



T.C  
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI  
TASAVVUF BİLİM DALI

AFİFÜDDİN TİLİMSÂNÎ'NİN İLÂHÎ İSİMLER  
NAZARİYESİ VE *MEÂNİ'L-ESMÂİ'L-İLAHIYYE* ADLI  
ESERİNİN TAHKİKİ

DOKTORA TEZİ

Orkhan MUSAKHANOV

BURSA-2016



T.C  
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI  
TASAVVUF BİLİM DALI

AFİFÜDDİN TİLİMSÂNÎ'NİN İLÂHÎ İSİMLER NAZARİYESİ VE  
*MEÂNİ'L-ESMÂİ'L-İLAHIYYE* ADLI ESERİNİN TAHKİKİ

DOKTORA TEZİ

Orkhan MUSAKHANOV

Danışman:  
PROF. DR. Mustafa KARA

BURSA-2016

## TEZ ONAY SAYFASI

T. C.  
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ Anabilim/Anasanat Dalı, TASAVVUF Bilim Dalı'nda 711123017 numaralı Orkhan MUSAKHANOV'un hazırladığı "AFİFÜDDİN TİLİMSÂNÎ'NİN İLÂHÎ İSİMLER NAZARİYESİ VE MEÂNİ'L-ESMÂÎ'L-İLAHİYYE ADLI ESERİNİN TAHKİKİ" konulu Doktora Tezi ile ilgili tez savunma sınavı, 15/05/ 2016. günü 13:30 - 16:00 saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin/çalışmasının .....BAŞARILI..... (başarılı/başarısız) olduğuna .....OYBİRLİĞİ..... (oybirliği/oy çokluğu) ile karar verilmiştir.

Üye (Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu

Başkanı)

Akademik Unvanı, Adı Soyadı

Üniversitesi

Prof. Dr. Mustafa KARA

Uludağ Üniversitesi



Üye

Akademik Unvanı, Adı Soyadı

Üniversitesi

Prof. Dr. Abdürrezzak TEK

Uludağ Üniversitesi



Üye

Akademik Unvanı, Adı Soyadı

Üniversitesi

Prof. Dr. Safi ARPAGUŞ

Marmara Üniversitesi



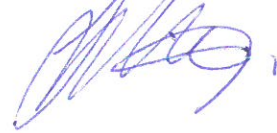
Üye

Akademik Unvanı, Adı Soyadı

Üniversitesi

Doç. Dr. Semih CEYHAN

Marmara Üniversitesi



Üye

Akademik Unvanı, Adı Soyadı

Üniversitesi

Yard. Doç. Dr. Hidayet PEKER

Uludağ Üniversitesi



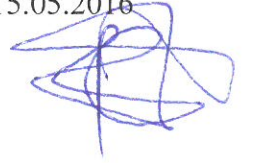
15.../06./ 20.16

## YEMİN METNİ

Doktora tezi olarak sunduđum “Afifüddin Tilimsânî'nin İlâhî İsimler Nazariyesi ve Meâni'l-Esmâi'l-İlahiyye Adlı Eserinin Tahkiki” Başlıklı çalışmanın bilimsel araştırma, yazma ve etik kurallarına uygun olarak tarafımdan yazıldığına ve tezde yapılan bütün alıntıların kaynaklarının usulüne uygun olarak gösterildiđine, tezimde intihal ürünü cümle veya paragraflar bulunmadığına şerefim üzerine yemin ederim.

Tarih ve İmza

15.05.2016



**Adı Soyadı** : Orkhan MUSAKHANOV

**Öğrenci No** : 711123017

**Anabilim Dalı** : TEMEL İSLAM BİLİMLERİ

**Programı** : Doktora

**Statüsü** : Y. Lisans  Doktora

## ÖZET

Yazar Adı ve Soyadı : Orkhan MUSAKHANOV  
Üniversite : Uludağ Üniversitesi  
Enstitü : Sosyal Bilimler Enstitüsü  
Anabilim Dalı : Temel İslam Bilimleri  
Bilim Dalı : Tasavvuf  
Tezin Niteliği : Doktora Tezi  
Sayfa Sayısı : xv + 487  
Mezuniyet Tarihi : 15 / 05 / 2016  
Tez Danışman(lar)ı : Prof. Dr. Mustafa Kara

### **AFİFÜDDİN TİLİMSÂNÎ'NİN İLÂHÎ İSİMLER NAZARİYESİ VE MEÂNÎ'L-ESMÂÎ'L-İLAHİYYE ADLI ESERİNİN TAHKİKİ**

Affüddin Tilimsânî Nifferî'nin düşüncelerini merkeze alarak yazdığı *Şerhu'l-Fâtiha* ve *Meâni'l-Esmâi'l-İlâhiyye* ve şerh ettiği *Mevâkıfı'n-Nifferî*, *Menâzilü'l-Herevî*, *Fusûsu İbni'l-Arabî*, *Taiyyetü İbni'l-Fâriz* ve *Ayniyyetü İbn Sînâ*'yla tasavvuf tarihinin seçkin sûfî müelliflerindedir. Affüddin Tilimsânî'nin ilâhî isimler nazariyesini ortaya koymayı ve bu konuda yazdığı temel eseri *Meâni'l-Esmâi'l-İlâhiyye*'nin ilmi neşrini yaparak gün yüzüne çıkarmayı hedefleyen bu çalışma dört bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde Tilimsânî'nin hayatı, eserleri ve tasavvuf düşüncesindeki yeri ilâhî isimler nazariyesinin bağlamının doğru tespit edilmesi için ortaya konmuştur. Eserleri başlığı altında ilk defa eserleri tam bir şekilde tespit edilmiştir. Bunun yanı sıra yanlışlıkla kendisine nispet edilen ve kendisine ait olup da başkasına nispet edilen eserler tespit edilmiş ve eserleri telif sırasına göre sıralanarak içerikleri özetlenmiştir. Ayrıca bu bölümde Tilimsânî'nin Ekberîyye ekolüne olan mensubiyetinin doğruluk derecesi tartışılmış ve içerisinde bulunduğu tasavvuf düşüncesi ve tasavvuf karşıtlarına

etkileri sunulmuştur. İkinci bölümde kendisinden önce yaşamış Kuşeyrî, Gazzâlî, İbn Berrecân ve Ekberîyye ekolunun kurucu düşünürleri ve Tilimsânî'nin de hocaları olan İbnü'l-Arabî ve Konevî'nin Esmâ şerhleri tavsif ve tahlil edilerek Tilimsânî'nin söz konusu müelliflerden farklılaşan Allah ve er-Rahman ismine dayalı ilâhî isimler nazariyesi ortaya konmuştur. Üçüncü bölümde Tilimsânî'nin ilâhî isimler nazariyesi söz konusu esmâ-i hüsnâ şerhlerinin temel konularıyla karşılaştırılarak nazariyenin detayları ortaya konmuştur. Dördüncü bölümde Tilimsânî'nin ilâhî isimler nazariyesinin işlendiği temel metinlerden olan *Meâni'l-Esmâi'l-Îlâhiyye*'si üç yazma nüshasına dayanılarak ilmi neşri yapılmış ve dipnotlar aracılığıyla eserdeki temel meseleler Tilimsânî'nin diğer çalışmalarıyla desteklenmiştir. Bu açıdan Affüddin Tilimsânî üzerine yapılacak olan araştırmalara başvuru kaynağı olmayı hedeflemektedir.

#### Anahtar Sözcükler:

Affüddin Tilimsânî, İlahî İsimler Nazariyesi, Nifferî, Esmâ-i Hüsnâ/İlahî İsimler Literatürü, *Meâni'l-Esmâi'l-Îlâhiyye*, Ekberîyye,

## ABSTRACT

Name and Surname : Orkhan MUSAKHANOV  
University : Uludağ University  
Institution : Social Science Institution  
Field : Basic İslamic Sciences  
Branch : Tasawwuf  
Degree Awarded : PhD  
Page Number : xv+487  
Degree Date : 15 / 05 / 2016  
Supervisor (s) : Prof. Dr. Mustafa Kara

### AFİFUDDÎN TILIMSÂNÎ'S THEORY OF DIVINE NAMES AND A CRITICAL EDITION OF HIS WORK *MA`ÂNI AL-ASMÂ AL-ILÂHIYYAH*

As one of the distinguished Sufi writers on the history of *tasawwuf*, Afifuddîn Tilimsânî is known for his works entitled *Sharh al-Fâtihah* and *Ma`âni al-Asmâ al-Ilâhiyyah*, which were both centered on the thought of Niffarî, and also for his commentaries on *Mawâqif al-Niffârî*, *Manâzil al-Harawî*, *Fusûsu ibn al-`Arabî*, *Taiyyah ibn al-Fâriz* and *`Ayniyyah ibn Sinâ*. This study, consisting of four chapters, aims to bring to light Afifuddîn Tilimsânî's theory of divine names as expounded in his key scholarly work entitled *Ma`âni al-Asmâ al-Ilâhiyyah*. The first chapter introduces the life, works, and Sufi thought of Tilimsânî, which then proceeds to ascertain a definitive context for his theory of divine names. The aforementioned works of Tilimsânî were, for the first time, brought to light in their entirety. I have identified erroneously attributed works to Tilimsânî and also works which belonged to him but were attributed to others, and have also summarized the contents of his works in the order of their compilation. Likewise in this chapter I discuss the level of accuracy concerning Tilimsânî's affiliation

with the Akbariyyah school of thought, the Sufi thought in which he was found, and his effect on those who opposed *tasawwuf*. The second chapter presents the aforesaid works of Tilimsânî and how they, especially supported by his theory of divine names on Allah and al-Rahman, part ways with the *Asmâ* commentary works of his predecessors, all of which were outlined and analyzed in the study at hand, including those of Qushayrî, Ibn Barrajjân, and the founders of the Akbariyyah school of thought, alongside those of his teachers, Ibn al-`Arabî and Qunawi. The third chapter, with respect to Tilimsânî's theory of divine names, propounds on the details of the theory in the *Asmâ al-Husnâ* commentary by comparing the fundamental issues in the commentaries. The fourth chapter is on Tilimsânî's theory of divine names as treated in the primary texts of *Ma`âni al-Asmâ al-Ilâhiyyah*, and this, on the basis of three manuscripts, is supported by Tilimsânî's other scholarly publications and major issues alluded to in the footnotes of *Ma`âni al-Asmâ al-Ilâhiyyah*. This research, with all its mentioned aspects, intends to be a reference source for studies on Afifuddîn Tilimsânî.

#### Keywords

Afifuddîn Tilimsânî, Theory of Divine Names, *Asmâ al-Husnâ*/Literature of Divine Names, Niffarî, *Ma`âni al-Asmâ al-Ilâhiyyah*, al-Akbariyya



## ÖNSÖZ

Cenâb-ı Hakk'ın varlığı ve sıfatları, Hz. Peygamber'in tebliğ ettiği din, tarihî seyir içerisinde insanların istidat ve kâbiliyetlerine göre farklı şekillerde algılanmıştır. Bu farklı algılanışın neticesi olarak farklı İslâmî mezheb ve tarikatlar ortaya çıkmıştır. Fıkıh ve kelâm mezhepleri “ehl-i zâhir”, sûfiler ise “ehl-i bâtın” olarak nitelendirilmiştir. İbnü'l-Arabî'yle beraber “ehl-i bâtın” isminin yanı sıra daha ziyade tasavvuf düşüncesinin önderleri “tahkik ehli”, “vücûd ehli”, “vahdet-i vücûd ehli”, “muhakkikler” gibi isimlerle anılmaya başladılar. Ekberî geleneğin XVII ve XVIII. asırdaki önemli temsilcilerinden Abdulgani Nablûsî, İbnü'l-Arabî, İbnü'l-Fârız, İbn Seb'in, Abdülkerim Cîlî ve Afifüddin Tilimsânî'yi vahdet-i vücûd anlayışının imamları olarak görür. Bunlar arasında önemli bir yer teşkil eden Tilimsânî, şimdiye kadar üzerine akademik düzeyde çalışma yapılmamış olmasıyla dikkat çekmektedir. Kanaatimizce isimleri zikredilen sûfilerin aksine Tilimsânî üzerine böyle bir çalışmanın yapılmamasının iki nedeni vardır: İlki *Menâzil* şerhi ve *Dîvân*'ının dışında eserlerinin çok az yazma nüshasının günümüze ulaşmış olması, diğeri ise Tilimsânî'nin eserlerinin bir şekilde “şerh” niteliğinde olmasıdır.

Şerhlerin metinleri aşabileceği ve aynı şekilde şerhlerin de metinler kadar orijinal olabileceğini dikkate aldığımızdan ikinci neden akademik türde bir çalışmaya yönelmeme sebep olmuştur. Tilimsânî üzerine gerçekleştirdiğim tez süresince onun görüşlerini daha rahat ifade edebileceği müstakil bir kitap yazmaması dikkatimi çeken bir başka yönüydü. Nitekim esmâ üzerine etkin bir şerh kaleme alan ve geniş hacimli bir Fâtihâ tefsiri yazarak doksan dokuz ilâhî ismin el-Hâdî ismine nasıl döndüğünü açıklayan bir sûfi, pekâlâ bir metne dayanmadan bir kitap yazabilirdi. Okumalarım ilerledikçe İslam ilim geleneğinde ve bilhassa Tilimsânî'nin içerisinde bulunduğu tasavvuf geleneğinde varlığın bilgiye değil, bilginin varlığa dayalı olduğu görüşünü özümstedim. Bilginin varlığa dayalı olması, başta tefsirler olmak üzere İslam ilim geleneğinde uzun asırlar devam eden ve bugün de hayatiyetini sürdüren şerh ameliyesini bana anlamlı kıldı. Varlığın Mutlak ve Bir olduğunu kabul eden ve Mutlak Varlık'tan başka bir varlığı gerçek bir varlık olarak görmeyen Afifüddin Tilimsânî'nin yazdıklarının Mutlak Varlığa dayanmasından daha doğal ne olabilirdi.

Tilimsânî'nin Allah ve er-Rahman ismine dayanan ilâhî isimler nazariyesini ele aldığımız çalışmanın birinci bölümde müellifin hayatı, eserleri ve tasavvuf düşüncesindeki yerini, ilâhî isimler nazariyesinin bağlamının doğru tespit edilmesi için ortaya koyduk. Eserleri başlığı altında ilk defa kitaplarını tam bir şekilde tespit ettik. Bunun yanı sıra yanlışlıkla ona nispet edilen ve ona ait olup da başkasına atfedilen eserleri de belirlemiş olduk. Böylece eserleri telif sırasına göre sıralayarak içeriklerini özetleme imkânı elde ettik. Ayrıca bu bölümde Tilimsânî'nin Ekberîyye ekolüne olan mensubiyetinin doğruluk derecesini tartıştık ve içerisinde bulunduğu tasavvuf düşüncesi ve tasavvuf karşıtlarına etkilerini sunduk.

İkinci bölümde kendisinden önce yaşamış Kuşeyrî, Gazzâlî, İbn Berrecân, İbnü'l-Arabî ve Konevî'nin Esmâ şerhleri tahlil edilerek Tilimsânî'nin söz konusu müelliflerden farklılaşan ilâhî isimler nazariyesini ortaya koyduk. Üçüncü bölümde Tilimsânî'nin isimlerle ilgili görüşlerini kendisinden önce bu konuda kaleme alınan esmâ-i hüsnâ şerhleriyle karşılaştırarak detaylandırdık. Dördüncü bölümde Tilimsânî'nin ilâhî isimler nazariyesini işlediği temel metinlerden biri olan *Meâni'l-Esmâi'l-İlâhiyye*'yi üç yazma nüshasına dayanarak ilmi neşrini gerçekleştirdik. Bu neşirle eserdeki temel meseleleri Tilimsânî'nin diğer kitaplarını esas alarak dipnotlar aracılığıyla karşılaştırdık. İlk akademik düzeyde bir çalışma olması hasebiyle tezimiz, Tilimsânî ve isimler nazariyesi hakkında konuyla ilgili ileride yapılacak olan araştırmalara kaynak olmayı hedeflemektedir.

Şüphesiz böyle bir çalışmanın ortaya çıkmasında birçok kişi ve kurumun desteğini gördüm. Bu vesileyle engin bilgisinden istifade ettiğim ve bana hoşgörü ve müsamahayla yaklaşan değerli danışmam hocam Prof. Dr. Mustafa Kara'ya, Tilimsânî ile beni buluşturan ve ayrıca yönlendirmeleriyle çalışmama destek olan Prof. Dr. Abdurrezzak Tek'e *Meâni'l-Esmâ*'nın tahkikini birlikte gerçekleştirdiğimiz Dr. Mahmud Mısırî'ye, görüş ve fikirlerine her fırsatta başvurduğum Dr. Ercan Alkan'a, yönlendirmeleriyle çalışmama katkıda bulunan Doç. Dr. Semih Ceyhan'a, yurt içi ve yurt dışından yazmaların temini hususunda yardımlarını esirgemeyen Arş. Gör. Yasin Apaydın ve Yrd. Doç. Dr. Mehmet Özturan'a, doktora derslerine katıldığım ve kendisinden istifade ettiğim Prof. Dr. Ekrem Demirli'ye, tezin tashihinde destek olan Arş. Gör. Akın İşleme'ye, İSAR Vakfı'na ve vakfın ilgililerine hazırladıkları çalışma

ortamından dolayı teşekkürlerimi sunarım. Ayrıca eğitim hayatım boyunca dualarını yanımda hissettiğim başta annem ve babam olmak üzere aileme ve bana destek olan eşime şükran borçluyum.

Hüsnü hâtıme bâbında nazar ve himmet-i âlîsini her dâim üzerinde hissettiğim pek kıymetli ve pek muhterem büyüğüm sâhibü's-sehâ ve'l-ihşân ve'l-celâl ve'l-cemâl ve'l-kemâl Kâsım Baba'ya (Yağcıoğlu) şükranlarımı minnet, kemâl-i edeb, hürmet ve kabul buyrulmak niyâz ve temennîsiyle arz ediyorum.

Orkhan Musakhanov

Bursa 2016



## İÇİNDEKİLER

YEMİN METNİ .....	ii
TEZ ONAY SAYFASI.....	iii
ÖZET .....	iv
ABSTRACT .....	vi
ÖNSÖZ.....	viii
İÇİNDEKİLER .....	xi
KISALTMALAR .....	xv
GİRİŞ .....	1
ARAŞTIRMANIN AMACI VE KAPSAMI .....	1

### BİRİNCİ BÖLÜM TİLİMSÂNÎ'NİN HAYATI, ESERLERİ VE TASAVVUF DÜŞÜNCESİNDEKİ YERİ

<b>1. TİLİMSÂNÎ'NİN HAYATI.....</b>	<b>8</b>
1.1. Kimliği .....	8
1.2. Doğumu .....	9
1.3. Tedris Hayatı.....	9
1.4. Konya-Dımaşk-Kahire Arasındaki Seyahetleri.....	10
1.5. Konevî'yle Beraber Mısır'a Seyahati.....	11
1.6. Mısır'da İbn Seb'in'in Kızıyla Evlenmesi .....	12
1.7. Dımaşk'ta Vefatı .....	14
<b>2. TİLİMSÂNÎ'NİN İLMÎ YÖNÜ.....</b>	<b>16</b>
2.1. Hocaları ve Tasavvûfî Çevresi .....	16
2.2. Öğrencileri .....	22
<b>3. ESERLERİ .....</b>	<b>24</b>
3.1. <i>el-Keşf ve'l-Beyân fî İlmi Ma'rifeti'l-İnsân/Şerhu Ayniyyeti İbn Sinâ</i> .....	24
3.2. <i>Şerhu Mevâkıfi'n-Nifferî</i> .....	26

3.3. <i>Şerhu'l-Fâtiha ve Ba'zu Sûreti'l-Bakara [1-21]</i> .....	29
3.4. <i>Meâni'l-Esmâi'l-Îlâhiyye</i> .....	32
3.5. <i>Şerhu Fusûsi'l-Hikem</i> .....	36
3.6. <i>el-Hâşiye li Fusûsi'l-Hikem</i> .....	39
3.7. [ <i>Fevâid alâ Fusûsu'l-Hikem</i> ] .....	46
3.8. <i>Şerhu Menâzili's-Sâirin</i> .....	48
3.9. <i>Şerhu Tâiyyeti İbni Fârız</i> .....	49
3.10. <i>Dîvân</i> .....	51
3.11. <i>Risâle fi İlmi'l-Ar'uz</i> .....	52
<b>4. TASAVVUF LİTERATÜRÜNDE TİLİMSÂNÎ'NİN YERİ</b> .....	<b>52</b>
4.1. Tilimsânî'nin Üslûbu ve Ekberî Geleneğe Aidiyeti .....	52
4.2. Tilimsânî'nin Etkileri .....	57
4.3. Tilimsânî'nin Karşıtları .....	59

## İKİNCİ BÖLÜM

### TİLİMSÂNÎ ÖNCESİ LİTERATÜRDE ESMÂ-İ HÜSNÂ VE TİLİMSÂNÎ'NİN İLÂHÎ İSİMLER NAZARİYESİ

<b>1. TİLİMSÂNÎ ÖNCESİ TASAVVUF LİTERATÜRÜNDE ESMÂ-İ HÜSNÂ</b> .....	<b>68</b>
1.1. Abdülkerîm Kuşeyrî'nin <i>et-Tahbîr fi't-tezkîr</i> 'i .....	68
1.2. İmâm Gazzâlî'nin <i>el-Maksadü'l-Esnâ'sı</i> .....	74
1.3. İbn Berrecân'ın <i>Şerhu Esmâillahi'l-Hüsnâ'sı</i> .....	80
1.4. İbnü'l-Arabî'nin <i>Keşfü'l-Mâ'nâ an Sırrı Esmâillahi'l-Hüsnâ'sı</i> .....	85
1.5. Sadreddîn Konevî'nin <i>Şerhu Esmâi'l-Hüsnâ'sı</i> .....	89
<b>2. ANA HATLARIYLA TİLİMSÂNÎ'NİN İLÂHÎ İSİMLER NAZARİYESİ</b> .....	<b>94</b>
2.1. Tilimsânî'nin <i>Meâni'l-Esmâi'l-Îlâhiyye'si</i> Bağlamında İlâhî İsimler Nazariyesi .....	94
<b>3. TİLİMSÂNÎ'NİN İLÂHÎ İSİMLER NAZARİYESİ'NİN TEMELİ: A'YÂN-I SÂBİTE'NİN REDDİ</b> .....	<b>106</b>
3.1. A'yân-ı Sâbite'nin Reddi Bağlamında İlâhî İsimler ve Varlık-Varlık Mertebeleri İlişkisi .....	106

**ÜÇÜNCÜ BÖLÜM**  
**TİLİMSÂNÎ'NİN İLAHÎ İSİMLER NAZARİYESİNİN ESMÂ-İ**  
**HÜSNÂ LİTERATÜRÜNDEKİ TEMEL MESELELERLE**  
**KARŞILAŞTIRILMASI**

<b>1. HAKK'IN İNSANLA İRTİBATI AÇISINDAN İLÂHÎ İSİMLER .....</b>	<b>119</b>
1.1. İsimlerin Zât'a Delâlet ve Nispet Keyfiyeti ve Zât'ın İsimlerden Müstağni Oluşu .....	119
1.2. Nas ve Akıl Arasında İsimlerin Sayımı ve Sonsuzluğu Meselesi .....	128
1.3. İsim-Müsemmâ-Tesmiye İlişkisi .....	136
1.4. Zâta Delalet ve Mânâları Açısından İsimlerin Taksimi .....	144
1.5. Birlik ve Çokluk Açısından İsimlerin İç içe Olması: Tedâhülü'l-Esmâ.....	152
<b>2. İNSANIN HAK'LA İRTİBATI AÇISINDAN İLÂHÎ İSİMLER .....</b>	<b>160</b>
2.1. İsimlerin Sayımı: İhsâ-Tahalluk.....	160
2.2. İsimlerin Âdeme Ta'lîmi: Hakk'ın Sûreti Üzere Halk Edilen Halife .....	168
2.3. İsimlerin Sâlike Telkini: Esfâr-ı Erbaa ve Havâssu'l-Esmâ.....	174
2.4. İsm-i A'zam ve İnsan-ı Kâmil "Kelime"si.....	183

**DÖRDÜNCÜ BÖLÜM**  
**MEÂNİ'L-ESMÂ'İL-İLÂHİYYE'NİN TAHKİKİ**

<b>1. MEÂNİ'L-ESMÂ'İL-İLÂHİYYE'NİN TAHKİKİ.....</b>	<b>188</b>
1.1. <i>Meâni'l-Esmâi'l-İlâhiyye'</i> nin Yazma Nüshaları: Tavsif ve Tahlil.....	188
<b>1.1.1. Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi 695 numarada bulunan nüsha: .....</b>	<b>188</b>
<b>1.1.2. Süleymaniye Kütüphanesi Laleli Bölümü 1556 numarada bulunan nüsha: .....</b>	<b>190</b>
<b>1.1.3 Beyazıt Kütüphanesi Beyazıt Bölümü 8011 numarada bulunan nüsha: .....</b>	<b>190</b>
<b>1.1.4. Hindistan Bankipur Hüdâbahş Kütüphanesi 2789/16 numarada bulunan nüsha: .....</b>	<b>191</b>
1.2. <i>Meâni'l-Esmâi'l-İlâhiyye'</i> nin Tahkikinde Takip Edilen Usul.....	191
1.3. <i>Meâni'l-Esmâi'l-İlâhiyye'</i> nin Yazma Nüshalarından Örnekler .....	193
1.4. <i>Meâni'l-Esmâi'l-İlâhiyye'</i> nin Tahkikli Metni .....	202
<b>SONUÇ .....</b>	<b>442</b>
<b>KAYNAKÇA .....</b>	<b>445</b>

<b>EKLER.....</b>	<b>458</b>
<b>EK 1: TİLİMSÂNÎ'NİN ESERLERİNİN MATBU VE YAZMA NÜSHALARININ TAVSİF VE TAHLİLİ.....</b>	<b>458</b>
<b>EK 2. TİLİMSÂNÎ'NİN KENDİ HATTI VE ŞERHU'L-MENÂZİL'İNİ İSTİNSAH EDEN DÂVUD-I KAYSERÎ HATTINDAN ÖRNEKLER.....</b>	<b>482</b>



## KISALTMALAR

a.mlf.	: Adı geçen müellif
Bkz.	: Bakınız.
c.	: Cilt
dğrl.	: Diğerleri
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
ed.	: Editör
haz.	: Hazırlayan
hş.	: Hicrî Şemsî
İ.A.	: Milli Eğitim Bakanlığı İslam Ansiklopedisi
İSAM	: İslam Araştırmaları Merkezi
Ktp.	: Kütüphane
MEB	: Milli Eğitim Bakanlığı
MEBKAM	: Konya Meram Belediyesi Konevî Araştırmaları Merkezi
nr.	: Numara
Ö.	: Ölüm tarihi
s.	: sayfa
S.	: Sayı
t.y.	: Basım Tarihi Yok
thk.	: Tahkik eden
trc.	: Tercüme eden
tsh.	: Tashih eden
vb.	: Ve Benzeri
vr.	: Varak.
y.y.	: Basım Yeri Yok



## GİRİŞ

### ARAŞTIRMANIN AMACI VE KAPSAMI

Afifüddîn Tilimsânî'nin kendisine has bir ilâhî isimler nazariye'si olduğu tezini ortaya koymayı hedefleyen çalışmamız dört bölümden oluşmaktadır. "Tilimsânî'nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Düşüncesindeki Yeri" başlıklı birinci bölümde, bir müellifin hayatı, hocaları ve eserlerini doğru tespit etmek onun düşüncelerini anlamada en önemli adımlardan biridir düsturu doğrultusunda müellifin, hayatı, eserleri ve tasavvuf düşüncesindeki yeri ele alınacaktır. Önümüzde hem hayat evreleri, hocaları ve hem de eserlerinin tam tespiti yapılmamış Tilimsânî gibi bir müellif olduğunda söz konusu ameliyenin önem ve ehemmiyeti daha da artmaktadır.

Bir müellifin hayatı, hocaları ve mensubu olduğu gelenekteki yerini tespit etmede en temel kaynak, bizzat müellifin kendi eserleridir. Ancak müellifin kendi eserlerinde bu noktada yeterli bilgiye ulaşılammışsa müellifin mensubu olduğu ilmi geleneğin onun hakkında bilgi verdiği kaynaklar devreye girer. Söz konusu kaynaklardan sonra şayet ele alınan âlim veya sûfî gelenektense onların tercüme-i hallerinin verildiği biyografi kitaplarına da müracaat kaynağı olarak başvurulur. Bir âlim veya sûfî hakkında sahih bir şekilde bilgi edinmek için başvurulacak en son kaynak, onları eleştirmek amacıyla yazılan eserlerdir. Ancak biz müellifin hayatı hakkında kendi eserlerinden ve mensubu olduğu gelenekle ilgili biyografi kitaplarından çok kısıtlı bilgilere ulaştık. Bunun aksine müellifin hayatı, hocaları ve öğrencileri hakkındaki bilgilerin büyük kısmı çağdaşı İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328) kitaplarında yer almaktadır. Dolayısıyla Tilimsânî'nin hayatı hakkında en temel kaynağı kendi eserlerinin yanı sıra İbn Teymiyye'nin eserleri oluşturmaktadır. Zehebî (ö. 748/1348), Safedî (ö. 764/1363) gibi biyografların Tilimsânî ile ilgili izledikleri tavır büyük ölçüde İbn Teymiyye'yle benzeşmektedir. Aynı şekilde Câmî (ö. 898/1492) ve Münâvî (ö. 1031/1622) gibi sonraki dönem sûfî biyografların da kaynağı büyük ölçüde İbn Teymiyye'dir. Câmî ve Münâvî, İbn Teymiyye'nin eleştirilerini olumlayarak aktarmışlardır. İbn Teymiyye'den sonra Tilimsânî'nin hayatı hakkında temel iki kaynak Şemseddin el-Cezerî el-Kuraşî (ö. 739/1338) ve Zehebî'dir.

Burada usul açısından biyografların ulaştığı bilgileri, sahip oldukları bakış açısına göre nasıl değerlendirdiklerine Tilimsânî'nin tercüme-i hali üzerinden dikkat çekilecektir. Nitekim Zehebî, Cezerî'nin Tilimsânî hakkında verdiği olumlu bilgileri eleştirel olarak yorumlarken buna mukabil Câmî ve Münâvî de İbn Teymiyye'nin Tilimsânî hakkında verdiği olumsuz bilgileri tam tersi bir şekilde olumlamışlardır. Bu da biyografların şahsî düşüncelerinin tercüme-i halini verdikleri kimseye nasıl farklı yansıdığına açık örneklerinden biridir.

**i. Olumlu naklin olumsuz yorumu:** Zehebî, Cezerî'den “İbrahim b. eş-Şeyh Şemsuddin İbrâhim el-Cezerî'nin şöyle söylediğini bildirdi: Vefat edeceği gün Tilimsânî'nin yanına girdim ve nasılsınız dedim. İyiyim dedi ve şu şekilde konuşmasına devam etti: Allah'ı bilen kimse O'ndan nasıl korkar?! Vallahi O'nu bildiğimden bu yana O'ndan korkmadım aksine O'nu arzu ettim. O'na kavuşacak olmaktan dolayı mutluyum.” Zehebî bu söze şu notu düşmektedir: “Yalan söyledin! Aksine Allah'tan en çok korkan (ahvefu'l-halk) Allah'ın Resulü Muhammed'dir.”<sup>1</sup>

**ii. Olumsuz naklin olumlu yorumu:** İbn Teymiyye naklediyor: “Bana seyyid ve şeriflerle ilgili işlere bakan dönemin yetkilisi (nakîbu'l-eşrâf) şöyle dedi: ‘Tilimsânî'ye ‘Sen Nusayrî misin?’ dedim. O da bana ‘Nusayrî benden bir parçadır’ diye cevap verdi. Câmî'ye göre “Nusayrî benden bir parçadır” cevabı cem' makamında verilmiştir ve sûfiler cem makamında varlığın bütün parçalarını kendisinin kısımları olarak müşahede ederler.”<sup>2</sup>

**iii. Aynı gelenekten olan biyografların tavır farklılığı:** Câmî'nin *Nefehât*'ının Lâmî Çelebî'nin (ö. 938/1532) *Fütûhu'l-Mücâhidîn li tervîc Kulûbi'l-Müşâhidîn* adlı tercümesinin İstanbul 1270 tarihli neşrinden hareketle sadeleştiren Süleyman Uludağ ve Mustafa Kara, Câmî tarafından kaleme alınan Tilimsânî'nin tercüme-i halinin Lâmî Çelebî tarafından aktarılmadığını bunun üzerine *Nefehât*'in Farsça aslından tercüme

<sup>1</sup> Şemseddîn el-Cezerî el-Kuraşî, *Târihu Havâdisi'z-zamân ve Enbâihî ve Vefeyâtü'l-Ekâbir ve'l-A'yân min ebnâihî -Târihu İbni'l-Cezerî-*, (thk. Abdüsselam et-Tedmûrî), Beyrut, el-Mektebetü'l-Asriyye, 1998, c. I, s. 80-81; Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, (thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf), y.y., Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2003, c. XV, s. 654.

<sup>2</sup> İbn Teymiyye, *Minhâcu's-Sünneti'n-Nebeviyye fî nakdi Kelâmi's-Şîa el-Kaderiyye*, (thk. Muhammed Reşâd Sâlim), Riyad, Câmîatu'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1406, c. II, s. 627; Câmî, *Nefehâtü'l-Üns: Evliya Menkıbeleri*, (trc. Lâmî Çelebî, haz. Süleyman Uludağ -Mustafa Kara), İstanbul, Marifet Yayınları, 1995, s. 784-785.

ettiklerini belirtirler. Biz Lâmi Çelebî'nin tercümesinin İstanbul 1270 tarihli baskısında Tilimsânî'nin tercüme-i halinin düşmüş olacağı ihtimalini göz önünde bulundurarak onun h. 1060 tarihli<sup>3</sup> eserinin nüshasını gözden geçirdik ve bu nüshada da Tilimsânî'nin tercüme-i halinin yer almadığını gördük. Lâmi Çelebî'nin bu tavrının sebebini kesin bir şekilde tesbit etmek zordur. Ancak Câmî'nin Nefehâtın'a aldığı ve "içeriden" gördüğü Tilimsânî'yi, Lâmi Çelebî "içerden" görmeyip kitabına almayarak dışarıda tuttuğu da bir gerçektir.

Biz müellifin hayatı ve düşüncesini tespit ederken yukarıda zikredilen aynı biyografların tavır farklılıklarını dikkate aldık. Zira böyle bir yaklaşımın daha sağlıklı tespitler yapmaya zemin hazırladığı kanaatindeyiz.

Tilimsânî'nin eserlerine gelince büyük çoğunluğu dünyanın çeşitli yerlerindeki kütüphanelerde yazma halinde bulunmaktadır. Müellifimizin eserlerinin tam bir şekilde bilinip tasnif ve tahlil edilmesi, ortaya koyduğu ilâhî isimler nazariyesini tespit gereklidir. Bu bölümde müellifin yazma kütüphanelerinden hareketle eserleri tespit edilecek, içerikleri değerlendirilecek ve buradan hareketle kitaplarının kronolojisi yapılacaktır.

Tilimsani hakkında yaygın olan kanaat kendisinin İbnü'l-Arabî'ye (ö. 638/1240) yetişmeyip Sadreddin Konevî'ye (ö. 673/1274) yetiştiği ve ekberî geleneğe mensup bir sûfî olduğudur.<sup>4</sup> Tezimizde "Tilimsânî'nin Üslûbu ve Ekberî Geleneğe Aidiyeti" başlığı altında söz konusu kanaatin ne derecede doğru olduğu tartışılacaktır. Böyle bir tartışmaya girilmesinin nedeni kendisi hakkında vardığımız dört temel kanaattir:

- I. Tilimsânî İbnü'l-Arabî'ye öğrencilik yapmıştır.
- II. Tilimsânî, Ekberî geleneğin ittifakla kabul ettiği İbnü'l-Arabî'nin a'yân-ı sâbite görüşünü benimsememiştir.

<sup>3</sup> Süleymaniye Ktp., Mihrişah Sultan nr. 278.

<sup>4</sup> Tilimsânî *DİA*'da "Ekberî mektebine mensup sûfî müellif" olarak tanıtılmıştır. "Ekberî mektebi"ni tanımlayanlar da olmuştur ki doğrusu budur. Melâmet ve fütüvvet gibi Ekberîlik de bir neşve ve zevk hali, bir irfan yoludur. Sadreddin Konevî, Müeyyidüddin Cendî, **Afifüddin et-Tilimsânî**, Abdürrezzâk el-Kâşânî, Saîdüddin el-Ferganî, Fahreddîn-i Irâkî, Dâvûd-i Kayserî gibi isimlerle başlayan bu mektep Osmanlı muhitinde Molla Fenârî, Niyâzî-i Mısırî, Ömer Gürânî, Bedreddin Simâvî, Selâhaddin Uşşâkî, İsmâil Hakkı Bursevî, Muhammed Nûr el-Arabî gibi kişilerle devam etmiştir." Bkz. Semih Ceyhan, "et-Tilimsânî, Afifüddîn", *DİA*, c. XLI, s. 163; Mahmud Erol Kılıç, "Ekberî mektebi", *DİA*, c. X, s. 545.

iii. Eserlerinde merkezî kişilik Ekberî sūfîlerde olduğu gibi İbnü'l-Arabî değil, Nifferî'dir.

iv. Tilimsânî bir düşünce, konu veya meseleye üç tavrıdan yani ilim-irfan-tahkik tavrından bakmış kendisinden önceki literatürü de bu üçlü esasa göre tasnif ve tahlil etmiştir. Birlik-çokluk merkezli yaklaşımın üç temelinden birincisi olan ilim tavrı; mutlak çokluk, ikincisi olan irfan tavrı; göreceli çokluk ve üçüncüsü olan tahkik tavrı da mutlak birliği ifade eder.

Tilimsânî'nin düşüncesi hakkında bu dört temel yaklaşım dikkate alınmadan onun görüşlerinin ve bilhassa konumuz olan ilâhî isimler nazariyesinin doğru anlaşılamayacağı kanaatindeyiz.

Tilimsânî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*'inde ilâhî isimler hakkında benden önce zikredilmeyen anlamlar örtüsünü açtım<sup>5</sup> demektedir. Müellifin bu iddiasının doğru olup olmadığı kendinden önce telif edilmiş ilâhî isimler çalışmalarının incelenmesinden geçmektedir. Bu doğrultuda “Tilimsânî Öncesi Literatürde Esmâ-i Hüsnâ ve Tilimsânî'nin ilâhî isimler Nazariyesi” başlığı altında tezin ikinci bölümde ilâhî isimler konusunda Tilimsânî'den önce yazılmış beş temel Esmâ Şerhi incelenecektir. Bu doğrultuda Tilimsânî'nin kendisi de sūfî olduğu için merkeze Kuşeyrî (ö. 465/1072), Gazzâlî (ö. 505/1111), İbn Berrecân (ö. 536/1141), İbnü'l-Arabî ve Konevî gibi sūfîliği öne çıkmış müelliflerin esmâ şerhleri ele alınarak mukayese edilecektir. Bunun yanında dilcilerden Zeccâc (ö. 311/923), hadisçilerden de Ebu Bekir el-Beyhakî (ö. 458/1066) ve Ebû Bekir İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148) ve büyük kelimci Fahreddin Râzî (ö. 606/1210) ve Beyzâvî (ö. 685/1286) gibi âlimlerin esmâ şerhlerine de gerekli görülen yerlerde mukayeseye atfen başvurulacaktır. Merkeze alınan esmâ şerhleri müelliflerinin diğer eserleriyle karşılaştırmalı bir şekilde incelenerek Tilimsânî'nin kendilerinden farklılaşan, Allah ve Rahman ismine dayalı ilâhî isimler nazariyesi ortaya konulacaktır. Zira onun İlahî İsimler Nazariyesinin merkezinde “De ki: Rabbinizi ister Allah, ister Rahman diye çağırın. Hangi isimle çağırırsanız çağırın en güzel isimler O'nundur.<sup>6</sup> âyeti kerîmesi ve “Rahmetim gazabımı geçmiştir”<sup>7</sup> hadîs-i şerifi vardır. Bu bölümde söz konusu nazariyenin varlık, varlık mertebeleri, başta peygamberler ve velîler olmak

<sup>5</sup> Tilimsânî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, Tahran, Kitabhâne-yi Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî, nr. 10413, vr. 38a.

<sup>6</sup> İsrâ, 17/110.

<sup>7</sup> Buhârî, Tevhid, 27.

üzere insana yansıması incelenerek nazariyenin bütüncüllüğüne ve kuşatıcılığına işaret edilecektir.

Ekberî geleneğin ilâhî isimler nazariyesinin temelinde a'yân-ı sâbite ve onunla bağlantılı gördüğümüz isimlerin ismi kavramı yatmaktadır. Çalışmamız müvacehesinde Tilimsânî'nin, İbnü'l-Arabî'nin a'yân-ı sâbite görüşünü kabul etmediğini tespit ettik. Bu tespitimizden hareketle bu bölümde bu çerçevede "A'yân-ı Sâbite'nin Reddi Bağlamında İlâhî İsimler ve Varlık-Varlık Mertebeleri İlişkisi" başlığı altında a'yân-ı sâbiteyi kabul etmeyen nazariyenin ekberî geleneğin ilâhî isimler anlayışından farklılaşan noktalarına değinilecektir.

İbnü'l-Arabî'ye yapılan eleştirileri "içeriden" ve "dışarıdan" olarak tasnif etmek mümkündür. Tilimsânî'nin a'yân-ı sâbite eleştirisi "içeriden" yapılan bir eleştiridir. İbnü'l-Arabî'yi "içerden" eleştirenler arasında kendi öğrencisi olarak Tilimsânî ilkse de Alâuddevle Simnânî (ö. 736/1336), Abdülkerim Cîlî (ö. 832/1428), İmam Rabbânî gibi sûfileri düşündüğümüzde o bu noktada yalnız değildir. Ancak Simnânî, Cîlî ve İmam-ı Rabbânî'nin (ö. 1034/1624) içeriden yaptığı eleştiriler Ekberî gelenek içerisinde az da olsa karşılık bulmuş ve İbnü'l-Arabî'ye yönelik eleştiriler cevaplandırılmaya çalışılmıştır.<sup>8</sup> Ancak Tilimsânî'nin a'yân-ı sâbite eleştirisi Simnânî, Cîlî ve Rabbânî'nin eleştirileri gibi Ekberî gelenekte karşılık bulmamıştır. Bunun sebebi Tilimsânî'nin a'yân-ı sâbite eleştirisinin yeterince bilinmemesi ve bu nedenle onun bütünüyle Ekberî gelenek içerisinde değerlendirilmesidir. Tilimsânî'nin a'yân-ı sâbite eleştirisi ve ilâhî isimler nazariyesine yansıyan yönleri ilk defa bu çalışmada tartışılacağı için tezimizde çeşitli zorlukları beraberinde getirdiği açıktır.

"Tilimsânî'nin İlâhî İsimler Nazariyesinin Esmâ-i Hüsnâ Literatüründeki Temel Meselelerle Karşılaştırılması" başlıklı üçüncü bölümde Tilimsânî'nin ilâhî isimler nazariyesini başta tavsif ve tahlilini yaptıktan sonra beş temel esmâ şerhiyle karşılaştırılacaktır. Burada söz konusu esmâ şerhlerinde kelimeden devralınan isim-müsemma-tesmiye, isimlerin tevkîfiliği, sayımı, sayısı vb. tartışmalarının Tilimsânî'nin ilâhî isimler nazariyesine yansıyan yönlerini tartışılacaktır. Ayrıca bu bölümde sûfilere

---

<sup>8</sup> Bu konuda detaylı bilgi için bkz. Abdullah Kartal, *Abdülkerim Cîlî, Hayatı, Eserleri, Tasavvuf Felsefesi*, İstanbul, İnsan Yayınları, 2003, s. 151-163, a.mlf, "Alternatif Bir Vahdet-i Vücûd Yorumculuğu: Simnânî, Cîlî ve İmam Rabbânî Örneği", *Uluslararası Sadreddin Konevî Sempozyumu Bildirileri I*, Konya, MEBKAM Yayınları, 2008, s. 159-173; Necdet Tosun, *İmam-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî, Hayatı, Eserleri, Tasavvufî Görüşleri*, İstanbul, İnsan Yayınları, 2009, s. 79-147.

has ilâhî isimler ve onlarla ahlaklanma ilişkisi hususunda Tilimsânî'yi merkeze alarak gelenek içerisinde farklılaşan tavırlar üzerinde durulacaktır. Burada merkezi nokta ve ayrımın Tilimsânî kadar İbnü'l-Arabî öncesi ve sonrası ayrımı olduğunu belirtelim. Çünkü tasavvuf tarih ve meselelerine yaklaşımlarda İbnü'l-Arabî öncesi ve sonrası ayrımı çağdaş araştırmacılar tarafından müsellemler kabul edilmektedir. Burada dikkat edilecek diğer bir husus a'yân-ı sâbiteyi kabul etmeyen bir ilâhî isimler nazariyesinin İbnü'l-Arabî ve Konevî'den ne ölçüde farklılaşacağı ve benzeşeceğidir. Bu farklılık ve benzerliğin tartıştığımız meselelere nasıl yansıdığı üzerinde durarak Tilimsânî'nin ilâhî isimler nazariyesinin detaylarını ortaya konacaktır.

“*Meâni'l-Esmâ'il-İlâhiyye*'nin Tahkiki” başlıklı dördüncü bölümde Tilimsânî'nin ilâhî isimlerinin en geniş bir şekilde sunumunun yapıldığı *Meâni'l-Esmâ'il-İlâhiyyesi*'nin üç nüshasına dayanarak ilk defa ilmi neşrini yapacağız. Yazmalardan hareketle gerçekleştirilen ilmî neşride âyet, hadis, şiir ve alıntılarının tahririnin yanı sıra Tilimsânî'nin diğer eserlerinden *Meâni'l-Esmâ'il-İlâhiyyesi*'yle ilgili gördüğümüz yerlere müellifin görüşlerinde yakaladığı bütünlük ve tutarlılığı göstermesi açısından dipnotlarda yer verilecektir. Böylece *Meâni'l-Esmâ'il-İlâhiyye*'nin temel konularını Tilimsânî'nin diğer eserleriyle karşılaştırmalı bir şekilde sunulacak olan bu tahkik, Tilimsânî okumalarında başvuru kaynağı niteliğinde olacaktır.



**BİRİNCİ BÖLÜM**

**TİLİMSÂNÎ'NİN HAYATI, ESERLERİ  
ve TASAVVUF DÜŞÜNCESİNDEKİ YERİ**

## 1. TİLİMSÂNÎ'NİN HAYATI

### 1.1. Kimliği

Tam ismi “Ebü’r-Rebî’ Afifüddîn Süleyman b. Ali b. Abdillâh b. Ali b. Yâsîn el-Âbidî el-Kûmî et-Tilimsânî”, lakabı ise “el-Afif et-Tilimsânî”dir.<sup>9</sup> İsminde geçen “el-Âbidî” nisbesi Berberî bir kabile olan Kûme’nin Benî Âbid kolundan olması hasebiyle verilmiştir.<sup>10</sup> “el-Kûmî” nisbesi Safedî (ö. 764/1363) tarafından “el-Kûfî” şeklinde okunmuş, dolayısıyla da Tilimsânî’nin aslen Kûfeli olduğu ileri sürülmüştür.<sup>11</sup> Kütübî<sup>12</sup> (ö. 764/1363), İbn Tağrıberdî<sup>13</sup> (ö. 874/1470), Bağdatlı İsmâil Paşa<sup>14</sup> (1839-1920) ve Corcî Zeydân<sup>15</sup> (1861-1914) gibi bâzı eski ve yeni biyografi yazarları da Tilimsânî’yi Kûfe asıllı göstermişlerdir. Ancak *Şerhu Fusûsi’l-Hikem*’de Tilimsânî tarafından isminin “Süleyman b. Ali b. Abdillâh el-Âbidî”<sup>16</sup> şeklinde kaydedilişi göz önünde bulundurulursa Kûfe asıllı olma ihtimâli yoktur. Kanaatimizce Arapça el-Kûfî (الكوفي) ve el-Kûmî (الكومي) kelimelerinin yazımının birbirine yakınlığı böyle bir karışıklığa sebebiyet vermiş olmalıdır. Meşhur olduğu “et-Tilimsânî” nisbesine ise müellif tarafından “عرف بالتمساني et-Tilimsânî olarak mâruftur” şeklinde yalnızca *Şerhu Fusûsi’l-Hikem*’in mukaddimesinde atıf yapılmıştır.<sup>17</sup> Bununda dışında eserlerinin hiç birisinde “et-Tilimsânî” nisbesine ilişkin detaylı bir bilgiye yer verilmemiştir. Kaynaklarda baba ve dedesinin ismi dışında ailesi hakkında herhangi bir bilgiye rastlanmaz.<sup>18</sup> Zehebî’den farklı olarak Safedî’nin müellifin büyük dedesinin ismini “Ali b. Yâtînen” olarak kaydetmesi ise muhtemelen kendisine intikal eden yanlış bir bilgidir.

<sup>9</sup> Zehebî, *Târihu’l-İslâm*, (thk. Beşşâr Avvâd Ma’rûf), c. XV, s. 654; a.mlf., *el-İber fî haberi men Gaber*, (thk. Besyûmî Zağlul), Beyrut, Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1985, c. III, s. 373; İbn Kesir, *el-Bidâye ve’n-Nihaye*, (nşr. Abdullah b. Abdu’l-Muhsîn Türkî), Beyrut, Dâru Hecr, 2003, c. XIII, s. 345; Yâfiî, *Mirâtü’l-Cinân*, (thk. Halil el-Mansûr), Dârü’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut 1997, c. IV, s. 162.

<sup>10</sup> Mezkûr kabile Cezayir’in Tilimsan vilayetinin Nedrûme (Nedroma) şehrinde halen yaşamaktadır. Bk. Ömer Mûsâ Bâşâ, *el-Afif et-Tilimsânî Şâ’irü’l-Vahdeti’l-Mutlaka*, y.y., İttihâdü’l-Kitabi’l-Arab, 1982, s. 35.

<sup>11</sup> Safedî, *el-Vâfi bi’l-Vefeyât*, (thk. Amed Arnaut-Türkî Mustafa), Beyrut, Dâru’t-Turâsi’l-İslâmî, 2000, c. XV, s. 250.

<sup>12</sup> Kütübî, *Fevâtü’l-Vefeyât*, (thk. İhsan Abbas), Beyrut, Daru Sadr, t.y., c. II, s. 72.

<sup>13</sup> İbn Tağrıberdî, *el-Menhelu’s-Sâfi*, (thk. Muhammed Emîn), Kahire, el-Hey’etü’l-Mısriyye el-Âmme li’l-Kitab, 1974, c. VI, s. 39.

<sup>14</sup> İsmâil Paşa, *Hediyyetü’l-Ârifn*, İstanbul, MEB, 1951, c. I, s. 400.

<sup>15</sup> Corcî Zeydân, *Târihu Âdâbi’l-Lügati’l-Arabiyye*, Kahire, Dâru’l-Hilâl, t.y., c. III, s. 130.

<sup>16</sup> Tilimsânî, *Şerhu Fusûsi’l-Hikem*, vr. 1b.

<sup>17</sup> Tilimsânî, *Şerhu Fusûsi’l-Hikem*, vr. 1b.

<sup>18</sup> Ömer Mûsâ Bâşâ, *el-Afif et-Tilimsânî*, s. 35.



kaynaklanmaktadır. Çünkü “Yâtînen” Yâsin isminin aksine bilinen bir isim değildir.

## 1.2. Doğumu

Tilimsânî, Cezayir’in Tilimsân<sup>19</sup> şehrinde, 610 (1213) tarihinde doğdu. Zehebî *Târihu'l-İslâm*'da Tilimsânî'nin doğum tarihi ile ilgili şu bilgiyi aktarır: “Affüddin Tilimsânî şöyle yazmıştır (ketebe bihattihî): Doğumum 610 senesidir (mevlidî sene aşr ve sittumie.)”<sup>20</sup> Zehebî *el-İber*'de<sup>21</sup> 690 senesinde seksen yaşında vefat etti diyerek 610 doğum tarihini teyit etmektedir. Ömer Mûsâ Bâşâ İbn İyas'ın (ö. 930/1524) *Cevâhiru's-Sulûk*undan “Şeyh Afifuddîn 610 senesinde doğmuştur” nakli bir önceki bilgileri teyit etmektedir.<sup>22</sup>

Yukarıda zikredilen bilgilere istinaden müellifin doğum tarihi hakkında şu kanaate ulaşılmıştır: Zehebî, Tilimsânî'nin bizzat kendi hattıyla doğum tarihini 610/1213 olarak yazdığını gördüğünü zikretmektedir. Bütün bunlara ilaveten Zehebî'nin aktardığı bu bilginin bize Zehebî'nin doğrudan kendi hattıyla ulaşmasını da dikkate aldığımızda müellifin doğum tarihinin 610/1213<sup>23</sup> olduğu kesinleşmiş olur. Bazı kaynaklarda doğum tarihinin 616/1220,<sup>24</sup> 613/1216<sup>25</sup> ve 620/1223<sup>26</sup> olarak gösterilmesi yanlıştır.

## 1.3. Tedris Hayatı

Tilimsânî'nin dînî-tasavvufî ilimleri tadrîsi ile ilgili bilinen en yakın tarih 634 senesidir. Şöyle ki; İbnü'l-Arabî'nin kendisinin onayladığı sema kaydına göre İbnü'l-

<sup>19</sup> İbnü'l-Hatib, *el-İhâta fî Ahbâri Gırnata*, (thk. Yusuf Tavîl), Beyrut, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003, c. II, s. 413; Genel kanaatlerin aksine İsmâil Paşa Tilimsânî'nin Dımaşk'ta doğduğunu öne sürmektedir. Ancak buna dâir herhangi bir kaynağa atıf yapmaz. Bk. Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyetü'l-Ârifîn*, c. I, s. 400.

<sup>20</sup> Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, (Müellif Hattı), Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2014 c. X, vr. 186; Ancak Zehebî'nin *Târihu'l-İslâm*'ının Beşşâr Avvâd Ma'ruf ve Ömer Abdu'sselâm et-Tedmûrî tahkikleri incelendiğinde doğumum “Afif Tilimsânî şöyle yazmıştır (ketebe bihattihî): 616 senesidir (mevlidî sene sitte aşr ve sittumie) yazıldığı görülecektir. Mezkûr iki muhakkik Zehebî'nin *Târihu'l-İslâm*'ını tahkik ederlerken Zehebî'nin Süleymaniye Kütüphanesindeki müellif hattını kullandıklarını söylüyorlar. Zehebî'nin Süleymaniye Kütüphanesindeki müellif hattı tekrar tekrar gözden geçirildiğinde 610/sene aşr ve sittumie yazıldığı dolayısıyla iki muhakkikinde zaptının yanlış olduğu görülecektir. Bkz. Şemseddin Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, (thk. Beşşâr Avvâd Ma'ruf), c. XV, s. 659; aynı eser (thk. Ömer Abdu'sselâm et-Tedmûrî), Beyrut, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1421/2000, c. LI, s. 412.

<sup>21</sup> Zehebî, *el-İber fî haberi men Gaber*, c. III, s. 373.

<sup>22</sup> Ömer Mûsâ Bâşâ, *el-Aff et-Tilimsânî*, s. 40; a.mlf, *Târihu'l-Edebi'l-Arabî: el-Asru'l-Memlûkî*, Dımaşk-Beyrut, Dâru'l-Fikri'l-Muâsır, 1409/1489, s. 200-201.

<sup>23</sup> Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, (thk. Beşşâr Avvâd Ma'ruf), c. XV, s. 659; aynı eser (thk. Ömer Abdu'sselâm et-Tedmûrî), c. LI, s. 412.

<sup>24</sup> Fritz Johann Heinrich Krenkow, “Tilimsânî”, İA, c. XII, s. 285.

<sup>25</sup> Carl Brockelmann, *Geschite Der Arabischen Litterature*, Leiden, Brill, 1943, c. I, s. 258.

<sup>26</sup> İbn Tağrıberdî, *el-Menhelu's-Sâfi*, c. VI, s. 39.

Arabî Dımaşk'taki kendi evinde düzenlenen *el-Futûhât* sema meclisine katılanlardan biri de Süleyman b. Ali et-Tilimsânî'dir. Aynı zamanda bu sema meclisindeki müstensih ise Sadreddin Konevî'dir (ö. 673/1274).<sup>27</sup> Söz konusu sema meclisinin düzenlenme yerinin Dımaşk ve tarihinin 634 senesi olması göz önünde bulundurulduğunda Tilimsânî'nin o sırada 24 yaşında ve Dımaşk'ta olduğu anlaşılmaktadır. Müellifin 24 yaşına kadar yaşamı ve hocaları hakkında, ne kendi eserlerinde ne de kendisinden bahseden kaynaklarda bir bilgi bulunmamaktadır. Yine Tilimsânî'nin İbnü'l-Arabî ve Sadreddin Konevî ile ne zaman, nerede ve nasıl tanıştığına dâir eserlerinde veya ondan bahs eden klasik biyografi kitaplarında herhangi bir bilgiye rastlanılmamaktadır. Fakat uzun yıllar Konevî ile olan beraberliğinden olsa gerek bazı modern çalışmalarda şu bilgilere rastlamaktayız: Tilimsânî Anadolu'ya gelmiş ve önce Konevî ile tanışmış Konevî ise onu Dımaşk'a götürmüş ve İbnü'l-Arabî ile tanıştırmıştır.<sup>28</sup> Hatta Tilimsânî hakkında monografik çalışma yapan Ömer Mûsâ Bâşâ şöyle demektedir: “Sadreddin Konevî Dımaşk'tayken Afifuddîn Tilimsânî'yle karşılaştı.”<sup>29</sup> Ancak bunu söylerken herhangi bir kaynak zikretmez. Kesin olan ise yukarıda geçtiği üzere Tilimsânî'nin 24 yaşında Dımaşk'ta Konevî ile beraber İbnü'l-Arabî'den evinde *Fütûhât*'ı dinlediğidir.<sup>30</sup>

#### 1.4. Konya-Dımaşk-Kahire Arasındaki Seyahetleri

Şemseddin Cezerî'nin (ö. 739/1338) naklettiğine göre Tilimsânî gençliğinde Anadolu'da peş peşe kırk defa kırk gün süren halvetler yapmıştır.<sup>31</sup> Zehebî'ye (ö. 748/1348) göre bu imkânsızdır. Zira kendisi kırk halvetin toplamının 1600 gün olduğunu zikrettikten sonra bu süreyi abartılı bularak kabul etmediğini belirtmektedir.<sup>32</sup>

Yukarıda zikredilen halvet süresi dikkate alındığında Tilimsânî'nin yaklaşık beş yılını [1600 gün] Anadolu'da geçirdiği anlaşılmaktadır. Tilimsânî'nin 634'te Dımaşk'ta İbnü'l-Arabî'nin evinde *Fütûhât*'ı dinlediği yukarıda zikredilmiştir. Tilimsânî 643'te

<sup>27</sup> Osman Yahya, *Histoire et classification de l'oeuvre d'Ibn 'Arabi*, Dımaşk, Institut français de Damas, 1964, c. II, s. 209; a. mlf, *Müellefâtü İbnü'l-Arabî Târihuhâ ve Tasnîfuhâ*, (Arapçaya Tercüme Eden Ahmed Muhammed Tayyib), Mısır, el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmmetü, 2001, s. 440.

<sup>28</sup> William Chittick, “The Last Will and Testament of İbn Arabi's Foremost Disciple”, C. IV, no: 1, Tahran, *Sophia Perennis*, 1978, s. 53; Claude Addas, *İbn Arabi Kibrit-i Ahmerin Peşinde*, (trc. Atila Ataman), İstanbul, Sûfi Kitap, 2009, s. 326.

<sup>29</sup> Ömer Mûsâ Bâşâ, *el-Afif et-Tilimsânî*, s. 29.

<sup>30</sup> Osman Yahya, *Histoire et classification de l'oeuvre d'Ibn 'Arabi*, s. 209; a.mlf, *Müellefâtü İbnü'l-Arabî Târihuhâ ve Tasnîfuhâ*, s. 440.

<sup>31</sup> Şemseddîn el-Cezerî el-Kuraşî, *Târihu Havâdisi'z-zamân*, c. I, s. 80-81.

<sup>32</sup> Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, (thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf), 2003, c. XV, s. 655.

Mısır'da bulunduğunu *Şerhu Menâzili's-Sâirin'* eserinde zikreder.<sup>33</sup> 665-670 yılları arasında Kahire'den ayrılarak Dımaşk'a gidip yerleştiği ve vefatına kadar orda kaldığı kaynaklarda geçmektedir.<sup>34</sup> Dolayısıyla yukarıda Şemseddin Cezerî'den naklen verdiğimiz Tilimsânî'nin gençliğinde Anadolu'da yaptığı kırk halvet süresi ve 634 senesinde Dımaşk'ta 643 senesinde de Kahire'de bulunduğu bilgilerine istianeden 24-35 yaş arası Anadolu'da Sadreddin Konevî'yle beraber geçirmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Şöyle ki Tilimsânî bizzat kendisi 1. Anadolu'da kaldığını, 11. Antalya'ya uğradığını, 111. Antakya dağlarında halvet yaptığını eserlerinde zikretmektedir:

i. Havanın suya dönüşmesine gelince mesela sen rüzgârı eserken görürsün, ona sulu (mâî) buhar ilhak olur ve rüzgârı soğuk takviye eder ve bu soğukun çokluğundan dolayı rüzgâr sakinleşir. Çünkü rüzgâr artık suya dönüşmüştür. Kuzey beldeleri, **Anadolu (bilâd-ı Rûm)** ve **Fars topraklarını (arz-ı Fâris)** gören kimse bunun doğruluğunu bilir. Çünkü şiddetli soğuk zamanlarda neredeyse rüzgâr görülmez.<sup>35</sup>

ii. Suyun toprağa dönüşmesine gelince insanlar suyun nasıl katılaştığını (taakkut) ve taşla dönüştüğünü suyun akış mecralarında görürler. Biz bunu **Dımaşk'ta** ben daha çok **Anadolu** beldelerinden **Antalya'da** [بأطالية] gördüm. Bu onlar indinde bilinen bir iştir.<sup>36</sup>

iii. **Antakya** dağlarında bana şöyle bir hal zuhur etti. Hissetme duyularım benden alındı ve bana denildi ki: “Allahı görmeyi istiyor musun?” Ben de “Evet” dedim. Denildi ki: “Gel!” Ruhun cismimden ayrıldığını ayaklarımdan boğazıma doğru yöneldiğini hissediyordum. [Ruh] nefsimi aştı ve zannettim ki ölüm beni yakaladı. Bu vakıdan önce şeyhten - Allah ruhunu takdis etsin - şöyle dediğini duymuştum: “Fakir, bir işi istediğinde [ruhun çıkmamasını] ruh ayrıldığı vakit nefsin o iş üzerine cem' eder [ruh geri döner]. O anda bu sözü hatırladım ve ölümden kaçarak dedim ki: “Bırak beni ruhumun cesedime dönmesi üzerine [himmetime] cem' edeyim.” Ve dediğimi yaptım, ruh cesede, hissimde bana döndü. Sonra ruhumun bana dönmesini talep ettim diye beni pişmanlık bürüdü. Kesin olarak anladım ki, bana [Hakk'a kavuşma] fırsat[ı] doğduktan sonra Hak'tan dönmeme sebep oldum ve dedim ki: Keşke Şeyhten bu sözü duymamış olaydım. Bu sözle bana zarar hâsıl oldu.<sup>37</sup>

### 1.5. Konevî'yle Beraber Mısır'a Seyahati

Konevî 643 yılında Şam'dan ikinci defa Mısır'a seyahat ederken Tilimsânî'yi beraberinde götürmüştür.<sup>38</sup> Tilimsânî 643 senesinde Kâhire'de olduğundan *Şerhu Menâzili's'-Sâirin'*inde şöyle bahseder: “Sâlikin kendine değer vermeme hali müritlere çokça ârız olur. Bana bu hal 643 senesinde Kahire'de ârız oldu.” Kütübî'nin zikrettiğine göre 661 senesinde oğlu Şemseddin et-Tilimsânî (ö. 688/1289) Kahire'de dünyaya

<sup>33</sup> Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-Sâirin'*, Kütahya, Vahid Paşa Ktp., nr. 364, vr. 60b.

<sup>34</sup> Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, (thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf), 2003, c. XV, s. 654-656; Yâfiî, *Mirâtü'l-Cinân*, c. IV, s. 162.

<sup>35</sup> Tilimsânî, *Şerhu'l el-Fâtîha ve Ba'zu Süreti'l-Bakara [1-21]*, İrlanda-Dublin, Chester Beatty Ktp., nr. 3645, vr. 58b-59a. [Bundan sonra esere *Şerhu'l-Fâtîhâ* olarak atıf yapılacaktır.]

<sup>36</sup> Tilimsânî, *Şerhu'l-Fâtîha*, vr. 59b.

<sup>37</sup> Tilimsânî, *Şerhu Mevâkifi'n-Nifferî*, İngiltere, Bodleian Oxford Ktp., MS. Marsh nr. 166, vr. 197a.

<sup>38</sup> Semih Ceyhan, “et-Tilimsânî, Afufiddîn”, c. XLI, s. 163.

gelmiştir.<sup>39</sup> Tilimsânî Kahire'den -takriben 665-670 (1267-1271) yılları arası- ayrılarak Dımaşk'a gelmiş ve yerleşmiştir. Ancak oğlu kendisinden sonra bir müddet daha Kahire'de kalmıştır. Şöyle ki; Tilimsânî'nin kendisi gibi şâir olan oğlu Şemseddîn et-Tilimsânî *Mâkâmâtü'l-Uşşâk*'ını Kâhire'den Dımaşk Sâlihiyye'deki babasına yazdığını belirtir.<sup>40</sup>

Dolayısıyla yukarıda zikredilen tarihlerden anlaşıldığı üzere Tilimsânî'nin 20 sene kadar Kâhire'de kaldığı veya Anadolu-Dımaşk-Kahire üçlüsünde git-gel yaptığı söylenebilir. Ancak kuvvetle muhtemel olan bu 20 seneyi Kâhire'de geçirmiş olduğudur. Tilimsânî Kahire'deyken şeyhi Sadreddin Konevî'yle beraber şeyhü's-şüyûh/şeyhlerin şeyhi Şemseddin el-Eykî'nin sahibi olduğu Saîdü's-Süadâ (Salâhiyye) Hankâh'ında kalmıştır.<sup>41</sup> Konevî, dergahın şeyhi Şemseddîn el-Eykî'nin de hocasıydı.<sup>42</sup> Tilimsânî, Konevî'nin diğer talebesi Sadeddin el-Fergânî'yle (ö. 699/1300) beraber Sadreddin Konevî'den İbnü'l-Fâriz'ın *el-Kasîdetü't-Tâiyye*'sini dinledi. Tilimsânî, Saîdü's-Süedâ hankâhında bulunduğu bizzat kendisi *Meâni'l-Esmâi'l-Îlâhiyye*'sindesinde işaret eder:

Vekil ismini yazmaktaydım. Vekil isminden önce geçen isimlerin süluk konusunda hususiyetlerini [isimlerin seyru süluktaki etkilerini] zikretmekten geri durmuştum. Hırka-yı şerife'de [Saîdü's-Süadâ Hankâh'ını kastediyor olmalı] şeyhimiz, vâris şeyh, hakikatin kutbu Sadreddin Muhammed b. İshak'ın [Konevî] hadimi es-Seyyid el-Ârif Ziyauddin b. Mahmud isimlerin seyri süluktaki etkilerini yazmam konusunda beni uyardı. Bende bu isimden itibaren isimlerden sülukta nasıl istifade edileceğini zikretmeye başladım.<sup>43</sup>

## 1.6. Mısır'da İbn Seb'in'in Kızıyla Evlenmesi

Tilimsânî'nin İbn Seb'in (ö. 669/1270) ile tanışması Konevî vasıtasıyla gerçekleşmiştir. Münâvî'nin naklettiği rivayet şöyledir:

Tilimsânî'nin şeyhi Konevî elçi olarak (rasûlen) Mısır'a gittiğinde, Mağrib'den buraya geçmiş olan İbn Seb'in ile karşılaştı. Tilimsânî şeyhiyle [Konevî] beraberdi. Daha sonra İbn Seb'in'e "Konevî'yi tevhid ilminde nasıl buldun diye sorulduğunda şöyle cevap verdi. "O muhakkiklerdendir, ama yanında ondan da kabiliyetli (ahzak minh) bir genç [Tilimsânî]

<sup>39</sup> Kütübî, *Fevâtü'l-Vefeyât*, c. III, s. 372.

<sup>40</sup> Şâbu'z-Zarîf Tilimsânî, *Makâmâtü'l-Uşşâk*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 3843, vr. 177a.

<sup>41</sup> Salâhiyye hankâhı [duveyratu's-süfiyye] diğer ismiyle saîdü's-süadâ hankâhı, Makrîzî'nin belirttiğine göre Mısır diyarında ilk bilinen hankâhtır. Bu hankâha şeyh olan kimsenin lakabı şeyhü's-şüyûh/şeyhlerin şeyhi olur. Mezkûr hankâh Fâtımîler tarafından kurulmuştur. Selâhaddîn-i Eyyûbî (ö. 589/1193) 569 senesinde hankâhı sûfilere vakfetmiştir. Daha geniş bilgi için bkz. Makrîzî, *el-Hutatü'l-Makrîziyye*, [el-Mevâiz ve'l-İ'tibâr bizikri'l-Hitat ve'l-Âsâr], (thk. Halîl Mansûr), Beyrut, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998, c. IV, s. 282; Harun Yılmaz, "Meşihatü'sşüyûh'un Doğuşu ve Mısır'da İki Hankah: Sa'îdü's-Sü'adâ ve Siryâkûs", S. 34, İstanbul, *Tasavvuf*, 2014, s. 1-21.

<sup>42</sup> Münâvî, *el-Kevâkibü'd-Durriye*, (nşr. Abdülhamid Sâlih Hamdân) Kahire, el-Mektebetü'l-Ezheriyye, t.y., s. 90.

<sup>43</sup> Tilimsânî, *Meâni'l-Esmâi'l-Îlâhiyye*, Konya, Bölge Yazmalar Ktp., nr. 659, vr. 104a.

var.”<sup>44</sup>

Tilimsânî'nin İbn Seb'in'le görüşmesi İbn Seb'in'in Mısır'a varış tarihi olan 648 ile Mısır'dan tamamen ayrılıp Mekke'ye gittiği 652 tarihleri arasında yer alması olmalıdır. Tilimsânî'nin İbn Seb'in kızıyla evlenmesi, kendisinden bahs eden kaynaklarda ve kendi eserlerinde geçmez. Münâvî, Tilimsânî ve İbn Seb'inin akrabalık ilişkisinden şöyle bahseder:

Söylediklerine göre Afifüddin Tilimsânî, Ebû Hayyân el-Endelûsî'nin yanına geldi: Ebu Hayyân ona dedi: Sen kimsin? O dedi: el-Afif et-Tilimsânî, İbn Seb'in anne tarafından dedem olur.<sup>45</sup>

Fiziki olarak İbn Seb'inin Tilimsânî'nin dedesi olması mümkün değildir. Çünkü Tilimsânî h. 610'da İbn Seb'in ise h.614'te dünyaya gelmiştir. Ayrıca bu rivayetin yanlışlığı Şemseddîn Sehâvî'nin (ö. 902/1497) *el-Kavlu'l-Munbî*'sinde Ebû Hayyân el-Endelûsî'den naklettiği söz konusu rivayetin daha geniş versiyonunu incelediğimizde ortaya çıkar. Şöyle ki:

Ben Kahire'de el-Afif ebü'r-Rebî' Afifüddin Süleyman b. Alî b. Abdillâh b. Alî b. Yâsîn el-Âbidî el-Kûmî et-Tilimsânî'yi gördüm. Salihîye Medresesindeki [Kahire]<sup>46</sup> evime geliyor ve nahivle ilgili araştırma yapıyordu. Kendi şiirinden bana bir parça okumuştur. İbn Seb'in'in kızıyla evlenmiş ve bu evlilikten Muhammed isimli bir oğlu olmuştur. Şâbbüzzarîf lakabıyla meşhurdur. Şâbbüzzarîf, Şeyh Şemseddin b. Muhammed b. Mahmûd el-İsfâhânî'den<sup>47</sup> ders okumak için geldiğinde Şeyh ona kim olduğunu sordu. Bendeniz Afif Tilimsânî'nin oğluyum. Şeyh tebessüm etti ve dedi. Sen ulûhiyet [ilminde] köklü bir kimsesin. Annen İbn Seb'in'in kızı, baban'da Afif Tilimsânî'dir.<sup>48</sup>

Bu metinden öğrendiğimize göre İbn Seb'in'in Tilimsânî'nin dedesi olarak aktarılması Münâvî'ye ulaşan rivayetin özet ve yanlış aktarılmış olmasından kaynaklanmaktadır. Ayrıca Ebû Hayyân el-Endelûsî'nin (ö. 745/1344) Kâhire'ye varış tarihi 678'den<sup>49</sup> önce değildir ve Ebû Hayyân *Bahru'l-Muhît*'inde Tilimsânî'yi gördüğünden bahseder ve şöyle der: “Tilimsânî Kâhire'den zındıklık üzerine öldürülmesinden korkarak kaçtı.”<sup>50</sup> Konevî *Vasıyyet*'inde eserlerini Konya'dan

<sup>44</sup> Münâvî, *el-Kevâkibü'd-Durriye*, s. 89; Görebildiğimiz kadarıyla rivayetin Tilimsânî'ye en yakın kaynağı çağdaşı İbn Teymiyye'dir. Bkz. İbn Teymiyye, *er-Redd ale's-Şâzîlî fî Hizbeyhi vemâ Sannefehû fî Âdâbi't-Tarîk*, (thk. Ali b. Muhammed el-İmrân), Mekke, Dâru ilmi'l-Fevâid, 1429, s. 176.

<sup>45</sup> Münâvî, *el-Kevâkibü'd-Durriye*, s. 90.

<sup>46</sup> Dımaşk'ta Tilimsânî'nin ikamet ettiği Dımaşk/Salihîye Mahallesindeki Medresenin ismi el-Medresetü's-Sâhibedir. Karıştırılmasını önlemek için zikretmekte fayda vardır.

<sup>47</sup> Şemseddin b. Muhammed b. Mahmûd el-İsfâhânî için bkz. Ferhat Koca, “İsfâhânî Muhammed b. Mahmud”, *DİA*, c. XXII, s. 510-511.

<sup>48</sup> Sehâvî, *el-Kavlu'l-Munbî an Tercemeti İbnü'l-Arabî*, (thk. Hâlid b. Arabî Müdrîk), Mekke, Câmîiatu Ummi'l-Kura, 1421, c. II, s. 293.

<sup>49</sup> Mahmut Kafes, “Ebû Hayyân el-Endelûsî”, *DİA*, c. XX, s. 152.

<sup>50</sup> Ebû Hayyân el-Endelûsî, *Bahru'l-Muhît fî't-Tefsîr*, (thk. Sıdkî Muhammed Cemîl), Beyrût, Dâru'l-

Dımaşka Tilimsânî'ye götürene 500 dirhem vasiyet eder.<sup>51</sup> Konevî 673'te vefat ettiğine göre Tilimsânî 673'ten önce Dımaşk'a yerleşmiş olmalıdır. Dolayısıyla Ebû Hayyân'ın "Ben Kahire'de el-Afif ebü'r-Rebî' Afifüddîn Süleyman b. Alî b. Abdillâh b. Alî b. Yâsîn el-Âbidî el-Kûmî et-Tilimsânî'yi gördüm" ibaresi ihtiyatla karşılanmalıdır.

### 1.7. Dımaşk'ta Vefatı

Tilimsânî takriben 675-670 (1267-1271) yılları arasında Dımaşk'a gidip Kâsiyun dağı eteklerindeki Sâlihiye'de ikâmet etmeye başladı. Yukarıda geçtiği üzere Tilimsânî'nin kendisi gibi şâir olan oğlu Şemseddîn et-Tilimsânî (ö. 688/1289) *Mâkâmâtü'l-Uşşâk*'ı Kâhire'den Dımaşk/Sâlihiye'deki babasına yazdığına göre Tilimsânî'nin oğlu ve belki de ailesinin kendisinden sonra Dımaşk'a geldiği söylenebilir. Ancak 670'te Tilimsânî ve oğlunun Dımaşk'ta olduğunu gösteren diğer bir kayıt mezkûr senede İmam Nevevî (ö. 676/1277) *Minhâc*'ı kendisinden rivayet etmek üzere Tilimsânî ve oğluna verdiği gibi. Safedî şöyle diyor:

Afifüddîn Tilimsânî ve oğlu Şemseddin Muhammed'in okuduğu *Minhâc* nüshasında Şeyh Muhyiddîn Nevevî'nin - ki eserin yazarıdır- hattını gördüm. 670 senesinde baba ve oğula kendisinden *Minhâc*'i rivayet etmelerine icazet vermişti. Nüshanın başında Şemseddin Muhammedin kendi hattıyla "bu nüshaya sahip oldu ve ezberledi" yazılmıştı.<sup>52</sup>

Memluk Sultanı Melik Mansur [Kalavun] (ö. 689/1290) zamanında hazine vergilerinin toplanmasından sorumlu bir göreve tayin edilmesinden anlaşılan Tilimsânî'nin Dımaşk'ta saygın biri olarak görüldüğüdür. Nitekim Safedî'nin Tilimsânî'nin müritlerinden Mahmûd b. Tayy el-Hâfi'den naklettiği olay da bunu teyit etmektedir.

Afifüddin Dımaşk'ta hazine vergilerini toplama işini yapıyordu. Sultan Melik Mansur'un [Kalavun] arkadaşı Es'ad b. Sedîd el-Mâiz [en-Nasrânî] Dımaşk'a geldi. Es'ad b. Sedîd el-Mâiz bir gün Tilimsânî'ye - vergi toplayanın (müstevfi) kâtipten talep ettiği adet üzere - şöyle dedi: "Ey Afifeddîn! Senden hazinenin harcama kazanç ve ilk durumunu içeren evrakları benim için yapmanı istiyorum!" Tilimsânî "evet" dedi. Birkaç defa talebini tekrarladı, her seferinde de Tilimsânî ona "evet" dedi. Son defasında Es'ad b. Sedîd el-Mâiz Tilimsânî'ye "Her senden evrak istediğimde evet diyorsun ..." dedi ve ona galiz sözler söyledi. Şeyh Afifüddin kızdı ve ona dedi: "Yazıklar olsun sana! Bu sözleri sen kime söylüyorsun! Ey kelb oğlu kelb! Hınzır! Ancak bu Müslümanların acziyetinden kaynaklanıyor eğer her biri sana bir defa tükürse seni tükürüklerinde boğarlar. Elbisesini yırttı ve Sultanın yanına gitmek istedi. İnsanlar Es'ad b. Sedîd el-Mâiz'e dediler ki: "Bu kâtip değil Şeyh Afifüddin Tilimsânî'dir, o insanlar arasında celalli birisi olarak bilinir, sultanın yanına gittiğinde seni şikâyet edecek (âzâke 'indehû)". Onlardan Tilimsânî'yi geri getirmesini istedi. Es'ad b. Sedîd el-Mâiz Tilimsânî'ye şöyle dedi: Efendim! (yâ mevlânâ)

Fikr, 1420, c. V, s. 404.

<sup>51</sup> Konevî, *Vasiyetnâme*, Konya, Yusuf Ağa Ktp., nr. 4773, vr. 11a-12a.

<sup>52</sup> Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, c. III, s. 109.

ben sizden artık ne evrak ne de başka bir şey istiyorum.<sup>53</sup>

Tilimsânî ömrünün sonuna kadar hazinedarlık görevini üstlenmiştir. Tilimsânî Dımaşk'ta kendisi gibi şâir olan oğlunu genç yaşında kaybetmiştir. Oğlunun vefatına yazdığı mersiyeden<sup>54</sup> anlaşılan oğlu gibi Muhammed isminde bir kardeşini oğlundan bir sene önce kaybetmiş olmasıdır. Oğlu Şâbbüzzarîf Şemseddin Muhammed<sup>55</sup> 688'de<sup>56</sup> vefat ettiğine göre kardeşi Muhammed 687'de vefat etmiştir.

Peş peşe kardeş ve oğlunu kaybeden ve oğluna yazdığı mersiyede “ey ölümü satan ben onun müşterisiyim diyen”<sup>57</sup> Tilimsânî 690 senesinin Recep ayının beşi, Çarşamba günü (4 Temmuz 1291) Dımaşk/Sâlihiyye'deki evinde ikindi namazından önce 80 yaşında vefat etti. Dımaşk câmisinde [Emevî Câmisi] ikindi namazından sonra cenaze namazı kılındıktan sonra Kâsiyun dağının eteğinde bulunan Sûfiye Kabristanı'na defnedildi.<sup>58</sup>

Şemseddîn el-Cezerî (ö. 739/1338) Tilimsânî'nin vefat ettiği gün evine giden iki kişiden şu rivayetleri aktarmaktadır:

**i.** Bana el-Mevlâ Burhânuddîn İbrahim b. eş-Şeyh Şemsuddin İbrâhim el-Cezerî şunu anlattı, vefat edeceği gün Tilimsânî'nin yanına girdim ve nasılsınız efendim dedim (keyfe mizâcûke'l-kerîm). İyiyim dedi. Sonra ailesi ona pilici çorbası getirdi. Dedi ki: senin benim önümde pilici yemeni ve çorbasının suyunu da içmeni arzu ediyorum. Ben artık yemekten kesildim ve artık bir şeye ihtiyacım kalmadı. Ona dedim ki pilici ben yiyeyim çorbasının suyunu sen iç. Dedi ki: ‘Benim için yemek içmek bitti. Ben senin bu haceti benim yerime yerine getirmeni arzu ediyorum.’ Pilici yedim ve suyunu da içtim. Bundan dolayı ferahladım. Sonra bana kendisiyle vedalaşmamı işaret etti. Bunun anlamı sen beni bir daha görmeyeceksin idi. Vedalaştım ve ondan ayrıldım. Öğle namazından önceydi. İkinci vakti vefat etti.<sup>59</sup>

**ii.** Bana el-Hakîm Şihâbuddîn Yakub eş-Şâğûrî şunu anlattı (hakâ lî). Vefat edeceği gün Tilimsânî'nin yanına girdim. Nasılsınız dedim. İyiyim dedi. Allah'ı bilen kimse O'ndan nasıl korkar?! Vallahi O'nu bildikten bu tarafa O'ndan korkmadım aksine O'nu arzu ettim. O'na kavuşacak olmaktan mutluyum (ene ferihânun bilikâih).<sup>60</sup>

Tilimsânî'nin Sâlihiyye'de yaşadığı yer bugün de Afif Mahallesi olarak bilinmektedir. Ömer Mûsâ Bâşâ söz konusu mahallenin ortasında bir mescit ve mescidin yanında da 1972 senesinde yıkılana kadar hizmet veren hammâmu'l-afif

<sup>53</sup> Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, c. XV, s. 250.

<sup>54</sup> Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, c. III, s. 113.

<sup>55</sup> Şâbbüzzarîf et-Tilimsânî'nin Hayatı ve Eserleri için bkz. *Dîvân*, (thk. Şükr Hâdî Şükr) Necef, Matbaatü'n-Necef, 1967, s. 3-17; Zülfikar Tüccar, “et-Tilimsânî, Şâbbüzzarîf”, *DİA*, c. XLI, s. 167-168.

<sup>56</sup> Kütübî, *Fevâtü'l-Vefeyât*, c. III, s. 372.

<sup>57</sup> Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, c. III, s. 113.

<sup>58</sup> Şemseddîn el-Cezerî el-Kuraşî, *Târihu Havâdisi'z-zamân* c. I, s. 80.

<sup>59</sup> Şemseddîn el-Cezerî el-Kuraşî, *Târihu Havâdisi'z-zamân*, c. I, s. 80-81.

<sup>60</sup> Şemseddîn el-Cezerî el-Kuraşî, *Târihu Havâdisi'z-zamân*, c. I, s. 81.

olarak anılan bir hamamın var olduğunu belirtmektedir.<sup>61</sup>

Son olarak Tilimsânî'nin hayatını dört merhalede şöyle özetleyebiliriz:

**i.** Doğumundan 24 yaşına kadar olan gençlik çağı. Bu konuda ne kaynaklarda ne de eserlerinde eğitimi, çevresi ve hocalarıyla ilgili her hangi bir bilgi bulunmamaktadır.

**ii.** Tilimsânî'nin, Sadreddin Konevî'nin gözetiminde Dımaşk'ta ve Anadolu'da kırk defa halvet çıkardığı merhale.

**iii.** Sadreddin Konevî'yle beraber Mısır'a gittiği, Mısır'da erkek çocuk sahibi olduğu ve orada uzun seneler kaldığı devre.

**iv.** Dımaşk'ta hazine vergilerinin toplanmasından sorumlu göreve gelişi ve vefatına kadar orada kaldığı merhale.

## 2. TİLİMSÂNÎ'NİN İLMÎ YÖNÜ

### 2.1. Hocaları ve Tasavvûfî Çevresi

Tilimsânî İbnü'l-Arabî ve Sadreddin Konevî'ye öğrencilik yapmanın yanı sıra devrin önemli sûfileriyle görüşmüş ve bunları kitaplarında zikretmiştir. Yukarıda da geçtiği üzere Tilimsânî Mısır'da Sadreddin Konevî'den Saidüddin Fergânîyle beraber İbn Fâriz'ın *Kasidetü't-Tâiyye*'sini Farsça olarak şerhettiği dersleri dinlemiştir.<sup>62</sup> Tilimsânî *Şerh-i Kasidetü't-Tâiyye*'sinin mukaddimesinde şöyle diyor:

*Tâiyye* kasidesini şerh etmek istiyordum. Bunun için biraz bekledim. Himmetim bundan aciz kaldı. Boş vakit ve imdat bekliyordum ki doğruluğu ona icabet etmemde bana yardımcı olacak biri bunu benden istedi. Sonra buna mütalaa etmekte olduğum sâlih şeyh **Saîd el-Fergânî**'nin kalbine açılan manalardan oluşan *Tâiyye Şerhi* eklendi. Bu şerhi Fergânî'den - Allah ona hayırlar ihsan etsin - istedim. Saîdü'l-Fergânî'nin şerhi iki ciltti. [*Müntehâ'l-Medârik ve Müntehâ Kulli Kâmil ve Ârif ve Sâlik*]. O'ndan anladığımı kolaylaştırmak ve gücümün yettiği ölçüde ona zevk edilenleri sıkıcı olmayacak derecede az ve ihmal edilmeyecek ölçüde ona delalet edecek şekilde kolaylaştırmak istedim.<sup>63</sup>

Bu metinden anlaşılan Tilimsânî'nin *Tâiyye*'yi Fergânî'den sonra şerh ettiği dir. Tilimsânî'nin Mısır'da karşılaştığı diğer önemli şahıslardan biri Şâzelî tarikatının kurucusu Ebu'l-Hasan eş-Şâzelî'dir (ö. 656/1258).

Mısır diyarında Şeyh Ebu'l-Hasan eş-Şâzelî - Allah sırrını takdis etsin - diye çağrılan Mağripli birini gördüm. Havf (ru'b) alametleri üzerinde hâkimdi. Zevkine münasip

<sup>61</sup> Ömer Mûsâ Bâşâ, *Târîhu'l-Edebi'l-Arabî: el-Asru'l-Memlûkî*, s. 203,

<sup>62</sup> Kâtib Çelebî, *Keşfu'z-Zünûn an Esâmi'l-Kütübi'l-Fünûn*, (thk. M. Şerefettin Yaltkaya, Kilisli Rifat Bilge), İstanbul, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınevi, 1971, c. I, s. 266.

<sup>63</sup> Tilimsânî, *Şerhu Şerhu Tâiyyetü İbni'l-Fâriz*, Mısır, Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, Tal'at Bölümü, nr. 1328, vr. 1b.



kimseler huzuruna geldiğinde onlara varidat ve tenezzüllerinden haber verir ve sayha atardı. Konuştuğunda sesini yükseltir neredeyse caddeden geçen kimse onu duyardı. Maddi gözü kör kalp gözü açıktı (mekfûfu'l-basar basîru'l-kalb). Allah ona rahmet etsin ve onu takdis etsin.<sup>64</sup>

Tilimsânî'nin bir diğer görüştüğü önemli şahıslardan biri de İbn Seb'in'dir ki<sup>65</sup> onun kızıyla evlendiği yukarıda geçmişti. Mevlânâ'nın çağdaşı olan Tilimsânî'nin Anadolu'da Sadreddin Konevî'nin yanındayken Mevlânâ'yla görüşmüş olması muhtemeldir. Şöyle ki *Şerhu Mevâkifi'n-Nifferî*'de Senâî<sup>66</sup> ve Ömer Hayyâm'ın<sup>67</sup> yanı sıra Mevlânâ'nın rubailerinden bir beyti nakleder:

Terk ettiğin ilk şey senin varlığın (vechûke) olsun. Yani senin yok olan varlığın (vechûke'l-ademî). Bu şu demektir. Allah'ın dışındaki her var olmuşun (mevcud) hakikati taayyünlerden bir taayyündür. Taayyün ademî bir durumdur. Taayyün edenin varlığı Allah'ındır. Yoklukla varlık birada bulunmaz (el-ademu lâ yeterekkebu ma'ahu el-vücûd). O'nun varlığı dışında bir şey yoktur. Bu kalbi olan veya bu sözlere kulak veren kimse için açıktır ve bu duruma şahittir. Bu yokluk nispeti kulun varlığıdır (vechû'l-abd). Bu varlığı sadece Allah'a izafe etmektir. (ihlâû'l-vücûd min gayrihi).

Acem şeyhlerinden biri - Allah ondan razı olsun - şöyle dedi:

خرگاه وجود خود ز خود خالی کن گر خالی شد شاه به خرگاه آید

[Aklını başına al da onu karşıla. Kendi varlık otağını, sen kendinden boşalt, boşalınca o otağa padişah gelir.]<sup>68</sup>

Tilimsânî'nin her ne kadar Farsça bir eser yazıp yazmadığı konusunda bir bilgiye sahip değilsek de eserlerinde Farsça şiirleri nakletmesinden anlaşılan kendisinin Farsça bildiğidir.

Yukarıda ismi geçenlerin yanı sıra Tilimsânî görüştüğü, sözlerini aktardığı, mektup yazdığı kişileri kitaplarında zikreder. Bunların isimleri şöyle sıralanabilir. Şihâbuddîn Ahmed el-Münârî,<sup>69</sup> İbn Hûd,<sup>70</sup> Şeyh Kubârî,<sup>71</sup> Şeyh Hazrecî,<sup>72</sup> Muhyiddîn b. Surâka,<sup>73</sup> Ebu'l-Alem Yâsin el-Mağribî.<sup>74</sup>

<sup>64</sup> Tilimsânî, *Şerhu Mevâkifi'n-Nifferî*, vr. 178b.

<sup>65</sup> “İbn Seb'in kendisiyle konuşmam esnasında şöyle dedi: ...” bkz. Tilimsânî, *Şerhu Mevâkifi'n-Nifferî*, vr. 137b.

<sup>66</sup> Tilimsânî, *Şerhu Mevâkifi'n-Nifferî*, vr. 32b-107b.

<sup>67</sup> Tilimsânî, *Şerhu Mevâkifi'n-Nifferî*, vr. 37b.

<sup>68</sup> Tilimsânî, *Şerhu Mevâkifi'n-Nifferî*, vr. 101b; Şiirin Mevlânâya aidiyeti için bkz. Mevlânâ, *Rubââtlerden Seçmeler*, (trc. Şefik Can), Konya, Konya İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayınları, 2007, s. 170.

<sup>69</sup> Tilimsânî, *Şerhu'l-Fâtiha*, vr. 110a.

<sup>70</sup> Tilimsânî, *Meâni'l-Esmâi'l-İlâhiyye*, vr. 110a.

<sup>71</sup> Tilimsânî, *Şerhu Mevâkifi'n-Nifferî*, vr. 49a.

<sup>72</sup> Tilimsânî, *Şerhu Mevâkifi'n-Nifferî*, vr. 49a.

<sup>73</sup> Tilimsânî, *Şerhu Mevâkifi'n-Nifferî*, vr. 157a; Muhyiddin b. Suraka'nın Sadreddin Konevî'ye yazdığı mektup için bkz. Konya Mevlânâ Müzesi, nr. 1633, vr. 11b.

<sup>74</sup> Tilimsânî, *Şerhu Mevâkifi'n-Nifferî*, vr. 175a.

Tilimsânî'nin görüştüğü, sözlerini aktardıkları arasında zikrettiğimiz Ebu'l-Alem Yâsin el-Mağribî'ye,<sup>75</sup> bir yanlılığı gidermek bâbında değinmek gerekir. William Chittick'e göre Sadreddin Konevî Ka'beyi tavaf ederken hissettiklerini Tilimsânî'ye *el-İlmâ' bîba'di külliyyâti's-Semâ'* isimli mektupla yazmıştır.<sup>76</sup> Bu konuda Chittick'in kaynağı Konya Mevlâna Müzesi 1633 ve 5020 numaradaki yazma mecmualarıdır. Ancak biz bu iki mecmuadaki *el-İlmâ' bîba'di külliyyâti's-Semâ'*'nin iki nüshasını da incelediğimizde Konevî'nin söz konusu risaleyi Tilimsânî'ye değil yukarıda zikri geçen Ebu'l-'Alem Yâsin el-Mağribî'ye yazdığını gördük.<sup>77</sup> Ebu'l-Alem Yâsin el-Mağribî'den

<sup>75</sup> Tabakât ve Terâcim kitaplarında Ebu'l-Alem Yâsin el-Mağribî hakkında bir bilgi elde edemediğimizi burada belirtmekte fayda vardır.

<sup>76</sup> William Chittick, "The Last Will and Testament of İbn Arabi's Foremost Disciple", s. 55.

<sup>77</sup> Konevî, *el-İlmâ' bîba'di külliyyâti's-Semâ'* Konya, Mevlânâ Müzesi, nr. 1633, vr. 115b; Aynı Eser, nr. 5020, vr. 142a. Konevî'nin *el-İlmâ' bîba'di külliyyâti's-Semâ'*'sının mukaddimesinin Arapça aslı ve tercümesini yukarıda zikredilen yanlılığı açıklığa kavuşturması için burada aktarıyoruz:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ،  
 وحيث ما كنتُ من بلاد، فلي إلى نحوك إلتفات  
 نحمد الله سبحانه؛ بل نسأله أن يحمده نفسه عن نفسه، وعبدَه بأجل ما يليق به من المحامد، وأكمل ما يرتضيه لنفسه  
 من نفسه، ومن شاء من الحامدين، وأن يصلي على الصفوة من عباده، وأن يصلي على الصفوة من عباده، وخصوصاً  
 على سيدنا محمد وآله الصفوة من أمته من المقام المشار إليه وعلى الوجه المنبّه إليه.  
 ونخدم الشيخ السيّد الإمام العالم المحقق العَلَمَ الفَرْدَ أبا العَلَمِ ياسين -أسبغ الله على الكافة بركة أنفاسه ووجوده،  
 وأدرّ عليه سحائب فضله وجوده، وجعله دائم الاستهلاك فيه مع التحقق بمعرفته وشهوده- الأشواق إلى طلعه  
 الشهية وغرته البهية، كما يشهد به ضميره المنير، وكفى بالله، تمّ به في ذلك وسواه شاهداً رضيعاً وعدلاً مقبولاً الشهادة  
 مرضياً، والمأمول من فضل الله تهيئة أسباب الاستعداد بخدمته والاحتذاء بجميل مشاهدته، وهو سبحانه بكلّ  
 فضل جدير وهو على كلّ شيء قدير. وبعد فإنه عرض لهذا العبد بعض الليالي في الطواف أمر غريب وحال عجيب

...

Tercümesi: Bismillahirrahmanirrahim

Beldelelerden bir beldeyedim. Bende sana doğru bir yöneliş oldu.

Allah'a hamdederiz. Dahası, O'na layık ve nefisinden nefsi için razı olduğu hamdlerin en yüce ve mükemmeliyle kendi nefsi ve kulundan ve hamd edenlerden dilediği kimsenin hamdiyle kendi nefesine hamd etmesini isteriz. Kendisine işaret edilen makamdan, kullarından seçtiklerine salat etmesini isteriz. Özellikle de efendimiz Muhammed'e (s.a.v), âline ve ümmetinden seçtiklerine salat etmesini isteriz.

İmam, âlim, muhakkik, [âriflerin] sancağı, [zamanın] yeganesi Ebu'l-Alem Yâsin'e hizmet ederiz. -Allah, onun varlık ve nefeslerinin bereketini herkesin üzerine yaysın. Hak fazilet ve cömertlik bulutlarını onun üzerine çoğaltsın. Hak onun kendisinde tahakkukla beraber marifet ve şuhuduyla fani oluşunu daimi kılsın.- Onun aydınlatıcı gönlünün şahit olduğu gibi kendisinin istek uyandıran yüzü ve nurlu çehresine şevkler [arttı.] Allah kafidir. Bu ve başka şeyler O'nunla şahit, âdil razı, şehadeti makbul ve razı olunmuş olarak tamam oldu. Allah'ın fazlıyla arzulanan şey, onun güzel müşahedesiyle haz alma ve hizmetine hazırlık sebeplerinin hazırlanmasıdır. O Subhenâhu her türlü fazlı hak etmiştir O her şeye kâdirdir.

Tilimsânî *Şerhu'l-Mevâkifi'n-Nifferî*'de şu bilgileri aktarmaktadır:

Metin: **Beni rüyetinde durdurdu ve bana şöyle dedi: Beni keşfedilmiş yakîn marifetiyle bil ve Mevlâ'na keşfedilmiş yakînle [kendini] bildir!**

Şerh: 'Beni keşfedilmiş yakîn marifetiyle bil' sözüne gelince bu sözün anlamı şudur: Genellikle sahibinin keşfedilmiş yakîne ulaştığı bir sülukle bana seyr ü süluk et. Sözü böyle özetledi. 'Mevlâ'na keşfedilmiş yakînle [kendini] bildir!' sözüne gelince bu sözün anlamı da şudur: Sana sülukunda gizli kalan şeylerin gayrı [şeyleri] izhar etmen gereklidir. Çünkü bu [sana sülukunda gizli olan şeyleri izhar etmen] riyadır. Mısır'da şeyh **Ebu'l-Alem Yâsin el-Mağribî** -Allah ona rahmet etsin- vardı. Bir adam 'Allah'ım bizi [günahlarımızı] ört!' dedi. Bunun üzerine şeyh **Ebu'l-Alem** 'Ey Allah bizi [günahlarımızı] örtme!' dedi. Söz konusu şeyh **Ebu'l-Alem**'in -Allah ona rahmet etsin- nefesi, kendini Mevlâ'sına keşfedilmiş yakînle bildiren kimsenin nefesidir.<sup>78</sup>

Tilimsânî kendisine hoca olarak İbnü'l-Arabî ve Konevî'yi görür ve *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*'de İbnü'l-Arabî'yi tavsif ederken şöyle der: "Velilerin mührü (hatmü'l-evliyâ) olan şeyhimiz *Fusûsu'l-Hikem*'i nebilerin sonuncusundan (hâtemü'l-enbiyâ) (s.a.v) aldı."<sup>79</sup> Tilimsânî'den bahs eden klasik biyografi kaynaklarında bizzat İbnü'l-Arabî'ye öğrencilik yaptığı konusunda bir bilgi geçmez. Hatta Münâvî Tilimsânî'nin İbnü'l-Arabî'ye yetişmediğini nakleder: "O İbnü'l-Arabî'ye yetişmedi, Konevî'ye öğrencilik yaptı."<sup>80</sup> Ancak bizim elimizde Tilimsânî'nin İbnü'l-Arabî'ye öğrencilik yaptığına dair kesin kanıt vardır. Şöyle ki *el-Fütûhât*'ın on ikinci semâ kaydına göre Tilimsânî İbnü'l-Arabî'nin vefatından dört sene önce kendisinden *el-Fütûhât*'ı dinlemiştir. Semâ' kaydının metni şöyledir:

On ikinci Semâ' kaydı

Sekizinci babın sonundaki konu, cilt iki, 634 tarihinde Müellifin Dımaşk'taki evinde. Müellif tarafından doğrulanmıştır.

Semâ meclisini düzenleyen (müsmi'). Müellif

Kâri': Âsîf b. Abdullah el-Malatî.

Dinleyici (Sâmi'): Afifüddin Süleyman b. Ali et-Tilimsânî, İbrahim b. Ebî Bekr es-Sanhâcî, Muhammed b. Sıddîk, Muhammed b. Hasan Ebu Bekr, Muhyiddin b. Bündâri et-Tebrîzî.

Nâsih: Muhammed b. İshâk b. Muhammed [Sadreddin Konevî]<sup>81</sup>

Sadreddin Konevî'yle Tilimsânî'nin beraberliği uzun yıllar sürmüştür. Tilimsânî'nin hayatı kısmında geçtiği üzere Dımaşk ve bilhassa Mısır'da Konevî'nin derslerini takib etmiştir. Konevî'nin öğrencileri arasında Tilimsânî'ye olan yakınlığı

---

İmdi; bu kula gecelerin biri tavaf esnasında garib bir durum ve acaip bir hal âriz oldu ...

<sup>78</sup> Tilimsânî, *Şerhu Mevâkifi'n-Nifferî*, vr. 175a.

<sup>79</sup> Tilimsânî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, vr. 1b.

<sup>80</sup> Münâvî, *el-Kevâkibü'd-Durriye*, s. 90.

<sup>81</sup> Osman Yahya, *Histoire et classification de l'oeuvre d'Ibn 'Arabi*, s. 209; a. mlf, *Müellefâtü İbnü'l-Arabî Târihuhâ ve Tasnîfuhâ*, s. 440.

*Vasıyetnâme*'sinde şöyle belirginleşir:

Felsefî kitaplarım satılsın ve bedelleri sadaka verilsin. Onların içinde bulunan tıp, fıkıh, tefsir, hadis vb. kitaplar ise Dımaşk'a vakfédilsin. Onları Dımaşk'a ve Afifüddin'e ulaştırmakla Allah'a yaklaşan kimseye beş yüz dirhem verilsin. Kitapları hatıra olarak (tezkiraten minnî) Afifüddin'e götürsünler. Bununla birlikte kendilerinden yararlanma yeteneği gördüklerinden başka hiç kimseye şerh etmemesi de vasiyetimdir.<sup>82</sup>

İbnü'l-Arabî'yi "Bizim velilerin mührü (hatmü'l-evliyâ) şeyhimiz"<sup>83</sup> ve "Şeyhim, Efendim *Fusûs*'un yazarı [şeyhî seyyidî muzhiru hâzâ'l-kitâb]"<sup>84</sup> diye niteleyen Tilimsânî de Konevî'ye olan saygısını şöyle ifade eder: "Şeyhimiz vâris şeyh hakikatın kutbu Sadruddin Muhammed b. İshak."<sup>85</sup>

Tilimsânî'nin Konevî'ye yazdığı mektupta hocası hakkında kullandığı ifadeler kendisi üzerinde ayrıcalıklı yeri ve etkisini göstermektedir. Ayrıca bu mektup Memlûklüler ve Selçuklular arasındaki ilişkileri tanzim etmede ikilinin rolünü de göstermektedir.<sup>86</sup> Önemine binâen bu mektubun Arapça aslı ve tercümesini burada aktarıyoruz:

من مكاتبات الشيخ عفيف الدين إلى الشيخ الكامل صدر الدين قدس سرهما

بسم الله الرحمن الرحيم

العبد حقاً سليمان بن علي العبد المطلق المحو العين محو عبودية لتلك الإحاطة الذكورة المولوية الصدرية المركزية القطبية جسماً، المحيطة عقلاً، الجامعة هوية - متع الله الحسَنَ بنشأة كمالها وأوتر على عبد ربانيتها سوابغ اتصالها - وينتهي أنه يُنشد:

أجلك أن أبث إليك شؤوني      لأنك جنة والشؤون نار

وبعد: فحامل هذه الحذية القاضي الأجل الأوحى الأجد المكين شمس الدين - كتب الله سلامة وأحسن صحابته - هو في المملوك بمنزلة الروح في الجسد، وقصد أبوابكم الكريمة وعواطفكم الرحيمة معتصماً منكم بحبل الله تعالى، العبد يعتقد أن الله تعالى أجرى عادته وسنته أن من جاء أبوابكم واعتصم بجنابكم أنه في أمانة وحفظ وكالته ورعايته وحرزه

<sup>82</sup> Konevî, *Vasıyetnâme*, vr. 11a-12a.

<sup>83</sup> Tilimsânî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, vr. 1b.

<sup>84</sup> Tilimsânî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, vr. 46b.

<sup>85</sup> Tilimsânî, *Meâni'l-Esmâi'l-Îlâhiyye*, vr. 104a.

<sup>86</sup> Tilimsânî'nin Memluk Sultanı Melik Mansur Kalavun (ö. 689/1290) zamanında hazine vergilerinin toplanmasından sorumlu bir göreve tayin edildiği yukarıda geçmişti. Sadreddin Konevî babası Mecdüddin İshakgibi Selçuklu devletinin elçiliğini yaptığına, Tilimsânî'yle Mısır'a olan yolculuğunu anlatırken değinmiştik. Konevî'nin babası Mecdüddin İshak'ın Selçukludaki konumu için bkz. Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevî*, İstanbul, İSAM Yayınları, 2008, s. 16

وِحِرَاسَتَهُ وَحِيَاطَتَهُ وَحَوَزَتَهُ إِنْ شَاءَ اللَّهُ، وَالْمَسْئُولُ بِشَأْنِ تَشْرِيفِهِ فِي كِتَابٍ كَرِيمٍ يَشْتَمِلُ عَلَى تَفْضِيلِ أَحْوَالِكُمُ الْحَبَّ، اللَّهُ مَسْمُوعَهَا، وَيَقْبَلُ أَقْدَامَ إِخْوَتِهِ الْكِرَامِ وَجَمِيعَ عَرَصَاتِ ذَلِكَ الْمَقَامِ. انْتَهَى وَالسَّلَامُ.

Şeyh Affüddin'den Kâmil Şeyh Sadreddin'e -Allah ikisinin de sırrını takdis etsin- yazılan mektuplardan bir mektup.

Bismillahirrahmanirrahim

Gerçek kul Süleyman b. Ali [et-Tilimsânî], hüviyet olarak câmî, akıl olarak kuşatıcı, cisim olarak kutbiyet, merkeziyet, sadriyet, mevleviyet, erlik ve ihata -Allah kutbiyetin kemali olan güzellikle onu metalandırsın ve Rabbânî kulunu kutbiyetin ittisalini tamamlamakla onu tek kılsın- için ubudiyetin yok etmesiyle aynı yok olmuş mutlak kul bitirirken şöyle şiir söylüyor:

İşlerimi sana açmakla seni yüceltiyorum Çünkü sen cennetsin işler ateştir

İmdi; Bu hediyenin hamili yüce, yegane, şerefli ve kudretli kadı Şemseddin -Allah onu selamette kılsın ve arkadaşlarını güzel eylesin- Memlükte [Memlüklü devletinde] ceseddeki ruh mesabesindedir. O, Allah'ın ipine sizin aracılığınızla dayanarak kerim kapı ve merhametli hanelerinize yöneldi. Kul, Allah Teâlâ âdet ve sünnetini sizin kapılarınıza gelen ve hazretinize sığınan kimse için şöyle icra ettiğine itikad eder: O, vekaleti, korunması, camı ve malıyla inşallah emanet ve korumadadır. O'nun teşrifıyla istenen şey, sizin Allah'ın bildiği sevimli hallerinizi [de] içeren kerim bir kitapta [yazılı]dır. O, kerim kardeşlerinin ayaklarını ve bu makamın toprağını öper. Bitti. Ve's-Selâm.<sup>87</sup>

Tilimsânî, Mısır'a Konevî'yle beraber giderken İbn Seb'inle görüşmüş ve yukarıda uzunca alıntılan metinde geçtiği üzere damadı olmuştur. Tilimsânî görülebildiği kadarıyla eserlerinde sadece bir yerde “İbn Seb'inle konuşmam esnasında”<sup>88</sup> diyerek ismini zikreder ve kendisi için herhangi bir tebcil ifadesi kullanmaz. Yukarıda zikredilen bilgilerden çıkan sonuç Tilimsânî'nin kendisine şeyh gördüğü kimseler İbnü'l-Arabî ve Sadreddin Konevî'dir.<sup>89</sup>

Zehebî Tilimsânî'nin *Sahih-i Müslim*'i İbnü's-Salâh (ö. 643/1245) ve Alemuddin es-Sehavî (ö. 643/1245) gibi hadis âlimlerinden rivayet ettiğini<sup>90</sup> nakleder. Bu bağlamda Tilimsânî ve oğlunun İmam Nevevî'den *Minhâc*'ı okumuş ve icazet almış olmalarını tekrar hatırlatmakta fayda vardır.<sup>91</sup>

<sup>87</sup> Konya Mevlânâ Müzesi, nr. 1633, vr. 111b. Söz konusu mecmua 90b'den 119b'ye kadar Konevî'nin öğrencilerine ve öğrencilerinin de Konevî'ye yazdığı mektuplar silsilesini ve yukarıda atıfta bulunduğumuz *el-İlmâ bi ba'di Külliyyâti's-Semâ* isimli Arapça Risâlesinin yanı sıra *Risâle-i Arş* isimli Farsça eserini içermektedir.

<sup>88</sup> Tilimsânî, *Şerhu Mevâkiifi'n-Nifferî*, vr. 137b.

<sup>89</sup> Tilimsânî'nin İbn Seb'inle olan ilmî-tasavvufî ilişkinin detayı için bkz. Bu çalışma “Tilimsânî'nin Üslûbu ve Ekberî Gelenekteki Yeri” başlığı

<sup>90</sup> Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, (thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf), c. XV, s. 654.

<sup>91</sup> Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, c. III, s. 109.

## 2.2. Öğrencileri

Ebû Hafs Ömer es-Sühreverdi'den tasavvuf hırkasını giyen<sup>92</sup> Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhyiddin İbrahim b. Ömer el-Fârûsî Tilimsânî'nin *Şerhu'l-Menâzil* ve *Şerhu Mevâkıfû'n-Nifferî*'sini istinsah etmiş ve Tilimsânî'ye okumuştur. Tilimsânî bu iki eserle beraber kendisine nispet edilen nesir ve nazım ne varsa Fârûsî'nin kendisinden nakletmesine icazet vermiştir. Tilimsânî'nin kendi hattıyla yazdığı icazet günümüze ulaşmıştır. Tilimsânî şöyle diyor:

O'nun indinde ismime nispet edilmiş Şeriat-ı Mutahhara'ya münasip olan nesir ve nazım olan ne varsa hepsini benden rivayet etmesi için - Allah O'nu teyit etsin - kendisine icazet verdim. *Şerhu'l-Menâzil*'in yazarı Ganî olan Allah'a muhtaç Süleyman b. Ali b. Abdullah b. Ali el-Âbidî. Hicrî 670 senesi, Ramazan ayının onu.<sup>93</sup>

Tilimsânî *Şerhü Fusûsi'l-Hikem*'in girişinde kendisinin bu şerhi öğrencilerinden Ebu'l-Kâsım Abdülkerîm b. Hüseyin b. Ebi Bekr et-Taberî'nin isteği üzerine yazdığını zikreder ve onun ilm-i ilâhîyi talep edenler arasında seçkin ve sâdık biri olduğunu belirtir.<sup>94</sup> Ebû Bekir Taberî Kâhire Sâidü's-Süedâ'da şeyhlik yapmış, Abbasi halifesi Ebu Abbâs Ahmed b. Muhammed'in cenaze namazını kıldırmasıdır.<sup>95</sup> 710 senesinde vefat etmiş kendisinden sonra Alaeddin el-Konevî (ö. 729/1329) onun yerine şeyh olmuştur. İbn Hacer'in naklettiğine göre Ebû Bekir et-Taberî'yle İbn Teymiyye arasında düşmanlık vardır. İbn Dakîku'l-İd (ö. 702/1302) Ebû Bekir et-Taberî'yle konuştuğunda şöyle demiştir: “Kelime kelime olarak ne dediğini anladım ancak tam olarak ne demek istediğini anlamadım (fehîmtu müfredâti kelâmihî ve mâ fehîmtu terâkîbihâ)”.<sup>96</sup>

Mahmud b. Tayy el-Hâfî el-Aclûnî, Tilimsânî'nin şiirlerini ezberlemiş ve Safed halkına Tilimsânî'nin düşüncelerini (ilâ makâlâti'l-Afif) anlatmıştır. Bu hususta Safedî eleştirel bir dil kullanarak şöyle demektedir: “Mahmud b. Tayy el-Hâfî Tilimsânî'nin

<sup>92</sup> İzzuddin Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Şeyh Muhyiddin İbrahim b. Ömer b. Ferec b. Fârûsî el-Vâsîti h. 614 senesinde doğmuş Vâsît'ta hadis öğrenmiştir. Tefsir, fıkıh ve belagat ilminde söz sahibi olmuştur. Memluk Sultan Zâhir zamanında Dımaşk'a gelmiştir. Sühreverdi'den tasavvuf hırkasını giymiştir. Vefatından sonra geriye 2200 cilt kitap bırakmıştır. Muhaddislerden Birzâlî ondan Sahih-i Buhâri, Tirmizî, Süneni İbn Mâce ve Müsned-i Şâfiî dinlemiştir. 694 senesinde Vâsît'ta vefat etmiş, yedi ay sonra Dımaşk'ta giyâbî cenaze namazı kılınmıştır. Zehebî onu şöyle tavsif ediyor: Fakîh, selefî, müftü, müderris, âbid ve sûfî. bkz. İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihaye*, c. XVII, s. 680-681; Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, (thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf), c. XV, s. 782.

<sup>93</sup> Tilimsânî, *Şerhu Menâzilü's-Sâirîn*, Tunus, Dâru'l-Kutubi'l-Vataniyye Ktp., nr. 7650, vr. 152b.

<sup>94</sup> Tilimsânî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, vr. 1b.

<sup>95</sup> Birzâlî, *el-Müktefâ alâ Kitâbi'r-Ravzateyn (Târihu'l-Birzâlî)*, (thk. Ömer Abdüsselâm Tedmûri), Beyrut, el-Mektebetü'l-Asriyye, 1427, c. III, s. 290.

<sup>96</sup> İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-Kâmine fî A'yâni'l-Mâie es-Sâmine*, (tsh. Muhammed Abdulmuid Dânn), Hindistan, Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1972, c. III, s. 197-198.

itikadıyla ‘yoldan çıktığı gibi’ bir grup Safed halkını da saptırdı (iğvâ). Ancak Allah onları bu durumdan kurtardı.”<sup>97</sup>

Tilimsânî’nin şerhlerini kendisinden okuyan bir başka isim de Kemâlüddin el-Merâğî’dir. Merâğî, Nâsuriddin Tûsî (ö. 672/1274) ve Kadı Beydâvî’ye (ö. 685/1286) öğrencilik, Şemseddin ez-Zehebî’ye (ö. 748/1348) de hocalık yapmıştır. <sup>98</sup> Tilimsânî’den İbnü’l-Arabî’nin *Fusûs*’u ve Nifferî’nin (ö. 354/965’ten sonra) *Mevâkıf*’ını okumuş fakat bu eserleri şeriata aykırı bularak terk etmiştir. İbn Teymiyye Kemâluddin el-Merâğî’den şöyle nakletmektedir:

[1. *Fusûs*’la ilgili nakil] Tilimsânî’den *Fusûs* dersleri alıyordum. Onlar *Fusûs*’u bize övüyorlar (tazim) biz de onu öğrenmeye iştiaak duyuyorduk. Tilimsânî bana *Fusûs*’tan bir söz açıkladığında dedim ki bu Kuran ve hadisin hilafıdır. Dedi ki: Bunların hepsini kapının arkasına at ve saf kalple gel ki bu tevhide telakki edesin. <sup>99</sup>

[11. *Mevâkıf*’la ilgili nakil] Kemâleddin el-Merâğî yine kendisine [Tilimsânî tarafından] Nifferî’nin *Mevâkıf*’ını okuduğunda şöyle dedi: Tilimsânî’inin tevili mümkün olmayacak şekilde (lâ yümkinu tağtiyetuhu) vahdeti [mutlak birliği] söyleyen muradı açık oluncaya kadar ondan konu konu *Mevâkıf*’ın tevilini dinlemeye başlamıştım. [Muradını tam açıklayanca da] dedim ki: ‘Bu kitab, sünnet ve icmâya muhaliftir.’ Bana dedi ki: ‘Eğer bu tahkiki istiyorsan kitap, sünnet ve icmayı bırak.’ Dedim ki: ‘Bu mümkün değil (lâ sebile ileyh). <sup>100</sup>

Yine de Kemâleddin el-Merâğî Zehebî’ye şöyle nakletmiştir:

Şeyhimiz [Kemâluddîn el-Merâğî] salih bir zattu ... bize Hâce Nâsiriddin Tûsî ve Afif Tilimsânî’nin derslerine katıldığını söyledi ve şöyle dedi: Tilimsânî’den Nifferî’nin *Mevâkıf*’ını okuyordum. Bir konu geldi ki şeriata muhalifti, itiraz ettim. Dedi ki eğer bu kavmin ilmini bilmek istiyorsan şeriat, (şer’) kitap ve sünneti bırak. O günden itibaren ondan ayrıldım. <sup>101</sup>

Zehebî, hâdis hâfızı Yûsuf b. Abdurrahman el-Mizzî’nin (ö. 742/1341) gençliğinde Tilimsânî’nin derslerine katıldığını “dalâlet”ini anladıktan sonra onu terk ettiğini nakleder. <sup>102</sup> Bedî’ ilmine dayalı eserleriyle tanınan İbn Ebü’l-İsba’ Tilimsânî’den tefsir, hadis, fıkıh, dil ve edebiyat dersleri almıştır. <sup>103</sup>

<sup>97</sup> İbn Hacer, *ed-Dürerü’l-Kâmine*, c. VI, s. 84.

<sup>98</sup> İbn Hacer, *ed-Dürerü’l-Kâmine*, c. IV, s. 184.

<sup>99</sup> İbn Teymiyye, *Mecmûatü’r-Resâil*, (thk. Reşîd Rıza), Kahire, el-Mektebetü Vehbe, 1992, c. IV, s. 75-76.

<sup>100</sup> İbn Teymiyye, *es-Safediyye*, (thk. Muhammed Reşâd Sâlim), Mısır, Mektebetü İbn Teymiyye, 1406, s. 245.

<sup>101</sup> Zehebî’nin *Mu’ceminden* nakleden İbn Hacer, *ed-Dürerü’l-Kâmine fi A’yânî’l-Mâie es-Sâmine*, c. IV, s. 184.

<sup>102</sup> Zehebî’den nakleden Safedî, *A’yânü’l-Asr ve A’vânu’n-Nasr*, (thk. Ali Ebû Yezîd ve dğrl.), Beyrût, Dâru’l-Fikri’l-Muasır, 1998, c. V, s. 651.

<sup>103</sup> İsmâil Durmuş, “İbn ebü’l-İsba’”, *DİA*, c. XIX, s. 467.

### 3. ESERLERİ

Çağdaşı Muhammed b. İbrahim Cezerî *Târih*'inde Tilimsânî'nin çok yönlü bir âlim olduğuna şöyle işaret etmiştir:

Nahiv, edebiyat, fıkıh, hilâf, usûl-ı fikh, usûlü'd-dîn, mantık, metafizik (el-İlâhî), matematik (er-riyazî), tasavvuf (kelâm-ı erbâb-ı tarik) gibi birçok ilimde seçkin (teferrüd) ve değerli (fâzıl) bir kimseydi. ... Mezkûr ilimlerden her birinde onun eseri (telif) vardır. Esmâ-i Hüsnâ ve Nifferî'nin *Mevâkıfını* şerh etti.<sup>104</sup>

Bedî' ilmine dayalı eserleriyle tanınan İbn Ebü'l-İsba' Tilimsânî'den tefsir, hadis, fıkıh, dil ve edebiyat dersleri alması<sup>105</sup> Cezerî'yi teyit eder niteliktedir. Ancak Tilimsânî'nin günümüze ulaşan eserleri yukarıdaki metinden anlaşıldığı gibi birçok alanda değildir. *Risâle fi ilmi 'l-arûz* dışındaki eserleri hepsi tasavvufla ilgilidir.

#### 3.1. *el-Keşf ve'l-Beyân fi İlmi Ma'rifeti'l-İnsân/Şerhu Ayniyyeti İbn Sînâ*

İsmâil Paşa *Hediyyetü'l-Ârifin*'de Tilimsânî'ye *el-Keşf ve'l-Beyân* ve *Şerhu Ayniyyet İbn Sînâ* isimli iki müstakil kitap atfeder.<sup>106</sup> Ancak daha sonra yazdığı *İzâhu'l-Meknun*'da Tilimsânî'nin eserleri kısmında *Hediyyetü'l-Ârifin*'de verdiği bilgiyi şöyle değiştirir: “Kasîdeyi Afifüddîn Tilimsânî şerh etti ve *el-Keşf ve'l-Beyân fi İlmi Ma'rifeti'l-İnsân* olarak isimlendirdi.<sup>107</sup> Tilimsânî'nin vefatına yakın dönemde kaleme alınan biyografi kitaplarında Tilimsânî'nin böyle bir şerhine rastlanılmaz.

Fethullah Huleyf, İbn Sînâ'nın nefis görüşünü incelediği *Kasidetü'l-Ayniyyetü'r-Rûhiyye fi'n-Nefs* isimli eserinde Tilimsânî'nin *Kasidetü'l-Ayniyye* şerhinden<sup>108</sup> büyük ölçüde istifade etmiş<sup>109</sup> ancak şerhi Tilimsânî'ye değil Ali Şahrûdî'ye [Musannifek] (ö. 875/1470) atfetmiştir. Ancak Kâtip Çelebî'nin *Keşfu'z-Zunûn*'daki Şahrûdî'nin *Şerhu Ayniyyesi* ile ilgili verdiği bilgilere göre bunun yanlış olduğu açıktır.<sup>110</sup> Huleyf mezkûr çalışmada Kaside'nin İbn Sînâ'ya aidiyetini tartışmıştır. Huleyf, Ahmed Emîn'in *Ayniyye Kasîde*'sinin İbn Sînâ'nın üslubuna uymadığını ve dolayısıyla kasidenin İbn Sînâ'ya değil İbnü's-Şiblî el-Bağdâdî'ye ait olduğu tezini Ahmed Emîn'in delillerini

<sup>104</sup> Şemseddin el-Cezerî el-Kuraşî, *Târihu Havâdisi'z-zamân*, c. I, s. 81.

<sup>105</sup> İsmâil Durmuş, “İbn ebü'l-İsba'”, *DİA*, c. XIX, s. 467.

<sup>106</sup> İsmâil Paşa, *Hediyyetü'l-Ârifin*, c. I, s. 400.

<sup>107</sup> İsmâil Paşa, *İzâhu'l-Meknun*, Ankara, MEB Yayınları, 1972, c. II, 232.

<sup>108</sup> Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye (nr. 2415); Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye nr. 2415'teki şerhi katalogların Ali Şahrûdî'ye nisbet ettiği bilgisi için bkz. Tilimsânî, *Dîvân*, (thk. Yusuf Zeydan), Mısır, Dâru's-Şurûk, 2008, (Tahkik edenin girişi), c. I, s. 32.

<sup>109</sup> Fethullah Huleyf, *İbn Sînâ ve Mezhebuhu fi'n-Nefs - Dirâse fi'l-Kasîdeti'l-Ayniyye* -, Beyrut, Dâru'l-Ahad, 1974, s. 131-135.

<sup>110</sup> Kâtip Çelebî, *Keşfu'z-Zunûn*, c. II, s. 1341.



yetersiz bularak kabul etmez. Netice olarak Huleyf'e göre kaside İbn Sînâ'ya aittir.<sup>111</sup> Bu hususun burada zikredilmesinin amacı kasidenin İbn Sînâ'ya aidiyetinde şüphelerin olduğudur.

Tilimsânî'nin diğer eserleri incelendiğinde görülecektir ki, Tilimsânî'nin *Kasîdetü'l-Ayniyye*'ye ilgisi açıktır. Şöyle ki Tilimsânî *Kasîdetü'l-Ayniyye*'ye nazîre [muâraza] yazmış,<sup>112</sup> ancak kasidesinin ilk beytini *Şerhu'l-Fâtîha*'sında ağır bir şekilde eleştirmiş ve şöyle demiştir: “Sakın zannetme ki nefisler ‘yüksek mahalden ıssız harap bir yere indi’. Bu bâtil bir sözdür. Bunu söyleyen cehalet vehmiyle aldanmıştır.”<sup>113</sup> Bütün bu zikredilen karinelerin yanı sıra şerhi incelediğimizde eserin Tilimsânî'ye değil de başka birine ait olduğuna dair bir delil bulamadık. Dolayısıyla elimizdeki şuanki bilgilere göre şerh Tilimsânî'nindir. Bu şerhi ilk olarak zikretmemizin sebebi Tilimsânî'nin *Kasîdetü'l-Ayniyye*'nin mukaddimesinde şöyle demesidir.

Allah Teâlâ'dan kelâmdan [kitap yazmak] bir şeyler cem' etmeye ihtimam göstermek fitnessini benden uzaklaştırmasını (sarf) istemiştim. Biliyordum ki, dil [yani bu konularda konuşmak] ucu bilenmiş ok temrenidir ve tecellî[ye dayalı bilgi de] tatlılığıyla zehirdir. Bunlar erbâb-ı kalp için günahlar cümlesindedir. Bu konudaki kararlılığımı Rasulullah'ın (s.a.v) şu sözü kırdı: “Allah kime faydalı bir ilim vermişse onu yaysın (neşr). Kim onu yayarsa ilmin şükürünü eda etmiş, gizlerse ilme nankörlük etmiştir.”<sup>114</sup>

Buradan anlaşılan mezkûr şerhin Tilimsânî'nin ilk telifi olduğudur. Tilimsânî *Kasîdeyi* İbn Sînâ'ya atfeder ve İbn Sînâ'ya aidiyeti ile ilgili herhangi bir şüphe serdetmez. İsimlendirmesi şöyledir: *el-Keşf ve'l-Beyân fî İlmi Ma'rifeti'l-İnsân Yeştemilu alâ Durri'n-Nefs fî şerhi Kelâmi'r-Reîs/Çok Değerli İnciyi Kendisinde Barındıran İnsanın Bilinmesi ilminde İbn Sînâ'nın Kelâmının Şerhiyle Keşf ve Beyanı*.

Şerhin içeriğine gelince Tilimsânî yirmi beyitten oluşan kasidenin her beyti için bap başlığı vermiş ve yirmi başlık altında kasideyi şerh etmiştir. Her beyti açıklarken ilk olarak beyitle ilgili ayet ve hadislere kendi ifadesine göre “teberrük için” başvurmuştur. Her babın sonunda da kasidenin her beytine tahmis yapmıştır. Tilimsânî mukaddime bölümünde eserin telif sebebine, içerik ve yöntemine şöyle işaret etmektedir:

<sup>111</sup> Fethullah Huleyf, *İbn Sînâ ve Mezhebuhu fî'n-Nefs*, s. 138, 140, 141, 142, 149, 153, 160, 162; Ayrıca mezkûr çalışma Ayniyye ve şerhlerinin içeriği hakkında geniş bilgi içermektedir.

<sup>112</sup> Tilimsânî, *Dîvân*, (thk. Âsım İbrahim Keyyâlî), Beyrut, Kitâb Nâşirûn, 1434/2013, s. 59; Ömer Mûsâ Bâşâ, *el-Aff et-Tilimsânî*, s. 59-60. Abdülkerim Yâfi, “el-Kasîdetü'l-Ayniyye fî'n-Nefsi ve Muâradâtihâ,” *Mecelletü't-Turâsi'l-Arabî*, Dimaşk, İttihâdu'l-Kitâbi'l-Arab, S. 5/6, Yıl 2, 1981, s. 182.

<sup>113</sup> Tilimsânî, *Şerhu'l-Fâtîha*, vr. 52b.

<sup>114</sup> Tilimsânî, *el-Keşf ve'l-Beyân fî İlmi Ma'rifeti'l-İnsân/Şerhu Ayniyyeti İbn Sînâ*, Riyad, Riyad Üniversitesi Ktp., nr. 6226, vr. 2a.

Bu kitaba (evrâk) maksuda işaret eden bazı kelimeler koydum. Kitap hacim olarak küçük anlam bakımından büyüktür. Eseri nefsin sıfatlarından her bir sığata işaret eden yirmi bap yaptım. Her babı teberrüken Allah'ın kitabından bir ayet ve O'nun elçisinin bir hadisiyle (haber) açtım. Her beyte bir tahmis ekledim ve kitabı *el-Keşf ve'l-Beyân fî İlmi Ma'rifeti'l-İnsân Yeştemilu alâ Durri'n-Nefs fî şerhi Kelâmi'r-Reîs* olarak isimlendirdim. Bu insanlar arasında samimiyetine güvenilen kardeşlerden birinin benden bu kelâmı şerh etmemi ve nazmın [şiiir] düğümünü nesirle [düzyazı] çözmeme istemesinden sonra oldu. Ben de bu işi sevdim ve şerh bir kitapta keşfine yol olmayan bu ilmin kapalı sırlarından Allah'ın verdiği miktar üzere değil de mecaz ve ihtisar üzere oldu.<sup>115</sup>

Her beyti şerh ederken beytin lügavî anlamlarının açıklanmasında şu ifadelerle Şeyh Hümamüddîn'den alıntılar yapmıştır: “Şeyh Hümamuddin dedi ki: ... Şeyh Humâmuddîn'in sözü bitti (intehâ).” Ancak biz Şeyh Hümamüddîn'in kim olduğunu tespit edemedik. Şeyh Humamüddîn'den yapılan alıntılar eserin bazı nüshalarında yer almakla birlikte bir kısmında bulunmamaktadır.<sup>116</sup> Tilimsânî'nin *Ayniyye* şerhi müellifin ilk eseri olduğunu, daha sonra *Kasîde-yi Ayniyye*'yi ağır bir şekilde eleştirdiğini ve de kasideye nazire yazdığını belirtmiştik. Tilimsânî'nin ilk eseri olmasının yanı sıra onun nefis, nefsin sıfatları ve ruh hakkındaki görüşlerini özet şeklinde içermesinden dolayı da ayrıca önemlidir. Eserde haşrin ruh ve bedenle olduğunu kabul eden<sup>117</sup> Tilimsânî ruhun mâhiyeti<sup>118</sup> gibi konularda felâsife ve mütekellimîni naslara tabi olmadıklarını söyleyerek eleştirmiştir.<sup>119</sup> Tilimsânî bu eserinde diğer şerhlerin aksine Cüneyd-i Bağdâdî, Nifferî, İbnü'l-Arabî gibi önde gelen sûfîlerden nakillerde bulunmaması dikkat çekicidir.<sup>120</sup>

### 3.2. Şerhu Mevâkıfî'n-Nifferî

İbn Teymiyye ve Zehebî, Tilimsânî'nin *Mevâkıf* ve *Fusûsu'l-Hikem*'i okuttuğunu zikrederler. Kitabın kısmen içeriğine ve zâhir ulemasının kitaba ve şarihine yani Tilimsânî'ye bakış açısına işaret etmesi açısından İbn Teymiyye ve Zehebî'nin değerlendirmelerini içeren nakillerini aktarmakta fayda vardır.

[1. İbn Teymiyye nakli] Kemâleddin el-Merâğî kendisine [Tilimsânî tarafından] Nifferî'nin *Mevâkıf*'i okuduğunda şöyle dediğini anlattı: “Tilimsânî'nin tevili mümkün olmayacak şekilde vahdeti [varlığın mutlak birliğini] söyleyen muradı açık oluncaya kadar *Mevâkıf*'in tevilini konu ondan dinlemeye başlamıştım. [Muradımı tam açıklayınca da] dedim ki: ‘Bu kitab, sünnet ve icmâya muhaliftir.’ Bana dedi ki: ‘Eğer tahkiki istiyorsan kitap, sünnet

<sup>115</sup> Tilimsânî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, vr. 2a.

<sup>116</sup> Bu konuda geniş bilgi için bkz. Bu çalışmanın EK 1. Kısmı “1. el-Keşf ve'l-Beyân'ın Yazma nüshaları:”

<sup>117</sup> Tilimsânî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, vr. 16b.

<sup>118</sup> Tilimsânî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, vr. 10a.

<sup>119</sup> Tilimsânî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, vr. 3ba.

<sup>120</sup> Eserin yazmalarının tavsifi hakkında detaylı bilgi için bkz. Bu çalışmanın EK 1. Kısmı “1. el-Keşf ve'l-Beyân'ın Yazma nüshaları”

ve icmayı bırak.’ Dedim ki: ‘Bu mümkün değil.’<sup>121</sup>

[**İ. Zehebî nakli**] Şeyhimiz [Kemâluddîn el-Merâğî] salih bir zattu ... bize Hâce Nâsiriddin Tûsî ve Afîfüddin Tilimsânî'nin derslerine katıldığını söyledi ve şöyle dedi: Tilimsânî'den Nifferî'nin *Mevâkıf*ını okuyordum. Bir konu geldi ki şeriata muhalifti, itiraz ettim. Dedi ki eğer bu kavmin ilmini bilmek istiyorsan şeriati (şer') kitap ve sünneti bırak. O günden itibaren ondan ayrıldım.<sup>122</sup>

Tilimsânî'nin çağdaşı Şemseddîn Cezerî ve İbn Teymiyye, Tilimsânî'nin *Mevâkıf* ve Esmâ-i Hüsnâ'yı şerh ettiğini şu cümlelerle zikretmişlerdir:

[**İ. Cezerî**] Nahiv, edebiyat, fıkıh, hilâf, usûl-ı fıkıh, usûlü'd-dîn, mantık, metafizik (el-İlâhî), matematik (er-riyâzî), tasavvuf (kelâm-ı erbâb-ı tarik) gibi birçok ilimde teferrüd etmiş fâzıl kimseydi. ... Mezkûr ilimlerden her birinde onun eseri (tasnif) vardır. Esmâ-i Hüsnâ ve Nifferî'nin *Mevâkıf*'ını şerh etti.

[**İ. İbn Teymiyye**] Muhakkiklerin mezhebi üzere *Esmâ-i Hüsnâ* ve *Mevâkıf* şerhinin sahibi Tilimsânî<sup>123</sup>

Buradan anlaşılan Tilimsânî'nin hayattayken daha çok bilinen eserleri *Şerhu'l-Esmâ/Meânî'l-Esmâi'l-İlâhiyye* ve *Şerhu Mevâkıfı'n-Nifferî*'dir.

*Şerhu'l-Menâzil* ve *Şerhu'l-Fusûs*'ta müellif *Meânî'l-Esmâsına* atıfta bulunmaktadır. *Şerhu'l-Esmâ*'da da *Şerhu'l-Fâtihâ*'ya atıfta bulunmaktadır. Kendi hattıyla günümüze ulaşan nüshada *Şerhu'l-Fâtihâ*'da 'İhdina's-sırâte'l-müstakîm' ayetinin tefsirini h. 656 senesi Safer ayında tamamladığını yazmaktadır. *Şerhu'l-Mevâkıf*'ın 38'inci mevkıf'ının şerhinde '642 senesinde' ibaresi geçmektedir. Dolayısıyla *Şerhu Mevâkıfı'n-Nifferî* Tilimsânî'nin *Şerhu Ayniyyesinden* sonra *Şerhu'l-Fâtihâ*'sından önce kaleme aldığı ikinci eseridir.

*Mevâkıf*'ın yazarı Nifferî'nin hayatı hakkında kaynaklarda çok az bilgi vardır ve bu bilgiler de büyük oranda Tilimsânî'nin *Şerhu Mevâkıfı'n-Nifferî*'sinde geçmektedir. Şerh bu yönüyle de önemlidir.<sup>124</sup> İbnü'l-Arabî, Tilimsânî, İbn Seb'în, Kâşânî (ö. 736/1335) ve Şa'rânî (ö. 973/1565) gibi sûfîler eserlerinde Nifferî'nin görüşlerine yer vermişlerdir ve bu sayede Nifferî tanınır hale getirmiştir.<sup>125</sup> Mezkûr sûfîler arasında Nifferî'nin görüşlerine en çok baş vuran ve *Mevâkıf*'ını da şerh eden Tilimsânî'dir. Nifferî'nin *Mevâkıf*'ı Tilimsânî'nin tasavvufî düşüncelerinin temelini oluşturmaktadır. Sûfimiz *Mevâkıf*'ı ayrıntılı bir şekilde şerh etmesinin yanı sıra diğer eserlerinde de

<sup>121</sup> İbn Teymiyye, *es-Safediyye*, (thk. Muhammed Reşâd Sâlim), Mısır, Mektebetü İbn Teymiyye, 1406, s. 245.

<sup>122</sup> Zehebî'nin *Mu'ceminden* nakleden İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-Kâmine*, c. IV, s. 184.

<sup>123</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'l-Fetâvâ*, c. II, s. 294.

<sup>124</sup> Cemal el-Merzûkî, *Tecrîdü't-Tevhîd li'n-Nifferî*, Kâhire, ez-Zehrâ li'l-İ'lâmi'l-Arabî, 1994, s. 16.

<sup>125</sup> Ekrem Demirli, "Nifferî", *DİA*, c. XXXIII, s. 81.

çokça *Mevâkıf*'a atıfta bulunmaktadır. Ayrıca Tilimsânî, İbnü'l-Arabî'nin *Fusûs*'unu Nifferî'nin fikirlerini esas alarak şerh etmiş ve Nifferî'nin görüşlerini İbnü'l-Arabî'nin görüşlerine tercih etmiştir.<sup>126</sup> Tilimsânî'ye göre İbnü'l-Arabî hatmu'l-evliyâ yani velilerin mührüdür.<sup>127</sup> Nifferî'yi ise Tilimsânî tıpkı Veysel Karânî'de (ö. 37/657) olduğu gibi Allah'ın insanlara çokça bildirmediği ve onlar aracılığıyla kullarından da belaları def ettiği bir hazine olarak görür.<sup>128</sup>

Nifferî'nin *el-Mevâkıf* adlı eseri “vakfe” terimine dayanır.<sup>129</sup> Nifferî'ye göre vakfe en son ulaşılabilecek makamdır. Çünkü Nifferî'nin bakış açısında insanlar arasındaki hiyerarşi alttan yukarıya doğru şu şekildedir: **i.** Avam ve mutlak köle olan âlim, **ii.** sözleşmeli köle olan (mükâteb) ârif,<sup>130</sup> **iii.** Hür ve hâssu'l-havâss olan vâkıf.<sup>131</sup> Tilimsânî'ye göre vakfe “tâlibin zatının, matlubun zatında fenâ olduğu makam”dır.<sup>132</sup> Kâşânî vakfeyi “iki makam arasında durup” kalmak olarak tanımlar. Kâşânî'ye göre durmanın sebebi sâlikin önceki makamdaki yükümlülüklerini ve yeni makam için gerekli hazırlıkları yapmasıdır.<sup>133</sup> Ancak Tilimsânî'ye göre vakfenin de üstünde mertebeler vardır. Çünkü Tilimsânî'nin seyr ü sülükteki dört sefer görüşüne göre vakfe, başı tasavvuf makamının üzerinde olan birinci seferin sonudur.<sup>134</sup> Diğer bir ifadeyle fena makamının sonu beka makamının başıdır. Tilimsânî *Mevâkıf* şerhinde “Şeyh Nifferî [*Mevâkıf* ta] iki, üç ve dördüncü seferin hükümlerinden bir şey zikretmedi. Bu seferlere işaret kabilinden bir nebze açıklayacağım” diyerek kendi sulûk anlayışına göre ikinci, üçüncü ve dördüncü seferi açıklamıştır.<sup>135</sup>

Tilimsânî Nifferî'nin “bir şeydeki işaretlerim o şeydeki mananın manasını yok (mahv) eder, sen onunla sabit olursun, nefsinle değil” sözünü şerh ederken Nifferî'nin kendisindeki büyük etkisine şu sözleriyle işaret eder:

Güzel isim ve yüce sıfatlarla mevsuf, Rahman ve Rahîm olan Allah'a yemin olsun ki, Allah beni sûfiler taifesine katıp ikramda bulunduktan bu tarafa cüz'î tecellileri ifade eden bu tenezzülün lafzından daha fasih ve delaleti net olan bir ibare ne gördüm ne de duydum.

<sup>126</sup> Tilimsânî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, vr. 38b.

<sup>127</sup> Tilimsânî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, vr. 1b.

<sup>128</sup> Tilimsânî, *Şerhu Menâzilü's-Sâirîn*, vr. 67a.

<sup>129</sup> Ekrem Demirli, “Nifferî”, c. XXXIII, s. 81.

<sup>130</sup> Kendi bedelini ödeyip âzat olmak üzere efendisiyle anlaşma yapan köle.

<sup>131</sup> Ekrem Demirli, “Nifferî”, c. XXXIII, s. 81.

<sup>132</sup> Tilimsânî, *Şerhu Mevâkıfi'n-Nifferî*, vr. 30a.

<sup>133</sup> Ekrem Demirli, “Nifferî”, c. XXXIII, s. 81.

<sup>134</sup> Tilimsânî, *Şerhu Mevâkıfi'n-Nifferî*, vr. 30a.

<sup>135</sup> Tilimsânî, *Şerhu Mevâkıfi'n-Nifferî*, vr. 46a-47b.

İtikadımca beşer kudreti bu ibareyi söylemekten aciz kalır. Bu ilâhî bir kuvvettir.<sup>136</sup>

Tilimsânî telif ettiği *Mevâkıf* şerhinde kendisine seyr ü sülûkte ârız olduğu haller, Kahire ve Dımaşk'ın köylerinde gördüğü şeyhler ve onların söz ve halleri<sup>137</sup> gibi bilgilere sıkça yer vermektedir. Tilimsânî'nin *Mevâkıf* şerhindeki bu tutumu kendisinden sonra yazılan müellifi meçhul/anonim *Mevâkıf* şerhinde şöyle tavsif edilmektedir:

Şârih [Tilimsânî] *Mevâkıf*'ı bazen metinden anladığı kelama, bazen kendisine ilham edilen şeylere ve bazen de hal ve makamlardan tahakkuk ettirdiği zevklere göre şerh ediyor. Bazen de kendisinden önce yaşamış sûfilerin sözlerinin açıklama ve anlamlarını veriyor.<sup>138</sup>

Bu bağlamda dikkat çekilecek bir husus bilinenin aksine *Mevâkıf*'ın tek şârihinin Tilimsânî olmadığıdır. Münâvî (ö. 1031/1622) yukarıda zikri geçen müellifi meçhul şerhi görmüş ve Tilimsânî'nin zannederek “Tilimsânî'nin kelâmındandır” başlıkları altında müellifi meçhul şerhten alıntılar yapmıştır. Süleymaniye Kütüphanesi'nde müellifi meçhul şerhin iki nüshası bulunmakta ve ikisi de Afîfüddin et-Tilimsânî'ye nisbetle kayıtlıdır. Hüdayî Efendi 487 numaradakinin baştan altı satırlık kısmı kayıptır. Şehid Ali Paşa 1372 (40b-139b) numaradaki mecmuanın nasihi mecmuanın zahriyesindeki fihristte eseri Tilimsânî'ye nispet etmiştir. Münâvî'nin eline geçen nüshada da eserin Tilimsânî'ye nispet edilmiş olması kuvvetle muhtemeldir ki ondan “Tilimsânî'nin kelâmındandır” diye nakilde bulunmuştur.<sup>139</sup> *Mevâkıf*'ın üçüncü bir şerhi Beyazıt Devlet Kütüphanesi Beyazıt Bölümü 3723 numarada bulunmaktadır. Yazmanın zahriyesindeki bilgilere göre şârih Hâfızuddin Muhammed Hâfız Muhammed'dir.<sup>140</sup>

### 3.3. Şerhu'l-Fâtîha ve Ba'zu Sûreti'l-Bakara [1-21]

İncelenebildiği kadarıyla ister eski ister yeni biyografi kaynaklarında olsun Tilimsânî'nin bu isimde bir eser yazdığına dair hiçbir bilgiye rastlanılamamıştır. Ancak Tilimsânî'nin *Meâni'l-Esmâi'l-İlâhiyye*'si incelendiğinde üç yerde Tilimsânî'nin

<sup>136</sup> Tilimsânî, *Şerhu Mevâkıfi'n-Nifferî*, vr. 20b.

<sup>137</sup> Tilimsânî, *Şerhu Mevâkıfi'n-Nifferî*, vr. 49a, 157a, 175a.

<sup>138</sup> Müellifi Meçhul/Anonim, *Şerhu Mevâkıfi'n-Nifferî*, Süleymaniye Ktp., Selim Ağa/Hüdayî Efendi, nr. 487, vr. 2a.

<sup>139</sup> Münâvî'nin Tilimsânî'ye nispetle alıntılacağı kısımların müellifi meçhul *Şerhu Mevâkıfi'n-Nifferî*'deki yerleri için bkz. Münâvî, *el-Kevâkibü'd-Durriye*, s. 95-96; Müellifi Meçhul/Anonim, *Şerhu Mevâkıfi'n-Nifferî*, vr. 27a-28b.

<sup>140</sup> Tilimsânî'ye ait *Şerhu Mevâkıfi'n-Nifferî*'nin matbu ve yazma nüshalarının tavsifi hakkında detaylı bilgi için bkz. Bu çalışmanın EK 1. kısmı “2. *Şerhu Mevâkıfi'n-Nifferî*'nin Matbu ve Yazma Nüshaları:”

kendisinin *Şerhu'l-Fâtiha*'sına atıf yaptığı görülmektedir. Tilimsânî'nin atıf yaptığı yerler şöyledir:

i. [Serû'l-Hisâb isminin şerhi] Fâtiha üzerine yazdığım kelâmı inceleyen üst düzey âlimlerden biri (seyyid min sâdâti'l-ulemâ) bana şunu hatırlattı ve dedi: 'Sen Serû'l-Hisâb isminin anlamını çok güzel açıkladım (ahsente)'. Bu [şerh] bana unutturulmuştu. Onun bu sözüne itimat ettim ve mezkûr esere yönlendirme (havale) niyetiyle burada [Serû'l-Hisâb isminin şerhini] kısa tuttum. Bu bapta geniş açıklamaları isteyen *Şerhu'l-Fâtiha*'da zikrettiğimi mütalaa etsin. Tabi burada açıklananlar zahirî tefsire göre değil mertebelerin lisanına göredir.<sup>141</sup>

ii. [Hamd isminin şerhi] Hamdin anlamı şudur: İster ihsan etsin ister etmesin övgüye (senâ) müstahak olan ancak O'dur. Şükre gelince o ancak bir ihsan karşılığında olur. Bunun açıklaması inşallah Şekûr isminde gelecek. Hamdin her mevcuttan nasıl Allah'a döndüğünü *Şerhu'l-Fâtiha*'da açıkladım ve burada geniş açıklamalara yer verdim (basattu'l-kavle).<sup>142</sup>

iii. [el-Hâdî isminin şerhi] *Şerhu'l-Fâtiha*'da 'İhdinâ's-sırâte'l-müstakîm' âyetini açıklarken altı kürrase'de [yazma kitapların sekiz veya on sayfalık formlarından her biri] Sadece el-Hâdî isminin anlamlarını zikrettim.<sup>143</sup>

Bu alıntılardan ve *Şerhu'l-Fâtiha*'nın içeriğinden anlaşıldığı kadarıyla, müellif görüşlerini bu eserinde geniş bir şekilde açıklamaktadır. *Şerhu'l-Fâtiha* birkaç açıdan özgün kitaptır. Şöyle ki, 'İhdinâ's-sırâte'l-müstakîm' âyeti şerhedilirken bütün ilahi isimlerin el-Hâdî ismine nasıl döndüğü açıklanmıştır ki buradan *Şerhu'l-Fâtiha*'nın içinde ayrıca bir *Şerhu'l-Esmâ*'nın olduğu anlaşılmaktadır.<sup>144</sup>

Müellif eser için herhangi bir telif sebebi zikretmemektedir. Eserin başında eserin içeriğine şöyle atıfta bulunmaktadır:

Bu eser (kelâm) cömertlik hakikatinden medet isteyen vücûd lisanıylandır. Bu eser kalp ve anlayışların alıştığı üzere bir tefsir kitabı değildir. Tersine her basit ve mürekkebi çevreleyen (muhit), kuşatan (câmi') bir üslup (nemat) üzerine yazılmıştır. Ayrıca buradaki mürekkep bildiğimiz terkipten oluşan mürekkep değil, basit de herkesçe bilinen (lâ kebesâtati'l-basîti) basit değildir. Bunları ancak ilk ve ikinci hissi bozulan (teharrub), nefsi zarf ve kapların varlığından yok olan, zatiyla kaîm, sıfatlarıyla müstakîl, O'nun kızmış (mescûr) denizi kendisinde dolup taşan, zâhir (zuhur) ve bâtını (butunu) O'nun varlığının vahdaniyetiyle mamur olan kimse anlar. O kimse zulmette zulmetin hakikati, nurda da nurun hakikatidir. Bu kitabı, dinleyen birinin bulunması veya bunu [kitab] engelleyenin ortadan kaldırılması şartıyla yazmıyorum. Ancak cahilin cehaletiyle korkunç bir işin gerçekleşmesi, altını altın olmaktan çıkarmaz. Deniz de inci ve mercan izhar etmekten engellenemez. Yarasayı güneşi övmekle mükellef kılacak, ruhu nefis mahalline koyacak değilim. Kör kimseyi bu güzelliği görmeğe de çağırıyorum. Baygın kimseden anlaşılması zor olan şeyin (muammâ) tefsirini de istemiyorum. Ancak diyorum ki; hakikat benimle sırlanacak (testerru bî). Söz söyleyecek mekânı buldum. Eğer konuşan bir lisan bulursan söyle [düsturunca söylüyorum.]<sup>145</sup>

<sup>141</sup> Tilimsânî, *Meâni'l-Esmâi'l-Îlâhiyye*, 64a.

<sup>142</sup> Tilimsânî, *Meâni'l-Esmâi'l-Îlâhiyye*, 80a.

<sup>143</sup> Tilimsânî, *Meâni'l-Esmâi'l-Îlâhiyye*, 125a.

<sup>144</sup> Tilimsânî, *Şerhu'l-Fâtiha*, vr. 71b.

<sup>145</sup> Tilimsânî, *Şerhu'l-Fâtiha*, vr. 2a-b.

*Şerhu'l-Fâtîha*, birlik-çokluk meselelerini genellikle Sadreddin Konevî'nin tasavvufun mesâili olarak vaz' ettiği ilahî isimler<sup>146</sup> bağlamında ele almaktadır. Bunun yanında Tilimsânî'nin birlik-çokluk meselesine bakış açısı Konevî'den farklılık arz etmektedir. Ona göre kitap ve sünnet insanların akıllarını dikkate alarak çokluk üzerine bina edilmiştir. Bununla birlikte Tilimsânî asıl olanın mutlak birlik olduğunu iddia etmektedir. Zira ona göre mutlak birlik, insanların çoğunun idraklerini zorlamaktadır. İkiliğin imkansız, mutlak birliğin ise esas olduğunu şu şekilde delillendirmektedir:

Veli sözünün anlamı 'bir şeyin peşinde oldu, onu takip ediyor (velîye'ş-şey'e yelîhi)' demektir. Hakikat her şeyle beraberdir. Perdeli tavırdan [bakıldığında] velayet hakikatten ayırır. Perdeli tavır varlığın mertebelenmesini [maden, nebat, hayvan, insan ve Hak gibi] gerektirmiştir. Ancak Hazretten başkası Hazreti nasıl takip edecek (yelî). Çünkü o [perdeli/mahcub diyor ki] bir şey diğer bir şeyi takip etti. Bir şey, diğer bir şeyi ondan ayrılmış bir şekilde takip etmesine gelince bu imkansızdır. Çünkü ayrılmayla olan takip etme, takip etmeyi gerektirmez. Velayet uygunluktur (münasebet) ve ayrılma zıtlıktır (tebâyün). İki şeyin ittihad etme cihetiyle birbirini takip etmesine gelince bu batıldır. Çünkü bu cihetten iki şey bir birinin aynıdır. Böyle olduğunda hiçbir şekilde velayet gerçekleşmemiş olur. Ancak perdeli anlayış bu velâyetle konuştu. Hâl bunun dışında olduğu gibi Kitâb-ı Azîz'de akılların derecesine (alâ kadri'l-ukûl) göre indi.<sup>147</sup>

Eserde, Fahreddin Râzî'nin -ismini zikretmeksizin- *Erbaî'n*'ine atıfla âlemin hudusu meselesi merkeze alınarak kelamcıların zaman anlayışı eleştirilmektedir.<sup>148</sup> Gazzâlî'nin "imkânda bu âlemden daha bedî bir şey yoktur"la özetlenen âlem anlayışını Tilimsânî aslı sahih fer'i gayr-ı sahih diyerek eleştirmekte ve eleştirisinin gerekçelerini uzunca açıklamaktadır.<sup>149</sup> Bir kelamcıyla hareket konusundaki tartışmasını aktaran Tilimsânî söz konusu eserde hareket,<sup>150</sup> zaman,<sup>151</sup> âlem ve çeşitleri,<sup>152</sup> âlemin kıdemi<sup>153</sup> gibi meseleleri genişçe tartışmaktadır.

*Şerhu'l-Fâtîhâ*'da Gazzâlî ve Râzî'nin yanı sıra bir yerde İbnü'l-Arabî'nin ismi ve *Fusûs*'u zikredilmeksizin *Fusûs*'ta geçen bir dizesi<sup>154</sup> aktarılmaktadır. Yine Tilimsânî, mezkur eserde üç yerde "*Mevâkıf*"ta şöyle geçmektedir" diyerek -ismini zikretmeksizin- Nifferî'ye<sup>155</sup> bir başka üç yerde de Zemahşerî'nin<sup>156</sup> *Keşşâf*'ına kitabın

<sup>146</sup> Tilimsânî, *Şerhu'l-Fâtîha*, vr. 2a-b.

<sup>147</sup> Tilimsânî, *Şerhu'l-Fâtîha*, vr. 18a-20a.

<sup>148</sup> Tilimsânî, *Şerhu'l-Fâtîha*, vr. 41b-42b.

<sup>149</sup> Tilimsânî, *Şerhu'l-Fâtîha*, vr. 42b-43b.

<sup>150</sup> Tilimsânî, *Şerhu'l-Fâtîha*, vr. 49b-50b.

<sup>151</sup> Tilimsânî, *Şerhu'l-Fâtîha*, vr. 16b-17b.

<sup>152</sup> Tilimsânî, *Şerhu'l-Fâtîha*, vr. 11b-13b.

<sup>153</sup> Tilimsânî, *Şerhu'l-Fâtîha*, vr. 35b-37a.

<sup>154</sup> Tilimsânî, *Şerhu'l-Fâtîha*, vr. 71a.

<sup>155</sup> Tilimsânî, *Şerhu'l-Fâtîha*, vr. 82b, 152a, 168a.

<sup>156</sup> Tilimsânî, *Şerhu'l-Fâtîha*, vr. 44b-110a.

ismini zikretmeksizin başvurmaktadır. Tilimsânî'nin bu eserdeki kaynakları bunlarla sınırlıdır.

Kendi hattıyla günümüze ulaşan ve görebildiğimiz kadarıyla tek olan nüshada *Şerhu'l-Fâtihâ*'nın içindeki mezkur *Şerhu'l-Esmâ*'nın h. 656 senesi Safer ayında tamamlandığı yazmaktadır.<sup>157</sup> Ancak söz konusu *Şerhu'l-Esmâ*'daki isimler Ebû Hüreyre'nin (r.a) rivayet ettiği hadisteki doksan dokuz isim değil Şihabuddin Ahmed el-Münârî'nin kendisine rivayet etmesi için izin verdiği kasidedeki (urcûze) doksan dokuz ilâhî ismin şerhidir.<sup>158</sup> *Şerhu'l-Menâzil* ve *Şerhu'l-Fusûs*'ta müellif *Meâni'l-Esmâil-Îlâhiye*'sine atıfta bulunmaktadır. *Meâni'l-Esmâil-Îlâhiye* de yukarıda geçtiği üzere *Şerhu'l-Fâtihâ*'ya atıfta bulunmaktadır. Dolayısıyla *Şerhu'l-Fâtihâ* müellifin, kanaatimizce *Şerhu'l-Ayniyye* ve *Şerhu Mevâkıfî'n-Nifferî*'den sonra yazdığı üçüncü eseridir. Ancak Tilimsânî'nin *Meâni'l-Esmâil-Îlâhiyye*'sinde kitabını sadece *Şerhu'l-Fâtihâ* olarak isimlendirmesi kaydıyla üçüncü eseridir. Çünkü elimize tek müellif nüshası olarak ulaşan eserde Fâtihâ 121 varaka kadar, 121'den 202'ye kadar da Bakara suresinin 1-21 âyetleri tefsir edilmiştir. Tilimsânî'nin bu eseri aynı zamanda geniş çaplı bir işâri tefsirin yarım kalmış hali olarak değerlendirilebilir. Nitekim eserin sonunda başka bir hatla şöyle yazmaktadır: "Bu eser Şeyh Musannifin - Allah ona rahmet eylesin - kendi hattıyladır (bihattihi). Buraya ulaştığında hastalandı ve öldü."<sup>159</sup>

### 3.4. *Meâni'l-Esmâil-Îlâhiyye*

Tilimsânî *Şerhu Fusûsü'l-Hikem* ve *Şerhu Menâzili's-Sâirin*'inde bu eserine atıfta bulunmaktadır:

[I. *Şerhu'l-Fusûs* ...] İlâhî isimlerin anlamlarını bilen kimseye bu anlamlar zor gelmez. Ben Kitâb-ı Azîz'in içerdığı isimleri şerh ettim. Gazzâlî, Beyhakî ve İbn Berrecân'ın kitaplarına aldıkları isimlerle yetindim. 146 ismin benden önce kimsenin zikretmediği anlamlar perdesini açtım (keşeftu an kînâ'i *meâni'l-esmâi* bimâ lem yezkurhu ahadun kabîlî).<sup>160</sup>

[II. *Şerhu'l-Menâzil* ...] el-Karîb. Allahın kullarına yakınlığı [dualarına] icabetledir. Bundan dolayı Allah (c.c) âyet-i kerimesinde icâbeti Karîb ismine bitiştiirdi. 'Ben [kullarıma] yakınım/karîb. Dua edenin duasına icabet ederim/karşılık veririm.'<sup>161</sup>

<sup>157</sup> Tilimsânî, *Şerhu'l-Fâtihâ*, vr. 111a.

<sup>158</sup> Tilimsânî, *Şerhu'l-Fâtihâ*, vr. 44b-110a.

<sup>159</sup> "وهذا بخط الشيخ المصنف رحمه الله تعالى فلما وصل مرض ومات" Eserin yazma nüshasının detaylı tavsifi için bkz. Bu çalışmanın EK 1. Kısmı "3. *Şerhu'l-Fâtihâ* ve *Ba'zu Sûreti'l-Bakara*'nın Yazma nüshası:" *Şerhu'l-Fâtihâ*'nın müellifin kendi hattıyla olan nüshanın örnekleri için bkz. Ek 2 Kısmı "2.1. Tilimsânî'nin Kendi Hattıyla *Şerhu'l-Fâtihâ*'sından Örnekler".

<sup>160</sup> Tilimsânî, *Meâni'l-Esmâil-Îlâhiyye*, vr. 125a.

<sup>161</sup> el-Bakara, 2/186.



Yakınlığın ilim ve diğer şeylerle [irfan ve tahkik] olduğuna dair başka anlamlar vardır. Benim esmâ-i hüsnâ'nın anlamları hakkında Hak'la aydınlanmış, iman ve sıdkla desteklenmiş kalp ehli kimseler için güzel açıklamalarım vardır (ve lî fî *meâni'l-esmâi* kelâmun mu'ceb).<sup>162</sup>

Tilimsânî, hem eserlerine atıfta bulunurken hem de genellikle kısa olan mukaddimelerinde eserlerinin tahkik mertebesinde yazıldığına işaret eden metinleri çokçadır. Mezkûr bağlama işaret eden *Şerhu'l-Fâtiha*'nın mukaddimesi yukarıda geçmişti. Müellif *Meâni'l-Esmâi'l-Îlâhiyye*'yi tahkik mertebesinde yazdığına şöyle işaret etmektedir:

Sözümde Allah'a dayanıyorum (itisam) ki, söyleyen O'dur, dinleyen de duyduklarını kabul etmede Allah'a dayansın ki, söyleyen O olsun. Çünkü bu söz, ismin kendisiyle (hazretle) müsemmasında kaybolduğu hazretten sadır olmuştur. Bu (hazrette), lafız manayı değil mana lafzı kuşatmıştır. Bu nefesin bidayeti (mebde) tasavvuf, nihayeti bildiriminin ötesindedir (favke't-tarruf). İmdi şerhe başlıyorum. İsmet O'nunla O'na ve O'ndandır (lehu bihi minhu).<sup>163</sup>

Tilimsânî *Meâni'l-Esmâ'* da hadis-i şeriflerde geçen el-Ferd, el-Vitr, es-Seyyid gibi isimleri değil sadece Kur'ân-ı Kerimde geçen isimleri ele almıştır. Müellif isimleri seçme ve tertip etme yöntemi hakkında şu değerlendirmeleri yapar:

Fâtiha suresinin başından Nas suresine kadar Kitâb-ı Aziz'de düzenli bir şekilde geçen ilâhî isimlerin anlamlarından bir şeyler zikretmek hususunda Allah'tan hayrı istedim (istehertu). [İlk önce] ismi sonra geçtiği âyeti zikrettim. Bir suredeki isimleri bitirmeden diğer sûreden isim zikretmedim, yani bir sûredeki isimleri bitirdikten sonra diğer sûredeki isimleri zikrettim. Sonra her isim hakkında o ismi Ebû Bekir Muhammed el-Beyhakî ve Ebû Hâmid el-Gazzâlî ve Ebu'l-Hakem b. Berrecan el-Endelûsî ittifakla zikretti, ikisi ittifak etti veya yalnız biri zikretti diye belirttim.<sup>164</sup>

Tilimsânî *Meâni'l-Esmâ'*daki sözlerinin, lafzın mânâyı değil, mânânın lafzı kuşattığı ve ismin müsemmasında kaybolduğu hazretten sâdır olan ifadeler olduğunu belirtir. Söz konusu ifadelerin diğer bir deyişle nefesin başlangıcının tasavvuf, nihayetinin de bildirmeden öte olduğuna işaret eder.

Tilimsânî ilâhî isimleri Kur'ân'dan tespit ederken Beyhakî, Gazzâlî ve İbn Berrecan'ı neden esas aldığını belirtmemektedir. Kanaatimizce Tilimsânî, Tirmizi rivayetini merkeze alan şerhler arasında en iyi Gazzâlî'yi, Tirmizi rivayetine dayanmaksızın Allah'ın sıfatlarına dair rivayetlere geniş yer vermesinden dolayı Beyhakî'yi ve aynı şekilde Tirmizi rivayetine dayanmaksızın Allah'ın bilhassa Kur'an'da kendisine nispet ettiği fiillerden isim türeten İbn Berrecân'ı seçmiştir. İçerik

<sup>162</sup> Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-Sâirîn*, vr. 1b.

<sup>163</sup> Tilimsânî, *Meâni'l-Esmâi'l-Îlâhiyye*, vr. 2a.

<sup>164</sup> Tilimsânî, *Meâni'l-Esmâi'l-Îlâhiyye*, vr. 1b-2a.

açısından *Meâni'l-Esmâ*'nın kaynağı Nifferi'nin *el-Mevâkîf*'idir. Tilimsânî, söz konusu Esmâ şerhlerinden sadece isimlerin Allah'a nispeti hususunda atıfta bulunmaktadır.

Kâşânî ve Kayserî'nin muhakkik olarak nitelediği Tilimsânî, *Meâni'l-Esmâi'l-Îlâhiyye*'de en yüksek anlayış derecesi olan tahkik makamını hocası İbnü'l-Arabî'nin bir şiirini merkeze alarak açıklamaktadır:

Tahkik ehlinin makamına gelince bu bütün makamların üzerindedir ve ehli tahkik taifelerden her bir taifenin dediğini ispat etmiştir. Kendilerine muvafakat ve muhalefet edenlerle aralarında bir anlaşmazlık yoktur. Şeyh Muhyiddin - Allah ondan razı olsun - şöyle demiştir:

İnsanlar ilah hakkında inançlar ortaya koymuşlardır,

Ben onların inandıklarının hepsine inandım.

