüncüsü, *Risâle*'de riyazet yolcusunun değişik makamları belirtilirken *el-Fevâid*'de buna rastlanmaz. Şîrvânî her ne kadar İbn Sînâcı akıl teorisini nakletmiş olsa da müstefâd akılla ilgili açıklamaları onu bu gelenekten ayırmaktadır. Zira İbn Sînâ müstefâd akılı, nazari kuvvetin kemali olarak görür ve hazır olan makul suretleri bilfiil mütalaa eden, akleden, aklettiğini de akleden kuvvet olduğunu belirtir.¹⁴ Kemal derecesi olan müstefâd akıl, makullerin müşahede edilmiş ve temessül edilmiş olarak zihinde hâsil olmasıdır.¹⁵ Bu durum, bütün makul suretler karşısında nazari aklın en son nispeti olup, akletme fiilinin mutlak olarak bulunmasıdır. Makul suretlerin akılda bulunması, bilfiil tafsil edilmiş ve düzenlenmiş olabileceği gibi aynı manaya gelmek üzere farklı şekilde düzenlenmiş de olabilir veyahut bir makulden başka bir makule intikal etmek suretiyle de olabilir. İbn Sînâ için “Eşyanın hepsini bir arada tek bir seferde düşünmek nefislerimizin vüsâtı dışındadır”.¹⁶ Dolayısıyla Şîrvânî'nin belirttiği “nefsin, yakînî bilgilerin tümünü, hiçbirisi uzak kalmayacak şekilde müşahede etmiş olmasıdır” şeklindeki açıklama, İbn Sînâ'nın açıklamalarına uymamaktadır. Şîrvânî'nin nazarî akla, vehimden şaibeler gelebileceği uyarısı, muhtemelen Ekberî geleneğin etkisiyle olmuş gibidir. Nitekim Davud el-Kayserî'nin, *Fusûsü'l-hikem* adlı esere yazdığı mukaddimede “Tıpkı vehimle bulandırılmış aklın...”¹⁷ ifadesi bu hususa karine gibidir.

4. Bir başka benzer açıklama “türün rabbi” hakkında verilen bilgilerdir. O da karşılaştırmalı olarak verilirse şöyledir:

14 İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât*, nşr. Macid Fahri (Beyrut: 1985), 205; Fazlurrahman (ed.), *Avicenna's De Anima* (Londra: Oxford University Press 1959), 50.

15 İbn Sînâ, *el-İşârât vet-Tenbihât*, nşr. Süleyman Dünyâ (Kahire: Dâru İhyâi'l-kütübî'l-Arabiyye, 1948), II, 375.

16 Fazlurrahman (ed.), *Avicenna's De Anima*, 241.

17 Dâvüd el-Kayserî, *Mukaddemât*, nşr. Mehmet Bayrakdar (Kayseri: Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 1997), 45.

Risâle fî tahkîki'l-me'bde ve'l-meâd

Misaller ise bilmen gerekir ki, Metafizikçi Eflatun, Fars hükemâsı, ilaveten müteellihler ve sûfiler, yüksek olsun aşağı olsun, basit olsun bileşik olsun mülk âleminde var olan her bir türün, nur âleminde bir rabbi olduğu düşüncesindedir. Bu rab, nurani ve mücerret bir zat olup, bu türe ilişkin kayıtlardan azadedir. O, kadim olup kendi kendine kaim; türün müdebberi olup ona inayette bulunur. Besleyici, büyütücü ve doğurucu vs. olan da odur. Hatta onlara göre tavus kuşunun tüylerinde bulunan çok ve ilginç olan tüyler rengini veren, o türün rabbidir. Keza, bütün heyetler, hem nurlu işrâkların gölgeleri hem de nurani rablerdeki manevi bir nispettir. Mesela misk kokusu, türün rabbinin heyetinin bir gölgesidir. Ayrıca, rablere ilkelere arız olan başka nurlar da feyzan eder; bunlardan rablere farklı manevi nispetler gerekir. Böylelikle onların suretleri cismani sınıflarında açığa çıkar. Bu rablere, hakikatın kâşifi olan Hz. Peygamber şu sözle işaret etmiştir: “Dağların meleği, denizlerin meleği bana geldi.” İşte bu rablere misaller denir. Zira rab, aklî âlemde merbûbun misalidir; merbûb da aynı âlemde rabbinin misalidir. Birisi diğerinin devamıyla daim olur, yok olmasıyla da yok olur.

el-Fevâidü'l-Hâkâniyye, 54b

Fars hükemâsı ve onların dışındaki hükemânın babası olarak isimlendirilen Hermes, Pisagor, Eflatun vb. müteellih filozoflar felekler, yıldızlar, basit ve bileşik unsurlardan her bir türün, nur âleminde bir rabbi olduğunu ileri sürmüşlerdir. O sahip olduğu inayetiyle bu türün yöneticisi olan bir akıldır. Büyüyüp gelişen cisimleri besleyen, büyüten ve var eden de odur. Çünkü bitkilerdeki farklı fiillerin şuurdan yoksun olan basit bir kuvvetten kaynaklanması mümkün değildir. Bizde de bu fiiller nefislerimizden kaynaklanmaz, öyle olsaydı onlara ilişkin bir bilincimiz olurdu. Bu fiillerin tümü, bu düzenleyicilerden kaynaklanır, hatta İşrâkiler tavusun tüylerindeki ilginç birçok rengin nedeninin bu renklerin türünün rabbi olduğunu söylemişlerdir. Heyetlerin tümü de aynı şekildedir. Zira bu heyetler nurlu işrâkların gölgeleridir ve manevi olarak bu nurlu rablere nispet edilir. Misk kokusu da aynı şekilde türünün rabbinde bulunan heyetin gölgesidir. Bu rabler, merbûblarına ilişkin ve farklı nispetleri gerekli kılan başka nurları verir ve böylece bunların suretleri onların cismani yapılarında ortaya çıkar. Onların bu konudaki delilleri iknai olsa da, bu durum iddianın zayıflığına delalet etmez... Su heykelinin rabbini hurdâd, ağaçların rabbini murdâd, ateşin rabbini ürdibihişt olarak isimlendirmişlerdir. Eşyanın hakikatlerinin kâşifi olan efendimiz (sav) “Dağların meleği ve denizlerin meleği bana geldi” diyerek bu ilkelere işaret etmiştir.

İki kaynak da türün rabbini aynı şekilde açıklamaktadır. Fakat risaledeki bilgiler, konusuyla ilgili özet bir şekilde verilmişken *el-Fevâid*'de ilaveten izahlar ve değerlendirmeler vardır. Mesela besleme, büyütme vb. fiillerin, türün rabbine isnat edilmesi, gerekçeli olarak *el-Fevâid*'de verilmektedir. İşrâkilerin delilleri *el-Fevâid*'de iknai olarak değerlendirilir, fakat delilin zayıf olmasından fikrin yanlış olduğu sonucunu çıkartmak uygun görülmez.

E. Risalenin Kaynakları

Risâle'de verilen bilgilerin, geçmiş dönemde ifade edilen külliyata dayandığı bellidir. Şîrvânî tarihî birikimden haberdar olup onlardan istifade etmek suretiyle risalesini oluşturmuştur. *Risâle*'de odak olarak hizmet gören misal âlemi fikri bu husta ele alınması ilk konudur.

İşrâkî gelenekte önemli bir yer tutan misal âlemi düşüncesi, Sühreverdî tarafından teorik zemini oluşturulan ve ontolojiye dâhil edilen bir konudur. Nitekim o hükemânın itikatlarını açıkladığı risalesinde konuyu, âlem teorisine getirir ve onlar nezdinde üç çeşit âlem tasavvuru olduğunu belirtir. İlki ceberût âlemi olan *akıl âlemi*; ikincisi melekût âlemi olan *nefis âlemi*; üçüncüsü de cirimler âlemi olan *mülk âlemidir*.¹⁸ Fakat kendisi *Hikmetü'l-işrâk*'ta nur ilmine göre ortaya koyduğu ontolojiye göre dört çeşit âlem olduğunu belirtir: *kâhir nurlar, müdebbir nurlar, misal âlemi ve duyu âlemi*.¹⁹

Kâhir nurlar, kendi içinde yüksek ve suretli (*sûrî*) olmak üzere iki kısımdır: İlki (*yüksek kâhirler*) dikey nur tabakasını, ikincisi (*suretli kâhirler*) yatay nur tabakasını oluşturur. Bunların cisimlerle hiçbir ilişkisi yokken müdebbir nurların vardır. Yatay tabakadaki nurların, üstündeki nurları müşahede etmesiyle misal âlemi, işrâk etmeleriyle de duyu âlemi meydana gelir. Misal âleminde nurani ve zulmani suretler vardır. Bunlar soyut misaller (*eşbâh*) âlemidir. Cesetlerin dirilmesi, rabbani misaller ve nübüvvetin haber verdiği şeyler, bu misaller vasıtasıyla gerçekleşir.²⁰ Böylelikle Sühreverdî hükemânın üç âleminden nefis âlemi ile cirim âlemi arasına misal âlemini yerleştirmiş ve cismani haşr için de bir zemin bulmuş olur. Şehrezûrî, *Hikmetü'l-işrâk* şerhinde dört âlemi *akli soyut nurlar, insanı ve felekleri yöneten nurlar, duyu âlemi ve misal-hayal âlemi* olarak sıralar. Misal âlemi, nurani ve zulmani suretlerin bulunduğu âlemdir. Nurani suretler içinde mutlu kimseler için hazırlanan nimetler olduğu gibi, zulmani suretler içinde de bedbaht kimseler için hazırlanan azap bulunur. Bu itibarla nübüvvetin vadettiği elem ve lezzet orada gerçekleşir. Misal âlemi, hem kendine has objelerin bulunduğu bir alan hem de duyu âlemindeki etkilerin o âlemde suretlere dönüşerek o âleme özgü olacak şekilde yeni objelerin olduğu bir alandır. Ayrıca, duyu âleminde çok daha geniş ve kuşatıcı olduğu gibi birçok bakımdan benzerlik de arz eder. Sözgelisi, duyu âleminde feleklerin hareketinden unsurlar etkilendiği gibi misal âleminin unsuru da misalî feleklerin hareketlerinden etkilenir.²¹ Diğer bir şârih Şîrâzî ise Şehrezûrî'nin âlem tasvirine büyük ölçüde katılır ve bir nevi onu özetler.²² Şîrâzî aynı bilgileri, *Risâle fi tahkiki âlemi'l-misâl ve ec-vibeti es'ileti ba'zı'l-fudalâ* adlı eserinde, genişçe ele alır ve dört çeşit âlemden bahseder. Onlardan biri olan misal ve hayal âlemine müteşerriler *berzah* adını; makulâtın ilmine sahip olanlar da *soyut eşbâh âlemi* adını verir. Bu âlemdeki letafet ve kesafet

18 es-Sühreverdî, "Risâle fi 'itikâdi'l-hükemâ", *Mecmû'a-i musannefât-ı Şeyh-işrâk*, nşr. Henry Corbin (Tahran: Müessesesi-i mütalâât ve tahkikât-ı ferhengî, 1993), II, 270.

19 es-Sühreverdî, "Hikmetü'l-işrâk", *Mecmû'a-i musannefât-ı Şeyh-işrâk*, nşr. Henry Corbin (Tahran: Müessesesi-i mütalâât ve tahkikât-ı ferhengî, 1993), II, 233.

20 es-Sühreverdî, "Hikmetü'l-işrâk", 234; Ahmet Kamil Cihan, *Sühreverdî'nin Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri* (Kayseri: Laçın Yayınları, 2003), 71-72.

21 Şemseddin eş-Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l-işrâk*, thk. Hüseyin Ziyâi (Tahran: 1372hş/1993), 553-554.

22 Kutbüddin eş-Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-işrâk*, nşr. Abdullah Nurânî ve Mehdi Muhakkık, (Tahran: 1379hş/2002), 491-492.

tabakalarına göre muallak suretlerin neveleri hâsıl olur. Tabakalar sonlu olsa da oradaki tekler sonsuzdur. Bu âlemle şeriatte varit olan cesetlerin diriltilmesi hâsıl olur. Nübüvvetin nimet ve ceza cinsinden vaat ettiği şeyler orada gerçekleşir.²³

Ekberî gelenek ise varlığı mertebeler yahut tenezzüller hâlinde ele alır. Misal âlemi de bu mertebeler içinde şehadet âlemi ile gayb âlemi arasında orta bir mer-tebede yer alır. İki âlemi birbirinden ayırdığı için berzah adıyla da anılır. Nitekim İbnü'l-Arabî, Şîrâzî'nin de bahsettiği üzere, *el-Fütûhât*'ın 63. babını berzah konusuna ayırır. Berzah –makulle makul olmayan, müspetle menfi, malumla meçhul, mevcutla madum gibi– iki şeyin arasını ayıran demek olup ikisinden farklı bir şeydir. Haddi zatında hayalden başka bir şey değildir. İnsan, berzahi hakikatin benzerine rüyasında ve öldükten sonra ulaşır, arzuları kendiliğinden kaim suretler hâlinde kendisiyle konuşur hâlde görür. Mükâşefe ehli ise bunu uyanırken de görür, ancak buradaki görme mütehayyile gözüyle gerçekleşir.²⁴ İbnü'l-Arabî *el-Fütûhât*'ın 321. faslında âlemi, hisle bilinen *şehadet âlemi* ve akılla bilinen *gayb âlemi* olmak üzere iki kısımda inceler. İkisinin arasında berzah makamının bulunduğunu, şehadette vücut bulup da gayba intikal eden şeylerin orada olduğunu kaydeder.²⁵ Yine *el-Fütûhât*'ın 73. babında yer alan sorulardan 53. sorunun cevabında konuyu âleme getirir ve

“Melekût âlemi nedir?” dersen “manalar ve gayb âlemi, oraya mülk âleminde yükselir” deriz. “Mülk âlemi nedir?” dersen “şehadet ve harf âlemdir” deriz. İkisinin arasında berzah âlemi vardır. “Berzah âlemi nedir?” dersen “hayal âlemdir” deriz.²⁶

ifadesiyle misal âleminin mertebesi ve kimi özelliğine dair açıklama yapmış olur. Ekberî gelenekten Davud el-Kayserî, *el-Mukaddemât* adlı eserinde İbnü'l-Arabî'nin görüşlerini derli toplu hâle getirerek misal âlemini özel bir fasıl açar. Ona göre misal âlemi, nurani cevherden olması itibariyle ruhani âlemdir, miktarlı ve hissedilir olması itibariyle duyulur cevhere, nurani olmasıyla da soyut akli cevhere benzer. Bununla birlikte o, ne bileşik cisim gibidir ne de soyut akli cevherdir. O berzah olup, maddi ve akli cevheri birbirinden ayıran sınırdır. Berzah olan bir şeyin, ayırdığı şeylerden ayrı ve farklı olması gerekir. Misal denmesi cismani âlemdeki her şeyin suretlerini içine almasından ve ilmî hazretteki ayan ve hakikatlerin suretlerinin ilk misali olmasından dolayıdır. Bu âlem, arşı, kürsîyi, yedi semayı ve arzı içine alır. Bu itibarla miraçta geçen semalar ordadır. Hissî âlemde varlığı olan her şey misal

23 Kutbüddin eş-Şîrâzî, “Risâle fi tahkiki âlemi'l-misâl ve ecvibeti es'ileti ba'zı'l-fudalâ”, thk. John Walbridge, *The Science of Mystic Lights: Qutb al-Dîn Shirâzî and the Illuminationist Tradition in Islamic Philosophy*, John Walbridge (Cambridge-Massachusetts: Harvard University Press, 1992), 242-246, 247-248.

24 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, I, 304-305.

25 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, III, 78.

26 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, II, 129.

âleminde mevcuttur. Fakat bunun aksi doğru değildir. Kayserî, devamında İşrâkî şârihlerin yaptığı açıklamaların bir benzerini sunar. Fakat gündeme getirdiği bir husus vardır ki, onlardan oldukça ayrılır: Dünyevi neşetteki ayrılıktan sonra ruhların içinde bulunacağı berzah, soyut ruhlar ve cisimler arasındaki berzaktan başka bir şeydir. Varlığın inişi ve çıkışı devrî olduğu için, dünyevi neşetten önceki mertebe inişe aittir, önceliği vardır. Dünyevi neşetten sonra olan ise yükselişe aittir ve sonralığı vardır. Üstelik sonraki berzatta ruhlara katılan suretler amellerin suretleri olup dünyevi neşetteki fiillerin neticesidir. Bu itibarla biri diğerrinin aynı değildir. Fakat her ikisi de ruhani âlem ve nurani cevher olmaları bakımından ortaktır. İbnü'l-Arabî ilkinde *imkâni gayb*, ikincisine *mahalli gayb* diyerek²⁷ farkı göstermiştir.²⁸ Görünen o ki, Şîrvânî açıklamalarıyla Ekberî geleneğin tesirini hissettirmekle birlikte cismani haşrın misal âleminde vuku bulacağı kanaatiyle İşrâkî geleneğe katılmış olur.

Şîrvânî'nin gündeme getirdiği bilgilerden biri de Eflâtunî misallerin, yani Platoncu ideaların misal âleminde farkıdır. İdea mefhumu *misal* sözcüğü ile Arapçaya intikal etmiş olduğu için, misal âlemindeki sözcük ile aynıdır. Şîrvânî ikisinin karıştırılmaması gerektiğini belirterek İşrâkî ve Ekberî gelenekteki açıklamalara kısa da olsa girme ihtiyacı duyar. Sühreverdi'ye göre Eflâtunî misaller yatay tabakadaki nurlara karşılık gelir. Sühreverdi'nin eşref-i imkân kuralına göre, mümkün bir konuda düşük olan ihtimal tahakkuk etmiş ise üstün olan daha önceden tahakkuk etmiş olur. Bu sebeple bu dünyada olan teklerin ilkelerinin, teklerinden daha önce var olması gerekir. Zira bu âlemdeki tikeller tesadüfen değil ilkeleriyle vücut bulmuştur. Bu dünyada bulunan her türün, nur âleminde zatiyla kaim sabit bir ilkesi vardır.²⁹ Bu paragrafta geçen görüşü şerh eden Şehrezuri'ye göre, yaşadığımız âlemde vaki olan şeyler, tesadüfen olsaydı devamlı yahut çoğunlukla olmazdı. Bu itibarla bizim nezdimizde olan türler mahfuz olup ebediyen değişmezler. İnsandan insan, attan at olur. Bu, onların illetleri olduğunu gösterir. Tavus kuşunun tüylerinde bulunan çok ve ilginç olan tüyler bile o türün rabbinin feyzidir. Onlar türlerin müdebbirleri olup, maddeden soyut olarak nur âleminde bulunur.³⁰ Şîrâzî de dünyamızdaki şeylerin tesadüfen değil, ilkeleri sayesinde vaki olduğunu belirterek bu ilkeleri Eflâtunî misaller olarak adlandırır.³¹ Misal âlemi ise muallak hayali suretler olup, salt akli nur olan Eflâtunî misallerden farklıdır. Misal âleminde nurani eşbâhın yanı sıra zulmani olan da vardır.³²

27 Krş. İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, III, 78-79.

28 el-Kayserî, *Mukaddemât*, 43-47.

29 es-Sühreverdi, "Hikmetü'l-işrâk", 144.

30 eş-Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l-işrâk*, 368-369.

31 eş-Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-işrâk*, 337.

32 eş-Şîrâzî, "Risâle fi tahkiki âlemi'l-misâl", 248.

Eflâtunî misallerin, Ekberî gelenekteki açıklaması Kayserî örneğinden hareketle şöyledir: Allah'ın isimleri, bir taksimle dört temel esasa ayrılır: Evvel, Âhir, Zahir ve Bâtın. Başlatma ve icada dair isimler Evvel'e; iade ve karşılıkla ilgili olanlar Âhir'e; zuhur ve gizlenmeyle ilgili olanlar da Zahir ve Bâtın'a dâhildir. Dışarıda var olan şeyler haricî varlıkları itibariyle Zahir isminin altında yer alır. Hak, zuhuru itibariyle zahirin aynıdır, tıpkı gizliliği itibariyle batının aynı olması gibi. Batın olması haysiyetiyle ilimde sabit olan ayınlar, Allah'ın isimleridir, dışarıdaki varlıklar da onların mazharlarıdır. Yine, dışarıda var olan ayınların tab'ları, zahir olması itibariyle Allah'ın isimleridir. Şahıslar da onların mazharlarıdır. Bu itibarla cins veya tür olsun bütün haricî hakikat, küllî olup, fertlerini içine aldığı için dört temel isimden birine ait bir isim olarak kabul edilir.³³

Risalenin son kısmında olup akıl, kalp, nefis ve ruhun anlamlarına ve onların insani gerçekliğe delalet ettiğine dair bölüm, yine kalbin askerleri olarak verilen bilgiler vb. Gazzâlî'nin *İhyâü ulûmi'd-dîn* adlı eserinin "Şerhu acâibi'l-kalb"³⁴ bölümünde bulduğumuz bilgilerin özeti şeklindedir.

F. Ana hatlarıyla Risalenin Muhtevası

Risalenin giriş kısmı

Risale, cismani meâdî aklî izahlarla ortaya koymak ve naklî delillerle desteklemek amacıyla kaleme alındığı için, müellif, insanın varoluş amacından hareketle meseleyi temellendirir. Bu sebeple konuya insanın asıl tarafını veya gerçekliğini belirtmekle başlar. Ona göre insanın gerçekliği görülen beden değil, ruhani-nurani-rabbani nitelikleri haiz bir latifedir. Ne var ki bu latife, ilahî âlemde yaratılmış ve bedenler âlemine gönderilmiştir. Müellife göre bu latife, fitratında eksiktir. Esasen o akıl sayesinde cismani kuvvetleri ve âletlerini kullanarak kemalini tahsil edip ilahî âleme dönmesi için bedenler âlemine gönderilmiştir. Kanaatimizce müellif, varoluş zincirinin başlangıcını akıl, sonuncusunu beden gördüğü için, böyle bir ifade kullanmıştır. Aksi hâlde insanın gerçekliğini oluşturan latifenin bedenden önce mevcut olduğu belirtilmiş olur. Her ne kadar Şirvânî'nin ifadesi bunu ima etse de eserin ilerleyen sayfalarında yapılan açıklamalar kanaatimizi desteklemektedir.

Bu latifenin bedenle ilişkisi, hulul ve ittihat değil, tedbir ve tasarruf ilişkisidir. Müellife göre bedeni kuvvetler, bu latifeye asıl vatanını ve sevgilisine kavuşacağını unutturur. Peygamberler bu anlamda değerlendirilir ve onlar insana asıl vatanı ve

33 el-Kayserî, *Mukaddemât*, 21-22.

34 Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *İhyâü ulûmi'd-dîn*, (Kahire: tsz.) III, 3 vd.

sevgiliyi hatırlatan kimseler olarak tasvir edilir. Ona icabet edenler mutlu, karşı çıkanlar ise mutsuz olur. Netice olarak akıllı kişinin ebedî hayatı ve saadeti için nazari ve amelî kemalini tahsil etmesi bir ödevdir. Müellif için insanın en büyük mutluluğu, yaratıcıyı noksandan uzak, kemal sıfatları, ilk ve son fiilleriyle birlikte bilmektir ki, buna “Allah’a ve ahirete iman” dense de hakikatte bu “mebde ve meâdın bilgisi”dir. İnsanın bu bilgiye ulaşması ise nazar ve istidlali yahut riyazet ve mücahede yoluyla mümkün olup ilki nazari kuvvet, diğeri de amelî kuvvet itibarıyla kemale ermekle elde edilir. Cürcânî’den³⁵ itibaren tekrarlanan bu taksim, Şîrvânî tarafından da kullanılır. Ona göre bu iki yol, birbirine zıt sonuçlara ulaşmaz. O bu iddiasını risalesinde İbn Sînâ ile Ebû Saîd Ebü’l-Hayr arasında geçen bir olayla örneklendirir. Nazari kuvvetle ilme’l-yakîn, amelî kuvvetle ayne’l-yakîne ulaşılır. Fakat Şîrvânî ayrıntılı olarak amelî kuvvetin kemalini izah eder. Burası sanki onun tercihini de gösteriyor gibidir. Ona göre riyazet yolunu tutanlar, *seyir ilallâh*, *seyir fillâh* duraklarından geçerek *fena fillâha* varır. Bunun da nihayeti yoktur.

Risâle’nin gövdesi

Risâle’de odak noktası meâdın niteliği olduğu için, iki temel yaklaşımlardan bahsetmek Şîrvânî’nin durduğu yeri görmede faydalı olacaktır. Haşır konusu, ayetlerde ve hadislerde çok canlı ve açık biçimde tasvir edilir, mesela hidayetden mahrum olanlar için “Kıyamet gününde onları kör, dilsiz ve sağır bir halde yüzükoyun haşır ederiz. Onların varacağı ve kalacağı yer cehennemdir” (İsrâ, 17/97) denir. Bir başka ayette “O gün, suçluları zincirlere vurulmuş olarak görürsün” (İbrahim, 14/49), “Yine o gün birtakım yüzleri de keder bürümüş, hüzünden kapkara kesilmiştir. İşte bunlar kâfirlerdir, günahkârlardır” (Abese, 80/40) buyrulur. Ayetler, insanın bu dünyadayken ilim ve amel cihetinden edindikleri kazanımların hesabını vereceği ve buna uygun olarak karşılıklarının alınacağı ölüm ötesi bir hayatı gösterir. Ahiret hâllerine ilişkin olarak ayetlerde şunlar hatırlatılır:

Toplayın da götürün onları sırata; Cehennem köprüsüne doğru. (Sâffât, 37/23)

O gün (amelleri tartacak) terazi haktır. Kimin (sevap) tartıları ağır gelirse, işte onlar kurtulanlardır. (A’râf, 7/8)

Ki her kim zerre miktarı bir hayır işlerse onu görecek. Her kimde zerre miktarı bir şer işlerse onu görecek. (Zilzâl, 99/ 7-8)

Nasların zahirine göre hareket eden âlimler, haşrin cismani olarak gerçekleşeceğini ileri sürerken insanın gerçekliğini nefsi-nâtıkaya bağlayan kimi filozoflar da

35 İhsan Fazlıoğlu, “XV.–XVI. Yüzyıllarda İstanbul’da Felsefe Yapmak”, *Türkiye’de/Türkçede Felsefe Üzerine Konuşmalar*, ed. Cüneyt Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2009), s. 201-25.

ruhani olacağını iddia etmişlerdir. Mesela İbn Sînâ meâdın iki şekilden bahsederek ilkinde bedenler için olan meâd der; bunun şeriat yoluyla kabul edileceğini ve sadece nübüvvetin haberini tasdikle ulaşılabileceğini belirtir. Beden itibarıyla olacak mutluluk ve mutsuzluğu Peygamberimiz Hz. Muhammed'in (as) getirdiği şeriat genişçe açıklamıştır. Meâdın diğer türü de akıl ve burhanla idrak edilir ki, bunu nübüvvet de tasdik etmiştir. Bu da nefisler için var olan mutluluk ve mutsuzluktur. Metafizikçi filozoflar daha çok buna iltifat etmişlerdir. Bu mutluluk, nefis-i nâtıkânın mevcut âleme benzer makul bir âleme dönüşmesiyle hâsıl olur.³⁶ Bedene özgü uhrevi mutluluk ve mutsuzluğu, peygamberler halkın anlayacağı misalleri vermek suretiyle takdir etmiştir.³⁷ İbn Sînâ *el-Adhaviyye* adlı eserinde ahiretle ilgili nasların müteşabih olduğunu ve tevil gerektirdiğini belirtir. Cismani meâdın burhani yollarla ispatının mümkün olmadığını, nefsin yok olan bedene iadesinin mümkün olmadığını, başka bedene iadesinin de tenasühe kapı aralayacağını belirtir.³⁸

Cismani meâd görüşünü ileri süren Gazzâlî'ye göre ilgili ayetlerin apaçık lafızları tevil edilmez. Naslarda anlatıldığı üzere bedenlerin haşrini, hissî lezzet ve elemine mevcudiyetini filozofların inkâr etmeleri dine aykırıdır.³⁹ Gazzâlî, diriliş anındaki bedenini aynı beden yahut benzer bir bedenle olmasını ayrıntı olarak görür ve tenasüh olarak kabul etmez. Çünkü tenasüh bu dünya için geçerlidir, ahiret için değil.⁴⁰ Gazzâlî *Tehâfüt*'teki sert tutumunu esneterek *Mizânü'l-amel* adlı eserinde daha yumuşak ifade kullanır. Mesela, insanların ahiret konusundaki tutumlarını gruplar hâlinde sıralarken İslâm filozoflarının bir kısmının akli lezzeti kabul ettiğini belirtir. Onlar, hissî lezzetin hariçten değil de rüyada olduğu gibi, tahayyül yoluyla olacağını ispat etmişlerdir. Üstelik rüya bitimliyken o ebedî olarak sürecektir. Bu çeşit lezzetin, duyulurlarla ilişkisi bitmeyenler için olduğunu zannetmişlerdir. Bir diğer fırka ise hakikî veya hayalî olsun hissî lezzeti tamamen inkâr etmiş, tahayyülün cismani bir organla gerçekleştiğini ve ölümlerle bedenî alakanın bittiğini belirterek, iade de olmayacağından, hissî lezzete imkân olmadığını ileri sürmüşlerdir. Dolayısıyla geriye hissî olmayan lezzet kalır ve bu, hissî lezzetten daha büyüktür. Hissî lezzet, ahiretteki lezzet karşısında son derecede eksiktir. Bu dünyadan örnekle, kokuyu koklamakla sevgiliye bakmak arasındaki lezzet farkı yahut çocuğun oyundan aldığı lezzet

36 İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât*, 326-328. *Necât* şârihi Nisâbüri, bu ifadeleriyle İbn Sînâ'nın cismani meâdî nübüvvet, ruhani haşri de burhan yoluyla birlikte ispat ettiği kanaatinde. Fahreddin el-İsferâyîni en-Nisâbüri, *Şerhu kitâbi'n-Necât (İlâhiyyât)*, ed. Hâmid Naci İsfahânî (Tahran: 2004), 469.

37 İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât*, 340

38 İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fi emri'l-meâd*, thk. Hasan Âsî (Beyrut: 1987), 103-107

39 Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, nşr. Maurice Bouyges (Beyrut: el-Matbaâtü'l-Katolikiyye, 1962), 341.

40 Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 346; krş. Mahmut Meçin, "Molla Sadrâ'da Meâd Problemi", *Artuklu Akademi* 1 (2014 /1): 162

ile krallıkta bulunmanın verdiği lezzet oldukça farklıdır. İnsanlara teşvik olmak üzere ahiret misallerle anlatılmıştır. Gazzâlî bu fırkanın sûfiyye ile metafizikçi filozoflar olduğunu belirtir. Sûfi şeyhleri bu hususta o derece ileri gitmişler ki, cennet veya cehennem için ibadet eden kimsenin kınanacağını tasrih etmişlerdir.⁴¹ *el-Münkız*'da ise sûfiyyeyi takdir ederek şöyle değerlendirir: "Kesin olarak anladım ki, sûfiyye Allah'a giden yola giren siretleri en iyi olan, yolları en doğru olan, ahlakları da en temiz olan kimselerdir. Akıllıların akı, hukemânın hikmeti, şeriatın sırlarına muttali âlimlerin ilmi, onların ahlakından ve siretlerinden daha iyisini bulmaya çalışsalar buna asla yol bulamazlar. Onların zahir ve bâtın hareketleri nübüvvet kandilinden alınmadır."⁴²

Şîrvânî, risalesinde insanın hakikatini ve onun özellikle amelî kuvvet sayesinde kat edeceği mertebeleri gösterdikten sonra meâdın, *ruhani* ve *cismani* iki şeklinden bahseder. Ruhani meâdi ispat edenler, muhakkik kelâmcılar, sûfiyye ve hükemâdır. Cismani meâd ise İslâm şeriatında varit olan ve üç din mensuplarının ittifak ettiği bir konudur. Bu bilgiler, *Şerhu Kavâidi'l-akâid*'indeki bilgilerin daraltılmış hâli gibidir. Orada genel olarak meâd hakkındaki görüşleri dört kısımda ele alır: İlki antik dönemdeki tabiiyyûnun görüşü olup meâdın olmadığı şeklindedir; Galen ise bu konuda tevakkuf etmiştir. İkincisi ilahiyyûna ait olup bunda sadece ruhani meâdın kabulü vardır. Üçüncüsü nefis-i nâtıkayı nefyeden kelâmcıların cumhurunun görüşü olup sadece cismani meâdın kabulü vardır. Dördüncüsü ise Gazzâlî, Râgıb, Ebû Zeyd ed-Debûsî, İmâmiyye'nin müteahhirleri ve birçok sûfiye ait olup ruhani ve cismani meâdın kabulü vardır.⁴³ Şîrvânî, kendisini de dördüncü grubun içinde görür. *Risâle*'de ise cismani meâdi yorumlayarak nefis-i nâtıkanın misalî bedene iadesi olarak görür. Onun ifadesiyle "cismani meâdın hakikati, misal âleminde ruhun misalî bedene iadesidir". Misalî beden ise şehadet âleminde bulunan bedenın aynısı olmakla birlikte, ilk yaratıştan (*neş'et*) farklı ve başka bir melekûti yaratılıştır. Anlaşılan o ki, insani latife, misalî bedenine iade olunca kendisini farklı biri olarak anlamamakta, onun dünyadaki bedeni olduğuna hükmetmektedir. Şîrvânî bu görüşüyle, hissî bedenın iadesi fikrini elemiş olmaktadır. Diğer taraftan, cennet ve cehennem ile onlarda bulunan şeyler itikatların, eylemlerin ve karakterlerin suret şeklindeki tezahürüdür. Her bir itikat ve amelin, misal âleminde ona uygun düşen cismani bir sureti vardır. Ona göre sırat da böyle olup itikat ve amelin bir suretidir. Nazari ve amelî kuvvetin ifrat ve tefrit tarafı olduğu gibi, bir de itidalden ibaret olan gerçek bir ortası vardır ki, sırat-ı müstakim budur; yani sırat-ı müstakim, itikatların ve amellerin oluşturduğu

41 Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Mizânü'l-amel*, thk. Süleyman Dünyâ (Kahire: Dâru'l-meârif, 1965), 182-185.

42 Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *el-Münkız mine'd-dalâl*, thk. Cemil Salibâ ve Kâmil Ayyâd (Beyrut: 1967), 106.

43 Şîrvânî, *Şerh*, vr. 68a.

ortanın suretidir. Bu yüzden ortada bulunmak, kılıçtan keskin, kıldan ince görül- müştür. Ona göre ahiretle ilgili söylenen tüm şeyler, melekût ve misal âleminde- dir. Belki de bu sebeple olsa gerek Şîrvânî ilgili nasların teviline ihtiyaç duymamaktadır. Zira şehadet âlemi dışında misal âlemini kabul etmek, nasları zahir üzere anlamaya imkân tanımaktadır. Diğer taraftan, Şîrvânî'ye göre misal âleminin ispatıyla birçok konu aydınlanmış olur. Sözelgeşi, tecrübeye bağlı hareket eden aklın idrakinden uzak olan konuları, berzah ve mahşerle ilgili açıklamaları, miraç olayı anlaşılır hâle gelir. Çünkü misal âlemi, bu dünyada iken insanların sahip olduğu inanç ve eylemlerinin şekillenip surete büründüğü bir âlem olması hasebiyle cismani lezzet ve eleme ilişkin hususları bu görüşle temellendirmek mümkün olmaktadır. Ayrıca bu dünyadan ora- ya intikal eden insanlarla görüşme imkânı söz konusu olmaktadır. Mesela Hz. Mu- hammed'in miracında geçen diğer peygamberler ile ilgili görüşmeler ve konuşmalar, misal âleminde gerçekleşmiş olmaktadır. Misal âlemiyle ilgili yapılan tüm açıklama- larında Şîrvânî, İsrâkî gelenek⁴⁴ ile İbnü'l-Arabî geleneğinden⁴⁵ oldukça istifade et- miştir. Fakat hissî iadeyi eleyip nefis-i nâtıkanın misalî bedene iadesini kabul etmekle İbnü'l-Arabî'den ayrılmış ve İsrâkîlere bağlı kalmıştır.⁴⁶

Risâle' de ek konular

1. Şîrvânî, misal ile misaller (*müsül*) terimlerinin farklı şeylere delalet ettiğini açıklama gereği duyar. *Müsül* Eflâtun, Fars hükemâsı, müteellihler ve sûfilerin kul- landığı bir terim olup mülk âleminde var olan her bir türün, nur âleminde bir rabbi olduğu düşüncesine atıfta bulunur. "Bu rab, nurani ve mücerret bir zat olup bu türe ilişen kayıtlardan azadedir. Kadim olup kendi kendine kaimdir. O türün müdebbiri olup ona inayette bulunur. Besleyici, büyütücü ve doğurucu vs. olan da odur." Bu açıklama, Sühreverdî'nin *rabbü'n-nev'* adıyla ortaya attığı bir düşüncedir.⁴⁷ Şîrvânî bu konuda sûfiyyenin görüşünü de şöyle verir:

Hakkın birtakım isimleri olup her birisi bu âlemde tecelli edeceği ve eserlerinin açığa çıkacağı bir mazharı ve külli bir mertebeyi gerektirir. Hakkın bu ismi o türe nispetle *rab* diye anılır. Mutlak vacip ise *rablerin rabbidir*.