Muhakkikler her taifeye nasıl muvafakat ederler sorusuna gelince malumdur ki [dîn-i mübîni İslam'a] muhalif olanların tavırlarından her bir tavır, Hakk'ın zuhûrlarından bir zuhûrdur (zuhurun min zuhûrâtı'l-Hakk). Muhakkikler bu zuhurun kendilerine gösterilmiş olması (meşhûd) haysiyetiyle bu tavırları ispat ederler yoksa bu [muhalif] taifenin idrakini onaylamazlar. Çünkü muhaliflerin idraki perdeli bir idraktır.<sup>165</sup>

Tilimsânî eseri Mısır'da şeyhi Sadreddin Konevî ve Konevî'nin öğrencilerinden olan Ziyauddin b. Mahmud'la beraberken yazmıştır. Vekil ismine kadar [Eserin 49'uncü ismi/toplam 142 isim] isimlerin seyrü sülûkteki etkilerini zikretmeyen Tilimsânî'ye Ziyauddin b. Mahmud'un bu etkileri eklemeyi tenbih ettiğini ve tenbihi dikkate alarak esere devam ettiğini ortaya koymaktadır:

Vekil ismini yazmaktaydım. Vekil isminden önce geçen isimlerin süluk konusunda hususiyetlerini [isimlerden seyrü sülûktaki etkilerini] zikretmekten yüz çevirmiştim. Hırkayı şerife'de [saîdü's-süadâ hankâh'ımı kastediyor olmalı] Şeyhimiz vâris şeyh hakikatin kutbu Sadruddin Muhammed b. İshak'ın [Konevî] hadimi seyyid, ârif Ziyauddin b. Mahmud -Allah ömrünü uzatmakla bizi faydalandırsın- isimlerin sülûkteki etkilerini yazmam konusunda bana tenbih etti. Ben de bu isimden itibaren isimlerden sülûkte nasıl istifade edileceğini zikretmeye, geride kalan isimlerin sülûkteki hususiyetlerini ise hâşiyeler şeklinde eklemeye (ilhak) başladım. İsimlerin sadece salıklar için olan hususiyetlerinin hepsini zikretmiş olduk. Ancak isimlerin burada zikretmediğimiz başka özellikleri de vardır.<sup>166</sup>

Tilimsânî'nin *Meâni'l-Esmâ*'sı çağdaşları tarafından *Şerhu Mevâkîfi'n-Nifferi*'siyle beraber bilinen en temel eserlerindedir. Kâtip Çelebî *Keşfu'z-Zunûn*'da eseri tanıtırken eserin mukaddimesinde olan bilgileri şu şekilde özetlemiştir:

Kur'an'da Fâtiha'dan Nâs sûresine kadar vârit olan ilâhî isimlerin anlamını zikretti. Önce ismi zikretti sonra o konuda vârit olan âyeti zikretti. Her isim hakkında üç şıktan birini zikretti.

1. Bu İsmi Muhammed Ebû Bekr Beyhâkî, Ebû Hâmid Gazzâlî, Ebu'l-Hakem b. Berrecân

<sup>165</sup> Tilimsânî, *Meâni'l-Esmâi'l-Îlâhiyye*, vr. 24b.

<sup>166</sup> Tilimsânî, *Meâni'l-Esmâi'l-Îlâhiyye*, vr. 104a.

Endelüsî ittifakla [kitaplarında şerhetti] zikretti.

ii. Bu ismi onlardan sadece biri zikretti.

iii. Bu isim hakkında onlardan iki imam zikretti.

Tasavvuf ehlinin lisanına göre bu kitabı yazdı.<sup>167</sup>

Abdurrauf Münâvî *Kevâkib*'inde Tilimsânî'nin terceme-i halini anlatırken *Meâni'l-Esmâi'l-Îlâhiye*'sinden 'Tilimsânî'nin kelimindandır' başlığı altında eserin ismini zikretmeksizin genişçe bir derleme yapmıştır.<sup>168</sup> Tilimsânî'nin bütün eserlerinde olduğu gibi burdada merkezî konuların başında birlik konusu vardır. Buna atıfta bulunmak amacıyla burada birkaç örnekle yetineceğiz:

[i. **Ğâfir İsmi**]. Bağışlamanın en iyi şekilde vuku bulması Hakk'ın kulunun latife-yi müdrikesini O'ndan başkasını görmekten setretmesidir.<sup>169</sup>

[ii. **Tâhir İsmi**]. Tâhir [temiz, pak] zâtı mukaddesinde mutahhirdir [temiz, pâk kılandır]. Taharetle takdis aynı anlamdadır ve Tâhir bir anlamda Kuddûs demektir. O'nun pâk oluşu (taharet) kendisiyle beraber başka bir şeyin olmamasıdır.<sup>170</sup>

[iii. **Şedûdü'l-azâb İsmi**]. Zevk ehli azâbın hakikatine baktı ve azabı nimetin (naîm) hakikati olarak buldu. Ancak farklı kâbiliyetler (kavâbil muhtelif) tek hakikatin farklı (muhtelif) olmasını [azab ve nimet] gerektirdi.<sup>171</sup>

İzmir Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi 11342/2 numara 44b/[1b]-[61b]/104b varakları arasında başka bir *Şerhu'l-Esmâ* da Tilimsânî'ye izafe edilmektedir. Kataloğu düzenleyen bu eseri Tilimsânî'ye izafe etmesinin nedeni Tilimsânî'nin *Meâni'l-Esmâi'l-Îlâhiyye*'in girişiyle mezkûr *Şerhu'l-Esmâ*'nın girişinin aynı olmasıdır. Yazmanın unvan sayfasının üzerine kurşun kalemle muhtemelen yazmaları kataloglayan şahıs tarafından şu bilgiler eklenmiştir.

شرح الأسماء الحسنی لعفیف الدین لسليمان بن علي بن عبد الله التلمساني المتوفى سنة ٦٩٠/١٢٩٠ أوله: الحمد لله الأحده ذاتا وصفاتا... إلخ. كشف الظنون ٢/١٠٣٤

#### *Meâni'l-Esmâi'l-Îlâhiyye*'nin Girişi 1b.

الحمد لله الأحده ذاتا وصفاتا وأفعالا، المنفرد وحده بالديمومية كمالا، الواجب الذي لولاه لكان كل ممكن محالا، أحمدُهُ حمدَهُ نفسه فاستوعب الحمد تفصيلا وإجمالا، وأصلي على سمة حضرته وحضرة اسمه الذي أنقذ الأنام بالاسم الهادي بعد أن جعلهم الاسم المضل ضلالا، صلى الله عليه وآله وصحبه ما تناوحت جنوبا وشمالا، وتفاوحت غدايا وأصالا، وشرف وكرم.

<sup>167</sup> Kâtib Çelebî, *Keşfu'z-Zünûn*, c. II, s. 1034.

<sup>168</sup> Münâvî, *el-Kevâkibü'd-Durriye*, s. 91-94.

<sup>169</sup> Tilimsânî, *Meâni'l-Esmâi'l-Îlâhiyye*, vr. 169a.

<sup>170</sup> Tilimsânî, *Meâni'l-Esmâi'l-Îlâhiyye*, vr. 167a.

<sup>171</sup> Tilimsânî, *Meâni'l-Esmâi'l-Îlâhiyye*, vr. 55b.

### *Meâni'l-Esmâi'l-Îlâhiyye* 'nin Girişi'nin Tercümesi:

Hamd, Zât, sıfat ve fiiller olarak tek/ahad, kemal olarak sürekli/deymûmiyyet tek/münferit olan, eğer olmasaydı her mümkünün imkansız olacağı Allah'a mahsustur. O'na kendi nefesine olan hamd etmesiyle hamd ediyorum, ki O'nun kendi nefesine olan hamdi, tafsil ve icmal olarak bütün hamdleri kuşatmıştır. O'nun hazretinin alametine ve insanları el-Mudill ismi dalâlete düşürdükten sonra el-Hâdî ismiyle onları kurtaran isminin hazretine salat ediyorum. Güney kuzeye mukabil olduğu ve sabah akşamın tatlı rüzgarı estiği sürece Allah'ın salâtı O'nun, ehli beytinin ve ashâbının üzerine olsun. Allah O'nu müşerref ve mükerrerrem kılmıştır.

### *Şerhu'l-Esmâ* 'nın Girişi, 44b.

الحمد لله الأحد ذاتاً وصفاتٍ وأفعالاً، المنفرد وحدَه بالديموميَّة كمالاً، الواجب الذي لولاه لكان كلُّ ممكنٍ محالاً، أحمدُهُ بحمده لنفسه فاستوعب الحمد تفصيلاً وإجمالاً، وأصلي على حضرة اسمه وسمته حضرته الذي أنقذ الأنامَ باسم الهادي هدي بعد أن هلكوا ضلالاً، صَلَّى اللهُ عليه غداً وأصلاً.

### *Şerhu'l-Esmâ* 'nın Girişi'nin Tercümesi.

Hamd, Zât, sıfat ve fiiller olarak tek/ahad, kemal olarak sürekli/deymûmiyyet tek/münferit olan, eğer olmasaydı her mümkünün imkansız olacağı Allah'a mahsustur. O'na kendi nefesine olan hamd etmesiyle hamd ediyorum, ki O'nun kendi nefesine olan hamdi tafsil ve icmal olarak bütün hamdleri kuşatmıştır. O'nun isminin hazretine ve insanları el-Mudill ismi dalâlete düşürdükten sonra el-Hâdî ismiyle onları kurtaran hazretinin alametine salat ediyorum. Allah'ın salâtı sabahtan akşama O'nun üzerine olsun.

Katalogdaki bilgiden hareketle Diyanet İslam Ansiklopedi'sinin “Esmâ-i Hüsnâ”<sup>172</sup> ve “et-Tilimsânî, Affüddin”<sup>173</sup> maddelerinde eser Affüddin et-Tilimsânî'ye atfedilmiştir. Sadece iki eserin dört satırlık girişinin aynı olması o eserin aynı müellife ait olması için yeterli delil değildir. Biz eseri incelediğimizde eserin - Gazzâlî'nin *el-Maksadü'l-Esnâ*'sından yapılan birebir alıntıları çıkardığımız vakit - Abdülkerîm el-Cîlî'nin dört bölümden oluşan *el-Kemâlâtü'l-Îlâhiyye fi's-Sıfâti'l-Muhammediyye*'sinin ikinci bölümüyle [fi ma'rifetin mâ lillahi mine'l-Esmâ ve's-Sıfât-Allah Teâlâ'nın İsim ve Sıfatlarının Bilinmesi hakkındadır] hemen hemen aynı olduğunu gördük.<sup>174</sup> Dolayısıyla İzmir nüshasının Tilimsânî'ye aidiyeti yanlıştır.

### **3.5. Şerhu Fusûsi'l-Hikem**

Müellif *Şerhu'l-fusûs*'da yukarıda geçtiği üzere *Meâni'l-Esmâi'l-Îlâhiyye*'sine atıfta bulunduğu göre<sup>175</sup> *Şerhu'l-Fusûsu Meâni'l-Esmâi'l-Îlâhiyye*'den sonra

<sup>172</sup> Bekir Topaloğlu, “Esmâ-i Hüsnâ”, *DİA*, c. XI, s. 418.

<sup>173</sup> Semih Ceyhan, “et-Tilimsânî, Affüddin”, c. XLI, s. 163.

<sup>174</sup> Eserin yazma nüshalarının tavsif ve tahkiki dördüncü bölümdedir. Eserin yazma nüshalarından yapılan Türkçe tercümenin geniş değerlendirmesi için bkz. Bu çalışmanın EK 1. Kısım “4. Meâni'l-Esmâi'l-Îlâhiyye'nin Türkçe Tercümesi:”

<sup>175</sup> Tilimsânî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, vr. 38a.

yazmıştır. Tilimsânî Nifferî'nin *Mevâkıf*'ını okutup şerh ettiği gibi hocası İbnü'l-Arabî'nin *Fusûsu'l-Hikem*'ini de aynı şekilde okutmuş<sup>176</sup> ve öğrencisinin isteği üzerine şerh etmiştir.<sup>177</sup> İbn Teymiyye, Tilimsânî'nin *Fusûs* derslerine katılan öğrencisi Kemâluddin el-Merâğî'den şöyle naklediyor:

Tilimsânî'den *Fusûs* dersleri alıyordum. Onlar *Fusûsu* bize övüyorlar (tazim) bizde onu öğrenmeye iştiağ duyuyorduk. Tilimsânî bana *Fusûs*'tan bir söz açıkladığında dedim ki bu Kuran ve hadisın hilafınadır. Dedi ki: Bunların hepsini kapımın arkasına at ve saf kalple gel ki bu tevhidî telakki edesin.<sup>178</sup>

İbnü'l-Arabî'nin *Fusûsuna* yazdığı *Nakşu'l-Fusûs* ve Sadreddin Konevî'nin *Fukûku* eserin ıstılahî anlamda şerhi kabul edilmediği varsayılırsa *Fusûs*'un ilk şârihinin Cendî mi (ö. 691/1292) yoksa Tilimsânî mi olduğu modern araştırmacılar tarafından tartışılmıştır. Abdurrahman Câmî'nin aksine Seyyid Hüseyin Nasr ve *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*'in muhakkiki Ekber Râşidî Neyâ Tilimsânî'nin ilk şârih olduğunu iddia etmektedirler.<sup>179</sup> Ekber Râşidî Neyâ, İbn Sevdekîn'in şerhinin *Fusûs*'un sadece İdris Fassî'nin şerhi olduğu gerekçesiyle teknik anlamda *Fusûs* şerhi sayılamayacağını belirlemekte ve Tilimsânî'nin şerhinin ilk *Fusûs* şerhi olduğunu iddia etmektedir.<sup>180</sup> Kanaatimizce Cendî'nin aksine Tilimsânî'nin bizzat İbnü'l-Arabîye öğrencilik yapmış olması<sup>181</sup> onun ilk şârih olmasını kuvvetle muhtemel kılmaktadır. Tilimsânî Ebu'l-Kâsım Abdü'l-Kerîm b. el-Hüseyin b. Ebi Bekr et-Taberî'nin isteği üzere *Fusûsi'l-Hikem*'i şerh etmiştir.<sup>182</sup>

Tilimsânî'nin *Fusûs* şerhi Cendî ve Kâşânî şerhlerinin aksine kitabın bütün kısımlarının değil bazı yerlerinin şerhidir. Nitekim Kâtip Çelebî, Tilimsânî'nin şerhinin muhtasar bir şerh olduğunu belirtir. Tilimsânî, *Fusûs*'ta bilhassa kendi görüşlerine uygun bulmadığı yerleri şerh etmekte ve İbnü'l-Arabî'nin başta a'yân-ı sâbite ve bir kısım meleklerin insan-ı kâminden üstün olması gibi görüşlerini kabul etmediğini ifade

<sup>176</sup> İbn Teymiyye, *Mecmûatü'r-Resâil*, (thk. Reşîd Rıza), Kahire, el-Mektebetü Vehbe, 1992, c. IV, s. 75-76; a.mlf., *es-Safediyye*, s. 245.

<sup>177</sup> Tilimsânî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, vr. 1b.

<sup>178</sup> İbn Teymiyye, *Mecmûatü'r-Resâil*, c. IV, s. 75-76.

<sup>179</sup> Seyyid Hüseyin Nasr, *The Garden of Truth*, New York, Harper Collins Publisher, 2007, s. 214; Gülâm Hüseyin Dînânî, *Münâcâtü'l-Feylesûf*, (Arapça'ya Tercüme eden: Abdurrahman el-Alevî), Beyrut, Dâru'l-Hâdî, 2001, s. 53; Tilimsânî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, (thk. Ekber Râşidî Neyâ), Tahran, İntişârât-ı Suhen, 1392 hş [2013], (Tahkik Edenin Girişi), s. 30.

<sup>180</sup> Tilimsânî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, (Tahkik Edenin Girişi), s. 30.

<sup>181</sup> Osman Yahya, *Histoire et classification de l'oeuvre d'Ibn 'Arabi*, s. 209; a. mlf, *Müellefâtü İbnü'l-Arabî Târihuhâ ve Tasnîfuhâ*, s. 440.

<sup>182</sup> Tilimsânî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, vr. 1b.

etmektedir. Tilimsânî'nin bunlara ek olarak İbnü'l-Arabî'nin bazı konuları kapalı bıraktığını, bazı konularda sözü uzattığını, bazı konularda da tahkik makamında olmadığı yönündeki eleştirilerini de eklemek mümkündür. Bunlar bir kenara İbnü'l-Arabî'ye yönelik eleştirilerinin en önemlisi ise Ekberî geleneğin müsellemler kabul ettiği a'yân-ı sâbiteyi kabul etmeyişidir.<sup>183</sup> Burada Tilimsânî'nin şerhteki tavrıyla ilgili örnekler sunacağız:

[**i. Kısa açıklamayla ilgili eleştirisi**] Şüphesiz mümkünün aksine O'nun ilklığı (evveliyet) ilklığının aynında (fi ayni evveliyetihi) O'nun için sonluk (âhiriyyet), sonluğunun aynında da (fi ayni âhiriyyetihi) ilklidir. Bu nasıl böyle oldu? ve niçin böyle oldu? sorularına gelince bunları zikretmedi. Bana göre bunların açıklanmasına ihtiyaç vardır. Çünkü bu mühim bir meseledir.<sup>184</sup>

[**ii. Sözü uzatmakla ilgili eleştirisi**]. Dostluk makamı konusunda İbrahîmî hikmetin sonuna kadar kelamı uzattı. Bu konuda anlamın az, ibarenin çok olduğunu gördüm.<sup>185</sup>

[**iii. Tahkik makamından hal diline inişin tenkidi**]. Şeyh - Allah ondan razı olsun - burada hallerin diline göre konuştu ki, bu tahkik makamında geçerli değildir (lâ tesbutu). Kardeş Kerîmuddînle - Allah marifetiyle onu faydalandırın - toplanıldığında inşaallah bunu açıklayacağız.<sup>186</sup>

[**iv. Bilinçli olarak perdelilere göre konuşma**] Şeyhin mazereti (özür) a'yân-ı sâbiteyi ispat etmekle kalbi perdelileri kandırmayı (mekr) umarak onların kalbine inişidir.<sup>187</sup>

Tilimsânî'nin söz konusu şerhini anahatlarıyla tanıtırken şunu eklemekte fayda vardır. Müellifimizin bu eleştirel şerhinin çok bilinmemiş olmasından kaynaklı olarak bellibaşlı *Fusûsu'l-Hikem* şerhlerini inceleyen ve *Fusûsu'l-Hikem*'e şerh yazan Ekrem Demirli *Fusûs* şarihlerinin İbnü'l-Arabî ve Konevî'ye itirazlarının olmadığını bahseder:

İbnü'l-Arabî'nin ardından başta Müeyyüdüddin el-Cendî, Sâidüddin el-Fergânî, Dâvud-ı Kayserî, Molla Fenârî (ö. 834/1431) gibi önemli şarihler, onun metafizik düşüncesinin çeşitli yönlerini ele aldılar. Bu bağlamda onlar başta varlık meselesi olmak üzere nefis, nefsin terbiyesi, ilâhî isimler gibi konuları incelediler. Bu dönemin temel özelliklerinden birisi İbnü'l-Arabî'yi kurucu düşünür kabul etmiş olmalarıdır. Şârihler kendi aralarında birbirlerine yönelik eleştiriler dile getirmiş olsalar bile İbnü'l-Arabî ve Konevî'ye yönelik bir itiraz ve eleştiri pek görülmemiştir.<sup>188</sup>

Tilimsânî'nin *Şerh-i Fusûs*unu görmeyen Celaleddin Aştîyânî de Ekrem Demirli

<sup>183</sup> Tilimsânî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, vr. 38b. Tilimsânî'nin a'yân-ı sâbite eleştirisinin detayı için bkz. Bu çalışma "3.1. A'yân-ı Sâbite'nin Reddi Bağlamında İlahî İsimler ve Varlık ile Varlık Mertebeleri İlişkisi" başlığı.

<sup>184</sup> Tilimsânî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, vr. 18b.

<sup>185</sup> Tilimsânî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, vr. 46a.

<sup>186</sup> Tilimsânî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, vr. 52a.

<sup>187</sup> Tilimsânî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, vr. 48a.

<sup>188</sup> Ekrem Demirli, "İbnü'l-Arabî ve Sadreddin Konevî: İlimlerin Tedâhül Devrinde Tasavvuf ve Felsefe", *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler* içinde (ed) M. Cüneyt Kaya, İstanbul, İSAM Yayınları, 2013, s. 537

ile benzer kanaattedir. Aştıyânî Kayserî'nin *Şerh-i Fusûs*'una yazdığı mukaddimede şöyle demektedir: “İbnü'l-Arabî takipçilerinin en temel kusuru İbnü'l-Arabî ne söylemişse onu eleştirmeden kabul etmeleridir.”<sup>189</sup>

Ayrıca Tilimsânî'nin *Fusûsu'l-Hikem* şerhinde zikredilmesi gereken bir tavrı da konuları işledikten sonra İbnü'l-Arabî'ye sû-i edep olmasın diye bazı hususları sözlü açıklayacağını söylemesidir.<sup>190</sup>

### 3.6. *el-Hâşiye li Fusûsi'l-Hikem*

Tilimsânî'nin vefatına en yakın *Şerhu Fusûsi'l-Hikem* nüshasını<sup>191</sup> iki defa istinsah eden müstensih Muhammed b. Eyyûb b. Abdullah el-Erzincânî her iki şerhin peşinden *el-Hâşiye li Fusûsi'l-Hikem*'i [*Kitâbu Hâşiyeti'l-Fusûs*] istinsah etmiştir. Her iki eseri Tilimsânî'nin vefatından (ö. 690) 13 sene sonra (istinsah tarihi: 703) iki defa istinsah ettiği görülmektedir.

Tahran Meclis-i Şûrâ-yı İslâmî Kütüphanesi 10613 numarada bulunan mecmuanın içindeki *el-Hâşiye li'l-Fusûsi'l-Hikem*'in (vr. 80b-140b) ferağ kaydı, vr. 140b şöyledir:

تم الكتاب بعون الملك الوهاب في غرة شعبان ثلاث سبعمائة والحمد لله والصلاة على نبيه.

Kâhire Dâru'l-Kütubi'l-Mısriyye Kütüphanesi Hıdıviyye Bölümü 390 numarada bulunan *el-Hâşiye li'l-Fusûsi'l-Hikem*'in (vr. 217b-230a) ferağ kaydı, vr. 230a şöyledir.

تم الكتاب بفض الله وجوده في أوائل جمادى الآخر سنة ثلاث سبعمائة والحمد لله والصلاة على نبيه.

Tilimsânî'nin *Şerhu Fusûsu'l-Hikem*'inin musahhihi Ekber Râşidî Neyâ Tahran nüshasındaki hâşiyeyi incelemiş ve bu hâşiyenin Tilimsânî'nin olmadığı kanaatine varmıştır. Tahminleri şöyledir:

1. *Hâşiye* müellifinin İbnü'l-Arabî hakkında kullandığı ifâdeler İbnü'l-Arabîye öğrencilik yapmadığını göstermektedir. Aksine Sadreddin Konevî'nin öğrencilerinden biri olması muhtemeldir. Konevî'nin Cendî'den başka diğer bir öğrencisi Sadeddin

<sup>189</sup> Kayserî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, (thk. Celâleddin Aştıyânî), Tahran, Şirket-i İntişârât-ı İlmî ve Ferhengî, 1375 hş. (Tahkik edenin girişi), s. 4.

<sup>190</sup> Tilimsânî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, vr. 51a; Eserin matbu ve yazma nüshalarının tavsifi için bkz. Bu çalışmanın EK I. Kısmı “5. *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*'in Matbu ve Yazma nüshaları”.

<sup>191</sup> *Hâşiye ale'l-Fusûs*'un yazma nüshalarının detaylı tavsifi için bkz. Bu çalışmanın EK I. Kısmı “6. *Hâşiye alâ Fusûsi'l-Hikem*'in Yazma Nüshaları”.

Fergânî'dir. *Keşfu'z-Zunûn*'da Sadeddin Fergânî'ye bir *Fusûs* şerhi izafe edilmektedir. Osman Yahya'da her hangi bir yazılı nüshasına işaret etmeksizin Sadeddin Fergânî'ye bir *Fusûs* şerhi izafe etmektedir. Bu eserlerde geçen şerhin elimizdeki *Hâşiye* olması muhtemeldir.

ii. *Hâşiyetü'l-Fusûs*'un müellifi Arapça ve Farsça'yı birarada kullanmıştır.<sup>192</sup> Bu hususu *Hâşiye*'nin Tilimsânî'ye ait olmadığına delil olarak sunduğuna göre Tilimsânî'nin Farsça bilmediğini düşünmektedir.

Ekber Râşidî Neya'nın *Keşfu'z-Zunûn* ve ondan nakilde bulunan bazı mülliflerin Fergânî'ye *Fusûsu'l-Hikem* şerhi atfetmelerinden dolayı *Hâşiye*'nin Sadeddin Fergânî'ne nisbet edilmesi iddiasına gelince "*Fusûs* şârihi Cendî'nin künyesinde bulunan Saîd ismi veya Abdürrezzâk el-Kâşânî'nin *Fusûs* şerhinin bir kısım nüshalarında nisbesinin Kâşânî (Fergânî'nin diğer nisbesi) şeklinde yazılması gibi bazı müstensih tercihlerinin böyle bir karışıklığa yol açtığı söylenebilir."<sup>193</sup>

Neya'nın '*Hâşiyetü'l-Fusûs*'un müellifi Arapça ve Farsça'yı birarada kullanmıştır' iddiasına gelince *Hâşiye li fûsûsu'l-Hikem*'in metninde Farsça ibare geçmemektedir. Dört yerde hâşiyede Farsça üç dört kelimelik açıklama bulunmaktadır. Nâsîh Erzincanî metinden Arapça bir ibare düşürdüğünde yanına صح yazarak metinden düştüğünü belirttiği halde dört yerdeki farsça hâşiye için صح ibaresini kullanmamaktadır. Bu da bu Farsça hâşiyelerin metinden olmadığını göstermektedir.<sup>194</sup> Ayrıca bu küçük Farsça hâşiyeler eserden olduğu varsayıldığında *Hâşiye*'nin Tilimsânî'nin telifi olmadığına delalet etmez. Tilimsânî *Şerhu Mevâkifi'n-Nifferî*'de birçok yerde Farsça şiire başvurmuş ve şiirin kelimelerini şerh etmiştir. Örneğin:

لا يصح من شيء عنه تعالى هو الخبر الذاتي أي عن الكنه، وذلك متعذر، وقد تعرض بعض فقهاء العجم إلى ذكر هذا المعنى في بيت شعرٍ بالفارسية وهو:

فاخته غافل است گوید: کو تو اگر حاضری چه گوی؟ هو!

قلت: معناه أن "الفاخته" يقول: "أين هو؟"، وهذا غفلة منها، ثم قال لمخاطبه: وأنت أيضًا إن كنت حاضرًا غير غافلٍ لأي شيء تقول: هو، والمقصود أن المقال ليس له في الإخبار عنه مجال.

<sup>192</sup> Tilimsânî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, (Tahkik edenin girişi), s. 44-45.

<sup>193</sup> Mahmud Erol Kılıç, "Fergânî Saîdüddîn", *DİA*, c. XII, s. 382.

<sup>194</sup> Tilimsânî, *el-Hâşiyetü li Fusûsi'l-Hikem*, Tahran, Kitabhâne-yi Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî, nr. 10413, vr. 82a, 83b, 91b, 126b.



### Tercümesi:

Hak Teâlâ'nın Zâtına ait bir şeyden bir haber vermek mümkün değildir. Acem fakirlerinden birine bu anlamın zikri Farsça bir beyitte ârız oldu.

Gâfil üveyik kuşu dedi: O nerededir?

Eğer sen [kayıp değil] hazırsan O diyerek neyi soruyorsun?

Bunun anlamı şudur: Üveyik kuşu (fahte) şöyle diyor: O nerededir? sorusu üveyik kuşunun gafletidir. Sonra muhatabına şöyle dedi: Sen de eğer gafil [gaib] değil hazırsan hangi şey için 'O' diyorsun. Bundan kasıt şudur: Sözün bu durumdan haber verecek gücü (mecâl) yoktur.<sup>195</sup>

Neyâ'nın, *Hâşiyetü'l-Fusûs*'nin Tilimsânî'ye ait olmadığıyla ilgili iddialarının zaafına işaret ettikten sonra *Hâşiyetü'l-Fusûs*'un Tilimsânî'ye ait olup olmadığının tesbit yolu *Hâşiyetü'l-Fusûs*'un Tilimsânî'nin diğer eserlerine arz etmektir. *Hâşiyetü'l-Fusûs*'un Tilimsânî'nin diğer eserlerine arz ettiğimizde iki farklı sonuçla karşılaştık.

**I.a.** *Hâşiyetü'l-Fusûs*'ta Tilimsânî'nin diğer eserlerinde olduğu gibi *Mevâkıfî'n-Nifferî*'den nakil yoktur. **I.b.** *Hâşiyetü'l-Fusûs*'ta *Şerhu'l-Fusûs*'ta olduğu gibi a'yân-ı sâbite dahil İbnü'l-Arabî'nin görüşleri eleştirilmemekte ve sadece belli başlı ifadelerin açıklamaları yapılmaktadır. Bu durum *Hâşiyetü'l-Fusûs*'un Tilimsânî'nin telifi olmadığına işaret eden başlıca husustur.

**II.** *Hâşiyetü'l-Fusûs*'ta Tilimsânî'nin diğer eserlerine hem birebir lafız hem de anlam olarak benzeyen metinler geçmektedir. Aşağıda Tilimsânî'nin diğer eserleriyle ilgili mukayesesini sunacağımız metinler *Hâşiyetü'l-Fusûs*'un Tilimsânî'nin telifi olduğunu destekleyen delillerdir. İkinci tesbitimizin kuvvetli olduğunu düşünüyoruz.

*Hâşiyetü'l-Fusûs*'un Tilimsânî'nin diğer eserlerine arzı

#### 1. *Fusûsu'l-Hikem* Metni:

وقد ظهر في ظاهر شرعنا ما يؤيد ما ذهبنا إليه في فضل عمر في أسارى بدر بالحكم فيهم، وفي تأبير النخل. فما يلزم الكامل أن يكون له التقدم في كل شيء وفي كل مرتبة، وإنما نظر الرجال إلى التقدم في رتبة العلم بالله.

#### *Fusûsu'l-Hikem* Tercümesi:

Bizim ulaştığımız görüşleri teyit eden deliller şeriatımızın zâhirinde görünmüştür. Bu da Ömer'in (r.a.) Bedir esirleri hakkında verdiği hüküm ve hurmanın aşılınması olayında ortaya çıkmıştır. Kâmil kişinin her şey ve mertebede önde olması gerekli değildir. Ehlullahın öcelik anlayışı Allah'ı bilme rütbesi hususundadır.

#### *Hâşiyetü Fusûsu'l-Hikem* Metni:

<sup>195</sup> Tilimsânî, *Şerhu Mevâkıfî'n-Nifferî*, vr. 37b.

قوله: في تفضيل عمر - رضي الله عنه - وهو أن النبي - صلى الله عليه وسلم - شاور الصحابة في أسارى بدر فحكم أبو بكر - رضي الله عنه - بأن الصواب خلاصهم فإن لنا فيهم أقارب كثيرة وقتل الأقارب سيما أقارب قريبة لا يخلو عن قبح وقال: عمر - رضي الله عنه - الصواب أن نقتل جميعهم صغيرهم وكبيرهم أقاربنا وغيرهم، الرسول صوّبه كلام أبي بكر وظهر الحق على وفق ما قال عمر.

وحكايته التأبير أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: "ما أظن أنهم لو تركوه لضرهم" فتركوا التأبير ونقص الثمرة في تلك السنة نقصانا عظيما فقال عليه السلام: "أنتم أعلم بأمر دنياكم" فبذلك الأمر الذي وجدناه في شرعنا، علمنا أن الكامل لا يجب أن يكون له التقدم في كل شيء.

### *Hâşiyetü Fusûsu'l-Hikem Tercümesi:*

İbnü'l-Arabî'nin Bedir esirleri meselesinde Ömer'in (r.a.) üstünlüğü sözüne gelince Nebî (s.a.v) Bedir esirleri hakkında sahabilerle istişare etti. Ebû Bekir (r.a.) doğrunun onları serbest bırakmak olduğuna hükmetti. Gerekçesi şuydu: Onların içinde çokça akrabalarımız var. Akrabaların katli özellikle yakın akrabaların katli hiç hoş olmaz. (lâ yahlû an kubhin). Ömer (r.a.) şöyle dedi: 'Doğrusu küçük-büyük, akraba-gayr-ı akraba hepsini öldürmemizdir.' Allah'ın elçisi Ebû Bekirin (r.a.) kelimasını tasvip etti. Hak Ömerin (r.a.) dediğine göre [hakikat] zuhur etti [yani bu işin akabinde inen âyet Hz. Ömer'in görüşünü doğruladı].

Hurma ağacını aşılınması (te'bir) hikâyesi şöyledir. Nebî (s.a.v) şöyle buyurdu: 'Onlar bu işi eğer terk etseler bunun onlara zarar vereceğini zannetmiyorum.' Hurma ağacını aşılamaı terk ettiler ve o sene hurma hasılatı çok az oldu. Hz. Peygamber 'siz dünyanızla alakalı işi daha iyi bilirsiniz' dedi. Şeriatımızda bunu böyle bulduk ve bildik ki kâmil kişi için her şeyde önde olmak gerekli değildir.<sup>196</sup>

### *Şerhu Fusûsi'l-Hikem Metni: [Tilimsânî'ye Âidiyeti Kesin]*

وقوله: في تفضيل عمر في قضية أسارى بدر هو أن النبي - صلى الله عليه وسلم - شاور الصحابة - رضوان الله عليهم - في قتل الأسرى، فأشار عليه أبو بكر - رضي الله عنه - أن يأخذ منهم الفدية ويطلقهم، فقال عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - ما أرى إلا أن نضرب رقابهم. فقال له أبو بكر: ما تزال يا عمر تُعارِضني ما أقوله! فأنزل الله تعالى الآية الكريمة يوافق رأي عمر وهو قوله: ﴿مَا كَانَ لِنَبِيِّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّى يُثَبِّخَنَّ فِي الْأَرْضِ تُرِيدُونَ عَرَصَ الدُّنْيَا وَاللهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ وَاللهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ لَوْ لَا كِتَابٌ مِّنَ اللهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [الأنفال، ٦٧/٨-٦٨] فرجع الله تعالى رأي عمر بن الخطاب، مع أن أبا بكر - رضي الله عنه - أفضل منه، ولم يقدر ذلك في كونه يرجح عليه عمر - رضي الله عنه -

وأما تأبير النخل فهي قضية قال فيها رسول الله، صلى الله عليه وسلم: "ما أرى في ترككم تأبيره مضرّة تحصل له" فتركوا تأبير النخل ففسدت ثماره. فقالوا لرسول الله، صلى الله عليه وسلم، فقال: "أنتم أعلم بأمر دنياكم وأنا أعلم بأمر ديني" فقد كانوا أعلم بهذه المسألة ولم يقدر ذلك في كون رسول الله، صلى الله

<sup>196</sup> Tilimsânî, *el-Hâşiyetü li Fusûsi'l-Hikem*, vr. 87b.



İbnü'l-Arabî'nin Ebû Bekir (r.a.) tabir ettiği rüya hakkındaki sözü. Bil ki; Ebû Bekir Allahın elçisinin (a.s.v) yanındayken bir kişi çıkageldi ve rüyasını arz etti. Ebû Bekir onun rüyasını tabir etmek için izin istedi ve kendisine izin verildi ve rüyayı tabir etti. Hz. Peygamber şöyle dedi. 'Bir kısmımı doğru, bir kısmımı yanlış tabir ettin.' Ebû Bekir (r.a.) Nebî'ye (s.a.v) isabet ve hata ettiği yeri kendisine haber vermesi konusunda yemin etti. Allah'ın elçisi (s.a.v) cevap vermedi. Bu Ebu Bekir (r.a) risalet sahibinin huzurunda rüya tabir etmeğe cür'et etmesi ve buna benzer bir şeydir. Allah en doğrusunu bilir.<sup>199</sup>

### Şerhu Fusûsi'l-Hikem [Tilimsânî'ye Âidiyeti Kesin]

وأما الرؤيا التي عبرها أبو بكر - رضي الله عنه - فهي أن الرجل قصَّ رؤيًا على النبي - صلى الله عليه وسلم - وهي رأى ظلَّة تنطف سمناً وعسلاً فقال أبو بكر، رضي الله عنه: يا رسول الله دعني أُعبرها له، فأذن له عليه السلام، فقال أبو بكر رضي الله عنه: الظلَّة كتاب الله والسمن والعسل، الأحكام والحكم التي تستفاد منه أو ما هذا معناه. فقال: يا رسول الله هل أصبت؟ فقال: أصبت بعضاً وأخطأت بعضاً، فأقسم على النبي - صلى الله عليه وسلم - ليعلمته بما فيه أصاب وبما فيه أخطأ والشيخ رضي الله عنه أورد هذا شاهداً على احتياج الرؤيا إلى التعبير.

### Şerhu Fusûsi'l-Hikem Tercümesi:

İbnü'l-Arabî'nin Ebû Bekir (r.a.) tabir ettiği rüya hakkındaki sözüne gelince bunun açıklaması şudur. Bir adam Nebî'ye (s.a.v) rüyada yağ ve bal akan bir bulut gördüğünü anlattı. Ebu Bekir (r.a.) 'Ey Allah'ın elçisi (s.a.v) bana izin ver bu rüyayı tabir edeyim'. Hz. Peygamber ona izin verdi. Ebû Bekir (r.a.) bulutun Allah'ın kitâbı yağ ve balın kendisinden istifade edilen hüküm ve hikmetler olduğunu veya bu meyanda bir şeyler söyledi ve ekledi: 'Ey Allahın elçisi isabet ettim mi?' Hz. Peygamber şöyle dedi. 'Bir kısmını doğru, bir kısmını yanlış tabir ettin.' Ebû Bekir (r.a.) Nebî'ye (s.a.v) isabet ve hata ettiği yeri kendisine bildirmesi konusunda yemin etti. Şeyh (r.a.) [İbnü'l-Arabî] rüyanın tabir edilmesinin bir ihtiyaç olduğuna şahit olması için bu olayı zikretti.<sup>200</sup>

### iii. Hâşiyetü'l-Fusûs Metni:

قوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى، ٤٢/١٣].

إن قيل: الكاف زائدة، يكون معناه: ليس له إنسانٌ مثلٌ فيكون منزهاً "والسميعُ" والبصيرُ "يُوهِمُ في الظاهر بالسمع والبصر، فيكون به مشبهاً.

وإن قيل: للتشبيه، يكون معناه: ليس مثلٌ مثله شيءٌ، فينزهه شبهةً ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾، إشارة إلى نوعين من علمه تعالى وهو عين التنزيه.

ف﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ يتضمن معنى التشبيه والتنزيه أيضاً، التشبيه من حيث إثبات المثل، وهو الإنسان الكامل المخلوق على صورته، والتنزيه من حيث نفي مثل هذا المثل، فهو أمر يتضمن الأمرين من التشبيه والتنزيه.

<sup>199</sup> Tilimsânî, *el-Hâşiyetü li Fusûsi'l-Hikem*, vr. 87b.

<sup>200</sup> Tilimsânî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, vr. 14a-b.

### *Hâşiyetü Fusûsu'l-Hikem Tercümesi:*

Âyet-i Kerîme: 'O'nun misli gibi bir şey yoktur/Leyse kemislihî şey'ün.'<sup>201</sup> Eğer 'kemislihi/O'nun misli gibi' kelimesindeki 'gibi' anlamındaki 'kâf' edatı zaittir denilirse anlam şöyle olur: [Âyetin birinci kısmı] İnsan[-ı Kâmil] O'nun misli değildir. Böyle olunca O [Hak] tenzih edilmiş olur. [Âyetin ikinci kısmı] Semî' ve Basîr [sıfatları] zâhirde 'görme' ve 'duyma'yı vehm ettiriyor. Bu vehmle O [Hak] teşbih edilmiş olur.

Eğer 'kemislihi/O'nun misli gibi' kelimesindeki gibi anlamındaki 'kâf' edatı teşbih içindir denilirse anlam şöyle olur: [Âyetin birinci kısmı] O'nun mislin [insân-ı kâmil] misli bir şey yoktur. [Hak değil insan-ı kâmil olan] şibh tenzih edilmiş olur. [Âyetin ikinci kısmı] Hak Teâlâ'nın ilminden iki türe [Semî' ve Basîr] işâret olan o [insan-ı kâmil] Semî ve Basîr olmuş olur ki bu tenzihdir (aynu't-tenzih).

'O'nun misli gibi bir şey yoktur/Leyse kemislihî şey'ün' [Şûrâ, 42/11]. âyeti aynı zamanda tenzih ve teşbihi içerir. ['Gibi' anlamındaki 'kâf' edatı teşbihe hamledildiğine] teşbih O'nun sureti üzere yaradılmış insan-ı kâmil olan mislin isbatı cihetiyledir. ['Gibi' anlamındaki 'kâf' edatı zaittir denildiğinde] tenzih bu mislin [insan-ı kâmil] mislinin olumsuzlanması cihetiyledir. Bu iki emri/teşbih ve tenzih içeren bir durumdur.<sup>202</sup>

### *Meâni'l-Esmâi'l-İlâhiyye Metni: [Tilimsânî'ye Âidiyeti Kesin]*

إِنَّ الْبَدِيعَ بِمَعْنَى الْمُبْدِعِ وَإِذَا قُلْنَا بِمَا قَالَ أَهْلُ الْعُرْفَانِ: أَنَّهُ بَدِيعٌ فِي نَفْسِهِ، فَإِذْ "لَيْسَ كَنَفْسِهِ شَيْءٌ"، وَهُوَ  
مَعْنَى قَوْلِهِ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ وَهُوَ إِذَا أَرَدْنَا أَنْ تَكُونَ الْكَافُ زَائِدَةً، وَأَمَّا إِنْ قُلْنَا: إِنَّهَا لَيْسَتْ زَائِدَةً،  
فَ"لَيْسَ كَالْإِنْسَانِ شَيْءٌ" فَإِنَّ الْإِنْسَانَ مِثْلَهُ، وَلَسْتُ أَعْنِي بِالْهَاءِ الَّتِي هِيَ الضَّمِيرُ الْهُوِيَّةُ الْمَطْلُوقَةُ، بَلِ الْرُبُوبِيَّةُ،  
وَتَمَّ "لَيْسَ كَالْإِنْسَانِ شَيْءٌ"، إِذْ كَلَّ الشَّيْئَاتِ مِنَ الْاسْمِ الرَّحْمَنِ، وَنَسَبَةُ الْاسْمِ الرَّحْمَنِ نَسَبُهُ رُبْعُ الْإِنْسَانِ  
الْغَيْبِيِّ الْمَشْتَمَلِ عَلَى الشَّهَادَةِ وَهُوَ إِنْ كَانَ غَيْبِيًّا وَشَهَادِيًّا فَنَسَبَتُهُ إِلَى الْغَيْبِ أَوْلَى، لِأَنَّهُ لَمَّا جُمِعَ الْغَيْبُ وَالشَّهَادَةُ  
لَمْ يَعْرِفْ أَهْلَ الْغَيْبِ بِمَا فِيهِ مِنَ الشَّهَادَةِ وَلَمْ يَعْرِفْ أَهْلَ الشَّهَادَةِ بِمَا فِيهِ مِنَ الْغَيْبِ، فَغَابَ عَنِ الطَّائِفَتَيْنِ، فَكَانَتْ  
نَسَبَتُهُ إِلَى الْغَيْبِ مَتَعَيِّنَةً، فَإِذْ "لَيْسَ كَالْإِنْسَانِ الْغَيْبِيِّ شَيْءٌ" ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ - وَنَعْنِي بِالْإِنْسَانِ -  
الْإِنْسَانَ الَّذِي هُوَ الْإِنْسَانُ - وَإِذَا قُلْنَا: إِنَّ الْكَافُ زَائِدَةٌ فَ"لَيْسَ مِثْلَهُ شَيْءٌ" فَهُوَ الْبَدِيعُ فِي نَفْسِهِ - سَبْحَانَهُ  
وَتَعَالَى -.

### *Meâni'l-Esmâi'l-İlâhiyye Tercümesi:*

Bedî' [ism-i fâil ve ism-i mef'ûl anlamlarına gelse de burada] Mübdi'/Varlıkları yaratan [ism-i fâil] anlamındadır. İrfan ehlinin söylediğini söylediğimizde; 'O nefsinde bedî'dir' demiş oluruz. Öyleyse 'O'nun nefsi gibi bir şey yoktur.' Bu 'gibi' anlamındaki 'kâf' edatını zait olarak aldığımızda 'O'nun misli gibi bir şey yoktur' ayetinin anlamı olur. 'Gibi' anlamındaki 'kâf' edatı zait olarak almadığımızda 'insan[-i kâmil] gibi bir şey yoktur' anlamında olur. Çünkü İnsan[ı kâmil] O'nun mislidir. Burada, O zamiriyle [Allah'ın] Mutlak Hüviyeti[ni] değil rubûbiyyeti[ni] kastediyorum. Şeylerin hepsi (küllü's-şeyiyyât) Rahman ismindendir. Rahman isminin nisbeti şهادeti kuşatan gayba ait insan[-i kâmil]in dörte bir (rub') nisbetidir. İnsan[-i kâmil] gayb ve şهادete ait olsada onun gayba nisbeti evlâdır. Çünkü O [insân-ı kâmil] gayb ve şهادeti cem' ettiğinde gayb ehli ondaki şهادete ait olan şeyleri şهادet ehli de ondaki gayba ait şeyleri bilmedi. Böyle olunca da iki taifeden [gayb ve şهادet taifesi] gaib oldu. Hal böyle olunca Onun gayba nisbeti

<sup>201</sup> eş-Şûrâ, 42/11.

<sup>202</sup> Tilimsânî, *el-Hâşiyetü li Fusûsi'l-Hikem*, vr. 90b.

belirlenmiş oldu. Öyleyse ‘gayba ait insan gibi bir şey yoktur.’ O Semî ve Basîrdir. Burda insanla insan-ı kâmilî (il-insânü'l-lezî hüve'-insân) kastediyoruz. ‘Gibi’ anlamındaki ‘kâf’ edatını zait olarak aldığımızda ‘O’nun misli gibi bir şey yoktur.’ O Subhânehû ve Teâlâ nefsinde bedî’dir.<sup>203</sup>

### 3.7. [Fevâid alâ Fusûsu'l-Hikem]

Manisa İl Halk Kütüphanesi numara 1105/2 numarada yukarıda Tilimsânî’ye âidiyetini tartıştığımız *Hâşiyetü'l-Fusûs* nüshasının üçüncü bir nüshası ve devamında 36b-42b varakları arasında *Fusûsu'l-Hikem* üzerine düşülmüş notlar vardır. *Hâşiyetü'l-Fusûsta* olduğu gibi bu metinde de müellifin kimliğine dair açık bir delil bulunmamaktadır. Burada da müellifi tesbit hususunda tek yapılacak şey eserin muhtevassından hareketle müellifi tesbit etmektir. Bu eserin yazarı esere herhangi bir isim vermemiştir. Biz *Fevâid alâ Fusûsu'l-Hikem* olarak isimlendirdik.

#### *Fevâid alâ Fusûsu'l-Hikem* Metni:

قوله: إلا أن بعض أهل النظر من أصحاب العقول الضعيفة يرون أن الله لما ثبت عندهم أنه فعال لما يشاء جوزوا على الله تعالى ما يناقض الحكمة. يعني أن الأشعرية يقولون: الحسن ما حسنه الشرع، والقبيح ما قبحه الشرع، فعندهم لو أن الله تعالى فعل ما يناقض الحكمة لم يمتنع بل كان حسناً، لأن الشرع حسنه. وما هو الأمر عليه في نفسه يعني جوزوا ما يناقض الحكمة ما هو الأمر عليه في نفسه كأنه إشارة إلى أن الذي عليه الأمر في نفسه هو أنه لا يجوز عليه ما يناقض الحكمة ولا يناقض ما هو الأمر عليه في نفسه أي الواقع في نفس الأمر.

#### *Fevâid alâ Fusûsu'l-Hikem* Tercümesi:

Metin: Allah dilediğini yapan olarak sabit olunca zayıf akıllıların ashâbı olan nazar ehlinden bir grup Allahın hikmetle çelişen şeyi yapmasını mümkün kıldılar. [Fevâid]: Bunun anlamı şudur: Eş’ariler şöyle diyor: Güzel, şeriâtın güzel kıldığı çirkin de şeriâtın çirkin kıldığı şeydir. Onlara göre eğer Allah hikmetle çelişen bir şey yapsa bu imkânsız değil aksine güzel olur. Şümkü şeriat bunu güzel kıldı. İş kendiliğinde (fî nefsi'l-emr) bunların söylediği gibi değildir. Yani hikmetle çelişen fiili Allah için mümkün kılmaları işin kendiliğinde olana zıttır. Sanki bu işin kendiliğinde olanın Allahın hikmetle çelişen bir fiil yapmasının mümkün olmadığına işaret ediyor. Allah nefsi'l-emirde bir şey hangi şey üzereyse, yani nefsi'l-emirde nasıl vakiyse onunla çelişen bir şey yapmaz.<sup>204</sup>

#### *Şerhu Fusûsu'l-Hikem* Metni: [Tilimsânî’ye Âidiyeti Kesin]

قوله: إلا أن بعض أهل النظر من أصحاب العقول الضعيفة يرون أن الله تعالى، لَمَّا ثبت عندهم أنه فعَّال لما يشاء، جوزوا على الله تعالى ما يناقض الحكمة. قلت: يعني الأشعرية من المتكلمين، فإنهم يقولون: الحسن ما

<sup>203</sup> Tilimsânî, *Meâni'l-Esmâi'l-Îlâhiyye*, vr. 41a-b.

<sup>204</sup> Tilimsânî, *Fevâid alâ Fusûsi'l-Hikem*, Manisa, İl Halk Ktp., nr. 1105/2 vr. 38a.

حسنه الشرع، والقيح ما قبحه الشرع، فعندهم أن الله تعالى لو فعل ما يناقض الحكمة لم يمتنع بل كان حسناً، لأن الشرع حسنه. وقوله: وما هو الأمر عليه في نفسه. قلت: يعني إنهم جاوزوا ما يناقض الحكمة وجوزوا ما يناقض ما هو الأمر عليه في نفسه كأنه أشار إلى أن الذي عليه الأمر في نفسه هو أنه لا يجوز عليه ما يناقض الحكمة ولا يناقض ما هو الأمر عليه في نفسه أي الواقع في نفس الأمر ...

#### *Şerhu Fusûsu'l-Hikem* Tercümesi:

Metin: Allah dilediğini yapan olarak sabit olunca zayıf akıllıların ashâbı olan nazar ehlinden bir grup Allahın hikmetle çelişen şeyi yapmasını mümkün kıldılar. Şerh: Bunun anlamı şudur: Eş'ariler şöyle diyor: Güzel şeriatın güzel kıldığı çirkin de şeriatın çirkin kıldığı şeydir. Onlara göre eğer Allah hikmetle çelişen bir şey yapsa bu imkânsız değil aksine güzel olur. Şünkü şeriat bunu güzel kıldı. İş kendiliğinde (fi nefsi'l-emr) bunların söylediği gibi değildir. Yani hikmetle ve bir iş kendiliğinde nasılsa (fi nefsi'l-emr) o şey üzere olmasıyla (el-emrû aleyhi) çelişen bir fiili Allah için mümkün kıldılar. Sanki bu, işin kendiliğinde olanın Allahın hikmetle çelişen bir fiili yapmasının mümkün olmadığına işaret ediyor. Allah nefsi'l-emirde bir şey hangi şey üzereyse yani nefsi'l-emirde nasıl vakiyse onunla çelişen bir şey yapmaz.<sup>205</sup>

Yukarıdaki kıyaslamadaki hem lafız hem de mana bakımından olan benzerlikten hareketle *Fevâid al'l-Fusûs* olarak isimlendirdiğimiz eserin Tilimsânî'ye aidiyeti *Hâşiyetü'l-Fusûs* gibi kuvvetle muhtemeldir.

Ayrıca Kütahya Tavşanlı Zeytinoğlu İlçe Halk Kütüphanesi 1020 numarada bulunan mecmuanın 10/11/12 eserleri *Risâle limâ varede fi'l-Fusûs*, *Risâle fi Mes'eleti Hulûdi'l-Küffâr fi'l-Azâb* ve *Risâle fi keyfiyyeti's-Salât ale'n-Nebiy* Afîfüddin Tilimsânî'ye izafe edilmektedir. *Risâle limâ varede fi'l-Fusûs*la *Risâle fi Mes'eleti hulûdi'l-Küffâr* karşılaştığımızda bu iki eserin aynı müellif tarafından yazılmış olabileceğini gördük. İki eserde de başta Firavunun imanı meselesi olmakla beraber bir İbnü'l-Arabi müdafaasıdır ve ikincisi birincisinin devamı niteliğindedir. Eserlerin benzerliğine alttaki iki örneği verebiliriz.

#### *Risâle limâ varede fi'l-Fusûs* Metni:

فانظر في كلام مثل هذا الإمام الجامع ... الغزالي وهو مقدّم على ابن العربي زماناً.

Tercümesi: [Vahdet-i Vücûd konusunda] imâm-ı câmi' olan Gazzâlî'nin kelâmına bak ki o zaman olarak İbnü'l-Arabi'den önce yaşamıştır.<sup>206</sup>

#### *Risâle fi Mes'eleti Hulûdi'l-Küffâr* Metni:

<sup>205</sup> Tilimsânî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, vr. 27b.

<sup>206</sup> Devvânî, *Risâle limâ varede fi'l-Fusûs*, Kütahya, Tavşanlı Zeytinoğlu İlçe Halk Ktp., 1020/10, vr. 43a.

وقال الإمام الغزالي ... مقدم على الشيخين [ابن عربي والقونوي]

Tercümesi: [Vahdet-i Vücûd konusunda] Gazzâlî şöyle dedi: ... Gazzâlî zaman olarak şeyheynden [İbnü'l-Arabî ve Sadreddin Konevî] önce yaşamıştır.<sup>207</sup>

*Risâle fî Mes'eleti Hulûdi'l-Küffâr*'da Tilimsânî'nin vefatından sonra dünyaya gelmiş Teftazânî'ye atıf var.<sup>208</sup> Dolayısıyla bu iki eserin Fir'avun imanı meselesinde İbnü'l-Arabî müdafaası yazan Celâleddin Devvânî'nin telifidir.

### 3.8. Şerhu Menâzili's-Sâirin

Tilimsânî'nin eserleri içerisinde en yaygın olanı *Dîvân*'ıyla beraber Abdullah Herevî'nin *Menâzili's-Sâirin*'i üzerine yazdığı şerhtir. Müellif *Şerhu'l-Menâzil*'de *Meânî'l-Esmâil-İlâhiyye*'sine atıf yaptığına göre *Meânî'l-Esmâil-İlâhiyye*'sinden sonra bu eseri yazmıştır. *Menâzil* üzerine yazılan on iki şerhi inceleyen Abdürrezzak Tek Tilimsânî şerhinin, ilk şerhlerden biri olması hasebiyle hem konuların işlenişi hem de yorum zenginliği açısından diğer şerhlere esin kaynağı olduğunu ve kendisinden sonraki şarihlerin hemen hemen tamamının ondan istifade ettiğini söylemektedir.<sup>209</sup>

Davud Kayserî'nin Tilimsânî'nin *Şerhu'l-Menâzil*'ini istinsah etmesi ve hocası Kâşânî'nin *Menâzil* şerhinden iktibaslarla esere talikler yazması<sup>210</sup> şerhin bilinirliği ve dikkate alınması açısından kayda değerdir. Nitekim Abdurrahman Câmî de Tilimsânî şerhinin ilim ve irfan kaidelerine mebni zevk ve vicdan özelliklerine dayalı çok güzel bir şerh olduğunu kaydeder.<sup>211</sup>

Tilimsânî Nâsıruddin Ebû Bekir b. Kılıcın isteği üzerine yazdığı şerhte âyetlerin yanı sıra elli kadar hadise yer vermiştir. Bâyezîd-i Bistâmî, Cüneyd-i Bağdâdî, Şiblî, Gazzâlî, Kuşeyrî, Nifferî gibi sûfîlerin görüşlerinden de istifade eden Tilimsânî, Cüneyd ve Hallacî karşılaştırmış ve tavrını Cüneyd'den tarafa koymuştur:

**Metin:** Sekînet [müridi] fâhiş şathiyeden (şatah-ı fâhiş) men eder. **Şerh:** Şatah-ı fâhişin örneği Hallac ve Bâyezîd-i Bistâmî'den nakledilen [Hallacın 'Ene'l-Hakk,' Bâyezid

<sup>207</sup> Devvânî, *Risâle fî Mes'eleti Hulûdi'l-Küffâr*, Kütahya, Tavşanlı Zeytinoğlu İlçe Halk Ktp.,1020/11, vr. 44b.

<sup>208</sup> Harun Anay, *Celaleddin Devvânî, Hayatı, Eserleri, Ahlâk ve Siyaset Düşüncesi*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayınlanmamış Doktora Tezi), İstanbul, 1994, s. 147.

<sup>209</sup> Herevî, *Menâzili's-Sâirin*, (Metin ve Tercüme Abdürrezzak Tek), Bursa, Emin Yayınları, 2008, (Mütercimim takdimi), s. 29.

<sup>210</sup> Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-Sâirin*, nâsih Dâvud Kayserî, Süleymaniye Ktp., Köprülü (Fâzıl Ahmed Paşa), nr. 744, vr. 24b; Dâvud Kayserî'nin kendi hattıyla olan *Şerhu't-Tilimsânî 'alâ Menâzili'l-Herevî* nüshasından örnekler için bkz. Ek 2. Kısmı "Dâvud-ı Kayserî'nin Kendi Hattıyla *Şerhu't-Tilimsânî 'alâ Menâzili'l-Herevî* den Örnekler".

<sup>211</sup> Câmî, *Nefehât*, (trc. Lâmiî Çelebî, haz. Süleyman Uludağ -Mustafa Kara), s. 784-785.



Bistâmî'nin 'Sübhânî' ... sözleri gibi] sözlerdir. Cüneyd'e - Allah ona rahmet etsin - gelince o sekînet sahibiydi. Şatah-ı fâhişe düşmedi. Aksine hakikati ilimle örtüyordu. Şiblî bu konuda ondan daha ihtiyatlıydı (akallu minhu). Buradaki fâhişin anlamı maruf olan sınırı aşmaktır.<sup>212</sup>

Tilimsânî'nin *Meâni'l-Esmâ*<sup>213</sup> ve *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta genişçe işlediği esfâr-ı erbaa/dört seyr ü süluk seferi anlayışına göre *Şerhu'l-Menâzil* sadece birinci seferde olanlar için yazılmıştır: “Şeyh [Herevî] kitapta [*Menâzil*] ikinci seferin hükümlerinden bir nefes dahi zikretmedi. Üçüncü ve dördüncü seferi nasıl zikretsın?”<sup>214</sup> başka bir yerde “Şeyh bu kimseleri iki, üç ve dördüncü sefer ehlini zikretmekten yüz çevirince hâssatü'l-hâssa olarak isimlendirdi”<sup>215</sup> diyen Tilimsânî'ye göre ‘Herevî hakikat ilminde söz söyleyenlerin en doğrularından ve tarikat yoluna (câdde) yol delalet edenlerin de en iyilerindedir.’<sup>216</sup> Kâşânî *Şerhu'l-Menâzili* yazarken büyük ölçüde Tilimsânî'ye dayanmış ancak birçok konuda Tilimsânî'yi, Herevî'ye itirazlarından dolayı eleştirmiştir. Büyük ölçüde Tilimsânî şerhinden istifadeyle *Medâricü's-Sâlikîn*'i yazan İbn Kayyim da Tilimsânî'nin *Menâzil*'i tahrif ettiğini belirtmektedir:

Nitekim müellifin kitabını şerhe girişen vahdet-i vücudçu ve fark ehline muhalefette en ileri gidenlerden biri olan Afîfüddin et-Tilimsânî, müellifin kitabında işaret ettiği cem' hâlini, cem'u'l-vücûd şeklinde yorumlamıştır. Hâlbuki müellif cem'u's-şuhûdu kast etmiştir.<sup>217</sup>

### 3.9. *Şerhu Tâiyyeti İbni Fârız*

Kâtip Çelebî'nin belirttiğine göre Tilimsânî, Mısır'da Sadreddin Konevî'den Saidüddin Fergânî'yle beraber İbn Fârız'ın *Kasidetü't-Tâiyye*'sini Farsça olarak şerhettiği dersleri dinlemiştir.<sup>218</sup> Tilimsânî *Şerh-i Kasidetü't-Tâiyye*'sinin mukaddimesinde eseri niçin şerhettiğinin gerekçelerini şöyle belirtir:

İnsanlardan bir grup gördüm ki Tâiyye kasidesinden dolayı onu tekfir ediyorlar ve ona kasidesindeki beyitlerinden dolayı kendi bakış açılarına göre hulul vb. sözler nispet ediyorlar:

Nice doğru sözü ayıplayanlar vardır

Ki onların âfeti yanlış anlamadır.

Bu kasideyi açıklamakla Allah'ın faydalanmasını dilediği kişileri birtakım faydalarla kasidenin şerhinden faydalandırmak istedim. Şerhin faydaları şunlardır. [1] Kasidenin

<sup>212</sup> Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-Sâirîn*, vr. 50b.

<sup>213</sup> Tilimsânî, *Meâni'l-Esmâ'i'l-İlâhiyye*, vr. 30a-34a.

<sup>214</sup> Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-Sâirîn*, vr. 76a.

<sup>215</sup> Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-Sâirîn*, vr. 81a.

<sup>216</sup> Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-Sâirîn*, vr. 1b.

<sup>217</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-Sâlikîn*, Kahire, Dâru'l-Hadîs li'l-Melâyîn, 1983, c. II, s. 38; *Şerhu Menâzili's-Sâirîn*'in matbu ve bazı önemli yazmalarının tavsifi için bkz. Ek 1. Kısım “7. Şerhu Menâzili's-Sâirîn'in Matbu ve Bazı Yazma Nüshaları”

<sup>218</sup> Kâtip Çelebî, *Keşfu'z-Zünûn*, c. I, s. 266.

lafzının tashih edilmesi. Çünkü rivayetlerinde ihtilaf çoktur. [11] Nâzımın [İbnü'l-Fâriz] bu kasidedeki maksadının tamamlanması için anlamlarının izahı. Bu maksattan dolayı onu *Nazmü's-Sulûk* olarak isimlendirdi. Söylediğimiz gibi kasideyi yanlış anladıklarından dolayı nâzımı şeriata bağlılıktan çıkaran şeyleri ona nisbet edenlerle onun arasını ıslah.

[...] Sonra buna mütalaa etmekte olduğum sâlih şeyh Saîd el-Ferğânî'nin kalbine açılan manalardan oluşan *Tâiyye Şerhi* eklendi. Bu şerhi Ferğânî'den -Allah ona hayırlar ihsan etsin - istedim. [...] Ondan anladığımı ve gücümün yettiği ölçüde ona [İbnü'l-Fâriz] zevk edilenleri sıkıcı olmayacak derecede az ve ihmal edilmeycek ölçüde ona delalet edecek şekilde kolaylaştırmak istedim.<sup>219</sup>

Bu metinden anlaşılan Tilimsânî'nin *Tâiyye*'yi Ferğânî'den sonra şerh ettiği. Tilimsânî diğer klasiklere yaptığı şerhlerinden farklı olarak *Tâiyye* şerhine mukaddime ve hâtıme eklemiştir. Tilimsânî ubûdiyetin bilinmesi, rubûbiyetin tenzihi ve muhabbet (hub) gibi konuları açıkladığı mukaddimeyi tasavufî bilgilerini en belîğ şekilde özetlediği için hulasa olarak<sup>220</sup> isimlendirmiş şerhin içerisinde genellikle okuyucuyu bu hulasaya yönlendirmiştir.<sup>221</sup> Bazı yerlerde de yönlendirmeyi hâtıme yapmıştır. Tilimsânî'nin şerhinde beyitlerin sözlük anlamları *Münteha'l-medârik* 'le büyük ölçüde benzeşmektedir. Ancak Tilimsânî'nin şerhi Ferğânî'nin şerhine nispetle çok kısadır. Kâtip Çelebî, Tilimsânî'nin şerhinin muhtasar olmasına rağmen Ferğânî'nin şerhine tercih edilir, demektedir<sup>222</sup> ve bu görüşünün sebeplerini açıklamamaktadır. Ferğânî'nin şerhinin onlarca nüshasının aksine görülebildiği kadarıyla Tilimsânî'ni şerhinin sadece bir adet nüshası günümüze ulaşmıştır. Şerhte Nifferî'ye<sup>223</sup> iki yerde atıfta bulunmakta ancak İbnü'l-Arabî'ye hiç atıfta bulunmamaktadır. Hallâc'ın idamı esnâsında uzunca konuşmasını nakleden Tilimsânî Hallâc'ın kendisini asanlara 'onlar sana yaklaşmak ve dinine olan bağlılıklarından dolayı beni öldürmek için toplandılar. Allah'ım onları affet' demesini haksız bularak eleştirse de<sup>224</sup> Hallâc'a benzer ithamlara maruz kalan İbnü'l-Fâriz'ın bütün şiirlerini olumlayarak şerh etmiştir. İbn Teymiyye, Tilimsânî'nin tasavvufî düşüncesini tavrı olarak İbnü'l-Arabî'den daha ziyade İbnü'l-Fâriz'a yakın bulur. Tilimsânî'nin *Fusûs*'taki eleştirilerini dikkate aldığımızda İbn Teymiyye'nin

<sup>219</sup> Tilimsânî, *Şerhu Şerhu Tâiyyetü İbni'l-Fâriz*, vr. 1b.

<sup>220</sup> Tilimsânî, *Şerhu Şerhu Tâiyyetü İbni'l-Fâriz*, vr. 1b.

<sup>221</sup> Tilimsânî, *Şerhu Şerhu Tâiyyetü İbni'l-Fâriz*, vr. 14b, 15a, 20a, 21b, 23a.

<sup>222</sup> Kâtip Çelebî, *Keşfu'z-Zünûn*, c. I, s. 266.

<sup>223</sup> Tilimsânî, *Şerhu Şerhu Tâiyyetü İbni'l-Fâriz*, vr. 29b, 30a.

<sup>224</sup> Eleştirisi şöyledir: 'Dedim ki: Eğer Hallâc gerektiği gibi şeriata zahirini korusaydı şeriata korunulurdu. [...] Eğer dersin: Nebiler imtihan vesilesiyle (ibtılâen) öldürüldü. Derim ki: onlara düşmanlık eden kimselerle savaşarak öldürüldüler. Özellikle şeriata hükümüyle öldürülen kimsenin katili zâlim olmaz/cezâ uygulanmaz (mutedî). Maktul, katline sebep olacak şeyi izhar etmekle emredilmiş değildir. Eğer emredilmiş olsaydı korunurdu. [...] Tilimsânî, *Şerhu Şerhu Tâiyyetü İbni'l-Fâriz*, vr. 23a.

tesbitinin doğruluk payı artmaktadır.

İbnü'l-Fârız'da *Nazmü's-Sulûk*'un [Tâiyye kasidesi] sonunda benzer şeyleri [vahdet-i vücûd] söylüyor. Ancak o Tilimsânî veya Rûmî [Sadreddin Konevî] veya İbnü'l-Arabî'nin dediğini mi söylüyor? bunu tasrih etmedi. İbnü'l-Fârız'ın kasidesi Tilimsânî'nin kelâmına daha yakındır. Ancak ben onların arasında Tilimsânî'nin düştüğü küfür gibi bir küfür görmedim.<sup>225</sup>

### 3.10. *Dîvân*

Tilimsânî'nin şiddetli muarızlarından olan çağdaşı İbn Teymiyye ve Zehebî onun şiirlerini ittihad ve ilhadla nitelemekle beraber edebî yönünü takdir ederler. Tilimsânî hakkındaki fikirleri mezkûr iki isimle yakın olan Safedî, Tilimsânî'nin şiirinin üst düzey olduğunu, dîvânını topladığını ve harflere göre tertip ettiğini<sup>226</sup> belirtir. İbn Teymiyye, Tilimsânî'nin şiiri hakkında şöyle demektedir:

*Dîvân*'ı var ki orada güzel şeyler yaptı. Şiirleri şiir sanatı açısından iyidir. Ancak denildiği gibi 'Çin porseleninde hınzır eti' ['çin porseleni' şiirin sanatsal yönüne 'domuz eti' şiirin anlamına göndermedir].<sup>227</sup>

Zehebî'nin, Tilimsânî ve şiiri hakkındaki düşüncelerinin İbn Teymiyye'yle aynı kanaatte olduğunu şu ifadelerinden anlıyoruz: "O zındık sûfilerden biridir. Ancak şiirine gelince ilhad veya ittihad açısından değil belagat ve beyan açısından zirvedir (fi'z-zirveti'l-'ulyâ)."<sup>228</sup>

Tilimsânî'nin *Dîvân*'ı *Menâzil* şerhiyle beraber en çok ilgi gören eseridir. *Dîvân* İskender el-Mağribî tarafından Fransızcaya çevrilmiş ve 1911 senesinde Pariste basılmıştır. *el-Afîfü't-Tilimsânî: Şâirü'l-Vahdeti'l-Mutlaka* adıyla müellif hakkında monografik çalışma yapan Ömer Mûsâ Bâşâ, Tilimsânî'nin tasavvufî görüşlerini açıklarken kullandığı kaynak eser *Dîvân*'ı olmuş, onun nesirle yazdığı eserlerine başvurmamıştır.

Tilimsânî'nin *Dîvân*'ın ilk kısmının muhakkiki Yûsuf Zeydân, *Dîvân*'daki şiirlerin merkezinde vahdet ve muhabbetin olduğunu belirtmekte ve şöyle demektedir:

*Dîvân* kesinlikle Tilimsânî'nin te'liflerinin en meşhurdur. ... Çünkü mütercimlerin büyük kısmı Tilimsânî'nin *Dîvân*'ını zikrettiler ve ondan uzunca alıntıda bulundular. Tilimsânî'nin beyitleri müellifin hayatında ve vefatından sonra büyük bir şöhrete ulaştı.<sup>229</sup>

Tilimsânî *Şerhu'l-Ayniyye* ve *Şerhu't-Tâiyye* hariç eserlerinin hepsinde işlediği

<sup>225</sup> İbn Teymiyye, *Mecmûatü'r-Resâil*, c. I, s. 178.

<sup>226</sup> Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, c. XV, s. 253.

<sup>227</sup> İbn Teymiyye, *Mecmûatü'r-Resâil*, c. I, s. 177.

<sup>228</sup> Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, (thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf), c. XV, s. 658.

<sup>229</sup> Tilimsânî, *Dîvân*, (thk. Yûsuf Zeydân), (Tahkik edenin girişi), c. I, s. 34-39.

konuları açıklama sadedinde kendi şiirlerine başvurmuştur.<sup>230</sup>

### 3.11. *Risâle fî İlmi'l-Ar'uz*

Berlin Yazma Kütüphanesi 7128 numarada bulunan mecmuanın ilk dört varlığında âruz ilminin inceliklerini ve onaltı bahrini nazmen anlatan 4 varaklık bir risale bulunmaktadır. Yazmanın zahriye ve unvan sayfasında, adı ve künyesi zikredilerek Tilimsânî'ye bu eser atfedilmektedir. Halbuki ne Tilimsânî'nin eserlerinde, ne de klasik kaynaklarda onun böyle bir risalesinin olduğuna rastlanılmaz.<sup>231</sup>

## 4. TASAVVUF LİTERATÜRÜNDE TİLİMSÂNÎ'NİN YERİ

### 4.1. Tilimsânî'nin Üslûbu ve Ekberî Geleneğe Aidiyeti

Tilimsânî, Konevî'yi “Şeyhimiz vâris şeyh,<sup>232</sup> hakikatin kutbu Sadreddin Muhammed b. İshak<sup>233</sup>” olarak vasıflamış ve Konevî de *Vasiyyet*'inde eserlerinin Tilimsânî'ye gönderilmesini istemiştir. Aralarındaki böyle bir irtibat yoğunluğuna rağmen Tilimsânî, Konevî'nin eserlerine atıfta bulunmamış ve görüştüğü kimselerin sözlerini aktardığı gibi Konevî'yle ilgili bir hatırasını dahi nakletmemiştir. Ayrıca Konevî'nin vaz' ettiği tasavvufun mevzuu, mebâdî'si ve mesâili hususuna da değinmemiştir. Tilimsânî'nin eserlerinde takip ettiği usûl farklı boyutları olmakla beraber üç basamaklı (ilim, irfan ve tahkik) bir bakış açısidir ve sūfîmizin söz konusu bakış açısı şöyle özetlenebilir: Bir kelim ya ilim ya irfan ya da tahkik tavrındadır. İlim tavrı mutlak birliğin aksine ikilik, diğer bir deyişle çokluğun esas alındığı tavidir ve bu tavrıda konuşan âlim olarak isimlendirilir. İrfan tavrı çokluktan birliğe doğru seyrin başladığı tavidir ve bu tavrıda konuşan ârif olarak isimlendirilir. Tahkik tavrı mutlak birliğin esas alındığı tavidir ve bu tavrıda konuşan muhakkiktir. Âlim irfan tavrında konuşmadığı gibi ârifde tahkik tavrında konuşmaz. Muhakkik ilim ve irfan tavrını kuşattığı için ilim-irfan-tahkik tavrında konuşur, diğer bir ifadeyle âlimle ilim tavrında, arifle de irfan tavrında konuşur. Tilimsânî'nin bu tasnifi eserlerinde açıkça ve sıkça görülür: Bu tavır farklılığına *Meâni'l-Esmâ*'sında özet olarak şöyle işaret eder:

“Bu kelim resmî ilim tavrının üzerinde hakiki ilim tavrının altında irfânî ilim tavrının

<sup>230</sup> Tilimsânî'nin divanın eski neşir ve yeni tahkiklerinin ve de üzerine Arap dünyasında yapılmış çalışmaların listesi için bkz. Bu Çalışmanın Ek 1. Kısmı “9. Dîvân'ın Matbu Nüshaları ve Üzerine Yapılan Yüksek Lisans ve Doktora Tezleri”.

<sup>231</sup> Söz konusu risalenin tavsifi için bkz. Bu Çalışmanın Ek 1 Kısmı “10. *Risale fî İlmi'l-Aruz*'un Yazma Nüshası”

<sup>232</sup> Vâris şeyhle Konevî'nin İbnü'l-Arabî'nin mirasına varis olduğu kastediliyor.

<sup>233</sup> Tilimsânî, *Meâni'l-Esmâi'l-İlâhiyye*, vr. 105a.

ortasındadır.”<sup>234</sup>

Bu üçlü tavrı kudret bağlamında Tilimsânî şöyle açıklamaktadır: Bütün kudretlerin Allah’ın kudreti olması ilim tavrına, yaratılmışların kudretinin Allaha dönmesi irfan tavrına, Hakk’ın kudretinden başka bir kudretten bahsedilemeyeşi tahkik tavrına misaldir. Tilimsânî’nin şerh ettiği metinlere eleştirel yaklaşmasının en önemli nedeni bu üçlü bakış açısını ele aldığı metinlere uygulamasıdır. Sözelimi *Fûsustaki* bir cümle için “hallerin diline göre konuştu ki, bu tahkik makamında geçerli değildir”<sup>235</sup> demektedir. Çünkü sûfimize göre göre haller ilim-irfan-tahkik üçlüsünde irfana tekabül etmektedir. İlim tavrında ise âmm olan kimseler konuşur. Müellifimiz bu bakış açısından hareketle kelamcı ve felâsife’yi avamdan sayar.<sup>236</sup> İrfan/tasavvuf tavrında diğer bir deyişle ârif, tahkik tavrında da hâssu’l-havâss/muhakkik kimseler konuşur. Sıklıkla başvurduğu bu tasniflerle ilgili örnek metinlerden bir kaçını burada zikretmekte fayda vardır.

[**i. İlim Tavrı**] Âlim köledir. Âlimin ilmi ya felâsife ve onlara tâbi olanlarda olduğu gibi zihninden nakille olur ya da sırf taklit ehlinde olduğu gibi başkasından nakille olur. Onların hepsi ilmi başkasından alır kendisinden gâib bir rabbe ibadet eder ve makamının kadrine göre esirliktedir (fi rikki’l-ubûdiyyeti).

[**ii. İrfan Tavrı**] Ârif sözleşmeli köledir (mükâteb). Ârife gelince o şühûdun bir kısmına şahid olmuştur. Ondan marifetteki rütbesine göre rûsumunun bir kısmı silinmiştir. Ondan silinen her resim illa ki halkıyyetten hakkıyyete dönüşmüştür. Ârif için kendisinin cüzlerinden [halkıyyetten hakkıyyete dönüşmüş] cüzünde özgürlük vardır. Sanki o sözleşmeli kölenin özgürlüğüne yaklaştığı gibi bütününü özgürleştirmeye yaklaştı. Âlimin hilafına [âlim mutlak köledir] o [sözleşmeli köle olan ârif] anlaştığı meblağı ödemek yolundadır.

[**iii.a. Tahkik Tavrının Başı**] Vâkıf hürdür. Vâkıfa gelince o hürdür. Çünkü onun zâtı ve sıfatları halkıyyetten hakkıyyete tebeddül etmiştir. Onun için kölelikten bir pay kalmamıştır. Bu kendisinde halife olma (istihlâf) sırrının sübutundan dolayıdır. Mutlak halife tamamen kendisini halife bırakanın makamının sırrında kaim olur.<sup>237</sup>

[**iii.a. Tahkik Tavrının Sonu**] Muhakkik Hakk’ın hazreti -ki mutlak vahdaniyettir- kendisi için mufasal kılınmış kimsedir. Hakk’ın hazretinin tafsili [Hakk’ın] ilahî ve kevnî isimlerin mertebelerini bilfiil taayyün etmeden önce kendisine izhar etmesidir ki bu kimse de kemal rütbesini haiz olan kutubdur. Kutbun/muhakkik sağındaki imam cemalin, solundaki imam celalin zuhur mahallidir. Kutbun/muhakkik önündeki imam cemal ve celal rütbesinden bir nebzeye sahip olmuşsa da cemal tarafı daha zahir, arkasındaki imam celal ve cemal rütbesinden bir nebzeye olmuşsa da celal tarafı daha zahirdir.<sup>238</sup>

<sup>234</sup> Tilimsânî, *Meâni’l-Esmâi’l-İlâhiyye*, vr. 14a.

<sup>235</sup> Tilimsânî, *Şerhu Fusûsi’l-Hikem*, vr. 52a.

<sup>236</sup> “Kelamcı ve felsefecilere gelince onlar sadece avamdırlar [وأما الفلاسفة والمتكلمون فهم عوامٌ فقط]”. Tilimsânî, *Meâni’l-Esmâi’l-İlâhiyye*, vr. 50b.

<sup>237</sup> Tilimsânî, *Şerhu Mevâkıfi’n-Nifferrî*, vr. 37a.

<sup>238</sup> Tilimsânî, *Şerhu Fusûsi’l-Hikem*, vr. 22b.

Tilimsânî'nin bu bakış açısında eserlerini üç dereceye göre telif eden Nifferî'nin *el-Mevâkıfî* ve Herevî'nin *el-Menâzil*'inin etkisi büyüktür. Ancak Herevî ve Nifferî'nin söyledikleri Tilimsânî'nin esfâr-ı erbaasına göre birinci seferin sonuna, diğer bir deyişle irfan tavrının sonuna tahkik tavrının başına tekabül etmektedir ve tahkik tavrının başından sonra üç sefer daha vardır. Tilimsânî şerh ettikleri metinlere bu üçlü tasnifini uyguladığı gibi kendi yazdıklarına da uygulamaktadır. Kendisinin *Tâiyye*'ye yaptığı mukaddimeyi muhakkik sûflerin lisân ve muradını, diğer bir ifadeyle tahkik mertebesini bilen kimsenin zayıf bulacağına değindiği metinlerden birini aktarmakta fayda vardır:

Bunu [mukaddimeyi] bu kasidenin yazarının muradının anlaşılması için kavmin [muhakkik sûflerin] lisânı ve muradına ünsiyeti olmayanlara giriş olarak zikrediyorum. Bu kavmin lisânını bilen kimseye gelince benim kelâmıma ihtiyaç duymaz, belki de bunu [kelâmımı] zayıf bulur, yazarın nazmında onun için daha fazlası (ğınâ) vardır ve ilk görüşünde bunun [kasidenin] sıhhatini bilir. Biz burada bu adamın muradını mücmel olarak zihinlere yaklaşıyoruz.

Tilimsânî'nin *Tâiyye*'sindeki gibi düşüncelerini özet bir şekilde dile getirme tarzı *Şerhu'l-Fâtiha* ve *Meâni'l-Esmâi'l-ilâhiyye* hariç diğer şerhlerinde de görülmektedir. Tilimsânî ifadelerini özet ve kısa ifade etmekle tahkik ehline hitab ettiği izlenimini vermektedir. Tilimsânî'nin yazım tarzındaki öne çıkan unsurlardan birisi de bir konuyu açıklarken 'buradan sonrası sözlü olarak (müşafeheten) açıklanır' diyerek bitirmesidir:

Bil ki şeyhin [İbnü'l-Arabî] "ayn dâimdir" sözünün anlamını lüzumundan dolayı sözlü olarak (müşafeheten) zikredeceğiz. Eğer şerhini [yazılı olarak] zikredersek şeyhimize ayıb (sûi edep) olur. Şüphesiz bu yerlerde müsamaha sakıncalıdır (tahrumu). Burada müsamaha gerekse de ben ona itimad etmedim. Benim müsamahakâr olmadığımı bilirsin<sup>239</sup>

Üslubundaki özelliklerden biri de eleştirilerinde "zevkime göre"<sup>240</sup> "keşfin bana ilham ettiğine göre"<sup>241</sup> gibi ifade kalıplarını kullanmasıdır. Tilimsânî, zevki "kitap ve başka şeylerden nakledilmeksizin Hakk'ın velî kullarının kalplerine tecellisiyle attığı (ilkâ) ve kendisiyle hakkı bâtıldan ayırdıkları irfânî bir nurdan ibaret"<sup>242</sup> olarak tanımlar. Sûfimiz Gazzâlî gibi sûfî melliflerin görüşlerini bazen kendi "zevk"ine uygun bulmadığını belirterek kimsenin zevkine uymak konusunda mecbur olmadığını sözlerine ekler.<sup>243</sup>

<sup>239</sup> Tilimsânî, *Şerhu Fusûs'il-Hikem*, vr. 53b.

<sup>240</sup> Tilimsânî, *Şerhu Fusûs'il-Hikem*, vr. 47b.

<sup>241</sup> Tilimsânî, *Şerhu'l-Fâtiha*, vr. 18a.

<sup>242</sup> Tilimsânî, *Şerhu Fusûs'il-Hikem*, vr. 53b.

<sup>243</sup> Tilimsânî, *Şerhu'l-Fâtiha*, vr. 42b.

İbn Teymiyye'nin Tilimsânî'den naklettiğine göre Tilimsânî, birinci şeyhi İbnü'l-Arabî'yi sûfî filozof, ikinci şeyhi Konevî'yi de filozof sûfî olarak görmüştür.<sup>244</sup> İbnü'l-Arabî ve bilhassa Konevî'nin aksine Tilimsânî'nin eserlerinde felsefede ana akımı oluşturan Aristo ve İbn Sînâ'yla ilgili olumlu bir îmâ dahî bulmak zordur. Kendisi ilk eseri olarak şerhettiği İbn Sina'ya atfedilen *Ayniyye* Kasidesinin ilk beyti için bâtil bir söz ve söyleyenin de cehaletle aldandığını belirtir.<sup>245</sup> Tilimsânî'nin kelamcı ve felâsifeyi ilim tavrında değerlendirdiği için avâmdan gördüğünü<sup>246</sup> belirtmiştik. Sûfimiz İbn Sînâ'nın *Makâmâtü'l-Ârifin*'deki bilgilerin tahkik ehlinin söylediğine muhalif olduğunu belirtir<sup>247</sup> ve eserlerinde sıklıkla Aristo'ya (m.ö. 384-322) atıf yapar ve Aristo'nun Parmanides (m.ö. 460-515) ve Melissus (m.ö. 470-430) gibi seleflerinin aksine varlığın mutlak birliği görüşünden uzaklaştığını dile getirir.<sup>248</sup>

Ekberî geleneği oluşturan İbnü'l-Arabî, Konevî, Fergânî ve Cendî gibi müelliflerin aksine a'yân-ı sâbite fikrini kabul etmeyen bir sûfînin Ekberî gelenekteki yeri sorgulanması gerekmektedir. Zira, Tilimsânî a'yân-ı sâbite fikrini kabul etmemesi hususunda Nifferî'nin *Mevâkıf*'ını esas almıştır. Ekberî gelenekte İbnü'l-Arabî'nin görüşleri diğer sûfîlerin görüşlerine göre ne kadar merkeziyse Tilimsânî'nin eserlerinde Nifferî'nin görüşleri de o kadar merkezidir. Şimdi özet olarak söyleyecek olursak a'yân-ı sâbite görüşünün Nifferî'nin *Mevâkıf*'ı ve Tilimsânî'nin kendi ifadesine göre birçok büyük sûfîlerin görüşlerine uymadığıdır. Tilimsânî, a'yân-ı sâbite konusunda İbnü'l-Arabî ve Nifferî'nin görüşlerini karşılaştırdıktan sonra şu kanaate varmaktadır: Hepimiz Allah'la beraber başka bir varlığın olmadığına ittifak halindeyiz. “Şeyhin [İbnü'l-Arabî] özrü (mazeret) a'yân-ı sâbiteyi ispat etmekle kalbi perdelileri kandırmayı (mekr) umarak onların kalbine inşidir (tenezzül).”<sup>249</sup> Başta İbnü'l-Arabî olmak üzere Ekberî gelenekteki müelliflerin bu görüşü kabul edip etmeyeceğini tespit etmek çok zordur. Ancak gerçek olan, bu tespiti İbnü'l-Arabî'ye bizzat talebelik yapmış olan Tilimsânî'nin

<sup>244</sup> “Birinci şeyhim [İbnü'l-Arabî] sûfî filozoftu diğeri yani Konevî filozof sûfîydi.” كان شيخي القديم متروحا -

- يعني الصدر الرومي - متفلسفا والآخر فيلسوفا متروحا - bkz. İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, c. II, s. 441; a.mlf, *Mecmû'atü'r-Resâil ve'l-Mesâil*, c. I, s. 176.

<sup>245</sup> “Sakın zannetme ki nefisler “yüksek mahalden ıssız harap bir yere indi (hubût)”. Bu bâtil (zür) bir sözdür. Bunu söyleyen vehm-i cehaletle aldanmıştır.” Bkz. Tilimsânî, *Şerhu'l-Fâtîha*, vr. 52b.

<sup>246</sup> Tilimsânî, *Meâni'l-Esmâi'l-İlâhiyye*, 50b.

<sup>247</sup> Tilimsânî, *Dîvân*, (thk. Âsım İbrahim Keyyâlî), 1434/2013, s. 59; Ömer Mûsâ Bâşâ, *el-Afîf et-Tilimsânî*, 59-60.

<sup>248</sup> Tilimsânî, *Şerhu Mevâkıfu'n-Nifferî*, 174b-175b; a.mlf; *Meâni'l-Esmâi'l-İlâhiyye*, 160a.

<sup>249</sup> Tilimsânî, *Şerhu Fusûs'il-Hikem*, vr. 48a.

söylemesidir. Tilimsânî'nin İbnü'l-Arabî'den çok damadı olduğu İbn Seb'in'den etkilendiği iddialarına gelince<sup>250</sup> görülebildiği kadarıyla eserlerinde sadece bir yerde “İbn Seb'inle konuşmam esnasında”<sup>251</sup> diyerek kendisine atıfta bulunmuştur. Böyle bir değerlendirmeye ikisinin de eserlerinde Nifferî'nin görüşlerine sıklıkla atıfta bulunmuş olması<sup>252</sup> ve biyografların ikisini de “mutlak birlik (el-vaḥdetü'l-mutlaka) düşüncesine sahip olarak nitelenmesinin neden olması muhtemeldir. Her ne kadar Tilimsânî, İbnü'l-Arabî'nin a'yân-ı sâbite görüşünü eleştirse de İbnü'l-Arabî'yi velilerin mührü olarak nitelediğini tekrar hatırlatmakta fayda vardır. Ayrıca 24 (h.634) yaşında İbnü'l-Arabî'den *Futuḥatı* dinlemesini, 33 yaşında (h.643) İbn Seb'in'le tanışmasını ve bütün eserlerinde şeyhim diye İbnü'l-Arabî'den bahsetmesini dikkate aldığımızda kendisi üzerinde İbn Seb'inden ziyade İbnü'l-Arabî etkisinin olduğu görüşünü desteklemektedir. İbn Teymiyye ise Tilimsânî'yi tavrı olarak İbnü'l-Fârız'a daha yakın

<sup>250</sup> “İbn Seb'in'in Tilimsânî'yi [Konevî'den daha zeki görerek] beğenmesi kendisi gibi mutlak birlik (el-vaḥdetü'l-mutlaka) görüşünü benimsemesi hasebiyledir. Buna Münâvî şu sözle işaret etmiştir: ‘Afif Tilimsânî mutlak birliğe kail olanların büyüklerindedir.’ İbn Seb'in'in de bu görüşte olduğu bilinen bir husustur. Belki de Tilimsânî bu hususta İbn Seb'in'den etkilenmiştir. İbn Teymiyye risalelerinden birinde o ikisini tavırlarındaki benzerliklerine işaret ederek karşılaştırdı. Bu sebepten dolayı (min semme) vahdet düşüncesinde Tilimsânî, İbnü'l-Arabî'den daha ziyade İbn Seb'ine yakındır.” Ebu'l-Vefâ Teftazânî, *İbn Seb'in ve Felsefetuhu's-Sûfiyye*, Dâru'l-Kitâbi'l-Lübânî, Beyrut 1973, s. 81. Ebu'l-Vefâ Teftazânî Tilimsânî'nin İbn Seb'ine yakın olduğunu gerekçelendirirken İbn Teymiyye'nin *Mecmûâtü'r-Resâil ve'l-Mesâil*'deki (c. I, s. 145) ifadeleriyle istidlalde bulunması ilginçtir. Hâlbuki Teftazânî'nin atıf yaptığı metinde İbn Teymiyye Tilimsânî'yi İbn Seb'inle karşılaştırmamıştır. Aksine İbnü'l-Fârız'ı Tilimsânî, İbnü'l-Arabî ve Konevî'yle mukayese etmiş ve İbnü'l-Fârız'ı Tilimsânî'ye daha yakın bulmuştur.

İbn Teymiyye'nin *Mecmûâtü'r-Resâil ve'l-Mesâil*'deki (c. I, s. 145) söz konusu ifadeleri.

Arapça Metin:

وأما ابن سبعين فإنه في البدء والإحاطة يقول أيضًا بوحدة الوجود وأنه ما تمَّ غير، وكذلك ابن الفارض في آخر نظم السلوك لكن لم يصرِّح هل يقول بمثل قول التلمساني أو قول الرومي أو قول ابن العربي؟ وهو إلى كلام التلمساني أقرب، لكن ما رأيت فيهم من كفر هذا الكفر الذي ما كفره أحد قط مثل التلمساني.

Tercümesi: “İbn Seb'in'e gelince o *Büdd* ve *İhâta*'sında gayrın [Hak'tan başka gerçek varlığın] olmadığı vahdet-i vücuda kaidir. Aynı şekilde İbnü'l-Fârız'da Nazmü's-Sulûk'un [Tâiyye kasidesi] sonunda benzer şeyleri söylüyor. Ancak o [İbnü'l-Fârız] Tilimsânî veya Rûmî [Sadreddin Konevî] veya İbnü'l-Arabî'nin dediğini mi söylüyor? bunu açıkça beyan etmedi. O [İbnü'l-Fârız'ın düşüncesi] Tilimsânî'nin kelâmına daha yakındır. [Buradaki “hüve” zamirinin Teftazânî'nin anladığının aksine İbn Seb'in'e değil, İbnü'l-Fârız'a döndüğü açıktır. Ayrıca düşüncenin kapalı ifade edilmesi nesirden ziyade nazımda olur ki burada da kastedilen İbnü'l-Fârız'ın Tâiyye kasidesidir. ] Ancak ben onların arasında Tilimsânî'nin düştüğü küfür gibi bir küfür görmedim.”

<sup>251</sup> Tilimsânî, *Şerhu Mevâkifi'n-Nifferî*, vr. 137b.

<sup>252</sup> “İbnü'l-Arabî'nin *el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye*'de görüşlerini zikretmesinden sonra tanınır hale gelmiş, Afîfüddin et-Tilimsânî, İbn Seb'in, Kâşânî ve Şa'rânî gibi sûfiler eserlerinde onun görüşlerinden bahsetmişlerdir.” Ekrem Demirli, “Nifferî”, *DİA*, c. XXXIII, s. 81.



bulur.

İbn Seb'in'e gelince o *Büdd* ve *el-Ihâta*'sında gayrın [Hak'tan başka gerçek varlığın] olmadığı vahdet-i vücuda kaidir. Aynı şekilde İbnü'l-Fârız'da *Nazmü's-Sulûk*'un [*Tâiyye kasîdesi*] sonunda benzer şeyleri söylüyor. Ancak o [İbnü'l-Fârız] Tilimsânî veya Rûmî [Sadreddin Konevî] veya İbnü'l-Arabî'nin dediğini mi söylüyor? bunu açıkça beyan etmedi. O [İbnü'l-Fârız'ın düşüncesi] Tilimsânî'nin kelâmına daha yakındır. Ancak ben onların arasında Tilimsânî'nin düştüğü küfür gibi bir küfür görmedim.<sup>253</sup>

Bütün bunlarla beraber Tilimsânî'nin eserlerinin merkezi kaynağı Nifferî'nin *Mevâkıf*'idir. Tilimsânî'nin *Mevâkıf* ve *Menâzil* şerhlerini karşılaştıran Muhsin Bîdarfer'e göre Tilimsânî Nifferî'nin *Mevâkıf*'ine "toz kondurmamaktadır/lâ ğubâre aleyh". Bütün bu zikredilenlerden şu neticeye varmak mümkündür. Tilimsânî'nin Ekberîliği Konevî, Cendî, Kâşânî, Kayserî ... gibi Ekberî geleneğin temsilcilerinden daha önce işaret ettiğimiz üzere tahkik tavrını öne çıkarmayışları açısından farklılaşmaktadır. Kanaatimizce bunun sebebi Tilimsânî'nin üzerinde İbnü'l-Arabî'den ziyade Nifferî'nin düşüncelerinin etkili olmasıdır.

#### 4.2. Tilimsânî'nin Etkileri

Tilimsânî'nin elimizdeki eserleri incelendiğinde varlığın birliği meselesinde İbnü'l-Arabî'nin tasavvuf düşüncesine bağlı bir sûfi olduğu görülür. Abdulgani Nablûsî, (ö. 1143/1731) Tilimsânî'yi İbnü'l-Arabî, İbnü'l-Fârız, İbn Seb'in, Abdülkerim Cîlî ile beraber vahdet-i vücûd konusunun imamlarından sayar.<sup>254</sup> Tilimsânî farklı dönemlere ait birçok tasavvuf klasiğine şerh yazmıştır. Ancak bunlar içerisinde tasavvuf tarihinde en etkili olanı Abdullah Herevî'nin *Menâzili's-Sâirîn* üzerine yazdığı şerhtir. *Menâzil* üzerine yazılan on iki şerhi inceleyen Abdürrezzak Tek Tilimsânî şerhi hakkında şunları kaydetmektedir:

Tilimsânî'nin şerhi de ilk şerhlerden biri olması hasebiyle hem konuların işlenişi hem de yorum zenginliği açısından diğer şerhlere esin kaynağı olmuş; kendisinden sonraki şarihlerin hemen hemen tamamı [başta Abdürrezzak Kâşânî ve İbn Kayyim el-Cevziyye olmak üzere] ondan istifade etmiştir.<sup>255</sup>

Davud Kayseri, Tilimsânî'nin *Şerhu'l-Menâzil*'ini Tebrizde 724 senesinde istinsah etmiş genellikle hocası Abdürrezzâk Kâşânî'nin *Menâzil* şerhinden iktibaslarla esere talikler yazmıştır.<sup>256</sup> Abdurrahman Câmî de mezkûr şerhin ilim ve irfan

<sup>253</sup> İbn Teymiyye, *Mecmûatü'r-Resâil*, c. I, s. 178.

<sup>254</sup> Abdulgani Nablûsî, *Îzâhu'l-Maksûd min Ma'nâ Vahdeti'l-Vücûd*, Riyad, Câmiatu Melik Sûud, nr. 7518, vr. 2a.

<sup>255</sup> Abdürrezzak Tek, "Giriş", Abdullah el-Ensârî el-Herevî, *Menâzili's-Sâirîn* içinde, Bursa, Emin Yayınları, 2008, Mütercimim takdimi, s. 29.

<sup>256</sup> Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-Sâirîn*, nâsîh Dâvud Kayserî, Süleymaniye Ktp., Köprülü (Fâzıl Ahmed

kaidelerine mebni zevk ve vicdan özelliklerine dayalı çok güzel bir şerh olduğunu kaydeder.<sup>257</sup>

Tilimsânî'nin *Menâzil* şarihleri üzerindeki etkisi *Fûsûs* şarihleri üzerinde görülmez. Kâşânî'nin *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*'inde Tilimsânî'nin ismi geçmez. *Menâzil*'de Tilimsânî şerhini esas alan Kâşânî, *Fusûs Şerhinde* Tilimsânî'ye değil de onun akranı ve pirdaşı *Cendî*'nin şerhine atıf yapar. İbnü'l-Arabî'nin öğrencisi ve bize göre *Fusûsu'l-Hikem*'in ilk şarihi olan Tilimsânî<sup>258</sup> *Fusûsu'l-Hikem* şerhinde İbnü'l-Arabî'nin a'yân-ı sâbite görüşünü kabul etmemesini dikkate aldığımızda Kâşânî'nin Tilimsânî'nin *Fusûs* şerhini görmediğini söyleyebiliriz. Şöyle ki, Tilimsânî'nin *Menâzil* şerhinde Herevî'ye olan itirazlarını Kâşânî'nin kabul etmeyip eleştirdiğini aktarmıştık. Aynı şekilde Kâşânî, Tilimsânî'nin *Fusûs* şerhindeki eleştirilerini görseydi Tilimsânî'yi zikreder ve eleştirirdi kanaatindeyiz. Bizim buradaki hareket noktamız Kâşânî'nin *Şerhu'l-Menâzil*'de Tilimsânî'yi ve *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*'de de *Cendî*'yi tavsif edişidir. Nitekim *Şerhu'l-Menâzil*'de Kâşânî Tilimsânî için şunları zikreder:

Muhakkik şârih Afifüddin et-Tilimsânî - Allah'ın rahmeti onun üzerine olsun - onun [Abdullah Herevî] kelâmından şu inceliği (latife) çıkardı. ...<sup>259</sup>

Kâşânî *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*'de *Cendî* için şöyle demektedir:

Bu kitabın [*Fusûsu'l-Hikem*] aynı zamanda şârihi olan ârif şeyh Müeyyedüddin'e ait, kâmil şeyh Sadreddin el-Konevî'nin kendi hattıyla yazdığı ve kendisine [Konevî'ye Müeyyedüddin tarafından] okunduğu nüshada [رَظَهْ kelimesinin] farklı şekillerde [ya'nın fethalı ve zammeli/yazharu ve yuzhiru] olduğunu gördüm.<sup>260</sup>

Tilimsânî'nin *Fusûsu'l-Hikem*'i Dimaşk'ta birçok kez okuttuğunu ve bu kitaba çokça değer verdiğini İbn Teymiyye ve Zehebî gibi şiddetli muhaliflerinin eserlerinden nakletmiştik. Sûfîmizin *Fusûs* ve *Mevâkıf* derslerine katılan öğrencilerinin Kur'an ve sünnete muhalif diye kendini terk ettiklerine de işaret etmiştik. Kanaatimizce Tilimsânî'nin *Fusûs* şerhi ve *Şerhu'l-Fâtiha* ve diğer eserlerinin çok yayılmamasının diğer bir sebebi görüşlerini devam ettirecek üst düzey öğrencilerinin olmamasıdır. Buna delil olarak, Tilimsânî'nin İbnü'l-Fârız'ın *Tâiyye* kasidesine yazdığı *Fusûs* şerhi gibi muhtasar olan *Tâiyye Şerhi* gösterilebilir. Şöyle ki; Kâtip Çelebî "muhtasar olmasına

---

Paşa), nr. 744, vr. 24b.

<sup>257</sup> Câmî, *Nefehâtü'l-Üns: Evliya Menkabeleri*, s. 784-785.

<sup>258</sup> Tilimsânî'nin *Fusûs*'un ilk şârihi oluşu hususunda bu çalışmanın ESERLERİ kısmı "*Şerhu Fusûsu'l-Hikem*" başlığı.

<sup>259</sup> Kâşânî, *Şerhu Menâzili's-Sâirîn*, (thk. Muhsin Bîdarfer), Kum, İntişârât-ı Bîdâr, 1427, s. 414.

<sup>260</sup> Kâşânî, *Şerhu Fusûsil-Hikem*, s. 19.

rağmen Fergânî'nin mufassal şerhine tercih edilir"<sup>261</sup> demekte ve dolayısıyla *Tâiyye* şerhleri arasında Tilimsânî'nin şerhinin kıymetine işaret etmektedir. Ancak Fergânî'nin şerhinin çok bilinen bir şerh olması, Molla Fenârî<sup>262</sup> ve Câmî<sup>263</sup> gibi ekberî gelenekteki önemli isimlerin eserlerinde Fergânî şerhine başvurması ve Câmî'nin *Nefehat*'te Fergânî şerhinden övgüyle bahsetmesidir.<sup>264</sup> Ayrıca kütüphanelerde Fergânî şerhinin onlarca nüshasının bulunmasının aksine Tilimsânî'nin *Taiyye Şerhi*'nin sadece bir nüshasının günümüze ulaşmış olması gibi hususları dikkate aldığımızda Tilimsânî'nin şerhinin Ekberî gelenekteki karşılığını Fergani şerhi gibi bulamıyoruz.

Kanaatimizce Tilimsânî'nin tasavvuf geleneğinde önemli bir yere sahip olmasının nedenlerinden biri tasavvuf tarihinin farklı zaman dilimi ve meşreplerinde yazılan *Menâzil*, *Fusûsu'l-Hikem*, *Tâiyye Kasidesi*, *Mevâkıfî'n-Nifferî* gibi metinlerin genellikle ilk veya ikinci şârihi olmasıdır. Bütün bunların yanında diğer şârihlerden farklı olarak mezkûr eserlerin sadece birini veya ikisini değil hepsini birden şerh etmesi ve bu metinlerin içindeki bilgileri kendi sistemi olan ilim-irfan-tahkik tavırlarına tabi tutarak tasnif ve tahlil etmesidir.

### 4.3. Tilimsânî'nin Karşıtları

İbnü'l-Arabî, vahdet-i vücûd düşüncesini sistemleştiren bir müfekkîr-sûfî olması ve düşüncesini yayacak yetkin öğrenciler yetiştirmesi hasebiyle tasavvuf tarihinde merkezi bir yer teşkil eder. İbnü'l-Arabî'nin şiddetli karşıtlarından olan İbn Teymiyye, tasavvuf tarihini İbnü'l-Arabî öncesi ve sonrası diye ikiye ayırmıştır. İbn Teymiyye, İbnü'l-Arabî öncesi tasavvufu değerlendirmeye tabi tuttuğunda doğru ve yanlışlarını

<sup>261</sup> Kâtip Çelebî'nin Tilimsânî'nin şerhi hakkında söylediklerini buraya aktarmakta fayda vardır: "Kasîde-yi Tâiyye'yi Tilimsânî şerh etti. Tilimsânî'nin muhtasar şerhi Fergânî'nin mufassal şerhine tercih edilir. Tilimsânî şerhin başına sûflerin kavaidinin üzerine bina edildiği on usulü içeren mukaddime eklemiştir."

"وشرح عفيف الدين سليمان بن علي التلمساني المتوفى سنة تسعين وستائة، وهو يرجح مع اختصاره على شرح الفرغاني مع إكثاره، وأورد

في أوله مقدمة مشتبهة على عشرة أصول يُبنتى عليها قواعدهم"

Kâtip Çelebî, *Keşfu'z-Zunûn*, c. I, s. 266.

<sup>262</sup> Molla Fenârî, *Misbâhu'l-Üns*, s. 10.

<sup>263</sup> Câmî, *Nakdu'n-Nusûs fî Şerhi Nakşi'l-Fusûs*, (thk. William Chittick), Tahran, Müessesesi-i Mutalaât ve Tahkîkât-ı Ferhengî, hş. 1370, s. 19.

<sup>264</sup> Câmî *Nefehâtü'l-Üns*'te Fergânî'nin şerhinin önemine "Hiç kimse ilm-i hakikat mesâilini ânın gibi mazbut ve merbut beyan etmemiştir ki anlar *Kaside-yi Tâiyye-yi Fâriziyye*'nin şerhi dibâcesinde etmişlerdir/Hiç kimse hakikat ilminin meselelerini Fergânî'nin *Tâiyye* şerhinin mukaddimesindeki gibi açıklamamıştır." ifadeleriyle işaret eder. Câmî, *Nefehâtü'l-Üns*, (*Fütûhu'l-Mücâhidîn li tervici Kulûbi'l-Müşâhidin* adı altında tercüme eden Lâmiî Çelebî), İstanbul, Yayın Evi İsmi Yok, 1270, s. 635.

sıralamış Hallâc istisna olmakla beraber Gazzâlîde dâhil hiçbir sûfiyi tekfir etmemiştir. Ancak başta İbnü'l-Arabî olmak üzere akranları olan İbn Seb'in, İbnü'l-Fârız, Konevî ve Tilimsânî gibi sûfilere tekfir etmiş ve ağır hakaretlerde bulunmuştur.<sup>265</sup>

İbn Teymiyye'nin İbnü'l-Arabî öncesi tasavvufu kısmen olumsuzlayan, sonrasında ise tamamen olumsuzlayan tutumu İbn Kayyim<sup>266</sup> ve İbn Haldun<sup>267</sup> gibi kimseler tarafından da farklı tonlarla devam ettirilmiştir. Ancak İbn Teymiyye mezkûr isimler arasında Tilimsânî'ye daha çok yüklenmiş ve sûfimizi fâcir<sup>268</sup> ve insanların en ahlaksızı (efcer)<sup>269</sup> gibi ağır ifadelerle nitelemiştir. Hatta İbn Teymiyye'ye göre muhakkik sûfiler arasında İslâm'a en yakın olanı İbnü'l-Arabî'dir;<sup>270</sup> İslâm' en uzak olanı ise muhakkik sûfilerin en zekisi kabul ettiği Tilimsânî'dir.

İbn Teymiyye'nin muhakkik sûfiler arasında İbnü'l-Arabî'yi İslâm'a en yakın ve Tilimsânî'yi en uzak görmesinin nedenini Tilimsânî'nin ilim-irfan-tahkik tasnifinde bulabiliriz. Şöyle ki, Tilimsânî'ye göre İbnü'l-Arabî perdeli kimselerin aklını gözetmek için konuları çok az kısım hariç, ilmî tavrında [tavru'l-ma'kûl] açıklamış kendisi ise meseleleri daha ziyade tahkik tavrında ele almıştır. Bu sebeple görüşleri ilmî tavrı öne çıkaran âlimlerce tam olarak anlaşılammış ve şiddetle eleştirmiştir. Bu neticeye Tilimsânî'nin *Fusûs* ile kendi eseri *Şerhu'l-Fâtîha* hakkında söylediklerini mukayese ettiğimizde vardık.

[i. *Şerhu'l-Fusûs*] Şeyhin [Süleyman fassı hakkında] kelamı çok az kısmı hariç -ki bu az kısım da ilim tavrından hali değildir [gayrı muhlas] marifet [irfan] tavrından değil, ilm tavrındandır. Çünkü burada o perdeli kimselerin aklını gözetmiştir. Bunun sebebi Peygamber (s.a.v) kendisine [rüyada] şöyle demesidir: “Bunu [*Fusûsu'l-Hikem*] al ve insanlara anlat”. Marifet insanlara uygun değildir. İnsanlara ancak ilim uygun düşer.<sup>271</sup>

[ii. *Şerhu'l-Fâtîha*] Allaha hamdolsun ki, “Bizi doğru yola ilet” âyetinin tefsirinin bir kısmı olarak [ilâhî] isimler; Hâdî ismine dâhil olması itibarıyla perdeli bir tavrından değil de zevkî ilâhî itibârî bir tefsirle [tahkiki tavrıyla] tamamlandı. Ancak burada berrak suya (es-sırf

<sup>265</sup> Mustafa Kara, *İbn Teymiyye'ye Göre İbnü'l-Arabî*, (Basılmamış Doktora Tezi), Bursa, 1980, s. 1-79.

<sup>266</sup> Herevî, *Menâzilü's-Sâirîn*, (Mütercimim takdimi), s. 29.

<sup>267</sup> Semih Ceyhan, “İbn Haldun'un Sûfilere ve Tasavvufa Bakışı,” *İbn Haldun Güncel Okumalar* içinde (ed) Recep Şentürk, İz Yayıncılık, İstanbul 2009, s. 81-120.

<sup>268</sup> İbn Teymiyye, *Mecmûatü'r-Resâil ve'l-Mesâil*, (thk. Reşid Rıza), Kahire, el-Mektebetü Vehbe, 1992, c. I, s. 177.

<sup>269</sup> İbn Teymiyye, *el-Cevâbu's-Sahîh li Men Beddele Dîne'l-Mesîh*, (thk. Ali b. Hasan ve dğrl.), Suudi Arabistan, Dâru'l-Âsime, 1999, c. IV, s. 500.

<sup>270</sup> İbn Teymiyye, *Mecmûatü'r-Resâil*, c. I, s. 176.

<sup>271</sup> Tilimsânî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, vr. 72a.

min'-şarâb) güç yetiremeyenleri gözetmek sebebiyle perdeli tavra nadiren de olsa [tenezzül etik] ve onlara [su yerine] serabı verdik.<sup>272</sup>

Tilimsânî'ye göre kendisi ve İbnü'l-Arabî arasındaki tavır farkı yukarıdaki birincisinden yapılan alıntılardan hareketle şöyle özetlenebilir. İbnü'l-Arabî, diğer kelâmî ve felsefî ekollere, diğer bir ifadeyle perdeli akıllara hitap edebilmek için onların seviyesine çokça inmiş, ancak kendisi inmemiştir. Dolayısıyla İbn Teymiyye'nin Tilimsânî'ye olan yaklaşımı Tilimsânî'yi tersinden doğrulayan bir tür İbnü'l-Arabî ve Tilimsânî okumasıdır. Çünkü Tilimsânî, İbnü'l-Arabî gibi yaygın olan kelâmî ve felsefî kanaatlere tenezzül etmemiştir.

Tekrar İbn Teymiyye'nin Tilimsânî'ye bakış açısına diğer bir deyişle şiddetli itirazlarına dönecek olursak ona göre Tilimsânî 'mülhidlerin en zekisi'<sup>273</sup> 'sûfîlerin ittihad konusunda en ustası',<sup>274</sup> tahkikte en kâmil olanı ve bilgilisi,<sup>275</sup> 'taifenin vahdet-i vücûd konusunda en parlağı',<sup>276</sup> 'küfürde en şiddetlisi'<sup>277</sup> ve 'onların reisidir.'<sup>278</sup> İbn Teymiyye'nin söz konusu bakış açısını Münâvî şöyle değerlendirmektedir: "İbnü'l-Arabî'yi tekfir eden [İbn Teymiyye], Tilimsânî'nin İbnü'l-Arabî'den daha zeki olduğunu itiraf etmek suretiyle onu tekfirde daha ileri gitmiştir."<sup>279</sup>

İbn Teymiyye'nin mezkûr eleştirilerinde Tilimsânî'nin birkaç şiiri dışında genellikle dayandığı kaynak, Tilimsânî'nin *Fusûs* ve *Mevâkıf* derslerine katılan sonrasında sözlerini "şeriata aykırı bularak" derslerini terk eden Kemâleddin el-Merâğî'nin kendisine aktardıklarıdır. İbn Teymiyye ittihad konusu işlerken Tilimsânî'nin *Şerh-i Esmâ*'sını derinlemesine incelediğini söylese de<sup>280</sup> İbnü'l-Arabî'nin *Fusûs* ve Sadreddin Konevî'nin *Miftâh*'ından birebir nakil yaptığı gibi *Şerh-i Esmâ*'dan nakilde bulunmaz.

<sup>272</sup> Tilimsânî, *Şerhu'l-Fâtîha*, vr. 110a.

<sup>273</sup> İbn Teymiyye, *Mecmûatü'r-Resâil*, c. IV, s. 75-76.

<sup>274</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'l-Fetâvâ*, (thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım), Medine, Mecmau'l-Melik, 1995, c. XI, s. 294.

<sup>275</sup> İbn Teymiyye, *es-Safediyye*, s. 245.

<sup>276</sup> İbn Teymiyye, *Câmiul-Mesâil*, (thk. Muhammed Uzeyr Şems), Kahire, Dâru Âlemi'l-Fevâid, 1992, c. III, s. 189.

<sup>277</sup> İbn Teymiyye, *Mecmûatü'r-Resâil*, c. IV, s. 23.

<sup>278</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'l-Fetâvâ*, c. II, s. 127.

<sup>279</sup> Münâvî, *el-Kevâkibü'd-Durriye*, s. 90.

<sup>280</sup> İbn Teymiyye, *Câmiul-Mesâil*, (thk. Muhammed Uzeyr Şems), Kahire, Dâru Âlemi'l-Fevâid, 1992, c. IV, s. 75-76.

İbn Teymiyye'ye gelen bilgilerin sıhhatinin doğruluğu bir tarafa bu haberleri Tilimsânî'nin metinleriyle karşılaştırdığımızda İslam tarihi içerisinde şeriat hakikat tartışmalarının bir yansıması görülür. Burada değinilmesi gereken önemli hususlardan birisi İbn Teymiyye kitaplarında Tilimsânî'nin ismini çokça zikredip hakaretlerde bulunsa da içerik olarak genellikle kendini tekrarlamaktadır. Burada İbn Teymiyye'nin eleştirilerinin kısm-ı azamını kapsayıcı bir metnini sunarak, Tilimsânî'nin kendi ifadeleriyle mukayesesini yapacağız. Söz konusu karşılaştırma Tilimsânî'nin ne dediğini ancak kendisine ne atfedildiğini mukayese imkanını bize sunacaktır.

Ahlaksız (fâcir) Tilimsânî'ye gelince o kavmin [muhakkik sûfilerin] en kötüsü ve küfürde en ileri gidenidir. O İbnü'l-Arabî gibi vücûd ile sübutu Rûmî [Sadreddin Konevî] gibi mutlak ile muayyeni birbirinden ayırmamıştır. Onun katında her açıdan sivâ ve gayr yoktur ve kul sivâyı perdeli olduğu sürece görür (şuhûd), perdesi düürldükten sonra (inkeşefe hicâbehû) görür ki gayr diye bir şey yoktur ve durum ona açık olur.<sup>281</sup>

Tilimsânî *Şerhu'l-Mevâkıfta* şöyle diyor:

Kayyûmiyyeti müşâhede eden kimse varlığı Kayyûm Teâlâ olarak görür ve asla O'nun zatından kendi nefsi için bir varlık görmez. Dolayısıyla kulun varlığı kulun nazarında kendiliğinden yok olur. Bu şuhûd hâlindeki fenadır.<sup>282</sup>

İbn Teymiyye:

“Tilimsânî: “Kur'ân'ın hepsi şirkidir. Onda tevhid yoktur. Esas tevhid bizim kelâmımızdadır.”<sup>283</sup> demektedir.

Tilimsânî ise *Şerhu'l-Fâtîha*'da şöyle demektedir:

Kur'ân ve sünnette Peygamber Efendimiz'den ömrü boyunca Hakk'ın [her hangi bir şeye] teşbihî vehm ettirecek el, ayak, mekân vb. sıfatları konusunda varit olan şeylerin hepsi anlatılmak için hayâl âlemine nüzuldür. Çünkü bu âlemde [dünya âlemi] hayali kuvvette hâsıl olan suretler libasından soyut bir şekilde hakikatleri idrak etmek mümkün değildir. Keza bu âlemde ilâhın hayal âleminden soyut bir şekilde idrak edilmesi insanların çoğu hakkında mümkün değildir. Bundan dolayı kitap ve sünnet, zât ve sıfatlar konusunda hayal âleminden konuşmuştur.<sup>284</sup>

Yine İbn Teymiyye'ye göre:

“Tilimsânî: Ben bir şeriata bağlı değilim.”<sup>285</sup> demektedir. “Bir keresinde de “seyyid ve şeriflerle ilgili işlere bakan dönemin yetkilisi (nakîbu'l-esrâf) şöyle dedi: ‘Tilimsânî'ye dedim: ‘Sen Nusayrîmisin?’ Dedi ki: ‘Nusayrî benden bir parçadır.’<sup>286</sup>

Tilimsânî *Meâni'l-Esmâi'l-İlâhiyye*'de bu durumu şu sözlerle açıklamaktadır:

<sup>281</sup> İbn Teymiyye, *Mecmûatü'r-Resâil*, c. I, s. 177.

<sup>282</sup> Tilimsânî, *Şerhu Mevâkıfta'n-Nifferi*, vr. 2b.

<sup>283</sup> İbn Teymiyye, *Mecmûatü'r-Resâil*, c. I, s. 177.

<sup>284</sup> Tilimsânî, *Hâşiye 'alâ Fusûsi'l-Hikem*, vr. 105a.

<sup>285</sup> İbn Teymiyye, *Mecmûatü'r-Resâil*, c. I, s. 177.

<sup>286</sup> İbn Teymiyye, *Minhâcu's-Sünneti'n-Nebeviyye fî nakdi Kelâmi's-Şîa el-Kaderiyye*, c. II, s. 627.

Tahkik ehlinin makamına gelince bu bütün makamların üzerindedir ve ehli tahkik bütün taifelerden her taifenin dediğini ispat etmiştir. Kendilerine muvafakat ve muhalefet edenlerle aralarında bir anlaşmazlık yoktur. Şeyh Muhyiddin - Allah ondan razı olsun - şöyle demiştir:

İnsanlar ilah hakkında inançlar ortaya koymuşlardır,

Ben onların inandıklarının hepsine inandım.

Muhakkikler her taifeye nasıl muvafakat ederler sorusuna gelince malumdur ki [dîn-i mübîni İslam'a] muhaliflerin tavırlarından her bir tavır Hakk'ın zuhûrlarından bir zuhûrdur (zuhurun min zuhûrâtı'l-Hakk). Muhakkikler bu zuhurun kendilerine meşhûd olması haysiyetiyle bu tavırları ispat ederler yoksa bu [muhalif] taifenin idrakini onaylamazlar. Çünkü muhaliflerin idraki perdeli bir idraktır.<sup>287</sup>

Molla Câmî'nin, İbn Teymiyye'nin Tilimsânî'yi Nusayrilikle itham ettiği cümlesini yorumlaması ile, *Meâni'l-Esmâ*'sından iktibas ettiğimiz ifadeleri mukayese ettiğimizde sûfilerin meselelere bakış açısındaki farklılık ortaya çıkmaktadır. Câmî *Nefehâtü'l-Üns*'te Tilimsânî'nin tercüme-i halini anlatırken kendisine 'Nusayrî misin?' diye sorulduğunda, Tilimsânî'nin 'Nusayrî benden bir parçadır' diye cevap verdiğini nakleder. Câmî'ye göre "Nusayrî benden bir parçadır" cevabı cem' makamında verilmiştir ve sûfiler cem makamında varlığın bütün parçalarını kendisinin kısımları olarak müşahede ederler. Câmî bu cevabın cem' makamında verildiğini teyit etmek için Tilimsânî'nin şu beyitlerini nakleder:

Her hakikatin tavrında benim yolum var

Her mertebede ve zevkte bir yol tutarım

Çevremdeki felekler benimle döner

Felekleri kuşatan daireler benimle hareket eder<sup>288</sup>

İbn Teymiyye:

"Tilimsânî'nin en güzel sözü şuydu (izâ ahsene'l-keîâm). Kur'ân cennete ulaştırır, bizim kelâmımız Allah'a ulaştırır."<sup>289</sup>

Tilimsânî *Şerhu'l-Menâzil*'de "Yüksek himmet sahipleri cenneti isteyerek ve cehennemden sakınarak değil, Allah'a muhabbetle ibadet ederler. Yüce himmet sahiplerinin gayretleri yüce maksatlara taalluk etmiştir."<sup>290</sup> demektedir.

İbn Teymiyye:

<sup>287</sup> Tilimsânî, *Meâni'l-Esmâ'i'l-İlâhiyye*, vr. 24b.

<sup>288</sup> Câmî, *Nefehâtü'l-Üns: Evliya Menkıbeleri*, s. 784-785; Tilimsânî, *Dîvân*, (thk. El-Arabî Dahou), Cezayir, Dîvânü'l-Matbûâtî'l-Câmiyye, 1994, s. 191.

<sup>289</sup> İbn Teymiyye, *Mecmûatü'r-Resâil*, c. I, s. 177.

<sup>290</sup> Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-Sâirîn*, vr. 73b.

“Onun sözünün hakikati şudur: Hak deniz, varlıkların cüzleri denizin dalgaları mesabesindedir.”<sup>291</sup> derken Tilimsânî *Şerhu Fusûsi 'l-Hikem 'de* şöyle söylüyordu:

Bir kimse deniz suyundan bir damlayı (nokta) bilmişse denizin suyunu bilmiştir. Deniz suyunun sınırsız olduğu takdiri üzere aynı damlayı bildiğinden dolayı sınırsız olan denizi bilmiştir. Şüphesiz Hak Teâlâ'nın Vücûdu O'nun icâd ettikleriyle (mecûdâtuhu) sınırsızdır. Vücûd ârif indinde maruftur. Ârif sınırsız olanı bilir. Sonsuz olan suretlerin, sonsuz olduğunu bilmek arife yeter. Denizin mahiyet ve hakikatini bilmek hususunda denizden bir damlanın (nokta vahide) bilinmesi yeterlidir. Ârif damla örneğinde olduğu gibi zât olarak sonsuz olanın anlamını böylece elde eder. Yine ârif nokta gibi **zat olarak sınırsız** olanı elde eder. [Aynı şekilde ârif] sınırı (hasr) ancak sınırsızlık (adem-i hasr) olan varlıkların suretleri gibi **sıfatlar olarak sınırsız** olanı [elde eder].<sup>292</sup>

Öte yandan İbn Teymiyye Tilimsânî'nin metafizik düşüncelerinden hareketle kendisine beşeri muameleler hususunda ahlâkî olmayan sıfatlar yüklemiştir. Zehebî de bu konuda İbn Teymiyye'yi takip etmiş, aynı şekilde sûfîmizin içki içmek, helalları haram görmek gibi ahlaksızlıklarla itham edildiğini söylemiştir.<sup>293</sup>

Nitekim İbn Teymiyye bu hususu şöyle dile getirmektedir:

Tilimsânî nusayrîler için akide kitabı yazdı. [Mâsivâyı yok saydığından] dolayı bütün haramları helal görüyor. Şöyle ki 'sika' râvilerden [Kemâleddin el-Merâğî] biri onun şöyle dediğini rivayet etti: Kız, anne, yabancı hanım hepsi birdir. Bunda bize haram bir durum yoktur. Şu perdeli kimseler diyorlar ki, haramdır. Dedik ki, size haramdır.<sup>294</sup>

Tilimsânî ise *Şerhu 'l-Menâzil'* de şöyle demektedir:

Azîmetlerin rükünlerinden ikinci rükün; Allah'ın senin üzerindeki hakkı olan taatlere sarılmak, masiyetten sakınmaktır, kendin için hak olan ruhsatlara çokça dalmadan şeran mubah olan helal yemek ve helal evliliktir. Allah hakkı ile kendi hakkını ayırmak sana vaciptir. Sınırını (kadr) bil ve senden sadır olan şeyleri de bil ve tahkik et ki günah işlemek (cinayet) sana cezanın vacip olmasına hüccettir.<sup>295</sup>

İbn Teymiyye'nin Tilimsânî'yi ahlaksızlıkla suçlamalarından haberdar olan Münâvî, İbn Teymiyye ve Zehebî gibi muarızların ithamlarının muteber bir tarikle gelmediğini ve bu tür ithamların taassubtan kaynaklandığını ifade etmektedir:

Bu türlü hezeyanları Tilimsânî, şeyhi [Sadreddin Konevî], şeyhinin şeyhi [İbnü'l-Arabî] hakkında nakletmeyi çoğalttılar. Onlardan muteber bir tarikle gelen hiçbir ahlaksızlık sabit olmamıştır. ... Taassup acayip şeyler yapıyor.<sup>296</sup>

İbn Teymiyye'nin öğrencilerinden olan İbn Kayyım el-Cevziyye *Medâricu's-*

<sup>291</sup> İbn Teymiyye, *Mecmûatü'r-Resâil*, c. I, s. 177.

<sup>292</sup> [فقد حصل العارف معنى ما لا يتأهى ذاتاً كالنقطة وصفاتاً كصور الموجودات التي ليس حصرها إلا بمعرفة عدم حصرها] Tilimsânî, *Şerhu Fusûsi 'l-Hikem*, vr. 50v-50b.

<sup>293</sup> Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, (thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf), c. XV, s. 655.

<sup>294</sup> İbn Teymiyye, *Mecmûatü'r-Resâil*, c. I, s. 177.

<sup>295</sup> Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-Sâirîn*, vr. 5b.

<sup>296</sup> Münâvî, *el-Kevâkibu'd-Durriyye*, c. I, s. 90.



*Sâlikîn*'de Tilimsânî'yi "onların [muhakkik sûfilerin] ilhadda en şiddetlisi",<sup>297</sup> "ârif kalıbında yol kesen mülhid",<sup>298</sup> "küfürde zirve"<sup>299</sup> vb. ibarelerle tenkit etmiştir. Bunla birlikte İbn Kayyım'ın şerhinin Tilimsânî'nin şerhine dayandığı bilinmektedir. Nitekim Muhsin Bîdarfer'e göre eğer Tilimsânî'nin *Şerhu'l-Menâzil*'i olmasaydı İbn Kayyım *Menâzil*'deki zor ve kapalı ibareleri çözemeyecekti.<sup>300</sup>

Tilimsânî kendisi gibi düşünenlere hulul ve ittihad nispet edildiğinin farkındadır. Bu nedenle *Şerhu Tâiyyeti İbn Fâriz*'in mukaddimesinde şöyle demektedir:

İnsanlardan bir grup gördüm ki *Tâiyye* kasidesinden dolayı İbnü'l-Fârizı tekfir ediyorlar ve ona kasidesindeki beyitlerinden dolayı, kendi bakış açılarına göre hulul vb. sözler nispet ediyorlar:

Nice doğru sözü ayıplayanlar vardır Ki onların âfeti yanlış anlamadır.<sup>301</sup>

Tilimsânî kendisine yönelik eleştirilerin daha hayattayken farkındadır. Nitekim ona tasavvuf yolundan sakınması söylenmiş ve dalalete düşmekten korunması için uyarılmıştır. Tilimsânî hayatında üç noktada kendisinin Cenâb'ı Hakk'a olan rızasının sınındığını belirtir. Bir defasında haçlılar kendisini öldürecekken kalbine bakmış ve ölümle hayat arasında fark görmemiş, yine bir keresinde de boğulacakken kalbine bakmış ve aynı şekilde ölümle yaşam arasında fark görmemiştir. Tilimsânî için üçüncü "ölüm tehlikesi" de tasavvuf yoludur. *Şerhu Menâzil*'de kendisine tasavvuf yolundan yüz çevirmesi gerektiğinin telkin edildiğini belirtmektedir:

Bana denildi ki tasavvuf yolundan sakın. Sûfilerin yolunda öyle şeyler var ki orada ayak kayar. Kalbime baktım. Rabbimle olan rıza akdimi tashih ettim ve dedim ki: 'Kabul görüldükten sonra [bu yoldan] yüz mü çevireceğim ve Allah'a olan muhabbetim sahih olmakla beraber dalaleten mi korkacağım? Gözlerim yaşla doldu. Kalbimi huşû' ve bedenimi huzû' neşesi sardı. Beni öyle bir hal aldı ki neredeyse hissim kaybolduktan sonra nefsim bedenimden ayrılacaktı.<sup>302</sup>

Tilimsânî her ne kadar muarızları tarafından görüşleri sebebiyle sert bir şekilde eleştirilse de şiirlerinin edebi yönü açısından durum farklı olmuştur. Nitekim İbn Teymiyye ve Zehebî, Tilimsânî'nin şiirlerini anlamından ziyade şiir sanatı açısından beğenirler. Tilimsânî hakkındaki fikirleri mezkûr iki isme yakın olan Safedî Tilimsânî'nin şiirinin üst düzey olduğunu, dîvânını topladığını ve harflere göre tertip

<sup>297</sup> İbn Kayyım el-Cevziyye, *Medâricu's-Sâlikîn*, (thk. Muhammed el-Mu'tasım Billah el-Bağdâdî), Beyrut, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1996, c. I, s. 276.

<sup>298</sup> İbn Kayyım el-Cevziyye, *Medâricu's-Sâlikîn*, c. III, s. 118.

<sup>299</sup> İbn Kayyım el-Cevziyye, *el-Kasîdetü'n-Nûniyye*, Kahire, el-Mektebetü İbn Teymiyye, 1417, s. 21.

<sup>300</sup> Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-Sâirîn*, (Tahkik edenin girişi), c. I, s. 63.

<sup>301</sup> Tilimsânî, *Şerhu Tâiyyeti İbni'l-Fâriz*, vr. 1b.

<sup>302</sup> Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-Sâirîn*, vr. 27b.

ettiğini<sup>303</sup> belirtir.

İbn Teymiyye, Tilimsânî'nin şiirlerini çin porseleninde domuz eti olarak değerlendirir. Çin porseleni ifadesiyle şiirin sanatsal yönüne 'domuz eti' ifadeyle şiirin anlamına gönderme yapar.<sup>304</sup> Zehebî'de bu durum şu şekilde karşılık bulur. "Tilimsânî zındık sûfilerden biridir. Ancak şiirine gelince ittihad ve ilhad açısından değil belagat ve beyan açısından zirvedir."<sup>305</sup>

Öte yandan sonraki dönemlerde bazı müelliflerin eleştirel tavrı sürdürdükleri görülmektedir. Meselâ *Multeka'l-Ebhur* müellifi İbrahim Halebi,<sup>306</sup> Abdurrahman Sehavî,<sup>307</sup> Şevkânî<sup>308</sup> gibi kimselerin Tilimsânî hakkındaki görüşleri İbn Teymiyye ve öğrencilerinin görüşleriyle aynıdır. Bunun en önemli sebeplerinden birisi mezkûr isimlerin kaynaklarının genellikle İbn Teymiyye ve takipçileri olmasıdır. Yine *Zerîa* ve *A'yânu's-Şî'a* müelliflerinin Tilimsânî'yi Şîi olarak göstermişlerdir. Fakat bir Şii olan Muhsin Bîdarfer'e göre bu iddiaların bir delili yoktur.<sup>309</sup>

---

<sup>303</sup> Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, c. XV, s. 253.

<sup>304</sup> İbn Teymiyye, *Mecmûatü'r-Resâil*, c. I, s. 177.

<sup>305</sup> Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, (thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf), c. XV, s. 658.

<sup>306</sup> İbrahim Halebî, *Ni'metü'z-Zerîa fî Nusreti's-Şerîa*, (thk. Alırıza b. Abdullah Alırıza), Dâru'l-Mesîr, Riyad 1419, s. 49, 97.

<sup>307</sup> Sehavî, *el-Kavlu'l-Munbî an Tercemeti İbnü'l-Arabî*, c. I, s. 111, 120, 121, 125, 135, 136, 171, 178, 198, 205, c. II, s. 9, 17, 21, 23, 77, 293, 294, 298, 317, 320.

<sup>308</sup> Şevkânî, *es-Savârimu'l-Haddâd*, (thk. Muhammed Subhî Hasan el-Hallaq), Dâru'l-Hicre, San'a 1911, s. 26.

<sup>309</sup> Bkz. Muhsin el-Emîn, *A'yânu's-Şîa*, Beyrut, Dâru't-Teâruf, 1403, c. VII, s. 308; Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-Sâirîn*, (thk. Muhsin Bîdarfer), Kum, İntişârât-ı Bîdâr, 1432, (Tahkik edenin girişi) s. 51.

## **İKİNCİ BÖLÜM**

**TİLİMSÂNÎ ÖNCESİ LİTERATÜRDE ESMÂ-İ HÜSNÂ ve TİLİMSÂNÎ'NİN  
İLÂHÎ İSİMLER NAZARİYESİ**

## 1. TİLİMSÂNÎ ÖNCESİ TASAVVUF LİTERATÜRÜNDE ESMÂ-İ HÜSNÂ

### 1.1. Abdülkerîm Kuşeyrî'nin *et-Tahbîr fi't-tezkîr*'i

*er-Risâle* isimli eseriyle sünnî tasavvufun en önemli müelliflerinden olarak bilinen Kuşeyrî aynı zamanda bir Eşârî mütekellim ve müfessirdir. *et-Tahbîr fi't-tezkîr* adı altında ilâhî isim ve sıfatlar konusunda müstakil eseri ve diğer eserlerinde hâkim olan unsur tasavvuftur. Sözelimi gramer/nahiv ile ilgili yazdığı eserin ismi *Nahvu'l-Kulûb/Kalplerin Grameri*'dir.<sup>310</sup> Suyûtî, Kuşeyrî'nin çok yönlü bir sûfî ve âlim olmasına şöyle işaret etmektedir: "O önder, imâm, müfessir, muhaddis, şafî fakih, eş'arî kelamcı,<sup>311</sup> dilci, yazar (kâtib), şâir, sûfî, zâhid, ve va'z, ibare ve işaretli tatlı vâizdi. Zamanında tasavvufun önderliği kendisiyle son bulmuştu."<sup>312</sup> Bütün bu vasıflarından dolayı Tilimsânî öncesi esmâ literatürünün ilk halkası olarak Kuşeyrî'nin esmâ şerhi tavsif ve tahlil edilmeyi hak etmektedir.

Eseri tavsif ve tahlile geçmeden önce Kuşeyrî'nin ilk dönem müellif sûfîleri arasında en velut yazar olduğunu ve *et-Tahbîr*'inin yanı sıra ilâhî isimlerle ilgili görüşlerini bir çok eserinde zikrettiğini belirtelim. Kuşeyrî ilâhî isimlerle ilgili görüşlerini *er-Risale*'nin girişinde, ilk dönem sûfîlerin sözlerine dayandırarak oluşturduğu "Usûl meselelerinde sûfîlerin itikadı"<sup>313</sup> kısmında ve *Letâifu'l-İşârât*'ında esmâ-i hüsnâ ile ilgili âyetlerin tefsirinde<sup>314</sup> ve akaidle ilgili *Luma fi'l-itikâd*<sup>315</sup> *Bulğatü'l-Makâsîd ve Akâidetü Ehli't-Tasavvuf ve Kavlihim fi Mesâli't-Tevhîd*<sup>316</sup> ve *el-*

<sup>310</sup> Kuşeyrî, *Nahvu'l-Kulûb* (thk. Mursî Muhammed Ali), Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-ilmîyye, 2005.

<sup>311</sup> Kuşeyrî'nin kelamcı kimliğiyle ilgili geniş bilgi için bkz. Süleyman Akkuş, *Bir Kelamcı Olarak Kuşeyrî*, İstanbul, Değişim Yayınları, 2009; İsmail Şık, "Bir Mutasavvıf Olarak Kuşeyrî'nin Kelâmî Görüşleri", Çorum, *İslâmî İlimler Dergisi*, Yıl: 4, S. 1-2, 2009, s. 257-274.

<sup>312</sup> Suyûtî, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, (thk. Ali Muhammed Umeyr), Kahire, Mektebetü Vehbe, 1976, s. 73.

<sup>313</sup> Kuşeyrî, *er-Risâle*, (thk. Abdulhalîm Mahmûd-Mahmûd b. Şerîf), Kâhire, Dâru'l-Meârif, t.y., c. I, s. 19-33.

<sup>314</sup> Kuşeyrî, *Letâifu'l-İşârât*, (thk. İbrahim Beysûnî), Kâhire, el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, t.y., c. I, s. 74, 76, 457, 590, c. II, s. 374, 436, 446-447, c. III, s. 507, 567.

<sup>315</sup> Kuşeyrî, "Luma fi'l-itikâd", (trc. Ercan Alkan), İstanbul, *Tasavvuf*, S. 28, 2011, s. 193-198.

<sup>316</sup> Söz konusu üç risale bkz. Kuşeyrî *Selâsu Resâil fi'l-Akâide* (thk. İbrahim Keyyâlî), Beyrut, Dâru'l-

*Fusûl fi'l-Usûl*<sup>317</sup> isimli risalelerinde açıklamıştır. Kuşeyrî *el-Fusûl fi'l-Usûl*'de *et-Tahbîr*'de şerh ettiği isimleri birer cümleyle şerh etmiş ve haberî sıfatlar, isimlerin tevfikiliği vb.<sup>318</sup> esmâ şerhlerine taalluk eden meselelerde değerlendirmelerde bulunmuştur.

*et-Tahbîr fi't-Tezkîr*'in değerlendirilmesine geçilmeden önce zikredilmesi gereken hususlardan birisi, eserin tam olarak tespit edilmesidir. Çünkü bu eseri neşredenler ve üzerine değerlendirme yapanlar arasında Süleyman Uludağ hariç tam bir kargaşa bulunmaktadır. Muhammed Aruçi'ye göre *et-Tahbîr fi't-Tezkîr*'in baş tarafı bize eksik olarak ulaşmıştır. Aruçi'ye göre eserin farklı iki baskısının özet olanı metin, geniş olanı metnin şerhi olarak değerlendirilmelidir. İki neşir hakkındaki iddialarını burada aktarmakta fayda vardır:

[1. **Beysûnî neşri hakkındaki iddiası**] *et-Tahbîr fi't-Tezkîr* kitabına, özellikle mukaddimesine baktığımızda eserin baş tarafının eksik olduğunu görmekteyiz. Çünkü müellifin üslûbuna göre kitabın mevcut şekliyle başlamaması gerekmektedir. “Allah Taâlâ'nın en güzel isimleri faslı”ndan önce başka bir mukaddimenin olduğuna inanıyoruz.

[2. **Havelânî neşri hakkındaki iddiası**] Kuşeyrî'nin *Şerhu Esmâillâhi'l-Hüsna* kitabı ise kanaatimize göre *et-Tahbîr fi't-Tezkîr* kitabının şerhidir. Meçhul bir müellif tarafından şerh edilen bu eserin yanlışlıkla ona nispet edilmesi muhtemeldir. Müellifin bu şerhteki üslûbu *et-Tahbîr ve't-Tezkîr*'deki üslûptan farklıdır. Şerhi tahkik eden el-Halevânî'nin bu konulara açıklık getirmesi beklenirdi. Ancak o bu konuda, farklı bir iddia ile şöyle söylemektedir. “Kuşeyrî'nin İbrahim Beysûnî tarafından tahkik edilen esmâ-i hüsnâ ile ilgili *et-Tahbîr fi't-Tezkîr* kitabını elime aldığımında, bende bulunan nüshanın daha sağlam nüsha olduğunu gördüm. Aynı zamanda bendeki nüshada daha çok açıklama ve izahat bulunmaktaydı”.<sup>319</sup>

Süleyman Uludağ “*et-Tahbîr, el-Muhtâr mine't-tahbîr fi esmâillahi'l-Hüsna* adıyla Muhammed b. Ebî Bekir Râzî tarafından oldukça güzel bir şekilde kısaltılmıştır” demekte ve *et-Tahbîr fi't-Tezkîr*'in tam olan<sup>320</sup> ve Muhammed b. Ebî Bekir Râzî'nin *Muhtar*'ının Türkiye'de bulunan yazmalarının<sup>321</sup> künyelerini vermektedir. Bu bilgidен hareketle eserin neşirlerini değerlendirecek olursak İbrahim Beysûnî Muhammed b. Ebu

---

Kütübi'l-İlmiyye, 2006, s. 162-174.

<sup>317</sup> Kuşeyrî, “el-Fusûl fi'l-Usûl”, (trc. Ercan Alkan), İstanbul, *Tasavvuf*, S. 28, 2011, s. 199-213.

<sup>318</sup> Kuşeyrî, “el-Fusûl fi'l-Usûl”, s. 200-209.

<sup>319</sup> Muhammed Aruçi, *Abdülkâhir el-Bağdâdî ve el-Esmâ ve's-Sıfât Adlı Eseri*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul, 1994, s. 93-95. Kuşeyrî *Letâif*'te “söz konusu isimlerin anlamlarını *el-Beyân ve'l-Edille fi Meânî Esmâillâhi'l-Hüsna* isimli kitabımızda genişçe açıkladık (isteskaynâ)” diyerek kitabını burada daha farklı bir isimle isimlendirmiştir. Ancak biz Kuşeyrî'nin söz konusu isim adı altında bir yazmasını tespit edemedik. Kuşeyrî, *Letâifu'l-İşârât*, c. III, s. 568.

<sup>320</sup> Bursa Ulu Cami Ktp, No: 1547; Süleymaniye Ktp; Reisülkütüb No: 1158/54; Ayasofya No: 1703; Laleli No: 1553/1.

<sup>321</sup> Bursa Ulu Cami Ktp, No: 1546, 1548; Süleymaniye Ktp; Murad Buhari No: 235; Atatürk Kitaplığı Belediye Yazmaları No: 90.

Râzî'nin ihtisarını, farkında olmadan Kuşeyrî'ye nispetle neşretmiş<sup>322</sup> Havelânî ise Kuşeyrî'nin *et-Tahbîr fi't-Tezkîr*'in tam nüshasını neşretmiştir. Dolayısıyla çalışmamızda Kuşeyrî'nin eseri tahlil edilirken Havelânî'nin neşri esas alınacaktır.

Süleyman Uludağ, ilâhî isimlerle ilgili “Kuşeyrî'ye kadar yazılan eserlerin en güzeli bu olmalıdır. Allah Tâalâ'nın güzel isimlerinin tasavvufi bir tarzda izah edilmesi, açıklamalar yapılırken ilk sûflerin söz ve menkıbelerinin nakledilmesi eserin özelliklerindedir”<sup>323</sup> diyerek kitabın ana hatlarını özetlemektedir. Kuşeyrî'nin *et-Tahbîr*'i ve diğer eserlerinde temel olarak tasavvufun konusu olan güzel ahlak, gayesi de ilâhî ahlakla ahlaklanmaktır. Dolayısıyla Kuşeyrî'nin ilâhî isimlerle ilgili yazdığı *et-Tahbîr fi't-tezkîr*inin merkezini ilahi isimlerle ahlaklanmak oluşturmaktadır. Kuşeyrî eserin telif sebebi hakkında şunları söylemektedir:

Bizden ilâhî isimler hakkında (ilmu't-tezkîr) müptedilere göz aydınlığı (tabsıra) muhakkiklere hatıra (tezkire) olsun diye ilâhî isimlerin konularını içeren kitap yazmamızı isteyenlerin ısrarı arttı. Bu yolda halel zuhur etmesinden dolayı isteklerine icabette isteksiz davranmıştım. [İsteksiz davranmamın diğer sebebi] Allah, resulü ve müminler için nasihat ettiklerinde ilim ehli için Allah'ın hazırladığı yüksek derece ve güzel karşılıkların üzerine [bu karşılıkları bırakarak] dünya malından az bir şey için bu işe yeltenenlerin çoğalmasındı. Hedeflerinin kötü niyete mebni olması yanlışlığına, sözlerinin de yanlışlığı eklenince tahkik azaldı, ağızlarında bidatler çoğaldı, [hakkı batıldan] temyiz zeval buldu, bu [olumsuz] hale tutulanlar ve bu [olumsuz] sıfatla sıfatlananlar arttı. Bu ilimde doğru olanı içeren ve onu derinden inceleyenin kendisiyle tahakkuk edeceği bir kitabı imla etmeyi dinde nasihat hükmünde ve Allah'ın âlimleri hakkı saklamaktan sorguya çekmesi gereğince [sorguya çekmesin diye uygun] gördüm.<sup>324</sup>

Kuşeyrî, ilâhî isimleri bu konudaki teliflerin çoğunluğunu teşkil eden Tirmizi rivayetine<sup>325</sup> göre şerh etmiştir. Kuşeyrî kitabın içeriği ve tertibini şöyle açıklamaktadır: “Kitaba Allah'ın isimlerinin anlamlarını ekledim ve Resul-i Ekrem'den rivayet edilen ‘Allah'ın doksan dokuz ismi vardır. Kim onları ihsâ ederse cennete girer’ hadisindeki tertibi gözettim. Bu isimlerden önce isimlerin anlamlarına taalluk eden konuları açıkladım. Sonra her ismi müstakil olarak açıkladım.”<sup>326</sup>

<sup>322</sup> Ayrıca İbrahim Beysûnî gibi Abdulvaris Muhammed Ali (Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999) ve Muhammed Emîn Abdu'l-Hâdî el-Fârukî (Beyrut, Dârü'l-Beyrûti, 2003) Muhammed b. Ebî Bekir Râzî'nin muhtasarı İbrahim Keyyâlî'de (Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006) Kuşeyrî'nin tam metnini neşretmişlerdir. Cevher Caduk, Abdulvaris Muhammed Ali neşrini dolayısıyla farkında olmaksızın Ebu Bekir Razi'nin muhtasarını (İstanbul İlkhâf Yayınevi 2011) tercüme etmiştir.

<sup>323</sup> Kuşeyrî *er-Risale*, (Mütercim Süleyman Uludağ'ın takdimi), İstanbul, Dergâh Yayınları, 1981, s. 84-85.

<sup>324</sup> Kuşeyrî, *Şerhu Esmâillâhi'l-Hüsnâ*, (thk. İbrahim el-Halevânî), Beyrut, Dârü Âzâl, 1986, s. 19-20.

<sup>325</sup> Geniş bilgi için bkz. Kadir Paksoy, “Allah'ın Doksan Dokuz İsmiyle İlgili Rivayetin Tahlili”, Samsun, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, C. XI, S. 1, 2011, s. 91-111.

<sup>326</sup> Kuşeyrî, *Şerhu Esmâillâhi'l-Hüsnâ*, s. 20.

Müellif isimleri şerh etmeden önce ilâhî isimlerin anlaşılmasında önemli gördüğü konuları bap başlıkları altında açıklamıştır. Kuşeyrî'nin isimlerin şerhinden önce açıkladığı ilk atlı başlık ilâhî isimlerle ilgili gördüğü altı âyetin *Letâife*<sup>327</sup> oranla geniş bir şekilde tefsiridir.

İlk babı 'En güzel isimler Allah'ındır, o halde O'na o isimlerle dua edin. Onun isimleri konusunda haktan sapanları terk edin. Onlar işlediklerinin cezasını çekeceklerdir.'<sup>328</sup> âyeti için açmış, âyetin iniş sebebini zikretmiş ve isim-müsemmâ, isimlerde ilhad (haktan sapma), isim kelimesinin iştikakı meselelerine ayırmıştır.<sup>329</sup> Kuşeyrî'ye göre âyetin nüzul sebebi; müşriklerin Allah'ı birçok isimle isimlendirmekle putlara tapmak arasında kurduğu irtibatların yanlışlığını beyan etmektir:

Bil ki bu âyetin nüzul sebebi şudur: Müşriklerden bir adam Peygamber'in (s.a.v) ve müminlerin bazen Allah bazen de Rahmân ve Rahîm diye dua ettiklerini duydu. Bunun [Resul-i Ekrem'in] bizi putlara ibadet etmekten yasaklamakta maksadı nedir ki? O bazen Allah ve bazen de Rahman diyerek iki ilaha dua ediyor. Allah bunun üzerine 'En güzel isimler Allah'ındır' âyetini indirdi.<sup>330</sup>

"Rabbinin ismini bilen kendisinin ismini unuttur"<sup>331</sup> diyerek isim konusu üzerinden sûfilerin fenâ anlayışına vurgu yapan Kuşeyrî, ayrıca bu bapta Allah'ın isimlerinin yazılı olduğu şeylere tazimin Cenab-ı Hak tarafından ödüllendirildiğiyle ilgili *Bişr el-Hâfi*<sup>332</sup> (ö. 227/841) ve *Mansûr b. Ammâr*'ın (ö. 225/840) kıssalarını anlatmıştır. *Mansûr b. Ammâr*'ın kıssasını misal olarak zikrederim:

Kim içinde Allah ismi yazılı bir şeyi yerden kaldırırsa, Allah'ta onu cennette en yüksek makama (illiyûn) yükseltir ve müşrik de olsalar ebeveyninin [azabını] hafifletir. *Mansûr b. Ammâr*'dan şöyle rivayet edilir. Küçüklüğümde yerden kâğıt parçalarını (karâtis) kaldırmaya düşkündüm ve bununla bilinirdim. [...] Bir gün çölde içinde Lâ İlahe illallah yazan bir kâğıt parçası buldum ve yerden kaldırdım. Ancak etrafımda onu koyacak duvar veya yüksek bir şey bulamadım ve o kâğıt parçasını yuttum. O akşamı rüyada bana şöyle seslendi: "Ey *Mansûr Allah* (c.c) yaptığının karşılığını verecek."<sup>333</sup>

Kuşeyrî ikinci babı 'De ki: 'İster Allah diye isterse de Rahman diye dua edin. Hangisiyle dua ederseniz edin, nihayet en güzel isimler O'nundur'<sup>334</sup> âyeti için açmış ve âyetin sebeb-i nüzulünü zikretmiştir. Kuşeyrî'ye göre âyetin nüzul sebebi sonradan

<sup>327</sup> Kuşeyrî, *Letâifu'l-İşârât*, c. I, s. 74, 76, 457, 590, c. II, s. 374, 436, 446-447, c. III, s. 507, 567.

<sup>328</sup> el-A'râf 7/180.

<sup>329</sup> Kuşeyrî, *Şerhu Esmâillâhi'l-Hüsnâ*, s. 20-24.

<sup>330</sup> Kuşeyrî, *Şerhu Esmâillâhi'l-Hüsnâ*, s. 20.

<sup>331</sup> Kuşeyrî, *Şerhu Esmâillâhi'l-Hüsnâ*, s. 21.

<sup>332</sup> Kuşeyrî, *Şerhu Esmâillâhi'l-Hüsnâ*, s. 22-23.

<sup>333</sup> Kuşeyrî, *Şerhu Esmâillâhi'l-Hüsnâ*, s. 23.

<sup>334</sup> el-İsrâ, 18/110.

Müslüman olan Yahudilerin Rahman isminin Tevrat'ta çokça geçtiğini belirtmeleridir.

Bu âyet İsrail oğulları [Benî İsrâil/el-İsrâ] suresindedir. Bu sûre Mekke'de nâzil olmuştur. Nüzul sebebi de şudur: Abdullah b. Selâm ve ashabı gibi Ehl-i Kitaptan Müslümanlar şöyle dediler: 'Bize ne oluyor da Kur'ân'da çokça Rahmân ismini (zikir) duyuyoruz? O Tevrat'ta çokça geçmektedir. Allah '(Rabbimize) ister Allah diye dua edin, ister Rahman diye dua edin. Hangisiyle dua ederseniz edin, nihayet en güzel isimler O'nundur' âyetini indirdi.<sup>335</sup>

Bu bapta diğer âyetlerden hareketle söz konusu âyetteki duânın ibadet, istiane, sual, nida ve kavi<sup>336</sup> olarak beş çeşit anlamı olduğunu belirtmiştir. Kuşeyrî ayrıca âyetin 'namazda sesini pek yükseltme, büsbütün de kısma, ikisinin ortasında bir yol tut' şeklindeki devamı üzerine namazın ahkâm ve âdâbı ile ilgili geniş değerlendirmeler yapmıştır<sup>337</sup> ki bu hususun esmâ-i hüsnayla alakası bulunmamaktadır.

Üçüncü bapta 'O göklerin, yerin ve ikisi arasındakilerin Rabbidir. O halde O'na kulluk et ve O'na ibadetinde sabret. Sen aynı isimde O'nun bir benzerini tanıyor musun?'<sup>338</sup> âyetini başlık yapmış ve kulun fiilinin yaratıcısının Allah olduğu, 'O'nun misli gibi yoktur'<sup>339</sup> âyetini merkeze alarak Hak'tan teşbih ve mislin nefyi gibi tevhid meselelerini işlemiştir<sup>340</sup> ve kulun fiilinin failinin Allah olduğunu belirtmesi onun eşariliğe olan bağlılığına işaretler.

Dördüncü bapta 'celal ve ikram sahibi Rabbinin ismi pek yücedir (tebâreke)'<sup>341</sup> âyetini başlık yapmış isim-müsema tartışmalarına değinmiş ve tebâreke sözünün dilsel tahlillerini yapmış, tebâreke sözüyle ilgili ilk sûflerden aktardığı hikâyelerle kulun Rabbini nasıl tazim etmesi gerektiğine değinmiştir.<sup>342</sup>

Beşinci bapta 'yüce olan Rabbinin ismini tesbih et'<sup>343</sup> âyetini başlık yapmış ve tesbih sözünün etimolojisi üzerinde durmuş ve Rabbi tesbih etmenin O'nu tenzih etmek olduğunu ilk sûflerden aktardığı hikâyelerle genişçe açıklamıştır.<sup>344</sup>

Son üç başlık Allah, Lâ İlâhe illallah ve Hû'nun anlamları hakkındadır. Tirmizi rivayetinde bulunan er-Rahmân, er-Rahîm, el-Mâcid, el-Vâlî, el-Müteâlî, Mâlikü'l-

<sup>335</sup> Kuşeyrî, *Şerhu Esmâillâhi'l-Hüsnâ*, s. 25.

<sup>336</sup> Kuşeyrî, *Şerhu Esmâillâhi'l-Hüsnâ*, s. 25-26.

<sup>337</sup> Kuşeyrî, *Şerhu Esmâillâhi'l-Hüsnâ*, s. 26-29.

<sup>338</sup> Meryem, 19/65.

<sup>339</sup> eş-Şûrâ, 42/11.

<sup>340</sup> Kuşeyrî, *Şerhu Esmâillâhi'l-Hüsnâ*, s. 30-34.

<sup>341</sup> er-Rahman, 55/78.

<sup>342</sup> Kuşeyrî, *Şerhu Esmâillâhi'l-Hüsnâ*, s. 35-42.

<sup>343</sup> el-A'lâ, 87/1.

<sup>344</sup> Kuşeyrî, *Şerhu Esmâillâhi'l-Hüsnâ*, s. 43-49.



Mülk ve el-Ğaniyy isimlerini şerh etmemiş fakat rivayette yer almayan el-Cemîl ve el-Ehad isimlerini şerh etmiştir. Kuşeyrî, Gazzâlî, İbn Berrecân, İbnü'l-Arabî ve Tilimsânî gibi sûfî müelliflerden farklı olarak Hû ismini ve Kelime-i Tevhîdi müstakil olarak şerh etmiş Hû ismini müstakil olarak şerh etmede onu Sadreddin Konevî<sup>345</sup> takip etmiştir.

Kuşeyrî her bir isim ve sıfatın lugavî/etimolojik tahlilini yaptıktan sonra “bu ismin bilinmesinin âdâbındandır” diyerek o isimle ahlaklanması gereken konuları belirtmiş ve görüşlerini kendisinden önce sûfîlerin sözleri ve hikâyeleriyle takviye etmiştir. Onun “Kaderiyye'nin [Mutezile] aksine O'nun Sem' ve Basarı ilmi üzerine zâit iki sıfatıdır”<sup>346</sup> demesi Eşarî geleneğe olan bağlılığını gösterir. Müellif, “isimlerdeki benzerlik zâtlardaki benzerliği gerektirmez”<sup>347</sup> diyerek her fırsatta tenzihi öne çıkarmıştır.

Kuşeyrî'nin söz konusu kitabı ilâhî isimlere bir yandan sûfî Kuşeyrî'nin, diğer yandan da Eş'arî kelâmcı Kuşeyrî'nin yöntem ve bakış açısını ortaya koymaktadır. Dil tahlilleri, kelâmcı ve sûfîlerin söz ve hikâyelerinden derlenmiş zengin bir hazine de ortaya koyan müellif çeşitli âyetleri işârî tefsire tabi tutmuş, birçok yerde de hadislerden deliller getirmiştir. Kuşeyrî'nin bu kitapta dayandığı prensiplerin en önemlisi, ilâhî isim ve sıfatları taalluk ettiği şeye göre zât ismi, zât sıfatı ve fiil sıfatı gibi bir veya birden fazla nitelme uğrunda gösterdiği gayrettir.<sup>348</sup> Kuşeyrî'nin *et-Tahbîr fi't-Tezkîr*'ini, Esmâ-i Hüsnâ literatürü içerisindeki yerini tespit etmek ve kelâmî ve tasavvufî kaynaklarına işaret etmek için Hû ismiyle ilgili açıklamalarını burada aktaracağız. Ayrıca Hû ismiyle ilgili açıklamaları kendisinden sonra Konevî başta olmak üzere yazılan Esmâ-i Hüsnâ literatürüne içerik açısından kaynaklık etmiştir.

Bil ki; Hüve/O işaret için konulmuş bir isimdir. Bu isim [sûfiyye] tâife[si] indinde [isimlerle] tahakkukun nihayetinden haber vermek demektir. Zâhir ehli indinde Huve/O kelâmın tam olması için habere ihtiyaç duyan mübtedadır [bizatihi anlamsızdır]. Çünkü sen huve/o diyerek sustuğunda söz anlamlı olmaz. Hüve lafzı kendisinden sonra; ayakta, oturandır, canlıdır ya da ölüdür vb. haber olarak getirene kadar tek başına bir anlam ifade etmemektedir.

Ehl-i tarik indinde ise sen Hû dediğinde onların kalbinde ancak Hak anlaşılır. Onlar kurb hakikatlerinde fenâ oluşlarından, sırlarının üzerine zikrullahın istila etmesinden ve kendilerinden geçmelerinden dolayı Huve lafzının peşinden gelen her türlü beyandan istiğna ederler. Kaldı ki ehl-i hak O'ndan başkasını hissetmezler.

<sup>345</sup> Konevî, *Şerhu Esmâillâhi'l-Hüsnâ*, (thk. Kasım Tahrânî), Beyrut, Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 2007, s. 111-115.

<sup>346</sup> Kuşeyrî, *Şerhu Esmâillâhi'l-Hüsnâ*, s. 129.

<sup>347</sup> Kuşeyrî, *Şerhu Esmâillâhi'l-Hüsnâ*, s. 72.

<sup>348</sup> Muhammed Aruçi, *Abdülkâhir el-Bağdâdî ve el-Esmâ ve's-Sıfât Adlı Eseri*, s. 94.

Ebû Bekir b. Fûrek (k.s) şöyle diyordu: Huve, He ve Vav olmak üzere iki harften oluşur. He boğazın en aşağı kısmından çıkar ki bu mehâric[-i hurûfun] en son kısmıdır. Vav ise dudaktan çıkar ki bu da mehâric[-i hurûfun] ilk kısmıdır. Sanki Huve sözü her hâdisin kendisinde başlayıp kendisinde bittiğine işâret etmektedir. Onun için ibtida ve intiha yoktur. Allah'ı Teâlâ'nın "O evveldir, âhirdir"<sup>349</sup> sözünün anlamı şudur: "O evveldir" O'nun kudemini "O âhirdir" ise yokluğun imkânsızlığını haber vermektedir. [...]

Sûfilerden biri şöyle demiştir. Hayret içinde kalmışlardan (vâlih) birini gördüm ve dedim ki: 'İsmin nedir?' dedi ki: 'Hû/O'. Dedim ki: 'Sen kimsin?' dedi ki: 'Hû'. Dedim ki: 'Nerden geldin?' dedi ki: 'Hû'. Dedim ki 'Hû' sözünle kimi kastediyorsun. Dedim ki: 'Hû'. O'na ne sorduysam cevabında ancak 'Hû' dedi. Dedim ki: Belki de sen Allah'ı kastediyorsun ha? Bağırıldı ve ruhunu teslim etti.

İşâret ehlerinden biri şöyle demiştir: 'Şüphesiz Allah Teâlâ Hû sözüyle sırları ortaya çıkarandır (kâşif). Yine Hû sözüyle -Hû dışında- isimleri kalplere açandır'.

Denildi ki: 'Allah muhiplere (huyyem) Hû kavliyle muhabbet ehline (muheyymîn) Allah kavliyle, âlimlere Ehad kavliyle, Avama 'Doğmadı ve doğurmadı ve O'nun dengi yoktur'<sup>350</sup> kavliyle mükâşef olur.<sup>351</sup>

## 1.2. İmâm Gazzâlî'nin *el-Maksadü'l-Esnâ'sı*

İlk dönem tasavvuf düşüncesinin en önemli isimlerinden biri olan Kuşeyrî'yle muhakkiklerin önderi İbnü'l-Arabî arasındaki en önemli isimlerden biri Gazzâlî<sup>352</sup> diğeri de İbn Berrecan'dır (ö. 536/1142). Her ikisi de ilahi isimler konusunda müstakil eser yazması ve Tilimsânî'nin *Meani'l-Esmâ'sının* kaynaklarından olması hasebiyle Gazzâlî ve İbn Berrecan'ın esma şerhleri Tilimsânî öncesi Esmâ literatürü bağlamında ele alınmayı hak etmektedir. Gazzâlî'nin *el-Maksadü'l-Esnâ'sına* geçmeden önce onun tasavvuf tarihindeki yerine kısaca işaret etmek mezkûr eserin bağlamını tespit ve tahlilde daha sağlıklı neticeler verecektir. Gazzâlî'den önce telif edilen tasavvuf klasiklerinde Fârâbî ve İbn Sînâ gibi meşşâî felsefecilerin düşünceleri karşılık bulmamıştı. Ancak Gazzâlî hakikati arayan grupların dört olduğunu söyleyerek tasavvufu sadece kelâmın değil felsefecilerin de karşısına konuşturdu.<sup>353</sup> Abdülkâhir Cürçânî (ö. 471/1078-79) ve Şehristânî'den (ö. 548/1153) farklı olarak Fahreddin Râzî'nin sûfilere fırka tasnifine dâhil etmesinde Gazzâlî'nin etkisi muhtemeldir.<sup>354</sup> Tilimsânî, Gazzâlî'nin *Mişkâtü'l-Envâr'ını* tavsif ederken tasavvufa ait konuları tahkik

<sup>349</sup> el-Hadîd, 57/3.

<sup>350</sup> İhlâs, 112/3-4.

<sup>351</sup> Kuşeyrî, *Şerhu Esmâillâhi'l-Hüsnâ*, s. 71-72.

<sup>352</sup> Gazzâlî *Maksadü'l-Esnâ'da* "Şeyh Ebû Ali el-Fârmedî'den duydum" dediğine ve Ebû Ali Farmedî de (ö. 477/1084) Kuşeyrî'nin öğrencilerinden olduğuna göre Gazzâlî eserini önce tahlil ettiğimiz Kuşeyrî'nin öğrencisinin öğrencisi olmaktadır. Bkz. Gazzâlî, *el-Maksadü'l-Esnâ*, s. 150; Tahsin Yazıcı, "Ebû Ali el-Fârmedî", *DİA*, c. X, s. 90.

<sup>353</sup> Gazzâlî, *el-Munkız mine'd-Dalâl*, (tahkik ve tercüme Abdürrezzak Tek), Bursa, Emin Yayınları, 2013, s. 9.

<sup>354</sup> Fahreddin Râzî, *İ'tikâdâtü Fırakü'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn*, (nşr. Ali Sâmî en-Neşşâr), Kahire, Mektebetü'n-Nahdati'l-Mısıriyye, 1938, s. 72.

(meşhûd) tavrından değil ilim (ma'kûl) tavrından açıkladığını belirtir. Tilimsânî'nin Gazzâlî'ye bakış açısı şöyledir.

Deniz burada kula tecelli zamanında halkiyet ve hakikat itibarı arasında hâsıl olan bir hayrettir ve ismi de yoktur. Eğer ismi olsaydı onda kevnîyet tahakkuk ederdi. Çünkü her şey kendisinde varolan imkân ve halkiyet itibarıyla isimlendiril[ebilin]ir. Ancak vech-i hâssa [Hak'la kul arasındaki özel yöne] gelince onun ismi yoktur. Bu meseleyi Gazzâlî *Mişkâtü'l-Envâr*'ında zikretti. Bu kitapta Allah Teâlâ'nın "Onun veçhi müstesnâ her şey helak olucudur" [el-Kasas, 28/88] âyetini şahid getirerek bu konuyu zikretti ve konuyu açık-seçik şekilde arzetti. Ancak onun kelâmı tahkik (meşhûd) tavrından (hazret) değil ilim (mâkul) tavrındandır.<sup>355</sup>

Tilimsânî'nin Gazzâlî tavsifinden hareketle *el-Maksadü'l-Esnâ*, ilâhî isimleri ilmî/nazarî ve tahkîkî/şuhudî bilgi arasında diğer bir tabirle sûfilerin müşahedeyle elde ettikleri bilgileri nazarî/burhanî bir dille açıklamıştır. Gazzâlî'nin ilim tavrındaki başarısı diğer bir ifadeyle nazarî düzeydeki anlatım gücü kendisinin tasavvuf tarihinde ilmin kutbu olarak anılmasını sağlamıştır.<sup>356</sup> *el-Maksad*'daki şu ifadeler Tilimsânî'nin Gazzâlî'nin telif tarzı hakkındaki değerlendirmeleriyle paralel niteliktedir.

Eğer sûfilerin kelimeleri onlara müşahedelerine binaen velâyet tavrında açılmıştır, akıl bunu derk etmekten acizdir ve senin zikrettiğin şeyler aklın tasarrufudur dersin bil ki velayet tavrında aklın imkânsız olarak hükmettiği şeylerin zahir olması mümkün değildir (lâ yecûzu). Evet, [sûfilerin kelimelerinde] aklın kendisini anlamaktan aciz olduğu şeylerin zuhuru mümkündür. Bunun anlamı insan bu kelimeleri sadece akılla idrak edemez demektir. Bunun örneği şudur: Veliye filânın yarın öleceği keşfolunur/inkîşaf. Bu akılla idrak edilmez, akıl bunu idrakten aciz kalır. Allah yarın kendi mislini yaratacak diye keşf olunması mümkün değildir (lâ yecûzu). Akıl bunu anlamaktan aciz kalmaz ve bunu imkânsız görür.<sup>357</sup>

Gazzâlî'nin Eşarîliğinin selefi Kuşeyrî'nin Eşarîliğinden farkına İbn Rüşdün birincisi hakkındaki "O kitaplarında mezheplerden herhangi bir mezhebe ittiba etmedi, aksine Eşariyle Eşari, sûfîyle sûfî felâsifeyle de filozoftu"<sup>358</sup> sözü işaret eder. Kendisi "ergenlik yaşına yaklaştığımdan bugüne kadar -şimdi yaşım elliyi geçti - [...] her fırkanın inancını araştırmaya ve her kesimin mezhebine ait sırları keşfetmeye devam ediyorum"<sup>359</sup> cümlesiyle Eşari seleflerine olan farkını dile getirir.

Gazzâlî'de Kuşeyrî gibi bir çok temel İslami bilimlerde eser telif etmiş velut yazarlardandır. O ilâhî isimlerle ilgili genel olarak görüşlerini *el-Maksadü'l-Esnâ'nın*

<sup>355</sup> Tilimsânî, *Şerhu Mevâkıfi'n-Niffertî*, vr. 134a-b.

<sup>356</sup> Süleyman Uludağ, "Gazzâlî, Tasavvufî Görüşleri", *DİA*, c. XIII, s. 517.

<sup>357</sup> Gazzâlî, *el-Maksadü'l-Esnâ*, (thk. Bessâm Abdülvehhâb el-Câbî), Kıbrıs, Dâru İbn Hazm, 2003, s. 159.

<sup>358</sup> İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, (thk. Muhammed Ammâre), Beyrut, el-Müessesetü'l-Arabiyye, 1979, s. 52

<sup>359</sup> Gazzâlî, *el-Munkız mine'd-Dalâl*, s. 2.

yanı sıra *Tehâfütü'l-Felâsife*,<sup>360</sup> *el-İktisad fi'l-İtikâd*<sup>361</sup> ve bilhassa *el-Maksadü'l-Esnâ*'da işlemediği haberi sıfatlarla ilgili görüşlerini *İlcâmu'l-avâm an İlmi'l-Kelâm*'da<sup>362</sup> açıklamıştır. *el-Maksadü'l-Esnâ*'da ilâhî isimlerin Eşari mezhebine göre zât ve yedi sığata dönüşünü işledikten sonra Mutezile ve feslefecilere göre çok olan isimlerin bir zâta dönmesine özet olarak değinmiş detaylı bilgi için *Tehâfütü'l-Felâsife*'sine<sup>363</sup> yönlendirmiştir. Gazzâlî *el-Maksadü'l-Esnâ*'yla beraber ilahi isimler, diğeri bir tabirle sıfatlar konusunu detaylı bir şekilde *el-İktisad fi'l-İtikâd*'da<sup>364</sup> Gazzâlî *el-İktisad*'da sûfi menkıbeleri ve ilahi isimlerle ahlaklanma meselelerine girmemiş, *Tehâfüt*teki gibi Mu'tezile ve Felâsife'yle tartışarak Eşari geleneğinin ilâhî isimler anlayışını savunmuştur. *el-İktisad*'da Gazzâlî'nin kelâmî yönü *el-Maksad*'da ise sûfi yönü ağır basmaktadır. Şöyle ki Gazzâlî, Tilimsânî'nin *el-Meâni'l-Esnâ*'sının isimlerin Cenâb-ı Hakk'a verilmesi hakkında üç temel kaynağından biri olan *el-Maksadü'l-Esnâ*'sını *İhyâ*'dan sonra *el-Munkız*'dan önce yazmıştır. Çünkü *el-Maksadü'l-Esnâ*'da<sup>365</sup> *İhyâ*'sına, *el-Munkız*,<sup>366</sup> *Mişkâtü'l-Envâr*,<sup>367</sup> ve *İlcâmü'l-Avâm*'da<sup>368</sup> *el-Maksadü'l-Esnâ*'sına atıfta bulunmaktadır. *el-Maksadü'l-Esnâ*, Gazzâlî'nin uzlet dönemi sonrası eserlerindedir ve merkez konusunu 'Allahın ahlakıyla ahlaklanın' hadisi teşkil etmektedir. Gazzâlî'nin eserinin Kuşeyrî'nin şerhinden ayrılan diğeri bir özelliği tartışma alanına Mutezililerin yanı sıra felsefecileri de eklemiştir.<sup>369</sup>

Hamdele ve salveleden sonra *el-Maksadü'l-Esnâ*'nın mukaddimesinin tamamını oluşturan sebep-i telif kısmında Gazzâlî, insan gücü için ilâhî sıfatları incelemenin imkânsız denecek kadar zor olduğunu, ayrıca kitleleri alışageldikleri kanaatlerinden uzaklaştırıp onlara gerçeği anlatmanın önemli bir problem oluşturduğunu, bununla birlikte Allah'ın lütfuna güvenerek işe başladığını şöyle dile getirmektedir:

<sup>360</sup> Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, *Filosofların Tutarsızlığı*, (neşir ve tercüme Mahmut Kaya-Hüseyin Sarıoğlu), İstanbul, Klasik Yayınları, 2009, s. 97-110.

<sup>361</sup> Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, (tsh. Mustafa el-Kabbânî ed-Dımaşkî), Kahire, el-Matbaatü'l-Edebiyye, t.y., s. 37-72.

<sup>362</sup> Gazzâlî, *İlcâmu'l-Avâm an İlmi'l-Kelâm*, (tsh. Mustafa Muhammed Kaşîşe), Kahire, el-Matabaatü'l-İlmiyye, 1303.

<sup>363</sup> Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 97-110.

<sup>364</sup> Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, s. 37-72.

<sup>365</sup> Gazzâlî, *el-Maksadü'l-Esnâ*, s. 106.

<sup>366</sup> Gazzâlî, *el-Munkız mine'd-Dalâl*, s. 42.

<sup>367</sup> Gazzâlî, *Mişkâtü'l-Envâr -Nur Metafizîği*, (trc. A. Cüneyd Köksal), İstanbul, Gelenek Yayınları, 2004, s. 37.

<sup>368</sup> Gazzâlî, *İlcâmu'l-Avâm an İlmi'l-Kelâm*, s. 32.

<sup>369</sup> Gazzâlî, *el-Maksadü'l-Esnâ*, s. 19-20.

Dinde kendisine icabet edilmesi taayyün eden bir kardeş benden Allah'ın güzel isimlerinin anlamlarının şerhini istedi ve bu konuda ısrar etti. Kardeşlik hakkını yerine getirmenin gereğine uymak ve tehlikeli bir işe girişmekten yüz çevirmeyle beşer kuvvetinin aciz olduğu bir işten sakınma yolunu tutarak onu isteğinden vaz geçirmek arasında tereddütle bir adım öne bir adım geriye atıyordum.

Nasıl yapmayayım? Bunun gibi sıkıntılı (ğumra) bir işe dalmaya basiret sahibi için iki engel vardır.

Birincisi bu iş kendiliğinde meramı yüce, menzilleri zor ve anlaşılması güçtür. Çünkü bu iş aynı zamanda akılların kendisinde hayrete düştüğü -maksatları bir tarafa ilkelerinde- akıl gözlerinin görmekten zayıfladığı en yüce zirve ve en uzak hedeftir. Rububî sıfatlarda beşerî kuvvetler için araştırma, inceleme ve soruşturma yolunu tutmak nasıl mümkün olsun?! Yarasaların gözleri güneşin nuruna nasıl takat yetirsin?!

İkincisi Hakk'ın künhü hakkında açık bir şekilde söz söylemek neredeyse cumhurun gittiği yola muhaliftir. Halkı adet ve mezhep alışkanlıklarından kesmek zordur. Cenab-ı Hak her varide başlangıç yeri olmaktan veya ancak peş peşe gelen [vâritlerle] Kendisine muttali olmaktan yücedir. Maksud yüce olduğunda yardımcı azaldı. Kim halka karışırsa ona korunması gerekir. Ancak bir kimsenin gözünü Hak açmışsa kör olması zordur. Kim Allah'ı bilmiyorsa susması vaciptir. Kim Allah'ı bilirse susmak ona gereklidir. Bundan dolayı denildi ki: "Kim Allah'ı bilirse dili topuklar."

Ancak bu özürlerin üzerini [kardeşimin] şiddetli ısrarıyla beraber [kardeşlik hakkını yerine getirmenin] gereğinin doğruluğu örttü. Allah'tan doğruyu kolay kılmasını ve geniş lütuf ve cömertliğiyle çokça sevapla karşılık vermesini niyaz ediyorum. Çünkü O kullarına karşı kerim ve cömerttir.<sup>370</sup>

Gazzâlî diğer eserlerinde olduğu gibi *Maksud*'da da mukaddimeden sonra işleyeceği konuların detaylı taksim ve özetini yapmıştır. Birinci bölüm giriş niteliğinde olup dört fasıldan müteşekkildir. İsim, müsemmâ ve tesmiye konuları ve Gazzâlî'ye göre bu hususta düşülen yanlışlar birinci faslı oluşturmaktadır. Gazzâlî ismin müsemmâ ve tesmiyenin gayrı olduğuna "Gerçek şu ki isim, tesmiye ve müsemmanın gayrıdır. Çünkü bu üçü [isim, müsemma ve tesmiye] birbirine eş anlamlı/müteradif değil, farklı anlamlı/mütebayin kelimelerdir"<sup>371</sup> ifadesiyle hükmettikten sonra uzunca mezkûr hükmünün gereklerini açıklamıştır. Ayrıca bu tartışmanın çok uzun, lafzî bir tartışma ve faydasının da az olduğuna işaret etmektedir.<sup>372</sup>

İkinci fasılda Gazzâlî kendinden önceki esmâ şârihlerinin el-Ğafûr, el-Ğâfir ve el-Ğaffâr gibi eş anlamlı/müşterek, el-Kebîr ve el-Azîm gibi yakın anlamlı/müteradif isimlerin müstakil anlamları olduğuna değinmediklerini dile getirmiş ve bu konuda görüşlerini açıklamıştır.<sup>373</sup> Gazzâlî vaz' ettiği "isimler harf ve seslerin mahreçlerine göre değil, mânâ ve mefhumlarına göre murat edilir"<sup>374</sup> kaidesinden hareketle el-Ğâfir,

<sup>370</sup> Gazzâlî, *el-Maksudü'l-Esnâ*, s. 24-39.

<sup>371</sup> Gazzâlî, *el-Maksudü'l-Esnâ*, s. 24-39.

<sup>372</sup> Gazzâlî, *el-Maksudü'l-Esnâ*, s. 31.

<sup>373</sup> Gazzâlî, *el-Maksudü'l-Esnâ*, s. 40-43.

<sup>374</sup> Gazzâlî, *el-Maksudü'l-Esnâ*, s. 40.

el-Ğafûr ve el-Ğaffâr gibi isimlerin arasındaki ince anlam farkına ve el-Kebîr, el-Azîm ve el-Celîl gibi eş anlamlı/müşterek isimlerin müstakil anlamına şöyle işaret ediyor:

[**1. Müteradif/yakın anlamlı isimler arasındaki ince farklar**] el-Ğâfir sadece bağışlamaya (aslu'l-mağfiret) el-Ğafûr günahın çok olmasına nispetle bağışlamanın çokluğuna delalet eder. Şöyle ki günahlardan sadece bir çeşidi bağışlayana [çok tekrarlanan bir çeşit] Ğafûr denmemeyebilir (kad lâ yukâl). el-Ğaffâr tekrar cihetiyle çok bağışlamaya işaret eder. Yani günahları müteaddit kere (merreten ba'de uhrâ) bağışlar. Şöyle ki, bütün günahları bir defada bağışlayan ve [sonra] günaha müteaddit kere döneni (merreten ba'de uhrâ) bağışlamayan el-Ğaffâr ismine müstahak olmaz.<sup>375</sup>

[**2. Müşterek/eş anlamlı isimler arasındaki ince farklar**] el-Kebîr ve el-Azîm'in kullanımında fark vardır. el-Kebîr[in kullanıldığı yerde] el-Azîm kullanılmaz. Eğer bu ikisi müteradif/yakın anlamlı olsaydı her yerde [biri diğerinin yerine] vârit olurdu. Araplar 'filân filandan yaşça büyüktür dediklerinde 'ekberü sinnen' derler 'a'zamu sinnen' demezler. el-Celîl[in anlamı] el-Kebîr ve el-Azîm'den başkadır. Çünkü celâl şeref sıfatına işaret eder. Bundan dolayı 'filan filandan yaşça büyüktür', 'ecellü sinnen' olarak değil 'ekberü sinnen' olarak ifade edilir. 'Arş insandan büyüktür' (el-arşu a'zamu mine'l-insân) 'ecell'e değil 'a'zam'la ifade edilir.<sup>376</sup>

Üçüncü fasıl, Allah'ın el-Alîm ismi gibi birden fazla mânaya gelme ihtimali olabilecek (müşterek) isimleri içermektedir.<sup>377</sup> Birinci bölümün son faslı ilâhî isimlerin anlamlarıyla tahalluk etme ve süslenmeyi içermektedir.<sup>378</sup> Gazzâlî asıl kemâlin ilâhî isimlerle ahlaklanmak olduğunu, yoksa ilâhî isimlerin, lafzını duymada insanlara hayvanın, dildeki vaz'ını fehm etmede bedevînin, tasdik etmede çocuğun ortak olduğunu belirtir.<sup>379</sup> Gazzâlî bu fasılda ilâhî isimlerle ahlaklanmayla insanın kemâlde Cenâb-ı Hakk'a ulaşamayacağını sûfilerden yaptığı deliller ve mantıkî istadlallerle açıklar.<sup>380</sup>

İkinci bölüm temel maksat ve gayeler hakkında olup üç fasıl olarak düzenlenmiştir. İkinci bölümün birinci faslı Ebû Hüreyre rivayetindeki doksan dokuz ismin anlamlarını içermektedir.<sup>381</sup> Kuşeyrî de isimleri mezkûr rivayete esasen açıklamıştı. Gazzâlî kitabın en hacimli kısmını oluşturan bu fasılda mezkûr doksan dokuz ismi açıklarken takip ettiği yöntem şöyledir: İsmi tercih ettiği anlamını zikretmek, mevzu bahis isme taalluk eden ilâhî ahlâkla ahlaklanmanın niteliğini belirtmek ve Kuşeyrî'den farklı olarak bazı sûfilere isnad edilen hulûl ve ittihad gibi

<sup>375</sup> Gazzâlî, *el-Maksadü'l-Esnâ*, s. 41.

<sup>376</sup> Gazzâlî, *el-Maksadü'l-Esnâ*, s. 42.

<sup>377</sup> Gazzâlî, *el-Maksadü'l-Esnâ*, s. 43.

<sup>378</sup> Gazzâlî, *el-Maksadü'l-Esnâ*, s. 43-45.

<sup>379</sup> Gazzâlî, *el-Maksadü'l-Esnâ*, s. 45.

<sup>380</sup> Gazzâlî, *el-Maksadü'l-Esnâ*, s. 151.

<sup>381</sup> Gazzâlî, *el-Maksadü'l-Esnâ*, s. 60-157.

olumsuz nitelermeleri reddetmektir.<sup>382</sup> Genellikle kulun bahsi geçen isimden nasibini zikretmekle isimle ilgili açıklamalarını sonlandırır.

İkinci bölümün ikinci faslında isimlerin Eşari mezhebine göre zât ve yedi sıfata dönüşü, üçüncü faslında Mutezile ve feslefecilere göre isimlerin zâta dönüşü sadece konu başlıkları verilerek tafsilatı *Tehâfütü'l-Felâsefe* kitabına yönlendirilerek özet olarak açıklanmıştır.<sup>383</sup>

Kitabın üçüncü bölümü eklerden teşekkül etmiş olup üç fasla ayrılmıştır. Birinci faslında Kur'an'da ve Sünnet'te Allah'a izâfe edilen isimlerin Tirmizi rivayetindeki doksan dokuzla sınırlı olmadığı, çünkü el-Mevlâ ve en-Nasîr gibi isimler Tirmizi rivayetinde olmadığı halde Kur'an'da vârit olduğu açıklanmıştır.<sup>384</sup> İkinci faslında isimlerinin sayısının doksan dokuz olarak öne çıkarılmasının hikmeti işlenmiştir.<sup>385</sup>

Üçüncü faslında ilâhî isim ve sıfatların nasların bildirmesiyle sabit olmasının yanı sıra (tevkîfi) aklî çıkarımlarla O'na isim ve sıfat nisbet etmenin imkân dâhilinde bulunup bulunmadığı gibi hususlar irdelenmiştir. Gazzâlî isimlerin tevkîfiliği meselesinde isim-sıfat ayırımına gitmiş Kuşeyrî'den daha detaylı açıklamalar yapmıştır.<sup>386</sup>

Gazzâlî'nin isim-müsemmâ konusundaki tavrından hareketle kendisinden sonraki etki alanına bakıldığında İbn Berrecan, İbnü'l-Arabî ve Tilimsânî gibi sûfî müelliflerden ziyade Fahreddin Râzî<sup>387</sup> ve Kâdî Beyzâvî<sup>388</sup> gibi kelimciler üzerinde etkilidir.<sup>389</sup> Gazzâlî'nin bu konudaki etkisi Tilimsânî'nin kendisi hakkında "konuları tahkik tavrından değil ilmî/nazarî tavrından açıklamıştır",<sup>390</sup> değerlendirmesini destekler mahiyettedir. Devvânî, Gazzâlî'nin ilim/nazarî tavra olan vurgusundaki şiddetinden dolayı Gazzâlî'nin tenzih konusunda mübalağa ettiğini belirtmektedir.<sup>391</sup>

<sup>382</sup> Gazzâlî, *el-Maksadü'l-Esnâ*, s. 150-157.

<sup>383</sup> Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife, Filofofların Tutarsızlığı*, s. 97-110.

<sup>384</sup> Gazzâlî, *el-Maksadü'l-Esnâ*, s. 164-162.

<sup>385</sup> Gazzâlî, *el-Maksadü'l-Esnâ*, s. 167-172.

<sup>386</sup> Gazzâlî, *el-Maksadü'l-Esnâ*, s. 172.

<sup>387</sup> Fahreddin Râzî, *Levâmiu'l-Beyyinât fî Şerhi Esmâillah*, (tsh. Ebû Firâs Na'sânî), Mısır, Muharrem Efendi Matbaası, 1323, s. 3-10.

<sup>388</sup> Kâdî Beyzâvî, *Şerhu Esmâillah*, (thk. Hâlid en-Necdî), Beyrut, Dâru'l-Marife, 2015, s. 93-106.

<sup>389</sup> Gazzâlî, *el-Maksadü'l-Esnâ*, s. 31.

<sup>390</sup> Tilimsânî, *Şerhu Mevâkıfi'n-Nifferî*, vr. 134a-b.

<sup>391</sup> Gazzâlî, *el-Maksadü'l-Esnâ*, s. 31.

### 1.3. İbn Berrecân'ın *Şerhu Esmâillahi'l-Hüsnâ*'sı

İbnü'l-Arif'in (ö. 536/1141) kendisine “şeyhim, imamım ve büyüğüm”<sup>392</sup> diye hitap ettiği İbn Berrecân, İbnü'l-Arabî öncesi Endülüs tasavvufunun çağdaşları İbnü'l-Arif ve İbnü'l-Kasî'yle (ö. 546/1141) beraber üç önemli sîmâsından<sup>393</sup> biridir ve tabakât kitaplarında “Endülüs'ün Gazzâlî”si olarak tanıtılmıştır.<sup>394</sup> İbn Berrecân'a Endülüs'ün Gazzâlî'si denmesinin sebebi Kenneth Garden'e göre Gazzâlî'nin Endülüs'teki takipçisi olması açısından değil “klasik bir sûfî olarak Mağrib tasavvufunun şekillenmesinde Gazzâlî'ye benzer bir rol oynamış olma ihtimali”nden dolayıdır.<sup>395</sup> Garden'in bu yaklaşımı İbn Berrecân ve Gazzâlî arasındaki temel meselelerdeki üslup farkını doğrulamaktadır. Burada daha sonra detaylı inceleneceği için aralarındaki kısaca iki konu üzerinden yaklaşım tarzına dikkat çekilecektir. Birincisi; İbn Berrecân, *Şerhu'l-Esmâ*'sında Gazzâlî'den farklı olarak felsefe kökenli gördüğü için ilâhî isimlerle ahlaklanma anlamında tahalluk kavramını değil, ilâhî isimlerle ibadet etme anlamında taabbüd<sup>396</sup> kavramını kullanmıştır. İkincisi; haberi sıfatlara olan yaklaşım farkıdır. ki, İbn Berrecân'ın Hak tasavvurunda bilhassa haberi sıfatlar konusunda tefvizi esas alan ehl-i hadis geleneğine mi yoksa te'vîli esas alan kelâm geleneğine mi ya da ikisini cem ettiğine karar kılmak güç olmakla beraber Gazzâlî'nin haberi sıfatları geniş şekilde işlediği *İlcâmü'l-Avam*'ındaki yaklaşımı tevil merkezlidir.

İbn Berrecân ilâhî isimlerle ilgili görüşlerini *Şerhu Esmâillah*'ıyla beraber günümüze ulaşan *Tenbîhü'l-Efhâm*<sup>397</sup> isimli tefsiri ve söz konusu tefsirin özeti

<sup>392</sup> Paul Nwya, “Resâil İbnü'l-Arif ilâ Ashâbi Sevretî'l-Mürîdîn fi'l-Endelüs”, Beyrut, *el-Ebhâs*, S. 27, 1979, s. 43-56; Ercan Alkan, *İbn Arabî'nin Hal'u'n-Na'leyn Şerhi: Tahkik ve Değerlendirme*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul, 2014, s. 47.

<sup>393</sup> Paul Nwya, “Resâil İbnü'l-Arif ilâ Ashâbi Sevretî'l-Mürîdîn fi'l-Endels”, s. 43-56; Ercan Alkan, *İbn Arabî'nin Hal'u'n-Na'leyn Şerhi: Tahkik ve Değerlendirme*, s. 47.

<sup>394</sup> Söz konusu üç sûfî'nin Endülüs tasavvuf tarihindeki konumu hakkında detaylı bilgi için bkz. Ercan Alkan, *İbn Arabî'nin Hal'u'n-Na'leyn Şerhi: Tahkik ve Değerlendirme*, s. 20-86.

<sup>395</sup> Gazzâlî ve İbn Berrecân ilişkisine dair bkz. Kenneth Garden, *Al-Ghazâlî's Contested Revival: İhyâ' 'Ulüm al-Dîn and Its Critics in Khorasan and the Maghrib*, The University of Chicago, (Basılmamış Doktora Tezi), Chicago, 2005, s. 211-214; Ercan Alkan, *İbn Arabî'nin Hal'u'n-Na'leyn Şerhi: Tahkik ve Değerlendirme*, s. 43-46. Ercan alkan söz konusu üç sûfî'nin tasavvuf anlayışının bağlamı hakkında şu değerlendirmeleri yapmaktadır. “Adları geçen sûfilere doğrudan İbn Meserre'nin öğretileriyle ilişkilendirmek zor olsa da dönemlerini adlandırmak maksadıyla Gazzâlî ve İhyâ'nın Endülüste'ki sembolik karşılığı üzerinden bir irtibat kurmak mümkündür.” Ercan Alkan, *İbn Arabî'nin Hal'u'n-Na'leyn Şerhi: Tahkik ve Değerlendirme*, s. 43.

<sup>396</sup> İbn Berrecân, *Şerhu Esmâillâhi'l-Hüsnâ*, (thk. Purificacion De La Torre) Madrid, el-Meclisi'l-A'lâ li'l-Abhâsi'l-İlmiyye el-vekâletü'l-İsbâniyye li't-Teâvüni'd-Düveliyy, 2000, s. 380. Bu tahkik Süleymaniye Kütüphanesi Şehid Ali Paşa nr. 426'daki hicri 695 senesinde istinsah edilmiş nüshayla karşılaştırılmıştır.

<sup>397</sup> Eser iki ayrı muhakkik tarafından tahkik edilmiştir. İbn Berrecân, *Tenbîhü'l-Efhâm*, (thk. Muhammed



mâhiyetinde olan *Îzâhu'l-Hikme bi-Ahkâmi'l-İbre*'sinde işlemiştir. İbn Berrecân'a *Şerhu'l-Esmâi'llah* ve *Tercümânü Lisâni'l-Hak el-Mebsûs fi'l-Emr ve'l-Halk* başlığı altında iki müstakil eser atfedilmişse de bu tek eserin iki isimle anılmasından kaynaklıdır.<sup>398</sup> İbn Berrecân'ın *Tenbîhu'l-Efhâm* isimli tefsirinde ilâhî isimlerle ilgili görüşlerin detayı için müteaddit kere okuyucusunu *Şerhu'l-Esmâsı*'na<sup>399</sup> yönlendirir. İbnü'l-Berrecan *Tenbîhü'l-Efhâm* ve *Îzâhu'l-Hikme* isimli tefsirlerini *Şerhu'l-Esmâ*'sından sonra telif etmiş ve söz konusu tefsirlerinin ilgili yerlerinde<sup>400</sup> *Şerhu'l-Esmâ*'nın özetini yapmıştır.

Tilimsânî'nin *el-Meânî'l-Esnâ*'sının isimlerin Cenâb-ı Hakk'a verilmesi konusunda üç temel kaynağından biri olan İbn Berrecan'ın Esmâ şerhi, mezkûr literatür içerisinde hacminin büyüklüğüyle öne çıkar. Kâtip Çelebi, İbn Berrecan'ın şerhinin hacimli oluşuna şöyle işaret etmektedir: "Ahmed b. Ali el-Bûnî'nin şerhi İbn Berrecan'ın şerhi gibi hacimlidir."<sup>401</sup>

İbn Berrecân, *Şerhu'l-Esmâ*'sında dayandığı kaynakları açık olarak zikretmez. İbn Teymiyye, Ebû Tâlib el-Mekki'yi İbn Berrecan'ın kaynaklarından sayar.<sup>402</sup> "Âlimlerden biri tevbeyle on makama taksim etmiştir"<sup>403</sup> şeklindeki isimsiz

---

el-Adlûnî), Mağrib, Dâru's-Sekafe, 2011. [Adlûnî'nin tahkiki iki cilt olup İsra suresine kadar olan kısmı eksiktir.] İbn Berrecân, *Tenbîhü'l-Efhâm İlâ Tedebbürî'l-Kitâbi'l-Hakîm ve Taarrüfi'l-Âyâtî ve'n-Nebei'l-Azîm*, (thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî,) Beyrut, Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2013 [Tahkik beş cilt olup Kur'ân'ın tefsirini baştan sona içermektedir.] İbn Berrecân *Şerh-i Esmâsında* müteaddit kere (s. 165, 495, 535) *el-İrşâd fî Sebîli'r-Reşâd* diyerek, *Tenbîhü'l-Efhâm*'ında (Mezîdî, c. I, s. 160) kısaca *el-İrşâd* diyerek atıf yapar. Kâtip Çelebi *Keşfü'z-Zunûn*'da (c.I, s. 69-70) İbn Berrecan'ın tefsirini *el-İrşâd fî tefsîri'l-Kur'ân* olarak kaydetmiştir. "Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Mahmud Paşa, nr. 3, 4) bulunan *Îzâhu'l-Hikme bi-Ahkâmi'l-İbre* adlı iki ciltlik eserin İbn Berrecân'ın tefsiri olduğu kaydedilmişse de yapılan incelemede eserin ona ait olmadığı anlaşılmıştır." Osman Karadeniz, "İbn Berrecân", *DİA*, c. XIX, s. 371. Ancak *Îzâhu'l-Hikme bi-Ahkâmi'l-İbre* Süleymaniye Kütüphanesi Mahmud Paşa 3-4 ve Murat Molla 35 nolu nüshalara istinaden İbn Berrecân'a nispetle tahkik edilmiştir. bkz. İbn Berrecân, *Îzâhu'l-Hikme bi-Ahkâmi'l-İbre*, (thk. Gerhard Böwering-Yousef Casewit), Leiden, Brill, 2015.

<sup>398</sup> Muhammed el-Adlûnî el-İdrîsî iki eserin isimlerinin farklı olmasına rağmen tek kitap olduğuna şöyle işaret etmektedir: "Paris Milli kütüphanesindeki yazma (Arabe 2642) *Tercümânü Lisâni'l-Hak el-Mebsûs fi'l-Emr ve'l-Halk* başlığı altında Biritish Museumdaki yazmalar (nr. 411 ve 1312) *Şerhu'l-Esmâi'l-Hüsnâ* adı altında kayıtlıdır. İsimleri farklı olsa da içerikleri aynıdır." İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, Tahkik edenin girişi, c. I, s. 21.

<sup>399</sup> İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, (Mezîdî), c. I, s. 63, 75, 85, c. II, s. 247, 265, 398, c. III, s. 237, c. IV, s. 13, c. V, s. 326; *Îzâhu'l-Hikme bi-Ahkâmi'l-İbre*, s. 283, 353.

<sup>400</sup> İbn Berrecân'ın tefsirinde ilâhî isimlerle ilgili görüşleri için bkz. İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm* (Mezîdî), c. I, 63-64, 75, 84, 117, 147, 180-188, 256, 273, 433, 450, 457, 471-73, c. II, s. 222, 247, 286, 306-308, 398-9, 503-5, 531, c. III, s. 5, 109, 186, 237, c. IV, s. 149, 172, 240, c. V, s. 326-27, 564-567; İbn Berrecan, *Îzâhu'l-Hikme bi-Ahkâmi'l-İbre*, s. 74-81, 283, 353, 888-889.

<sup>401</sup> Kâtip Çelebî, *Keşfü'z-Zünûn*, c. II, s. 1033.

<sup>402</sup> İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, c. V, s. 485.

<sup>403</sup> İbn Berrecân, *Şerhu Esmâillâhi'l-Hüsnâ*, s. 252, 272, 432, 564, 437.

göndermelerinin kaynağını bulmak güçtür. İbn Berrecân'ın teşbih ve ta'tîl arasındaki Hak tasavvurunu ifade eden cümleleri neredeyse Kuşeyrî'yle aynıdır. Aşağıda vereceğimiz karşılaştırmalı alıntı İbn Berrecân'ın kaynaklarından birinin de Kuşeyrî'nin Esmâ şerhi olduğunu gösterir.

[**1. Kuşeyrî**] Allah'ın isimleri hususundaki ilhad [haktan bâtıla doğru meyletme] iki türlüdür: Şer'in izin verdiğinde ileriye gitmek/teşbih ve şeriatın gerekli kıldığını noksan kılmak/ta'til. Müşebbihe O'nu izin verilmeyen şeylerle vasfettiler. Muattıla [Mutezile] kendisini vasıfladığı şeyleri ondan nefyettiler. Bunun için Ehl-i Hak "dinimiz iki yolun [tenzih ve teşbih] arasında bir yoldur. Yani ne teşbih ne de tatildir. Diğer zâtlara benzemeyen bir Zâtı isbat etmek ve sıfatları ondan ta'til etmemek.<sup>404</sup>

[**2. İbn Berrecân**] Allah'ın isimleri hususundaki ilhad [haktan bâtıla doğru meyletme Şer'in izin verdiğinde ileriye gitmek/teşbih ve şeriatın gerekli kıldığını noksan kılmak/ta'til. Müşebbihe O'nu izin verilmeyen şeylerle vasfettiler. Muattıla kendisini vasıfladığı şeyleri ondan nefyettiler. Bizim Rabbimizi bilme konusunda dinimiz iki yolun [tenzih ve teşbih] arasında bir yoldur. Yani ne teşbih ne de tatildir. Diğer zâtlara benzemeyen bir Zâtı isbat etmek ve sıfatları ondan tatil etmemek.<sup>405</sup>

İbn Berrecân *Şerhu Esmâillâh*'ı ismini belirtmediği bir arkadaşının 'Allah'ın doksan dokuz ismi vardır' hadisinden hareketle ilahi isimlerin tespit edilişi hakkındaki soruları üzerine telif ettiğini eserin mukaddimesinde belirtmektedir. Arkadaşının İbn Berrecân'a yönelik soruları ilâhî isimlerin sayımı meselesinde birçok probleme ışık tutmaktadır:

Ey sevgili veli, [beni dostluğunla] saflaştıran (musâfi) yakın kardeş benden -Allah bizim ve senin için rızasını takdir etsin ve bizi ve seni rahmet ve mağfiretiyle kuşatsın- Allah resulünün (s.a.v) 'Allah'ın yüzden bir eksik doksan dokuz ismi vardır, kim onları ihşâ ederse cennete girer' hadisindeki meşhur kavlini açıklamamı istedin. Söz konusu isimler biliniyor ve belirlenmiş midir değil midir? Eğer belirlenmişse sadece onlarla yetinmek bize vacip midir? Eğer biliniyorsa onlar hangi isimlerdir? Eğer belirlenmemişse bize onları Kur'an ve sünnetten çıkarmak caiz midir? Çünkü seleften -Allah hepsinden razı olsun-Hakk'ı kullarının ancak kendisi veya resulünün (s.a.v) isimlendirdiği veya müslümanların üzerine icma ettiği isimlerle isimlendirmek hususunda ittifak vaki olmuştur. Bununla beraber şunu [şunları] zikrettin. **1.** İsimlerin Kur'an ve sünnetten çıkarma işini yapanlar bu sayıdan [doksan dokuz] daha çok isim çıkardılar. **2.** İsimleri tatad eden rivayetler bir ismin yerine başka bir isim koymak suretiyle farklılaşmakla doksan dokuzdan çok oldu. **3.** Bu

<sup>404</sup> Kuşeyrî, *Şerhu Esmâillâhî'l-Hüsnâ*, s. 21; Kuşeyrî ve İbn Berrecân arasındaki benzerliği görebilmek için Kuşeyrî'nin Arapça ibaresini buraya naklediyoruz:

والإلحاد في أسماء الله تعالى على وجهين؛ بالزيادة على ما أُذِنَ فيه، أو النقصان عما أُمر به؛ فالأول: تشبيه، والثاني: تعطيل، فإنَّ المشبَّهة وَصَفوه بما لَمْ يَأذَنُ فيه، والمعطلة جحدوا ما اتَّصف به. ولهذا قال أهل الحق: ديننا طريقٌ بين طريقين؛ لا تشبيه ولا تعطيل، إثباتُ ذاتٍ غيرِ مشبَّهٍ بالذوات ولا معطَّلة بالصفات.

<sup>405</sup> İbn Berrecân, *Şerhu Esmâillâhî'l-Hüsnâ*, s. 433. Kuşeyrî ve İbn Berrecân arasındaki benzerliği görebilmek için aynı şekilde İbn Berrecân'ın Arapça ibaresini buraya naklediyoruz:

وإن من الإلحاد في الأسماء الله، الزيادة على ما أُذِنَ فيه، أو النقصان عما أُمر به؛ فالأول: تشبيه، والثاني: تعطيل. فالمشبَّهة وَصَفوه بما لَمْ يَأذَنُ فيه، والمعطلة جحدوا ما اتَّصف به. إنما ديننا في معرفة ربنا، طريق بين طريقين؛ لا تشبيه ولا تعطيل، إثباتُ ذاتٍ غيرِ مشبَّهٍ بالذوات ولا معطَّلة من الصفات.

isimler birçok tarikten gelmiştir, hepsi hakdır ve Allah'ın isimleridir. Eğer doksan dokuzla yetinirsek geride kalanları Allah resulünün (s.a.v) [Allah'ın ismi olarak] kast etmediğini bilmemek ve sayıyı aşan rivayet ve eserleri incelemekle beraber terk etmiş oluruz. Bu konuda tüm bu zikrettiklerimizle beraber itikat edilecek hak ve doğru nedir?<sup>406</sup>

İbn Berrecan, Kuşeyrî ve Gazzâlî'den farklı olarak doksan dokuz değil de yüz otuz ismi şerh etmiştir. Gereğesini şöyle açıklamaktadır: “Benim doksan dokuz rakamını [“Allah'ın doksan dokuz ismi vardır” hadisine işaretten] artırmama gelince Allah resulünün “Kim onları sayarsa (ihsâ) cennete girer” hadisine tamah ederek uymak istememdir.”<sup>407</sup> İbn Berrecan, Kur'ân-ı Kerîm ve hadis-i şerîflerde yer alan tüm isimleri değil de meşhur olmayan isimleri zikrettiğine “mâlum ve meşhur olanları terkettim” diyerek işaret etmektedir:

Mâlum ve meşhur isimleri uzatmayı bırakarak ve kısayı tercih ederek terk etmeme gelince [şunu deriz:] Çünkü terk ettiklerimiz itibariyle konuyu ele almamız (tatrîk) bazen şerh ettiklerimizle elde edilebilir. Akıllı kimselere [terk ettiklerimizi] anlamak için yalnızca işaret ve ima yeterlidir.<sup>408</sup>

İbn Berrecan kendisinin de belirttiği üzere yüz otuz ilâhî isimleri şerh ettiği eserinin genelinde üç aşamalı bir yöntem takip etmiştir: Birinci aşamada isimleri Kurân ve sünneten tümevarım yöntemiyle (istikrâ) çıkarmış ve geniş bir şekilde dilsel açıklamalarını yapmıştır (el-i'tibâr min lügâti'l-arab).<sup>409</sup> *Lisânu'l-Arab*'ın yazarı İbn Manzûr'un Azîz isminin dilsel anlamlarını açıklarken İbn Berrecan'ın Esmâ şerhine atıfta bulunması, müellifin Arap dilindeki yetkinliğine işaret etmektedir.<sup>410</sup> İkinci aşamada söz konusu ismin âlemdeki yollarını bilmeye ve yaratılmışlardaki (halîka) yollarının incelenmesine değinmiştir. Üçüncü aşamada ise isimlerin anlamlarıyla kulluk etmeye (taabbüd) ve bununla Allah rızasını gerektirecek nefsin amellerine irşad üzerinde durmuştur.<sup>411</sup>

İbn Berrecân'ın şerhinin merkezini ihsâ kavramı oluşturmaktadır. İbn Berrecan şerh yöntemini oluşturan üçlü aşamayı ihsâ kavramı etrafında yedili aşama olarak<sup>412</sup> geliştirmesi ve söz konusu esaslara göre eserini şerh etmesi onun hadisi şerifteki ihsâ

<sup>406</sup> İbn Berrecan, *Şerhu Esmâillâhi'l-Hüsnâ*, s. 2-3.

<sup>407</sup> İbn Berrecân, *Şerhu Esmâillâhi'l-Hüsnâ*, s. 2.

<sup>408</sup> İbn Berrecân, *Şerhu Esmâillâhi'l-Hüsnâ*, s. 2.

<sup>409</sup> İbn Berrecân, *Şerhu Esmâillâhi'l-Hüsnâ*, s. 3-4.

<sup>410</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut, Dâru Sâdır, 1414, c. V, s. 378; İbn Berrecan *Şerhu Esmâillâhi'l-Hüsnâ*, s. 104-15.

<sup>411</sup> İbn Berrecân, *Şerhu Esmâillâhi'l-Hüsnâ*, s. 3-4.

<sup>412</sup> İbn Berrecân, *Şerhu Esmâillâhi'l-Hüsnâ*, s. 4-9.

kavramına yüklediği geniş anlamlarla ilgilidir. Dilci ve müfessir Zeccâcın<sup>413</sup> ihsâ kavramıyla ilgili dilsel değerlendirmeleriyle kıyas edildiğinde bir hayli geniş olan bu yaklaşım İbn Berrecân'ın hem dilci hem de sûfi kişiliğinden kaynaklıdır.

İbn Berrecan, Kuşeyrî'den farklı olarak sûfi hikâyelerine, Gazzâlî'den de farklı olarak sûfi şathiyelerine eserinde yer vermemiş ve şerhten önce müstakil başlıklar açmamıştır. Ancak isimler içerisinde genellikle fasl, şüphe, ibret, itibar, taabbüd adı altında başlıklar açmış, çokça âyet ve hadis ve şiiirlerden şahit getirmenin yanı sıra isimlerin ihtiva ettikleri harflerin tabiatları, manevi tesirleri ve özellikleri (havas) üzerinde durmuştur. İbn Berrecan'a göre Şehid ismindeki harflerin anlamları şöyledir:

Şehid kelimesindeki şe'de cem'e (içtima) delalet eden şiddet ve aynı zamanda kendindekini ifşa edici edaya delalet eden rehavet vardır. Göğüsten kolaylıkla çıkan med harflerinden (cevfıyyân havâiyyân zâtıyyân) olan he (هـ) ve yâ'dan biri gâib zata, diğeri hâzır zâta delalet etmektedir. Dal cem'e delalet etmektedir.<sup>414</sup>

İbn Berrecân'ın şerhini diğeri Esmâ-i İllâhiyye şerhlerinden ayıran özelliklerden birisi de eş-Şehîd ismine eserinde yüz sayfalık genişçe bir bölüm ayırması ve itikadi/kelâmî görüşlerini otuz fasıl altında eş-Şehîd ismi çerçevesinde zikretmesidir. İbn Berrecan'ın Şehid ismi altında itikad ve kalam kitaplarında gözetilen tertibin dışında bir kitap hacminde kendine has bir tertip içerisinde işlediği fasıllar şunlardır:

**i.** Allah'ın 'Allah hak ve hakkı açıklayandır'<sup>415</sup> kavliyle şehâdet. **ii.** Allah'ın 'Onların Allah dışında ibadet ettikleri bâtılın ta kendisidir'<sup>416</sup> kavliyle şehâdet. **iii.** Allah her şeye kâdir, her şeyi bilen ve her şeye şahittir. **iv.** Allah ölüyü diriltendir. **v.** Cisimlerden ölümle ayrılmış ruhlar bâkidir. **vi.** Sûra üfleme haktır. **vii.** Allah'ın kabirdekileri dirilmeleri haktır. **viii.** Kıyametin şüphesiz vuku bulacağı haktır. **ix.** Ölümünden sonra insanları sorguya çeken Münker ve Nekir melekleri haktır. **x.** Resûl-i Ekrem'in (s.a.v) ölümünden sonraki hayat hakkında haber verdiği gaybî bilgiler haktır. **xi.** Muhammed'in (s.a.v) Allah resulü oluşu haktır. **xii.** Bütün nebilerin ve Allah katından getirdikleri haktır. **xiii.** Bütün melekler[in varlığı] haktır. **xiv.** Doğru yolun Allah'ın yolu olması haktır. **xv.** Hidayetin sadece Allah'ın hidayeti oluşu haktır. **xvi.** Allah'ın hükmünün doğru ve adil hüküm oluşu haktır. **xvii.** Acı-tatlı, hayır-şer, oldu olan her

<sup>413</sup> Zeccâc, *Teşîru Esmâillâhi'l-Hüsnâ*, (thk. Ahmed Yûsuf ed-Dekkâk), Dımaşk, Dârus-Sekâfeti'l-Arabiyye, 1986, s. 21-27.

<sup>414</sup> İbn Berrecân, *Şerhu Esmâillâhi'l-Hüsnâ*, s. 286.

<sup>415</sup> en-Nûr, 24/25.

<sup>416</sup> el-Hac, 22/62.

şeyin yaratıcısının şeriki olmayan Allah olduğu ve bunların hepsinin O'nun apaçık bir kitaptaki kazâ ve kaderi oluşu hakkındaki fasıl. **xviii.** Âhirette hesaba çekilme haktır. **xix.** Yazıcı meleklerin varlığı haktır. **xx.** Sevap-iman ve günah olarak gerçekleşen amellerin yazıcılar tarafından yazılması haktır. **xxi.** Sırat, **xxii.** Şefaât, **xxiii.** Mizan ve **xxiv.** Cennet ve Cehennem haktır. **xxv.** Cennette nimetler ve cehennemde azabın olması haktır. **xxvi.** Bir grubun cennette ve bir grubun cehennemde olması haktır. **xxvii.** Haşır haktır. **xxviii.** Müminlerin cennette Rablerini görmesi haktır. **xxix.** Hakk'ın cennet ve mahşerde velileriyle konuşması haktır. **xxx.** O'nun gülme (dahk) sıfatı vardır ve velilerine güler.<sup>417</sup>

İbn Berrecan'ın şerhi isimlerin geniş lugavî açıklamaları, isimlerin harflerinden hareketle isimlere anlamlar yüklenmesi, ihsâ kavramını yedili düzeyde açıklanması, tahalluk kavramı yerine taabbüd kavramını kullanması ve eserinde haberi sıfatlarla ilgili hadisler başta olmakla çokça hadis kullanmasıyla Kuşeyrî, Gazzâlî, İbnü'l-Arabî, Konevî ve Tilimsânî'den farklılaşır. İbn Berrecan *Şerhu'l-Esmâsında* kullandığı “Kul kuldur, Rab şüphesiz Rab'tır”,<sup>418</sup> “Kul kuldu, kul Hak kul oldu/kâne'l-Abdu fekâne abden hakkan”<sup>419</sup> ve “Muhakkak ki “Allah Âdem'i kendi suretinde yaratmıştır”. [Buradaki ‘kendi suretinde’ ibaresinden maksat] zât olarak değil esma ve sıfat olarak [kendi suretinde] yaratmadır”<sup>420</sup> cümleleri ve “el-abdü'l-küllî”<sup>421</sup> kavramıyla İbnü'l-Arabî'nin kevn-i câmî<sup>422</sup> insan-ı kâmil kavramlarına kaynaklık etmiştir.

#### 1.4. İbnü'l-Arabî'nin *Keşfü'l-Mâ'nâ an Sırrı Esmâillahi'l-Hüsnâ'sı*

Tilimsânî'nin “velîlerin mührü”<sup>423</sup> olarak tavsif ettiği Muhyiddin İbnü'l-Arabî başta *Fusûs* ve *el-Fütûhât* isimli eserleri olmak üzere bilgi ve varlık nazariyeleriyle

<sup>417</sup> İbn Berrecân, *Şerhu Esmâillâhi'l-Hüsnâ*, s. 285-373.

<sup>418</sup> İbn Berrecân, *Şerhu Esmâillâhi'l-Hüsnâ*, s. 7.

<sup>419</sup> İbn Berrecân, *Şerhu Esmâillâhi'l-Hüsnâ*, s. 8. İbnü'l-Arabî'nin yukarıda nakledilen İbn Berrecan'ın cümlelerine benzer ifadeleri şöyledir. “Kul kuldur, Rab Rabtır, Hak Haktır, halk halk” ve “Rab Haktır, Kul Haktır, Keşke bilseydim mükellef kimdir.” İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, (tsh. Abdulkâdir el-Cezâirî ve dğrl.) Mısır, Dâru'l-Kutubi'l-Arabiyyetü'l-Kübrâ, t.y., c. I, s. 2, c. II, s. 371.

<sup>420</sup> İbn Berrecân, *Şerhu Esmâillâhi'l-Hüsnâ*, s. 7.

<sup>421</sup> İbn Berrecân, *Şerhu Esmâillâhi'l-Hüsnâ*, s. 556, 558, 569.

<sup>422</sup> Kevn-i câmî Hakk'ın celal ve cemal sıfatlarını kendinde toplayan kâmil insan demektir. bkz. Abdullah Bosnevî, *Tecelliyâtü Arâisu'n-Nusûs*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1290, c. I, s. 90; İbn Berrecan'ın İbnü'l-Arabî'nin varlık anlayışına etkisi için bkz. Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, İstanbul, İz Yayıncılık, 2005, s. 235.

<sup>423</sup> Tilimsânî *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*'inin başında İbnü'l-Arabî'yi şöyle tavsif eder: “Velilerin mührü (hatmü'l-evliyâ) bizim şeyhimiz *Fusûsu'l-Hikem*'i nebilerin sonuncusundan (hâtemü'l-enbiyâ) (s.a.v) aldı. [تناوله شيخنا ختم الأولياء من خاتم الأنبياء.]” bkz. Tilimsânî, *Şerhu Fusûs'il-Hikem*, vr. 1b.

“büyük bir ontolojik inşanın izdüşümlerini taşıyan geniş külliyyat”, Sadreddin Konevî, İbn Sevdikîn ve Tilimsânî<sup>424</sup> gibi öğrencileri ve öğretilerinin etkinliğiyle “İslam düşünce tarihinde de eşsiz bir yere sahip” bir sûfî müelliftir.<sup>425</sup> İbnü’l-Arabî kendisinden önce haller ve makamlar olan tasavvufun konusunu ve bilhassa ilâhî isimler anlayışının içeriğini, geliştirdiği a’yân-ı sâbite,<sup>426</sup> ismin ismi<sup>427</sup> vb. kavramlarla dönüştürmüş ve değiştirmiştir.<sup>428</sup>

İbnü’l-Arabî ilâhî isimler mevzuunu kısa olan *Keşfü’l-mâ’nâ an sırrı esmâillahi’l-hüsnâ*’sının yanı sıra kitap ve risalelerinde özellikle *İnşâu’d-Devâir*<sup>429</sup> risalesi, *Fusûsu’l-Hikem*,<sup>430</sup> *Şerhu Hal’i’n-Na’leyn*<sup>431</sup> ve *el-Fütûhât*’ının ilgili yerlerinde<sup>432</sup> ve *el-Fütûhât*’ının beş yüz elli yedinci babın tamamında<sup>433</sup> genişçe işlemiştir.<sup>434</sup> İbnü’l-Arabî’nin ilâhî isimler görüşüne temel teşkil eden kaynakların başında bilhassa ilâhî isimlerle ilgili *Fusûs*<sup>435</sup> ve *el-Fütûhâtta*<sup>436</sup> başvurduğu ve şerh ettiği İbnü’l-Kasî’inin *Hal’u’n-Na’leyn*’i gelmektedir. İbnü’l-Arabî insanın âlem ve Hakk’ın sureti üzere yaratılmış olması bağlamında ilâhî isimlerle ahlaklanma mevzuunu işlerken ilâhî isimlerle ilgili Ebû Bekir İbnü’l-Arabî hâric tasavvuf noktai nazarından kaleme alınan kaynaklarını zkreder:

Bunu [insanın âlem ve Hakk’ın sureti üzere yaratılmış olmasını] isimlerle ahlaklanma ve

<sup>424</sup> William Chittick, “The Last Will and Testament of İbn Arabî’s Foremost Disciple”, s. 43, 53.

<sup>425</sup> Mahmud Erol Kılıç, *İbnü’l-Arabî*, İstanbul İSAM Yayınları 2015, s. 7; Ekrem Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, İstanbul, Kabcacı Yayınevi, 2008, s. 9-13.

<sup>426</sup> A’yân-ı sâbite kavramı için bkz. İbnü’l-Arabî, *Fusûsu’l-Hikem*, (thk. Ebu’l-‘Alâ el-Affî), Kahire, Dâru İhyâi’l-Kütübi’l-Arabiyye, 1946, s. 76; Kayserî, *Şerhu Fusûsi’l-Hikem*, (thk. Hasan Hasanzâde el-Âmulî), Kum, Bostan Kitap, 1424, c. I, s. 232-233; Cürçânî, *Ta’rifât*, (thk. Abdurrahmân Maraşlı), Beyrût, Dâru’n-nefâis, 2003, s. 87; Mahmud Erol Kılıç, *İbnü’l-Arabî*, s. 110-114; Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevî’de Bilgi ve Varlık*, s. 233-240; a. mlf, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, s. 318; Abdullah Kartal, *İlâhî İsimler Teorisi, Allah-İnsan İlişkisi*, İstanbul, Hayykitap Yayınları, 2009, s. 162-171.

<sup>427</sup> İsmi ismi kavramı için bkz. İbnü’l-Arabî, *Keşfü’l-Ma’nâ an Sırrı Esmâillahi’l-Hüsnâ*, (tsh. Visâm el-Hattavî), Kum, İntişârât-ı Âyet İşrâk, 1392 hş. s. 139; İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhât*, c. II, s. 56; Mahmud Erol Kılıç, *İbnü’l-Arabî*, s. 107; Ekrem Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, s. 318;

<sup>428</sup> Ekrem Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, s. 133;

<sup>429</sup> İbnü’l-Arabî, *İnşâu’d-Devâir*, (nşr. İbrahim Keyyâlî), Beyrut, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2009, s. 139-157. [İbnü’l-Arabî, *İnşâu’d-Devâir*, Atatürk Ktp., Osman Ergin Kitaplığı, nr. 196, vr. 96b-108b]

<sup>430</sup> İbnü’l-Arabî, *Fusûs*, s. 79-80, 90, 105, 179-180.

<sup>431</sup> İbnü’l-Arabî, *Şerhu Hal’i’n-Na’leyn*, [Ercan Alkan, *İbn Arabî’nin Hal’u’n-Na’leyn Şerhi: Tahkik ve Değerlendirme*, s. 480, 536-537, 539-542, 574-5, 582, 656, 664.

<sup>432</sup> İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhât*, c. I, s. 42-3, 91-92, 101, 163, 284, 431, c. II, s. 52, 301, 579, 589, 686, c. III, s. 374, 397, 545, c. IV, s. 22, 102, 195-283.

<sup>433</sup> İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhât*, 32-33’üçüncü sıfırlar, c. IV, s. 195-283.

<sup>434</sup> Muhsin Cihangîrî, *Muhyiddin b. Arabî, eş-Şahsiyyetü’l-Bârize fi’l-İrfâni’l-İslâmî*, (Farsçadan Arapçaya tercüme Abdurrahman Alevî), Beyrut, Dâru’l-Hâdî, 2003, s. 307.

<sup>435</sup> İbnü’l-Arabî, *Fusûs*, s. 79-80, 180.

<sup>436</sup> İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhât*, c. II, 52, c. III, s. 354.

ilâhî bilgilerden isimlerle ahlaklanmanın doğurduğu şeyleri bilen bilir. Bu konuda aynı zamanda Ebû Hâmid el-Ğazzâlî, Ebu'l-Hakem Abdu's-Selâm b. Berrecân el-İşbilî ve Ebû Bekir b. Abdullah el-Meâfirî<sup>437</sup> ve Ebu'l-Kâsım el-Kuşeyrî gibi Allah adamları (ricâlullah) [yazdıkları] esmâ-i hüsnâ şerh[er]inde konuşmuştur.<sup>438</sup>

Gazzâlî'nin *el-Maksadü'l-Esnâ*'sıyla beraber İbn Berrecan'ın *Şerhu'l-Esmâsı* İbnü'l-Arabî'nin kısa olan *el-Keşfü'l-Ma'nâ*'sının kaynaklarından biridir.<sup>439</sup> İbnü'l-Arabî *el-Keşfü'l-Ma'nâ*'sında kendisinin de “Gazzâlî'nin *el-Maksad*'da zikrettiği isimlerle yetindik”<sup>440</sup> diyerek belirttiği üzere Tirmizi rivayetindeki isimleri şerh etmiştir. İbnü'l-Arabî eseri imam ve fakih olarak nitelendirdiği arkadaşı Şerefüddin Ebû Muhammed el-Vâhid b. Ebî Bekir b. Süleyman el-Hamevî'nin isteği üzere telif etmiş Dımaşk Emevî camisindeki İmam Gazzâlî zâviyesinde 621 senesinin Ramazan ayında bitirmiştir.<sup>441</sup>

İbnü'l-Arabî *et-Tedbîrâtü'l-İlâhiyyesinde* *Keşfü'l-Ma'nâ an Sırri Esmâillahi'l-Hüsnâ* ve *el-Futûhâtında* *Şerhu'l-Esmâi'l-Hüsnâ* başlıkları altında ilâhî isimler şerhine atıf yaptığına göre söz konusu eseri erken dönem eserlerindedir.

[I. *el-Futuhât*] “Nerede olursanız olun O sizinle beraberdir.”<sup>442</sup> Bu özellikle O'nun bizde müessir olan bizi koruyan ve üzerimizde gözetleyici (rakîb) olan isimlerindedir. Sakaleyn'den [dünyâ ve âhiret veya insan ve cin] hariç âleme mahsus isimlere gelince nerede olursak olalım bizimle beraber olan isimler değil başka isimlerdir. Esmâ-i Hüsnâ şerhinde bize ait cüzde el-Celîl isminin anlamının şerhinde iki vecih üzere muhtasar<sup>443</sup> olarak açıkladık.<sup>444</sup>

[II. *et-Tedbîrâtü'l-İlâhiyye*] Halifenin kendisine tabi olanların (raiyye) ahlak ve fiillerinde zahir olsun diye halife bırakanın isimleriyle ahlaklanması gereklidir. Rabbe ait isimlerle ahlaklanma hususunu *Keşfü'l-Ma'nâ an Sırri Esmâillahi'l-Hüsnâ* isimli kitabımızda zikrettik.<sup>445</sup>

İbnü'l-Arabî, *Keşfü'l-Ma'nâ*'sına iki kısa mukaddime yapmıştır. Birinci

<sup>437</sup> Endülüslü Mâlikî fakihlerinin önde gelenlerinden ve muhaddis olan Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin ismi Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî'dir (ö. 543/1148). İmam Gazzâlî'den İhyâu Ulûmiddîn'i ve diğer kitaplarını okuyan, onun görüşlerinden ve ders ortamından çok yararlanan Ebû Bekir İbnü'l-Arabî ilâhî isimleri *el-Emedü'l-Aksâ fî ma'rifeti esmâi'l-Hüsnâ ve efâlihî tealâ* ismi adı altında şerh etmiştir. Geniş bilgi için bkz. Ahmet Baltacı, “İbnü'l-Arabî, Ebû Bekir,” *DİA*, c. XX, s. 488-491.

<sup>438</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, c. II, s. 649.

<sup>439</sup> Karşılaştırma için bkz. İbnü'l-Arabî, *Keşfü'l-Ma'nâ an Sırri Esmâillahi'l-Hüsnâ*, s. 242; İbn Berrecan, *Şerhu Esmâillahi'l-Hüsnâ*, s. 164.

<sup>440</sup> İbnü'l-Arabî, *Keşfü'l-Ma'nâ*, s. 261.

<sup>441</sup> İbnü'l-Arabî, *Keşfü'l-Ma'nâ*, s. 262.

<sup>442</sup> el-Hadîd, 57/4.

<sup>443</sup> Celîl isminin anlamı için bkz. İbnü'l-Arabî, *Keşfü'l-Ma'nâ*, s. 234-35.

<sup>444</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, c. II, s. 542.

<sup>445</sup> İbnü'l-Arabî, *et-Tedbîrâtü'l-İlâhiyye*, (thk. Saîd Abdulfettâh), Lübnan, Müessesetü'l-İntişârî'l-Arabî, 2002, (*Resâilu İbn Arabî* içinde s. 291-406), s. 332

mukaddimeye “Hamd, inayet ehli kullarını güzel meclâ ile süslemek için esmâ-i hüsnâ’sını onlara giydiren Allah içindir”<sup>446</sup> diye giriş yapan müellif ibadet, isrâ, miraç ve bunun gibi kavramlarla örülü hamdele ve salveleden sonra ‘Ey Âdemoğulları! Size hem edep yerlerinizi örtecek, hem de vücudunuzu süsleyecek elbise indirdik. Ama takvâ elbisesi daha hayırlıdır.’<sup>447</sup> âyeti muvacehesinde maddi/dış ve manevi/iç libas ayırımından hareketle takvâ, ahlak, gibi konuların üzerinde durmuştur.<sup>448</sup> İkinci mukaddime İbnü’l-Arabî’nin ilâhî isimlerin sayısı, taksimi, bilinip bilinmemesi, ism-i azam, isimlerin toplamı, kulun isimlerle tahalluk etmesi, isim-müsemma tartışmaları ve isimlerin isimleri<sup>449</sup> konusundaki görüşlerini kısa ve derli toplu içermesi açısından önemlidir.

Kuşeyrî, Gazzâlî ve İbn Berrecan’da olduğu gibi İbnü’l-Arabî’nin şerhi de “Allah’ın doksan dokuz ismi vardır. Kim bunları ihsâ ederse cennete girer” hadis-i şerif merkezlidir. Seleflerinden farkı ilâhî ahlakla ahlaklanmayı taalluk, tahakkuk ve tahalluk şeklinde üç aşamalı tasnif etmesidir. Bütün isimleri bu üç kavram altında şerh eden İbnü’l-Arabî eserin mukaddimesinde söz konusu kavramlara şöyle değinir:

Kul için Hakk’ın isimleriyle taalluk, tahakkuk ve tahalluk etmeleri vardır.

[İlâhî isimlere] **Taalluk/Alakalanma**: Mutlak olarak zâta delalet etmesi haysiyetiyle senin [yani kulun] bunlara [yani Hakk’ın isimlerine] muhtaç olmandır (iftikar).

[İlâhî isimlerle] **Tahakkuk/Hakikatlenme**: Bu isimlerin mânâlarını Hakk’a ve sana [yani kula] olan nispetiyle bilmendir.

[İlâhî isimlerle] **Tahalluk/Ahlaklanma**: Bu isimlerin Hakk’a yakışır bir şekilde nispet edilmesi gibi senin kendine sana yakışır şekilde [yani kula yakışır şekilde] nispet etmendir.

450

Bütün isimlerin taalluk, tahakkuk ve tahalluk açısından şerh edildiği kısa eserde âyet, hadis ve şiiirlerin yanı sıra İbn Berrecân’ın *Şerhu’l-Esmâsi*<sup>451</sup> ve Sircânî’nin (ö. 470/1077) *Kitâbu’l-Beyâz ve’s-Sevâd*’ına<sup>452</sup> atıf yapılmış, Bâyezid-i Bistâmî’den<sup>453</sup> nakilde bulunmuş ve el-el-Melik,<sup>454</sup> Cebbâr,<sup>455</sup> el-Bârî<sup>456</sup> el-Ğafûr<sup>457</sup> el-Vedûd,<sup>458</sup> en-

<sup>446</sup> İbnü’l-Arabî, *Keşfü’l-Ma’nâ*, s. 201.

<sup>447</sup> el-A’raf, 7/26.

<sup>448</sup> İbnü’l-Arabî, *Keşfü’l-Ma’nâ*, s. 202.

<sup>449</sup> İbnü’l-Arabî, *Keşfü’l-Ma’nâ*, s. 205-208.

<sup>450</sup> İbnü’l-Arabî, *Keşfü’l-Ma’nâ*, s. 207-208.

<sup>451</sup> İbnü’l-Arabî, *Keşfü’l-Ma’nâ*, s. 245.

<sup>452</sup> İbnü’l-Arabî, *Keşfü’l-Ma’nâ*, s. 260.

<sup>453</sup> İbnü’l-Arabî, *Keşfü’l-Ma’nâ*, s. 238.

<sup>454</sup> İbnü’l-Arabî, *Keşfü’l-Ma’nâ*, s. 216.

<sup>455</sup> İbnü’l-Arabî, *Keşfü’l-Ma’nâ*, s. 219.

<sup>456</sup> İbnü’l-Arabî, *Keşfü’l-Ma’nâ*, s. 221.



Nûr,<sup>459</sup> ve eş-Şehîd<sup>460</sup> isimlerinin dilsel anlamları üzerinde durulmuştur.

### 1.5. Sadreddîn Konevî'nin *Şerhu Esmâi'l-Hüsna'sı*

Tilimsânî'nin “vâris<sup>461</sup> şeyh, hakikatin kutbu”<sup>462</sup> olarak tavsif ettiği Sadreddin Konevî “Vahdet-i vücûd düşüncesinin Muhyiddin İbnü'l-Arabî'den sonraki en önemli temsilcisi”<sup>463</sup> olarak kabul edilmektedir. İbn Teymiyye'nin nakline göre Tilimsânî, İbnü'l-Arabî ve Konevî arasındaki farka “önceki şeyhim sûfî filozoftu diğer şeyhim filozof sûfîydi”<sup>464</sup> diye işaret etmiştir.

Konevî'yi Kuşeyrî, İbn Berrecân, Gazzâlî ve İbnü'l-Arabî gibi seleflerinden ayıran en önemli farklardan biri de *Miftâhu'l-Gayb*<sup>465</sup> isimli temel eserinde tasavvufu ilm-i ilâhî/metafizik olarak sunması, mevzu, mebde ve meselelerini vaz' etmesidir. Konevî'nin ilâhî isimler anlayışını anlamak söz konusu vaz'ıyla doğrudan ilintili olduğu için burada ilm-i ilâhî'nin mevzu, mebde ve mesailine işaret edilecektir. İlm-i ilâhî olan tasavvufun diğer bir deyişle nazarî tasavvufun<sup>466</sup> mevzuu “Varlık olmak bakımından varlık Hak'tır” önermesidir.<sup>467</sup> İlm-i ilâhî/nazarî tasavvufun mevzuunu Hakk'ın varlığı

<sup>457</sup> İbnü'l-Arabî, *Keşfü'l-Ma'nâ*, s. 231.

<sup>458</sup> İbnü'l-Arabî, *Keşfü'l-Ma'nâ*, s. 238.

<sup>459</sup> İbnü'l-Arabî, *Keşfü'l-Ma'nâ*, s. 258.

<sup>460</sup> İbnü'l-Arabî, *Keşfü'l-Ma'nâ*, s. 240.

<sup>461</sup> Buradaki “vâris” kelimesiyle Konevî'nin İbnü'l-Arabî'nin vârisi olduğuna telmih vardır.

<sup>462</sup> Tilimsânî, *Meâni'l-Esmâi'l-İlâhiyye*, vr. 145a.

<sup>463</sup> Ekrem Demirli, “Sadreddin Konevî”, *DİA*, c. XXV, s. 420.

<sup>464</sup> [كان شيخى القديم متروحا متفلسفا والآخر فيلسوفا متروحا - يعنى الصدر الرومى -] bkz. İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, c. II, s. 441; a.mlf, *Mecmûatü'r-Resâil ve'l-Mesâil*, c. I, s. 176; Konevî'nin tasavvuf tarihindeki yeri için bkz. Ekrem Demirli, “Sadreddin Konevî”, c. XXV, s. 420-425.

<sup>465</sup> Konevî, *Miftâhu'l-Gayb*, (thk. Muhammed Hâcevî), Tahran, İntişârat-ı Mevlâ, 1426, s. 4.

<sup>466</sup> Konevî'nin kendisi de dâhil klasik tasavvuf kitaplarında nazarî tasavvuf ve nazarî irfan türünde bir tanımlama bulunmazken, Konevî çağdaş araştırmacılar tarafından nazarî tasavvuf geleneğinin kurucu ismi olarak tanıtılmıştır. Böyle bir tanımlamaya mevzu bahis olmasında Konevî'nin tasavvufun mevzu mesâil ve mebâdisini vazetmesinin yanı sıra Fergânî, Cendî gibi isimlere hocalık yapması, eserlerinin nazarî geleneğin Molla Fenârî gibi güçlü simaları tarafından şerh edilmesinin etkisi açıktır. Detaylı bilgi için bkz. Ekrem Demirli, *Nazarî Tasavvufun Kurucusu: Sadreddin Konevî*, s. 127-155.

<sup>467</sup> Aristo'nun metafiziğin [felsefe-i ülâ] konusunu varlık kavramının en genel kavram olduğundan hareketle “varlık olmak bakımından varlık” olarak belirlemiş ve bu görüş İbn Sînâ üzerinden Gazzâlî'ye intikal etmiş Gazzâlî'de kelâm ilminin konusunu “varlık olmak bakımından varlık” olarak belirlemiştir. Konevî ilm-i ilâhî'nin konusunu “varlık olmak bakımından varlık Haktır” belirleyerek İbn Sînâ'dan ve Gazzâlî'den ayrılmıştır. Burada Gazzâlî'yi belirtmemizin nedeni Konevî'nin “bir görüşe göre ilm-i ilâhî'nin [metafiziğin] konusu varlıktır” ibâresindeki “bir görüş”ün sahibini Ahmed b. Abdullah Kırımî, Kutbüddinzâde İznikî ve Osman Fazlı Atpazarî gibi *Miftâh* şârihlerin Gazzâlî olarak belirlemeleridir. Şarihlerin Gazzâlî'nin en genel şey olan varlıkla ilgilendiği için dînî ilimler içinde küllî olan ilmin kelâm ilmi olduğunu belirtmesini esas almışlardır.

İbn Sînâ'ya göre ilm-i ilâhî'nin (metafizik) mevzusunun niçin Hakk'ın varlığı olamayacağı ve yukarıda özetlenen konunun detayı için bkz. Aristo, *Metafizik*, (çev. Ahmet Arslan), İzmir Dokuz Eylül Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1985, c. I, s. 136; Ömer Mahir Alper, “İbn Sînâ ve İbn Sînâ

olarak belirlemek mevzuun, diğerk bir deyişle Hakk'ın ayrılmaz özellikleri olan sıfatları ikincil mevzulara dönüştürmeyi gerekli kılar ki bu Konevî'ye göre ilm-i ilâhî'nin mebdeleri olan zât isimleridir.<sup>468</sup> Hakkın, zât-sıfat ve sıfat-fiil isimleri ve aralarındaki izafet ve nispetler Zât isimlerine<sup>469</sup> tâbi olmasından ve zât isimleri de ilm-i ilâhî'nin mebdeleri olduğundan dolayı, Hakk'ın sıfat ve fiil isimleri ilm-i ilâhî'nin mebdelerine mülhaktır.<sup>470</sup> İlm-i ilâhî'nin meseleleri temelde Hakk'ın âlemler ve âlemin Hak'la olan irtibatına dönüktür. Bu ikili irtibatı sağlayan, zât isimlerinin peşî sıra gelen sıfat ve fiil isimlerinin taalluk ettiğî mertebe ve mekanlarından (mevtın) açıklığa kavuşan şeylerdir.<sup>471</sup>

Konevî'nin ilm-i ilahi olarak inşa ettiğî tasavvuf anlayışında merkezi yer edinen ilâhî isimler mevzuunu *Şerhu Esmâillahi'l-Hüsna*'nın yanı sıra *İ'câzü'l-Beyân*,<sup>472</sup> *Miftâhu'l-Gayb*,<sup>473</sup> *en-Nusûs fî tahkiki tavri'l-Mahsûs*,<sup>474</sup> *Şerhu'l-Erba'îne Hadîsen*,<sup>475</sup> *en-Nefehâtü'l-İlâhiyye*'nin<sup>476</sup> ilgili yerlerinde işlemiştir.

*Şerhu'l-Esmâ*'sının mukaddimesinde eserin telif sebebi; Konevî'nin isimlerin hakikatlerini açıklamaya olan şevkidir:

Her türlü başarı ve kurtuluşu tazammun eden ilâhî isimler; okunduğunda üns şarabının kâselerinin zevkiyle olan sürûrum ve sabah akşam tilavetiyle ünsiyet peydâ etmemin (isti'nâs) uzun oluşundan dolayı [ilâhî isimlerin] bazı sır ve kolaylaştırılmış olan hakikatlerini mümkün olduğü ölçüde keşf etmeye olan şevkim artı ve bu konuda Hak'tan hayrı murad ettim (istehertu). Ki "Senin Rabbin dilediğini yaratır ve ihtiyar eder. Onların

---

Okulu", (*İslam Felsefesi: Tarih ve Problemler*, (ed) M. Cüneyt Kaya, İstanbul İSAM Yayınları, 2013, içinde), s. 265-276; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, (thk. Hamza b. Zuheyr Hâfız), Cidde, Şeriketü'l-Medîneti'l-Münevver, t.y., c. I, s. 12; Kutbüddinzâde İznikî, *Fethu Miftâhi'l-Gayb*, Süleymaniye Ktp., Râgıp Paşa, nr. 692, vr. 7a; Ahmed b. Abdullah Kırımı, *Şerhu Miftâhi'l-Ğayb*, Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi nr. 284, vr. 7a; Osman Fazlı Atpazarı, *Misbâhu'l-Kalp fî Şerhi Miftâhi'l-Ğayb*, Süleymaniye Ktp., Reisü'l-Küttâp, nr. 511, vr. 2a; Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, s. 63-101; a.mlf, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, s. 118-123; Abdullah Kartal, *İlâhî İsimler Teorisi*, s. 133-135.

<sup>468</sup> Konevî, *Miftâhu'l-Gayb*, s. 6; Ekrem Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, s. 123.

<sup>469</sup> Konevî ilm-i ilâhî'nin mebdâsi olan zât isimlerini ümmehâtü'l-hakâik, ümmehâtü'l-esmâ, mefâtihü'l-gayb ve el-esmâü'l-âmmе gibi isimlerle de anar. bkz. Konevî, *Miftâhu'l-Gayb*, s. 6; a.mlf, *en-Nefehâtü'l-İlâhiyye*, (Ahmed Ferîd Mezîdî), Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2007, s. 96-97; Kutbüddinzâde İznikî, *Fethu Miftâhi'l-Gayb*, nr. 692, vr. 8a.

<sup>470</sup> Konevî, *Miftâhu'l-Gayb*, s. 6.

<sup>471</sup> Konevî, *Miftâhu'l-Gayb*, s. 6; Kutbüddinzâde İznikî, *Fethu Miftâhi'l-Gayb*, vr. 8a.

<sup>472</sup> Konevî, *İ'câzü'l-Beyân*, (thk. Celâleddin Aştîyânî), Kum, Bostân Kitâb, 1423, s. 146-156.

<sup>473</sup> Konevî, *Miftâhu'l-Gayb*, s. 3-10.

<sup>474</sup> Konevî, *en-Nusûs fî Tahkiki Tavri'l-Mahsûs*, (thk. İbrahim Muhammed Yâsin), İskenderiye, Menşetü'l-Maarif, 2003, s. 56-58.

<sup>475</sup> Konevî, *Şerhu'l-Erba'îne Hadîsen*, (thk. Hasan Kamil Yılmaz), İstanbul, MEBKAM Yayınları, 2010, s. 72-84.

<sup>476</sup> Konevî, *en-Nefehâtü'l-İlâhiyye*, s. 67-77.

ise ihtiyarı yoktur". [Kasas, 28-67].<sup>477</sup>

Konevî, sûflerin adeti üzere; kitabın kendisine ilham edildiğini ve zevk ve işâret erbabının lisanına göre yazdığını belirttikten<sup>478</sup> sonra "Allah'ın doksan dokuz ismi vardır" kim onları sayarsa cennete girer hadisinin açıklamalarına geçer. Diğer esmâ şerhlerinde olduğu gibi Konevî'nde merkeze aldığı konu ilâhî isimlerle ahlaklanmaktadır. Konevî ihsâ kavramına geçmeden önce bu konuda kitap kaleme alan ve yukarıda eserleri tavsif ve tahlil edilen sûfî seleflerinden farklı olarak "Allah'ın yüzden bir eksik doksan dokuz ismi vardır" mealindeki hadis-i şerifin ibaresinin lafzî tahlilini yapar ve hadis-i şerifte isimlerin sayısını ifade eden doksan dokuz rakamının "yani doksan dokuz yüzden bir eksik" [تسعة وتسعين مائة إلا واحدة] olarak te'kidli ifade edilmesinin hikmeti üzerinde durur. Çünkü Konevî'ye göre doksan dokuz rakamının yazılışı noktalar değiştiğinde yetmiş yediyle [سبعة وسبعين] benzerdir. Bu görüşünü de "Üçü [ثلاثة أيام] hac mevsiminde, yedisi de [وسبعة] memleketine döndükten sonra olmak üzere tam on [عشرة كاملة] gün oruç tutarlar" [Bakara, 2/196] ayetindeki te'kidli ifadeyle destekler. Âyetteki yedinin yazıda dokuzla olan benzerliğinden dolayı anlam tahrif olmasın diye Cenab-ı Hak "on gün" ibaresiyle anlamı te'kit etmiştir.<sup>479</sup> Konevî mukaddimede hadis-i şerifin ibaresinin yanı sıra isimlerin sayımı,<sup>480</sup> a'yân-ı sâbite ve ilâhî ilimler ilişkisi<sup>481</sup> isimlerin tevfikiliği,<sup>482</sup> ihsâ kavramı,<sup>483</sup> gibi konuların üzerinde durmuş ve ilâhî isimleri 'Siz Allah'a muhtaçsınız.' [Fâtır, 35/15] ayetine telmihle kendisine ihtiyaç duyulması açısından üçe taksim etmiştir.

Bil ki; ilâhî isimler kısım kısımdır. Bunlardan bazıları 'O/Huve', 'Ben/Ene', ve 'Biz/Nahnu' gibi zamir isimler, bazıları Yaran/el-Fâlık ve Yapan/el-Câ'il gibi kinaye isimler ve bazıları ise niyabet isimlerdir. Niyabet isimlerine misal şu âyet-i kerimedir. 'Allah sizin için sizi sıcaktan koruyan gömlekler yaptı.' [Nahl, 16/81]. Koruyan (el-Vâkî) O'dur. Koruma işinde gömlek O'na naip olmuştur.<sup>484</sup>

Konevî isimleri Tirmizi rivayetine göre şerh etmiş, Kuşeyrî gibi Hû ismi için

<sup>477</sup> Konevî, *Şerhu Esmâillahi'l-Hüsnâ*, s. 102.

<sup>478</sup> Konevî, Hakk'ı bilme konusunda nazarî ilmin yetersizliğine şöyle değinir: "Müteal Zât'ın marifetine düşünce (nazar) haysiyetiyle ulaşmak akıl için mümkün değildir. Nazar haysiyetiyle Allah'ı bilmek, nâzırın ancak şaşkınlığını (hayret) artırır. Hak ancak kullarından seçtiği kimseye celâline lâyıf bildirmesiyle bilinir. Kim ki Hak delille [nazar yöntemiyle] bilinir derse o soğuk demiri dövüyor demektir. [Hakk'ın bilinmesi hususunda] "ilim perdedir" diyen nazarî ilmi murad etmiştir." Konevî, *Şerhu Esmâillahi'l-Hüsnâ*, s. 104.

<sup>479</sup> Konevî, *Şerhu Esmâillahi'l-Hüsnâ*, s. 107-110.

<sup>480</sup> Konevî, *Şerhu Esmâillahi'l-Hüsnâ*, s. 106.

<sup>481</sup> Konevî, *Şerhu Esmâillahi'l-Hüsnâ*, s. 105-110.

<sup>482</sup> Konevî, *Şerhu Esmâillahi'l-Hüsnâ*, s. 108.

<sup>483</sup> Konevî, *Şerhu Esmâillahi'l-Hüsnâ*, s. 108-9.

<sup>484</sup> Konevî, *Şerhu Esmâillahi'l-Hüsnâ*, s. 106.

müstakil başlık açmış ve Hû ismindeki harflere Kuşeyri'ye benzer anlamlar yüklemiştir.<sup>485</sup> Eser'de diğer isimlere nazaran Hû ve Allah isimlerinin harflerinin uzunca tahlilleri yapılmıştır. Konevî, âlimlerin Allah isminin özel isim oluşu/alemiyet ve iştikak/türediği kökler konusundaki tartışmalarının zevk ehline göre olmadığını belirtmekle beraber, Allah isminin özel isim/alem olmadığını belirten Mu'tezile, Eşarî ve dilcilerin görüşünü tenkit etmiş ve Allah kelimesinin müştak bir kelime kabul edildiği ihtimalleri üzerinde durmuştur.<sup>486</sup> Konevî'nin zevk ehline göre görmediği söz konusu bu iki husus üzerinde durması kanaatimizce Esmâ şerhlerinin ittifakla üzerinde durduğu iki konu olmasından kaynaklıdır. Konevî Allah dışındaki isimlerin zâta delâlet etmesinin yanı sıra nefy ve isbat gibi başka bir anlama delalet ettiğini ancak Allah isminin sadece Zât-ı ahadiyete kâmil mânâda delalet ettiğini ifade eder:

Âlimlerin Allah isminin özel isim oluşu (alemiyet) ve [özel isim değil de türemiş isimse] türeme/iştikak vecihleri hususundaki ihtilafına gelince Her ne kadar bu zevk ehlinin meşrebinin dışında olsa da ancak bundan bir nebze (tarf) zikredeceğiz:

Bil ki hak ehli ve keşf sahibi âlimlerin çoğunluğunun mezhebi bu ismin zât-ı müteâl için özel bir isim/alem olduğudur. Çünkü Allah bu ismi bütün isim ve sıfatlara mevzu olarak zât makamına ikame etmiş ve diğer esmâ-i hüsnâ'yı 'Allah'ın güzel isimleri vardır' [A'râf, 7/180] kavliyle O'na izafe ve hamletmiştir. Bu ismi gaybî hüviyetine hamletmiş ve müsemma mevziine vaz' etmiştir. [...]

Mutezile, Eşariler ve dilci âlimlerden bir grup O'nun [Allah isminin] özel isim/alem olduğunu inkar ettiler ve dediler ki: "Özel/alem ismin vaz'ı zâtın hakikatının bilinmesine bağlıdır. O'nun zâtı halk için bilinmemektedir. Dolayısıyla O'na özel isim vermek imkânsızdır.

Bunu şöyle cevaplarım: "Şöyle ki; her ne kadar O'nun zâtı halk için bilinir olmasa ve yine halk O'na [O'nu] bildiren (ta'lîmen) özel isim ver[e]mese de zatının kendisine mâlum olduğunda bir hilaf yoktur. Allah Teâlâ'nın zatına resul ve velilerinin dilleriyle kullarına bildirecek özel isim vermesi O'nun üzerine imkânsız da değildir.<sup>487</sup>

İbnü'l-Kasî'nin "ilâhî isimlerden her biri, bütün ilâhî isimlerle isimlenmiş ve vasıflanmıştır"<sup>488</sup> şeklindeki ilâhî isimler görüşünü Konevî, Allah ismini merkeze alarak şöyle yorumlamıştır.

<sup>485</sup> Konevî, *Şerhu Esmâillahi'l-Hüsnâ*, s. 111-115.

<sup>486</sup> Konevî Allah kelimesinin iştikakları hususunu *İ'câzü'l-Beyân*'da (s. 154-155) da tekrarlamıştır.

<sup>487</sup> Konevî, *Şerhu Esmâillahi'l-Hüsnâ*, s. 125-126.

<sup>488</sup> İbnü'l-Kasî'nin bu görüşü İbnü'l-Arabî tarafından şerh edilmiş ve İbnü'l-Arabî'yle bilinir olmuştur. İbnü'l-Arabî'nin söz konusu cümleyi şerhi şöyledir: "Yâni, her bir isim Zât'a ve kendisi için vaz' olunan mânâya delâlet eder ki isim onu talep eder. Zât'a delâleti bakımından bütün isimler birdir; kendisiyle diğerlerinden ayrıldığı mânâya delaleti bakımından ise Rab, Hâlık, Musavvir ve diğerlerinde olduğu gibi her bir isim diğerinden tmeyyüz eder. Dolayısıyla zât bakımından isim müsemmanın aynıdır; kendisine özgü vaz' olunan mânâ bakımından isim müsemmanın gayrıdır." İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 79-80; Ekrem Demirli, *İslam Metafizikinde Tanrı ve İnsan*, s. 134, Abdullah Kartal, *İlâhî İsimler Teorisi*, s. 171-178; Ercan Alkan, *İbn Arabî'nin Hal'u'n-Na'leyn Şerhi: Tahkik ve Değerlendirme*, s. 153.

Bil ki; Allah Teâlâ'nın zâtı dışında bir kimseyi [Allah isminin] zât-ı ahadiyyete kemâl-i delâletinden dolayı Allah ismini başkasına müsemma olmaktan koruması bu isme ve bu ismin celâline has durumlardandır. Her ne kadar her ilâhî ismin Hakk'ın zatına delâleti olsa da ancak bu isim dışındaki isimlerden her biri Hakk'ın zatına delâletiyle beraber isbât [subûtî] veya selb [selbî] gibi başka bir mânâya [da] delâlet eder. Zâta delâletin teklîği (ahadiyyet) konusunda bu ismin kuvvetine çıkılmamıştır. Çünkü zât mefhumuna zâit isimlerin medlulleri muhtelifdir.

Kendisiyle el-Hayy, el-‘Âlim, el-Mürîd ve el-Kâdir gibi zâtî subûtî sıfatların ayrıları anlaşılabilir isimler ve kendisiyle el-Evvel, el-Zâhir ve El-Bâtin gibi nispet ve izafetlerin anlaşıldığı isimler onlardan bazılarıdır. Onlardan bazıları da el-Hâlık, er-Râzık, el-Muhyî ve el-Mumît gibi fiillerin gerektirdiği isimlerdir.

İsimler içerisinde her bir ilâhî isme naip olacak Allah ismi dışında bir isim yoktur. Bir kimse ‘Yâ Allah!’ dediğinde -İster bunu söyleyen bu nidâda basiret sahibi keşf ehlinde olsun ister olmasın- bu ismin bütün isimlerin hazreti oluşundan dolayı nida halinde ona bak. ‘Yâ Allah!’ sözünü söyleyen nida ederken hangi isim onun muradına hastır?!<sup>489</sup>

Bu kitabın merkezini ihsâ ve ihsâ-yı kendinde gerçekleştiren Hak’la âlem arasında bağ ve berzah, Hak ve halkın sureti üzere yaratılmış olan İbnü’l-Arabî’nin kevn-i câmi, âlem-i sağîr ve bunun gibi kavramlarla ifade ettiği insan-ı kâmil oluşturur. Konevî, insan-ı kâmilin Allah’a Allah kelimesinden daha ziyade delâlet ettiğini belirtir.

Allah “Allah” ismini ebedî olarak bu kelimedden [Allah kelimesi] ancak hüviyeti anlaşılabilir diye ister sözlü (melfûzen) isterse de yazılı olarak (merkûmen) başkasına müsemma olmaktan koruması Hakk’ın metanetindedir. Hakk’a delil olmada bu kelimedden [Allah kelimesi] daha güçlü delil yoktur. İnsan-ı kâmil bunun dışındadır. Çünkü o [insan-ı kâmil] Allah’a bu kelimedden [Allah kelimesi] daha güçlü delildir. [ فلا دليل على الحق أدل من هذه الكلمة إلا ]

[الإِنْسَانُ الْكَامِلُ، فإنه أدل على الله من هذه الكلمة.] Bundan dolayı Hak onu [insan-ı kâmil] kelime olarak isimlendirmiştir. Allah’ın kelimesi insan[-ı kâmil] dışında bir şeye taalluk etmez. İnsânî kelime kendi nefsiyle nâttır. O [insânî kelime] O’nun hüviyetine delâlette [Allah kelimesinden] daha güçlüdür. Bunun için Resûl-i Ekrem (s.a.v) şöyle buyurmuştur: ‘Allah’ın velîleri görüldüklerinde Allah hatırlanır’.<sup>490</sup>

Konevî eserinde hiçbir kitap ismi zikretmediği gibi İbnü’l-Arabî’nin ismini de zikretmemiştir. Konevî’nin Esmâ şerhi Bâyezid-i Bistâmî’nin sözlerinin,<sup>491</sup> Sehl-i Tüsterî<sup>492</sup> ve Cüneyd-i Bağdâdî’nin<sup>493</sup> diyaloglarının dirayetli yorumlarını içerir. Konevî, ilahi isimlerle ahlaklanma bâbında Hallac-ı Mansûr’un “Ben Hakkım/Ene’l-Hak” sözünün yorumu, Gazzâlî’nin *el-Maksad*’daki<sup>494</sup> yorumuyla benzerlik taşır.

<sup>489</sup> Konevî, *Şerhu Esmâillahi’l-Hüsnâ*, s. 131; İbn Kasî’nin ilâhî isimler görüşünün Konevî üzerindeki etkisi için bkz. Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevî’de Bilgi ve Varlık*, s. 324-326.

<sup>490</sup> Konevî, *Şerhu Esmâillahi’l-Hüsnâ*, s. 293-294.

<sup>491</sup> Konevî, *Şerhu Esmâillahi’l-Hüsnâ*, s. 217, 354, 396.

<sup>492</sup> Konevî, *Şerhu Esmâillahi’l-Hüsnâ*, s. 252.

<sup>493</sup> Konevî, *Şerhu Esmâillahi’l-Hüsnâ*, s. 114.

<sup>494</sup> Hallâc’ın ‘Ben Hakkım/Ene’l-Hak’ sözünü Gazzâlî ve Konevî el-Hak isminde yorumlamıştır. Karşılaştırma için bkz. Gazzâlî, *el-Maksadü’l-Esnâ*, s. 128; Konevî, *Şerhu Esmâillahi’l-Hüsnâ*, s. 125-126.

## 2. ANA HATLARIYLA TİLİMSÂNÎ'NİN İLÂHÎ İSİMLER NAZARİYESİ

### 2.1. Tilimsânî'nin *Meâni'l-Esmâi'l-İlâhiyye*'si Bağlamında İlâhî İsimler Nazariyesi

Tilimsânî'nin ilâhî isimler nazariyesine geçmeden önce sûfimizin ilâhî isimlere bakışında öne çıkan hususlardan birinin ilâhî isimlerin tertibi meselesi olduğunu belirtelim. Kuşeyrî'ye göre bir ilâhî isim taalluk ettiği şeye göre bazen zât ismi, bazen zât sıfatı ve bazen de fiil sıfatı adını aldığı gibi<sup>495</sup> Tilimsânî'ye göre ilahi isimlerin tertip edilmesi de ilmi itibarlara göre değişkenlik arzeder. Tilimsânî'nin bu yaklaşımı İbnü'l-Kasi tarafından dile getirilen “her isim her isimde vardır” kaidesinin yansımasıdır. Kendisi ilâhî isimlerin tertibinin tek düze olmadığını şu ifadeleriyle belirtir.

Şimdi ben isimlerden bana kolay kılınmış olanları zikrediyorum ve isimleri tertiple sunmayı şart koşmuyorum. Beni isimleri tertiple sunmaktan iki şey engelliyor. Birincisi [isimlerin] tertip[i] tekdüze (muttarid) bir şey değildir. Bilakis tertipler ilmî itibarlara göre değişkenlik arz ederler (müteâkıb). Şüphesiz burada takip ettiğim tertip; hayat sıfatının ilim sıfatından, ilim sıfatının irade sıfatından ve irade sıfatının kudret sıfatından önce asıl olarak geldiği ve bu asılların varlıktaki detaylarına göre [isimlerin tertip edildiği] tertip değildir. Bilakis herhangi bir zorlama olmaksızın ilâhî fitrat seciyesi üzerine bir birini takip eden kelâma göre tertiptir.<sup>496</sup>

Tilimsânî'nin ilahi isimlerin tertibine olan ihtimamı onun *Menâzil* şerhinde de görülür. Sûfimize göre Herevî'nin *Menâzil*'in hamdelesindeki ilahi isimler tertibi muhkemdir.

**Herevî:** “Hamd, el-Vâhidü'l-Ehad, el-Kayyûm, es-Samed, el-Latîf, el-Karîb olan Allah'a mahsustur.” **Tilimsânî:** Şeyh lütfü yakınlık/kurbtan gördüğünden dolayı el-Karîb ismini el-Latîf isminden sonra kıldı. Lütuf ihtiyaçlarda kendisine dayanılan [es-Samed]den olunca el-Latîf ismini es-Samed isminden sonra kıldı. Yaratılmışların ihtiyaçlarda Allah'a dayanması Allah'ın kaim kılmasıyla (bi kayyûmiyyetillah) olduğundan es-Samed ismini el-Kayyûm isminden sonra kıldı. el-Kayyûm ismi el-Ahedü'l-Hak ve el-Vâhidü'l-Hakk'a dayandığından el-Kayyûm ismini o ikisinden sonra kıldı. [Bu zikredilen isimlerin] hepsi “Allah” isminden sonradır. Çünkü O zât isimdir. O'ndan [Allah] başka [Allah'ın] isimler[in]de sıfat belirtisi vardır. Bundan dolayı ism-i a'zam-ı [Allah] hepsine önceledi ve sıfatların isimlerden sonra tertip edilmesinde olduğu gibi geri kalanı sonra kıldı. Herevî'nin bu tertibi muhkemdir.<sup>497</sup>

Tilimsânî'nin ilâhî isimlerin tertibi hususundaki görüşleri zikredildikten sonra O'nun ilâhî isimler nazariyesinin diğer esma şerhlerinden farklılaştığı noktalarına geçilebilir. Tilimsânî *Fusûs* şerhinde ilahi isimleri açıklarken *Meâni'l-Esmâ*'sına atıfta bulunur ve burada isimlerin kendisinden önce hiç kimsenin zikretmediği anlamlarını

<sup>495</sup> Muhammed Aruçi, *Abdülkâhir el-Bağdâdi ve el-Esmâ ve's-Sıfât Adlı Eseri*, s. 94.

<sup>496</sup> Tilimsânî, *Şerhu'l-Fâtiha*, vr. 48b.

<sup>497</sup> Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-Sâirîn*, 1b.

zikrettiğini iddia eder.<sup>498</sup>

Müellifin bu iddiasının doğru olup olmadığı Kuşeyrî'den kendisine kadar yazılan Esmâ şerhlerinin incelenmesiyle ortaya çıkmaktadır. Biz kendinden önceki yukarıda tavsif ve tahlilini verdiğimiz esma şerhlerini incelediğimizde *Meâni'l-Esmâ*'nın kendisinden önce yazılan esmâ şerhlerinden ayrılan tarafını şöyle tespit ettik. Tilimsânî *Meâni'l-Esmâ*'da “De ki: ‘(Rabbinizi) ister Allah diye çağırın, ister Rahman diye çağırın. Hangisiyle çağırırsanız çağırın, nihayet en güzel isimler O’nundur”.<sup>499</sup> ayeti ve “Rahmetim, gazabımı geçmiştir” kudsî hadisinden hareketle ilâhî isimler nazariyesi ortaya koymuştur. Tilimsânî'nin İsrâ sûresi yüz onuncu ayetten hareketle inşa ettiği ilâhî isimler nazariyesinin ana hatları şöyledir: İsimlerden birinin anlamı diğerinin içine girecek hatta her isim kendinde bil kuvve her ismi içerecek şekilde iç içedir. Usul isimleri fûru isimlerini kendilerinde cem eder. Usul isimleri de asılların aslı olan iki isimde son bulur. Birincisi asılların ilki ve ilkesi olan Allah ismi, ikincisi Allah isminden sonra ikinci rütbede olan er-Rahman ismidir. İsimler sonsuz sayıda olduğundan isimler kül lafzı altında toplanamazlar. Diğer bir ifadeyle kül lafzı sınırlı şeyler için kullanılır. Ancak Allah ve Rahman ismi, isimlerin hepsini diğer bir ifadeyle sonsuz sayıdaki isimleri kapsamaktadır. Allah isminin diğer isimleri kapsayışı hususunda er-Rahman isminden önce zikredilmesi daha yaygındır. Rahman ismi diğer isimleri kapsama hususunda Allah isminden sonra gelir. Bu asalet takdiriyledir. er-Rahman isminin Allah isminden önce geldiği itibarlarda vardır. Çünkü er-Rahman ismi rahmet sıfatından türetilmiştir. Rahmet meydana gelen her şeyin varlığıdır. Çünkü meydana gelen her şeyin zuhuru ancak rahmetle olur. Şeylerin meydana geliş nispetiyle er-Rahman ismi için Allah ismine nispetle öncelik vardır. Tilimsânî, er-Rahman isminin Allah ismine takaddüm etmesi itibarını şu hadis-i şerifle gerekçelendirir: “Rahmetim gazabımı geçmiştir.” Burada rahmetle esas alınan er-Rahman ismi gazabla kastedilen lafza-i celal olan Allah ismidir. Dolayısıyla er-Rahman ve Allah ismi arasında birinin diğerine hak bir vecihle öncelik ve sonralığı vardır. Her ne kadar bütün isimler her bir ismin altına itibarlarla girse de ancak bütün isimler Allah ve er-Rahman isminin altına

<sup>498</sup> Tilimsânî, *Meâni'l-Esmâi'l-İlâhiyye*, vr. 125a; Tilimsânî *Menâzil* şerhinde kendisinin esmâ-i hüsnâ'nın anlamları hakkında Hak'la aydınlanmış, iman ve sıdkla desteklenmiş kalp ehli kimseler için güzel açıklamaları (kelâm mu'ceb) olduğunu vurgular. Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-Sâirîn*, vr. 1b.

<sup>499</sup> el-İsrâ, 18/110.

tam bir girişle girer.<sup>500</sup>

Tilimsânî bu iki isme has özelliği şu şekilde açıklamaktadır. Allah ismi mertebeye ait isimlerin altına girmesiyle diğer isimlerden ayrılır. Mertebi isimler, kendilerinde varlığın ancak ikinci derecede olduğu isimlerdir. İkinci derecede varlığa sahip isimlerin misali sırf varlıklar ve sırf yokluklar olmayan izafi ademlerdir. Sırf varlık ve rahmet olan isimler birinci derecede varlığa sahip isimlerdir ve er-Rahman isminin altına girerler. Bu ayrım ilk bakışta ‘her isim, her ismin altına girer’, kaidesiyle çelişmektedir. Tilimsânî bu sorunu şöyle aşar: er-Rahman isimleri altındaki isimler, Allah ismine bizzat değil bilvesile ve Allah ismindeki isimler er-Rahman isminin altına bizzat değil bilvesile girerler.<sup>501</sup>

Bütün isimlerin kendilerine döndüğü Allah ve er-Rahman asıl ismi de mutlak hüviyetin ismi olan el-Hû ismine döner. Bu ikili sisteme dayanan tasnifteki göreceli çokluk el-Hû isminde ortadan kalkar.<sup>502</sup> Gerçi *Meâni'l-Esmâ*'daki gibi sistemli olmasa da o bu taksimini *Şerhu'l-Fâtiha*'sında yapmıştı.<sup>503</sup> Tilimsânî'nin söz konusu isimler nazariyesinin Allah'ın yeryüzündeki halifeleri olan peygamberler anlayışına dönük tarafı; Allah'ın peygamber ve varislerini üç makamda halife kılmasıdır.

1. Allah ismine has gazab makamı, diğer bir ifadeyle celal makamı.

Mûsâ'nın (a.s) makamı ve onun kalbi üzere olan kimsenin makamı celaldir. Mûsâ (a.s) celal makamını temsil ettiği için kavmine şöyle demiştir: “Nefislerinizi öldürün.”<sup>504</sup> Mûsâ'nın (a.s) kavminden her biri çocuğunu, kardeşini, babasını ve kendini öldürmüştür. Tilimsânî bir defada Mûsâ kavminden yetmiş bin kişinin bu şekilde

<sup>500</sup> Tilimsânî, *Meâni'l-Esmâi'l-İlâhiyye*, vr. 2b-3a.

<sup>501</sup> Tilimsânî, *Meâni'l-Esmâi'l-İlâhiyye*, vr. 3a-4a.

<sup>502</sup> Tilimsânî, *Meâni'l-Esmâi'l-İlâhiyye*, vr. 96b.

<sup>503</sup> “el-Cebbâr ismi diğer isimler gibi ‘ihdine’s-sırâte’l-müstakîm’ âyetinin sırrıyla zuhûrâtının kâbiliyetlerine tasarrufla müteveccihtir. Eğer O cebrle mekruh bir şey üzerinde cebbardır dersek Cebbârın vücudun te’sirine müstenid olan biri vücûdî ve diğeri selbî bir hakikate istinad eden selbî olmak üzere iki itibarı vardır. Varlığın te’sirine gelince vücûdî bir şeyin sultânının vücûdî bir şey üzerine gâlib olması gibidir. [Vücûdî bir şeyin vücûdî bir şeye galib gelmesi erkân-ı erbaanın bir birine dönüşmesidir.] [...] el-Cebbârın cebrî kırmağın benzeri (daddü'l-kesr) olarak alınırsa bu başka bir durumdur ve ilk anlamın [kerih görülen şeyin üzerine olan cebr] nakizidir. Çünkü bu itibarla [kerih görülen şeyin üzerine olan cebr itibarıyla] el-Cebbâr ismi el-Müntakim, Şedîdü'l-Batş gibi isimlere birinci [vücûdî] itibarla el-Mâni ve ed-Dâfi’ gibi isimlere ikinci [ademî] itibarla kardeş olur. Kırmanın nakizi olan cebrle el-Cebbâr olmasına gelince el-Cebbâr el-Mün'im, el-Muhsin, er-Rahmân, el-Latîf ve benzeri isimlere kardeş olur. Tilimsânî, *Şerhu'l-Fâtiha*, vr. 57a-64b.

<sup>504</sup> en-Nisa, 4/66.



öldüğünü nakleder.<sup>505</sup>

Allah, gazabına ait makamda kulunun hilafetini el-Cebbâr ismine nispet eder. Kul kendisinde beşerî özellik kaybolup Hakk'a dönüştüğünden beşere rahmet etmez. Beşer nisbeti kesildiğinden dolayı Hak kulun gazabını gazabından kılmıştır. Çünkü kul artık Hak'la Hak olmuştur. Kulun zât ve sıfatları hakikatle değişmiştir. Kulun gazabı artık beşerin gazabı değil aksine Allah'ın gazabıdır. Tilimsânî el-Cebbar isminin halifesinin bu durumunu Resul-i Ekrem'in sahabe tarafından "Allah'ın resulü asla kendi nefsi için değil, ancak Allah'ın yasak kıldığı haramlardan birisi çiğnendiğinde Allah için intikam almıştır" nitelenmesiyle açıklar ki bu rivayet Resul-i Ekrem'de Cenab-ı Hakk'ın celal isimlerinin tahakkuk ettiğini gösterir.

#### ii. er-Rahmân isminin hilafet makamı, diğer bir ifadeyle cemal makamı

Îsâ'nın (a.s) makamı ve onun kalbi üzere olan kimsenin makamı cemaldir. Îsâ (a.s) güler yüzlü mütebessim olmuş ve ashabına lütufla emretmiştir. Şöyle ki o, havarilerine şöyle demiştir: "Senin kim sağ yanağına vurursa sol yanağını da vurması için çevir. Kim senden üst elbiseni (kamîs) alırsa gömleğini (rıda) de ver. Kim seni bir mil yürütürse onunla beraber iki mil yürü."<sup>506</sup>

Burada Îsâ (a.s) ve kalbi üzere olanlar cemal isimlerini, Mûsâ (a.s) ve kalbi üzere olanlar celal isimlerini temsil eder. Misal olarak Hz. Îsâ'nın teyzesinin oğlu Hz. Yahya, Mûsâ'nın (a.s) kalbi üzeredir ve celal isimlerini kendinde toplamıştır. Şöyle ki:

Îsâ'da -Allah'ın selamı O'nun ve Peygamberimizin üzerine olsun- cemal ve bast hali baskındı. Teyzesinin oğlu Yahyâ'da (a.s) celal ve kabz hali baskındı. Biri diğerini kendi haline çekmek için bir birleriyle çekişirlerdi. Yahyâ Îsâ'ya -Allah'ın selamı ikisin de üzerine olsun- şöyle diyordu: 'Gülüyor musun? Sanki sen [Allah'ın azabından] emin oldun?! Îsâ (a.s) Yahya'ya (a.s) şöyle cevap verdi. Ağlıyor musun? Sanki sen [Allah'ın rahmetinden] ümidini kestin?!<sup>507</sup>

#### iii. Allah ve er-Rahman isimlerine ait isimlerin kendinde cem edildiği kemal makamı

Muhammed'in (s.a.v) makamı ve onun kalbi üzere olan kimsenin makamı kemal makamıdır. Resul-i Ekrem celal ve cemali kendinde cem etmiştir. O (s.a.v) 'müminlere olan rahmetinde müminlerin kendi nefislerinden evladır'.<sup>508</sup> O müminlere müminlerin

<sup>505</sup> Tilimsânî, *Şerhu Mevâkıfi 'n-Nifferî*, vr. 27b-29a.

<sup>506</sup> Tilimsânî, *Şerhu Mevâkıfi 'n-Nifferî*, vr. 28a.

<sup>507</sup> Tilimsânî, *Şerhu Menâzili 's-Sâirîn*, vr. 12a.

<sup>508</sup> el-Ahzab, 33/6.

kendi nefislerine olan rahmetinden daha merhametlidir. O (s.a.v) müminlere karşı merhametlidir/rahîm. O'nun ümmetinden onun kalbi üzere olan kimseler “müminlere karşı zelildir”<sup>509</sup> bu manalar o kimsenin cemalden nasibidir. O (s.a.v) ve onun kalbi üzere olan kimse celâl makamından “kâfirlere karşı sert ve tavizsiz”<sup>510</sup> cemal makamında “kendi aralarında merhametlidir.”<sup>511</sup> İkisini cem etmek kemal makamıdır.<sup>512</sup>

Nasıl ki; ilahî isimler Allah ve er-Rahman ismine ve iki asılda el-Hû ismine dönüyorsa Allah'ın halifeleri olan peygamberlerin sıfatları da çok olup iki peygamberin sıfatına ve o iki peygamberin sıfatı son peygamberde; isimler el-Hû isminde cem olduğu gibi cem' olur. Tilimsânî, celâl isimlerini Mûsâ (a.s) ve onun kalbi üzere olanlar, cemâl isimlerini İsâ (a.s) ve onun kalbi üzere olanlar, ikisini cem eden el-Hû/kemâli Muhammed (s.a.v) ve onun kalbi üzere olanlar temsil eder, derken Muhammedî makama vâris olan velînin diğer iki peygamberin makamına varis olan velilere olan üstünlüğü; Resul-i Ekrem'in diğer peygamberlere olan üstünlüğü gibi görür. Tilimsânî'nin ilâhî isimler nazariyesinin velîlere dönük tarafı şöyledir:

Muhakkik, Hakk'ın hazreti -ki mutlak vahdaniyettir- kendisi için mufasall kılınmış kimsedir. Hakk'ın hazretinin tafsili [Hakkın] ilahî ve kevnî isimler mertebelerini bilfiil taayyün etmeden önce kendisine izhar etmesidir ki bu kimse de kemal rütbesini haiz olan kutubdur. Kutbun/muhakkik sağındaki imam **cemalin**, solundaki imam **celalin** zuhur mahallidir. Kutbun/muhakkik önündeki imam **cemal ve celal** rütbesinden bir nebzeye sahip olmuştaysa da **cemalî yönü** daha zahir, arkasındaki imam **celal ve cemal** rütbesinden bir nebzeye sahip olmuştaysa da **celalî yönü** daha zahirdir.<sup>513</sup>

Tilimsânî, kendisinin ilahî isimler nazariyesini peygamber ve velilere uygulamada büyük ölçüde insan-ı kâmile “sen bütün kevnin anlamısın” diye işaret eden Nifferî'nin *el-Mevâkıf*'inden ve hocası İbnü'l-Arabî'nin *Fusûs*'undan yararlanmışır.

Tilimsânî'nin ilâhî isimler nazariyesinin İbnü'l-Arabî'nin deyimiyle âlem-i sağır, kevn-i câmî ve insan-ı kâmilin en yetkin örnekleri olan peygamberler üzerine yansımaları “De ki: ‘(Rabbinizi) ister Allah diye çağırın, ister Rahman diye çağırın. Hangisiyle çağırırsanız çağırın, nihayet en güzel isimler O'nundur’<sup>514</sup> âyeti ve “Rahmetim gazabımı geçmiştir” hadis-i şerifi üzerinden oluşturduğu ilâhî isimler nazariyesiyle birebir mutabık olduğu görüldü. Ancak Tilimsânî'nin ilâhî isimler

<sup>509</sup> el-Mâide, 5/54.

<sup>510</sup> el-Fetih, 48/29.

<sup>511</sup> el-Fetih, 48/29.

<sup>512</sup> Tilimsânî, *Şerhu Mevâkıfî'n-Nifferî*, vr. 29a.

<sup>513</sup> Tilimsânî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, vr. 22b.

<sup>514</sup> el-İsrâ, 18/110.

nazariyesinin âlem-i kebîr olan kâinata yansıması yukarıda zikredilen tertipten farklılık arz eder. Çünkü yukarıda değinildiği gibi Tilimsânî'ye göre isimlerin tertibi zorunlu değildir, ele alındığı itibara göre farklılık arzeder. İnsan-ı kebîr olan kâinat noktayı nazarından daha genel bir ifadeyle varlık nokta-ı nazarından Tilimsânî'nin ilahi isimler nazariyesi dikkate alındığında merkez âyet "Allah yerlerin ve göklerin nurudur"<sup>515</sup> ve asıl isim en-Nûr ismidir. Bu itibarla bir olan varlığın/âlemin maddesi nûrdur. Nûr, varlığın maddesi olan hayat, ilim, irade ve kudret sıfatlarının etkisiyle farklılaşır. varlığın maddesi olan nurun söz konusu dört sıfattan etkilenmesi onların hava, su, ateş ve toprak olan dört unsur ve kuruluk, yaşlık, soğukluk ve sıcaklık olan dört mizaçla karşılıklı etkileşimiyledir. Söz konusu dört sıfat, dört unsur ve dört mizaç, bir olan nurun izafi çoklu suretlere bürünmesini (tekessür)<sup>516</sup> gerçekleştirir. Tilimsânî'ye göre bu itibarla el-Hayy, el-Âlim, el-Mürîd ve el-Kâdir asıl isimleri ve Varlığın maddesi olan en-Nûr ismine döner. Varlık itibariyle Hak el-Hayy, el-Alîm, el-Mürîd ve el-Kâdir'dir. Hakk'ın hayat sıfatı varlık itibariyle en öncelikli sıfatıdır. Çünkü müellifimize göre hayat sahibi olmayanın ilmi, ilim sahibi olmayanın iradesi ve irade sahibi olmayanın kudreti olmaz.

Ehl-i keşf ve perdeli kimseden ittifakla hayat ve ilim sıfatı ikisi de Hakk'ın vücudundadır ve O'nun iki sıfatı olarak kalmaktadır. Rütbelere itibarı harici hararet ve rutubet o ikisinden [hayat ve ilim] başka bir şey değildir. Çünkü hararet hayattaki hararet ve ilimdeki rutubet, ruhtaki cisim menzilesindedir. Çünkü ilim âlimin zatındaki resimlerdir. Rutubet olmasaydı resimlerde olmazdı. Rutubet cisimdir ve onun ruhu da ilimdir.<sup>517</sup> [...]

Bu dördünü [ilim-hayat-irade-kudret] incelerken bunları Hakk'ın Vücudundan infikâk ettiğini bulamazsın ve de bu teemmülünü artırdığında bunlar için [ilim-hayat-irade-kudret] ancak iki asıl bulursun. Biraz daha teemmül edersen bu iki aslı [ilim-hayat] ancak nur olarak bulursun. Bu [nur] birdir ve tekessür etmedi. Onu [nur] dört anlamı [ilim-hayat-irade-kudret] ayırmadı. O ezelen kâmil ve bilfiil yaratıcıdır ve âlemler ezeli ve ebedî olarak Onunla beraber olmaktan zeval bulmadı. [ وما زال كاملاً فما زال خلافاً بالفعل ما زالت معه العوالم أزلاً ولا تزال ]

أبدًا]<sup>518</sup> [...]

Dönüyoruz ve diyoruz ki bütün bunları teemmül edersen bilirsin ki Varlığın [Nûr] dört itibarı [İlim>Rutûbet<Su Hayat>Hararet<Ateş- İrade>Bürûdet<Hava Kudret>Yübûset<Toprak] farklılaşsa da Varlık birdir [ve nurdur.] Bunların varlık cevherinde birbirine dönüşmesinde 'ihdine's-sırâte'l-müstakîm' âyetinin gereğince hidayet tariki üzere el-Cebbâr isminden cebrin zuhuruna delil vardır.<sup>519</sup>

Nihayetinde Tilimsânî sarahaten ifade etmese de onun ilâhî isimler

<sup>515</sup> en-Nûr, 24/35.

<sup>516</sup> Tilimsânî, *Meâni'l-Esmâi'l-İlâhiyye*, vr. 47b.

<sup>517</sup> Tilimsânî, *Şerhu'l-Fâtihâ*, vr. 19b.

<sup>518</sup> Tilimsânî, *Şerhu'l-Fâtihâ*, vr. 21a.

<sup>519</sup> Tilimsânî, *Şerhu'l-Fâtihâ*, vr. 23b.

nazariyesinden anlaşılan el-Hayy, el-Âlim, el-Mürîd, el-Kâdir asıl isimlerinin birinci derecede vücûdî isimlerin izafet edildiği er-Rahmân asıl ismine, er-Rahmân isminin Allah ismine, Allah isminin de kendi ifadesiyle işaret ve ibarenin kesildiği el-Hû ismine döndüğüdür.

İbnü'l-Kasî'nin 'her bir ilâhî isim bütün diğer ilâhî isimlerle isimlenir'<sup>520</sup> diye vaz' ettiği kaide Tilimsânî tarafından 'her şeyde her şey vardır ve hüküm baskın olana göredir',<sup>521</sup> 'her isimde her isim vardır',<sup>522</sup> 'muhtelif itibarlarla her isim her isme dâhil olur'<sup>523</sup> ve 'O her mertebede söz konusu mertebenin aynıdır'<sup>524</sup> külli kaideleri ile açıklanmıştır. Tilimsânî'nin ilâhî isimler nazariyesini varlık mertebelerine uyarlarken merkeze aldığı asıl isim el-Basîr ismidir. Tilimsânî'ye göre varlığın maddesinin yukarıda geçtiği üzere en-Nûr ismine izafe edildiğini ve nurun hayat, ilim, irade ve kudret sıfatı, dört unsur ve dört mizaçla karşılıklı etkileşimi sayesinde itibari bir şekilde çoğaldığını ve farklı suretlere dönüştüğünü diğer bir ifadeyle hissî, ruhânî, maddî, mânevî ve aklî suretlere bürünerek farklılaştığını belirtmiştik. Kanaatimizce Tilimsânî varlığın aslının nura, mertebelerinin görünümünün de basar/görmeye taalluk ettiğinden hareketle varlığın kendisini en-Nûr ve varlık mertebelerini el-Basîr ismi etrafında açıklamıştır. Tilimsânî varlık mertebelerini anlatırken merkeze el-Basîr ismini alır. Tilimsânî'ye göre varlığın mertebeleri olan isimler el-Hayy, el-Âlim, el-Mürîd ve el-Kâdir ve söz konusu isimlerden oluşan dört temel varlık mertebesine eklenen ez-Zâhir, es-Semî ve el-Mütekellim isimleridir.<sup>525</sup>

Sûfîmizin el-Basîr ismini merkeze alarak inşa ettiği varlık ve varlık mertebeleri düşüncesinin varlığın aklî, ruhânî, cismânî mertebelerine yanışmasını açmakta fayda vardır: Allah varlığın aklî, ruhânî, hissî mertebelerinde söz konusu mertebeye göre görendir. Şeyleri diğer bir ifadeyle ayınları hariç varlıklarından önce görmesi ilim sıfatının mertebesine tekabül etmektedir. Ayınların hariçte zuhuruyla **i.** ilk taayyün eden meretebe hayat mertebesidir. Hak, ilk taayyün olan hayat sıfatından önce hayat ve hayatın zıddı ve isimlerin hepsinden münezzehtir. Hakk'ın hayat sıfatının makamı ilk akıldır. **ii.** Sûfîmize göre hayat mertebesinden sonra ilim mertebesi gelir ve ilim

<sup>520</sup> İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 89.

<sup>521</sup> Tilimsânî, *Şerhu'l-Fâtiḥâ*, vr. 44b; a.mlf, *Meâni'l-Esmâi'l-İlâhiyye*, vr. 70b.

<sup>522</sup> Tilimsânî, *Şerhu'l-Fâtiḥâ*, vr. 23b, 173b.

<sup>523</sup> Tilimsânî, *Şerhu'l-Fâtiḥâ*, vr. 104a.

<sup>524</sup> Tilimsânî, *Şerhu'l-Fâtiḥâ*, vr. 44b.

<sup>525</sup> Tilimsânî, *Meâni'l-Esmâi'l-İlâhiyye*, vr. 25b-30a.

mertebesinin makamı nefistir. Bundan dolayı nefisler ilim melekesiyle mevsuf olmuştur. Burada Tilimsânî'nin eşyanın zuhurundan önceki ilimle eşyanın zuhurundan sonraki ilmi ayırdığını belirtelim.<sup>526</sup> **iii.** Hayat ve ilim mertebesinden sonra taayyün irade mertebesi, küllî heyûlâ mertebesidir. Çünkü irade, kudretin küllî heyulayla izhar ettiği zuhura olan meyildir. Heyûlâ aynı zamanda melekût âleminin zuhuruna olan meyildir. Heyûlâ küllî cisimdir. **iv.** Kudret mertebesi küllî cismin diğer bir ifadeyle heyûlanın zuhur mertebesidir. Çünkü küllî cisim veya heyula kudretin küllî cismi izhar ve takdir ettiği şeydir.<sup>527</sup>

Hayat, ilim, irade ve kudret olan dört ilâhî sıfat; dört varlık mertebesindeki isimlerdir.

- i.** Hayat, kalem-i evvelde<sup>528</sup> ve ilk akıldır.
- ii.** İlim, levh-i mahfuzdadır ve küllî nefistir.<sup>529</sup>
- iii.** İrade, nefisteki kitabtedir ve heyûlâ'dır.<sup>530</sup>

**iv.** Kudret mektuptadır. Mektûb ilk irade edilen gâî illettir. İlk irade edilen ve son olarak gerçekleşen gâî illet nedeniyle isimler iç içe oluyor. İlk akıldaki görme hayattır. Hayatın hakikati histir. Hayat hazretinde küllîleri his etmek, diğer bir ifadeyle görmek, akl-ı evvel için zâtî bir hissetme ve görmedir.

Tilimsânî, Hakk'ın hayat hazretinden küllîleri görmesinin; Eflatunun iddia ettiği gibi Hakk'ın küllîleri idelerden (müsül-i eflâtuniyye) temsil yoluyla görmesi anlamına gelmediğini belirtir. Tilimsânî'ye göre Hak hayat mertebesinde suyun zatındaki soğukluk ve akıcılıktan his edilen zâtî bir hissetme gibi küllîleri görmektedir. Söz konusu hissetme diğer bir ifadeyle görme basittir ve sudan bir damlanın su olduğunu hissetmek gibi bir kısmın bütününe eşit olan hissetmedir. Söz konusu küllîleri görme

<sup>526</sup> Burada Tilimsânî'ye göre öncelik ve sonralığın Hakk'a göre değil, mahluklarına göre olduğunu belirtelim. "Hakk'ın sıfatlarından her bir sıfat müteallaklarının nihayeti olmadığından tek zaman, kudret imkânında bulunan her şeyi kuşatamadı. Hudus ve teceddüdün peş peşe gelmesi kudretin kemâlindedir.

أَنَّ كُلَّ صِفَةٍ مِنْ صِفَاتِ الْحَقِّ فَإِنَّهَا لَا نِهَآيَةَ لِمَتَعَلِّقَاتِهَا فَلِذَلِكَ لَمْ يَسِعِ الزَّمَنُ الْوَاحِدُ جَمِيعَ مَا فِي إِمْكَانِ الْقُدْرَةِ فَتَتَابَعُ التَّجَدُّدُ وَالْحُدُوثُ هُوَ مِنْ

كِبَالِ الْقُدْرَةِ

Tilimsânî, *Şerhu'l-Fâtiha*, vr. 36a.

<sup>527</sup> Tilimsânî, *Meâni'l-Esmâi'l-İlâhiyye*, vr. 25b.

<sup>528</sup> Tilimsânî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, vr. 5a.

<sup>529</sup> Tilimsânî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, vr. 7b.

<sup>530</sup> Tilimsânî, *Şerhu Mevâkıfi'n-Nifferî*, 15a-b.

cismanî his edilirdedir. Aklî hissedilirler de cismanî hissedilirlere nispetle olur. Çünkü cismanî ve aklî hissedilirler ya aynıdır, ya da aklî hissedilirler (el-meânî) daha basittir. Bu hissetme Hakk'ın hayat mertebesinde kendisiyle vasıflandığı görmedir.<sup>531</sup>

Tilimsânî söz konusu dört ilâhî sıfatla basar/görme sıfatının ilişkilerini aklî, rûhânî varlık mertebelerine şöyle yansıtır.

**i.** O akıl tavrıyla gördüğünde el-Basîr el-Hayy'a el-Hayy'da el-Basîr'e girmiş olur.

**ii.** el-Basîr isminin el-Âlim ismiyle zuhuru nefis hazretindedir. el-Basar isminin nefisle zuhuru ilk akıl mertebesindeki el-Hay isminden faydalanmış (müstefâd) hayatla beraber olur. el-Basîr el-Âlim tavrında Hay olur. el-Basîr küllî nefis tavrından elde ettikleriyle Âlim olur. el-Basîr bu mertebede Hay, Âlim, kitabetin suretleriyle el-Basîr olur. Küllî nefis bizzat ilimdir. el-Basîr, nefis hazretinde ruhani suretleri bilendir. Ruhanî suretlerin küllî nefise nispeti, insanların zihinlerindeki zihnî tasavvurlarının ruhanî suretlere nispeti gibidir. Zihnî tasavvurlar ruhanî suretler gibi insanların zihinlerindeki kitabettir. Diğer bir ifadeyle zihnî tasavvurlar doğru olduklarında insanların nefislerindedir. el-Âlim'in kendisine mugayir olmadığı el-Basîr nefistedir. Bu mertebede görme el-Âlim itibarıyla ilim, el-Basîr itibarıyla görme olarak isimlendirilir.<sup>532</sup>

**iii.** el-Basîr isminin küllî heyûlâ olan kitabet mertebesiyle zuhuru irade âlemidir. el-Basîr ismi el-Mürîd isminin sıfatı olan iradeyle zahirdir.

**iv.** el-Basîr isminin el-Kadîr ismiyle zuhuru takdir edilmişin/makdûr zuhur hazretindedir. Söz konusu takdir edilmiş küllî cisimdir. el-Basîr ismi el-Hay, el-Âlim, el-Mürîd ve ardından el-Kadîr isimleriyle zahir olur. Bu hazrette Hakk'a nispet edilen görme, cisimlerin bazısı bazısının yanında bulunan cüzlerini görme ve şekillerinin bir birini görmesinin aynıdır. Bu da el-Basîr isminin kudret gözüyle cisim ve şekilleri açığa çıkarmasıdır.<sup>533</sup> Tilimsânî'ye göre söz konusu edilen ilâhî isimlerin varlıktaki mertebelerini kendisinde gerçekleştirirse cehalet kendisinden zail olur ve taklit uhdesinden çıkar. Ancak bunu ruhanî akla sahip olan idrak eder.

<sup>531</sup> Tilimsânî, *Meâni'l-Esmâi'l-İlâhiyye*, vr. 26b.

<sup>532</sup> Tilimsânî, *Meâni'l-Esmâi'l-İlâhiyye*, vr. 27a.

<sup>533</sup> Tilimsânî, *Meâni'l-Esmâi'l-İlâhiyye*, vr. 27b.

Tilimsânî hayat, ilim, irade ve kudret sıfatının rükünler âlemine diğer bir ifadeyle varlığın cismânî mertebelerine yansımaları şöyle açıklar:

Rükünler âlemi küllî heyûlâda kâin olan şeylerle kendinden önceki hazretlere münasip hissi değil, manevi ayrışmayla olur.

**i. Ayrışma.** el-Hay isminden olan hayattır. Hayat için heyûlâda batın olan hüküm vardı ve söz konusu hüküm tabii ateşte zahir oldu ki hararettir. Çünkü hararet hayattır. el-Hayy hararetle müteharrik Hay olur. Hararet, hayatı gerektirdiği gibi harekette harareti gerektirir.

**ii. Ayrışma.** el-Âlim isminden olan ilimdir. İlim için heyûlâda batın olan hüküm vardı ve tabii havada zahir etti ki rutubettir. Çünkü rutubet ilimdir. İlmin hakikati malumların suretlerini kabul etmektir. Teşekküllerin kabulü rutubettir. Rutubet tasavvuru gerektirir oldu. Rutubet, küllî nefsin kitabî şekilleri -ki ilimdir- kabul etme hakikatine dönüktür. Rutubetin histeki sureti havadır.

**iii. Ayrışma.** el-Mürîd isminden olan iradedir. İrade için heyûlâda batın olan hüküm vardı ve suda zahir oldu. Çünkü suyun hakikati soğuk olan yaşlıktır. Su kendisindeki rutubetle hava, havadaki hararetle ateş ve ateşteki hayatla ilk histir. Dolayısıyla suret ve şekillerdeki irade, su âlemidir.<sup>534</sup>

**iv. Ayrışma.** el-Kadir isminden olan kudrettir. Arz âlemine gelince o sırf kuruluştur. Bu kudret âlemidir. Kudret, heyûlâda bâtın idi ve kudret takdir edilmiş katılaşma (tekâsüf) âleminde zahir olarak tahakkuk edinceye kadar sabit olması için akıcı olanı katılaştıran kurulukla zahir oldu. Eğer bu böyle olmasaydı takdir edilmiş; kudret âleminde zahir olmazdı. Burada el-Basîr isimi söz konusu rükünlerin birinin diğerine karıştığı vakit idrak ettiği şeylere göredir. Eğer ilâhî görme olmasaydı müvelledât (maden, bitki, hayvan ve insan) biraya gelerek biri diğerine karışmazdı. Müvelledâtın zahir etmesi ancak el-Basîr isminden olan gözledir.

İlâhî basar sayesinde bir araya gelen ve bir birine karışan müvelledât içerisinde en kâmil olanı insandır. Burada Tilimsânî'ye göre müvelledâtın üç değil dört olduğunu belirtelim. Çünkü ona göre böyle düşünen insanı hayvandan saymıştır.<sup>535</sup>

<sup>534</sup> Tilimsânî, *Meâni'l-Esmâi'l-İlâhiyye*, vr. 28a.

<sup>535</sup> Tilimsânî, *Meâni'l-Esmâi'l-İlâhiyye*, vr. 29a.

el-Hay, el-Âlim, el-Mürîd ve el-Kâdir isimleri el-Basîr isminde dürülmüştür. ez-Zâhir, el-Kâdir'le zuhur ettiğinden el-Basîr isminde dürülmüştür. ez-Zahir, el-Basîr'e; el-Kâdir'in el-Basîr'e girdiği şeyle girmiştir.<sup>536</sup> İnsan zuhurun sonu ve aslı nur olan nurlanmış olduğundan dolayı; insandan önceki geçmiş olan el-Hay, el-Âlim, el-Mürîd, el-Kâdir ve ez-Zâhir isimleri -ki o isimler insanın varlığının asıllarıdır- insan; isimlerin hükümlerini kendinde zâtî bir taleple talep eden mertebelerle zuhur etti. Aynı şekilde söz konusu insan isimlere bilfiil icabet etti. İnsanda el-Hay, el-Âlim, el-Mürîd ve el-Kâdir tahakkuk etti. Çünkü o hayy, âlim, mürid ve kâdirdir. İnsandaki ez-Zâhir ismi ez-Zâhir'in zuhurunda el-Kâdir'e taalluk edişinden dolayıdır. Dolayısıyla insan zahir oldu. Duyma, sesler için bir çeşit görme olduğundan dolayı insan duyan/semî ve varlığını öncelemiş söz konusu isimler tavrından dolayı gören oldu. el-Hay, el-Âlim, el-Mürîd, el-Kâdir ve ez-Zâhir isimlerinin el-Basîr ismine girişi açıklanmıştı. İnsan bunları cem ettiğinde hay, âlim, mürid, kâdir, zâhir, semî ve basîr olması vacip oldu.<sup>537</sup>

Tilimsânî'ye göre ilk mertebe olan Kalem-i a'lâ/ilk akıl kâtip oluşu ve kitabetinin de nutk oluşundan dolayı son mertebe olan insan böylece kalem-i esfel oldu. Dolayısıyla insan kalemin nutku gibi nâtıktır. Ancak kalem-i a'lâ'nın nutku manevî ve bâtînidir. Öte yandan kendi cismi arasındaki silsilenin son halkasını oluşturan insan bu yönüyle kalem-i a'lâ'ya mukabil olmuştur. İnsan kendisine mukabil olan kalem-i a'lâ'nın nutkuyla nâtık olmuştur. Kalem-i a'lâ'nın nutku mânevî olduğundan dolayı insanın nutkunun lafzî yani harf ve sesle olması kaçınılmazdır. İnsan son mertebeyi ifade eden hazretü'l-hazarâta terakki ettikten sonra tüm isimlerin toplanma yeri (mecma') olur. Şu halde insan el-Hay, el-Âlim, el-Mürîd, ez-Zâhir, es-Semî', el-Basîr ve el-Müteklîm ve Hak oldu ve bu isimlerle bilfiil zuhur etti. Hak vardır ve Zât'ta O'nun gayrı fena olduğundan O'nunla birlikte başka bir şey yoktur.<sup>538</sup>

Burada anahatlarıyla değinilen Tilimsânî'nin varlık mertebeleri düşüncesi İbnü'l-Arabî'nin bütün mertebe ve isimleri kendinde cem eden insan mertebesi düşüncesiyle örtüşmektedir. Buna Hakk'ın "taayyünsüzlük ile taayyünün aynı anda gerçekleşmesi"<sup>539</sup> ve varlık mertebelerinin daireselliği konularını da eklemek mümkündür. Ancak hazârât-ı hams' ve etvâr-ı seba olarak özetlenen varlık mertebeleri

<sup>536</sup> Tilimsânî, *Meâni'l-Esmâi'l-İlâhiyye*, vr. 29b.

<sup>537</sup> Tilimsânî, *Meâni'l-Esmâi'l-İlâhiyye*, vr. 30a.

<sup>538</sup> Tilimsânî, *Meâni'l-Esmâi'l-İlâhiyye*, vr. 30b.

<sup>539</sup> Ekrem Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, s. 233.



anlayışından içerik olarak büyük ölçüde farklılık arz etmektedir. Çünkü söz konusu varlık mertebeleri anlayışında nasıl ki felsefeciler indinde akıllar Hak'la yarattıkları arasında vasıtaysa, a'yân-ı sâbite de Hak'la yarattıkları arasında vasıta vardır. Tilimsânî varlık ve mertebeleri diğer bir ifadeyle Hak ve mahlukları arasında vasıtayı kabul etmemektedir. Ona göre varlık ve yokluk arasında vasıta yoktur. Varlık ve yokluk arasında mevcut ve ma'dûm olmaksızın bulunan a'yân-ı sâbite veya başka bir isimlendirmeyle mevcut ve ma'dûm olmayan mahiyetler hayal ürünüdür.<sup>540</sup> Kendisi de açıkladığı varlık mertebelerinin hal lisanıyla olduğunu tahkik tavrında olmadığını belirtir. Çünkü öncelik ve sonralık bize göre olan bir durumdur. İlm-i ilâhî zamanın diğer bir ifadeyle öncelik ve sonralığın altına girmez. Tilimsânî'nin söz konusu bakış açısının yansımaları sudur nazariyesine yaklaşımında da görülür. O İbnü'l-Arabî ve Konevî'de olduğu gibi ister vesileci sudur, ister se de meşşâî felsefeciler gibi nedensel/icbarî sudur ayırımına gitmez<sup>541</sup> ve gitmediği gibi sudur nazariyesini de kabul etmez. Talibin zatının matlubun zatında fena bulduğu vakfenin şuhudu halinde bir başka ifadeyle tahkik tavrının başında Hak'tan başkasının varlığı kabul edilmediğinden sudur nazariyesi de geçerli değildir.<sup>542</sup> Tilimsânî'ye göre varlık ve onun nurlarının şuaları olan varlık mertebeleri vardır ve varlık ve mertebeleri arasında bir vasıta yoktur.<sup>543</sup>

<sup>540</sup> “Varlık ve yokluk arasında vasıta yoktur. Subut hazreti [a'yân-ı sâbite] mahiyetler, mümkünler gibi mevcut ve ma'dûm olmayan mahiyetler üzerine söylenenlere gelince bu ancak hayalî vehm ve zihinlerin uydurduklarıdır.”

ليس بين الوجود والعدم واسطة، وأما ما يقال من حضرة الثبوت والماهيات والممكنات إلى غير ذلك من العبارات التي يقال على ماهيات يقال فيها أنها ليست موجودة ولا معدومة، فذلك ليس إلا في الوهم الخيالي وفي مفروضات الأذهان.

Tilimsânî, *Şerhu'l-Fâtîha*, vr. 17b.

<sup>541</sup> İbnü'l-Arabî ve Konevî'nin geliştirdiği vesileci sudur anlayışının detayları için bkz. Ekrem Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, s. 194-202.

<sup>542</sup> “Mahlûkâtı izhar (ibdâ) eden ve sonra iade eden O'dur.” [Rûm, 30/27] O'nun iade etmesinin anlamı şudur. O onu olduğu hale iade eder. O onları [mahlûkâtı] kendisinden ibdâ etti ve onları kendisinde iade eder. Gökleri ve yeri kendisinden yarattı. “Sizi izhar (ibdâ) ettiği gibi döneceksiniz. [A'râf, 7/29]. Vakfenin şuhudunda çıkmadılar/sâdır olmadılar ki [nasıl] dönsünler. Onlar [mahlûkât] O'nun fiilleridir. O'nun fiileri O'nun sıfatlarından, sıfatları da zatındandır.”

﴿وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ﴾ [الروم، ٣٠/٢٧]. ومعنى يُعِيدُهُ: إلى الحال التي كان عليها، وهو آتة تعالى أبادهم منه، وفيه يعيدهم، خلق السموات والأرض جميعاً منه، و﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ﴾ [الأعراف، ٧/٢٩]. وفي شهود الوقفة ما صدروا حتى يرجعون، هم أفعاله، وأفعاله من صفاته، وصفاته من ذاته.

Tilimsânî, *Meâni'l-Esmâi'l-İlâhiyye*, vr. 167a-167b.

<sup>543</sup> “Hak Teâlâ kendisiyle beraber gayrın [a'yân-ı sâbitenin] olmadığı Varlık'tır. O'nun âlemleri O'nun

Tilimsânî'nin ilâhî isimler nazariyesinin en temel özelliklerinden birisi yukarıda da görüldüğü gibi isimler arası iç içe geçişin ayrıntılı olarak sunulmasıdır.<sup>544</sup> Burada ana hatlarıyla özet olarak sunulan Tilimsânî'nin ilahi isimler nazariyesi daha sonra İbnü'l-Arabî'nin görüşleriyle mükayese edilerek detaylı bir şekilde ortaya konulacaktır. Burada kısaca belirtmekte fayda vardır ki bu söz konusu ilahi isimler nazariyesi İbnü'l-Arabî'nin a'yân-ı sâbitesini reddeden bir nazariyedir. Şimdi Tilimsânî'nin a'yân-ı sâbite'nin reddiyle ilgili görüşlerine geçilebilir.

### 3. TİLİMSÂNÎ'NİN İLÂHÎ İSİMLER NAZARİYESİ'NİN TEMELİ: A'YÂN-I SÂBİTE'NİN REDDİ

#### 3.1. A'yân-ı Sâbite'nin Reddi Bağlamında İlâhî İsimler ve Varlık-Varlık Mertebeleri İlişkisi

Tilimsânî'nin a'yân-ı sâbite'yle ilgili görüşlerine geçmeden önce şunu belirtmekte fayda vardır. Tilimsânî'den bahseden biyografilerin kendisi hakkında ittifak ettiği cümle şudur. “Mutlak birliğe kail olanların büyüklerindedir (min uzamâi'l-kâiline bi vahdeti'l-mutlaka)”. Burada mutlak birlikten kastedilen de varlığın mutlak birliğidir.<sup>545</sup> Biyografilerin Tilimsânî'yi mutlak birliğe kail olanların büyüklerinden biri olarak nitelermeleri O'nun varlık görüşünü özetler niteliktedir. Burada Tilimsânî'nin a'yân-ı sâbite'nin reddi üzere oluşturduğu ilâhî isimler ve varlık mertebeleri ilişkisi görüşüne geçmeden önce onun varlık görüşüne kısaca değinilecektir.

Konevî ‘varlık olmak bakımından varlık Hak'tır’<sup>546</sup> önermesiyle nazarı tasavvufun [ilm-i ilâhî/metafizik] mevzuunu Hakk'ın varlığı olarak belirlemiştir. Tilimsânî'nin varlık hakkında temel düşüncesi, Hakk'ın sırf varlık (el-vücûdu's-sırf)

---

nurlarının şualarıdır. O [âlemleri] kendisinin mahlûkları olarak isimlendirirse de [söz konusu mahlûkât olarak isimlendirilen âlemler] kendisinde hiçbir şüphenin olmadığı vâcib haktır. Ulemâ-yı billâh'ın hepsi lafızları farklılaşsa da bunu söylemişlerdir. Onlara ancak şeyh ve kendisinin görüşü üzere olanlar muhalefet etmiştir. Şeyhin [a'yân-ı sâbite] görüşü âlemi varlık bulmasından önce mevcut ve madum olmadan sâbit olarak gören kelimacılar bir grubun görüşüne muvafakat etmektedir ki onlar vücûd ve adem arasında üçüncü bir mertebeye [yi sâbit] kılıyorlar. Söz konusu kelamcı grup için itiraz olarak ne gerekiyorsa şeyh ve ona tabi olanlara o itiraz gerekir. (feylzemuhum mâ yelzemuhum).” Tilimsânî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, vr. 59a.

<sup>544</sup> Konunun detayı için bkz. Bu çalışmanın “Birlik ve Çokluk Açısından İsimlerin İç içe Olması: Tedâhulü'l-Esmâ”

<sup>545</sup> Monografisini yazan ve divanı etrafında görüşlerine değinen çağdaş yazar Ömer Musa Paşa da bu geleneğe uymuş kitaba “*Mutlak Birliğin Şâiri/Şâiru'l-Vahdeti'l-Mutlaka: Afif Tilimsânî*” ismini vermiştir.

<sup>546</sup> Ahmed b. Abdullah Kırımî, *Şerhu Miiftâhi'l-Ğayb*, vr. 7a; Osman Fazlı Atpazarî, *Misbâhu'l-Kalp fi Şerhi Miiftâhi'l-Ğayb*, vr. 2a; Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, s. 63-101; a.mlf, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, s. 118-123; Abdullah Kartal, *İlâhî İsimler Teorisi*, s. 133-135.

olduğudur. Bu sırf varlığın Tilimsânî'deki müteradif isimleri şunlardır: el-Vücûdu'l-Mahz,<sup>547</sup> el-Vücûdu'l-Mutlak,<sup>548</sup> el-Vücûdu'l-Baht,<sup>549</sup> el-Vücûdu'l-Hakikî,<sup>550</sup> el-Vücûdu'l-Vâcib,<sup>551</sup> el-Vücûdu'l-Îlâhî.<sup>552</sup> İbnü'l-Arabî bu sırf varlığı zâtı dolayısıyla bizatihi mevcut, kendi dışında bir şeyle kayıtlı olmayan mutlak varlık,<sup>553</sup> Konevî ise "Kendisinde hiçbir ihtilafın olmadığı Varlık olarak"<sup>554</sup> olarak tarif etmiştir. Tilimsânî vücûd ve mevcud<sup>555</sup> arasındaki ayırmadan hareketle sūfîler indindeki varlığın, kelamcı felsefeciler indindeki varlık olmadığına eserlerinde sık sık vurgu yapar.<sup>556</sup> Ona göre mevcudlar Vücûd'un çeşitlenmesinden başka bir şey değildir ve Vücûd'la mevcud arasında bir vasita yoktur. Vücûd cevherin aslı ve kendisinden daha basit hiçbir şeyin olmadığı maddedir.

'Vücûd hariçtedir' denilmez, aksine hariç Vücûd'dadır. Vücûd bizim indimizde araz [sıfat]<sup>557</sup> değildir, aksine O cevherlerin cevheri, zâtların zatıdır. Mevcudlar O'nun

<sup>547</sup> Tilimsânî, *Meâni'l-Esmâi'l-Îlâhiyye*, 77b, 120a, 152b.

<sup>548</sup> Tilimsânî, *Meâni'l-Esmâi'l-Îlâhiyye*, 115b.

<sup>549</sup> Tilimsânî, *Şerhu'l-Fâtiha*, 77a, 84b, 89a, 93a.

<sup>550</sup> Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-Sâirin*, 74b.

<sup>551</sup> Tilimsânî, *Şerhu Tâiyyeti İbni'l-Fâriz*, 2b.

<sup>552</sup> Tilimsânî, *Şerhu'l-Fâtiha*, 38a, 81a, 105b, 165b, 183b, 187a.

<sup>553</sup> İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 133-134.

<sup>554</sup> Bu ibarenin geniş açıklaması için bkz. Kutbüddinzâde İznikî, *Fethu Miftâhi'l-Gayb*, 26a-28a.

<sup>555</sup> "Vücûd ile Mevcûd ve manaları arasında Vâcib ile Mümkin ve manaları arasındaki [kadar] fark vardır". Tilimsânî, *Meâni'l-Esmâi'l-Îlâhiyye*, vr. 152b; Abdulğani en-Nablûsî Vücûd ve Mevcûd arasındaki farkı şöyle açıklar: "Akıl akıl ettiği şey Vücûd'un kendisi değil Vücûd'a nispet edilen surettir. Çünkü akıl asla Vücûd'u vücûd olması itibarıyla (el-Vücûd min haysu vücûd) akıl etmeye güç yetiremez. Ancak akıl onu bir surette tasavvur eder. [...] Hâdislerin vücûdu ona [surete] mensup olarak Kadîm-Vâhid-Vücûd'un görülmesi itibarıyla ve onlar (hiye) O'nunla [Vücûd] muttasıftır. Bundan dolayı Arapçada Vücûd'un hâdislere sıfat olarak varlığını bildiren bir lafız varit olmamıştır. 'Mevcûd' sözüne gelince bu ism-i meful siygasındadır. Yani mevcûd mucidin icadının kendisi üzerine vaki olduğu şey demektir. O 'mevcûd'dur yani vehmin galebe çalması sebebiyle bu akli vasıflanma kendisi üzerine vaki olmuştur. Yoksa eğer 'Vücûd' sıfatı hâdisler için olsaydı bir şeyin 'kırmızılık/humra' ve 'sarılık/sufra' [vasfı]yla vasıflanmasından dolayı 'kırmızı/ahmer' ve 'sarı/asfar' [sıfatının] türediği gibi ondan herhangi bir hadis için [farz-ı muhal 'evcedu' sıfatı gibi] olan bir lafız türerdi. Ancak varit olan ism-i meful sigasıdır. Aynı zamanda bütün hadisler -hatta bunu söyleyenler indinde 'hadis vücûd' [Nablûsî'ye göre doğru kavram 'hâdis mevcud'dur] dahi- hepsi birlikte mevcudlar olarak isimlendirilir. 'Mevcud'un anlamı kendisi için vücudun olduğu şeydir. Madrubun - mevcudluğun anlam olarak (fi'l-ma'nâ) mevcudun vasfı olduğu gibi her ne kadar madrubluk anlam olarak darbın vasfı olsa da darbla nitelenmekle değil, failin filinin üzerine vaki olmasıyla- darb olduğu gibi Vücûd ismi [mevcudun] üzerine kendisiyle [Vücûd] mevsuf olmaksızın vaki olmuştur. Ancak lafız buna delalet etmiyor. Çünkü [mevcud] kendisiyle vasfla ittisafın murad edilmediği ism-i meful sigasındadır [ ومعنى "الموجود" الشيء الذي له الوجود، أي وقع عليه اسم الوجود من غير أن يكون موصوفاً به كما أن المضروب هو الذي

له الضرب، أي وقع عليه فعل الفاعل، لا الذي اتصف بالضرب وإن كان المضروبيّة وصفاً له في المعنى كما أن الموجوديّة وصف للموجود في

له الضرب، أي وقع عليه فعل الفاعل، لا الذي اتصف بالضرب وإن كان المضروبيّة وصفاً له في المعنى كما أن الموجوديّة وصف للموجود في

له الضرب، أي وقع عليه فعل الفاعل، لا الذي اتصف بالضرب وإن كان المضروبيّة وصفاً له في المعنى كما أن الموجوديّة وصف للموجود في

له الضرب، أي وقع عليه فعل الفاعل، لا الذي اتصف بالضرب وإن كان المضروبيّة وصفاً له في المعنى كما أن الموجوديّة وصف للموجود في

<sup>556</sup> Tilimsânî, *Meâni'l-Esmâi'l-Îlâhiyye*, vr. 135b; a.mlf, *Şerhu Menâzili's-Sâirin*, 71a.

<sup>557</sup> "[Bizim indimizde] Vücûdla murad edilen kelam ehli ve Hakîmlerin anladığı şey değildir. Çünkü

keyfiyetleridir. Keyfiyetlerin [yani mevcutların] bazıısı gaybî, bazıısı şehâdî, bazıısı manevî, bazıısı ruhanî ve bazıısı da zihnidir. Vücudun halleri mevcuttur. Bu [anlamda Vücûd] zevk ehli taifesinin ıstılahıdır.<sup>558</sup>

Tilimsânî'ye göre O'nu sırf varlık olarak isimlendirmek daha önce geçtiği gibi isimlendirenin cihetinden bir isimlendirmedir ve dolayısıyla zaruretten kaynaklanan bir isimlendirmedir. "Hakikatte O'nun ismi yoktur".<sup>559</sup> Hakk'a varlık dahi denilemez ancak tam tersi bir şekilde Hak, varlık ve varlığın ilintilerinden de nefyedilemez:

O varlıktır denilmez. Çünkü varlık O'nunla zahir oldu. Varlık bizim içinde bulunduğumuz şeydir. [...] Bil ki, 'varlığın kendisiyle zâhir olduğu' şeye [yani Hakka] varlığın gereklerinden bir şey nispet edilemez. Bütünüyle bilgi (ilim) varlığın gereklerindedir. Eğer varlık olmasaydı varlığın gerekleri (levâzım) de olmazdı. Öyleyse varlık olmadığında gerekleri de yoktur. Varlık olduğunda, onun gerekleri olan öncelik, sonralık ve yokluk gibi şeyler gerekli oldu. Öyleyse varlık yoksa, yokluk da yoktur. Çünkü yokluk varlığın gereklerindedir. Şöylece sunulmuş oldu ki varlık yok olduğunda gerekleri de yok oldu. Her ilim, âlim ve ma'lûm varlık yok farz edildiğinde yok ve var farz edildiğinde vardır.

Şöylece 'varlığın kendisiyle zâhir olduğu' şeye ulaşmayı murat ettiğimizde varlık ve varlığın ilintilerinden (müteallakâtü'l-vücûd) nefyedilmesi gerekli oldu ki bu muhaldir. Çünkü nefyeden benim ve ben de varlıktanım. Varlığı nefyettiğimde şahid ve meşhûd kendiliğinden nefyedilir. İş (emr) böyle olduğunda şöylece Allah Varlık ve varlığın ilintilerinden (müteallakâtü'l-vücûd) yüce oldu. Bizim için Allah'tan resul vasıtasıyla bize ulaşan emrinden başka bir şey kalmadı ve O'na akıllarımızla ulaştık (ittisal). Akıllarımıza hükmettiğimizde emir akılların üzerine hâkim oldu. Ne zaman akıllar emirden yüz çevirdi vasıl olmadı (infasale) çevirmediğinde vâsıl oldu (ittasale).<sup>560</sup>

Tilimsânî yukarıda alıntılıdığımız metninde Hakk'a 'O Varlıktır' denilemeyeceğine ve O'ndan varlığın da nefyedilemeyeceğini ifade etti ve bu konuda Allah'tan peygamber vasıtasıyla bize ulaşan emre uymadan başka bir yolun kalmadığını da sözlerine ekledi. Peki, Tilimsânî'ye göre varlık konusunda bize ulaşan emir nedir? Kendisinin bir sūfî olarak tâbi olduğu tahkik/müşahede yöntemine göre emir şudur:

Keşfin gerektirdiği O Hak'tır ve O'ndan gayrısı bâtıldır. Nebî'nin (s.a.v) sözü bu meyadadır. "Sözün en doğrusu Şâir Lebîd'in söylemiş olduğu şu sözüdür: Allah'ın dışındaki her şey bâtıldır". Bâtılın anlamı yok demektir. Sanki şöyle demiştir: Allah'ın

---

onların çoğu Vücûd'un araz [sıfat] olduğuna itikad ediyor. [...] Ancak [Vücûd konusunda Vücûd] ehlinin bildiği başka bir anlam var." Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-Sâirîn*, vr. 71a; Muhakkik sūfilerinde Vücûd'un araz dolayısıyla sıfat olmadığına Nablûsî şöyle işaret eder: "Âriflerinde Vücûd kadim, vahid bir hakikattir. Ârifler nazarında mevcudların hepsi söz konusu kadim, vahid Vücûdla muttasıf olmayan çokluk ve farklılık sıfatlarına sahip hakikatlerdir. Çünkü kadim olanın hadise sıfat olması sahih olmaz. Aynı zamanda zâtın zata sıfat olması sahih olmaz. Âriflerinde Vücûd hâdislerle hâdisler için zahir olan ve hâdislerle hâdislerden bâtın olan kendi nefsiyle müstakil olan zattır ve ezel ve ebed olarak kendi nefsiyle zâhirdir. O [Vücûd olan] zat araz değildir ki hâdislere sıfat olsun. Âriflerinde Vücûd'un hâdislerle vasıflanması sahih olmaz. Çünkü eğer Vücûd olmasaydı asla bir hâdis olmazdı." Abdülğani en-Nablûsî, *el-Vücûd'ul-Hak*, s. 51-52.

<sup>558</sup> Tilimsânî, *Meâni'l-Esmâi'l-İlâhiyye*, 77a.

<sup>559</sup> Tilimsânî, *Şerhu Tâiyyeti İbni'l-Fârız*, 2a.

<sup>560</sup> Tilimsânî, *Şerhu Tâiyyeti İbni'l-Fârız*, 2a.

dışında bir şey yoktur. Çünkü Varlık O'nundur. "O evvel, âhir, zâhir ve bâtındır. O her şeyi bilendir." Yani her şeyi kuşatmıştır. O bu isimlerle [evvel, âhir, zâhir ve bâtın] kendisinden başka bir şeyin olmamasını hak ediyor.<sup>561</sup>

Tilimsânî'nin mutlak varlık anlayışına değindikten sonra varlığın farklı itibarlarına göre kısımlarına işaret edeceğiz. Şöyle ki varlığı, zat itibariyle vâcib ve mümkün, zaman itibariyle kadim ve hadis, idrake konu oluşuyla gâib ve şâhid olarak taksim edebiliriz.<sup>562</sup> "Şehâdetin gayba dönüşmediği gibi gayb da şehadete dönüşmez. Kadim muhdese ve bizatihi varlık (vücûd bi'z-zât) başkasıyla var olana (vücûd bi'l-gayr) dönüşmez. Bunların her birisi için kendine has bir hakikat vardır ve o hakikat ondan zail olduğunda o, o olmaktan çıkar".<sup>563</sup> "Varlık birdir. Varlıkta O'ndan başkası yoktur" diyen Tilimsânî bu ikiliği, diğer bir ifadeyle varlıktaki kadim-hadis, gayb-şehadet, vacib-mümkün vb. çokluğu nasıl aşmakta birlikte çokluğu, çoklukta birliği nasıl sağlamaktadır? "Varlık birdir. Varlıkta O'ndan başkası yoktur" demekle 'Varlık bir değildir, aksine mugayeretten dolayı ikidir' demek arasında çelişki vardır. Tilimsânî bu çelikiyi şöyle aşmaya çalışmaktadır:

Kadimin hâdiste adem olması gibi hâdis kadimde ademdir. Mümkünün varlığı ayrıştığı gibi Vâcibin varlığı ayrışır (imtiyaz). Ancak mümkünün ayrışması işaret edilebilir (bi ennehû hüve hâzâ) ve tahakkuk etmiş (muhaqqak) ayrışmadır. Mümkün gibi değildir, [denilerek] Vâcib'in varlığı ayrıştırılır. Vâcibü'l-Vücûd ismini biz kendi cihetimizden ona verdik. O bu isimle bizim haysiyetimizden vasıflanmıştır. Hakikatte O'nun ismi yoktur. [Çünkü Hak'tan başka kendisinden temyiz ve tefrik edilecek başka varlık yoktur. O'nun

<sup>561</sup> Tilimsânî, *Meâni'l-Esmâi'l-İlâhiyye*, 159a-b.

<sup>562</sup> Sûfiler hadis varlıkların gerçekleri olmadığını söyleseler de varlığı, çokluğu bir şekilde işaret edebilmek için gerçek ve izafî varlık olarak taksim ederler: "Kelamcıların cumhuru ve iki imamı [Yani Eş'arîlerin üstadı Ebu'l-Hasan el-Eş'arî ve Mutezilenin şeyhi Ebu'l-Hüseyn el-Basrî] ve de hükemâ indinde Vâcib Teâlâ tek bir hakikat olarak özel bir varlık (hakikaten vâhideten mevcûdeten bi vücûdin hâssin) olduğunda O'nun birliğini ve ortağı olmadığını [Yani ilâhî na't ve rubûbî sıfatlarda ortağı olmadığını ispat. Çünkü bu husus üzerinde ittifak edilmiştir. Ancak sûfiler varlıkta ve tahakkukta O'nun ortağı olmadığına kâildirler. "Allah'tan başka ilah yoktur"un anlamı "Allah'tan başka mevcut yoktur" demektir.] ispat hususunda kitaplarında görüldüğü gibi delillere (hucec ve berâhîn) ihtiyaç duydular. Varlığın birliğine (vahdet-i vücûd) kâil sûfilere gelince Vâcib Teâlâ'nın Mutlak Varlık oluşu hakikati onlar indinde zâhir olduğunda O'nu birleme (tevhîd) ve ortağı olmadığını ispat etmeye ihtiyaç duymadılar. Çünkü O'nda [Vâcib Teâlâ] belirlenme ve sınırlanma (taayyün ve takayyüd) itibara alınmaksızın ikilik ve çokluğun tevehhüm edilmesi mümkün değildir. [Mutlak Vücûdda ikiliğin tevehhüm edilmesi mümkün değildir. Yâni [burda Mutlak Vücûddan maksat] Hakîkî basît ve kendi nefsiyle belirlenmiş mâsivâsı olan taayyünlerin hepsinden ârî olan varlığın hakikatidir.] Sayılan şeylerden her taakkul, tahayyül ve müşâhede edilen Mutlak Vücûd değil mukâbili mevcut veya izafî vücüt olan ademdir. Adem de bir şey değildir. [Adem ilm ve ayn olarak bir şey değildir. Bu ademin zihinde hâsil olan mefhumu değil hakikatidir. Çünkü o [adem] zikri geçen mutlak mevcuda [Mutlak Vücûda değil] dâhil zihni bir mevcut ve Mutlak Vücûdun belirlemelerinden bir belirlemedir. O [adem] eğer bir şey olarak farzedilse Rubûbiyet sıfatlarında O'na müşareket etmez.]" Câmî, *ed-Dürretü'l-Fâhire*, s. 11-12; Köşeli parantez içindeki bilgiler için bkz. Abdulğafûr el-Lârî, *Hâşiye ale'd-Dürreti'l-Fâhire li'l-Câmî*, (thk. Mûsevî Behbehânî-N. Heer), Tahran, Tahran ve McGill Üniversitesi Yayınları, 2003, s. 78.

<sup>563</sup> Tilimsânî, *Şerhu Tâiyyeti İbni'l-Fârız*, 2b.

birliđi adedi birlik deđildir.]<sup>564</sup>

Tilimsânî'nin gerekçelendirdiđi bu ikilik birliđi çođalt(a)mamaktadır: “Varlık sadece Hak Teâlâdır. O'nun taayyünleri -ki mezkûr taayyünlerin menşei O'nun varlıđının kuvvetindedir- yokluksaldır (ademî). Ademî olan vâhid Hakk'ı çođalt(a)maz.”<sup>565</sup>

Burada Tilimsânî'nin ana hatlarıyla deđindiđimiz varlık anlayışı daha dođrusu varlıđın esasında bir ve mutlak olduđu konusu büyük ölçüde İbnü'l-Arabî ve Konevî'nin varlık anlayışıyla örtüşmektedir. Bununla birlikte Tilimsânî'nin varlıđın sonsuz mertebeleri olan eşya ve a'yân hakkında görüşleri, İbnü'l-Arabî'nin a'yân-ı sâbite fikriyle farklılık arz etmektedir ki, biz buna farklı vesilelerle işaret etmiş ve tartışmasını bu başlık altına bırakmıştık. Burada muhakkik sûfilere göre varlıđın sonsuz mertebeleri olan eşya ve a'yân hakkında Tilimsânî'nin İbnü'l-Arabî'den farklılaşan görüşlerinin detayına geçmeden önce Tilimsânî'nin a'yân-ı sâbite fikrine olumsuz yaklaşmasının sebebini tartışacağız. Kanaatimizce Tilimsânî'nin a'yân-ı sâbite fikrine olumsuz bakmasının sebebi onun küllî konusuna bakışının İbnü'l-Arabî'den farklı olduğundan kaynaklanmaktadır. Şöyle ki; Tilimsânî, *Fusûs*'un Âdem fassında küllîler (umûr-u külliye/tümeller) konusunda İbnü'l-Arabî'nin sözlerinin kapalı ve çelişik olduğunu belirtir. Tilimsânî'ye göre İbnü'l-Arabî'nin sözlerinden bazen küllîlerin varlıđının zihni ve bazen de küllîlerin hariçteki ayınlar olduđu anlaşılmaktadır. Ancak Tilimsânî'ye göre iki ihtimal de yanlıştır; zira onun nazarında küllî ne zihinde ne de hariçte tahakkuk eder.

Tilimsânî, küllînin ne zihinde ne de hariçte varlıđını kabul etmediđine göre onun hiçbir şekilde küllînin gerçekliđini kabul etmediđi sorusunu akla getirmektedir. Aslında Tilimsânî küllînin bir hakikati olduğunu kabul etmektedir. Peki, Tilimsânî'ye göre zihinde ve hariçte tahakkuk etmeyen küllî'nin veya küllîlerin hakikati nedir? O'na göre varlıkları deđişmeyen küllîler zihinde ve hariçte deđil, sadece ilm-i ilâhî'de varsayımsal/farzî mânâlar olarak gerçekleşir. O'nun varsayımsal/farzî olması Hakk'a nisbetle deđil bize nisbetle olduğunu belirtelim.

Tilimsânî söz konusu iddiasını şöyle gerekçelendirir: Küllîler olarak

<sup>564</sup> Tilimsânî, *Şerhu Tâiyyeti İbni'l-Fârız*, 2b.

<sup>565</sup> Tilimsânî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, 39b.

isimlendirilen şeyler ezeli nurun kuvvetindeki diğer bir deyişle ilm-i ezeli'deki değişmeyen varsayımsal/farazi manalardır. Söz konusu manalar kendileri gibi bilinmesi de sonsuz olan Hakk'ın sonsuz malumlarının bizim açımızdan farazi manalarıdır ve bu söz konusu farazi manalar ilâhi zâti ilmin vücudunda belirginleşmiş ayınlardır. Hakk'ın sonsuz malumlarından her bir farazi mana küllî değil, aksine küllînin cüzîlerinin mütemyiz ve ilm-i ilâhi'deki mufassal suretleridir. Hakk'ın sonsuz malumlarından her bir farazi mana cüzîleri ile sonsuza kadar ayrıldığında sanki söz konusu farazi manalar sonsuz silsileler halinde kalmaktadır. Bu sonsuz silsileler diğer bir deyişle dairenin sonsuz zincirlerindeki her bir zincir, ilm-i ilâhinin suretlerinden bir meselenin suretidir. O'na göre ilm-i ilâhi'deki sonsuz farazi manaların varlığı bir birinden ayrılmıştır. İlm-i ilâhi'de zamansal öncelik ve sonralık olmadığı için söz konusu farazi manalardan bir şey diğerini geçmez. Çünkü ilm-i ilâhi zamanın altına girmez. Aksine zaman ve zamanın bütün cüzlerinin incelikleri ilm-i ilâhinin suretlerindedir.<sup>566</sup> Mazi ve müstakbel ikisi de ilm-i ilâhi için hazırdır. Yenilenme/teceddüt mufassal bir şekilde ezeli ve ebedi olarak O'nun ilminin suretlerinden olsa da ilm-i ilâhi zamansal olmadığı için Allah'ın ilminde yenilenme/teceddüt ve değişiklik olmaz. Tilimsânî bu düşüncesini halvetteyken kendisine gelen bir varide dayandırır:

Bana halvette bu konuda (fi hazîhi'l-hakîka) bir hitap varit oldu. O'da Allah Teâlâ'nın şu sözüdür: 'O'nun için teceddüt/yenilenme, teceddüt etmemiştir. Teceddüt nerede? İkilik yoktur ki o iki şeyden birisi diğerine ekleniyor olsun. Taaddüt/çokluk nerede? Ahadiyette/birlikte zıt zıttına mülayemet ve muhabbet (teveddüt) gözüyle bakar.'<sup>567</sup>

Tilimsânî'ye göre küllîler ancak ilm-i ilâhi'deki cüzîlerin suretleri olduğuna göre küllî filozofların dediği gibi hariçte var olan fertlerin her birine mutabık olan müfret bir mana değildir. Bilakis kendilerinden soyutlama yoluyla oluşturduğumuz küllînin fertleri, nefisleriyle bir birinden ayrılmış ayınlardır. Ancak her küllînin cüzleri diğer bir deyişle fertleri; filozofların fasl-ı mümeyyiz dediği surette bir birine benzer olur.

<sup>566</sup> Tilimsânî Dehr'le zamanı bir birinden ayırır ve Dehr'in O'nun el-Bâkî ismine işaret ettiğini belirtir. "O'nun bekâsı başlangıç ve nihayet olmamaktır. Bil ki bu [söz konusu] bekâ Resul-i Ekrem'in (s.a.v) "Dehr'e sövmeyiniz. Çünkü Allah dehr'dir." sözündeki dehrle ifade edilir. Bunun [Allah Dehr'dir] takdiri Allah'ın bekâsının dehr olduğudur. [...] Zamana gelince o [zaman] feleklerin döndüğü sürece feleklerin dönme sayısı ile farz edilendir. Veya [zaman] eğer felekler döndürüldüğünde zamanlarına eşit olursa miktarlarla farz edilendir. Çünkü feleklerin [Allah gibi] bâkî olması vacip değildir. Çünkü devamlı [bâkî] olan Hak Teâlâ olan sırf Varlıktır (el-Vücûdu'l-Mahz). Mevcuda (var kılınan) gelince her sonlu ömrü uzunda olsa zeval bulacaktır. Felsefe ve astronomi bilginleri bu sözü [feleklerin zeval bulmasını] inkâr ediyorlar. "Oysa Allah, onların [el-felâsife ve ehlu ilmi'l-hey'e] apaçık bir yalancı olduğunu biliyor. [Tevbe, 9/42]. Tilimsânî, *Meâni'l-Esmâi'l-Îlâhiyye*, vr. 152b.

<sup>567</sup> Tilimsânî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, 15b.