44 es-Sühreverdî, "Hikmetü'l-işrâk", 230-232, 254

45 Bkz. el-Kayserî, *Mukaddemât*, 40-46; William Chittick, *Hayal Âlemleri*, çev. Mehmet Demirkaya (İstanbul: Kaknüs Yayıncılık, 1999), 133 vd.

46 Amellerin bedenleşmesi ile cismani haşır konusunda Şîrâzî'nin görüşü ile İbnü'l-Arabî'nin görüşünü mu- kayese eden Yenen de iki düşünür arasında aynı farkı tespit etmiştir. İbnü'l-Arabî, berzah ile ahireti birbirinden kesinkes ayırır ve ahiretin hissî oluşuna dikkat çeker. Halide Yenen, "Amellerin Bedenleş- mesi Bağlamında Kutbüddin eş-Şîrâzî ve İbn Arabî Mukayesesi", *Şeyhü'l-İşrâkın İzinde: İlk Dönem İsrâkî Şârihler*, ed. M. Nesim Doru, Ömer Bozkurt ve Kamuran Gökdağ (İstanbul: Divan Kitap, 2015), 262.

47 es-Sühreverdî, "Hikmetü'l-işrâk", 144 vd.

Her iki açıklama da onun İşrâkî ve Ekberî⁴⁸ geleneğe itibar ettiğini gösterdiği gibi, sözcüklerin benzer olmasından hareketle anlam kaymalarına mani olmak istediğini göstermektedir. Bununla birlikte fikri boyutun İşrâkî geleneğe daha yakın olduğu söylenebilir.

2. Şîrvânî nefis, ruh, kalp ve akıl terimlerinin anlamları konusunda bir ihtiyaç olduğunu belirterek onları açıklar ve *Risâle* bunlarla tamamlanır. Zira insani hakikat için Şîrvânî nurani, ruhani ve sultani latife terimini kullanırken aynı anlama gelmek üzere kullanılan bu terimler de vardır. Aralarındaki irtibatın görülmesi için bu açıklamaya ihtiyaç duyduğu anlaşılmaktadır. Yine, nefsin kuvvetleri, kalbin askerleri olarak ele alınır ve orada tasavvuf literatüründe görülen nefsin derecelerinin nasıl ortaya çıktığı belirtilir. Dört terim ve kalbin askerleriyle ilgili verilen bilgilerin, büyük ölçüde *İhyâ*'nın "Acaibü'l-kalb"⁴⁹ kısmından nakil olduğu anlaşılmaktadır. İnsani hakikatin nazari ve amelî fiili ile ilgili açıklamalar da kalbin fiili olarak tasvir edilir. Nazari fiilin istidlali veya keşfi yönüyle ilgili olarak ne gibi durumlara maruz kaldığı incelenirken iradeye dayanan bir fiilin nasıl ortaya çıktığı ve hangi aşamada sorumluluğun bulunduğu da tasvir edilir. Burası ahlak felsefesi açısından önemli olan bir husustur. Nihayetinde insani hakikatin suretler karşısındaki farklı durumu kalbin dereceleri olarak ele alınır. Son iki konuda Şîrvânî'nin Ekberî geleneğin genel kanaatini yansıttığı söylenebilir.

G. Neşirde Kullanılan Nüshalar

Tahkikte, ilkinin tesvid ikincisinin ise tebyiz nüshası olduğunu tahmin ettiğimiz iki nüsha kullanılmıştır. Birincisi, yine aynı müellife ait *el-Fevâidü'l-Hâkâniyye* adlı eserin akabinde yer alan Süleymaniye Kütüphanesi Amcazade Hüseyin 321 olarak kayıtlı olan nüshadır. Risale 93b-99a sayfalar arasında olup, her bir sayfa 27 satırdır. Diğerisi ise aynı kütüphanede Esad Efendi 3614 olarak kayıtlıdır. *Risâle* mecmuanın 6b-13b sayfaları arasında olup, 25 satırdan ibarettir. Diğerine göre daha temiz ve okunaklıdır. İki nüshanın sonunda

İşbu risale günahkâr Mehmed Emin b. Sadr eş-Şîrvânî olan müellifinin eliyle her hasetçinin şerrinden korunmuş olan Âmid bölgesinde hicri 23 Safer 1020'de Allah'a hamd, peygambere, ailesine ve ashabına, cümlesine salât u selamla tamamlanmıştır.

48 el-Kayserî, *Mukaddemât*, 31-34. Müsül teriminin *erbâbü'l-envâ* yahut *ilahi isimlerle* ilişkisi hatta Şii ve Sünnî düşünceye yansımalarıyla ilgili olarak bkz. İsmail Erdoğan, *Hermetik İslam Düşüncesinde Türlerin Efendisi ve Kamil Tabiat Anlayışı* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2004), 56-67.

49 el-Gazzâlî, *İhyâ*, III, 46.

kaydı eserin yazılış tarihini ve yerini açıklamaktadır. Buna göre risale, 7 Mayıs 1611'de tamamlanmıştır. Tahkikte risalenin tebyizi olduğunu düşündüğümüz Esad Efendi nüshası asıl kabul edilmiş, diğer nüshada görülen farklılıklar dipnotta gösterilmiştir. Hadislerin tahririnde kitap adının yanında varsa önce cildini, sonra da hadis numarası verilerek hadise farklı baskılardan da kolayca ulaşma imkânı gözetilmiştir.

Kaynakça

- Alper, Hülya. "XVIII. Yüzyıl Osmanlı Düşünce Dünyasında Bir Gazzâlî Şârihi Olarak Sadreddin eş-Şîrvânî ve Şerhu Risâleti'l-Kudsîyye Örneğinde Şerh Geleneği". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (2012): 59-80.
- Arıcı, Mustakim. "Sadreddinzâde Mehmed Emin Şîrvânî". *Osmanlı Felsefesi Seçme Metinler*, Der. ve haz. Ömer Mahir Alper, 332-342. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Brockelmann, Carl. *Geschichte der Arabischen litteratur: erster supplementband*. Leiden: Brill, 1937.
- Chittick, William, *Hayal Âlemleri*. çev. Mehmet Demirkaya. İstanbul: Kaknüs Yayıncılık, 1999.
- Cihan, Ahmet Kamil. "Şîrvânî'nin İlimlerin Tanımı ve Meseleleri İlgili Eseri: el-Fevaidü'l- Hakaniyye". *The Journal of Academic Social Science Studies* 6/4 (Nisan 2013): 229-243.
- . *Sühreverdî'nin Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*. Kayseri: Laçın Yayınları 2003.
- Çelik, Ömer, "Muhammed Emin B. Sadreddin Şîrazî'nin Hayatı ve Fetih suresi Tefsirinin Tahkiki". Yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1992.
- . "Muhammed Emin B. Sadreddin eş-Şîrvânî'nin Hayatı, İlmi Kişiliği ve Eserleri". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13-14-15 (1995-1996-1997): 211-217.
- Erdoğan, İsmail. *Hermetik İslam Düşüncesinde Türlerin Efendisi ve Kamil Tabiat Anlayışı*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2004.
- Fazlıoğlu, İhsan, "XV.-XVI. Yüzyıllarda İstanbul'da Felsefe Yapmak", *Türkiye'de/Türkçede Felsefe Üzerine Konuşmalar*, ed. Cüneyt Kaya, 201-255. İstanbul: Klasik Yayınları, 2009.
- Fazlurrahman (ed.). *Avicenna's De Anima*. Londra: Oxford University Press, 1959.
- Fiğlalı, Ethem Ruhi. "İbn Sadru'd-Din eş-Şîrvânî ve İ'tikadî Mezhepler Hakkındaki Türkçe Risâlesi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (1981): 249-276.
- el-Gazzâlî, Ebû Hâmid. *Mizânü'l-âmel*. Thk. Süleyman Dünyâ. Kahire: Dârü'l-meârif, 1965.
- . *el-Münkız mine'd-dalâl*. Thk. Cemil Salîbâ ve Kâmil Ayyâd. Beyrut: 1967.
- . *İhyâü ulûmî'd-dîn*. Kahire: 1967.
- . *Tehâfütü'l-felâsife*. nşr. Maurice Bouyges. Beyrut: el-Matbaâtü'l-Katolikiyye, 1962.
- Güney, Ahmet Faruk. "İbn Sinâ'dan Elmalî'ya İhlas Suresi Felsefi Tefsir Geleneği". Doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008.
- İbnü'l-Arabî. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*. Mektebetü's-sekâfeti'd-dîniyye, tsz.
- İbn Sinâ, *Kitâbü'n-Necât*, nşr. Macid Fahri. Beyrut: 1985.
- . *el-İşârât vet-Tenbihât*. Nşr. Süleyman Dünyâ. Kahire: Dâru İhyâi'l-kütübî'l-Arabiyye, 1948.
- . *el-Adhaviyye fi emri'l-me'âd*, Tahkik: Hasan Asi, (Beyrut: 1987).
- Karahan, Abdülkadir. *Tercümânü'l-ümem (İtikad Mezhepleri Üzerine Bir Yazma)*. İstanbul: İstanbul Yüksek İslam Enstitüsü, 1962.
- el-Kayserî, Dâvûd, *Mukaddemat*. Nşr. Mehmed Bayrakdar. Kayseri: Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 1997.
- Meçin, Mahmut. "Molla Sadra'da Meâd Problemi". *Artuklu Akademi* 1 (2014 /1): 159-182.
- Mübârekpûri, Ebû'l-Üla Muhammed. *Tuhfetü'l-ahvezi şerhu Câmi'i't-Tirmizî*. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 2005.

- Muhibbi, *Hulasatü'l-eser fi karni'l-hâdi aşer*, nşr. Mustafa Vehbi. Beyrut: Dâru Sâdır, 1284.
- Müstakimzâde, Süleyman Sâdeddin. *Devhatü'l-meşâyih maa zeyl*. İstanbul: 1978.
- en-Nisâbüri, Fahreddin el-İsferâyîni. *Şerhu kitâbi'n-Necât (İlâhiyyât)*. ed. Hâmid Naci İsfahânî. Tahran: 2004.
- Özervarlı, M. Sait. "Mebde ve Meâd". *DİA*, XXVIII, 211-212
- es-Sühreverdi. "Risâle fi i'tikâdi'l-hükemâ". *Mecmû'a-i musannefât-ı Şeyh-işrâk*, nşr. Henry Corbin, II, 262-272. Tahran: Müessesese-i mütalaât ve tahkikât-ı ferhengî, 1993.
- . "Hikmetü'l-işrâk", *Mecmû'a-i musannefât-ı Şeyh-işrâk*, nşr. Henry Corbin, II, 9-260. Tahran: Müessesese-i mütalaât ve tahkikât-ı ferhengî, 1993.
- eş-Şehrezûri, Şemseddin. *Şerhu Hikmeti'l-işrâk*. Thk. Hüseyin Ziyâi. Tahran: 1372hş/1993.
- eş-Şirâzi, Kutbüddin. *Şerhu Hikmeti'l-işrâk*. Nşr. Abdullah Nurâni ve Mehdi Muhakkik. Tahran: 1379hş/2002.
- . "Risâle fi tahkiki âlemi'l-misâl ve ecvibeti es'ileti ba'zî'l-fudalâ", thk. John Walbridge. *The Science of Mystic Lights: Qutb al-Dîn Shirâzi and the Illuminationist Tradition in Islamic Philosophy*, John Walbridge, 234-270. Cambridge-Massachusetts: Harvard University Press, 1992.
- eş-Şirvânî Mehmed Emin, *el-Fevâidü'l-Hâkâniyye*, Süleymaniye Kütüphanesi, Amcazade Hüseyin, nr 321.
- . *Şerhu Kavâidi'l-akâid*. Süleymaniye Kütüphanesi, Atıf Efendi, nr. 1273.
- Yaka, Eyüp. "Fethullah b. Sadreddin Şirvânî (ö.1036/1626)'nin *İbadet Risalesi*". *Tasavvuf* 8 (2002): 79-95.
- Yenen, Halide. "Amellerin Bedenleşmesi Bağlamında Kutbüddin eş-Şirâzi ve İbn Arabî Mukayesesi". *Şeyhü'l-İşrâkın İzinde: İlk Dönem İşrâki Şârihler*, ed. M. Nesim Doru, Ömer Bozkurt ve Kamuran Gökdağ, 251-263. İstanbul: Divan Kitap, 2015.

Başlangıç ve Sonun Tahkikiyle İlgili Bir Risale

Mehmed Emin b. Sadr eş-Şirvânî

Âlimleri âlemlere üstün tutan, onlara doğruyu gösteren, mebde ve meâdın bilinmesinde kurtuluş yolunda yürümeyi onlara ikram eden Allah'a hamdolsun. Eksiksiz salat ü selam, hakikatin cemal yüzündeki ince peçeleri kaldırana, ailesine ve yoldaşlarına olsun; meralarda bitkiler yeşerdiği, çiçekler koktuğu müddetçe!

İmdi, rabbinin samedî affını uman, Mollazâde namıyla şöhret bulan Mehmed Emin b. Sadr eş-Şirvânî –Allah, onu ve atasını pişmanlık gerektiren yollardan muhafaza eylesin– der ki:

Bu, mebde meâdın tahkikiyle ilgili hakikatlerden bir nebze ve inceliklerden bir özdür. Doğru yolu gösteren Allah'tır.

Allah'a tevekkül edip, ilahî lütfunu gözleyerek derim ki: Söyleyenlerin en değerlisi Allah “Yoksa sizi boş yere yarattığımızı ve bize döndürülmeyeceğinizi mi sandınız?” (Müminün, 23/115) yine “İnsan, başıboş bırakılacağını mı sanıyor?” (Kıyâme, 75/36) buyurur. Öyleyse, insan boş yere yaratılmadı, başıboş bırakılmadı. Ezeli olmasa da o ebedidir. Asıl vatanı, kurbet/yakınlık örtüsü olup, şehadet âlemindeyken gurbettedir. Çünkü insanın hakikati ne duyularla hissedilen bu cevherdir ne de dokunulan bu bedendir. Aksine o rabbani, nurani, ruhani ve sultani bir latifedir. Bu latife lahut âlemde en mükemmel şekilde yaratıldı, daha sonra bedenlere kondu. Nitekim Allah Teâlâ: “Biz insanı gerçekten en güzel biçimde yarattık, sonra onu aşağıların aşağısına indirdik” (Tîn, 95/4) buyurur. Yani o, varlık zinciri düzeninde en aşağıda yer alan bedenler âlemine indirildi. Çünkü bu zincirin başı, ibdâi olan akli bir cevherdir. Nitekim Hz. Peygamber “Allah'ın ilk yarattığı şey akıldır” der. Hadislerde geçen *nur* ve *kalem* ile kastedilen şey de budur. Yine, kemal ve şerefin zirvesinde bulunan nur ve vücut, ordadır. Oradan azalmaya başlayarak en düşük noktaya, mülk ve şehadet âlemi diye adlandırılan unsurlar ve bedenler âlemine doğru iner. İşte zikri geçen bu latife, mükellef tutulan, itaat eden, asi olan, sevap kazanan ve cezaya muhatap olan şeydir. Ne var ki, bu latife fitratın temelinde nakıs, kendisine uygun düşen kemali cismani kuvvetler ve bedenî araçlar vasıtasıyla elde etmeye istidatlı olunca, kemalini tahsil etmek suretiyle kâr etsin, sağ salım ve kâr etmiş bir şekilde asli vatanına dönsün ve lahut âleminde muktedir bir melikin katında yerleşsin diye, gurbet ve bedenler âleminde ticaret etmesi için akıl sermayesiyle gönderilmiştir. Bunu başaranlar azdır. Zira çoğunluk “Hidayete karşılık dalaleti satın alanlardır. Ancak onların ticareti kazançlı olmamış ve kendileri de doğru yola girmemişlerdir.”