Tilimsânî'ye göre ilk filozoflar (evâil mine'l-hükemâ) her küllînin cüzîlerini, diğer bir deyişle küllînin altındaki sonsuz sayıdaki şeyleri zapt etmede güzel olan bir farazî manayı hayal ettiler ve zayıfların akıllarına kolay gelsin diye 'küllî müfret/tektir' demeye başladılar. İlk filozoflar, küllîyi sonsuz sayıda şeyleri zapt eden tek/vâhid bir şey kıldılar. Sonraki filozoflar zannettiler ki, ilk filozoflar 'her küllî altındakileri içine alan tek bir manadır' diye bir esası vaz' etmişlerdir. O'na göre Hakk'ın varlığında çok şeylerin hakikati olan küllî gibi tek bir şey yoktur. Tilimsânî bunu şöyle gerekçelendirir:

Dairenin noktalarına nispetle merkez [olduğu gibi] Hakk'ın vücudunda çok şeylerin hakikati olan [küllî gibi] tek bir şey yoktur. Çünkü merkez, eğer tevehhüm edilen nokta olsa dairedeki (muhit) her nokta onun [tevehhüm edilen merkez nokta] için kendisiyle [merkez] bir yüz yüze olma durumu (muvacehe) vardır. O [merkez] birdir ve kendinde [merkez] çok noktaların [merkeze] yönelik olma (muvacehe) kuvvetleri vardır. Aynı zamanda bu bunu söyleyenlerin tevehhüm ettiği gibi de değildir. Aksine dairedeki her bir noktanın merkez telakki edilen her bir noktaya dönük bir yüzü vardır. Her ne kadar merkez noktadan vaki olan her muvacehe [dairedeki] başka bir noktanın vaki olduğunun aynı olsa da ancak [dairedeki her bir noktanın merkez telakki edilen her bir noktaya dönük] ciheti [dairedeki] başka bir noktaya dönük cihetiyle aynı değildir.<sup>568</sup>

Tilimsânî kendisinin küllînin ne hariçte ne de zihinde tahakkuk etmediği sadece ilm-i ilâhî'de gerçekleştiği şeklinde özetlenebilecek görüşü hakkında yapılacak muhtemel itirazların farkındadır ve kendisi itirazları serdedir ve cevaplandırır.

**i. İtiraz.** Tabîi küllî<sup>569</sup> hariçtedir. Hariçte bir birinden ayrı olan hisselerdir başka bir ifadeyle fertlerdir. **ii. İtiraz.** 'Mantıkî küllî<sup>570</sup> zihinde vâhid/birdir' diye itirazda bulunan Tilimsânî'ye göre konuyu anlamamıştır. Çünkü her zihinde teşekkül eden söz konusu küllînin daha doğrusu küllî-yi mantıkî'nin sureti başka bir zihinde teşekkül eden suretin misil olarak başkasıdır. **iii. İtiraz.** Küllî tek bir zihinde itibar edilirse tek olduğu kabul edilir diye itirazda bulunan Tilimsânî'ye göre yine konuyu anlamamıştır. Çünkü tek bir zihnin küllî olarak tasavvur ettiği her şey sonra ondan zühul eder veya unuttur ve bundan sonra aynı zihinde yine teşekkül eder. Sonra teşekkül eden suret birinci teşekkül eden küllî suretine sayıda zıttır. Dolayısıyla 'küllî tektir' diyen küllî birdir ve bir değildir demiş olur ki bu iki zıddı (nakız) cem etmek etmektir. Tilimsânî'ye göre küllî hususunda doğru olan şudur: Küllînin tek kılınması küllînin zihinde ve hariçte var olan

<sup>568</sup> Tilimsânî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, 16a.

<sup>569</sup> Tabîi küllî kavramı hakkında detaylı bilgi için bkz. Kutbüddin Râzî, Molla Hanefî ve Emîr Hasan Rûmî, *Risâle fî Tahkîki'l-Külliyât -Tümeller Risalesi ve Şerhleri-*, (tahkik ve tercüme Ömer Türker), İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013, s. 93.

<sup>570</sup> Mantıkî küllî kavramı hakkında detaylı bilgi için bkz. Kutbüddin Râzî, Molla Hanefî ve Emîr Hasan Rûmî, *Risâle fî Tahkîki'l-Külliyât -Tümeller Risalesi ve Şerhleri-*, s. 72.



bir hakikat olduğu için değil onun sonsuz olan şeyleri zihinlere yaklaştıran ve kendisiyle birlikte çokluğun zapt edilmesi dolayısıyla.<sup>571</sup> Tilimsânî'nin söz konusu yaklaşımının kaynağı kendisinin birçok eserinde<sup>572</sup> ifade ettiği gibi Themistus'tur:

Doğru olan Themistus'un 'külli şahıslardaki [cüzilerindeki] gizli bir teşbihten elde edilmiştir' sözünde zikrettiği gibidir. O'nun [Themistus] 'O [külli] bir şey değildir' sözü de aynı zamanda haklıdır. Çünkü [küllînin] zihnî itibar dışında bir zatı yoktur. İtibarlar vücudu olmayan zatlardır, aksine vücud itibarlar için değil zihin içindedir. O'nun [külli] zatı olmadığına göre bizim onun hakkındaki 'şahısların arkasından çokça sonra gelendir' sözümüzün bir anlamı [da] yoktur. Ancak biz onu zihinde güzel bir zabıt olarak kararlaştırdık.<sup>573</sup>

Varlığın sonsuz mertebeleri olan eşya ve a'yân hakkında görüşleri ile Tilimsânî'nin İbnü'l-Arabî'nin a'yân-ı sâbite fikrine katılmadığı ve bunun da büyük ölçüde küllîler konusundaki yaklaşım farkından diğer bir ifadeyle Tilimsânî'nin küllîlerin zihinde ve hariçte tahakkukunu kabul etmediğinden kaynaklandığını belirtmiştik. Tilimsânî'nin İbnü'l-Arabî'nin a'yân-ı sâbite görüşünü küllîler meselesiyle irtibatlandırarak reddettiği temel metinlerinden biri şöyledir.

[Külli kavramına karşı vaz ettiğimiz] ikinci ıstılah mana sözümüzdür ki bu söz konusu mânâ sıfatlar âlemidir. Bu mananın sanki sonsuz olan şeyler için küllî olarak tahayyül edilmesi gereklidir. Sonsuzların (mâ lâ yetenâhâ) açıklanmasında *Fusûs* kitabının yazarı (muzhiru hâze'l-Fusûs) şeyhim, seyyidim ve senedim şeyh Muhyiddin'le aramda hilaf veya hilafa benzer bir şey vardır.

Ben diyorum ki; küllî ve küllî [İbnü'l-Arabî'de a'yân-ı sâbite Tilimsânî'de farazî mana veya farazî ademî manalar] gibi varsaydığımız şeyin, cüzilerin zuhurundan önce (kable kevnihâ) hiçbir cihetle asla vücudu ve sübutu yoktur.<sup>574</sup> Şeyh bunu kabul etmiştir (kad teleffaze hâzâ). Lakin dönüyor dolanıyor bundan başka bir şey söylüyor (ya'ûdu ve yukarriru ğayra hâzâ) ki söylediği yer İdris Fassıdır ve dediği şey de şu mealdedir (suretu lafzihi hakeza). 'A'yân için kendilerinin vücud kokusu koklamadığı sabit yokluk vardır'. Dönüyoruz tekrar tekrar söylüyoruz ki [hepsini birden] küllî gibi varsaydığımız cüzilerin zuhurdan önce ne sübutu ne de vücudu vardır. Çünkü sübut vücud kokusudur. Bizim onu mana olarak isimlendirmemiz varsayımsaldır/farazî. Bununla isimlenmeyi bile hak etmiyor. Çünkü Vücûd her açıdan şey olan nurdur ve bu nurun sonsuz sıfatlar üzerine güçlü olması gerekir.<sup>575</sup>

Tilimsânî'nin a'yân-ı sâbite'yi kabul etmeyişindeki temel argümanı a'yân-ı sâbite'nin varlık ve varlık mertebeleri arasında üçüncü bir kategori ve vasıta olarak

<sup>571</sup> Tilimsânî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, 16a-16b.

<sup>572</sup> Tilimsânî, *Şerhu'l-Fâtîha*, 40b; a.mlf, *Şerhu Mevâkıfi'n-Nifferî*, 4b.

<sup>573</sup> Tilimsânî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, 16b-17a.

<sup>574</sup> Tilimsânî bir şeyin varlığından önce sübutu olmadığına farklı vesilelerle işaret eder: "Hak Teâlâ bu hazretten [hayat hazreti] Eflatunun işaret ettiği gibi müsül-i eflâtûniye'den [ideler] temsil yoluyla değil aksine suyun zatındaki soğukluk ve akıcılıktan ihsas edilen zâtî bir ihsas gibi küllîleri görmektedir/basîr. Bu ihsas basittir ve sudan bir damlanın su olduğu gibi onun [ihsasın] cüzü küllüne müsavidir." Tilimsânî, *Meâni'l-Esmâi'l-İlâhiyye*, vr. 66a.

<sup>575</sup> Tilimsânî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, 46b.

kabul edilmesi ve vücut kokusu koklamayan bir şeyin bütün varlıkların varlık kaynağı olmasıdır. Tilimsânî'ye göre İbnü'l-Arabî'den başka hiçbir sûfî bunu yapmamıştır. Çünkü ona göre Hak Teâlâ kendisiyle beraber gayrın diğer bir ifadeyle a'yân-ı sâbitenin olmadığı Varlık'tır. Hakk'ın yarattığı âlemler Hakk'ın nurlarının şualarıdır. Hak âlemleri kendisinin mahlûkları olarak isimlendirirse de söz konusu mahlûkât olarak isimlendirilien âlemler kendisinde hiçbir şüphenin olmadığı Vâcib haktır. Tilimsânî'ye göre Allah'ı bilen muhakkiklerin hepsi lafızları farklılaşsa da bunu söylemişlerdir. Onlara ancak İbnü'l-Arabî ve onun görüşü üzere olanlar muhalefet etmiştir. Tilimsânî, İbnü'l-Arabî'nin a'yân-ı sâbite görüşünü; âlem varlık bulmadan önce varlık ve yokluk arasında üçüncü bir mertebenin sübutuna kail olan kelamcılardan bir grubun görüşü olarak görmektedir. Ona göre söz konusu kelamcı grup için itiraz olarak ne gerekiyorsa İbnü'l-Arabî ve ona tabi olanlara o itiraz gerekir.<sup>576</sup> Tilimsânî, İbnü'l-Arabî'nin a'yân-ı sâbite görüşünü kelamcılardan bir grubun görüşü olarak sunduktan sonra kendi iddiasını şöyle gerekçelendirir.

Ben diyorum ki: Vücûd isbata adem de nefye müsâvidir. [İspat vücuddan nefy de ademden genel değildir.] Çünkü nefy ve isbat ne ikisi bir arada bulunur ne de ikisi birden ortadan kaldırılır (lâ yactemiân ve lâ yertefîân). Bu taifenin söylediği şey her ne kadar kabul etmeseler de (mâ raev fih) iki nakizin [varlık ve yokluğun] ortadan kaldırılmasını gerektirir.<sup>577</sup>

Tilimsânî, a'yân-ı sâbite görüşünün kabul edilip edilmemesinin neticelerini şöyle açıklar: A'yân-ı sâbite kabul edildiğinde mahlûkât, mezâhir ve mecâlî olarak isimlendirilir ki haliyle İbnü'l-Arabî, mahlûkâtı mezâhir ve mecâlî olarak isimlendirmiştir. A'yân-ı sâbite kabul edilmediğinde ise mahlûkât, zuhûrât olarak isimlendirilir. Tilimsânî mahlûkâtı zuhûrât olarak isimlendiren ilk sûfinin Nifferî olduğunu belirtir. Konuyu biraz daha açacak olursak, İbnü'l-Arabî'ye göre Hak,

<sup>576</sup> Tilimsânî'nin İbnü'l-Arabî'nin a'yân-ı sâbiteyi kabulde "kelamcılardan bir gruba" müvafak olduğunu demekle İbnü'l-Arabî'nin Mu'tezile'ye muvafakat ettiğini kapalı bir şekilde ima etmektedir ve bu ima bizzat kendisine öğrencilik yapmış bir sûfî tarafından yapılmaktadır. Ancak çağdaş araştırmacılar bunun böyle olmadığı kanaatindedirler. Şöyle ki; "Bu kavram [a'yân-ı sâbite], Eflatuncu ideler nazariyesinin, İsrakilerin zihni varlık öğretisinin, Kelamcıların cevher ve sıfatları bir ve aynı sayan öğretilerinin ve Mu'tezile'nin ma'dûm anlayışlarının bir karışımı gibi görülebilir. Ama İbnü'l-Arabî, ona kendi metafizik sisteminde üstün bir yer vermiş ve pek çok metafizik sorunu onunla izah etmiştir. Zira a'yân-ı sâbite, onun metafizik sisteminde, Mutlak Hakikat olan Bir ile çokluktan ibaret olan âlem arasında orta bir yer işgal etmek itibarıyla yaratma ve dolayısıyla Allah-âlem ilişkisinde kurucu bir unsur olarak bulunur. A'yân-ı sâbite 'varlıkların hakikati', 'ilâhî isimlerin Allah'ın bilgisinde ma'kûl suretleri' 'Hakk'ın ma'lûmâtı ve eşyanın hakikatleri' gibi anlamlara gelir." Abdullah Kartal, *İlâhî İsimler Teorisi*, s. 164.

<sup>577</sup> Tilimsânî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, 59a.

mahlûkâtı sâbit ve madum ayınlar, diğeri bir ifadeyle a'yân-ı sâbite vasıtasıyla ızhar etmiştir. Bu görüşe göre İbnü'l-Arabî 'zahara' fiilinin ism-i zaman ve ismi mekânı ve mimli mastarı olan mazhar kelimesini kullanmış olur ki çoğulu mezâhirdir. Daha açık bir ifadeyle mahlûkât a'yân-ı sabitenin ortaya çıktığı zaman ve mekândır. Nifferî 'zahara' fiilinin ism-i zaman ve ism-i mekândan âri olan 'zuhûr' mastarını almıştır. Bu manaya göre Hak mahlûkâtı vâsıtasız olarak yaratmıştır. Daha açık bir ifadeyle zaman ve mekân vâsıtası olmadan yaratmıştır ve zâhir olan da kendisidir ve mahlûkât da ilâhî zuhurlardır.<sup>578</sup> Burada zaman ve mekân vasıtaları olmadan yaratması bize göre değil Hakk'a göre olduğunu belirtelim. Tilimsânî'ye göre yukarıda da geçtiği gibi ilm-i ilâhîde zamansal öncelik ve sonralık olmadığı için farazî manalar olan ayrılmış ayınlardan bir şey diğerini geçmez. Çünkü ona göre ilm-i ilâhî zaman ve mekânın altına girmez. Aksine zaman ve zamanın bütün cüzlerinin incelikleri ilm-i ilâhînin suretlerindedir. Mazi ve müstakbel ikisi de ilm-i ilâhî için hazırdir. Tilimsânî'nin eserlerinde vâki olan bu bakış açısı Nifferî'yle mutabıktır. Detaylıca zikrettiğimiz söz konusu ayırım Tilimsânî'nin şu ifadelerine dayanmaktadır.

[Nuh kavminin] ilahlar (âlihe) olarak çağırdıkları onlar indinde ilâhî zuhurlardır (zuhûrât ilâhiyye). Şeyh [İbnü'l-Arabî] zuhurâtı a'yân-ı sâbite'yi ikrar eden kâidesine binaen mezâhir ve mecâlî olarak isimlendiriyor. 'Şeyin vücudundan önce zâtı yoktur' düşüncesine kail olan *Mevâkıf* yazarı [Nifferî] ve önde gelen sûfilerden başkaları zuhûrât olarak isimlendirir.<sup>579</sup>

Tilimsânî'nin a'yân-ı sâbite'yi eleştirmesinin onun küllîler görüşüyle alakalı olduğunu ve İbnü'l-Arabî'nin a'yân-ı sâbite'sini varsayımsal farazî mânâlar olarak isimlendirdiğini belirtmiştik. Tilimsânî a'yân-ı sâbite'yi veya küllîleri veya kendisinin isimlendirdiği varsayımsal mânâları; insanın mânâsının toplandığı şeyler/mânâlar olarak görür. Tilimsânî'ye göre söz konusu varsayımsal sonsuz mânâlar olan insanın anlamı ister a'yân-ı sâbite, ister mânâlar ister mahiyetler ister haller isterse de mertebeler olarak isimlendirilsin her nasıl isimlendirilirse isimlendirsin Vücûd bunlarla zâhir olmadan önce bunların hiçbir şekilde bir varlığı yoktur.

Ehlullah indinde insanın manası; hakikatlerin hakikati ve her ne kadar mertebe ve mânâların sonu yoksa da mertebeleri cem eden bir mertebedir. İnsanın mânâsının nihyeti yoktur. Bil ki insanın manası sonsuz mânâları kuşattığından dolayı onlardan [mânâlardan] sonsuz olanı müdrik oldu. Sonsuz olanı idrakinden kasıt, onun sonsuz olanı bilmesidir.

<sup>578</sup> Tilimsânî vasıtasız yaratmaya şöyle işaret eder: "Mevcudlar Vücûd'un çeşitlenmesinden başka bir şey değildir." Tilimsânî, *Meâni'l-Esmâi'l-İlâhiyye*, 77a.

<sup>579</sup> Tilimsânî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, 38b.

Eğer onun [sonsuz mânâların] sınırlanması (hasr) mümkün olsaydı insan onu idrak ederdi. Sonsuz olanı idrakin imkânsızlığı insan-ı kâmilin sonsuz olanın idrakini kabul etmemesinden değildir. Aksine onun idrakinin ebedi olarak sonsuz olandan boş olmaması cihetiyledir. Ancak eğer taayyün etseydi insan onu idrak ederdi dememiz cihetiyledir. [Söz konusu sonsuz] manaların toplandığı yer insanın mânâsıdır. Bir kavim bunları a'yân-ı sâbite, bir diğer kavim mâhiyetler [Meşşâî geleneği<sup>580</sup>] diğer bir kavim şe'nler diğer bir kavim haller [Mutezile'den bazıları ve Cüveynî] diğer bir kavim [varsayımsal/farazî] mânâlar [Tilimsânî] olarak isimlendirmiştir. Bir kavim bunlar yaratılmıştır (mec'ûl) [kelamcıların ekserisi] diğer bir kavim yaratılmamıştır [felâsifinin ekserisi ve İbnü'l-Arabî/Konevî]<sup>581</sup> demiştir.<sup>582</sup> Bir kavim, bunlar suretlerini ne mevcut ne de ma'dûm olarak kabul etmiştir demiştir. [İbnü'l-Arabî/Konevî] Bir kavim fakat ma'dûm olarak kabul etmiştir. [Mu'tezile'nin çoğu] Diğer bir kavim bunlar zihinlerde mevcut, a'yânda ma'dûm olabilirler demiştir.<sup>583</sup> Bu mânâlar [ismi her ne olursa olsun] Varlık bulmadan önce [ma'kûl aynlar gayr-ı mec'ûldur diye zan eden kimsenin aksine/ خلافاً لمن زعم أنّ الأعيان المعقولة غير] hadd-i zatında hiçbir şekilde şekil bulmuş değildir.<sup>585</sup>

Tilimsânî'ye göre Varlık her açıdan şey olan nurdur ve bu nurun sonsuz sıfatlar üzerine güçlü olması gerekir. A'yân-ı sâbite varlık kokusu koklamamıştır. Varlık kokusu koklamayan şeylerden nasıl varlık meydana gelecek?! Tilimsânî aynı zamanda Hakk'ı Sırf Nûr (en-Nûru'l-Mahz) olarak da isimlendirir.<sup>586</sup> Hakk'ın Zâtının 'her açıdan şey olan' nurla isimlendirilmesi bizi şu sorunla karşı karşıya bırakmaktadır. Tilimsânî'nin de müteaddit defalar vurguladığı gibi Hakk'a isimler, mertebeler itibarıyla verilmektedir. Mertebeler itibarıyla alınmadığında Hak için ne isim ne de resim vardır ve dolayısıyla Hakk'ın en-Nûr gibi özel bir isimle isimlendirilmesi nasıl mümkün olur. Tilimsânî'ye göre nûr 'her açıdan şey' anlamındadır ve 'her açıdan şey'in mukabili

<sup>580</sup> Kayserî, mahiyetler ve a'yân-ı sâbite arasındaki ilişkiyi şöyle kurar: "Nazar ehline göre a'yân-ı sâbite'nin tümelleri, mâhiyetler ve hakikatler olarak, tikelleri de hüviyetler olarak isimlendirilir." Kayserî, *Matlau Husûsi'l-Kilem fî Meânî Fusûsi'l-Hikem*, (thk. Celaeddin Aştiyânî), Tahran, Menşûrâtü Envârî'l-Hudâ, 1416, c. I, s. 65; Abdullah Kartal, *İlâhî İsimler Teorisi*, s. 165.

<sup>581</sup> "Yaratmayı varlık vermek şeklinde nitelemek, sûfilere göre esas sorunu teşkil eden iki hususa değinmeyi gerektirir: Birinci sorun 'neye' varlık verildiğidir. Bu konu, bizi 'mahiyetler ve onların ezeliği sorununa götürür. Mahiyetler ezeliyse -ki Konevî için bu noktada hiçbir tereddüt yoktur-, yokluk ve yoktan yaratma imkânsızdır. Öyleyse yaratmak 'varlık vermek' demektir ve varlık ancak bir şekilde 'sabit' olan şeyliğe verilebilir." Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevî*, s. 112; Bu görüş Tilimsânî'ye göre ilmi ilâhî'yi zamanın altında düşünmek demektir. İsmi ister mahiyetler, ister a'yân-ı sâbite olsun "Varlık bulmadan önce [ma'kûl aynlar gayr-ı mec'ûldur diye zan eden kimsenin hilafına] hadd-i zatında hiçbir şekilde şekil bulmuş değildir ve varlığı ve sübutu yoktur." Çünkü ilm-i ilahî'de mazi, müstakbel şimdidir/hazırdır. Tilimsânî, *Meânî'l-Esmâi'l-İlâhiyye*, 66b-66a; a. mlf; Tilimsânî, *Şerhu Mevâkıfi'n-Nifferî*, 195a.

<sup>582</sup> Mahiyetlerin yaratılıp yaratılmamış olduğu hakkında detaylı bilgi için bkz. Çerkeşizâde Mehmed Tevfik Efendi, "Mâhiyetlerin Yaratılmış (Mec'ûl) Olup Olmadığına Dâir" (trc. Yasin Apaydın), *Osmanlı Felsefesi*, (ed) Ömer Mahir Alper, İstanbul, Klasik Yayınları, 2015, s. 485-491.

<sup>583</sup> Bu konuda detaylı bilgi için bkz. Taşkoprîzâde, "Zihinsel Varlığa Dair Tartışmalarda Özün ve Hakikatin Tespiti" (trc. Ömer Mahir Alper), *Osmanlı Felsefesi*, (ed) Ömer Mahir Alper, İstanbul, Klasik Yayınları, 2015, s. 241-245.

<sup>584</sup> Tilimsânî, *Meânî'l-Esmâi'l-İlâhiyye*, 66b-66a.

<sup>585</sup> Tilimsânî, *Şerhu Mevâkıfi'n-Nifferî*, 195a.

<sup>586</sup> Tilimsânî, *Şerhu'l-Fâtiha*, vr. 106a.

de yoktur. Çünkü O'nun mukabili mutlak ademdir ki o da -ister zaruri olarak mutlak adem olan 'her açıdan şey olmayan' kendisinden haber verilmeyi kabul etsin isterse de 'zâtı olmayan'dan haber verilmesinin imkansızlığından dolayı kabul etmesin- 'her açıdan bir şey olmayan'dır. Her hâlükârda 'her açıdan bir şey olmayan'ın mukabili 'her açıdan şey olan nurdur'. Tilimsânî'nin Zâtı 'her açıdan nur olarak' isimlendirmesinden kastı budur. Diğer bir ifadeyle Hakk'ın zâtı nurdur ve nur da 'her açıdan bir şeydir' ve 'her açıdan şey olan' ahadiyyet vahidiyyet gibi sıfatlara diğer bir deyişle itibarlara ihtiyaç duymaz.

Ben Hakk'ın zâtını -kendisine iki vecihten biriyle yüklem olması kaydıyla- nur olarak isimlendiriyorum. Bu zâtın kendisine işaret edilen ismi değildir. Çünkü zâtın ismi yoktur. Çünkü buradaki işaret isimlerden önceki rütbeyle olan işarettir. Kendisine işaret edilen nura gelince işaret mertebesinin üzerindedir. [İşaret mertebesinin üzerinde olan bir şey için] ibare nasıl olsun? [Mümkün değildir. Çünkü kendisine işaret edilmesi ve kendisinin ifade edilmesi mümkün olan nur bütün kayıtlardan müberrâ zat için isim olması mümkün değildir.] Bu söz konusu nurun imkân hasebinde bilinmesi gereklidir. Şöyle ki O [nur] -her ne kadar 'her açıdan şey olmayan' kendisinden haber verilmeyi kabul etmese de 'her açıdan bir şey olmayan'ın mutlak adem oluşundan dolayı- mutlak adem sözümüzün mukabilidir. Ancak 'her açıdan bir şey olmayan'ın lafzi karşılığı olan mutlak edem tabirini kullanmamız zaruretten dolayıdır. [Yani kendisinden haber verilmesi zaruret dolayısıyla.] Şurası da vardır ki; 'her açıdan bir şey olmayan' zâtı olmadığından dolayı kendisine bir lafızla delalet edilmesini kabul etmese de 'her açıdan bir şey olmayan' sözümüzden daha güzel bir şekilde delalet edecek lafız bulamıyoruz. Sözümüzün özü: 'Her açıdan bir şey olmayan'ın mukabili 'her açıdan bir şey olan'dır. 'Her açıdan bir şey olan'la kastettiğimiz kendisiyle Zâtı sıfatlar itibarıyla değil Zât itibarıyla kastedtiğimiz Nürdür. [Yani ister kendisine delalet eden lafız olsun ister olmasın mutlak adem 'her açıdan bir şey olmayan'dır ve mukabili 'her açıdan şey olandır' ki o nur olarak isimlendirilir.]<sup>587</sup>

---

<sup>587</sup> Tilimsânî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, 46a.



## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

**TİLİMSÂNÎ'NİN İLAHÎ İSİMLER NAZARİYESİNİN ESMÂ-İ HÜSNÂ  
LİTERATÜRÜNDEKİ TEMEL MESELELERLE KARŞILAŞTIRILMASI**

## 1. HAKK'IN İNSANLA İRTİBATI AÇISINDAN İLÂHÎ İSİMLER

### 1.1. İsimlerin Zât'a Delâlet ve Nispet Keyfiyeti ve Zât'ın İsimlerden Müstağni Oluşu

İlahî isimler konusunun etrafında döndüğü kavramların başlıcaları isim, müsemma, tesmiye, vasf, sıfat ve na't kavramlarıdır. Müsemma, tesmiye kavramlarını “İsim-Müsemma-Tesmiye İlişkisi” konusuna erteleyerek isim, vasf, sıfat ve na't kavramlarının arasındaki farklara işaret ederek Tilimsânî'ye göre isimlerin Zât'a nispet keyfiyeti üzerinde duracağız. Ayrıca muhakkik sûflerin varlığı mutlak bir şekilde bir görmeleri, Mutlak Varlık'tan başka bir varlığı kabul etmemeleri, dolayısıyla Varlığın başka bir şeyden ayırt edilecek isme ihtiyacı olmadığı kabullerinden hareketle Mutlak Varlığın isimlerden müstağni olması konusu üzerinde de duracağız.

İsim; kendisinde zamanlardan herhangi bir zaman barındırmaksızın müsemmaya delalet için konulmuş lafızdır.<sup>588</sup> İsim kelimesinin kökeni, dil ekollerine göre farklılık arz etmektedir. Kûfeli dilcilere göre ismin aslı alamet anlamındaki “vesm” mastarından türetilmiştir. İsim, bu anlamıyla müsemmaya işaret ve alamettir. Basralı dilci ve çoğunluğa göre yücelik/üstünlük anlamındaki “sümüvv” -ki gökyüzü anlamındaki sema da bu mastardan türetilmiştir- mastarından türetilmiştir. Çünkü isim müsemmayı tanıtır ve diğerlerinden yükselterek öne çıkarır.<sup>589</sup>

<sup>588</sup> Gazzâlî, *el-Maksadü'l-Esnâ*, s. 173; Ahmed Hamlavî, *Şeza'l-'Arf fi Fenni's-Sarf*, (nşr. İbrahim el-Bilkîmi), Kahire, Dâru'l-Fadîle, 2008, s. 21.

<sup>589</sup> Ebû Hilal el-Askerî, *el-Furûk fi'l-Luga -Arap Dilinde ve Kur'an'da Farklar Sözlüğü*, (trc. Veysel Akdoğan), İstanbul, İşaret Yayınları, 2009, s. 14; Ahmed el-Mâhûzî, *Hakikatü'l-Esmâi'l-Hüsnâ*, Bağdat, Matbaatü Kevser, 2005, s. 11. İbn Hazm'a göre isim camid bir kelimedir. O'na göre ismin 'vesm/alamet' ve 'sümuvv/yücelik' kelimelerinden türedildiğini söylemenin aslı astarı yoktur.

Sıfat; ismin bir alt çeşidi olarak nitelik ifade eden kelimedir. İsim ile sıfat arasındaki fark şudur: Öncelikle sıfat ismin bir alt türüdür. Bundan dolayı her sıfat isimken, her isim sıfat değildir. Her isim, sıfat gibi nitelik ve nicelik bildirmez.

Sıfat ile vasıf arasındaki farka gelince ikisi de “vasafe” kelimesinden türemekle beraber aralarında genel ve özellik açısından fark vardır. “Vasf” kelimesi her türlü sıfatlandırmayı, “sıfat” kelimesi ise bir tür vasıflamayı ifade eder.<sup>590</sup> Vasıf sıfattan daha geneldir. Genellik açısından sıralama şu şekildedir: İsim-vasıf-sıfat.

Sıfat ile na't arasındaki farka gelince “Na't, değişen sıfatlar için kullanılır. Sıfat ise, değişsin ya da değişmesin bütün nitelikler için kullanılır. Sıfat, na't'tan daha kapsamlıdır. Bu durumda Yüce Allah'a, fiilî sıfatları na't olarak nispet edilebilir. Çünkü O, dilerse yapar, dilemezse yapmaz. Ancak zâtî sıfatlarını na't olarak nitelemek doğru değildir. Çünkü zâtî sıfatlarının değişmesi câiz değildir.”<sup>591</sup> Sıfat na'ttan daha geneldir. Genellik açısından sıralama şu şekilde son bulur: İsim-vasıf-sıfat-na't. Diğer bir itibarla sıfat ve na't arasındaki ilişki şöyledir: Nitelenen temel alındığında niteleme sıfat, niteleyen temel alındığında niteleme na't olur. Böylece sıfat ve na't arasındaki fark ortaya çıkar.<sup>592</sup>

Burada yukarıda zikredilen dilsel ince ayrıntılardan hareketle sorulacak ilk soru isim, vasıf, sıfat ve na't arasında en kapsamlı olan ismin veya isimlerin<sup>593</sup> Zât'a nispetinin ve bilhassa İbnü'l-Arabî ve Tilimsânî gibi sûfîlerce aynı zamanda Allah'ın bütün isimlerden müstağni oluşunun keyfiyeti nedir? Çünkü Kur'ân-ı Kerim'de Allah'ın güzel isimleri olduğu dört yerde geçmekte<sup>594</sup> ve bu güzel isimlerin sayısı Hz. Peygamber tarafından doksan dokuz olarak belirtilmektedir.<sup>595</sup> İbnü'l-Arabî,<sup>596</sup> ve

---

“Arapların bir araya gelip ‘vesm veya sümüvden isim kelimesini türetelim dediğini kim görmüş?!” Geniş bilgi için bkz. İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ahvâ ve'n-Nihal*, Kahire, Mektebetü'l-Hancî, 1321, c. V, s. 19-21.

<sup>590</sup> Ebû Hilal el-Askerî, *el-Furûk fi'l-Luga -Arap Dilinde ve Kur'an'da Farklar Sözlüğü*, s. 15.

<sup>591</sup> Ebû Hilal el-Askerî, *el-Furûk fi'l-Luga -Arap Dilinde ve Kur'an'da Farklar Sözlüğü*, s. 16.

<sup>592</sup> Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-Sâirîn*, vr. 79b.

<sup>593</sup> “Bil ki sıfatlar ve fiiller ilahî isimlere dönerler” ve ilâhî isimlerde zâta döner. bkz. Tilimsânî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, vr. 22a; İsmi sıfata niçin takaddüm ettiği ve sıfattan efdal olduğunun detaylı tartışması için bkz. Beyzâvî, *Şerhu Esmâillahi'l-Hüsnâ*, s. 104-105.

<sup>594</sup> el-A'râf, 7/180; el-İsrâ, 18/110; Tâhâ, 20/8; el-Haşr, 59/24.

<sup>595</sup> “Muhakkak ki Allah'ın yüzden bir eksik doksan dokuz ismi vardır, kim onları ihsâ ederse cennete girer.” Bkz. Buhârî, *Tevhid*, 12; Müslim, *Zikr*, 5-6.

<sup>596</sup> “İsimler lafzının medlulü nedir? O mevcut mudur yoksa adem midir veya her ikisi de değil midir? İsimler hudus ve kıdem manasını kabul etmeyen nispetlerdir. İsimler ancak ya varlık ya da yokluk



müellifimiz gibi sūfîler Allah'ın güzel isimlere sahip olduğunu belirten ayetleri kabul etmekle beraber aynı zaman/anda Hak'ın mutlak birliği ve Hak'tan başka varlığın hakikatte bulunmadığından, diğer varsayımsal şeylerden temyiz edilecek bütün isimlerden müstağni olduğunu söylediler.<sup>597</sup> Dayandıkları nokta ilk dönem sūfîlerinin “Allah vardı başka bir şey yoktu” hadisi şerifine sūfîlerin “şimdi de öyledir” şeklinde eklemesiydi. Sūfîlerin söz konusu yaklaşımlarını Kutbüddinzâde İznîki'nin “ibarelerin farklılığı itibarların farklılığına göredir”<sup>598</sup> ifadesiyle açıklanabilir. Burada söz konusu itibar farklılığı dikkate alınarak Tilimsânî'den hareketle Zât'ın nasıl isimlere sahip olduğu ve aynı zamanda nasıl isimlerden müstağni olduğuna geçebiliriz. Konevî, söz konusu itibar farklarını diğer bir deyişle bir itibardan isimlerden müstağni oluşu ve bir itibardan isimler sahibi olduğunu İbnü'l-Arabî'nin geliştirdiği a'yân-ı sâbite kavramını merkeze alarak şöyle temellendirir: “Allah'ın güzel isimleri vardır. Bu isimlerle O'na dua ediniz.”<sup>599</sup> Ona göre Zât'ta asıl olan Zât'ın sıfatlardan soyutlanmış, sıfatlarla kayıtlanmamış ve âlemden müstağni olmasıdır. Çünkü her isim ve sıfat çoklu varlıkları gerektirir. Söz konusu çoklu varlıkların zuhuru ancak isim ve sıfatlarla olur. Eğer varlıkta isimler zuhuru talep etmez olsaydı bu durumda âlem kadim olmuş olurdu. Diğer bir ifadeyle âlemin varlığının hakikatleri haricî vücûdda zâhir olmadığı için ilm-i ilâhîde kadim olarak kalırlardı. Konevî, bu düşüncesini yukarıda ifae ettiğimiz gibi “Allah vardı ve O'nunla beraber bir şey yoktu” hadisine dayandırır. İsimlerin hükümlerinin zuhuru

---

vasfını kabul eder. Bil ki şu an elimizde bulunan ilâhî isimler [Allah'ın] mütekellim olması hasebiyle kendisine verdiği ilâhî isimlerin isimleridir. Şu an elimizde bulunan isimlere delalet eden isimleri kendisiyle açıklayacağımız şerhi yapacağız. Ki bu isimler zâhir ve kelâm haysiyetiyle müsemmâ olmuştur. O'nun kelâmı ilmidir, ilmi zatıdır. O zâtı haysiyetiyle müsemmâ olmuştur. Her yönüyle ahadiyetle mevsuf olan nispetler akledilemez. Böyleyse nispetler akledilmeden isimler akledilemez. Nispetler de âlem olarak tabir edilen mazharlar akledilmeden akledilemez. Buna göre de mazharların hudusuyla nispetler ortaya çıkar. Çünkü mazharlar a'yan olmaları itibarıyla hâdis değildirlir. Fakat nispetler mazhar olmaları bakımından hadistirlir. Böylelikle isimler nispetlere tabidirlir. İsimler hükümlerinin akledilmesine rağmen varlıkları yoktur.” İbnü'l-Arabî, *el-Fütuhât*, c. II, s. 56.

<sup>597</sup> Konevî, *Şerhu Esmâillahi'l-Hüsnâ*, s. 105-106.

<sup>598</sup> “İhtilâfı'l-ibârât bi ihtilâfı'l-i'tibârât.” Kutbüddinzâde İznîki, *Fethu Miftâhi'l-Gayb*, vr. 9a; Tilimsânî ‘ibarelerin farklılığı itibarların farklılığına göredir’ sözünün anlamını şöyle açıklar: “Ehlullah'ın Hak'la ilgili ibareleri mertebeler gereğince. Bu ibareler zıtların arasını cem etmeye benziyorsa da durum böyle değildir, aksine hakikatler için mertebelerin farklılığına göre farklılaşan farklı mertebelere ait ibareler vardır. Bazen bu ibareler bir birine zıt olur. Muhakkik tek bir meselede mertebelerden bir mertebenin lisanı muktezasınca konuşur ve bir durumu bu [konuştuğu] mertebede güzel görür ve belki bu mertebenin zıddı olan mertebe lisanında konuştuğunda [daha önceki mertebede konuştuğunu] çirkin görür. Perdeli cahilde diyor ki: Şüphesiz O [muhakkik bir önceki sözle çelişkiye düştüğünden dolayı] cahildir veya yalancıdır. Mütenebbî şöyle diyor:

Sahih manayı ayıplayan niceleri vardır                      Âfeti de yanlış anlamadan kaynaklanmaktadır.”

Tilimsânî, *Meâni'l-Esmâi'l-İlâhiyye*, vr. 63b.

<sup>599</sup> el-A'râf, 7/170.

ancak söz konusu zuhuru kabul edicilerde (kavâbil) olur. Bu da ancak isimlerin aynlarını varlık ve yokluk arasında olan sübut hazretinden ihraç etmeleri ve söz konusu aynların varlık meydanında husulüyle olur. İlm-i ilâhîde vücut kokusu koklamadan sâbit olan aynlar varlık elbisesini giydiği zaman nefsü'l-emirde yani kendiliğinde söz konusu sâbit aynların çeşitlerinin mertebeleri hâsıl olur.<sup>600</sup>

Tilimsânî Zât'ın aynı anda isimlere sahip olup ve de isimlerden müstağni oluşuna a'yân-ı sâbite'yi kabul etmediğinden, gayba iman etme ve gaybı aşan müşahede (ıyân) ayrımı itibariyle yaklaşır. İman açısından diğer bir ifadeyle ilim tavrında Hakk'ın isimleri vardır. Çünkü ilim tavrı çokluk ve gayba iman üzerine bina edilmiştir. Müşâhede (ıyân) açısından diğer bir ifadeyle tahkik açısından sınırlı sınırsızda kaybolduğu ve sınırsız kuşatamayacağı için sınırsız isimlendirmesi mümkün değildir.

[Zâtı] isimlendirme kendisine müşâhedenin (ıyân) taalluk ettiği şeylerde değil, imanın taalluk ettiği şeyde [hazrette] olur. Çünkü eğer ıyân, akıl gözüyle olursa aklın ıyânı sınırlı ve zâta sınırdan münezzehtir olduğundan dolayı Zât'ın isimlendirmek gerçekleşmez. İyân şuhûd ve zâtî keşf gözüyle olursa bu hazrette zât için isim yoktur. Çünkü O'nun [zât] şuhûdu isim ve müsemmaları yok/mahv ve sıfat, fiil ve zâtların işaretlerini (a'lâm) ortadan kaldırır/tams. Her iki takdirde de [akıl ve şuhûdun ıyânı] mukaddes zât için, ancak ve ancak iman hazretinden isim taayyün eder. Kim bundan gayrısına yükselmeye gayret ederse düşer. [وَمَنْ حَاوَلَ أَنْ يَعْلُوَ إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ سَقَطَ].<sup>601</sup>

Tilimsânî'ye göre Zât'ın isimlerden müstağni oluşunun diğer gerekçeleri şöyledir. Zât, zat oluşu haysiyetiyle (min haysu hiye hiye) bir sıfat ve isme sahip değildir. Çünkü sıfat, ilâhî kemallerin zuhuruyla ortaya çıkmakta, isim ise bilinemezliğin vaki olmamasını ortadan kaldıran bir nişan ve alamet için var olmaktadır. Dolayısıyla isimler ve sıfatlar çoklukta ortaya çıkan şeyleri bir birinden ayırmak içindir. Tilimsânî Zât'ın fiillerinin meclaları çokluğu içerdiği için isim sahibi olmaktan kaçınamayacağını ifade eder. Çünkü Hakk'ın fiillerinin eserleri olan mahluklar söz konusu isimlerle birbirlerine hitap ederler. Ayrıca kendilerine uygun olan ve birini diğerinden ayırt eden manalara delalet eden isimlere ihtiyaç duyarlar. Dolayısıyla kendilerine verdikleri isimlerle bir birinden ayrıldıkları gibi, ihtiyaçlarına binaen Zât'a isim ve sıfatlar verir ve Zâtı kendilerinden ayırırlar.<sup>602</sup> Sözelimi O'nu Vâcib olarak isimlendirmek isimlendirenin mümkün oluşu cihetiyledir ve hakikatte

<sup>600</sup> Konevî, *Şerhu Esmâillahi'l-Hüsna*, s. 105-106.

<sup>601</sup> Tilimsânî, *Meâni'l-Esmâi'l-İlâhiyye*, vr. 1b-5b.

<sup>602</sup> Tilimsânî, *Meâni'l-Esmâi'l-İlâhiyye*, vr. 2b; Anonim, *Şerhu'l-Esmâ'l-Hüsna*, Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, nr. 11342, vr. 5b-8b.

mutlak birlikten dolayı ayırt edilecek çokluk olmadığı için Hâlık ve mahlûk gibi isimler ve sıfatlar da yoktur.<sup>603</sup> Hakk’a ancak bir tecelli ve zuhurundan hareketle işaret edilir ve isim verilir. Çünkü Hak söz konusu isim ve sıfatla kendini kayıtlar. Hakk’a isim veremeyişimiz ve verilemeyeceğinin bir diğer sebebi Zât’ın kuşatılamayacağından dolayıdır. Ancak yukarıda da işaret ettiğimiz gibi âyetlerde Hakk’ın isimlerinin olduğu ispat edilmekte ve kendisine sevgi, gazap, yakınlık, uzaklık ve bunun gibi sıfatlar izafe edilmektedir. Tilimsânî bu konuda gayba îmân etmekten başka çıkar yolun olmadığını belirttiikten sonra Hakk’a yukarıda zikredilen izâfî isimlerin veriliş keyfiyetinin yaratmasının diğer bir ifadesi olan tecellilerinin farklılaşmasıyla olduğunu söyler. Bir başka ifadeyle Zât, kendisine izafe edildiği ilâhî isimlerle zâhir olur ve aynı zamanda zâhir olduğu ilâhî isimlerden münezze olur. Bu tamda yukarıda İzniki’den iktibasla naklettiğimiz “ibarelerin farklılığı itibarların farklılığına göredir” durumuyla açıklanabilir. Tilimsânî’nin kendi ifadeleri şöyledir.

Biz bir şeyi ancak kendimizle bilebiliriz. Bilinen perde olduğunda gayba îmandan başka bir şey kalmadı. Resul de gayba iman[edin demek]la geldi. Bu [söz konusu] gayb akılların ikrar ettiği şehadetten dolayı gerekli olmuştur.

Gayb birdir ve onun iki itibarı vardır. Gaybın birinci itibarı Hak cihetiyledir. Bu [gayb] her belirlenmişten bilinmesi mutlak olarak gaib olan zâtın kühüdür. [Hak Teâlâ şöyle buyurur:] ‘O’nu ilim olarak kuşatamazlar’. [Tâhâ, 20/110] Gaybın diğer itibarı halk cihetiyledir. [Hak Teâlâ şöyle buyurur:] ‘Nerede olursanız olun O sizinle beraberdir’. [Hadîd, 57/4] [Bu âyetin mefhumuna göre] O’nun vücudu kesin olarak tahakkuk etti. Aynı zamanda bunu da [ikinci itibar] gayb olarak isimlendirdik. Çünkü O her şeye yaradılışını veren Varlığının sübutu dışında O’ndan bir şey müşahede edilemez. O kendi cihetiyle müşahade edilmez ve dolayısıyla O gayptir. O her şey cihetiyle de inkâr edilmez. O mahsus cismânî, mâkûl rûhânî her suretle belirlenmiş şe’nlerin farklılığı üzere taayyün etmiş her şeyin varlığıyla varlığı taayyün edenin aynıdır.

Sana O’na nasıl [mazharların farklılığından dolayı] izâfî isimlerin verildiği açık oldu. Sana O’nun nasıl bunlarla [izâfî isimler] kendisinde şek olmayan bir zuhurla zâhir olduğu ve kendisinde şek olmayan bir tenzihle bunlardan [izâfî isimler] münezze olduğu açık oldu. [Aynı zamanda sana] O’na [nasıl] gazap, sevgi yakınlık ve uzaklığın izafe edildiği [açık oldu.] Hakk’ın bu ve bunun [el-Karîb, el-Baîd] misallerini kitaplarında yaratıklarına indirmesiyle beraber O’nun vahdetine bunlardan bir şey [sevgi ve gazap] mensup değildir.<sup>604</sup>

Tilimsânî, Hak hakkında konuşmada diğer bir ifadeyle Zât’a bir isim veya sıfat izafe edilip edilmeyeceği hususunda genellikle itibar farklarına dikkat çeker. En genel niteleme olan varlık nitelmesine gelince Hak bir itibarla varlıktır ve bir itibarla varlık değildir. Hakk’ın varlık olduğunu ve aynı zamanda varlık olmaktan münezze olduğunu

<sup>603</sup> Konevî, *Şerhu Esmâillahi’l-Hüsnâ*, s. 105-106.

<sup>604</sup> Tilimsânî, *Şerhu Tâiyyeti İbni’l-Fârız*, vr. 2b-3a.

anlatan ifadelerini bu bağlamda gözden geçirmek gereklidir:

O Varlıktır denilmez. Çünkü Varlık O'nunla zahir oldu. Varlık bizim içinde bulunduğumuz şeydir. [...] Bil ki, 'varlığın kendisiyle zâhir olduğu' şeye [yani Hakka] varlığın gereklerinden bir şey nispet edilemez. Bütünüyle bilgi (ilim) varlığın gereklerindedir. Eğer varlık olmasaydı varlığın gerekleri (levâzım) de olmazdı. Öyleyse varlık olmadığında gerekleri de yoktur. Varlık olduğunda onun gerekleri olan öncelik, sonralık ve yokluk gibi şeyler gerekli oldu. Öyleyse varlık yoksa yokluk da yoktur. Çünkü yokluk varlığın gereklerindedir. Şöylece sunulmuş oldu ki varlık yok olduğunda gerekleri de yok oldu. Her ilim âlim ve ma'lûm varlık yok farz edildiğinde yok ve var farz edildiğinde vardır.

Bu durumda 'varlığın kendisiyle zâhir olduğu' şeye ulaşmayı murat ettiğimizde varlık ve varlığın ilintilerinden (müteallakâtü'l-vücûd) nefyedilmesi gerekli oldu ki bu muhaldir. Çünkü nefyeden benim ve ben de varlıktanım. Varlığı nefyettiğimde şahid ve meshûd kendiliğinden nefyedilir. İş (emr) böyle olduğunda Allah Varlık ve varlığın ilintilerinden (müteallakâtü'l-vücûd) yüce oldu. Bizim için Allah'tan resul vasıtasıyla bize ulaşan emrinden başka bir şey kalmadı ve O'na akıllarımızla ittisal ettik. Akıllarımıza hükmettiğimizde emir akılların üzerine hâkim oldu. Ne zaman akıllar emirden yüz çevirdi vasıl olmadı (infasale) çevirmediğinde vâsıl oldu (ittasale).<sup>605</sup>

Cenâb-ı Hak, Kur'an-ı Kerim'de müteaddit kere âlemlerden müstağni (ğaniyyun ani'l-âlemîn) olduğunu ve aynı zamanda âlemlerin rabbi olduğunu buyurur. Müellifimiz âlemin Hak'a alamet oluşundan dolayı âlem olarak isimlendirildiğini belirtir ve Allah'ın âlemlerden müstağni oluşu ve âlemlerin rabbi olmasıyla isimlerden müstağni oluşu ve isimler sahibi oluşu arasında irtibat kurar:

Allah âlemlerden müstağnidir. [Âl-u İmrân, 3/97] Zenginlik sürekli olan samedâniyyet (es-samedâniyyeti'l-mutbika) vasfının zuhuruyla mertebelerin [yani çokluğun] hükmünün düşmesidir. Mertebelerin hüküm ve tafsilatı itibara alındığında Şeyhin [İbnü'l-Arabî] dediği gibidir.

[الكل مفتقر ما الكل مستغن] Her şey muhtaçtır, her şey müstağni değildir

Yani isimlere ait anlamlar mertebelerinin [yani çokluğun] tahakkuk etmesinde bazısı bazısına muhtaçtır. Zât'a isim oluşu anlamı itibariyle Allah ismi bütün isimleri kuşatmıştır. Allah zâtın, zât oluşu haysiyetiyle değil, zâtın anlamları [yani çokluk] haysiyetiyle zâtın ismidir. [Her hangi bir kesreti barındırmadığı için Zât'ın, zat oluşu haysiyetiyle ismi yoktur.]<sup>606</sup>

Yukarıda alıntılıdığımız metindeki 'isimlere ait anlamlar mertebelerinin tahakkuk etmesinde bazısı bazısına muhtaçtır' ibaresini Tilimsânî başka bir yerde şöyle açıklar: O'nun isimlerinin hakikatleri her mevcutta mevcuttur. Âlem varlığında Hak'a, Hak'ta varlığı izhar etmede ilâhî isimlerin taalluk ettiği meclâ ve mazharlara ihtiyaç duyar. Sözelimi merzûk olmadan O'nun Râzık oluşu tahakkuk etmez. Ancak merzûk, merhum ve bunun gibi bütün isimlerin tahakkuk ettiği meclâ ve mazharların, Hak'ın fiili olduğu ve fiili de zatına döndüğü için o kendisine ihtiyaç duymuştur ve bir şeyin

<sup>605</sup> Tilimsânî, *Şerhu Tâiyyeti İbni'l-Fârız*, vr. 2b-3a.

<sup>606</sup> Tilimsânî, *Şerhu'l-Fâtiha*, vr. 71a.

kendisine ihtiyaç duyması muhakkık indinde aslâ ihtiyaç duyma ve fakirlik alameti değildir. Aslında O'ndan başka varlık olmadığı için o kendisine ihtiyaç duymuştur.

Râzıkın merzûka olan fakrı, O'nun Râzık oluşunun bilfiil tahakkuk etmesiyledir. Bu mümkünün varlığında Vâcibe olan fakrı gibi değildir. Kim ilâhî ve kevnî hazreti cem' eden zâtî ihataya şâhid olursa bir şeyin kendi nefesine olan fakrının aslâ fakr olmadığını bilmek, kendisine gizli kalmaz. Çünkü o [bilirki] burada ancak Hak ve O'nun isim, sıfat ve fiilleri vardır. Hepsî [küll/fiil, sıfat ve isimler] O'nun zatına döner. Biz O'nun fiillerinin hakikatleriyiz.<sup>607</sup>

Tilimsânî'nin yukarıda sunduğumuz metinlerinden anlaşılan isimlerin Zât'a nispet edilişi meselesi haliyle Zât'ın marifetine matuf meselelerden bir meseledir ve bu meseleye yaklaşımların varacağı iki sonuç vardır. Birincisi Allah resulünden gelene iman ki, yukarıda Tilimsânî'den aktardığımız metinler buna işaret etmektedir. İkincisi bu konudaki tefekkürün sonucu diğer bir ifadeyle imana mevzu olan Hak ve isimleri üzerindeki tefekkürün sonucunda ulaşılabilecek hayrettir. Tilimsânî, bu görüşünü Resul-i Ekrem'in Hak'tan kendisinde hayreti artırmasını istemesiyle ilgili hadis-i şerifle destekler. Ona göre söz konusu hayret kendisinde bütün hidayetleri barındırmaktadır. Burada İbnü'l-Arabî düşünce geleneğine mensup sûfî müfessirlerden Nimetullah Nahçıvânî'nin (ö. 920/1514) Hakk'ın bilinmesi hususunda ulaşılan hayreti övülmüş ve yerilmiş olarak ayırmasını hatırlatmakta fayda vardır. Çünkü ona göre yerilmiş hayret Hakk'ın inkârıyla/ateizm sonuçlanan şaşkınlıktır.<sup>608</sup> Tilimsânî'nin buradaki kastı övülmüş hayrettir ve bu hayretin nihayeti yoktur. Tilimsânî'nin bu konuda ifadeleri şöyledir.

er-Rahman ve er-Rahim ismine delalet ettikleri şeylerin –ki bu [delalet ettikleri şeyin] sınır ve son anlamında bir toplamı olmasa da- toplam olarak itibar edildiğinde bu itibar edilen toplam, sıfat olması haysiyetiyle değil zata makul olması haysiyetiyle Allah isminin kendisine delalet hakikattir. Bu durumda [besmelede] tekrarın ve o iki [sıfat/er-Rahman ve er-Rahim] ile mevsuf kılınmakla daha zayıf olanın [er-Rahman ve Rahimin] kendisine [Allah ismine] izafe edilmesindeki fayda nedir?

Cevap şudur ki o [besmele] bu şekilde takdir edildi. Çünkü Allah isminin [er-Rahman ve er-Rahim ile] mevsuf oluşundan murad onun [Allah isminin] zata mutabakat yoluyla yüklem olmasıdır. [Ayrıca] er-Rahman ve er-Rahim ismi birlikte (alâ mecmû'ihî) yine mutabakatla [zâta] yüklemidir. Bu durumda besmelenin hakikatinde zât ve bütün sıfatlar toplanmıştır. Allah ismi ve er-Rahman ve er-Rahim ismi arasındaki fark[a gelince] –[üçü de] tek bir hakikat olsa da- sıfatlara ait hakikatler için [başta er-Rahman ve er-Rahim olmak üzere] kendisinde sıfatların değil zâtın olduğu bir birlik itibarı vardır. Allah ismi de bu [birlik] itibarıyla o zât üzerine yüklemidir. Bunlar [sıfatlara ait hakikatler] için bir başka itibar daha vardır ki burada mezkûr iki ismin [er-Rahman ve er-Rahimin] medlülü ancak

<sup>607</sup> Tilimsânî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, vr. 20b.

<sup>608</sup> Ni'metullah Nahçıvânî, *Hidâyetü'l-İhvân -Sûfîlerin Kelamcıları ve Felsefecileri Eleştirisi*, (trc. Orkhan Musakhanov), İstanbul, İlkhâf Yayınevi, 2012, s. 80-82.

sıfatlardır. Bu durumda Allah ismi bu sıfatlara ait manalara yüklem olmaz. Bu şekilde bu iki itibarın arası ayrılmı ve daha sonra da cem' edilmiştir. Besmele de bu vaz' üzere hâsıl olmuştur. Bu sana şunu gösterir ki Zat; bir zat olup sıfatlar olmamakla ya da ikisinin cem'i olmakla yahut her ikisinde de bütününüyle (ale'l-ıtlak) hali olmakla kayıtlanamaz. Zât'ın bilinmesi hususundaki şaşkınlık/veleh ve hayret bundan hâsıl olur. Ancak bu kendisinde bütün hidayetlerin barındığı hayrettir. Bundan dolayı Resûl-i Ekrem "Rabbim sendeki hayretimi artır" demiştir.<sup>609</sup>

Burada dikkat çekilmesi gereken meselelerden biri de şudur. İsimlerin Hak'la irtibatı hususu üzerindeki fikir ameliyesi Tilimsânî'ye göre iman ve övülmüş hayretle son bulsa da isimlerin Hakk'a delalet edişleri arasında derece farkı bulunmaktadır. İsmi, Zât'a tam bir delaletle delalet ettiğini ve vasıf, sıfat ve na'ttan bu yönüyle ayrıldığını belirtmiştik. Tilimsânî "isimler Hakk'ın sıfatları gibidir"<sup>610</sup> demektedir. Allah ismi de isimlerden bir isim olduğuna göre Tilimsânî'ye göre işaret ve ibarenin kesildiği Hû ismi hâriç<sup>611</sup> Allah ismi de dahil bütün isimlerin bir sıfata sahip olduğudur. Allah isminin ilahtan türetildiği kabul edilen görüşe göre sıfatı ulûhiyettir ve bu yönüyle Allah ismi sıfat isimlerine benzer.<sup>612</sup> Allah ismi, türememiş/camid bir kelime kabul edildiğinde kendisinde herhangi bir sıfatı barındırmayan ve mutlak hüviyete işaret eden el-Hû ismine benzer. Ancak Tilimsânî Allah ismini türetilmiş ve türetilmemiş itibarlarıyla da kullanır ve çoğunlukla bu itibarları açıkça ifade etmez. Burada şunu belirtmekte fayda var. Kanaatimizce Tilimsânî, kendi ilahi isimler nazariyesine binaen mertebelere ait isimleri Allah ismi ve varlığa ait isimleri er-Rahman ismi altında taksim ettiği zaman, Allah ismini türemiş ve dolayısıyla ulûhiyet sıfatıyla kasteder. Mertebe ve varlık dikkate almadan sırf zâta delâlet ve işaret anlamıyla kullanırsa "kendisinde sıfat itibarının olmadığı şerif yüce zâtın özel/alem ismi olarak"<sup>613</sup> kasteder. Tilimsânî'nin Allah ismini farklı/sıfatlı-sıfatsız itibarla kullandığı metinleri şöyledir.

[1. Allah ismini ulûhiyet sıfatıyla kullandığı metin] [el-Hakem ismine ait] bu hükümler her ne kadar hakikatte Allah ismine dönen ademî, mertebî [hükümler] olsalar da hakikatte er-Rahman ismine dönen dönüşleri gerekli kılar. O ikisi [Allah ve er-Rahmân] birlikte el-Hû ismine döner. O hüviyettir. Hüviyet işaret ve ibarenin kesilmesiyle kendi nefesine döner.<sup>614</sup>

[11.a. Allah ismini özel isim olarak kullandığı metin] Allah, çoğunluğa göre kendisinde sıfat itibarının olmadığı şerif yüce zâtın [özel/alem] ismidir. [...] Çünkü O zât ismidir.

<sup>609</sup> Tilimsânî, *Şerhu'l-Fâtiha*, vr. 9a-9b.

<sup>610</sup> Tilimsânî, *Şerhu'l-Fâtiha*, vr. 177b.

<sup>611</sup> Tilimsânî, *Meâni'l-Esmâi'l-İlâhiyye*, vr. 96b.

<sup>612</sup> Anonim, *Şerhu'l-Esmâ'l-Hüsnâ*, vr. 13b.

<sup>613</sup> Tilimsânî, *Şeru Menâzili's-Sâirîn*, 1b.

<sup>614</sup> Tilimsânî, *Meâni'l-Esmâi'l-İlâhiyye*, vr. 2a.

O'ndan [Allah] başka [Allah'ın] isimler[in]de sıfat belirtisi vardır. <sup>615</sup>

**[u.b. Allah ismini özel isim olarak kullandığı metin]** O [Allah ismi] türetilmemiştir diyen kimseye gelince o kimse O'nda [Allah ismi] her hangi bir sıfatlık durumunu dikkate almadı. Aksine O'nu [Allah ismi] kühü idrak edilmeyen mukaddes zâtın mücerret [ismi] kıldı. <sup>616</sup>

**[u.c. Allah ismini özel isim olarak kullandığı metin]** Zâta isim oluşu anlamı itibariyle Allah ismi bütün isimleri kuşatmıştır. Allah, Zât'ın sırf zât oluşu haysiyetiyle değil zâtın anlamları haysiyetiyle zâtın ismidir. [Her hangi bir kesreti barındırmadığı için Zât'ın zat oluşu haysiyetiyle ismi yoktur.] <sup>617</sup>

Allah isminin diğer bütün isimlerden farklılaşan bu çift yönü ve Zât'a delâletinin tamlığı Zât'a nispet edilen isimler arasında Allah ismini öncelikli kılar. Konevî Allah dışındaki isimlerin zâta delâlet etmesinin yanı sıra nefy ve isbat gibi başka bir anlama delalet ettiğini ancak Allah isminin, sadece Zât'a tam manasıyla delalet ettiğini belirttiği ifadeleri şöyledir.

Âlimlerin Allah isminin özel isim oluşu (alemiyet) ve [özel isim değil de türemiş isimse] türeme/iştikak vecihleri hususundaki ihtilafına gelince Her ne kadar bu zevk ehlinin meşrebinin dışında olsa da ancak bundan bir nebze (tarf) zikredeceğiz.

Bil ki hak ehli ve keşf sahibi âlimlerin çoğunluğunun mezhebi bu ismin zât-ı müteâl için özel bir isim/alem isim olduğudur. Çünkü Allah bu ismi bütün isim ve sıfatlara mevzu olarak zât makamına ikame etmiş ve diğer esmâ-i hüsnâ'yı 'Allah'ın güzel isimleri vardır' [A'râf, 7/180] kavliyle O'na izafe ve hamletmiştir. Bu ismi gaybî hüviyetine hamletmiş ve müsemma mevziine vaz' etmiştir. [...]

Mutezile, eşariler ve dilci âlimlerden bir grup O'nun [Allah isminin] özel isim/alem olduğunu inkar ettiler ve dediler ki: "Özel/alem ismin vaz'ı zâtın hakikatının bilinmesine bağlıdır. O'nun zâtı halk için bilinmemektedir. Dolayısıyla O'na özel isim vermek imkânsızdır.

Bunu şöyle cevaplarım: "Şöyle ki; her ne kadar O'nun zâtı halk için bilinir olmasa ve yine halk O'na [O'nu] bildiren (ta'lîmen) özel isim ver[e]mese de zatının kendisine mâlum olduğunda bir hilaf yoktur. Allah Teâlâ'nın zatına resul ve velilerinin dilleriyle kullarına bildirecek özel isim vermesi O'nun üzerine imkânsızda değildir. <sup>618</sup>

İlahi isimleri şerh eden Gazzâlî<sup>619</sup> ve Tilimsânî gibi sūfîler Zât'a tam manasıyla delâlet etmede Allah isminden sonra er-Rahman isminin geldiği konusunda ve er-Rahman isminin Allah ismi gibi ortaklık kabul etmeyeceği diğer bir ifadeyle Allah dışında varlıklardan herhangi varlığın bu iki isimle isimlenmeyeceğinde görüş birliği içerisindedirler. Söz konusu görüşlerinin temelini "De ki: '(Rabbinizi) ister Allah diye çağırın, ister Rahman diye çağırın. Hangisiyle çağırırsanız çağırın, nihayet en güzel

<sup>615</sup> Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-Sâirîn*, 1b.

<sup>616</sup> Tilimsânî, *Meâni'l-Esmâi'l-İlâhiyye*, vr. 5a-b

<sup>617</sup> Tilimsânî, *Şerhu'l-Fâtîha*, vr. 71a.

<sup>618</sup> Konevî, *Şerhu Esmâillahi'l-Hüsnâ*, s. 125-126.

<sup>619</sup> "er-Rahman er-Rahîm'den daha özeldir. Bundan dolayı onunla [er-Rahman] Allah'ın gayrı isimlenmez. Er-Rahîm bazen O'nun gayrına verilir." Gazzâlî, *el-Maksadü'l-Esnâ*, s. 63.

isimler O'nundur". [el-İsrâ, 18/110] ayeti oluşturmaktadır. Resul-i Ekrem'in "İsimlerinizin Allah katında en makbul olanı, Abdullah ve Abdurrahman'dır"<sup>620</sup> hadisi söz konusu yaklaşımı teyit eder niteliktedir.

Şu halde Tilimsânî'ye göre Zât'a delalet eden isimler içerisinde en temelleri (usûlü'l-usûl) Allah ve er-Rahman isimleridir. Bu iki temel isimden sonra sırasıyla; el-Hayy, el-Âlim, el-Mürîd, el-Kâdir, es-Semî', el-Basîr ve el-Mütekellim isimlerinin gelmektedir. On'un bakış açısında isimlerin Zât'a nispetlerinde itibar farklarını şöyle özetleye biliriz: Zâtta çoklukların son bulması cihetiyle isimlerin bu iki temel ismin dayandığı el-Hû isminin olduğu ifade edilmişti. el-Hû'nun çokluğa nazaran ilk nispeti temel isimlerden olan el-Hayy ismidir. Çünkü Hay/Diri olmayanın ilmi olmaz. İlmî olmayanın iradesi olmaz. İradesi olmayanın kudreti olmaz. Dolayısıyla el-Hayy, el-Âlim'i, el-Âlim el-Mürîd'i ve el-Mürîd'te el-Kâdir isimlerini bu sırayla temel olmasını gerektirmiştir.<sup>621</sup> Tilimsânî bu itibarlara şöyle dikkat çeker: ilâhî isimler bizatihi zât yönünden, zâta bakan yönüyle sabit olmamıştır. Nitekim kendisiyle beraber başkasının olmadığı Zât bir isme ihtiyaç duymaz. Çünkü Zâtı yönüyle zât için herhangi bir isim yoktur. Perdeye ait tavırlar yönüne gelince zât için isim, sıfat ve fiiller vardır. Her ne kadar bu tavırlar perdeli ve çokluğu gerektiren tavırlar ise de söz konusu perdeye ait çokluk tavırlarını Zât gerektirmiştir. Zât'ın gerektirdiği her şey haktır. Her hak içinde bir hakikat vardır. Dolayısıyla perdeli tavırların gerektirdiği isimler de haktır.<sup>622</sup>

## 1.2. Nas ve Akıl Arasında İsimlerin Sayımı ve Sonsuzluğu Meselesi

Esmâ-i hüsnâ literatüründe temel konulardan biri ilâhî isimlerin sayımının tevfiķî mi yani naslarla mı belirlendiği yoksa kıyâsî mi yani akli istidlallerle mi belirlendiği meselesidir. İbnü'l-Arabî öncesi ve tasavvuf nokta-ı nazarından yazılan esmâ şerhlerinin en önemli ve hacimlilerinden birinin yazarı İbn Berrecan ilâhî isimlerin sayımı meselesi etrafında oluşan problemlere 'Allah'ın yüzden bir eksik doksan dokuz ismi vardır, kim onları ihsâ edersen cennete girer' hadisinden hareketle şöyle işaret eder: Söz konusu isimler bilinmekte midir ve yine belirlenmiş midir değil midir? Eğer belirlenmişse sadece onlarla yetinmek bize vacip midir değil midir? Eğer biliniyorsa onlar hangi isimlerdir? Eğer belirlenmemişse bize onları Kur'an ve sünnetten çıkarmak

<sup>620</sup> Müslim, Âdâb, 2.

<sup>621</sup> Tilimsânî, *Şerhu'l-Fâtiha*, vr. 35a-b.

<sup>622</sup> Tilimsânî, *Şerhu'l-Fâtiha*, vr. 96a.



caiz midir? Bu sorulara onun cevabı şöyledir: Hakk'ı kullarının ancak kendisi veya Resulünün (s.a.v) isimlendirdiği veya Müslümanların üzerine icma ettiği isimlerle isimlendirmek hususunda ittifak vardır. Ancak bu ittifaka rağmen **i**. Kur'an ve sünnetten isimleri çıkaranların doksan dokuz rakamı aşmaları **ii**. İsimleri dokan dokuz olarak sayan rivayetlerdeki farklılaşmanın ve yine doksan dokuz rakamının aşılması. Bu gibi sorunlardan hareketle İbn Berrecan isimleri yeniden çıkarma işine giriştiğini belirtir.<sup>623</sup> Ayrıca kendisi 'meşhur ve malum olan isimleri zikretmeyi bıraktım' demekle de söz konusu edilen problemleri daha da detaylandırıldığını zikretmekte fayda vardır.

İsimlerin nasla mı yahut akılla mı belirlendiği meselesine girmeden kısaca şunu zikretmemiz önem arz etmektedir. Tilimsânî, eserlerinde bu konuyu açıkça zikretmese de isimleri en güzel/hüsnâ ve en güzel olmayan/gayr-ı hüsnâ olarak ayırması, isimlerin sayısız olduğunu belirtmesi ve Allah'a Muhriç/çıkaran isminin edeben verilemeyeceğini söylemesi; onun ilâhî isimlerin sayısı konusundaki temel yaklaşımını bize sunmaktadır. Kuşeyrî, Gazzâlî, İbn Berrecân, İbnü'l-Arabî, Konevî<sup>624</sup> ve Tilimsânî gibi sûfîler esmâ-i hüsnanın tevkîfi oluşunda ittifak ederler. Ancak onların her birinin tevkîfe bakış açıları birbirinden farklılık arz eder. Bu farklılıkların yanında muhakkik sûfîlerin sınırsız sayıda mümkünleri ilahî isimlerle irtibatlandırmaları da göz önünde bulundurulduğunda bu konuya yaklaşımların daha da ayrıntılı hale geldiği ortaya çıkmaktadır. Biz burada İbnü'l-Arabî öncesi ve sonrası sûfîlerin esmanın sayısı ve sonsuzluğu meselesini tartışacağız.

İbn Berrecân'ın ilâhî isimlerin tevkîfi oluşu hususundaki ifadeleri<sup>625</sup> Kuşeyrî'yle

<sup>623</sup> İbn Berrecan, *Şerhu Esmâillâhi'l-Hüsnâ*, s. 2-3.

<sup>624</sup> Konevî'nin isimlerin tevfikiliği hususundaki cümleleri şöyledir: "O'na isimler verme ve fiiller nispet etme hususunda tasarruf hakkı verdiği kimse dışında hiçbir kimsenin tasarruf hakkı [isim verme hakkı] yoktur. Hak Teâlâ kendisine isimlerden sadece en güzel olanları nispet etti. Her ne kadar hakikatte her şey (el-kullü) O'nun ismi olsa da ancak O en güzel/el-hüsnâ sıfatı hariç [isimlerini] diğer sıfatlardan ari kıldı. [والحق] فليس لأحد أن يتصرف في إطلاق الأسماء عليه أو نسبة الأفعال إليه سبحانه إلا بما أطلق له التصرف فيه. والحق [تعالى ما نسب إلى نفسه من الأسماء الحسنی دون غيرها من الأسماء، وإن كان الكلُّ أسماءً في الحقيقة إلا أنه عراها عن النعت إلا بالحسنی

Konevî, *Şerhu Esmâillâhi'l-Hüsnâ*, s. 107.

<sup>625</sup> Kuşeyrî: "Allah'ın isimleri hususundaki ilhad [haktan bâtıla doğru meyletme] iki türdür: Şer'in izin verdiği ileriye gitmek/teşbih ve şeriatın gerekli kıldığını noksan kılmak/ta'til. Müşebbihe O'nu izin verilmeyen şeylerle vasfettiler. Muattıla kendisini vasıfladığı şeyleri ondan nefyettiler. Bunun için Ehl-i Hak "dinimiz iki yolun [tenzih ve teşbih] arasında bir yoldur. Yani ne teşbih ne de tatildir. Diğer zâtlara benzemeyen bir Zâtı isbat etmek ve sıfatları ondan tatil etmemek." Kuşeyrî, *Şerhu Esmâillâhi'l-Hüsnâ*, s. 21;

İbn Berrecân: "Allah'ın isimleri hususundaki ilhad [haktan bâtıla doğru meyletme Şer'in izin

birebir aynı olsa da detaylarda farklılık arz etmektedir. Şöyle ki Kuşeyrî, ister Esmâ şerhinde isterse de *Lüma fi'l-İtikad* isimli akaid risalesinde Tirmizi rivayetindeki isimleri şerh etmiş ve bunun dışına çıkmamıştır. Buradan çıkarılacak sonuç Kuşeyrî'ye göre Tirmizi rivayetindeki doksan dokuz isim Resul-i Ekrem tarafından belirlenmiştir. Gazzâlî<sup>626</sup> ve İbnü'l-Arabî Allah'ın bu isimleri kitabında ve Resulünün dilinde belirlediği isimler olarak kabul etmezler. İbnü'l-Arabî, Resul-i Ekrem tarafından zikredilen doksan dokuz ismin bize sahih bir şekilde ulaşmadığını açıkça zikreder.<sup>627</sup> İbn Berrecan eserinde doksan dokuz sayısını aşmaktaki maksadının Resul-i Ekrem'in bilgisine sahip olduğu doksan dokuz ismi içermek olduğunu belirtir.<sup>628</sup> İbnü'l-Arabî'ye göre isimler sayısız olduğuna göre diğer bir ifadeyle ilâhî ve kevnî isimlerin hepsi Hakk'a döndüğüne göre hadisteki doksan dokuz rakamının, isimlerin hepsini değil temel isimleri, diğer bir deyişle kevnî/gayr-ı hüsnâ isimleri değil, ilâhî isimleri içerdiğini söylediğini belirtelim.

Bâkılânî, Allah'a eksiklik hissettirecek bir engel olmadığı sürece kullar Allah'a isim verebilir düşüncesini, Eş'arî ise Allah'a isim vermenin şer'in iznine bağlı olduğu düşüncesini savunmaktadır. Gazzâlî bu iki görüşü aktardıktan sonra isim-sıfat ayırımına giderek bu iki görüşün<sup>629</sup> arasını cem etmiştir. Gazzâlî'ye göre Allah'a isim vermek

---

verdiğinde ileriye gitmek/teşbih ve şeriatın gerekli kıldığını noksan kılmak/ta'til. Müşebbihe O'nu izin verilmeyen şeylerle vafettiler. Muattıla kendisini vasıfladığı şeyleri ondan nefyettiler. Bizim Rabbimizi bilme konusunda dinimiz iki yolun [tenzih ve teşbih] arasında bir yoldur. Yani ne teşbih ne de tatildir. Diğer zâtlara benzemeyen bir Zâtı isbat etmek ve sıfatları ondan tatil etmemek." İbn Berrecan, *Şerhu Esmâillâhi'l-Hüsnâ*, s. 433.

<sup>626</sup> Gazzâlî Allah'ın isimlerinin sınırsız olduğunu söylemez ve doksan dokuz sayısının kesretten kinaye olduğunu ve Allah'ın isimlerinin doksan dokuzdan fazla olmasının muhtemel olduğunu belirtir ve Beyhakiye istinaden Tirmizi rivayetinde zayıf ravilerin olduğuna işaret eder. bkz. Gazzâlî, *el-Maksadü'l-Esnâ*, s. 167-172.

<sup>627</sup> İbnü'l-Arabî: "Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: "Allah'ın güzel isimleri vardır ve O'na bunlarla dua edin." [el-Arâf, 7/180] Bu O'nun bizim için isimleri kitabında ve Resulünün (s.a.v) dilinde belirlediğine delildir. İsimler haberde sahih olarak varit olduğu gibi doksan dokuzdur. Ancak bunların toplu halde (ale'l-cümleti) belirlenmesi bize sahih bir tarikle ulaşmamıştır." İbnü'l-Arabî, *Keşfü'l-Ma'nâ*, s. 205.

<sup>628</sup> İbn Berrecan: "İsimlerden hepsi meşhur ve mervi olmak üzere yüz otuzdan fazlasını topladım. Malum ve meşhur olan isimlerden birçoğunu terk ettim. [Doksan dokuz] sayısını aşmama gelince Resul-i Ekrem'in (s.a.v) "onları ihsâ eden cennete girer" sözüyle kastettiğine muvafakat etmemdeki tamahımdır. Bu güzel vaat inşaallah bana da sana da erişir. Mâlum ve meşhur isimleri uzatma korkusuyla bırakarak ve kısayı tercih ederek terk etmeme gelince [şunu deriz:] Çünkü terk ettiklerimiz itibarıyla konuyu ele almamız (tatrîk) bazen şerh ettiklerimizle elde edilebilir. Akıllı kimselere [terk ettiklerimizi] anlamak için yalnızca işaret ve ima yeterlidir." İbn Berrecan, *Şerhu Esmâillâhi'l-Hüsnâ*, s. 2-3.

<sup>629</sup> İsim-Sıfat ayırımı için bu çalışmada "İsim-Sıfat Ayırımı ve İsimlerin Zât-ı Mukaddes'e Delâlet ve Nispet Keyfiyeti"na bakınız.

şerin iznine bağlıdır. Fakat sıfat izafe etmek şerî bir engel olmadığı sürece kullar için aklen mümkündür.<sup>630</sup> Gazzâlî esma-yı hüsnâ'nın fiillerden türetildiğini ve naslarda Allah'ın isimlerinin fiil kalıbında da geçtiğini ifade etmektedir. Ancak Allah ve Resulü naslarda Allah'a izaf edilen bütün fiillerden kendisine isim vermemiştir. Dolayısıyla naslarda Allah'a izafe edilen fiillerden hareketle kulların Allah'a isim veremeyeceği kanaatindedir.

Eğer [Cenab-ı Hakk'a nisbet edilen] fiillerden isim türetmek caiz olsa Allah'ın isimleri kendisine Kur'an'ı Kerim'de nispet edilen fiillerin çokluğundan dolayı çoğalmış olur. Meselâ 'Kötülüğü kaldırıyor/yekşifu's-süe' [Neml, 27/62] 'Hak'la atıyor/yekzifu bi'l-hak'[Sebe, 34/4], 'Aralarını ayırıyor/yafsilu beynehum' [Hac, 22/17] İsrâiloğulları'na şu hükmü bildirdik/ve kadaynâ benî İsrâil [İsra, 17/4] âyetlerdeki fiillerden dolayı ona el-Kâşif, el-Kâzif bi'l-Hak, el-Fâsıl, el-Kâdi ... isimlerini vermek caiz olurdu.<sup>631</sup>

İbn Berrecân, bu konuda Gazzâlî'nin isimlerin tevkîfî olduğu kanaatini paylaştığı halde İsrâiloğulları'na şu hükmü bildirdik/ve kadaynâ benî İsrâil [İsra, 17/4] âyetinden hareketle Cenâb-ı Hakk'ı el-Kâdî ismiyle isimlendirmiştir. İbn Berrecân'ın aksine Gazzâlî'ye göre "kadâ" fiilinden hareketle Hak, el-Kâdi ismiyle isimlenemeyeceği yukarıda kendisinden aktarılmıştı. Ayrıca İbn Berrecân, görülebildiği kadarıyla ilk defa zekkâ/tezkiye etmek anlamındaki fiilden el-Müzekkî veya ez-Zekî,<sup>632</sup> kaddera/takdir etmek anlamındaki fiilden el-Mukaddir,<sup>633</sup> a'tâ/vermek anlamındaki fiilden el-Mu'tî,<sup>634</sup> rateka/ayırmak fiilinden er-Râtık,<sup>635</sup> fetaka/bitiştime anlamındaki fiilden el-Fâtık,<sup>636</sup> ... gibi isimleri Hakk'a ıtlak etmektedir ki Gazzâlî'ye göre bu isimleri Hakk'a vermek caiz değildir. Buradan çıkan sonuç söz konusu üç sūfînin ilahi isimlerin tevkîfî oluşunda aynı görüşte oldukları, tevkiften ne anlaşılması gerektiğinde ise aynı görüşte olmadıklarıdır.

İbnü'l-Arabî'nin isimlerin tevkîfîliği düşüncesi, yukarıda zikredilen farklar bir tarafa Kuşeyrî, Gazzâlî ve İbn Berrecân'ın isimlerin tevkîfîliği fikrinden büyük ölçüde ayrışır. Şöyle ki; İbnü'l-Arabî'ye göre ilâhî isimler; küllî ve cüzî olarak ikiye ayrılır. İbnü'l-Arabî'nin söz konusu ayrıma gitmesinde kendisinin geliştirdiği sınırsız mümkünlerin kaynağı olan a'yân-ı sâbite anlayışının etkili olduğu açıktır: İbnü'l-Arabî

<sup>630</sup> Gazzâlî, *el-Maksadü'l-Esnâ*, s. 173-177.

<sup>631</sup> Gazzâlî, *el-Maksadü'l-Esnâ*, s. 165.

<sup>632</sup> İbn Berrecân, *Şerhu Esmâillâhi'l-Hüsnâ*, s. 143.

<sup>633</sup> İbn Berrecân, *Şerhu Esmâillâhi'l-Hüsnâ*, s. 411.

<sup>634</sup> İbn Berrecân, *Şerhu Esmâillâhi'l-Hüsnâ*, s. 446.

<sup>635</sup> İbn Berrecân, *Şerhu Esmâillâhi'l-Hüsnâ*, s. 437.

<sup>636</sup> İbn Berrecân, *Şerhu Esmâillâhi'l-Hüsnâ*, s. 437.

sınırlı isimlerle sınırsız mümkünleri irtibatlandırır. Diğer bir ifadeyle sınırlı doksan dokuz isimle sınırsız mümkünlerin kaynağı ve ilâhî isimlerin suretlerinin hakikatleri olan â'yân-ı sabiteyle irtibatlandırır: Ona göre hadisi şerifteki doksan dokuz isim, mevcuda yani mümkünle delaletleri sebebiyle vücuda dâhildirler. Bu doksan dokuz isim feleklerdeki dereceler gibi esastır (ümme-hât). Ancak sınırsız olan mümkünlerin ayınlarından her biri için kendisine has bir ilâhî isim vardır. Mümkünlerin ayınlarının kendisine has ilâhî ismi, birini diğerinden ayıracak mümkünle vech-i hâssını vermektedir. Mümkünler sınırsızdır. Mümkünler sınırsız olduğuna göre isimler de sınırsızdır. Çünkü bu isimler, mümkünlerin ortaya çıkması sebebiyle nispetleri ortaya çıkarırlar. Aslında bu sınırsız mümkünlere vech-i hâssını veren isimler tıpkı feleğin dönmesi sırasında cari olan sayısız devam eden anlar gibi sayılı isimlerdendir.<sup>637</sup>

İbnü'l-Arabî'nin â'yân-ı sâbite görüşüyle isimlerin isimleri görüşü arasındaki irtibata gelince o ilk önce şu soruları sorar: İsimler lafzının medlülüdür mü yoksa adem midir veya her ikisi de değil midir? Bu sorulara şu şekilde cevap verir: İsimler, tıpkı varlık ve yokluk arasında sabit olan â'yân-ı sâbite gibi hudus ve kıdem manasını kabul etmeyen nispetlerdir. Dolayısıyla elimizde bulunan ilâhî isimler Allah'ın mütekellim olması hasebiyle kendisine verdiği ilâhî isimlerin isimleridir. Şu an elimizde bulunan isimler zât yönüyle değil, zâhir olma ve konuşma/kelâm yönüyle müsemmâ olmuştur. O'nun kelâmı ilmidir, ilmi zatıdır. Bu sebeple aynı zamanda O zatı yönüyle de müsemmâ olmuştur. Her yönüyle ahadiyetle nitelenmiş olan nispetler akledilemez. Böyleyse nispetler akledilmeden isimler akledilemez. Nispetler de âlem olarak isimlendirilen mazharlar, akledilmeden akledilemez. Nispetler mazharların ortaya çıkmasıyla ortaya çıkarlar. Çünkü mazharlar â'yan olmaları itibariyle hâdis değil kadimdirler. Fakat nispetler, mazhar olmaları bakımından hâdistirler. Böylelikle isimler nispetlere tabidirler. İsimler hükümlerinin akledilmesine rağmen varlıkları yoktur.<sup>638</sup>

Tilimsânî, İbnü'l-Arabî gibi isimlerin sınırsız olduğunu zikreder. İbnü'l-Arabî'nin isimlerin sınırlı ve sınırsız oluşu şeklindeki yaklaşımının Tilimsânî'ye yansması sınırlı isimleri esma-i hüsnâ ve sınırsız isimleri esmâ-i gayri hüsnâ şeklinde

<sup>637</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Fütuhât*, c. II, s. 56.

<sup>638</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Fütuhât*, c. II, s. 56.

ayırmasından<sup>639</sup> ibarettir. Tilimsânî, İbnü'l-Arabî gibi, Hakk'ın fiillerinin sonsuzluğundan dolayı isimlerin sonsuz olduğunu belirtir. Ancak Hakk'ın her fiilinden dolayı Hakk'a izafe edilen isimler, Hakk'ın en güzel isimlerinden değildir. Allah âyette kendisine ihraç etme fiilini atfeder, ancak el-Muhriç ismi O'na Esmâ-i hüsnâ olarak verilmez. Çünkü o kendisini el-Muhriç olarak isimlendirmemiştir. el-Mâni<sup>640</sup> ve el-Vekîl<sup>641</sup> isimleri Hakk'ın ismi ve Esmâ-i Hüsnâ'dandır. Ancak âbid ve muhriç gibi isimler Hakk'ın isimleri olmakla beraber esmâ-i hüsnâ'dan değildir.

[1. **İsimlerin sonsuzluğu**] Her isim farklı itibarlarla her bir ismin altına girer. İsimler sonsuzdur. Girişler sonsuzdur. İtibarlar sonsuzdur. Allah'ın bunları bilmesi (ilmullahi bihâ) sonsuzdur. O'nun için küllî bir meclâ olan kulunun bilmesi sonsuzdur. Sonsuz olan hakkındaki konuşma da sonsuzdur.<sup>642</sup>

[11.a. **İsimlerin hüsnâ-gayr-ı hüsnâ olarak ayrılması**] Âbid Hakk'ın isimlerinden bir isimdir. Ancak o -her ne kadar Varlığın isimlerinin hepsi ilâhî cemâli mütalaa hususunda güzel olsa da- kendilerine esmâ-i hüsnâ denilen isimlerden değildir.<sup>643</sup>

[11.b. **İsimlerin hüsnâ-gayr-ı hüsnâ olarak ayrılması**] “Bu tilavetin [bismillahi] veya mertebenin mazmunuyla zahir oldum” deriz. Yani eğer Allah Teâlâ çıkarandır/muhriç dediğimizdeki gibi Allah'ın ismini izhar ettim [demektir]. Bu [muhriç] esmâ-i hüsnâ'dan bir isim değildir. Ancak biz diyoruz ki şüphesiz O şöyle demiştir. ‘O [Allah] ölüden diri çıkarır.’ [Enâm, 6/95] O bu itibarla çıkarandır. [Yani bu itibarla el-muhriç O'nun ismidir.]<sup>644</sup>

Ancak Tilimsânî a'yân-ı sâbite fikrini diğer bir ifadeyle varlık ve yokluğun arasında üçüncü bir hali kabul etmediğinden İbnü'l-Arabî ve Konevî gibi varlıklar/şeyler, a'yân-ı sâbite ve ilâhî isimler irtibatı kurmaz. Tilimsânî, isimlerin bir itibarla eşyaya tabi olduğunu, eşyanın da başka bir itibarla isimlere tabi olduğunu belirtir. İbnü'l-Arabî'nin ilâhî isimler anlayışında yukarıda geçtiği gibi merkez kavram a'yân-ı sâbitedir. Şöyle ki; a'yân-ı sâbite'nin ilâhî isimlerin hakikatlerinin suretleri olması itibariyle ilâhî isimlere ve mümkünlerin ilâhî ilimdeki hakikatleri olması itibariyle eşyaya bakan çift yönü vardır. İbnü'l-Arabî'ye göre ayınlar hariçte tahakkuk etmeden önce ilk taayyünde<sup>645</sup> vücut kokusu koklamadan sabit olur ve sonra şehadet mertebesinde haricî varlığa çıkar. A'yân-ı sâbite, mümkünlerin Hakk'ın ilmindeki hakikatleri ve ilâhî isimlerin hakikatlerinin suretleridir. Dolayısıyla şeyler/varlıklar ilâhî

<sup>639</sup> [والأسماء كلها إليه ترجع: الحسنی و غیر الحسنی ] Tilimsânî, *Meâni'l-Esmâi'l-İlâhiyye*, vr. 116a.

<sup>640</sup> Tilimsânî, *Şerhu'l-Fâtihâ*, vr. 74b.

<sup>641</sup> “el-Vekîl esmâ-i hüsnâ'dan biridir. Tilimsânî, *Şerhu'l-Fâtihâ*, vr. 27b.

<sup>642</sup> Tilimsânî, *Şerhu'l-Fâtihâ*, vr. 85a-b.

<sup>643</sup> Tilimsânî, *Şerhu'l-Fâtihâ*, vr. 23b-24a.

<sup>644</sup> Tilimsânî, *Şerhu'l-Fâtihâ*, vr. 7a-b.

<sup>645</sup> Ekrem Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, s. 207.

isimlerin suretleri olan a'yân-ı sâbite'ye tâbidir, daha özet bir ifadeyle varlıklar/şeyler ilâhî isimlere tâbidir ve ilâhî isimlerin suretleri olan a'yân-ı sâbite şeylere tâbî değildir. Çünkü İbnü'l-Arabî'ye göre eşyâ ve a'yân ilk taayyünde haricî olarak gerçekleşmeden sabit olmuş ve sonra hariçte tahakkuk etmiştir. Tilimsânî söz konusu varlık ve yokluk arasında üçüncü bir sübutu kabul etmediği için bir itibarla ilâhî isimlerin mevcutlara ve bir diğer itibarla mevcutların ilâhî isimlere tabi olduğunu belirterek İbnü'l-Arabî'den ayrılır. Bu konuda kendi ifadeleri şu şekildedir:

İsimler eşya/şeylerdeki itibarlardır. Bunun [isimlerin şeyler/eşyadaki itibarlar olmasının] misali: Herhangi bir şahsa rızık ulaşmasıyla ondan [o şahıstan] er-Râzık isminin belirlenmesidir. [Rızık elde eden şahıs şeylerden bir şeydir ve] şeyler sonsuzdur. [Şeylerdeki] itibarlar da sonsuzdur. Her ne kadar Allah Teâlâ'nın 'De ki: '(Rabbinizi) ister Allah diye çağırın, ister Rahman diye çağırın. Hangisiyle çağırırsanız çağırın, nihayet en güzel isimler O'nundur'. [el-İsrâ, 18/110]' kavlinde dolayı iki asla: Allah ve er-Rahman ismine dönse de [sonsuz olan eşyadaki sonsuz itibarlar olan] isimler sonsuzdur. Şeyler/eşyadan her bir şey teşahhusuyla temeyyüz ettiğinde ahkâm/hükümleri da onunla birlikte teşahhus etmiş olur. Böylece isimler ve şeyler belirginleşmiş/temayüz etmiş olur.

Eğer bir kimse 'şeyler isimlere tabidir' derse de ki; bir itibarla böyle [şeyler isimlere tabidir] demek ve diğer bir itibarla [isimler şeylere tabidir] demek geçerli olur/yecûzu. Çünkü ilâhî vücud/varlık varolanların/mevcûdât çeşitlerinin hepsini daha ötesi kendileri için bir çeşit sübut olan bütün aynları/a'yân şamildir. Sübut varlıktan başkasına nispet edilemez. Muhakkik nazarında kendisinde ortaklığın/iştirak vaki olduğu şey ancak vücuttur.<sup>646</sup>

Tilimsânî bir itibarla 'isimler şeylere tabidir' ve diğer bir itibarla 'şeyler isimlere tabidir' derken bir itibarla 'ilim maluma tabidir' diğer itibarla 'mâlum ilme tabidir' demek mi istemiştir,<sup>647</sup> sorusu akla gelmektedir. Tilimsânî İbnü'l-Arabî gibi ilmin maluma tabi olduğunu malumun ilme tabi olmadığını düşünür. Ancak ilmin mâluma tâbî olması hususunda Tilimsânî'yi İbnü'l-Arabî'den ayıran fark a'yân-ı sâbite kaidesinden hareketle Allah'ın ilminin mâzi ve müstakbel halinde diğer bir ifadeyle varlıkların önce ilimde ve sonra harici vücutta sabit olmakla zaman birimlerine ayırmamaktır. İbnü'l-Arabî'ye göre a'yân-ı sâbite haricî vücuda çıkmadan önce ilm-i ilâhîde adem halinde ve bir birinden ayrılmış halde bulunur. Dolayısıyla İbnü'l-Arabî "ilim mâluma tabidir" derken "ilim a'yân-ı sâbite'ye tabidir"<sup>648</sup> demektedir. İlmin

<sup>646</sup> Tilimsânî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, vr. 25b.

<sup>647</sup> İbnü'l-Arabî'de "ilmin mâluma tabi olduğu" meselesini insanın özgürlüğü bağlamında tartışılması ve aynı bağlamda Cîlî'nin "malumun ilme tabi olduğu" şeklinde İbnü'l-Arabî'ye olan itirazları için bkz. Abdullah Kartal, *Abdülkerim Cîlî, Hayatı, Eserleri, Tasavvuf Felsefesi*, s. 151-163.

<sup>648</sup> "O'nun [İbnü'l-Arabî] tanımına göre (alâ mâ haddi aleyhi) Allah'ın ilmi a'yân-ı sâbite olan ma'lûmlara tabidir. İlmin aynlardan bir aynla elde edilmesi ancak söz konusu ayndan olur. Çünkü ilim, zât, sıfat, fiil ve hallerinde ma'lûma ziyade bir şey vermez." Tilimsânî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, vr. 10b.

a'yân-ı sâbite'ye tâbi olması demek, ilmin ilm-i ilâhîde adem halinde vücut kokusu koklamadan bulunan ma'lumlara tâbi olması demektir. Tilimsânî ilmin mâluma tabi olmasından ilmin varlık halindeyken mevcutlara tâbi olmasını anlar. Çünkü öncelik ve sonralık diğer bir ifadeyle bir şeyin ilimde sonra da hâriçte zahir olması bizim ilmimiz için geçerlidir ve ilm-i ilâhî'de öncelik ve sonralık yoktur. İlm-i ilahî için mazi ve müstakbel hazır/şimdidir. İbnü'l-Arabî'ye itirazları da tam bu yöndedir. Çünkü Tilimsânî'ye göre adem yok olduğu için sabit veya sübut vasfıyla vasıflanamaz.

Tilimsânî, İbnü'l-Arabî'nin a'yân-ı sâbite anlayışını “âlem haricî varlığından önce ilm-i ilâhîde adem halinde bir birinden ayrılmış aynlar halinde bulunmaktadır. Sonra Varlık onları zahir olmadan önceki halleri üzere izhar eder” şeklinde özetlemekte ve şöyle itiraz etmektedir. “Âlemin varlığından önce adem halinde zatı yoktur. Âlem'in zatı ancak ve ancak varlığının aynıdır.” Tilimsânî, ‘Hak zatlariyla varlığı olmayan şeyleri nasıl bilir. İlim malumlara olduğu hal üzere tabi olur” şeklindeki itiraza cevabı şöyledir: “Allah'ın ilmîni zaman örtmez. Mazi ve müstakbel O'nun indinde hazırdır. Âlem O'nun indinde ezel ve ebeden mevcuttur. O'nun indinde zaman ve zamanda olan şeylerin hepsi kendinde zaman ve zamanlı ve zamansız âlemin cüzlerinde bulunan şeylerle mevcuttur.”<sup>649</sup> “İlmin suretleri vücut bulmuş veya bulmamış malumlardır.”<sup>650</sup> Tilimsânî'ye göre her ne kadar bir çok anlayışa bunu anlamak zor gelsede ona göre hakikat kendisinin zikrettiği görüştür.

Tilimsânî, İbnü'l-Arabî'nin a'yân-ı sâbite görüşünün kaza ve kader meselesine olan yönünü şöyle değerlendirir. İbnü'l-Arabî'nin sözünden “Kazâ Allah'ın eşyadaki hükmüdür” ve “kazâ eşyâ'nın Allah'daki hükmüdür” anlaşılabilir. Tilimsânî'ye göre “kazâ Allah'ın hükmüdür ve Allah'ın hükmü olan kazâda mümkünler için bir tesir

---

<sup>649</sup> Burada Tilimsânî'nin dehrle zamanı bir birinden ayırdığına dikkat çekmekte yarar vardır. “O'nun bekâsı başlangıç ve nihayet olmamaktır. Bil ki bu [söz konusu] bekâ Resul-i Ekrem'in (s.a.v) “Dehr'e sövmeyiniz. Çünkü Allah dehr'dir.” sözündeki dehrle ifade edilir. Bunun [Allah Dehr'dir] takdiri Allah'ın bekasının dehr olduğudur. Burada muzafın [bekâullah şeklindeki izafette bekâ'nın silnmesi] hazfî ve muzafın [bekâ] yerine muzafın ileyhin [Allah] ikamesi vardır ki bu mecaz-ı maruftur. Zamana gelince o [zaman] feleklerin döndüğü sürece feleklerin dönme sayısı ile farz edilendir. Veya [zaman] eğer felekler döndürüldüğünde zamanlarına eşit olursa miktarlarla farz edilendir. Çünkü feleklerin [Allah gibi] bâkî olması vacip değildir. Çünkü devamlı [bâkî] olan Hak Teâlâ olan sırf Varlıktır (el-Vücûdu'l-Mahz). Mevcuda (var kılınan) gelince her sonlu ömrü uzunda olsa zeval bulacaktır. Felsefe ve astronomi bilginleri bu sözü [feleklerin zeval bulmasını] inkâr ediyorlar. “Oysa Allah, onların [el-felâsife ve ehlu ilmi'l-hey'e] yalan söylediğini bilmektedir. [Tevbe, 9/42]. Tilimsânî, *Meâni'l-Esmâi'l-Îlâhiyye*, vr. 152b.

<sup>650</sup> Tilimsânî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, vr. 58b.

yoktur. Madum şey değildir. Çünkü şey mevcuttan başka bir şey değildir. Şeyin mevcudiyeti şeyliğidir.” Bu ifadeler, Allah’ın ilminin yenilenmesine ve dolayısıyla değişmesine götürür diyen bir kimseye de cevabı şöyledir:

Allah’ın ilmi mevcutlara varlık halindeyken tabidir ve bu ezelden ebede böyle sabittir. Çünkü ezel ve ebed arasında mazi ve müstakbel yoktur. Allah katında mazi ve müstakbel hazırdır. O’nun için bir ilim yenilenmemiştir ve ilminde değişme yoktur. Kazâ ve kaderin sıhhatinin deliline gelince âlem mümkündür. Her mümkün nefsü’l-emir/kendiliğinde ancak iki tarafından biriyle yani vacip ve mümkünle vaki olur. İmkânsız/mümteni’ nefsü’l-emir/kendiliğinde mümkün değildir. Gerçekleşmesi gerekli olan mümkün vacipten başkası da değildir.<sup>651</sup>

Zaman ve mekânlarıyla Vacibin suretleri daima/ezelen ve ebeden Allah için malumdur. Mevcut zamanını aşamaz. Mevcudun şeyliği fakat varlık halindeyken vardır. Kaderin sırrı Mümkünün iki tarafından yani vacib ve mümkünden biriyle olur. İki tarafından biriyle nefsü’l-emir/kendiliğinde gerçekleşmesi gerekli olanı kastediyorum ki o iki muhtemel taraf; vacib ve mümkünden biridir. Şey, ancak kazayladır -ki kazâ iki ihtimalden yani vacib ve mümkünden birinin gerçekleşmesidir. Kader gerçekleşmesi gerekli olan tertiptir. A’yân-ı sabitenin hükümleri adem halindeyken vardır. Madumda sübutla vasıflanamaz. Çünkü madum bir şey değildir.<sup>652</sup>

Tilimsânî’nin a’yân-ı sâbiteyi kabul etmemesindeki temel neden söz konusu kavramın içeriğinin Hakk’ın varlığının yanında başka bir varlığa yol açmış olması ve varlıkların varlık kazanmasının Hak’tan değil de başka bir şeyden yani a’yân-ı sabiteden gerçekleşmiş olmasıdır. Tilimsânî’ye göre İbnü’l-Arabî aslında a’yân-ı sâbiteyi kabul etmekle samimi değildir ve bunu hileyle filozof ve kelamcıları kendilerine yaklaştırmak ve sonra da onları birlik/vahdaniyet hazretine ulaştırmak için yapmıştır. Sonuçta Tilimsânî, İbnü’l-Arabî’yle şekillenen ilâhî isimlerin sonsuzluğu fikrini paylaşmış ve içerik olarak İbnü’l-Arabî’den farklılaşmıştır.

### 1.3. İsim-Müsemmâ-Tesmiye İlişkisi

Kelam ilmi merkezli olmakla beraber ister kelâmî isterse de tasavvufî esmâ şerhlerinde tartışılan en temel meselelerden birisi de isim müsemmanın aynı mı yoksa

<sup>651</sup> ‘O’nun el-Vâris ismi O’ndan gayrını ibka etmez. Bu anda O mevcut değil Vücut olarak isimlenir. Bu ikiz lafız ve anlamı arasında vacip ve mümkünün arasındaki gibi fark vardır. Mümkünle biz fakat ademin (zarûrete’l-adem) kendisinden selb edildiği genel mümkünü kastediyoruz. Özel mümkünü gelince o iki zaruretin [vücut ve adem] selb edildiği mümkündür ve kendiliğinde/fi nefsi’l-emr batıldır ve onun tabiatı nefsü’l-emr’de bătıldır. Ancak o [mümkün] kendisinin gerçekleşip gerçekleşmediğini bilmeyen cahilin cehaletinde sabit oluyor. Nefsü’l-emirde gerçek/vakia ancak o ikisinden [vücut ve adem] biridir. Muhakkik ehlullah ancak nefsü’l-emr ve vakiada olan hakkında konuşurlar ki o da ancak vacib ve imkânsız/mümtenidir. Muhakkik ehlullah imkânsız hakkında şöyle dediler. İmkânsız asla olmadı ve ebediyen olmayacak. Muhakkik ehlullah indinde bu tavır [imkânsız/mümteni] hakkında konuşmak çirkin sayılır. Çünkü onlar vücut ehlidir. Mümteni’ ise sırf ademdir. Bizim ‘sırf adem’ dememiz müsemması olmayan isimdir. Bundan maksat anlatmaktır. O [mümteni’] ispat edilmek için değil nefyedilmek için varsayılır.’ Tilimsânî, *Meâni’l-Esmâ’l-İlâhiyye*, vr. 152b-153a.

<sup>652</sup> Tilimsânî, *Şerhu Fusûsi’l-Hikem*, vr. 69a.



gayrı mı olduğu konusudur. Tartışma iki temel soru ve ismin delalet ettiği şeyin ne olduğu konusu etrafında dönmektedir. İki temel sorudan birincisi isim tesmiye/isimlendirme midir değil midir? İkincisi isim müsemma/isimlenen midir değil midir? Tartışmanın konusuna gelince ismin medlûlünün ne olduğudur. İsim sırf zat (zât min haysü hiye hiye) mıdır yoksa isim kendisinden haber verilen, kendisine âriz ve mutabık olan bir durum itibarıyla zat mıdır?

İlk kelimelerden olan Mutezile'ye göre; kadimlerin çoğalmasına [taaddüdü'l-kudemâ] ve Yaradanla yarattıkları arasında benzerliğe yol açacağından dolayı isim ve sıfatlar Zât'ın kendisi olmayıp hâdistirler.<sup>653</sup> Felâsife, Mutezileyle gerekçesi aynı olduğu halde -Hak'la halk arasında benzerlik- tam tersi bir sonuçla isim ve sıfatların Zât'ın aynı ve kadîm olduğu düşüncesini benimsemişlerdir.<sup>654</sup> Burada Tilimsânî ve kısmen mensubu olduğu Ekberî geleneğin bu meseleye yaklaşımını daha doğru bir şekilde tespit etmek için isim, müsemma ve tesmiye ilişkisinde tartışılan hususlar; belli başlı erken dönem sayılan kelimelerin yaklaşımına göre özetlenecek ve buradan hareketle Tilimsânî'nin bu konudaki görüşleri tartışılacaktır.

**i. İsim müsemma değildir, tesmiyedir:** Cehmiyye, Kerrâmiyye, Mutezile ve Haricîler bu görüştedir. Mutezile şöyle demiştir. Rivayetlerde varit olan bilgilere göre Allah'ın çokça isimleri olduğu hususunda biz icma halindeyiz. Ancak Allah'ın isimlerinin çokluğundan dolayı bizim Allah'ı isimlendirmelerimiz çoktur. Bu da yani isimlendirme de ismin, müsemmanın gayrı olduğuna delalet eder. Hakeza tek bir insanın birçok ismi vardır. Çünkü insan zat olarak birken ona birçok isim verilebilir. Dolayısıyla bu ismin ancak isimlendirme/tesmiye olduğuna delildir. Çünkü onlara göre kim iyi bir şekilde bu konuyu düşünürse kesin olarak bilir ki isimlendirme ve isimlenenin dışında bir şeyin olmadığı sonucuna varır. Çünkü bir kimse Zeyd dediğinde tesmiye/isimlendirmeyi ve Zeyd'in zatını kast etmiş olur.<sup>655</sup>

## ii. İsim müsemmanın aynı da değil gayrı da değildir. Tesmiye/isimlendirme

<sup>653</sup> Muhammed Halil en-Nüveyhî, *el-Vasît fî Akâidi'l-İmâmi'l-Mâturidî ve Nakduhû li'l-Mesâili'l-Kelâmiyye*, Amman, Dâru'n-Nûr, 2013, s. 99-102.

<sup>654</sup> Câmî, *ed-Dürretü'l-Fâhire*, s. 12-13.

<sup>655</sup> İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, (thk. Daniel Gimaret), Beyrut, Dâru'l-Maşrık 1987, s. 38; Bâkılânî, *et-Temhîd*, (thk. Mahmûd Muhammed el-Hudeyrî-Muhammed el-Hâdî Ebû Ride), Kâhire, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1947, s. 228; Pezdevî, *Usûliddîn*, (thk. Hans Peter Linss), Kahire, Dâru İhyâi Kutubi'l-Arabiyye, 1963, s. 88-89; İcî, *el-Mevâkıf*, (thk. Abdurrahman Umeyre), Dâru'l-Cil, Beyrut 1998, c. III, s. 301-5.

**müsemmanın gayrıdır:** Eşarî'nin seleflerinden olan İbn Küllâb (ö. 240/854) bu görüştedir. İbn Küllâb bilvesile yukarıda değinmiş olduğumuz vasfın sıfattan daha genel olduğu ön kabulünden hareketle, ilâhî sıfatların vasf, sıfat ve mevsuf olması ayrımlarına gider. Şöyle ki vasıf, mevsufun gayrıdır. Vasıftan daha dar olan sıfat mevsufun/nitelenenin gayrı da aynı da değildir. Bu bağlamda İbn Küllâb isim, tesmiye ve müsemma konusuna az önce değindiğimiz vasıf, sıfat ve mevsuf arasındaki ilişki açısından yaklaşmaktadır. Dolayısıyla tesmiye müsemmanın ve ismin ne aynı ve de gayrıdır.<sup>656</sup>

**iii. İsim bazen müsemma olur bazen müsemma olmaz ve bazen de müsemmanın ne aynı ne de gayrı olur:** Eşari ve bazı takipçilerine göre ismin medlûlü sırf zat (zât min haysu hiye hiye) veya kendisinden haber veren, kendisine arız ve mutabık olan bir durum itibarıyla zattır. İsim, Allah gibi sırf/min haysu hüve hüve oluşuyla müsemmanın aynı olur. İsim, el-Hâlık ve er-Râzık gibi isimlerde olan yaratma ve rızık verme fiillerinin Allah'tan başkasına nispetinden dolayı müsemmanın gayrı olur. İsim, zatıyla kaim hakiki bir sığata delalet eden el-Alîm ve el-Kadîr gibi isimlerle müsemmanın ne aynı ne de gayrı olur.<sup>657</sup> İbn Berrecan'ın da katıldığı bu görüş<sup>658</sup> Gazzâlî'ye göre doğrudan en uzak olan görüştür.

**iv. İsim müsemmanın aynıdır.** Eşarinin isim-müsemma meselesindeki görüşleri farklılık arz etmektedir. Yukarıda Eşariye nispet edilen görüşten farklı olarak Eşari *İbâne*'sinde ismin müsemmanın aynı olduğunu zikretmiş ve Allah'ın isimlerinin O'nun gayrı olduğunu iddia edenlerin yanlış yolda olduğunu belirtmiştir.<sup>659</sup> Burada ilginç olan diğere bir durum İbn Fûrek, Eşarî'nin günümüze ulaşmayan *en-Nakz ale'l-Cübbâi ve'l-Belhî* isimli kitabından naklettiğine göre isim müsemma değildir, demiştir.<sup>660</sup> Kendisi de İbn Furek'in öğrencisi ve Eşari bir mütekellim olan Kuşeyrî, Eşarî'nin iki farklı görüşünü şöyle cem eder. 'Allah'ın güzel isimleri vardır' ayetinde isim, müsemmanın aynıdır ve gayrıdır diyenlere aynı anda delilin bulunduğunu söylemekte ve kendi görüşünü Allah için isimlendirmeler/tesmiyyât vardır şeklinde

<sup>656</sup> Pezdevî, *Usûliddîn*, s. 88-89.

<sup>657</sup> İcî, *el-Mevâkıf*, c. III, s. 301-5.

<sup>658</sup> İbn Berrecân, *Şerhu Esmâillahi'l-Hüsnâ*, s. 9-10.

<sup>659</sup> Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*, (Fevkîye Hüseyin Mahmud), Kâhire, Dâru'l-Ensâr, 1398, s. 22.

<sup>660</sup> İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, s. 28.

açıklamaktadır. Bu görüşünü şu şekilde delillendirmektedir:

Allah Teâlâ ‘Allah’ın güzel isimleri vardır’ ayetini indirmiş ve [bu güzel isimlerle] kendisini murat etmiştir. Allah için isimlendirmeler/tesmiyyât vardır. Bundan dolayı [isimlerinin yanına] ahsen kelimesinin müennesi olan hüsnâ sıfatını getirmiştir. ‘Allah’ın güzel isimleri vardır’ ayetinde ‘ismin müsemma [aynı]dır’ [görüşüne] delil vardır. Çünkü eğer isim müsemmanın gayrı olsaydı [söz konusu isimler Allah için değil] Allah’tan başkası için vacip olurdu. Aynı zamanda güzel isimler demesi haysiyetiyle [güzel isimler kalıbı çokluğa işaret ettiği için] ‘isim müsemmanın gayrıdır’ diyen kimsenin de bu ayetle bağı/taalluk vardır. [Çünkü] O Subhânehû birdir, isimler çoktur. [Esmâ-i Hüsnâ/çoklu en güzel isimler] lafzını zahirden mecaza çekmek gereklidir. Bunun için diyoruz ki; bundan [çoklu isimler] murad Allah için tesmiyelerin olduğudur.<sup>661</sup>

Gazzâlî, yukarıda mütekaddim kelimelerden nakledilen görüşlerin hepsini reddetmektedir. O bu konuda kendisinden sonra Fahreddin Râzî<sup>662</sup> ve Kâdî-i Beyzâvî<sup>663</sup> gibi müteahhir kelimelerin büyük çoğunluğunun da kabul ettiği görüşü şu şekilde özetlenebilir: Öncelikle Gazzâlî söz konusu tartışmanın lafzi bir tartışmadan ibaret olduğunu belirtmektedir. Ona göre isim, müsemma ve tesmiye üçü de bir birinden farklı şeylerdir. Bu tartışmayı doğru vaz’ edebilmek için önce konunun kavramları olan sıfat-mevsuf ve isim-tesmiye-müsemma arasındaki farkları belirtmek gerektiğini düşünür.<sup>664</sup> Şöyle ki, bir şeyin hariçte, zihinde ve lafızda varlıkları vardır ve bu üçünün varlığı birbirinden farklı olduğu için söz konusu kavramların hepsi birbiriyle aynı değil, zıt kavramlardır. Varlık, hariçte hakiki, zihinde ilmî ve dilde lafzidir. İsim bir şeye delalet etmesi için konulmuş lafzidir. Delalet etmek için konulmuş her şeyin vâzı’ı, vaz’ı ve mevzuu vardır. Vâzı’ isimlendiren/müsemmâ, vaz’ isimlendirme/tesmiye ve mevzu ise kendisi için konulmuş isimle isimlenendir/müsemmâ. Dolayısıyla bunların üçü de birbirinden farklı şeylerdir ve biri diğerinin aynı olamaz.<sup>665</sup> Buradan hareketle Gazzâlî, Kuşeyrî’nin isim tesmiyelerdir görüşünü de kabul etmemiş oldu.

İbnü’l-Arabî, *el-Keşfu’l-Ma’nâ* isimli Esmâ şerhinde “Gazzâlî’nin *el-Maksad*’da zikrettiği isimlerle yetindik”<sup>666</sup> diyerek Gazzâlî’nin, kaynaklarından biri olduğuna işaret ettiğini belirtmiştik. Ancak İbnü’l-Arabî, Gazzâlî’den farklı olarak “Allah’ım kendini isimlendirdiğin yahut kitabında indirdiğin yahut yarattıklarının birine öğrettiğin yahut

<sup>661</sup> Kuşeyrî, *Şerhu Esmâillâhi’l-Hüsnâ*, s. 20-21.

<sup>662</sup> Fahreddin Râzî, *Levâmiu’l-Beyyinât fî Şerhi Esmâillah*, s. 3-10.

<sup>663</sup> Kâdî Beyzâvî, *Şerhu Esmâillah*, s. 93-106.

<sup>664</sup> Sıfat-Mevsuf ayrımının detayı için bkz. Gazzâlî, *el-Maksadü’l-Esnâ*, s. 24.

<sup>665</sup> Gazzâlî, *el-Maksadü’l-Esnâ*, s. 24-33.

<sup>666</sup> İbnü’l-Arabî, *Keşfü’l-Ma’nâ*, s. 261.

gayb âlemine ait olarak kendine sakladığın her isimle senden istiyorum”<sup>667</sup> mealindeki hadis-i şerifinden hareketle isim-müsemma tartışmasının zeminini farklı bir yere kaydırarak bir yaklaşım geliştirmiştir. İbnü'l-Arabî'nin böyle bir farklı alana geçmesinin nedenlerini tespit hem güç ve hem de konumuzun dışındadır. Kısaca aşağıda da ifade edileceği üzere söz konusu hadisin yanı sıra onun a'yân-ı sâbite anlayışının bunda etkili olduğu söylenebilir. İbnü'l-Arabî söz konusu hadisin içeriği ve a'yân-ı sâbite görüşünden hareketle bizim ilâhî isimler olarak telaffuz ettiğimiz şeylerin, isimlerin isimleri diğer bir ifadeyle mana ve medlulünü bilmediğimiz ve Cenab-ı Hakk'ın bilgisini kendisine sakladığı kadîm mânâların isimleri olduğunu iddia eder.

Allah kullarına öğrettiği isimlerin a'yânını ve ahkâmını izhâr etmiştir. Yarattıklarına değil de kendisine ayırdığı isimlerin ise a'yânını gizlemiş (ihfâ), ahkâmını da hariçte varlık bulan tecellilerde izhâr etmiştir: <sup>668</sup>

Bizim elimizdeki kendisiyle Allah'a seslendiğimiz isimler, hakikatte [keyfiyeti ve hududu meçhul olan kadîm] isimlerin isimleridir (esmâü'l-esmâ). Bu isimlerin [kadîm] mânâların kendisinden değil [mezkûr kadîm mânâların] isimlerinden türemesi mümkündür. [Bizim elimizdeki] mânâ isimlerinin [kadîm] isimlerden -ki onlar isimlerin isimleridir- türemiş olması muhtemeldir. Bizim elimizdeki isimler [isimlerin isimleri olan] kadîm isimleri değil delâlet hükmüyle [kadîm isimlerin] mânâları[nı] talep eder.

Hakk'ın mütekellim olması hasebiyle kendisi için zikrettiği kadîm isimleri türetme (iştikak) sonralık ve öncelikle [evvel, âhir gibi] vasıflanamaz. Bu isimler keyfiyeti ve hududu meçhuldür. <sup>669</sup>

İbnü'l-Arabî isimlerin isimleri nazariyesinden hareketle yukarıda mütekaddim kelam ekollerinden aktardığımız görüşlerin itibar farkından kaynaklandığını belirtir. İbnü'l-Arabî bu yaklaşımıyla yukarıda da belirttiğimiz gibi Gazzâlî'nin bir şekilde sonuca bağladığı tartışmanın seyrini tamamen farklı bir zemine çekmiştir.

<sup>667</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, (thk. Şuayyip Arnavut ve diğerleri), Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 2001, c. VI, s. 246.

<sup>668</sup> İbnü'l-Arabî, *Keşfü'l-Ma'nâ an Sirri Esmâillahi'l-Hüsnâ*, s. 207.

<sup>669</sup> İbnü'l-Arabî, *Keşfü'l-Ma'nâ an Sirri Esmâillahi'l-Hüsnâ*, s. 208. Fergânî'nin İbnü'l-Arabî'nin söz konusu özet ifadelerinin şerhi sayılabilecek istidlali şöyledir: “Değişme ve başkalaşmadan aşkın ve zât-ı mukaddesle kaim olan ilâhî isimlerin hakikatleri dil ve dil terkiplerinin farklılaşmasıyla farklılaşan harflerden mürekkep lafızların [Allah, Hüdâ ve Tanrı gibi] aynları değildir. Söz konusu zatla kaim hakikatler onun [Allah, Hüdâ veya Tanrı lafızlarının] medlul ve manalarıdır. Çünkü Allah isminin hakikati zatın tecelli ve taayyünüdür. Çünkü O [Allah] taayyün ve tecellileri cami ve zatla kaim vâhiddir. O'nun [Allah] lafzı Arapça bir kelimedir. O'nun [Allah lafzı] anlamı Farsça “Hüdâ” kelimesi ve Türkçe “Tengri” kelimesiyle aynı ve [dolayısıyla Allah lafzı dillerin değişmesiyle] değişmekte ve başkalaşmaktadır. O'nun hakikati değişme ve başkalaşmaktan yücedir. Böylece onlar [isimler] O'nun [isimlerinin] hakikati değil, isimlerin isimleri oluyor.” Fergânî, *Münteha'l-Medârik-Şerhu Taiyyetü İbni'l-Fârız*, (thk. Visâm el-Hattâvî), Kum, Matbûât-ı Dîni, 1386 hş., c. I, s. 73; Benzer ifadeler için bkz. Konevî, *I'câzü'l-Beyân*, s. 121.

İbnü'l-Arabî'ye göre kim isim müsemmanın kendisi değildir diyorsa isimlerin isimlerini murad etmiştir. Çünkü isimlerin isimleri lafız ve lakaplardır. Kim ki isim müsemmanın kendisidir diyorsa kadîm isimleri kastetmiştir. Çünkü buradaki birlik bütün açılarıdır ve burada çokluk yoktur.<sup>670</sup>

İbnü'l-Arabî'nin yukarıda zikri geçen Allah'ın bazı isimlerini kullarına öğrettiği ve bazısını kendisine sakladığına yönelik hadisi yorumlamasında a'yân-ı sabite anlayışının etkili olduğu açıktır. Zira İbnü'l-Arabî'nin söz konusu yaklaşımı Konevî'nin *Miftâhü'l-Gayb*'ının şârihi Kırımî'de daha net bir şekilde görülmektedir. Zira o bu konuda ismin, hariçte belirlenmesi mümkün olmayan kadim bir asla delalet eden ayırt edici bir mana olduğunu söyler. Söz konusu asıl diğer bir ifadeyle kadim ilimde adem halinde sabit olan aynı izhar eden tecelliden ibarettir. Ancak söz konusu tecelli mutlak gaybdan ortaya çıkması yönüyledir. Ayırt edici manaya delalet eden lafız ismin ismi olarak isimlendirilen ve hariçte vücut bulmayan asla delalet etmektedir.<sup>671</sup>

Tilimsânî'nin İbnü'l-Arabî'nin a'yân-ı sâbite görüşünü kabul etmediğini farklı vesilelerle belirtmiştik. Tilimsânî bu sebeple olsa gerek başta İbnü'l-Arabî olmak üzere Ekberî geleneği oluşturan Konevî ve Fergânî'nin eserlerinde geçen ismin ismi veya isimlerin isimleri terkibine eserlerinde yer vermez. İbnü'l-Arabî a'yân-ı sâbite kavramının aksine ismin ismi kavramını *Fusûs*'ta kullanmadığı için -ki Tilimsânî *Fusûsu* şerhetmiştir ve a'yân-ı sâbite eleştirilerini daha ziyade söz konusu şerhte yapmıştır- Tilimsânî'nin ismin ismi kavramı hakkında açık bir şekilde olumlu veya olumsuz görüşünü tespit etmek mümkün değildir. Ancak a'yân-ı sâbite kavramından hareketle -ki ismin ismi kavramının a'yân-ı sâbite'yle olan bağınyı yukarıda açıkladık- bu kavrama ve kavramın medlûlüne karşı olumlu bakmadığını şimdilik söyleyebiliriz.

Tilimsânî'nin isim-müsemma meselesindeki görüşüne gelince O'na göre Allah'ın isimlerinin, Allah'ın sıfatları gibi olduğunu belirtmiştik.<sup>672</sup> Ona göre Allah'ın

---

<sup>670</sup> İbnü'l-Arabî, *Keşfü'l-Ma'nâ an Sirri Esmâillahi'l-Hüsna*, s. 208; “İlâhî isimlerin hakikatlerinin hepsi ahadiyyet hazretinde zatın gayrı değil aynı vahidiyyet hazretinde bir vecihten aynı ve bir vecihten gayrıdır.” Kayserî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, (thk. Hasan Hasanzâde el-Âmulî), Kum, Bostan Kitap, 1424, c. I, s. 213; “İsimden lafzı murad edilirse müsemmanın gayrı ve isimle bir şeyin zatı murad edilirse müsemmanın aynıdır.” Kâfiyecî, *Şerhu'l-Esmâ*, (thk. Ahmed Receb Ebû Sâlim), Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2012, s. 71.

<sup>671</sup> Abdullah Kırımî, *Şerhu Miftâhi'l-Gayb*, vr. 3b.

<sup>672</sup> Burada Kâfiyecî'nin isim-müsemma meselesinde isim müsemmanın aynı mıdır? gibi sıfatlar zatın aynı mıdır? meselesinin iki yönlü olarak tartışıldığını belirtmesine işaret etmekte fayda vardır. bkz.

isimleri olan sıfatlar hariçte cevherânî zatlardır ve Hakk'ın ayındır ancak Hak hariçte cevherî zâtlar olan sıfatlarının aynı değildir.<sup>673</sup> A'yân-ı sâbite anlayışından hareketle ayn ve zât, diğer bir ifadeyle sübut ve vücud ayrımı yapan İbnü'l-Arabî ve bu ayrımı kabul etmeyen Tilimsânî arasındaki zat-sıfat ilişkisine yaklaşım farkı şöyledir:

[1. **Tilimsânî**] “Perdelilerden biri ‘her isim her ismin altına girer’ sözümü sorguladı (evrede suâlen) ve şöyle dedi: İsimlerin anlamları sıfatlar demektir. Sıfat sıfatla kaim olmaz. O [bana itiraz eden] Hakk'ın sıfatlarının hariçte [Hak'la kaim]<sup>674</sup> cevherî zatlar olduğu (zevât-ı cevherâniyye) idrak edemedi. Çünkü sıfatları O'nun aynı olmasa da Hak Teâlâ sıfatlarının ayındır. [أن صفات الحق تعالى هي ذوات جوهرانية في الخارج، وذلك لأن الحق تعالى عين صفاته، وإن كانت صفاته ليست عينه]<sup>675</sup>”

[n. **İbnü'l-Arabî**] Hadîs-i kudsî'de şöyle buyrulmuştur: ‘O'nun [insan-ı kâmilin] işitmesi ve görmesi olurum.’ Keza kulun veya yaratılmışların (halk) işitme ve görme ve başka bütün sıfatları olurum. Nasıl istersen öyle de. Hak kendi nefisini kendi sıfatının [aynı olarak] değil onların [insanların veya tüm yaratılmışların] sıfatlarının aynı olarak tanıttı. Sen [ey insan işitme ve görme ve bütün] sıfatların haysiyetiyle [Hakkın] sıfatının değil Hakk'ın ayınınsın. [Sen ey insan] zatın haysiyetiyle Allah'ın mazhar ittihaz ettiği [ilmi ilahide vücut kokusu koklamayan]<sup>676</sup> **sâbit aynınsın**. [وعرف الحق أن نفسه هي عين صفاتهم لا صفته، فأنت من حيث صفاتك عينٌ .] <sup>677</sup> [الحق لا صفته، ومن حيث ذاتك عينك الثابتة التي اتخذها الله مظهرًا

Tilimsânî her ne kadar isim ve sıfatların nisbî ve izafî olduğu ve çokluğu gerektiren perdeli tavırlarda varit olduğunu belirtse<sup>678</sup> de ona göre söz konusu perdeye ait tavırları zât gerektirmiştir. Zâtın gerektirdiği her şey haktır ve her hak içinde bir hakikati barındırmaktadır. Dolayısıyla perdeli tavırların gerektirdiği isimler de haktır ve hariçte<sup>679</sup> tahakkuk etmiştir. Hakk'ın ilmi bu dışta tahakkuk eden şeyleri kuşatmıştır ve

Kâfiyecî, *Şerhu Esmâillahi'l-Hüsnâ*, s. 80-82.

<sup>673</sup> Tilimsânî, *Meâni'l-Esmâi'l-İlâhiyye*, vr. 87b

<sup>674</sup> “Hakikatte çoğalan (mütekessir) zatların hepsi sıfatlardır. Bundan dolayı sıfatlar kendi nefisleriyle kaim olmazlar. Tam tersi el-Kayyûm Teâlâyla kaim olurlar. Bu nasıl olur sorusuna gelince bunu şuhud ehli biliyor.” Tilimsânî, *Meâni'l-Esmâi'l-İlâhiyye*, vr. 155b.

<sup>675</sup> Tilimsânî, *Meâni'l-Esmâi'l-İlâhiyye*, vr. 87b.

<sup>676</sup> “Mümkün [hariçte] vücudundan önce zat ve sıfat olarak [her hangi bir sübutla sübut bulmayan] madumdur ve onunla bir şey kaim olmaz ve o bir şeyle kaim olmaz.” Tilimsânî, *Meâni'l-Esmâi'l-İlâhiyye*, vr. 132a.

<sup>677</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Futûhât*, c. II, s. 513.

<sup>678</sup> Zâta isim oluşu anlamı itibariyle Allah ismi bütün isimleri kuşatmıştır. Allah zâtın sırf zât oluşu haysiyetiyle değil zâtın anlamları haysiyetiyle zâtın ismidir. [الذات من حيث هي ليس لها اسم لكن من حيث معانيها]. [Her hangi bir kesreti barındırmadığı için Zâtın zat oluşu haysiyetiyle ismi yoktur.]” Tilimsânî, *Şerhu'l-Fâtiha*, vr. 71a.

<sup>679</sup> “İlâhî isimler bizatihi (nefsuhâ) zât haysiyetinden [zâta bakan cihetiyle] sabit olmamıştır. Çünkü kendisiyle beraber gayrın olmadığı el-Vâhid bir isme ihtiyaç duymaz. Zâtı cihetiyle zât için herhangi bir isim yoktur. Perdeye ait tavırlar cihetine gelince zât için isim, sıfat ve fiiller vardır. Her ne kadar bu tavırlar hicâbî tavırlar olsa da onları [söz konusu perdeye ait tavırları] zât gerektirmiştir. Zâtın gerektirdiği her şey haktır ve her hak içinde bir hakikat vardır. [Dolayısıyla perdeli tavırların gerektirdiği isimler de haktır.] Tilimsânî, *Şerhu'l-Fâtiha*, vr. 96a.

bu dışta tahakkuk eden şeyler Hakk'ın kayyûmiyetiyle kaimdirler. Hak bir şeyi ayn-ı sabitesinden değil hariçteki aynından bilir. Hak, her şeyin aynı olduğuna göre; her şeyi söz konusu aynından bilendir, diğer bir ifadeyle ayn-ı sabitesinden değil kendi aynı olan aynından bilmektedir.<sup>680</sup> Hakk'ın ilmi Hakk'ın zatıdır ve ilmi zatına zait değildir. Hak, her şeyi ilmen kuşatmıştır. Hakk'ın her şeyi bilmesi, Hakk'ın her zât, sıfat ve fiillerde sâri olan kayyumluğundan gerçekleşir. Hak bir şeyi, söz konusu şeyin aynından, diğer bir ifadeyle hariçteki varlığından bilir. Çünkü ilm-i ilahide öncelik ve sonralık yoktur ki önce ilimde sonra hariçte bir şey sübut bulsun. Hakk'ın zatı, ilminin aynıdır ve Hakk'ın zatı kendi zâtının malumu ve ilmidir.<sup>681</sup> Hak, her şeyi ilmen ve intikamen kuşattığı gibi en genel kuşatma olan zâtî ihatayla kuşatmıştır.<sup>682</sup>

Tilimsânî'ye göre Hakk'ın sıfatları hariçte cevherani zatlardır. Sıfatlar Hakk'ın aynıdır. Ancak Hak, sıfatlarının aynı değildir.<sup>683</sup> Diğer bir ifadeyle Hak, ilmi ve iradesinin aynı, ilmi ve iradesi Hakk'ın aynı değildir. Sıfatların birliği makamında hariçteki çoklu zâtların hepsi hakikate Hakk'ın sıfatlarıdır. Çünkü hariçteki zatlar keyfiyetini ehlullahın bildiği veçhile kendi nefisleriyle değil Hakk'ın Kayyûm ismiyle kaim olurlar.<sup>684</sup> “Hakk'ın ilmi Hakk'ın zatıdır. Her âlimin ilmi Hakk'ın zuhurlarının mertebelerindeki ilmidir. Her mevcut zatındaki ilimle âlimdir.”<sup>685</sup> Bu görüşlerinden hareketle Tilimsânî'nin sıfatların zât üzerine zaitliğini kabul etmediğini söyleyebiliriz. Dolayısıyla Tilimsânî, Ekberî gelenekten kısmen farklılaşmakta ve meşşâî felsefecilere

<sup>680</sup> [ولما كان هو عين كل شيء كان بكل شيء عليم؛ لأنه عليم بنفسه فبعين علمه بنفسه علم الأشياء كلها]

Tilimsânî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, vr. 23a.

<sup>681</sup> Hakk'ın zatı ilim ve malum dışında hasredilmeyecek şeylerdir. Tilimsânî, *Meâni'l-Esmâi'l-İlâhiyye*, vr. 66a.

<sup>682</sup> Tilimsânî, Hakk'ın her şeyi kuşatmasını ilim veya intikamla kuşatma olmadığı kanaatindedir. ‘Her şeyi ilmen kuşatmıştır’ [Talâk, 65/12] âyetinde kuşatma ilmen kaydıyla gelse de ‘Allah kâfirleri muhittir/kuşatmıştır.’ [Bakara, 2/19] âyetinde her ne kadar kast edilenin ilmen kuşatma olduğunu söylesekte Hak burada mutlak olarak kuşatmadan bahsetmiş ve ilmen kaydıyla kayıtlamamıştır. Ancak ‘her şeyi ilmen kuşatmıştır’ âyetide inkar edilemez. Hak ilmen kaydını kullandığı ayette el-Alim isminin bütün malumları kuşatmasını murad etmiştir. Hak ‘Allah kâfirleri kuşatmıştır’ ayetiyle intikamıyla kuşatmasını da murad etmemiştir. Çünkü zâtî ihatası intikamıyla kuşatmasından daha geneldir. Zira zâtî kuşatma onun her şeyi kayyûmiyet kuşatmasıyla kuşatması anlamına gelir. Çünkü her şey O'nunla kaim olmuştur. Tilimsânî, *Meâni'l-Esmâi'l-İlâhiyye*, vr. 12b.

<sup>683</sup> “Perdelilerden biri ‘her isim her ismin altına girer’ sözümü sorguladı (evrede suâlen) ve şöyle dedi: İsimlerin anlamları sıfatlar demektir. Sıfat sıfatla kaim olmaz. O [bana itiraz eden] Hakk'ın sıfatlarının hariçte [Hak'la kaim] cevherî zatlardır olduğu (zevât cevherâniyye) idrak edemedi. Çünkü sıfatları O'nun aynı olmasa da Hak Teâlâ sıfatlarının aynıdır. Tilimsânî, *Meâni'l-Esmâi'l-İlâhiyye*, vr. 87b.

<sup>684</sup> Tilimsânî, *Meâni'l-Esmâi'l-İlâhiyye*, vr. 155a.

<sup>685</sup> Tilimsânî, *Meâni'l-Esmâi'l-İlâhiyye*, vr. 168a.

kısmen yaklaşmaktadır.<sup>686</sup> Buradaki kismenden kastımız meşşâi hükema indindeki zat ve ilim ayniyetinde zamansal önceliğin ve sonralığın olmasıdır. Şöyle ki; meşşâi felsefeciler indinde ilmi ve iradesinin sonucu meydana gelen şeyler vücuda gelmeden önce ilimde yaratılmamış bir şekilde sübut bulmuştur. Meşşâi hükemâ bir şeylerin hariçte varlık bulmamış halini yaratılmamış mahiyetler olarak isimlendirirler. Tilimsânî İbnü'l-Arabî'nin a'yân-ı sâbitesini aynı zamanda gayr-ı mec'ul mahiyetler nazariyesiyle aynı gördüğünden kabul etmediği yukarıda geçmişti.<sup>687</sup> Tilimsânî'nin meşşâi ve ekberî gelenekten farklılaşan bu tavrını Câmî'nin kelamcı, hükema ve sûfilerin -İbnü'l-Arabî ve Konevî- konuya olan yaklaşımlarını mukayesesinden daha net anlıyoruz. Câmî'ye göre İbnü'l-Arabî ve Konevî akletme cihetiyle de olsa zat üzerine zait sıfatları kabul ederler. Câmî, kelamcı ve meşşâi felsefecilerin irade sıfatına bakış açısına değindikten<sup>688</sup> sonra muhakkik sûfilerin onlardan ayrılan yönlerine şöyle işaret etmektedir:

Muhakkik sûfilere gelince Hakk'ın zâtı üzerine zâid bir irade isbat ederler. Ancak bu irade akletme cihetiyledir (bi hasebi't-taakkul) diğer sıfatlar gibi hariç cihetiyle değildir. Sûfiler kelamcılara hariç cihetiyle zât üzere zâid irade isbat etmelerinde, felsefecilere ise irade sıfatını tamamen nefyetmelerinde muhalefet ederler.<sup>689</sup>

#### 1.4. Zâta Delalet ve Mânâları Açısından İsimlerin Taksimi

İlâhî isimlerin taksimi, ilâhî isimlerin zâta delalet ve kendilerine yüklenen anlamların itibar farklılıklarına göre değişkenlik arz etmektedir. Dolayısıyla ilâhî

<sup>686</sup> “O her şeyi ilmen kuşatmıştır. O'nun ilmi O'nun zatıdır” ifadesi meşşâi hukema'nın öncü temsilcilerinden İbn Sînâ'ya göre Hakk'ın ilim ve iradesi zatın aynıdır ve zat üzerine zait değildir, düşüncesiyle örtüşmektedir. Bu konunun detayı için bkz. İbn Sînâ, “Tevhidin Hakikati ve Nübüvvetin İsbâtı”, (ed) Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, İstanbul, Klasik Yayınları, 2008, s. 307-328.

<sup>687</sup> Bu bağlamda Tilimsânî'nin ifadelerini tekrar hatırlamakta fayda vardır. “Bir kavim bunları a'yân-ı sâbite, bir diğer kavim mâhiyetler [Meşşâi geleneği] diğer bir kavim şe'nler diğer bir kavim haller [Mutezile'den bazıları ve Cüveynî] diğer bir kavim [varsayımsal/farazî] mânâlar [Tilimsânî] olarak isimlendirmiştir. Bir kavim bunlar yaratılmıştır (mec'ül) [kelamcıların ekserisi] diğer bir kavim yaratılmamıştır [felâsifenin ekserisi ve İbnü'l-Arabî/Konevî] demiştir. Bir kavim bunlar suretlerini ne mevcut ne de ma'dûm olarak kabul etmiştir demiştir. [İbnü'l-Arabî/Konevî] Bir kavim fakat ma'dûm olarak kabul etmiştir. [Mu'tezile'nin Ekserisi] Diğer bir kavim bunlar zihinlerde mevcut a'yânda ma'dûm olabilirler demiştir. Bu mânâlar [ismi her ne olursa olsun] Varlık bulmadan önce [ma'kûl aynlar gayr-ı mec'uldur diye zan eden kimsenin hilafına] hadd-i zatında hiçbir şekilde şekil bulmuş değildir.” Tilimsânî, *Şerhu Mevâkıfi'n-Nifferî*, 195a; Tilimsânî, *Meâni'l-Esmâi'l-İlâhiyye*, 66b-66a

<sup>688</sup> Ehlisünnet kelamcılarına göre irade zât üzerine zâid kadîm bir sıfattır. Allahın fiillerini garazlarla gerekçelendirmeyi kabul etmeyen kelamcılar Hak için zât ve zâtı üzere zâid bir kudret isbat ederler. Filozoflar, Hak için zât ve zatının aynı olan eşyayı bilmeyi isbat ederler. Filozoflar eşyâyı icâdda zâta beraber ilmi yeterli görürler. Filozoflara göre Hakk'ın ilmi kudretinin ve iradesinin aynıdır ve ilmi ve kudreti ilmi üzerine zâit değildir. Çünkü eşyanın ortaya çıkmasında irade ve kudretinin aynı olan ilim yeterlidir. Câmî, *ed-Dürretü'l-Fâhire*, s. 24.

<sup>689</sup> Câmî, *ed-Dürretü'l-Fâhire*, s. 25.



isimlerin taksimi belirli sabitelerle beraber, müelliften müellife diğer bir ifadeyle müellifin mensup olduğu ilmî geleneğin bakış açısına göre değişkenlik arz etmektedir. Biz burada ilk önce ilâhî isimlerin taksiminin; taksim yapanın bakış açısına göre nasıl değiştiğine işaret etmek için Kâfiyecî'nin (ö. 879/1474) ilâhî isimler taksiminin şemasını vereceğiz. Burada Kâfiye'ciyi seçmemizden maksat, onun çok yönlü bir âlim olması ve taksimnin de kelâmî gelenekte yapılan taksimleri büyük oranda içermiş olmasıdır. Daha sonra İbnü'l-Arabî'nin *İnşâu'd-Devâir* ve *Keşfu'l-Ma'nâ*'daki ilahî isimler taksimnin şemalarını vererek büyük oranda İbnü'l-Arabî'den ve kelâmî geleneğin ilâhî isimler taksiminden farklılaşan Tilimsânî'nin ilâhî isimler taksimine yer vereceğiz. Böylece Tilimsânî'nin ilahî isimler tasnifinin; ister kelâmî ister sûfî gelenekte olsun daha önce yapılan ilâhî isimler tasnifinden çok farklı bir tasnif olduğunu ortaya koyacağız. Bu bağlamda bizzat Tilimsânî tarafından işaret edilen kaideyi zikretmekte fayda vardır. “İlahî isimlerin taksim ve tertibi tekdüze bir şey değildir. Bilakis ilmî itibarlara göre değişkenlik arz eder.”<sup>690</sup>

Kâfiyecî'nin esas aldığı ilmî itibara göre ilahî isimler, eğer yalnızca Vâcibu'l-Vücûd'un zatına delalet ederse özel/alem isim, zattan hariç bir emre delalet ederse sıfat ismi olarak isimlendirilir. Kâfiyecî, sıfat isimlerini (1.) sübûtî-hakîkî, sübûtî-izâfî, selbî ve bu üçünden mürekkep oluşları ile (11.) zâtî-mânevî-filî olmak üzere iki türlü taksim eder.

### **Kâfiyecî 1: Sıfat isimlerinin Sübûtî-Hakîkî, Sübûtî-İzâfî, Selbî ve Bu Üçünden Mürekkep Oluşları Üzere Taksimi**

Sübûtî-Hakîkî İsimleri	Sıfat	Sübûtî-İzâfî Sıfat İsimleri	Selbî Sıfat İsimleri
---------------------------	-------	-----------------------------	----------------------

<sup>690</sup> Tilimsânî, *Şerhu'l-Fâtiha*, vr. 48b.

Mevcut ve Hayy	Ma'bûd, Ma'lûm, Mezkûr, Meşkûr <sup>691</sup> el-Alî, el-Azîm <sup>692</sup>	Kuddûs, <sup>693</sup> Selâm, <sup>694</sup> Ganî, <sup>695</sup> Ehad, <sup>696</sup> Vâcid <sup>697</sup>
----------------	--	---

### Üçünden Oluşan Sıfat İsimleri

İzafetle Beraber Olan Hakiki Sıfat İsimleri	Selble Beraber Olan Hakiki Sıfat İsimleri	Selbî Sıfatla Beraber Olan izafi Sıfat İsimleri	İzafet ve Selble Olan Hakiki Sıfat İsimleri
<b>Âlim, Kâdir, Mürîd, Semî', Basîr, Müttekellim.</b> İlim zatla kaim hakiki bir sıfattır ve ilim sıfatının kudret, irade, sem', basar ve kelim sıfatları gibi malumlara izafeti olduğu için izafi sıfattır.	<b>Kadîm, Ezefî.</b> İkisinin anlamı yokluğun kendilerini öncelemediği mevcut demektir. 'Var' olması haysiyetiyle hakîkî, 'yokluğun kendilerini öncelememesi' haysiyetiyle selbî sıfatlardır.	<b>Evvel, Âhir</b> Evvel başkasını önceleyen ve başkasının kendisini öncelemediğidir. Başkasını öncelemiş olması haysiyetiyle izafi, başkasının kendisini öncelememiş olması haysiyetiyle selbî sıfattır. Âhir sıfatı da böyledir.	<b>el-Melik</b> Melik başkasının kendisine ihtiyaç duyduğu ve başkasından müstağni olduğu mevcut demektir. Burada el-Melik vücut/mevcut oluşu haysiyetiyle hakiki, başkasının kendisine muhtaç oluşu haysiyetiyle izafi ve başkasından müstağni oluşu haysiyetiyle selbî sıfattır. <sup>698</sup>

<sup>691</sup> "Bizim "Ey her dilde tesbih edilen! Ey her mekânda mabud olan! sözümüz gibi." Kâfiyecî, *Şerhu'l-Esmâ*, s. 72.

<sup>692</sup> "O el-Alî el-Azîmdir. Bu iki sıfat O'nun kemal ve cemalde bütünüyle masivasından daha ziyade oluşuna [ezyed min külli mâ sivâhu] delalet eder." Kâfiyecî, *Şerhu'l-Esmâ*, s. 72.

<sup>693</sup> "Çünkü el-kuddûs kendisinden mümkünlere benzerlik olumsuzlanmış (meslûb) demektir." Kâfiyecî, *Şerhu'l-Esmâ*, s. 72.

<sup>694</sup> "es-Selâm kendisinden ayıplar olumsuzlanmış (meslûb) demektir." Kâfiyecî, *Şerhu'l-Esmâ*, s. 72.

<sup>695</sup> "el-Ganî kendisinden ihtiyaç olumsuzlanmış (meslûb) demektir." Kâfiyecî, *Şerhu'l-Esmâ*, s. 72.

<sup>696</sup> "el-Ahad zatta kendisinden çokluk olumsuzlanmış (meslûb) demektir." Kâfiyecî, *Şerhu'l-Esmâ*, s. 73.

<sup>697</sup> "el-Vâcid kendisinden benzer (nazîr) olumsuzlanmış (meslûb) demektir." Kâfiyecî, *Şerhu'l-Esmâ*, s. 73.

<sup>698</sup> Kâfiyecî söz konusu tasnifinden hareketle İbnü'l-Arabî ve Tilimsânî gibi ilâhî isimlerin sonsuz olduğunu belirtir. Kâfiyecinin Hak'tan olumsuzlama ve Hakk'a izafet üzerinden isimlerin sonsuzluğunu gerekçelendirmesi şöyledir: "Bu aslı [yukarıdaki taksimi] bildiysen şöyle dersin: "Olumsuzlamalar (sülûb) sonsuzdur. Bunun [olumsuzlamalar] gibi izafetlerde sonsuzdur. Çünkü Allah Teâlâ sonsuz olanları (bimâ lâ neihayete leh) bilen, sonsuz olanlar üzerine güç yetiren,

## Kâfiyecî ii: Sıfat İsimlerinin Zâtî-Mânevî-Filî Olmak Üzere Taksimi

Zâtî Sıfatlar	Ma'nevî Sıfatlar	Fi'î Sıfatlar
el-Mevcûd, eş-Şey ve el-Kadîm gibi zâta sübut üzere ve Vâhid, Ğanî, Kuddûs gibi zattan ihtiyaç ve ayıpların olumsuzlanması üzere zata delalet eden lafızlardır.	Âlim, Kadîr ve Hayy gibi Allah'ın zatiyla kadim olan manalara delalet eden lafızlardır.	Sâni' ve Hâlık gibi Allah'ın kudretinden eserlerden bir eserin sadır oluşuna delalet eden lafızlardır. <sup>699</sup>

İsimlerin taksimi ve tertibi hususunun itibarlara göre değişeceğini belirtmiştik. İsimler bir açıdan zata, diğer bir açıdan sıfat ve fiillere delalet ederler. Bir itibarla zat ismi olan isim, diğer bir itibarla sıfat veya fiil ismi olarak isimlendirilebilir. İbnü'l-Arabî'nin esas aldığı ilmî itibar şöyledir: İsimler aynı anda zat, sıfat ve fiile delalet eder. Kuşeyrî'nin de bu görüşte olduğu yukarıda zikredilmişti. Şöyle ki, ismin manasının zata delaleti daha zahirse zat ismi veya sıfata delaleti daha zahir ise sıfat ismi yahut fiile daha zahirse fiil ismi olarak verilir.

Zâta delalet eden isimler, sıfat veya fiil isimlerine yahut ikisine birlikte delalet edebilir. Ancak isimlerden bu minval üzere olup ancak zata delaleti daha açık olursa onu zat isimlerinden kıldık. Eğer zikrettiğimiz gibi fiil veya sıfatlara yahut ikisine birlikte delalet ediyorsa hangisi daha zahirse [fiil veya sıfat] sıfat ve fiil isimleri yaptık. İsimler için yaptığımız cetvelin dışında başka yollar da vardır. Meselen er-Rabb ismi. O'nun anlamı sabit demektir ve bu anlamıyla zat ismidir. O'nun anlamı aynı zamanda ıslah eden/el-Muslih demektir ve bu anlamıyla fiil isimlerindedir. O [er-Rabb] yine el-Malik anlamındadır ve bu anlamıyla sıfat isimlerindedir.<sup>700</sup>

İbnü'l-Arabî'nin *İnşâu'd-Devâir*'de yaptığı ve Kutbüddinzâde İznîkî ve Abdullah Kırımî gibi *Miftâhu'l-Gayb* şârihlerinin büyük ölçüde dikkate aldığı ilâhî isimleri taksim eden cedveli şöyledir.

**İbnü'l-Arabî *İnşâu'd-Devâir*: Bütün isimleri kuşatma amacıyla değil, naslarda geçen Esmâ-i Hüsnâ yönüyle İlâhî Hazretin Cetveli**

---

hadislerin hepsini yaratan ve oluşmuşların (kâinât) hepsini irade edendir. O'nun için [zikredilen] her bir şeyden olumsuzlanmış bir şekilde ve bazen tek ve bazen de terkip üzere her bir şeye izafe edilmişlik üzere [sonsuz şekilde selbî ve izâfî] isminin olması imkânsız değildir. Böylece sana Allah'ın isim ve sıfatlarının sonu olmadığı zahir olur." Kâfiyecî, *Şerhu'l-Esmâ*, s. 73.

<sup>699</sup> Kâfiyecî, *Şerhu'l-Esmâ*, s. 74.

<sup>700</sup> İbnü'l-Arabî, *İnşâu'd-Devâir*, s. 145.

FİİL İSİMLERİ	SIFAT İSİMLERİ		ZÂT İSİMLERİ
el-Mübdî, el-Vekîl, el-Bâis, el-Mücîb, el-Vâsi', el-Hasîb, el-Mukîl, el-Hâfiz, el-Hâlik, el-Bâri, el-Musavvir, el-Vehhâb, er-Raûf, el-Fettâh, el-Kâbız, el-Bâsıt, el-Hâfiz, er-Râfi', el-Muizz, el-Müzill, el-Hakem, el-Adl, el-Latîf, el-Muîd, el-Müntakim, el-Muksit, el-Câmi, el-Muğni, el-Mâni', ed-Dârr, en-Nâfi', el-Bedî', er-Raşid	El-Hayy	el-Hayât	Allah, er-Rabb, el-Melik, el-Mü'min, el-Müheymin, el-Azîz, el-Cebbâr, el-Mütekebbir, el-Alî, el-Azîm, ez-Zâhir, el-Bâtın, el-Kebîr, el-Celîl, el-Mecîd, el-Hakk, el-Metîn, el-Vahid, el-Ahad, es-Samed, el-Evvel, el-Âhir, el-Müteâl, el-Ğani, en-Nûr, el-Vâris, Zu'l-Celâl er-Rakîb <sup>701</sup>
	eş-Şekûr	el-Kelâm	
	el-Kahhâr, el-Kâdir, el-Müktedir, el-Kavî, el-Kerîm, el-Ğaffâr, er-Rahîm	el-Kudret	
	el-Afuvv, el-Vedûd, el-Hakîm, el-Birr, er-Raûf, es-Sabûr, el-Alîm, el-Habîr, el-Muhsî, el-Alîm	el-İrade	
	eş-Şehîd	el-İlm	
	es-Semî', el-Basîr	es-Sem', el-Basar	

Yukarıdaki İbnü'l-Arabî ilâhî isimlerle ilgili yaptığı bu taksimi Abdullah Kırımı İbnü'l-Arabî'nin yedi imam isim olarak isimlendirdiği taksime göre yaptığı cetvelle<sup>702</sup> birleştirmiştir. Kırımı'nin ifadeleri şöyledir:

Uluhiyet isimlerinin asılları, sırf zatları [إذا اعتُبرَتْ من حيث هي هي] itibariyle zat isimleridir. Zat isimleri taallukları itibariyle -Şeyhin vahdeti vahdetin aynı olmasıyla değil, vahdeti Vahid'in na'tı olması [كالوحدية من كونها نعتاً للواحد لا من كونها عينُ الوحدية] itibariyle ele almasında olduğu gibi- sıfat isimleridir. Bu usulün zabtı sana gereklidir. Bu iki itibarı iyice düşün ve

<sup>701</sup> İbnü'l-Arabî, *İnşâu'd-Devâir*, s. 152; Kutbüddinzâde İznikî'nin Konevî'nin *Miftâhu'l-Gayb, Nefehât ve Şerhu'l-Erbâin* isimli eserlerinden hareketle Konevî'nin ilâhî isimler taksiminde İbnü'l-Arabî'nin söz konusu tasnifinden farklılaşan yönleri hakkında değerlendirmeleri için bkz. İznikî, *Fethu Miftâhi'l-Gayb*, vr. 55a-56a.

<sup>702</sup> İbnü'l-Arabî'nin *İnşâu'd-Devâir*'de yaptığı yedi imam isimle ilgili yaptığı tasnifin Arapçasının çizimi Henrik Samuel Nyberg tarafında yapılan *İnşâu'd-Devâir* tahkikli metni (Brill 1919) ve Keyyâlî neşrinde olmadığını belirtmekte fayda vardır. Çizimin orjinali için bkz. İbnü'l-Arabî, *İnşâu'd-Devâir*, Atatürk Kitaplığı Osman Ergin Yazmaları, nr. 196, vr. 108a.

maksudu kolaylıkla zabtetmen için şeyhin *İnşâu'd-Devâir*'de vaz' ettiği üzere daire yap. Ancak ben [Şeyhin yaptığı iki daireyi] tek bir dairede topladım.<sup>703</sup>

### Abdullah Kırımî: *İnşâu'd-Devâir*'deki İki Cetveli Tek Bir Cetvelde Birleştirilmesi

<u>Mutlak Âlem</u>	<b>FİİL İSİMLERİ</b>	<b>SIFAT İSİMLERİ</b>		<b>ZÂT İSİMLERİ</b>	<b>Yedi İmam İsim eimme-i seb'a</b>
	el-Mübdî, el-Vekîl, el-Bâis, el-Mücîb, el-Vâsi', el-Hasîb, el-Mukîl, el-Hâfız, el-Hâlık, el-Bâri, el-Musavvir, el-Vehhâb, er-Raûf, el-Fettâh, el-Kâbız, el-Bâsıt, el-Hâfız, er-Râfi', el-Muizz, el-Müzill, el-Hakem, el-Adl, el-Latîf, el-Muîd, el-Müntakim, el-Muksit, el-Câmi, el-Muğnî, el-Mâni', ed-Dârr, en-Nâfi', el-Bedi', er-Raşîd	El-Hayy	el-Hayât	Allah, er-Rabb, el-Melik, el-Mü'min, el-Müheymin, el-Azîz, el-Cebbâr, el-Mütekebbir, el-Alî, el-Azîm, ez-Zâhir, el-Bâtın, el-Kebîr, el-Celîl, el-Mecîd, el-Hakk, el-Metîn, el-Vahid, el-Ahad, es-Samed, el-Evvel, el-Âhir, el-Müteâl, el-Ğanî, en-Nûr, el-Vâris, Zu'l-Celâl er-Rakîb	I. İmam İsim: <b>el-Hayy</b> II. İmam İsim: <b>el-Âlim</b> III. İmam İsim: <b>el-Mürîd</b> IV. İmam İsim: <b>el-Kâil</b> V. İmam İsim: <b>el-Kâdir</b> VI. İmam İsim: <b>el-Cevâd</b> VII. İmam İsim: <b>el-Muksit</b>
<u>Seadetle Mukayyed Âlem</u>		eş-Şekûr	el-Kelâm		
<u>Şekâvetle Mukayyed Âlem</u>		el-Kahhâr, el-Kâdir, el-Müktedir, el-Kavî, el-Kerîm, el-Ğaffâr, er-Rahîm	el-Kudret		
<b>el-Muzill</b> İsmiinin hizmetçileri: <b>el-Muksit, el-Mun'im, ed-Dârr, en-Nâfi', el-Kâbız, el-Bâsıt, el-Muhsî, el-Müntakim, el-Muazzib</b>		el-Afuvv, el-Vedûd, el-Hakîm, el-Birr, er-Raûf, es-Sabûr, el-Alîm, el-Habîr, el-Muhsî, el-Alîm	el-İrade		<b>el-Cevad</b> İsmiinin hizmetçileri: <b>el-Mün'im, el-Ğaffâr, el-Mufaddil, el-Vehhâb, er-Raûf, er-Rahîm, el-Ğafûr</b> <sup>704</sup>
		eş-Şehîd	el-İlm		
		es-Semî', el-Basîr	es-Sem' el-Basar		

İlâhî isimlerin tasnif ve taksimi temel alınan ilmî itibarlara göre değiştiğini belirtmiştik. Bu ilmî itibarlar müellifin bağlı olduğu ekol ve ekol içerisindeki tavrına göre değişe bildiği gibi tek müellifin farklı eserlerinde değişiklik gösterebilir. Sözelimi İbnü'l-Arabî'nin yukarıda verilen *İnşâu'd-Devâir*'deki taksimi *Keşfu'l-Ma'nâ*'sındaki taksiminden farklılık arz eder. İbnü'l-Arabî'nin *Keşfu'l-Ma'nâ*'da "Allah'ım kendini

<sup>703</sup> Abdullah Kırımî, *Şerhu Miiftâhi'l-Gayb*, vr. 53b.

<sup>704</sup> Abdullah Kırımî, *Şerhu Miiftâhi'l-Gayb*, vr. 54a.

isimlendirdiğini yahut kitabında indirdiğini yahut yarattıklarının birine öğrettiğini yahut gayb âlemine ait olarak kendine sakladığını her isimle senden istiyorum”<sup>705</sup> mealindeki hadis-i şerifinden hareketle yaptığı *İnşâu'd-Devâir*indeki taksiminden farklıdır.

### İbnü'l-Arabî'nin *Keşfu'l-Ma'nâ*'sındaki İlâhî İsimler Taksim Cetveli

Allah'ın Bize Öğrettiği İsimler		Hiçbir Kuluna Öğretmeyip Kendi Katında Sakladığı İsimler
Birinci Kısım		
Na't İsimleri	Allah İsmi Gibi Özel/Alem İsimler	
Tenzih Sıfatlarına Delalet Eden İsimler		
Fiil Sıfatlarına Delalet Eden İsimler		
İkinci Kısım		
Kulların Genelinin (Âmme) Bildiği İsimler İnsanların Çoğu Bunları Bilir	İsm-i A'zam ve İhsâ İsimlerinin Mecmûu <sup>706</sup> gibi Allah'ın Kullarından Ancak Havas Olanların Bildiği İsimler <sup>707</sup>	

Tilimsânî'nin ilâhî isimler nazariyesinde merkeze aldığı âyetin çeşitli vesilelerle “De ki: ‘Rabbinizi ister Allah diye çağırın, ister Rahman diye çağırın. Hangisiyle çağırırsanız çağırın, nihayet en güzel isimler O’nundur”<sup>708</sup> âyeti olduğunu belirtmiştik. Tilimsânî, ilâhî isimleri bu ayete göre taksim eder. Burada şunu belirtelim ki bu taksim zat sıfat ve fiil merkezli bir taksim olmadığı için esma şerhlerinde görülmeyen bir taksimdir. Tilimsânî'ye göre ayetteki Allah ismi, mertebeye ait isimlerin altına girmesiyle diğer isimlerden ayrılır. Ona göre mertebî isimler varlığın ancak ikinci mertebede olduğu isimlerdir. İkinci derecede varlığa sahip isimlerin misali sırf varlıklar

<sup>705</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. VI, s. 246.

<sup>706</sup> “Âdem (a.s) varlıkta O'nun isimlerinin mecmûudur.” Tilimsânî, *Şerhu Fusûsu'l-Hikem*, vr. 4b.

<sup>707</sup> İbnü'l-Arabî, *Keşfu'l-Ma'nâ*, s. 206.

<sup>708</sup> el-İsrâ, 18/110.

ve sırf yokluklar olmayan izafî ademlerdir. Ayetteki er-Rahman ismi izafî ve ademî varlıklara ait olmayıp sırf varlıklara ait isimlerin altına girmesiyle diğer isimlerden ayrılır. Bu ilk bakışta bütün isimlerin bütün isimlerin altına girdiği kaidesiyle çelişmektedir. Dolayısıyla Allah ismine ait mertebî isimler er-Rahman ismine ait sırf varlıksal/vücûdî isimler bir birinin altına nasıl girer? sorusu burada akla gelmektedir. Tilimsânî bu problemi bizzat ve bilvesile (bi'l-arad) ayırımıyla çözmektedir:

el-Kahhâr isminin bizzat Allah ismine dönmesi O'nun mertebî bir isim olması cihetiyledir. el-Kahhâr isminin er-Rahman ismine dönen bazı vücûdî zuhurlar itibarıyla oluşu -en-Nâfi' ismi ifratında zararlı oluşu gibi- bizzat değil bilvesiledir (bi'l-arad). el-Kahhâr bu rütbede er-Rahman ismine döner. Bu iki isim [Allah ve er-Rahman] kuşatıcılıkta iç içe olur/tedahül. Bu zaman el-Kahhâr ikisini de zât haysiyetiyle kuşatır.<sup>709</sup>

Yukarıda zikredilen kayıtlarla beraber Allah ve er-Rahman isimlerinin altına giren isimleri diğer bir ifadeyle Tilimsânî'nin ilâhî isimler nazariyesine mahsus ilâhî isimler taksimini burada aktarıyoruz.

Allah			Er-Rahmân				
el-Mâni'	el-Ğanı,	er-Râtık er-Rafî' Zu'l-Arş el- Mümtehin Zu'l-Celâl el-Ğafûr el-Kuddûs [ed-Dârr El-Cebbâr <sup>710</sup> el-Kahhâr <sup>710</sup> el-Muahhir ed-Dâfi <sup>711</sup> ]	er-Rabb	el-Bedi'	el-Kayyûm	el-Kavî	el-Bâkî
el-Kâbız	el-Müzill		er-	el-Kâfi	el-Hayy	el-Hafîz	eş-Şâfi
el-Mümît	el-Afuvv		Rahmân	er-Raûf	el-Kayyûm	el-Vedûd	el-Kerîm
el-Alîm	el-Kebîr		er-	eş-	el-Hamîd	el-Fa'âl	el-Muhsin
el-Bâtin	el-Müteâl		Rahîm	Şedîdü'l	el-Müntakim	el-Hâfid	el-Mübdi
el-Mübtelî	el-İlâh		el-Melik	-Azâb	el-Vehhâb	er-Râfi'	ez-Zâhir
es-Semî'	el-Vâris		el-Muhît	el-Karîb	el-Câmi'	el-Müdebbir	el-Fettâh
el-Azîz	el-Vâkî		el-Kadîr	el-	el-Muksit	el-Kahhâr	el-Allâm
			el-	Mücîb	Mâliku'l-Mülk	el-Vâfi	eş-Şekûr
			Hakîm,	Serîul-	el-Muizz	el-Velî	Zu't-Tavl'
			et-	Hisâb	el-Hakem	el-Mennân	el-Mümtehin
			Tevvâb	el-Habîr	en-Nâsır	el-Kefîl	er-Rezzâk
			el-	el-Basit	el-Hayy	el-Mükerrim	el-Metîn
			Mufazzil	el-Hayy	el-Vekîl	el-Muktedir	el-Birr
			el-Basîr		el-Mürsil	el-Hannân	el-Muğni
		Zu'l-		es-Sâdık	el-Bâkî	el-Hâlık	
		Fazl		eş-Şâkir	el-Mu'tî	el-Bârî	
		el-Velî		el-Fâtır	el-Fâtiku'l-	el-Musavvir	
		En-Nasîr		el-Kâdir	Bâis	ez-Zârî	

<sup>709</sup> Tilimsânî, *Meâni'l-Esmâi'l-İlâhiyye*, vr. 142a.

<sup>710</sup> Tilimsânî söz konusu tasnifi *Meâni'l-Esmâi'l-İlâhiyye*'sinde yapmış, ancak diğer eserlerinde zikrettiği bazı isimleri buraya almamıştır. Köşeli parantezle listeye dâhil ettiğimiz isimler aynı bağlamda Tilimsânî'nin başka eserlerinde geçmektedir. Tilimsânî *Şerhu'l-Fâtihâ*, vr. 115b.

<sup>711</sup> Tilimsânî, *Şerhu'l-Fâtihâ*, vr. 174b.

			el-Vâsi'		el-Kâdî el-Fâlik el-Latîf el-Bâdî el-Hâdî el-Muğîs /Dârr	el-Mevlâ ez-Zekiyy el-Vefî en-Nûr el-Mübîn	Zu'lMeâric eş-Şedîdu'l- Batş <sup>712</sup> [el-Cevâd] <sup>713</sup> [el- Mün'im] <sup>714</sup>
--	--	--	----------	--	---	--	--

Tilimsânî söz konusu ilâhî isimler taksiminde er-Rahman isminin altındaki isimlerin Allah isminin altındakinden fazla oluşunu yine İsrâ Sûresi yüzonuncu âyetinin yanı sıra ilâhî isimler anlayışının merkezine aldığı 'rahmetim gazabımı geçmiştir' hadisi şerifiyle izah etmektedir.

Sûfimiz er-Rahman isminin altında zikri geçen isimlerin sayısı Allah ismine nispet edilen isimlerin sayısına nispetle daha fazla oluşunu şöyle gerekçelendirir. er-Rahman isminin altındaki isimlerin Allah isminin altında olanlardan çok olması ancak rahmetin gazaba galebe çalmasından dolayıdır. er-Rahmân ismine has isimlerde gazabın olması azdır. Bu da asalet yoluyla değil ilhak yoluyla. Gazabın Allah isminde olmasına gelince mertebelerin hükümlerinin ademî oluşundan dolayı Allah isminde gazab asalet tarikiyledir. Şöyle ki yokluk azap, varlık nimettir. Sonra gazap vücûdî isimlerde yani er-Rahman isimlerine has isimlerde bizzat değil, arazî olarak gerçekleşir.<sup>715</sup>

Söz konusu taksimin, insan türünün en yetkin örnekleri olan peygamberlere ve peygamberlerin en yetkin örneği olan Resul-i Ekrem'e, Varlık ve Varlık Mertebelerine bütüncül bir şekilde yansması daha önce ele alındığı için burada tekrarlamıyoruz.

### 1.5 Birlik ve Çokluk Açısından İsimlerin İç içe Olması: Tedâhülü'l-Esmâ

İbnü'l-Kasî'nin 'her bir ilâhî isim bütün diğer ilâhî isimlerle isimlenir'<sup>716</sup> diye vaz' ettiği kaide Tilimsânî tarafından 'her şeyde her şey vardır ve hüküm baskın olana göredir',<sup>717</sup> 'her isimde her isim vardır',<sup>718</sup> 'muhtelif itibarlarla her isim her isme dâhil

<sup>712</sup> Tilimsânî, *Meâni'l-Esmâi'l-İlâhiyye*, vr. 4a-5a.

<sup>713</sup> Tilimsânî, *Şerhu Mevâkıfi'n-Niffertî*, 112b.

<sup>714</sup> Tilimsânî, *Şerhu'l-Fâtihâ*, 46b.

<sup>715</sup> Tilimsânî, *Meâni'l-Esmâi'l-İlâhiyye*, vr. 5a.

<sup>716</sup> İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 89.

<sup>717</sup> Tilimsânî, *Şerhu'l-Fâtihâ*, vr. 44b; a.mlf, *Meâni'l-Esmâi'l-İlâhiyye*, vr. 70b.

<sup>718</sup> Tilimsânî, *Şerhu'l-Fâtihâ*, vr. 23b, 173b.



olur”<sup>719</sup> ve ‘Hak, her mertebede söz konusu mertebenin aynıdır’<sup>720</sup> külli kaideleri ile detaylandırıldığına çeşitli vesilelerle işaret etmiştik. Tilimsânî’nin vaz’ ettiği kâidelerden çıkardığı sonuç şudur: “İsimler birinin anlamı diğerinin içine girecek hatta her isim kendinde bil kuvve her ismi içerecek şekilde iç içedir/tedahül.”<sup>721</sup> Çünkü ona göre asıl olan birin varlığıdır ve bu birin tecellilerinin neticelerinin farklılaşmasıyla farklı isimler alır. “Çünkü kendisiyle beraber gayrın olmadığı el-Vâhid [ikilik olmadığı için birin diğerinden tefrik edilebilmesi için] bir isme ihtiyaç duymaz.”<sup>722</sup> Tilimsânî, el-Ahad ve el-Vâhid isimlerdeki birliği aded anlamındaki birlik olarak görmemektedir:

el-Ahad birliği karşılığı (mümâsil) olma itibarıyla değildir. Aksine birliği zatından ve zata dolayısıyladır. Çünkü sayısal birlik (el-vâhidü’l-adadî) mümâsili olan ikinciyi kabul eder. Hak Teâlâ bundan münezzehtir. Ahad kelimesiyle ifade edilen birlik sayısal birlik değildir. Aksine bu birlik (vâhidiyyet) her türlü ikilikten ve bölünmeden münezzeah ahadiyyetin kendisine eşlik ettiği bir birliktir.<sup>723</sup>

Tilimsânî yukarıda değindiğimiz ‘her şeyde her şey vardır’, ‘her isimde her isim vardır’ ve ‘O her mertebede söz konusu mertebenin aynıdır’ kâidelerini *Şerhu’l-Fâtiḥâ*’da el-Hâdî ismine uygulamaktadır. Ona göre el-Hâdî isminin hükümleri diğer bir ifadeyle hidayet, her şeyde cereyen eder. İnsanın bütün fiilleri ilâhî isimlerden bir ilâhî isme dayanmaktadır. “İnsana ait tasarruflardan bir tasarruf ancak ya açık bir şekilde ya da ilâhî bir ismin mertebesine dönecek şekilde bir teville ilâhî bir isme istinaden gerçekleşir.”<sup>724</sup> Bu bağlamda bir müminin imanının el-Hâdî ismine, kâfirin de dalâletinin el-Mudill ismine dönmesi açıktır. Peki, münafıkların “biz îmân ettik” ve “Biz ancak ıslah edicileriz” gibi sözleri hangi ilâhî isme dönmektedir? Münafıkların içinin el-Mudill dışının el-Hâdî’ye dönüşü açık olmakla beraber el-Mudil’le el-Hâdî aynı kişide nasıl bir yerde bulunur sorusunun cevabı açık değildir. Ancak ‘her şeyde her

<sup>719</sup> Tilimsânî, *Şerhu’l-Fâtiḥâ*, vr. 104a.

<sup>720</sup> Tilimsânî, *Şerhu’l-Fâtiḥâ*, vr. 44b.

<sup>721</sup> Tilimsânî, *Meâni’l-Esmâi’l-İlâhiyye*, vr. 3a; Mâturîdî Kelâmcılarından ve Tilimsânî’nin çağdaşlarından olan Ubeydullah es-Semerkandî (ö. 701-1301) ilâhî isimlerin iççiliğini kabul etmez. Kendi ifadeleri şöyledir: “Allah’ın güzel isim ve sıfatlarında tedâhül/içe içelik yoktur. Aksine her isim ve sıfat özel bir kemâle delalet eder. Allah’ın sıfatlarının bazıları bazısından daha üstündür demek caiz olmaz. Çünkü bu [efdal olanın üstün kılınmasından dolayı] kendisine üstün kılınanın/mafdül noksanlığını gerektirir. ‘Rahmetim gazabımı geçmiştir’ şeklinde kudsî hadiste varit olan [rahmet/efdal-mefdul/gazab] ayırımına gelince buradaki öne geçme/sebkat rahmet ve gazap sıfatının hakikatinde değil [söz konusu sıfatların taalluk ettikleri şeyler olan] eserlerdedir.” Ubeydullah es-Semerkandî, *el-Akîdetü’r-Rukniyye*, (thk. Mustafa Sinanoğlu), İstanbul, İSAM Yayınları, 2008, s. 83

<sup>722</sup> Tilimsânî, *Şerhu’l-Fâtiḥâ*, vr. 96a.

<sup>723</sup> Tilimsânî, *Şerhu Menâzili’s-Sâirîn*, vr. 96a.

<sup>724</sup> Tilimsânî, *Şerhu’l-Fâtiḥâ*, vr. 6b.

şey vardır' nazariyesine göre ilahî isimlerin iç içeliğini temellendirmek gereklidir ki Tilimsânî, *Şerhu'l-Fâtiha* ve *Meâni'l-Esmâi'l-Îlâhiyyesinde* bu hususun detaylı örneklerini vermiştir. Tilimsânî'nin el-Mudill isminin el-Hâdî ve el-Mümin isimlerin altına farklı itibarlarla girişi konusundaki yaklaşımlarına bu sorulara cevap bağlamında değinmek gereklidir.

**1. El-Mudill isminin el-Hâdî isminin altına girmesi.** Munâfıkların “Biz ancak ıslah edicileriz” sözü hangi isimlerin hakikatlerindedir sorusuna Tilimsânî şöyle cevap vermektedir. el-Mudill isminde el-Vâhid isminin kuvveti olması yönüyle münafıkların bu sözü çoklukta birliğin ismi olan el-Vâhid isminin hakikatindedir. Çünkü el-Vâhid ismi kendisinden olan el-Mudill ismi mertebesi bakımından Hakk'ın birliğine işaret eder. Çünkü dalâletin tavırlarında Hak için özel bir birlik (vahdâniyyeten hâsseten) vardır. el-Mudill ismi ona (vahdâniyyeten hâsseten) çağırır ve zâlimlerin kalplerinde özel bir birlik üzere zâhir olur. Bu Hakk'ın vahdaniyetidir. Munâfıkların “Biz ancak ıslah edicileriz” demesindeki vahdaniyet Hz. Ali'nin “kendisiyle bâtil bir şeyin kast edildiği doğru bir sözdür” dediği gibi bâtil bir tavidir. Şüphesiz Hakk'ın ikamesine çağırıldığı şeyden dolayı el-Mudill isminin hakikati el-Hâdî isminin kendisine çağırıldığı şeye nispetle bâtildir.

Ancak Tilimsânî söz konusu yaklaşımına “el-Mudill isminin çağırıldığı şeyle el-Hâdî isminin çağırıldığı şeyin arasını hak olarak cem etmek nasıl sahih olur. Hak birdir. el-Vâhid ismi el-Mudill ve el-Hâdî ismini aralarındaki zıtlıktan dolayı biri diğerini olumsuzluyor” diyerek itirazda bulunan birine cevabı şu şekildedir: “el-Ahad isminin nifak ehlinin hak ile batıl arasındaki gidip gelmeleriyle beraber, nifak mertebesindeki kuvvetinden dolayı her tavırda hükmünün zahir olduğu kuvveti vardır. el-Ahad ismi ahadiyyet mertebesinde el-Hâdî ve el-Mudill'i cem eder. Hak, Zâtıyla Zâtında nûrî cevherin birliğinin gerektirdiği ahadiyyet hakikatinde zıt hükümlere sahip isimlerin mânâlarını cem eder. Bu yönüyle birlik/ahadiyyet cem birliği/ahadiyyetü'l-cem olarak isimlendirilir. Çünkü Hak Zât sıfatlarıyla kendi nefsinde zıt mânâları bir arada toplayan ve kabul eden el-Vâhiddir.”<sup>725</sup>

<sup>725</sup> Tilimsânî, *Şerhu'l-Fâtiha*, vr. 172b-173b.



ettik” demekle Allah’ı aldatmaya başlarlar. Münafıkların aldatması Hakk’ın münafıkları aldatmasının feridir. Öyleyse bu aldatma Allah’ın aldatmasının aynıdır.<sup>728</sup>

Tilimsânî birliği ifade eden anlatıları keşf, çokluğa işaret eden anlatıları perde/hicab olarak görür. Diğer bir ifadeyle sūfimizin muhkem gördüğü ayetler mutlak birliğe, müteşabih gördüğü ayetler kesrete işaret etmektedir. Sözelimi el-Velî<sup>729</sup> ve el-Azîm isimlerini açıklarken kitab ve sünnetin insanların akıllarını dikkate alarak çokluğu temel aldığı, ancak birliğin esas olduğunu ve bunun da insanların çoğunun idraklerini zorlamaktadır. Bu hususa çeşitli vesilelerle işaret etmiş ve mutlak birliği ifade eden anlatıları keşf, çokluğa işaret eden anlatıları örtü/hicab olarak görüldüğünü zikretmiştik. Tilimsânî’ye göre el-Azîm ismi perdelilerin anlayışına uygun olarak naslarda geçmektedir. Yani el-Azîm ismi keşfin değil hicabın, birliğin değil, çokluğun gerektirdiği bir isimdir. Tilimsânî bu görüşünü şöyle gerekçelendirmektedir.

**el-Azîm ismi.** Her ne kadar azamet vehmî perdeli bir durum olsa da ancak perdeli vehimlere ait diğer durumların akıllarda sabit olduğu gibi söz konusu azamette akıllarda sabit olur. Kur’ân-ı Kerîm perdeli akılları gözeterek perdeli akılların gerektirdiği çokluk üzere inmiştir. Resul de genelin (âmme) zihinlerine tenezzül etmiştir. Azametın zâhir olduğu her tavır akla göredir. Dolayısıyla ilim ve çokluk tavrındadır. Söz konusu azamet Hak için el-Azîm olarak müsemma olur. Çünkü tavırlar diğer bir ifadeyle ilim-irfan-tahkik tavrı O’ndan başkasını ortaya çıkarmaz ve söz konusu tavırlarda Hak’tan gayrısı zâhir olmaz. Bu tavırlarda zâhir oldu-olan azamet sınırlanmadı-sınırlanmaz. Hak’tan başkası yoktur ki Hak başkasından büyük olsun. Hak kimden büyük olacak?!<sup>730</sup>

İlâhî isimler konusunda böyle bir anlayışa sahip olan Tilimsânî haberî sıfatları da benzer bir şekilde yorumlamıştır. Tilimsânî’nin eserleri içerisinde haberî sıfatlar konusunda tek metni *Hâşiye ale’l-Fusûs*’ta geçmektedir. Önemine binaen kendi ifadeleriyle bu metni aktarıyoruz.

Kur’ân ve sünnette Resul-i Ekrem’den ömrü boyunca Hakk’ın [her hangi bir şeye] teşbihi vehm ettirecek el, ayak, mekân vb. sıfatları konusunda gelen şeylerin hepsi anlatılmak için

<sup>728</sup> Tilimsânî, *Şerhu’l-Fâtîha*, vr. 120b-121a.

<sup>729</sup> Tilimsânî, *Şerhu’l-Fâtîha*, vr. 18a-20a.

<sup>730</sup> Tilimsânî, *Şerhu’l-Fâtîha*, vr. 84a.

hayâl âlemine nüzüldür. Çünkü bu âlemde [dünya âlemi] hayali kuvvette hâsıl olan suretler libasından mücerret bir şekilde hakikatleri idrak etmek mümkün değildir. Keza bu âlemde İlâhın hayal âleminde mücerret bir şekilde idrak edilmesi insanların çoğu hakkında mümkün değildir. Bundan dolayı kitap ve sünnet Zât ve sıfatlar konusunda hayal âleminde konuşmuştur.<sup>731</sup>

Sûfilerin genelini sūfi olmayanları zâhir ehli, hicap ehli, ulemâ-yı rüsum gibi nitelemelerle nitelemeleri bilinen bir husustur. Ancak Tilimsânî’de bu tavır kıyas kabul etmiyecek düzeyde belirgindir ve kendisi de bu konuda asla müsamahakâr olmadığını sıklıkla dillendirmektedir. İbn Teymiyye’nin kendisini sūfilerin en kötüsü ve küfürde en derini olarak nitelemesi Tilimsânî’nin söz konusu tavır ve tarzının etkisiyledir.

İlâhî isimlerin iç içeliği/tedâhülü bağlamında şunlara da değinmek gerekmektedir. Kur’ân-ı kerimde “lev şâe/eğer dileyseydi” ibaresi çokça geçmektedir. Tilimsânî’ye göre “eğer dileyseydi”nin zıttı olan dilememe el-Mâni’ ismine istinadendir. Çünkü ona göre “lev/eğer” edatı el-Mâni isminin hakikatindedir. el-Mâni isminin hakikati bir şeyin imkansızlığına ve bir şeyin nedenin (illet) imkansızlığına delalet etmektedir. “Eğer dileyseydi” ibaresinden anlaşılan dilememesidir. Dilemesinin imkânsızlığı el-Mürid isminin hakikatinde el-Mâni’ ismiyle tasarruf etmesinden kaynaklanmaktadır.

Sûfimize göre insanın ve âlemde bulunan bütün fiil ve tasarruflarının mercîsinin ilâhî isimler olduğu belirtilmişti. Hakk’ın isimlerinin hakikatleri her mevcutta mevcuttur. Âlem varlığında Hakk’a, Hak’ta varlığı izhar etmede ilâhî isimlerin taalluk ettiği meclâ ve mazharlara ihtiyaç duyar. Ancak er-Râzık, er-Rahman, el-Hâlık vb. isimlerin tahakkuk ettiği merzuk, merhum ve mahluk gibi meclâ ve mazharların O’nun fiili olduğu ve fiili de zatına döndüğü için o kendisine ihtiyaç duymuştur. Bir şeyin kendisine ihtiyaç duyması muhakkik indinde asla ihtiyaç duyma ve fakirlik alameti değildir.

Râzıkın merzûka olan fakrı; O’nun Râzık oluşunun bilfiil gerçekleşmesiyledir. Bu mümkünün varlığında Vâcibe olan fakrı gibi değildir. Kim ilâhî ve kevnî hazreti cem’ eden zâtî ihataya şâhid olursa bir şeyin kendi nefisine olan fakrının aslâ fakr olmadığını bilmek kendisine gizli kalmaz. Çünkü o [bilir ki] burada ancak Hak ve O’nun isim, sıfat ve

<sup>731</sup> Tilimsânî, *Hâşiye ‘alâ Fusûs’il-Hikem*, vr. 105a. Burada ‘Eserleri’ kısmında değindiğimiz gibi bu eserin Tilimsânî’ye âidiyeti kesin değilse de söz konusu yaklaşımı diğer eserlerindeki fikirleriyle birebir örtüşmektedir.

filleri vardır. Hepsi [küll/fiil, sıfat ve isimler] O'nun zatına döner. Biz O'nun fillerinin hakikatleriyiz.<sup>732</sup>

Tilimsânî'yi biyograflar mutlak birliğin şâiri olarak nitelemiştir. Tilimsânî'nin nazmı mutlak birliğe işaret ettiği gibi nesri de mutlak birliğe işaret eder. 'Allah vardı ve O'nunla beraber başka bir şey yoktu' ilk dönem sûfleri söz konusu hadis-i şerife 'şu anda da öyledir' ifadesini eklemiştir.<sup>733</sup> İlk dönem sûflerinin eklediği 'şu anda da öyledir' ifadesi Tilimsânî'nin metinlerinde mazi, şimdi ve gelecekte vehm edilen her türlü çokluğun aşılması için mutlak birliğin sağlanmasında genişçe kullanılmaktadır:

Hak ezelen bilfiil yaratıcıdır. Resul-i Ekrem'in 'Allah vardı ve başka bir şey yoktu' sözü doğrudur. Aynı zamanda bu da [Hak ezelen bilfiil yaratıcıdır] doğrudur. İkinin arasında çelişki olduğunu düşünme. Çünkü Hak elân kendisiyle beraber bir şey olmayandır. Çünkü O şeylerin nefsi ve vücududur. Hak vardı (kâne) ve O'nunla beraber bir şey yoktu. Hak vardır (yekûnu-bütûn zaman dilimlerinde) ve O'nunla beraber bir şey yoktur. Elân kâindir ve O'nunla beraber bir şey yoktur. Bu 'O'nun misli gibi bir şey yoktur' [Şûrâ, 42/11] kavlinin mânâsıdır. Bunun anlamı şudur: O'nun misli yoktur. Çünkü misilik/misliyet iki şey arasında vaki olur. Hak kendisiyle beraber başka bir şey olmayandır. O'nun misli nasıl şey olsun. Eğer murad senin dediğin gibi olsaydı 'O'nun misli şey değildir' derdi diye itiraz etme. Çünkü bu [itiraz bizi] imkansızlığa götürür. Bu da şudur: O var olduğu için misil hâsil oluyor -ki o [misil] kendisinden [âyette] haber verilir- Hâlbuki [misilik/misliyet iki şey arasında olur. Hak ise kendisiyle beraber bir şey olmadığından dolayı] şeylik ondan [Hak] nefyedilmiştir. Bu [yani senin itirazın da dolayısıyla] bâtıldır. Çünkü onun [misil] husulü [varlığı] şeyliğin sübutunu, O'nun [şeyliğin] nefyi de onun [misil] nefyini gerektirir. Bu da iki nakizin arasında cem' etmektir. [Dolayısıyla bu da bâtıldır.]<sup>734</sup>

Tilimsânî'nin bu açıklamaları Hak ve halk ayırımını ortadan kaldırdığını îmâ eder niteliktedir.<sup>735</sup> Tilimsânî bunun farkındadır. Tilimsânî'nin İbnü'l-Arabî'nin a'yân-ı

<sup>732</sup> Tilimsânî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, 20b.

<sup>733</sup> Muhaddis Aclûnî bu konuda şu değerlendirmeyi yapmaktadır: "Allah vardı ve kendisiyle beraber bir şey yoktu." Başka bir rivayette 'Kendisinden önce bir şey yoktu.' [Ali] el-Kârî [bu hadisler muteber kaynaklarda hadis olarak] sabittir' demiştir. Ancak 'Şu anda öyledir/elân alâ ma aleyhi kân' ziyadesi sûflerinin sözüdür." Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, (thk. Ahmed b. Yusuf b. Hindâvî), Beyrut, el-Mektebetü'l-Asriyye, 2000, c. II, s. 154.

<sup>734</sup> Metnin orijinali şöyledir:

فالحقّ لم يزل خلّاقًا بالفعل، وقوله ﷻ: "كان الله ولم يكن شيء" صحيح، وهذا أيضًا صحيح، ولا تتخيّل أن بينهما مناقضة؛ فإنّ الحقّ الآن ليس معه شيء؛ إذ هو نفس الشّيئات ووجودها، فقد كان الحقّ ولم يكن شيء غيره، ويكون وليس شيء غيره، وهو الآن كائنٌ، وليس شيء غيره، وهو معنى قوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى، ١١/٤٢] معناه لا مثل له، لأنّ المثليّة إنّما يقع بين شيئين والحقّ ليس مع غيره، فكيف يكون مثله شيئًا. ولا تقل: لو كان هذا المعنى هو المراد لقال: "ليس مثله شيئًا" برفع المثل على أنه اسمٌ "ليس"، ونصب "شيئًا" على أنه خبرها، فإن ذلك يفضي إلى محالٍ، وهو أنّه كان يكون المثل حاصلًا، وهو المخبر عنه، والشّيئة منفيّة عنه، وهذا باطلٌ؛ لأنّ حصوله يقتضي ثبوت الشّيئة، ونفيها يقتضي نفيّه، فكان يكون جمعًا بين النقيضين.

Tilimsânî, *Şerhu'l-Fâtîha*, 35b-36a.

<sup>735</sup> Bu bağlamda İbn Teymiyye'nin kendisi hakkındaki değerlendirmesini tekrar hatırlatmakta fayda vardır: "Ahlaksız (fâcir) Tilimsânî'ye gelince o kavmin [muhakkik sûflerinin] en kötüsü ve küfürde en

sâbite görüşünü eleştirirken şeyhin söz konusu tehlikeyi, diğer bir ifadeyle Hak ve halk birliğini aşmak için a'yân-ı sâbiteyi ispat ederek hile yaptığını ve İbnü'l-Arabî'nin bu yaklaşımının Tilimsânî tarafından bu minvalde değerlendirildiğini bilvesile tekrar belirtelim. Sûfimize göre İbnü'l-Arabî'nin mekr/hilesinin hedefi de şudur: A'yân-ı sâbiteyi kabul ederek zahir ulemasını, diğer bir ifadeyle çokluğu kabul eden perdelileri tarafına çekmek ve tedricen onları Hak-a'yân-ı sâbite-âlem gibi üçlü anlayıştan vahdaniyet hazretine ulaştırmak ve onları çokluktan kurtarmaktır.<sup>736</sup> Tilimsânî, kendisinin bu konulardan herhangi birinde zâhir ulemasına karşı müsamahakâr olmadığını açıkça belirtmektedir.<sup>737</sup> Burada temel soru şudur: Tilimsânî yukarıda aktarılan ve Hak ve halkın ayırımı îmâ eden fikirlerine karşın cevabı nedir? Soruya cevabı şu şekildedir:

O'nun Semî' ismi diğer [bütün] bilinen-bilinmeyen işitilme/istimâ' mertebelerinde cereyan eder. Çünkü hakiki ve mecâzî duyma ancak Hak içindir. Şöyle ki; Semî' ismi mübalağayı gerektiren fe'îl vezindedir. Benim, beşerin sıfatlarını hazret-i ilâhiyye'ye -hem O'na ve ondan başkasına- tümüyle izafe ettiğimi söylemem üzerine hakikati bilmeyen cahilin Hakk-ı Vahdânî için itiraz dillendirdiği itirazlardan biri de şöyle demesidir: 'Hak ve halkı Hak kıldın, Peki halk nerede? Ona cevap olarak şöyle denilir: Halk [Esmâ-i Hüsnâ'dan olmayan] O'nun isimlerinden bir isimdir. [İster Hüsnâ isterse de gayr-ı Hüsnâ bütün isimler O'na döner.<sup>738</sup>] İlâhî hazret, me'lûhî hazretin mukabilinde kılınıncaya kadar tafsil edildiğinde ilâhî isimler; Hakk'ın isimleri, süflî isimler; halkın isimleri oldu. Hak ağıyardan mukaddes sıfatla ve çokluktan (ekdar) münezzehtir na'tla Hakk-ı Vahdânî oldu. Bundan sonra itibarlar O'nu tafsil ve teksir eder. Zâtî vahdaniyet O'nu tevhid ve tekbir eder. O zâtını, zatıyla tevhid ve vahdaniyetini enâniyetinin hakikatiyle tekbir edendir.<sup>739</sup>

Birlik ve çokluk bağlamında Hak ve halk ayırımı konusunda müellifimizin görüşlerine değindikten sonra halkın sıfatı olan imkân hakkındaki görüşlerine geçilebilir. Hak Teâlâ'nın tevhidin gereklerinden olması cihetiyle imkân sıfatından tenzih

---

ileri gidenidir. O İbn Arabî gibi vücûd ile sübutu Rûmî [Sadreddin Konevî] gibi mutlak ile muayyeni birbirinden ayırmamıştır. Onun katında her açıdan sivâ ve gayr yoktur ve kul sivâyı perdeli olduğu sürece görür, perdesi dürüldükten sonra (inkeşefe hicâbehû) görür ki gayr diye bir şey yoktur ve durum ona açık olur." İbn Teymiyye, *Mecmûatü'r-Resâil ve'l-Mesâil*, c. I, s. 177.

<sup>736</sup> Zikrettiğimiz ifadeler "niyet okuma" okuma şeklinde algılanmamalıdır. Tilimsânî'nin ifadeleri açıktır: "Şeyhin [İbnü'l-Arabî] a'yân-ı sâbiteyi ispat etmekle mazereti (özür) kalbi perdelileri kandırmayı (mekr) umarak onların kalbine inmesi ve bundan sonra onları vahdaniyet hazretine ulaştırmak istemesidir. [وَعُدُّ الشَّيْخُ تَنْزُلَهُ إِلَى قُلُوبِ الْمُحْجُوبِينَ رَجَاءً أَنْ يَمَكُرَ بِهِمْ فِي إِثْبَاتِهَا، ثُمَّ يَخْلُصُهُمْ بَعْدَ ذَلِكَ إِلَى حَضْرَةِ الْوَحْدَانِيَّةِ]

Tilimsânî, *Şerhu Fusûs'il-Hikem*, vr. 48a.

<sup>737</sup> "Bil ki şeyhin [İbnü'l-Arabî] "ayn dâimdir" sözünün anlamını lüzumundan dolayı sözlü olarak (müşâfeheden) zikrediyoruz. Eğer şerhini [yazılı olarak] zikredersek şeyhimize ayıp (sûi edep) olur. Şüphesiz bu yerlerde müsamaha sakıncalıdır (tahrumu). Burada müsamaha gerekse de ben ona itimat etmedim. Benim müsamahakâr olmadığını bilirsin." Tilimsânî, *Şerhu Fusûs'il-Hikem*, vr. 48a.

<sup>738</sup> [والأسماء كلها إليه ترجع: الحسنی وغير الحسنی] Tilimsânî, *Meâni'l-Esmâi'l-Îlâhiyye*, vr. 116a.

<sup>739</sup> Tilimsânî, *Şerhu'l-Fâtîha*, vr. 107a-b.

edilmesi İslam düşüncesinin ortak kabullerindedir. Tilimsânî'nin Hakk'ı meşhur olan görüşün hilafına imkân sıfatıyla vasıflaması, müellifimizin birliğe olan aşırı vurgusunun örneklerindedir. Ancak Tilimsânî'nin indinde imkân vücûbun nefyi anlamında değil, Hak Teâlâ'nın kudretine dönen vücûbî bir sıfattır. Bu konuda şunları zikretmektedir:

Benim indimde muhakkak ki imkân, O'nun Kâdir ismi haysiyetiyle Hakk'ın sıfatıdır. O [imkân] mahlûkun sıfatı değildir. Bu [imkânın mahlûkun sıfatı olmaması] isimlerin şuhudu makamında apaçık gerçektir. [...] Çünkü imkân bir şeyi mümkün kıldı - mümkün kılıyor - bir şeyi mümkün kılmak (emkenehu-yumkinuhu-*imkân*) anlamında kendisinden fiil türetilen [matar]dir. Bunun misali “şunu yapman senin için mümkün oluyor/yumkinuke en tef'ale kezâ” yani sen bunu yapmaya kâdirsin veya “şunu yapman senin için mümkün olmuyor/lâ yumkinuke en tef'ale kezâ” yani sen bunu yapmaya kadir değilsin.<sup>740</sup>

## 2. İNSANIN HAK'LA İRTİBATI AÇISINDAN İLÂHÎ İSİMLER

### 2.1. İsimlerin Sayımı: İhsâ-Tahalluk

Tilimsânî'nin *Meâni'l-Esmâ'il-İlâhiyyesi* hariç Esmâ-i Hüsnâ literatürün temelini oluşturan metinlerden biri Resûl-i Ekrem'in “Allah'ın doksan dokuz ismi vardır. Kim bunları ihsâ ederse cennete girer” hadisi şerifidir. Tilimsânî sadece *Meâni'l-Esmâ'il-İlâhiyyesinde* değil, diğer bütün eserlerinde kendinden önceki şerhlerin ittifakla değindiği ve merkeze aldıkları “Allah'ın doksan dokuz ismi vardır. Onları ihsâ eden cennete girer” hadis-i şerifine ve izahına değinmemiştir. Ancak kendinden önceki şerhler ittifakla bu hadise ve hadisteki ihsâ kavramına başvurmuşlardır. Tilimsânî ihsâ kavramının sûfiler indinde tahalluk olarak yorumlanışını müsellemler kabul etmiş ve kullanmıştır. Tilimsânî'nin *Meâni'l-Esmâ'il-İlâhiyye*'de değilde *Şerhu'l-Menâzil*'de ilâhî ahlaklanmayla ilgili diğer bir ifadeyle ‘ihsâ'nın tahalluk olarak yorumuna başvurmasının nedeni kendisinin tasavvufu ahlakla eşdeğer görmesi ve tasavvufu mutlak fakr ve tahkik tavrının altında değerlendirmesinden kaynaklanmıştır. Tilimsânî eserlerinde sıklıkla söz konusu ahlak ve süluk ayırımına gitmekte ve ahlakı yani tasavvufu sülukun yani fakrın altında görmektedir. Bu ayrımı haliyle tasavvuf-fakr veya mutasavvıf-fakîr ayrımı olarak da ifade etmek mümkündür. Taalluk, tahalluk ve tahakkuk üçlüsünü Tilimsânî'nin bakış açısını dikkate alarak tahalluku tasavvufa tahakkuku da fakra eş değer bir kavlaştırma olarak görmek mümkündür. Tilimsânî metinlerinde söz konusu ayrımlara şöyle işaret etmektedir:

[1. Muhakkik olan fukaranın sûfilerden üstün olması:] Mutasavvıfların fukaranın altında olması itibarı bir kenara bırakılacak olursa fukarâ tâifesi mutasavvıflardan değildir.

<sup>740</sup> Tilimsânî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, 29b.



Çünkü fakr nefsin zâtan nefyedilmesinin sıfatıdır. Tasavvuf nefsin [mezmûm] sıfatlardan nefyedilişin sıfatıdır [Yani ahlak olan tasavvuf zemmedilen sıfatların nefsten atılmasıdır. Fakr ise bizzat nefsin varlıktan nefyedilmesidir.]<sup>741</sup>

ii. Vakfe, tâlibin zatının matlupta fâni olmasıdır. Kendisinde [vakfe] talepten vukuf edildiği için ‘vakfe’ olarak isimlendirildi. Bu [söz konusu vakfe Tilimsânî’nin esfâr-ı erbaa anlayışına göre]<sup>742</sup> dört seferden ilk seferin sonudur. Bu seferin [dört seferin birincisinin] başı tasavvufun üzerindedir. Bunun [birinci seferin] sonu vakfedir.<sup>743</sup>

iii. Tasavvuf ahlakın ıslahı ve nefsin tezkiyesidir. Bundan dolayı [kul] Hak ve halk’la muameleye uygun olur. Nefsin muhasebesine olan teveccüh sayesinde kul nefsin ayıplarına muttali olur. [Kulun] halk’la olan iyi muamelesi sayesinde nefsin halk’la ilgili ayıplarından [halk’a ayıp isnad etmesinden] sarf-ı nazarı mümkün olur. [Kulun] Hakk’ı murakabesinde nefsin geri kalan Hak’la ilgili ayıplarından [Hakk’a ayıp isnad etmesinden] sarf-ı nazarı mümkün olur. Bütün bunlarla nefis tezkiye olur ve nefis fakirlerin sülûkuna ehil olur. Çünkü fakirin sülûku tasavvuf [yukarıda zikredilen ahlak] makamını kat’ ettikten sonradır. Bu sahih tertibe göre sülûk eden kimse içindir. Süluku kısa geçen veya meczuplardan olan kimseye gelince onların hükmü başkadır.<sup>744</sup>

Tilimsânî dört sefer/esfâr-ı erbaa anlayışına göre “hakikate dair konuşanların en doğru sözlüsü ve tarikat yolunu gösterenlerin en isâbetlisi”<sup>745</sup> olarak nitelediği Herevî’nin *Menâzilü’s-Sâirîn*’i sadece birinci seferde olanlar için yazılmıştır. Şöyle ki; sûfimize göre “Şeyh [Herevî] kitapta [*Menâzilü’s-Sâirîn*] ikinci seferin [fenâ’dan sonra gelen bekâ/farktan sonraki cem’ veya fark-ı sâni] hükümlerinden bir nefes dahi zikretmemiştir. Üçüncü ve dördüncü seferi nasıl zikretsin?” başka bir yerde “Şeyh bu kimseleri iki, üç ve dördüncü sefer ehlini zikretmekten yüz çevirince hâssatü’l-hâssa olarak isimlendirdi. Ama ondan başkasının [Tilimsânî] ıstılahına göre bu hâss’ın halidir.”<sup>746</sup> Hassatü’l-hâssa yani muhakkik/kutbun hali bunun üzerindedir<sup>747</sup>

<sup>741</sup> Tilimsânî, *Şerhu Menâzili’s-sâirîn*, 53b.

<sup>742</sup> Nifferî’nin *Mevâkıf*ındaki bazı ibareler için “itikadımca beşer kudreti bu ibareyi söylemekten aciz kalır” diyen Tilimsânî “şeyh Nifferî [Mevâkıf’ta] İki, üç ve dördüncü seferin hükümlerinden bir şey zikretmedi. Bu seferlere işaret kabilinden bir nebze açıklayacağım” diyerek kendi sistemine göre ikinci, üçüncü ve dördüncü seferi açıklamıştır. Tilimsânî, *Şerhu Mevâkıfı’n-Nifferî*, 53a-55a.

<sup>743</sup> Tilimsânî, *Şerhu Mevâkıfı’n-Nifferî*, 30a.

<sup>744</sup> Tilimsânî, *Şerhu Menâzili’s-sâirîn*, 50b.

<sup>745</sup> Tilimsânî, *Şerhu Menâzili’s-sâirîn*, 1b.

<sup>746</sup> Tilimsânî’nin Herevî’nin Menâzili yukarıdaki şekliyle değerlendirmesini Kâşânî kabul etmez: Kâşânî’nin itirazı şöyledir: “İnsanlardan biri [Tilimsânî] Şeyh’e [Herevî] kitabında [*Menâzilü’s-Sâirîn*] ‘cem’den sonraki farkı’ -ki bu makam yüce bir makamdır- zikretmedi ve ikinci sefere işaret etmedi ve sırf tevhid üzerine konuşmadı (katae’l-kelâm’ diye itiraz etti. Gerçek şudur ki; onlar Şeyhin [Herevî] şâhit olduğuna şahit olsalardı ve tahkikte ulaştığı makama ulaşsalardı bunu demezlerdi. Çünkü eğer insaf etselerdi onun kelimasında iki durumu [cem’den sonraki fark ve ikinci seferin ahkâmı] ve ziyadesini [sırf tevhid] bulurlardı. Çünkü o fenâ’dan sonra gelen bekâ bâbında [‘Zâil olmayanın/Lem yezel’in hak olarak bâki olması ve olmayanın yok olarak düşmesi ifadesiyle] ikinci farkın anlamına işaret etmiştir.” Kâşânî’den nakleden Muhsin Pîdarfer, [Tilimsânî’nin *Şerhu Menâziline* yazdığı Mukaddime] s. 26.

<sup>747</sup> Tilimsânî, *Şerhu Menâzili’s-sâirîn*, 7b, 71a; Benzer bir yaklaşım Nifferî’nin *Mevâkıfı* içinde geçerlidir. Şöyle ki; Nifferî’nin *Mevâkıf*ındaki bazı ibareler için “itikadımca beşer kudreti bu ibareyi söylemekten aciz kalır” diyen Tilimsânî “şeyh Nifferî [Mevâkıf’ta] iki, üç ve dördüncü seferin

Tilimsânî'den aktardığımız metinlerinden hareketle şunu söyleye biliriz: O, tasavvufun kendisinde yerilmiş sıfatların yok edildiği fenâ makamı; seyr-i sülûkun da fenâ makamından sonra gelen ilâhî isimlerle muttasıf olma anlamında bekâ makamı olduğunu varsayarak tasavvuf ve sülûk arasında teknik bir ayrıma gitmiştir. Buna göre 'fakirin sülûku, tasavvuf [yani ahlak] makamını kat' ettikten sonradır."<sup>748</sup> Tilimsânî'nin tasavvuf ve sülûk ayrımını biraz açacak olursak "tasavvuf nefsin yerilmiş sıfatlardan nefyedilişinin sıfatıdır" fakra eşdeğer olan seyr ü sülûk ise "nefsin zâttan nefyedilmesinin sıfatıdır."<sup>749</sup> Söz konusu teknik ayırım kanaatimizce Tilimsânî'nin ilim-irfan-tahkik olarak dikkat çektiğimiz üçlü bakış açısının bu konuya yansımadır. Bu teknik ayırmada; tasavvuf ilim tavrından irfan tavrına yolculuk diğer bir ifadeyle çokluktan birliğe doğru yolculuk, seyr ü sülûk ise irfandan tahkik tavrına diğer bir ifadeyle mutlak birliğe doğru yolculuktur. Tilimsânî'nin bu teknik ayrımı bir tarafa bırakıldığında İbnü'l-Arabî'nin "Allah'ın ahlakıyla ahlaklanmak tasavvufun ta kendisidir"<sup>750</sup> dediği gibi tasavvufun genel anlamıyla Allah'ın ahlakıyla ahlaklanmak olduğu noktasında sûfîler ittifak halindedirler.

Tilimsânî'nin yaptığı tasavvuf ve sülûkle ilgili teknik ayırım ve ayrıntıya değindikten sonra ihsâ ve tahalluk kavramına kendinden önceki sûfîlerin yaklaşımlarını karşılaştırmalı olarak sunup tahlil edeceğiz. Yukarıda söz konusu edilen hadis-i şerifin 'Allah'ın doksan dokuz ismi vardır' şeklindeki ilk kısmından hareketle sorulan sorular 'İsimlerin sayısı kaçtır? İsim müsemmanın aynı mıdır değil midir? İsimlerin sayısı tevfiği midir değilmi dir? vb. sorulara sûfîlerin yaklaşımı Tilimsânî merkeze alınarak 'Hakk'ın İnsanla İrtibatı Açısından İlâhî İsimler' başlığı altında irdelenmişti. Hadis-i şerifin 'Kim bunları ihsâ ederse cennete girer' kısmındaki 'ihsâ'dan ne anlaşıldığının detaylarına inildiğinde esmâ-i hüsnâ'yı şerh eden müelliflerin mensup olduğu ilmî gelenek ve tavırlara göre 'ihsâ' kavramına yaklaşımlarının önemli ölçüde farklılaştığı görülür. Sözelimi ilk esmâ şarihlerinden ve dilci müfessirlerden olan Zeccâc'ın "ihsâ" kavramına yaklaşımının merkezinde lügavî tahliller vardır:

---

hükümlerinden bir şey zikretmedi. Bu seferlere işaret kabilinden bir nebze açıklayacağım" diyerek kendi sistemine göre ikinci, üçüncü ve dördüncü seferi açıklamıştır. Tilimsânî, *Şerhu Mevâkıfî'n-Niffêrî*, 53a-55a.

<sup>748</sup> Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 50b.

<sup>749</sup> Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 53b.

<sup>750</sup> "et-tahalluk bi esmâillâhi huve't-tasavvuf" İbnü'l-Arabî, *el-Futuhât*, c. II, s. 267.

Araplar bir şeyin çokluk ve genişliğini ‘hasâ/الحصى’ kelimesiyle ifade ederler. Bir kimsenin yayında bir topluluk cemaat bulunduğu ‘indehu husâtun mine’n-nâs’ denilir. [...] Bir kimse sayı saydığında ‘hasaytü’l-hasâ’ denilir. Bir şeyi bir şeyden ayırdığında ‘ahsaytuhu’ denilir. [...] Husât akıl anlamına da gelmektedir. Bir şeye güç yetirdiğinde ve onu kuşattığında ‘ahsaytuhu’ denilir. Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: “O [Allah] sizin [gece ibadetini] asla ‘ihşâ’ edemeyeceğinizi bildiği için tövbelerinizi kabul etti.” [Müzemmil, 70/23] Allahualem Hak burada ‘asla ihşâ edemeyeceğinizden’ ‘asla güç yetiremeyeceğinizi’ kast etmiştir. [...] Resûl-i Ekrem’in “kim onları ihşâ ederse”den muradının sırasıyla şu[nlar] olması muhtemeldir: **i.** ‘Kim isimleri çok sayarak [isimler onun] akli (husâtuhu) oluncaya kadar adetlerini artırırsa.’ **ii.** Kim onlara güç yetirirse yani onları bir birinden ayırma ve anlamaya güç yetirirse [...]. **iii.** Kim onları akleder ve anlamlarını derin bir şekilde düşünürse. Bu muhtemel mana yukarıda zikredilen ‘husât’ın akıl anlamına binaen verilmiştir.<sup>751</sup>

Sûfî esmâ şerhleri, Zeccâc’ın ifade ettiği gibi ihşâ kavramının içeriğini sadece isimleri saymak, anlamlarını bilmek olarak görmezler. Yukarıda da işaret edildiği gibi sûfilere göre ihşâ’dan genel anlamıyla maksad ilâhî isimlerle ahlaklanmaktır. Gazzâlî isimlerin anlam ve mefhumlarının dildeki vaz’ını bilmek hususunda rüsum ulemasını ayrıcalıklı görür. Ancak Gazzâlî bu ayrıcalığıyla beraber rüsum ülemasının yaklaşımının eksik olduğunu belirtir. Çünkü ilâhî isimlerin, lafzını duymada insanlara hayvan, dildeki vaz’ını fehm etmede bedevî, tasdik etmede çocuk ortaklık eder.<sup>752</sup> Gazzâlî’ye göre ihşâ bütün bunlara ilaveten ilâhî isimlerin hakikatleriyle ahlaklanmaktır. Sûfî esmâ şarihleri arasında İbn Berreccan, ihşâ kavramına yüklediği geniş anlamlarla öne çıkar. Ancak İbn Berreccan diğer kavramlarda olduğu gibi ihşâ kavramına verdiği anlamları zâhirî ve bâtinî<sup>753</sup> anlam şeklinde ayırmaz. İbn Berreccan’ın ihşâ kavramına farklı boyutlarıyla yaklaşımı şu şekildedir:

<sup>751</sup> Metnin orijinali şöyledir:

العرب تعبر عن كثرة الشيء وسعته بالحصى، يقال: عنده حصي من الناس، أي جماعة. [...] ويقال: حصيت الحصى إذا عدته، وأحصيته إذا ميزته بعضه من بعض. [...] والحصاة العقل. [...] ويقال: أحصيت الشيء إذا أطقته واتسعت له، وقال الله عز اسمه: ﴿عَلِمَ أَنْ لَنْ تُحْصَوْهُ فَتَابَ عَلَيْكُمْ﴾ [المزمل، ٧٣/٢٠] أراد والله أعلم لن تُطيقوه. فيحتمل أن يكون معنى قوله ﷺ: "من أحصاها" من أكثر عددها حتى صارت حصاته لكثرة عددها. ويجوز أن يكون معناه: من أطاقها، أي من أطاق تمييزها، وتفهمها. [...] ويجوز أن يكون معناه، من عقلها وتدبر معانيها من الحصاة التي هي العقل وقد تقدم ذكره.

Zeccâc, *Tefsîru Esmâillâhi'l-Hüsnâ*, s. 22-24.

<sup>752</sup> Gazzâlî, *el-Maksadü'l-Esnâ*, s. 45.

<sup>753</sup> Konevî ‘ihşâ’ kavramının zâhirî ve bâtinî anlamlarını şöyle açıklar: “İhşâ’ zahir uleması indinde ilim demektir. Bu ilimde isimlerin lafız ve anlamlarını bilmek ve isimlerin eser ve neticelerinin hakikatlerine ulaşmak demektir. Ehlullah indinde ‘ihşâ’ isimlerle vasıflanmak, onlarla zuhur etmek, onların neticelerinin derecelerini geçmek-aşmaktır. Böylece Allah Teâlâ’nın kendi nefisini ‘yardım edenlerin en hayırlısı’, [Âl-u İmran, 3/150] ‘hükmedenlerin en hayırlısı’, [A’raf, 7/87] ‘koruyucuların en hayırlısı’, [Yusuf, 12/64] ‘rızk verenlerin en hayırlısı’ [Mâide, 5/114] ve ‘yaratıcıların en güzeli’ [Sâffât, 38/125] vasfettiği ve nebisinin (s.a.v) ‘Müminlere karşı raûf ve rahim’ [Tövbe, 9/128] olduğundan haber

**i. İhsâ kavramının üçlü tasnifle açıklanması. i. Aşama.** İsimleri Kurân ve sünneten tümevarımla (istikrâ) çıkarmak ve dilsel açıklamalarını yapmak (el-i'tibâr min lügâti'l-arab). **ii. Aşama.** Söz konusu ismin âlemdeki yollarını bilmeye ve yaratılmışlardaki (halika) yolların incelenmesine değinmek. **iii. Aşama.** İsimlerin anlamlarıyla kulluk etmeye (taabbüd) ve bununla Allah rızasını gerektirecek nefsin amellerine irşad etmek.<sup>754</sup>

**ii. İhsâ kavramının yedili tasnifle açıklanması: i.** İsimlerin sözlük anlamlarını ortaya koymak. **ii.** İsimlerin birini diğerinden ayırt eden özelliklerini (havâss) bilmek. **iii.** İsimlerin yedi yüce sıfata ulûhiyet, vahdet, hayat, ilim, kudret, irade ve mülk sıfatlarına dönüşünü bilmek **iv.** İsimlerin âlemdeki anlam ve etkilerini incelemek. **v.** İsimlerin muktezasına göre kullukta bulunmak (taabbüd). **vi.** İsimlerden anlaşılan anlamın gereğince nefsi amelle sorumlu tutmak. Aynı zamanda nefsi emir ve nehyin hükmünden edep yoluna sevk etmek. Yine nefsi sünnetten bidate yönelmeksizin Rabbine muvafakat etmede edep yoluna sevk etmek. **vii.** İsimlerin zaruri anlamlarının insan fitratında yerleşik olduğunu ancak mezkûr isimlerin anlamlarının sonunun olmadığını bilmek.<sup>755</sup>

İbn Berrecan ihsâ kavramına yaklaşımıyla tasavvufî esmâ literatüründen büyük ölçüde farklılaşmaktadır. Burada konumuz İbn Berrecan olmamakla beraber kendisinin bütün sûfi esma şerhlerinden ayrılan bu yönüne işaret edeceğiz. Şöyle ki o sûfilerin ihsâ kavramını tahalluk kavramıyla ifade etmelerini kabul etmemiş ve taabbüd kavramını tercih etmiştir. İbn Berrecan'ın tahalluk değil de taabbüd kavramını seçmesi onun diğer sûfilerden farklı olarak ihsâ kavramını taabbüd kavramına eşdeğer görmesinden kaynaklanmaktadır. Burada değinilmesi gereken bir diğer önemli nokta İbn Berrecan'ın tahalluk kavramını kabul etmemesinin nedenidir. Böyle bir tercihe yönelmesinin sebebi İbn Berrecan'ın tahalluk kavramına yaklaşımından kaynaklanmaktadır. Zira İbn Berrecân, tahalluk kavramının felâsife kökenli bir kavram olduğunu düşünmekte ve bundan dolayı tahalluk kavramına karşı çıkmaktadır. Çünkü sûfilerin 'Allah'ın ahlakıyla ahlaklanmak/tahalluk biahlâkillah' diye ifade ettiği mâna ve mefhumu

---

verdiği gibi ehlullaha isimlerin ayınlarının verilmesi (ıtlak) uygun olsun.” Konevî, *Şerhu Esmâillâhi'l-Hüsnâ*, s. 108.

<sup>754</sup> İbn Berrecân, *Şerhu Esmâillâhi'l-Hüsnâ*, s. 3-4.

<sup>755</sup> İbn Berrecân, *Şerhu Esmâillâhi'l-Hüsnâ*, s. 4-9.

felâsifenin ‘takat miktarınca Allaha benzemek/teşebbuh billah bi hasebit-tâkat’ mefhumuna eşit görmekte ve bu yaklaşımı şiddetle tenkit etmektedir. Bu konudaki kıyas ve çikarsaması şöyledir:

Nübüvveti küçük gören (istiklâl) ve kasır akıllarını tazim eden ve aklettiklerini nübüvvet ilmine önceleyen felsefecilere tabi olanlardan biri şöyle demiştir: Amellerin en faziletlisi insan takati miktarınca Allah’ın ahlakına benzemektir (teşebbüh). Bu -Allah seni muvaffak kılsın- ibare ve yöntemde (mezhep) hatadır. Felsefecinin ibaredeki [et-teşebbüh bi ahlâkillah] hatasına gelince herhangi bir şey herhangi bir vecih, isim ve sıfatta Allah’a benzemez. Gerçekte (tahkik) Allah’ın sıfatlarının ahlakla ifade edilmesi caiz değildir. Çünkü ahlak sözünün özü halk sözünden alınmıştır. Allah’ın sıfatları bu ve bunun gibi şeylerle ifade edilmez. Kula Allaha benzeme (teşebbüh) değil -ki Allah bundan yücedir- ibadet etme (taabbüd) ve yakınlaşma (takarrub) cihetiyle nisbet edilen ahlakın anlamları dönüşümlüdür (tetefe’alu). [Yani değişken bir kimsenin ahlakı değişmekten yüce olana nisbet edilemez.] Yöntemdeki hatalarına gelince şöyle diyorlar: Âlimin ona [felsefeciye] öğrettiği şeyle [felsefeci] Hakk’a benzer (şibh) oldu. İtikatlarının bozuk oluşundan dolayı onların dilinde hürriyet, kitap ve sünnetin ilmini düşürme (iskât) gibi sözler vârit oldu ve Hakk’a benzedikleri iddialarından (teşebbüh billah) dolayı kendilerini peygamber, kitap ve sünnete tabi olmaya ehil görmediler.<sup>756</sup>

İbnü’l-Arabî *Fütühât*’ta insanın Rahman’ın sureti üzere yaratılmış olmasını kevnî hakikatleri ve ilâhî isimleri kendinde cem etmesini Kuşeyrî, Gazzâlî ve İbn

<sup>756</sup> İbn Berrecân, *Şerhu Esmâillâhi’l-Hüsnâ*, s. 380; Bu yorumlar İbn Berrecân’ın sûfilerin kail olduğu vahdet fikrinden uzak olduğunu ve tamamen farklılaştığını îmâ etse de onda İbnü’l-Arabî ve Tilimsânî’de gördüğümüz vahdet fikrini açıkça gösteren ifadeleri şöyledir: “Ehl-i tevhid için tevhidin bu üç makamından daha muhkem olan ve onda kâim oldukları yüce bir makam vardır. Yani tevhidi kastediyorum. (Ehl-i Tevhid) bu makamda el-Vahidu’l-Ehadi celali ve vahdetiyle görür. Orada ne kendini ne de ondan başkasını görmezler. Bunu tevhidde fena olma olarak isimlendirirler. Daha önceki geçtiği makamlardan da aynı şekilde fena olurlar. Yani (tevhid ehli bu makamda) matlupları hariç her şeyden fenâ olurlar. Bu Cenab-ı Hakk’ın şu sözünde söylediği gibidir. “Ben kulumun kalbine muttali olurum ve şayet kalbinde zikrimin galebe çaldığı halde bulursam ben onun kendisiyle işittiği kulağı, kendisiyle gördüğü gözü, kendisiyle yürüdüğü ayağı ve de kendisiyle tuttuğu eli olurum.” Hadis-i Şerif. Kul kuldur, Rab şüphesiz Rab’tır. Bunun te’vilinde bazıları büyük bir hataya düşmektedirler. [Bu hadisin] mana[sı] şudur. Allah hakkı söyler ve doğru yola o iletir. Muhakkak ki “Allah Âdem’i kendi suretinde yaratmıştır”. [Buradaki ‘kendi suretinde’ ibaresinden maksat] zât olarak değil esma ve sıfat olarak [kendi suretinde] yaratmadır.

Kul, kul alametleri (simât) olan zelillik, fakirlik, aciziyet, tevazu ve itaat gibi kulluk isimleri ve yaratılmışların bilgileriyle mevsuf olurlar. Aynı şekilde o, ucb, kibir, kabalık, övünme, büyüklük, azamet ve kendi kendine yeterli olma gibi bunlara benzer rububiyet isimleri ve ulûhiyyet sıfatlarıyla da mevsuf olurlar. Allah kulunu sevdiğinde (tevellâ) onu nefsinin şerrinden ve onu ulûhiyyet ve rububiyet isimlerini kullanmasının şerrinden korur. Ve bu şekilde onu kendini büyük görme ve kibirlenme gibi sıfatlarını kulundan nesh etmekle de ona dost olur. Bu azamet sıfatlarını [tekrar] kula yöneltilir ve kulu düşmanları üzerine yöneltilir. [Bunu yaptıktan] sonra kuluna tekrar kulluk sıfatlarını verir. Bu isimleri kulunda gerçekleştirir. Bu zaman kuldaki Hakk’ın sıfatları ve yaratma eserinden olan yüceliğin hepsi (uluvv) O’nun olur ve onu (yüceliği) ubudiyet [sahibinin] seciyesinde (şâkile) kullanır. O [kul] O oldu. Yani o Hak oldu (el-Azîmü’l-Hak el-Aliyyu’l-Kebîr). Bu zaman kulda (mütevellâ) ancak Allah’a ait bir hizip kalır. Sonra onu iki vasfa [abd ve Hak] muvafakatle (vifâk) rızıklandır. Böylece abd Hak (Kâne abden hakken) oldu. Kul O’nun halk, emir ve velayet olarak işitmesi, görmesi, ayağı, eli ve zahir ve batın organları olur. [...] İnşallah bu [yorum] tevile daha uygundur.” İbn Berrecân, *Şerhu Esmâillâhi’l-Hüsnâ*, s. 7-8

Berrecañ Esmâ Őerhlerinde zikretmiŐtir<sup>757</sup> demekte ve ilâhî isimlerle tahalluk eden kimsenin bu hususu bileceđini söylemektedir. Bu bilgilerden hareketle Őunu söyleyebiliriz: İbnü'l-Arabî İbn Berrecañ'ın Őerhinden ve söz konusu tahalluk eleŐtirisinden kesinlikle haberdardır. Ancak İbnü'l-Arabî *Fütühât*'ın bir baŐka yerinde "ilâhî isimlerle tahalluk konusunda ulemâ ihtilaf etmemiŐtir"<sup>758</sup> demektedir. AŐađıda nakledeceđimiz ifadelerinden de anlaŐılacađı üzere İbnü'l-Arabî taabbüd ve tahalluk kavramlarını İbn Berrecañ gibi bütünüyle birbirine zıt olarak görmez. İbnü'l-Arabî teŐebbüh ve tahalluk kavramlarının mana ve medlulünün birleŐtiđi ve ayrıldıđı noktalara Őöyle dikkat çekmektedir:

İlâhi hazrete takat miktarınca teŐebbühe kail olanlara gelince bu isimlerle tahalluktur ki bu matlup ve kemalin aynıdır [**birleŐtiđimiz nokta.**] Bu aynıñ husulünde deđil, sülük babında sahihtir. Aynıñ husulüne gelince [burada] teŐebbüh yoktur bilakis o [sâlik] Hakk'ın aynıdır. Bir Őey kendi nefsine teŐebbüh etmez. [Yani biri diđerine benzemesi için iki Őeyin olması gerekir.]<sup>759</sup>

İbn Berrecañ'ın tahalluk ve taabbüd arasında yaptıđı kesin ayırım kendisinden etkiler taŐıyan İbnü'l-Arabî ve Tilimsânî'de dahil sûfilerde karŐılık bulmamıŐ ve sûfiler tahalluk kavramını kullanmaya devam etmiŐlerdir. İbn Berrecañ'ın söz konusu ayırımına dikkat çektikten sonra ihsâ kavramının sufiler tarafından tahalluk olarak anlaŐılmasının detaylarına geçebiliriz.<sup>760</sup> Sûfi Esmâ Őerhleri arasında İbnü'l-Arabî ve Tilimsânî'nin kaynaklarından olan Gazzâlî'nin *el-Maksadü'l-Esnâ*'sı 'Allah'ın ahlakıyla ahlaklanmak' ifadesinin savonusuyla öne çıkar. Gazzâlî ilâhî isimlerle ahlaklanmayla insanın kemâlde Cenâb-ı Hakk'a ulaŐamayacađını sûfilere yaptıđı deliller ve mantıkî istadlallerle söz konusu eserinde geniŐçe açıklamakta ve İbn Berrecañ gibi ilahi isimlerle ahlaklanmanın Hakk'a misl veya Őibh olma iddiasını kabul etmemektedir. Ayrıca Gazzâlî, 'isimlerin hepsini bilmek', 'Hakk'ın sureti üzere yaratılmak ve 'Hakk'ın halifesi olmak' ifadeleri arasında bađlantı da kurmamaktadır. Dolayısıyla onun misl ve mümaselet kavramlarına yaklaŐımı İbnü'l-Arabî ve Tilimsânî'den farklılık

<sup>757</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Fütühât*, c. I, s. 649.

<sup>758</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Fütühât*, c. I, s. 231.

<sup>759</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Fütühât*, c. II, s. 93.

<sup>760</sup> Tahalluk kavramı ihsâ kavramı gibi hadis-i Őerif menŐelidir. Yani ihsa kavramı "kim isimleri ihsa ederse cennete girer" hadis-i Őerifine tahalluk kavramı da 'Allah'ın ahlakıyla ahlaklanmız' hadisi Őerifine dayanmaktadır. İhsâ kavramı hadislerde muttefekun aleyh bir Őekilde varit olduđundan tahalluk kavramını ihsa kavramının altında ve ihsâ kavramının açıklayıcısı olarak deđerlendirdiđimizi burada belirtelim.

arz etmektedir.<sup>761</sup> Şimdilik burada bilhassa Tilimsânî'nin insan-ı kâmilî Hakk'ın misli olarak görmesinin Hakk'ın Mutlak hüviyetinde değil rububiyetinde olduğunu belirtelim. Tekrar Gazzâlî'ye dönecek olursak onun her türlü Hak ve insan arasındaki misillik ve mümaseleti nefy eden ifadeleri şöyledir.

**[İlâhî ahlakla ahlaklanma denklîği (mümâselet) gerektirmez]** Beyaz siyaha araz, renk, gözle idrak edilişi vb. şeylerden dolayı ortak olur. Görmüyor musun? Kim 'O bir mahalde olmaksızın mevcut ve Semî, Basîr, Âlim ...dir, insanda aynı zamanda [gören, duyan bilen vb.] böyledir' derse [siyahın bazı özelliklerinde beyaza ortak olduğundan hareketle İnsan ve Hakk'ın görme, duyma bilmedeki ortaklıklarından dolayı insanı Hakka] teşbih etmiş ve benzer (misl) isbat etmiş oldu. Heyhat ki durum böyle değil. Eğer durum böyle olsaydı her kes müşebbihe olurdu. Çünkü ortaklığın en azı Varlığı [Hak ve halk için] isbat etmektir ki bu da [Hak ve halkın] müşabehetini îmâ ediyor. [...] İlâhî olanda asla müşareket tasavvur edil[e]mez. Kulun rahîm, sabûr oluşu mümaseleti gerektirmez. İlâhî olan özellik Ancak Allah içindir ve onu da ancak Allah bilir. [...] Cüneyd şöyle demiştir: 'Allah'ı ancak Allah bilir'.<sup>762</sup>

Gazzâlî'ye göre Hallac, Bâyezîd-ı Bistâmî gibi sûfilerin şathiyeleri ilâhî ahlakla ahlaklanmanın sonucu sâdır olmuştur. Ancak "mâkulâtta derin bilgi sahibi (kıdem râsih) olmayanın ayağı kaymış" ve bunları hulul ve ittihad olarak isimlendirmişlerdir.<sup>763</sup> Gazzâlî söz konusu şathiyeleri 'Allah'ın ahlakıyla ahlaklanmak' ifadesinin mânâ ve mefhumunu merkeze almanın yanı sıra aklî yorumlarla tevil etmektedir:

Bâyezîd-ı Bistâmî'nin 'Kendimi tenzih ederim, şânım ne kadarda yücedir' -eğer ona aidiyeti sahihse- [Aklî te'vîl] sözü ya onun dilinde Allah'tan haber verme durumunda cari olmuştur. Eğer bir kimse [Bâyezîd'in] 'Benden başka ilah yoktur, bana ibadet edin' [Tâhâ, 20/14] âyetini okuduğunu duysa [kendinden değil de] Allah'tan haber verdiğine hamleder. [İlâhî isimlerle ahlaklanmayla ilgili te'vîl] Ya da mezkûr sözü Kuds sıfatındaki hazzının kemâlini müşahedeyle cari olmuştur. Mevhum ve mahsustan marifet, şehvet ve hazlardan himmetle terakkide nefsinin kudsiyetinden haber vermiş ve 'Sübhânî' demiş ve halkın genelinin durumuna nispetle şânının yüceliğini görerek 'mâ a'zama şânî/şânım ne yücedir' demiştir. Ancak o bununla beraber biliyor ki; nefsinin şân ve kudsiyetinin yüceliği Hakk'a nispetle değil halka nispetledir.<sup>764</sup>

Kuşeyrî, Gazzâlî ve İbn Berrecan'da olduğu gibi İbnü'l-Arabî'nin şerhi de "Allah'ın doksan dokuz ismi vardır. Kim bunları ihsâ ederse cennete girer" hadis-i şerif merkezlidir. Ancak İbnü'l-Arabî'nin seleflerlerinden farkı, ilâhî ahlakla ahlaklanmaya üç boyutlu -taalluk, tahakkuk ve tahalluk- olarak bakmasıdır. Bütün isimleri bu üç

<sup>761</sup> Bu konuya bir sonraki başlık olan 'İsimlerin Âdeme Ta'limi: Hakk'ın Sûreti Üzere Halk Edilen Halife' kısmında detaylı olarak değinilecektir.

<sup>762</sup> Gazzâlî, *el-Maksadü'l-Esnâ*, s. 151.

<sup>763</sup> Gazzâlî, *el-Maksadü'l-Esnâ*, s. 153.

<sup>764</sup> Gazzâlî, *el-Maksadü'l-Esnâ*, s. 154.

kavram altında şerh eden İbnü'l-Arabî, Tilimsânî ve Cendî'nin<sup>765</sup> aksine bu ahlaklanmanın nihayetini tahakkuk olarak değil tahalluk olarak görür. Tilimsânî de kulun ilâhî isimlerle irtibatının nihayetini tahakkuk kavramıyla ifade etmektedir: “Hak Teâlâ dilediği kimseye dilediği gibi sıfatlar elbisesini giydirir. Cenab-ı Hakk'ın sıfatlar elbisesini giydirmesi kulun esmâ-i hüsnâ'yla tahakkuk etmesidir. Esmâ-i hüsnâ'yla tahakkuk, esmâ-i hüsnâyla tahallukun üzerindedir.”<sup>766</sup> İbnü'l-Arabî, *Keşfu'l-Ma'nâsını* tahalluk-tahakkuk değil tahakkuk-tahalluk sıralamasına göre bina etmiştir. Dolayısıyla Tilimsânî ve Cendî'nin tahakkuk kavramına yüklediği anlamı İbnü'l-Arabî tahalluk kavramına yüklemiştir. Kendisi bunu yaparken büyük ölçüde ‘Allah’ın ahlakıyla ahlaklanınız” ibaresindeki tahalluk kavramını esas almıştır. Kendi ifadeleri şöyledir:

Kul için Hakk'ın isimleriyle taalluk, tahakkuk ve tahalluk etmeleri vardır.

Taalluk [İsimlerle Alakalanma]: mutlak olarak zâta delalet etmesi haysiyetiyle senin [yani kulun] bunlara [yani Hakk'ın isimlerine] muhtaç olmandır (iftikar).

Tahakkuk: [İsimlerin hakikatlerini bilme] Bu isimlerin mânâlarını Hakk'a ve sana [yani kula] olan nispetiyle bilmendir.

Tahalluk: [İsimlerle ahlaklanma] Bu isimlerin Hakk'a yakışır bir şekilde nispet edilmesi gibi senin kendine sana yakışır şekilde [yani kula yakışır şekilde] nispet etmendir.<sup>767</sup>

## 2.2. İsimlerin Âdeme Ta'lîmi: Hakk'ın Sûreti Üzere Halk Edilen Halife

İbn Berreccan'ı kısmen hariç tutarsak İbnü'l-Arabî öncesi sûfîlerle İbnü'l-Arabî sonrası sûfîlerin ‘Allah Âdem’e bütün isimleri öğretti’<sup>768</sup> ve ‘Yeryüzünde bir halife yaratacağım’<sup>769</sup> âyetleriyle ‘Allah Âdem’i kendi suretinde yarattı’<sup>770</sup> ve ‘Ben onun

<sup>765</sup> Mueyyedüddin Cendî'ye göre İbnü'l-Arabî'den farklı olarak kulun ilâhî isimlerle olan irtibat sırası şöyledir. Taalluk-tahalluk-tahakkuk ve dolayısıyla Cendî'de kulun ilâhî isimlerle irtibatının nihai ifadesi tahakkuktur. Şöyle ki; “Esmâ-i hüsnâ'dan olan Cevâd (Cömert), isminin âleme bir taalluku (bağlantısı) vardır. İlahî cömertliğin eserlerinin bütünü, âlemin tamamında gözlenir, dâimî olarak şeylerin varlığa gelişi bu ilâhî cömertlikten kaynaklanır. Dolayısıyla yaratılmışların bu noktada, Cevâd ismi ile taallukta bulunmaları için herhangi bir çaba göstermelerine gerek yoktur, yâni tekil olarak yaratılmışların tümü bu düzeyde isimlerle zorunlu bir ilişkiye sahiptir. Ancak bir kimse Tanrı'nın bu ismi ile yetkinlik kazanmaya kast edip çaba gösterirse, cömertliğin kemâlinin eserleri onda sürekli bir şekilde görülmeye başlanır, yâni bu ismin gereği olan ahlâkı yerine getirdikçe (tahalluk), bu ismin tecellîleri kendisinde iyice yerleşir. Böylece o kimse artık kendisinde yerleşen Cevâd isminin tam mânâsıyla mazharı olur ve Tanrı ile tahakkuk bağı gerçekleşmiş olur.” Ercan Alkan, “‘Esmâ-i ilâhiyyede bî-had hünerim var’: Niyâzî-i Mısrî'nin Esmâ-i Hüsnâ Yorumu”, İstanbul, *Kulun Niyâzı Mısrî Niyâzî Sempozyumu*, 2010, [Basılmamış Tebliğ] s. 3.

<sup>766</sup> [الحقّ تعالى يلبسه من صفاته ما شاء كما يشاء، وذلك هو التحقّق بالأسماء الحسنی، وهو فوق التخلّق بها] Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 72b.

<sup>767</sup> İbnü'l-Arabî, *Keşfu'l-Ma'nâ*, s. 207-208.

<sup>768</sup> el-Bakara, 2/31.

<sup>769</sup> el-Bakara, 2/30.



gören gözü ve işiten kulağı olurum' hadis-i şerifine bakışları büyük ölçüde farklılık arz etmektedir. İbnü'l-Arabî'nin *Fusûs*'unun Âdem fassı söz konusu iki âyet ve iki hadis-i şerif üzerine bina edilmiştir. Tilimsânî başta olmak üzere kendisinden sonra gelen sûfiler söz konusu iki ayet ve iki hadis-i şerif arasındaki irtibat üzerinde yoğunlukla durmuş ve 'halife kılınmak', 'isimleri bilmek' ve 'Hakk'ın sureti üzere olmak' ifadelerinin her birini bir diğerinin tamamlayıcı cüz'ü olarak görmüşlerdir. Biz burada söz konusu âyet ve hadislere İbnü'l-Arabî öncesi ve sonrası sûfilerin yaklaşımlarını sunarak Tilimsânî'nin bu konuya olan yaklaşımını tespit edeceğiz.

*Şerhu'l-Esmâ*'sında söz konusu âyetlere yer vermeyen Kuşeyrî, *Letâif* te sadece yukarıda zikrettiğimiz iki âyetle ilgili açıklamalarda bulunmaktadır. Kuşeyrî'ye göre Hak Âdem'e bütün mahlûkların ismini ve Kendisinin isimlerini öğretmiştir. Ancak Hak yine kendi isimlerini bilmede tektir. İnsan bütün mahlûkların ve Hakk'ın isimlerini bildiği için meleklerden üstündür. Kuşeyrî ayrıca Âdem'in bütün isimleri bilmesiyle halife olması<sup>771</sup> arasında bir ilişki kurmaz.

'Allah Âdem'e bütün isimleri öğretti' Allah'ın Âdem'e Hak ve mahlûkların bütün isimlerini -İbn Abbas ve başkalarının tefsirine göre- öğrettiği gibi âyetteki isimler/esmâ sözünün umum olması bütün isimleri kapsamasını gerektirir. Allah Teâlâ esmâ/isimler'in peşi sıra hepsi/kullihâ sözünü eklemesi şumul ve tahkiki gerektirir. Ancak Allah mahlûkların ilmindeki isimlerinin özel mahallini [yani Âdem'i] meleklerle izhar etti. Bu sayede Âdem'in meleklerle olan ruchaniyeti açığa çıktı. Hak Teâlâ'nın kendi isimlerini bilmedeki tekliğine gelince bu mukarreb meleğin dahi muttali olmadığı bir sırdır. Mahlûkların isimlerini bilmede Âdem'e rütbece müsavi olmayanın hangi tamahla Hakk'ın isimlerini bilmeye yaklaşacak ve gayp sırlarına vakıf olacaktır. [Bu ilâhî ve kevnî isimlerin hepsini bilen Âdem'e mümkün değilse isimlerin hepsini Âdem'den öğrenen meleklerle hiçbir şekilde mümkün değildir.] Mahlûkların isimlerini bilmedeki özellik Âdem'de olduğuna göre Meleklerin kendisine sücudunun sahih olmasını gerektirdi.<sup>772</sup>

Gazzâlî söz konusu iki âyet ve iki hadis-i şerife *Maksadü'l-Esnâ*'da ve *el-İktisad fi'l-İtikadda* hiç değinmez ve söz konusu hadisle ilgili *İhyâ*'sında<sup>773</sup> hadis-i şerifteki

<sup>770</sup> Buhari, İsti'zân, 1; Müslim, Birr, 115, Cennet 28. Bu hadis-i şerif'in Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam kelâmındaki yerinin karşılaştırılması ve tartışması için bkz. Abdullah Kartal, *Abdülkerim Cîlî*, s. 229-233.

<sup>771</sup> Kuşeyrî 'Yeryüzünde bir halife yaratacağım' âyetinin tefsirinde şöyle demektedir: "Denilir ki: Allah Teâlâ eşyadan dilediğini yarattı ve ancak Âdemle ilgili 'Yeryüzünde bir halife yaratacağım' diyerek şanını yücelttiği gibi hiçbir şeyin şanını yüceltmedi. Bu hitabın zahiri Âdem mahlûklardan olsa bile müşavereye benziyor. [Yani Allah Âdem'i halife kılarken meleklerle istişare etmişe benziyor]. Hak Teâlâ cennetleri [...] ve arşı [...] yarattı ve ancak 'ben arş veya cennet veya melek yaratacağım' demedi. Sadece Âdem'i teşrif ve tahsis ederek [kendisi hakkında] 'Yeryüzünde bir halife yaratacağım' dedi. Kuşeyrî, *Letâifu'l-İşârât*, c. I, s. 75.

<sup>772</sup> Kuşeyrî, *Letâifu'l-İşârât*, c. I, s. 76.

<sup>773</sup> Gazzâlî, *İhyâ Ulûmi'd-dîn*, Beyrut, Dâru'l-Ma'rife, t.y., c. II, s. 168, c. IV, s. 23, 26, 251.

suret lafzından zahiri anlamda suretin, diğer bir ifadeyle şekil ve rengin anlaşılması gerektiğini bildirmekte ve yorumunu bu husus üzerine bina etmektedir. Tespit edilebildiği kadarıyla ilk defa İbn Berrecan söz konusu hadisteki ‘Hakk’ın sureti üzere yaratılmak’ ifadesini ‘Hakk’ın isim ve sıfatlarının sureti üzere yaratılmak olarak’ yorumlamıştır. İbn Berrecan hadisten söz konusu yorumu sūfilerin yoğunlukla kullandığı ‘kulunun gören gözü duyan kulağı olurum’ hadisiyle irtibatlandırarak çıkarmıştır.

[Tevhid ehli bu makamda] matlupları hariç her şeyden fenâ olurlar. Bu Cenab-ı Hakk’ın şu sözünde söylediği gibidir. “Ben kulunun kalbine muttali olurum ve şayet kalbinde zikrimin galebe çaldığı halde bulursam ben onun kendisiyle işittiği kulağı, kendisiyle gördüğü gözü, kendisiyle yürüdüğü ayağı ve de kendisiyle tuttuğu eli olurum.” Hadis-i Şerif. Kul kuldur, Rab şüphesiz Rab’tır. Bunun te’vilinde bazıları büyük bir hataya düşmektedirler. [Bu hadisin] mana[sı] şudur. Allah hakkı söyler ve doğru yola o iletir. Muhakkak ki “Allah Âdem’i kendi suretinde yaratmıştır”. [Buradaki ‘kendi suretinde’ ibaresinden maksat] zât olarak değil esma ve sıfat olarak [kendi suretinde] yaratmadır.<sup>774</sup>

“Allah Âdem’i sureti üzere yarattı.” Bir diğer rivayette Rahman’ın sureti üzere yarattı. O’nun sureti abd-ı küllî’dir.<sup>775</sup>

İbnü’l-Arabî’nin ‘Allah Âdem’e bütün isimleri öğretti’ ayetini yorumlayışı İbn Berrecan’la birebir örtüşse de İbn Berrecan’dan farklı olarak sistemli bir şekilde ‘Allah Âdem’e bütün isimleri öğretti’<sup>776</sup> ve ‘Yeryüzünde bir halife yaratacağım’<sup>777</sup> âyetleriyle ‘Allah Âdem’i kendi suretinde yarattı’<sup>778</sup> hadisi şerifi üzerinden insan-ı kâmil, İbn Berrecan’ın deyimiyle abd-ı küllî tasavvurunu bina etmiştir. Bu ayetlerin ve hadisin merkezinde Allah’ın Âdem’e isimleri öğretmesi vardır. Çünkü İbnü’l-Arabî’ye göre kul, isimleri bilerek Hakk’ın sureti üzere olur ve Hakk’ın sureti üzere olmasıyla da Hakk’ın halifesi olur. İbnü’l-Arabî, bu üçlü irtibatı kurduğu en temel metinlerinden biri olan *Fusûs*’un Âdem fassını bizzat kendisi şöyle özetlemektedir:

Bil ki ilâhî isimler zatlariyle âlemin vücudunu talep ederler. Allah âlemi tesviye edilmiş ceset olarak icâd etti ve onun ruhunu Âdem kıldı -Âdem’le insanî âlemin vücudunu kastediyorum- ve **ona [Âdem] bütün isimleri öğretti**. Çünkü ruh kendisindeki kuvvetlerle bedeni tedbir edendir. Aynı zamanda isimler insan-ı kâmil için kuvvetler mesabesindedir. Bundan dolayı âleme insan-ı kebir denir. Ancak insanın vücudu ondadır [âlem-insan-ı

<sup>774</sup> İbn Berrecân, *Şerhu Esmâillâhi’l-Hüsnâ*, s. 7-8.

<sup>775</sup> İbn Berrecân, *Îzahu’l-Hikme bi Ahkâmi’l-İbre*, s. 120. İbn Berrecan’ın abd-ı küllî kavramı İbnü’l-Arabî’nin insan-ı kâmil ve kevn-i cami kavramlarına kaynaklık etmiş olması muhtemeldir. Geniş bilgi için bkz. İbn Berrecân, *Îzahu’l-Hikme bi Ahkâmi’l-İbre*, s. 118-124.

<sup>776</sup> el-Bakara, 2/31.

<sup>777</sup> el-Bakara, 2/30.

<sup>778</sup> Buhari, *İsti’zân*, 1; Müslim, *Birr*, 115, *Cennet*, 28; Bu hadis-i şerif’in Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam kelâmındaki yerinin karşılaştırılması ve tartışması için bkz. Abdullah Kartal, *Abdülkerim Cîlî*, s. 229-233.

kebir]. Böylece insan ilâhi hazretten bir muhtasar olmuş oldu. Bundan dolayı Hak onu suretle tahsis etti ve “Allah Âdem’i kendi sureti -başka bir rivayette Rahman’ın sûreti- üzere yarattı” dedi. İnsanî şahıstan maksudun nefis-i natika olduğu gibi Allah onu âlemde maksud olan ayn kıldı. Bundan dolayı onun zevaliyle dünya harap ve kendisinden dolayı imaret ahirete intikal eder.

O teveccühte (kast) ilk, îcadda son, surette zahir, makamda batındır. O Allah’a kul, âleme nispetle rabdir. **Bundan dolayı Allah onu halife ve evlatlarını halifeler yaptı.** Bundan dolayı âlemde ancak insan kendisindeki kuvvetten dolayı rububiyet iddiasında bulundu ve [aynı zamanda] ubudiyet makamını ancak insan kendi nefsinde en iyi şekilde gerçekleştirdi. O’na taş ve cematat -ki bunlar mevcudatın en düşüğüdür- ibadet etti ancak O’nun rububiyetine insandan daha aziz ve O’na ubudiyette insandan daha zelil bir şey yoktur. Eğer anladıysan sana insandan maksudun ne olduğunu açıkladım. Esmâ-i Hüsnâ ve esma-i hüsnâ’nın talebiyle O’nun izzetine bak. Esmâ-yı hüsnâyı taleple O’nun izzetini bilir ve O’nun esma-yı hüsnâyı zuhuruyla kendinin zilletini bilirsin. Bil ki buradan bilinen şudur: O iki suretten -Hak ve âlem- bir nüshadır.<sup>779</sup>

Tilimsânî’nin Hakk’ın hüsnâ ve gayr-ı hüsnâ bütün isimleri öğrettiği ve halifesi kıldığı insan anlayışı İbnü’l-Arabî’nin yukarıda özetlenen insan anlayışıyla büyük ölçüde örtüşmektedir.<sup>780</sup> Ancak Tilimsânî, İbnü’l-Arabî’nin ‘yoksa sen [şeytan] büyüklerden mi oldun’<sup>781</sup> âyetinden hareketle yüce meleklerin insan-ı kâminden diğer bir deyişle Âdem’den üstün olması fikrini; yukarıda bu bağlamda metnini aktardığımız Kuşeyrî gibi kabul etmez.<sup>782</sup> Şöyle ki İbnü’l-Arabî, söz konusu âyetteki ‘büyüklerden’ ibaresini hadis-i şerifte varit olan Âdem’in yaratılışından dahi haberi olmayan sücut ve rükuyla mükellef olmayan melekler olarak görmüş ve insanın söz konusu meleklerden yüce olamayacağını belirtmiştir. Tilimsânî, İbnü’l-Arabî’nin söz konusu ifadelerini şerh ederken kendisine şöyle itirazda bulunmaktadır:

<sup>779</sup> İbnü’l-Arabî, *Nakşu’l-Fusûs*, (thk. William Chittick), [Câmî, *Nakdu’n-Nusûs fî Şerhi Nakşi’l-Fusûs* içinde] Tahran, Müessesesi-i Mutalaât ve Tahkîkât-ı Ferhengî, hş. 1370, s. 3-4.

<sup>780</sup> “İnsan Hak Vücûd’un ilim ve nutukta aynı anda naibidir. Buna [Hakk’ın ilim ve nutukta insanın naibi olmasına] “O Âdem’e bütün isimleri öğretti [Bakara, 2/31] kavliyle işaret edilmiştir. Yani bununla [isimleri öğrenmekle] o [insan] hilafete müstahak oldu. Çünkü O şöyle buyurmuştur: “Yeryüzünde bir halife yaratacağım.” [Bakara, 2/30] İlimde melekler bunu inkâr ettiğinde Hak ve Melekler arasında [ilimde] münazara gerçekleşti. [Kendi durumlarını] itiraf ettiklerinde onlara Âdem’e secde etmelerini emretti. Secde itaattir. Buna [secdenin itaat olduğuna] “[Yusuf] anne ve babasını [kendi] taht[ın]a (arş) oturttu ve onlar [Yusuf’un anne-babası ve kardeşleri] itaat halinde/secde ederek/succeden boyun büktüler” kavliyle işaret edilmiştir. Yani O’na [Yusuf] itaati kendi nefisleriyle yaptılar. [Yusuf onlardan secde etmeyi/itaat etmeyi istemedi, onlar kendiliğinden yaptılar.] Eğer bunu bildiysen insan-ı kâmilin Âdem’i makamın varisi olduğunu hatta bundan [Âdem’i makamın varisliğinden] daha kâmil olanın -ki Muhammedî makamın verasetidir- varisi olduğunu bildin. O [insan-ı kâmil] O’nun [Hakk] kıyâmı üzerlerine gerekli olduğu bütün mevcudatta [Hakkın] naibidir. [وَأَنَّهُ نَائِبٌ عَنِ الْمَوْجُودَاتِ كُلِّهَا فِيمَا يَجِبُ]. Tilimsânî, *Şerhu’l-Fâtîha*, vr. 24b-25a.

<sup>781</sup> Sad, 38/75.

<sup>782</sup> Bu arada yukarıda Kuşeyrî’den alıntıladığımız metinde Kuşeyrî’nin melekler arasında ayrıma gitmediğini ve mutlak olarak Âdem’in meleklerden üstün olduğunu kabul ettiğini tekrar hatırlatalım.

O'nun [İbnü'l-Arabî] yüce melekleri insandan üstün kılmasına katılmıyoruz ve onun bu görüşünü kayda değer bulmuyoruz (lâ nuvâfikuhû ve lâ nerudduhû). 'Yoksa sen büyüklerden mi oldun' âyetindeki yüceler/el-âlîn ifadesine gelince Hak burada ancak mekân yüceliğini murat etmiştir. Mertebe (mekanet) yüceliğine gelince insan mertebeye onlardan [İbnü'l-Arabî'nin iddiasının aksine her türlü melekten] daha yüksektir.<sup>783</sup>

Tilimsânî, *Şerhu'l-Fusûs*'ta özet olarak serdettiği düşüncesini *Şerhu'l-Fâtiha*'sında genişçe açıklamış ve meleklerin insandan üstün olduğu görüşünü rüsum ulemasının görüşü sayarak eleştirmektedir. Ancak Tilimsânî, rüsum ulemasının melekleri 'mutlak olarak beşerden üstün tuttuklarını' belirtmektedir. İbnü'l-Arabî mutlak olarak meleklerin beşerden üstün olduğunu değil sadece "müheyyeme ve muhakkeme meleklerini"<sup>784</sup> beşerden üstün tutmaktadır. Aynı zamanda Tilimsânî'nin "mutlak ifadesiyle" İbnü'l-Arabî'yi bu tenkidin dışında tutması muhtemeldir. Bu konudaki ifadeleri şöyledir:

Hak sırf nurdur. Nurun manalarına gelince bunlar sıfatlar ve bunların [sıfatların] üzerine [vaki olan] isimlerdir. Sonra hakikat Mukaddes Zat isimler ve manaları [sıfatlar] tek bir hakikatle kapsamasını gerektirir. [Bu kuşatıcı hakikatte] kendisiyle beraber gayrın olmadığı nurun bizzat kendisidir. Şüphesiz Âdil ve adalet, Muksit ve adaletler, Mümin ve iman ve Râzık ve rızık vermek ve bilcümle her sıfat ve ondan [sıfattan] düzenli bir kıyasla [kıyasen muttariden] türetilmiş mastarı [Hak için] söylemek sahihtir. Eğer sen mukaddes zatın vicdanını vücudunda takrir ediyorsan bu seni korkutmaz. Çünkü bu açıktır. [Eğer sen bu dediklerimi kabul etmiyorsan] sana cehalet ve cünun ehlinin tevakkuf ettiği gibi tevakkuf etmek gereklidir. Çünkü ne zaman tevakkuf edersen perdelenirsin. Eğer rüsum uleması bu yüce ilimle hakikatini görünceye kadar muttasıf olsalar ve bunun [söz konusu yüce ilmin] maksudunu ikmal etmeden önce inkâr etmede aceleci davranmasalardı Hakk'ı görürler, şüpheleri izale olur ve onlara -haklarında söz söylemenin- sırf tenakuz olduğunu zannettikleri manalar kendilerinde cem edilirdi. Ancak ispat etmelerinden önce inkâr ve anlamamalarından önce ret etmeye olan acele onlar üzerine galebe çaldı. Bu Onların [rüsum uleması] en kerimi indinde kendilerindeki Allah'ın ilmini zikreden/hatırlatan kimseye hasedi vacip kıldı veya söylediği şeylerden dolayı onu inkâr ettiler. [Rüsum uleması] kendilerinden olan [yani insan cinsi] bir şahıs için bu söz konusu kemali uzak görmelerinden dolayı **mutlak olarak** meleklerin beşerden üstün olduklarını ve meleklerin Allah'ı insandan daha iyi bildiklerini zannettiler. Bu insani mertebeyi bilmemektir. Hatta sanki onlar Allah Teâlâ'nın babaları olan Âdem'e bütün isimleri öğrettiğini -ki onlar [rüsum uleması] onun [Âdem] evlatlarıdır- unuttular. Şüphesiz melekler babalarına kendisine [Allah'ın Âdem'e verdiği üstünlüğü] itiraf [etmenin] hakikatiyle secde ettiler.

<sup>783</sup> Tilimsânî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, vr. 71a; İslam düşüncesinde genişçe tartışılan söz konusu üstünlük meselesinin detayı için bkz. Ömer Mahir Alper, *Varlık ve İnsan -Kemalpaşazâde Bağlamında Bir Tasavvurun Yeniden İnşası-*, İstanbul, Klasik Yayınları, 2010, s. 135-151. Daha sonraları Abdülkerim el-Cilî İbnü'l-Arabî'ye Tilimsânî'nin ifadelerine benzer ifadelerle itiraz edecekti: "Bu O'nun görüşüdür. Ben buna inanmıyorum. Aksine, bana göre insan-ı kâmilin mertebesi insan-ı kâmilin mertebesinden daha üsttedir. Çünkü kuvvetin ceset, sıfatın zât ve arazın cevher için olması gibi melekler de insan-ı kâmil içindir." Cilî, *Şerhu Müşkilâti'l-Fütûhâti'l-Mekkiyye*, (thk. Yûsuf Zeydan), Dâru'l-Emîn, Kâhire 1999, s. 223-224; Ömer Mahir Alper, *Varlık ve İnsan*, s. 139. Cilî'nin insan-ı kâmil anlayışının detayı için bkz. Abdullah Kartal, *Abdülkerim Cilî*, s. 229-249.

<sup>784</sup> Ömer Mahir Alper, *Varlık ve İnsan*, s. 139.

Onlar [rüsüm uleması] O'nun [Âdem] sırrıdır. Çünkü oğul babanın sırrıdır. Bilecümle cahile ancak cehaleti zarar vermiştir.<sup>785</sup>

Tilimsânî, Allah'ın Âdem'e isimlerini öğretmesini “Ben gizli bir hazine idim, bilinmeyi istedim ve mahlûkatı yarattım” ifadesiyle irtibatlı olarak görmektedir. Çünkü Hak isimlerini Âdem'de görmese isimler mahsus ve mâkul olmayacak Hakk'ın ilminde mâlum olarak kalacaktı.<sup>786</sup> Tilimsânî Hakk'ın sureti üzere yaratılanın Hakk'ın Mutlak Hüviyetinin benzeri olamayacağını ifade etmektedir: “Tevratta şöyle geçmektedir: ‘Şemâilimiz ve suretimize [Mutlak Hüviyetimize değil Rububiyetimize] benzer bir mahlûk yaratmak istiyoruz.’ Buradaki benzerlik zât ve sıfatlarda değildir. Çünkü Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: ‘O'nun misli gibi bir şey yoktur/O'nun misli yoktur. [Şûrâ, 53/11] [...] Buradaki benzer/şibh senin şu sözündeki gibidir. ‘Senin gibi birimi bunu söylüyor’.<sup>787</sup> Tilimsânî bu ifadesini başka bir yerde şöyle açmaktadır: Hakk'ın sureti üzere yaratılan insan-ı kâmil, Hakk'ın mutlak hüviyetinin misli değil, rububiyetinin mislidir. Buradaki insanın rububiyetinden maksad meleklerin Âdem'e secde etmesi ve Âdem (a.s) Allah'ın yeryüzündeki halifesi olmasıdır. Tilimsânî'nin bu konudaki ifadeleri şöyledir:

İrfan ehli O'nun el-Bedî' ismi hakkında [rüsüm ulemasından farklı olarak] şöyle der. O nefsinde bedî'dir. Öyleyse ‘O'nun nefsi gibi bir şey yoktur.’ Biz âyetteki “kemislihi” deki kâf edatını zait olarak murat ettiğimizde bu [‘O'nun nefsi gibi bir şey yoktur.’] “O'nun misli gibi bir şey yoktur” [Şûrâ, 42/11] âyetinin anlamıdır. Eğer [“kemislihi” deki kâf edatı] zait değildir dediğimizde [âyetin anlamı] ‘insan gibi bir şey yoktur’ olur. Çünkü insan O'nun mislidir. Buradaki [O'nun misli anlamındaki misluhu'daki] ‘hâ’ zamiriyle [O'nun] Mutlak Hüviyetine işaret eden Hû zamirini kast etmiyorum. Aksine [O'nun] rububiyet[in]e işaret eden zamiri kastediyorum.<sup>788</sup>

“Yeryüzünde bir halife yaratacağım” [Bakara, 2/30] Halife kesinlikle halife kılan nev'inden (mustahlif) olur. Çünkü biz yerine bir hayvanı halife bırakan bir insan görmedik, aksine insan kendi mislini halife bırakır veya halifelğe salâhiyeti olup ta kendisinden üste olanı yerine halife bırakır. O zaman o [halife bırakılan/kılınan] halifelğe olan salâhiyetiyle [halife bırakanın/kılanın] o'nun mislidir.<sup>789</sup>

Tilimsânî'nin ve İbnü'l-Arabî'nin *Nakşu'l-Fusûs*'tan alıntıladığımız insan-ı kâmil anlayışı temelde benzeşmektedir. Bu anlayış kısaca şöyle özetlenebilir: Allah'ın isimlerinin hepsini bilen insan-ı kâmil, yaratılmışların tümünde Allah'ın halifesidir. İnsan-ı kâmil aynı zamanda Yaradan ve yarattıklarının suretini cem etmek suretiyle ikisi

<sup>785</sup> Tilimsânî, *Şerhu'l-Fâtîha*, vr. 106a-b.

<sup>786</sup> Tilimsânî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, vr. 4a.

<sup>787</sup> Tilimsânî, *Şerhu Mevâkıfi'n-Niffêrî*, vr. 11b.

<sup>788</sup> Tilimsânî, *Meâni'l-Esmâi'l-İlâhiyye*, vr. 41a-b.

<sup>789</sup> Tilimsânî, *Meâni'l-Esmâi'l-İlâhiyye*, vr. 43a.

arasında berzahır.<sup>790</sup> Ancak Tilimsânî, insan-ı kâmilin kimliği ve sayısı ile ilgili görüşleriyle İbnü'l-Arabî'den ayrılmaktadır. Çünkü İbnü'l-Arabî, insan-ı kâmil görüşünü hâtemü'r-rusul/resullerin mührü ve hâtemü'l-evliyâ/velilerin mührü ayrımı üzerinden açıklamakta ve resullerin mührünün tekliği gibi velilerin hateminin tekliği üzerinde durmaktadır.<sup>791</sup> Tilimsânî'ye göre Resûl-i Ekrem, aynı anda velayet, nübüvvet ve risaletin en yetkin ve tek örneğidir. Aynı zamanda risalet, nübüvvet ve velâyetin sonu ve sonuncusudur/hâtem. Tilimsânî'ye göre resullerin ve velilerin hatemi tek kişidir ve o da Muhammed Mustafa'dır (s.a.v). Onun makamına vâris olan her kes, ister bir milyon kişi olsun hâtemü'l-evliyâ'dır. Tilimsânî'nin *Şerhu'l-Fusûs*'un başında İbnü'l-Arabî'yi hâtemü'l-evliyâ/velilerin mührü<sup>792</sup> olarak nitelemesi de bu bağlamda düşünülmelidir. Tilimsânî bu konuyu bütün konularda olduğu gibi birlik-çokluk ilişkisi bağlamında değerlendirmektedir. O bu bağlamda İbnü'l-Arabî'nin *Fusûs*'taki "bu ilim ancak resullerin hâtemi ve velilerin hâtemi içindir" sözünü şöyle yorumlamaktadır: 'Resullerin hâtemi aynı zamanda velilerin de hâtemidir. Diğer bir ifadeyle Resullerin hâtemi ve velilerin hâtemi iki ayrı kişi değildir. Resul-i Ekrem'den sonra ümmetinden gelen ve velilerin hâtemliği makamını elde eden kimse aynı zamanda velilerin hâtemidir. Velilerin hâtemi olmakla velilerin hateminin sayısız olaması ona göre çelişkili değildir. O bu görüşünü şu dizelerle desteklemektedir:

Onlar, sayıca bir milyon dahi olsalar

Nâ-mütenâhî olan ferd-i vâhide dönerler

[لو آتتهم ألف ألف في عديدهم عادوا إلى واحد فرد بلا عدد]<sup>793</sup>

### 2.3. İsimlerin Sâlike Telkini: Esfâr-ı Erbaa ve Havâssu'l-Esmâ

Hakk, Âdem'i yeryüzünde halife kılmış ve bunun gereği olarak isimleri kendisine ta'lîm etmiştir. Tilimsânî, Hakk'ın Âdem'i sureti üzere yaratması ve

<sup>790</sup> Tilimsânî, *Meâni'l-Esmâi'l-İlâhiyye*, vr. 43a.

<sup>791</sup> Bu bağlamda "berzah" kavramının ayrıntısı için bkz. Tilimsânî, *Şerhu Mevâkifi'n-Nifferî*, vr. 21a; Tilimsânî, *Şerhu'l-Fâtîha*, vr. 201a-202a; Salman Bashier, *Ibn al-Arabî's Barzah -The Concept of The Limit and The Relationship Between God and The World-*, State University of New York Peress, Albany 2004, s. 75-91; M. Mustafa Çakmaklıoğlu, "İbnü'l-Arabî'ye Göre İlâhî İsimlerin Âlem'de Tecellîsi", İstanbul, *Tasavvuf*, S. 31, 2013, s. 7-11.

<sup>792</sup> Tilimsânî, *Şerhu Fusûsu'l-Hikem*, vr. 1b.

<sup>793</sup> Tilimsânî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, vr. 13b; Tilimsânî'nin bu bağlamda yani birlik-çokluk bağlamında insan-ı kâmilî değerlendirilmesinin detayı için bkz. Tilimsânî, *Meâni'l-Esmâi'l-İlâhiyye*, vr. 41a-44a.

yeryüzüne halife kılmasıyla beniâdemi mükerrem kılmasını irtibatlı görmektedir. Tilimsânî'ye göre "Biz beniâdemi mükerrem kıldık."<sup>794</sup> âyetinde zikredilen kerem; cimriliğin/buhl karşıtı olan kerem değildir. Aksine buradaki kerem kendisiyle beniâdemin has kılındığı kemal sıfatıdır. Hakk'ın sureti üzere olmak bütün insanlar için değil, ikinci seferi aşip üçüncü seferde olan ve kutbiyet makamına ulaşan kimseler için geçerlidir. Ancak her bir beniâdemin bilkuvve suret üzere olma potansiyeli vardır. İnsan bu potansiyelle yeryüzünde halife olmayı hak etmiştir. Tilimsânî, burada insanın yeryüzünde halife olmasını mecazen kullanır ve hakikat olarak insanın sadece yer yüzünde değil, bütün yaratılmışlarda halife olmasını kast eder.<sup>795</sup>

Sûfiler, Hz. Muhammed'in Hz. Âdem'e sütünlüğünü ruhun bedene üstün olmasıyla açıklarlar. Zira bedenlerin babası Hz. Âdem ruhların babası da Hz. Muhammed'dir. Sûfilerin bu görüşünü ruhları kemale erdiği için peygamber ve onların varisleri olan velilerin bedenlerini toprağın çürütmediği düşüncesiyle irtibatlandırmak mümkündür.<sup>796</sup> Sûfiler beniâdemin âdemiyyet veya yoğunlukla üzerinde durdukları Muhammedî makamı elde etmenin ve bu makamlara varis olmanın yolunun nazar ve düşünceden değil de seyr ü sülukten geçmesinde ittifak halindedirler. Ancak ilk dönem sûfilere daha önce de zikredildiği gibi Hakk'ın sureti üzere olmak ile Hakk'ın yeryüzündeki halifesi olmak arasında İbnü'l-Arabî ve Tilimsânî'de olduğu gibi açık irtibatlar kurmamışlardır. İlk dönem sûfilerin tasavvuf düşüncesinde söz konusu metafizik arka plan bu kadar açık değilse de genellikle sûfiler indinde seyr ü sülukun hedefi nihai kertede aynıdır. İlk sûfilerde seyr ü sülukun hedefi ahlaki yetkinlikle ifade edilirken, muhakkik sûfiler indinde seyr ü sülukun hedefi yukarıda zikredilen metafizik arka planla irtibatlandırarak söylersek Hakk'ın sureti üzere yaratılan halife olmak olarak ifade edilmektedir. Bu duruma ulaşma ilk sûfilerde masivayı Allah'la kaim olarak müşahede etmek şeklinde ifade edilirken, muhakkik sûfilerin dilinde Hakk'ı halkta müşahede etmek, diğer bir ifadeyle kesrette vahdeti görmek şeklinde dile

<sup>794</sup> el-Kehf, 17/70.

<sup>795</sup> Tilimsânî, *Meâni'l-Esmâi'l-İlahiyye*, vr. 147a; Kayserî beniâdem sıfatına hakikat olarak sahip olmayan kimseyi dik yürüyen hayvan olarak tanımlar [huve hayvanun muntasibu'l-kame]. Kayserî, *er-Resâil: Risâle fi't-Tasavvuf*, (thk. Mehmed Bayrakdar), Kayserî, Kayserî Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 1998, s. 125

<sup>796</sup> "Allah, yere peygamberlerin cesetlerini yemeyi haram kılmıştır." Ebu Davud, Salat 207; Nesaî, Cum'a 5. Burada sûfilerin peygamberler için varit olan özellikleri onun varisleri için bir alt derecede düşünmeleri müsellemler bir durumdur.

getirilmektedir. Hakk'ın isimlerini bilmek, O'nun sureti üzere olmak ve halifesi olmak anlayışlarından dolayı muhakkik sûfiler; ilk sûfilardan daha ziyade seyr ü sülûkte ilâhî isimlerin etkisi üzerinde durmuşlardır. Buradaki 'daha ziyadeden' kasıt şudur: Kuşeyrî ve Gazzâlî gibi sûfî müellifler, ilâhî isimlerle ahlaklanmayla ilâhî suret üzere olmak arasında bir irtibat kurmamışlardır.

İbnü'l-Arabî'den önceki sûfiler seyr ü sülûkte ârız olan durumları hal, makam, menzil veya mevkıf olarak isimlendirmişlerdir. İlk sûfiler hal ve makamların yedili, onlu, kırklı ve yüzlü tasniflerini yapmışlardır.<sup>797</sup> Ancak İbnü'l-Arabî'yle beraber sûfiler; ilk sûfilerin hal ve makam olarak isimlendirdikleri seyr ü sülûk aşamalarını daha ziyade sefer kavramı altında tasnif etmişlerdir. Muhsin Bîdarfer'e göre ilk defa İbnü'l-Arabî - her ne kadar kendisinden önceki sûfiler indinde sefer, sülûk anlamında kullanılsa da- sûfilerin seyr-ü sülûkte uğradığı makamları üç sefer üzerinden açıklamıştır.<sup>798</sup> İbnü'l-Arabî *el-İsfâr an Netâici'l-Esfâr* ve *Futûhâtta* seferlerin üç olduğunu açıkça zikretmiştir. Söz konusu iki eserinde seyr ü sülûkün seferleriyle ilgili yaklaşımı şu şekilde özetlenebilir:

**1. el-İsfâr an Netâici'l-Esfâr:** Seferler üçtür, dördüncüsü yoktur. Bu seferleri Hak tespit etmiştir. **i. Sefer.** Hak katında olan sefer, diğer bir ifadeyle Hak katından şehadet âlemine olan sefer. **ii. Sefer.** Hakk'a olan sefer diğer bir ifadeyle yaratılmışlardan Hakk'a doğru sefer. **iii. Sefer.** Hak'ta olan sefer. Diğer bir ifadeyle ilâhî isimlerle ahlaklanmakla olan sefer. Hak'ta olan sefer hayret seferidir. Kim, Hak katından şehadet âlemine doğru sefer ederse onun kazancı bulunduğu şeylerdir. Kim Hak'ta sefer ederse nefsinden başka bir şey elde etmez. İlk iki sefer için bir son vardır ve ikisinde yürüyen maksada ulaşır ve yolculuktan kesilir. Hayret seferinin sonu yoktur.<sup>799</sup>

<sup>797</sup> Bu konuda geniş bilgi için bkz. Hucvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, (çev. Süleyman Uludağ), İstanbul, Dergâh Yayınları, 1982, s. 289-295; Mustafa Kara, "Tasavvuf Kitabiyatında Makamların Sayılarıyla Tasnifi ve Usûl-i Aşere Geleneği", *Dervişin Hayatı Sûfî'nin Kelâmı*, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2005, s. 301-311; Abdürrezzak Tek, *Tasavvufî Mertebeler -Hâce Abdullah el-Ensârî el-Herevî*, Bursa, Emin Yayınları, 2008, s. 42-46. Nedim Tan, *Abdullah Ensârî Herevî'nin Tasavvuf Tarihindeki Yeri ve Sad Meydân'ı*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul, 2013, s. 124-147.

<sup>798</sup> Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-Sâirîn*, (Tahkik edenin girişi), s. 22.

<sup>799</sup> İbnü'l-Arabî, "el-İsfâr an Netâici'l-Esfâr", *Resâilu İbn Arabî* içinde Haydarabad, Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1948, s. 3.



**ii. Futûhât. 1. Sefer.** İlâhî hakikatlerde Allah'ın dışındaki her şey için, dahası varlıkla muttasıf olan her kimse için sefer etmek. Bu ricalden “Göklerde ve yerdeki her kimse O'na sual eder. O her gün bir iştedir.”<sup>800</sup> âyeti ve gecenin üçte birinde dünya semasına nüzul hadisiyle ahlaklanarak sefer eden ekâbirin seferidir. Ricalden ekâbirin seferi ilim ve tahakkuklardır. **ii. Sefer.** İlâhî isimlerde ilahi isimlerle ahlaklanmakla sefer etmenin hali birinci seferden aşağı derecededir. **iii. Sefer.** Yaratılmışlarda olan seferdir ve bir ve ikinci seferin altındadır. Bu seferlerin hepsini seferlere ait hallerde kendinde cem eden [**1. Sefer**] sefer kevn seferlerinin en büyüğüdür.<sup>801</sup>

Tilimsânî *Mevâkıf*, *Menâzil*, *Fusûs* şerhlerinde ve *Meâni'l-Esmâ*'sında İbnü'l-Arabî'den farklı olarak seferleri dörtlü olarak tespit etmekte ve bütün eserlerinde bu dörtlü tasnifin dışına çıkmamaktadır. Tasavvuf tarihinin ilk döneminde seyr ü sülûk konusunda yazılmış en temel metinler olan *Menâzil* ve *Mevâkıf*<sup>802</sup> kendisinin dörtlü sefer anlayışına göre birinci seferde yazılmıştır. Gerçi *Menâzil*<sup>803</sup> mevzu bahis olduğunda Kâşânî'nin Tilimsânî'nin bu görüşüne katılmadığını bilvesile belirtmiştik. Ancak bu bağlamda şuna değinmek gereklidir: Kâşânî'nin “Şeyhin [Herevî] şâhit olduğuna şahit olsalardı ve tahkikte ulaştığı makama ulaşırsalardı bunu [Herevî'nin iki, üç ve dördüncü seferin hükümlerini diğer bir deyişle cem'den sonraki farkı zikretmediğini] demezlerdi”<sup>804</sup> şeklinde Tilimsânî'ye olan itirazı ihtiyatla karşılanmalıdır. Şöyle ki Tilimsânî ve Kâşânî şerhlerinin yetkin muhakkiki Muhsin Bîdarfer'e göre Kâşânî'nin *Şerhu'l-Menâzil*'deki sefer anlayışının diğer bir deyişle seyr ü sülûk anlayışı; Tilimsânî'nin sefer ve seyr ü sülûk anlayışıyla hemen hemen aynıdır: “Tilimsânî'nin

<sup>800</sup> er-Rahman, 55/29.

<sup>801</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Futuhât*, c. I, s. 468-469.

<sup>802</sup> Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 7b, 71a; Benzer bir yaklaşım Nifferî'nin *Mevâkıf*'i içinde geçerlidir. Şöyle ki; Nifferî'nin *Mevâkıf*'indeki bazı ibareler için “itikadımca beşer kudreti bu ibareyi söylemekten aciz kalır” diyen Tilimsânî “şeyh Nifferî [*Mevâkıf*'ta] İki, üç ve dördüncü seferin hükümlerinden bir şey zikretmedi. Bu seferlere işaret kabilinden bir nebze açıklayacağım” diyerek kendi sistemine göre ikinci, üçüncü ve dördüncü seferi açıklamıştır. Tilimsânî, *Şerhu Mevâkıfi'n-Nifferî*, 53a-55a.

<sup>803</sup> “Şeyh [Abdullah Herevî] kitapta [*Menâzilü's-Sâirîn*] ikinci seferin ahkâmından bir nefes dahi zikretmedi. Üçüncü ve dördüncü seferi nasıl zikretsin?” başka bir yerde “Şeyh bu kimseleri iki, üç ve dördüncü sefer ehlini zikretmekten yüz çevirince hâssatü'l-hâssa olarak isimlendirdi. Ama ondan başkasının [*Tilimsânî*] ıstılahına göre bu hâss'ın halidir. Hassatü'l-hâssa'nın hali bunun üzerindedir”. bkz. Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 7b, 71a.

<sup>804</sup> Kâşânî'den nakleden Muhsin Bîdarfer, [*Tilimsânî'nin Şerhu Menâziline yazdığı Mukaddime*] s. 26.

şerhine müracaat ettiğimizde bu hususların [Kâşânî'deki sefer anlayışının] ondan [Tilimsânî] alınmış olduğu görürüz.”<sup>805</sup>

Tekrar Tilimsânî'nin sefer anlayışına dönecek olursak Tilimsânî'ye göre Nifferî'nin **vakfesi** ve Herevî'nin her makam için serd ettiği üçlü derecenin **üçüncü derecesi**; kendisinin dört sefer anlayışına göre ilk seferin sonudur. Seyr ü sülukla ilgili erken dönemde yazılmış iki tasavvuf klasığı olan Herevî'nin *Menâzili* ve Nifferî'nin *Mevâkıf*'ı söz konusu olduğunda bu eserlerin Tilimsânî'nin dört sefer anlayışına göre birinci seferde yazıldığına çeşitli vesilelerle değinmiş ve Tilimsânî'nin dörtlü sefer anlayışının detayını bu başlık altına bırakmıştı. Tilimsânî'nin *Mevâkıf* ve *Menâzil*'i birinci seferde görmesinin temel nedeni onun ilim-irfan-tahkik şeklindeki üçlü bakış açısından kaynaklıdır. İlim tavrında olan insan seferde yani seyrü sülukte sayılmaz. Çünkü ilim tavrında mutlak bir şekilde çokluk vardır ve birliğe doğru bir seyir yoktur. Bir insan ancak irfan tavrında sefere başlamış olur. İrfan tavrında artık çokluktan birliğe doğru seyir başlamıştır. Tahkik tavrında herhangi bir şekilde çokluk yoktur ve mutlak birlik vardır ve seyrü sülukun hedefi tahkik tavrına ve mutlak birliğe ulaşmaktır. Tilimsânî'nin ilim-irfan-tahkik üçlüsünü esas alan ve ilimden tahkike doğru seyr eden esfar-ı erbaa anlayışı şu şekildedir:

**1. Sefer.** Başı çokluğun cari olduğu ilim tavrı, diğer bir deyişle birliğin çoklukla perdelendiği tavidir. İlim tavrında faydalı ilimle amel eden âbidlerin seyri ilk seferden sayılmaz. Çünkü amel salih te olsa amel işleyen çokluğu kabul ettiğinden dolayı kendini fail olarak görmektedir.<sup>806</sup> İlk seferin başı marifet makamıdır. Sâlik marifet makamında süluka başlar ve bu makamda kendini amel sahibi olarak görmekten kurtuluşun başı olmaktadır. Abidler ilim tavrında olduğu için avamdırlar, ariflerden değildirler. Arifler birliğe doğru seyre başladıkları için havastırlar. Tahkik tavrının başında olan vâkıflar kendi varlık ve sıfatlarından soyundukları için havâssu'l-havâstır.<sup>807</sup> İlk seferin başı

<sup>805</sup> Muhsin Pîdarfer, [Tilimsânî'nin *Şerhu Menâziline* yazdığı Mukaddime] s. 28.

<sup>806</sup> “Allah'ı bilmek hususunda cahil olan ilk seferi aşmamış kimsedir. Aksine o ilk seferin sonunda duran kimsedir. Bu makam *Mevâkıf-ı Nifferî*'nin ıstılahında vakfe mevkıfı olarak isimlendirilir. [...] Bu makam aynı zamanda [her türlü işaret ve ibarenin kesildiği] mutlak vahdet (el-vahdetu'l-mutbika) makamıdır. İbnü'l-Arif bunu *Mehâsinü'l-Mecâlisteki* bir şiirde zikretmiştir.

Gemilerini limana demirlediler O'nu örttüler o da onları örttü ve iş uyuştu/örtüstü  
Tilimsânî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, vr. 12a.

<sup>807</sup> “İlk seferde seyr edenler Allah'a doğru sefer edenlerdir. Allah'a doğru sefer edenler seferlerindeki terakkide bir halden diğer hale geçerler [telvinde olurlar]. Hak Teâlâ taki ârif-mâruf ve vâsif-mevsûf

irfan tavrı, sonu da vakfenin vakfesi olan tahkik tavrının başıdır.<sup>808</sup> *Menâzil ve Mevâkıf* çoklukta birliğe doğru olan söz konusu seferi anlatır.

**ii. Sefer.** Bu seferin başı fenadan sonraki beka makamın ilk sıfatıdır. Vakfe makamı fenanın sonudur. İkinci seferin başlangıcı da fenadan sonra gelen beka makamının başıdır. Salık bu makamda Hak'ta Hak'la salıktır. Çünkü o haktır.<sup>809</sup> Sonra salık kutbiyet -ki bu hakiki insanlık makamıdır- makamına ulaşıncaya kadar ikinci seferde seyre devam eder ve makamların hepsini kuşatmakla merkez olur ve makamı bütün makamlara hâkim olur. Bütün makamlar onun altındadır. Çünkü makamlar onun makamı etrafında dönmektedir. İkinci seferde olan kutup ilim ehline ilimle, marifet ehline marifetle vakfe ehline vakfeyle yardım eder ve onların seviyesine iner. İkinci seferin sonunda olan kutup, risâlet kapısı kapanmadan önce resul olmaya müstahak, risâlet kapısı kapandıktan sonra mürebbi şeyh olmaya müstahaktır. Âhirete intikal ettikten sonra da tasarrufu devam etmektedir. İkinci seferin sonunda olan kutub veya mürebbi şeyh mevcutların istidatlarını kuşatmakta ve her kimseyi istidadına davet etmektedir.<sup>810</sup>

---

nispeti zail oluncaya kadar onlara kendini tanıtmamasıyla döner. Bu birinci seferin sonunda olur. Bu onların [sûfilerin] 'O şimdi de öyledir' sözünün makamıdır. Yani onunla beraber bir şey yoktur. Nifferî bu makamı vakfe mevkiği olarak isimlendirmiştir." Tilimsânî, *Meâni'l-Esmâi'l-İlâhiyye*, vr. 20b.

<sup>808</sup> "Tevhid Ehli fakat vahdaniyet şuhudunun ehlidir. Onların seferi de ilk seferin sonu olan vakfedir." Tilimsânî, *Meâni'l-Esmâi'l-İlâhiyye*, vr. 84a.

<sup>809</sup> "Fenâ'dan sonra olan bekâ ehlinin şuhudu ikinci seferin başlangıçlarındandır. Bu ikinci sefer Allah'ta yani O'nun fiil, sıfat ve isimlerinin zuhur mertebelerindeki sefer olarak isimlendirilir. Bu seferdeki geçişlilik [yani Allah'ın fiil, sıfat ve isimlerindeki cemalden celale kabzdan basta geçmek gibi] temkinde telvin olarak isimlendirilir. İnsanlar bu seferin sahibini [yani telvin ehlini] ikinci seferin sahibinden [temkin ehlinen] ikinci sefer [temkin] idraklerinden uzak oluşundan dolayı daha çok tazim ederler. Bu seferin kemali ve bitişinden sonra merkezlerin merkezi olan vücûdî kutbiyet makamı gelir. Bu makamın sahibi kutupların kutbu olur ve üçüncü seferin bidayeti gerçekleşir. Bu peygamberlerin seferidir ve bu sefer Allah'la halka sefer olarak isimlendirilir. Bu seferde tenezzül akılların miktarınca olur. Bundan sonra ancak dördüncü sefer vardır. Bu sefer ekseriyetle ölümle gerçekleşir. Buna Resûl-i Ekrem âhirete intikal halinde (fî hâleti's-sıyâk) "Refik-i A'lâ'yı ihtiyar ettim" sözüyle işaret etmiştir. O dördüncü seferindeki sefer indinde 'refik-i a'lâ'yı ihtiyar etmiştir. Bu sefer mevcuttan Vücûd'a sefer olarak isimlendirilir. [...] Bu dört sefer asaleten resuller ve veraseten resullere tabi olanlar içindir." Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-Sâirîn*, vr. 51a-b.

<sup>810</sup> "İlm-i ilahî zamanın altına girmez. Aksine zaman ve zamanın bütün cüzlerinin incelikleri ilm-i ilahî'nin suretlerindedir. Mazi ve müstakbel ikisi de ilm-i ilahî için hazırdır. Yenilenme/teceddüt mufassal bir şekilde ezeli ve ebedî olarak O'nun ilminin suretlerinden olsa da ilm-i ilahî zamansal olmadığı için Allah'ın ilminde yenilenme/teceddüt ve değişiklik olmaz. Bu durum zâtî şuhud ehlinen olup ta kendisinde ikinci sefer kâmil olan kimse indinde meşhûddur." Tilimsânî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, vr. 15b.

**iii. Sefer.** İkinci seferi tamamlayan kutub beya mürebbi şeyhin seferidir. Mürebbî şeyh risâlet kapısı kapanmadan önce peygamber, risalet kapısı kapandıktan sonra şeyh olarak halkı terbiye eder. Çocukluk ve nefsten kurtulmaya talip olanlara tavırlarından kadirleri miktarınca tecelli eder ve âbid için âlim, cüzî müşahid olan arif için vâkîf ve vâkîf için kutup olur. O her kimsenin ufkunda ve her talibin semasının üzerindedir.

**iv. Sefer.** İrâdî ölüm/mânevî ölümün aksine tabii ölümle gerçekleşen seferdir. Resul-i Ekrem vefatı zamanı söylediği “Refik-i A’lâ’yı ihtiyar ettim” sözü buna işaretir.<sup>811</sup> Yani maddi hayatla değil âhirete irtihalle gerçekleşen seferdir.

Tilimsânî’ye göre bir insanın hakikaten beniâdem olması, diğer bir ifadeyle Hakk’ın sureti üzere olan halife veya Muhammedî makamın vârisi olması ve salike isimleri ta’lim edebilmesi için yukarıda serd edildiği veçhile dört seferin ikisini aşmış üçüncü merhaleye kadem basmış olması gerekmektedir. Bu da ilim, irfan tavrını aşmış tahkik tavrına başlamış olmak demektir. Sûfimize göre ikinci seferi aşmış üçüncü sefere kadem basan yeryüzünde Hakk’ın sureti üzere olan halife olmuş olur -ki o insan beniâdem olması sebebiyle mükerrerem kılınmıştır- ve Hz. Âdem için varit olan “yeryüzünde ben bir halife yaratacağım”<sup>812</sup> hitabı kendisi içinde varit olmuş olur ve Hak yoluna salık olan kimseye Hak Hz. Âdeme isimleri ta’lim ettiği gibi isimleri telkin eder. “Çünkü esmâ-i hüsnâ kalplerin hastalıkları için ilaçlar mesabesindedir.”<sup>813</sup> Tilimsânî her maddi hastalığın kendine has bir ilacı olduğu gibi her kalbî marazın tedavisine has ilahî bir ismin varlığına değinmekte ve *Meâni’l-Esmâi’l-Îlahiyye*’sinde hangi ismin hangi manevi hastalığa iyi geleceğini isimle ilgili zâhir uleması ve sûfîlerin görüşlerini serd ettikten sonra işaret etmektedir. Tilimsânî’nin *Meâni’l-Esmâ*’daki söz konusu üslubu İbnü’l-Arabî ve Konevî’nin Esmâ şerhlerinde yoktur. Ancak Tilimsânî seyr ü süluk konusunda İbnü’l-Arabî’nin *el-Abâdile*<sup>814</sup> kitabına sıklıkla atıfta bulunmakta ve

<sup>811</sup> Tilimsânî, *Şerhu Mevâkifi’n-Nifferî*, vr. 46a-47a.

<sup>812</sup> el-Bakara, 2/30.

<sup>813</sup> Tilimsânî, *Meâni’l-Esmâi’l-Îlahiyye*, vr. 174a.

<sup>814</sup> Tilimsânî, *Meâni’l-Esmâi’l-Îlahiyye*, vr. 23b, 35b, 42a, 112b; a.mlf; *Şerhu Mevâkifi’n-Nifferî*, vr. 189a, 208a. Süleyman Uludağ, İbnü’l-Arabî’nin *el-Abâdile*’sinin içeriğini şöyle özetlemektedir: “İbnü’l-Arabî sözlerini naklettiği bazı muhayyel şahısların her birine Abdullah adını verir. Bunların babaları olarak bir peygamber adını, dedeleri olarak da abda bağlanan esma-i hüsnâ’dan bir ismi kaydeder: Abdullah b. İdrîs b. Abdülhalik. Abdullah b. İsmail b. Abdünnafi’ gibi. Verilen ilk örnekte dede (Abdülhâlik) Allah’ın isimlerinden birine mazhar olduğu kabul edilen mücerret bir kulu baba da

okuyucusunu mezkur kitaba yönlendirmektedir. Tilimsânî'nin esfar-ı erbaa anlayışına göre *el-Abâdile* sülukta birinci seferde olanlar için yazılmıştır. Yukarıda da değindiğimiz gibi ibadet ehli Tilimsânî'ye göre esfar- erbaa'ya giriş yapmadığına göre marifet ehlinin -birinci seferin başı- altındadır ve *Abâdile* kitabı ibadet ehline/ubbâd has değildir. Çünkü ibadet ehli faydalı ilim gereğince salih amel işler, ancak kendini salih de olsa amel sahibi gördüklerinden dolayı seyr ü süluke yani nefisten fena olma yoluna girmiş değildirlere. Dolayısıyla *Abâdile* seyr ü sülukun başında olanlar için yazılmıştır. Ayrıca *Abâdile* birinci seferin sonunda olan vakfe ehli ve üzerindikiler, diğer bir ifadeyle iki ve üçüncü seferde olanlar için de değildir. Çünkü vakfe ehli yani tahkik ehli marifet ehlinin üzerindedir. Vakfe ehli ve üzerindikiler süluklarında ilâhî isimleri tamamlamış ve *Abâdile* gibi bir isme ait cüzî değil, bütün isimlere ait küllî şuhûda/birliğe, bir başka deyişle fi'lî, sıfâtî ve esmâî tevhidden zâtî tevhide ve şuhûda ulaşmışlardır.<sup>815</sup> Tilimsânî, Hakk'a doğru seyrü süluk edenlerin; isimlerin özelliklerini/havassu'l-esmâ'yı bilen ve isimlerin şuhudunu aşır zâtî şuhûda ulaşmış bir şeyhe olan ihtiyaçlarını ilâhî isimler üzerinden şöyle açıklamaktadır:

Hak yolunun salikleri zihinlerinde ve nefislerinde el-Hallâk isminin el-Mudill ismiyle yarattığı, Hakk'a süluk etmeye münasip olmayan şeylerden salikleri kurtarması için ikinci seferi kat etmiş ve üçüncü seferde olan bir şeyhe ihtiyaç duyarlar. Söz konusu şeyh, saliklerin zihinlerinde el-Hallâk isminin el-Mudill isminin yardımıyla yarattığı şeylerden onları nehy eder ve el-Hallâk isminin zihin ve nefislerinin varlığında el-Hâdî isminin hükümlerinden el-Hallak isminin resmettiği şeye onları nakleder. Böylelikle şeyh onların vücud ve nefislerinde el-Muhyî isminin yardımıyla el-Hâdî isminin hüküm inceliğini

(İdris) aynı ismin mazharı sayılan bir peygamberi Abdullah ise yine bu ismin (Halik) tecelli ettiği veliyi temsil etmektedir. İbnü'l-Arabî bu Abdullahlar'a mazhar oldukları esmâ-i hüsnaya uygun özellikler verir ve bu özellikleri onların diliyle anlatır. Böylelikle o isim alan her şeyin taşıdığı özellikleri esmâ-i hüsnâ vasıtasıyla Allah'tan aldığı iddia etmiş ve bütün tesir ve münasebetleri Allah'a bağlamak istemiştir." Süleyman Uludağ, "el-Abâdile", *DİA*, c. I, s. 7.

<sup>815</sup> Tilimsânî'nin bu konudaki ifadeleri şöyledir. "Şeyh Muhyiddin *el-Abâdile* olarak isimlendirdiği bir kitap telif etmiştir. Bu kitap ibadet ehli vakfe ehli ve vakfe ehlinin üzerinde olanlara değil sadece marifet ehline hastır. O [Şeyh] bundan dolayı onları [Abâdile'yi] ilâhî isimler mertebesine nispet etti ve onları söz konusu ilâhî isimlerin mertebelerine göre isimlendirdi ve onların isimleri anne-babalarının kendilerini isimlendirdikleri isimler olmadı ve şeyhin zikrettiği [isimler] oldu. Çünkü ârif Rabbini O'nun isimlerinden bir ismin veya sıfatlarından bir sıfatın bilinmesiyle bildi ve kullukta söz konusu ismin mukabili olan resim kendisinden fani oldu ve onun geri kalan resimleri kaldı. [Yani kullukta sadece bir ismin mukabili olan resimler kendisinden silindiği için diğer isimlerin kulluktaki mukabilleri kendisinde kaldı.] O [kendi nefsiyle] resimlerden kalan şeylerle baki kendisinden silindiği şeylerle [söz konusu ismin kulluktaki mukabili silindiği için kendi nefisinden] fanidir [kendisine tecelli eden isimle Hak'la bakidir.] Hakk'ın isim ve sıfat mertebesinden olan tecelliyle kul oldu. Kulun söz konusu isim hazretinde şuhudla fani olmasına gelince o rububiyete iltihak etti ve kendisi tecelli eden oldu hatta O'ndan başkası olmadı. O o değildir. Resimleri bütünüyle fani olana gelince o vakfededir. Şeyh Muhyiddin bu makamda şöyle demiştir.

Rab Rabtır Kul Rabtır Keşke bilseydim mükellef kimdir"  
Tilimsânî, *Meâni'l-Esmâi'l-İlahiyye*, vr. 147a.

(rakıka) ihya eder ve onların nefislerindeki el-Mudill isminin hüküm rakıkasını el-Mumît ismiyle öldürür. Çünkü o -şeyhi kastediyorum- hazretlerin hazreti ve hakikatlerin hakikatinin naibidir. Şeyh saliklerle istidatları tarikince süluk eder. Şeyh, istidatlarının ortak olduğu konular hariç hiçbir kimseyle istidadı dışında süluk etmez.<sup>816</sup>

Tilimsânî'nin her maddi hastalığın kendine has bir ilacı olduğu gibi her kalbî marazın tedavisine has ilahî bir ismin var olduğuna işaret ettiğini belirtmiştik. Sözgelimi Tilimsânî'ye göre halvete girib de halvette tecsim ve teşbih hastalığına tutulan kimseye hangi isim zikri verilmesi gerektiğini, tecsim ehli olmayan kimseye hangi ismin verilmesi gerektiğini ve istidatları bilen şeyhin bunları nasıl değiştirdiği üzerinde durmaktadır. Çünkü Tilimsânî'ye göre bu mertebedeki şeyh kader sırrı olan istidatları bilir ve insanları istidatlarına yönlendirir:

Meşayih halvete girmiş ve tecsim-teşbih ehlinin şüphesi kendisine arız olmuş ve akidesi buna münasip olan kimseye el-Kuddûs isminin zikrini emreder. Halvete girmiş mezkûr kimse bu ismin zikriyle birçok faydalar elde eder. Meşayih bunlar [tecsim-teşbih ehli kimseler] dışındaki kimselere hassaten de Eşarî akidesi üzere olan kimselere bu ismin [el-Kuddûs] zikrini emretmezler. Çünkü bu ismin zikri onlardan fethi uzaklaştırır. Şeyh bu kimselere el-Kuddûs isminin zikri yerine el-Karîb, er-Rakîb, el-Vedûd ve benzeri isimlerin zikrini emreder. Çünkü söz konusu esmâ-i hüsnâ'nın zikri kalplerin hastalıkları için ilaçlardır ve deva ancak kendisinde hangi isim faydalı oluyorsa o hastalıklarda kullanılır. Şöyle ki el-Mu'tî ismi belirli bir kalbi hastalık için faydalıyken el-Mâni ismi mezkûr hastalıkta matlup değildir.<sup>817</sup>

Tilimsânî'ye göre şeyh, halvette seyr ü sülukunu tamamlamaya çalışan müridine kurbiyet tecellisi ağır gelir ve şaşkınlık arız olursa el-Kebîr<sup>818</sup> ve el-Müteâl isimlerini,<sup>819</sup> nefisini fazlaca hakir görürse el-Mükerrim ismini,<sup>820</sup> kerametlerin kendisinden zahir olmasını isterse el-Muktedir ismini,<sup>821</sup> mutlak fenaya ermesini isterse el-Vâris ismini<sup>822</sup> cezadan korktuğunu görürse el-Ğaffâr ismini<sup>823</sup> istidadının zayıflamasından korkarsa er-Râtik ismini ... telkin eder. Tilimsânî'ye göre ilâhî isimlerle kalbî hastalıklar tedavi edildiği gibi maddî hastalıklarda tedavi edilir. O el-Vâkî ismine has bir özelliklikle yılan sokmasını tedavi ettiğini şöyle anlatır:

Cemalüddin b. el-Nüveyrî isimli bir şeyhle birlikte Mısır diyarından Hz. İbrahim'in kabrini ziyarete giderken Remle<sup>824</sup> yolunda şöyle bir olay gerçekleşti. Remle yolunda biz [dinlenmek için] oturmuştuk. Isırması eziyet veren küçük bir yılan bizi ısırıldı. Ben, el-Vâkî

<sup>816</sup> Tilimsânî, *Meâni'l-Esmâi'l-İlahiyye*, vr. 147a.

<sup>817</sup> Tilimsânî, *Meâni'l-Esmâi'l-İlahiyye*, vr. 174a.

<sup>818</sup> Tilimsânî, *Meâni'l-Esmâi'l-İlahiyye*, vr. 143b.

<sup>819</sup> Tilimsânî, *Meâni'l-Esmâi'l-İlahiyye*, vr. 144b.

<sup>820</sup> Tilimsânî, *Meâni'l-Esmâi'l-İlahiyye*, vr. 149a.

<sup>821</sup> Tilimsânî, *Meâni'l-Esmâi'l-İlahiyye*, vr. 150a.

<sup>822</sup> Tilimsânî, *Meâni'l-Esmâi'l-İlahiyye*, vr. 152a.

<sup>823</sup> Tilimsânî, *Meâni'l-Esmâi'l-İlahiyye*, vr. 155b.

<sup>824</sup> Günümüzde İsrail sınırları içinde bulunan tarihî bir Filistin şehri.

ismini müşahede ederek onun zararını kendimden def ettim. Nüveyrî beşeri hükümlerin kendisinde cereyan etmesini istemediğinden yılan sokmasının acısı ve zararına sabretti ve benim onu tedavi etmemi istemedi (i'tazare). O'na dedim ki: "Ben koruyucu (el-Vâkî) değilim. Aksine Hakk'ın el-Vâkî ismini müşâhede ettim [ve yılan sokmasının zararını kendimden def ettim.]" Yanlışını bildi ve arkadaşları gittikten sonra Hz. İbrahim'in kabrinde benim gözetimimde halvete girdi ve tecerrüt etti [kemale erdi].<sup>825</sup>

Seyr ü süluka taalluk eden manevi ve maddi hastalıkların tedavisinde ilâhî isimlerin özelliklerine/havâss böylece değinmiş olduk. Ayrıca Tilimsânî *Şerhu'l-Fâtiha*'sında Bismelenin başındaki 'Bâ'nın anlamları dikkate alınarak amel edildiğinde elbise temini, kadınların saçının uzaması, nişan, nikah ve evliliğin kolaylaştırılması<sup>826</sup> gibi ihtiyaçların giderilmesinde etkili olduğunu dile getirir. Burada Tilimsânî'nin harflerin bir takım özelliklere/havâssa sahip olduğu düşüncesini kabul ettiğini söyleyebiliriz. O, ilâhî isimlerle maddî âlemde bir takım tasarruflarda bulunulabileceği hususunda örnekler zikretmese de *Şerhu'l-Fâtiha*'daki tavrından hareketle ilâhî isimlerin ana hatlarıyla söz konusu özellik ve etkilere sahip olduğu görüşünü zımnen kabul ettiğini belirte biliriz.<sup>827</sup>

#### 2.4. İsm-i A'zam ve İnsan-ı Kâmil "Kelime"si

Muhakkik sûfîlerin ve hasseten Tilimsânî'nin konuya bakışına geçmeden önce konunun arka planına kısaca işaret etmekte fayda vardır. Şöyle ki; İsm-i A'zam'ın ne olduğuyla ilgili Resul-i Ekrem'den gelen hadisler İslam âlimlerini ihtilafa düşürmüştür. Bu konuda en çok müracaat edilen hadisler; biri Büreyde'den (r.a) diğeri de Esmâ binti Yezid'den (r.a) rivayet edilen iki farklı hadisi şeriftir:

[i. Büreyde rivayeti:] "Resul-i Ekrem 'Allahım! Senin Allah, Ahad ve Samed oluşunu; doğurmak, doğmak, dengi ve benzeri bulunmak gibi beşerî özelliklerle nitelenmeyişi vesile edinerek senden istiyorum' diyen birisini duydu ve şöyle buyurdu: Allah'a kendisiyle dua ettiği zaman istediği veren ve duasına icabet edilen ism-i a'zamıyla dua etti."

[ii. Esmâ binti Yezîd rivayeti:] "Resul-i Ekrem şöyle buyurmuştur: 'İsm-i a'zam iki ayettedir: [i.] 'Sizin ilahınız bir olan (Vâhid) ilahdır. O'ndan başka ilah yoktur. O Rahman

<sup>825</sup> Tilimsânî, *Meâni'l-Esmâi'l-İlahiyye*, vr. 145b.

<sup>826</sup> Tilimsânî, *Şerhu'l-Fâtiha*, vr. 5b, 6b.

<sup>827</sup> Başta ilâhî isimler olmak üzere harfler, sayılar vb. şeylerin maddî âlemdeki etkisini inceleyen en temel iki eser Ahmed el-Bûnî'ye (ö. 622/1225) nisbet edilen *Şemsü'l-Maârif* ve İbnü'l-Hâc Tilimsânî el-Mağribî'nin (ö. 737/1336) *Şümûsu'l-Envâr ve Künûzu'l-Esrâr*'ıdır. Bûnî'nin *Şemsü'l-Maârif*'i "Kur'ânî unsurlara dayandığından bir tür işârî tefsir; ilâhî isimleri açıklamayı amaçladığından tasavvufî mahiyette bir esmâ-i hüsnâ şerhi; harfler, isimler, âyetler, dualar, tılsımlar ve vefklerle âlemde tasarrufta bulunmak için bazı riyâzet ve halvet uygulamalarını içerdiğinden tasavvufî âdâb kitabı olarak görülebilir." Semih Ceyhan, "Şemsü'l-Maârif", *DİA*, c. XXXVIII, s. 531-533; İbnü'l-Hâc et-Tilimsânî el-Mağribî, *Şümûsu'l-Envâr ve Künûzu'l-Esrâr*, Beyrut, Dâru'l-Cîl, t.y.

ve Rahîmdir.’ [Bakara, 2/163] ve Âli İmran suresinin [2/1] başındaki [ii.] ‘Elif Lâm Mîm. Allah kendinden başka ilah olmayandır, Hayy ve Kayyümdür.’<sup>828</sup>

Kâfiyecî bu konuda ihtilafa düşenleri iki temel grup altında toplamıştır. Birinci gruba göre ism-i a’zam belirlenmiş bir isim değildir. İkinci gruba göre ise ism-i a’zam Resul-i Ekrem’den gelen rivayetlerde bulunmaktadır. Bu görüşlerinden hareketle ikinci grup, rivayetlerde varit olan her bir ilâhî isim için farklı şekillerde istidlalde bulunmuşlar ve bu istidlalleri doğrultusunda farklı ism-i a’zamlar tespit etmişlerdir. Şöyle ki bu mezkur grup içerisinde bazıları ism-i a’zam olarak Hû ismini, bazıları Allah ismini, bazıları el-Hay ve Kayyum isimlerini, bazıları Zu’l-Celâl ve’l-İkrâm isimlerini ve diğer bazıları da surelerin başındaki huruf-ı mukattaa’yı kabul etmişlerdir.<sup>829</sup>

Tilimsânî bu konuya özel olarak başlık açıp değinmese de Allah ismini *Şerhu’l-Menâzil*’de ism-i a’zam sıfatıyla anmaktadır. Bu yaklaşımından hareketle Tilimsânî’yi Kâfiyecî’nin tasnifine<sup>830</sup> göre ism-i a’zam’ın Allah olduğunu ileri süren gruba katmak mümkündür. Tilimsânî’nin Allah’ı ism-i a’zam sıfatıyla andığı metinde yukarıda zikrettiğimiz hadis-i şeriflerde geçen Ahad, Samed, Kayyûm ve Vâhid isimleri de geçmektedir. Dolayısıyla müellifimizin Allah’ın yukarıda hadisi şeriflerde sözü geçen isimler dâhil diğer bütün isimlerinin Allah’a nispet edilmesinden dolayı Allah ismini ismi a’zam olarak nitelediği anlaşılmaktadır.<sup>831</sup> Çünkü Allah’a Allah isminden başka Allah ismi gibi delalet edecek ikinci bir isim bulunmamaktadır.<sup>832</sup> Tilimsânî’nin kendi ifadeleri şöyledir:

<sup>828</sup> İbn Mâce, “Du’a”, 9; Bekir Topaloğlu, “İsm-i A’zam”, *DİA*, c. XXIII, s. 75; a.mlf, *Allah İnancı*, İstanbul, İSAM Yayınları, 2008, s. 87-88.

<sup>829</sup> Kâfiyecî, *Şerhu’l-Esmâ*, s. 64-70

<sup>830</sup> Kâfiyecî ism-i a’zam’ın Allah ismi olduğunu ileri süren kimselerin delillerini şöyle sıralar: “Allah lafzı Allah dışında kimseye verilmez. Bunu delili şu âyettir. ‘Sen aynı isimde O’nun bir benzerini tanıyor musun?’ [Meryem, 19/65] Bu âyetin anlamı şudur: Allah’tan başka ismi Allah olan bir kimse biliyor musun? Bu vecih üzere bu isim Allah’a has olduğunda O’nun isimlerinin eşrefi Allah ismi olması vacip oldu. Çünkü bu isim O’nun hassesidir. Çünkü o isimden her zaman bir harf indirsen yine de Allah’ın ismi olarak kalır. Çünkü sen eğer Allah isminden hemzeyi düşürsen Allah’ındır/lillah kalır. Âyet şöyledir: ‘Göklerin ve yerin hazineleri Allah’ındır/lillah.’ [Münâfikûn, 63/7] [Hemze’den sonra] Eğer birinci lam’ı düşürürsen ‘Lehû’ kalır. Bu da aynı zamanda Allah’ın sıfatlarındandır. Allah Teâlâ şöyle buyurur: ‘Göklerin ve yerin mülkü O’nundur/Lehû’ [A’râf, 7/158] Eğer sen [sonra] ikinci lamı [da] düşürürsen ‘Hû’ kalır. Bu da aynı Allah’ın isimlerinden bir isimdir. Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: “De ki: O Allah birdir” [İhlas, 112/1] ve ‘O Hayydir. O’ndan başka ilah yoktur.’ [Mü’min, 40/65] Bu özelliklerin benzeri diğer isimlerde yoktur. Çünkü kafir eğer ‘lâ ilâhe illâ hû’ derse Müslüman olmaz. ‘Lâ ilâhe illallah’ dediğinde Müslüman olur. Bu da Allah isminin ism-i a’zam olduğuna delalet eder.” Kâfiyecî, *Şerhu’l-Esmâ*, s. 64-70

<sup>831</sup> Tilimsânî, *Şerhu Menâzili’s-Sâirîn*, vr. 1b.

<sup>832</sup> Konevî, *Şerhu Esmâillahi’l-Hüsnâ*, s. 293-294.



Herevî: “Hamd, el-Vâhidü'l-Ehad, el-Kayyûm, es-Samed, el-Latîf, el-Karîb olan Allah'a mahsustur.” Tilimsânî: Şeyh lütfu yakınlık/kurbtan gördüğünden dolayı el-Karîb ismini el-Latîf isminden sonra kıldı. Lütuf ihtiyaçlarda kendisine dayanılan [es-Samed]den olunca el-Latîf ismini es-Samed isminden sonra kıldı. Yaratılmışların ihtiyaçlarda Allah'a dayanması Allah'ın kaim kılmasıyla (bi kayyûmiyyetillah) olduğundan es-Samed ismini el-Kayyûm isminden sonra kıldı. el-Kayyûm ismi el-Ehedü'l-Hak ve el-Vâhidü'l-Hakk'a dayandığından el-Kayyûm ismini o ikisinden sonra kıldı. [Bu zikredilen isimlerin] hepsi “Allah” isminden sonradır. Çünkü O zât ismidir. O'ndan [Allah] başka [Allah'ın] isimler[in]de sıfat belirtisi vardır. Bundan dolayı ism-i a'zam-ı [Allah] hepsine önceledi ve sıfatların isimlerden sonra tertip edilmesinde olduğu gibi geri kalanı sonra kıldı.<sup>833</sup>

Konevî, Hakk'a delil olmada Allah kelimesinden daha güçlü bir delilin olmadığını dile getirir. Ancak insan-ı kâmil kelimesini bundan istisna eder. Konevî'nin belirttiği üzere insan-ı kâmil kelimesinin Allah'a Allah kelimesinden daha güçlü bir delil olmasına gelince insan-ı kâmil hem lafzî/epistemolojik hemde vücûdî/ontolojik bir “kelime”dir yani “cevâmiu'l-kelim”dir. Tilimsânî buna şöyle işaret etmektedir: “İnsan-ı kâmil iki denizin [Hak ve halk] toplanma ve iki hakikatin berzahıdır. İnsan-ı kâmil isimleri cami olan, öncekilerin ve sonrakilerin ilmi kendisinde cem edilen ve Resul-i Ekrem'in ‘Bana “cevâmiu'l-kerim” verildi buyurduğu gibi kendisine “cevâmiu'l-kelim” verilen Muhammedî veraset sahibinin sıfatıdır.”<sup>834</sup> “Cevamiu'l-kelim”i hem lafız ve varlığı cem hakikat olarak anlamak sûfilere has bir durumdur. Zahir uleması hadisteki “cevamiu'l-kelim” sıfatını sadece dilsel olarak yorumlamaktadırlar. Mesela “İbn Haldun, “cevamiu'l-kelim” sıfatını dil seviyesiyle sınırlayarak Arapların dildeki yetkinliklerine atfen Hz. Peygamberin hitabetteki kemaliyle izah etmektedir.”<sup>835</sup> Sûfiler indinde insan-ı kâmil kelimesinin Allah'a olan delaleti ism-i a'zam olan Allah lafzından daha güçlü olmasını insan-ı kâmilin cevâmiu'l-oluşuyla irtibatlandırmak mümkündür. Sûfilerin insan-ı kâmile olan bu bakış açısından harektle insan-ı kâmilin ism-i a'zam olduğunu söyleyebiliriz. Bu bağlamda Konevî'nin Allah kelimesiyle insan-ı kâmil “kelimesi” arasında ‘kelime’ kavramı üzerinden kurduğu ilişki dikkate değerdir:

Allah “Allah” ismini ebedî olarak bu kelimedenden [Allah kelimesi] ancak hüviyeti anlaşılın diye ister sözlü (melfûzen) isterse de yazılı olarak (merkûmen) başkasına müsemma olmaktan koruması Hakk'ın metanetindedir. Hakk'a delil olmada bu kelimedenden [Allah kelimesi] daha güçlü delil yoktur. İnsan-ı kâmil bunun dışındadır. Çünkü o [insan-ı kâmil] Allah'a bu kelimedenden [Allah kelimesi] daha güçlü delildir. [ فلا دليل على الحق أدل من هذه الكلمة إلا ] Bundan dolayı Hak onu [insan-ı kâmil] “kelime” olarak isimlendirmiştir. Allah'ın “kelime”si insan[-ı kâmil] dışında bir şeye taalluk etmez.

<sup>833</sup> Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-Sâirîn*, vr. 1b.

<sup>834</sup> Tilimsânî, *Şerhu'l-Fâtîha*, vr. 109b.

<sup>835</sup> Semih Ceyhan, “İbn Haldun'un Sûfilere ve Tasavvufa Bakışı: Umran'da Tasavvuf İlmi”, s. 105.

İnsânî “kelime” kendi nefsiyle nâtıktır. O [insânî “kelime”] O’nun hüviyetine delâlette [Allah kelimesinden] daha güçlüdür. Bunun için Resûl-i ekrem (s.a.v) şöyle buyurmuştur: ‘Allah’ın velîleri görüldüklerinde Allah hatırlanır’.<sup>836</sup>

Tilimsânî, Allah ismiyle insan-ı kâmil arasında benzer irtibat kurmakta ve daha ismi olmayan insaniyetten bahsetmektedir. Nasıl ki mutlak birlikte mutlak zatın ismi yoksa mutlak zatın hizasında olan ve kendisinde ubudiyet ve rububiyeti, diğer bir ifadeyle Hak ve halkı cem eden insanın da ismi yoktur. Tilimsânî söz konusu insanı insan-ı gaybî olarak isimlendirmektedir. Ona göre insan-ı kâmil gayb ve şehadete ait olsa da onun gayba nisbeti evlâdır. Çünkü insân-ı kâmil gayb ve şehadeti cem’ ettiğinde gayb ehli ondaki şehadete ait olan şeyleri; şehadet ehli de ondaki gayba ait şeyleri bilmemektedir. Böyle olunca insan-ı kâmil gayb ve şehadetten gaib olmaktave insan-ı kâmilin gayba nisbeti belirlenmiş olmaktadır. Öyleyse gayba ait insan gibi bir şey yoktur.<sup>837</sup> Tilimsânî Allah ismini türetilmemiş olarak kabul edenlerin Allah ismini mutlak zâta izafe etmelerini yanlış bulmakta ve bu görüşü savunanların söz konusu “insaniyet” hakkında fikri olmayanlar olduğunu belirtmektedir. O ismi olmayan “insaniyet” makamını şöyle temellendirmektedir:

Varlık ve varlık mertebeleri vardır. Varlık ve varlık mertebelerini er-Rahman ve Allah ismi paylaşmıştır. Allah ismi mertebeleri, er-Rahman ismi de varlığı almıştır. İsimler, ilâhî ve kevnî olduğuna göre hakikatlerin hakikati ilâhî isimleri ve kevnî isimleri kuşatmıştır. Çünkü söz konusu hakikatlerin hakikati, ubudiyet ve ulûhiyeti kendinde cem’ eden mutlak kuldur. Mutlak kul, başlangıç ve son olmadan ezeli ve ebedî olarak ilâhî ve kevnî isimleri kendinde cem’ eden hazretin mukabili olmaktadır.

İsmi olmayan insaniyet, kendisinden isim olarak haber verilemeyen Zât’ın hizasındadır ki haliyle bu Zât’ın ismi yoktur. Tilimsânî, Zât’a verilen Allah ismini türetilmemiş olarak kabul edenlerin çoğunun ismi ve resmi olmayan Zât-ı Mukaddes’in ismi olduğunu söyleyenlerin yanıldığını belirtmektedir. Ona göre böyle düşünenler ismi ve resmi olmayan insaniyet konusunda bilinç sahibi değildirler.<sup>838</sup>

<sup>836</sup> Konevî, *Şerhu Esmâillahi'l-Hüsnâ*, s. 293-294.

<sup>837</sup> Tilimsânî, *Meâni'l-Esmâi'l-İlâhiyye*, vr. 42a.

<sup>838</sup> Tilimsânî, *Meâni'l-Esmâi'l-İlâhiyye*, vr. 1b-5b.

**DÖRDÜNCÜ BÖLÜM**

***MEÂNÎ'L-ESMÂ'İL-İLÂHİYYE'NİN TAHKİKİ***

## 1. MEÂNÎ'L-ESMÂ'İL-ÎLÂHIYYE'NİN TAHKİKİ

### 1.1. Meâni'l-Esmâi'l-Îlâhiyye'nin Yazma Nüshaları: Tavsif ve Tahlil

Tilimsânî'nin eserlerinin yazmaları konusundaki ilginçliklerden birisi şudur. Şemseddin el-Cezerî, İbn Teymiyye ve Zehebî gibi kendisinden bahseden çağdaşları genelde onun *Şerhu Mevâkifi'n-Nifferî* ve *Şerhu'l-Esmâ/Meâni'l-Esmâi'l-Îlâhiyye*'sinden bahs etmekte ve *Şerhu'l-Menâzil*'ine işaret etmemektedirler. Ancak Tilimsânî'nin *Şerhu'l-Menâzilin*in nüshaları yazma kütüphanelerinde onlarca olmasına rağmen biz *Meâni'l-Esmâi'l-Îlâhiyye*'nin dünya yazma kütüphanelerinin kataloglarını taradıktan sonra ancak dört nüshasının kaydına ulaşabildik. Bir nüshası Hindistan Khudabakhs Kütüphanesi ve geri kalan üç nüshası Süleymaniye, Konya ve Beyazıt kütüphanelerindedir. Esere biyograflar yukarıda geçtiği üzere *Şerhu'l-Esmâ* olarak işaret etmişlerdir. Müellif *Menâzil* ve *Fusûs* şerhlerinde kendisi eserine *Meâni'l-Esmâ* diye atıfta bulunmaktadır.<sup>839</sup> Ayrıca aşağıda nüsha tanıtımında da tekrar işaret edileceği üzere Beyazıt Kütüphanesi Beyazıt 8011 numaralı nüshanın zahriyesinde eserin mukaddimesinden hareketle eserin ismi “*Kitâbu Meâni'l-Esmâi'l-Îlâhiyye ...*” olarak kaydedilmiştir. *Şerhu'l-Esma* ile *Meâni'l-Esmâ* isimleri birbirine anlam olarak yakın olmalarıyla birlikte biz müellifin eserini isimlendirmesini esas aldık *Meâni'l-Esmâ'il-Îlâhiyye*'yi tercih ettik.

#### 1.1.1. Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi 695 numarada bulunan nüsha:

Tek bir cilt halinde bulunan 1b-176b varakları arasında bulunan ve her bir sayfada 15 satır bulunan ve harekeli nesih ile yazılan nüshanın ilk varığında كتاب شرح الأسماء الحسنی، تصنیف الشیخ الإمام العارف الكامل الراسخ شیخ الطریقة وإمام أهل الحقیقة عقیف الدین سلیمان بن علی yazmaktadır. Aynı sayfada iki beyitlik şiir bulunmaktadır. İkinci beyit Tilimsânî'nin şerh ettiği Herevî'nin *Menâzil*indedir. Yine

<sup>839</sup> Tilimsânî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, vr. 38a; a. mlf., *Şerhu Menâzili's-Sâirîn*, vr. 1b.



### 1.1.2. Süleymaniye Kütüphanesi Laleli Bölümü 1556 numarada bulunan nüsha:

Tek bir cilt halinde bulunan 1b-67b varakları arasında bulunan ve her bir sayfada 25 satır bulunan ve nesih ile yazılan nüshanın ilk varağında كتاب شرح الأسماء الحسنی، للشيخ ونفحات إلهية لحضرة صدر وفتحات إلهية لحضرة صدر الإمام عفيف الدين سليمان التلمساني قدس الله روحه ونور ضريحه الحمد لله الذي هدانا لهذا الذي هدانا لهذا هذا ve farklı kalemle yazmaktadır. Aynı sayfada Osmanlı tuğrası ve الحمد لله الذي هدانا لهذا هذا ve âyetinin yazılı olduğu mühür vardır. Nüshanın ferağ kaydından anlaşılabilir h. 794 senesinde Muhammed b. Yusuf b. İbrahim el-Meflûti<sup>843</sup> tarafından istinsah edildiğidir. Düzgün bir nesihle yazılan ve sağlam bir şekilde bize ulaşan ve mukabelesi yapılmış olan nüshanın ferağ kaydı şöyledir:

﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْلَا أَنْ هَدَانَا اللَّهُ﴾ وكان الفراغ من تعليقه يوم الخميس المبارك ثالث عشر ربيع الأول سنة أربع وتسعين وسبعمائة المعترف الخطايا والتقصير محمد بن يوسف بن إبراهيم المفلوطي غفر الله له ولوالديه ولمن نظر في هذا الكتاب المبارك ولجميع المسلمين. قوبل على النسخة المنقولة منها والله الموفق للصواب.

Bu eserden sonra 70b-142b varakları arasında farklı bir kalemle yazılmış Sadreddin Konevî'nin *Nefehât-ı İlâhiyye*'si bulunmaktadır.

### 1.1.3 Beyazıt Kütüphanesi Beyazıt Bölümü 8011 numarada bulunan nüsha:

Tek bir cilt halinde 20 eserlik bir mecmuanın 11inci eseri olan ve 192a-279b [87 varak] varakları arasında bulunan ve her bir sayfada 23 satır bulunan ve nesih ile yazılan nüshanın ilk varağında كتاب معاني الأسماء الإلهية الواردة في الكتاب العزيز مرتباً من أول الفاتحة إلى سورة الناس، مصنف هذا الكتاب الشيخ الإمام البارع المتقن عفيف الدين سليمان ابن علي بن عبد الله التلمساني قدس الله له ووفعنا الله به yazmaktadır. Mecmua'da Tilimsânî'nin *Meâni'l-Esmâi'l-İlâhiyyesinin* dışında Abdülkerim Cîlî'nin yedi, İbn Arabînin altı, Kâşânî'nin iki,

<sup>843</sup> Eseri istinsah eden ve mukabelesini yapan Muhammed b. Yusuf b. İbrahim el-Meflûti hakkında bir bilgiye ulaşamadık.

Suhreverdi, Balyani ve Muhammed Safiyyuddin'in birer eseri bulunmaktadır. Nüsha okunaklı bir nesihle yazılmıştır ancak 288b-289a'yı içeren varak yırtılmıştır. Nüşhada ferağ kaydı yoktur. Eserin zahriyesindeki vakıf kaydına göre bu eseri Abdülmecid Hân'ın annesi h. 1266 senesinde vakfetmiştir. Dolayısıyla bu nüsha h. 1266 senesinden önce yazılmıştır.

#### **1.1.4. Hindistan Bankipur Hüdâbahş Kütüphanesi 2789/16 numarada bulunan nüsha:**

H. 1100 senesinde istinsah edilmiş ve içinde Tilimsânî'nin *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*'i de bulunan mecmuayı<sup>844</sup> birçok uğraşımıza rağmen maalesef elde edemedik. Ancak elimizde müellif vefatından beş sene sonra ve müellif nüshasından istinsah edilmiş nüsha ve iki mukabele nüshasının olması ve elimizdeki üç nüshadan ikisinin bu nüshadan kesin olarak erken tarihte yazılmış olması eserin sağlıklı bir şekilde tahkiki için yeterlidir.

#### **1.2. Meâni'l-Esmâi'l-İlâhiyye'nin Tahkikinde Takip Edilen Usul**

Genel olarak İSAM tahkik esaslarını esas aldığım *Meâni'l-Esmâi'l-İlâhiyye*'nin tahkikinde; yukarıda zikir ve tavsif edilen üç nüshadan müellif nüshasından istinsah edilmiş olan Konya nüshası esas alındı. Esas alınan Konya nüshası Laleli ve Beyazıt nüshasıyla mukabele edildi. Ancak esas alınan nüsha diğer iki nüshayla mukabele edildiğinde doğruluğuna kesin olarak kanaat getirilen ibare metne alındı ve asıl nüshadaki yanlış olarak değerlendirilen ibare dipnotta belirtildi. Nüşhalardaki farklılıkların anlamı bozmadığı düşünüldüğünde müellif nüshasından istinsah edilen nüshadaki ibare metne alındı.

Varakın birinci yüzü و (vech), ikinci yüzü (zahr) ظ harfleriyle gösterildi. Nüşhalara verilen işaretler şöyledir:

ق : Konya Bölge Yazma Kütüphanesinde (nr. 695) kayıtlı nüsha. Asıl Nüsha

ل : Süleymaniye Kütüphanesinde (Laleli, nr. 1556) kayıtlı nüsha. Mukabele Nüshası

---

<sup>844</sup> Muhammad Zâkir Husain, *Descriptive Catalogue of Rare Arabic Manuscripts preserved in Khuda Bakhs Library*, Patna, Khuda Bakhs Oriental Public Library, 1997, c. I, s. 64; Ali Rıza Karabulut-Ahmet Turan Karabulut, *Dünya Kütüphanelerinde Bulunan Mevcut İslam Kültür Tarihi ile İlgili Eserler Ansiklopedisi*, Mektebe Yayınları, Kayseri t.y., c. II, s. 1226.

ب : Beyazıd Kütüphanesinde (Beyazıd, nr. 8011) kayıtlı nüsha. Mukabele Nüshası

Âyetler köşeli parantez içerisinde metinde gösterildi. Hadisler tahriç edildi ve metinde geçen âlim ve kitapların kısa tanıtımı yapıldı. Tilimsânî'nin kendinden önceki âlim ve şairlerden yaptığı iktibasların büyük çoğunluğunun tahriri yapıldı ve anlaşılması zor gelebilecek kelimelerinin açıklamaları verildi. En önemlisi müellifin diğer eserlerinden *Meâni 'l-Esmâi 'l-Îlâhiyye* 'yle ilgili görülen yerler dipnotta aktarılarak metnin bağlamının iyi anlaşılması sağlandı ve tahkikin Tilimsânî okumalarında başvuru kaynağı olması hedeflendi.





1.3. Meâni'l-Esmâi'l-Îlâhiyye'nin Yazma Nüshalarından Örnekler  
Konya Bölge Yazma Eserler Ktp., no: 695, Zahriye Sayfası.