(Bakara, 2/16) Bu itibarla [ilahî] ruh için beden, binit ve âlet mesabesindedir. [İlahî ruh] hayvani ruh vasıtasıyla ona ilişir. Hayvani ruh, latif bir buhar olup latif besinlerden oluşur. Yeri de kozalak şeklindeki kalptir. Hayvani kuvvetler kalbe gelir, oradan da çıkıp atar damarlar yoluyla bu kuvvetleri taşıyarak bedenin uç kısımlarına kadar sirayet eder, tıpkı mumun ışığının evin köşelerine yayılması gibi. Ayrıca onun bedene olan taalluku, ne hululi ne de ittihadi bir taalluktur. Aksine o, tedbir ve tasarruf taallukudur, tıpkı kralın krallığına olan taalluku gibidir. Fakat bu taalluk, şu yaratışta ittihadı benzer bir şekilde devamlı ve köklü olduğu için, ruh madde boyasıyla boyanmış, beşerî lekelerle lekelenmiş, cismani kirlerle kirlenmiş, peşin olan hazlara ve fâni olan şehvetlere meyletmiştir. Nitekim Allah Teâlâ şöyle buyurur: “Kadınlara, oğullara, altın ve gümüşten oluşturulmuş yığınlara, salma atlara, davarlara ve ekinlere aşırı düşkünlük, insanlara süslü gösterildi. Bunlar dünya hayatının metaıdır. Asıl varılacak güzel yer Allah katında olandır.” (Âl-i İmrân, 3/14) Bu uğraştırıcı şeyler yüzünden ruh, vatanını ve gerçek sevgilisiyle buluşmayı unuttu. Nitekim Allah Teâlâ: “Onlara şöyle denir: Bugüne kavuşacağınızı unuttuğunuz gibi bugün biz de sizi unutturuz.” (Câsiye, 45/34), yine “Yemin olsun ki, biz daha önce Âdem’e ahit verdik de unuttu: biz onda bir kararlılık bulamadık.” (Tâhâ, 20/115) der. “Allah resulleri, müjdeleyici, uyarıcı olarak göndermiştir.” (Bakara, 2/213) Nitekim Allah Teâlâ şöyle buyurur “Allah’ın günlerini onlara hatırlat!” (İbrahim, 14/5) Bununla “Allah’a kavuşma günlerini hatırlat!” demek istemiştir.

Böylece insanlar iki fırkaya ayrılmıştır. Bir fırka Allah’ın elçisine icabet edenler olup ona iman ederler. Allah’ın insanları, kendisi üzerinde yarattığı fitrat nuru onlarda sönmemiştir. Fakat onlar da istidatlarındaki farklılık sebebiyle derece derecedir. Diğer fırka ise kalplerini Allah’ın mühürlediği, kötü karakterlerinin üstün geldiği ve sapkın olan kimselerdir. Nitekim Allah Teâlâ şöyle buyurur: “O gün gelince Allah’ın izni olmaksızın hiç kimse konuşamaz. İçlerinde bedbaht olanlar da vardır, mesut olanlar da vardır.” (Hûd, 11/105) Bu itibarla akıllı kimsenin ebedi hayatı elde etmesi için sermedi kemalleri ve yüksek saadetleri tahsil etmede çok çaba harcaması gerekir.

Dolayısıyla diyoruz ki, nefsin mutluluğunun zirvesi ve en yüce mertebesi, yaratıcının eksiklerden münezzehe oluşu ve kemal sıfatlara sahip olması, O’ndan ilk ve son yaratışta sadır olan fiilleri ve eserleri yönüyle yaratıcıyı (*sâni*) bilmektir. Kısaca bu, Allah’a ve ahirete iman diye ifade edilen mebde ve meâdın bilgisidir. Bu bilgiye giden iki yol vardır. İlki, nazar ve istidlal ehlinin yoludur. Diğer ise riyazet ve mücâhede yoludur. İkisi arasındaki fark ise şöyledir: İlk yolun erbabı, ikinci yol erbabının ayne’l-yakîn müşahede ettiklerini ilme’l-yakîn bilir. Bu ikisinin üzerinde fena ve istihlak makamı denen bir yakîn mertebesi bulunur. Nitekim şöyle bir hikâye nakledilir:

Şeyh-i Reis Ebû Ali İbn Sînâ, ariflerin kutbu olan Ebû Saîd Ebû'l-Hayr ile sohbetinde bu-
lunduğunda ikisine de aralarında geçen şeylerle ilgili sorular sorulur. İbn Sînâ: “Bu şeyh,
bizim bildiğimiz şeyleri müşahade ediyor” diye cevap verir. Ebû Said ise: “Bu şeyh, bizzat
gördüğümüz şeyleri biliyor” diye cevaplandırır.

İlk yola süluk edenlerin bu hususta istinat ettikleri şeyler, vahiy veya vahye da-
yanan şeylere istinat eden sem'î delillerden ise onlar, şeriat ehli ve kelâmcılar züm-
residir. Aksi hâlde Meşşâî hükemâ zümresidir. İkinci yola süluk edenler ise riyazet-
lerinde şeriatın hükümlerine muvafık iseler onlar tarikat ehli ve sûfilerdir. Aksi tak-
dirde onlara İşrâkî hükemâ denir.

İlk yolun özü, nazari kuvvet vasıtasıyla kemale ermek ve resmi hikmette açıklan-
nan nazari kuvvet mertebelerinde yükselmektir. Bu mertebelerin en yükseği müs-
tefad akıl olup, nefsin, yakînî bilgilerin tümünü, hiçbirisi uzak kalmayacak şekil-
de müşahade etmiş olmasıdır. Bu da ancak nefsin yüce ilkelere ruhani bir şekilde
kavuşmasıyla ve mele-i a'lâya akli ittisaliyle gerçekleşir. Ne var ki, bu mertebeye bu
dünyada hiçbir kimse için yoktur bilakis öbür dünyadadır. Fakat beden elbisesinden
tecerrüt edip, mücerret varlıkların yoluna girmiş nadir kimseler bundan müstesna-
dır. Çünkü bu dünyada şimşek parıltısı gibi bu [mertebenin] ışıltıları onlar için söz
konusu olabilir.

İkinci yolun özü ise ameli kuvvet vasıtasıyla kemale ermek ve dört derecede yük-
selmektir. Bunların ilki nebevi şeriatı ve ilahî kanunları uygulayarak zahiri eğitmek;
ikincisi cimrilik, haset, kibir, riya, kendini beğenmişlik gibi şeylerden bâtını temiz-
lemek ve gayb âleminden alıkoyan işleri azaltmak ki, buna tahliye mertebesi denir;
üçüncüsü gayb âlemine ittisal ettikten sonra nefiste hâsıl olan kutsî suretlerle ve ünsî
melekelerle süslenmek gibi şeyler; dördüncüsü ittisal ve külliyyen kendinden infisal
etme melekesini kazanmasının ardından hâsıl olan Allah Teâlâ'nın cemalini ve cela-
lini görmek, kendi nazarını da sadece kemaline tahsis etmek gibi şeylerdir. Salık bu
mertebeleri kat etmediği müddetçe o “Allah'a seyir” makamındadır. Dördüncü mer-
tebeye ererse Allah'a olan seyri bitmiş olur. Bunun ardından “Allah'ta seyir” derece-
leri ve mertebeleri gelir. Allah'a seyir mertebesinin bitmesi, denizin sahiline varmak
konumundadır. Allah'ta seyir ise denizin derinliklerine dalmak konumundadır. Ha-
kikat denizine varan arif, vuslat denizinin derinliklerine dalarsa beşeriyet kayıtların-
dan azade olur, örtüler ve cismani perdeler ondan külliyyen kalkıncaya kadar dalmaya
devam eder. Allah'ın ahlakı ile ahlaklanır. Artık her kudreti tüm makdurâta taalluk
eden Allah'ın kudreti içinde, her ilmi ilminden hiçbir şeyin uzak olmadığı Allah'ın
ilmi içinde, her iradeyi de hiçbir mümkünün karşı koyamayacağı iradesi içinde, her
varlık ve her varlığın kemalinin ondan sadır ve feyezana etmiş olduğunu görür. Bu
takdirde Cenabı Hak onun gördüğü görmesi, işittiği işitmesi, yaptığı kudreti, bildiği
ilmi ve var olduğu varlığı olur. İşte bu, “sıfatların tevhidî” mertebesidir.

Bu mertebeden sonra arif görür ki, bu sıfatların ve onun yerinde olan şeylerin çoğalması sadece ve sadece ehadiyet zatının sahip olduğu itibarlar ve şe'nlerden ibaret çokluğa kıyasladır, bir olan ilkesine kıyasla ise bütün sıfatlar tektir. Böylelikle, onun zati ilmi, aynıyla zati kudretidir; kudreti de aynıyla zati iradesidir. Diğer sıfatlar da böyledir. Ondan başkası için zati varlık olmadığından sıfatlar zattan ayrı olmadığı gibi, zat ta sıfatlar için bir konu değildir. “De ki, o Allah tektir” (İhlas, 112/1) yine “Allah de sonra bırak onları!” (En’âm, 6/91) Bu da “zatın tevhidi” mertebesidir. Bu makamda ne vasıf ne de mevsuf, ne sâlik ne de meslûk, ne ârif ne de maruf vardır. Bu, tevhitte fena ve hakka'l-yakîn mertebesidir.

İlahî sıfatlar ve rabbani ahlak sonsuzdur. Nitekim Allah Teâlâ der ki: “De ki, Rabbimin sözlerini yazmak için denizler mürekkep olsa Rabbimin sözleri bitmeden denizler tükenirdi.” (Kehf, 18/109) Allah’da seyir mertebesi, sâlikin tevhid denizinde fani olmasıyla bitmez. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* sahibi der ki:

Arifin işi, her şeyde onu görme noktasına geldiği, “görmesi olur, işitmesi olurum” vadisinden esintilerin açığa çıktığı anda arif yolculuğunu bitirmek ve yolcu ismini atmak ister. Anlar ki, işin sonu yok ve hâlâ yolcudur.⁵⁰

Artık yola çıkın, sohbete girin ve ganimet sizin olsun! Nefsin bu ticaretteki karı, mele-i a'lânın civarına yakın olmak için ilmî ve amelî kemali tahsil etmektir. Nefsin hüsrânı ise kemali kaybetmek, bâtil inançlarla, kötü huylarla kirlenmek ve çirkin işlerle lekelenmektir. Nefis bedenden ayrıldıktan sonra kemali mütalaa ederek yakınlık ve muktedir bir melikin yanında güvenilir bir yer tahsil etmesinden haz duyduğu gibi, bu kemalin zıtları ve onların doğurduğu uzaklıkla, Allah’ın gönüllere uzanan alevli ateşiyle elem duyar. Akli haz ve elemden kastedilen şey de budur.

Bu öncüller sabit olursa, bil ki, meâdın iki çeşidi vardır: **[1]** İlki, ruhani olup beden harap olduktan sonra nefsin haz veya elem duyarak baki olmasıdır. Bunu hükemâ, sûfîler ve muhakkik kelâmcılar ispat etmişlerdir. Buna, aziz rabbın kelâmında işaret varit olmuş ve şöyle buyrulmuştur: “Güzel davrananlara daha güzel karşılık ve fazlası vardır” (Yûnus, 10/26), “Allah yolunda öldürülenler için ‘ölüler’ demeyin. Tam aksine onlar diridir.” (Bakara, 2/154), yine “Hiç kimse yaptıklarına karşılık kendileri için saklanan göz aydınlığını bilemez.” (Secde, 32/17), yine “Ey huzura kavuşmuş nefis! Sen ondan hoşnut o da senden hoşnut olarak Rabbine dön!” (Fecr, 89/30) ve yine “Allah’ın rızası hepsinden büyüktür.” (Tevbe, 9/72). **[2]** Meâdın ikinci çeşidi ise şeriatıta varit olan ve üç din mensuplarının icma ettiği, tevil kabul etmeyecek şekilde Kuran’ın da birkaç yerde şahadet ettiği cismani meâddır. Cismânî meâdın hakikati ise misal âleminde ruhun misalî bedene iadesidir. Misalî

50 Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 190. Bâb.

beden ise isim ve mahiyet âleminde bulunan bu bedenın aynıdır. Fakat ilk yaratıştan farklı ve başka bir melekûti yaratıştır. Allah Teâlâ şöyle buyurur: “Yerinize diğer benzerlerinizi getireceğiz ve sizi bilemeyeceğiniz bir şekilde yeniden oluşturacağız. İlk yaratılışı bildiniz. Düşünüp ibret almanız gerekmez mi?” (Vâkıa, 56/61-62)

Cennet ve cehennem inançların, eylemlerin ve huyların suret şeklindeki tezahürüdür. Salih olsun veya olmasın her bir amelin, ahirette ona uygun düşen cismani bir sureti vardır, dünyadaki arzular ve manalar da böyledir. Hakiki birlik her iki mekânda mahfuzdur. Esasen cevherlik ve arazlık, yaratışın hükümleri ve mekânın eserleri cümlesindedir. Cennet ve orada bulunan ağaçlar, nehirler, meyveler, huriler, köşkler, gılman, vildan gibi şeyler, insanların, uygun misal ve suretler şeklinde teşkil ve temsil edilen amelleri, ahlakları, makamları ve halleridir. Bu nedenle onlara “Bunlar size iade edilmiş amellerinizdir” denilir, onlar da “Evet ‘İşte mallarımızı bize iade edilmiş’” (Yûsuf, 12/65) derler. Hz. Peygamber de der ki: “Cennet imareti olmayan bir ovardır. Siz dünyadayken cennet ekinini çoğaltın! Ona dendi ki ‘Ey Allah’ın elçisi, cennet ekini ne ki?’ o da ‘tesbih ve tehlildir’ cevabını verdi.” Cehennem ve orada bulunan ateş çukurları, elem çeşitleri, kabir azabı, yılan, akrep şeklinde görülen şeyler de bâtil inançların suretlerinden, kötü amellerin sonuçlarından ve adi huyların ürünlerinden başka bir şey değildir. Onlar dünyada manalar iken ahirette suretlere dönüşür. Onlar, sonsuza dek orada temelli kalacaklardır. “Şüphesiz Cehennem kâfirleri çepeçevre kuşatır.” (Tevbe, 9/49) Ne var ki bunlar kesafetleri, beden örtülerinin kalın olması ve gafletlerinin derinliğinden dolayı dünyada iken elem duymazlar. “İnsanlar, uyumaktadır. Öldüklerinde uyanırlar.” ve onlar: “Rabbimiz ‘Gördük ve duyduk. Şimdi bizi tekrar dünyaya gönder de iyi işler yapalım. Artık kesin olarak inandık.’” (Secde, 32/12) derler. Basiret gözü açılan ve dünyada ihtiyari ölümle ahiret ehlinden olanların, o kimselerin ateşe girdiklerini ve orada mağlup oldukları kötü sıfatlara uygun suretlerle tezahür etmiş azap türlerini görmüş oldukları bilinmez mi? Bu nedenle “Müminin ferasetinden çekinin! O Allah’ın nuruyla bakar.” Söyleyenlerin en azizi olan Allah “Haksızlıkla yetimlerin mallarını yiyenler şüphesiz karınlarına ancak ateş tıkamış olurlar zaten onlar alevlenmiş ateşe gireceklerdir.” (Nisa, 4/10) buyurur. Hz. Peygamber de “Altın ve gümüş kaptan içenlerin içtikleri şeyler, karınlarında ateşe dönüşür” der. Yine, “Cennetin yolu, zorluklarla doludur. Ateşin yolu ise arzularla doludur.” der.

Sırat ta böyle olup, o da itikat ve amelin bir suretidir. Zira akli ve amelî kuvvetin her ikisinin de ifrat tarafı, tefrit tarafı ve itidalden ibaret olan gerçek bir ortası vardır. Taraflar rezilettir, orta ise fazilettir. Tarafların, bir sınırdan durmayacak kadar geniş bir alanı vardır. İster itikat ister amel olsun, gerçek orta birdir, başka değil. Hatta onda çoğalma tasavvur edilmez. Allah Teâlâ “Şüphesiz bu benim dosdoğru yolumdur. Buna uyun. Başka yollara uymayın! Zira o yollar sizi Allah’ın yolundan

ayırır.” (En‘âm, 6/153) buyurur. Her iki noktayı birleştiren hatlarla anlatılan bu hususu anla! Zira hatlar sonsuz olsa bile doğru hat ancak bir tanedir. “Hak(ikat)ten sonra geriye sapıklıktan başka ne kalır?” (Yûnus, 10/32)

Sırat-ı müstakim, itikatların ve amellerin oluşturduğu bu ortamın suretidir. Tarafların çok olmasından dolayı onda sabit kalmak çok zor; kıldan daha ince kılıçtan daha keskindir. Bu nedenle Hz. Peygamber: “Hûd suresi saçımı ağarttı” demiştir. Çünkü Peygamber (as) “Emredildiğin gibi istikamet üzere ol!” (Hûd, 11/112) ayetiyle istikamette olmakla emr olunmuştu. Bir diğer ayette “De ki, Rabbim adaleti emretti.” (A‘râf, 7/29) buyruğu ile buna atıfta bulunuldu. Her kim Allah’ın mülkünü ve melekûtunun eşsiz hallerini, yarattığı şeylerdeki ve ceberûtundaki ilginç hâllerini teemmül ederse bunları kabul etmekte zorlanmaz. Çünkü ahiretle ilgili tüm şeyler, melekût ve misal âleminde. Zira nefsin çeşitli yaratılışları vardır. Her birisinde o, özel bir eser ve hükme hasredilir. Aslında mümkünlerin tamamı için ilk taayyün diye adlandırılan ilmî icmalî vücut, ikinci taayyün diye adlandırılan tafsilî vücut, sonra ruhi, sonra misalî, daha sonra unsuri olan hissî gibi muhtelif âlemler vardır. Onlar hissî aynî varlıkta hadis olsalar da, evvelî ilmî varlıkları itibarıyla kadimdir. Bu varlığı itibarıyla onlar, kendilerine nüfuz eden bir yapıcının/câilîn yapmasıyla olmuş değildir. Ayrıca nefis her yaratılışta o yaratılışın gerektirdiği birtakım sureti müşahede eder. Nitekim o uyurken uyanıkken görmediği suretleri müşahede ettiği gibi hissî bedenden ayrılıp misal âlemindeki misalî bedenine intikal ettiğinde dünya hayatında görmesi mümkün olmayan şeyleri müşahede eder. Mütellih hükemâ ve sūfiyyeden mükâşefe ehli ve müşahede erbabı der ki, Melekût âlemi diye adlandırılan latif, ruhî ve mücerret âlem ile mülk âlemi diye adlandırılan kayıtlarla ve engellerle dolu, kesif, aynî mevcutlar âlemi arasında misal âlemi denen berzah vardır. “İki denizi birbirine kavuşmak üzere salıvermiştir. Fakat aralarında berzah vardır, birbirine geçip karışmazlar.” (Rahman, 55/19-20) Bu misal âleminde, hariçteki tikellere uygun olan müşahhas varlıklar mevcut olup, onların misalidir, kendi kendine kaimdir, zikri geçen her iki âleme de münasip düşer. Şöyle ki, şibhî kayıtlarla mukayyet şibhî cismani suretler olmasından dolayı mülk âlemine; soyut varlıklar gibi, mekâna ve cihete taalluk etmeden muallak olmasından dolayı da melekût âlemine münasip düşer. Nitekim tek bir şahsa ait misalî suret birçok aynada görülür. Hatta birkaç yerde ve mekânda görülür. Nitekim canı alan ve veren melek de olduğu gibi, bir meleğin bin mekânda hazır bulunması bu kabilindedir. Aynı şekilde bazı evliyanın aynı anda doğu veya batı, birçok yerde hazır olması da bu cümledendir. Öyleyse misal âleminde cesetler ruhlaşır, ruhlar cesetleşir. Bu âleme Peygamber efendimiz şu sözlerle işaret etmiştir: “Her şeyin bir meleği vardır.” Hatta bu hususta şunu da ifade etmiştir: “İnen her damlayla birlikte inen bir melek vardır”.