واقف الكاتب السيد  
حسين كجالي في سنة  
الهدى وكيان الله

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ  
قال الشيخ الامام العالم القائل الكامل العارف الراجح الفقيه  
عفيف البري سليمان بن علي بن عبد الله بن علي النعماني قدس الله روحه  
الحمد لله الاجيد ذاتا وصفات وانعالا المفرد وجد  
بالربوبية كمالا الواجب الذي لولا له لكان كل مفضل  
أحمد حمة نفسه فاستوعب الحمد نصيبا وإجمالا وأفضل على  
بمه خصرتهم وخصه اسمه الذي انعم الامام بالاسم المأثور بعد  
أن جعلهم الاسم الضل ضلالا صلى الله عليه واله وحجبه ما  
ناوحت جوارا وشاملا وبما وحت غدايا وأصلا وشرفا  
وبعد فقد سخرت الله تبارك وتعالى في ذكر شي من معاني  
الاسماء الالهية الواردة في الكتاب العزيز مرتبها على حكم  
ما وردت فيه في الفاتحة السورة الناس واذكر الاسم  
ثم اذكر الآية التي وردت فيه ولا اذكر اسم من سورة  
وقد بقي في السورة التي فيها اسم لم اذكره واذكر السورة  
بعد السورة مرتباً ثم اذكر في كل اسم من ذكره من الثلثة

الائمة رضوان الله عليهم وهم الامام ابو محمد الجليلي والامام  
ابو حامد الغزالي والامام ابو الحكم بن بركان الاندلسي وما  
انفرد به كل واحد منهم وما اتفق عليه اثنان منهم واحصم بالله  
من قول حتى يكونوا بالبلد فليعلم سماعه بالله حتى يكون قول  
كما سمعته هو القائل فان هذا الكلام صادر من خصرة غاب  
الاسم بها في سماءه واشتمل فيها المعنى على لفظه لا اللفظ على معناه  
وهذا النفس مبدأ الصوف ومنتهاه فوق العرف وبها انبأ  
ذلك والعصمة له به منه تقدس اسمه

**سورة الفاتحة**

وبها خمسة أسماء وهي الله الرب الرحيم الملك  
وهذه الخمسة في قوله تعالى الحمد لله رب العالمين الرحيم الملك يوم  
الدين فالاول منها هو الاسم الله واخرها النبي المبعوث  
واربعين اسماً  
**اسم الله تبارك وتعالى**  
هذا الاسم العظيم هو مما اتفق عليه الائمة الثلاثة رضوان الله

ع



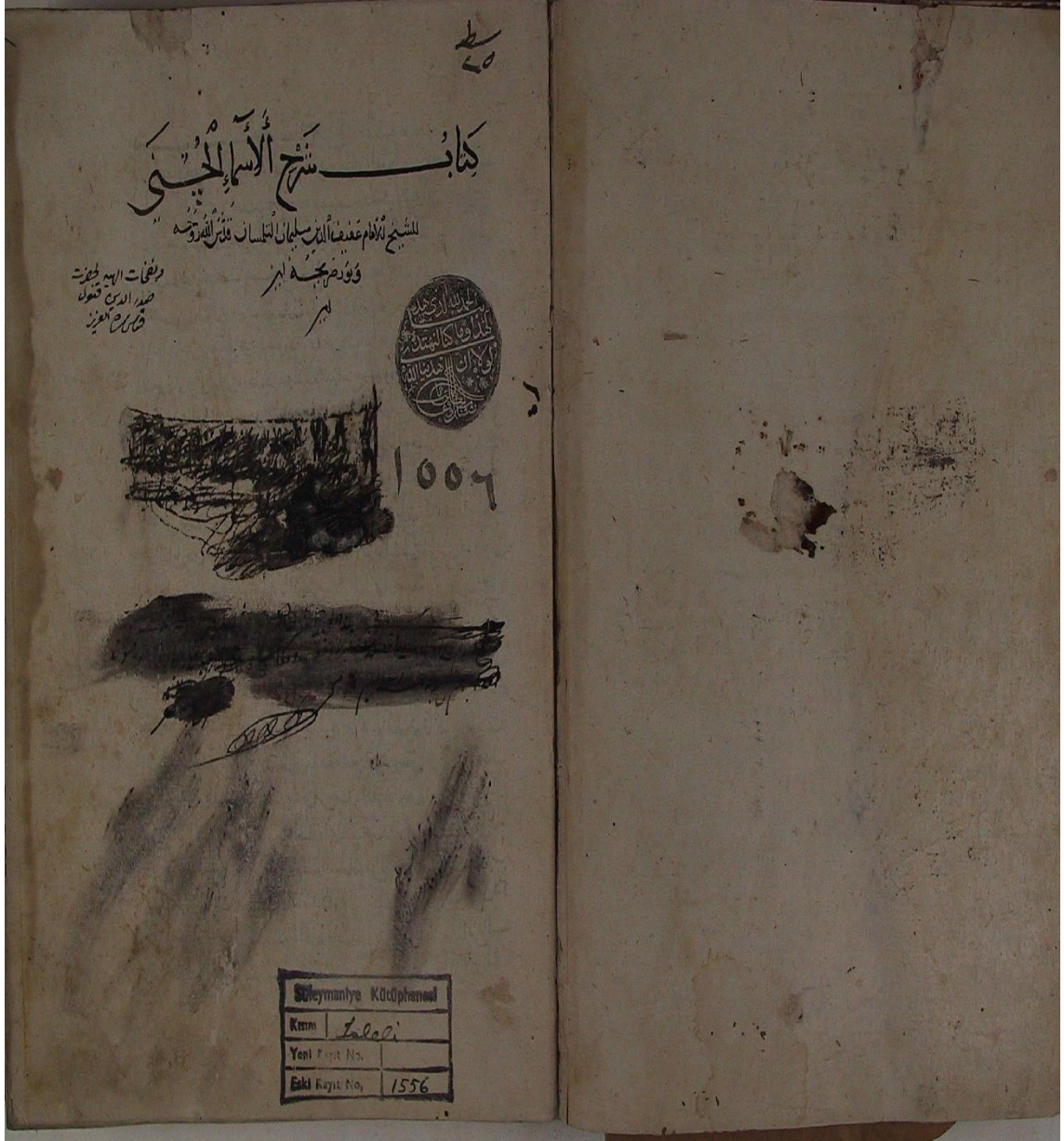
على غيره احل وهو من اذكار العالم بطرح للتدين من اهل السلوك  
 فيه نسبة للراية ويحصل به الحروف والاشارة  
**اسمه المحصى** انق على اربعة الهمزة الثلاثة وشاهد قوله  
 قال ولا يصح كل شيء عدا وفيه معنى العالم والخالق بطرح القند  
 الا يعلم من خلق وهو من اذكار الاعتقاد **سورة البروج اسم**  
**واحد** اسمه الشديك الطيش انق بارتداء احوال الابدان  
 وشاهد قوله تعالى ان يطش بك لشديد ويدخل فيه اسماء  
 النعمة كلها باستناده الى الملائكة وفيه نسبة الامم الرحمن  
 من بعد **سورة الاخلاص اسمان** اسمه الاجل **تعلق**  
 انق بارتداء الحكم وشاهد قوله هو الله اجل والاجر فيه  
 جمع الجمع وهي معرفة عند اهل السعة الذي في التسمية  
 والخطبة على الاسماء كلها وشهوه عرين ومقامه اشرف مقامات  
 الاسماء **اسمه الضهل** عتير وجل جمع على اربعة الهمزة  
 الثلاثة وشاهد معروف والصلة اللفظة التي لا تحرف الله  
 فيكون معناه قريب من الاجل وقد يقال الصل الذي يصعد اليه

176

في الحوائج فظهر فيه معنى المعنى والمحسن انق القول  
 والله يقول الحق وهو يهدي السبيل  
**عجلة** ما انفق عليه الائمة الثلاثة اربعة وسبعون اسما  
 والذي انفق عليه الغرالك واليهي اثنا عشر اسما والذي  
 انفق عليه السبعين والواحد ستة عشر اسما وانق الغرالك  
 ثلثة اسماء ثمانية وعشرون اسما والواحد من اليهي  
 ثلثة عشر اسما **جملة ما ذكر من الاسماء** مائة وستة  
 واربعون اسما

فرغ من كتابة العلامة الفقيه الامير محمد بن اسمعيل  
 جيش البرقي عتير ابن زوقا عفا الله عنه  
 بدشق الحوية عترة شهرين ربيع الاول المبارك  
 سنة خمس وتسعين وسمية للهجرة للهجرة  
 والجمالية وحده وصلوته على سيدنا محمد وآله الطاهرين  
 وسلامه

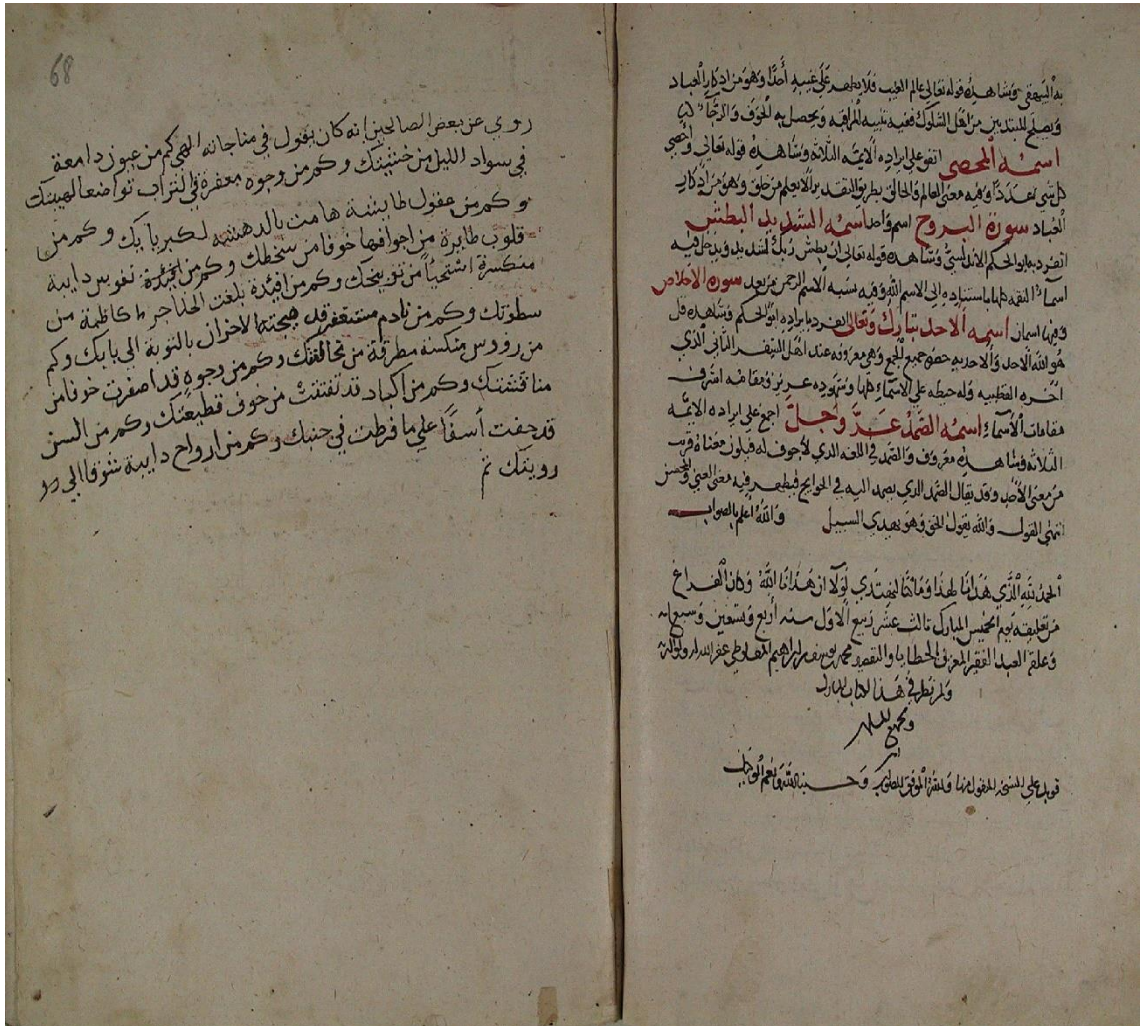
Süleymaniye Ktp., Laleli 1556, Zahriye Sayfası



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ وَبِهِ تَوَكَّلْتُ  
 لَيْلِي وَنَبِيَّ الْأَحَدِ ذَاتَا الْوَصْفَاتِ وَأَعْمَالَ الْمَقَرِّ وَحُفَاةِ الْبُحَيْرَةِ بِالْأَجْمَةِ فَالْأَوْلَى بِالذِّكْرِ  
 لَوْلَا أَنْ جَلَّ مَجَالُ الْأَسْمَاءِ حَمْدُهُ فَاسْتَوْعِبَ الْمُرْتَضَى وَالْحَالُ وَأَصْلُ عِلْمِهِ  
 حَقِيرَةٌ وَحُضْرَةُ اسْمِهِ الذِّكْرُ الْفَرْدَانِ بِاسْمِ الْجَاهِدِيِّ بَعْدَ أَنْ جَلَّمَ الْأَسْمَاءَ فَالْحَالُ صِلَا الْأَصْلِ  
 اللَّهُ عَلَيْهِ وَاللَّهُ وَجْهَهُ مَنَانًا وَحَسْبُ حَيَاةً وَنَسْمًا لَا تَفْتَأُ وَحَسْبُ عَدَابًا وَأَصْلًا وَشَرَفًا وَكَرَمًا  
**وَعَدَلًا** فَقَدْ اسْتَوَتْ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى فِي دَرْجَتَيْهِ مِنْ مَعَالَى الْأَسْمَاءِ الْأَعْلَى الْوَالِدَةِ  
 فِي الْكِبَارِ الْعَزِيمِ بِرُؤُوسِهَا عِلْمٌ مَا وَرَدَتْ فِيمَا دُرَى الْفَائِزَةِ إِلَى مَوْتِهِ النَّاسِرِ وَأَدْرَسَ  
 الْأَسْمَاءُ تَمَّ أَدْرَا الْأَبِيَّ الَّذِي وَرَدَتْ فِيهِ وَلَا إِذْ اسْتَأْمَرَ سَوْنَهُ وَقَدْ جَاءَ فِي الشُّبُوحِ الْيُوسُفِيَّ  
 بِاسْمِ الْأَزْهِرِ وَأَذْرَ الشُّبُوحَ بَعْدَ الشُّبُوحِ فَمَنْ جَاءَ فِي الْأَسْمَاءِ مِنْ ذِي الْأَسْمَاءِ الْيُوسُفِيَّ  
 رِضْوَانِ اللَّهِ عَلَيْهِمْ وَهُمْ الْأَمَامُ أَبُو بَكْرٍ مُحَمَّدُ الْبَيْهَقِيُّ الْأَمَامُ أَبُو حَامِدٍ الْغَزَالِيُّ وَالْأَمَامُ  
 أَبُو الْحَسَنِ بْنُ بَرِجَانَ الْأَنْدَلِسِيُّ وَمَا فَتَحَ بِهِ دِلَّ وَأَحْرَمَهُمْ وَمَا فَتَحَ عَلَيْهِ أَنْتَارَ عِلْمِهِ لِعَنْتَمِ  
 بِاللَّهِ مِنْ فَوْقِ حَقِّي بَلَّوْهُ هُوَ الْفَائِزُ فَلَعَنَهُمْ سَامِعَهُ بِاللَّهِ حَتَّى يَكُونَ فِي قَبُولِ مَا يَسْبَعُهُ  
 هُوَ الْقَابِلُ فَانْ هَذَا الْخَلَاصُ لِدَرْجَتِهِمْ عَانَ الْأَسْمَاءُ فِي مَسْمَاةٍ وَأَشْتَقَلَّ فِيهَا الْعَيْ  
 عَلَى لَفْظِهِ لَا الْفَيْضُ عَلَى عَمَلِهِ وَهَذَا الْمَسْمُودَةُ الصُّوْفِيَّةُ وَمِنْهَا هَذَا فَوْقَ الْمَقَرِّ وَهِيَ أُنَا  
 ابْنُ ذِيكَ وَالْبُصْبُ لَهُ بِهَمْسَةٍ فَتَدَسُّ اسْمَهُ **شُبُوحُ الشَّاحِبَةِ** وَهِيَ بِأَيْحَسِّ الْأَسْمَاءِ  
 وَهِيَ اللَّهُ الرَّبُّ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ الْمَلِكُ وَهِيَ فِي الْحَمْدَةِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ  
 الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ مَلِكُ يَوْمِ الدِّينِ **فَالْأَوْلَى** مِنْهَا هُوَ الْأَسْمَاءُ وَاللَّهُ وَاللَّحْزَابُ بِبَيْتِهِ الْوَمَاءِ وَسَمِيَّةُ  
 فَارِيعِينَ لَسْمَا **اسْمُهُ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى** هَذَا الْأَسْمَاءُ الْعَظِيمُ هُوَ قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ  
 الثَّلَاثَةُ رِضْوَانِ اللَّهِ عَلَيْهِمْ وَقَدْ اختلفَ فِي أَنَّهُ مُسْتَقِيمٌ أَوْ لَيْسَ بِمُسْتَقِيمٍ فَقَالَ قَوْمٌ وَقَالَ  
 قَوْمٌ لَا وَبَعْضُ قَوْلِهِ تَمَّ بَرِي أَنَّهُ مُسْتَقِيمٌ مِمَّا صَدَّرَ بِهِ بِاللَّهِ الْأَهْلِيَّةُ أَيْ عَمْدُ بَيْتِهِ عِبَادَةُ  
 فَيَأْتِيهَا قَوْلُ الْأَهْلِ أَيْ عِبَادَةُ وَالْمَاءُ بِالْعِبَادَةِ أَيْ الَّذِي يُعْبَدُ هُوَ مِمَّا صَدَّرَ هُوَ رِجْلُ عَلَيْهِ  
 وَبَعْضُ مَبْرُورِ السُّبُوحِ بِالْمَصْدَرِ وَقَوْلُهُ قَوْلُ الشُّبُوحِ مِنَ الْوَالِدِ الَّذِي يُتَوَلَّى فِيهِ الْعُقُولُ  
 وَأَصْلُهُ أَلَمْ يَدْخُلَتْ عَلَيْهِ الْأَنْفُ وَاللَّامُ بِالْأَمْرِ لِيُعْنَى الْفَرَادَى فِي الْهَيْفِ رَفْعُهَا لِيَأْتِيَ  
 مِنْ قَوْلِ الْوَالِدِينَ ثُمَّ وَصَلَتْ اللَّامُ بِالْأَمْرِ فِي الْخَطِّ وَجِيئًا لِلتَّقْوَةِ فَصَلَّ اللَّهُ وَأَمَّا مَنْ قَالَ  
 أَنَّهُ لَيْسَ بِمُسْتَقِيمٍ فَلَمْ يَخْطُ فِيهِ الْحَقُّ بِالْحَقِّ لِحُجْرَةِ الْمَقْدَسَةِ الَّتِي لَا يَدْرِكُ

كَمَا

كَمَا وَأَنْتَ أُنْفَعُ التَّسْبِيحِ مِنْ عَالِي مَيْتَلِقِيهِ الْإِيمَانِ لَا الْإِيمَانَ كَأَنَّ الْإِيمَانَ أَنْ كَانَ مِنَ الْعُقُولِ  
 فَيَأْتِي عَلَيْهِ عِبَانِ الْعُقُولِ بِمُحْيُورِ الْمَثَلِ مِنْهَا عَمَّا عَمَّرَ وَأَنَّ الْإِيمَانَ بَيْنَ الشُّبُوحِ  
 وَالْحَمْدِ الْكَلْبِ فَلَا يَسْمُ لِلذَّكْرِ مِنْهَا لِمَنْ عَمَّرَ فَانْ يَتَوَدَّهَا نَحْوَ الْأَسْمَاءِ وَالذَّوَاتِ فَعَلَّ  
 عَلَى التَّقْدِيرِ بِالسُّبُوحِ لِلذَّكْرِ الْمَقْدَسَةِ اسْمُ الْأَمْرِ حُضْرَةُ الْإِيمَانِ فَتَقَطُّ وَمَنْ جَاءَ  
 أَنْ يَعْلُوا إِلَى عَزِيدِ لَيْسَ سَفِطَ بِهَذَا الْأَسْمَاءِ بِسَمِّهِ بِهِ عَزِيدُ الْوَالِدِيِّ وَنَحْوَهُ تَعَالَى فِيهَا حَمْدُهُ  
 عَزِيدُهُ مِنَ الشُّبُوحِ وَهَذَا أَنَا الَّذِي الْمَقْدَسَةُ أَوْ يُوْعَدُ الْقَوْلُ الْأَنْزِيَّ أَلَمْ يَكُنْ يَسْمُ فِي الْعُقُولِ  
 أَنْ يَسْمُ بِهَذَا الْأَسْمَاءِ بَعْضُ الْيُجُودِ فِي هَذَا الْأَسْمَاءِ الْكَلْبِ عَلَى اللَّهِ تَعَالَى وَعَلَى  
 ذَلِكَ الْيُجُودِ لِحَمْدِهِ الْعَزِيمِ وَطَرَبَتْ بِذَلِكَ الْحَمْدِ وَالْعِلْمُ أَنَّ الذَّكْرَ الْمَقْدَسَةَ غَنِيَّةٌ عَلَى الشُّبُوحِ  
 وَبَلَسَتْ أَعْمَالُ الذُّكْرِ الْعَزِيمِ لِعَنْتَمِ عَزِيمِ الْيُوسُفِيَّ بِأَسْمَاءِ الْيُوسُفِيَّ وَبِهِمَا يَجُودُ  
 إِلَى الْأَسْمَاءِ الْكَلْبِ عَلَى عَمَلِهَا الْمُنَاسِبَةِ وَالْحَمْدُ فَجَعَلُوا الذَّكْرَ الْمَقْدَسَةَ اسْمًا عَلَى قَوْلِهِمْ  
 وَقَدْ عَلِمْنَا أَنَّ الْأَسْمَاءَ مَدْلُوحَةً بِأَسْمَاءِ بَعْضِهَا فِي مَعْنَى عَزِيمِ الْيُوسُفِيَّ بِأَسْمَاءِ الْيُوسُفِيَّ  
 لَكِنْ بَعْضُهَا خَيْرٌ مِنْ بَعْضِهَا لِأَنَّ الْأَسْمَاءَ الْكَلْبِ هِيَ الْيُوسُفِيَّ وَبِهِمَا يَجُودُ الْأَسْمَاءُ  
 تَحْتَهُمَا مِنَ الْأَسْمَاءِ الْكَلْبِ وَفِي الْأَسْمَاءِ الْكَلْبِ هِيَ الْيُوسُفِيَّ وَبِهِمَا يَجُودُ الْأَسْمَاءُ  
 الْيُوسُفِيَّ أَنَّهُ هُوَ وَطَرَبَتْ بِذَلِكَ الْيُوسُفِيَّ الْيُوسُفِيَّ وَهُوَ فِي نَافِي دَرْجَتِهِ وَلَكِنْ  
 كَلْبُهَا مَسْتَقِيمٌ عَلَى الْأَسْمَاءِ وَهِيَ أُنَا الْيُوسُفِيَّ وَهِيَ أُنَا الْيُوسُفِيَّ وَهِيَ أُنَا الْيُوسُفِيَّ  
 مَسْتَقِيمٌ عَلَى الْأَسْمَاءِ وَرَدَّ قَوْلُهُ تَعَالَى قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَدْعَاؤَ الرَّحْمَنِ تَعَالَى فَادْعُوهُ بِالْأَسْمَاءِ  
 الْحُسْنَى لِأَنَّ اسْتِمَالِ الْأَسْمَاءِ لِقَوْلِهِ تَعَالَى فَادْعُوا اللَّهَ أَدْعَاؤَ الرَّحْمَنِ تَعَالَى فَادْعُوهُ بِالْأَسْمَاءِ  
 هَذَا لِيَقْدَرُ بِالْإِصْلَاحِ تَمَّ هَذَا لِكَيْ يَحْتَمِلَ الْأَسْمَاءُ مَقْدَسَةً عَلَى الْأَسْمَاءِ  
 وَذَلِكَ لِأَنَّ الرَّحْمَنَ مَسْتَقِيمٌ مِنَ الرَّحْمَةِ وَالرَّحْمَةُ هُوَ وَجُودُ مَا بَدَأَ دَرْجَتَهُ مَا طَرَبَتْ بِذَلِكَ الرَّحْمَةُ  
 فَلِذَا لِيَقْدَرُ السُّبُوحِ إِلَى مَا بَدَأَ وَذَلِكَ وَرَدَّ قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِحُضْرَتِهِ عَزِيمِ أَنْ قَالَ  
 سَمِعْتُ رَجُلًا يَقُولُ يَا أَسْمَاءُ يَا أَسْمَاءُ يَا أَسْمَاءُ يَا أَسْمَاءُ يَا أَسْمَاءُ يَا أَسْمَاءُ  
 حَتَّى لَا يَنْبَغِيَ لَهَا أَنْ تَدْخُلَ فِيهَا النَّارُ وَاللَّهُ وَاللَّهُ وَاللَّهُ وَاللَّهُ وَاللَّهُ وَاللَّهُ وَاللَّهُ وَاللَّهُ وَاللَّهُ  
 فَانْ تَدْخُلُ فِيهَا النَّارُ فَانْ تَدْخُلُ فِيهَا النَّارُ فَانْ تَدْخُلُ فِيهَا النَّارُ فَانْ تَدْخُلُ فِيهَا النَّارُ  
 عَلَتْ حُجْرَةَ الْأَسْمَاءِ لَهَا تَحْتِ الْأَسْمَاءِ الْيُوسُفِيَّ بِأَسْمَاءِ الْيُوسُفِيَّ بِأَسْمَاءِ الْيُوسُفِيَّ  
 أَنْ لَكُمْ مِمَّا يَجُودُ مِنَ الْأَسْمَاءِ بِبَعْضِهَا أَيْحَسِّ الْأَسْمَاءِ كَلْبًا بِذَلِكَ الْإِعْتِبَارِ

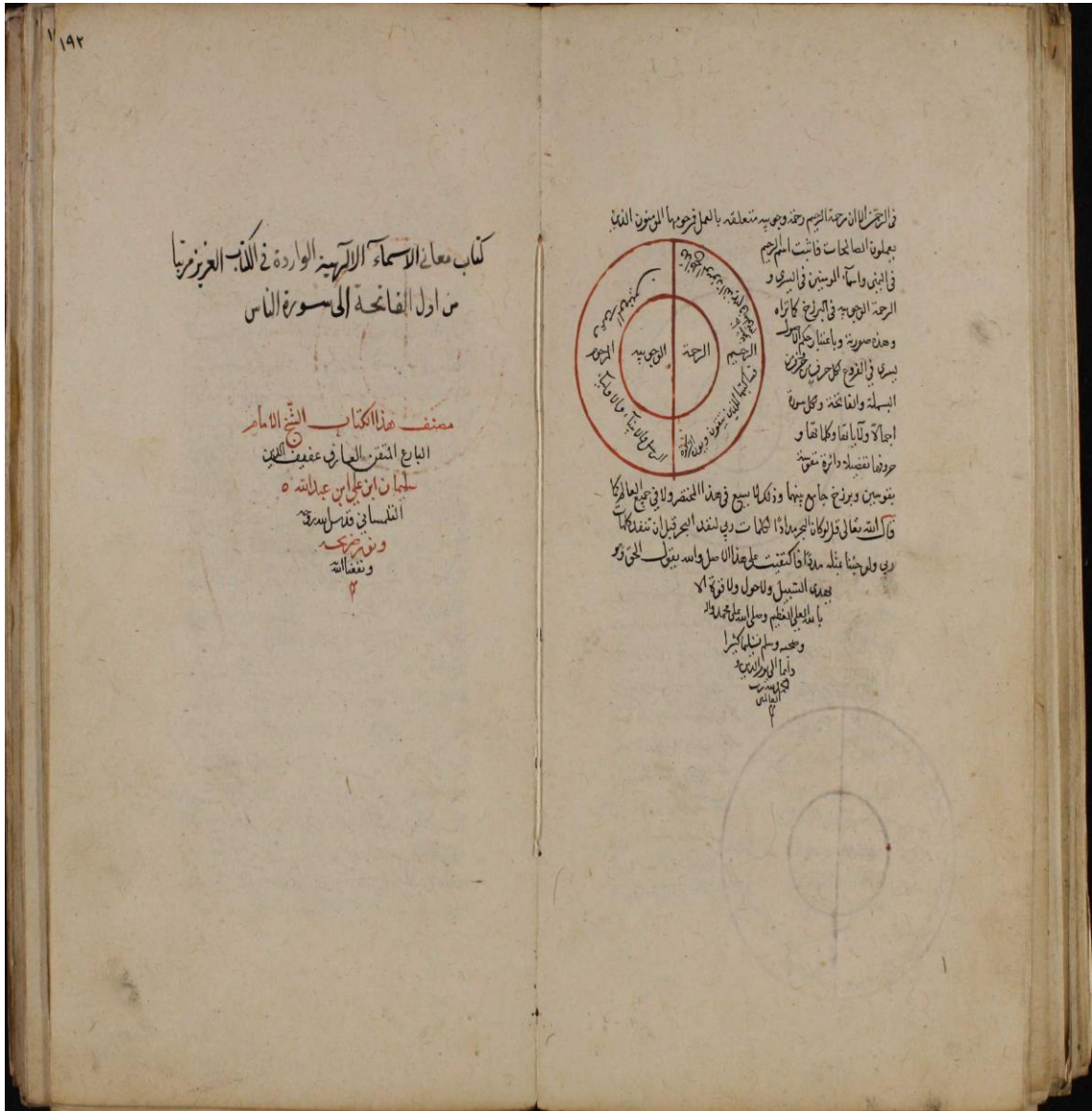


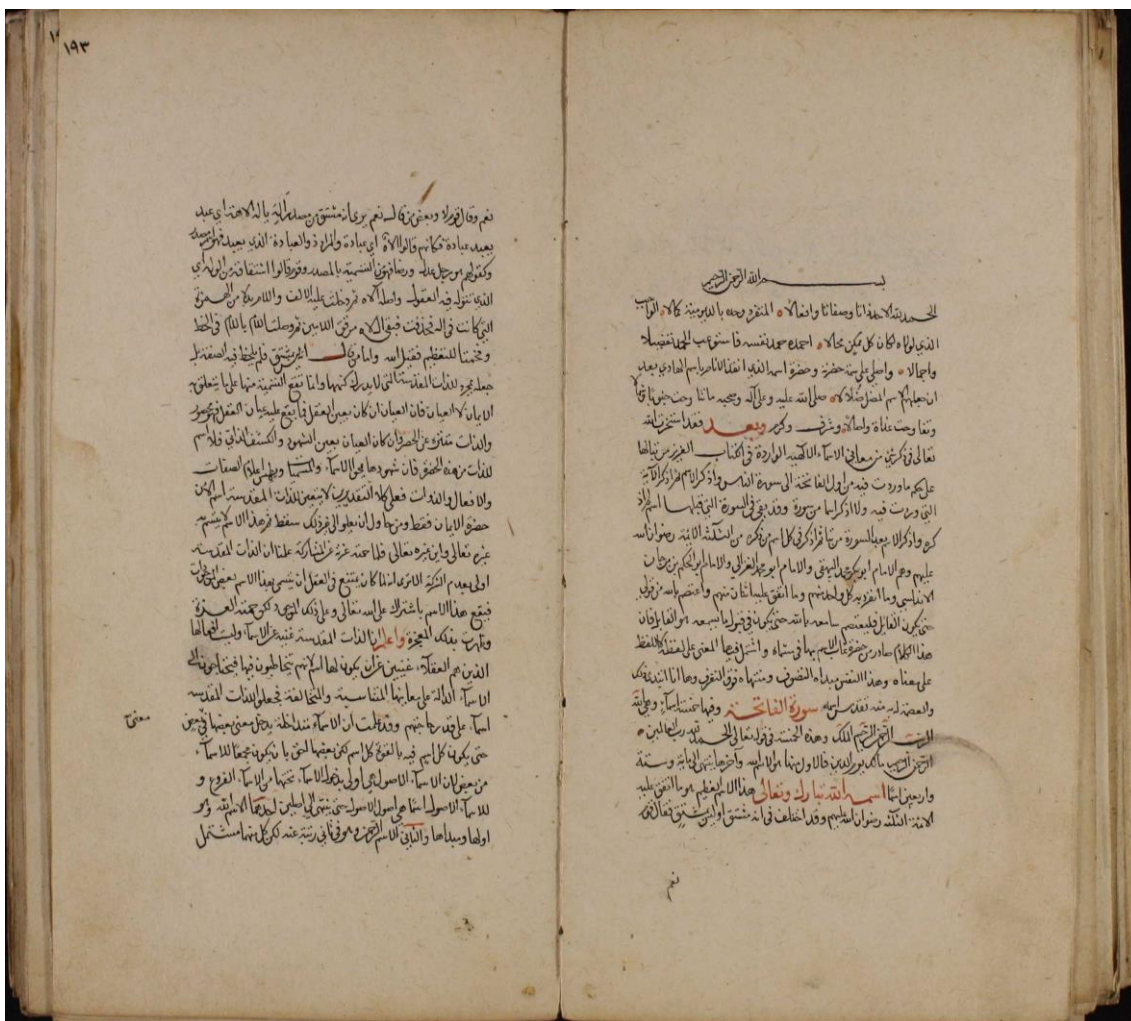
68  
 روي عن بعض الصالحين انه كان يقول في مناجاته الهي كم من عوز دامعة  
 في سواد الليل من خشيتك وكرم من وجوه معقولة في التراب تواسعنا لهيبتك  
 وكرم من عقول طابنته هامت بالدهننته لكبريايك وكرم من  
 قلوب طابرة من اجوافها خوفا من سطوتك وكرم من اجردة نفوس دابرة  
 منكسرة اشتغيا من توبختك وكرم من ايقدة بلغت الحداجر ما كاظلمة من  
 سطوتك وكرم من لدم مستعققة قد هيجتها لاختزان بالتوبة الي بابك وكرم  
 من روس منكسة مطرقة من محافتك وكرم من وجوه قد اصقرت خوفا من  
 مناقشتك وكرم من كباد قد تفتتت من خوف قطيعتك وكرم من السنن  
 قد حفتت اسفا على ما فطرت في جنبك وكرم من ارواح دايرة شوقا الي روي  
 وويتك تم

به المصحى وشاهه قوله تعالى الغيب فلا يظهر على غيبه احدا وهو من ادراك الجهاد  
 ويصلح للشد من الخلق الشوك فغده نبيه للمعبره ويحصله الخوف والرجاء  
**اسم المصحى** اتقوا على ابراهه الائمة الدالة وشاهه قوله تعالى وهي  
 كذبتى بعد كذا وفيه معنى العالم والخالق بطرقتك بل لا يعلم من خلق وهي من ادراك  
**الضاد سور الروح** اسم واحد **اسم المشرب** **اسم المطيب**  
 انضود باب الحزم الالهي وشاهه قوله تعالى ان بعض ربك لقد بدو ببعض الهم  
 اسما الفقه لما استناده الى الاسم الله وفيه منسبه العلم الرحمن **سور الاحلام**  
 وفيها اسمان **اسم الاحد تبارك وتعالى** وهو من ادراكه التوكل وشاهه قوله  
 هو الله الاحد والاحد حصص جميع المعبود وهو من ادراكه عند اهل الشيف الما في الذي  
 اخره القظيه وله حظه على الامتياز لها وهو من ادراكه وعقابه اشرف  
 مقامات الاسماء **اسم القصد عبد وجل** اسم على ابراهه الائمة  
 الدالة وشاهه قوله تعالى والقد في اللغة الذي لا خوف له من عذاب قط  
 من معنى الاحد وقد يقال القصد الذي بعد اليه في الخواص فيطبع فيه معنى العبد  
 انهي القبول والله يقول الحق وهو يهدي السبيل والله اعلم بالصواب

الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله وكان الفراع  
 من قبله يبيع المراكب ثالث عشر ذبوع الاول سنة اربع وتسعين وسبع مائة  
 وعلم الصدا القدر المعرف في الخطايا والنقص من يوسف المراهم المعلوم في الدرر والبلدان  
 ولا نظير في هذا العالم البار  
 محمد بن  
 قوبل على نسخة المعرف بها وانشأه المرحوم الطاهر وحسنه القدر الموقر

Beyazıt Ktp., Beyazıt 8011, Zahriye Sayfası





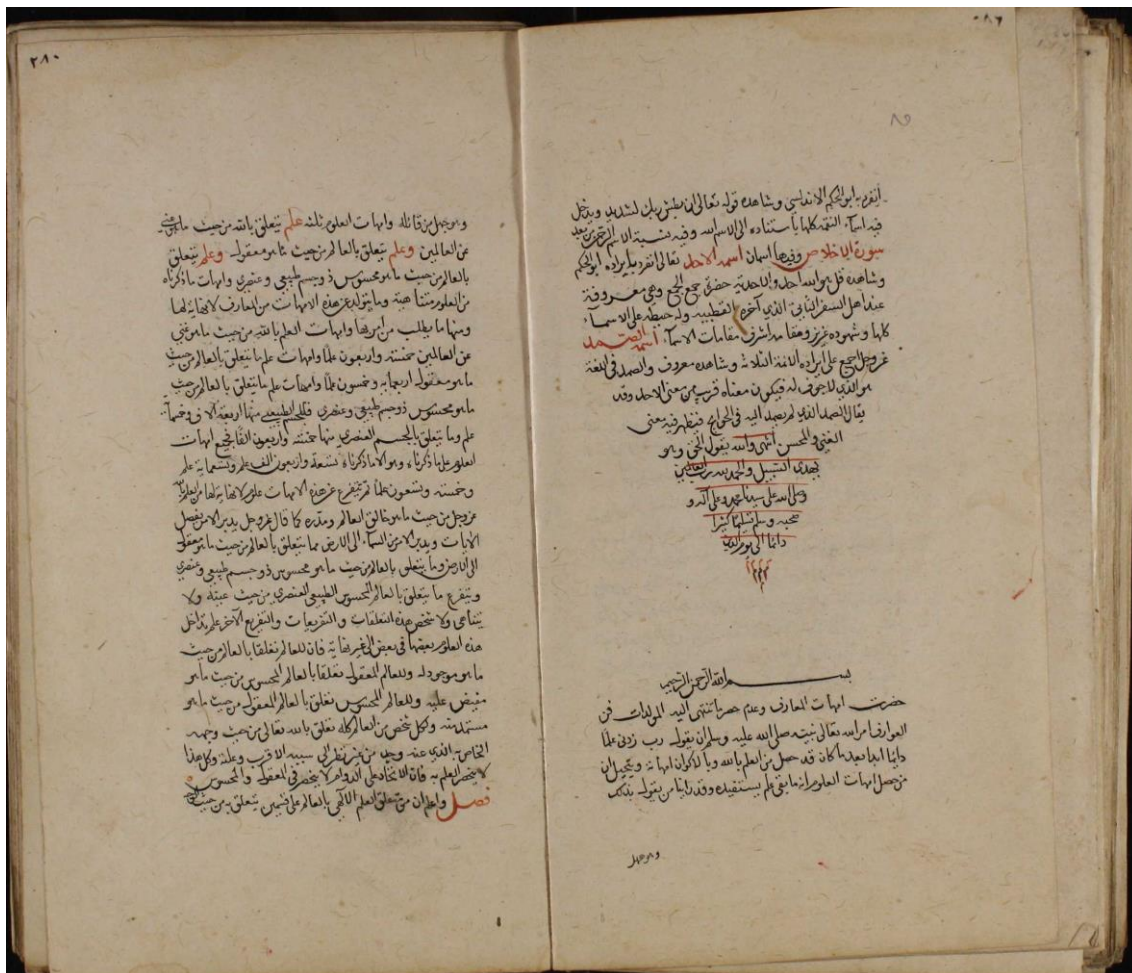
بسم الله الرحمن الرحيم  
 الحمد لله الذي خلقنا وصفاً تاماً وادماً بالمتفرج وجهه بالديوبندة كماله التام  
 الذي لم يزل وكان كل ما كان له من خلقه وجميع سمواته انما هي انوار من انوار  
 واجلاله واسمى الى من خلقه وحضرة اسماءه انواراً من انوار الهدى بعد  
 ان جعل اسم الضلوكه صلواته عليه وعلى آله وصحبه ما تارة وحضرتا في  
 دنيا وحضرة في الآخرة وحضرتا في الدنيا والآخرين وحضرتا في الدنيا والآخرة  
 تعالى في كبريائه من عجايب الاسماء التي لا تحصى في الارادة والقدرة والقدرة  
 على كل ما يورد فيه من الالوهية التي لا تحصى في الالهية والقدرة على كل ما  
 التي ورثت فيه ولا اذكرها من عجايب في الصورة التي تجلس الالهية  
 كبرها وكبرها في الصورة من عجايب في الالهية التي لا تحصى في الالهية  
 عليهم وهم الاسماء التي لا تحصى في الالهية والاسماء التي لا تحصى في الالهية  
 الالهية والافعال التي لا تحصى في الالهية وما اعقبت على اسمهم واخصها به من  
 حتى يكون العاقل في عظمة اسمها حتى يكون في قهرها اسمها هو العاقل وان  
 هذا الكلام صادر عن خلق الله بها في شانه واشرفها المعنى في الالهية والافعال  
 على عناه وهذا الفهم بداهة الضريف وشبهه في التفرغ بها والالهية  
 والعبادة له في فعله **سورة الفاتحة** وفيها خمسة اسماء وفيها  
 التوسل الى الله الملك وحده الخشن في قولنا الحمد لله رب العالمين  
 التوسل اليه بقرانه في حاله والالهية واخرها اسمها في سنة  
 واربعين اسماً **اسم الله تعالى** وهذا الالهية هو العاقل عليه  
 الالهية التوسل الى الله تعالى وحده في سنة الفاتحة والالهية في قولنا

نعم وقال عز وجل ومن يرد الله فليس له قوة الا الله الذي يبدى عباده  
 بعيد عبادته كما هو في الالهية والالهية والالهية والالهية والالهية  
 وتكلم من خلقه وصفاً تاماً بالمتفرج وجهه بالديوبندة كماله التام  
 الذي لم يزل وكان كل ما كان له من خلقه وجميع سمواته انما هي انوار من انوار  
 واجلاله واسمى الى من خلقه وحضرة اسماءه انواراً من انوار الهدى بعد  
 ان جعل اسم الضلوكه صلواته عليه وعلى آله وصحبه ما تارة وحضرتا في  
 دنيا وحضرة في الآخرة وحضرتا في الدنيا والآخرين وحضرتا في الدنيا والآخرة  
 تعالى في كبريائه من عجايب الاسماء التي لا تحصى في الارادة والقدرة والقدرة  
 على كل ما يورد فيه من الالوهية التي لا تحصى في الالهية والقدرة على كل ما  
 التي ورثت فيه ولا اذكرها من عجايب في الصورة التي تجلس الالهية  
 كبرها وكبرها في الصورة من عجايب في الالهية التي لا تحصى في الالهية  
 عليهم وهم الاسماء التي لا تحصى في الالهية والاسماء التي لا تحصى في الالهية  
 الالهية والافعال التي لا تحصى في الالهية وما اعقبت على اسمهم واخصها به من  
 حتى يكون العاقل في عظمة اسمها حتى يكون في قهرها اسمها هو العاقل وان  
 هذا الكلام صادر عن خلق الله بها في شانه واشرفها المعنى في الالهية والافعال  
 على عناه وهذا الفهم بداهة الضريف وشبهه في التفرغ بها والالهية  
 والعبادة له في فعله **سورة الفاتحة** وفيها خمسة اسماء وفيها  
 التوسل الى الله الملك وحده الخشن في قولنا الحمد لله رب العالمين  
 التوسل اليه بقرانه في حاله والالهية واخرها اسمها في سنة  
 واربعين اسماً **اسم الله تعالى** وهذا الالهية هو العاقل عليه  
 الالهية التوسل الى الله تعالى وحده في سنة الفاتحة والالهية في قولنا

سنة



Beyazıt Ktp., Beyazıt 8011, Hâtime Sayfası



انقروا بالبرهان الذي ليس وشاهد قوله تعالى ان من عند الله وحده  
 فيداس الله كلها ما استناده الى الله سبحانه وفيه نسبة الى الله تعالى  
**سورة الاخلاص** وفيها اسمان **اسم الله** تعالى لا تقوله بل قوله بالبرهان  
 وشاهد قوله ما وجد احد من الالهة خلق شيئا مما خلق الله تعالى من  
 عند احد السعيرين الذين الذين اتوا العظيمة ولد حطبه على الاسماء  
 كلها وشهده فزروها وعفا ما شرحت مقامات الاسماء **التي هي**  
 غرض كل شيء على البرهان الالهة الثلاثة وشاهدته بحروف والصدف في اللغة  
 هو الذي لا يخفى له فيكون من معناه فربما من الالهة وقد  
 يقال الصمد الذي لا يرصد اليه في الخلق فيظهر فيه معنى  
 العتيق والحسن الذي والله تعالى العتيق وهو  
 بجهده التوسيل والتمهيد من العتيق  
 وفيه اسئلة مما هو على اليد  
 تحية و سلام لها تبارك  
 دائما الى الابد  
 ٢٨٧

به  
 حصة ابحاث المعارف وعدم حصر انتهى اليه المبدأ من  
 المعارف امره تعالى بنيتته صل الله عليه وسلم ان يقول رب زدني علما  
 دائما ابدا بعد ما كان قد حصل من العلم بالله وبلائه ان ابحاثه وتجزيل  
 من حصل ابحاث المعارف ما في علم يستقيده وقد بان ما من يتولى بذلك

وغيره

٢٨٦  
 وميرجل من قال الله واهات المعلق بله علم يتعلق بالله من حيث ما يتجلى  
 من العالمين **علم** يتعلق بالعلم من حيث ما هو مقول **علم** يتعلق  
 بالعلم من حيث ما هو محسوس ذوقه طبيعي وعقري واهات ما ذكره  
 من العلوم متنا هبة وما يتولد عن اهات من المعارف لا يتنا لها  
 ومنها ما يطلب من امرها واهات العلم باقته من حيث ما هو غيبي  
 عن العالمين محسنة واربعون علما واهات علم يتعلق بالعلم من حيث  
 ما هو مقول ارجاء وخسرون علما واهات علم يتعلق بالعلم من حيث  
 ما هو محسوس ذوقه طبيعي وعقري فكلما الطبيعي منها اربعة آله وخسرون  
 علم وما يتعلق بالحسب المنفرد منها خمسة واربعون الفاضل ابحاث  
 اعلم علما ذكرناه وهو الاكثر اذ شتعة واربعون الفاضل علم وشما علم  
 وخسنة وشسرون علما فترتبع عن اهات علمها انما يتلوا  
 عز وجل من حيث ما هو خالق العالم وبقوه كما قال عز وجل يدبر الامر من  
 الابهات ويدبر الامر السما الى الارض ما يتعلق بالعلم من حيث ما هو مقول  
 الابهات وما يتعلق بالعلم من حيث ما هو محسوس ذوقه طبيعي وعقري  
 ويتفرع ما يتعلق بالعلم المحسوس الطبيعي المنفرد من حيث عينه ولا  
 يتناهي ولا يتخفف من المتعلقات والتفرعات والنتائج الاخرى علمه داخل  
 هذه العلوم بعضها في بعض لا يفرقا فان للعلم انتمتقا بالعلم من حيث  
 ما هو موجوده وللعالم العقول تعلقا بالعلم المحسوس من حيث ما هو  
 منبسط عليه وللعالم المحسوس تعلقا بالعلم المقول من حيث ما هو  
 مستند له وكل شخص من العالم كله تعلق بالله تعالى من حيث وجهه  
 الخامس الذي عنه وجد من غير نظر في سببه الا قرب وعلة ولا علة  
 لا يتصور العلم به فان لا يتناهل الذي لا يتصور في العقل والمحموس  
**فصل** اعلان من خلق العلم الذي بالعلم على اثنين يتعلق من حيث

#### 1.4. Meâni'l-Esmâi'l-Îlâhiyye'nin Tahkikli Metni

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ  
تَوَكَّلْتُ عَلَى اللَّهِ. ٨٤٥

قال الشيخ الإمام العالم العامل الكامل العارف الراسخ المحقق عفيف الدين سليمان بن علي بن عبد الله علي التِّلْمَسَانِي قدس الله روحه: ٨٤٦ الحمد لله الأحد ذاتاً وصفاتٍ وأفعالاً، المنفردِ وحدَه بالديمومية كمالاً، الواجب الذي لولاه لكان كلُّ ممكنٍ محالاً، أحمدهُ حمدهُ نفسه فاستوعب الحمدَ تفصيلاً وإجمالاً، وأصلي على سِمةِ حضرته وحضرة اسمِهِ الذي أنقذَ الأنامَ بالاسمِ الهادي بَعْدَ أن جعلهم الاسمُ المضلُّ ضلالاً، صَلَّى اللهُ عليه وآله وصحبه ما تناوحتُ ٨٤٧ جنوباً وشمالاً، وتناوحتُ ٨٤٨ غدايا ٨٤٩ وأصالاً، وشرف وكرم.

وبعدُ، فقد استخرتُ الله تبارك وتعالى في ذكرِ شيءٍ من معاني الأسماء الإلهية الواردة في الكتاب العزيز مُرتَّباً لها على حُكمٍ ما وردتُ فيه من أول الفاتحة إلى سورة الناس، وأذكر الاسم ثم أذكر الآية التي وردتُ فيه، ولا أذكر اسمًا من سورةٍ وقد بقي في السورة التي قبلها اسمٌ لم أذكره، وأذكر السورة ٨٥٠ بعد السورة مرتَّباً،

---

٨٤٥ ل: وبه توفيقِي؛ ب - توَكَّلْتُ على الله.

٨٤٦ ل ب - قال الشيخ الإمام العالم الكامل العارف الراسخ المحقق عفيف الدين سليمان بن علي بن عبد الله علي التِّلْمَسَانِي قدس الله روحه.

٨٤٧ التَّنَاوُحُ: التَّنَاقُلُ؛ ومنه تَنَاضُحُ الجبلين وتناوُحُ الرياح. لسان العرب لابن منظور "ن وح".

٨٤٨ الفَوْحُ: وَجْدَانِك الرِّيحِ الطَّيِّبَةِ. فَاحَتْ رِيحُ الْمَسْكِ: انتشرت رائحته. لسان العرب "ف وح".

٨٤٩ ب: غداة.

٨٥٠ ب: الاسم.

ثم أذكر في كل اسمٍ من ذكره من الثلاثة [٢/و] الأئمة رضوان الله عليهم وهم الإمام أبو بكر محمد البيهقي<sup>٨٥١</sup> والإمام أبو حامد الغزالي<sup>٨٥٢</sup> والإمام أبو الحكم بن بَرَّجان الأندلسي<sup>٨٥٣</sup>، وما انفرد به كل واحد منهم وما اتفق عليه اثنان منهم.

وأعتصمُ بالله من قولي حتى يكون هو<sup>٨٥٤</sup> القائل فليعتصمُ سامعُه بالله حتى يكون في قبول ما يسمعه هو القائل<sup>٨٥٥</sup>، فإنَّ هذا الكلام صادرٌ من حضرة غاب الاسمُ بها في مسماها، واشتملَ فيها المعنى على لفظه لا اللفظَ على معناه، وهذا النفسُ مبدؤه التصوّف، ومنتهاه فوق التعرّف. وها أنا أبتدئ ذلك والعصمةُ له به منه تقدّس اسمه.

## سورة الفاتحة

<sup>٨٥١</sup> أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخراساني البيهقي المشهور بالبيهقي (ت ٤٥٨هـ/١٠٦٦م): محدث، فقيه شافعي، متكلم، ولد في خسروجرد (من قري بيهق، بنيسابور) ونشأ في بيهق ورحل إلى بغداد ثم إلى الكوفة ومكة وغيرهما، وطلب إلى نيسابور، فلم يزل فيها إلى أن مات، ونقل جثمانه إلى بلده. له تصانيف كثيرة في علوم شتى، منها: الأسماء والصفات. وبدأه بالثناء على الله ثم ذكر أسماء الله تعالى التي من أحصاها دخل الجنة وربط معاني تلك الأسماء بخمسة أبواب، وذكر أن هناك أسماء غير هذه لله تعالى. انظر: الوفيات لابن خلكان ٧٥-٧٦؛ وطبقات الشافعية الكبرى لابن السبكي ٩/٤.

<sup>٨٥٢</sup> محمد بن محمد أحمد الطوسي الغزالي الشافعي المعروف لعلو مكانته بحجة الإسلام (ت ٥٠٥هـ/١١١١م): حكيم، متكلم، فقيه، أصولي، صوفي، مشارك في أنواع من العلوم. له تصانيف كثيرة في علوم شتى، منها: إحياء علوم الدين، والمقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى. انظر: الوفيات لابن خلكان ٢١٦-٢١٩.

<sup>٨٥٣</sup> أبو الحكم عبد السلام بن عبد الرحمن بن محمد اللخمي الإشبيلي الأندلسي المعروف بابن بَرَّجان (٥٣٦هـ / ١١٤١م): مفسر، متصوف، متكلم، من آثاره: شرح أسماء الله الحسنى وتفسير القرآن. انظر: الوفيات لابن خلكان ٢٢٩-٢٣٠.

<sup>٨٥٤</sup> ب - هو.

<sup>٨٥٥</sup> ب: القابل.

وفيهما خمسة أسماء، وهي: الله، الربُّ، الرحمنُّ، الرحيمُّ، الملكُّ، وهذه الخمسة في قوله تعالى: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ٢ مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ ﴿[الفاتحة، ١/٢-٤]، فالأوَّل منها هو الاسم الله، وآخرها ينتهي إلى مئة وستة وأربعين اسماً.

### [١] اسمه الله تبارك وتعالى

هذا الاسم العظيم هو ممَّا اتفق عليه الأئمة الثلاثة رضوان الله [٢/و] عليهم،<sup>٨٥٦</sup> وقد اختلف في أنه مشتقُّ أو ليس بمشتقُّ، فقال قوم: نعم، وقال قوم: لا، وبعض من قال: نعم، يرى أنه مشتقُّ من مصدرٍ أله يألؤه إلهةً، أي عبدَ يعبدُ عبادةً،<sup>٨٥٧</sup> فكأنهم قالوا: إلهة، أي عبادة، والمراد: ذو العبادة<sup>٨٥٨</sup>، أي الذي يُعبدُ، فهو اسمٌ مصدرٍ، كقولهم: هو رجلٌ عدلٌ ورضيٌّ، وهو من التسمية بالمصدر، وقوم قالوا: اشتقاقه من الولء، أي الذي تتولَّه فيه العقول، وأصله إلهة، ثم دخلت عليه الألف واللام بدلاً من الهمزة التي كانت في أوله، فحذفت فبقي ال لاه مُرقق اللامين، ثم وُصلت اللام باللام في الخطِّ، وفُحِّمنا للتعظيم، فقيل: الله.

وأما من قال: أنه ليس بمشتقُّ فلم يلحظ فيه الصِّفة؛ بل جعله لمجردِ الذاتِ المقدَّسة<sup>٨٥٩</sup> التي لا يُدرِكُ كنهها، وإنما تقع التسمية منها على ما يتعلَّق به الإيمان لا العيان، فإنَّ العيان إن كان بعين العقل، فما يقع عليه عيانُ العقل هو محصورٌ، والذات منزَّهة<sup>٨٦٠</sup> عن الحصر، وإن كان العيان بعين الشهود والكشفِ الذاتيِّ فلا اسمٌ للذات من هذه الحضرة، فإن شهودها يمحو الأسماء والمسميات، ويطمسُ أعلامَ الصِّفاتِ

<sup>٨٥٦</sup> الأسماء والصفات للبيهقي، ١/٥٦؛ المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنی للغزالي، ص ٦٠؛ شرح أسماء الله حسنی لابن برجان، ص ١٤.

<sup>٨٥٧</sup> في هامش ق: "وهو اسم للموجود الحق الجامع لصفات الإلهية، المنعوت بنعوت الربوبية، المنفرد بالوجود الحقيقي؛ فإن كل موجود سواه غير مستحقِّ الوجود بذاته، وإنما استفاد منه الوجود، فهو من حيث ذاته هالك، ومن الجهة التي تليه موجود، وكل موجود هالك إلا وجهه." المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنی لأبي حامد الغزالي ٦٠.

<sup>٨٥٨</sup> ل: بالعبادة.

<sup>٨٥٩</sup> ب: بل جعله بمجرد الذات المقدسة.

<sup>٨٦٠</sup> ب: متنزه.

والأفعال<sup>٨٦١</sup> والذوات، فعلى كلا التقديرين لا يتعيّن للذات المقدّسة اسمٌ إلا من حضرة الإيمان فقط، ومن حاول أن يعلو إلى غير ذلك سَقَطَ، ثم هذا الاسم [٣/و] لم يتسمّ به غيره تعالى<sup>٨٦٢</sup>، فلما حمته عزّته عن المشاركة علمنا أنّ الذات المقدّسة أولى بعدم الشركة، ألا ترى أنه ما<sup>٨٦٣</sup> كان يمتنع في العقل أن يتسمّى بهذا الاسم بعض الموجودات، فيقع هذا الاسم باشتراكٍ على الله تعالى وعلى ذلك الموجود، لكن حمته العزّة وظهرت بذلك المعجزة.

واعلم أنّ الذات المقدّسة غنيّة عن الأسماء، وليست أفعالها، الذين هم العقلاء، غنيين عن أن يكون لها أسماء<sup>٨٦٤</sup> لأنهم يتخاطبون فيها، فيحتاجون إلى الأسماء الدالة، على معانيها المتناسبة والمتخالفة، فجعلوا للذات المقدّسة أسماء على قدر حاجتهم.

وقد علمت أن الأسماء متداخلة يدخل معنى بعضها في معنى بعض، حتى يكون كلّ اسم فيه بالقوة كلّ اسم، لكن بعضها أحقّ بأن يكون مجمعا للأسماء من بعض، لأنّ الأسماء الأصول هي أولى بدخول الأسماء تحتها من الأسماء الفروع، وللأسماء الأصول أسماء هي أصول الأصول حتى تنتهي إلى أصلين، أحدهما: الاسم الله، وهو أولها، ومبدؤها، والثاني: الاسم الرحمن، وهو في ثاني رتبة عنه، لكن كلّ منهما مُشتمل على الأسماء كلها، وإن لم يكن لها كلّ؛ إذ هي غير متناهية العدد، ويكون كلّ منهما مُشتمل على [٣/ظ] الأسماء ورد قوله تعالى: ﴿قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾، [الإسراء، ١٧/١١٠] إلا أن اشتمال الاسم الله هو أقعد بالتقدّم من الاسم الرحمن، والاسم الرحمن يليه. هذا في تقدير الأصالة، ثم هنالك اعتبارات تجعل الاسم الرحمن متقدّمًا على الاسم الله، وذلك لأنّ الرحمن مشتقّ من الرّحمة،

٨٦١ ل - والمسّميات ويطمس أعلام الصفات والأفعال.

٨٦٢ ل ب + وأين غيره تعالى.

٨٦٣ ل: ليا.

٨٦٤ ل ب: اسم.

والرحمة هي ٨٦٥ وجود ما بدا؛ إذ ظهور ما ظهر إنَّما كان بالرحمة، فللرحمن السَّبْقُ بالنسبة إلى ما بدا، ولذلك وَرَدَ قوله ٨٦٦ ﷺ مُحْبَرًا عن رَبِّهِ عَزَّ وَجَلَّ أَنَّهُ قَالَ: "سبقت رحمتي غضبي" ٨٦٧ فلا اسم الرحمن سَبْقُ بوجهِ حَقٍّ، وبالوجه الآخر هو مسبوق بوجهِ حَقٍّ، إلا أن الأسماء كلها تدخل تحت الاسميين: الاسم الله والاسم الرحمن دُخُولًا تامًّا، وإن كانت تدخل تحت كلِّ اسمٍ ٨٦٨ دُخُولًا باعتبار ٨٦٩ سوف يُذَكَّرُ بعضها إن شاء الله.

وإذا علمت دخول الأسماء كلها تحت الاسميين المذكورين؛ بل تحت كلِّ اسمٍ منها دُخُولًا تامًّا، فاعلم أن كلاً منها يَخْتَصُّ من الأسماء ببعضها ٨٧٠ اختصاصًا خاصًّا، لا تكونُ الأسماء كُلُّها بذلك الاعتبار الخاصِّ تدخل تحت كلِّ اسمٍ منها، فالواجب أن نبيِّن ما الاعتبار الخاصِّ بكلِّ منها ٨٧١، فنقول: أمَّا الاسمُ اللهُ فيختصُّ بدخول الأسماء [٤/و] المرتبة ٨٧٢ التي ليس الوجود لها إلا في ثاني رتبة، مثل الأعدام الإضافية التي ليست أعدامًا صرفًا ولا هي وجودات صرفًا، ولهذا أسماءً خاصَّةً، وللوجودات الصرفة أسماءً خاصَّةً. فأما أسماء الأعدام فمثل: الاسم المانع والقابض والمميت والعليم والباطن والمبتلي والسميع والعزير والغني والمذلّ والعفو بوجه مَّا.

والكبير والمتعال والإله والوارث والواقفي بوجه مَّا.

٨٦٥ ل: هو.

٨٦٦ ب: وكذلك قوله.

٨٦٧ البخاري في التوحيد، باب ولقد سبقت كلمتنا لعبادنا المرسلين ٩/١٦٥؛ ومسلم في التوبة، باب في سعة رحمة الله تعالى

٢١٠٨/٤.

٨٦٨ ب + اسم.

٨٦٩ ب: باعتبار.

٨٧٠ ق: بعضها.

٨٧١ ق: منها.

٨٧٢ ق: المرتبة.

والراتق والرفيع وذو العرش بوجهه، والممتحن بوجهه ما.

وذو الجلال والغفور بوجهه ما<sup>٨٧٣</sup>.

والقدوس والجبار بوجهه ما.

والمتكبر والأحد والصمد بوجهه ما.

فهذه كلها من خواص الاسم الله، ولا تدخل في الاسم الرحمن إلا باعتبارها هي في ثاني رتبة من الوجود، وتدخل في الاسم الله تعالى في الاعتبار الأول من الوجود.

وأما الاسم الرحمن فيختص بدخول الأسماء الوجودية التي الوجود لها في أول رتبة، وذلك مثل: <sup>٨٧٤</sup> الاسم الرب، الرحمن، الرحيم، الملك بوجهه ما.

والمحيط بوجهه ما. والقدير، والحكيم بوجهه ما.

والتواب والمفضل والبصير وذو الفضل والولي والنصير والواسع والبديع والكافي والرؤوف والشديد

العذاب بوجهه ما. [٤/ظ]

والقريب والمجيب والسريع الحساب والخير بوجه ما.

والباسط والحيي والقيوم، وهما أعظمها<sup>٨٧٥</sup> اختصاصًا بالاسم الرحمن.

والحميد بوجهه ما<sup>٨٧٦</sup>. والمنتقم بوجهه ما.

---

<sup>٨٧٣</sup> ب - والغفور بوجهه ما.

<sup>٨٧٤</sup> ب: من.

<sup>٨٧٥</sup> في النسخ: أعظمها.

<sup>٨٧٦</sup> ب - والخير بوجه ما والباسط والحيي والقيوم وهما أعظمها اختصاصًا بالاسم الرحمن والحميد بوجه ما.

والوهَّاب والجامع والمقسط بوجهٍ مآ. ومالكِ الملِّك والمعزُّ بوجهٍ بعيدٍ.

والحكِّم بوجهٍ مآ. والناصر والحيِّ والوكيل بوجهٍ مآ.

والمرسل<sup>٨٧٧</sup> والصادق والشاكر والفاطر والقاهر والقادر والقاضي والقاتل واللطيف والبادي والهادي

والمغيث، والضَّارُّ بوجهٍ مآ.

والقويِّ والحفيظ والودود والفعَّال والخافض والرافع والمدبِّر والقهَّار والوافي والوليِّ والمنَّان، والكفيل

بوجهٍ مآ.

والمكرم والمقتدر والحنَّان، والباقي بوجهٍ مآ.

والمعطي والقاتل الباعث، الحق بوجهٍ، والمولى بوجهٍ مآ.

والزكيِّ والوفيِّ والنور والمبين<sup>٨٧٨</sup> والباقي والشافى والكريم والمحسن والمبدئ والظاهر والفتَّاح، والعلَّام

بوجهٍ مآ.

والشكور وذو الطَّول، والممتحن بوجهٍ مآ.

والرزَّاق والمتين والبرِّ والمغني، وذو الجلال والإكرام بوجهٍ مآ.

والخالق والباري والمصوِّر، وهو أعظم [٥/و] حُكْمًا.

والذاري، وذو المعارج بوجهٍ مآ. والشديد البطش بوجهٍ مآ.

---

<sup>٨٧٧</sup> ل + بوجه.

<sup>٨٧٨</sup> ق + سورة الفرقان.



فهذه الأسماء التي تقدّم ذكرها هي أكثر عددًا من الأسماء<sup>٨٧٩</sup> التي تُنسب للاسم الله، وما ذاك إلا أنّ الرحمة غلبت الغضب، والغضب في الأسماء المختصّة بالاسم الرحمن قليلٌ، ولا يكون إلا بطريق اللحوق لا بالأصالة.

وأما في الاسم الله فهو بطريق الأصالة، لأجل أن أحكام المراتب عدميّة، والعدم عذابٌ والوجود نعيمٌ، ثم قد يقع النعيم بأحكام المراتب بطريق العَرَضِ أيضًا، كما كان الغضب في الأسماء الوجوديّة بطريق العَرَضِ.

وقد علمت أن ما تمّ إلا الوجود ومراتبه، وقد اقتسم هذان الاسمان، فأخذ الاسمُ الله المراتب وأخذ الاسمُ الرحمن الوجود، واشتملت حقيقة الحقائق على الاسمين المذكورين بما تحتها من الأسماء في أحد شطريها، وبقي الشطرُ الآخر لأسماء العبد، فإنَّ العبدَ المطلق الذي هو الإنسان باعتبار عبوديّة وألوهيّة هو في مُقابلِ حضرةِ جامعةٍ للأسماء الإلهية والأسماء الكونيّة<sup>٨٨٠</sup> - وهما أعني الحضرتين - متقابلتان أزلاً وأبدًا لا من بدايةٍ ولا إلى نهايةٍ.

فأمّا الإنسانيّة التي لا اسم لها فهي بإزاء الذات التي لا اسم لها ولا مُقابل لها ولا عبارة عنها، [٥/ظ] ونسبة الدّهر إلى بقائها كنسبة الزّمان إلى الدّهر، وأكثر من يجعلُ الاسمُ الله للذات المقدّسة وأنّه غير مشتقّ يظنّ أنّه لهذه الذات وإن لم يشهداها، وليس الأمر كذلك لأنّ القائلين المذكورين لا شعورَ لهم بهذه الإنسانيّة، وقد عرّق علمُ الأوّلين والآخرين في أيسر بحرٍ من هذه البحار، فلا تجري العقول هنا في مضمارٍ، فلنقبضَ عنانَ القلم في هذا الاسمِ المعظّم حيث انتهينا.

## [٢] اسمه الرحمن عزّ وجلّ

<sup>٨٧٩</sup> ب + المختصر.

<sup>٨٨٠</sup> ل: وحضرة الأسماء الكونيّة.

هذا الاسم منه الرحمة، مما أجمع عليه الأئمة الثلاثة رضوان الله عليهم<sup>٨٨١</sup> ومحل ذكره من الفاتحة هو في قوله تعالى: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ، الرَّحْمَنِ﴾ [الفاتحة، ١/٢-٣]، ولم ينقل أيضًا أنه يُسمّى به غير الذات المقدّسة لكن قالوا: رَحْمَانُ الْيَمَامَةِ، يعنون مُسَيِّمَةَ الكَذَّابِ، لكن قيل: ذلك بالإضافة إلى اليمامة، فالاسم الرَّحْمَنُ مُنَزَّهٌ عَنِ الْقَوْلِ بِالِشْتِرَاكِ أَيْضًا، كما كان ذلك في الاسم الله عزّ وجلّ وقد تقدّم ذكرُ أنّ الأسماء أكثرها يدخُلُ تحت حِيْطَةِ الاسمِ الرَّحْمَنِ، فإذا ذُكِرَتْ تلك الأسماء بيّنّا إن شاء الله تعالى كيفيّة دخولها وبأيّ اعتبارٍ دخلت، فيكون ذلك كالشرح لهذا الاسم [٦/و] أيضًا.

وأما ما يخصُّ هذا الاسمَ لا باعتبار الأسماء الدّاخلَةِ تحته فهو أنّه المتحرّكُ بحركةٍ له أزليةٌ أبديةٌ ديموميةٌ تُعطي الصور المعنوية والروحانية والمثالية والخيالية والحسية في أنواعٍ غير متناهية العدد، وإذا كانت أنواعه غير متناهية العدد فلا تكون أشخاصه غير متناهية العدد من باب الأولى، وليست هذه الحركة له من مُحْرَكٍ غير ذاته، فتثبت له الحركة من حيث تثبت ذاته، ويخصّه من كلّ صورةٍ تحقّقها بما هي وتماثلها ما كانت؛ إذ هو جانب وجودها، فإن الأعدام الإضافية لاحقةٌ للاسم الله، وجانب وجودها للاسم الرحمن، وأقرب ما يُنسب إلى الاسم الرحمن النَّفْسُ وهو الذي سَمَّاهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: "النَّفْسُ الرَّحْمَانِيَّةُ"،<sup>٨٨٢</sup> فإنه حركةٌ وجودٍ تتعيّن به ومنه وفيه الموجودات كلّها، ولا كلّ لها؛ إذ لا تتناهى والكرة التاسعة بما حوت من الأفلاك والسموات والأرضين شخصٌ واحدٌ من هذه الموجودات التي لا تتناهى، فحركة الوجود فيما لا يتناهى هي حركةٌ إعطاءٍ وإيجادٍ، فإذا انتهى موجودٌ من الموجودات إلى حدّ طوره وطورٍ حدّه صار القهقري [٦/ظ] إلى الاسم الله ﴿أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ﴾ [الشورى، ٤٢/٥٣]، فيكون على هذا التقدير الاسم الباسط هو صاحب العطاء الصّادر عن النَّفْسِ الرَّحْمَانِيَّةِ، والاسم القابض هو صاحبُ الرّدِّ إلى الاسم الله عزّ وجلّ لكنّ بعض الموجودات الرّاجعة إلى الاسم الله تبقى أبدًا، وهي النفوس السعيدة من البشر، فإذا قبضها الاسم القابض لم يُعِدِم حقائقها بل ينقلها نقلًا إلى عالمها المناسب لاستعدادها، ثم يستمرّ البسط والقبض فيما بين هذين

<sup>٨٨١</sup> الأسماء والصفات ١/١٣٤؛ والمقصد الأسنى ٦١؛ وشرح أسماء الله ٤٩٠.

<sup>٨٨٢</sup> التاريخ الكبير للبخاري ٤/٧٠؛ والآحاد والمثاني لابن أبي عاصم ٤/٤١١.

المرتبتين استمرارًا لم يكن عن أولٍ ولا هو إلى آخرٍ لعدم تناهي القدرة ولِسعة الحضرات الصِّفاتيَّة، ويلحق هذه الموجودات لحوفاً واجباً أسماء العبوديَّة لا بالقصد الأول، وأسماء العبوديَّة وإن كانت تابعةً فإنَّ بعضها يكون عليه ينبنى بعضُ الأسماء الإلهية، ويتحقَّق أثره في الوجود فإنَّ الحقَّ تعالى من جهة رحمانِيته مُعطيٌّ للوجود.

ومن جملته وجود الرِّزق، فهو رِزاقٌ يتحقَّق بالمرزوق، وهو خلاقٌ يتحقَّق بالمخلوق، ووهَّابٌ يتحقَّق بالموهوب. ولما كانت الوجدانيَّة ثابتةً كانت هباته واصلةً إلى يده، ورزقه لذلك وتحقَّق ما تحقَّق من الأسماء لم يكن إلا بتحقيقه تعالى من أطوار عبادته، وأطوار عبادته منه [٧/و] فتحقَّق ما تحقَّق هو به له منه، فبقيت النزاهة له حاصلةً وأطوار موجوداته متيقِّنةً ومعطيَّةً لمعطيها.

ومن جملة ما أعطها ما أعطته، فصار العطاء منه فقط، وبسطُ حقائق الاسم الرحمن مساوقٌ لما لا يتناهى، فهو لا يتناهى، فلنكتفٍ من ذلك على ما يتفصَّل عند ذكر الأسماء من تعلق كلِّ اسمٍ بالاسم الرحمن. وقد قدِّمتُ ذكر الاسم الرَّحمن على الاسم الرَّبِّ لتواخي معنى اسمه مع اسم الله في جمعها لحقائق الأسماء، وترتيب الأسماء على صورةٍ ورودها في الفاتحة هو تقديم الاسم الرَّبِّ فافهم.

### [٣] اسمه الرَّبُّ تبارك وتعالى

هذا الاسم اتفق على إيرادِه أبو بكرٍ البيهقيُّ وأبو الحكم الأندلسيُّ، ولم يذكره الإمام أبو حامد الغزاليُّ<sup>٨٨٣</sup> رضوان الله عليهم.

واشتقاقه من الرَّبِّ الذي هو الإصلاحُ، والتَّربيَّةُ قريبةٌ من معناه، وهو من التسمية بالمصدر، كعدلٍ ورضيٍّ، ووروده في الفاتحة في قوله تعالى: ﴿رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [الفاتحة، ٢/١]، وهو من الأسماء الوجدانيَّة، التي اختصاصها بالاسم الرحمن من جهة وجود التربية، فإنها نفعٌ وجوديٌّ يصل إلى المربوب، فالرحمن من طور

<sup>٨٨٣</sup> الأسماء والصفات ١/١٨٤؛ وشرح أسماء الله ٤٧٣.

التنزيه هو ربُّ<sup>٨٨٤</sup>، وهذا الكلام هو باعتبار [٧/ظ] مراتب الأسماء. وأمّا الذاتُ الموصوفة بهذه الأسماء فهي حيث وُجِدَت الأسماء وحيث لم توجد، ولا يقع فيها اختلاف الاعتبارات؛ بل إنّها تلحق الاعتباراتُ أسماءها، فعلى هذا يكون الربُّ صفةً تجلُّ من الاسم الرحمن يتفصّل في محالّ التربية في جميع أطوار الوجود ظاهره وباطنه. وهذا الاسم وإن ذكرنا اختصاصه بالاسم الرحمن من جهة وجوديته فله نسبةٌ أيضًا إلى الاسم الله من جهةٍ عدميّةٍ إضافيّةٍ، ومثاله أنّ التربية بحسب كلّ موجود إنّما هي بقدر ما يحتاج إليه ذلك الموجود، فلو زادت عن قدر حاجته انعكس معنى التربية إلى ضده، فيصير زيادةً وجود التربية عدم تربية في حقّ ذلك المربوب. وهذا الأثرُ المذكورُ وإن كان صفةً وجوديّةً - وحقّ كلّ صفةٍ وجوديّةٍ في الأصل أن ترجع إلى الاسم الرحمن - إلا أنّ رجوعها هنا إلى اسم الله لفوات التربية المصلحة لهذا الموجود الخاص، وفوات صفة الرحانيّة التي هي هنا إيجاد التربية لهذا الموجود، وفي الحقيقة ليس هذا من الاسم الربّ إلا بالعرض من كون مبدأ ذلك كان مرتبةً ثم خرج.

واعلم أنّ التربية [٨/و] الوجوديّة ربّما ظنّ المحجوب أنها صفة فعلٍ حقيقيٍّ في غير فَرْقِيٍّ فيقع في الشرك، ولم يعلم أنّها صفةٌ من الصفات ترجع إلى الاسم الظاهر من حيث هو ثابت للاسم الرحمن، فالتربية إذن تجلياتٌ متتابعةٌ، ما الظاهر بها غيرُ الرحمن عزّ وجلّ فلا تأخذك معاني الأسماء فتغيبُ عن المسمّى، فقد دخل الاسمُ الربُّ في معنى الاسم الظاهر، وهما معًا في ضمن الاسم الرحمن، ويدخل في الاسم الربّ الاسمُ المعطي من جهة ما في التربية من العطاء، وفيه الاسمُ الودودُ وفيه المحسنُ والمنعمُ والجوادُ وغير ذلك، ويتفاوت دخول هذه الأسماء في الاسم الربّ على قدرٍ قسطٍ كلّ منهم.

وصلّ: لا يجوز أن تكون تربيةً في الموجودات بعضها لبعضٍ إلا وهي قوَى من سريانِ قوّة التربية الإلهية، ولو بقدر ما يُنسب إلى القيوميّة الإلهية التي قام بها كلّ شيءٍ، وكلّ تربية هي من قيوميّة القيوم تعالى، وإن

<sup>٨٨٤</sup> ل ب + في التلّي.

سُئِلَتْ<sup>٨٨٥</sup> نسبتها إلى الاسم القادر، فإن كلَّ مقدورٍ فرضته هو بالقدرة الإلهية، والقوة لله جميعاً، وهو توحيد الأفعال، فالقادر داخلٌ في الاسم الرَّبِّ بهذا الاعتبار، وقس على هذا المعنى جميع معاني الأسماء الإلهية.

واعلم [٨/ظ] أن التربية أعمُّ مما يُفهم منها في العُرف، فإنَّ تربية الحق تعالى من حيث ما هو ربُّ للعالمين هي سرُّ الحياة في كلِّ موجودٍ من العالمين، فالحياة في البسائط حركةٌ ذاتيةٌ تُنشئُ التراكيبَ، فهي حياةٌ للتركيب ثمَّ لأجزاء المركَّب ثم للمركَّب ثم لبقاء المركَّب ثم لكونه قد يكون جزءاً للمركَّبِ آخراً، فتصير المركَّباتُ في الطَّور الأول أجزاءً للمركَّب في الطَّور الثاني، ويستمرُّ إلى حيثُ تقفُ فهذه حياةٌ بها يدخل الاسمُ الحيُّ في الاسم الرَّبِّ بهذه التربية المذكورة.

وأما مفهوم العوامِّ من التربية فهو ما يُشبهُ تربيةَ الطفل فقط، ولو كان كذلك لخرج بعضُ العالمين من حيطة تربية اسم الرَّبِّ له، وكيف وهو ربُّ العالمين بالعموم، وذلك يقتضي العوالم كلَّها ظاهرها وباطنها، أوَّها الإضافيَّ وآخرها ولو جرى القلم بما يقتضي معنى الربوبية لم يقف عند حدِّ أبد الأبدین، والله واسع عليم.

#### [٤] اسمه الرحيم تبارك وتعالى

هذا الاسم العظيم ممَّا اتفق عليه الأئمة الثلاثة رضوان [٩/و] الله عليهم البيهقي والغزالي وابن برّجان<sup>٨٨٦</sup> ووروده في الفاتحة في قوله تعالى: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ، الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ [الفاتحة، ١/٣-٢]، وهو مشتقُّ من الرَّحمة، وصيغة<sup>٨٨٧</sup> فعيل فيه للمبالغة، والفرق بينه وبين الاسم الرحمن أن الاسم الرحمن لكمال الرَّحمة، والرحيم للأكمليَّة، فكلُّ رحمةٍ ظهرت في الوجود فيقال لها الرَّحمة ما بقي للخلاف أثر في نظر الناظر، وإن لم

<sup>٨٨٥</sup> ق: سَبَب.

<sup>٨٨٦</sup> الأسماء والصفات ١/١٣٤؛ والمقصد الأسنى ٦١؛ وشرح أسماء الله ٥٠٥.

<sup>٨٨٧</sup> ق ب: وصيغته.

يبقى للخلاف أثرٌ فهو رحمانيةٌ في فناء الشاهد بالمشهود، وإن زاد على ذلك زيادة بعد التمام فهي رحيميةٌ، والرحيميةُ هي مقام التحقيق، والرحمانية من مقام الوقفة،<sup>٨٨٨</sup> والرحمة من مقام العلم.

واعلم أن كل اسم من أسمائه تعالى فيه مبالغةٌ على صيغة فعيلٍ، فهو داخل في اسم الرحيم لا من كل وجه؛ بل من الوجه الذي يدخل به الرحيم في الاسم الرحمن، وهو جانب الوجود الذي هو نفس الرحمن في كل مرتبة، وذلك مثل<sup>٨٨٩</sup> العليم والقدير والسميع من وجهه والبصير من وجه آخر<sup>٨٩٠</sup> أيضًا، وأشبه ذلك من الأسماء.

### [٥] اسمه الملك تبارك وتعالى

هذا الاسم الكريم مما اتفق عليه الأئمة الثلاثة رضوان [٩/ظ] الله عليهم،<sup>٨٩١</sup> وأول وروده في الكتاب العزيز هو في قوله تعالى: ﴿مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾، [الفاتحة، ١/٤] وهو وإن ورد هنا مضافًا فهو مُطلق في المعنى بدليل وروده خاليًا عن الإضافة في قوله: ﴿هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ﴾ [الحشر، ٥٩/٢٣]، واشتقاقه من الملك ومن قرأ: ﴿مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾ فهو مشقٌّ من الملك - بكسر الميم - وهما اسمان مختلفان في المعنى. وفي مُصنّف أبي جعفر أحمد بن محمد بن إسماعيل البغوي، قال: "سمعت محمد بن الوليد يحكي عن محمد بن يزيد أنه كان يستحسن أن يقرأ ﴿مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾ ويستدلُّ على ذلك بقوله: ﴿لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ﴾ [غافر، ٤٠/١٦]".

---

<sup>٨٨٨</sup> قال العفيف التلمساني في شرح مواقف النفري ١٠٥: "قوله: وقال لي: ما بقي للخلاف أثرٌ فرحمةٌ، وما لم يبق له أثرٌ فرحانيةٌ. قلت: معناه أن الخلاف رحمة؛ لكن ذلك في طور العلم، ولذلك قيل فيه: "اختلاف العلماء رحمة"، وأما طور الوقفة، وهو الرحمانية ووحداية الوجود؛ فإنه لا يبقى فيه خلاف."

<sup>٨٨٩</sup> ب - مثل.

<sup>٨٩٠</sup> ق - والبصير من وجه آخر.

<sup>٨٩١</sup> الأسماء والصفات ١/٨١؛ المقصد الأسنى ٦٤؛ شرح أسماء الله ٢٠٣.

ومرتبة ﴿مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾ في الأسماء الإلهية تدخل تحت حيلة الاسم الباطن من حيث أن الآخرة غيب الآن، وعند تعيين يوم الدين وهو القيامة تدخل في حيلة الاسم الظاهر، وتبعد نسبة الاسم الملك عز وجل من الاسم الأول، لأن الأولية سابقة و﴿مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾ لاحق لتأخر ظهور حكمه إلى يوم الدين.

أما من حيث قدم الأسماء بقدّم المسمّى فذلك لا يختلف، لكن لا تنقطع النسبة بينه وبين الاسم الأول بالكلية، فإنّ يوم الآخرة بالنسبة إلى الله تعالى هو الآن [١٠/و] حاضر، لأنه تعالى لا تختلف في حقه الأزمنة، ولا هو زمنيٌّ فالماضي والمستقبل عنده حاضر، وهذا المعنى فهّمه<sup>٨٩٢</sup> أهل الله تعالى فهّمًا<sup>٨٩٣</sup> يستند إلى المشاهدة فلا يعترضهم<sup>٨٩٤</sup> فيه الشكُّ ولا الظنُّ ولا الوهم.

والمملكة يوم الدين تنقسم إلى قسمين: أحدهما: الرحمن، قال<sup>٨٩٥</sup> تعالى: ﴿الْمَلِكُ يَوْمَئِذٍ الْخَبِيرُ لِلرَّحْمَنِ﴾، [الفرقان، ٢٥/٢٦] والقسم الآخر: للمنتقم، وكذلك هو الملك يُنعم على قومٍ وينتقم من آخرين، قال<sup>٨٩٦</sup> تعالى: ﴿وَكَانَ يَوْمًا عَلَى الْكَافِرِينَ عَسِيرًا﴾ [الفرقان، ٢٥/٢٦]، فيومُ الدِّين هو يومُ الجزاء، والجزاء إمّا بالرحمة وإمّا بالانتقام، وحقيقة الرحمة ظهورُ حكمِ الملائمة وذلك هو النعيم، وحقيقة الانتقام ضده، وهو إدراك المنافر وحقيقة ظهورِ الملائمة<sup>٨٩٧</sup> والمنافرة المذكورين هنا أن يتجلّى الاسم الباطن بأحكام الاسم الآخر، فإنها الآخرة فيراه أهل الموقف على قدر استعداداتهم في رؤيته، فمن لاءم ما راه<sup>٨٩٨</sup> يُنعم، ومن نافر تَألم، وذلك لأن الاسم الباطن معنويته الأحدثية، وأهل الموقف جاؤوا من الدنيا وهم لا يعرفونها حقيقةً، فإن كان أحدٌ منهم في الدنيا معترفًا بالوحدانية فاعترافه إيمانًا لا عيانًا. [١٠/ظ]

<sup>٨٩٢</sup> ل: يفهمه.

<sup>٨٩٣</sup> ل: فيها.

<sup>٨٩٤</sup> ل: يعترضهم.

<sup>٨٩٥</sup> ب ل + الله.

<sup>٨٩٦</sup> ب ل + الله.

<sup>٨٩٧</sup> ب - وذلك هو النعيم وحقيقة الانتقام ضده وهو إدراك المنافر وحقيقة ظهورِ الملائمة.

<sup>٨٩٨</sup> ق: يراه.

وأما أهل التوحيد الذاتي فلا يُنافرهم تجليّ الوجدانية بوجهٍ من الوجوه، فيكون نعيمهم ذاتياً مساوياً لنعيم أهل الدينا والآخرة كلّهُ محسوسه ومُتخيَّله وموهوميه ومعلوميه بسائر اعتبارات النعيم، ويليهم في المرتبة أهل المعرفة، وهم عرفوه تعالى من حضرة اسم من أسائه أو أسماء<sup>٨٩٩</sup> على قدر مرتبتهم<sup>٩٠٠</sup> في المعرفة فتتعم هذه الطائفة ببعض نعيم الطائفة الأولى ويفوتهم من النعيم بقدر ما فاتهم من الشهود الذاتيّ.

ويلي هذه الطائفة المؤمنون وهم على قسمين: منهم مؤمنون<sup>٩٠١</sup> بالغيب، ومنهم من ﴿أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾ [ق، ٣٧/٥٠]، فيكون نعيم هذا القسم الثاني أقوى من نعيم قسيمه<sup>٩٠٢</sup> ومقام هؤلاء هو مقام السكينة، ويبقى القسم الآخر من المؤمنين فينقسم<sup>٩٠٣</sup> قسمين: أحدهما: أهل مقام الإحسان، وهو مقام "أن تعبد الله كأنك تراه"، وهم أشرف نعيمًا من الذين في مقام "فإن لم تكن تراه فإنه يراك"،<sup>٩٠٤</sup> وكلا هذين في مقام الإحسان، والقسم الآخر من المؤمنين هم الذين لم يصلوا إلى مقام الإحسان فهم ﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ﴾ الآية [البقرة، ٣/٢]، [١١/و] فهؤلاء يتنعمون نعيمًا أضعف من نعيم من ذكر قبلهم وإن كان نعيمهم لو فرّق على الناس جميعهم<sup>٩٠٥</sup> لو سَعهم لكنّ بعض هذه الطائفة اعتقدوا عقائد غير مناسبة فلحقهم<sup>٩٠٦</sup> من العذاب ما يطهرهم من دنس كُفّر باطنٍ كان فيهم، وشركٍ خفيّ كان في ذواتهم، وذلك

---

<sup>٨٩٩</sup> ب: ل: اسم.

<sup>٩٠٠</sup> ق: مرتبته.

<sup>٩٠١</sup> ب: مؤمنوا.

<sup>٩٠٢</sup> ب: قسيمه؛ ق: قسيمه.

<sup>٩٠٣</sup> ب - فينقسم.

<sup>٩٠٤</sup> البخاري في الإيمان، باب سؤال جبريل النبي .. ١٩/١؛ ومسلم في الإيمان، باب معرفة الإيمان .. ٣٦/١.

<sup>٩٠٥</sup> ل: أجمعين.

<sup>٩٠٦</sup> ب: ل: فيلحقهم.



العذاب متفاوتٌ على مقدار انحرافهم عن ٩٠٧ الاعتدال الإياني، فهذه طائفة أهل السعادة التي تظهر عليهم أحكام ﴿مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾ [الفاتحة، ٤/١].

وأما الطائفة الأخرى - وهم أهل نسبة الاسم المنتقم - فاذا تجلّى عليهم الاسم الباطن بظهور أحكام الاسم الآخر وبمقتضى معنوية الوجدانية لم تجد التجليّ فيهم موضعاً للقبول، وأمر هذا التجليّ إذ ذاك لا يُردّ، ٩٠٨ كذلك تكون أحكام الملك المطاع طوعاً وكرهاً، فأما أهل النعيم فطوعاً، وأما هؤلاء فكرهاً، وحينئذ تنفد أشعة التجليّ فيهم كرهاً، فلا يبقى منهم رسمٌ مع اسم، ٩٠٩ بل يتمزقون لظهور أشعة الوجدانية فيهم، وذلك هو عذاب النار، فالذي به يُنعم أهل النعيم هو الذي به يُعذب أهل العذاب. قال الواقف: "أوقفني في النار فرأيت جيم الجنة جيم جهنم، [١١/ظ] ورأيت ما به يُعذب عين ما به يُنعم". ٩١٠

وإذا نفذ حكم الملك فيهم ومزقهم كلّ ممزق بحكم ظهوره لهم بالصورة التي لا يعرفونه بها، وذلك قولهم: "نعوذ بالله منك" نحن هنا حتى يأتينا ربنا، فبعد تمزقهم ٩١١ يتحوّل لهم في الصورة التي يعرفونه فيها فيقولون: "نعم أنت ربنا"، ٩١٢ وذلك في أحقاب من العذاب، ومعنى هذا التحوّل لا يعود إلى تغيير في المتجليّ الذي هو الباطن بإذن الملك؛ بل إنّما يعود إلى قوابل المعدّين فكأنه قال: إنهم عند بلوغ غاية العذاب ترجع قوابلهم مناسبة للمتجليّ، لا بمعنى أنّها تغيرت عمّا كانت عليه؛ بل لسعة معاني المتجليّ لهم، وحيطتها

٩٠٧ ب: عند.

٩٠٨ ب ل: يزداد.

٩٠٩ ب ل: رسم.

٩١٠ قوله: وقال لي: قف في النار، فرأيتُه يُعذب بها ورأيتها جنة، ورأيت ما يُنعم به في الجنة هو ما يُعذب به في النار. قلت: هذا التنزل هو سرّ عظيم، وأنا ألوح بمعناه: اعلم أن المخالف إنّما يُعذب بتجلّي من تجلياته لتخليه عن كيفية الخلاف الذي في ذاته، وهو الذي كان سبب معصيته، أعني السبب القريب في لسان الحال، فإذا أحاله تنعم بعد فخلود العذاب ليس إلا طوله، فإذا انتقل إلى النعيم فهو بأن صار ذلك التجلي مناسباً، وبه نفسه يصير النعيم. " شرح مواقف النفري للضعيف

التلمساني ٢٥٣-٢٥٤.

٩١١ ب: تمزيقهم.

٩١٢ البخاري في الأذان، باب فضل السجود ١/١٦٠؛ ومسلم في الإيمان، باب معرفة طريق الرؤية ١/١٦٣.

فإذن، إتما يتحوّل حالهم بالنسبة إلى التجلّي فيشهدون منه ثانيًا مالم يشهدوه منه أولاً، وذلك لأنهم بالعذاب<sup>٩١٣</sup> استعدّوا استعدادًا تامًّا، لأن بعض استعداداتهم كان مغمورًا في الحجاب، فعندما كَشَفَ حجابهم العذابُ رأوا فاعترفوا بما أنكروا، فذلك هو حين ظهور<sup>٩١٤</sup> حُكْمِ الاسمِ الرحمنِ فيهم، فيُلْحَقُونَ بالنعيم، وتبقى أهل الجحيم الذين هم أهلها، فقال أهل الله: إنهم بعد أن يجري العذابُ فيهم مدى علمه يتعطفُ عليهم بالرحمة، فينعّمهم في النار بها، حتى لو [١٢/و] خَيَّرُوا لاختاروها على الجنة، وهنا يتحقّق أنّ أسماء النعمة<sup>٩١٥</sup> قد تعود إلى الرحمن، قال الله تعالى: ﴿قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ﴾ [الإسراء، ١٧/١١٠] ومن جملة الأسماء الحسنَى أسماء النعمة فهي للاسم الرحمن أيضًا.

### [ذِكْرُ مَا وَرَدَ فِي سُورَةِ الْبَقَرَةِ مِنَ الْأَسْمَاءِ الْإِلَهِيَّةِ]

#### [٦] اسمه المحيط تبارك وتعالى

هذا الاسم المكرّم<sup>٩١٦</sup> يلي الاسم الملك في وروده في الكتاب العزيز في ترتيب سُورِهِ وهو قوله تعالى في سورة البقرة: ﴿وَاللَّهُ حَاطٌّ بِالْكَافِرِينَ﴾ [البقرة، ١٩/٢]، وهو ممّا انفرد به الإمام أبو الحكم بن بركان فلم يذكره الإمامان البيهقي والغزالي<sup>٩١٧</sup>، وَوَرَدَ فِي الْحَدِيثِ النَّبَوِيِّ، قَالَ النَّحَّاسُ: وَمَنْ كَتَبْنَا عَنْهُ مُحَمَّدُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ غَالِبٍ قَالَ: حَدَّثَنَا خَالِدُ بْنُ مُحَمَّدٍ قَالَ: حَدَّثَنِي عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ حُصَيْنٍ قَالَ: حَدَّثَنِي ثَابِتُ بْنُ هِشَامِ بْنِ حَسَّانٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِيرِينَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ وَذَكَرَ الْأَسْمَاءَ وَذَكَرَ فِيهَا الْمَحِيطَ وَإِحَاطَتَهُ. ٩١٨

<sup>٩١٣</sup> ل: تنعم.

<sup>٩١٤</sup> ق ل - ظهور.

<sup>٩١٥</sup> ق ب: الله.

<sup>٩١٦</sup> ب: الكريم.

<sup>٩١٧</sup> شرح أسماء الله ٣٩٠.

<sup>٩١٨</sup> أخرج ابن حجر في كتابه تخريج أحاديث الأسماء الحسنَى (ص. ١٥) بسنده إلى الطبراني حديث عبد العزيز بن حصين؛

قال العلماء: إنه بمعنى قوله تعالى: ﴿أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا﴾ [الطلاق، ١٢/٦٥] فحضور الإحاطة بالعلم، ومعلوم أن قوله [١٢/ظ] تعالى: ﴿وَاللَّهُ مُحِيطٌ بِالْكَافِرِينَ﴾ [البقرة، ١٩/٢] أنه لم يرد علمًا، ولئن قلنا: إن المراد العلمُ فالموصوف لا يغير صفتَه؛ بل هو هي وليس هي هو، فهو هي وغيرها، وهي هي لا غير<sup>٩١٩</sup>. مع أننا<sup>٩٢٠</sup> لا نُنكرُ أنَّ قوله: ﴿أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا﴾ [الطلاق، ١٢/٦٥] أنه أراد إحاطة اسمه العليم بالمعلوماتِ كُلِّها، ولا أنَّ قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ مُحِيطٌ بِالْكَافِرِينَ﴾ [البقرة، ١٩/٢] أنه أراد إحاطة انتقامه بالكافرين، لكنَّ إحاطته الذاتية أعم، وبعدها إحاطته بالقيومية إحاطة<sup>٩٢١</sup> بكلِّ شيء، فإنَّ به قام كلُّ شيء، وهو معنى القيومِ سبحانه فهو محيط وينبغي أن تعلم أنَّ إحاطته الذاتية ليست كإحاطة الشيء بظاهر الشيء فقط أو بباطنه فقط؛ بل إحاطة تستغرق ما أحيطُ به، حتَّى إذا شهد الشاهدُ هذه الإحاطة، لم يجد للمُحاط به وجودًا غيرَ وجودِ المحيط به، ويرجع معنى ذلك إلى شهود الوحدانية، وذلك لدخول كلِّ موجودٍ في وجوده عزَّ وجلَّ، لأنَّ وجوده عزَّ وجلَّ ظهر باختصاصات ظهوره فلم يكن غيره، وهذا نفسُ يعرفه أهله وهو الإحاطة الغائية.

وأما إحاطته بالكافرين فبطريق ظهور أحكامِ اسمه المنتقم من حيث ما يدخل المنتقم في الاسم المحيط. [١٣/و] وهذا الانتقام إذا بلغ الغاية انتقلت رحمةٌ فدخل الاسمُ المنتقمُ في الاسمِ الرحمن حين لا يبقى في الكافرين<sup>٩٢٢</sup> أثر للخلاف، فإن بقي أثرٌ ما رجع إلى الاسمِ الرحيم. وهذا<sup>٩٢٣</sup> الكلام في قوة قوله: "غلبت

---

حدثنا أيوب وهشام بن حسان كلاهما عن محمد بن سيرين عن أبي هريرة رضي الله عنه، وذكر الأسماء التي غُيِّرت عن الروايات الأخرى، ومنها: المحيط وذو الفضل.

<sup>٩١٩</sup> المقصود: بل الموصوف الصفة وليس الصفة الموصوف، فالموصوف الصفة وغير الصفة، والصفة الصفة لا غير.

<sup>٩٢٠</sup> ق ب: أنا.

<sup>٩٢١</sup> ق - بالقيومية إحاطة.

<sup>٩٢٢</sup> ب ل: للكافرين.

<sup>٩٢٣</sup> ق: وهو.

رحمتي غضبي" ٩٢٤ وكذلك ما ورد أنه تعالى قال: "سبقت رحمتي غضبي" ٩٢٥ أي إلى الغاية، فعمّت الرحمة أخيراً، ومن هنا يدخل الاسم المحيط في الرحمن، وسر ذلك الوجدانية، وبها قيل: إن كل شيء فيه كل شيء، ومن هنا قال الشيخ أبو مدين رضي الله عنه: من قال: "التمر، ولم يجد حلاوته في فمه، فما قال: التمر"، وذلك أن حالة الشهود يتحد ٩٢٦ الوجود في شهود الشاهد بكل موجود فيرى كل شيء في كل شيء رؤية ذوق فيكون كأهل الجنة في كونهم يذكرون معطومات الجنة فيجدون أذواقها وتغذيتها في ذواتهم تماماً، وهذا هو أخص مطعومات أهل الجنة فافهمه تجد معنى المأل بالذوق والحال لا بالنقل والقال.

#### [٧] اسمه القدير تبارك وتعالى

هذا الاسم الكريم مما ٩٢٧ اتفق على إيراده الإمامان أبو بكر البيهقي والإمام أبو الحكم الأندلسي، ولم يذكره الإمام الغزالي، ٩٢٨ وورد أول [١٣/ظ] وروده في ترتيب سور ٩٢٩ القرآن في قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَأَبْصَرِهِمْ إِنَّ اللَّهَ عَلَيَّ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة، ٢٠/٢] وهو ثاني اسم ورد في سورة البقرة، وهو مشتق من القدرة بمعنى التمكن من الفعل والترك بالنسبة إلى كل مقدور.

ومن هنا يدخل الاسم القدير في الاسم المحيط، وإن شئت قلت: يدخل المحيط في الاسم القدير، وهو الأولى، لأن الاسم في حضرة تصرفه هو الذي يرجع إليه غيره، فيدخل القدير في المحيط عند ذكر أحكام الاسم المحيط، ويدخل المحيط في الاسم القدير عند ذكر أحكام الاسم القدير.

٩٢٤ سبق تحريجه.

٩٢٥ البخاري في التوحيد، باب ولقد سبقت كلمتنا لعبادنا المرسلين ٩/١٦٥؛ ومسلم في التوبة، باب في سعة رحمة الله تعالى ٢١٠٨/٤.

٩٢٦ ق: تتخذ؛ ل: تتحد.

٩٢٧ ق - مما.

٩٢٨ الأسماء والصفات ١/١١٣؛ وشرح أسماء الله ٣٩١.

٩٢٩ ل: سورة.

وإذا كانت الأسماء الأضدادُ تصير عيناً واحدةً فلأنَّ تصيرَ كذلك الأسماءُ الأعيانُ ٩٣٠ من باب الأولى، وذلك لأنَّ الغيريةَ في القبليين إنما هي مغايرةٌ نسبية، والنسبُ أعدامُ إضافيةٌ تُثبِتُها الأذهانُ وتُنكِرُها الأعيانُ، فوجودُها ذهنيٌّ لا عينيٌّ، وهذه المسألةُ تدقُّ عن أفكار المحجوبين.

ثمَّ إنَّه إن ظهر لك الوجدانية رأيتَ القادر حيث القدرة، فالأرض تحمل تراها وحجارتها وغير ذلك بالقدرة، والقدرةُ حيث القادرُ الحقُّ، والمولِّدات كذلك والأركان وما فوقها كذلك، فكلُّ فعلٍ [١٤/و] رأيتَه من فاعلٍ طبيعيًّا كان الفعلُ أو إرادياً، جسمانياً كان أو روحانياً أو عقلياً أو خيالياً أو وهمياً أو شكياً أو ظنياً أو علمياً أو غير ذلك، فكلُّ تلك القُدَرِ قدرتهُ تعالى، وهو حيث وُجدتُ قدرته. وهذا الكلام فوق طور العلم الرسميِّ وتحت طور العلم الحقيقيِّ وفي وسط دائرة العلم العرفانيِّ، فمن عرف القديرَ سبحانه، هذه المعرفة سلِّمَ لكلِّ قادرٍ وعذر كلَّ عادلٍ وجائرٍ، ومن هذه الحقيقة قال السيِّد المسيح: "مَنْ لَطَمَكَ عَلَى خَدِّكَ فَأَدِرْ لَهُ الْخَدَّ الْآخَرَ، وَمَنْ سَلَبَ رِدَائِكَ فَزِدْهُ قَمِيصَكَ، وَمَنْ سَخَّرَكَ مِيلاً فَاْمُضْ مَعَهُ ٩٣١ مِيلِينَ". ٩٣٢

وكان بعضهم إذا عَلِقَ فِي مُرَقَّعَتِهِ عُوْدُ شَجْرَةٍ وَقَفَ مَعَهُ حَتَّى يُحَقِّقَ مَعْنَى هَذَا الشَّهَادَةِ، ثُمَّ يَنْفَصِلُ بِنَسْبَةِ اسْمٍ آخَرَ مِنْ أَسْمَاءِ الْوُجُودِ الْحَقِّ. والقدرة منها معتادة تجري على منهج معلوم بحسب أطوارها، ومنها خارقة للعادة، والخارقة للعادة منها ما وقع بها التحدي، ومنها ما لم يقع به التحدي، والذي يخصُّ الناطق بالوجدانية في مقام التحقيق أن يشهد ﴿أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا﴾ [البقرة، ١٦٥/٢] فافطن لهذا المعنى، فإنَّ ضَعْفَتَ عَنْ إِدْرَاكِ هَذَا فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا حَوْلَ [١٤/ظ] وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ، وَإِذَا عَلِمْتَ أَنَّهُ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ، فَهَلِ الْبَاءُ تَمَّا يُعْلَمُ بِمَاذَا تَعَلَّقْتُ أَبْقَدْرَةَ اللَّهِ؟ أَمْ بِاللَّهِ؟ وَبَيْنَ إِدْرَاكِهَا مَجَالٌ رَحْبٌ.

واعلم أنَّ القدرةَ خصوصاً وصفٍ في القوَّة، والقوَّةُ خصوصاً وصفٍ في القيومية، والقيومية خصوصاً وصفٍ في الوجود، والوجود هو الذي أقام الوجودَ بالقيومية، والموجود حقيقةً هو حقٌّ بخصوص

٩٣٠ ل: الأعيان.

٩٣١ ل ب: عنه.

٩٣٢ إنجيل، لوقا ٦: ٢٩.

وصفٍ. فعُلم من هذا أنّ الموجودَ يغيّر الوجودَ لا بالحقيقة والوجودُ لا يغيّر الموجودَ لا بالحقيقة ولا بالمجاز. وهذا الكلامُ يبعُد عن حقيقة الاسم القدير بقدر ما بين الاسم القدير والاسم الرحمن من المراتب الاعتبارية، ولولا الاعتبار ما فُضِّل الاسم الرحمن على اسمٍ غيره، ولو كان أبعَد الأسماء في الاعتبار، فإذن بَعُدَ القدير - لو لا الاعتبار - ما بَعُدَ من حضرة الاسم الرحمن. ألا ترى أنّ الاسم محتاجٌ إلى كلِّ اسم في تحقق وجود معنى الرّحمة في طورٍ طورٍ من أطوار الأسماء. فعُلم بهذا أنّ أعلى الأسماء يعود ٩٣٤ أنزل الأسماء، وأنزل الأسماء يعود أعلى الأسماء، وتتعارض الأسماء الإلهية في المراتب حتّى يصحَّ وجودُ كلِّ اسمٍ في كلِّ حضرة اسمٍ غيره، ويشهد الشهود الذاتي فلا يرى من الأسماء [١٥/و] شيئاً؛ بل تكون الذات فقط. ولا عبارة عن هذه الحضرة، لأنّ الأسماء تكون فيها من عين المسمّى، وتدخل العبارات معها فيما دخلت فيه، فتقوم الصّمدانيّة بذاتها، وهي أحديّة الجمع، وهي مشهودة في كلِّ متفرّق ومُجمَع غير أن تمايز الأسماء في العبارات ٩٣٥ الاعتبار المذكورة تُعطي العبارة وتثبت الإشارة. وإذا سمعت أهل العرفان يقولون: "من عرف الله كلّ لسانه" فإنّما يعنون شهوده تعالى من حضرة الصّمدانيّة فقط.

#### [٨] اسمه العليم تبارك وتعالى

هذا الاسم الكريم ورد في البقرة في ٩٣٦ قوله تعالى: ﴿إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ﴾ [البقرة، ٣٥/٢] وهو ممّا اتفق عليه الأئمّة الثلاثة البيهقي والغزالي وابن برجان الأندلسي. ٩٣٧ واشتقاقه من العِلْم وهو تكثير العِلْم للمبالغة على صيغة فعيل، وفي الحقيقة العالم لا ينقص عن درجة العليم، بمعنى أنّ صيغة العليم للمبالغة، فإنّ عِلْمَ الله تعالى لا يتكثّر ولا يقلُّ، لاستيعاب علمه كلّ معلوم في كلّ آن لا ينقسم، وإنّما المبالغة من باب التنزّل إلى

٩٣٣ ق - لا.

٩٣٤ ق - يعود.

٩٣٥ ق ب - العبارات.

٩٣٦ ب + سورة.

٩٣٧ الأسماء والصفات ١/١٢٣؛ والمقصد الأسنى ٨١؛ وشرح أسماء الله ٢٢٩.

أفهام المحجوبين، وعلى عاداتهم أنّ الموصوف [١٥/ظ] بصيغة الفعيل يكون مُرادًا به المبالغة، فهو نوعٌ من إيناس الناس بمخاطبتهم بما يألون.

واعلم أنّ حقيقة العلم بالنسبة إلى الذات المقدّسة هي أقرب من حقيقة الاسم القدير بمقدار ما بين مقام العلم إلى مقام القدرة، فإنّ الاعتبار في ذلك يقتضي في العادة أن يعلم ثم يُريد ثم يقدر، فالعلم فوق الإرادة التي هي فوق القدرة، وليس فوق العلم إلا الحياة، فيلزم أن يكون اسمه الحيّ تبارك وتعالى أشرف مقامًا من الاسم العليم، شرفًا هو القرب، والقرب هنا اعتباري كما هو في الأسماء كلّها.

ثمّ اعلم أنّ حقيقة علمه تبارك وتعالى شاملةٌ، فكلُّ علمٍ ٩٣٨ عالمٍ هو خصوصٌ وصفٍ في علمه المطلق، فإذا علم الله تبارك وتعالى ٩٣٩ محيطٌ بكلِّ علمٍ إحاطة الكُلِّ ٩٤٠ بأجزائه في الخارج.

فيعلم كلَّ علمٍ بعينٍ علمٍ كلِّ عالمٍ حتّى يكون علمه بالجزئيات من نفسِ علمِ العالمين بالجزئيات.

ويعلم العلم الكليّ بعينٍ ٩٤١ علم كلِّ عالمٍ بالكلّيات من نفسِ علمِ ذلك العالم بالكلّيات.

ويكون علمه في علم من يعلم العلم بالتصوّر والتصديق تصوّرًا ٩٤٢ وتصديقًا.

وفي علم من يعلم [١٦/و] العلم بالحال ٩٤٣ علمًا ٩٤٤ بالحال. ٩٤٥

وفي علم من يعلم العلم بالذوق علمًا بالذوق.

٩٣٨ ب - علم.

٩٣٩ ل - شاملةٌ فكلُّ علمٍ عالمٍ هو خصوصٌ وصفٍ في علمه المطلق فإذا علم الله تبارك وتعالى.

٩٤٠ ق: الكليّ.

٩٤١ ق: من.

٩٤٢ ل: تصوّرًا.

٩٤٣ ب: في الحال.

٩٤٤ ب: حالًا.

٩٤٥ ب - بالحال.

ويعلم علم كلِّ طورٍ بعينِ علمِ العالمِ بعلمِ ذلكِ الطورِ حتَّى يَعْلَمَ عِلْمَ الموجوداتِ التي تُسمَّى في العُرفِ غيرِ عالمةٍ بعلمٍ حاليٍّ يليقُ بتلكِ الأطوارِ.

وذلكُ أنَّه ليس في الوجودِ شيءٌ عارٍ من العلمِ، غيرَ أنَّ العلمَ ينقسمُ إلى ما اصطُحِحَ الناسُ عليه أنَّه علمٌ وإلى ما اصطُحِحَ الناسُ عليه أنَّه ليس بعلمٍ، وهو كُلُّه - أعني العلمَ عندَ أربابِ هذه الحقيقةِ - علمٌ. وذلكُ لأنَّ أهلَ هذه الحقيقةِ يشهدونَ علمَ الحقِّ الذاتيِّ فيجدونَ العلمَ في كلِّ ذاتٍ.

ومن أمثلةِ هذا أنَّ الماءَ عندهم لا يعقلُ، ونحن نراه إذا جرى طلبَ الانحدارِ وَعَدَلَ عن الصعودِ، وإذا وجدَ مُتخلِّلاً داخله، وإذا وجدَ مُتلزِّزاً تعدَّاه، وبَلَّ سطحه، ورطبَّ ما يقبَلُ الترطيبَ، وربَّما يبَسُّ ما يقبلُ التيبسَ، وفعلَ أفاعيلَ فيما يتَّصلُ به لا يتجاوزها، ولا تختلفُ حاله فيما هو فيه بالذاتِ من أفاعيله.

فإن قيل: إنَّ القائلَ ربَّما نقلَ الفاعلَ عن مقتضى طبيعته قُلنا: ومن جملةِ علمِ ذلكِ الفاعلِ - كان ما كان - أنَّه لا يخالف في فعله ما يقتضيه القابلُ له وهذه الهداياتُ إلى طرقِ<sup>٩٤٦</sup> أفاعيلِ [١٦/ظ] الموجوداتِ بالذاتِ كُلِّها علومٌ بحسبِ أطوارِ تلكِ الموجوداتِ.

واعلم أنَّ من شهد<sup>٩٤٧</sup> هذا المشهدَ لم يجد شيئاً من الموجوداتِ جاهلاً، ولم يجد حسّاً من الحواسِّ حالةَ الإحساسِ كاذباً، حتَّى أنَّه لو صحَّ أنَّ الأحوالَ يرى الواحدِ اثنين لم يكن ذلكَ الإدراكَ كذباً، وذلكُ لأنَّه لو رآه واحداً لم يكن أحولَ، فرؤيةَ الأحوالِ لمرئيه إنَّما هو كذلكِ، ولو رآه الذي ليس بأحولِ اثنين لكان كذباً، لكنه لا يراه إلا واحداً، فهو أيضاً صادقٌ فكلاهما إذن صادقٌ، كلُّ منهما في طوره بحسبِ ما يحصُّه من طوره. وما طلب<sup>٩٤٨</sup> النارَ بالطَّبْعِ<sup>٩٤٩</sup> العلوِّ إلا لعلمِ ذاتيِّ، عَرَفَ به جهةَ طبعه فقصدَه،<sup>٩٥٠</sup> وكذلكِ الهواءُ فيما

<sup>٩٤٦</sup> ب: أطرق.

<sup>٩٤٧</sup> ب: شدة.

<sup>٩٤٨</sup> ق - طلب.

<sup>٩٤٩</sup> ب + إلا.

<sup>٩٥٠</sup> ب: فقده.



طبيعيّ له، والأرض والماء وما تولد من هذه كلّ موجودٍ أعطاه الحقُّ خلقه ثم هدى، أي هداه حتّى استوفى بعلمه الخاصّ به حقّه، وإذا شهدت بأنّ ٩٥١ الإحاطة هيمنة علم الله تعالى من قيوميّته أو أعلى من ذلك بأن يكون من حيث وجوده علمت أن لا علم إلا لله تعالى، وعلمت أن كلّ شيءٍ عالمٌ وعلمت أن كلّ علمٍ حقٌّ لا جهلٌ فيه، ولو فرضنا جاهلاً في العرف حكّم [١٧/و] بحكمٍ هو جهلٌ عند المحجوبين رآه المحقق علماً، لأنّه لو حكم حكماً حقّاً لم يكن في طورٍ غيرِ طورِ الذي يسمّى في العادة عالماً لكنّه قام بحقّ المرتبة التي هو فيها لا يتجاوزها، ﴿مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَوُّتٍ فَأَرْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ ۚ ثُمَّ أَرْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنْقَلِبْ إِلَيْكَ الْبَصَرُ خَاسِئًا﴾ [الملك، ٣/٦٧-٤] في زعمه أنّه رأى التفاوت، ﴿وَهُوَ حَسِيرٌ﴾ [الملك، ٣/٦٧] عن إدراك أنّ هناك تفاوتاً. هذا إذا رآه بعينٍ حقٍّ في حضرةٍ حقٍّ يكون الباطل فيها من جملة الحقِّ كما قلتُ:

لا تُنكرِ الباطلَ في طوره      فإنّه بعضُ ظهوراته

واعطيه منك بمقداره      حتّى تُوفّي حقَّ إثباته

أظهِره في ذاتك في طوره      خشيةً أن تظهرَ في ذاته ٩٥٢

وقد يقول بعضُ المحجوبين: كيف يكون ما هو علمٌ لمخلوقٍ هو علمٌ لخالقٍ؟ فنقول: ليس هو علماً لخالقٍ من هذه الجهة؛ بل من جهةٍ تكون القدرة فيها تقتضي ظهور القادر بالعجز ظهوراً يشهد أنّ القادر قادرٌ على أن يظهر بالعجز، ولو كان المنزّه عندنا غيرٌ متمكّنٍ من الظهور بالعجز لم يكن قادراً من حيث الظهور بالعجز، فما كان يكون قادراً [١٧/ظ] من هذه الجهة، ولو كان يكفي القادر في ثبوت القدرة له أنّه قادرٌ بالقوّة لا بالفعل على بعض المقدورات لكانت قدرته في بعض المراتب ليست بالفعل. هذا إذا استمرّ على أن تكون قدرته على ذلك الظهور الذي نُزّه عنه قدرةً بالقوّة أبداً، لكنّه يسوق ما وقّت إلى ما قدّر، فيُعطي

٩٥١ ق ل - بأنّ.

٩٥٢ ديوان العفيف التلمساني ٦٩.

الأشياء وأوقات الأشياء، ويظهر بالقدرة وبالعجز، ويتفصل ذلك فيما لا يتناهى تفصيلاً غير متناهٍ، ويلزم من هذا أن يكون علمه بحسب الأطوار موصوفاً بكل شأنٍ من شؤون الآثار ﴿هُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [الحديد، ٣/٥٧] وكلّ شيءٍ عليمٌ إذا شهد رجوعَ الحرفِ إلى وصفه، والوصف إلى صرف الكُنْه بعد صرفه، فيكون ولا شيءَ معه كما لم يزل في أحديّة ما صرفه وجوده،<sup>٩٥٣</sup> والله يقول الحقّ، ويُحقّق القول،<sup>٩٥٤</sup>.

#### [٩] اسمه الحكيم سبحانه

هذا الاسم الكريم ممّا اتفق على إيراده الأئمّة الثلاثة البيهقيّ والغزاليّ وابن برجان. <sup>٩٥٥</sup> ومحلّه من الذكر العزيز قوله: [١٨/و] ﴿إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ﴾ <sup>٢٢</sup> قَالَ يَتَعَادَمُ ﴿[البقرة، ٣٢/٢-٣٣] في سورة البقرة. قال ابن عبّاسٍ رضي الله عنه: "الحكيم هو الذي قد كَمَل في حكمته، والعليم الذي قد كَمَل في علمه." وقيل: "إنّ الحكيم هو الحاكم،" وقال قومٌ: إنّ الحكيم هو الذي أحكم، بمعنى أحكم ما خلّق، مشتقٌّ من: أحكمتُ الشيء إذا اثبتت منه ومنعته أن يفسد.

وحكى ابن الأعرابي: <sup>٩٥٦</sup> إنّ الحكيم مشتقٌّ من قولك: أحكمتُ الرجل، أي رددته عن رأيه الخطأ، كأنّه الذي يردُّ إلى الصواب، أمّا أنّه <sup>٩٥٨</sup> كامل الحكمة تعالى فمنه تُستفاد الكمالات لكن كمال ما هو منه هو <sup>٩٥٩</sup> بأن يعطي كلّ موجودٍ على قدر استعداده <sup>٩٦١</sup> ونقصه، فالاستعداد هو سرُّ القدر الإلهي.

<sup>٩٥٣</sup> ق: ما صرافة وجوده جمعه.

<sup>٩٥٤</sup> ب: وهو يهدي السبيل.

<sup>٩٥٥</sup> الأسماء والصفات ١/٦٦؛ والمقصد الأسنى ١٠٧؛ وشرح أسماء الله ٥٦٦.

<sup>٩٥٦</sup> أبو عبد الله محمد بن زياد، المعروف بابن الأعرابي الكوفي (ت ٢٣٠هـ): وُلد بالكوفة، وتوفي في سامراء، وهو من موالى بني هاشم. قال الخطيب البغدادي عنه: "صاحب اللغة، كان أحد العالمين بها، والمُشار إليهم في معرفتها، كثير الحفظ لها، ويُقال: لم يكن في الكوفيين أشبه برواية البصريين منه"، له تصانيف في اللغة. منها: نوادر ابن الأعرابي. راجع: تاريخ بغداد، ٣/٢٠٠-٢٠١؛ وفيات الأعيان، ٤/٣٠٨.

<sup>٩٥٧</sup> ل: يرده.

<sup>٩٥٨</sup> ل - أنّه.

واعلم أنّ الاستعداد قد يكون مركّباً من ذات المستعدّ ومن عوارض وجوده ومن عوارض زمانه ومكانه، فالاستعداد هو هيئة اجتماعية تحصل من مجموع ما ذكر، فإنّ المسبّب حيث الأسباب والقدرة<sup>٩٦٢</sup> بحيث المقدور، وحيث رأيت القدرة فتمّ القادر، فإذن كمال الحكمة التي بها يسمّى الحكيم حكيمًا هو فرغ عن القدر [١٨/ظ] الجاري على وفق الاستعداد المذكور، وهذا الكلام من عالم الفرق، وأمّا عالم الجمع فهو فوق هذا النّفس.

ومن جعل الحكيم بمعنى الحاكم فإمّا بمعنى أن يحكّم بين عباده، وإمّا بمعنى أن يحكم عليهم بقدرته، أو غير ذلك. ومن جعل الحكيم مشتقًا من أحكمتُ الشيء، ومنه الحكمة للبعير وغيره، فمعناه المتقن المانع من فساد ما أتقنه، ويتصرّف هذا الاسم في معانيه كلّها في نسب الحقيقة على مقتضى الاعتبارات المذكورة.

فأمّا دخول الاسم الحكيم في الأسماء الإلهية فباعتبارات، منها أنّ من ظهرت حكمته فقد دخل الحكيم في الاسم الظاهر، ومن بطنت حكمته فقد دخل في الاسم الباطن، ومن عظمت حكمته فقد دخل الاسم الحكيم في العظيم، ويدخل في الخير بالخبرة المختصة بالحكمة.

ويدخل في المعطي إذا أعطى الحكمة غيره، ويدخل في المانع إذا منع الحكمة غيره، ويجوز أن تقول: دخلت هذه الأسماء المذكورة في الاسم الحكيم، وهذا أنموذج إذا اعتبرته وجدت دخول الأسماء بعضها في أحكام بعض، وقد تحققت انتساب الحكمة إلى غير الأدميين والملائكة، [١٩/و] إذ قد يقولون: إنّ الطبيعة حكيمة، وهي قسط من حكمة الحكيم سبحانه ظهرت فسّمت طبيعاً بالانتساب إلى مرتبة وجودها، وإلا فهي حكمة الحكيم سبحانه وتعالى.

---

٩٥٩ ل - هو؛ خبر كمال.

٩٦٠ ل: أن.

٩٦١ ب ل + فكمال حكمة كل كامل الحكمة على قدر كمال استعداده.

٩٦٢ ق: والقدر.

وكُلٌّ من حكم أو أحكم أو نال الحكمة فإنما نال صفةً من صفات الحكيم سبحانه وتعالى، والصفة لا تقوم إلا بالموصوف الحق، فإن وجدت حكيمًا فقد وجدت الحكيم الحق، وذلك لأن القيومية الذي قام بها ذلك الحكيم مُتَّصِلَةٌ غير منفصلة، والقيوم تعالى به قام كلٌّ موجود فليس يفقده شيء، والقيومية هي التي<sup>٩٦٣</sup> تمسك السموات والأرض أن تزولا ولئن زالتا إن أمسكهما من أحد،<sup>٩٦٤</sup> فإذا رأيت الحكمة فهناك الحكيم الحق ولا تستوحش واستأنس فإنك بحضرته، ولما كان الموجود في الخارج وفي الداخل كله على مقتضى الحكمة كان الحكيم سبحانه غير غائبٍ عن تلك الحضرات، فإذن جميع مراتب الموجودات هي حضراتٌ علًا وأنه ليس فيها سفليٌّ إلا عند<sup>٩٦٥</sup> أهل الحجاب وباعتبار لغة أهل الاغتراب.

واعلم أن من أراد تعظيم شعائر الله تعالى من حيث اسمه الحكيم فليعظم الحكمة حيث ما وجدها، وليحب كلَّ من تسمى حكيمًا، ولو بالاسم فقط، [١٩/ظ] فإن الوصلة الإلهية من حيث اعتبار هذا الاسم شاملةٌ الموجودات.

### [١٠] اسمه التَّوَابُ عَزَّ وَجَلَّ

ورد في البقرة في قوله تعالى: ﴿إِنَّهُ هُوَ التَّوَابُّ الرَّحِيمُ﴾ [البقرة، ٣٧/٢] واتفق على إيراده الأئمة الثلاثة: البيهقي والغزالي وابن برجان.<sup>٩٦٦</sup> واشتقاقه من معنى تاب أي رجع ومقصوده في لسان العلم الذي يعود إلى التائبين، لأنهم عادوا إلى طاعته، فأوجب على نفسه العود إليهم بالعفو، ومقابلتهم بالصَّحاح الجميل،

<sup>٩٦٣</sup> ب: هي أن تمسك.

<sup>٩٦٤</sup> ب + من بعده. إشارة إلى قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُمَسِّكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ أَنْ تَزُولَا وَلَئِن زَالَتَا إِنْ أَمْسَكَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِّنْ بَعْدِهِ﴾ [الفاطر، ٤١/٣٥].

<sup>٩٦٥</sup> ب ل + نظر.

<sup>٩٦٦</sup> الأسماء والصفات ١/١٩٤؛ والمقصد الأسنى ١٢٣؛ وشرح أسماء الله ٥٣٣.

وإنهم كلّموا عادوا إليه عاد بذلك إليهم، وأمّا ما في الفعّال من المبالغة فلاّنه<sup>٩٦٧</sup> يعود إلى كلّ عائد إليه، فيكثر عودُهُ لكثرة العائدين إليه، فيناسب المبالغة.

وأمّا ما يقتضيه العرفانُ فالمبالغة متعلّقةٌ بكون العود من العبد -في الحقيقة- إنّما هو منه، وقد ورد في بعض المناجات: "يا عبدي أنا أشوق إليك منك إليّ، تطلبني بطلبّي وأنا أطلبك بطلبك وبطلبّي"، وهذا يرجع إلى توحيد الفعل.

واعلم أن هذا الاسم الكريم أخصّ الأسماء بأهل الترقّي في السّفَرِ الأول، وهو سفر [٢٠/و] أهل التجليات الأسمائية، ومعنى ذلك أنّ السالك إذا حصل له تجلّ من تجليات الأسماء الإلهية سُمّي عارفاً لله تعالى<sup>٩٦٨</sup> من حضرة ذلك الاسم، فإن اتفق أن كان الاسم المذكور له مقابل من الأسماء، مثل مُقابلة المعطي للمناع، أو الصّارّ للنّافع، أو الباطن للظاهر، أو الأوّل للآخر، فلا شكّ أن حصول التجلّي من أحد أمثال هذه الأسماء هو تعرّف يقتضي تنكّر الاسم المقابل له، حتّى يترقّى ذلك السالك من الحدّ الذي بين ذينك الاسمين، الذي هو برزخ الجمع والتفرقة بينهما، فيوصل<sup>٩٦٩</sup> من ذلك إلى المطّلع فتُكشّف له حضرة الاسم المقابل للاسم الذي كان تجلّي له أوّلاً، فيكون تعالى قد عاد إليه بصفة أنّه توّاب، أي عوّادٌ، فحصل له تعرّفه تعالى من حيث قد كان يُنكر عليه في حضرة المقابلة بين ذينك الاسمين، وإن لم يكن الاسم مثلاً من الأسماء التي<sup>٩٧٠</sup> ليس<sup>٩٧١</sup> لها مقابل، مثل الله والرحمن، وما لعله كان من هذا القبيل فإنّه أيضاً عند انتقاله في الترقّي إلى حضرة اسمٍ آخر تجلّ آخر يكون الحقّ توّاباً إليه أي عوّاداً<sup>٩٧٢</sup> إليه، وإن لم يكن قد تنكّر عليه قبل، وذلك

---

٩٦٧ ل - فلاّنه.

٩٦٨ ب ل: فالله تعالى متجلّ.

٩٦٩ ق: فوصل.

٩٧٠ ق - التي.

٩٧١ ب - ليس.

٩٧٢ ب: عوّاداً.

لأنّ هذا الاسم المتجدّد حصولُ [٢٠/ظ] تجلّيه لم يكن الحقّ تعالى مُتجلّيًا<sup>٩٧٣</sup> منه على هذا العبد، فكأنّه متنكّر عليه، فإذا حصل منه التجلّي الإلهيّ كان كأنّه تاب إليه، أي رجع، وذلك لتنزّل الغيبة منزلة الذهاب، وتجدّد الشهود منزلة العود.

ثم لا يزال أهل هذا الترقّي - أعني<sup>٩٧٤</sup> السائرين في السفر الأول - وهم الذين سافروا إلى الله يتنقلون في الترقّي والحقّ تعالى يتوب إليهم بتعرّفه عليهم حتّى تذهب نسبة عارفٍ ومعروفٍ وواصفٍ وموصوفٍ، وذلك في نهاية السفر الأوّل، وهو مقام قولهم: "وهو الآن على ما عليه كان"، أي: ولا شيء معه، وسماه النفريّ موقفَ الوقفة.<sup>٩٧٥</sup>

فالاسم التوّابُ جلّ وعلا في حضراتِ الأسماء عائِدٌ إلى أهل هذا السلوك بالتّوب، أي الرجوع وليس فوق مقام الوقفة التي هي نهاية السّفر الأوّل نسبةً للاسم التوّاب، وإن كانت الأسماء كلّها تثبت في السفر الثاني الذي هو فوق هذا السفر، لكن عودها بمعنى تحقّق تفصيل الوجدانيّة لتتعيّن المراتب في شهود الشاهد، فإنّه قد كان في مقام الطّمس الذي الفناء بابه فعاد في الترقّي الذاتيّ يستجلي الكثرة في الوحدة، بعد ما كان ينكر الكثرة ويجهلها، ولا يرى الأغيار [٢١/و] ولا يعقلها، ومن هذا مقامه لا يقال فيه أنّه يتوب الاسم التوّابُ إليه؛ بل كلّ اسمٍ تائبٌ إليه بحقيقة ظهوره في العين الواحدة، وقد يصحّ أن يقال: إنّ الأسماء كلّها دخلت في الاسم التوّاب في هذه الحضرة، لكن لا لأنّها في الاسم التوّاب؛ بل لأنّها عينُ العين، وإذا علمت هذا علمت أنّه لا عودَ للاسم التوّاب فيما فوق مقام الوقفة من السفر الثاني.

---

<sup>٩٧٣</sup> ب: مستجابًا.

<sup>٩٧٤</sup> ب - أعني.

<sup>٩٧٥</sup> "الوقفة هي مقام فناء ذات الطالب في ذات المطلوب. وسُمّيت وقفةً للوقوف فيها عن الطلب، وهي نهاية السفر الأول من الأسفار الأربعة، وأول هذا السفر هو فوق التصوّف وآخره الوقفة". شرح مواقف النفري للعفيف التلمساني ١١٥.

وأما ظهورُ أحكامِ الاسمِ التَّوَابِ من حضراتِ أسفل من مقامِ السفرِ الأولِ فهو إن كان في حضراتِ حجابيّةٍ ومقاماتٍ اغترابيّةٍ إلا أنّ الاسمِ التَّوَابِ ظاهرٌ بالفعل في تلكِ المقاماتِ، وكذلك هو في عَوْدِهِ عَلَيْنَا بِالْعَطَاءِ بَعْدَ الْمَنْعِ، أَوْ الْخَفْضِ بَعْدَ الرَّفْعِ، أَوْ الْبَسْطِ بَعْدَ الْقَبْضِ.

وبالجمله فحيث ظهر حكمٌ وجوده في تجدد<sup>٩٧٦</sup> نعمةٍ فهو العوَادُ بالخيراتِ، أي التَّوَابِ، وحيث ظهرتِ نعمةٌ فهو العوَادُ في ظهورِ نعمةٍ من حضراتِ أسماءِ الانتقامِ، كالجَبَّارِ والقَهَّارِ والمنتقمِ والشديدِ البطْشِ، وخصوصاً من هذه الأسماءِ وجودياً صِرْفاً كالدَّافِعِ، لا عدمياً كالمَانِعِ.

واعلم أنّ ظهورِ الثَّارِ مِنْ سَائِرِ الْأَشْجَارِ وظهورِ المطلوبِ من عَوْدِ عُوْدِ الْحُبُوبِ فِي النَّبَاتِ بِالْمَحْبُوبِ وبالجمله<sup>٩٧٧</sup> فَكَلَّ فَضْلٍ عَائِدٌ فِي كَلِّ [٢١/ظ] عَامٍ، كَالنَّبَاتِ عَلَى اخْتِلَافِ أَنْوَاعِهِ، أَوْ فِي أَقَلِّ مِنْ عَامٍ أَوْ أَكْثَرٍ؛ بَلْ وَكُلِّ شَيْءٍ - فَضْلاً كَانَ أَوْ غَيْرِهِ - فَإِنَّهُ عَوْدٌ مِنَ التَّوَابِ سَبْحَانَهُ بِحَقَائِقِ مَا يَبْدُو، وَضَابِطَهُ أَنَّ كَلَّ مَا عَادَ وَلَوْ مَرَّةً أَوْ كَرَّرَ الْكِرَّةَ<sup>٩٧٨</sup> فَهُوَ مِنَ الْأَسْمِ التَّوَابِ.

فأما أهل العلم فيقولون: إنّه تعالى أنبت لهم الزَّرْعَ، وَأَدَّرَ لَهُمُ الضَّرْعَ، وَأَجْرَاهُمْ عَلَى الْعَوَائِدِ الْجَمِيلَةِ وَالْمَأْلُوفَاتِ الْمَأْمُولَةِ الْمَعْلُومَةِ مِنْهَا وَالْمَجْهُولَةِ.

وأما أهل الشهود فيقولون: إنّه تعالى ظهر باسمه التَّوَابِ لِإِكْمَالِ أَهْلِ الْحِجَابِ وَأَظْهَرَ<sup>٩٧٩</sup> الْإِثَابَةَ مِنْ اسْمِهِ الْوَهَّابِ.

### [١١] اسْمُهُ الْمَفْضَلُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى

<sup>٩٧٦</sup> ب: تجديد.

<sup>٩٧٧</sup> ق ل - وبالجمله.

<sup>٩٧٨</sup> ب ل + بعد الكرّة.

<sup>٩٧٩</sup> ق: أظهر.

هذا الاسم الكريم انفراد بإيراده أبو الحكم ابن بَرَّجان الأندلسي،<sup>٩٨٠</sup> وورد في الكتاب العزيز في البقرة في قوله تعالى: ﴿وَأَنِّي فَضَّلْتُكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ [البقرة، ٤٧/٢] ولا شك أن اشتقاقه من التفضيل، والتفضيلُ معنىً مفهومٌ لا يُشكُّ فيه، فلا شك في الاسم منه، وحقيقته أن الاستعدادات متفاوتة، فمن كان استعداده أتم من سائر الاستعدادات فلا شك أن الحقَّ العادل يُعطيهِ أتم ما<sup>٩٨١</sup> أعطى مَنْ هو دونه، فبابُ [٢٢/و] الاستحقاق هو الاستعداد، فإذا فَضَّلَ استعدادُ شخصٍ استعدادَ غيره فهو التفضيلُ المشار إليه في قوله تعالى: ﴿وَأَنِّي فَضَّلْتُكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ [البقرة، ٤٧/٢] وذلك لأنَّ الاستعداد إنما يُستفاد من الحقِّ تعالى، فنفْسُ كمال الاستعداد هو تفضيل الحق تبارك وتعالى للشخص المستعدِّ لذلك الكمال.

وقد علمت أن الاستعداد لا يكون من ذات المستعدِّ فقط؛ بل ومن الزمان والمكان والعوارض اللاحقة لذلك المستعدِّ، وإن مجموع ذلك هو الاستعداد، فبه يقع التفضيل.

واعلم أن الحقَّ تعالى لا يظلم الناس شيئاً فمن كان استعداده للكمال ظهر كاملاً، ومن دونه إمّا<sup>٩٨٢</sup> متوسطاً وإمّا متأخراً، ومن كان متوسطاً كان متأخراً ومن كان متأخراً كان متأخراً، ﴿لَا تَبْدِيلَ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ ذَلِكََ الَّذِي أَلْقَيْنُ الْقِيمَةَ﴾ [يونس، ٦٤/١٠].

وعليك أن تنظر إلى ظاهر ما بدا فتعلم أنه الظاهر الحقُّ، فمن كان أفضل كان هو الذي فضله الحق تبارك وتعالى فيجب عليك أيها المؤمن أن تعترف له بالتفضيل عليك، فتدخل تحت أحكامه فإنه ربك بمقدار ما به فَضَّلَكَ فإن فَضَّلَكَ<sup>٩٨٣</sup> مِنْ وَجْهِهِ وَفَضَّلْتَهُ<sup>٩٨٤</sup> مِنْ وَجْهِهِ فَأَنْتَ رَبُّهُ مِنَ الْوَجْهِ الَّذِي فَضَّلْتَهُ<sup>٩٨٥</sup> بِهِ وَهُوَ رَبُّكَ

<sup>٩٨٠</sup> شرح أسماء الله ٥٤.

<sup>٩٨١</sup> ب ل: مما.

<sup>٩٨٢</sup> ب: وإمّا.

<sup>٩٨٣</sup> ق ل - فإن فضلك.

<sup>٩٨٤</sup> ل: فضله.

<sup>٩٨٥</sup> ب ل: فضلك.



من الوجه الذي فضلك<sup>٩٨٦</sup> به، فإنَّ الربوبية [٢٢/ظ] لا تقيد<sup>٩٨٧</sup> بمرتبة واحدة، وإنما هي حكم دائر في الأَطوار بحيث<sup>٩٨٨</sup> تحقق طورًا من أطوارها ظهرت فيه، ووجب على عبد تلك التربية<sup>٩٨٩</sup> التي ظهرت فيها الربوبية أن يعبدها عبادةً مساويةً لما ظهرت به من الربوبية، وإن لم يفعل ذلك كان كافرًا بربه تبارك وتعالى من حيث تلك الحضرة، ولا ينفعه في كفره بتلك الحضرة أنه مؤمن بربه تبارك وتعالى من حضرةٍ أخرى، فإنه من تلك الحضرة منعمٌ، ومن تلك الحضرة مُعذَّبٌ، فيجتمع في حقه أن يكون مُنعمًا مُعذَّبًا في وقتٍ واحدٍ، ولا تقل: كيف يجتمع الضدان؟ فإننا نقول: إنهما ما اجتماعًا لتخالف الاعتبارين فافهم ذلك.

واعلم أيها الأخ أنك متى فرطت في العدل فإنك ظالم، وبقدر ما أنت به ظالم تُعاقب جزاءً وفاقًا، فإن كنت من أهل الوجود الحق من أول سفر رأيت كل شيء حسنًا، وإن كنت من أهل الشهود الحق من حيث السفر الثاني كان الحسنُ عندك حسنًا والقبیح قبيحًا، فاعرف مقامك وحقق أحكامك، وكن حيث تأكل فيه وتشرب فيه شرابك وطعامك، لتكون من العدل على صراطٍ مستقيمٍ: إمَّا في عقوبةٍ، وإمَّا في تنعيمٍ.

وحقيقة هذا الاسم تقتضي أن تعتبر [٢٣/و] التفصيل: فحيث كان يلزمك له التعظيم والتبجيل، وإذا وجدت محلَّ التعظيم فعظمه، وإن نهاك جاهل فعلمه، فإن أبي فحرّمه، ومعنى التحريم عدم اجتماعك به فيما يوجب السكوت أو التكليم، فإنه من الذين حرّموا قال تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّيَّتُكُمْ﴾، وهم الذين لا استعداد لهم لشهود الحق، ﴿وَالدَّمُ﴾، وهم أهل الغضب، فإن الغضب غليان دم القلب، ﴿وَالْحَمُّ الْخِزِيرِ﴾، وهم الذين لا غيرة لهم على أنفسهم، ﴿وَمَا أَهْلٌ لِعَيْرِ اللَّهِ بِهِ﴾، وهم المراءون: أهل الرياء، ﴿وَالْمُنْحَنِفَةُ﴾، وهم الذين اختنقوا بتكلف<sup>٩٩٠</sup> ما لا يطابق، وقس على ذلك بقية الآية، فإنَّ ﴿الْمُرَدِّيَّةُ﴾،

٩٨٦ ب ل: فضله.

٩٨٧ ب ل: تقيد.

٩٨٨ ب ل: فحيث.

٩٨٩ ق: الربوبية.

٩٩٠ ق: بتكليف.

هم الذين وقعوا في شبهة منعتهم التوجه إلى الله عز وجل، ﴿وَالنَّطِيحَةَ﴾، وهم الذين أضلهم غيرهم بوجه من الوجوه، ﴿وَمَا أَكَلَ السَّبْعُ﴾، وهم الذين تركوا شيخاً عارفاً بالتربية لها رأوا شيخاً عليه ظاهراً آثارُ العبادة وهو في نفسه جاهل، فمالوا إلى تقليده دون العارف الأول، وأما قوله: ﴿إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ﴾ [البائدة، ٣/٥]، فإن معناه إلا ما خلصتموه مما وقع فيه، وعلى هذا التقدير فلا تنسب إلى ربك تبارك وتعالى نقصاً بوجه من الوجوه، [٢٣/ظ] وقم أنت في مقام أن تتلقى عن ربك تبارك وتعالى ما يتوجه عليه، فإنه حضرة الذات لا حضرة الإله والمألوه في مقام الصفات.

قال تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ۗ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ﴾ [هود، ١١٧/١١-١١٨] فعلمنا من هذا أن من فضله الله تعالى، فإنما فضله الله<sup>٩٩١</sup> باستحقاق من حقيقة قوله: ﴿وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ﴾، ولا ريب أن من إذا رأى من فضله الحق تعالى عليه - ولو في رتبة ناقصة - فإنه يجب له أن يفضل على<sup>٩٩٢</sup> من دونه تفضيلاً مساوياً لاستحقاقه إن أمكن معرفة استحقاقه، وإلا فيقدر الإمكان، وعبادة العارفين أكثرها من هذا الباب، فإنها عبادة بحسب ظهورات الحق كما قال الشاعر:

مِن أَيِّ نَاحِيَةٍ تَجَلَّى الكَاسُ قُمْتُ إِلَيْهِ وَاقِفٌ<sup>٩٩٣</sup>

وقد ألف الشيخ محي الدين رحمته الله كتاباً سماه العبادة،<sup>٩٩٤</sup> وهو مختص بأهل المعرفة دون العبادة، وأهل الوقفة ومن فوقهم؛ بل هو للعارفين فقط، وذلك أنه نسبهم إلى مراتب الأسماء الإلهية، وسماهم

٩٩١ ب - الله.

٩٩٢ ق: كل.

٩٩٣ لم أعثر على قائله.

٩٩٤ ذكر الشيخ محيي الدين مضمون الكتاب في مقدمته: "فهذا كتاب ذكرنا فيه ما نطق به السنة العبادة عند تحققهم بما حققهم به الحق في سرائرهم". العبادة لابن العربي ٣٩. والعبادة هم أرباب التجليات الأسائية إذا تحققوا بحقيقة اسم ما من أسائه تعالى واتصفوا بالصفة التي هي حقيقة ذلك الاسم، نُسبوا إليه بالعبودية لشهودهم ربوبية ذلك الاسم، وعبوديتهم للحق من حيث ربوبيته لهم بكمال ذلك الاسم خاصة. راجع: اصطلاحات الصوفية للكاشاني ١٢٧.

بحسب تلك المراتب، ولم تكن أسماؤهم التي سَمَّاهم بها أمهاتهم وآباؤهم، وهي تلك الأسماء التي ذكرها الشيخ رحمته الله، فإنَّ العارف إنَّما [٢٤/و] هو مَنْ عرف ربَّه تبارك وتعالى من تعرّف اسمٍ من أسماؤه عزَّ وجلَّ أو من حيث صفةٌ من صفاته، ففني منه رسمٌ ما يقابل ذلك الاسم من العبودية، وبقية رسومه باقية، فهو باقٍ من حيث ما بقي من الرسوم فإنَّ من جهة ما فني منها، فيكون ما بقي منه عبداً للتجلي سبحانه من مرتبة اسمه أو صفته الذين منها أو منها حصل التجلي، وأمّا ما فني منه بالشهود في حضرة ذلك الاسم فإنَّه التحق بالربوبية وصار هو المتجلي؛ بل ليس غيره، لا أنه هو، أمّا من فنيته<sup>٩٩٥</sup> رسومُه كلُّها فهو في الوقفة، وهو الذي قال فيه الشيخ محي الدين رحمة الله عليه:

الرُّبُّ رَبُّ الْعَبْدِ رَبُّ يَالَيْتَ شِعْرِي مَنْ الْمَكْلَفُ<sup>٩٩٦</sup>

وهي حضرةٌ يعرفها أهلها، ولا يُنكرها أهلُ الإيمان بها، ﴿أَوْ﴾ مَنْ ﴿أَلْفَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾ [ق، ٥٠/٣٧]، فالعارفون هم أهلُ عبادة المراتب الأسائية، ولكلِّ واحدٍ منهم عبادةٌ تخصُّه من حيث ما وقع له منها التجلي، ويكون عبدَ الله تعالى من حيث ذلك الاسم، ويسمى بعبوديته مرتبةً فيكون من العبادلة، وإن لم يكن في تسمية آبائه منهم، وكلُّ عابِدٍ فمعبودُه مفضَّلٌ عليه، فالاسم المفضَّل تجري أحكامُه في الحضرتين الربوبية والمربوبة. [٢٤/ظ]

### [١٢] اسمه البصير تبارك وتعالى

ورد في البقرة في قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِمَا يَعْمَلُونَ﴾ [البقرة، ٢/١١٠] وقد اتفق في إيرادهِ الثلاثة الأئمة رضوان الله عليهم،<sup>٩٩٧</sup> والبصير هنا بمعنى المبصر كما ورد الأليم بمعنى المؤلم و﴿بَدِيعُ السَّمَوَاتِ﴾ [البقرة، ٢/١١٧] بمعنى المبدع.

<sup>٩٩٥</sup> ب: فنت.

<sup>٩٩٦</sup> الشعر في الفتوحات (٢/١):

الرُّبُّ حَقُّ وَالْعَبْدُ حَقُّ يَالَيْتَ شِعْرِي مَنْ الْمَكْلَفُ

وأثبت أهل السنة له تعالى البصر والسَّمْع والكلام، مع نفيهم التشبيه عنه، وللظاهرية والمجسمة في أسماء الصفات أفاويل.

وأما أهل مقام التحقيق الذي هو فوق كلِّ مقام فأثبتوا صحّة ما قالته كلُّ طائفةٍ من جميع الطوائف، ولا هم خُلفٌ مع موافقٍ منهم ولا مخالفٍ، فقال الشيخُ محي الدين رحمته الله: ٩٩٨

عقد الخلائق في الإله عقائدًا وأنا اعتقدت جميع ما اعتقدوه ٩٩٩

وأما أنهم كيف يوافقوا مع كلِّ طائفةٍ فذلك معلوم، وهو أن كلِّ طورٍ من أطوار المخالفين فهو ظهورٌ من ظهورات الحقّ تعالى عندهم، فيثبتونه من حيث الظهور المشهود لهم، لا من حيث إدراك تلك الطائفة، فإن إدراكها إدراكٌ محجوبٌ، وإلى الجهل - وإن وافق [٢٥/و] العلم - منسوبٌ، ولي في هذا المعنى شعرٌ:

مَنْ كَانَ لَا يَدْرِي الصَّوَابَ فَذَلِكَ أَخْطَأَ إِذَا صَابَا

أَوْ كَانَ لَا يَدْرِي الْجَوَابَ فَهَا أَجَابَ وَإِنْ أَجَابَا ١٠٠٠

لكن يصدّق عند المحقّق أن يُقال: إنهم أصابوا، ويصدّق أن يُقال: أخطؤوا، أمّا الإصابة فلمصادقة ظهور الحقيقة من طورهم بمبلغهم فإنها الظاهرة بكلِّ مبلغ، وأمّا الخطأ فلأنهم لم يشهدوا جهة الإصابة، ١٠٠١ ولأنهم ما باشروا فيما قالوه برّد اليقين، ولا ظهرت عليهم بشاشة التحقيق، و﴿إِنَّ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾ [الجنّة، ٢٤/٤٥]، ﴿إِنَّ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ﴾ [الأنعام، ١١٦/٦]، ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾ [يونس، ٣٦/١٠].

٩٩٧ الأسماء والصفات ١/١٢٢؛ والمقصد الأسنى ٨٤؛ وشرح أسماء الله ٢٨١.

٩٩٨ ب + شعراً؛ ل + شعر.

٩٩٩ الشعر في الفتوحات ٣/١٣٢:

عقد الخلائق في الإله عقائدًا وأنا شهدت جميع ما اعتقدوه

١٠٠٠ لم أجده في ديوانه رحمته الله. وأورده في شرحه على المنازل ٢/٤٨٧-٤٨٠.

١٠٠١ ق: الإضافة.

وأما طائفة أهل العرفان فمن كان منهم من أهل شهود الاسم السميع أو البصير أو المتكلم وافقوا على ظاهر ما قاله أولئك المحجوبون، ولم يتحد المأخذ، ولا تشابهت قلوبهم في المقصد، ومن كان من أهل العرفان قد شهد من هذه الأسماء اسمًا واحدًا فقط أو اسمين فقط فإنه يجهل ما لم يشهده فلا يُنكر ولا يعترف إلا بما شهد، أمّا أنه لا يُنكر ١٠٠٢ فلأن ١٠٠٣ العارف مشغول بربه عز وجل في طور ما شهد من أسمائه [٢٥/ظ] العلى، غير متعرض إلى ما خفي وبدا، فإن طريقهم عدم التعرض إلى السوى، والتجنب عن أهل الجدل والمراء، وليست مداركهم من النطق وإن كان النطق معدودًا من الصدق؛ بل من عين الحكم، وهو العيان لا من الفكر ولا من الوهم ولا من الخيال، اللواتي هي مادة الأذهان.

وإذا علم هذا فالاسم البصير عز وجل في كل مرتبة بحسبها، فالبصر قبل الأعيان ١٠٠٤ هو العلم، وهو علم ذاتي لا تتعين فيه المعلومات صورًا علمية متمايزة؛ بل كعلم الماء بالتبريد، ﴿وَاللَّهُ بِصِيرٍ بِالْعِبَادِ﴾ [آل عمران، ١٥/٣] من هذه الحضرة بكل اعتبارات الإطلاقات والتقاييد.

وأما في طور الظهور بالأعيان فبعدما ظهر من الكيان وتعدّد من الأكوان، علواً وسفلاً وجزءاً وكلاً، فعلمه من طور العقل الأوّل علم بالكليّات ١٠٠٥، وهو مقام الاسم الحيّ، ومن هناك ١٠٠٦ تتعين الحياة، فإن قبل ذلك كان الموصوف مُنزهاً عن ذكر الحياة وضدها؛ بل وعن الأسماء كلّها، فإذا تَعَيَّن الحياة للحيّ تعالى إنّما هو من حيث ظهوره بالعقل الأوّل.

١٠٠٢ ل: ينكره.

١٠٠٣ ب: فلا.

١٠٠٤ ق ل: فالبصر من قبل الأعيان.

١٠٠٥ ق ل: وأما في طور الظهور بالأعيان فبعد ما ظهر من الكيان وتعدّد من الأكوان، علواً وسفلاً وجزءاً وكلاً، فعلمه من طور العقل الأوّل علمًا بالكليّات.

١٠٠٦ ق - هناك.

وأما حضرة العلم فهي النفس، ولذلك كانت النفوس هي الموصوفة بملكة العلم، وأما [٢٦/و] مرتبة الإرادة فهي مقام الهيولى الكلي، ١٠٠٧ وذلك أن الإرادة هي الميل إلى ظهور ما تُظهره القدرة، والهيولى هي حضرة الميل إلى ظهور عالم الملكوت، وهو الجسم الكلي، وقومٌ يسمونه عالم الملك، ولا تفاوت في التسمية.

وأما مرتبة القدرة فهي في مرتبة ظهور الجسم الكلي، فإنه المقدور الذي أظهرته القدرة، ١٠٠٨ فهذه الأربعة أسماء هي في الأربعة المراتب:

الحياة في القلم الأول، وهو العقل الأول.

والعلم في اللوح المحفوظ، وهو النفس الكلية.

والإرادة في الكتابة ١٠٠٩ في النفس، وهو الهيولى نفسها.

وأما القدرة في المكتوب، والمكتوب هو المراد الأول والعلّة الغائيّة، وظهوره يكون أخيراً، وتتداخل الأسماء كما قدمنا، فيكون الاسم البصير عزّ وجلّ بحسب هذه الأسماء الأربعة، وبحسب كلّ منها، فالبصر في العقل الأول حياة، وحقيقة الحياة الحسّ، والحسّ في هذه المرتبة بحسبها، فلا شك أن البصر حسّ، لكنّه في هذه الحضرة حسّ إحساسه للكليات إحساس ذاتي للعقل الأول، فالحقّ تعالى من هذه الحضرة بصيرٌ بالكليات لا على سبيل التمثيل، كما يشير إليه أفلاطون من المثل الأفلاطونية؛ بل مثلما أن الماء [٢٦/ظ] يُحسّ إحساساً ذاتياً بما في ذاته من التبريد والسيّلان، وذلك الإحساس بسيطٌ فيكون جزؤه مساوياً لكله، كما أن النقطة من الماء ماءً. هذا في المحسوسات الجسمانيّة فالمحسوسات العقليّة تكون بنسبة هذا، لأنّ البساطة فيهما إمّا واحدة، وإمّا في المعاني أبسط، فهذا الإحساس هو البصر الذي يُوصف به الحقّ تعالى في هذه الحضرة، فيقال: إنه بصيرٌ، أي بأطوار العقل، فقد دخل البصير في الحيّ، وإن شئت قلت: الحيّ في البصير.

١٠٠٧ ق: الكلّ.

١٠٠٨ ق: أظهر به القدرة.

١٠٠٩ ب: في الكتاب.

وأما ظهورُ الاسمِ البصيرِ بالاسمِ العالمِ ففي حضرةِ النفسِ، وظهوره بها<sup>١٠١٠</sup> مُستصحبًا للحياةِ المستفادَةِ في مرتبةِ العقلِ<sup>١٠١١</sup> من الاسمِ الحيِّ، فيكونُ البصيرُ في طورِ العالمِ حيًّا، وبها اكتسبه من طورِ النفسِ الكلِّيَّةِ يكونُ عالمًا، فيصيرُ البصيرُ في هذه المرتبةِ حيًّا عالمًا بصيرًا بصُورِ الكتابةِ، وهي العلمُ نفسه، فالبصيرُ تعالى في حضرةِ النفسِ عالمًا بالصُورِ الرُّوحانيَّةِ، ونسبتهَا إلى النفسِ الكلِّيَّةِ كنسبةِ<sup>١٠١٢</sup> التَّصوُّراتِ الذهنيَّةِ في أذهانِ الأناسيِّ، وكذلك هي كتابةٌ في أذهانِ الأناسيِّ، أي في أنفسهم إذا كانت صحيحةً، فالبصيرُ في النفسِ لا يغيِّره العالمُ، فيكونُ البصيرُ في هذه الحضرةِ يُسمَّى علمًا باعتبارِ [٢٧/و] العالمِ ويُسمَّى بصيرًا<sup>١٠١٣</sup> باعتبارِ الاسمِ البصيرِ، وهذه الأمورُ اعتباراتٌ ما ظهر الوجودُ إلا بها، ومَنْ تحقَّقها زال عنه الجهلُ وخرج من عهدَةِ التقليدِ.

وأما ظهورُ الاسمِ البصيرِ بمرتبةِ الكتابةِ، وهو الهيولى الكلِّيُّ فذلك عالمُ الإرادةِ، والاسمُ البصيرُ فيها ظاهرٌ بالاسمِ المریدِ، ويكونُ مُستصحبًا لحُكْمِ الحياةِ المستفادَةِ من الحيِّ، ومُستصحبًا لمعنى العلمِ المستفادِ من حضرةِ اللُّوحِ المحفوظِ، وهو النفسُ الكلِّيَّةُ، وقائمًا بالاسمِ المریدِ في حضرةِ الكتابةِ، وهي معاني الهيولى التي ستصيرُ صُورًا جسيانيَّةً، ولواحقها من المقوماتِ والتمنَّاتِ، إلى أن ينقضي<sup>١٠١٤</sup> عالمُ هذه الكُرَاتِ، والحقُّ تعالى بصيرٌ من هذه<sup>١٠١٥</sup> الحضرةِ بما في القوَّةِ القريبةِ من الفعلِ من حيثُ ما تبيَّنتُ أن تظهر.

وأما ظهورُ الاسمِ البصيرِ بالاسمِ القديرِ فهو في حضرةِ ظهورِ المقدورِ، وهو هنا الجسمُ الكلِّيُّ، فيظهِرُ البصيرُ بالقادرِ<sup>١٠١٦</sup> مُستصحبًا للأسماءِ المذكورةِ قَبْلَ، ويكونُ البصيرُ المنسوبُ إلى الحقِّ تعالى في هذه الحضرةِ

١٠١٠ ب: وظهورها.

١٠١١ ب ل: من مرتبةِ العقلِ.

١٠١٢ ق ل: بنسبةِ.

١٠١٣ ب: بصيرًا.

١٠١٤ ق: يقضي.

١٠١٥ ب ل: في هذه.

١٠١٦ ب + فهو.

هو نفس أجزاء الأجسام بعضها عند بعض، فنفس تراء<sup>١١٧</sup> الأشكال بعضها لبعض هو استجلاؤه ببصر<sup>١١٨</sup> القدرة جزئيات المقدور استجلاءً حالياً يعرفه أهله، ولا يسع العقل [٢٧/ظ] الروحاني جهله.

وأما عالم الأركان فإنها تمايزت بما كان في الهوى الكلي، من التمايز المعنوي المناسب للحضرات التي قبلها، وسأبين ذلك التمايز، وهو أن الحياة لها في الهوى حكم كان باطناً وظهر في النار الطبيعية وهي الحرارة، لأن الحرارة حياة، وبها يكون الحي حياً متحرراً، لأن الحركة تتبع الحرارة كما تتبع الحرارة<sup>١١٩</sup> الحياة.

التمايز الثاني: هو أن للعلم في الهوى نسبة وحكم كان باطناً فظهر في الهواء الطبيعي، وهي الرطوبة، لأن الرطوبة علم؛ إذ حقيقة العلم قبول صور المعلومات، وقبول التشكلات هو في الرطوبة، فصار التصور يتبع الرطوبة، وهي راجعة إلى حقيقة قبول النفس الكلية الأشكال الكتابية التي هي العلم، وصورتها في الحس الهواء<sup>١٢٠</sup>.

التمايز الثالث: وهو أن الإرادة من الاسم المرید لها حكم كان باطناً في الهوى فظهر في الماء الطبيعي، وذلك لأن حقيقة الماء الرطب البارد، فهو بما فيه من الرطوبة هواءً، وبما في الهواء من الحرارة ناراً، وبما في النار من الحياة حس أول، وكما أن البرودة مجمد فهي كالميل الإرادي إلى<sup>١٢١</sup> تثبت المراتد على أطوار ظهورها مقدورات على وفق ما سبق في القوة والإمكان منها، [٢٨/و] فالإرادة هي في الصور والأشكال عالم الماء.

وأما عالم الأرض وهو اليأس المحض فذلك عالم القدرة وكانت باطناً في الهوى وظهرت باليأس الذي يجمد السائل ليثبت في عالم التكاثف حتى يتحقق المقدور ظاهراً، ولو لا ذلك لما ظهر في عالم القدرة،

---

<sup>١١٧</sup> ق: تراء؛ ب: ترى؛ ل: تراءي. تراءى يتراءى تراءً، ترائياً، فهو مُتراءٍ، تراءى فلان: نظر إلى وجهه في المرآة ونحوها. قاموس المحيط، مادة "رأى".

<sup>١١٨</sup> ق ل: بصير.

<sup>١١٩</sup> ق - كما تتبع الحرارة.

<sup>١٢٠</sup> ل: الهوائي.

<sup>١٢١</sup> ب + أن.



والبصيرُ هنا بحسب ما تدركه هذه الأركان بعضها من بعض حين تتمازج، ولو لا البصر الإلهي لم يمتزج بها يُؤلف المولدات، فافهم، فظهور المولدات إنما هو ببصرٍ هو من الاسم البصير عز وجل.

واعلم أن الذي تقدّم ذكره إنّما هو ظهور في أطوار أربعة معان، ١٠٢٢ هي: الحياة والعلم والارادة والقدرة، وهي مترتبة ترتباً طبيعياً للمعاني، فإن للمعاني في ترتبها ١٠٢٣ طبيعة تخصّها غير محسوسة، وحصل من هذه الأسماء الأربعة: الحيّ والعالم والمريد والقادر، في أطوار هذه صفتها: الحرارة والرطوبة والبرودة واليبوسة، ثم تعيّن من هذه التعينات تعينات هي مركّبات وبسائط تلك الأربعة المذكورة، منها: النار، وهي من الحرارة والهواء، وهو من الرطوبة والماء، وهو من البرودة والأرض، وهي من اليّس، فمظهر الحياة [٢٨/ظ] والعلم والإرادة والقدرة الحرارة والرطوبة والبرودة واليبوسة، ومظهر هذه هي: النار والهواء والماء والتراب؛ إذ هي مركّبة من تلك.

وفي شهود الشاهد لهذه الأربعة المركّبة يعلم أنّ هذه ظهورات للاسم الحيّ والعالم والمريد والقادر في طورٍ ثانٍ، ١٠٢٤ فإنّه ما ظهر إلا أحكام الأسماء، وإن اختلفت التسمية عند المحجوبين، والمتسمّ بها عند أهل الشهود واحدٌ مشهودٌ، وهذه الأربعة الأركان تركّبت في المولدات الأربع، إنّما عالم الإنسان منها، ففي جسمه الأركان الأربعة، والنار غالبية، وما شاط أو شطن من عالم الإنسان فهو الشيطان والجنان المخلوق ﴿مِنْ مَّارِجٍ مِّن نَّارٍ﴾ [الرحمن، ١٥/٥٥].

فعالم الإنسان هو الغالب على معنويّة نفسه، وهي النار، وعالم الحيوان هو الغالب على معنويّة نفسه، وهو الهواء، فحياته بالحرارة والرطوبة، ونفسه من النار إلا أنها مغلوّبة.

١٠٢٢ ل - معان.

١٠٢٣ ب ل: ترتيبها.

١٠٢٤ ق - ثانٍ.

وعالم النبات هو الماء، ولذلك صَعَف انتقاله كَصَعَف انتقال الماء الناقص عن ١٠٢٥ انتقال الهواء، إلا أن عالم الإنسان منصوبٌ، وعالم الحيوان مكبوبٌ، وعالم النبات مقلوبٌ، فرأس الإنسان إلى العلوِّ، ورأس الحيوان دونه مُعترضٌ، [٢٩/و] ورأس النبات في الأرض، ورأس كلِّ شيء ما منه يفتدي.

وأما الرابع، وهو عالم المعادن، فهو مغمورٌ في الأرض، لأن الأرض عالمه، ١٠٢٦ واليُسُّ خاصٌّ بها، فلهذا لم يتحرَّك ١٠٢٧ المعدنُ تحريكًا ١٠٢٨ يخرجُه من الأرض مثل النبات؛ إذ هو أقرب إلى النار التي هي النفسُ، وقَرَّبَ النبات حتى شقَّ الأرض، ١٠٢٩ ولُبَّعه من النار بُعدًا هو أبعدُ من الهواء لم ينتقل النباتُ وانتقل الحيوان القريبُ من النار، وهو عالم الهواء، لكنّه لم يكن عالم النَّار نفسِها، فيكون منتصبًا كالإنسان؛ بل كان منكبًا، ولم يكن منقلبًا كالنبات، لقربه وبعد النبات، وكان الإنسانُ لأجل نفسه عالم النار.

والإنسانُ أكملُ هذه الأربع لأنَّ الإنسان فيه ما في الثلاثة، ويختصُّ بالنفس الناطقة، مع أنَّ فيه الحيوانية والنباتية والمعدنية، والحيوان فيه النباتية والمعدنية، وليس فيه الإنسانية، والنبات فيه المعدنية وليس فيه الحيوانية ١٠٣٠ ولا الإنسانية، فالمولِّداتُ على هذا هي أربعةٌ وغلِطَ مَنْ ظنَّها ثلاثةً، فإنَّه عدَّ الإنسانَ من الحيوان.

ومعلومٌ أنَّ النبات هو من المعدن، والحيوان هو من النبات، والإنسان هو من الحيوان، لكنّه لا ينعكس، فيكون الحيوانُ من الإنسان، والنبات من الحيوان، والمعدن [٢٩/ظ] من النبات، وهذا واضحٌ بنفسه، وظهور الاسم البصير في هذه الأطوار بمعنوية ما يهتدي التركيب به فيها إلى الصواب، وتكون الأسماء

---

١٠٢٥ ب ل: عند.

١٠٢٦ ب: غالبته؛ ل: غالبه.

١٠٢٧ ب ل: يتحرَّك.

١٠٢٨ ب ل: تحرَّكا.

١٠٢٩ ق - الأرض.

١٠٣٠ ب: إلا الحيوانية؛ ل: لا الحيوانية.

المذكورة منطوية فيه: الحيّ والعالمُ والمريدُ والقادرُ، ويدخل الظاهرُ في القادر، ١٠٣١ فإنَّ الظاهرَ بالقادر ظَهَرَ،  
فيدخل الظاهرُ أيضًا في البصير، بما به دخل القادرُ في البصير.

ولما كان الإنسانُ هو آخر الظهور والمنتورُ الذي أصله النورُ، وظهر بما قبله من المراتب طالبتُه الأسماءُ  
السابقةُ على وجوده التي هي أصوله بأن تُظهر أحكامها فيه مُطالبَةً ذاتيةً، فأجابها إجابةً بالفعل، فكان فيه  
الحيُّ لأنَّه حيٌّ، وكان فيه العالمُ لأنَّه عالمٌ، وكان فيه المريدُ لأنَّه مريدٌ، وكان فيه القادرُ لأنَّه قادرٌ، وكان فيه  
الظاهر ١٠٣٢ لتعلُّق الظاهر بالقادر في ظهوره، فكان الإنسانُ ظاهرًا، ولما كان السمعُ هو بصرٌ ما للأصوات  
فكان الإنسانُ سميحًا فكان بصيرًا بما سبق من الأطوار في وجوده، لأنَّنا قد بيَّنا دخول هذه الأسماء في الاسم  
البصير، فلما جمعها الإنسانُ وجب أن يكون بصيرًا، فهو حيٌّ عالمٌ مريدٌ قادرٌ ظاهرٌ سميعٌ بصيرٌ، ولما كان  
العقلُ الأوَّلُ [٣٠/و] الذي هو القلمُ ١٠٣٣ الأعلى إنَّما هو قلمٌ لأنَّه كاتبٌ والكتابةُ نطقٌ كان الإنسانُ هو  
القلمُ ١٠٣٤ الأسفلُ، فكان ناطقًا كنطق القلم ١٠٣٥ إلا أنَّ القلم ١٠٣٦ الأعلى كان نطقه معنويًا باطنًا، وكان  
الإنسانُ في آخر السلسلة التي هي ١٠٣٧ بين جسمه وبين القلم ١٠٣٨ الأعلى فكان مقابلًا للقلم ١٠٣٩ الأعلى،  
فكان ناطقًا نطقًا مقابلًا لنطق المقابل له، فكان نطق المقابل معنويًا فوجب أن يكون نطق الإنسان لفظيًا  
فنطق بالحرف والصوت، وكان مجمع الحضرات الأسمائية بعد ترقّيه إلى الحضرة التي هي حضرة الحضرات،  
وحينئذ يستحقُّ أن يكون هو الحيُّ العالمُ المريدُ القادرُ الظاهرُ السميعُ البصيرُ المتكلِّمُ، وظهر الحقُّ سبحانه

---

١٠٣١ ق: والقادر.

١٠٣٢ ب + لأنَّه ظاهر.

١٠٣٣ ق: العلم.

١٠٣٤ ق: العلم.

١٠٣٥ ق: العلم.

١٠٣٦ ق: العلم.

١٠٣٧ ل - هي.

١٠٣٨ ق: العلم.

١٠٣٩ ق: العلم.

من طوره بهذه الأسماء ظهورًا بالفعل، فإن شئت أن تجعل الحقيقة هي حياته وعلمه وإرادته وقدرته وظهوره وسمعه وبصره، وإن شئت فاعكس فيه رؤية<sup>١٠٤٠</sup> وسمع الجزئيات، وكان ولا شيء معه حين فني في الذات.

### [١٣] اسمه ذو الفضل

أول وروده في ترتيب سور الكتاب العزيز في البقرة، وهو قوله<sup>١٠٤١</sup> [٣٠/ظ] تعالى: ﴿وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ﴾ [البقرة، ١٠٥/٢] وانفرد بإيراده أبو بكر البيهقي<sup>١٠٤٢</sup> وروى هذا الاسم عن محمد بن إبراهيم عن أحمد بن محمد بن غالب، قال: حدثنا خالد بن محمد، قال: حدثني عبد العزيز بن حصين بن ثابت بن هشام بن حسان عن محمد بن سيرين عن أبي هريرة عن النبي ﷺ، وذكر الأسماء وقال في أولها: الرحمن الرحيم، وقال في آخرها قبل ثلاثة أسماء - وهي الخلاق المولى البصير - هذا الاسم الكريم وهو ذو الفضل.

١٠٤٣

ومعناه عند العلماء أنه ذو فضل عظيم على عباده، والفضل المزيد على تمام ما، فتناسب أنه العطاء لعباده عطاء يفضل عن قدر حاجتهم.<sup>١٠٤٤</sup>

وهذا الاسم الكريم يتبع الاسم الخلاق في إعطاء كل موجود خلقه، ثم يتجاوز في المزيد فيكون ذو الفضل خلاقًا للمزيد، فتدخل حقيقة الخلاق في ذي الفضل في إعطاء المزيد فقط، وإن شئت قلت: إن ذا الفضل

<sup>١٠٤٠</sup> في النسخ: رأي.

<sup>١٠٤١</sup> ب ل: في قوله.

<sup>١٠٤٢</sup> الأسماء والصفات ١/٢١٤.

<sup>١٠٤٣</sup> أخرج ابن حجر في كتابه تحريج أحاديث الأسماء الحسنی (ص. ١٥) بسنده إلى الطبراني حديث عبد العزيز بن حصين؛ حدثنا أيوب وهشام بن حسان كلاهما عن محمد بن سيرين عن أبي هريرة رضي الله عنه، وذكر الأسماء التي غيرت عن الروايات الأخرى، ومنها: المحيط وذو الفضل.

<sup>١٠٤٤</sup> ب ل + لا عن قدر حاجته وهو الغني بذاته فبقي أن يكون هو الزائد عن قدر حاجتهم.

خصوصاً وصف<sup>١٠٤٥</sup> في الخلاق فإن الخلاق تعالى خلق المزيد من مرتبة ذي الفضل، والفاعل واحد وهو الله تعالى، لكن من مراتب أسمائه العلى.

وأول مراتب ظهور حكم هذا الاسم [٣١/و] الكريم الذي هو ذو الفضل في سلسلة ترتيب عالمنا هذا - لا في سلسلة أخرى من سلاسل لا يتناهى - هو في مرتبة القلم الأعلى، وذلك أن يعينه باعتبارين: أحدهما: إنه صفة لموصوفٍ أزليّ، وهذا هو وجهه الذي لا يغيره الأزل فيه، والثاني باعتبار أنه موصوفٌ بالإمكان، فلذلك ظهر بعد فرض سبق العدم له،<sup>١٠٤٦</sup> وإن لم يسبق العدم لشيءٍ شيئاً؛ إذ لا حقيقة للعدم، وهذا هو وجه خلقية القلم الأعلى، فتوجه قوّة الاسم الخلاق إليه حتى يتعين تعييناً مرتبياً فيكون مخلوقاً بالخلاق تعالى، ثم يظهر ذو الفضل في الخلاق بعد تمام خلقية القلم الأعلى فيعطي الزيادة، وهي ما في وجود القلم الأعلى<sup>١٠٤٧</sup> بالقوّة من الموجودات التي بعده في السلسلة، ولا شك أنها فضلٌ زائدٌ على حقيقته، فإذا تعين المزيد تعييناً مرتبياً معنوياً تحقّق بذلك الترتيب حكم الاسم ذي الفضل تعالى، ثم يتسلّم الاسم الخلاق ما هو بالقوّة في القلم الأعلى من تفاصيل الموجودات على ترتيب السلسلة التي هي عالم الخلق، ويساوقها عالم الأمر مساوقةً مساويةً لتعيناتها، فلذلك يرى المشاهد سلسلة الترتيب التي هي عالم الخلق باعتبار [٣١/ظ] ما أنها عالم الأمر، خصوصاً إذا غلب عليهم الفناء في التوحيد، فإنهم يعمون عن الخلق بالحق عمى هو إِبصاراً<sup>١٠٤٨</sup> في التوحيد الصمديّ الذي لا نُطوّل هنا بذكر شرحه.

فإذن تلك المساوقة مستمرة إلى عالم الإنسان الذي هو آخر المولّدات، لكن تكون سلسلة الخلق أظهر حكماً عند المحجوبين؛ بل لا يرون غير عالم الخلق كما لم ير الفانون في التوحيد الصمديّ شيئاً من عالم الخلق، وإنما الذين يرون الحالتين - أعني السلسلة التي هي عالم الخلق، والإطلاق الذي هو عالم الأمر - المحققون،

١٠٤٥ ب - وصف.

١٠٤٦ ب - له.

١٠٤٧ ب ل - فيعطي الزيادة وهي ما في وجود القلم الأعلى.

١٠٤٨ ب ل: أيضاً.

وهم أهل نهاية السفر الثاني، وربّما رأى ذلك أهل السفر الأوّل، لكن يكونون مقهورين في غلبة رؤية عالم الخلق على عالم الأمر على قدر ما بقي فيهم من الغيرية، والمحققون ليس عليهم غلبة لمرتبة على مرتبة<sup>١٠٤٩</sup>، لأنهم أهل العدل الإلهي.

فنعود ونقول: إن الاسم الخلاق تعالى يتناول كلّ مرتبة من مراتب سلسلة عالم الخلق؛ إذ هي مدرّجته سلماً، يعطيها<sup>١٠٥٠</sup> فيه<sup>١٠٥١</sup> خلقها، ثم جميع ما يوجد فيها بالقوة ممّا يتولّد عنها في المراتب التي بعدها في عالم الخلق هي مزيادات بالنسبة إلى خلقها،<sup>١٠٥٢</sup> فيتولاها الاسم ذو الفضل بها [٣٢/و] فيها من الفضل الزائد على وجودها، وهكذا كلّما أعطى الخلاق الخليقة<sup>١٠٥٣</sup> أعطى ذو الفضل المزيد في ترتيب أنّ كلّ شيء إنّما يكون من شيء، فإنّ العدم لا يكون منه شيء، فإذن كلّ شيء من شيء إلى أن ينتهي الخلق إلى آخر السلسلة، وهو طور الإنسان، ونعني بالإنسان الإنسان الكامل، ومن طور هذا الإنسان يرجع الاسم الخلاق من خلقته صور الموجودات وأرزاقهم وأعمالهم وأزمتهم وأمكنتهم وكيفياتهم وكمياتهم وأوضاعهم وملكاتهم وأفعالهم وانفعالاتهم المعلومة<sup>١٠٥٤</sup> في العقول إلى خليقات أخرى، ترجع من الاسم الذي ظهر بالخلاق<sup>١٠٥٥</sup> أخيراً، وهو الاسم الآخر باعتبار الخليقة إلى ما سنذكره، وهو ما يرد على العارفين في سلوكهم ممّا يخلقه الاسم الخلاق في بواطنهم من معاني المعرفة التي مدرّجتها من الأذكار، لا من الأفكار، فتتعيّن من هذه الخليقات أحوال في السلوكات بحسب كلّ سالك ما لا ينضب تحت عبارة لكثرتة، وهي خليقات في أطوار

---

١٠٤٩ ق - على مرتبة.

١٠٥٠ أي المرتبة.

١٠٥١ أي في عالم الخلق.

١٠٥٢ ب ل: خليقتها.

١٠٥٣ ب ل: الخليقة.

١٠٥٤ ل: المعلولة.

١٠٥٥ ل: بالخلاقة.

سالكين إليه تعالى، إلا أن للاسم الخلاق في هؤلاء مسلكين: أحدهما: ما ذكرناه، والآخر ما يتعيّن بخلاقيّة الخلاق في عقول [٣٢/ظ] المصيبين ظاهر الحق من أهل الأفكار، وهم أقل من القليل.

ويتعيّن من الخلاق نسبة يمازجها الاسم المضلّ، وهي ما يتعيّن في أذهان المحجوبين ممّا يظنونه علمًا، وليس به، وما ليس به<sup>١٠٥٦</sup> فقد يكون ظنًا، وقد يكون شكًا، وقد يكون وهمًا، فهذه المخلوقات الذهنيّة أظهرها الاسم الخلاق بممازجة الاسم المضلّ.

ويتناول ذو الفضل في كلّ مرتبة ما يتعيّن أنّه مزيدٌ على ما عيّنه الخلاق من تلك الخلقيات، فيمضي فيه<sup>١٠٥٧</sup> حُكْمُ ذي الفضل بمقدار ما يتعدّى مرتبة ذلك المخلوق، وقبل تعيّن مرتبة ما سيخلق منه، فإذا أخذ الخلاق في ظهور الطور الذي بعد المخلوق تقهّقر ذو الفضل تقهّقرًا مرتبًا، وخلّى بين الاسم الخلاق وبين إنشاء ذلك المخلوق، فإن كان ذلك المخلوق النفسانيّ تجليًا إلهيًا أو في مدرّجة التعرّف<sup>١٠٥٨</sup> الذي سوف يصير إلهيًا أو قد صار قائمًا<sup>١٠٥٩</sup> يشارك الخلاق بالامتزاج الاسم الهادي، لا الاسم المضلّ، وإن كانت تلك المخلوقات الذهنيّة ليست في مدرّجة التعرّف الإلهيّ فإنّما يمازج الاسم الخلاق فيها الاسم المضلّ.

وفي هذه المعاني يحتاج السالكون إلى الشيخ الذي قد قطع [٣٣/و] السفر الثاني وهو في السفر الثالث ليخلص السالكين ممّا يخلقه الاسم الخلاق في أذهانهم وأنفسهم بالاسم المضلّ ممّا لا<sup>١٠٦٠</sup> يناسب السلوك الحق، وذلك بأن ينهّهم الشيخ المذكور أن يتبعوا ما خلقه تعالى في وجود أذهانهم ممّا<sup>١٠٦١</sup> رسمه الخلاق بمدد الاسم المضلّ، وينقلهم إلى ما رسمه الخلاق تعالى في وجود أذهانهم وأنفسهم من أحكام الاسم

١٠٥٦ ب - وما ليس به.

١٠٥٧ ب: عليه.

١٠٥٨ ق: التعريف.

١٠٥٩ ق: فإنها؛ ب: قديمًا.

١٠٦٠ ق: + لا.

١٠٦١ ب: بها.

الهادي، فيحبي رقيقة حُكم الاسم الهادي في وجود أنفسهم بالاسم المحيي عز وجل، ويُميت رقيقة حُكم الاسم المضل في وجود أنفسهم بالاسم المميت؛ إذ هو - أعني الشيخ - نائبُ حضرة الحضرات وحقيقة الحقائق، ويسلك الشيخُ بهم ١٠٦٢ طريق استعداداتهم، فلا يسلك بأحدٍ في استعدادٍ غيره، إلا في أمورٍ تشارك استعداداتهم فيها، فتلك أمورٌ يعطيهم القول فيها كلياً، ويتفصل في وجود أنفسهم مُفصلاً، لكنّه يكون متفاوتاً متفاوتاً لا يحسونه هم ويحسّه الشيخ، ويكون لفظُ الشيخ كالاسم المشترك للمعاني التي تتعين لكلّ منهم بحسب استعداده، فإنّ الاستعدادات أيضاً لا يتشابه ما تشابه منها من كلّ وجهٍ ولا في كلّ ١٠٦٣ معنىً واحداً؛ إذ لا تكرر في الوجود الحقّ.

ثمّ يبقى الخلاق [٢٣/ظ] وذو الفضل تارةً مع الاسم الهادي وتارةً مع الاسم المضلّ إلى أن يصل أهلُ الاسم الهادي إلى مبالغ ١٠٦٤ استعداداتهم، فيقف كلّ أحدٍ ١٠٦٥ عند طوره الخاصّ به، ويتعدّى الكمّل إلى الحضرة الإلهية، ويتفاوتون فيها إلى آخر الأسفار الأربعة، وأمّا أتباع الاسم المضلّ فينقطعون في مبالغ جهلهم بحسب مراتب استعداداتهم في ذلك الجهل أيضاً، وينقسمون قسمين انقساماً مرتبياً يظهر حكمه في الحسّ، قسمٌ منها يتخلّصون بالاسم السريع الحساب في موقف الآخرة فيلحقون بأولئك اللذين هم أتباع الاسم الهادي، وذلك لأنّ الاسم الهادي يتفقدهم، فيخلّص من النار من في قلبه حبة خردلٍ من الخير، ويبقى أتباع الاسم المضلّ وهم أهل النار الذين هم أهلها.

فإذا تجلّى الاسم الرحمن بأن تحوّل لهم في ١٠٦٦ الصورة التي يعرفونه فيها كما ورد في الحديث ١٠٦٧ سجدوا سجوداً على ظهورهم، لأنّ التجلّي أتاهاهم من حيث لم يحتسبوا، وهو الورا المذکور، فأوا فيها عقائدهم من

١٠٦٢ ب ل: فيهم.

١٠٦٣ ب ل - كل.

١٠٦٤ ق: مبلغ.

١٠٦٥ ل: واحد.

١٠٦٦ ل - في.

١٠٦٧ البخاري في الأذان، باب فضل السجود ١/١٦٠؛ ومسلم في الإيمان، باب معرفة طريق الرؤية ١/١٦٣.



جهة وحدانية الاسم الأحد، وهو أحديّة الجمع، وحيثُ تغشاهم الرّحمة فيتتعمون بالنار، وتكون ملاءمة لهم بحيث تكون [٣٤/و] كملاءمة أهل الجنّة للجنّة، ولا تشتهي طائفة من هذين ١٠٦٨ الطائفتين أن تنتقل إلى حيث الأخرى، ويتولى المزيادات من النعيم للطائفتين الاسم ذو الفضل تبارك وتعالى فسبحان ١٠٦٩ من يتصرّف بوجوده في وجوده من مراتب اسماؤه وصفاته على عدلٍ من اسمه العادل عزّ وجلّ.

### [١٤] اسمه الوليّ جلّ وعلا

آيته في البقرة، ﴿وَمَا لَكُمْ مِّن دُونِ اللَّهِ مِن وَلِيٍّ﴾ [البقرة، ١٠٧/٢]، وهو ممّا اتفق عليه الأئمة الثلاثة، ١٠٧٠ والولاية في لسان العلم لها مراتب، فمنها ولايته تعالى للمؤمنين، وهي بمعنى النصر، ولذلك نفى عن الكافرين النصر، ١٠٧١ والوليّ والنصير في هذه المرتبة بمعنى واحد، وقد يكون معنى المتولّي أمرهم، ومنه وليّ الصبيّ، والوليّ في عقدة النكاح، ووليّ المال.

والولاية فوق هذا المقام، وهو مقام الإحسان، وهو مقام "أن تعبد الله كأنك تراه"، وهو أعلى من مقام "فإنه يراك"، ١٠٧٢ وهذه الولاية بمعنى وليّني، أي ليس بيني وبينه حاجز، كما تقول: "هذا يلي هذا"، لكن الولاية في هذا المقام هي على التشبيه [٣٤/ظ] بالولاية الحقيقيّة، لا أنّها هي؛ إذ الولاية الحقيقيّة هي حضرة الاسم القيوم، وهو الذي به قام كلُّ شيء.

ثم الولاية في المقام الذي فوق مقام الإحسان، هي ولاية السكينة، وحقيقتها أنّ العبد يُحسّ بشهود الحقّ من وراء حجابٍ شفافٍ فيسكن لما يرى من أنّه الفاعل رؤيةً شفافةً كالظلّ الذي هو على صورة الشخص،

١٠٦٨ ب ل: هاتين.

١٠٦٩ ب: فسبحانه.

١٠٧٠ الأسماء والصفات ١/١٧٤؛ والمقصد الأسنى ١٧٤؛ وشرح أسماء الله ٤٨٥.

١٠٧١ إشارة إلى قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ مَوْلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَأَنَّ الْكُفْرِينَ لَا مَوْلَى لَهُمْ﴾ [محمد، ١١/٤٧].

١٠٧٢ البخاري في الإيمان، باب سؤال جبريل النبي .. ١٩/١، ومسلم في الإيمان، باب معرفة الإيمان .. ٣٦/١.

وليس به؛ إذ صاحب هذا المقام ثابتٌ في برزخٍ بين الحجاب والكشف، ولم يفن من رسمه بالتوحيد بعدُ شيءٌ.

وأما ولاية ما فوق هذا المقام فإن كان أهله في مقام المحبة وهي فوق مقام السكينة أيضًا؛ بل هي من لواحقها، فإن المحب يستجلي المحبوب في سره لا حقيقة؛ بل تمثيلًا كمقام السكينة، فالسكينة كالباب للمحبة، أو المحبة منتهى السكينة، فإن السكن هو المحبوب في اللغة، فإذا قال المحب: يا سكني، فإنما قال: يا حبيبي، فإذا مقام المحبة متصل بمقام السكينة، والفرق بينهما أن صاحب مقام السكينة هو ساكن القلب إلى تجلي ١٠٧٣ المحبوب، وأما المحب - فطائر القلب متحرك الجوانح - مشتاق، وصاحب مقام السكينة تُعوزُه هذه الحركة.

واعلم أن بين كل [٣٥/و] مقامين مقام سكينه بنسبة تلك المقامات، كان حقيقتها كسكون المصلي بين الركنين من الصلاة، وكلاستراحة بين السجود والقيام، وأما المحبة فإنها كالركن نفسه إلا أن مقام المحبة، وإن كان فوق مقام السكينة، فإن كلاً منهما من مقامات المحجوبين، ومن مراتب الطالبين لا المطلوبين.

وإذا علمت هذا فاعلم أن الولي الحق تعالى لأهل هذين المقامين هو وليٌ محادثة ومخاطبة تمثيلية، والخطاب بالحرف والصوت أكثره من هذا المقام، فإن خوطب بها أهل الشهود الأسمائي فإنما يخاطبون بها بمقتضى ما بقي من رسومهم، لا من حيث ما تجل لهم من التجليات الأسمائية، وأكثر المدعين للمشيخة هم من هذين المقامين، وهم يظنون أنه ليس فوق هذا شيء، ولست أعني المشايخ الكذابين -نعوذ بالله من أولئك- وإنما المراد المشايخ الصادقون أهل الخطاب الواقفون على ما يظنون أنه هو الباب وأسرارهم واقفة أبدًا تنتظر أن يأتيها الفتاح بعطايا الاسم الوهاب، فالاسم الولي هنا له ولاية لهم بمقدارهم وجارية بمضمارهم.

وأما الولاية التي فوق [٣٥/ظ] هذا وهي ولاية أهل الشهود الجزئي الذي هو الأسمائي فهي ولاية الحق تعالى لعبده من حضرة ذلك الاسم الذي تجل له، أو الأسماء الذي تجل الحق تعالى لعبده من أطوارها، وأهل

هذا المقام هم العبادلة، وقد ذكر الشيخ محي الدين في معناهم كتاباً سماه كتاب العبادلة،<sup>١٠٧٤</sup> فإن من تجلّى له الاسم من حضرة المعطي فإنما اسمه<sup>١٠٧٥</sup> عبد المعطي، وكذلك سائر الأسماء، فإن لكل اسم عبودية لعبده هو المختص بتلك الرتبة، مع أن كل اسم فله تعالى عباد من حيث ذلك الاسم متفاوتون في العبودية له في تلك الرتبة بحسب اختلاف مشاهدتهم لذلك الاسم، وتفاوت استعداداتهم في قبول تجليّه، والحق تعالى ليس له حسب من حيث ذاته إنما هي مراتب غيبية تظهر أحكامها في أهل مقامات التجلي، وإذا حققت القول في هذا المقام الذي نحن في ذكره وجدت العبد باستعداده هو الذي أعطى الحق رتبة ربوبية له من ذلك الطور.

وحاصل هذا، أن من وقف به الاستعداد عند ظهور عبودية قام في مقابلة وقوفه طور ربوبية، حتى لو لم يقف الواقف ذلك [٣٦/و] الوقوف لم يكن للربوبية في ذلك المقام نسبة محققة، وهذا الكلام ينكره القوم الذين لم يعرفوا معنى الحقيقة، ويعترضهم الشك من جهة العقيدة، فيقولون: هل الحق هو الذي يسبق إلى إقامة الرتبة أو العبد؟ فإن قلت: العبد كما قرّرت كان<sup>١٠٧٦</sup> للعبودية الرتبة العليا على الربوبية، والأمر بالعكس، ولا يعلمون أن العبودية والربوبية اسمان من أسماء العزة لا يفتخر السابق فيها على مسبوقة؛ إذ ليس القائم في رتبة منها غير القائم في الرتبة الأخرى باعتبار وحدانية الذات، وإذا كانت الأحكام المتقابلة إنما هي لواحد وفي واحد وبواحد، فكيف يشرف فيها بعضها على بعض؟ وإنما ألسنة الفرق الجمعي الوحداني تنطق بنسب ما بين كل حضرتين، سواء كانت إحداهما حضرة ربوبية والأخرى حضرة عبودية، أو كانتا حضرتي رب أو حضرتي عبد، أو كانت حضرة واحدة هي حضرة محو، وسواء كان ذلك المحو حضرة جهل وغيبية كما في الأطفال والبُله، أو حضرة محو في التوحيد، وتلك الألسنة الناطقة عن هذه المراتب هي المترجمة، [٣٦/ظ] ولها لغة لا يعرفها إلا الذاتيون - أعني أهل البقاء بعد الفناء من طور نهاية

<sup>١٠٧٤</sup> سبق تخريجه.

<sup>١٠٧٥</sup> ب ل + في هذه الحضرة.

<sup>١٠٧٦</sup> ب: أن.

السفر الثاني - وسيّد أهل هذا المقام هو القطب ووزراؤه، هم الإمامان، ومن هذه الطائفة الرسل في زمان الرسل، والمسلكون على سبيلهم من أتباعهم بعد زمان الرسل وهو الزمان الذي بعد زمان ١٠٧٧ نبينا ﷺ. فقد علمت مقام ولاية الاسم الوليّ في أطوار العارفين، وهم أهل التجليات الجزئية، وليس للربوبية المختصة بالولاية مقام فوق هذا المقام، فإن المقام الذي فوق هذا لا تبقى فيه نسبة ربّ ومربوب، فالولاية لا تكون في الفردانية بل في ثنوية ما، وأما الفردانية فمقام الوقفة إذ ١٠٧٨ ليس فيها واقف، وإلا فلا وقفة، والولاية لا تكون إلا بين اثنين، وللإسم الوليّ حضرة مغيرة لهذه الحضرة التي سبق الكلام في تفصيلها، ومنشأ حكم الاسم الوليّ في هذا الكلام المستأنف على العكس من منشأ حضرة الاسم الوليّ بالاعتبار الأوّل، وذلك إنّنا ١٠٧٩ اعتبرنا الابتداء هناك من مقام الإيثار، ويكون الحقّ هو الوليّ تعالى لعبده.

وأما في هذا الاعتبار [٣٧/و] فيكون القطب تقدّس اسمه هو وليّ ربّه عزّ وجلّ ولاية يكون اشتقاقها من وليّ الشيء؛ إذا لم يكن بينه وبينه واسطة، وذلك لأنّ القطب إذا أخذ في السفر الثالث، وهو تنزله إلى أطوار من دونه، وهو لا يرى في أطوار غيراً، فيقابل كلّ من يقابله مقابلة عبد يلي ربّاً يعرفه، فينزل في الأطوار وبأنواع الاعتبار فيجد في مقام المحجوبين ربّ العزة ظهر بالذلّ، والقادر ظهر بالعجز، كما جاء في حديث: "جُعْتُ فَلَمْ تُطْعِمْنِي"، ١٠٨٠ وظهر العزيز بالذلّ عزّ، كما أنّ ظهور القادر بالعجز قدرة، وظهور كلّ حقيقة في طور مقابلها من الأسماء التي يجهلها المحجوبون ظهوراً ينزّه القطب ويُسبّه الضدّ، ومن لم ير الحقيقة في الظلم فما رآها في الأنوار، وإنّما يُنكر المتطوّر من أنكر الأطوار، وأنت تعلم من هذه أنّ القطب يلي كلّ حقّ متجلّ ولاية متحلّ غير متخلّ، فيأنس الربّ في أطواره بعبده الجاري على مضماره، ويقول له لسان الربّ

١٠٧٧ ب - زمان.

١٠٧٨ ا ب - إذ.

١٠٧٩ ب ل: لأن.

١٠٨٠ مسلم في البر والصلة والآداب، باب فضل عيادة المريض ٤/١٩٩٠.

من أطواره: "عبدى أنت الصّاحب في السفر وأنت الخليفة في الأهل والهمال والوطن"، ١٠٨١ [٣٧/ظ] وعلامة ما أقوله: إنّ القطب علينا سلامه لا ينكره عقل ولا ذوق؛ بل يجده كل صاحب مبلغ في مبلغه، وتدعيه كل طائفة إذا كاشفها في مبلغها، وتراه عين مبلغها، ولا شك أنّ الأطوار علواً وسفلاً ما عمّرها إلا الواحد، فإن لحقه الاغترابُ وبعده كما ١٠٨٢ بعدت بينه وبين الوجدانية الأنساب، فوليه العبد المتفرق الذات على كل مراتب الحجاب، فنفس وجدان حقيقة القطب في طور تجلي الربّ هي الولاية منه لربه التي يستأنس بها المتجلي في أطوار حجب، وهو المنشد - أعني الولي المذكور -

وما استلمت ولا قبلت من حجرٍ إلا وخال سُلَيْمِي في مَكَامِنِهِ ١٠٨٣

### [١٥] اسمه النصير تبارك وتعالى

انفرد بذكره الغزالي رحمه الله عليه ١٠٨٤ ومحلّه من سورة البقرة قوله تعالى: ﴿وَلَا نَصِيرٌ ١٧ أَمْ تُرِيدُونَ﴾ [البقرة، ١٠٧/٢]، والنصير من النصر، فحيث وجدتها فثم النصير سبحانه وتعالى. واعلم أنّ الاسم [٣٨/و] النصير عام الحكم يدخل فيه الاسم الواسع فيسع كل طور فأما ظهوره - أوّل ظهوراته المرتببة - فهو أنه نصر الغيب على الشهادة فأظهر الغائب على الشاهد، وأقام الأزل في أطوار الحدوث إلى أن جلاه بلسان الخاتم المبعوث، هذا عند استعمال النصير للاسم الهادي وإقامته منه في مراتب البادي، وعند استعماله للمضلل انتهى به من حضرة إبليس الأكبر إلى مرتبة الدجال الذي سيظهر.

واعلم أنّ كل مغالبة ظهر فيها أحد المتغالبين على الآخر فللاسم النصير بها علمٌ ولتصرّفه فيها حكمٌ، فإذا تقابلت الأسماء أو تمنعت الصفات ثم غلب غالبٌ فبحكم الاسم النصير، واعتبر ذلك في الحضرتين اللتين انقسمت إليهما الأسماء - وهما حضرة الله وحضرة الرحمن - تجد بين الوجود والمراتب تبايناً وتغالبا، وذلك

١٠٨١ مسلم في الحج، باب ما يقول إذا ركب إلى سفر الحج وغيره ٩٧٨/٢.

١٠٨٢ ب ل: حتى.

١٠٨٣ لم أعثر على قائله.

١٠٨٤ ذكره البيهقي وابن برجان ولم يذكره الغزالي. راجع: الأسماء والصفات ١٧٧/١؛ وشرح أسماء الله ٥١٣.

لأنَّ المراتبَ عَدْمِيَّةٌ والرَّحْمَانِيَّةُ وَجُودِيَّةٌ، فالاسمُ النَّصِيرُ يتصَرَّفُ للمراتبِ فيجعلُ الوجودَ طَوْعَهَا، وذلكَ لأنَّ المَرْتَبَةَ تَنْفَعِلُ فُتُوجِدُ فَعَلَ الفَاعِلِ وتَقَسَّمُ الوجودَ وَتَنْقُلُهُ من اسمِهِ إلى اسمِ الموجودِ ويظهرُ أمرُ اللهِ ١٠٨٥ ويقومُ أيضًا بنصرِ الوجودِ فلا يبدو سِوَاهُ [٣٨/ظ] ولا يُحْسُّ غَيْرَهُ، فيكونُ مستَعْمَلًا في ذلكَ الاسمِ الظَّاهِرِ، وللإسمِ النَّصِيرِ في مراتبِ العقولِ نصرَةٌ الحَقُّ على الباطلِ، وفي مراتبِ الظنونِ نصرَةٌ الباطلِ على الباطلِ نصرَةٌ تُشْبِهُ نصرَةَ الحَقِّ على الباطلِ ١٠٨٦ وليسَ بها، وله في الخيالِ نصرَةٌ وفي المزاجِ نصرَةٌ، فينصرُ أحدَ الممتزجاتِ إمَّا إلى تَكْوِينٍ وإمَّا إلى إفسادٍ، فإنَّ النصرَةَ قد تكونُ للباطلِ قالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: "لا تَتَمَنَّوْا لِقَاءَ العَدُوِّ فَإِنَّهُمْ يُنصِرُونَ كَمَا تُنصِرُونَ" ١٠٨٧ فللإسمِ النَّصِيرِ عنايةٌ بالكفَّارِ كما له عنايةٌ بالمؤمنينِ الأبرارِ، وإذا اعتبرتْ أحوالَ الإسمِ النَّصِيرِ تعالى لم تجدِ أكثرَ المراتبِ خاليةً عنه فإنَّ الإسمِ النَّصِيرِ إذا نصرَ بلغَ كُلُّ مبلغٍ فيما يُؤْلَفُ كنصرَةِ الحَقِّ على الباطلِ والاعتدالِ على الانحرافِ وفيما يُنكَرُ كالعكسِ.

واعلم أنَّ الانحرافَ إذا نُصِرَ فظهرَ حكمُهُ كانَ ظهورًا للحقِّ بذلكِ الوصفِ، وإذا غُلِبَ فُنصِرَ عليه الاعتدالُ كانَ ظهورًا للحقِّ بذلكِ، ١٠٨٨ والغالبيَّةُ والمغلوبيَّةُ هما متغالبانِ أيضًا تغالبًا معنويًّا مرتبًا، فالإسمِ النَّصِيرُ بإظهارِ الغالبيَّةِ نصرَها ونصرَ المغلوبيَّةِ أيضًا في عينِ نصرِهِ للغالبيَّةِ، فتفظنُ لهذا الاعتبارِ فإنَّ [٣٩/و] النصرَةُ الغالبيَّةُ هي إظهارُ لحكمِ المغلوبيَّةِ، حتَّى لو لم يكنِ هناكِ نصرٌ للغالبيَّةِ لم يكنِ للمغلوبيَّةِ ظهورٌ ولكانتِ معدومةً، وهذا الحكمُ سارٍ في كلِّ متضايقينِ لأنَّ كُلَّ معنىٍ يُطلبُ بالذَّاتِ الاعتباريِّ تعيَّنَهُ بالوجودِ الخاصِّ به، ١٠٨٩ فكلُّ ما أظهره فقد نصره النَّصِيرُ تعالى بترجيحِ وجودِهِ على عدمِهِ، فيكونُ الإسمُ النَّصِيرُ في

١٠٨٥ ب ل: وتظهر أمريته.

١٠٨٦ ق ل - على الباطل.

١٠٨٧ البخاري في الجهاد والسير، باب كان النبي ﷺ إذا لم يقاتل أول النهار أخر القتال حتى تزول الشمس ٤/٥١؛ ومسلم في الجهاد والسير، باب كراهة تمنى لقاء العدو .. ٣/١٣٦٢، بلفظ: "لا تتمنوا لقاء العدو، وسألوا الله العافية".

١٠٨٨ ب ل - الوصف وإذا غُلِبَ فُنصِرَ عليه الاعتدالُ كانَ ظهورًا للحقِّ بذلكِ.

١٠٨٩ ق - به.

المغلوب كما هو في الغالب، فتنعم به الضدّان معاً، فإن نصر الغنيّ ١٠٩٠ في الغنى ظهر حكم الفقر في الفقير، فقد نصر الفقر بإظهار حكمه، فما يخلو من الاسم النصير مكاناً ولا زماناً، وذلك لأنّ الوجود كلّ متحرّك في إظهار الصُّور الوجوديّة والعدميّة، وكلّ ظهورٍ فهو من نصر النصير تعالى، وكلّ بطونٍ فهو من نصره أيضاً، ليظهر حكمه ويتسمّى فيقال: باطنٌ، فيُعطي ضرباً من الوجود يكون فيه منصوراً بالاسم النصير تعالى.

وللعباد من الاسم النصير نصرّة النشاط في العبادة على الكسَل عنها، ونصرٌ خواطر الخير وظهور ١٠٩١ حكمها على حكم الاسم الهادي، فتنصر ١٠٩٢ على خواطر الشرّ فيخفي حكمها.

وللصوفيّ من الاسم النصير نصرّة تبديل الأخلاق، فيبدّل [ظ/٣٩] كلّ خُلُقٍ دنيّ بكلّ خُلُقٍ سنيّ، فكلُّ نصرٍ فهو من اسمه النصير تبارك وتعالى: ﴿وَمَا النَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ﴾ [البقرة، ١٢٦/٢].

### [١٦] اسمه الواسع عزّ وجلّ

اتفق عليه الأئمة الثلاثة، ١٠٩٣ ومحلّه من سورة البقرة قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ وَسِعَ عَلِيمٌ﴾ [البقرة، ١١٥/٢]، وهذا الاسم العظيم ألصق الأسماء بالرتبة الإنسانيّة الجامعة للغيب والشهادة، وما ظهرت الذات المقدّسة بأكمل من ظهورها بهذا الاسم، وحكمه الخاصّ به الانفعال فلا يكون فاعلاً إلا في طور كون المنفعل علّة لفاعليّة الفاعل في مراتب غير متناهيّة، وعدم التناهي مخصوص بالصفات الكونيّة معنويّة كانت أو روحانيّة أو حسنيّة، وهذه السعة المنسوبة إلى الاسم الواسع لما كان اختصاصها بظهور أطوار الذات عمّ حكمها بجميع الصفات، وليس للصفات جميع لأنّ ما لا يتناهي لا يُقال له جميعٌ، ولما شهد أهل الشهود الذاتيّ هذا الاسم العظيم قال قائلهم في سعة [و/٤٠] ظهوراته:

١٠٩٠ ب ل: فإن بنصر الغنيّ.

١٠٩١ ب: ظهر.

١٠٩٢ ق: فنصر.

١٠٩٣ الأسماء والصفات ١/١١٥؛ والمقصد الأسنى ١٠٦؛ وشرح أسماء الله ٥٦٦.

العرش والكرسي يتلوهُما غيرُهُما من غير ما عالم

حَبَابَةٌ فِي بَحْرِ إِطْلَاقِهِ مَا أَيْسَرَ الْمَحْدُودِ فِي الدَّائِمِ ١٠٩٤

وَيُعْنَى بِالدَّائِمِ مَا لَيْسَ بِمَحْدُودٍ، وَلِذَلِكَ قَابِلٌ بِهِ الْمَحْدُودَ، وَلَوْ لَا ضَرُورَتُهُ بِحُكْمِ الْقَافِيَةِ لَقَالَ: "مَا أَيْسَرَ الْمَحْدُودَ فِيمَا لَيْسَ بِمَحْدُودٍ"، ١٠٩٥ وَمَنْ ظَنَّ أَنَّ الْأَبْعَادَ مَتْنَاهِيَةً فَإِنَّهُ اعْتَقَدَ أَنَّ لَا وَجُودَ لِغَيْرِ مَا يَجُوبُهُ التَّاسِعُ، وَالتَّاسِعُ عِنْدَ الدَّائِمِينَ مِنَ الْمُحَقِّقِينَ بِمَا فِيهِ شَخْصٌ وَاحِدٌ مِنْ أَشْخَاصٍ غَيْرِ مَتْنَاهِيَةٍ فِي النُّوعِ فَكَيْفَ فِي الشَّخْصِ، وَمَنْ جَعَلَ الْمَوْجُودَ مَعْرُوضًا لِلْوُجُودِ كَانَ الْوُجُودُ عِنْدَهُ عَرَضًا، وَلَيْسَ عِنْدَ أَهْلِ الْحَقِيقَةِ ذَلِكَ؛ بَلِ الْمَوْجُودُ ١٠٩٦ عَرُضٌ فِي الْوُجُودِ، ١٠٩٧ وَإِنَّمَا ذَكَرْتُ هَذَا التَّعْلِيمَ [ل] أَنَّ الْوَاسِعَ إِنَّمَا هُوَ الْوُجُودُ وَأَنَّهُ يَجُوزُ فَرَضُ الْأَبْعَادِ فِيهِ غَيْرِ مَتْنَاهِيَةٍ، وَإِلَّا كَانَ لِلْعَدَمِ حَقِيقَةٌ مُحِيطَةٌ وَحَيْثُذُ يُكَوْنُ وَجُودًا لَا عَدَمًا، فَعَدَمُ النِّهَائِيَةِ مَسَاوِقٌ لِلْأَسْمِ الْوَاسِعِ.

وَأَمَّا عَدَمُ تَنَاهِيِ الصِّفَاتِ وَالْأَفْعَالِ فَتَابِعٌ لِسَعَةِ الْوُجُودِ، وَلَيْسَ فِي الْوُجُودِ شَيْءٌ سَاكِنٌ إِلَّا سَكُونًا عَتَبَارِيًّا، وَالْمُرَادُ بِحَرَكَةِ الْوُجُودِ خُرُوجُ مَوْجُودَاتِهِ [٤٠/ظ] مِنَ الْغَيْبِ إِلَى الشَّهَادَةِ فِي مَرَاتِبٍ لَا يَتَنَاهَى عَدْدُهَا وَلَا أَمْدُهَا، وَعَوْدُ مَوْجُودَاتِهِ مِنَ الشَّهَادَةِ إِلَى الْغَيْبِ عَوْدًا غَيْرِ مَتْنَاهِيِ الْعَدَدِ وَلَا الْأَمْدِ، وَالْأَزَلُّ فِيهِ مَوْصُولٌ بِالْأَبَدِ، وَلَيْسَ فِي ذَلِكَ إِلَّا أَحَدِيَّةُ الْجَمْعِ وَجَمْعُ الْأَحَدِ، وَلَيْسَ لِلْعُقُولِ الْمُحْجُوبَةِ عَثُورٌ عَلَى الْإِيمَانِ بِهَذِهِ الْحَضْرَةِ فَكَيْفَ الْعِيَانُ لَهَا، فَإِنَّ الْعَقْلَ مِنْ حَيْثُ فَكَّرَهُ عَقَالٌ، وَأَضْعَفُ شَيْءٍ فِي هَذِهِ الْمَقَامِ الْمَقَالُ، وَأَعْوَزُ شَيْءٍ فِي هَذَا الْمَجَالِ الرَّجَالُ، وَلَيْسَ لِلْفَحُولِ أَنْ تُدْرِكَهُ، فَكَيْفَ لِلْإِنَاثِ أَنْ تَسْلُكَهُ، نَعَمٌ لِلخُنْثَى الْمَشْكِلِ أَنْ يَمْلِكَهُ، وَلَسْتُ أَعْنِي بِالخُنْثَى الْمَشْكِلِ شَخْصًا حَسِيًّا أَوْ مَعْنَوِيًّا؛ بَلِ أَعَمُّ مِنْ ذَلِكَ، فَهُوَ حَضْرَةُ الْحَضْرَاتِ

١٠٩٤ لم أعر على قائله.

١٠٩٥ ب - ولذلك قابل به المحدود ولو لا ضرورته بحكم القافية لقال ما أيسر المحدود.

١٠٩٦ ق: الوجود.

١٠٩٧ ق: الموجود.



وحقيقة الحقائق والمطلق عن القيد والإطلاق، ومنه ١٠٩٨ تتعين أحكام الاسم الواسع، ومن أحكام الاسم الواسع أحكام الأسماء والصفات والأفعال، ويدخل فيه الاسمان العظيمان من وجه، وهما الله والرحمن لاشتغال سعة الذات عليهما، ويدخل الاسم الواسع في كل واحد منهما بطريق ظهوراته الجزئية.

### [١٧] اسمه البديع سبحانه

[٤١/و] أول وروده في سورة البقرة في قوله تعالى: ﴿بَدِيعُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [البقرة، ١١٧/٢]،

وهو مما اتفق عليه الثلاثة. ١٠٩٩

والبديع بمعنى المبدع، وهو الذي أوجد ما لم يسبق إلى مثله، ويفهم منه أهل العرفان أنه في نفسه بديع، أي وجوده لم يسبقه شيء فضلاً عن أن يسبقه ١١٠٠ ما يشبهه، فقد أتى وجوده بما لم يسبق إلى مثله، ولا شك أن العلماء قد قالوا: إنه أوجد الأشياء من عدم، فإذا أبدع ما في وجوده أن يوجد من عدم، وذلك لأنّ العدم لا يصلح أن يكون مادةً للموجود، وقد أوجد الأشياء، فأبدع من كل بديع أن يوجد موجوداً مما لا يصلح أن يوجد منه شيء، فقد أتى بما لم يسبق إلى مثله، وهو الإيجاد مما لا يمكن أن يوجد منه شيء هذا إذا قلنا: إنّ البديع بمعنى المبدع.

وإذا قلنا بما قاله أهل العرفان: إنه بديع في نفسه، فإذا "لَيْسَ كَنَفْسِهِ شَيْءٌ" وهو معنى قوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى، ١١/٤٢]، وهو إذا أردنا أن تكون الكاف زائدةً، وأما إن قلنا: إنها ليست زائدةً ف"لَيْسَ كَالْإِنْسَانِ شَيْءٌ"، فإنّ الإنسان مثله، ولست أعني بالهاء التي هي الضمير الهويّة المطلقة بل الربويّة، [٤١/ظ] وثمّ "لَيْسَ كَالْإِنْسَانِ شَيْءٌ" إذ كلّ الشئيات من الاسم الرحمن ونسبة الاسم الرحمن نسبة ربيع الإنسان الغيبيّ المشتمل على الشهادة، وهو إن كان غيبياً وشهادياً، فنسبته إلى الغيب أولى، لأنّه لما جمع الغيب والشهادة لم يعرفه أهل الغيب بما فيه من الشهادة، ولم يعرفه أهل الشهادة بما فيه من الغيب، فغاب

١٠٩٨ ق ومنه ومنه.

١٠٩٩ الأسماء والصفات ٧٠/١؛ والمقصد الأسنى ١٣٠؛ وشرح أسماء الله ٤٠٥.

١١٠٠ ق - إلى.

عن الطائفتين، فكانت نسبته إلى الغيب متعينةً فإذن "لَيْسَ كَالْإِنْسَانِ الْغَيْبِيِّ شَيْءٌ"، ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى، ١١/٢٤] - ونعني بالإنسان الإنسان الذي هو الإنسان - وإذا قلنا: إن الكاف زائدةٌ ف"لَيْسَ مثله شَيْءٌ" فهو البديع في نفسه سبحانه وتعالى.

واعلم أنّ اسمه البديع جَلٌّ وعزٌّ محيطٌ بمراتب الوجود، فإن كان بديعاً في نفسه فهو بديع في كلِّ مرتبة من مراتب وجوده، لأنّنا لم نجد في موجوداته - وهي كما علمت ظهوراته - شيئاً مشبهاً من كلِّ وجهٍ لشيءٍ آخر، فإذن كل موجود "ليس مثله شَيْءٌ"، فصَحَّ التلازم فثبتت النتيجة، وهي أنه "ليس مثله شَيْءٌ"، فهو إذن البديع الذي لم يُسبَقْ إلى مثله، وكيف يُسبَقُ إلى مثله ولا مثل له تبارك وتعالى فهو البديع سبحانه.

ثم إنَّك [٤٢/و] قد علمت أنّ الإنسان المحجوب إذا محاه التجلّي خَلَعَتْ عليه حضرةُ الربوبيةِ أسماءها الحسنى وصفاتها العلى، فيكون الإنسان - الذي هو الإنسان - أحقَّ بهذه الرتبة، فيكون له الأسماء الحسنى، ومن جملة البديع، فيكون الإنسان هو البديع بهذا الاعتبار.

وأما كيف يكون هو البديع، فبيانه بأن نقول: لا شكَّ أنّه قد ثبت بما ذكرناه أنّه "ليس مثله شَيْءٌ" بنصِّ قولنا: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى، ١١/٢٤]، ومثله هو الإنسان، فإذن "لَيْسَ مِثْلُ الْإِنْسَانِ شَيْءٌ" - أي الإنسان الذي هو الإنسان - وإلا فالأناسي كثير، وإذا امتنع في الأناسي الكثيرين أن يُشبه واحدٌ منهم واحداً منهم من كلِّ الوجوه فلأن يمتنع أن يشبه الكامل منهم أحد من كلِّ الوجوه ١١١ من باب الأولى، فإذن "لَيْسَ مِثْلُ الْإِنْسَانِ شَيْءٌ" فهو البديع سبحانه.

وأما كيف يكون الإنسان الذي هو الإنسان بديعاً في كلِّ مرتبة فهو ممّا يحتاج إلى البيان فنقول: الإنسان الذي هو الإنسان، إنّما نعني به الكامل الذي لا أكمل منه، والذي لا أكمل منه فإمّا أن يكون معه من هو في درجته أو من هو دونه، فأما [٤٢/ظ] من هو في درجته فالكُلُّ واحد، قال:

١١١ ب - فلأن يمتنع أن يشبه الكامل منهم أحد من كلِّ الوجوه.

لو أنّهم ألف ألف في عديدهم عادوا إلى واحدٍ فردٍ بلا عددٍ ١١٠٢

وذلك لأنهم وإن خالفت بينهم الأزمنة والأمكنة والأسماء فإنهم واحدٌ أحديُّ الجمع مجموعُ الأحديّة، وذلك لأنّ كلّ شخصٍ إنسانيٌّ فهو جسمٌ، وكلّ جسمٍ فهو مادّةٌ وصورةٌ، فالمادّة بين تلك الأشخاص كلّهم مشتركةٌ والصُّورُ متشابهةٌ في الاستعداد، ولا يظهر عليهم إلا ما هو مقتضى ١١٠٣ استعداداتهم، فيتشابهون في مذاهبِ قلوبهم وفي إدراكِ نفوسهم حتّى لو سُئِلَ أحدهم عن مسألةٍ أجاب بجوابٍ إذا سُئِلَ كلّ واحدٍ منهم عن تلك المسألة أجاب بذلك الجواب، ولا معنى لوحدانيّة ١١٠٤ ذاتهم إلا هذا، فصَحَّ قولُ الشاعر:

لو أنّهم ألف ألف في عديدهم عادوا إلى واحدٍ فردٍ بلا عددٍ ١١٠٥

وأما الذي دون درجته فهو مغايرٌ له قطعاً، فإذا "لَيْسَ مِثْلَ الْإِنْسَانِ شَيْءٌ". وأما كيف ﴿هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى، ١١/٢٤] فهذا أمرٌ محسوسٌ لا يحتاج إلى بيانٍ، فإذا "لَيْسَ مِثْلَ الْإِنْسَانِ شَيْءٌ"، ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى، ١١/٢٤]. وأيُّ شيءٍ أبدع ممّا "لَيْسَ مِثْلَهُ شَيْءٌ"، فهو إذن [٤٣/و] البديعُ حقيقةً. ولقائلٍ أن يقول: إن ١١٠٦ كان هو ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى، ١١/٢٤]، والرّبُّ سبحانه وتعالى ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾، فإذا كلّ واحدٍ منها ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾، فَتَنَقُّضُ الْقَاعِدَةُ بِتَشَابُهِمَا؛ إذ كلٌّ منهما مِثْلُ الْآخَرِ، فلا يَصِحُّ في حقِّ واحدٍ منها أنّه ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾، أو "ليس مثله شيءٌ"، فقد بطل ما قرّرتوه بعين ما قرّرتموه، وهذا هو التهافت بعينه، فالجوابُ أنّ الحقَّ تعالى من حضرة ربوبيّته له مثل، وهو خليفته الذي اخترعه بقوله: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة، ٣٠/٢]، والخليفةُ قطعاً من نوع

١١٠٢ لم أعثر على قائله.

١١٠٣ ل: بمقتضى.

١١٠٤ ب: لوحدانيته.

١١٠٥ لم أعثر على قائله.

١١٠٦ ب: إذا.

المستخلف، فإنَّ ١١٠٧ ما رأينا إنسانًا يستخلف بهيمةً بل يستخلف مثله أو من هو فوقه مَن يصلح للخلافة، فهو إذن مثله بصلاحيَّة الاستخلاف فإذن له ١١٠٨ مثل، ١١٠٩ وللخليفة أيضًا مثل وهو المستخلف، لأنَّ من مآثل شيئًا فكلُّ واحد منهما مثل الآخر فصار للربِّ مثل وللخليفة مثل.

وأما الإنسان الذي هو الإنسان الغيبيِّ فإنَّه منزَّهٌ عن الخلافة، ومحيطٌ بحضرتي الربوبية والعبودية، فهذا هو الذي لا مثل له، لأنَّ مَنْ درجتهم دون درجته فهم مُغاïرون له ولا مثل له، فهو في نفسه البديع سبحانه [٤٣/ظ] وهو الذي صلَّى له الربُّ سبحانه في قوله: "قف يا محمدُ فإن ربَّك يصلي"، ١١١٠ فأبديعٌ أبدعٌ من هذا، ويجب عليك أن تعلم أنَّه لا يتناهى مراتبه ولا وجوده ولا ظهورات وجوده ولا وجود ظهوراته وإلا لزمك أن تعتقد أنه ليس ببديع، لكنَّه بديعٌ، فاعتقادك تناهي ما ذكر باطلٌ، فهو البديعُ سبحانه.

واعلم أنَّك أنت وأبناء نوعك مستعظمون هذه الكُرات التسعة ومعتقدون أنَّ الوجودَ محصورٌ فيها، ولو كان كذلك لكان الإنسانُ - الذي هو الإنسانُ - محصورًا فتشبهه كلُّ ذرَّةٍ في الموجودات من جهة ما هي محصورةٌ ١١١١ مثله، فلا يصحُّ أن يُقال: إنَّه "ليس مثله شيءٌ"، فإذن لما ثبت أنَّه "ليس مثله شيءٌ" ثبت أنَّ الموجود ليس بمحصورٍ، ومن هذه الجهة دخل الاسمُ البديعُ سبحانه في الاسم الواسع، وظهر الاسم الواسع بوصف البديع سبحانه، ورجعا معًا إلى الذات بوصف الأحديَّة، وما زال في الأحديَّة، فإذن ما

١١٠٧ ب: فأما.

١١٠٨ ب - له.

١١٠٩ ب: مثله.

١١١٠ أورده العفيف التلمساني أيضًا في شرح الفاتحة ٣٠/و: "وقد قيل: إن في بعض الإسرائيليات سمع الرسول ﷺ خطابًا يقال له فيه: "قف يا محمدُ فإن ربَّك يصلي"، فقال بعض الحاضرين -أو يصلي ربُّك- يا رسول الله! فقال: "نعم"، قالوا: "وما صلَّاته"، قال: "سبوح قدوس سبقت رحمتي غضبي".

راجع: مجمع الزوائد ١٠/٢١٣: عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: "قلت: يا جبريل، أوصلي ربُّك جلَّ ذكره وتعالى جدُّه؟ قال: نعم. قلت: ما صلَّاته؟ قال: سبوح قدوس، سبقت رحمتي غضبي".

رواه الطبراني في الصغير ١/٤٨، والأوسط ١/٤٢، ورجاله وثقوا.

١١١١ ب + له.

انفصلا ولا اتصلا، فسبحان من جمع الأضداد وألّف ١١١٢ بين الأنداد واتّصف بالأزواج والأفراد وجمع بالأحديّة، فصمد النطق والسكوت في أحديّة الأزال والآباد، [٤٤/و] وهذا السبحان لا بالنطق ولا بالحال؛ بل يرجع ﴿إِلَيْكَ أَلْبَصَرُ خَاسِئًا وَهُوَ حَسِيرٌ﴾ [الملك، ٤/٦٧]، فافهم سرّ البديع ولا تكن بالمذيع.

### [١٨] اسمه المبتلي تبارك وتعالى

ورد في سورة البقرة في قوله تعالى: ﴿وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ﴾ [البقرة، ١٢٤/٢]، وانفرد بذكره أبو الحكم بن برّجان الأندلسي رحمته الله ١١١٣ واشتقاقه من الابتلاء وهو الامتحان والاختبار، واختبار الحقّ تعالى لعبيده في لسان العلم هو لإقامة الحجّة عليهم، وأمّا في لسان غيره فأمور أخرى يدقّ إدراكها على أهل العقول المحجوبة، وتظهر ظهورًا واضحًا لأهل الأذواق والعقول المنوّرة، فيرى أهل الأذواق تلك الأحكام حقائق ويراهم أهل العقول المنوّرة مجازات، وأمّا أهل العقول المحجوبة فيرون أنّها باطلّة ممننعة، فلا يثبتون لإدراكها لالتباس الحقائق عليهم في امتيازها واشتراكها، ونحن إن كنّا إنّما ١١١٤ نتكلم بحسب أطوار العقول المحجوبة ضاعت المصلحة وتعيّنت المفسدة، [٤٤/ظ] واعتقد الجاهل أنّ الفرق حقّ، وأنّ الابتلاء إنّما ١١١٥ هو الاختبار، ولا شكّ أنّ الاختبار هو استخبار واستفهام، وهو إنّما يكون عن جهل، والحقّ تعالى منزه عن الجهل، فيكون ما ذهب إليه أهل العقول المحجوبة يلزمه أن الحقّ تعالى جاهل، وهو باطلّ بالإجماع منّا ومنهم، إلا في اعتبار واحدٍ تقصّر أفهامهم عن إدراكه، وهو أنهم لا يعقلون أنه تعالى لا يمتنع عليه أن يظهر حكم الجهل على فعلٍ من أفعاله، وذاته ليست ١١١٦ مغايرةً لذلك الفعل من طوره، فيتّصف بالجهل من حيث كلّ جاهل، ولا يضرّ كماله ذلك لا تصافه بالعلم من حيث كلّ عالم، أمّا لو كان في

١١١٢ ق: وجمع.

١١١٣ شرح أسماء الله ٥٤٥.

١١١٤ ق: لا.

١١١٥ ب: أنّها.

١١١٦ ب: وليست.

الوجود عالمٌ غيرُه ١١١٧ لا يكون له جهلٌ لصحَّ أن يقال: إنَّ ١١١٨ ذلك العالمُ أكملٌ منه تعالى، لأنَّه يعلم ولا يجهل، أمَّا إذا كان لا علمَ إلا له ولا جهلَ إلا ١١١٩ منه، وبشبوت المرتبتين يكون الذي لا أكملَ منه هو له تعالى، وهل ١١٢٠ ظهور النقص من الكامل إلا كمالٌ؟!.

وإذا تحقق هذا فالامتحان الذي هو الابتلاء في وحدانيَّة العين إنَّها معناها ١١٢١ أن يكون الوجودُ إنَّها أظهر ظهوراته ليتبيَّن أيُّ [٤٥/و] ظهورٍ هو أكمل من أيِّ ظهورٍ آخر، لا لأنَّ الذات كانت جاهلةً فعلمت ما ظهر بعد أن ظهر؛ بل لأنها هي ١١٢٢ بالفعل فلا يجوز أن يبقى في القوَّة شيءٌ لم يظهر، فلمَّا كانت الظهوراتُ يتبين منها معاني ما في القوَّة إذا ظهر بالفعل صحَّ أن يقال: إنَّ الذات امتحنتُ نفسها ليظهر بالفعل صحَّةُ كمالها، فظهر ما ظهر وهو ناطقٌ بلسانٍ، إنَّ لتلك الذات القدرة على كلِّ شيءٍ، فتحقَّق اعتبارُ أن ممتحنًا لو امتحن أحكامَ هذه الذات في أنها تقدِّر على كلِّ شيءٍ؟ ولا شكَّ أن ظهورَ القدرة على كلِّ شيءٍ هو جواب ذلك الممتحن، وإن لم يكن هناك ممتحن فقامت حجةُ الكمال في الكلام لأنَّ هذا كلامُ الكمال لا كمالُ الكلام.

فحصل أن معنويَّة الاسم المبتلي تتحقق في الحجاب وعند أهل الاغتراب بقوله: ﴿وَلَتَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّى نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنْكُمْ﴾ [محمد، ٣١/٤٧]، ويُعكَّرُ ١١٢٣ عليهم أنَّه كان ليعلمُ ١١٢٤ ويتحقق بلسان المراتب التي بين أهل الحجاب وبين الذاتين الذين لا أكملَ منهم، ولا يقال: إنَّ الاسم المبتلي إنَّما ظهر بالاعتبار المحض لا

١١١٧ ل - غيره.

١١١٨ ل - إن.

١١١٩ ب - إلا.

١١٢٠ ب: وهو.

١١٢١ ب: منعناها.

١١٢٢ ق: لا يتناهى.

١١٢٣ ب ل: ويعذر.

١١٢٤ ب ل: يعلم.

بالوجود، فإننا نقول: الاعتبارات في أطوارها هي الموجودات، والوجود لها محقق، غاية ما في الباب [٤٥/ظ] أن هذا الاسم يرجع إلى الاسم الله من طريق الأولوية، ولا يدفع عن اعتبار حكمه في الاسم الرحمن بحيث يُنفى عن الوجود، فإن الذي يُنفى عن الوجود إنما هو العدم، وهو غير معقول، فإن قال أحد أنه يعقل العدم فيقال له: إن ١١٢٥ الذي عقَلته هو صورة ذهنية أحسست بها لها من الوجود الذهني لأن العدم المحض لا يُحس به، فإذن الاسم المبتلي محقق وحكمه سارٍ في أطوار الظهورات الوجودية والمرتببة، وظهوره بالاسم القادر من حيث يُلحق بالقادر لحوقًا واجبًا للاسم الظاهر.

وأما تعلق الاسم المبتلي بالاسم الباطن فضعيفٌ إلا باعتبارين:

أحدهما: إنَّ تعين الباطن هو ظهورٌ ما ولو في صورة أنه تعيَّن فقط، ولو لم يكن تعينه ظهورًا ما لكان معدومًا، ولو كان معدومًا لم يلحقه الاسم فيقال الباطن، فالباطن إذن له ظهورٌ ما، وبقدر ذلك الظهور يتعين معه الاسم المبتلي.

والثاني: إنَّ البواطن إنما هي بواطن باعتبار أنها مقابلةٌ ١١٢٦ للظواهر، ١١٢٧ وأما في مقام بطونها فهي ظاهرة بعضها لبعضٍ ظهورًا مرتبياً حتى يقول المحقق إنها في ذلك الطور هي الظواهر [٤٦/و] المحققة، والظواهر التي هي ظواهرٌ في مقابلتها هي بواطنٌ بالنسبة إليها من حيث غيبتها عن حضرة البواطن، والغيبَةُ هي البطون، فكانت الظواهر بواطنٌ والبواطن ظواهر، وقد كان العكس حقًا وهذا أيضًا حقًا.

فإذن الاسم المبتلي يظهر حكمه في البواطن في الاعتبارات التي يقال فيها إنها ظواهر، فيعمُّ حكمُ الاسم المبتلي، ولا يقال: إنَّ في التلاوة العزيزة قوله تعالى: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّىٰ نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنكُمْ﴾ [محمد، ٤٧/٣١]، فجعل الابتلاء لأجل العلم، وأنت جعلت الابتلاء لأجل الظهور، فإننا نقول: إنَّ ظهوراته لا تغاير

١١٢٥ ق - إن.

١١٢٦ ب ل: مقابل.

١١٢٧ ل: لظواهر.

ذاته، وعلمه لا يغير ذاته، فصار حاصل هذا ما معناه: ﴿وَلَتَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّىٰ﴾، تظهر ذاتنا ١١٢٨ التي هي باعتبار صفاتنا وباعتبار ليست غيرنا، فتحقق بما قلنا ١١٢٩ حكم الابتلاء عامًا وخاصًا.

ومن معاني قوله: ﴿وَلَتَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّىٰ نَعْلَمَ﴾، أي ولنظهر لك العالم حتى نظهر فيه ١١٣٠ إنسانًا، فنعلم الجزئيات بنفس علم الإنسان لعدم الغيرية.

فانظر بعين الذات تتقدس عن ١١٣١ الجهالات فتملك عنان الاسم الهادي في الخفايا والبوادي، ﴿وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ﴾ [الأحزاب، ٤٧/٤]. [٤٦/ظ]

### [١٩] اسمه السميع تبارك وتعالى

هو من البقرة في قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ [البقرة، ١٢٧/٢]، وقد أورده الأئمة الثلاثة، ١١٣٢ والسميع بمعنى السامع كالقدير بمعنى القادر، وقيل: بمعنى المسمع كما قال عمرو بن معدي كرب:

أمن ريحانة الداعي السميع      يؤرّفني وأصحابي هجوع ١١٣٣

أي الداعي المسمع، وهو تعالى في لسان العلم سامع ومسمع، ١١٣٤ والمسمع باعتبارين: أحدهما: خالق السمع في ذوات السامعين.

١١٢٨ ب ل: ذواتنا.

١١٢٩ ل - لك.

١١٣٠ ب - فيه.

١١٣١ ب ل: من.

١١٣٢ الأسماء والصفات ١/١١٩؛ والمقصد الأسنى ٨٤؛ وشرح أسماء الله ٢٧٨.

١١٣٣ ديوان عمرو بن معدي كرب ١٣٦.

١١٣٤ ل: مستمع.



الثاني: إنه مُسمَعٌ خطابَه وكلامَه لموسى الكليم، ولن قال في ذلك المقام من المخاطبين أهل التكليم.

وأما في ألسنة الوجود وفي مراتب أهل الشهود فإن كان بلسان توحيد الفعل فلا سامع غيره إن جعلنا السمعَ فعلاً، وإن جعلناه انفعالاً في السامع -والفاعل هو الأصوات- فهو من باب توحيد الصفات، وإن اعتبرنا ١١٣٥ أحديّة ١١٣٦ جمعه وجمع أحديّته بلسان الذات. [٤٧/و]

وقد تقدّم أنّ السمعَ يكون علماً في مقام، والعلمَ يكون سمعاً في مقام، فتأخذ الأسماء أحكامها بعضها من بعضٍ أخذاً ذاتياً في مراتب محفوظة النظام في الوجود، فلا يقع منها شيءٌ في غير موقعه لامتناع الظلم، ولأنّ من أسمائه تعالى العادل، وإن كانت الأسماء كلّها له، فالظلم إنّما ينسبُ إليه من أطوار الظالمين، وهو من توحيد الفعل، ومن أطوار المنحرفين ممّا لا يعقل، وهو من توحيد الصفات، ومن أطوار ذاتية وهي الكمالات، فإنّ كمال الذات يقتضي ظهور اختلاف الصفات، وكلُّ ما أدّى إلى الكمال فهو كمال، وذلك باعتبار وحدانية الوجود الذي من حضرته قيل: ﴿مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَوُّتٍ فَأَرْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ ۚ ثُمَّ أَرْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ﴾ [الملك، ٣/٦٧-٤] الآية.

واعلم أنّ من سمعه تقدّس وعلا السمع - الذي هو لمرتبته المراتب - فإنّ الوجود الأزليّ له ١١٣٧ بالذات قول ﴿كُنْ﴾، ولهذا ١١٣٨ بالذات أن يسمَع فهو السميع من حيث تنفصل حقائقها في الظهور، وهو الناطق بقول ﴿كُنْ﴾ [البقرة، ٢/١١٧]، ولذلك ١١٣٩ كانت، أي ظهرت بالوجود، وهو تعالى [٤٧/ظ] أيضاً سامعٌ في نطقها، فإنّ لها نطقاً ذاتياً بلفظة ﴿كُنْ﴾ أيضاً، يسمعها من حيث قابليّته الذاتية بحسبها، ومعنى قولها ﴿كُنْ﴾، أي تكثّر، فسَمِعها بحقيقته، وأجاب بالسمع والطاعة، فظهر بأحكامها فكان كثيراً وهو

١١٣٥ ب ل: اعتُبر.

١١٣٦ ب ل: بأحديّة.

١١٣٧ ب - له.

١١٣٨ ب: ولها.

١١٣٩ ب: وكذلك.

واحدٌ، ولم يكن لها أن تظهر بحكمه فتكون واحدةً، لأنَّ حقيقتها تكثُرُ الواحد، ١١٤٠ وحقيقة ١١٤١ التكثر ١١٤٢ لا يكون واحدًا ﴿لَا تَبْدِيلَ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ﴾ [يونس، ١٠/٦٤]، فقد سمعت المراتبُ نُطقَ الوجود كما سمع الوجود نُطقَ المراتب، وليس هناك غير الوجود والمراتب، والحق تعالى سميع من أطوارهما ١١٤٣ معًا، فهو سميع من جميع الأطوار ومتكلمٌ من جميعها، فلا سامعَ غيره ولا متكلمَ سواه.

فإذا اعتبرت ذاته ناطقةً لم تجدُ سامعًا، وإلا لكان معه غيره، ١١٤٤ وقد ورد على بعضٍ من ذاق هذا المقام خطابٌ بهذا المعنى، وهو أنه سمع نُطقًا حاليًا بلسانٍ من الألسنة الناقصة عن حضرة الجمع يقول: "عبدى، نطقتُ فلم أجد سامعًا وسمعتُ فلم أجد ناطقًا"، ومن حصلَ شهودَ لغةِ الوجود وجده كله ناطقًا، ووجده كله سامعًا، وللشيخ محي الدين في [٤٨/و] هذا شعرٌ، وهو:

إذا نطق الوجودُ أصاحَ قومٌ      بأسماعٍ إلى نُطقِ الوجودِ ١١٤٥

واعلم أن نُطقَ الوجود هو بألسنة الأحوال، وليس له القولُ إلا من حضرة جسم الإنسان، وأما الخطاب الذي يُسمع بالحروف والأصوات - لا من صورة الإنسان - فصاحبه غايط في ظنه أنه بالحروف والأصوات؛ بل هو معنى الكلام النفسي، وللطافة إدراك المخاطب تتجسّد له في نفسه حتى يصير كأنه نطق

١١٤٠ ل: تُكثر المواجد.

١١٤١ ب ل: وحقيقته.

١١٤٢ ب ل - التكثر.

١١٤٣ ب: من أطوارها.

١١٤٤ ب ل + وإذا اعتبرت ذاته سامعةً لم تجدُ ناطقًا وإلا لكان معه غيره.

١١٤٥ الذهبي نسب البيت إلى أبي عبد الله الشوزي الحلوي في سير أعلام النبلاء (٣١٦/٢٣): "قال المرسي: أنشدني ابن دهاق، أنشدني الشوزي لنفسه:

إذا نطق الوجودُ أصاحَ قومٌ      بأذانٍ إلى نطقِ الوجود  
وذاك النطقُ ليس به انعجامٌ      ولكن جَلَّ عن فهم البليد  
فكن فطِنًا تنادى من قريب      ولا تكُ من يُنادى من بعيد

بالصوت، وذلك لأن لطيفته المدركة قويت حتى صارت الخفايا عندها جلاليًا، فغلب عليها قوة الإدراك حتى صار كلام النفس عندها حسيًّا<sup>١١٤٦</sup> كأنه كلام الجسم، ولهذا أن من لطف مزاجه بالرياضة والخلوة أو غيرهما إذا سمع كلامًا يكاد ينزعج له فتشوش عليه الأصوات الضعيفة فكيف القوية؟ وذلك لأنهم بالسكون والصوت في الخلوة واستغنائهم بكلام النفس عن كلام الحس، وصار ذلك إلفًا لهم وملكة عادية لهم، فالنطق الحسي عندهم يشوش، والنطق النفسي [٤٨/ظ] عندهم في الظهور مثل النطق الحسي عند العامة، فمن كان فيه منهم تمييز للحضرتين علم أن الخطاب نفساني لا حسي بالحرف والصوت فوعاه من مرتبة تعينه، ومن لم يكن له تمييز ذلك وغلب عليه اعتبار العادة الأولى صرفته العادة<sup>١١٤٧</sup> إلى أنه حسي بالحرف والصوت، وهذا المعنى عند من جربته يعرفه معرفة جلية، وأما عند أهل الكثافة فيضعف إدراكه.

فإذن الوجود كله ناطق بألسنة الأحوال والإنسان ناطق بألسنة الأحوال والأقوال، ولعمري إن في بعض الحيوانات من ينطق بألسنة الأقوال بأصوات يفهمها<sup>١١٤٨</sup> بعضهم عن بعض، وذلك لما فيهم<sup>١١٤٩</sup> من القرب إلى مرتبة ظهور جسم الإنسان، وآخر كل شيء شبيه بأول الآخر.

وإذا علمت أن الوجود ناطق فاعلم أن لكل نطق سمعًا واعيًا، فالوجود سميع كله، ولا كل له، فالسميع سبحانه متصرف فيما لا نهاية له.

واعلم أن كل فاعل في كل قابل، فالفاعل ناطق والمنفعل سامع، وكل منفعل أوجب فعل فاعل فيه فالمنفعل ناطق [٤٩/و] والفاعل سامع، وذلك لأن المنفعل فاعل لفاعلية الفاعل، وفاعلية الفاعل منفعة عن فاعلية انفعال المنفعل، فتعاكست حقائقهما، فعم حكم السميع فيهما، وهذا مجال رحب لمن فتح له بابه.

## [٢٠] اسمه العزيز سبحانه

<sup>١١٤٦</sup> ب: حسي.

<sup>١١٤٧</sup> ل - الأولى صرفته العادة.

<sup>١١٤٨</sup> ق: ففهمها.

<sup>١١٤٩</sup> ق: فهم.

ورد من البقرة في قوله تعالى: ﴿وَيُزَكِّيهِمْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ [البقرة، ١٦٩/٢]، واتفق على إيراد الأئمة الثلاثة، ١١٥٠ واشتقاقه من العز الذي هو الامتناع، وبهذا المعنى أورده النفري في موقف العز، ١١٥١ لكنه امتناع خاص، وهو أن حضرة العزة هي الوجدانية، والامتناع فيها هو امتناع وجدان الغير معه، فكأنه امتنع عن الأغيار، فيدخل في معناه الاسم الأحد سبحانه، وإن أخذت العز الذي هو الغلبة كما قالت العرب: "مَنْ عَزَّ بَزَّ" فيدخل فيه الاسم الغالب والقاهر، وعلى كلا المعنيين فالاسم الأحد داخل في العزيز، لأننا إن اعتبرنا معنى [٤٩/ظ] الامتناع من وجدان الغير معه فالأحدية ظاهرة، وإن اعتبرنا معنى الغلبة فقد ذكرها النفري في قوله: "وواقف بمعرفة أتعرف إليه بالغلبة"، ١١٥٢ ومعنى الغلبة عنده ظهور حكم الفناء الماحي للأغيار، ولا شك أن محور الأغيار هو ظهور معنى الأحدية، فالاسم العزيز يظهر بالمعنيين جميعاً في حقيقة معنى الاسم الأحد سبحانه.

وأما ظهورات الاسم العزيز فحيث وجدت العزة فإن الوجود للرحمن وحده، فكل وجود وجد هو للرحمن وحده، فالعزة إذا اتصف بها وجود ما كان ذلك الوجود من ظهورات الاسم العزيز جلّ وعلا فان استندت العزة إلى الامتناع المرتبي اختص بها الاسم الله جلّت أسماؤه، ويختلط بالاسم الرحمن في جمع الجمع <في> حيث لا يُعتبر هناك اسم ولا مسمى، وقولي: "هناك" مجاز؛ إذ ليس المقصد ١١٥٣ المكان ١١٥٤ بل هو اعتبار

١١٥٠ الأسماء والصفات ٩٦/١؛ والمقصد الأسنى ٦٩؛ وشرح أسماء الله ١٠٤.

١١٥١ بداية موقف العز: "أوقني في العز، وقال لي: لا يستقل به من دوني شيء، ولا يصلح من دوني شيء، وأنا العزيز الذي لا تُستطاع مجاورته، ولا ترام مداومته، أظهرت الظاهر وأنا أظهر منه فما يدركني قربه ولا يهتدي إليّ وجوده، وأخفيت الباطن وأنا أخفى منه فما يقوم عليّ دليله ولا يصح إليّ سبيله". مواقف النفري، موقف العز ١-٢؛ شرح مواقف النفري للضعيف التلمساني ٥٨-٦٩.

١١٥٢ "قوله: وواقف بمعرفة أتعرف إليه بالغلبة. قلت: معناه أن يغلبهم الحق تعالى على وجودهم بمحوهم فيكون من أمره ﴿وَاللَّهُ عَلِيمٌ أَمْرُهُ﴾ [يوسف، ٢١/١٢]، فاصطلامهم غلبة، وهؤلاء سالكون بالله تعالى لا بأنفسهم، وطريقهم الذكر لا الفكر، وأكثرهم أهل الخلوات والمجذوبون منهم وإن لم يدخلوا الخلوة." شرح مواقف النفري للضعيف التلمساني ٨٥.

١١٥٣ ب ل: للقص.

قطع الاعتبارات، وإنما أُلجأ إلى ذكر هذا ذكر عود العزيز باعتبار إلى الرحمن وباعتبار إلى الله، فأردت أن أذكر المطلع الذي [٥٠/و] بين هذين الاسمين اللذين هما أصل الأسماء كلها، ولا شك أن المطلع هو حضرة جمعها، وهو جمع الجمع، فقد جاء الكلام بطريق ليس بالذات.

فنعود ونقول: إن كلا المعنيين المقدم ذكرهما قد تبين رجوعهما إلى الاسم الأحد وذلك لصدق الغلبة في الأحديّة والامتناع فيها فإذن امتناعه تعالى على الأبصار ظاهر، فإنه ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ [الأنعام، ١٠٣/٦]، فهو العزيز تعالى على مرتبة الأبصار، والمعنى الذي به امتنع على الأبصار هو بعينه يمتنع به عن إدراك الحواس كلها، وهو العزيز سبحانه بالنسبة إلى إدراك القوى الباطنة، فإن ذاته مقدسة عن أن يحضرها الخيال لأنه لو أحضرها لحصرها، وهي منزّهة عن الحصر، وكذلك القوة الوهميّة والذكرية، فإن القوة الذاكرة لا تتعلّق بالذات، إنما تتعلّق بما يعينّه الإيمان لا ما يتحقق بالعيان.

والقوة الحافظة إنما تحفظ ما اتصلت به المشاعر والمدارك، ولقائل ١١٥٥ أن يقول: إن العقل وحده هو المختص بهذا الشأن، فنقول: إن العقل في عقل عن رؤية الكنه وإنما يتعلّق بالصفات، [٥٠/ظ] وما علم الصفات أيضًا إلا من الحس، فإنه لو لم ير الحي لم يعلم الحياة، ولو لم يظهر له الموصوف بالعلم أو غيره لم يظهر له الصفة، وكان كالأكمه بالنسبة إلى إدراك عقله الألوان، ١١٥٦ إذ لا يعرف منها إلا أسماءها، ومدركات الحس إذا قيست عليها معاني أسائه تعالى لم ينهض قياس الغائب على هذا الشاهد بحصول معنى كنه الذات في العقل، فالعزيز تعالى ظاهرة أحكامه في مراتب أطوار الإدراكات عقلاً، وأما نقلاً فأمر إيباني لا عياني، فهو العزيز تعالى عن إدراك أهل العقل وأهل النقل، ومراتب العباد ومن فوقهم من الصوفيّة هي في ضمن المعقول والمنقول، فليس لهاتين الطائفتين إلهام بكنه العزيز سبحانه وهاتان الطائفتان هما خواص العوام، وأما الفلاسفة والمتكلمون فهم عوام فقط، وأما أهل فروع الشريعة المطهرة فإن عملوا بما علموا

١١٥٤ ب ل: مكان.

١١٥٥ ب - ولقائل.

١١٥٦ ب ل: للألوان.

منها فهمُ العباد وقد ذُكرَ حالهم وإن لم يعملوا فهم في خُطَّةٍ خَسَفٍ لأنَّ علمهم حِجَّةٌ عليهم، وإنَّما لحقوا بالعباد إذا عملوا بها علموا، لأنَّ العباد لا يصحَّ لهم العمل بغير علم، فالعلم [٥١/و] بالشرعية هو مبدأ العبادة، وهو من العمل الصالح إذا اتصل به العمل بمقتضاهُ، وإلا فهو عمل قد حُبِطَ أو هو أقربُ إلى السيئة لقيام الحجة به على صاحبه، فكان نجاةً فصار هُلكًا. ١١٥٧

والعزيرُ بالنسبة إلى من ذكر هو بمعنى الامتناع، فإن قلت: فمن هم الخاصة إذا قررت أن من تقدّم ذكره هم طوائف العوام؟ فالجواب أن الخاصة هم أهل المعرفة، ونعني بأهل المعرفة أهل التجليات والشهود الذين قد فُتيت في التوحيد بعضُ رسومهم وبقي بعضها، فهؤلاء هم الخاصة، وهم الذين يتعرّف الحق تعالى إليهم بالاسم العزيز لا بمعنى الامتناع المحض، كما كان في حقّ مَنْ ذُكِرَ قَبْلُ؛ بل بمعنى الغلبة ويكون عزٌّ بمعنى غَلَبَ، ومعنى الغلبة هنا كما قدّمنا هو استيلاء المحو على مراتب رسومهم بحسب ظهور ١١٥٨ التجليّ الحاصل لهم، فهي غلبةٌ لظهور الوحدانية على رسوم الكثرة، فتفهرها كقهر النور للظلمة، فإنّ الجهل ظلمةٌ، والتجلي يرفع الظلمة، ويبقى العزيز سبحانه في ذلك المقام وحده.

فإذن معنى الغلبة ظاهر ومعنى الامتناع أيضًا ظاهرٌ، [٥١/ظ] وذلك أن ١١٥٩ السالك يروم أن يرى الحقّ لغلبة شوقه عليه فإذا حصل له الشهودُ أفنى التجليّ رسم إرادة الرؤية من الرائي، لأنّ التجليّ ١١٦٠ يدكُّ طور المتجليّ له، و﴿جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا﴾ [الأنعام، ١٤٣/٦] وهذه غلبة، وإن شئت قلت: امتناع.

وأما خاصّةُ الخاصّة فهم أهل الفناء الذي لا يبقى معه رسمٌ ولا يتعيّن فيه صفةٌ ولا اسمٌ، وقولنا: "إنهم خاصّةُ الخاصّة" مجازٌ، لأنّ مقامهم ليس ممّا فيه نسبة لخصوصٍ أو عمومٍ، وأمّا مَنْ فوق هؤلاء وهم أهل البقاء بعد الفناء فلهم كلامٌ غيرُ هذا، فإنّ الاسمُ العزيزُ تعالى ظاهرُ الحكم في أطوار الخاصّة أيضًا، وهو

١١٥٧ مصدر "هلك" يهلك ويهلك، هلاكًا وهلوگًا ومهلكًا ومهلكًا وتهلكًا وهلكًا. لسان العرب، مادة "هلك".

١١٥٨ ب ل: طور.

١١٥٩ ب ل: لأن.

١١٦٠ ل: المتجليّ.

أعظم ظهورًا في طور خاصّة الخاصّة لاصطلامه بالغلبة، وأمّا أطوارًا ١١٦١ أهل البقاء بعد الفناء فظهور الاسم العزيز هنالك كظهور سائر الأسماء، لأنّها حضرة الذات في نفسها فتتعيّن فيها أسماؤها لذاتها فلا أثر هنالك للأغيار.

### [٢١] اسمه الكافي جلّ وعلا

[٥٢/و] شاهده في سورة البقرة قوله تعالى: ﴿فَسَيَكْفِيكَهُمُ اللَّهُ﴾ [البقرة، ١٣٧/٢]، ولم يذكره الغزالي، ١١٦٢ والمراد الكافي تخلّقه، أو الكافي من توكلّ عليه، فالاعتبار الأوّل: هو قول الخلق بأسرهم علوًا وسفلاً وجزءًا وكلاً وناطقًا وغير ناطقٍ نطقًا ١١٦٣ حاليًا، حسبى الله، ومعناه الكافي أمّا أنّه الكافي في ١١٦٤ إظهار الموجودات فلائّه ما أظهرها غيره، وهي قد ظهرت فلا شكّ أنّه الكافي في إظهارها، وهي إمّا جواهر عقلية أو نفسية أو روحانية أو جسمانية، وإمّا أعراض على اختلافها والله تعالى في إيجادها هو الكافي، وهذا من دخول الكافي في الاسم الخالق تعالى، ويدخل أيضًا في الاسم الرّازق فيكون هو الكافي تعالى الكافل أرزاق العباد، وأرزاق العباد مختلفة بحسب اختلاف أغذيتها.

فأمّا القلم ١١٦٥ الأعلى فرزقه التجلي، وهو مقتضى الاسم الرّازق ١١٦٦ في حضرة الأزل، والرزق هناك نورٌ وحقيقته المدد الذي يتّصل بالقلم ١١٦٧ الأعلى فيصير كتابةً عقليةً في صفحة اللوح المحفوظ، والقلم في تلك الحضرة ليس له غذاء إلا ذلك المدد، [٥٢/ظ] فهو كافٍ تعالى في استمرار ذلك الرزق، ويتفصّل ذلك

١١٦١ ب: ظهور.

١١٦٢ الأسماء والصفات ١/١٩٢؛ وشرح أسماء الله ٥١٢.

١١٦٣ ب ل: نطقياً.

١١٦٤ ب - في.

١١٦٥ ق: العلم.

١١٦٦ ب: الرزاق.

١١٦٧ ق: العلم.

الرزق في اللوح ويظهر فيها دونه إلى حضرة الأجسام فتغذى الأجسام منه أغذيةً مختلفةً بحسب قوابلها، فتتفصل حقائق الاسم الكافي في أطوار الأرزاق إلى الأبد.

وإن أردت الاختصار في الاسم الكافي فلنقل: إنه كافٍ في ظهور مقتضيات الأسماء كلها، وهي لا ١١٦٨ تتناهى فيكون تفصيل الاسم الكافي لا يتناهى، ولو أخذت في تفصيل أحكامه لاستنفدت عمر الدنيا ثم لا تكون نسبة ما ذكرته إلى ما لم أذكره إلا كنسبة المتناهي إلى غير المتناهي؛ إذ لا تتحقق بينهما نسبةً محصّلةً.

ثم إن كل شيء كفى شيئاً في شيء بأي ١١٦٩ شيء من الاعتبار كان هو من تصرف الاسم الكافي تعالى، لأن المعاني لا تحملها إلا الذات، ولا ذات إلا له، وكل فعل أو صفة فله ذات ولا ذات إلا له، ١١٧٠ فيرجع الحكم أن نقول: لا هو إلا هو، ولتقف هنا فيكون هذا القول كافياً والكافي هو تعالى.

#### [٢٢] اسمه الرَّؤُوفُ تعالى

[٥٣/و] وآيته من البقرة قوله تعالى: ﴿ إِنَّ اللَّهَ بِالتَّائِسِ لَرؤُوفٌ رَّحِيمٌ ﴾ [البقرة، ١٤٣/٢]، وهذا الاسم الكريم ذكره الغزالي والبيهقي وأبو الحكم ١١٧١ وفيه أربع لغات:

[١] رُؤُوفٌ - مضموم الهمزة مُشَبَّعةٌ - [٢] ورؤُوفٌ - مضموم الهمزة غير مُشَبَّعةٍ - [٣] ورأفٌ - بإسكان الهمزة - [٤] وحكى الكسائي والفراء: رُئُفٌ - بكسر الراء وإسكان الهمزة -

وقالوا في اشتقاقه: من شدة الرحمة، "رئف العراق لرأفته بأهله"، فمعنى الاسم شدة الرحمة فيرجع إلى الاسم الرحيم بخصوص وصفه، وأما بعموم وصفه فيرجع مع الأسماء الوجودية إلى الاسم الرحمن في حقيقة الاسم الرحيم، وقد سُرحَتْ فنستغني بها عن إعادتها ههنا.

١١٦٨ ب - لا.

١١٦٩ ب ل: أي.

١١٧٠ ل - وكل فعل أو صفة فله ذات ولا ذات إلا له.

١١٧١ المقصد الأسنى ١٢٤؛ والأسماء والصفات ١/١٥٤؛ وشرح أسماء الله ٥١٧.



### [٢٣] اسمه الإله الواحد

وآيته من سورة البقرة ﴿وَاللَّهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ﴾ [البقرة، ١٦٣/٢]، وأجمع الثلاثة على ذكره، ١١٧٢ وهو مشتق من الإلهة وهي العبادة، ومعناه المستحق لعبادة خلقه دون من نسبوا إليه الإلهة، ١١٧٣ ولذلك أكده بقوله: ﴿إِلَهٌ وَاحِدٌ﴾، أي المعبود حقيقة هو الإله [٥٣/ظ] وحده تبارك وتعالى، والعبادة خضوع من العابد للمعبود، ويظهر ذلك الخضوع بصور مشروعة، وتلك الصور المذكورة في العبادات من كتب الفقه، وبصور أخرى في معنى الصور المشروعة، فهي كالمقيسة عليها، فهي فروع إن صدق القياس، وإلا فشبيهة بالفروع، والثمر من هذه الفروع هو ما صدق فيه القياس، والثمرة بالنسبة إلى العباد حصول الوعد الجميل، وبالنسبة إلى الصوفية تهيو النفوس للعرفان؛ ١١٧٤ بتزكيتها من الأخلاق المذمومة، وفي ضمن ذلك محبة الخلق لمن زكت نفسه، وثمرتها بالنسبة إلى العارفين أهل السفر الأول أعلى من ثمرتها للمحيين، والمحبون فوق رتبة الصوفية وتحت رتبة العارفين، وثمرتها للمحيين حلاوة المواجيد والأحوال ولذتها دون مشاهدة، فهم متنعمون بعذاب الطلب الشديد وهم في الرتبة الأولى من مراتب أهل السماع وهم أحق به من الصوفية لا من العارفين، ومن أنكر السماع على العارفين أو المحييين فقد ظلم بوضع الإنكار في غير موضعه، فما ذكرنا بعض ثمرات العبادة، والعبادة [٥٤/و] مختلفة بحسب مراتب العابدين، وإن جمعتهم الصور المشروعة ظاهراً فهم مختلفون في تناولها.

وأما في الفروع المقيسة عليها فليست الصور فيها إلا بحسب أهل العبادة، فلكل مقام منهم عبادة تصدُر عنهم؛ بل وبحسب كل استعداد بل وبحسب كل شخص؛ بل ١١٧٥ وبحسب كل زمان ومكان؛ بل ١١٧٦

---

١١٧٢ ليس اسمه الإله الواحد في "الأسماء والصفات" و"المقصد الأسنى"، وفي شرح ابن برجان اسمين مستقلين اسمه الإله (ص ٢٧)، واسمه الواحد (ص ٣٢).

١١٧٣ ب ل - وهي العبادة ومعناه المستحق لعبادة خلقه دون من نسبوا إليه الإلهة.

١١٧٤ ل: العرفاني.

١١٧٥ ق - بل.

١١٧٦ ق - بل.

وبحسب أمزجة العباد وما يلحق وجودهم من اللواحق المقارنين،<sup>١١٧٧</sup> وبحسب ما تصل قدرتهم إلى عمله أو إلى تركه، فإن عبادتهم منها أفعال ومنها تروك هي في أثارها كالأفعال في وقت أو حال أو مرتبة، وفي وقت أو حال أو مرتبة هي أعلى، وهذه الأفعال والتروك هي متنقلة لا تستقر من أجل عدم استقرار أهل السلوك في مقام واحد، وتلك التنقلات تقتضي أن ما كان واجباً أن يفعل فيصير واجباً أن يترك وبالعكس، ومنه قولهم: "حسناً الأبرار سيئات المقربين"<sup>١١٧٨</sup> وبالعكس.

ومن جملة التنقل أن ما يكون بالأفعال البدنية يعتاض عنه بالتوجهات القلبية والروحانية والمعنوية العقلية والدوقية والشهودية، ومراتب فيما بين [٥٤/ظ] ذلك وفيما فوقه لا يعرفها - ويرشد إلى سلوكه من غير غلط - إلا المكملون للسفر الثاني الآخذون<sup>١١٧٩</sup> في السفر الثالث، وكل هذه مآخذ<sup>١١٨٠</sup> داخلية في العبادات التي يستحقها الإله تعالى، وله إلى كل عباده نسبة تقتضي خصوصية بحسب الرتبة التي هي فيه، ومن حصل له قطع أطوارها كلها، فقد حصلت له العبادة بحسبها كلها<sup>١١٨١</sup> في نفس واحد، ويكون نومه ويقظته في حصول ذلك سواء، وليس لصاحب مقام من هذه المقامات كلها عليه اطلاع، وله الاطلاع على كل عابد وعبادة مما تحت مقامه، والغالب على من هذا حاله أن لا يعرف ولا يعظم، ولا يعرف به إلا من قرب من مقامه ورعى في مرامي مرامه.

فقد ذكرت في هذا الكلام كليات العبادة المختلفة الأحكام الخارج تفصيلها عن إدراك العوام، وكلها من مراتب تعلقات الإله الواحد تعالى، وللأسماء عبادة توجهها إلى المسمى، والمسمى واحد في المسميات، وللصفات عبادة توجهها إلى الموصوف بها، كانت ما كانت من جميع أنواع الصفات، وللذات توجه بالعبادة

---

<sup>١١٧٧</sup> ق ل: اللواحق والمقارنين.

<sup>١١٧٨</sup> نسبه الخطيب البغدادي إلى أبي سعيد الخزاز، تاريخ بغداد للخطيب ٤/٢٧٧.

<sup>١١٧٩</sup> ب ل: الآخذين.

<sup>١١٨٠</sup> ب: مأخوذ.

<sup>١١٨١</sup> ب + وينال ثمرتها كلها؛ ل - فقد حصلت له العبادة بحسبها كلها.

باعتبار كل [٥٥/و] ما توجه إليها من الأسماء والأفعال والصفات بأنواع الاعتبارات لقيامها في كل طور بوجوده وبمراتب وجوده وبرازخ ما بينهما كما قلت:

فما في تصارييف معنى الوجود م مجالاً لشيئية غيره

ولا فيه إلا الذي منه في تنوعه في مدى سيره

وتلك شؤون له ما الوجود م من خيرها هي من خيرها ١١٨٢

#### [٢٤] اسمه الشديد العذاب جلت قدرته

آيته من سورة البقرة قوله تعالى: ﴿وَأَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعَذَابِ﴾ [البقرة، ٢/١٦٥]، وانفرد بذكره أبو الحكم بن برجان، ١١٨٣ وشدة العذاب قوته، ومنه بلوغ الأشد، أي كمال القوة، والعذاب ضد النعيم، والعذاب إدراك المنافر، والنعيم إدراك الملائم، إلا أنه لا يختص النعيم والعذاب بأهل الإدراك، وإن اشترك النعيم والعذاب في الإدراك إلا أن الإدراك في نظر أهل الأذواق أعم منه في اصطلاح العلماء، وذلك لأن أهل الأذواق [٥٥/ظ] نظروا إلى حقيقة العذاب فوجدوه هو حقيقة النعيم، لكن القوابل المختلفة أوجبت أن تكون الحقيقة الواحدة مختلفة.

وستجد مصداق ذلك في جميع مراتب الموجودات ألا ترى أن ١١٨٤ الأمزجة المختلفة كيف يختلف قبولها، فيكون الإنسان الذي يغلب عليه البلغم يحب الحلو والصفراوي يكرهه، وتختلف الأمزجة في محبة الطعوم وبغضها، ويتنعم إنسان بصحبة شخص من الأناسي وغيره، يعدُّ صحبته عذاباً، ويتحاب قوم ويتباغض آخرون ١١٨٥ ويتوسط قوم ١١٨٦ الأمر.

١١٨٢ لم أجده في ديوانه رحمه الله.

١١٨٣ في شرح أسماء الله لابن برجان الشديد العقاب ٥٤٥.

١١٨٤ ل: إلى.

١١٨٥ ل: آخرين.

ومراتب ما بين ذلك كثيرة، منها: ما تُحسُّ فيه المنافرة، ومنها: ما لا تُحسُّ، وكذلك الملاءمة ومتوسّطات كثيرة بين ذلك، ويتجاوز أهل الأذواق هذا من الإنسان إلى الحيوانات فيرون ذلك في مآكلها ومشاربها ومسارحها في غدواتها ومراوحها في عشياتها، ووحوش البرِّ في اختلاف مطاعمها، والطير من جوارحها وغير جوارحها، وكيف بعضها ينتعم بأكل اللحم وبعضها يتضرر به أو لا يُسيغُه، وتجاوزوا ذلك إلى النبات والمعدن فوجدوا ذلك كذلك، وتجاوزوه<sup>١١٨٧</sup> [٥٦/و] إلى الأركان فوجدوه كذلك، ووجدوا أيضًا بين المعاني تناسبًا وتناظرًا، ورأوا النعيم عامًّا بكلِّ شيء اتصل به ملاءمته، ووجدوا العذاب عامًّا لكلِّ شيء اتصل به منافرة،<sup>١١٨٨</sup> وإن لم يكن له الإدراك المعروف حتّى أن النار إذا تمكنت من الحطب تُصوّت تنعّمًا لإدراك الملاءم، والحطب يُصوّت لإدراك المنافر، وبنيهما نزاعٌ وتغالبٌ يستمرُّ إلى أن يستحيل أحدهما إلى حقيقة صاحبه، فيصير إيّاه، وحينئذ يسكنُ التغالبُ، وقد قال أهل الطبائع: إن بعض الطبائع تفرح ببعض، وبعضها تنفر من بعض، وقد تحبُّ الطبيعة طبيعةً أخرى، وتلك الطبيعة تبغضها، وبالعكس في أطوار كثيرة. وبالجملة فالعذاب حقيقة واحدة والنعيم ضدّها، فالحقّ تعالى له من هاتين الحقيقتين اسمان المنعم والشديد العذاب، إلا أن أهل الشهود لما شهدوا وجدوا جيم الجنة جيم جهنم، ووجدوا ما به يعذب عين ما به يُنعم، قاله النفرّي،<sup>١١٨٩</sup> فالمنعم هو الشديد العذاب، ولو علم أهل الحجاب ما حقيقة العذاب لعلموا معنى المسألة التي حارت فيها أفكارهم، وهي من المعضلات عندهم، وذلك تحيرهم [٥٦/ظ] في كون الحقّ تعالى حكّم على قومٍ بالعذاب وحكم لقومٍ بالنعيم، فقال: "هؤلاء إلى الجنة ولا أبالي، وهؤلاء إلى النار ولا أبالي"<sup>١١٩٠</sup> فلو حقّقوا معنى قوله: "ولا أبالي" لعلموا المسألة، ونحن نلّمع ولا نُعلم ونُطمع ولا نُطمع،

<sup>١١٨٦</sup> ب: قوم.

<sup>١١٨٧</sup> ب: وتجاوزوا ذلك.

<sup>١١٨٨</sup> ق - ملاءمته، ووجدوا العذاب عامًّا لكلِّ شيء اتصل به.

<sup>١١٨٩</sup> سبق تخريجه.

<sup>١١٩٠</sup> الحاكم، المستدرک على الصحيحين، كتاب الإيمان ١/٨٥. وقال: "هذا حديث صحيح قد اتفقا على الاحتجاج برواياته، عن آخرهم إلى الصحابة، وعبد الرحمن بن قتادة من بني سلمة من الصحابة، وقد احتجا جميعا بزهير بن عمرو، عن

وذلك أنّ معنى "لا أبالي" تصریحٌ بالخلود في النعيم، أمّا أهل الجنة ففي الجنة، وأمّا أهل النار ففي النار، وكيف تبالي الذات من استمرار منافرة الصفات، وقد سبقت رحمتها غضبها وصححت إذ حصحص حقها بها أظهر إلى الرحمن نسبها لا نسبها، لكن لما انسبك ذهاب الكيان بالشديد العذاب حشر المتقون منه إلى الرحمن، فأهل الجنة في الجنة وأهل النار في النار، والنعيم بعد العذاب شاملٌ لهما في سائر الأطوار، وأيّ عذابٍ أشدّ من عذابٍ يُصيرُ المخالفَ مؤلِّفاً.

وقد علم أهل الطبيعة أنّ النار من شأنها أن تُفرّق المختلفات وتجمّع بين المؤتلفات وأجمع أهل الصنعة على أنّ مولودهم الفرار يُربّى حتى يصبر على النار، وكيف لا يفرق الناس فرقتين أو ليس الهادي والمضلل ضدّين، فهما يختلفان لاختلاف الاسمين حتى يذهب [٥٧/و] تخالف الرسمين فيتّفقا في الاسم الجامع، فيتفق في حقها الضائر والنافع، وهنالك يبطل حكم الشديد العذاب بدخوله في حقيقة الاسم الوهاب.

#### [٢٥] اسمه الغفورُ تعالى

أولُ وروده في البقرة في قوله تعالى: ﴿فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [البقرة، ١٧٣/٢]، وقد اتفق الثلاثة على إيراده،<sup>١١٩١</sup> واشتقاق الغفور من الغفر الذي هو الستر، ولذلك قيل: المغفر والغفور والغفار بمعنى، فقال العلماء: المعنى الساتر للعقوبة عمّن عفا عنه، وقيل: الساتر لذنوب من عفا عنه فيكون داخلاً في الاسم العفو بهذا المعنى، ويدخل في الاسم الرحيم، كما قال: ﴿لَا تَقْنُطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ﴾ [الزمر، ٥٣/٣٩]، والمراد المغفرة بدليل قوله عقيب ذلك ﴿إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا﴾ [الزمر، ٥٣/٣٩] إشارةً إلى الرحمة الخاصّة بالمغفرة، وهي من الغفور سبحانه.

واعلم أنّ الاسم الغفور يستعمل معاني الأسماء كلّها ويظهر بأحكامها فيغفر الذنوب بصراحة [٥٧/ظ] الغفران، ويغفر القبائح بنسبة الاسم السّتار، أي يسترها، وله مع الاسم الهادي نسبٌ مختلفة الصور فيغفر

رسول الله صلى الله عليه وسلم، وليس له راو غير أبي عثمان النهدي، وكذلك احتج البخاري بحديث أبي سعيد بن المعلّى، وليس له راو غير حفص بن عاصم. "ووافقه الذهبي.

<sup>١١٩١</sup> الأسماء والصفات ١/١٥١؛ والمقصد الأسنى ٩٥؛ وشرح أسماء الله ٥٣٦.

السهوات، أي يسترها عن قلوب الأولياء فلا تخطر لهم على بال، ويستتر الدنيا عن مطامح قلوبهم، وهي مغفرة، وهذه كلها أحكام الاسم الهادي، ويغفر الأخلاق المذمومة عن مقاصد الصوفية، أي يسترها فلا تطمح إليها نفوسهم، لأنها قد صيرت كرم الأخلاق ملكة فتنسى أصداده، وذلك غفر وستر بنسبة الاسم الهادي، ويغفر طلب الآخرة عن مطامح قلوب المحيين، فينسون ذكرها لشغلهم بالمحسوب، وذلك غفران بنسبة الاسم الهادي، ويغفر ذكر الحسنات عنهم فلا يرون لهم حسنة، لأنهم رأوها من الله لا من أنفسهم، وذلك بنسبة الاسم الهادي، ويغفر السوء، أي يستره عن مطامح شهود الوجود، فلا يرون إلا الواحد الحق، وذلك بنسبة الاسم الهادي، وإلى هنا ينتهي حكم الاسم الهادي.

وقد يبدو سائرًا بنسبة الاسم المضل فيغفر وجه المصلحة عن الضلال، فيعمون عنها، [٥٨/و] وهو غفر منه ﴿بَاطِنُهُ فِيهِ الرَّحْمَةُ وَظَاهِرُهُ مِنْ قِبَلِهِ الْعَذَابُ﴾ [الحديد، ١٣/٥٧]، وهو الجهل وذلك بنسبة الاسم المضل، ويغفر وجه الآخرة فلا يتعلق به قلوبهم، وهي نسبة الاسم المضل، فإن ستر عنهم وجه حسن الدنيا أيضًا فأولئك الأشقون بنسبة الاسم المضل، فلا يجدون حلاوة الدنيا ولا حلاوة طلب الآخرة.

ثم قد يستر عنهم وجه التوبة فلا يظهر الاسم التواب من مراتب وجودهم، وقد يستر عن التائبين وجه حسن التقدم إلى العمل الصالح، فإن التوبة باب العمل فيقفون عنه، وهم أهل الندامة على التفريط من غير استدراك الفئات، وهي نسبة من الاسم المضل، وقد يستر عنهم وجوه الترقيات فيقفون حيث انتهوا، وهي دقائق الاسم المضل أيضًا؛ إذ هو عيب، كما قال:

ولم أر في عيوب الناس شيئاً ككنقص القادرين على التمام<sup>١١٩٢</sup>

وقد يبلغ الاسم الغفور بهم إلى أن يبقى في قلب أحدهم حبة خردلة من الخير، وهم أهل النار الذين أهلها، وأما من في قلبه حبة خردلة من الخير فهم آخر من يخرج من النار، [٥٨/ظ] كما ورد في الحديث

<sup>١١٩٢</sup> ديوان المتنبي ٤٨٣.

النبيوي، ١١٩٣ وأما من خلا قلبه بالكليّة فهم أهل النار الذين هم أهلها، وهم بعد العذاب أشدّ النَّاسِ نعيمًا يوم تُعْمُ الرحمة، فإنَّ نسبة ﴿يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ﴾ [الفرقان، ٧٠/٢٥] تلحقهم، فتصير مراتب العذاب التي قطعوا أطوارها مظاهر للنعيم الذي لا يعرفه أهل الجنة، لكن أهل الجنة لو عُرِضَ عليهم لكان عذابًا في حقهم، فلذلك اختصَّ به هؤلاء، وأصل هذه المسألة الذي يرجع إليه أن نعيم أتباع الاسم الهادي ضدَّ لنعيم أتباع الاسم المضلّ، وإن كان المنعم من حيث الذات واحدًا والحقائق لا تتبدل، فلا جرم تتباين مداركهم في ملاقات الملائم الذي هو النعيم، حتّى يكون الذي ليس في قلبه حبة خردلٍ من الخير في نعيمٍ مساوٍ لنعيم الذي قد كمل الخير كلاً في قلبه.

وهي مرتبة طلبها السيّد المسيح، أي تكملة أن يكون الخير كلاً في قلبه، وشاهده قوله ١١٩٤ ليحيى عليه السلام: "عمدني"، قال يحيى عليه السلام: "أنت أولى"، فقال له المسيح: "دعني فأني أريد أن أكمل الخير كلاً" عندما أظهر التلمذة لمن هو [٥٩/و] أولى أن يكون تلميذاً له منه.

فتكملة البرّ كلاً هو ١١٩٥ تكملة الخير كلاً، وهو مقام الجمال، ويقابله مقام الجلال، وهم الذين كملوا البرّ كلاً فأخذتهم السطوة الإلهية حتّى بلغت إلى حدّ الاسم الشديد العذاب، فكانت نهاية ١١٩٦ مطمح نظر الاسم المضلّ فتلقاهم الاسم القيوم عند المطلع الذي ﴿تَطَّلِعُ﴾ منه النارُ ﴿عَلَى الْأَفْدَةِ﴾ [الهمزة، ٧/١٠٤]، فناولهم إلى الاسم السلام فكانت النار إذ ذاك ﴿بَرْدًا وَسَلَامًا﴾ [الأنبياء، ٦٩/٢١].

ومن هناك ورد الوارد في قضية إبراهيم خليل الرحمن، فإنّ الرحمة تخللت منه ما كان لولاها لتخللته النارُ، فإذا تلقاهم الاسم السلام أعطاهم الوصلة بالاسم المؤمن، فأمنوا بعد الخوف وهيمن الاسم المهيمُن بأن شملهم النعيم فتولاهم الاسم العزيز فعزّوا بعد الدلّ، وتناولهم الاسم الجبار بمعنى الجبر فكبرت مراتب

١١٩٣ البخاري في التوحيد، باب كلام الرب عز وجل يوم القيامة مع الأنبياء وغيرهم ١٤٦/٩.

١١٩٤ ل - أي تكملة أن يكون الخير كلاً في قلبه وشاهده قوله.

١١٩٥ ب: في.

١١٩٦ ل: بها.

نعيمهم من حضرة الاسم المتكبر، لأن القوم إذ ذاك تنقلوا في الحضرة من الحضرة بلا غيرية، فلذلك قال: ﴿سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [الحشر، ٥٩/٢٣]، فسبح هذه الحضرة عن الشرك، وفي هذه الحضرة يكون الغفران [٥٩/ظ] والستر إنما هو للسوى، فيتستّر السوى عنهم بحقيقة الاسم الغفار والغفور سبحانه، فكّل ستر في الوجود كان فهو ١١٩٧ من حقائق الاسم الغفور، ولذلك يرى أهل الكشف الحجب مجالي للحقّ وحضراتٍ لاستجلاء محاسن الحقيقة، ولذلك لم يكن نسبُ السترِ المكروه شرعاً وطبعاً وعقلاً ونقلاً خارجاً عن الاسم الغفور، فتلك الأستار ١١٩٨ إنما هي في الحقيقة أنوار وأين الظلم هيئات، وهي العدم.

### [٢٦] اسمه القريب تبارك وتعالى

أول وروده في البقرة في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ﴾ [البقرة، ١٨٦/٢]، ولم يذكره الغزالي، ١١٩٩ قال علماء الرسوم: معنى قربه إحاطة علمه بكل شيء، وأما القرب في اصطلاح هذه الطائفة فهو أنه يصير سمع الشاهد وبصره، وبالحملة جميع مشاعره ومداركه، وفي الحقيقة أن يُفنيه ويصير عينه.

قال الإمام زين العابدين: "لنا وقتٌ يكوننا فيه الحق ولا نكونه"، [٦٠/و] وهو هذا المعنى، وقال عليه السلام: "لي وقتٌ لا يسعني فيه غير ربّي"، ١٢٠٠ وهو هذا، واعلم أن الحق لا يكون ذات الشاهد ما لم يفن، وإليه أشار ابن الفارض في قوله ١٢٠١:

١١٩٧ ب ل: ضوءاً.

١١٩٨ ق: الأشياء.

١١٩٩ الأسماء والصفات، ١٤/١؛ وشرح أسماء الله ٤٧٩.

١٢٠٠ أوردته العجلوني في كشف الخفاء ٢٠٤/٢ بلفظ: "لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل"، وأضاف: "تذكره الصوفية كثيراً، وهو في رسالة القشيري بلفظ: "لي وقت لا يسعني فيه غير ربّي"، ويقرب منه ما رواه الترمذي في شمائله، وابن راهويه في مسنده عن عليّ في حديث: "كان صلى الله عليه وسلم إذا أتى منزله جزأً دخوله ثلاثة أجزاء: جزءاً لله، وجزءاً لأهله، وجزءاً لنفسه، ثم جزأً جزأه بينه وبين الناس"، كذا في "اللائي"، وزاد فيها. ورواه الخطيب بسند قال فيه الحافظ الدميّطي: إنه على رسم الصحيح، وقال القاري بعد إيراده الحديث: قلت: ويؤخذ منه أنه أراد بالملك المقرب جبريل، وبالنبي المرسل أخاه الخليل. انتهى، فليأمل.



فلم تهوني ما لم تكن في فانياً ولم تكن ما لم تُجتلي فيك صورتي ١٢٠٢

والمتصوّر عينُ هذه الصورة بلا حلولٍ، وإذا فني الشاهدُ في المشهود الحقّ كان الحقّ ولا شيء معه، ولذلك قال النفريّ: "الكبرياء هو العزُّ، والعزُّ هو القربُ، والقرب فوتٌ عن علم العالمين"، ١٢٠٣ ومعنى الفوت عن علم العالمين أنه لا يكون هناك معلومٌ إلا فني، فهذا هو الفوت عن علم العالمين.

فإذن القربُ هو أن يصير المشهودُ هو الشاهدُ، وقد ذكر ذلك النفريّ في قوله: "الشاهد الذاكر إن لم يكن حقيقة ما شهد حجبهُ ما ذكر". وفي رواية: "إن لم تكن حقيقته ما شهد حجبهُ ما ذكر"، ١٢٠٤ ومن أهل الشهود من لا يصل إلى أن يرى أن الحقّ تعالى عينُ ذات الأشياء لكن يقربُ من ذلك، فقال النفريّ في مثل حال هذا: "وقال لي: أدنى علوم القرب أن ترى آثار نظري [٦٠/ظ] في كل شيء فيكون أغلب عليك من معرفتك به"، ١٢٠٥ ومعناه أنه ما رأى شيئاً إلا ورأى الله تعالى أظهر عنده ١٢٠٦ من ذلك، فيغلب عليه أنه

١٢٠١ ب + شعر.

١٢٠٢ ديوان ابن الفارض ٣٢.

١٢٠٣ قوله: "وقال لي: الكبرياء هو العزُّ، والعزُّ هو القرب، والقرب فوتٌ عن علم العالمين. قلت: الكبرياء هو العز مع اعتبار تكبر عما ينافيه، والعز هو القرب مع اعتبار إحاطته بمن قرب إليه بصفة محوه عن نفسه وبقائه بربه، والقرب فوت عن علم العالمين مع اعتبار آخر وهو أن يمحو وصف العلم الذي هو لسان الفرق، ويبقى لسان الشهود وهو نطق الحقيقة لنفسها". شرح مواقف النفري للعفيف التلمساني ٨٣-٨٤.

١٢٠٤ ب - وفي رواية "إن لم تكن حقيقته ما شهد حجبهُ ما ذكر". "قوله: وقال لي: الشاهد الذاكر: إن لم يكن حقيقة ما شهد حجبهُ ما ذكره. قلت: وفي نسخة: "إن لم يكن حقيقة ما شهد حجبهُ ما ذكر" بغير هاء فيها والمعنى واحد. قوله: الشاهد الذاكر إن لم تكن حقيقته المشهودة هي الحقيقة الذاكرة نفسها وإلا كان ذكره حجاباً له، ولا شيء أصرح من هذا في أن المشاهد حال الشهود يكون هو حقيقة المشهود، وأنت أيها السيد المطالع لهذه الحروف إن ضعفت استعدادك عن قبول هذا الحكم فاعلم أن الشاهد والمشهود؛ وإن كانا واحداً إلا أن هذا هو البعد، وما يضرك أن يكون العبد يشهد نفسه إذا بقي عندك جانب الحق تعالى منزهاً عن أن تكون حقيقة من شهادته، وإن زاد بك المنع وقوي عندك لهذا المعنى ما يوجب الدفع، فلعلك تدفع أيضاً أن يكون الحق سمع عبده المتقرب إليه بالنوافل وبصره، إلا أنك لا تستطيع ذلك لثبوته في الحديث الصحيح. شرح مواقف النفري للعفيف التلمساني ٧٤-٧٥.

١٢٠٥ قوله: "وقال لي: أدنى علوم القرب أن ترى آثار نظري في كل شيء أغلب عليك من معرفتك به. قلت: ومعنى عبارته: إن

الحق أكثر مما يغلب عليه أنه ذلك الشيء، وهذا الشاهد فيه بقيّة هي التي أوجبت تردّده، وإن كان رؤية الحقّ تعالى أغلب على نظره من رؤية الشيء فهو في ذلك قد نال أدنى علوم القرب.

وإذا عرفت هذا عرفت أنّ القرب عند هذه الطائفة معناه غير معناه عند المحجّوبين، ونحن إنّما نعتبر فيه معنى ما يقوله أهل الله تعالى لا غيرهم فنقول: إنه داخل في الاسم الأحد وفي الاسم الصمد في أحد معنيّه. واعلم أنّ باب القرب هو الفناء، ولذلك قال: "وأنا العزيز الذي لا تُستطاع مجاورته"، ١٢٠٧ يعني أنّ مجاورته بالقرب تُفني، فكيف تستطاع مجاورة من مجاورته تُفني، ولي في هذا المعنى شعراً:

كيف يرجو الحياة وهو مع المهجر م قتيلاً وعند رؤياك يفنى ١٢٠٨

وإذا عرفت معنى القرب ظهر لك معنى القريب، وإذا عرفت [٦١/و] معنى القريب عرفت أنّ قربته تعالى هو بُعدّه، وليس قرب شيء هو بُعدّه، وإنّ قربته تعالى لا كقرب الشيء من الشيء، وإنّ البعد هو عدم ١٢٠٩ شهوده، كما قيل في المواقف: "تراني ولا تراني ذلك هو البعد"، ١٢١٠ "تراك وأنا أقرب إليك من رؤيتك ذلك

---

أدنى علوم مقام القرب أنك إذا نظرت إلى شيء مثلاً بالنظر الحسي أو العقل أو غيرهما ووجدت نظرك إليه تعالى أغلب عليك من معرفتك بذلك الشيء فهذا من أدنى علوم القرب، وذلك أنك لا ترى شيئاً إلا وترى الله تعالى قبله رؤية أظهر من رؤيتك ذلك الشيء. شرح مواقف النفري للعفيف التلمساني ٧١. وأورده في شرحه على المنازل مرتين ٣٨٩/١، ٦٦٤-٦٦٥/٢.

١٢٠٦ ب ل: عنده أظهر.

١٢٠٧ "قوله: وأنا العزيز، قلت: أي أنا القيوم الفرداني الذي لا تُستطاع مجاورته. قلت: يعني إلا به إذ بالقيوم يقوم مجاوره، وفيه معنى آخر وهو أن مشاهد القيومية يرى الوجود للقيوم تعالى ولا يجد لنفسه من ذاته وجوداً أصلاً فتتعدم ذاته بالأصالة في نظره، وذلك هو الفناء في حال الشهود، فكيف يجاوره من هو عندما يراه يفنى؛ فلذلك لا تُستطاع مجاورته". شرح مواقف النفري للعفيف التلمساني ٥٨.

١٢٠٨ ديوان العفيف التلمساني ٢٤١.

١٢٠٩ ل - عدم.

١٢١٠ تختلف العبارة في متن المواقف قليلاً. "قوله: رأني قلبك وما رأني، ذلك هو البعد. قلت: معناه أن القلوب كلها تراه تعالى لكنها تظن أنها رأت غيره، وذلك هو البعد، وهذا هو معنى قوله: رأني قلبك وما رأني". شرح مواقف النفري للعفيف

هو البعد" ١٢١١، وأما قرب الحقّ تعالى بعلمه ففي حضرة الحجاب، وقد ذكره العلماء. وأما في حضرة الكشف فإنّ علم كلّ عالم هو علمه، ولم يبق شيء إلا علم، فهو عالمٌ بكلّ شيء، فهو قريبٌ من كلّ شيء قريباً هو عينٌ واحدةٌ.

### [٢٧] اسمه المجيبُ تبارك وتعالى

أولُّ وروده في البقرة، وهو قوله تعالى: ﴿أَجِيبْ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ﴾ [البقرة، ١٨٦/٢]، واتفق عليه الأئمة الثلاثة، ١٢١٢ والمراد عند العلماء أنه يُجيب مسألة مَنْ سألَه فيعطيه إمّا معجلاً، وإمّا مؤجلاً، وإمّا أن يكفّ عنه سؤاً يقوم له مقام ما سألَه أو أعظم. ١٢١٣

وأما أهل الله تعالى فيرون [٦١/ظ] أنه الداعي أيضاً ولذلك قرن قوله تعالى: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ﴾ [البقرة، ١٨٦/٢]، ثم قال: ﴿فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي﴾، فجعل الاستجابة لهم في مقابلة دعائه، وإن كان معناه في التفسير غير هذا، غير أن الكشف يُرَجِّح هذا، فيرجع المعنى عندهم إلى أنه الداعي والمجيب.

وأما من امتحن عندهم رسم الأغيار فليس فيه ١٢١٤ عندهم ١٢١٥ داعٍ ولا مجيبٌ، فهو الداعي وحده وهو المجيبُ نفسه، والمحجوب يسمع الصدى ويعمى ويصم فلا يرى ولا يسمع الداعي الحقّ، فمن كان في حضرة قوهم: "ما رأيت شيئاً إلا رأيت الله قبله" كان كما قال المتنبّي:

التلمساني ٧٥-٧٦.

١٢١١ "قوله: تراك وأنا أقرب إليك من رؤيتك ذلك هو البعد. قلت: لفظه غامض لجعله الفاعل والمفعول ضميرين لمسمّى واحدٍ، وهو في اللغة ضعيف الاستعمال إلا في اصطلاح هذه الطائفة، فكثيراً ما يستعملونه وذلك قوله: "تراك" أي ترى نفسك وأنا أقرب إليك من رؤيتك، أي من رؤية نفسك، وهذا ظاهر المعنى وهو ألا يرى نفسه؛ بل يرى ربه تعالى لأن الوجود حقيقة لله عزّ وجلّ، ونسبته إلى العبد مجاز، فإذا رأى نفسه ولم ير من هو أولى منه أن يرى فذلك هو البعد". شرح مواقف النفري للعفيف التلمساني ٧٧.

١٢١٢ الأسماء والصفات ١/١٧٢؛ والمقصد الأسنى ١٠٦؛ وشرح أسماء الله ٤٨٠.

١٢١٣ ق ل: وأعظم.

١٢١٤ ل: عنه.

فَدَعُ كُلَّ شَعْرٍ غَيْرِ شَعْرِي فَإِنِّي أَنَا الناطقُ المَحْكِيُّ والآخِرُ الصِّدَاءُ<sup>١٢١٦</sup>

ومن كان في حضرة قولهم: "ما رأيت شيئاً إلا رأيتُ الله بعده"، فالأمر عنده بالعكس من هذا، ومن كان من حضرة قولهم: "ما رأيت شيئاً إلا ورأيت الله معه" فهو كما قيل:

رَقَّ الزجاجُ وراقت الخمرُ فتشابه فتشاكل الأمر<sup>١٢١٧</sup>

[٦٢/و] فكأنها خمرٌ ولا قدحٌ وكأنها قدحٌ ولا خمرٌ<sup>١٢١٨</sup>

وقد شهد أبو يزيد البسطاميُّ هذه الثلاثة<sup>١٢١٩</sup> ونطق بها وأخبر عنها، وقد نُقِلَ قولهم: "حججتُ فرأيت البيتَ ولم أر ربَّ البيتِ"، قال: "ثم حججتُ الثانيةَ فرأيتُ البيتَ وربَّ البيتِ"، ثم قال: "ثم حججتُ الثالثةَ فرأيتُ ربَّ البيتِ ولم أر البيتِ"، ومعناه أنه فني في نظره ما سوى الحقِّ تعالى فرأى<sup>١٢٢٠</sup> صاحب البيت هو عينُ البيت فثبت له العيانُ محو الكيان، فكان في نظره أن الله ولا شيء معه، وهذا المقام فوق تلك المقامات الثلاث.

وأما كيف الإجابة في نظر المشاهد فتفصيل أحكامها لا تتناهى، فمنه أن كلَّ مجيبٍ فهي<sup>١٢٢١</sup> إجابة الحقِّ تعالى، فهذا باب من أبوابها.

واعلم أن الإجابة لأهل السلوك أشرف منها لغيرهم - أعني في نظرهم - وإلا فهي متساوية ومتفاوتة بحسب تفاوت مراتبها، فمن إجابته لأهل السلوك ما قاله النفرى، وهو كلامٌ هذا معناه: "إن عارضك

١٢١٥ ل - عندهم.

١٢١٦ ديوان المتنبي ٣٧٣.

١٢١٧ ب ل + وموضع الإشكال قوله.

١٢١٨ ديوان صاحب بن عباد ١٧٦.

١٢١٩ ل: الثلاث.

١٢٢٠ ل: فرأيت.

١٢٢١ أي أجابته.

السوى فاصْرُخْ إِلَيَّ فَإِنْ نَصَرْتُكَ فَنَمَّ فِي [٦٢/ظ] نصري وإن أقمتك في الصراخ فَنَمَّ فيه، وإقامتي لك في الصراخ هو من نصري لك،<sup>١٢٢٢</sup> فالْحِظْ يا أخي كيف يكون الصراخ معدودًا من النصر، وذلك لآته إذا استمر في الصراخ كان خيرًا له من أن ينقطع باليأس من النصر، فإذن ما أقيم إلا في شيء هو خير، فإذن هو نصرٌ منه تعالى، وهي الإجابة للصارخ وهي من الاسم المجيب تعالى.

ومن جملة الاستجابة عند أهل الكشف إجابته ليونس عليه السلام في قوله: ﴿فَنَادَى فِي الظُّلُمَاتِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ﴾ [الأنبياء، ٨٧/٢١]، قال تعالى: ﴿فَأَسْتَجَبْنَا لَهُ﴾ ويعنون بهذه الظلمات ظلمات المحو، وهي العدم الذي لا أشد من ظلمته، فلما فني في ظلمة العدم لاح له وجه الحقيقة، فقال: ﴿سُبْحَانَكَ﴾ أي أنزهك عن أن يكون معك غيرك، واعترف بما كان فيه قبل الشهود من اعتقاد أن معه غيره، فقال: ﴿إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ﴾ والظلم هو وضع الشيء في غير موضعه في لغة العرب، فصرح بآته كان ظالمًا في اعتقاده وجود الأغيار، والاستجابة [٦٣/و] له بالنسبة إلى هذه الحضرة هي ١٢٢٣ أنه أراه أن ليس غيره فوجد بوجود الذات المقدسة، وهذا هو الذي يسمونه البقاء بعد الفناء فإذن هذه الإجابة هي من الاسم المجيب سبحانه، واعتبارات هذا الاسم لا تنحصر ونحن الآن نقتصر.

### [٢٨] اسمه السريُّ الحساب سبحانه

أول وروده في البقرة: ﴿وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾<sup>٢٢</sup> وَأَذْكُرُوا اللَّهَ فِي أَيَّامٍ [البقرة، ٢٠٢/٢]، ولم يذكره الغزالي<sup>١٢٢٤</sup> ومعناه أنه عالم بأحوال عباده، فيسر حسابهم عليها، وهو عند هذه الطائفة أن حسابهم من أنفسهم، وحقيقته أن يمتاز لكل أحد وجه الحقيقة فيظهر له: هل هو من قسطها أو من قسط الباطل، فمن كان من قسط الباطل احتاج إلى السبك حتى ينشأ نشأة أخرى ملاءمة للحقيقة، والحقيقة إما من قسط الاسم الهادي وإما من قسط الاسم المضل، وكلا الحقيقتين تقتضي النعيم: أما قسط المضل فيقتضي نعيمهم

<sup>١٢٢٢</sup> هذا نقلٌ عن مخاطبات النفري (ص ١٦٢) بالمعنى كما صرح المؤلف رحمته الله.

<sup>١٢٢٣</sup> ب ل: في.

<sup>١٢٢٤</sup> الأسماء والصفات ١/٢١٣؛ وشرح أسماء الله ٥٤٥.

بعد سبّكهم المعبر عنه بالعذاب، [٦٣/ظ] وأما قسط الاسم الهادي فمن أول الأمر أزلًا يحتاجون إلى السبّك، فإذاً ليس عذاب المعدّين عند الاسم المضلّ إلا رحمةً، وهو في نصيب الاسم الهادي يُسمّى نقمة، ولما كان الرسول ﷺ رسالته من حضرة الاسم الهادي سمي ذلك السبّك عذابًا، وهو حقّ.

فإنّ النطق إنّما هو عن ألسنة المراتب، ولذلك كانت عبارات أهل الله تعالى عن الحقّ بمقتضى المراتب يشبه أنها تجمع بين الأضداد، وليس كذلك؛ بل الحقائق لها عباراتٌ مراتبيّة لها، مختلفة بحسب اختلاف المراتب، قد تكون متضادّة فينطق المحقّق في المسألة الواحدة بلسانٍ مرتبةٍ ما فيُحسن أمرًا ربّما نطق عنه بلسانٍ مرتبةٍ ١٢٢٥ هي ضدّ تلك المرتبة فيقبّحُه، فيقول الجاهل المحجوب إنه جاهل أو إنه كاذب، والله المتنبّي حيث يقول:

وكم من عائبٍ معنيٍّ صحيحًا      وآفته من الفهم السقيم ١٢٢٦

وإذا عرفت أنّ الحساب هو من نفس المحاسب -اسم مفعول- وكان كلُّ واحدٍ يشغل بحسابٍ نفسه فيكون مجموع محاسبات الأَنْفُس [٦٤/و] هي حسابُه لهم تعالى؛ إذ ليست غيرُه فيُسرِع الحساب، والصورة هذه، ولو كان الحساب واحدًا بعد واحدٍ لَمَا أُسرِعَ فإذاً هو سريع الحساب تعالى ١٢٢٧ وتقْدَس.

وقد ذكر لي سيّد من سادات العلماء كان قد وقف على كلامي على الفاتحة، فقال: "إنّك قد أحسنتَ فيما ذكرته مثلاً في معنى سريع الحساب"، وكنت أنا قد أنسيته فاعتمدتُ على قوله، واختصرتُ هنا بنية الحوالة

---

١٢٢٥ ل + ما فيحس أمرًا ربّما نطق عنه.

١٢٢٦ ديوان المتنبّي ٢٣٢.

١٢٢٧ ق - إذ ليست غيرُه فيُسرِع الحساب والصورة هذه ولو كان الحساب واحدًا بعد واحدٍ لَمَا أُسرِعَ فإذاً هو سريع الحساب تعالى.

على ذلك الكلام، فمن أراد البسط في هذا الباب فليطالع ما ذكرته في شرح الفاتحة<sup>١٢٢٨</sup> على السنة المراتب لا على ظاهر التفسير.

### [٢٩] اسمه الحليم سبحانه

هذا الاسم العظيم اتفق على إيراده الأئمة الثلاثة،<sup>١٢٢٩</sup> وآيته من البقرة قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ﴾ [البقرة، ٢/٢٢٥]، حَمَلَ الحِلْمُ في لغة العرب مرّةً على أنه ضدُّ الجهل، ومرّةً على أنه ضدُّ الانتقام من المذنب، والحقُّ عندي أنه موافقةُ الصواب، فلا تَضَعُ السيفُ في موضعِ النَدَى ولا العكس.

وأما في حقِّ الحقِّ تعالى فهو العمل بمصلحة العبد، فربّما رآه العبد من جهله أنه انتقام، ولو عرفه لعلم أنه حِلْمٌ، وربّما رأى<sup>١٢٣٠</sup> لطفًا فعلم أنه حِلْمٌ واعتقد أنه قد كان [٦٤/ظ] يستحق العقابَ فعومل<sup>١٢٣١</sup> باللطف، وليس كذلك بل ما عامل أحدًا إلا بمُسْتَحَقَّه، ولا يستحقُّ أحدٌ إلا الإحسانَ ولكن<sup>١٢٣٢</sup> يلتبس الأمر على المحجوب فيعتقد أنه سُومِحَ أو عُوقِبَ على غير ما تقتضيه مصلحة، وهو جهلٌ، والحقُّ تعالى لو صفح عمّن يستحقُّ أن يظهر بالعقوبة لوضع الشيء في غير موضعه، وهو الظلم ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَمٍ لِلْعَبِيدِ﴾ [فصلت، ٤١/٤٦]، فإذا عقوبته وصفحه كلاهما حِلْمٌ؛ لأنَّ الحِلْمَ في الحقيقة هو موافقةُ الصواب، وفعله لا يعدو الصواب،<sup>١٢٣٣</sup> فهو الحليمُ سبحانه بهذا التفسير لا بما يعتقده المخالفُ.

وإذا علمتَ هذا علمتَ منه أنَّ تأثيرات الأسماء كلّها داخلَةٌ في معنى<sup>١٢٣٤</sup> الاسم الحليم؛ إذ هو موافقةُ الصواب في الفعل والترك، وأحكام الأسماء صواب فهي<sup>١٢٣٥</sup> كلّها داخلَةٌ في الاسم الحليم سبحانه فإن

<sup>١٢٢٨</sup> شرح الفاتحة للعفيف التلمساني، مخطوط تشستر بيتي، ٧١ و-٧٢ ظ.

<sup>١٢٢٩</sup> الأسماء والصفات ١/٣٤٩؛ والمقصد الأسنى ٩٤؛ وشرح أسماء الله ٤٦٨.

<sup>١٢٣٠</sup> ل - رأى.

<sup>١٢٣١</sup> ب ل: فقوبل.

<sup>١٢٣٢</sup> ب - ولكن.

<sup>١٢٣٣</sup> ق - وفعله لا يعدو الصواب.

<sup>١٢٣٤</sup> ب ل - معنى.

قلت: إنه إن فاته الحلم الذي هو الصفح عمّن يستحق العقوبة فاتته مكرمةً وكهال فالجواب أن كل من صفح عمّن يستحق العقوبة فهو صفحه لوحداية الفاعل في الكل، فإن قلت: إنك قد منعت من ظهوره بهذه الحقيقة تعويضاً عنها بمطاوعة الصواب، والصفح [٦٥/و] عمّن يستحق العقوبة قد يكون مما لا يوافق الصواب، فلا يكون الحق تعالى فاعلاً له، فالجواب أن موافقة الصواب هي أعم مما أشرت إليه، وهو أن يكون الصفح عن الجاني في نظر الأغيار صواباً مطلقاً، ونحن لا نقول به، ونقول: إن الصواب في كل صورة صورة مما يقع هو الصواب الموافق للمصلحة، ويكون قسط الحق تعالى في كل فعل موافقة الصواب، وقسط الأغيار الفرق، فيكون الصفح عن الجاني تارة صواباً وتارة خطأً، وهما في نظر المكاشف سواء في أنهما موافقان للصواب المحجوب عن نظر أهل الاعترا، فحصل من هذا أن فعل الحقيقة موافق ١٢٣٦ للصواب مطلقاً وأفعال الأغيار، ولا أغيار هناك إلا باعتبار أن يكون صواباً مرةً وخطأً أخرى، وهذه المسألة غامضة تحتاج إلى ترفق في النظر فهو الحكيم بالمعنى الجامع سبحانه.

### [٣٠] اسمه الخبير سبحانه وتعالى

[٦٥/ظ] أول وروده في البقرة في قوله: ﴿وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾ [البقرة، ٢/٢٣٤]، واتفق عليه الثلاثة الأئمة، ١٢٣٧ والخبرة خصوصاً وصف في العلم كما يقال الخبرة الباطنة والظاهرة، ومستند العقل المحجوب في اعترافه له ١٢٣٨ تعالى إنه الخبير كونه خلق الخلق، قال تعالى: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ﴾، وثم أعقبها ١٢٣٩ بقوله: ﴿وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ [الملك، ١٤/٦٧]، فإن اللطف في الإحاطة بالمعلومات أمكن، وبجري هذا اللطف هو القيومية، ومعناها قيام كل شيء به لطيفها وكثيفها، ولما كانت الكنائف أهون إدراكاً من اللطائف نسبت خبرته تعالى إلى اللطف، والعادة أن يقال: إن فلاناً لطيف الإدراك أي غواص على المعاني

١٢٣٥ ق - صواب فهي.

١٢٣٦ ب: موافقة.

١٢٣٧ الأسماء والصفات ١/١٢٥؛ والمقصد الأسنى ٩٣؛ وشرح أسماء الله ٢٧٥.

١٢٣٨ ق: قوله.

١٢٣٩ ق: اعتقد.



الخفيّة، والحقّ تعالى منزّه عن مثل ١٢٤٠ هذا، غير أنّه خاطبنا على قدر العقول المحجوبة، فعلى هذا يكون ذكر اللطف مناسباً لذكر الخبرة، ولا شك أنّ وجوده سارٍ بالقيومية فيما لطف أو كثف، فهو محيطٌ بكلّ شيءٍ علماً وعلمه ذاته فذاته محيطٌ بكلّ شيءٍ وهي - أعني الذات - هي التي تُشَيِّئُ الشَيِّئَاتِ وتُمَهِّي الماهيات، خلافاً لمن [٦٦/و] زعم أنّ الأعيان المعقولة غير مجعولات، فهي كثيرة في عالم الحجاب واحدة الجوهر في وحدانيّة ذلك الجناب، ولي في هذا المعنى بيتٌ شعريٌّ وهو:

وعيني ما كانت ولكن عيونها رنت فانتشت في طيّهنّ عيوني ١٢٤١

فسريانٌ قيوميته تعالى في كلّ ذاتٍ وصفاتٍ وأفعالٍ منها يقع العلمُ بكلّ شيءٍ، فهو يعلم الشيءَ من عينٍ ذلك الشيء، ومعلومٌ أنّ ذاته عينٌ علمها، وذاتها هي معلومها وعلمها، وغيرهما ممّا لا ينحصر، فهو الخبيرُ سبحانه وتعالى، وكيف لا تظهرُ الأشياءُ في وجوده، ووجوده هو النور، والنورُ أضواءٌ في الظلمة، ١٢٤٢ وإنّما الظلمة لم تُدرِكْ، وكيف تُدرِكْ الظلمةُ وهي إمّا عدمٌ محضٌ وإمّا سُلوبٌ عدميةٌ أو نسبٌ إضافيةٌ، وكلّ ذلك لا عينَ له في طورٍ من الأطوار، أمّا العدمُ الصرْفُ فظاهرٌ، وأمّا السلوبُ والنسبُ فوجودها ذهنيٌّ، والصورُ الذهنيّةُ من الوجود، وإذا حُقِّقَ ١٢٤٣ الأمرُ وُجِدَ ما في الذهنِ غيرَ المعدومِ الذي يتصورُه منه الذهنُ، ثمّ إنّه من [٦٦/ظ] المستحيل أن يتصوّرَ الذهنُ أصلاً معدوماً ١٢٤٤ خارجياً؛ بل إنّها يقال: إنّه تصوّر ما مصداقه خارجيٌّ، هذا في تصوّر ما يتصورُه الذهنُ من الموجودات الخارجيّة، فكيف النسبُ العدميّةُ، فإذن الظلمةُ

١٢٤٠ ب ل - مثل.

١٢٤١ ديوان التلمساني ٢٤٤.

١٢٤٢ ب ل: الظلم.

١٢٤٣ ل: تحقق.

١٢٤٤ ق ل: معلوماً.

لا تُدرك النور والنور يُدرك ذاته فيدرك في عين إدراكه ذاته ١٢٤٥ كل شيء، وأي خبرة أعظم من خبرة تكون في ضمن إدراك من إدراك ذاته، وذلك لأن ذاته لا تغيب عنه، فلا يغيب عنه شيء فهو الخير سبحانه.

### [٣١] اسمه القابض جَلَّتْ قدرته

أول وروده في سورة البقرة في قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ يَقْبِضُ وَيَبْصُطُ﴾ [البقرة، ٢/٢٤٥]، واتفق عليه الأئمة الثلاثة، ١٢٤٦ وهو في رأي العلماء بمعنى الباع أي يمنع من يشاء وفيه معنى الإمساك قال تعالى: ﴿وَيَقْبِضَنَّ مَا يُمَسِّكُنَّ إِلَّا الرَّحْمَنُ﴾ [الملك، ١٩/٦٧].

والتحقيق فيه من المنع فهو من الاسم الباع، ومرجعه إلى الاسم الله وما فيه من الإمساك فيرجع إلى الاسم الرحمن من حيث ما يدخل الاسم الرحمن في الاسم [١٩/٦٧] و[و] الله، فإن الإمساك لا يكون فيه الرحمة بالذات؛ بل بالعرض، فإن الرحمة بسط، والقبض ضد البسط فهو ضد حقيقة الرحمن، ولما نطقت التلاوة بقوله تعالى: ﴿مَا يُمَسِّكُنَّ إِلَّا الرَّحْمَنُ﴾ [الملك، ١٩/٦٧] علمنا أن المراد إمساك خاص تكون فيه الرحمة؛ لكن بالعرض كما ذكرنا، لأن الإمساك عند كمال مرتبة الظهور هو رحمة، مثاله أن التكوين للولد في الأرحام لو استمر ل زاد في الجنين أعضاء أخرى غير ما جرت به العادة، فتكون زائدة تؤدي إلى عذاب، فالإمساك عنها تكون رحمة، وكذلك لو كانت الزيادة في طول الأعضاء أو عظمها خارجاً عما تحتاج إليه لكانت عذاباً، وكذلك لو كانت الزيادة أشكالاً أخرى غير أشكال أعضاء الإنسان لم تكن رحمة؛ بل عذاب، وكذلك في كل موجود موجود ١٢٤٧ لو زادت خلقته عن قدر الحكمة لم تكن رحمة، وإن كانت الزيادات الوجودية كلها منسوبة إلى الاسم الرحمن والرحيم لما فيها من الوجود الذي هو الهادة لكل موجود.

١٢٤٥ ب ل - ذاته.

١٢٤٦ الأسماء والصفات ١/١٦٨؛ والمقصد الأسنى ٨٢؛ وشرح أسماء الله ٤٤٢.

١٢٤٧ ل - موجود.

وإذا علمتَ هذا علمتَ أنّ الإمساك عن تلك [٦٧/ظ] الزيادات المذكورة وأمثالها ممّا لا يتناهى هو رحمةٌ، فالإمساك إذن بهذا التفسير يرجع إلى الاسم الرحمن، لكن ذلك إذا استمسك<sup>١٢٤٨</sup> الاسم القادر، فإنّ القدرة إنّما تظهر بالإمساك عند كمالات الموجودات؛ إذ لو زادت عنها لانخرم وجود ذلك الموجود الذي تعلّقتْ به القدرة، فالإمساكات<sup>١٢٤٩</sup> هي تمام المقدورات، فيكون القابض من موادّ الاسم القدير سبحانه لكن باعتبار الاسم الرحمن بحسب ذاته؛ بل بحسب لواحقه،<sup>١٢٥٠</sup> فعلى هذا يكون الاسم القابض راجعاً إلى الاسم الله بالذات والاسم الرحمن بالعرض، ويأخذ منه الاسم القدير قدر ما يتمّ به القدرة.

وأما ما فيه من المنع فالقابض يكون في ذلك هو الاسم المانع، وذلك لأنّ الاسم المعطي يَبْسُطُ والاسم المانع يَقْبِضُ، فإذن الاسم القابض إذا استعمله الاسم القادر كان فيه من الرحمن مِمَّازَجَةٌ بالعرض، وإذا استعمله الاسم المانع لم يكن فيه من الاسم الرحمن إلا مجرد ما يقوم به حقيقة المنع، وهي رحمةٌ خاصّةٌ تظهر بها حقيقة المنع فقط، ولا يكون [٦٨/و] فيها للرحمن غير ذلك، وبقية حقيقة الاسم المانع ترجع إلى الله لا إلى الرحمن، وكلاهما - أعني الاسم الله والاسم الرحمن - راجعان<sup>١٢٥١</sup> إلى الذات لا بالحقيقة الاسميّة؛ بل من حيث اعتبار أن تكون الذات ولا شيء معها.

### [٣٢] اسمه الباسط تبارك وتعالى

أول آية ذكر فيها في ترتيب التلاوة في سورة البقرة في قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ يَقْبِضُ وَيَبْسُطُ﴾ [البقرة، ٢/٢٤٥]، واتفق على إيراد الأئمة الثلاثة،<sup>١٢٥٢</sup> وقد خصّه العلماء ببسط الرزق لقوله تعالى: ﴿يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَن يَشَاءُ﴾ [الإسراء، ١٧/٣٠]، ويعنون بالرزق<sup>١٢٥٣</sup> المقتات أو ما كان في معناه أو ما أدى إليه.

<sup>١٢٤٨</sup> ق ب: استمده.

<sup>١٢٤٩</sup> ب: فالإمساك.

<sup>١٢٥٠</sup> لعل المقصود: لا بحسب ذاته بل بحسب لواحقه.

<sup>١٢٥١</sup> ب ل: يرجعان.

<sup>١٢٥٢</sup> الأسماء والصفات ١/١٦٧؛ والمقصد الأسنى ٨٢؛ وشرح أسماء الله ٤٤٢.

ومعناه عند أهل الأذواق أعمُّ وهو في مقابلة الاسم القابض فتكون معانيه معادَّةٗ ١٢٥٤ لمعاني الاسم القابض في المقابلة، ويُفهم من ذلك المراتب المذكورة في الاسم القابض، فتَطَّلَع منها على معاني الاسم الباسط، وكذلك القول في العكس.

فاعلم أنَّ عالم الجمال هو داخلٌ في الاسم [٦٨/ظ] الباسط، وهو المقام الذي شَرَّف بعيسى عليه السلام فكان لا ينظرُ إلا الجمالَ، ولا يتصرَّف ١٢٥٥ بشيءٍ من أسماء الانتقام، والمستولي عليه الاسم الرحمن، فالاسم الباسط يستمدُّه الاسم القادر في مبادي الإيجادات وأوساطها، فإذا أتت إلى نهايتها تلقاه الاسم القابض فوقها عند الغايات، فيكون عطاء الاسم القابض المنع للقادر عن تعدي ما لا يكون من تمامات الإيجاد.

فالاسم المعطي للباسط والاسم المانع للقابض، ولما كان الاسم الباسط هو الممدد لعالم الجمال كان الاسم القابض هو الممدد لعالم الجلال، وهما حضرتان متقابلتان تجمعهما حضرة الكمال، وحضرة الجلال هو مقام المتشرَّف بموسى عليه السلام، ولتقابل هاتين الحضرتين تقابل الفعل من موسى عليه السلام ومن عيسى عليه السلام، فقتل موسى عليه السلام سبعين ألفاً، في قوله تعالى: ﴿أَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ﴾، ١٢٥٦ وقال عيسى عليه السلام: "إذا لطمك على خدك فأدر له الخد الآخر"، ١٢٥٧ فأساء الانتقام للاسم الجليل من مقام الجلال، وأساء الإنعام للاسم الجميل من مقام الجمال، والاسم المهيمن هو للحضرتين من [٦٩/و] مقام الكمال.

---

١٢٥٣ ل - لقوله تعالى: ﴿يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَن يَشَاءُ﴾ ويعنون بالرزق.

١٢٥٤ ب: معادلة.

١٢٥٥ ب ل: يصرف.

١٢٥٦ قال الطبري في جامع البيان ٧٦/٢: "حدثنا الحسن بن يحيى قال، أخبرنا عبد الرزاق قال، أخبرنا معمر عن الزهري وقتادة في قوله: ﴿أَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ﴾ [النساء، ٦٦/٤] قال: قاموا صفين يقتل بعضهم بعضاً، حتى قيل لهم كُفُوا. قال قتادة: كانت شهادة للمقتول وتوبةً للحَيِّ".

١٢٥٧ إنجيل، لوقا ٦: ٢٩.

وأهل غلبة الرجاء ينظرون بالاستعداد إلى حضرة الجمال، وأهل الخوف ينظرون بالاستعداد إلى حضرة الجلال، وهاتان الطائفتان هم العبّاد، وأمّا الصوفية فليس الرجاء والخوف من أوصافهم، وذلك لأنّ الرجاء طمَعٌ، وهم يطالبون أنفسهم بمفارقة الطمع، لأنه من سفساف الأخلاق، وأمّا الخوف فهو جبنٌ وبُخلٌ، إمّا بأنفسهم وإمّا بأموالهم، وأيُّ ما كان فهو من قسمِ سفساف الأخلاق، ولم أقصد بالصوفيّة مَنْ سُمِّي بهذا الاسم بين الناس؛ بل من تحقق بمقام التصفوّ وهو تبديل الأخلاق المذمومة بالأخلاق المحمودة، إلّا أنّ بعض الناس يتوهم أنّ الخلق الحسن هو أن لا يقابل السيئة إلا بالحسنة مطلقاً؛ وليس كذلك، لأنّ هذا يخصّ مقام الجمال، والصوفيّ في تركيته لنفسه إنّما يجاذي حضرة الكمال، وهي الجامعة للجمال والجلال، فيكون في الصوفي الإنعام والانتقام، لكن لا ينتقم لنصرة نفسه ميلاً مع الهوى؛ بل إن كان قد أقيم في مقام من فوّض إليه إقامة الحدود فإنّه يقيمها ولا يأخذ [٦٩/ظ] فيها لومةً لائمٍ، كما قيل عن رسول الله ﷺ إنه ما انتقم قطُّ لنفسه إلاّ تُتّهك حرمةٌ هي لله فينتقم لله بها.

والفرق بين الصوفيّ والمحقّق - وإن تساويا في الفعل - أنّ ١٢٥٨ المحقّق شهد حضرة الكمال وتحقّق بها، والصوفيّ حُجب ١٢٥٩ فيما لتلك الحضرة من الجلال ١٢٦٠ وتحقّق بها، فإذن للصوفيّ قسْطٌ من الجمال والجلال والمحقّق فيهما المالك لذلك أو الواصل الذي به يهتدي كلّ سالكٍ، فحصل ممّا ذكرناه أن ما كان في هذه المقامات المذكورة يخصّ جانب الإنعام فهو للاسم الباسط، ومقابلات أحكامه هي للاسم القابض.

واعلم أنّ أول النهار للاسم الباسط إلى أن تزول الشمس، ثمّ يتولّى بقية النهار الاسم القابض إلى أن تغرب، ثم يتولّى الليل الاسم الباسط ليبسط البواطن من قوى الإنسان وذوات الحيات وقوى الحياة وقوى النبات وما تحته بسطاً طبيعياً، فيحصل في الظواهر السُّبُات، ١٢٦١ وفي البواطن الحركات إلى مثل حدّ الزوال من

١٢٥٨ ب: لأن.

١٢٥٩ ق - حُجب.

١٢٦٠ ق: الطلال.

١٢٦١ ب ل: الشئيات.

النهار، وذلك منتصف الليل ثم يتولّى ١٢٦٢ الاسم القابض [٧٠/و] للبواطن، فيكون الاسم الباسطُ مُدًّا ١٢٦٣ للاسم الباطن في الليل ومُدًّا ١٢٦٤ للاسم الظاهر في النهار، ويكون القابضُ على العكس من ذلك. وكذلك أيضًا يقتسمان العام - أعني الاسم الباسط والاسم القابض - فيكون بينهما تلك النسبة بعينها هذا في الاقسام التفصيلي، وأما في الاقسام الإجماليّ فيكون الشتاء والربيع في الاسم الباسط، فإن الشتاء والربيع حضرتان للإيجاد وهو بسطٌ، كما قال ابن عباسٍ في قوله تعالى: ﴿يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَن يَشَاءُ﴾ [الإسراء، ١٧/٣٠]، وفي قوله: ﴿وَفِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ﴾ [الذاريات، ٥١/٢٢]، فقال: هو المطر وهو عالم الشتاء الذي فيه ١٢٦٥ بسط الرزق، وكذلك عالم الربيع فإنّ فيه يظهر حكم الإيجاد البسطي، وأما عالم الصيف والخريف فهما من ١٢٦٦ عالم الاسم القابض، لتام إدراكات الثمار التي هي نهايات الإيجاد الشتوي والربيعي، كما قدّمنا من أنّ الاسم القابض له تعلقٌ بإتمام المقدورات، وهو عالم الصيف والخريف، فالاسم القابض له الصيف والخريف، والاسم الباسط له الشتاء والربيع، فإن قلت: إنّنا رأينا الحيوانات في الشتاء تنقبض، وكلّمنا انقبض [٧٠/ظ] فهو للاسم القابض، فالجواب أنّ ذلك بالعرض ١٢٦٧ فإن كلّ عالمٍ من عوالم الأسماء فيه كلّ عالمٍ من عوالم الأسماء، وإنّ كلّ شيء فيه كلّ شيء وإنّما الحكم للأغلب، فتنسبُ العوالم إلى الاسم الذي هو أظهرُ حكمًا في ذلك الزمان، ويبقى من دونه منطويًا فيه.

واعلم أنّ أعمار الحيوان ومن دونهم ومن فوقهم من الإنسان فإنّ فيها أسنانًا ١٢٦٨ مختلفة، فسنّ النمو للاسم الباسط إلى سنّ الوقوف، ثمّ ينتقل الحكم إلى الاسم القابض من سنّ الوقوف إلى أن يحلّ الأجل، ولكلّ

١٢٦٢ ق: يتولّاه.

١٢٦٣ ق: ممّد.

١٢٦٤ ق: ممّد.

١٢٦٥ ب ل: منه.

١٢٦٦ ب - من.

١٢٦٧ أسنانا يعني.

١٢٦٨ ب ل: في العرض.

أجل كتاب، ولكل كتاب أجل، والكتاب للاسم الباسط والأجل للاسم القابض، فالقابض مانع والباسط مُعطٍ.

### [٣٣] اسمه الحيُّ تبارك وتعالى

أول وروده في البقرة من قوله تعالى: ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ﴾ [البقرة، ٢/٢٥٥]، واتفق على إيراد الأئمة الثلاثة، ١٢٦٩ وفسره العلماء بأمرين: أحدهما البقاء الذي لا فناء معه، والآخر المعنى [٧١/و] الذي به يكون حاله مخالفاً لحال الأموات، ولا شك أنه أمرٌ غيرُ نفسِ البقاء، قال بعضهم: إنَّ معنى التحيّات لله، أي الحياة لله، والحياة له بدينك الاعتبارين المذكورين.

وأما أهل الأذواق فالحياة عندهم أخصُّ أوصاف الوجود المطلق ١٢٧٠ وألصق الصفات له، ومعنى الحياة هو وجودية الوجود، وكونه لا عدم فيه باعتبار من الاعتبار، ويلزم من هذا أن كل من اتصف بالوجودية فهو حيٌّ، وأن من ١٢٧١ كان الوجود له أقوى كانت حياته أقوى، وأن كل حياة فهي حياة للوجود، والوجود هو الموجود بوجه أشرف، والموجود هو الوجود بوجه أكمل، والكمال والشرف للحقيقة الوجودية، فالحياة لها بما لا يتناهى من الاعتبارات، ولما كانت الحياة إنما هي للوجود الرحمن سبحانه، وكان لو كانت حياته على نمط واحد نقص من أطوار حياته بمقدار ما فاتته من ذلك لزم أن تختلف الحياة بالزيادات، ولست أقول بالنقصانات فإنَّ النقص ليس في الوجود إلا في طور هو شرط الكمال أو شرط لكمال ما هو أيضاً من شرط الكمال، [٧١/ظ] فلا نقص أصلاً، فإذن اختلاف الحياة هي للحي الباقي من نعوت الكمالات للاسم الحي، فجميع الموجودات أحياء ناطقات لكن بنطق الوجود الذي يعرف ترجمته أهل الشهود، ١٢٧٢ وكل ناطق حي، والكل ناطق فالكل حي، وهو الحي الذي لا إله إلا هو.

١٢٦٩ الأسماء والصفات ٥٦/١؛ المقصد الأسنى ١١٧؛ وشرح أسماء الله ٦٧.

١٢٧٠ ب ل + به.

١٢٧١ ل - من.

١٢٧٢ ب ل + إذا نطق الوجود أصاح قومٌ بأسماعٍ إلى نطق الوجود.

فإذا فسّرنا الحياةَ بمعنى البقاء فكلُّ مَنْ بقي -ولو في آنٍ لا ينقسمُ- فهو حيٌّ ما دام باقيًا، فإذا فارق الموجود صورته التي هو بها حيٌّ في طورٍ من أطوار الوجود بقيت مادته في صورة مادّيته، ١٢٧٣ فكانت تلك المادّة لها الحياةُ مدّة بقائها في صورة المادّية، فإذن لبست صورةً أخرى -إمّا على انفرادها وإمّا في اختلاطها بمادّة أخرى- بقيت له حياةٌ تُناسب مرتبة تلك الصورة التي ليستّها.

واعلم أنّ الموت إنّما يتحقّق بمفارقة الصور، والصور عديميّة، فالموت عديميٌّ مقترنٌ بالعدميّات التي هي الصّور، وأمّا المتصوّر فهو الوجود الحقُّ، وله صفاتٌ سمّاها الحسّ المحجوب صوّرًا، فالذي للصور من الوجود هو الحق الوجوديُّ، ونسبة العدم هي لذات الصورة، وهي اعتباريّة، وإدراكها [٧٢/و] على غير المشاهد عسيرٌ جدًّا، وحقيقتها البرزخيّة هي الموجودات. ولي في معنى البرزخيّة ١٢٧٤ أبياتٌ، وهي هذه:

للبرزخيّة معنىٌ لستُ أبديه	إلا لمنْ ظهرتْ أحكامها فيه
وقابل القولُ باستعداده فرأى	نقوشَ ١٢٧٥ أشكالِ قولي في مرآيته
أمّا الذي رمدتْ عينا بصيرته	فبعضُ أنوارِ هذا الشيءِ يُعميه
فإن سكرتَ بها يا صاحٍ فاصحُ فما	إسكارها عاشقًا إلا لتُضحيه
وإنّما حيث تنفي العقلُ تُثبته	بها لها لا به كما تُرقيه
فالبرزخيّة عن بحرّين غيبتها	إلى الشهادة تدعوه دواعيه
يجول بينهما فاعجب بها عدما	سرُّ الوجودين فيه وهي تُبديه
وما لها فيها أين يُقيدها	إذن حواها الذي بالذات تحويه

١٢٧٣ ق ل: مادته.

١٢٧٤ ب: البرزخيّات.

١٢٧٥ ل: نفوس.



كان الوجودُ بلا معنىً لوحدته      بساطةً وهي أعطته معانيه

وكثرته ولولا سحرها لَعَدَا      فردًا بلا كثرةٍ في عين رائيهِ

فإن نظرتَ إليه لا بأعينها      بل عينُهُ لم تجدْ من كثرةٍ فيه<sup>١٢٧٦</sup>

فحياةُ الأَطوارِ كُلِّها هي للمتطوِّرِ بها، وحياةُ المتطوِّرِ بها هي للاسمِ الحيِّ، والحياةُ وإن اتحدَ معناها فلها ثلاثة اعتباراتٍ: إحداها<sup>١٢٧٧</sup> [ظ/٧٢] حياةٌ يقابلها الموتُ، وحياةٌ يزيدُها قوَّةً ما يلحقُ الصوَرِ من الموتِ، وحياةٌ لا يزيدُها<sup>١٢٧٨</sup> شيءٌ ولا يقابلها شيءٌ، وهي الحياةُ السَّرمديَّةُ التي الحياةُ<sup>١٢٧٩</sup> الأولى والأخرى لها بالعرض، والذي لها من ذاتها إنَّما هو البقاءُ السَّرمديُّ الذي الأوَّلِيَّةُ والآخِرِيَّةُ به ومنه وله في هذه الثلاثة الاعتباراتُ: الأولى منها: تلحقُ الموجود من العرشِ إلى الفرشِ وما في ذلك وما بين ذلك، والحياةُ والموتُ فيها باعتباراتٍ مختلفاتٍ، فموتُ الحيوانِ غير موتِ النباتِ، وكذلك سائرُ الرُّتبِ الباقياتِ والفانياتِ الخلقِيَّاتِ.

<sup>١٢٧٦</sup> لم أجدُها في ديوانه رحمته، ولكن ذَكَرَها في شرحِ المواقفِ: "قوله: وقال لي: إن ملكتَ إلى العرشِ حبسْتُك فيه فكان حجابك، وإن حبسْتُك فيه دخلَ كلُّ أحدٍ إلى حبسك فيه، فحبستَ لشرفه فعلك، فإن رددتَ إلى شرفه وإلى فعلك كان حجابك." قلت: صاحب هذا المقام هو خليفة الله، لا أقول في أرضه بل في خلقه، وهو برزخ البحرين، وقد ذكرت معناه في أبيات - ليست الآن على خاطري - أُولها:

للبرزخية معنى ليس يدره      إلا امرؤٌ ظهرتْ أحكامها فيه

ومقامه بين العرشِ والحقِّ لأنَّه هو العرشِ الحقيقي والمعنى المرتبي، والعرشِ جسم فلما كان برزخ البحرين الإلهي والكوني لم يجر له أن يميل لأنَّه قال له: ﴿كُنْ فَيَكُونُ﴾ [البقرة، ١١٨/٢]، و﴿كُنْ﴾ مكانك صفة لا تتميّل ولا تنزِيل؛ فإنَّ مألَّ إلى العرشِ مال إلى الكون، ومال بميله إلى العرشِ كلُّ أحدٍ من الخلق؛ لأنَّ حركة ميله سائرة في الوجود فيقع هو في الحجاب العرشيّ لفعله الميل، ويقع كلُّ أحدٍ في الحجاب تبعًا لاحتجاب هذا القطب الذي هو قطب الأقطاب، فإنَّ رُدَّ إلى الميل وإلى شرف العرشِ كان هذا حجابًا آخر. "شرح مواقف النفري ٥٢١.

<sup>١٢٧٧</sup> ب ل: أحده.

<sup>١٢٧٨</sup> ب: لا يزيد لها.

<sup>١٢٧٩</sup> ل: بالحياة.

وأما الثانية: فهي حياة الأسماء والصفات بمعانٍ مختلفاتٍ، وفيها الربوبية والعبودية.

وأما الثالثة: فهي حياة لها جميع ما سبق ذكره من أنواع الحياة، وفيها منها ما لا يقدر العقل أن يدركه إلا بالتجليات الذاتيات.

والاسم الحيّ مشتمل بالحقيقة على كل ما ذكر وما لم يذكر، ولو أخذنا نفساً أنواع الحيات لاستغرق عمر الدنيا تسيطره وما حصر قليله فكيف كثيره. [٧٣/و]

### [٣٤] اسمه القيوم تبارك وتعالى

شاهد من البقرة قوله تعالى: ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾ [البقرة، ٢/٢٥٥]، واتفق عليه الأئمة الثلاثة، ١٢٨٠ قال مجاهد: "القيوم: القائم بكل شيء"، ورؤي عن ابن عباس: "القيوم: الذي لا يزول" وقال الضحاك: "القائم: الدائم" وقال الربيع بن أنس: "القيوم: القائم على كل نفس برزقه وحفظه"، قال أبو جعفر: "وتأويل مجاهد والربيع حسنٌ مستقيمٌ."

وصف الله جل وعز نفسه بأنه القائم بأمر كل شيء في ١٢٨١ رزقه والدافع عنه، وتقول العرب: فلان القائم بأمر البلد، ولا شك أن الموجودات كلها بمنزلة البلدة، وهو تعالى القائم بأمرها، والقيام بأمر الموجودات هو قيام بما لا يتناهى، فيكون القيام بأمره لا يتناهى؛ خصوصاً إذا علم أن الذوات والصفات غير متناهية، وليس قيام الحق تعالى بالموجودات في أرزاقها وحفظها فقط؛ بل وفي ذواتها وصفاتها، أما من علم أن العالم متجددٌ أبداً، [٧٣/ظ] كما قال تعالى: ﴿بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ [البقرة، ٢/٢٥٥]، فهو يعلم أن قيام الحق تعالى بكل تجددٍ ومتجددٍ هو قيامٌ مستمرٌ تتجدد به التعلقات فإنه قام بنفسه فقام كل متجدد ١٢٨٢ به، وإن قلنا أو قال قائل: إنه يستحيل عليه تجدد التعلق أو التجدد مطلقاً فإن جوابه أن يقال: "لم يتجدد له

١٢٨٠ الأسماء والصفات ١/١٢٨؛ والمقصد الأسنى ١١٨؛ وشرح أسماء الله ٨٦.

١٢٨١ ل - في.

١٢٨٢ ق - هو قيامٌ مستمرٌ يتجدد به التعلقات فإنه قام بنفسه فقام كل متجدد.

التجدد فأين التجدد" ١٢٨٣ وهذا المعنى من فهمه عليم أن الحق تعالى لا يتجدد له شيء وإن التجدد ثابت وفهم هذا يحتاج إلى معرفة أصليين: أحدهما وحدانية الذات والآخر تنوع الصفات.

وأكثر ما يقع تعرف الحق في بداية الأمر لأهل الترقى هو من الاسم القيوم، وذلك لأن مبدأ تعرف الاسم الظاهر هو من القيومية في مبادئه، فإن حصل التعرف بقيوميته تعالى في الأفعال كان شهود المترقي بأن يرى كل فعل هو فعل الله تعالى، فيظهر الاسم القيوم من طور أفعال الموجودات، فأول ما يغلب على الشاهد أن يرى أن الفعل للموجود، ١٢٨٤ لكن بقوة الله تعالى فيجعل القوة لله تعالى ١٢٨٥ والفعل للعبد، فإذا ظهر له بالتجلي مزيد في الشهود يرى أن الفعل لله تعالى لكن بواسطة العبد، فإن تخلص له الشهود الفعلي رأى أن الفعل لله وحده ويعزل العبد عن الفعل، وحينئذ [٧٤/و] يرى أنه - حال العبادة - لم يكن هو الفاعل فيسقط من قلبه اعتبار الأعمال الصالحة التي سلفت له، وقد كان يعد أنها ذخيرة له في الآخرة فينقطع أمله من المجازات على تلك الأعمال؛ إذ لم تكن صادرة عنه، وإن كان ظاهره أنه فاتته ثمرات الأعمال ١٢٨٦ فقد حصل له شهود الفاعل الحق، فالذي حصل له أعلى مما فاتته، لكن شهود القيومية إنما يتعين في الأفعال حالة بقاء بعض الرسوم بحيث يرى أن الحق تعالى هو قوى ذلك الفعل، فأما إذا رأى أن لا فاعل إلا الله فقد انتقل عن حضرة الاسم القيوم إلى ما فوق مقامه، فقد ظهر مما قلناه أن ١٢٨٧ القيومية من الاسم القيوم وما

---

١٢٨٣ هذه العبارة وردت في الخلوة على العفيف التلمساني وذكرها في شرحه على فصوص الحكم لابن العربي: "العلم الإلهي لا يدخل تحت الزمان، بل الزمان ودقائق أجزائه الجميع هو من صور العلم الإلهي، فالماضي والمستقبل كلاهما للعلم الإلهي حاضرة، والتجدد من جملة صور علمه تعالى مفضلاً بأزمته أزلاً وأبداً، وهذا أمر مشهود عند من كمل له السفر الثاني من أهل الشهود الذاتي، فما يتجدد لعلم الله تعالى شيء. وقد ورد علي في الخلوة خطاب في هذه الحقيقة وهو قوله: "لم يتجدد له التجدد فأين التجدد؟ ما ثم اثنان يضاف أحدهما إلى الآخر فأين التعدد؟ ينظر الضد إلى ضده في الأحديّة بعين الملائمة والتودد". شرح فصوص الحكم للعفيف التلمساني ٨١.

١٢٨٤ ب - فأول ما يغلب على الشاهد أن يرى أن الفعل للموجود.

١٢٨٥ ق - فيجعل القوة لله تعالى.

١٢٨٦ ق - إذ لم تكن صادرة عنه وإن كان ظاهره أنه فاتته ثمرات الأعمال.

١٢٨٧ ق - أن.

هو فوقها وهو وحدانية الفعل وإفراد الفاعل الحق تعالى بالتصرف لكن يبقى حكم القيومية ثابتاً فيما بين الذات التي سلب الفعل عنها وبين نفس الفعل، ولو سلبت القيومية عنهما لم يكن للفعل نسبة إلى ١٢٨٨ هذه الذات لا في العيان المحجوب ولا في العيان المكشوف، لكن العيان يشهد باتصال الفعل بهذه الذات حجاباً وكشفاً، وسلبه عنها في الشهود الجزئي لا يقتضي سلبه عنها مطلقاً [٧٤/ظ] فتبقى بينهما إذن رابطة، وتلك الرابطة هي القيومية، وهي نصيب الاسم القيوم في حال الفردانية المالكية للفعل، ثم إذا انتقل السالك في الترقى إلى شهود وحدانية الصفة شرع نصيب الاسم القيوم ينفصل أولاً فأولاً حتى تنسلب الصفة عن الذات بإفرادها عنه للحق تعالى، وهو مبدأ الفناء الذاتي، فإن الفناء إذا ورد تدريجياً كان هكذا بأن يُفني الصفات ثم يُفني بعد ذلك الذات، أما إذا كان السالك مجزئاً وورد عليه الأمر بغتةً بغير تدرّج كان الفناء دُفعةً واحدةً.

ونعود فنقول: ما دام للرسم في الشاهد أثر فالقيومية باقية، وهو نصيب للاسم ١٢٨٩ القيوم، فأما إذا استغرق الفناء ارتفع حكم الاسم القيوم وبقي الواحد الحق، وتماه أن يتصل به الصمد، فيكون الأحد صمداً، وهو قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ، اللَّهُ الصَّمَدُ﴾ [الإخلاص، ١/١١٢-٢] فالأحدية تتبعها الصمديّة.

ونعود إلى الاسم القيوم تعالى فنقول: إن سلطانه على كل موجود يكون للحجاب فيه حكم ما، فهو رابطة بين الحق والخلق، فهي كالسلك [٧٥/و] الذي يحمل فرائد العقد ١٢٩٠ وجواهره ولولاه لانفرط لكن انفرط القيومية بأن يفنى كل ما كان منظمًا لا بأن يتفرق فحسب؛ بل أن يعدم، فهذه مرتبة الاسم القيوم في الوجود، وهو شهود من قال: "ما رأيت شيئاً إلا ورأيت الله معه"، وهو من المشاهد المشهودة التي يمر عليها أكثر السالكين في السفر الأول.

### [٣٥] اسمه العليّ تعالى قدسُهُ

١٢٨٨ ب ل: غير.

١٢٨٩ ب ل: الاسم.

١٢٩٠ ل: العقل.

شاهدته في سورة البقرة قوله تعالى: ﴿وَلَا يَدْرُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ﴾ [البقرة، ٢/٢٥٥]، وهو مما اتفق على ذكره الأئمة الثلاثة، ١٢٩١ وللعلماء في معناه مذهبان:

أحدهما: أنه العليّ عن أن يكون له شبيهة في جميع صفاته العلى وأسماؤه الحسنى، ومنعوا في حقّه علوّ المكان.

المذهب الثاني: من حمل الأمر على ظاهر قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه، ٢٠/٥]، والعرش عالي المكان، فقالوا: إن الله تعالى هو العلي على أمكنة عباده.

فالمذهب الأول يقولون: إنه تعالى لا يليق [٧٥/ظ] أن يخلو منه مكان.

وأما المذهب الثاني: فبخلاف ذلك. والرأي السديد عدم التعرّض لما ذكره ١٢٩٢ الطائفتان، وترك التعرّض له مراتب:

أحدها: مرتبة العباد فإنهم مشتغلون بعبادة ربهم تعالى عن الخوض في هذا؛ إذ ليسوا مطالبين به.

المرتبة الثانية: مرتبة الصوفيّة، فإنهم مُعرّضون عن هذا لا شغلاً عنه بالعبادة؛ بل لأنهم أهل أدب لا يرضون أن يصفوا الله تعالى بما لم يروه عياناً؛ بل يقبلونه على مُراد ربهم ولا يتعرضون إلى غير ١٢٩٣ ذلك لأنّه يقدح في الصّدق ويقتضي التهجم، والأدب لا يقتضي ذلك.

المرتبة الثالثة: مرتبة أهل المحبّة، وهم قوم مشغولون بالوجد وبالخوف من الفقد، ١٢٩٤ ولهم حالتان: إحداهما ١٢٩٥ أن يغلب عليهم إجلال المحجوب فتصغر أنفسهم عندهم أن ينظروا بعقولهم في صفاته؛ لأنهم يعلمون أنه يراهم ويرى أسرارهم، فلا يتهجمون بأسرارهم على حضرة قدسه، والحالة الأخرى حالة من

---

١٢٩١ الأسماء والصفات ١/٥١؛ والمقصد الأسنى ٩٦؛ وشرح أسماء الله ٩٤.

١٢٩٢ ب ل: ذكرت.

١٢٩٣ ق: عين.

١٢٩٤ ل: وبالفقد من الخوف.

١٢٩٥ ب ل: أحدهما

يغلبهم العطش إلى موردٍ ١٢٩٦ شهوده فيمثله لهم الطمَع، فيكادون يجدونه في كلِّ مرأى ومُسْتَمَعٍ، وعند هؤلاء أنّ التهجم عليه هو ١٢٩٧ أولى من إجلاله [٧٦٦/و] وأليق بالأدب، فيكون الاسم العليّ ١٢٩٨ عند الطائفة الأولى بمعنى العظيم، وعند الثانية بمعنى الودود. ولي في حال الطائفة الأولى شعر، وهو:

أشتاقهم فإذا لاحظتُ عِزَّةَ مَنْ      اشتاقُ أطرقُ للتعظيمِ إطراقا

وإن ذكرتُ حقارتي وعِزَّهمُ      خجلتُ في الحبِّ أن أبكي وأشتاقا

عزُّوا فما السَّعيُّ بالموصوفِ عندهمُ      هل نالَ نجحًا بهم أو نالَ إخفاقا

سوى أمانٍ إن تصدقَ ففضلهمُ      أعطى وإلا فنقصي دونها عاقا ١٢٩٩

ولي في حال الطائفة الثانية شعر، وهو:

لولا الحياءُ وأن يقال صبا      لصرختُ ملءَ السمعِ وأطربا

حضر الحبيبُ وغاب حاسدنا      من بعدِ طولٍ تحجَّبٍ وخبا

فاليوم أخلعُ يا مدى أملي      فيك الوقارَ وأطرحُ الرتبا ١٣٠٠

١٢٩٦ ب ل: مورد.

١٢٩٧ ق - هو.

١٢٩٨ ب: المعين.

١٢٩٩ لم أجده في ديوانه رحمته الله، وأورده في شرحه على منازل السائرين للهروي ١/٥٢٤: هيان على ثلاث درجات: الدرجة الأولى: هيان في شيم أوائل برقي اللطف عند قصد الطريق مع ملاحظة العبد حسنة قدره وسفال منزلته وتفاهة قيمته. قوله: "وتفاهة قيمته" أي حسنة قيمته، فإن التفاهة من كل شيء هو القليل جدًا. وهذه الحالة تعرض كثيرًا للمريدين، وقد وجدتها بالقاهرة سنة ثلاث وأربعين وست مائة، ولي في ذلك نظم "وذكر الأبيات نفسها بعد ذلك.

١٣٠٠ لم أجده في ديوانه رحمته الله.