Bu misalî suretlerin çeşitli görünüm alanları vardır, ayna, mütehayyile ve ortak duyu gibi. Mani olan hariç işlerle uğraşmaktan uzaklaştıklarında diğer bâtını kuvvetlerin de iki âleme nispeti olur. Zira bu uzaklaşma sayesinde o âleme uygun bir ziyade elde eder, tıpkı enbiya, evliya, uyuyanlar ve hastalar gibi beşerî alakalardan ve cismani bulanıklıklardan tecerrüt edenlere zahir olan şeyler gibi. Hatta uğraşlardan uzak kalmaları sebebiyle, enbiya ve evliyanın zahirî kuvvetlerinde bile bu münasebet zuhur eder. Hz. Peygamberin, vahiy indirdiğinde Cebrail'i (as) müşahede edip etrafındaki sahabenin müşahede etmemesini bilmiyor musun? Şehadet âlemi misal âlemine nispetle, hadiste de varit olduğu üzere, çöle düşen yüzük gibidir. Eni, yer ile göklerden ibaret olan cenneti içine alan âleme ne dersin?

Bu âlemi ispat etmek suretiyle, şehadet âleminin birçok olayı ve duyunun gerektirdikleri ile kayıtlı olup da kuvvetlerin verdiği hazla bu âleme ve ötesine yükselmekten alıkonan akıldan uzak ilginç konular sana ayan olur. Bununla, karakter ve huyların kabirde güzel suretlerle veya yılan, ateş ve akrep gibi çirkin suretlerle tezahür etmesi, teviline bile ihtiyaç duymadan amellerin kâğıtlarla tartılması, Cehennem, yer ve göklerin toplamı kadar olan cennetin yaratılması, Hz. Peygamberin miraç olayı gibi –ki bu, misalî bedeniyle olmuştur; Hz. Aişe “Muhammed’in bedeni yanımızdan ayrılmadı” sözüyle işaret eder– berzah ve mahşer âlemine ait düğümler çözülür. Bununla, meşhur olan şu şüphe de çözülebilir: Şayet bir mümin, bir kâfire gıda olur ve onun bedeninin bir parçası hâline gelirse bu parçanın iadesi mümkün değildir. Böyle bir şey vaki olursa, bu takdirde itaatkâr olan parçaların azaba uğraması gerekir. Bu meşhur şüpheye “Haşr olacak olan aslî parçalardır. Belki Allah itaatkâr parçayı aslî parçaya dönüşmekten korur” şeklinde bir cevap, bir çözüm içermez. Çünkü Muhammedî şeriat zait olan parçaların da haşr edileceğine hükmeder. Hz. Peygamber’in gusletmeden önce cünüplünün tırnaklarını kesmemesini ve tıraş olmamasını emretmiştir. Hatta kefenler bile haşr edilecektir. Nitekim Hz. Peygamber kefenlerin yeni olmasını emretmiştir. Yukarıdaki şüphenin çözümü ise şöyledir: İnsan ilk başta ruhani bir yaratılıştadır. Nitekim bir hadiste “Allah ruhları bedenlerden iki bin yıl önce yaratmıştır” denir. Daha sonra insana dünyada unsuri bir yaratılış hâsil oldu. Bu yaratılış, hem latif olan bir cismaniliği hem de kesif olan cirmaniliği cemedir. Çünkü bu unsurun saflığı ve bulanıklığı vardır. Saflığından cisim, misal ve melekût hâsil olur. Bulanıklığından ise cirim olur. Cirim ise açığa çıkan kesif bir sonuçtur. Cisim ise gizli ve örtük bir latiftir. Cismin cirme olan nispeti, özün kabağa olan nispeti gibidir. Bu nedenle Hz. Peygambere işin başlangıcında “Ey örtüye bürünen!” (Müddessir, 74/1) diye hitap edilmiştir. Ayrıca nefis o âlemde cismani bir bedende haşr edilir. Bu ise unsuri ve ruhani yaratılışı cemedir. Aynı anda iki mekânda olabilmek o yaratılışın özelliklerindedir. Binaenaleyh haşr edilip iade edilen, yiyende ve yenilende aslî ve zait olan parçaları içeren cismanidir. Belki de bu görüşü savunanların aslî unsurla kastettiği şey, zait olanı karşılayan şey değil iade edilen bu meleküttür.

Misalî ve cismani beden beslenir, büyür; imanla ve salih amelle yumuşar. “Ona ancak güzel sözler ulaşır. O sözleri de yararlı iş yükseltir.” (Fâtır, 35/10) Cismani olan ne kadar güçlenirse cirmani olan o kadar zayıflar ve incelik. Hatta kabuk gibi olur. Bâyezîd-i Bistâmî'den (ks) nakledilir ki: “Yılanın derisinden soyunduğu gibi ben de cildimden çıktım.” Cirmani olan incelik zayıfladığında cismani olanın gizli ve misalî nuru onda açığa çıkar ve onu parlatır. Nitekim Allah Teâlâ “Yüzlerinde secde izinden nişanları vardır” (Fetih, 48/29) buyurur. Hz Peygamber “Gece namazı çok olanın gündüz yüzü güzel olur” demiştir.

Bu tasfiyenin en yüksek mertebesi olan cismaninin cirmaniye yenmesi Hz. Peygamberde hâsıl olmuştur; hatta onun gölgesi bile yoktu. Mümin, iman ve salih amelin bereketiyle, ruhaniliğe yakın olan cismaniliği güçlü ve yaş olduğu için, bazen eğilip bazen de dik duran, rüzgâr estiğinde kırılmayan yaş bir dal gibi, hangi tasarruf olursa olsun kabiliyetli ve istidatlıdır. Bu nedenle müminlerin ruhları, tecerrüd ve taalluku cemedden yaratılıştaki bedenlerine gönüllü ve ihtiyari bir şekilde taalluk eder.

Kâfirlere ve asilere gelince onların cirmanisi güçlenmiş, kalınlaşmış ve kesif olmuş, onların cismanileri neredeyse erimiş, melekûtu yok olmuştur. Bedbahtların ruhlarındaki insani kuvvetler ve ruhani sıfatlar onlardan ayrılır. [İkinci] yaratılıştaki onların tasavvurlarında, zihinlerinde ve kötü huylarında bulunan maddi ve mizaci hâllerinin suretleri bulunur ki, dünyadayken onlardan çıkan sözler ve fiiller bu suretlere bağlıdır. Böylelikle bu suretler onların misal ve melekûtlarına eklenir. Bedenlerinden ayrılan parçalar onlara iade edilir; sanki o parçalar onlardan hiç ayrılmamış gibi olur. Haberde “kâfirin dişi Uhud dağı kadar, cildi de 40 zira' kadardır” diye varit olması bu nedenledir. Ruhları da Allah Teâlâ'nın “Sonra kalpleriniz katılaştı, taş gibi hatta daha da katı oldu” (Bakara, 2/74) şeklinde buyurduğu gibi kuru ve sert olduğundan, tasarrufu ancak zorla kabul eder, ahirette de bedenlerine isteksiz taalluk eder. “Göklerde ve yerde olanların hepsi istese de istemedi ona teslim olmuştur.” (Âl-i İmrân, 3/83) Onların durumu, kırılan ve istenilen şekli almayan kuru bir dala benzer. “O gün iş güçleşip hakikat perdesi açılmaya başlayacak, secdeye çağırılacaklar fakat buna güç yetiremeyecekler.” (Kalem, 68/42) Önceki ruhani yaratılışında mümin, ruhani özellikler ve cismani anlamlardan uzaktır ve mümkün olan kemalattan halidir. Dünyevi yaratılıştaki ruhu bedenine bitiştiğinde bu manaların ve ona özgü olan şeylerin zevkini tatmış olur. Berzah gününde de bedenden ayrıldığında beraberken elde ettiği zevkin kendine has olan kısmını tatmış olur. Câmi olan yaratılıştaki, iman ve salih amelin bereketiyle ihtiyari bir ittisalle bedene ittisalle ederse, hayat ve memmat olan iki tarafın kemaliyle sürekli olarak tecerrüt ve taalluku bir araya getirmesi itibarıyla sanki o daimi olarak diri, daimi olarak ölüdür. Ameller cennetinin ödülleri ise huriler, gılmanlar, çeşitli yemekler ve içecekler vb. hayatta görülen cismani lezzetlerdir. İman cennetinin ödülleri ise kavuşma ve hiçbir gözün görmediği,

hiçbir kulağın işitmediği ve hiç kimsenin hatırına gelmeyen diğer şeylerdir. Hakkın nurlarını müşahade etmekten dolayı “Hiç kimse yaptıklarına karşılık kendileri için saklanan göz aydınlığını bilemez.” (Secde, 32/17) Nur denizine gömülmek, ölümün getirdiği hazlardanır. Hz. Peygamber “Hiçbiriniz ölmedikçe Allah’a kavuşamazsınız” der. Kâfir ise kalbinin sert ve kuru oluşuyla bu tasarrufları ihtiyari bir şekilde kabul etmediği için, iki tarafın hayrından mahrum kalır. Allah Teâlâ “Hayır, doğrusu onlar o gün rablerinden perdelenmiştir” (Mutaffifin, 83/15), yine “Şüphesiz Allah bunları kâfirlere haram kılmıştır” (A’râf, 7/50) der. Yine “Onlara, ‘Dönün ardınıza da nur arayın!’ denilir” (Hadîd, 57/13) der. Hayatı gerçekleşmediği için kâfirin naim cenneti yoktur. Ölümü gerçekleşmediği için lika cenneti de yoktur. Allah Teâlâ onlar hakkında “Rabbine suçlu olarak gelen için Cehennem vardır. Orada ne ölür ne de yaşar” (Tâhâ, 20/74) buyurur. İşte bu gerçek hüsrânın ta kendisidir.

Belki misaller (*müsül*) lafzını işitmiş olabilirsin. Misaller lafzının misal lafzına benzemesine bakarak sanma ki, ikisi de aynıdır. Asla! Misal yukarıda duyduğun şeydir. Misaller ise bilmen gerekir ki, Metafizikçi Eflâtun, Fars hükemâsı, ilaveten müteellihler ve sûfiler, yüksek olsun aşağı olsun, basit olsun bileşik olsun mülk âleminde var olan her bir türün, nur âleminde bir rabbi olduğu düşüncesindedir. Bu rab, nuranî ve mücerret bir zat olup, bu türe ilişen kayıtlardan azadedir. O, kadim olup kendi kendine kaim, türün müdebbiri olup ona inayette bulunur. Besleyici, büyütücü ve doğurucu vs. olan da odur. Hatta onlara göre tavus kuşunun tüylerinde bulunan çok ve ilginç olan tüylere rengini veren, o türün rabbidir. Keza, bütün heyetler, hem nurlu işrâkların gölgeleri hem de nurani rablerdeki manevi bir nispettir. Mesela misk kokusu, türünün rabbinin heyetinin bir gölgesidir. Ayrıca, rablere ilkelerinden arız olan başka nurlar da feyezân eder; bunlardan rablere farklı manevi nispetler gerekir. Böylelikle onların suretleri cismanî sınıflarında açığa çıkar. Bu rablere, hakikatin kâşifi olan Hz. Peygamber şu sözlerle işaret etmiştir: “Dağların meleği, denizlerin meleği bana geldi.” İşte bu rablere misaller denir. Zira rab, aklî âlemde merbûbun misalidir; merbûb da aynı âlemde rabbinin misalidir. Birisi diğerinin devamıyla daim olur, yok olmasıyla da yok olur. Sûfiyyenin görüşü ise şudur: Hakkın birtakım isimleri olup, her birisi bu âlemde tecelli edeceği ve eserlerinin açığa çıkacağı bir mazharı ve küllî bir mertebeyi gerektirir. Hakkın bu ismi o türe nispetle rab diye anılır. Mutlak vacip ise rablerin rabbidir. İlahî isimler mertebesi tefrika ve kesret makamı olduğu için, zat mertebesinin altındadır. Allah Teâlâ “Çeşitli rabler mi daha iyidir yoksa kahhar ve bir olan Allah mı?” (Yusuf, 12/39) demiştir. Bu konuda bununla iktifa edelim. Zira bu, akıl tavrının ötesinde bir tavidir. Akıllar yetersiz, azimetler ise geride kalmış; kalpler resimlerle ve adetlerle dolmuş; insan neredeyse hayvanlar zümresine girmiştir. Şimdi de kalbin eşsiz hallerine temas edelim.

Bil ki, bu konuda anlamlarının bilgisine ihtiyaç duyulan birkaç terim vardır. Bunlar *kalp*, *ruh*, *nefis* ve *akıl* olmak üzere dördttür: **[i]** *Kalp* iki manada kullanılır. İlki, siyah kanı barındıran kozalaklı et parçasıdır. İkincisi ise cismani kalbe taalluku olan rabbani ve ruhani latifedir. İnsanda asıl idrak edici, mükellef ve muhatap olan odur. Onun sayesinde insan diğer hayvanlardan temayüz eder. Hatta o, en güzel şekilde yaratılan insanın hakikatidir. **[ii]** *Ruh* ise bazen bu latifeye denir, bazen de siyah kandan çıkıp damarlar yoluyla bedenın bütün parçalarına yayılan *buhara* denir. Hayat nurunun, duyum, hareket, işitme, görme, dokunma, koklamanın feyezasını da ondan ileri gelir. Bu, tıpkı mumun ışığının evin köşelerine yayılması gibidir. Önceden bu hususa temas etmiştik. Bu anlamıyla “hayvani ruh” diye adlandırılır. **[iii]** *Nefis* de iki anlamda kullanılır: İlki, kınanmış sıfatları bir araya getiren mana için kullanılır. Nitekim Hz. Peygamber “En azılı düşmanın, bedeninde bulunan nefisindir” der. Diğeri ise zikri geçen latifedir. Ancak bu nefsin çeşitli hâlleri, farklı sıfatları vardır ve her birisine nispetle farklı bir isimle adlandırılır. Şöyle ki, nefis ilahî emirlere itaat ederek sakinleşmiş ve şehvete direnerek sıkıntılar ondan uzaklaşmış ise ona *mutmainne* denir. Şayet sakinleşmemiş ve şehvetine bazen uymuş bazen de uymamış ise ona *levvâme* denir. Çünkü o ibadet konusunda sahibi kusur gösterdiğinde onu kınar. Eğer şehvete karşı çıkmayı bırakır ve ona uyarsa artık ona *emmâre* denir. O bazen farklı nispetler yoluyla *mülhime* vb. değişik isimler de alır. Sonuçta adlandırılan, aynı varlığın ta kendisidir. **[iv]** *Akıl* terimine gelince bazen zikri geçen latife ile idrak edilen ilimlere, bazen de bu latifenin kendisine denir.

Ayrıca, kalbin birtakım askerleri vardır. Bunun açıklaması şöyledir: İnsani kemallerin kazanımı bedene bağlı olduğu için, ona uygun olanı celp ederek, uygun olmayanı da defederek onu korumak gerekir. Bu itibarla Allah kalbe uygun olanı celp etmesi için bâtından şehvet, zahirden de organlar olan iki ordu ile ikramda bulundu. Bir şeyi istemek ve bir şeyden nefret etmek bilgiye bağlı olduğu için, Allah ona bilgi hususunda bâtını olan iki ordu ile ikramda bulundu. İlki *beş idrak* olup yeri de *beş duyudur*. Diğeri ise *beş kuvvet* olup onların yeri de beyinde bulunan boşluklar ve onların içidir. Uygun olanı bildiğinde ona iştah duyar, uygun olmayanı bildiğinde de ondan nefret eder ve uzaklaştırmak üzere onu defetmeye çalışır. Sevk edici şeye *irade* denir. Organları harekete geçiren şeye de *kudret* denir. Çokluğu ile birlikte kalbin askerleri irade, kudret ve zahirî ve bâtını idrak edici kuvvetlere dönüktür. İnsanda bu askerlerin bulunmasıyla onda dört sıfat bir araya gelmiş olur: Düşmanlığa sevk eden *subûiyye* (yırtıcı); şehvet ve hırsa sevk eden *behîmiyye*; tiranlık ve süfilik kayıtlarından çıkmaya ve şehvete kulluktan kurtulmaya sevk eden *rabbaniyye*; hile ve aldatmaya sevk eden *şeytaniyye*dir.

Mutlu kimse nefisini, rabbani sıfatın emrine veren, maksadı Allah olan, ahireti yerleşeceği yer edinen, dünyayı geçici konak, bedenini binit, dilini tercüman, or-

ganlarını yazıcı ve hizmetkâr, duyularını da casus edinen kimsedir ki, duyularıyla mahsûsattan elde ettiklerini koruyucuya iletir, koruyucu da insanın hakikati olan krala bunları arz eder, o da krallığının yönetiminde gerekli olanları oradan alır ve ahiret mutluluğuna kavuşur.

Ayrıca, organların hareketinden önce kalbin dört çeşit fiili vardır: Birincisi *hatırdır*. İkincisi tabının hükmünü hatırlaması nedeniyle rağbetin harekete geçmesidir ki, ona *tabın meyli* denir. Bu ikisi nedeniyle kul muaheze edilmez. Çünkü ikisi de kulun ihtiyarıyla değildir. Hz. Peygamberin şu sözünde kastedilen mana budur: “Allah, ümmetimden, kalbinden geçirdiklerini eyleme dökmediği veya söylemediği müddetçe bağışlamıştır.” Üçüncüsü, kötü olmasına rağmen nefsin işlenmesini gerekli bulduğu hüküm ki, bu da azme dönüşmediği için ihtiyarı olsa da bağışlanır. Dördüncüsü ise fiili yapma hususunda azimli olup, bir engelden dolayı yapamadığı fiillerdir ki, kul bunlardan sorumlu olur. Zira Allah Teâlâ “Nefsizdeki gizlesiniz de açıklasınız da Allah ondan onunla hesaba çeker.” (Bakara, 2 /284) buyurur.

Bilinmesi gereken şeylerden biri de şudur: Hatır iki çeşittir. İlki hayra çağırır. Onu kalbe bırakan sebep *melek* diye adlandırılır. Sebep biliniyor ise ona *vahiy* denir. Bilinmiyorsa ona *ilham*, *kalbe ilkâ* ve *ledünni ilim* denir. Diğeri ise şerre çağırır *hatırdır*. Ona da *vesvese* denir. Onu kalbe bırakan sebebe şeytan denir. Şeytan bazen daha hayırlıdan uzaklaştırmak amacıyla kalbe hayır olan bir şey de bırakır. Dolayısıyla müminin kalbi her daim melekle şeytanın arasındadır. “Müminin kalbi, Rahman’ın iki parmağı arasındadır. Dilediği şekilde onları döndürür” şeklinde hadiste geçen iki parmaktan maksat da budur.

Hatırların bir kısmı kuldan kaynaklanan sebeplerden dolayı kalpte gerçekleşir. Onlar da istidlal erbabının metotlarında görüldüğü gibi nazar ve istidlal olur yahut sûfilerin yollarında görüldüğü gibi bâtını temizlemek ve tasfiye olur. Dolayısıyla kalp, perdelerden hali ve levh-i mahfuz aynasıyla karşı karşıya olduğunda eşyanın hakikatlerinin kendinde tecelli etmesine istidatlıdır. Perdeler ve engeller kalktığında, kalp de kötü huyların ve adi melekelerin lekelerinden temizlenmiş olursa yerin ve göklerin melekûtuna doğru kalbin kapıları açılır, mele-i a’lâya ve yüksek ilkelere bitişir. Orda bulunan ilimlerin, marifetlerin ve hakikatlerin suretleri onda yansır ve hissî âleme denk düşen akli bir âlem olur. Allah Teâlâ da “Onlara afakta ve enfüste ayetlerimizi göstereceğiz.” (Fussilet, 41/53) buyurur. Kadir gecesinden maksat da budur. O gecede mülkün ve melekûtun halleri kalp için açığa çıkar. Nitekim Allah Teâlâ “Bu suretle biz İbrahim’e yerin ve göklerin melekûtunu gösteriyorduk.” (En’âm, 6/75) buyurur. Kalp aynasının en çok tecellisi, Kuran’ın nazil olduğu Ramazan ayında ve insan bedeninde şeytanların hareket alanını daraltan oruç vasıtasıyla gerçekleştiği için, kadir gecesine denk gelmek daha güçlüdür. Ramazandan başka bir vakitte bu mertebeye erenleri ve kadir gecesine denk geldiklerini hiç duymadın mı?

İşin özü kalpten manilerin kaldırılması, kalp aynasını safılaştırıp, cilasının artırılmasıdır. Kalbe mani olan şeyler beş tanedir: Birincisi zattaki ve fıtratın temelindeki eksiklikler, sabilerin ve mecnunların kalpleri gibi. İkincisi, günah kirleri, şehvetin pislikleridir Allah Teâlâ “Hayır, doğrusu onların işleyip kazandıkları şeyler, kalplerinin üzerine pas olmuştur.” (Mutaffifin, 83/14) buyurur. Üçüncüsü, ciheti kaybetmek, yani dünyevi işlerle uğraşmaktır. Dördüncüsü tab'a yerleşen bâtil itikatlar, katmerli cehalet, bozuk kanaatlerdir. Nitekim Allah Teâlâ “Onlar ancak yalan söylerler.” (Yûnus, 10/66) der. Beşincisi ise matluba ulaşma yolunu bilmemektir, tıpkı kâfirlerin zahitleri ve ruhbanları gibi. Allah Teâlâ “İcat ettikleri ruhbanlığı biz onlara yazmamıştık” (Hadîd, 57/27) buyurur. Bu manilerin kalkmasıyla kalp cilalı bir aynaya dönüşür. Karşısında bulunduğu ilmî suretler ve dışarıdan edinilen hakikatler onda ya dışarıdan ve kalbin havassına nispetle beş nehre benzeyen beş dış duyular yoluyla veya bâtından ve mele-i a'lâya doğru açılan kapılar vasıtasıyla yansır. Ancak dışarıdaki nehirlerden kalbe dökülen şeyler vehmin ve zannın kirinden hali değildir. Aksi takdirde dış kapılar kapanırsa ve kalp, melekût-ı a'lâya yönelirse onda hikmet pınarları açığa çıkar. O “Allah'ın has kullarının içtikleri ve akıttıkça akıttıkları bir pınardır.” (İnsan, 76/6). Bu ilimler, mükâşefe ilimleri olarak adlandırılır.

Kalpler ve aynalar derece derecedir. Fıtratın temeli ve istidat ise Hz. Peygamberin söylediği gibidir: “İnsanlar, altın ve gümüş gibi madenlerdir. Her birine yaratıldığı şey kolaydır.” Varlık ile ilim ve amel gibi ona bağlı olan kemal, onun vüsatına ve kabulüne göre feyezân eder. İşte enbiyanın, evliyanın ve diğer insanların farklı derecelerde, çeşitli yaratılışta ve meşrepte olmalarının sırrı budur. Hakikatte farklılığın temeli türünün rabbinin ismine dönüktür. Muhammedî hakikat ve Mustafavi yaratılış, bütün ilahî isimleri ve kevnî hakikatleri içine alan zat ismi mertebesinin altında bulunur. Nitekim Allah Teâlâ “Sana biat edenler gerçekte Allah'a biat etmektedir. Allah'ın eli hepsinin ellerinin üzerindedir.” (Feth, 48/10) buyurur. Bu itibarla Hz. Peygamber mevcudatın en üstünü ve yaratılmışların en değerlisi olmuştur. Hatta nübüvvetin esası ona münhasırdır. Enbiya ise ruhani yaratılışının naipleri/yardımcılarıdır. Nitekim âlimler de onun unsuri yaratılışının naipleridir. Bu nedenle Hz. Peygamber, “Ümmetimin âlimleri, İsrailoğullarının peygamberleri gibidir” buyurur. Peygamberlerin tamamı onun üstünlüğünü kabul etmiş, kerem ve fazilet denizinden içmiş, hadlerini aşmayacak şekilde kendi ilim noktasında veya ona benzeyen yerlerinde durmuştur.

O fazilet güneşi, onlar da onun gezegenleri;

Onun ışığını karanlıkta insanlara yansıtırlar.⁵¹

51 Bûsîrî, *Kasidetü'l-Bürde*, 53. Beyit.

Hz. Peygamber “Başta Musa ve İsa olmak üzere on iki İsrailoğlu peygamberi benim ümmetinden olmayı temenni etmiştir” demiştir. Bizi ümmetinden eyleyen ve onun dinine ve töresine tabi kılan Allah hamdolsun.

İşbu risale günahkâr Mehmed Emin b. Sadr eş-Şirvânî olan müellifinin eliyle her hasetçinin şerrinden korunmuş olan Âmid (Diyarbakır) bölgesinde hicri 23 Safer 1020’de Allah’a hamd, peygambere, ailesine ve ashabına, cümlesine salât u selamla tamamlanmıştır.

رسالة في تحقيق المبدأ والمعاد*

لمحمد أمين بن الصدر الشرواني

الحمد لله الذي فضّل العالمين على العالمين وهداهم سبيل الرشاد، وكرّمهم بسلوك سبيل النجاة في معرفة المبدأ والمعاد، ثم الصلاة والسلام الأتمان على من رفع الحجب الرقائق عن وجه جمال الحقائق وعلى آله وصحبه ما نبت زهر في المرعى وفاح الشقائق وبعد.

فيقول الراجي عفو ربه الصمداني محمد أمين بن الصدر الشرواني الشهير بملا زاده حفظهما الله عن موجبات الندامة: هذه نبذة من الحقائق وزبدة من الدقائق تتعلق بتحقيق المبدأ والمعاد، والله الهادي إلى سبيل الرشاد.

فأقول متوكلاً على الله، ومستعينا بلطف الإله قال عز من قائل ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾ (المؤمنون ١١٥/٢٣)، وقال تعالى: ﴿أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى﴾ (القيامة ٧٥/٣٦). فالإنسان لم يخلق عبثاً ولم يترك سدى، وهو وإن لم يكن أزلياً لكنه أبدي، وطنه الأصلي بساط القرية وهو في عالم الشهادة في الغربية؛ فإن حقيقة الإنسان ليس هذا الجوهر المحسوس والبدن الملموس، بل هي لطيفة ربانية نورانية روحانية سلطانية، خلقت في عالم اللاهوت في أحسن تقويم، ثم رُدت إلى الأبدان كما قال تعالى: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ﴾ (التين ٥، ٤/٩٥)، أي إلى عالم الأبدان الذي هو أسفل في نظام سلسلة الوجود؛ لأن أولها جوهر عقلي إبداعي، كما قال عليه السلام: (أول ما خلق الله العقل)، وهو المراد من النور والقلم المذكورين في الحديث أيضاً. وهناك الوجود والنور في غاية الشرف والكمال، ثم تنزل منها آخذاً في النقصان إلى أن بلغ غايته وهو عالم العناصر والأبدان المسمى بعالم الملك والشهادة، وتلك اللطيفة هي المكلف والمطيع والعاصي والثاب والمعاقب، إلا أنها لما كانت في أصل الفطرة ناقصة مستعدة لاكتساب كمالها اللائقة بها بواسطة القوى الجسمانية والآلات الجسدانية، أرسلت^٢ مع رأس

* النسخة المتعمدة في التحقيق، نسخة المؤلف المبيضة الموجودة بقسم أسعد أفندي في المكتبة السلطانية، برقم ٣٦١٤. أما النسخة الأخرى المسودة موجودة في قسم عمجه زاده حسين في المكتبة السلطانية برقم ٣٢١. والمشار إليها في التحقيق بحرف (ز).

١ موضوعات ابن الجوزي (٢٧٤/١).

٢ ز: سلمت.

مال العقل للتجارة إلى عالم الغربة والأبدان لتربح بتحصيل كمالهما، فترجع إلى الوطن الأصلي سالماً غانماً، ويتمكن في عالم اللاهوت في مقعد صدق عند مليك مقتدر، وقليل ما هم؛ فإن الأكثرين ﴿أَشْتَرُوا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَىٰ فَمَا رَبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ﴾ (البقرة ١٦/٢)، فالبدن للروح بمثالة المركب والآلة، وتعلقه به بواسطة الروح الحيواني الذي هو بخار لطيف يتكون من لطيف الأغذية، ومخلة القلب الصنبوري، ويفيض عليه القوى الحيوانية، فينبعث منه ويسري حاملاً لتلك القوى إلى أعماق البدن بواسطة العروق الضواري، كالشمع إذا أديرت في زوايا البيت. ثم أن تعلقه بالبدن ليس تعلقاً حلولياً أو إتحادياً، بل تعلق التدبير والتصرف، كتعلق الملك بالمملكة، إلا أن هذا التعلق لما كان في هذه النشأة راسخاً، ومستمرّاً شبيهاً بالاتحاد، انصبع الروح بصيغ المادة، وتكدر بالكدورات البشرية، وتلوث بالقاذورات الجسمانية، ومال إلى اللذات العاجلة والشهوات الفانية، كما قال تعالى: ﴿زَيْنٌ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الْمَبَآئِ﴾ (آل عمران ٤١/٣) ففسي الروح وطنه، ولقاء محبوبه الحقيقي بهذا الإهماك، كما قال تعالى: ﴿الْيَوْمَ نَسَاكُمْ كَمَا نَسَيْتُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَذَا﴾ (الجاثية ٣٤/٥)، وقال تعالى: ﴿وَلَقَدْ عَاهَدْنَا إِلَىٰ آدَمَ مِنْ قَبْلِ فَسْوَىٰ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْمًا﴾ (طه ٤٥/٢٠)، ﴿فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ﴾ (البقرة ٢/٢١٣)، ومذكرين لهم أنهم إلينا راجعون، كما قال تعالى ﴿وَذَكَّرْهُمْ بِأَيَّامِ اللَّهِ﴾ (ابراهيم ٥/١٤)، أي أيام وصال الله تعالى.

فافترق الناس فرقتين فرقة أجابوا داعي الله وآمنوا برسوله وهم الذين لم ينطفأ نور فطرهم التي فطر الله الناس عليها، لكنهم على طبقات متخالفات حسب تفاوت استعداداتهم.

وفرقة ختم الله على قلوبهم وغلبت عليهم شقوتهم وكانوا قوما ضالّين، قال الله تعالى: ﴿يَوْمَ يَأْتِ لَا تَكَلِّمُ نَفْسٌ إِلَّا بِإِذْنِهِ فَمِنْهُمْ شَقِيٌّ وَسَعِيدٌ﴾ (هود ١١٥/١٠)، فيجب على العاقل أن يجتهد في تحصيل الكمالات السرمدية والسعادات السنوية؛ لينال على الحياة الأبدية.

فنقول: السعادة العظمى والمرتبة العليا للنفس معرفة الصانع بم له من صفات الكمال والتزه عن النقصان، وبما يصدر عنه من الآثار والأفعال في النشأة الأولى والآخرة، وبالجملة معرفة المبدأ والمعاد المعبر عنها بالإيمان بالله واليوم الآخر. ولهذه المعرفة طريقتان: أحدهما: طريقة أهل النظر والإستدلال، وثانيهما طريقة الرياضة والمجاهدات. والفرق بينهما أن أهل الطريقة الأولى يعلمون علم اليقين ما يشاهده أهل الطريقة الثانية بعين اليقين. ووفوقها مرتبة اليقين التي هي مقام الفناء والاستهلاك حكى أنّ الشيخ الرئيس أبا عليّ بن سينا لَمَّا صحب مع قطب العارفين أبي سعيد أبي الخير، قُدس سره، سُئل كل منهما عما جرى به مع الآخر، فقال الرئيس: يشاهد هذا الشيخ ما نعلمه، وقال أبو سعيد: يعلم ابن سينا ما نعاينه.

ثم إنّ السالكين للطريقة الأولى إن كان مستندهم في ذلك الأدلة السمعية المستندة إلى الوحي أو ما ينتهي إليها، فهم أهل الشريعة والمتكلمون، وإلا فهم الحكماء المشاؤون؛ والسالكون للطريقة الثانية إن وافقوا في رياضاتهم أحكام الشريعة، فهم أهل الطريقة والصوفيون، وإلا فهم الحكماء الإشراقيون.

وحاصل الطريقة الأولى الاستكمال بالقوة النظرية والترقي في مراتبها المفضلة في الحكمة الرسمية والغاية القصوى من تلك المراتب هي العقل المستفاد، وهي أن تصير النفس مشاهدة لجميع معارفها اليقينية بحيث لا يغيب عنها شيء، وذلك لا يكون إلا بعد ملاقاتها النفس بالمبادئ العالية تلاقياً روحانياً واتصالها بالملأ الأعلى اتصالاً عقلياً، فلا يوجد هذه المرتبة لأحد في هذه الدار، بل في دار القرار، اللهم إلا للمتجردين عن جلايب الأبدان المنخرطين في سلك المجردات؛ إذ قد يوجد لهم في هذه الدار لمعات من ذلك، كبروق خاطفة.

وحاصل الطريقة الثانية الاستكمال بالقوة العملية والترقي في الدرجات الأربع التي أولها: تهذيب الظاهر باستعمال الشرائع النبوية والنواميس الإلهية، وثانيها: تهذيب الباطن عن الملكات الردية، كالبلخل والحسد والعجب والكبر والرياء ونقص آثار شواغله عن عالم الغيب، وتسمى هذه المرتبة بالتخلية وثالثها ما يحصل لها بعد الاتصال بعالم الغيب وهي تحلي النفس بالصور القدسية والملكات السنية، ورابعها: ما يحصل لها عقيب اكتساب ملكة الاتصال والانفصال عن نفسه بالكلية، وهو ملاحظة جمال الله تعالى وجلاله، وقصر النظر على كماله، ومادام السالك^٢ لم يقطع هذه المراتب فهو سائر إلى الله، فإذا انتهى إلى المرتبة الرابعة فقد انتهى سيره إلى الله. ويليه درجات السير في الله ومراتبه، فانتهاه السير إلى الله بمرتلة الوصول إلى ساحل البحر، والسير في الله بمرتلة الخوض في لجة البحر، فالعارف الواصل إلى بحر الحقيقة، إذا خاض لجة بحر الوصول لا يزال ينخلع عن القيود البشرية، ويرتفع عنه الغواشي والحجب الجسمانية إلى أن يخرج عنها بالكلية، ويتخلق بأخلاق الله تعالى؛ فإذا يرى كل قدرة مستغرقة في قدرته المتعلقة بجميع المقدورات، وكل علم مسغرق في علمه الذي لا يعزب عنه شيء من الموجودات، وكل إرادة مستغرقة في إرادته التي تمتنع أن يتأتى عليها شيء من الممكنات، بل كل وجود وكل كمال وجود فهو صادر عنه وفائض من لدنه، فصار الحق حينئذ بصره الذي يبصر به، وسمعه الذي به يسمع، وقدرته التي بها يفعل، وعلمه الذي به يعلم، ووجوده الذي به يوجد، فهذه مرتبة توحيد الصفات.

ثم بعد ذلك يعاين العارف أن تكثر هذه الصفات وما يجري مجراها إنمّا هو بالقياس إلى الكثرة التي هي اعتبارات وشؤون للذات الأحدية، وأما بالقياس إلى مبدأها الواحد فمتحدة؛ فإن علمه الذاتي هو بعينه قدرته الذاتية، وهي بعينها إرادته، وكذلك سائرهما؛ إذ لا وجود ذاتياً لغيره، فلا صفات مغايرة للذات، ولا ذات موضوعة للصفات، ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ (الإخلاص ١/١٢)، ﴿قُلْ اللَّهُ تَمَّ ذَرُهُمْ﴾ (الأنعام ٦/٩١)، وهذه مرتبة توحيد الذات، فليس هناك واصف، ولا موصوف، ولا سالك، ولا مسلوك، ولا عارف، ولا معروف، وهذا هو الفناء في التوحيد ومرتبة حق اليقين.

ثم النعوت الإلهية والأخلاق الربانية غير متناهية، كما قال تعالى: ﴿قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مَدَادًا لَكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفَذَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا﴾ (الكهف ١٨/١٠)، فلا ينتهي السير في الله

لا يفناء السائر في بحر التوحيد. قال صاحب الفتوحات المكية: بعدما انتهى أمر العارف إلى أن رآه في كل شيء وظهر له نسمات مهت من بي يسمع وي يبصر، أراد العارف أن يلقي عصا السفار ويزيل عنه اسم المسافر، وعرف أن الأمر لا نهاية له، وأنه لا يزال مسافرا. انتهى. فسافروا تصحبوا وتغنموا، فربح النفس في هذه التجارة وهو تحصيل كمالها العلمية والعملية ليستعد بذلك بقرب جوار المأل الأعلى، وخسراها فقد ملك الكمالات والتدنس بالاعتقادات والملكات الرديئة والأعمال القبيحة، فكما تلتذد النفس بعد مفارقة الأبدان بمطالعة تلك الكمالات فيها يحصل لها من القرب بسببها، والتمكن في مقعد صدق عند ملك مقتدر، كذلك يتألم بأضدادها وما يحصل لها من البعد والاحتراق ب ﴿نَارُ اللَّهِ الْمُوقَدَةُ الَّتِي تَطَّلِعُ عَلَى الْأَفْئِدَةِ﴾ (الهمزة ١١٤/٦، ٧)، وهذا هو المراد بالذات والآلام العقليتين.

إذا تقرر هذه المقدمات، فأعلم أن المعاد، منه ما هو روحاني هو بقاء النفس بعد خراب البدن متلذذة، أو متألمة بلذات وآلام عقليتين، وأثبتته الحكماء والصوفية ومحققوا المتكلمين. وقد ورد إليه الإشارة في كلام رب العزة، قال الله تعالى: ﴿لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾ (يونس ٢٦/١٠)، وقال: ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتٌ بَلْ أَحْيَاءٌ وَلَكِن لَّا تَشْعُرُونَ﴾ (البقرة ١٥٤/٢)، فلا تعلم نفس ما أخفي لهم من قرة أعين، وقال: ﴿يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً فَادْخُلِي فِي عِبَادِي وَادْخُلِي جَنَّاتِي﴾ (الفجر: ٣٠)، وقال: ﴿وَرِضْوَانٌ مِّنَ اللَّهِ أَكْبَرُ﴾ (التوبة ٧٢/٩).

ومنه ما هو جسماني، ورد به الشرع وأجمع عليه أهل الملل الثلاث، وشهد به نصوص القرآن في مواضع متعددة، بحيث لا يقبل التأويل، وحقيقته إعادة الروح في عالم المثال إلى البدن المثالي الذي هو بعينه هذا البدن في عالم الاسم والماهية، لكن بنشأة أخرى ملكوتية مغايرة للنشأة الأولى، قال تعالى: ﴿وَمَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ عَلَىٰ أَن نُّبَدَلَ أَمْثَالِكُمْ وَنُنشِئَكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ النَّشْأَةَ الْأُولَىٰ فَلَوْلَا تَذَكَّرُونَ﴾ (الوقعة ٦٥/٦٠، ٦١، ٦٢، ٦٣).

ثم إن الجنة والنار كل منهما صور الأعمال والأخلاق والاعتقادات؛ إذ ما من عمل من الأعمال صالحات وسيئات إلا ويتمثل في الآخرة بصور متناسبة جسمانية، وإن كانت أعراضا ومعاني في الدنيا؛ فإن الوحدة الحقيقية محفوظة في المواطنين، والجوهرية والعرضية من أحكام النشأة وأثار الوطن، فالجنة وما فيها من الأشجار والأثمار والثمرات وغيرها من الحور والقصور والغلمان والولدان، هي أعمالهم وأخلاقهم ومقاماتهم وأحوالهم مثلت وصورت في أمثلة متلائمة وصور مناسبة، ولهذا يقال لهم: إنما هي أعمالكم ردّت اليكم، فيقولون: نعم: ﴿هَذِهِ بَضَاعَتَنَا رَدَّتْ إِلَيْنَا﴾ (يوسف ٦٥/١٢) قال عليه السلام: (إن الجنة قاع ليس فيها عمارة فأكثرها من غراس الجنة في الدنيا، فقبل يا رسول الله: ما غراس الجنة! قال عليه السلام: التسييح

٤ فلينظر "فلما رآه في كل شيء أراد أن يلقي عصا التسييح ويزيل عنه اسم المسافر فعرّفه ربه أن الأمر لا نهاية له لا دنيا ولا آخرة، وأنك لا تزال مسافرا، كما أنت على ذلك لا يستقر بك قرار" [الفتوحات: ١١/٢].

والتهليل)° وكذا جهنم، وما فيها من دركات النيران وأنواع الآلام وعذاب القبر، وما يشاهد فيها من الحيات والعقارب ليس إلا صور الاعتقادات الباطلة ونتائج الأعمال السيئة وثمرات الأخلاق الردية، كانت في الدنيا معاني فصارت في الآخرة صوراً، فهم دائمون فيها عقبى ودنيا، ﴿وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌ بِالْكَافِرِينَ﴾ (التوبة ٤٩/٩)، إلا أنهم لا يتألمون بما لكثافتهم وغلظ حجاجهم وفرط غفلتهم؛ (فإنَّ النَّاسَ نِيَامٌ فإذا ماتوا انتبهوا)٦، وقالوا: ﴿رَبَّنَا أَبْصَرْنَا وَسَمِعْنَا فَارْجِعْنَا نَعْمَلْ صَالِحًا إِنَّا مُوقِنُونَ﴾ (السجدة ١٢/٣٢). ألا يرى أنَّ من انفتح عين بصيرته وصار في الدنيا من أهل الآخرة بالموت الاختياري يروهم داخلين في النار، وما فيها من أنواع العذاب متمثلين بصور مناسبة؛ لما غلب عليهم من الصفات الذميمة، (فاتَّقُوا فِرَاسَةَ الْمُؤْمِنِ فَإِنَّهُ يَنْظُرُ بِنُورِ اللَّهِ)٧، قال عز من قائل: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالِ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلُونَ سَعِيرًا﴾ (النساء ١٠/٤)، وقال عليه السلام: (الذين يشربون من آنية الذهب والفضة إنما يجرجر في بطونهم ناراً)٨، وقال عليه السلام: (الجنة حُفَّتْ بالمكاره والنار حُفَّتْ بالشهوات)٩.

وكذا الصراط هو صورة الاعتقاد والعمل؛ فإن لكل من القوة العقلية والعملية طرف إفراط، وطرف تفريط، ووسطاً حقيقياً هو الاعتدال، والأطراف رذائل، والأوساط فضائل، وإنَّ الأطراف لها عرض عريض لا يكاد يقف عند حدٍّ، والوسط الحقيقي سواء في الاعتقاد والعمل واحد ليس إلا بل لا يتصور فيه التعدد، قال تعالى: ﴿وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ ذُكِّرْكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ (الأنعام ١٥٣/٥). واستوضح ذلك من الخطوط الواصلة بين كل نقطتين؛ فإنها وإن كانت غير متناهية لكن المستقيم منها ليس إلا واحداً، كما لا يخفى ﴿فَمَاذَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ﴾ (يونس ٣٢/١٠).

فالصراط المستقيم هو صورة هذا الوسط من الاعتقادات والأعمال، ولكونه مغموراً فما بين الأطراف الكثيرة المتشابهة صار الثبات عليه أشقَّ وصار أدقَّ من الشعر وأحدَّ من السيف؛ ولذا قال عليه السلام: (شبيبتني هود)١٠ إذ قد أمر عليه السلام فيها بالاستقامة بقوله تعالى: ﴿فَاسْتَقِمَّ كَمَا أُمِرْتَ﴾ (هود ١١٢/١١)، أي في قوله تعالى: ﴿قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ﴾ (الأعراف ٢٩/٧).

ومن تأمل في عجائب ملكه وملكوته وغرائب صنعه وجبروته، لم يستنكف عن قبول أمثال هذا؛ فإن كل ما يتعلق بالآخرة فهو من عالم الملكوت والمثال؛ فإنَّ للنفس نشأت شتى، وهي في كل نشأة تختص بآثار وأحكام، بل جميع الممكنات لها عوالم مختلفة، كالوجود العلمي الإجمالي المسمى بالتعين الأول، والتفصيلي

٥ رواه ابن حبان في صحيحه (٨٢١).

٦ من كلام علي بن أبي طالب «تفريح الاحياء» للعراقي (٢٨/٤).

٧ رواه الترمذي في سننه (٣١٢٧).

٨ رواه مسلم في صحيحه (٢٠٦٥).

٩ أخرجه الترمذي في سننه (٢٥٥٩).

١٠ رواه الترمذي في سننه (٣٢٩٧).

المسمى بالتعين الثاني، ثم الروحي، ثم المثالي ثم الحسي العنصري، وهي وإن كانت حادثة في الوجود العيني الحسي، إلا أنها قديمة باعتبار وجوداتها العلمية^{١١} الأولية، ليس جعلاً لجاعل نفوذ فيها باعتبار هذا الوجود.

ثم النفس تشاهد في كل نشأة صورة تقتضيها تلك النشأة، فكما أنها تشاهد في المنام صوراً، لا تشاهدها في اليقظة كذلك تشاهد عند الانخلاع عن البدن الحسي والانتقال إلى البدن المثالي في عالم المثال أموراً لم يمكن مشاهدتها في الحياة؛ فإن أصحاب المكاشفات وأرباب المشاهدات من الحكماء المتألمين والصوفية قالوا: بين عالم المجردات الروحية اللطيفة المسمى بعالم الملكوت وبين عالم الموجودات العينية الكثيفة المكتنفة بالقيود والعوارض المسمى بعالم الملك برزخ يسمى بعالم المثال، ﴿مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَا يَبْغِيَانِ﴾ (الرحمن ١٩/٥٥، ٢٠)، وفيه موجودات مشخصة مطابقة لما في الخارج من الجزئيات مثال لها قائمة بنفسها مناسبة لما في العالمين المذكورين، أما لعالم الملك؛ فلأنها صور جسمانية شبحية مقيدة بقيود شبحية، وأما لعالم الملكوت؛ فلأنها معلقة غير متعلقة بمكان وجهة، كالمجردات، حتى أنه يرى صورة مثالية لشخص واحد في مرآة متعددة، بل في مواضع وأمكنة متكررة، كما يحضر ملك واحد في ألف مكان، كقباض الأرواح وناقضها، ومن هذا القبيل حضور بعض الأولياء في زمان واحد في أماكن متعددة شرقية وغربية، ففي عالم المثال يتروح الأجساد ويتجسد الأرواح، وإلى هذا العالم أشار سيدنا صلى الله تعالى عليه وسلم بأن لكل شيء ملكاً، حتى قال عليه السلام: (بأن لكل قطرة ملكاً يتزل معها)^{١٢}.

ثم إنها لتلك الصور المثالية مجالي مختلفة مثل المرأة والتمخيلة والحس المشترك وسائر القوى الباطنية التي لها أيضاً نسبة إلى العالمين، إذا انقطعت عن الاشتغال بالأمور الخارجة العائقة؛ إذ يحصل لها بذلك زيادة مناسبة إلى ذلك العالم، كما للمتجردين عن العلائق البشرية والكدورات الجسمانية، كالأنبياء والأولياء والنائمين والمرضى، بل يظهر للأنبياء والأولياء في القوى الظاهرة أيضاً حتى حصلت لها تلك المناسبة بسبب الانقطاع عن الشواغل، أما ترى أن النبي عليه السلام كان يشاهد جبرائيل حين يتزل بالوحي والصحابة حوله كانوا لا يشاهدونه؟ ثم إن عالم الشهادة بالنسبة إلى عالم المثال كحلقة في بیداء على ما ورد في الحديث، فما ظنك بعالم يسع الجنة التي عرضها السماوات والأرض!.

وبإثبات هذا العالم ينكشف لك كثير من الشهادات والأمور المستغربة البعيدة من العقول المقيدة بمقتضيات الحواس المشغولة بمستلذات القوى عن الارتقاء إلى هذا العالم فضلاً عما فوقه؛ وبه ينحل أيضاً كثير من مشكلات البرزخ والمحشر، كظهور الأخلاق والسجاي في القبر بالصور الحسنة، أو صور الحيات والنيران والعقارب؛ وكوزن الأعمال من غير حاجة إلى تأويله بوزن الصحائف؛ وكخلق النار والجنة التي عرضها،

١١ ز: عملي.

١٢ رواه الطبري في تاريخه (٦٥/١).

كعرض مجموع السماوات والأرض؛ وكقصه معراج الرسول عليه السلام، فإنه كان بالبدن المثالي، ولهذا قالت عائشة رضي الله عنها: (ما فقدت جسد محمد)^{١٣}؛ وبهذا ينحل أيضا الشبهة المشهورة وهي: أنه لو صار مؤمن غداء لكافر وجزء من بدنه بإعادتها غير متصورة، ولو وقعت يلزم تعذيب الأجزاء المطيعة، والقول بأن المحشور هو الأجزاء الأصلية، ولعل الله يحفظه من أن يصير جزء أصليا لا يجدي نفعاً؛ إذ الشريعة المحمدية قاضية بمحشر الأجزاء الفضلية؛ لأنه أمر عليه السلام باجتناّب الجنب عن قلم الظفر وإزالة الشعر قبل الإغتسال، بل الأكفان أيضا محشورة حتى أمر عليه السلام بتجديد الأكفان، ووجه الانحلال أن الإنسان كان أولاً على نشأة روحانية، كما ورد في الحديث: (خلق الله الأرواح قبل الأجساد بالقي عام)^{١٤}، ثم حصل له في الدنيا نشأة عنصرية، وهي جامعة لجسمانية لطيفة وجرمانية كثيفة؛ لأن هذا العنصر له صفوة وكدر، فما كان من صفوته فهو جسم ومثال وملكوت، وما كان من كدره فهو جرم، والجرم كثيف ظاهر وأثر، والجسم لطيف باطن مدثور، نسبته إلى الجرم نسبة اللب إلى القشر، ولذا خوطب النبي عليه السلام في أول الأمر بـ ﴿يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ﴾ (المدثر ١/٧).

ثم النفس تحشر في ذلك العالم في بدن جسماني وهو نشأة جامعة للروحانية والعنصرية، ومن أحكام هذه النشأة وخواصها جواز الكون في مكانين في آن، فالمحشور والمعاد هو جسمانية لجميع الأجزاء الأصلية والفضلية في الأكل والماكول جميعاً، ولعل مراد القوم بالأجزاء الأصلية هو هذا الملكوت المعاد، لا ما يقابل الفضلية، ثم إن البدن المثالي الجسماني يتغذى وينمو ويعود رطباً طرياً بالإيمان والعمل الصالح ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ﴾ (فاطر ١٠/٣٥)، وكلما قوي الجسماني ضعف الجرمانى ويتدرج في الرقة حتى يصير كقشر. نقل عن بايزيد البسطامي، قدس سره، (انسلخت عن جلدي كما انسلخت الحية)، وكلما رق الجرمانى و ضعف يظهر فيه نور^{١٥} الجسماني المثالي الباطن ويتألاً مشرقاً فيه، قال تعالى: ﴿سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِمْ مِنْ أَثَرِ السُّجُودِ﴾ (الفتح ٢٩/٤٨)، وقال عليه السلام: (من كثّر صلواته بالليل حسن وجهه بالنهار).^{١٦}

وأعلى مراتب هذه التصفية، وهو غلبة الجسماني على الجرمانى قد حصلاً لنبينا صلى الله عليه وسلم حتى كان عديم الظل. فالؤمن لكون جسمانيته القريبة من الروحاني قوياً ورطباً بركة الإيمان والعمل الصالح صار قابلاً ومستعداً لأي تصرف كان، كفضيب رطب يميل تارةً ويستقيم أخرى ولا ينكسر عند هبوب الرياح، ولهذا تعلق أرواح المؤمنين بأبدانهم في النشأة الجامعة للتجرد والتعلق على سبيل الطوع والاختيار.

١٣ «الأجوبة المستوعبة» لابن عبد البر (١٣٥).

١٤ أخرجه ابن الجوزي في الموضوعات (١٩٠/٢).

١٥ ز - نور.

١٦ أخرجه ابن الجوزي في موضوعاته (٤١٢/٢).

وأما الكفار والعصاة فقد قويت جرمانيتهنم وغلظت وكثفت حتى كاد يذوب جسمانيتهنم وينعدم ملكوتهنم؛ فإنَّ أهل الشقاوة ينفصل منهم ما قد كان فيهم من أرواح القوى الإنسانية والصفات الروحانية، ويتوفر في نشأتهم صور الأحوال المزاجية المادية الحاصلة في تصوراتهم وأذهانهم، والأخلاق الردية التي تترتب عليها أفعالهم في الدنيا وأقوالهم، وينظم إلى ملكوتهم ومثالهم، وكذا ما تحلَّ من أجزائهم البدنية يعاد إليهم ويجمع لديهم بصورة ما فارقتهنم. ولذا ورد أنَّ ضرسَ الكافر مثل أحد، وجلده أربعون ذراعاً بذراع الجبار، فأرواحهم لبيسها وشدتها، كما قال تعالى: ﴿ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِّنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً﴾ (البقرة ٧٤/٢)، لا تقبل التصرف إلا بعنف، ولا تتعلق في الآخرة بأبدانهم إلا بكرة، ﴿وَلَهُ أَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَإِلَيْهِ يُرْجَعُونَ﴾ (آل عمران ٨٣/٣)، فمثلهم كمثل نبت يابس ينكسر ويتأبى عن تقبله كيف يراد ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ﴾ (القلم ٦٨/٤٠).

فالؤمن في النشأة الروحانية السابقة كانت خالية عن المعاني الجسمانية والخواص الروحانية وساذجة عن جميع كمالاتها الممكنة، فإذا قارن روحه الجسد في النشأة الدنيوية حصل له ذوق المعاني، والخواص، إذا فارقها أيام البرزخ يحصل له ذوق المعاني الخاصة به الحاصلة له أيام المقارنة. ثم إذا اتصل به في النشأة الجامعة اتصالاً اختيارياً ببركة الإيمان والعمل الصالح، فإنَّ بكمال الطرفين الحياة والمات فكأنَّه لجمعه بين التجرد والتعلق حتى دائماً ميت دائماً. فنعيم جنَّة الأعمال، أعني: الحور والغلمان وأنواع الأطعمة والأشربة وسائر اللذات الجسمانية من حظوظ الحياة، ونعيم جنَّة الإيمان، أعني: اللقاء وسائر ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب أحدٍ ممَّا، ﴿فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُمْ مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ﴾ (السجدة ١٨/٣٢)، لمشاهدة أنوار الحق والانغماس في بحر النور من حظوظ الموت، قال عليه السلام: (لا يلقى أحدكم ربُّه حتى يموت) ١٧.

وأما الكافر فلعدم قبوله هذه التصرفات بطوع واختيار لقساوة قلبه وبيسه، فهو محروم عن خير الطرفين، قال تعالى: ﴿كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَّحْجُوبُونَ﴾ (المطففين ١٥/٣٣)، وقال: ﴿إِنَّ اللَّهَ حَرَّمَهَا عَلَى الْكَافِرِينَ﴾ (الأعراف ٥٠/٧)، وقال: ﴿قِيلَ ارْجِعُوا وَرَاءَكُمْ فَالْتَمِسُوا نُورًا فَضُرِبَ﴾ (الحديد ١٣/٥٧). فالكافر ليس له نعيم الجنَّة؛ لعدم حياته، ولا نعيم اللقاء؛ لعدم موته، قال الله تعالى: ﴿فَإِنَّ لَهُ جَهَنَّمَ لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحْيَىٰ﴾ (طه ٧٤/٢٠)، وهذا هو الحسران المبين.

ثم إنه ربما يقرع سمعك لفظ المثل، ولا يغرك تشابه لفظ المثل والمثال، فتزعم أنَّهما واحدٌ كلا؛ فإنَّ المثال ما سمعت، وأما المثل فأعلم أنَّ أفلاطون الإلهي وحكماء الفرس وغيرهم من المتأهين والصوفية ذهبوا إلى أنَّ لكل نوع من الأنواع الموجودة في عالم الملك علويًّا كان أو سفليًّا بسيطاً أو مركباً، ربّاً في عالم النور، هو ذات مجردة نورية غير مقيدة بقيود عارضة لذلك النوع قديمة قائمة بنفسها مدبرة لذلك النوع، ذو عناية به، وهو

الغاذي و المُنمي والمولد وغير ذلك، حتى قالوا: إِنَّ الألوان الكثيرة العجيبة في ريش الطواويس فاعلمها ربُّ نوعها، وكذا جميع الهيئات إظلالُ الإشراقات نورية ونسب معنوية في تلك الأرباب النورية، حتى أن رائحة المسك ظل هيئته في ربِّ نوعه؛ فإنَّ الأرباب يفيض عليها من مبادئها أنوار أخر عارضة، ويلزمها نسب معنوية مختلفة، فيظهر صورها في أصنافها الجسمانية، وإلى تلك الأرباب أشار سيدنا كاشف الحقائق عليه أفضل الصلوات بقوله: (أَتَانِي مَلِكُ الْجِبَالِ وَمَلِكُ الْبِحَارِ)^{١٨}. ويسمى تلك الأرباب مُثَلًّا؛ لِكُونِ الرَّبِّ مِثَالاً لِمَرْبُوبِهِ فِي الْعَالَمِ الْعَقْلِيِّ، وَالْمَرْبُوبِ مِثَالاً لِرَبِّهِ فِي الْعَالَمِ الْعَيْنِيِّ، فَدَامَ أَحَدُهُمَا بِدَوَامِ الْآخَرِ وَانْتَفَى بَانْتِفَائِهِ، وَهَذَا مَا قَالَهُ الصُّوفِيَّةُ مِنْ أَنَّ لِلْحَقِّ أَسْمَاءً يَقْتَضِي كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهَا مَظْهَرًا وَمَرْتَبَةً كَلِيَّةً مِنَ الْعَالَمِ، فَيَتَجَلَّى فِيهِ وَيُظْهِرُ آثَارَهُ عَنْهُ، وَيَسْمَى ذَلِكَ الْأَسْمَاءُ بِالنِّسْبَةِ إِلَى هَذَا النُّوعِ رَبًّا. والواجب المطلق ربُّ الأرباب، ولما كان مرتبة الأسماء الإلهية دون مرتبة الذات؛ لكونها مقام التفرقة والكثرة، قال الله تعالى: ﴿أَرْبَابٌ مُتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾ (يوسف ١٢/٣٩). ولنتقتصر على هذا القدر في هذا الباب لأنه طوّر وراء طوّر العقل، والعقول قاصرة، والعزائم متقاعدة، امتلأت القلوب من الرسوم والعادات، حتى كاد الإنسان يلتحق بالحيوانات. فلنورد فصلا في عجائب القلب.

إعلم أن ههنا ألفاظا تمس الحاجة إلى معرفة معانيها، وهي أربعة: القلب والروح والنفس والعقل.

أما القلب فهو يطلق على معنيين: أحدهما: اللحم الصنوبري الذي في تجويفه دم أسود، والثاني: لطيفة ربانية روحانية لها تعلق بالقلب الجسماني، هي المدرك من الإنسان والمكلف والمخاطب، وبها يتميز الإنسان عن سائر الحيوانات، بل هي حقيقة الإنسان المخلوقة في أحسن تقويم.

وأما الروح فهو يطلق تارة على هذه اللطيفة، وتارة على البحار الذي ينبعث من ذلك الدم الأسود، وينتشر بواسطة العروق إلى جميع أجزاء البدن، وفيضان نور الحياة والحس والحركة والسمع والبصر واللمس والشم منه يضاهي فيضان النور من السراج الذي يدار في زوايا البيت وقد أشرنا إليه سالفًا، والروح بهذا المعنى يسمى حيوانيا.

وأما النَّفْسُ فهو أيضا يطلق على أمرين: أحدهما: المعنى الجامع للصفات الذميمة، كما قال عليه السلام: (أَعْدَى عَدُوِّكَ نَفْسُكَ الَّتِي بَيْنَ جَنْبَيْكَ)^{١٩}، وثانيهما: اللطيفة المذكورة إلا أن لها أحوالاً مختلفة وأوصافا متفاوتة يسمى بكل اعتبار باسم؛ فإنَّ النَّفْسَ إذا سكنت تحت الأوامر وزايلها الاضطراب بسبب معارضة الشهوات سميت مطمئنة، وإذا لم يتم سكونها وصارت موافقة للقوة الشهوانية تارة ومعارضة عليها أخرى سميت لوامة؛ لأنها تلوم صاحبها عند التقصير في العبادة، وإن تركت الاعتراض وأطاعت بمقتضى الشهوات سميت أمارة، وقد تُسمى بأسماء أخر مثل المُلْهِمَةِ وغيرها باعتباراتٍ شتى، فالمسمى واحد ليس إلا.

١٨ رواه مسلم (١٧٩٥).

١٩ أخرجه الطبراني في الكبير (٣٤٤٥).

وأما العقل فيطلق تارةً على العلوم المدركة باللطفية المذكورة، وتارةً على نفس تلك اللطفية.

ثم إنَّ للقلب جنوداً، وبيانه: أنه لَمَّا كان اكتساب الكمالات الإنسانية موقوفاً على البدن، فلا بُدَّ من حفظه بجلب ما يوافقه ودفع ما ينافره، فأَنعم الله عليه لجلب الموافق بمجندين باطن وهو الشهوة، وظاهر وهو الآثام، ولما توقفت الشهوة للشيء والنفرة عنه على معرفته، أَنعم عليه في المعرفة بمجندين باطنين: أحدهما: الإدراكات الخمس ومنازلها الحواس الخمس، وثانيهما: القوى الخمس ومنازلها تجاوير الدماغ وبطونها، فإذا عَلِمَ الموافق اشتهاه، وإذا عَلِمَ المنافر نفَّرَ عنه وانبعث نحو دفعه، والباعث يسمى إرادة، والمحرك للأعضاء قدرةً. فجميع جنود القلب بكثرتها يرجع إلى القدرة والإرادة والقوى الدرّاجة الظاهرة والباطنة، فلَمَّا اصْطَحَبَ في الإنسان هذه الجنود اجتمعت فيه أربعة أوصاف سُبُعية تحمله على العداوة، وبِهيمِيَّةٍ تحمله على الشره والحرص، وربّانية تحمله على الاستبداد والانسلاخ^{٢٠} عن القيود السفلانية والإطلاق عن رِبْقَةِ العبودية، وشيطانية تحمله على المكر والخداع.

فالسعيد من سخرت نفسه للصفة الربانية، فجعل الله تعالى مقصده، والدار الآخرة مستقره، والدنيا منزله، والبدن مركبه، واللسان ترجمانه، والأعضاء كتابه وخدمه، والحواس جواسيسه تؤدي ما تطلع عليه من المحسوسات إلى الخازن، ثم تعرض الخازن على الملك أعني: حقيقة الإنسان، فيقتبس منه ما يحتاج في تدبير مملكته، ونيل السعادة في آخرته.

ثُمَّ إنَّ للقلب أعمالاً أربعة قبل عمل الجوارح: الأول الخواطر، والثاني تحرك الرغبة بما خطر بحكم الطبع، ويسمى ميل الطبع، وهذان لا يؤاخذ العبد بهما؛ إذ ليسا^{٢١} باختياره، وهذا هو المراد بقوله عليه السلام: (إنَّ الله تجاوزَ عن أمّتي ما وسوست به صدرها ما لم تعمل به أو تتكلم)^{٢٢}، والثالث حكم النفس بأن هذا مع قبحة ينبغي أن يفعل، وهذا أيضاً لا يؤاخذ به وإن كان اختيارياً إذ لا عزم، والرابع يقيم^{٢٣} العزم على الفعل وإن لم يفعل لما نعى، وهذا يؤاخذ به العبد، وهو المراد بقوله تعالى: ﴿وَإِنْ تُبَدُّوْا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوْهُ يُحَاسِبِكُمْ بِهِ اللهُ﴾ (البقرة ٢/٢٨٤).

ومِمَّا ينبغي أن يُعلم الخاطر نوعان: أحدهما ما يدعوا إلى الخير، وسببه المُلقى له في القلب يسمى ملكاً، فإن عُرِفَ السبب سُمِّيَ ذلك الخاطر حياً، وإن لم يُعرف السبب سُمِّيَ الخاطر إلهاماً ونفثاً في الروع، وعلمنا لدنيا. وثانيهما: خاطر يدعوا إلى الشر، ويُسمى وسواساً، وسببه المُلقى له يسمى شيطاناً، وقد يلقي الشيطان له خيراً، ويدعوا إليه ليفوت منه ما هو أفضل منه، فقلب المؤمن دائماً بين الملك والشيطان، وهو المراد بالأصبعين في قوله عليه السلام: (قَلْبُ الْمُؤْمِنِ بَيْنَ أَصْبَعَيْنِ مِنْ أَصَابِعِ الرَّحْمَنِ يُقَالُ لَهُمَا كَيْفَ يَشَاءُ).^{٢٤}

٢٠ ز: انسال.

٢١ ز: لأثما.

٢٢ رواه البخاري (٦٦٦٤) ومسلم (١٢٧)

٢٣ ز: تصميم.

٢٤ رواه الترمذي في سننه (٢١٤٠).

ومن الخاطر ما يقع في القلب بمباشرة أسباب من العبد وهي إمَّا النَّظَرُ والاستدلال، كما في طريقة الاستدلالين، وإمَّا تهذيب الباطن وتصفيته وهي طريقة الصوفيين؛ فإنَّ القلب مُستعد لأنَّ يَتَجَلَّى فيه حقائق الأشياء عند مقابلة مرآته. بمرآة اللوح المحفوظ وخلوه عن الحجب، فإذا ارتفع الحجب، والموانع وتطهر القلب عن لوث الأخلاق الذميمة ودنَسِ الملكات الردية وانفتحت أبواب القلب نحو ملكوت السماوات والأرض واتَّصل بالملأ الأعلى والمبادئ العالية، انعكس إليه ما فيها من صور الحقائق والعلوم والمعارف، فصار عالماً عقلياً مضاهياً للعالم الحسي، قال تعالى: ﴿سُتْرِبِهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ﴾ (فصلت ٥٣/٤١)، وهذا هو المراد بلبلة القدر، ينكشف للنفس فيها أحوال الملك والملكوت، كما قال تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (الأنعام ٧٥/٤). ولَمَّا كان أكثر ما يَتَجَلَّى مرآة القلب في شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن بواسطة الصوم الذي هو تضيق مجاري الشيطان في بدن الإنسان، صار مصادفة ليلة القدر في رمضان أكثر، ألا يُرى أنَّ من جُعِلَ له هذه المَرْتَبَةُ في غير رمضان أيضاً فقد صادف ليلة القدر، فَمِلاك الأمر هو رفع موانع القلب وتصفية مرآته وتصفيته، وتلك الموانع خمسة: أحدها نقصان في الذات وأصل الفطرة، كقلب الصبي والمجانين، والثاني: كدروة المعاصي وخبث الشهوات، قال تعالى: ﴿كَأَلَّا بَلُّ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ (المطففين ١٤/٨٣)، والثالث: العدول عن الجهة، وهو الاشتغال بالأُمور الدنيوية، والرابع: الاعتقادات الباطلة والجهليات المركبة والظنون الفاسدة المركوزة في الطبع، قال تعالى: ﴿وَإِنَّ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ﴾ (يونس ٦٦/١٠)، الخامس: الجهل بطريق العثور على المطلوب، كما في زهاد الكفرة والرهابين، قال تعالى: ﴿وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ﴾ (الحديد ٢٧/٥٧).

فإذا ارتفع هذه الموانع صار القلب كمرآة مجلوة حوذي بها ما يقابلها من الصور العلمية والحقائق المتأدية، إمَّا من الخارج وطرق الحواس الظاهرة التي هي كالأهوار الخمسة بالنسبة إلى خواص القلب، وإمَّا من الباطن والأبواب المفتوحة نحو الملأ الأعلى، إلا أنَّ المُنصَّب من الأهوار الخارجية لا يخلو عن كدر الأوهام والظنون بخلاف ما إذا سُدَّت طرق الخارج وحوذي بالقلب إلى الملكوت الأعلى؛ فإنَّه يظهر فيه بنايع الحكمة، فهي ﴿عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادَ اللَّهِ يُفَجِّرُونَهَا تَفْجِيرًا﴾ (الإنسان ٦٧/٦٦)، ويسمى هذه العلوم علوم المكاشفة.

ثُمَّ إِنَّ القلوب والمرایا متفاوتة، فأصل الفطرة والاستعداد، كما قال عليه السلام: (النَّاسُ معَادِنٌ كَمَعَادِنِ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ فَكُلُّ مُمَيَّرٍ لِمَا خُلِقَ لَهُ)،^{٢٥} فالوجود وما يتبعه من الكمالات عملاً وعلماً إنَّما يفيض عليها على حسب ما يسعه ويقبله، وهذا هو السر في مراتب تفاوت الأنبياء والأولياء وسائر طبقات الناس، وتباين مشاربهم ونشأهم. وفي الحقيقة مرجع هذا التفاوت هو الاسم الذي هو رَبُّ نَوْعِهِ. ولَمَّا كانت الحقيقة المحمدية والنشأة المصطفوية تحت مرتبة اسم الذات المستجمع بجميع الأسماء الإلهية والحقائق الكونية، كما قال تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ يُبَايِعُوكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ (الفتح ١٠/٤٨)، صار نبيُّنا

عليه أفضل الصلوات أفضل الموجودات أكرم المكونات، بل أفنوم النبوة مُنَحَصِرٌ فيه، والأنبياء كانوا نوابٍ نشأته الروحانية، كما أن العلماء نوابٌ نشأته العنصرية، ولذا قال عليه السلام: (عُلَمَاءُ أُمَّتِي كَأَنْبِيَاءِ بَنِي إِسْرَائِيلَ)،^{٢٦} فالأنبياء كلهم مُعترفون بفضله، ومُغتربون من بحر كرمه، وفضله وواقفون لديهم عند حدّهم من نقطة العلم أو من شكله الحكم:

فإنه شمسُ فضلٍ هم كواكبها يُظهرن أنوارها للناس في الظلم

وقال عليه السلام: (تَمَنَّى اثْنَا عَشَرَ نَبِيًّا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ مِنْهُمْ مُوسَى وَعِيسَى أَنْ يَكُونَا مِنْ أُمَّتِي).^{٢٧}

الحمد لله الذي جعلنا من أمتّه ورزقنا أتباع دينه وملته.

تَمَّ على يدِ مُؤَلِّفِهِ الجَانِي مُحَمَّدِ أَمِينِ بْنِ الصِّدْرِ الشَّرَوَانِي بِمَحْرُوسَةِ آمِدٍ حُفِظَتْ مِنْ شَرِّ كُلِّ حَاسِدٍ يَوْمَ الثالث والعشرين من شهر صفر المظفر سنة عشرين وألف من الهجرة النبوية عليه أفضل التحية حامداً ومصلياً على نبيّه وآله وصحبه أجمعين.

٢٦ الألباني في سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة (٤٦٦).

٢٧ لم نجدّه فيما لدينا من المراجع.