فالاسم العليّ بمعنى العظيم عند أولئك، وبمعنى الودود عند هؤلاء، وأمّا مَنْ فوق المحيّن فهم العارفون، وهم قومٌ ليس لهم من الأسماء الإلهية إلا ما شهدوه، فلا تعرّض لهم إلى اسمٍ دون اسمٍ حتّى يتجلّى لهم تعالى بها يتعرّف<sup>١٣٠١</sup> به إليهم من [٧٦/ظ] أسماؤه وصفاته وأفعاله، فإن تجلّى لهم الاسم العليّ فهو عندهم بمعنى القريب، لأنّ قُربَهُ يُفنيهم فتحقّق له العلوّ بالبقاء، ولهم ضدُّ العلوّ وهو الفناء، وهذا العلوّ مرّتيّ ليس هو بمعنى شيءٍ ممّا ذكره علماء الرسوم.

فالاسم العليّ بمعنى المميت، وفي هذا المعنى قال من قال: "لن ترى الله حتّى تموت"، ولأهل الطريق في هذا ألفاظٌ مثل السّحق والمحقّ والمحوِّ وأمثال ذلك، هذا وقد يلحظون في الاسم العليّ إذا تجلّى لهم الاسم الغالب بمعنى ﴿وَاللَّهُ غَالِبٌ عَلَىٰ أَمْرِهِ﴾ [يوسف، ٢١/١٢]، وكما قال في المواقف: "واقفٌ بمعرفةٍ أتعرفُ إليه بالغلبة"،<sup>١٣٠٢</sup> والإشارة إلى المحو المذكور، ومن لحظ معنى العليّ وحده في كلّ مُستعلٍ علوّاً مرّتيّاً كان أو جسمانيّاً وجدّه دائماً؛ لأنّ هذا الشاهد يلحظ في الاسم العليّ معنى الاسم المحيط لها علمت منه من أنّ كلّ اسمٍ فيه كلّ اسمٍ؛ بل كلّ شيءٍ فيه كلّ شيءٍ.

### [٣٦] اسمه العظيمُ جَلَّتْ عَظْمَتُهُ

[٧٧/و] أولٌ وروده في البقرة وهو قوله تعالى: ﴿وَلَا يَدْرُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ﴾ [البقرة، ٢/٢٥٥]، وقد اتفق على إيراد الأئمة الثلاثة،<sup>١٣٠٣</sup> والعظمة في حقّه تعالى التكبّر، وهذا بالنظر إلى مدارك العقول، وأمّا في نظر التوحيد فالتكبّر يقتضي أن يكون مع المتكبّر غيره فيتكبّر عليه، وليس معه غيره، وأمّا ما منه فيتكبّر باعتبار المراتب وأحكامها، فيظهر بصفة العظمة التي معناها احتجابه عن العقول أن تدرك كنهه، وهذه

<sup>١٣٠١</sup> ب ل: تعرّف.

<sup>١٣٠٢</sup> "قوله: وواقف بمعرفة أتعرف إليه بالغلبة. قلت: معناه أن يغلبهم الحق تعالى على وجودهم بمحوهم فيكون من أمره ﴿وَاللَّهُ غَالِبٌ عَلَىٰ أَمْرِهِ﴾، [يوسف، ٢١/١٢] فاصطلامهم غلبة، وهؤلاء سالكون بالله تعالى لا بأنفسهم، وطريقهم الذكر لا الفكر، وأكثرهم أهل الخلوات والمجذوبون منهم وإن لم يدخلوا الخلوة." شرح مواقف النفري للضعيف التلمساني ٨٥.

<sup>١٣٠٣</sup> الأسماء والصفات ١/٥٠؛ والمقصد الأسنى ٩٤؛ وشرح أسماء الله ٩٦.

عظمة ظاهرة، وتظهر بصفة العظمة التي معناها الغلبة فيكون بمعنى الاسم الغالب على الأمر، ١٣٠٤ ويعظم في نفوس العباد حين يظهر لهم باسمه المعبود في اعتبار العبادة أو باسمه الرب في اعتبار أنهم عبيده، ويقال: إنه عظيم في كل معاني الأسماء وهذا كله في لسان العلم.

وتظهر العظمة أيضًا في لسان المعرفة كمن شهد اسمه المحيط سبحانه فإنه يشهد عظمة يكاد يتولاه من سطوة ظهورها، وكذلك يظهر لمن ١٣٠٥ شهد آياته في الآفاق فإنه يرى الأجسام والأجرام [٧٧/ظ] غير متناهية، فإن شهد في تعظيم الآفاق وفي التعظيم الآفاقي اسمه الظاهر وهو تجلي التدلي من قوله ١٣٠٦: ﴿ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى﴾ [النجم، ٥٣/٨] فضل الأجسام على الأرواح ونطق لها بالحجة وجعل الغيب خادمًا للشهادة وجعل الباطن تبعًا للظاهر وكانت الغايات عنده علائق للأوساط والبدائيات، وربما رأى أن الأرواح مظهرها أمزجة الأبدان، وتكون نشأة الإنسان البدنية عنده عظيمة فيظهر الاسم العظيم بمعنويتها، فيكون الشاهد معظماً لصور بني آدم على أي صفة كانت خصوصاً صورة ظهرت بالعلم، فكيف إن ظهرت بالمعرفة، فكيف إن غابت في الفناء في نظر صاحبها، فكيف إن ثبتت بالبقاء في نظره، ويعظم أيضًا القضاة والولاة والأمراء والملوك والخلفاء تعظيماً إلهياً: تعظيم كشف إلهي، ولا يختص تعظيم هذه المراتب عنده بطائفة أو أهل مذهب دون أهل مذهب، وتكون الملائكة عنده أفضل إلا أن الأناسي تكون عنده أكمل، تظهر عنده الأفعال كلها من الأغيار -والأقوال أيضًا- لطهارة مراتب [٧٨/و] الاسم الظاهر عنده من الأغيار، ويكون بهذا النظر الشهودي في الغاية القصوى لا في مطلع الأضواء، ويكون بين الناس محتجباً فلا يُنشر منشوره ولا يُطوى، فتعطيه حقيقة شهود الظاهر بطوناً عن إدراك الخلق له، فيلحق آخر أطوار الظاهر بضده وهو الاسم الباطن في أول حده، فيكون الاسم العظيم مشهوداً بالحواس الخمس موجوداً بتنويره الروح والنفس.

١٣٠٤ ل: الاسم.

١٣٠٥ ب: من.

١٣٠٦ ل: قولهم.



وقد يظهر الاسم العظيم بشهود<sup>١٣٠٧</sup> ما وُجد في الأذهان من الأبعاد فيجد عدم التناهي لازماً لتعقلها، وإن لم يشهد لها عيناً في الوجود ولا أثرًا في الجود فمعروضها خارجي؛ لا هي، والمحقق من يعذر الغافل عنها واللاهي فيكون التعظيم في طورها اعتبارياً، وقد تظَهَّر له العظمة في عدم<sup>١٣٠٨</sup> تناهي العدد فيُلحق به عدم تناهي المعدود، وهذا الشهود عند أهل المعقول والمنقول مردود لا عند أهل الوجد بالوجود.

وأكثر ما يقع حكم الاسم العظيم لأهل الجلال وضده لأهل الجمال وتساويهما عند أهل الكمال، والتعظيم الذي هو في عالم الحجاب يكون حرماناً للطلاب، لأنّه في الأفكار أعظم [٧٨/ظ] الأسباب، وعند أهل الشهود يحسن القول بضده؛ لأنهم يرون التعظيم هو من بُعد المحبوب وضده.

### [٣٧] اسمه الغنيّ جلّ ثناؤه وتقدّس

هذا الاسم الشريف اتفق عليه الغزاليّ والبيهقيّ،<sup>١٣٠٩</sup> وورد في سورة البقرة في قوله تعالى: ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ حَمِيدٌ﴾ [البقرة، ٢/٢٦٧]، والغنيّ من له اليسار والغنيّ أيضاً من ليس له حاجة إلى أحد كما قال:

كَلَانَا غَنِيٌّ عَنْ أَخِيهِ حَيَاتِهِ      وَنَحْنُ إِذَا مُتْنَا أَشَدُّ تَغَانِيًا<sup>١٣١٠</sup>

وكلا المعنيين تصدق نسبته إلى الحقّ تعالى، لكنّ الثاني أظهر لدلالة قوله تعالى في آية أخرى: ﴿إِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾ [آل عمران، ٣/٩٧]، والاسم المعطي يشهد للمعنى الأوّل، لأنّ العطاء إنّما يكون من يسار.

وإذا صحّ المعنيان فنقول على المعنى الأوّل أنّه هو<sup>١٣١١</sup> المالك حقيقةً للدنيا<sup>١٣١٢</sup> والآخرة وما فيها،<sup>١٣١٣</sup> والوحدانيّة تشهد أنّ ملك كلّ مالك إنّما هو ملكه تعالى وليس معه غيره، فلا يكون [٧٩/و] الملك إلا له،

<sup>١٣٠٧</sup> ب: لشهود.

<sup>١٣٠٨</sup> ل: عدد.

<sup>١٣٠٩</sup> المقصد الأسنى ١٢٨؛ والأسماء والصفات ١/١٠١.

<sup>١٣١٠</sup> الديوان المنسوب للإمام الشافعي ١٥٧.

<sup>١٣١١</sup> ب - هو.

<sup>١٣١٢</sup> ب: ل: الدنيا.

وإذا كان كُلُّ ١٣١٤ عطاءً فهو عطاؤه كان كُلُّ معطى هو له، إلا أنه هو المعطي والمتصدق وهو الذي ﴿يَأْخُذُ  
الْصَّدَقَاتِ﴾ [التوبة، ١٠٤/٩]، قال الشيخ محيي الدين رحمته الله: "مَنْ كَانَتْ هِبَاتُهُ لَا تَتَعَدَّى يَدَيْهِ فَلَا وَاهِبَ وَلَا  
مُوَهَّبَ، وَمَنْ كَانَ عَيْنَ الْحَاجِبِ عَلَى نَفْسِهِ فَلَا حَاجِبَ وَلَا مَحْجُوبَ فَلِوَاهِبٍ مِنْهُ إِلَيْهِ." ١٣١٥ وشاهد الحس  
يشهد للعلم فقط والمواجيد تشهد لهما فوق العلم، ولكلِّ مقامٍ مقالٌ.

وعلى هذا التقدير يدخل اسمه مالِكُ الملك في حقيقة الاسم الغني؛ إذ اليسار من جملة الملك وكلِّ مالك فيد  
الله يده، ولستُ أقول يده يد الله، فهو تعالى يملك كلَّ مالكٍ ومملوكٍ ومملكٍ فإذا أظهر سلطانَ الوحدانية لم  
نر ممَّا قلناه شيئاً، وكان ولا شيء معه، واليسار شيء فلا يكون معه يسارٌ ولا غيره، فيتعيّن بهذا الاعتبار اسمه  
الغني بالمعنى الثاني الذي قلنا: إن شاهده قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾.

فأمَّا أهل السفر الأوّل فيقولون: ﴿إِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾ قبل خَلْقِ خَلْقِهِ وهو المقام الذي أخبر عنه  
[٧٩/ظ] بقوله: "كنتُ كنزاً لم أعرف." ١٣١٦  
وأما أهل الوقفة فلا يرون له اسماً ولا غيره.

وأما أهل السفر الثاني فيقولون: "إنَّه الآن على ما عليه كان" أي أنه غيبٌ لم يُدرِك، وإن كانوا يرون الأغيار  
لكن في الاعتبار، والعين الواحدة قائمةٌ بذاتها، فالله تعالى عندهم ﴿غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾ أزلاً وأبداً.

وصلاةُ الاسم الغنيّ سُبُوْحٌ قَدَّوْسٌ، والاسمُ الصمدُ هو المحيطُ به بأحدِ تفسيري الصمد، وهو معنى أنه  
الذي لا جوف له، ونعني بالجوف الباطن، فالاسمُ الغنيّ لا يناسبه في هذه الرتبة ١٣١٧ الباطنُ ولا الظاهرُ،

١٣١٣ ب ل: وما فيها.

١٣١٤ ب - كل.

١٣١٥ لم أجد في الفتوحات والفصوص هذه العبارة.

١٣١٦ كشف الخفاء للعجلوني ١٥٥/٢ - ١٥٦.

١٣١٧ ب ل: المرتبة.

لأنَّ غناه عن العالمين ليس نسبةً معقولةً بينه وبين العالمين؛ بل هو قطعُ النسبة، واعلم أنَّ لسان العلم يُرجِّح المعنى الأوَّل ولسان التحقيق يُرجِّح الثاني.

### [٣٨] اسمه الحميد تبارك وتعالى

أوَّل وروده في الكتاب العزيز في البقرة في قوله تعالى: ﴿أَنَّ اللَّهَ عَنِّي حَمِيدٌ﴾ [البقرة، ٢/٢٦٧]، وأعني بقولي أوَّل وروده في ترتيب سور [٨٠/و] القرآن، واتفق على ذكره الأئمة الثلاثة، ١٣١٨ ومعناه مستحق الثناء سواء أحسنَ أو منعَ، وأمَّا الشكرُ فلا يكون إلا عن إحسانٍ، وسيأتي ذكرُ ذلك في الاسم الشكور إن شاء الله تعالى، وقد ذكرتُ في شرح الفاتحة ١٣١٩ معنى للحمد العائد إلى الله تعالى من كلِّ موجودٍ وبسطتُ فيه القول.

وبالجمله فالحمد يعود على الذات المقدسة باعتبار كلِّ صفةٍ كمالٍ لها، والصفات لا تنهاى فيكون الحمدُ العائدُ إليها لا يتناهى، وعدمُ تناهيه مختلفٌ، فمنه عدمُ تناهي أنواعه فضلاً عن أشخاصه، ثم يعود على كلِّ حقيقةٍ حقيقةٍ ممَّنْ أثنى على الذات المقدسة ثناءً مرَّتياً، ثناءً يُشبهُ الشكرَ لها على ثنائها على الذات المقدسة من حضرة الاسم الشكور، وأنواع الشاكرين لا تنهاى فأنواع شكره لهم لا تنهاى، إلا أن ما يعود عليهم منه هو شكرٌ، وما يعود عليه منهم هو حمدٌ.

وهنا دقيقةٌ جليئةٌ، وهي أنَّ الشكرَ مُترتَّبٌ على الحمد، فإنَّ الشاكر إنَّما يشهد ١٣٢٠ مَنْ حَمَدَهُ أوَّلاً ثمَّ شكره على نعمةٍ حصلتْ منه من حضرة الاسم المنعم فقد حَمَدَ ثمَّ شكر، والناطق بالحقيقة في هذا [٨٠/ظ] المجال له أن يقول: إنَّ الحميد الحقُّ تعالى لم ير من حقائق الموجودات شيئاً غير ١٣٢١ حامدٍ حمداً بالذات وبلسان الحال، لأنَّ الموجود إنَّما صار موجوداً بإخراجه من لا موجودٍ إلى الموجود، وذلك وصفٌ كمالٍ صار به

١٣١٨ الأسماء والصفات ١/١٥٩؛ والمقصد الأسنى ١١٥؛ وشرح أسماء الله ١٦١.

١٣١٩ شرح الفاتحة للعفيف التلمساني، مخطوط، ١٠ و-١٦ و.

١٣٢٠ ب ل: يشكر.

١٣٢١ ب ل - غير.

موجوداً، فإذاً له كمالٌ ما، فهو بذلك حامدٌ وإلا لم يكن له كمالٌ، فعينٌ موجوديته حامدةٌ للمُوجدِ الحقِّ حمدَ صفةٍ لموصوفها؛ إذ به قامت الصفةُ، لكن إذا اعتبرتْ وجدته الحامدَ من مرتبة ظهوراته، وهو الشاكر لظهوراته، فما عاد عليه من حمدهم فصار حامداً شاكراً، وتقول الحقيقة لذاتها: إنه حامدٌ لذاته شاكرٌ لها من جهة أن الموصوف هو الصفةُ دون العكس.

وإذا فصلت المراتب واعتبرت أنه حامدٌ لهم تعيّن للاسم الحميد معنى ثالثٌ، وهو أنه حميد لعباده، ويكون فعيلٌ بمعنى فاعلٍ، أي حامدٌ، والمراد بعباده الذين هم عباده أو عبّأه فإنّ العبد أعمّ من العابد، والفرق بين المعنيين أن الحميد بمعنى المحمود غير الحميد بمعنى الحامد.

وتفسيرُ ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾<sup>١٣٢٢</sup> وافيةٌ بما لا يتناهى من حقائق الاسم الحميد بالاعتبارات كلّها وبكلِّ واحدٍ منها.

[٨١/و] انتهت الأسماء الشريفة التي ذُكرت مما تضمّنه سورة البقرة وعدتها أربعة وثلاثون<sup>١٣٢٣</sup> اسماً.

الأسماء الإلهية التي تُذكرُ إن شاء الله مما تضمّنه سورة آل عمران وعدتها اثنا عشر اسماً. وأولها

[٣٩] اسمه المتقّمُ جلّت عظمتُهُ

أول ما استُخرج من سورة آل عمران، وهو قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ عَزِيزٌ ذُو انْتِقَامٍ﴾ [آل عمران، ٤/٣]، وأنفق على إيراده الأئمة الثلاثة<sup>١٣٢٤</sup>.

والانتقامُ المعاقبةُ، وهذا الاسم من أسماء الجلال، وهو بالذات من أقسام الاسم الله، ويدخل في الاسم الرحمن لا بالذات، فإنّ الرحمة تنافيه وأما دخوله في الرحمن فمثل أن يعطي الاسمُ الرحمن لبعض الموجودات

<sup>١٣٢٢</sup> شرح الفاتحة للعفيف التلمساني، مخطوط، ١٠ و-١٨ ظ.

<sup>١٣٢٣</sup> يذكر المؤلف رحمته تعالى عدد الأسماء الحسنی في كل سورة من القرآن الكريم على حسب استخراجها، ولكن نحن عدنا ثلاثة وثلاثين اسماً في سورة البقرة في ثلاث مخطوطات.

<sup>١٣٢٤</sup> الأسماء والصفات ١/٢١٤؛ والمقصد الأسنى ١٢٤؛ وشرح أسماء الله ٥٤٥.

زيادةً في القوّة رحمةً لذلك الموجود فتدعوه تلك القوّة إلى لقاء الأقران ومعاندة [٨١/ظ] أهل البطش وأهل العُدوان، فتظهر فيه معاني الاسم المنتقم من مظاهر أهل البطش، إمّا بإقامة حدودٍ شرعيّةٍ وإمّا سياسيّةٍ وإمّا انتصارًا ومُعالبةً، فيُفهر على يد أقوياء كلّهم مُستمدّون من الاسم الرحمن القوّة والبطش، فيكون ذلك الانتقامُ الصادرُ منهم سببه الرحمةُ الرحانيّةُ الواصلةُ إليهم، فيتعيّنُ الاسمُ المنتقمُ من الاسم الرحمن لا بالذات، لأنّ القوّة الواصلة إلى الأقوياء الذين انتقموا إنّما وصلت إليهم بالذات من الاسم الرحمن، وصيرورة البطش نعمةً في حقّ ذلك الشخص هو لا بالذات.

وهو أنموذج يُفهم منه ما يقع بين العساكر من الوقائع والحروب، كيف يحصل فيها انتقامٌ من الاسم المنتقم وأصله من الاسم المنعم المنتسب ١٣٢٥ إلى الرحمن بالذات، وحصل منه الانتقام لا بالذات، ويُفهم منه ما يقع من تصادم قوى الوجود في أطوار الموجود حتّى تلاطم الأمواج في البحار، وعصف الرياح بالأشجار، وأكل السباع من الوحش والطير لما يصيده في سائر الأفطار، واغتذاء السمك ببعضه ببعض، حتّى ما يُفترق [٨٢/و] بعض أجزاء الأرض من الزلازل في الأمصار، وما يحصل من الألم في التخيلات والأوهام والأفكار.

فإنه تعالى لا تتحرّك ذرّةٌ إلا بإذنه فإن كانت ملائمةً فمن إنعامه، وإن كانت منافرةً فمن انتقامه والمسبّب عند الأسباب، وهو هي في رفع الحجاب، وبالجملة فكلّ تألّمٍ فمن انتقامه، ١٣٢٦ وكلّ تنعمٍ فمن إنعامه، والانتقام للجلال والإنعام للجمال والتلذذ بهما للكمال، ولذلك من كان في السلوك متنعمًا بالألام والأسقام كان استعداداه للتجليّ المناسب للكمال، وعلى قدر التفاوت في الزيادة والنقصان يكون الاستعداد الذي هو التهيؤ لجود الاسم الجواد.

#### [٤٠] اسمه الوهابُ عمّت رحمتُهُ

١٣٢٥ ب ل: المتسبين.

١٣٢٦ ق - والمسبّب عند الأسباب وهو هي في رفع الحجاب وبالجملة فكلّ تألّمٍ فمن انتقامه.

هو ثاني اسم ورد في سورة آل عمران في قوله تعالى: ﴿إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ﴾ [آل عمران، ٣/٨]، واتفق على إيراد الأئمة الثلاثة. ١٣٢٧

والوهاب هو ١٣٢٨ المعطي لا بسبب عوض؛ بل منّا وإحساناً، والاسم المعطي أوسع دائرة منه، وهو خصوص وصف في المعطي، فإن اعتبرت أن كل ما وصل يقع إلى مُنتفع به فهو موهبة دخلت في ذلك الأمطار [٨٢/ظ] وما تُبديه من الثمرات والأشجار، وما ينتفع به مما يخرج من البحار، وما اشتمل عليه الليل والنهار، وما امتن الله تعالى به على كل موجودٍ مما يُقيم وجوده في طور من الأطوار، وكل ملاءمة تحصل حصل بها ١٣٢٩ إشعار أو لم يحصل كمل بها العطاء أو لم يكمل فضل منها شيء عن ١٣٣٠ قدر الحاجة أو لم يفضل.

وهذا الاسم من الاسم الرحمن بالذات، وفيه من الاسم الله اعتبارات خصوصاً من الطور الذي يدخل منه كل اسم في معنى كل اسم حتى يبلغ الاتحاد إلى دخول الأسماء ذوات التضاد، فإن الموهبة ربها أدت إلى طغيان فكان سبب منع الزيادة أو حصول التقصان، فمن ذلك أن يوهب شخص نعمة فتؤديه إلى منع استمرارها أو نقص ثمارها لطغيانه بها فيعرض معنى الاسم المانع لتلك المنافع، وربها كان الإيهاب من الاسم الوهاب يقارنه شكرٌ ويصعبه نشرٌ فيستدعي المزيد، ويتصل في الدنيا والآخرة بالتأييد، فيكون الرحمن غالباً على أمره، وغيره ربها كان اسمه الله غالباً على أمره.

والمجال في اعتبارات [٨٣/و] الأسماء أعلى من أن تنحصر وأسمى، والاسم الشكور تعود أحكامه كثيراً إلى هذا الاسم ويجري من ١٣٣١ شكر المواهب على رسم، فإنه ما شكر مشكور في الوجود على وهب أو جود

---

١٣٢٧ الأسماء والصفات ١/١٨٨؛ والمقصد الأسنى ٦١؛ وشرح أسماء الله ٥٢٢.

١٣٢٨ ق - هو.

١٣٢٩ ب - بها.

١٣٣٠ ب: على.

١٣٣١ ب: على.

إلا هو من معاني الاسم الشكور التي استدعاها الاسم الوهاب، وكان منه لها جميع الأسباب، وهباتُ المسمّى بالوهاب لا تتعدّى يديهِ ولا تعود منه إلا عليه، ولما كان عود هذا الاسم إلى الاسم الرحمن قيل في مسأه: "إنّ الخير كلّه بيديك، والشرّ ليس إليك"،<sup>١٣٣٢</sup> ويأتي كلّ من عند الله في اعتبار ليس هذا إياه.

#### [٤١] اسمه الجامع تبارك اسمه

هذا الاسم المحيط هو ثالث اسمٍ في سورة آل عمران من جملة اثني عشر اسماً فيها، وهو في قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا إِنَّكَ جَامِعُ النَّاسِ لِيَوْمٍ﴾ [آل عمران، ٩/٣]، واتفق الأئمة الثلاثة على إيراده،<sup>١٣٣٣</sup> ومعناه عند العلماء ﴿جَامِعُ النَّاسِ لِيَوْمٍ﴾ القيامة وهو اليوم الذي ﴿لَا رَيْبَ فِيهِ﴾، ومثله ﴿يَوْمَ يَجْمَعُكُمْ لِيَوْمِ الْجَمْعِ﴾ [التغابن، ٩/٦٤]، وفيه [٨٣/ظ] مجال رحب للكلام، لأنّه تتعلّق به أوصاف ذلك اليوم وأسرارُ المعاد، وذلك إذا انحرف مزاج العالم عند إرادة ذلك فيكون الاسم المميّت قد توجه إلى إماتة السبع السموات والسبعة الأرضين، ويتوجّه الاسم المحيي إلى إحياء من مات من عالم الإنسان وعالم الملائكة وعالم الجنّ ومن شاء الله من ذوات النفس، فإذا قاموا لم يجدوا ملجأ إلا الله تعالى، فإذا وقع الحساب كان حكمُ السريع الحسابِ تعالى وتقدّس، وحقيقة الحساب معلومةٌ ممّا نقلَ عن الله تعالى وعن رسوله ﷺ، ويصحب ذلك أنّ تجلّي الاسم الواحد يعنّى أبصارَ أهلِ المحشر وبصائرهم وجميع مشاعرهم ومداركهم الظاهرة والباطنة، فمن كان من أهل التوحيد في الدنيا لاءمّ الاسم الواحد فتعلّق بنوره فأولئك الذين يُسرّعون على الصراط كالبروق في السرعة أو دون ذلك أو أكثر منه.

وأما أضدادُ أهلِ التوحيد فيقولون: نعوذ بالله منك نحن هنا "حتّى يأتينا ربّنا"، ولسان الحال أفصح من لسان المقال، فيكون [٨٤/و] أهل الاستجابة لتجلّي الواحد تعالى هم أهل التوحيد.

<sup>١٣٣٢</sup> مسلم في صلاة المسافرين وقصرها، باب الدعاء في صلاة الليل وقيامه ٥٣٤/١.

<sup>١٣٣٣</sup> الأسماء والصفات ٢٠٨/١؛ والمقصد الأسنى ١٢٨؛ وشرح أسماء الله ٥٦٦.

ويليهم في ذلك أهل الكفر الشديد، ونعني بالكفر الشديد الذين لم تصلهم الدعوة الإلهية، ويكونون عارين من العلم بالكلية، فيستجيبون لتجلي الاسم الواحد ويسجدون لكن على ظهورهم، كما ورد في الحديث، وهم يلون أهل التوحيد في إسراعهم إلى الاستجابة، لأنهم ليسوا أهل عقائد حتى ينتظرون أن يأتيهم ربهم في صورة اعتقادهم، وكذلك ورد الخبر النبوي، فيتحول لهم في الصورة التي يعرفونه فيها فيقولون: "نعم أنت ربنا" ١٣٣٤ أي يتحول لهم في صور اعتقادهم وهذه الصورة التي تحول إليها هي تجلي الاسم الجامع، وفيه يقع الحساب مفصلاً وفي أهل التوحيد وأهل الكفر يقع الحساب مجملاً.

واعلم أن أهل التوحيد هم أهل شهود الوجدانية فقط، وهم أهل مقام الوقفة التي هي نهاية السفر الأول سفر العارفين، وإنما ناسب الكفار هؤلاء لأن أهل التوحيد كفروا العالم فما رأوا إلا الحق تعالى وحده، وهم كانوا [٨٤/ظ] أشعة من نوره فرجعوا بالتجلي من الاسم الواحد إلى حضرة غيب ١٣٣٥ الذات.

والطائفة الأخرى وهم الذين كفروا الحق تعالى، أي ستروه بسوء استعدادهم ولم يتعلقوا بغيره فكانوا سُدجاً فناسبتهم الوجدانية فأدركوها إدراكاً مقلوباً فجذبتهم من ورائهم إليها، فيكون عذابهم الذين يُسبكون به حتى يناسبوا الوجدانية بالمواجهة عذاباً بسيطاً، ليس هو العذاب المعلوم ولا العذاب الموهوم، فإن هذين العذابين تختص بأهل الشرك من أهل العقائد.

والشرك مختلف: بعضه خفي وبعضه جلي، فيلحق العذاب تفاصيل مشخصات مسائل الشرك ودقائقه، فيكون الشرك ١٣٣٦ فيهم بمنزلة الزيت لشعلة الفتيلة تتبعه النار كما تتبع النار الحطب، حتى إذا استحال الشرك توحيداً طهروا، فالعذاب تطهير، وهو عند من عرفه مشتق من العذوبة، لأن العذاب هو الطيب وقد وجد هذا من هذه الطائفة الذي قال:

---

١٣٣٤ البخاري في الأذان، باب فضل السجود ١/١٦٠؛ ومسلم في الإيمان، باب معرفة طريق الرؤية ١/١٦٣.

١٣٣٥ ب ل: عين.

١٣٣٦ ق - الشرك.



أحبك لا أحبك للثواب ولكنني أحبك للعقاب

فكلّ مآربي قد نلتُ منها سوى ملذوذٍ وجديّ بالعذاب ١٣٣٧

[٨٥/و] والاسم الجامع هو المتويّ حساب أهل الموقف فإنّه جامعهم ١٣٣٨ إلى الوجدانية: إما بالمناسبة كما في أهل مقام الوحدة والوقفه ومن قَرَّب من مقامهم وهم أهل المواجهة، وبعدهم أهل الجهل المطلق المستجيبون استجابةً مقلوبةً، وإما بالمنافرة وهم سائر الطوائف، لكن أشدّهم عقوبةً المشركون، فإنّ المنافرة فيهم كثيرة وبعدهم المنافقون إذ لا يُعذَّبون إلا ﴿فِي الدَّرَكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ﴾ [النساء، ١٤٢/٤]، لا في أعلاها الذي هو ظاهرها، لأنّ ظاهرهم كان مسلمًا مسلمًا، ١٣٣٩ والشرك متعلّق بباطنهم فكان عذابهم باطنًا لذلك ثم يلي هؤلاء أهل الملل الحقّة على اختلاف طبقاتهم حتى تنتهي ١٣٤٠ العقوبة إلى حدّ التطهير وتوقف.

وأما أهل الملل الباطلة فيخلّدون، وهم أهل النار الذين هم أهلها، فإن لحقتهم الرّحمة فليس إلا بأن يصيروا نارًا فتصير لهم ملاءمةً فيكونون فيها إلى لا نهاية، لكنهم لو سُئلوا أن يخرجوا منها إذ ذاك لما أرادوا، فإذا ظهر حكم الرّحمة التي سبقت الغضب أو غلبت الغضب تخلص أهل الملل الحقّة.

واعلم أن نسبة أهل المعقولات الذين عدلوا عن اتّباع الأنبياء إلى [٨٥/ظ] المتّبعين للأنبياء نسبةً المنافيين إلى المؤمنين، فإنّ أهل العقول اعترفوا بالحقّ تعالى فوافقوا وخالفوا لعدم ١٣٤١ اتّباعهم الأنبياء، فيعذّبون بجهةٍ واحدةٍ كما عوقب المنافقون بجهةٍ واحدةٍ.

---

١٣٣٧ نسب الخطيب البغدادي الشعر إلى الحلاج. انظر: تاريخ بغداد للخطيب البغدادي ١١٦/٨؛ واستشهد ابن العريف وابن عربي بالبيتين ونسباه إلى أبي يزيد البسطامي. راجع: محاسن المجالس لابن العريف ٨٣، والفتوحات المكية لابن عربي ١/٧٤٥-٧٤٦.

١٣٣٨ ل: جاء.

١٣٣٩ ب ل - مسلمًا.

١٣٤٠ ل: تنتشر.

١٣٤١ ل: العدم.

فإذا شمل الحسابُ من السريع الحساب يشملهم باطن الاسم الجامع وهو الوجدانية، فاجتمع الجميع في شهود التوحيد فيستوفي الاسم الجامع حقيقته تمامًا.

#### [٤١] اسمه المقسطُ تبارك اسمه

هو في آل عمران في قوله تعالى: ﴿قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾ [آل عمران، ١٧/٣]، ولم يذكره أبو الحكم الأندلسي،<sup>١٣٤٢</sup> والقسط هو العدل، قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ [البائدة، ٤٢/٥]، أي القائمين بالقسط، وهذه المحبة حصلت من تحقق نسبتهم إلى الاسم المقسط، لأنه تعالى إنما أحب وصفه، وتلك المحبة هي في ضمن محبته لنفسه، وسرت هذه الحقيقة في جميع مراتب موجوداته، فما أحب أحد منها إلا نفسه، وهذه أيضًا من معاني قيامه تعالى بالقسط.

﴿وَأَمَّا الْقَاسِطُونَ﴾ [٨٦/و] وهم الجائرون ﴿فَكَانُوا لِحَبَّتِهِمْ حَطَبًا﴾ [الجن، ١٥/٧٢]، والجور هو الخروج عن جادة الطريق، وجادة الطريق هي العدل في الحقيقة، فإنما كان الجائرون حطبًا لجهنم، لأن استعدادهم الذي اقتضى الجور هو انحراف ما، والمنحرفات كلها تُسبك حتى تعود إلى الاعتدال الذي هو العدل، والمنحرفات من الموجودات هي محبوبة للحق تعالى من حضرة اسمه الجامع ومن حضرة اسمه المحيط، وذلك لأن إحاطته تعالى توجب أن كل حركة من حركات الموجودات لا تكون إلا إليه تعالى من أجل إحاطته فتوجه المنحرفات إليه أيضًا في انحرافها، فإن الانحرافات في نسبتها إليه هي اعتدالات بالنسبة إليه، لأن وجوده تعالى لا ينافي شيئًا، وكل شيء ينافي شيئًا آخر غيره بما به يغاير ذلك الشيء، وفي هذا المعنى قال:

فما في من شيءٍ لشيءٍ موافقٌ وما منك لي شيءٌ لشيءٍ مخالفٌ<sup>١٣٤٣</sup>

<sup>١٣٤٢</sup> الأسماء والصفات ١/١٩٨؛ والمقصد الأسنى ١٢٦.

<sup>١٣٤٣</sup> لم أعثر على قائله. وأورده التلمساني في شرحه على منازل السائرين ٢/٢٥٦؛ ومواقف النفري ٣٧٨-٣٧٩.

في شرح المنازل: "الانفصال والاتصال ليسا في نفس الأمر، لكن في وهم المكاشف، فلا بد له من التنبيه على ذلك أيضًا، فاقضى ذلك اضطرابًا في اللفظ، وكيف يمكن التوصل بشيء إلى شيء، وحقائق الأشياء متغايرة ولا نسبة بينها إلا وجود الحق، فإذا وجود الحق هو الذي يوصل الأشياء إلى الأشياء، فلا قوة إلا بالله، وإذا تأملت أعطاك هذا المعنى، ثم إن نسبة

ومن هذه الحقيقة احترق القاسطون، وهم الجائرون المنحرفون، لأنّ التجليّ الواحداني إذا قابلته المنحرفات عنه قهرها بردّها إليه، وذلك الردّ بالقهر هو العذاب، وهو سببُك لهم [٨٦/ظ] ليعودوا إلى الاعتدال قهر المحبة الحقّ تعالى لهم لا من جهة الاسم المقسط، فإنّ محبته للموجودات من جهة اسمه المقسط هي محبة لأهل الاعتدال، وهم المقسطون، وأمّا محبته<sup>١٣٤٤</sup> للمنحرفين الذين هم القاسطون فإنّها محبة من جهة اسمه المحيط فإنّ إحاطته تعالى ليست كإحاطة الشيء بالشيء على سبيل الظرفية؛ بل إحاطة معنوية ترجع إلى كون العين واحدة، وإذا كانت حركات المنحرفين وحركات المعتدلين إنّما هي بمددٍ منه تعالى وهو غاية كلّ متحرّك في حركته منحرفة كانت الحركة أو معتدلة ﴿إِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ﴾ [هود، ١٢٣/١١]، فإذاً هو تعالى يناسب بين حضرته وبين<sup>١٣٤٥</sup> توجهات موجوداته بحيطه وحدانيته المنجذبة بسرّ أحدىته التي ثبتت بثبوت ذاته، فمحبته للمنحرفات هو من حضرة أعلى من حضرة محبته للمعتدلات التي المقسطون منها ومحبته للمقسطين هي من حضرة سفلى، وإن كان المقسطون أعلى مرتبة لكن في الشرف، وفي اعتبار آخر ليس لواحدة من الحضرتين شرف على الأخرى ولا علو، وهذه الحضرة هي حضرة الاسم المحيط كما ذكرنا ﴿وَاللَّهُ مِنْ وَرَائِهِمْ مُحِيطٌ﴾ [البروج، ٢٠/٨٥].

فالاسم المقسط يتوجه به<sup>١٣٤٦</sup> الوجود المحض في حركاته [٨٧/و] إلى التطور الذي هو تنوع الوجود بأنواع هي موجوداته، فإن الموجودات ليس هي غير تنوعات الوجود، والوجود هو أصل الجوهر وهو المادة التي

---

العبد إلى وجود ربّه نسبة صحيحة، وهي النسبة التي تسمى العناية، ونسبة كلّ شيء منقطعة عن كلّ شيء، وقد قال شعار القوم مشيراً إلى هذا المعنى:

فما في من شيءٍ لشيءٍ موافقٌ وما منك لي شيءٍ لشيءٍ مخالفٌ

وهو بيت مشهور بين هذه الطائفة.

وفي شرح المواقف: "فصرّح بأن الخلق "ما فيه شيء لشيء موافق"، وأما قوله: "وما منك لي بشيء لشيء مخالف" فالمراد ما ذكرناه من أن الحق تعالى لا يراه سواه".

<sup>١٣٤٤</sup> ق - للموجودات من جهة اسمه المقسط هي محبة لأهل الاعتدال وهم المقسطون وأمّا محبته.

<sup>١٣٤٥</sup> ب ل - حضرته وبين.

<sup>١٣٤٦</sup> ب + إلى.

لا أبسطَ منها، ولا يُقال: إن الوجود في الخارج؛ بل الخارج في الوجود وليس الوجود عرضاً عندنا؛ بل هو جوهر الجواهر وذات الدّوات، والموجودات<sup>١٣٤٧</sup> كَيْفِيَّاتِهِ، والكيفيات منها غَيْبِيَّةٌ ومنها شَهَادِيَّةٌ ومنها معنويَّةٌ ومنها روحانيَّةٌ ومنها ذهنيَّةٌ، فأحوال الوجود هي الموجوداتُ، هذا هو اصطلاح طائفة أهل الأذواق، فحركة الوجود في هذه الأطوار المذكورة وفيما لا يتناهى حركة ذاتيَّةٌ له، تثبَّتْ له الحركة من حيث تثبت ذاته، وتنوب ذاته له وجوباً بها لا بغيرها، فثبوت الحركة لها بها وجوباً، والنهايات مفقودةٌ في الوجود وموجودَةٌ في كلِّ موجودٍ موجودٍ، وهذه الحركة يسري بها الوجود سرّياً ذاتياً في طرق الاعتدال بحقيقة الاسم المقسط الذي هو العدل، فإنَّ العدل مأخوذ من الاعتدال، فما دام السريان المذكور معتدلاً من كلِّ وجهٍ فهو حقيقة الاسم المقسط، وإذا لحقهُ [٨٧/ظ] الانحراف لحوفاً عرضياً فليس من الاسم المقسط، وإن كان يرجع إلى الاسم المقسط بالقصد<sup>١٣٤٨</sup> الثاني، فإنَّ الانحراف هو اعتدال في إقامة الذوات المنحرفة، وهي ذوات ما، فمن حيث أعطى تلك الذوات المنحرفة حقائقها كان اعتدالاً ما، فيرجع بها الاعتدال إلى حقيقة الاسم المقسط، وإنَّ<sup>١٣٤٩</sup> كلِّ اسمٍ يدخل في حقيقة كلِّ اسمٍ، فلأنَّ يدخل الاسم المقسط في ذاته باعتبارين يرجع أحدهما إلى الآخر، وأورد بعض المحجوبين على كلامي في هذا سؤالاً في قولي: إن كلَّ اسمٍ يدخل في كلِّ اسمٍ، فقال: إن معاني الأسماء صفاتٌ، والصفة لا تقوم بالصفة، ولم يدرِ أن صفات الحق تعالى هي ذوات جوهرانيَّةٌ في الخارج، وذلك لأنَّ الحق تعالى عين صفاته، وإن كانت صفاته ليست عينه، وليس هذا مكان تحقيق هذا الكلام، فإذا عرفت أن حركة الاسم المقسط تنتهي إلى إعطاء الموجودات ذواتها وصفاتها ومعانيها عرفت حقيقة الاسم المقسط، والله أعلم.

[٤٢] اسمه مالك الملك جلّ سلطانه

<sup>١٣٤٧</sup> ق: الموجودات.

<sup>١٣٤٨</sup> ب: بالقسط.

<sup>١٣٤٩</sup> ب ل: ولأن.

[٨٨/و] هذا الاسم الكريم أوّل وروده في سورة آل عمران في قوله تعالى: ﴿قُلِ اللَّهُمَّ مَلِكُ الْمَلِكِ﴾ [آل عمران، ٢٧/٣]، ولم يذكره أبو الحكم وذكره الإمامان، ١٣٥٠ ومالكُ الملك هو الملكُ بمزيد الملك، والملكُ هو حضرة الدنيا والآخرة، فقد قال تعالى: ﴿مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾ وهو يوم الآخرة وقال: "مَلِكُ يَوْمِ الدِّينِ" أيضًا، ومالك الملك هو مالك الدنيا والآخرة، وحضرة هذا الاسم هي حضرة علميةٌ لتحقيق معاني الغيرية فيها، فإنّ الهالك غيرُ المملوك، ولما كان الملك لكلّ مَنْ له ملكٌ مِنْ دَارٍ أو غيرِهِ من الأعيان هو ملكٌ لله تعالى، فالله تعالى هو مالِكُ الملكِ والمَلِكِ، فمملكةُ كلِّ مَلِكٍ هي مملكةٌ له ١٣٥١ تعالى، فهو الملك في مراتب الممالك، وهو الهالك في مراتب الملك، فحقيقةُ مالِكِ الملك ساريةٌ في الممالك والمملوكات، فإذا قال القائل: "هذا ملكي" سمعه المحجوبُ من لسان المخلوق وسمعه المكاشف من ناطق الحقيقة، فينسب المكاشفُ الملكَ لله في قوله: "ملكِي"، وينسبه المحجوب للمخلوق في قوله: "ملكِي"، والناطقُ في الحقيقة واحدٌ، قيل لبعض أهل الطريق: [٨٨/ظ] "كم يجب لله في كلّ أربعين شاةً؟" فقال: "عندنا أو عندكم، أمّا عندنا فالكلُّ" فمن نَسَبَ قوله هذا إلى الإيثار قال: "إنّه باذلٌ ملكه لله" ومن نَسَبَهُ إلى رَفَعِ الأغيار قال: "إنّها نَطَقَ بمعنى أنّ الملكَ كلّه لله".

والفرق بين الملك والمَلِكِ مفهومٌ، وبينهما مقاربةٌ في المعنى فلذلك قيل: "مالِكُ الملك" فجمع بين لفظة مالِكِ التي يقتضي المَلِكِ وبين لفظة الملك.

واعلم أنّ مَنْ عَلِمَ الحَقَّ تعالى هو مالِكُ الملك حقيقةً لا مجازًا لم يعترض على الملوك في ممالكهم بما تجري به أحكامهم، فإنّ أحكامهم هي أحكام الله تعالى حقيقةً، ويدُ الله على قلب الملك، وإن كان هذا لسان حجاب؛ بل قلبُ الملك هو يد الله المتصرّفة، تتصرّف أولاً في الخواطر ثم تنقلها إلى التعلّق بالظواهر، ١٣٥٢ فتجري أحكامه تعالى فيها، والناس ينسبون ذلك التصرّف إلى المخلوق، والمشاهد ينسبه إلى الخالق تعالى،

١٣٥٠ الأسماء والصفات ٨٧/١؛ والمقصد الأسنى ١٢٥.

١٣٥١ ب ل: لله.

١٣٥٢ ب ل: بالظاهر.

ولذلك قيل: "من نظر إلى الناس بعين الحقيقة عَدَرَهُمْ، ومن نظر إليهم بعين الشريعة مَقَتَهُمْ"، وسواءً كانت الملوك من أهل ملّة الهدى أو من أهل ملّة الضلالة فإنّ الهادي هو الله [٨٩/و] تعالى والمضلل هو الله تعالى، والمتصرّف في الحضرتين هو الله تعالى، ولو عزلنا تصرّفه تعالى عن حكمٍ واحدٍ من أحكام الحضرتين لم يكن مالك الملك، وأمّا كون ظاهر الشريعة يُجَالِفُ هذا فإنّها كان ذلك لِنُزُولِ الخطاب الإلهيِّ إلى أطوار عقول المحجوبين ليتبين لهم، وقد أمر الأنبياء عليهم السلام أن يخاطبوا الناس على قدر عقولهم ويَقْفُوهم في طور مَنقُولهم، فمالك الملك تعالى حكمه عامٌ حقيقةً في أطوار المالك والأملك، ونور العرفان الشهوديِّ شاهدٌ بذلك، وقد قال عليه السلام: "إنّ لصاحب الحقّ مقالاً" ١٣٥٣ فجعله صاحب الحق، ولولا صحّة نسبة ذلك الحقّ إلى الله تعالى من مرتبة ذلك الشخص لما جعل له مقالاً، فإنّ الأمر كلّه لله حقيقةً لا مجازاً، وإنّما كون الأمر لغيره في لسان الحجاب ١٣٥٤ فذلك هو المجاز، فيحقّق بحقيقة مالك الملك وانظر إلى دخول الاسم الجامع فيه ١٣٥٥ لكونه جمع له مراتب الممالك والأملك ومراتب الملوك والملائك، وأراك حقيقةً الحقّ فيها ظاهرةً وأنواراً وحدانيته منها باهرةً، ومن شهد هذه الأنوار وجد أسرّة [٨٩/ظ] وجه الحضرة مُحَرِّقَةٌ ما انتهى إليه بصرها من الخلق، وإحراق ١٣٥٦ الخلق ليس هو كإحراق النار؛ بل شهود عدم الأغيار فالإحراق مجازٌ ونفي الأغيار حقيقةً، وبذلك تعلم حيطة اسمه مالك الملك تعالى، ومن أقرّ بأنّ الله تعالى مالك الملك في الدنيا حقيقةً لا مجازاً سهّل عليه أن يعلم أنه تعالى مالك الملك في الآخرة حقيقةً لا مجازاً.

واعلم أنّ العلماء والعباد والصوفيّة هم أهل حضرة الملك، وأمّا العارفون فيشهدون المالك، وأمّا المحققون فيشهدون الملوك والملائك في حضرة مالك الملك، وأمّا الرسل فينطقون بنسبة ١٣٥٧ الأملك إلى مَلَائِكِهَا المخلوقين، وبنسبة الممالك إلى ملوكها المخلوقين، تنزلاً إلى عقول المحجوبين، ويُعرضون بالقصد عن ذكر

١٣٥٣ البخاري في الوكالة، باب إن لصاحب الحق مقالاً ٣/١٥٥.

١٣٥٤ ل - الحجاب؛ ب: الحال.

١٣٥٥ ب ل: منه.

١٣٥٦ ل - الحضرة مُحَرِّقَةٌ ما انتهى إليه بصرها من الخلق وإحراق.

١٣٥٧ ب ل: بنسب.

الحقيقة الجامعة ويعترفون<sup>١٣٥٨</sup> بها باطنًا، ومن يأخذ علومه عن الرسل عليهم السلام فيجعل مالك الملك مجازًا لغلبة رؤية الملوك والملوك المخلوقين عليه ظاهرًا.

وأما من ورد العينَ وجاوز المتى والأين فيرى تصرفَ الاسم الذي هو مالك الملك حقيقةً في شهود المراتب وفي شهود الجمع، ثم يرى أن الأسماء تدخل في حقيقة [٩٠/و] مالِك الملك، فإنَّ المَلِك إذا تجرَّب فقد دخلت حقيقة الاسم الجبَّار في حقيقة مالِك الملك، وإذا قهر فقد دخلت حقيقة الاسم القهَّار في حقيقة مالك الملك، وإذا أعطى فقد دخلت حقيقة الاسم المعطي في حقيقة مالك الملك، وكذلك كلُّ معاني الأسماء الصِّفاتيَّة والفعليَّة تلحق بالاسم مالك الملك في تطوُّرات تصوُّراته وتصرفاته ومعنويَّاته، وتعيين دخول كلِّ اسمٍ في حقيقة مالك الملك سهَّل وإنَّما تركناه اختصارًا، وذكرنا منه نموذجًا تذكاريًا، ومَنْ كان من أهل الأنوار اكتفى بالإشارة فيكف مَنْ هو من أهل الأسرار. والله يقول الحقَّ.

### [٤٣] اسمه المعزَّ تعالى

ورد في آل عمران في قوله تعالى: ﴿تُعَزُّ مَنْ نَشَاءُ﴾ [آل عمران، ٢٧/٣] وهو ممَّا اتَّفَق على إيرادهِ<sup>١٣٥٩</sup> الأئمة الثلاثة،<sup>١٣٦٠</sup> وحضرة الاسم المعزَّ تحت حضرة الاسم العزيز، فإنَّ حضرة الاسم المعزَّ تُثبِت الأعيانَ [٩٠/ظ] في طور الاعتبار، وحقيقة الاسم العزيز تنفي ذلك بالاستثثار، والاسم المعزَّ<sup>١٣٦١</sup> تعالى له طوران كليان: أحدهما في طور الحجاب، ويظهر ذلك في كلِّ قضية جزئية حصل فيها إعزاز عينٍ ما من أعيان الموجودات، فإنه تعالى أعزَّ الملوك والخلفاء والأمراء وأهل المراتب الظاهرة، وأعزَّ الأنبياء والخلفاء والعلماء والعبادين بعزِّ الطاعة، وأعزَّ العارفين برجوعهم عن غيره إليه تعالى، وهذا عزُّ<sup>١٣٦٢</sup> باذخٍ وشرفٍ شامخٍ، وأعلى منه من رجع من حضرة الاسم المعزَّ إلى حضرة الاسم العزيز، وذلك بفقد الأنانية التي بها تثبت

<sup>١٣٥٨</sup> ب: ل. ويعرّفون.

<sup>١٣٥٩</sup> ب: ل. عليه.

<sup>١٣٦٠</sup> الأسماء والصفات ١/٢١١؛ والمقصد الأسنى ٨٣؛ وشرح أسماء الله ٤٤٦.

<sup>١٣٦١</sup> ب - تُثبِت الأعيانَ في طور الاعتبار وحقيقة الاسم العزيز تنفي ذلك بالاستثثار والاسم المعزَّ.

<sup>١٣٦٢</sup> ب: عن.

الأنايية ١٣٦٣ الأصلية وقد جاء في كتاب المواقف: قوله: "إن لم أشهدك عزي فيما أشهد فقد أقررتك على الدل فيه" ١٣٦٤، فإذن من أشهده العز فإنه ينقله إلى حضرة الاسم العزيز، فيعز بعزه عزه هي عزه أهل شهود حضرة الوقفة التي هي فوق العرفان، فتصرف الاسم المعز هو تحت حضرة الاسم العزيز.

وقد أعز الاسم المعز الأفلاك على السموات، وأعز السموات على الأرضين، وأعز المعادن على [٩١/و] الجمادات، فلم تقدر الجمادات أن تصل إلى عز المعادن، وعزها بنموها وحركتها في أطوار مراتبها، ثم أعز بعض هذه المعادن على بعض، فإن النحاس لا يبلغ عزه الذهب، ويُقاس على هذا بقيتها.

ثم إنه أعز النبات على المعادن، وجعل النبات أشرف من المعادن في الرتبة لا في عرف العالم، وما ذاك إلا لأن المعدن مغمور في الأرض مستور بالغلبة والستر، والنبات صحبته قوة الاسم المعز فشق الأرض وعلى عليها إلى نحو الأفق والفوق، وعزته في تمكّن حركته فيما لا تقدر المعادن أن تتحرك فيه.

ومن جملة عزه النبات أن جسمه تخلص من الأرض ولم يبق منه فيها إلا رأسه، فإن رأسه هو الذي يكون منه الغذاء والاعتداء، وهو الذي هو في الأرض، وبقية جسمه خالص، ولما كان اغتذاء النبات إنما هو من

١٣٦٣ ل - التي بها تثبت الأنايية.

١٣٦٤ "قوله: وقال لي: إن لم أشهدك عزي فيما أشهد فقد أقررتك على الدل فيه. قلت: إن إشهاده إياه العز في مشهوده وهو المعني بقوله: "فيما أشهد" أي أريه أن الموصوف في هذا الشهود عين وصفه، فقد أخرجتكم أيها الشاهد عن أن تكون غيري؛ فإنك في الحقيقة صفتي، وإذا لم أشهدك أن الموصوف عين صفته كنت غيري، وإن كنت صفتي وغيري هو في عالم الخلق، وعالم الخلق في الدل لا محالة، فإن لم يشهد أن الموصوف عين الصفة فقد أقره على الدل في عز الشهود.

وأما كونه صفته فله اعتباران: أحدهما، حال كون الحق سمعه وبصره، فقد قالوا يصح أن يقال: إن الحق تعالى وصف عبده بجلاله، وقالوا إنه يجوز أن يُقال: إذا فني "من لم يكن" جاز أن يوصف "من لم يزل" بصفات تنزلية من باب ﴿دَنَا فَتَدَلَّى﴾ [النجم، ٨/٥٣]، أو من باب "جعث فلم تطعمني وعطشت فلم تسقني".

والاعتبار الثاني أن العبد هو فعل من أفعال الله تعالى، والعالم كله أفعاله، وفعله من جملة صفاته، فلذلك يوصف بفعله، فيقال الخالق من فعله الخلق، والرازق من فعله الرزق، كما يوصف بالحي من صفته الحياة، والعالم من وصفه الذي هو العلم، فرجعت أفعاله إلى صفاته، فمتى أشهده أن الموصوف عين صفته فهو في شهود العز، فقد عز بموصوفه، وصح نسبه، وإلا ذل بانقطاعه وهو إقراره إياه على الدل في شهود مشهوده". شرح مواقف النفري ٦٤-٦٥.



لطائف الأرض الممتزجة بالماء، والأرض والماء كرة واحدة، ثبت رأس النبات في الأرض لطلب الاغتذاء منها، وتخلص بقيته جسم<sup>١٣٦٥</sup> كان فيها، فهذه عزة ظهرت من الاسم المعز، وتعلق حكمها بالنبات كله، ولا يلتفت إلى عزة الياقوت [٩١/ظ] والذهب والفضة وما عز من الأحجار عند الناس، فإن تلك العزة ليست عزة إلهية بل عرفية بين الناس، وإن كان العرف أيضًا راجع إلى الحضرة الإلهية.

وإذا أردت أن تعرف أن النبات أشرف من المعدن فانظر أيهما أقرب إلى جسم الإنسان، فإنك تجد مرتبة النبات أقرب؛ إذ هي تلي الحيوان الذي هو يلي الإنسان، ولأن النبات يكون غذاء لجسم الإنسان، ولا يكون المعدن كذلك، ولأن المعدن مغصوب أي غصب الظهور وحُصَّ بالبطون، فهو مغمور فذل، وأما النبات فليس هو بمغصوب؛ بل مقلوب، أي رأسه إلى أسفل، والمعدن كله أسفل،<sup>١٣٦٦</sup> ومن بعضه أسفل فهو أقرب ممن كله أسفل.

لكن الحيوان قد حصل له من الاسم المعز نصيب هو أكمل من نصيب النبات ومن نصيب المعادن، فإنه قد ظهر من الأرض ولم يبق رأسه فيها كما بقي رأس النبات، وانتقل ولم ينتقل النبات، إلا أنه مكبوب لكن المكبوب أشرف من المقلوب، فقد فضل على النبات واغتنى منه، فإن كل جسم يغتذي مما تحته فإن الذي تحته هو مما يحكم عليه، ولا يلتفت إلى كون بعض النبات أطول من الحيوان، فإن المطاولة إنما هي [٩٢/و] بالبرؤوس ورؤوس الحيوان فوق، ورؤوس النبات أسفل، فإذا حكم الاسم المعز في الحيوان أظهر منه في النبات<sup>١٣٦٧</sup> ولكل منهما نصيب منه، إلا أن الحيوان أقرب إلى الإنسان فكان أشرف، لكنه وإن شرف على النبات فإن شرف الإنسان على الحيوان ظاهر، فكان نصيبه من الاسم المعز أقوى، وبيان شرفه لا يخفى، وذلك بالنطق في المعاني وبالصورة في الأجسام، فإن الحيوان مكبوب والنبات مقلوب والمعدن مغصوب،

---

<sup>١٣٦٥</sup> ب ل + ما.

<sup>١٣٦٦</sup> ق - والمعدن كله أسفل.

<sup>١٣٦٧</sup> ق - فإذا حكم الاسم المعز في الحيوان أظهر منه في النبات.

وأما الإنسان فممنسوبٌ وذلك لأنَّ قامته مُنتَصِبَةٌ، ورأسه إلى جانب العُلُوِّ، ورأسه أعلى من بدنه بخلاف النبات ورأس الحيوان مساوٍ لبدنه في حقيقة المكبوبيَّة.

واعلم أنَّ حقَّ المعدن أن يغتذي من الأرض إذ هي تحته، وحقَّ النبات أن يغتذي من الماء إذ هو تحته، لكن تداخل الماء والأرض فاغتنى النباتُ منهما، وحقَّ الحيوان أن يغتذي من النبات إذ هو تحته، وحقَّ الإنسان أن يغتذي من الحيوان إذ هو تحته، وليس شيء فوق الإنسان فيكون الإنسانُ غذاءً له، هذا هو الترتيب الأصلي.

ثم انحرفت بعض موجودات هذه المراتب فاغتنى سباع الطير والوحش من الحيوان، وهو على غير القاعدة، ووُجد هذا في [٩٢/ظ] المراتب كلها، لكنّه يقلُّ في الإنسان، وأمّا أن الإنسان يغتذي بالنبات فلائن الأعلى له أن يتصرّف في الأدنى، وأنّ اللّحم هو أنسب لجسم الإنسان.

فقد عرفت تصرّف الاسم المعرّي في هذه المراتب، وسيأتي ذكر الاسم المذلّ فيكون ما أعزّه الاسم المعرّي على غيره فقد أذلّ الاسم المذلّ ذلك المفضول، فكأنّ الاسم المذلّ يأخذ ما أبقاه الاسم المعرّي فيقتسمان، والله أعلم.

#### [٤٤] اسمه المذلّ تبارك اسمه

ورد في آل عمران في قوله تعالى: ﴿تُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ﴾ [آل عمران، ٣/٢٧]، وقد اتفق على إيراد الأئمة الثلاثة، ١٣٦٨ ومحلّ تصرّفه في كلّ الموجودات التي تثبت لغيرها عليها ١٣٦٩ مزيّة، فإنّ حقيقة هذا الاسم ليس مقصودةً بالقصد الوجودي؛ بل بالقصد المرتبي، فإنّه لما عزّ غيره عليه ذلّ، فكان القصد بالذاتِ عزّة ما أعزّ فحصل بالعرضِ ذلّ ما ذلّ، إلاّ أنّه لما كان ما ذلّ ليس خارجاً عن القصد الذاتي الجامع

١٣٦٨ الأسماء والصفات ١/٢١١؛ والمقصد الأسنى ٨٣؛ وشرح أسماء الله ٤٤٦.

١٣٦٩ ل - عليها.

المحيط لم يكن هذا خارجاً، لكن [٩٣/و] بالقصد الثاني، وقد عرفت تناسب العزة في ترقّيها بما ذكر ١٣٧٠ في الاسم المعزّ فيقابلها من الاسم المذلّ ما يقابل تلك الأحكام المذكورة جزاءً وفاقاً.

واعلم أنّ بين الأناسي أيضاً أحكاماً في معنى الذلّ الذي حصل من الاسم المذلّ، أمّا ذلّ الرعيّة للملوك فمن الاسم المذلّ، وذلّ الفقراء للأغنياء فمن الاسم المذلّ، وذلّ الضعفاء للأقوياء فمن الاسم المذلّ، وبالجملة فكلّ ذلّ حصل على اعتبارات اختلافاته فمن الاسم المذلّ، فإنه ما في الوجود إلا أحكام الأسماء، ومن الذلّ لا يدرك بعض الموجودات علم مسألة ما ويدركها غيره، فيعزّ المدرك ويذلّ الجاهل، وإن لم يحسّ الجاهل بالذلّ، لكنّ الذلّ لازم له.

واعلم أنّ عدم الإدراك في الحقيقة ليس يخصّ من جهل ما صنّفه العلماء من العلوم فقط؛ بل هو فيما أدرك من العلم ١٣٧١ بالله ولم يدركه غيرهم أقوى، أعني أنّ ذلّ من لم يدرك الحقيقة ١٣٧٢ هو الذلّ المحقّق، فيكون العلماء أدلّة بالنسبة إلى العارفين، والعارفون أدلّة بالنسبة إلى الواقفين، والواقفون أدلّة بالنسبة إلى المحقّقين، والرسل [٩٣/ظ] من المحقّقين أعزّ من المحقّقين، وعود الرسل بجمع الأحديّة هو ما يجعلهم أعزّ من الأنبياء فقط، وأمّا أهل العمل فمن حصل له الإخلاص هو أعزّ ممن خالط عمله الرياء، وأهل التصوّف من العبّاد أعزّ من أهل العبادة فقط، والمحبّون أعزّ من الصوفيّة، والعارفون أعزّ من المحبين وتتصل السلسلة المذكورة آنفاً.

واعلم أنّ حقيقة الاسم المذلّ لها أحسّ بها المحبّون من وراء حجاب رقيق وجدوا في أذواقهم نسبتها إلى اسم محبوبهم فتمسّكوا بالذلّ لعزّ محبوبهم، والذلّ في نفسه حقيقة واحدة، لكنّها للمحبين شرف، لأنّها إنّما كانت منهم لتسليمهم العزة للمحبوب الحقّ فصبغها المحبوب الحقّ بشرفه، فشكرت تلك الذلّة شرعاً ورآها المحبّون أصلاً وإن كانت فرعاً، وأمّا العارفون فإنّهم شهدوا الاسم المذلّ من حضرة المسمّى الحقّ

١٣٧٠ ق: ذلّ.

١٣٧١ ل: العلوم.

١٣٧٢ ب + بل.

فذلُّوا ذُلًّا يروونه عزًّا، وهم فيه على قدر مراتبهم، فَمَنْ بَقِيَتْ فِيهِ بَقِيَّةٌ مِنْ حَضْرَةِ الْمُحِبَّةِ كَانَ ذُلُّهُ مِنْ تِلْكَ الْحَيْثِيَّةِ ذُلًّا مُحِبِّينَ، وَمَنْ كَانَتْ ذَلَّتُهُ إِنَّمَا هِيَ ذَلَّةٌ لِعِزَّةِ الرَّبُوبِيَّةِ بِالشَّهَادَةِ كَانَ ذُلُّهُ ذُلًّا الْعَارِفِينَ، وَمَنْ كَانَ الشُّطْحُ غَالِبًا عَلَيْهِ فِي الْبُؤْحِ بِوَارِدَاتِهِ [٩٤/و] كَانَتْ ذَلَّتُهُ ذَلَّةَ الْمَغْلُوبِينَ وَمَنْ كَانَتْ ذَلَّتُهُ ذَلَّةً تَنْزِلُ إِلَى عَقُولِ الْمُحْجُوبِينَ كَانَ ذُلُّهُ اخْتِيَارِيًّا وَتَقِيَّةً مِنَ الْمُنْكَرِينَ، وَقَدْ قَالَ الْجَنِيدُ رحمته الله: "عَطَّلَ ذِي ذُلِّ ١٣٧٣ الْيَهُودَ" ١٣٧٤ وَقَالَ: "نَحْنُ قَوْمٌ كَنَسَ اللَّهُ بِأَرْوَاحِنَا الْمَزَابِلَ"، ١٣٧٥ وَأَمْثَالُ هَذِهِ الْأَحْكَامِ، وَكُلُّهَا حَقَائِقُ الْأَسْمِ الْمَذَلِّ. وَالْأَرْضُ ذُلُولٌ ١٣٧٦ وَكُلُّ الْمَعَادِنِ وَالنَّبَاتِ وَالْحَيَوَانَ ذُلُولٌ لِلْإِنْسَانِ ذُلًّا مَرْتَبِيًّا، وَإِنْ سَطَى بِهِ بَعْضُ هَذِهِ الْمَوْجُودَاتِ فَبَجْسَمِهِ لَا بِنَفْسِهِ، وَالْإِنْسَانُ إِنَّمَا هُوَ النَّفْسُ، وَإِلَّا فَالْأَنْبِيَاءُ وَالرُّسُلُ دَخَلُوا عَلَى أَجْسَامِهِمْ الضَّرُّ مَنْ هُوَ دُونَ مَرَاتِبِهِمْ، وَلَمْ يَقْدَحْ ذَلِكَ فِي الْعِزَّةِ الْإِلَهِيَّةِ الثَّابِتَةِ لِنَفْسِهِمْ، وَلَمَّا لَحِقَ الْحَضْرَةَ الْإِلَهِيَّةَ الْغَيْرَةَ عَلَى مَرْتَبَةِ الْأَسْمِ الْمَذَلِّ فِي تَوَجُّهِهِ إِلَى حَظِّ مَحَلِّ تَصَرُّفَاتِهِ أُعْطِيَ حَقِيقَتَهُ بَدَلًا فِي بَعْضِ الْمَرَاتِبِ فَكَانَ الذُّلُّ مِنْ تِلْكَ الْجِهَةِ سَبَبًا لِلْعِزِّ فَقِيلَ، شَعْرٌ:

\* وَكَمْ عِزَّةٌ قَدْ نَالَهَا الْعَبْدُ بِالذُّلِّ ١٣٧٧ \*

وَاعْلَمْ أَنَّ ذُلَّ الْعِبُودِيَّةِ مِمَّا هُوَ مَنْسُوبٌ إِلَى عِزِّ الرَّبُوبِيَّةِ وَلَمْ يَكُنْ إِلَّا بِالْمُضَايِفَةِ، فَإِنَّ الْمُضَايِفَةَ قُرْبٌ مِمَّا إِذِ الْمُضَايِفُ أَقْرَبُ مِنْ غَيْرِ الْمُضَايِفِ إِلَى مَنْ ضَايَفَهُ، وَمِنْ عِزَّةِ الْعِبُودِيَّةِ أَنَّهَا [٩٤/ظ] كَالثَّمَنِ لِلرَّبُوبِيَّةِ فَإِنَّ السَّالِكِينَ إِذَا تَحَقَّقُوا بِمَعْنَى الْعِبُودِيَّةِ تَمَامًا عَوَّضُوا عَنْهَا بِعِزِّ الرَّبُوبِيَّةِ، وَمِنْ هَذِهِ الْحَضْرَةِ شَطْحُ الْحَلَّاجِ وَأَضَافَ اسْمَ الرَّبُوبِيَّةِ إِلَى ذَاتِهِ، وَمِنْ هَذِهِ الْحَضْرَةِ قَالَ أَبُو يَزِيدَ: "سُبْحَانِي" إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ. وَقَالَ فِي الْمَوَاقِفِ:

١٣٧٣ ق - ذَلِّ.

١٣٧٤ نَسَبُهُ الْقَشِيرِيُّ إِلَى الشُّبَلِيِّ. انظُرْ: الرَّسَالَةُ الْقَشِيرِيَّةُ ٢٨٠.

١٣٧٥ الرَّسَالَةُ الْقَشِيرِيَّةُ ٤٤٤.

١٣٧٦ إِشَارَةٌ إِلَى قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ الْأَرْضَ ذُلُولًا فَأَمْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِنْ رِزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ﴾

[الملك، ١٥/٦٧].

١٣٧٧ نَسَبُهُ ابْنُ الْأَبَّارِ إِلَى الْحَسَنِ بْنِ مُحَمَّدِ الصَّبَاحِ الزُّعْفَرَانِيِّ. رَاجِعْ: مَعْجَمُ أَصْحَابِ الْقَاضِي أَبِي عَلِيِّ الصَّدْفِيِّ لِابْنِ الْأَبَّارِ ٨٤.

"أعطني اسمك حتى ألقاك به"، وقال: "لا تَتَسَمَّ وَلَا تَتَكَنَّ" ١٣٧٨ والمراد بذلك خروجه عن اسمه ومُسَمَّاهُ حتى تحقّق العبوديّة المحضّة، وهو العدم لا يكون شيئاً مذكوراً ١٣٧٩ وعند ذلك تبدّل أسماؤه، ولي في ذلك شعر:

أرى رَسَمَهَا عندي يُعَوِّضُ عَنْ رَسْمِي      فما بألهم في الحيّ يدعوني باسمي

إذا ما دعى الداعي بعلوة فاستجب      ولكن إذا أفتتكَ عنك على علم ١٣٨٠

فقوله: "ولكن إذا أفتتكَ عنك على علم" إشارة إلى التحقّق بالعبوديّة، وحينئذ تبدّل الأسماء فيتبدّل الدليل بالعزير فيكون في هذه الحضرة قد وصل تنزّل الاسم المذلّ فوجد في مقابلة وجهه الاسم المعزّ فصار التحت فوقاً والصعب طوقاً. والله أعلم.

#### [٤٥] اسمه الحكّم تبارك وتعالى

[٩٥/و] موضعه من آل عمران قوله تعالى: ﴿فَأَحْكُم بَيْنَكُمْ فِيمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾ [آل عمران، ٥٥/٣]، وقد اتفق على إيراد الأئمة الثلاثة، ١٣٨١ ولهذا الاسم أحكام في الدنيا والآخرة فيحكم بين عباده يوم القيامة، وأمّا في الدنيا ففي شمول قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ﴾ [الأنعام، ٥٧/٦]، ﴿ذَالِكُمْ حُكْمُ اللَّهِ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ﴾ [المتحنة، ١٠/٦٠]، فإذا ظهرت حقيقة اسمه الحكّم تبارك وتعالى في مظاهر الوجود الظاهر شهده أهل الكشف في حقائق القضاة والولاة وأرباب المراتب ممن يتولّى أمور الناس، ويشهدونه أيضاً في أطوار غير الأناسي فيحكم المالك للدواب بين دوابه بالعدل، فلا يمكن شيئاً منها من التعدي على بعض، ويحكم الجنان ١٣٨٢ والبستاني بين النبات فلا يترك بعضها يتعدى على بعض، ولذلك ينزع الغريبة من بين

١٣٧٨ لم أجده في المطبوع.

١٣٧٩ اقتباس من قوله تعالى: ﴿هَلْ أُنِى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَّذْكُورًا﴾ [سورة الإنسان، ١/٧٦].

١٣٨٠ ديوان التلمساني ٢١٥.

١٣٨١ الأسماء والصفات ١/١٩٨؛ والمقصد الأسنى ٨٥؛ وشرح أسماء الله ٤٥٤.

١٣٨٢ الذي يعتني بالجنينة.

الأشجار والصابرة بها، وكل هذه وأمثالها مما لا يتناهى هي مظاهر للاسم الحكيم تعالى، فإن الحكم حقيقة إنما هو الله تعالى.

واعلم أن العارفين لما تحققوا باسمه الحكيم تبارك وتعالى لم يغفلوا حكم حاكم باجتهاده، فعندهم كل مجتهد مصيب، وحكمه تعالى بين عباده فيما ﴿هُم فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾ [النمل، ٢٧/٧٦] يعرفه أهل الله فيشهدون ما ﴿هُم فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾، فيرون الحكم [٩٥/ظ] العدل تعالى قد أثبت لكل مرتبة من المختلف فيه حكماً هو فيه الحق، فينطق الحق في شهودهم من لسان الحنفي بالحق الحنفي وفي لسان كل مخالف له بالحق المنسوب إلى ذلك الطور، ويشهدون أحوال العباد مختلفة فيجدون الأحكام تختلف بحسب اختلافها، أما في المسألة الواحدة فلأن حكم المسافر في الصوم غير حكم المقيم، وحكم الحائض غير حكم الطاهر، وحكم الجنب غير حكم المتطهر، وأحكام العبادات مختلفات على عدد اختلافها من صلاة وصوم وجهاد وحج وزكاة، ويتطور في مراتب السنة والنافلة والمستحب والمباح والمحرم والمكروه وغير ذلك، و[أما] العبادات القلبية والعبادات البدنية فإن الحق تعالى يحكم بين هذه الأحكام أيضاً فلا يدع حكماً منها يتعدى طوره ولا تدخل حقيقة في حقيقة أخرى إلا من وجه يجوز لمثلها أن تدخل، وهذا كله حكومة معنوية يتصرف فيها الاسم الحكيم العدل تبارك وتعالى.

واعلم أن المظالم لا تختص بالأفعال؛ بل حتى في المعتقدات، فإن الظلم وضع الشيء في غير موضعه، والحكم الحق يحكم بين المراتب، فكل نفس اعتقدت [٩٦/و] عقيدة - إما حقة وإما باطلة - فإن الحق تعالى يحكم في ذات كل واحد ممن تلبس بتلك العقيدة، فيجازيه على عقيدته إن سالحة فصالحاً، وإن فاسدة ففاسداً، قال تعالى: ﴿سَيَجْزِيهِمْ وَصَفَهُمْ﴾ [الأنعام، ٦/١٣٧] ومعنى فاسداً هو كقوله تعالى: ﴿وَجَزَّوْا سَيِّئَةً سَيِّئَةً مِّثْلُهَا﴾ [الشورى، ٤٢/٤٠].

واعلم أنّ المظاهر ١٣٨٣ التي لا تحكم بالعدل إنّما ترجع إلى حُكْمِ الحُكْمِ تبارك وتعالى من طور ظهور ١٣٨٤ الاسم المضلّ في الاسم الحكم، فإنّ الجائر في حُكْمِهِ حَكَمَ بحكم الله تعالى من حضرة اسمه الحكم في تأمّره في ظهور حقائق الاسم المضلّ، فإنّ ظهورات محالّ تصرّفات الاسم المضلّ إنّما يتحقّق في كلّ الأطوار، ومن جملة الأطوار الحُكْمِ بالجور، فيجب أن يكون الحكم بالجور حكماً لله من حضرة الاسم المضلّ؛ لا بأمره، فإنّه تعالى هو الذي ﴿يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ﴾ [الرعد، ٢٧/١٣]، كما أنّ الحكم بالعدل في مراتب ظهورات الحُكْمِ بالعدل على اختلافهم إنّما هي ظهورات أحكام الاسم الهادي من طور ١٣٨٥ الحُكْمِ تبارك وتعالى، فظهر أنّ الأحكام من الحاكمين - أناسيّ كانوا أو غير أناسيّ - فإنّها أحكامٌ لله تعالى، فإن اقتضت تلك الأحكام [٩٦/ظ] رُجوعاً رَجَعَتْ في الحقيقة إلى الاسم الرحمن، وإن كانت عدميّاتٍ مرتبياتٍ رجعت ١٣٨٦ في الحقيقة إلى الاسم الله، ويرجعان معاً إلى الاسم الهو، وهي الهويّة وتُرجع الهويّة إلى نفسها بقطع الإشارة والعبارة، وهذه الرجوعات المذكورة يتصرّف فيها الحُكْمُ تبارك وتعالى، فلا يترك مرتبة تدخل في قسيتها، ولا يترك راجعة منها ترجع عن حكم رجعتها، وتعطى الطبيعة نيابته تعالى فتكون الطبيعة حكيمةً، فتُحكّم بين الكيفيات وتُغاير بين الكميات وتُقابل بين الإضافات وتحفظ نسبة المتمكّنات إلى الأمكنة في الإضافات وتحفظ مراتب الأزمنة في الدهر، فلا تترك الحاضر من الآتي ولا الماضي من الحاضر والآت.

ويعدّل ١٣٨٧ في العدل بالعدل ويعدل في الجور بالجور ويرجعها معاً إلى عدل الذات، ويحكم بين المختلفات بالمختلفات وبين المؤتلفات بالمؤتلفات، فإنّ الاختلاف في مراتبه عدلّ، والاتلاف في مراتبه عدلّ، والخلط ١٣٨٨ بينهما عدولٌ وجورٌ يرجع بالاسم ١٣٨٩ الجامع، وهو عدلّ، فإنّ مراتب الاختلاط تثبت فيما بين

١٣٨٣ ب ل: الظاهر.

١٣٨٤ ق + ظهور.

١٣٨٥ ق: ظهور.

١٣٨٦ ل - وإن كانت عدميّاتٍ مرتبياتٍ رجعت.

١٣٨٧ أي: الحكم تبارك وتعالى.

١٣٨٨ ب: والخلطة.

المحيط والمحاطِ حتي لا يخرج شيءٌ عن الوجود أبداً، ولا يقع شيءٌ من [٩٧/و] الاختلاف في الاختلاف والاتلاف سرمدًا، ولا تَقَعُ حكومةٌ صَعُرَتْ أو كَبُرَتْ إلا نجد لها من الحَكَمِ الحقَّ مسدَّدًا، ١٣٩٠ ويستمر ذلك على حكم ذلك أمدًا ومَدَدًا، ويشتمل هذا الحكم من الحكم تبارك وتعالى دنياً وأخرى وسراً وجهراً، ووحدانيةً وتوحيدًا وإيمانًا وكفرًا، فأحكام الاسم الحَكَمِ مكتوبة في ذوات الوجود والمراتب سطرًا سطرًا، فمن صَبَغَ نظره النورَ الكشفي ١٣٩١ فإنه لتلك السُّطور يقرأ، وَمَنْ عَمِيَ عنها فإنَّ استعدادَه قد أوسعه عُدْرًا، وإن كان له عُدْرًا. والله أعلم.

### [٤٦] اسمه الناصر تبارك وتعالى

ورد في آل عمران في قوله تعالى: ﴿اللَّهُ مَوْلَانُكُمْ وَهُوَ خَيْرُ النَّاصِرِينَ﴾ [آل عمران، ٣/١٥٠] انفراد بإيراده البيهقي رحمته الله ١٣٩٢ معنى النصرة ظاهر في المعين على من تُغَالِبُهُ.

والاسم الناصر تعالى له اعتباران كليان، أحدهما: وجودي يرجع إلى الاسم الرحمن، والثاني: مرتبي يرجع إلى الاسم الله، فالنصر الوجودي مثل نصر الخصيب بالمطر على الجذب ونصر السمن بالاغتذاء [٩٧/ظ] على العجف ١٣٩٣ في الكسب، ويظهر حُكْمُهُ في تَغْيِرِ الأحوال بغلبة النمو على الاضمحلال والزيادة على النقصان في الذرع والميزان والمكيال، وفي دَفْعِ السقم بالشفاء، والغدر بالوفاء، والكدر بالصفاء، والفراق باللقاء، والسقوط بالارتقاء، والعدم بالوجود، والمنع بالعتاء والجود، كل ذلك ممَّا ذائهُ في الخارج ممَّا يرتقي في الوجودية في مدارج ومعارج.

١٣٨٩ ب: إلى الاسم.

١٣٩٠ ل: مددًا.

١٣٩١ ب ل: للنور الكشفي.

١٣٩٢ الأسماء والصفات ١/١٧٦.

١٣٩٣ ل - الخصيب بالمطر على الجذب ونصر السمن بالاغتذاء على العجف.



وأما المرتبِّي فعكس ما ذُكر، فإنَّ نصرَ الجَدْبِ نفي الحَصْب، وهو مرْتبِّي عَدْمِيٌّ، ونصر العجف عَدْمُ السَّمَنِ، ونَصْر الاضمحلال هو عَدْمُ النَمُوِّ، ونصر النقصان هو عَدْمُ الزِّيَادَةِ. ويُقاس ما بقي على ما ذُكر. وهذا النصر المرتبِّي يَرُجَعُ إلى الاسمِ اللهُ، وكلاهما يرجع إلى الهوى، وهو حضرة الثبوت التي هي أعمُّ من الوجود والعدم في اصطلاح ١٣٩٤ أمة من الأمم.

والاسم النَّاصر تبارك وتعالى يتولَّى أحكام هذه المراتب في الطَّورين ١٣٩٥، ويعمُّ مقاماتها بالأمرين، فهو يُعطي الشَّيءَ وضدَّه، ويجعل المتقابلات أعوانه وجنده، وأحسن مواقعته في النَّصر السلوكيِّ فإنَّ السَّالك إذا عاقته [٩٨/و] العوائق ورام أن يكون السَّابِق، فأعوزه حتَّى يكون اللَّاحِقَ فَصَرَخَ إلى الله من جَوْرِ السَّوَى وممانعة الهوى فسقط عن التَّقَدُّمِ وهوى، فإن وافاه حُكْمُ الاسمِ النَّاصر اجتمع في ١٣٩٦ التفرقة عن ربِّه وعميِّ بذكر محبوبه عن رؤية حسنته وذنبه، ولاحت له بوارقُ تنصره على السَّوَى إن كان هو مغالبه، ١٣٩٧ أو على ما عداه من أحكامه التي تطالبه فيكون اجتماعه نصرًا حين تنفعه الذِّكْرَى، وإن لم يرد عليه ما يجمعه ولم يتفق ١٣٩٨ له عن ١٣٩٩ حضيض ١٤٠٠ السقوط ما يرفعه فإن أقام في الصُّراخ فذلك نصرٌ له، وإن انقطع باليأس فاستعداده بالحرمان قتله، فالصُّراخ نصرٌ والرَّجاء إذا ركب مركبه حملة بحرٌ.

وأما النصرُ المعروف الذي هو بين النَّاسِ مألوفٌ فهو أيضًا من الاسمِ النَّاصر جلت قدرته، ولا يُلتفت هل انتصر فيه حزب الإيمان أم ١٤٠١ حزب الكفر، فإنهم يُنصرون كما تُنصرون، والنَّاصرُ واحد، وهو الحقُّ، ومن

---

١٣٩٤ ق ل: إصلاح.

١٣٩٥ أي: الوجودي والمرتبي.

١٣٩٦ ب ل: من.

١٣٩٧ ب: مغالبتة.

١٣٩٨ في النسخ: ولا يتفق.

١٣٩٩ ب ل - عن.

١٤٠٠ ق ل: حظيظ.

١٤٠١ ق - حزب الإيمان أم.

كان مع الحقّ تعالى من حيث حضرة اسمه الناصرِ تعالى فإنّه يرى النصر من عند الله كما قال تعالى: ﴿وَمَا  
الْتَّصُرُ إِلَّا [٩٨/ظ] مِنْ عِنْدِ اللَّهِ﴾ [آل عمران، ٣/١٢٦].

وقد حُكي عن أبي مدين رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أنّ إنساناً دخل إليه فقال: إِنَّ الْفِرْنَجَ نُصِرُوا عَلَى الْمُسْلِمِينَ، فقال: "الحمد  
لله"، ولم يتأثرُ فعجب الحاضرون من عدم تأثر الشيخ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، فمدّ الشيخ إصبعيه وأشار إلى أحدهما، فقال:  
"هذا الهادي"، وأشار إلى الآخر، وقال: "هذا المضلّ" ثمّ وضع إصبعه ١٤٠٢ على موضع اجتماعهما من ظاهر  
الكفّ، وقال: "قلبي ههنا"، فعرف العارفون إشارته، ومعناها أنّ من كان قلبه مع الله تعالى لم تختلف عليه  
معاني الأسماء، ولولا اعتبار الشيخ حقيقة الاسم الناصر لم يتساوَ عنده الأمران، فإذن حقيقة الاسم الناصر  
شاملةٌ، وحقيقتُه في الناقصات ناقصةٌ، وفي الكاملات كاملةٌ، والنقص والكمال في طيّ الأكمليّات.

واعلم أنّ العابدَ المحجوبَ إذا آنس من همته فتورًا وعن إطالة أوراده قصورًا دافعَ الفترةَ وطلبَ من الله  
النصرة، فإنَّ وَجَدَ عقيبَ طلبه نشاطًا وبعد انقباضه انبساطًا فهو من نصرة ١٤٠٣ الله في ١٤٠٤ حضرة اسمه  
الهادي، لكن على نسبة الملك، [٩٩/و] فإنَّ ما تجدونه من الخير فمن لمة الملك وما تجدونه من الشرِّ فمن لمة  
الشیطان، فقد أدركه الاسمُ النَّاصر.

وأما من كان من طور التصوّف من العبّاد وقد حاول تبديل خُلُقٍ دنيٍّ بخُلُقٍ سنيٍّ فاستعصت عليه نفسه أو  
دعا إلى إظهار المحاسن جسمه ١٤٠٥ فغلبت عليه نفسه ١٤٠٦ فلجأ إلى الله ينصره في شدة ما دعاه، ودعا الله لها

١٤٠٢ ب: إصبعيه.

١٤٠٣ ب ل: نصر.

١٤٠٤ ب ل: من.

١٤٠٥ ق ل - جسمه.

١٤٠٦ ل - أو دعا إلى إظهار المحاسن فغلبت عليه نفسه.

عصاه حاله حين دعاه، فإن وجد النفس قد أصبحت بعد الشَّمس ١٤٠٧ وأعطته فيها الرجاء بعد اليأس فهو من الاسم الناصر تعالى في حضرة برزخ بين الملك والاسم الهادي، لكن في حقيقة الاسم الهادي.

وأما من كان في طور العرفان ولجأ إلى الله تعالى في طلب النصر على الفقد طالباً للوجدان، فإن صرّفت عنه ظلم تراكم الأغيار وحدانيته هي الأنوار، فأشرق أفقه وأقبح غسقه فهو نصر من الاسم الناصر، وذلك أيضاً من حضرة الاسم الهادي إلا أن الاسم الهادي - والحالة هذه - يتولاه تولى ذاتياً، لأن الاسم في هذه الحضرة هو بالمسمى، فالنصر من هذه الحضرة أشرف من غيره وأسمى. [٩٩/ظ]

### [٤٧] اسمه المحيي دَامَ مددُ جوده تعالى

موضعه من آل عمران قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ يُحْيِي وَيُمِيتُ﴾ [آل عمران، ٣/١٥٦]، وهو مما اتفق عليه الأئمة الثلاثة، ١٤٠٨ والإحياء منه تعالى لا تتناهى مراتبه، فأول إحيائه إعطاؤه الوجودَ تعينه، فإن بساطة الوجود سابقة في الرتبة على تعينه، فأول حياة حصلت تعين المتعين الذي يُظن أنه أول متعين، ومن ظن أن للمتعيينات أولاً فقد حصر ما لا ينحصر، لكن كل متعين فله أول، أما أن التعين له أول فهذا يقتضي أن يكون للوجود المحض بداية، ولست أقول لكل موجودٍ، فإن لكل موجود بداية، وليس للوجود بداية، وذلك لأن الوجود هو ١٤٠٩ الواجب على اصطلاح الذوق، والموجود هو الممكن فيه منه ١٤١٠ به، على ما يقتضيه الذوق أيضاً، فأول حياة هي تعين المتعين في أزلية السبق وسبق الأزلية، ثم تنفصل الحياة بتنوع غير مُتناهي الحقائق فضلاً عن العدد، فكل تمايز يحصل في العين الواحدة ففيه حياة التعين وحياة المتعين وحياة الاشتراك [١٠٠/و] مع غيره في العين الواحدة وحياة ما به الامتياز عن غيره فيها، فإن تسلسل تعين المتعينات في الأسباب والمسببات كانت هناك حياة أخرى، وهي حياة الارتباط بين تلك الذوات على نسب

---

١٤٠٧ ضرب المثل بالشَّمس، لأنه المشار إليه هو في طور العباد، والشَّمس رتبة في التعبد عند النصارى، انظر لرتبة الشَّمس: الأسرار حياة الإيمان، لتسيو دول ري ٣٢١.

١٤٠٨ الأسماء والصفات ١/١٨٤؛ والمقصد الأسنى ١١٦؛ وشرح أسماء الله ٤٤٨.

١٤٠٩ ل + هو.

١٤١٠ ل: ومنه.

تسلسلها في التقدّم والتأخر والتوسط، ولست أعني بالتسلسل توقّف شيء على شيء لا إلى نهاية؛ بل النهاية مفروضة والاسم المحيي تعالى متولّي ذلك كلّ، ثم بعد ذلك تُعتبر حياة ما بعد التعيّن، فحياة نفس الحياة هي من الحقائق التي بعد التعيّن، ومعنى الحياة كون العين الواحدة وجودًا لا حظًا للعدم فيه.

ثم حضرة حياة العلم وهو كون المتعيّن يقبل أن تتشكّل فيه صورًا ما تشكّلًا في قوّة تلك العين الواحدة، وذلك هو حياة العلم، فإنّ العلم هو تعيّن الصور في حضرة انفعال النفس عنها، ولما كانت الحياة تنشأ كما ينشأ ما يحيي بها كانت النفس إذا حييت في ذاتها حييت حياة النفس الخاصّة بها، لأنّ الحياة المختصّة بالنفس المذكورة لم تكن سابقة للنفس؛ بل نشأت معها، وذلك لأنّ التهيؤ الذي هو التسوية يلزم منه [١٠٠/ظ] النفخ ويلحقه لحوافًا واجبًا من ١٤١١ ذات المنتهي لا من غيره، فكما أنّ النفخ يوجد حياة المتهيّئ فالتهيؤ وجد ١٤١٢ حياته وحياة ١٤١٣ حياته بتهيئه.

فالاسم المحيي يتولّى إحياء الشيء وإحياء حياته في كلّ مرتبة مرتبة، ثمّ إنّ ميل النفس إلى أن يتعيّن فيها مادّة تقبل شكل الجسم من ذاتها هو الإرادة، ولها حياة تخصّها وحياة ١٤١٤ أيضًا كما ذكرنا، والاسم المحيي مُعطي ذلك، والكلام في مرتبة الإرادة كالكلام ١٤١٥ الذي كان في مرتبة العلم سواء، ثم يكون الكلام في مرتبة القدرة كذلك أيضًا سواء، فإنّ القدرة التي أظهرت المقدور للحس هي شكل المادّة الصادرة عن النفس، وذلك هو من النفس، فإنّ الحقيقة الإيجادية ليست تأتي من غير الوجود بها وذلك لإيجاد العين في نفسها.

---

١٤١١ ق: في.

١٤١٢ ق: يوجد.

١٤١٣ ب: وحياته.

١٤١٤ ق - حياة.

١٤١٥ ق: كذلك الكلام.

وأما ما بعد الجسم الكلي فإنَّ تصرّف الاسم المحيي فيه ظاهرٌ للعيان أو مثل الظاهر للعيان، فإنَّ تصرّف الطبيعة فيما تحتها قد تكلم فيه أهله، وإنّما نتكلم نحن في كون المتعيّن منها تكون له حياةٌ تخصّه، فإنَّ الأجسام لها حياةٌ تخصّها وبتلك الحياة بقاءها، والأركان كذلك، والمولّدات [١٠١/و] أشدّ ظهوراً في ذلك، وفي الحيوان والإنسان فهو باتفاق، وأمّا النبات وما قبله فهو خفيٌّ عن أهل الحجاب وأمّا أهل الكشف فيرون ذلك عياناً جليّاً، فالاسم المحيي متصرّفٌ فيما ذكرناه تصرّفًا ظاهرًا، وهذا الكلام الذي ذكرناه محصورٌ فيما يخصّ كُرّةً دنيانا بها أحاط بها من الأفلاك.

وأما الواقع في نفس الأمر فليس الاسم المحيي مختصًا بإحياء ما ذكرناه؛ بل هو يتصرّف في مقتضيات الوجود، وهي لا تتناهى، وأمّا<sup>١٤١٦</sup> الموجود المخصوص فقد ذكرناه أحكامه فإذن الاسم المحيي غير متناهي التصرف إذا ذكرناه أحكام الوجود المطلق.

واعلم أن النفخ الذي يساوق التسوية هو تصرّف الاسم المحيي وهو الإحياء نفسه، فالتهيؤ والإحياء متلازمان<sup>١٤١٧</sup> أزلاً وأبدًا، وتفاصيل جزئيات ذلك لا تحتاج إلا ذكر أنموذج منها في بعض محالها، فإحياء الأرض بعد موتها إحياءً، واهتزازها بنباتها إحياءً، ونموّها حتّى تبلغ إلى غاياتها إحياءً، وظهور زهرها وتمرّرها<sup>١٤١٨</sup> إحياءً، واغتذاء الحيوان بما يأكله منها إحياءً، واغتذاء الحيوان بالحيوان إحياءً، [١٠١/ظ] واغتذاء الإنسان بالحيوان والنبات إحياءً، ونموّ الحيوان والإنسان والتولّد إحياءً، وحركاتها في مراتبها بما هو من شأنها إحياءً، وتغذيّ النفوس بتعلّم علوم الحسّ إحياءً، وتدرّجها ممّا علمت منه إلى ما لم تعلم إحياءً بشرط أن تكون ممّا تقتضيه الفطرة.

وأما الأوهام الكاذبة فهو إحياء للأوهام وإماتة للحقائق ففيها نصيبٌ للاسم المميت، وأمّا الترقّي في السلوك إلى الله تعالى على المدرجة الصحيحة فهو إحياء، وتوصّل السالكين بالعلم النافع والعمل الصّالح

<sup>١٤١٦</sup> ق - وأمّا.

<sup>١٤١٧</sup> ق: مثلاً زمان.

<sup>١٤١٨</sup> ب: ثمرتها.

إحياءً، وتدرّج السالك بالعمل إلى ١٤١٩ ثمرة ثم ذوقه ثم شهود وجوده ثم الترقى بالاعتدال إحياءً تاماً،  
والله أعلم.

### [٤٨] اسمه المميّت عمّ حكمه تعالى

محلّه من آل عمران قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ يُحْيِي وَيُمِيتُ﴾ [آل عمران، ١٥٦/٣]، وهو ممّا اتّفق عليه الأئمة الثلاثة، ١٤٢٠ وهذا الاسم يساوق الاسم المحيي ويأخذ ما ترك، فكلّ مرتبة ذكر فيها الاسم المحيي اسم،  
فله ١٤٢١ في حلّ ما أبرمه حكم ونسبة عدميّة، بخلاف الاسم المحيي، ومرجعه [١٠٢/و] إلى الاسم الله  
لأنه مرتبي لا وجودي، وذلك لأنّ التهيؤ للبقاء من الحيّ ما دام قابلاً للمدد الوجودي الإلهي فالاسم  
المحيي متصرف، فإذا وقف تهيؤ القبول المذكور وقف حكم التسوية فبطل النفخ واتّصل به حكم الاسم  
المميّت، فهو - أعني الاسم المميّت - يتبع النقصان والاضمحلال والفساد وتحلّل الكيفيات والكميات  
والإضافيات وانقضاء الأزمان والحركات، وتبدّل الحالات كالفقير بعد الغنى والعدم بعد الملكة أو الحال،  
والانتقال من صورة وجوديّة إلى عدمها لا إلى صورة أخرى، فإنّ الصورة الأخرى نصيب الاسم المحيي.

فإنّ الاستحالات التي تلحق الكيفيات قد يكون فساد ما فسد منها سبباً لوجود شيء آخر، فنفس فسادها  
للاسم المميّت، ونفس وجود ما كان الفساد المذكور سببه هو للاسم المحيي، فانتشاء السحاب للاسم  
المحيي، وتحلله للاسم المميّت، ونزول القطر للاسم المحيي، وذهاب صورة مائته بأن تشربه الأرض  
فتذهب كفيته هو للاسم المميّت، واغتذاء النبات به هو للاسم المحيي، وتحول البذرة نباتاً فالتحول نفسه  
هو للاسم المميّت، [١٠٢/ظ] ونمو النبات هو للاسم المحيي، ١٤٢٢ والآفات التي تعرّض للنبات للاسم

١٤١٩ ق ل - إلى.

١٤٢٠ الأسماء والصفات ١/١٨٤؛ والمقصد الأسنى ١١٦؛ وشرح أسماء الله ٤٤٨.

١٤٢١ فله: أي للاسم المميّت.

١٤٢٢ ب - وتحول البذرة نباتاً فالتحول نفسه هو للاسم المميّت ونمو النبات هو للاسم المحيي.

المميت، وانتقال<sup>١٤٢٣</sup> النبات إلى أن يكون غذاءً للحيوان هو للاسم المحيي، والجهل من الجهال هو للاسم المميت، وانصرام الدُّنيا وما فيها هو للاسم المميت، وقيام الآخرة وما فيها هو للاسم المحيي، وعالم البقاء وعالم الجنَّة للاسم المحيي، وإدراك المنافر في جهنم وغيرها من عدمياته للاسم المميت، ووجودياته للاسم المحيي، فتلَّهب النار في ذاته هو للاسم المحيي؛ إذ تلَّهبها<sup>١٤٢٤</sup> حياتها، وتفريق أجزاء ما لابسها من المحترقات هو للاسم المميت، ونعيم الآخرة كلُّه هو للاسم المحيي، وبعض عذاب الآخرة فقط هو للاسم المميت،<sup>١٤٢٥</sup> وقبول النفس لصور التصورات<sup>١٤٢٦</sup> الذهنيَّة والتصديقات الذهنيَّة<sup>١٤٢٧</sup> هو للاسم المحيي، ونسيان ذلك أو عدم قبول النفس لذلك هو للاسم المميت، والمنع والبخل هو للاسم المميت، والعطاء والوجود هما للاسم المحيي، وعالم الظهور للاسم المحيي وعالم البطون أيضًا إذا قصدته الموجودات فهو للاسم المحيي، وأما إذا لم تقصده فهو للاسم المميت، وحركة الإطلاق الذاتِيَّة هي بحركة<sup>١٤٢٨</sup> المحيي ومقابلها من السكون هو للاسم [١٠٣/و] المميت، وتوجَّهات الصِّفات والأسماء والأفعال هي للاسم المحيي، وعدمها للاسم المميت، وبداياتُ الأشياء وتوسُّطها للاسم المحيي، ونهاياتُ ذلك للاسم المميت، والكلامُ والأقوال للاسم المحيي، والسكوتُ وعدَمُ الفهم للاسم المميت، والإصغاءُ للقول وفهمُ معانيه للاسم المحيي، وكَلالُ الذهن وملاؤه وتبلُّده وسهوهُ للاسم المميت، وانفعال<sup>١٤٢٩</sup> الأجسام الإنسانيَّة لفعل<sup>١٤٣٠</sup> الأخلاط للاسم المميت، وفعل الأخلاط في قابليَّاتها<sup>١٤٣١</sup> للاسم المحيي، وتقهُرُ الأخلاط لتنبه

<sup>١٤٢٣</sup> ب ل: وانتقل.

<sup>١٤٢٤</sup> ب ل: تلبسها.

<sup>١٤٢٥</sup> ب - ونعيم الآخرة كلُّه هو للاسم المحيي وبعض عذاب الآخرة فقط هو للاسم المميت.

<sup>١٤٢٦</sup> ب ل: لتصور المتصورات.

<sup>١٤٢٧</sup> ب ل + والتنبهات الذهنية.

<sup>١٤٢٨</sup> ب ل: لحركة.

<sup>١٤٢٩</sup> ل: وأفعال.

<sup>١٤٣٠</sup> ل: كفعل.

<sup>١٤٣١</sup> ب ل: مقابليَّاتها.

قوى طبيعة الجسم الإنسانيّ ودفعها للأخلاق للاسْم المحيي، وديبُّ البرء في السقم للاسْم المحيي، وديبُّ السقم في الصّحة للاسْم المميت، وعالم الجمال للاسْم المحيي، وعالم الجلال أكثره للاسْم المميت، والدّم والصّفراء للاسْم المحيي، والبلغم والسوداء للاسْم المميت، إلا إذا كان بالبلغم أو بالسوداء اعتدالٌ ما خاصّ بالنسبة إلى مزاجٍ خاصّ فهو -وهما- للاسْم المحيي، والشجاعة للاسْم المحيي، والجبن للاسْم المميت، والهمة والرأي واليقظة للاسْم المحيي، والفشل والكسل والحياء والتراخي للاسْم المميت والهرب للاسْم [١٠٣/ظ] المميت، والطلب للاسْم المحيي، والهّم والغمّ والحزن للاسْم المميت، والسرور والطرب والنشوة للاسْم المحيي، والفصاحة والبيان للاسْم المحيي، والعبيّ واللكنة للاسْم المميت، وحركات الظلال موت متتابع، وسكونها حياةٌ وهميّة، فالأول للاسْم المحيي والثاني للاسْم المميت، والبرازخ التي بين الأشعة والظلال للاسْم المميت ونفس الأشعة ونفس الظلال للاسْم المحيي، وتحلّل الأعراض من جواهرها كلّها للاسْم المميت وخلّقها كله للاسْم المحيي.

واعلم أنّ العدم المطلق ليس له حقيقة فهو ما كان قطُّ ولا يكون<sup>١٤٣٢</sup> أبداً، فللاسْم المميت به تعلقٌ ما وهميٌّ لا حقيقيٌّ، وأمّا الأعدام الإضافيّة فهي في الأذهان للاسْم المحيي، وفي الأعيان للاسْم المميت، وكلّ ما قد كان فمضى فهو للاسْم المميت وكلّ ما سيأتي فهو للاسْم المحيي، والممكنات كلّها المتساوية الطرفين جانبُ الوجود منها للاسْم المحيي وجانبُ العدم منها<sup>١٤٣٣</sup> للاسْم المميت، وحضرة الاسم الله تعالى مما يختصّ مراتبه دون ثبوتاتها<sup>١٤٣٤</sup> الذهنيّة هو للاسْم المميت، وحضرة الاسم الرحمن لما يختصّ منه مراتبه الوجودية هو للاسْم المحيي والله أعلم. [١٠٤/و]

#### [٤٩] اسمه الوكيلُ تبارك وتعالى

<sup>١٤٣٢</sup> ب ل: وما سيكون.

<sup>١٤٣٣</sup> ق - منها.

<sup>١٤٣٤</sup> ب ل: ثبوتها.



هو آخر اسمٍ خرَّجه الأئمة الثلاثة<sup>١٤٣٥</sup> من سورة آل عمران فهو كمال الاثني عشر اسمًا فيها، وموضعه<sup>١٤٣٦</sup> منها في قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ﴾ [آل عمران، ١٧٣/٣].

ومن اتخذ الحقَّ تعالى وكيلاً من<sup>١٤٣٧</sup> مقام الأمر - وهو قوله تعالى: ﴿فَاتَّخِذْهُ وَكِيلًا﴾ [المزمل، ٩/٧٣] - فهم أهل التوكُّل على الله عزَّ وجلَّ من العباد ولولا الإذن في اتخاذ الحقَّ تعالى وكيلاً لكان الأدب تركه، وأمَّا من اتخذه تعالى وكيلاً<sup>١٤٣٨</sup> حُسنَ ظنِّ به أنه يجود عليه تعالى بما لو كان له وكيلٌ غيره قادرٌ لم يتجاوزَه فهذا هو من مقام التصوِّف وهو فوق مقام العابدين، فإنَّ حُسنَ الظنِّ خُلُقٌ جميلٌ وهو من أوصاف الصُوفيَّة، ولو لم يرد<sup>١٤٣٩</sup> الإذن به لم يكن اعتناؤه سوء أدبٍ كما لو فرض في مقام العباد.

وأما ما فوق التصوِّف من مقام المحبَّة فالمحبُّ إذا اتَّخذه وكيلاً فقط باينَ أحوال المحيِّين، وهو في سوء الأدب<sup>١٤٤٠</sup> أشدُّ من أحوال أهل مقام العبادة إن لو لم يؤذَن لهم في اتخاذه وكيلاً، وذلك لأنَّ المحبَّ لا تبقى [١٠٤/ظ] فيه فضلةٌ عن محبوبه يتوجَّه إلى ما يوكله فيه فلا يتوجَّه له نسبةٌ إلى الاسم الوكيل من مقام من صحَّت محبته<sup>١٤٤١</sup>.

وأما فوق مقام المحبة - وهو مقام العرفان - فالعارف في هذا المقام يشهد الحقَّ تعالى شهودًا بحسب مقامه فيراه يقوم عنه بما يقوم به الوكيل فيكل الأمر إليه تعالى تكلانًا يراه ضروريًا لا مندوحة عنه، فالاسم الوكيل في هذا المقام أشدُّ<sup>١٤٤٢</sup> ظهورًا وأخفى حقيقةً. أمَّا شدة ظهوره فلأن العارف يرى الحقَّ تعالى قائمًا عنه مقام

<sup>١٤٣٥</sup> الأسماء والصفات ٢/١١١؛ والمقصد الأسنى ١١٤؛ وشرح أسماء الله ٥١٦.

<sup>١٤٣٦</sup> ب: وموضوعه.

<sup>١٤٣٧</sup> ب ل: في.

<sup>١٤٣٨</sup> ل - لكان الأدب تركه وأمَّا من اتخذه تعالى وكيلاً.

<sup>١٤٣٩</sup> ق: لم يكن.

<sup>١٤٤٠</sup> ب: أدب.

<sup>١٤٤١</sup> ل: صحبته.

<sup>١٤٤٢</sup> ق: أشهد.

الوكيل رؤيةً أظهر من الحسّ، وأمّا أنّها أخفى حقيقةً فلأنّ الوكالة إنّما تكون بموكّلٍ، والموكّل هنا قد فني بعضُ رسمه فذهب من إنائه الموكّل بمقدار ما انمحي<sup>١٤٤٣</sup> من رسمه، فيبقى التوكّل ناقصًا يُشبه المجازَ، فإذا فني رسم العارف كلّهُ لم يبق هناك وكالةٌ فينتقل حكم التوكيل إلى حكم الموكّل فيصير الفرع أصلًا كما لم يزل، ويصير الأصل فرعًا يرجع إلى الصفة، وإذا كانت الوكالة ساقطة في حقّ العارف فلأنّ تكون ساقطة في حقّ الواقف من باب الأولى، فكيف من فوق الواقف.

واعلم أنّ الأسماء كلّها نافعة لأهل الذكر [١٠٥/و] من المتوجّهين إلى الحقّ سبحانه، لكن لكلّ اسمٍ خاصيّة في النفع أو خواصّ، والخواصّ المذكورة يَنفَع بها مَنْ يحتاج إليها، وبعض خواصّها<sup>١٤٤٤</sup> لا يليق بكلّ مقامٍ؛ بل كلّ<sup>١٤٤٥</sup> مَنْ له مقامٌ في السلوك وطلب<sup>١٤٤٦</sup> منها الاسم الذي من خواصّه أن يَنفَع به ذلك السالك حتّى لو تعاطى ذكر اسمٍ تكون خاصيّته مُضادّةً للاسم النافع له لأنضَرَ<sup>١٤٤٧</sup> بذكره فيما يرومهُ لا مطلقًا، وفي هذا المعنى يحتاج إلى الشّيح المرّي ليعطيّه من الأذكار ما يناسب استعداده، وكنتُ عند كتابة هذا الاسم وما قبله مُعرّضًا عن ذكر خواصّ الأسماء في حقّ السالكين إلى الله تعالى فنّهني لذكر ذلك أخي في الله تعالى وفي الخرقة الشريفة خادمُ شيخنا الشّيح الوارثِ قُطبِ الحقيقة صدر الدين محمّد بن إسحاق رضي الله عنّا به، وهو السيّد العارف ضياء الدّين محمد بن محمود متّع الله بطول حياته فشرعتُ من هذا الاسم أن أذكر الخواصّ وألحق فيها سلف من الأسماء حواشي في معاني الخواصّ أيضًا لنكون قد ذكرنا خواصّ الأسماء كلّها في معنى السالكين لا غيره، وإلا فلها خواصّ أخرى لم تتعرض لذكرها. [١٠٥/ظ]

<sup>١٤٤٣</sup> ب ل: أمحي.

<sup>١٤٤٤</sup> ل + ما.

<sup>١٤٤٥</sup> أي: يَنفَع بها كلّ مَنْ ...

<sup>١٤٤٦</sup> ق: طلب.

<sup>١٤٤٧</sup> ب: لا تضّرّ.

فنقول: إنَّ الاسم الوكيل تقدّس ذكره إنَّما ينتفع به من السالكين مَنْ غلبَ عليه تعاطي الأسباب وأراد شيخُه أن ينقله عنها إلى التجريد لعلِّمه بمنفعة ذلك عنده، فهو ينقله إلى ذكر الاسم الوكيل من غير أن يُعلِّمه مقصوده في ذلك، فإنَّ السالك إذا داوم ذكرَ هذا الاسم طلبَ الانتقال إلى التجريد من نفسه، وعزفتُ نفسه عن الأسباب فتركها من قلبه، حتّى لو أمره الشيخ بتركها قبل تعاطيه ذكر هذا الاسم شقَّ ذلك عليه، وربّما امتنع وانقطع، فإنَّ لازم هذا الذكر ترقى به هذا الذكر إلى سقوط الوكالة إمّا بالعرفان وإمّا بالوقفه، وعلامة التجريد بصحّة التوكّل على الله الوكيل سبحانه أن لا يضطرب السالك عند الفاقة، ولا يختلف حاله عند المصيبة، ولا يتهم الوكيل سبحانه فيما يجد من شدّة تعرّضٍ أو واقعة تُفرض؛ بل يرى أنّ الوكيل سبحانه عوّضه عن الفانيات خيراً منها، ووقاه بالحدّاث ما هو أتعّب منها، حتّى يذهل عنها ما دام<sup>١٤٤٨</sup> في مقام دون العرفان، فأما إن [١٠٦/و] لحق بالمعارف فهو يرى الوكيل سبحانه قائماً بالاسم المقسط تعالى في حقّه وفي إعطاء مستحقّه فيثبت بالله لا بنفسه، وكان مع الله تعالى لا مع جسّته، ورقّاه الحقّ تعالى به إلى مراتب قدسه، حتى يكون ولا شيء معه كما كان الحقّ تعالى في شهوده ولا شيء معه. والحقّ يقول الحقّ.

### ذِكْرُ مَا وَرَدَ فِي سُورَةِ النِّسَاءِ مِنَ الْأَسْمَاءِ الْإِلَهِيَّةِ

#### [٥٠] اسمه الرقيب تبارك وتعالى

الآية التي هو فيها قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيكُمْ رَقِيبًا﴾<sup>١٤٤٩</sup>، وافق على إيراده الأئمة الثلاثة،<sup>١٤٥٠</sup> وللإسم الرقيب سبحانه وتعالى نسب إلى العباد تختلف بحسب اختلاف مراتبهم، فبعضها في عالم الحجاب وبعضها في عالم الكشف.

فأمّا مراتب الحجاب فمثل ما يؤمن به أهل الإيمان من اطلاع الباري تعالى على ظواهرهم وبواطنهم ﴿فَإِنَّهُ يَعْلَمُ السِّرَّ وَأَخْفَى﴾ [النساء، ١/٤] والإيمان بقوله تعالى: ﴿مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا

<sup>١٤٤٨</sup> ب: ما قام.

<sup>١٤٤٩</sup> سُورَةُ.

<sup>١٤٥٠</sup> الأسماء والصفات ١/١٩٣؛ والمقصد الأسنى ١٠٥؛ وشرح أسماء الله ٣٧٣.

خَمْسَةَ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا أَدْنَىٰ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ ﴿[المجادلة، ٥٨/٧] الآية. فالرقيب مُتَوَلَّى  
هذه [١٠٦/ظ] المراتب الإيانية،<sup>١٤٥١</sup> لأنه تابعٌ للاسم العليم والاسم العليم ﴿لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ  
ذَرَّةٍ﴾ [السبا، ٣/٣٤] الآية.

وأما في مرتبة الإحسان فهو أظهر لأنَّ مقام الإحسان هو "أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه  
يراك"،<sup>١٤٥٢</sup> فإن كنت كأنك تراه فأنت الرقيب به له، وإلا فهو الرقيب بك لك، وهو الرقيب تعالى من  
المقامين. وأما من مقام السكينة، ومعناها أن تسكن إلى أحكام مقام الإحسان التي شرحناها، فالسكينة  
خصوصٌ وصفٌ في مقام الإحسان، وللإسم الرقيب في مراتب العباد أحكام تختلف بحسب اختلاف  
العبادات.

وأما نسبة الصوفية إلى الاسم الرقيب فهو أن حكم الصوفي في تبديله الصفات الذميمة بالصفات المحمودة  
أن يراقب الحق تعالى بحيث يكون فعل ذلك إنما هو لله تعالى مُخْلِصًا، لا لأن يُقال إن الله تعالى فضله على  
الناس بهذه الأخلاق، ولا لأن يكون له<sup>١٤٥٣</sup> عند الناس جاهٌ لحسن الخلق، فملاحظة الصوفي أن الله تعالى  
مُطَّلِعٌ عليه عند تعاطيه إصلاح أخلاقه هو نسبةٌ للاسم الرقيب تعالى.

وأما مقام المحبة فظهور أحكام [١٠٧/و] الاسم الرقيب فيها أقوى لأنَّ المحبَّ لا يَغيبُ قلبه عن محبوبه،  
وإذا كان محبوبه هو الحق تعالى علم أنَّ محبوبه مراقبٌ له في حركاته الظاهرة والباطنة وفي سكونه الظاهر  
والباطن. هذه بعض أحكام الاسم الرقيب في مراتب الحجاب.

وأما مراتب أهل الكشف فالعارفون يرونه رقيبًا عليهم من نفس مراقبتهم لأنفسهم من حيث يرونه هو  
الرقيب في رقة كل رقيب؛ بل لا يرون رقيبًا غيره فهم لا يوافقون المحيين على ذم الرقيب، لأنَّ الرقيب

١٤٥١ ب ل: الأسمائية.

١٤٥٢ سبق تخريجه.

١٤٥٣ ب ل - له.

عندهم ليس إلا الحقّ تعالى في كلّ طورٍ وفي كلّ آنٍ وفَورٍ، ويرون مراقبتهم هم لمراتب شهوده عزّ وجلّ هو اتّصاله، فيكون هو الشاهد والمشهود فهو الرقيب من كونه شاهداً.

ثمّ إنّ العارف يراه رقيباً في كلّ منظور من إنسانٍ وحيوانٍ ونباتٍ ومعدنٍ وأصولٍ هذه وفي قواها، فهو لا يرى شيئاً إلا ويرى الله به رقيباً؛ إذ لا يمكنه أن يرى شيئاً إلا ويرى الله قبله قال النَّفري: "وقال لي أدنى علوم القرب أن ترى آثار نظري في كلّ شيء فيكون أغلب عليك من رؤيتك إيّاه".<sup>١٤٤</sup>

فتجد معنى الاسم الرقيب محيطاً فيدخل [١٠٧/ظ] في حقيقة الاسم المحيط وفي حقيقة الاسم المهيمن، ويظهر ظهوراً واضحاً<sup>١٤٥</sup> فيدخل في حقيقة الاسم الظاهر، وإنّما يدخل في حقيقة الاسم الباطن باعتبار أهل الإيمان بالغيب، فيكون الرّقيب عندهم بمقتضى العقيدة لا أنه مشهودٌ، وهؤلاء هم العوامُّ وأهل الغفلة من المؤمنين ويدخل فيهم أهل الكتاب، فإنّهم يؤمنون به على مقتضى عقائدهم المخالفة للإسلام، فيعتفون بأنّه رقيبٌ عليهم وإن لم يشهدوا ذلك فيكون الاسم الرّقيب عند هؤلاء داخلياً في الاسم الباطن.

وأما ما ذكره المحاسبى رحمته الله في كتاب الرّعاية<sup>١٤٥٦</sup> من تدقيقه في محاسبة النفس فالاسم الرّقيب ظاهر الحكم من حيث تلك المراتب التي ذكرها وحاسَبَ نفسه فيها، فإن من استعمل ما ذكره ولم يكن يعلم أنّ الحقّ تعالى رقيباً عليه فما هو الذي ذكره المحاسبى. وكان بعض المشايخ يُلقن تلاميذه ما صوّرته: "الله معي، الله ناظرٌ إليّ، إنّ الله يراني" ويأمرهم بتكرارِ ذكر ذلك بألستهم وقلوبهم دائماً، ومراده في ذلك أن يداوي مرضَ قلوبهم من داء الغفلة فينبههم بالذّكر على معنى الاسم [١٠٨/و] الرّقيب تبارك وتعالى، فيحصل لهم الحضور مع الله تعالى بالأدب، وهو حال أهل العبادة القلبية وأكملهم في ذلك رجالُ الأنفاس، وهم الذين لا يجتذبون نفساً إلا وهم حاضروا القلوب مع الله تعالى، ولا يُطلقون نفساً إلا وهم

<sup>١٤٤</sup> أي: هذا الشيء. سبق تحريجه.

<sup>١٤٥</sup> ب - فيدخل في حقيقة الاسم المحيط وفي حقيقة الاسم المهيمن ويظهر ظهوراً واضحاً.

<sup>١٤٥٦</sup> الرّعاية لحقوق الله للحارث المحاسبى، باب محاسبة العبد نفسه في أعماله ٤٥-٥٥.

حاضرون معه عزّ وجلّ، وهو مقامٌ صعبٌ على أهل الحجاب جدًّا شاقٌّ ١٤٥٧ عليهم؛ إذ لا يبقى مع مراعاته حَظٌّ من خصوص العادات البشريّة إلا وتعطلّ.

وهذا الاسم إذا استعمل ذكره أهل الغفلة استيقظوا من سنتها، وإن استعمله أهل اليقظة داموا فيها ووفّوا، وإن استعمله أهل العبادة خلصوا من الرياء وكذلك أهل التصوّف، وأمّا العارفون فلا يحتاجون إلى ذكر ١٤٥٨، وليس فيه نسبةٌ للواقفين لأنهم قطعوا الأسماء.

### [٥١] اسمه الحسيب تبارك وتعالى

هذا الاسم الكريم هو ثاني اسمٍ خُرِّجَ من سورة النساء، وجملة ما في النساء ثمانية أسماء، وقد اتفق على إيراد الأئمة [١٠٨/ظ] الثلاثة، ١٤٥٩ وشاهده من سورة النساء قوله تعالى: ﴿وَكَفَى بِاللَّهِ حَسِيبًا﴾ [النساء، ٤/٦]. والحسيب قد يكون بمعنى المحسب مثل البصير بمعنى المبصر والأليم بمعنى المؤلم، ويكون حينئذ بمعنى الكافي، وقد يكون الحسيب بمعنى المحاسب كما يقال: "حسيبك" أي محاسبك، مثاله الأكيل بمعنى المواكل، وقد يكون بمعنى القادر، قال الله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ حَسِيبًا﴾ [النساء، ٤/٨٦]. فإن كان بمعنى المحسب فهو الكافي في إعطاء الخلق فيكون داخلاً في الخالق، وقد يكون في إعطاء الخلق فيدخل في الاسم الوهاب، سواء كان الخلق محموداً أو غيره، فإن إيجاده ذا خلقٍ هبةً، خيرٌ من عدمه ١٤٦٠، وقد يكون الكافي في الرزق فيدخل في الاسم الرزّاق، وفي إعطاء أمدٍ الأخذ فيدخل في الاسم المमित، وتفصيل هذه لا تتناهى. وإن كان بمعنى المحاسب فيأتي شرحه في سريع الحساب، وقد ذُكر.

وإن كان بمعنى القادر فيأتي فيه. والمحسب بمعنى الكافي ظاهر فيه، وكونه تعالى كافياً لأنه عند الطائفة ليس معه غيره، فإن لم يكن هو الكافي لم يوجد [١٠٩/و] كافٍ أصلاً، فكلّ موجودٍ وجدَ كفايةً في طورٍ من

١٤٥٧ ب: مشتق؛ ل: مشتق.

١٤٥٨ لأنه لم يغب عنهم المذكور.

١٤٥٩ الأسماء والصفات ١/١٢٦؛ والمقصد الأسنى ١٠٢؛ وشرح أسماء الله ٥١٤.

١٤٦٠ أي عدم الإبان.

الأطوار فهو تعالى موجدُها، فهو الحسيب سبحانه، وتتعلّق به معانٍ من الاسم الوكيل سبحانه إذا اتخذته وكيلاً، لأنّ الكفاءة<sup>١٤٦١</sup> في الوكيل مطلوبة،<sup>١٤٦٢</sup> ولذلك قرّن به "كفى" في قوله: ﴿وَكَفَى بِاللَّهِ حَسِيبًا﴾ [النساء، ٦/٤] أي كفايته كافية، أي شاملة، أمّا إذا اعتبرت الأكوان وكونها تجري على نظامٍ مُتَقَنَّ من دوران الأفلاك بتقدير العزيز العليم، وإشراق كواكبها والدراري<sup>١٤٦٣</sup> الجوّاري<sup>١٤٦٤</sup> بأمره، والمدد الذي يتصل بالمولّدات واغتذاء بعضها ببعض بحيث ينقام الملكُ بغير نقص، إلاّ النقص الذي هو من شرط الكمال، فإنّه لو لم يكن في الموجودات نقص لم تعلم حقيقة الكمال، فهو<sup>١٤٦٥</sup> حسيب في ترتيب موجوداته على ما هو مشهود منها، ولن تموت نفسٌ حتّى تستوفي رزقها، فهو الحسيب الكافي في إيصال الأرزاق.

وأنت<sup>١٤٦٦</sup> تجدُ معنى الكافي في الأسماء كلّها، أمّا في الاسم الله فما ولّه خلقه فيه غيره فهو كافٍ في ذلك، وفي الاصطلاح هو حقيقة الربّ في بعض معانيه، وفي الرحمة هو من الرحمن الرّحيم فهو كافٍ فيها، وهو [١٠٩/ظ] كاف<sup>١٤٦٧</sup> في المملكة من اسمه الملك، وفي الإحاطة المحيطُ، وفي القدرة<sup>١٤٦٨</sup> من اسمه التقدير، وفي العلم من اسمه العليم.

وبالجملة إنّ اسمه الحسيب بمعنى الكافي يرِدُ معناه في معاني الأسماء كلّها، فيدخل بالإحاطة في الاسم المحيط، ويستدعي بحقيقته حقيقة الاسم الوكيل من حيث إنه إذا كان حسيباً أي كافياً دعا ذلك أن يُتخذ

<sup>١٤٦١</sup> ل: الكفارة.

<sup>١٤٦٢</sup> ب: معلومة.

<sup>١٤٦٣</sup> الدرّي: الكوكب المنذفع في مُضِيّه من المشرق إلى المغرب، جمعه دراري، والمتوقد المتألّع. المعجم الوسيط، مادة "در أ".

<sup>١٤٦٤</sup> الجوّاري الكنّس: الكواكب السّيّارة، أو هي النُّجوم كلّها: ﴿فَلَا أُقْسِمُ بِالْحَنَّسِ ۝ الْجَوَارِ الْكُنَّسِ﴾ [التكوير، ١٥/٨١] - [١٦]، المعجم الوسيط، مادة "ك ن س".

<sup>١٤٦٥</sup> فهو: جواب إذا اعتبرت.

<sup>١٤٦٦</sup> ب ل: ورأيت.

<sup>١٤٦٧</sup> ل - فيها وهو كاف.

<sup>١٤٦٨</sup> ل - من اسمه الملك وفي الإحاطة المحيط وفي القدرة.

وكيلاً، فإنه يتخذ وكيلاً<sup>١٤٦٩</sup> من كان كافياً، وقد شرحنا لمعةً من معنى الاسم الوكيل. وإذا كان بمعنى المحاسب دخل فيه الاسم الرقيب، فإنه إنَّما تكون المحاسبة على ما يُعلم، وما يُعلم لا يكون دون مراقبة المعلوم، وقد مضى شرح معنى الرقيب. ومن حاسب نفسه فبمعنى الحاسب حاسبها، وكذلك من حاسب غيره فإنَّ المعاني إنَّما هي له تعالى سواءً كانت علويةً أو سفليةً، لأنَّ الوجود له تعالى حقيقةً، فإنَّ فرض وجود غيره فمجاز، فما حاسب أحدًا أحدًا إلا والإشارة عند الموحد إلى أنه تعالى الذي حاسبه حقيقةً، وإن لم يدرك ذلك أهل العقول المحجوبة، وهذا الشهود هو ممَّا أجمع عليه أهل السفر الثاني، لأنَّهم أهل تفصيل التوحيد فيثبتون الأغيار [١١٠/و] في عين الوجدانية، والكمُّل في السفر المذكور الذي هو الثاني هم الأقطاب، وهم القوم الذين فارقتهم الأحوال والهَمُّ وتنزَّهوا عن الجهل من كلِّ وجه، حتَّى جهل العارفين والواقفين، وهو الجهل الصعب، فإنَّ العارف تغلبه الأحوال فيظنُّ في الحقيقة أمورًا لا يمكن، منها أنهم يرون أنَّ الكامل يجب في حقِّه ظهور خرق العادات، ولا يعلم أنَّ ذلك للرسول عليهم السلام لإقامة الحجَّة، وسمعتُ ابن هود<sup>١٤٧٠</sup> يقول: "إن لم تدخل يدي في النار فلا أتلم لن تثبت لي ولاية"، وهو في ذلك ذو عقيدة، وورد فيما نقله القشيري أنَّه قال: "إذا برقت بارقةً من التحقيق لم يبق حال ولا همَّة"<sup>١٤٧١</sup>، وأمَّا المحجوبون من أهل السنَّة فكُلُّهم يعتقدون ذلك.

<sup>١٤٦٩</sup> ل - فإنه يتخذ وكيلاً.

<sup>١٤٧٠</sup> بدر الدين حسن بن علي بن أمير المؤمنين أبي الحجاج يوسف بدر الدين المغربي المرسي الأندلسي الصوفي (ت ٦٧٦هـ)، نزيل دمشق المعروف بابن هود، صحب ابن سبعين واشتغل بالطب والحكمة وقرع باب الصوفية. راجع: العبر للذهبي ٣/٣٩٨؛ والكواكب الدرية للمناوي ٢/٣٩٨.

<sup>١٤٧١</sup> لم أجده في الرسالة ولا في لطائف الإشارات، وأورده التلمساني في شرحه على المنازل والفصوص.

شرح المنازل ٥١٧/٢: الدهش على ثلاث درجات: الدرجة الأولى: دهشة المرید عند صولة الحال على علمه والوجد على طاقته والكشف على همته. قوله: "والكشف على همته" الكشف هو الشهود، وكونه يغلب همته هو كونه يبطل حكمها، لأنَّ همته هي تقبض الطلب من غير فتور، والكشف يثبت الفتور من غير طلب، وذلك لأنَّ الطالب غائب عن المطلوب، فهيمته متعلِّقة بتحصيله، والمكاشف حاضر مع المطلوب فلا تبقى له همته، وقد ذكر القشيريُّ في بعض كتبه: "أنَّه إذا برقت بارقة من التحقيق لم يبق حال ولا همَّة" فالكشف بهذا التفسير يغلب همته، ومن مضمون ما ذكرناه يظهر لك الدهش في



واعلم أن الاسم الحسيب يظهر حكمه في مراتب هؤلاء المذكورين، وذلك أن من جهل شيئاً فعاداه فالله حسيبه بمعنى محاسبه على جهله، فلا يُعطيه ما يُعطي من لم يجهل ذلك الجهل، فيكون حسيباً في المجازاة بمعنى كافٍ في المحاسبة، ومن ثمرات من يلزم ذكر هذا الاسم الكريم أنه إن كان مشغولاً بالأسباب [١١٠/ظ] خرج عنها إلى التجريد اكتفاءً بالحسيب تعالى أي الكافي. وإن لحظ فيه ١٤٧٢ معنى القادر علّق بقلبه أن لا قدرة لغيره عز وجل، والقاعدة أن من ذكر ذكرًا وكان لذلك الذكر معنى معقولٌ تعلّق أثر ذلك المعنى بقلبه وتبعته لواحق ذلك المعنى حتى يتّصف الذاكِرُ بتلك المعاني، إلا إذا كانت الأسماء من أساء الانتقام لم يكن كذلك؛ بل تعلّق بقلب الذاكِر الخوف، فإن حصل له تجلّ كان من عالم الجلال، والله أعلم.

### [٥٢] اسمه الشهيد تبارك وتعالى

هو ثالث اسم خُرج من سورة النساء في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدًا﴾ [النساء، ٣٠/٤]، وهو ممّا اتفق عليه الأئمة الثلاثة. ١٤٧٣ وهو بمعنى الشاهد قال الله تعالى: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾ [آل عمران، ١٨/٣]، وأمّا عطف الملائكة وأولي العلم عليه تعالى ١٤٧٤ فهو من باب مخاطبته على قدر العقول، فالمعطوفات ١٤٧٥ مجازٌ والمعطوف عليه هو الحقيقة. هذا إذا اعتبرت الحال من مقام العرفان، وأمّا من مقام الأقطاب فالكل حقيقة، فإنّ المراتب كلّها مغمورة فيه منه، [١١١/و] فلا ميزة إلا في الحجاب، فالاسم الشهيد تعالى قد غمّر الأطوار.

الدرجة الأولى".

شرح الفصوص ٢٣٥: "المعرفة لا تترك للهمة تأثيرًا ولا تصرّفًا، وقد قال القشيري في بعض كتبه: "إذا برقت بارقة من التحقيق لم يبق حال ولا همة".

١٤٧٢ ل - فيه.

١٤٧٣ الأسماء والصفات ١/٢٩٤؛ والمقصد الأسنى ١١٢؛ وشرح أسماء الله ٢٨٥.

١٤٧٤ إشارة للآية ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾.

١٤٧٥ ب ل: فالمعطوف.

ومن طرائف ما يُحكى أنّ الملك الكامل محمد بن أيّوب رحمته الله ١٤٧٦ حضر عنده بعض أمراء الأكراد على السّماط ١٤٧٧ فأكرمه السلطان بتقديم حجلة مشويّة إليه فضحك الأمير الكرديّ، فقال له الملك الكامل: "ما الذي يُضحكك؟" فقال: "إنّي كنتُ في زمن الصّبا في بلادِي فلقيتُ رجلاً فقطعتُ عليه الطريقَ وأخذتُ ما معه ورميته إلى الأرض لأذبحه"، فقال لي: "لا تفعل لئلاً يأخذك السلطان بدمي"، فقلتُ له: "ومن يشهد عليّ وما هنا أحدٌ" فقال: "ذلك الطائر" وأشار إلى حجلةٍ هناك فضحكتُ من اعتقاده "أنّ الحجلة تشهد؟" وذبحته، فقال له السلطان: "ذبحته؟" قال: "نعم"، فقال له: "قد شهدتِ الحجلةُ وقُبِلتِ الشهادةُ"، وأمرَ بصلبه فضُلبَ، فهذه شهادة لو لم تكن متّصلة بالاسم الشهيد سبحانه لم تؤثر فإنّ التأثير هو بقوة ﴿أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا﴾ [البقرة، ١٦٥/٢]، قال ﴿الْبَيْتُ﴾: "أنتم شهداء الله في الأرض"، ١٤٧٨، والمراد ظهورات شهادة الشهيد سبحانه، ويدخل معناه في معنى [١١١/ظ] الرقيب وقد ذكّر شرّحُه، وفي الاسم العليم.

وبالجمله كلّ الأسماء تدخل في معنى كلّ الأسماء، وأشرف مظاهر الاسم الشهيد وأكملها هو قطب الأقطاب، وذلك لتمرّكه في دوائر الموجودات من الأناسيّ وغيرهم، فيشهد أحوالهم المختلفة بحسبها، فيكون مع كلّ شيء ولا يقدر أن يكون معه شيء، لأن له المطّلع على كلّ مُطّلع فيكون الاسم الشهيد ظاهرٌ في مرتبته، فيُحيطُ بكلّ شيء ولا يحيط به شيء.

واعلم أنّ القطب قد يخفى عنه بعض الكشف الصوريّ ولا يصحّ أن يقال إنه جاهلٌ بها، لأنه يعلمها علماً كلياً ولو لا تقيده بصورة جسميّة لم يخف عنه منها شيء، فهو مظهر الاسم الشهيد.

---

١٤٧٦ أبو المعالي محمد بن محمد بن أيّوب، ناصر الدين الملك الكامل (ت ٦٣٥هـ) أحد سلاطين الدولة الأيوبية. تنازل عن بيت المقدس للصليبيين. ولد الملك الكامل في مصر سنة (٥٧٦هـ). وكان عارفاً بالأدب والشعر، وسمع الحديث ورواه. ومن آثاره "المدرسة الكاملية" بمصر. وتوفي الملك الكامل في دمشق سنة (٦٣٥هـ)، واستمر في الملك أربعين سنة. راجع: العبر للذهبي ٢٠١/٢٣.

١٤٧٧ السّماط: ما يُمدُّ ليُوضَع عليه الطعمُ في المادبِ ونحوها. معجم الوسيط، مادة "س م ط".

١٤٧٨ البخاري الصحيح، كتاب الجنائز، باب ثناء الناس على الميت ٩٨/٢.

### [٥٣] اسمه المرسلُ جَلَّتْ هدايته

هذا الاسم الكريم رابع اسمٍ خُرِّجَ من سورة النساء، وشاهدُه منها قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ﴾ [النحل، ٩٣/١٦]، وانفرد بإيراده أبو الحكم ابن بَرَّجان الأندلسيَّ. ١٤٧٩ [١١٢/و] ولما كانت الرِّسالةُ إتياناً هي من الله تعالى بحقيقة اسمه الهادي لم يكن للمرسل عليهم السلام توجُّهٌ إلا إلى مراتب ظهورات الاسم المضلِّ، وذلك لأنَّ بين حقيقة الاسم الهادي والاسم المضلِّ ١٤٨٠ حرباً معنويّاً من جهة تقابلٍ معنييهما، ولا بدُّ من ظهور أحكام كلِّ واحدٍ ١٤٨١ منهما في مراتبها، ١٤٨٢ فالرسل عليهم السلام جاؤوا من حضرة الاسم الهادي إلى حضرة الاسم المضلِّ، وهي الحضرة التي أضلَّ الله منها من يشاء، ١٤٨٣ قال تعالى: ﴿يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾ [النساء، ٦٤/٤]، فكانت الحروب بين الحضرتين في أيام الرسل عليهم السلام قائمة والمراسلات بينهما متردِّدة والحرب بينهما سجال، ١٤٨٤ ولم يزل ذلك كذلك، ولولا ذلك أعني لولا أنَّ حضرة الضالِّين مستندةٌ إلى اسمه المضلِّ سبحانه لم يُنصِرِ الضالُّون أضلاً، لكنَّه ﷺ قال: "لا تتمنوا لقاء العدوِّ فإنهم يُنصرون كما تُنصرون،" ١٤٨٥ وهذه العداوة أصلها من تقابل الاسم الهادي والمضلِّ، ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ [هود، ١١٨/١١] من حضرة قوله: ﴿وَاللَّهُ غَالِبٌ عَلَى أَمْرِهِ﴾ [يوسف، ١٦٠/١٢]، ﴿وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾ [هود، ١١٨/١١] لإحياء مراتب ظهورات أسمائه [١١٢/ظ] تعالى، ﴿إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ﴾ [يوسف، ١٠٨/١٢] أي لحقه تجلِّي الرَّحمة، إمَّا من حضرة حجابٍ فهو بأن يرجع إلى الهداية فيتبع الرسل، أو من حضرة شهود عرفانيِّ فيتبع تجلِّيات الحقِّ بلا واسطةٍ، أو من حضرة قطبيَّة فتكون الأسماء تحت مقامه فيكون في غيب الذات وشهادتها هو هو، وهو نهايةُ السفر الثاني. فإن تنزَّل بحقيقة السفر

١٤٧٩ شرح أسماء الله ٥٤٥.

١٤٨٠ ل - وذلك لأنَّ بين حقيقة الاسم الهادي والاسم المضلِّ.

١٤٨١ ب ل - واحد.

١٤٨٢ ل: في مراتبها.

١٤٨٣ ل - ما شاء.

١٤٨٤ ل: أسجال.

١٤٨٥ سبق تخريجه.

الثالث إلى أن يدعو ﴿إِلَى اللَّهِ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ﴾ [النساء، ٤/٦٤] يعني إلى الاسم الهادي فإن<sup>١٤٨٦</sup> كان في زمان الرسل لم يدع إلا إلى الاسم الهادي، وإن كان في غيره وصل به كل أحد إلى مقام خلاصه، كان في ظاهر الحال ممن ظهر بأحكام الاسم الهادي أو لم يظهر؛ بل كان ظاهرًا لحقائق الاسم المضل ﴿أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ﴾ [فصلت، ٤١/٥٣].

قال الشيخ: "والمستقيم منها ما شرع ومصير الجميع إلى الله" ذلك<sup>١٤٨٧</sup> في كتاب العبادلة. <sup>١٤٨٨</sup> فالاسم المرسل داخل في الاسم الهادي، والرسالة دون النبوة، والنبوة دون الولاية، أما الرسول فجامع للثلاث مراتب، فهو وليّ نبيّ رسول، قال الشيخ:

مقام النبوة في برزخ      ذُوَيْنَ الْوَلِيِّ وَفَوْقَ الرَّسُولِ<sup>١٤٨٩</sup>

#### [٥٤] اسمه المقيتُ تبارك وتعالى

[١١٣/و] هو خامس اسمٍ من سورة النساء، شاهده قوله تعالى: ﴿وَكَانَ اللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ مُّقِيتًا﴾ [النساء، ٤/٨٥]، وانفرد بإيراده أبو الحكم. <sup>١٤٩٠</sup> والمقيت في اللغة المقتدر أي القادر على أن يُعطي القوت كل محتاج إليه، وقد جاء بمعنى الحفيظ والأول أظهر.

واعلم أن مراتب ظهورات الاسم المقيت عامة فلا تقتصر على الأجسام التي تلقب بالمتغذي، فإنه من شهد الوجود وجد موجوداته كلها تطلب القوت، وذلك راجع إلى حقيقة المدد الإلهي<sup>١٤٩١</sup>، فإن القلم الأعلى قوته من الغيب الإلهي، واللوح قوته من القلم، واللوح المحفوظ إننا قوته العلم، والبسائط الجسائية قوتها

<sup>١٤٨٦</sup> جواب فإن.

<sup>١٤٨٧</sup> ق ب: ذكر.

<sup>١٤٨٨</sup> العبادلة لابن العربي ٤٣.

<sup>١٤٨٩</sup> لطائف الأسرار لابن عربي ٤٩.

<sup>١٤٩٠</sup> شرح أسماء الله لابن برجان ٥١٤.

<sup>١٤٩١</sup> ﴿يَسْأَلُهُ مَن فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ [الرحمن، ٥٥/٢٩]

من اللّوح، والأجسام قوتها بعضها من بعض، فالماء والتراب يستحيل بعضُها إلى بعضٍ فيقتات ما استحيل إليه ممّا استحال، وكذلك الهواء يقتات لطيفه من كثيفه، والمعادن تقتات من الأرض، والنبات منها ومن الماء، والحيوان من النبات وبعضه من بعض، والإنسان تقتات نفوس الكمّل منهم [١١٢/ظ] من الحقائق، ونفوس العارفين من المعارف، ونفوس المحجوبين من العلوم العقلية والنقلية، والجهال<sup>١٤٩٢</sup> تقتات نفوسهم من التخيلات والتوهّمات؛ إذ يتوهّمون أنّها علوم.

وأما أجسام الأناسي كلّهم محقّقهم وعارفهم ومحبّوهم فغذاؤه معلومٌ، فالاسم المقيت مُعطٍ في هذه المراتب كلّها حقيقة القوت، وألذُّ أقوات الأجسام ما لاءم الحسّ وجانس الجسم وأمدّ القوى إمدادًا معتدلاً، وألذُّ<sup>١٤٩٣</sup> أغذية الأنفس ما ناسبها، وتغذي النفوس بالواردات والأحوال، والتجليات هي ألذُّ أغذيتها، ولذلك يكون أهل البداية ألذَّ عيشًا من الكمّل لمكان قبولهم للتجليات وواردات الأحوال. قال الجنيد رحمه الله: "واشوقاه لأيام البداية"، وذلك لما رأى فيها من التلذذ بتلقي التجليات وأمّا الكمّل فلما انقطع عنهم الواردات والتجليات بطلت لذّاتهم ورجعوا إلى الحسّ بالكلية، فأشبهت ظواهرهم ظواهر العوام فجهلوا، بخلاف أهل الترقّي فإنّ نفوس العوام تنفع لهم ويعتقدونهم أنهم أكمل، وهو غلطٌ منهم وذكر الاسم المقيت يُفيد [١١٤/و] التجريد عن الأسباب ويعطي التوكّل، والله أعلم.

### [٥٥] اسمه الصادق عزّ وجلّ

هذا الاسم الكريم لم يذكره الإمام أبو حامد الغزاليّ وذكره الإمامان البيهقيّ وأبو الحكم. <sup>١٤٩٤</sup> وشاهدُه من سورة النساء قوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ حَدِيثًا﴾ [النساء، ٨٧/٤]. واعلم أنّ الاسم الصادق عامٌّ الحكم شامل الحقائق لا تخلو منه رتبة من رتب الوجود. أمّا صدقه على ألسنة الرسل فشاهدُه المعجزات، وأمّا شاهدُه على ألسنة الناطقين فشاهدُه الحسّ والعقل، والكُلُّ صدق الاسم الصادق، وأمّا صدقه في كلّ

<sup>١٤٩٢</sup> ب: والجهل.

<sup>١٤٩٣</sup> ب - ألذّ.

<sup>١٤٩٤</sup> الأسماء والصفات ١/٢٠٠؛ شرح أسماء الله ١١٠.

المراتب فلأن الكاذب صادقٌ باعتبار ١٤٩٥ أنه إنما أخبر عن وجودٍ موجود أو موجوداتٍ، لكن ذلك الموجود أو تلك الموجودات في الذهن، فإنه صَوَّرَ في ذهنه بحقيقة الاسم المصوَّر ما أخبر عنه، والاسم المصوَّر هو الذي صوَّر الأخبارَ أيضًا فوق الأخبارِ عن موجودٍ مُحَقَّق، وإن كان السامع يظنُّه أخبر عن [١١٤/ظ] الموجود في الخارج فالخطأ ١٤٩٦ من السامع. فإن قلت: إنَّ الصدقَ إنَّما هو ما كان الإخبار به عن موجودٍ في الخارج. فالجواب إننا نقول: إنه ما أخبر أحدٌ عمَّا في الخارج، إنَّما يُخبرُ عمَّا في الذهن في الحالين، لكن اتفق أن صادف موافقةً الداخل للخارج، وهذه الحقيقة من لم يتصوَّر ما يخبر عنه لم يخبر عنه، ١٤٩٧ إذ لا شعور له به، فتفتن لهذا الأمر واعلم أن الباطل حقٌّ باعتبار أنه وجودٌ، والوجود هو الحقُّ، وكلُّ نُطْقٍ فهو نُطْقُ الوجود. قال الشيخ محيي الدين ابن العربي رحمة الله عليه:

إذا نطق الوجودُ أصاحَ قومٍ      بأسماعٍ إلى نُطقِ الوجودِ ١٤٩٨

ولي في هذا المعنى أبيات وهي: ١٤٩٩

لا تُنكر الباطلَ في طوره      فإنَّه بعضُ ظهوراته

وأعطه منك بمقداره      حتَّى تُوفِّيَ حقَّ إثباته

أظهره في ذاتك مستكملاً      خشيةً أن تُظهرَ في ذاته ١٥٠٠

١٤٩٥ ل: في اعتبار.

١٤٩٦ ق: فالخطاب.

١٤٩٧ ق - لم يخبر عنه.

١٤٩٨ سبق تخريجه.

١٤٩٩ ب ل: "ونطق الحق كما قلت في اسمه العليم تبارك وتعالى" بدلاً من "ولي في هذا المعنى أبيات وهي".

١٥٠٠ ديوان العفيف التلمساني ٦٩.

فالاسم الصادق هو لسان<sup>١٥١</sup> الوجود، والناطق هو لسان حقيقة الحقائق، وهي مرتبة القطب فالاسم الصادق مُسَاوِقٌ للاسم [١١٥/و] المحيط في مظاهر الوجود كلّه.

وذكرُ هذا الاسم يعطي للمحجوب صدق اللسان، والصوفي صدق القلب، والعارف التحقيق، والله أعلم.

### [٥٥] اسمه الشاكر جلّ جلاله

انفرد بإيراده البيهقي<sup>١٥٢</sup> وشاهده من سورة النساء قوله تعالى: ﴿وَكَانَ اللَّهُ شَاكِرًا عَلِيمًا﴾ [النساء، ٤/١٤٧]. ومعناه عند العلماء أنه يَشْكُرُ للعبد الصالح عمله، أي يُثبِّه عليه، ومعنى الاسم الشاكر عامُّ الحُكْمِ في كلِّ قابلٍ للأثر، متأثِّرٌ من الفعل ينجح فيه قصدُ الفاعل، ويظهر فيه مقصودُ المؤثِّر، فيجمع بين شكر الإحسان المعلوم وشكر إظهار المنّة، وهو قبول الأثر، كشكر الأرض المطر<sup>١٥٣</sup> بظهور النبات، وشكر الأغصان الأصول<sup>١٥٤</sup> بإظهار الثمرات، فقبول القلم الأعلى مدد الغيب شُكْرًا، وقبول اللوح المحفوظ منه<sup>١٥٥</sup> شُكْرًا، وانقيادُ الأفلاك بطبعها بحركة دورية شُكْرًا، وتمازج طبايع ما تحتها بسرّ المدد الإلهي شُكْرًا، وظهور المولّدات عنها شُكْرًا، وقبول الإناث تأثيرات [١١٥/ظ] ذكورها شُكْرًا، وانفعالُ الفاعل بالمفعول بتملّقه له شُكْرًا، ونطقُ الناطقات شُكْرًا، وصمت الصّامتات شُكْرًا، لأنه مطلوبٌ منها أن تصمت، وذلك لانقطاع المدد عنها، لأن الإعدام لا يكون بتأثير مؤثِّر؛ بل بضدّه، والحركة الذاتية شُكْرًا للوجود المطلق، وهو الشكر العامّ الذي كلُّ شُكْرٍ من تفصيله، والاسم الشاكر في هذه المراتب كلّها ناطقٌ بالشكر الراجع إلى الذات المقدّسة، وليس في الموجودات موجودٌ لا شكر له حتّى جحود الجاحد، فإنه شُكْرًا، لأنه مطلوبٌ منه بالتأثير أن يكون جاحدًا فقد تأثر وأظهر المراد منه، فكان شاكرًا، لأنه لو لم يكن متأثِّرًا لناسب العدم.

١٥١ ب ل - لسان.

١٥٢ الأسماء والصفات ١/١٧٨.

١٥٣ ب: للمطر.

١٥٤ ب ل: للأصول.

١٥٥ الهاء تعود على القلم الأعلى.

واعلم أنّ خاصيّة الوجود المطلق هو التّأثر لا التّأثير، فالانفعال أُسبق من الفعل، وسرُّ هذا لا يُقال إلا مشافهةً، فتطوّرات الوجود كلّها ألسنة ناطقةً بشكر الحقّ جلّ جلاله، فهو شاكر لنفسه إذ لا يستحقُّ الشُّكرَ غيره، ولا يستحقُّ أن يكون شاكرًا سواه، والشكر والذمّ كلاهما شكرٌ واقعٌ على القطب، لأنه [١١٦/و] الذي صدرت عنه الأحكام من حيث مرتبةٌ لا من حيث صورةٌ جسميّةٌ، والأسماء كلّها إليه ترجع: الحسنی وغير الحسنی، ١٥٠٦ فليس الشاكر وحده راجعًا إليه، وهذا واضح عندهم، فلا تراه ١٥٠٧ خفيًا، والاسم الشاكر يُعطي أهل الذكر له مقام المحبّة إن كانوا صوفيّةً، ومقام الوقفة إن كانوا عارفين، ومقام القطبيّة إن كانوا واقفين، وهو حضرة قدسٍ محفوفةٌ بالأنس، ونفعٌ هذا الاسم في الخلوة بالغ، والله أعلم.

#### [٥٦] اسمه العفو سبحانه

هذا الاسم الكريم اتفق على إيراده الأئمة الثلاثة، ١٥٠٨ وشاهدُه من سورة النساء قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفْوًا قَدِيرًا﴾ [النساء، ٤/١٤٩]، وهو آخر ما خرّج من سورة النساء. ومعنى العفو الساترُ ذنوبَ العاصين بالمساحة لهم، وصيغتهُ فعولٌ للمبالغة، بمعنى كثرة العفو منه تعالى.

واعلم أنّ العفو منه تعالى له اعتباران: أحدهما يخصُّ مرتبة العلم، والآخر يخصُّ مرتبة [١١٦/ظ] المعرفة، فالذي يخصُّ مرتبة العلم هو أنّ الحقّ تبارك وتعالى يسامح عبده بأن لا يُعاقبه على ذنبه، وأصعبُ الذنوب كلّها الشرك، قال الله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ﴾ [النساء، ٤/١١٦]، وإنما توجب العقوبة على العبد بدعواه نسبة الفعل إلى نفسه، فأشرك بدعواه أنّ مع الحقّ تعالى فاعلاً غيره، فلمّا فعل العبد ما خالف الشرع استحقَّ العقوبة، وأصل العفو عن الذنوب معنى التوحيد، والتوحيد أصل الحسنات بسرّ قوله: "لا حول ولا قوة إلا بالله"، فالراجع إلى الحقّ تعالى بالاستغفار يشبه من رجع إليه بالتوحيد، لأن المستغفر يبرأ إلى الله من ذلك الفعل المعبر عنه بالذنب، والبراءة من الفعل تُشبه من نسب الفعل إلى الله تعالى، فناسب

١٥٠٦ ل - وغير الحسنی.

١٥٠٧ ق ل: فلا تراه.

١٥٠٨ الأسماء والصفات ١/٣٤٩؛ المقصد الأسنى ١٢٤؛ وشرح أسماء الله ٥٣٥.



التوحيد، فاستحقَّ العفو، ونهايةً توحيد أهل الحجاب أن يتحققوا بمعنى "لا حول ولا قوة إلا بالله"، لأنهم لا يقدرّون على نسبة الفعل كلّهُ لله، ١٥٠٩ فهذا هو موضعُ تصرّف الاسم العفوّ في مراتب المحجوبين.

وأما في اعتبار مراتب أهل الكشف فيشهدون أنّ الأمر كلّهُ لله شهودًا [١١٧/و] لا يجدون فيه شكًا، فلا جرّم أنّ الحساب ساقطٌ عنهم، فحالمهم حال المعفوّ عنهم، فالاسم العفوّ يلحقهم في مبادئ شهودهم، فإذا انكشف أن لا فعل إلا لله عزّ وجلّ، فلا تعلق لهم بغير ما شهدوه، واستغفار هؤلاء إنّها هو من أنفسهم كما ورد عن بعضهم أنه حُوطب بما صورته: "حوّل الرّداء إذا استسقيتني أسقك، واستغفرني منك أرسل سماء تعرّفي عليك مدرارًا"، فجعل الاستغفار لا من الذنب؛ بل من رؤيته لنفسه، وهذا الاسم يليق بأذكار العوامّ، لأنّه يصلحهم، وليس من شأن السالكين إلى الله ذكره، لأنّ فيه ذكر الذنب، وذكر القوم لا يليق فيه ذكر الذنب؛ بل ولا ذكر الحسنة، قال الواقف: "وقال لي: يا عبد اجعل ذنبك تحت رجلك، واجعل حسنتك تحت ذنبك" ١٥١٠ فإذا ذكرته العامّة حسن حالهم، والله أعلم.

١٥٠٩ ق - لله.

١٥١٠ المخاطبات للنفري، مخاطبة ١٥، ص ١٦٦؛ وأورده التلمساني في شرحه على المواقف والمنازل. شرح المواقف ١٠٠: "السلامة في السلوك إليه تعالى به لا بالأسباب، وإن ضعيفها أقرب إلى السلامة من قوّتها، ولست أريد أن السالك ينبغي أن يترك العبادة، بل المراد أن يترك اعتبارها من قلبه، فإن في ذكرها منّة على الله تعالى بها، فيكون فيه بجسمه، والقلب عند ربه تعالى، وفي مثل هذا المعنى ورد في كلام هذا الرجل أيضًا مما ورد عليه خطابًا وصورته: "اجعل ذنبك تحت رجلك، واجعل حسنتك تحت ذنبك" أي أعرض عن ذكر الحسنات بقلبك إعراضًا يريك كأنها في درجة الهوان عندك كهوان ما يُجعل تحت الأرجل، وذلك لضرر الاعتماد على الأسباب في طريق الأسباب".

شرح المواقف ص ١٦٥: "قوله: وقال لي: أنا الحليم وإن عظمت الذنوب وأنا الرقيب وإن خفيت الهوموم. قلت: هذا التنزل يشبه أن يكون في طور العلم؛ فإنه في تنزل سبق ذكر فيه ما مضمونه: "اجعل ذنبك تحت رجلك واجعل حسنتك تحت ذنبك". وهذا فيه تحريض على إعراض السالك عن الحسنة والسيئة لاشتغاله بالحق تعالى. وفيه مطلوبه".

شرح المنازل ٤٧٦/١: وهي محبة تنبت من مطالعة المنّة وتثبت باتّباع السنّة وتنمو على الإجابة بالفاقة" قوله: "وتنمو على الإجابة بالفاقة" والإجابة بالفاقة أن يجيب دواعي العبادة بوفور الأعمال، وأنت من اعتبارها خال، فإنّ طريقة الفاقة تأتي أن يكون لصاحبها شيء، والعمل هو شيء، فلا ينبغي لصاحب الفاقة أن يراه أصلًا؛ والفاقة هي بداية الفقر، وقد ورد في بعض المناجاة: "يا عبد، اجعل ذنبك تحت رجلك واجعل حسنتك تحت ذنبك" إشارة إلى أنّ رؤية الحسنة أضرت على

## سورة الأنعام وفيها ستة أسماء

### [٥٧] اسمه الفاطر جل اسمه

ذكره أبو الحكم دونها، ١٥١١ وشاهدته قوله تعالى: [١١٧/ظ] ﴿فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [الأنعام، ١٤/٦]. والفاطر معناه الخالق، وقد يكون من: "فطر الشيء إذا شقّه"، قال تعالى: ﴿أَنَّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا﴾ [الأنبياء، ٣٠/٢١]، وهو بمعنى شققناهما ليوافق قوله تعالى: ﴿فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾، أي شقّها، ومعنى فطرها، أي فتح في مادتها صورتها الخاصة بها، فهو راجع أيضًا إلى الخالق، فإن الخالق هو الذي أوجد الصورة.

واعلم أن نصيب العلم النقلي أن الله تعالى أوجد الأشياء من عدم، والظاهر أن تقديره عن عدم، ف"من" بمعنى "عن"، والفرق بينهما أن "عن" بمعنى ١٥١٢ أن الأشياء لم تكن فوجدت بعد عدم، وأما "من" على أن تجعل مادة الوجود عدمًا، فهو عسر الفهم.

وأما نصيب الشهود فقال الشيخ محيي الدين ابن العربي رحمه الله عليه: "إنه تعالى اقتطع قطعة من نوره ففتح فيها صورة العالم ١٥١٣، فيكون إذن مادة العالم ذلك النور، والخلق يتعلّق بالصور لا بالنور، فإن

---

القلب من رؤية السيّئة، فالمحبّة تنمو على الفاقة، أي تزيد، لأن النمو هو الزيادة".

١٥١١ شرح أسماء الله ٤١٨.

١٥١٢ ق - أن "عن" بمعنى.

١٥١٣ هذا نقل عن فصوص الشيخ محيي الدين بالمعنى، ولفظه: "وقد كان الحق أوجد العالم كله وجود شبح مسوي لا روح فيه، فكان كمرآة غير مجلوة، ومن شأن الحكم الإلهي أنه ما سوي محلاً إلا ولا بد أن يقبل روحاً إلهياً عبر عنه بالنفخ فيه" وقال التلمساني في شرحه (ص ٦٩): "قلت: معناه أن الحق اقتطع قطعة من نوره بسيطة لا صورة فيها وسهاها القلم الأعلى، وهي - والله أعلم - التي تسميها الحكماء "العقل الأول" الذي زعموا أنه أول صادر عنه تعالى، وسماه شبحاً للعالم، لأنه مبدأ العالم، ومعنى "لا روح فيه" أنه تعين أول، ومن شأن القدرة الإلهية أن كل ما استعدّ لشيء ما تعلق به من الصور ما هو روح له بحسب استعداده، فإن ذلك الشبح المشار إليه هو القلم الأعلى، وأنه استعدّ أن يظهر فيه روح يخصّه، وتلك الروح هنا هي اللوح المحفوظ، والحكم الذي يتعين في القابل نفس حصوله في تلك الحالة هو بمدد إلهي هو المسمى بالنفخ".

نوره منه متّصلٌ بصور العالم، ولهذا الحقيقة حصل فيهم معنى قوله تعالى: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [النور، ٣٥/٢٤] على حذفٍ مضافٍ، تقديره: [١١٨/و] الله مفيضُ نورِ السموات والأرض، والمرادُ ذلك النور الذي فَتَحَ فيه صورَ العالمِ، وربّما لم يَعتَبِرْ بعضُ أهلِ الشهود حذفَ هذا المضاف، وحملوا الأمر على ظاهره، وهو حقٌّ، فالاسم الفاطر يتعلّق بإيجاد الصور في حضرة الحجاب.

وأما نصيبُ الكشف فإنّ الاسم الفاطر معناه الظاهر، ويرون الظاهرات تجلياتٍ من غيبٍ إلى شهادةٍ، ومن باطنٍ إلى ظاهرٍ، ليس هو غيره، حتّى يصحّ اعتبارُ أنّه ﴿الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾ [الحديد، ٣/٥٧]، والتجليات تُرى بعينه، وأهل الحجاب لا يعلمون، قال الشيخ محيي الدين رحمته الله:

إذا تجلّى حبيبي بأيّ عينٍ أراهُ بعينه لا بعيني فما رآه سواه ١٥١٤

فعلى هذا الاسم الفاطر معناه الظاهر.

واعلم أنّ الاسم الفاطر بمعنى الظاهر لا يختص بالظاهر للحسّ؛ بل ظهورات المعنويات فُطُورٌ، وتخيّلاتُ عالم الخيال فُطُورٌ، وبُدُوُّ الباديات من مكاشفات القلوب فُطُورٌ، وفناء الصور في الذات الواحدة فُطُورٌ للوجود الواحد، فإنّ قيام الوجدانية [١١٨/ظ] من الكثرة فُطُورٌ لها، وأوسع دوائر الفطورِ تفصيلُ الوجدانية في السفر الثاني لاشتغالها على العوالم التي لا تنتهى، ولا تخرج عنها.

وأما ثمرة هذا الاسم إذا ذُكِرَ في الخلوة فيُعطي شهودَ الاسم الخالق، ويُفرّق عن التوحيد، فلا يُناسب طالب الوجدانية، والله أعلم.

### [٥٨] اسمه القاهر جلّت قدرته

هو من سورة الأنعام في قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ﴾ [الأنعام، ٦١/٦]، واتفق على إيراده

أبو الحكم والبيهقي. ١٥١٥ ومعناه الغالب والمتكبرُ بقدرته، والغلبة هنا لها اعتبارات:

منها: أن تكون غلبة الرحمة للغضب كما حَكَى الرسول عنه تعالى أنه يقول: "غلبت رحمتي غضبي"، ١٥١٦، ومعناه ظهور أحكام الرِّحمة، فيمنع أحكام الغضب التي هي صور الانتقام، فيكون هذا حال رحمته لعباده، ولذلك نسبهم إليه في قوله تعالى: ﴿ وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ ﴾، أي فوق مرتبة المؤاخذة لهم بذنوبهم.

ومنها: إنَّ الغلبة لله تعالى على من يجاربه عزَّ وجلَّ في معنى قوله: ﴿ فَأَذْنُوبًا مِّنَ اللَّهِ ﴾ [البقرة، ٢/٢٧٩]، [و/١١٩] والحرب هنا مجازٌ فيكون بمعنى الغلبة المعاقبة لهم بذنوبهم.

ومنها: أن يكون القاهر بمعنى أن يقهرهم على يد رسوله، والمؤمنين بأن ينصر أوليائه على أعدائه، فهو الغالب تعالى من حقيقة ﴿ فَإِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْغَالِبُونَ ﴾ [البقرة، ٥/٥٦].

ومنها: أن تكون الغلبة له تعالى في مراتب العباد بأن ينصرهم على الشياطين بملائكته، فإنه ﷺ قال: "قلب العبد بين لمتين: لمة الملك و لمة الشيطان، فما تجدونه من الخير فمن لمة الملك، وما تجدونه من الشر فمن لمة الشيطان"، ١٥١٧، فإذا قوي لمة الملك غلب وقهر الشيطان، فهو القاهر سبحانه.

ومنها: أن ينصر عباده الصوفيَّة بأن يقوِّمهم على تبديل أخلاقهم المذمومة بما هو محمودٌ من الأخلاق.

ومنها: ما يخصَّ المحبِّين بأن ينصر الغرام بجلاله تعالى على التشاغل عنه بعواذل الأكوان، أو بالغرام بمحاسن الصُّور فيشغلهم بصور المحاسن القدسيَّة.

ومنها: نصر العارفين بتجلِّيه لهم بما يُفنيهم عن ذواتهم ظاهرها وباطنِها، حتَّى يلحقون بمقام الوقفة، إمَّا دفعة وإمَّا بالتدرُّج، فيكون الغلبة قهر العرفان للنكران، وغلبة الأنوار [١١٩/ظ] للأغيار.

---

١٥١٥ الأسماء والصفات ١/١٦١؛ شرح أسماء الله ٤٠٢.

١٥١٦ سبق تخريجه.

١٥١٧ الترمذي في السنن ٥/٢١٩.

ومنها: غلبة التفصيل للوحدانية المطبقة، والمغالبة هنا بين مراتب إلهية معنوية، يتمناها ١٥١٨  
المسافر في السفر الثاني، فيكون باطنه ميدان هذه المحاربة إلى أن ينقلب مقام الوقفة بنصرة الحق تعالى لمقام  
القطبية.

وتم اعتبارات أخرى كثيرة يطول ذكرها، وأما ثمرة هذا الذكر بهذا الاسم فإنها تظهر بحسب هذه  
المراتب التي ذكرت، فمن كان من أهل مقام منها وذكر هذا الاسم في خلوته حصلت له غلبة مراده على  
ضده.

### [٥٩] اسمه القادر جلت قدرته

هو من سورة الأنعام في قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ الْقَادِرُ عَلَىٰ أَنْ يَبْعَثَ﴾ [الأنعام، ٦/٦٥]، وانفرد بإيراده  
أبو الحكم ١٥١٩ ومعنى القدرة التمكن مما أَرَادَهُ، فهو قادرٌ على الفعل والترك الوجوديين، لأنَّ العدم لا يقبل  
الفعل ولا الترك، وهو قسم المستحيل، والتمكن هو في حضرة الإمكان، لأنَّه تعالى هو الذي صيَّرَهُ ممكناً  
[١٢٠/و] بقدرته، كما لم يصيِّر المستحيل على تلك الحالة.

واعلم أنَّ القدرة خصوصٌ وصفٌ في الإرادة، لأنَّها ظهور المراد على وفق العلم الذاتي الناشئ عن  
الحياة الذاتية، وقولي: الذاتي؛ ليخرج العلم المشكَّل في الأذهان الذي يُفسدُه النسيان جلَّ اللهُ تعالى عن  
ذلك، وإن كان ثابتاً له في مراتب القائمين به على معنى نفي الأغيار، وبذلك الاعتبار. وأصلُّ القدرة للرحمن  
تبارك وتعالى؛ إذ هو الوجود المحض؛ إذ لا حظَّ للعدم فيه، فلا يقف تصرُّفه عند غايةٍ ولا نهايةٍ، وبذلك هو  
على كلِّ شيءٍ قديرٌ، والقدرة كلها له تعالى، فلا يكون مقدور بين قادرين، فالفعل كلُّه فعله، ولذلك من رأى  
الأشياء كلها منه تعالى فقد برئ من الشرك، وسَلِمَ من الحساب. ١٥٢٠

١٥١٨ أي يُدرك معناها.

١٥١٩ شرح أسماء الله ٣٩١.

١٥٢٠ ق: الحسنات.

وأما من ادعى أن الفعل له فالحساب متوجهٌ في حقه، "ومن نُوقِش الحسابَ عُدِّبَ"، ١٥٢١ وإثباتُ أن القدرة لله تعالى ظاهر حتى للأطفال، فإن احتياج المقدور إلى قادرٍ هو بداية العقول، والموجودات مصنوعة في العقول، واحتياج المصنوع إلى الصانع ضروريٌّ، [١٢٠/ظ] وهذه المسألة يعسر على السالكين الخلاص فيها إلا بعد مشقّاتٍ في المجاهدة، وترقيّاتٍ في السلوك حتى يحصل الفناء، فيكون النظر نظر الحق تعالى، فيرى نفسه فيجد الحق ويتنفي المقدورُ بالجملة والمصنوعُ، ١٥٢٢ وهذا هو رفعُ ١٥٢٣ الحدّث، والوضاءةُ الإلهيةُ في قول كلِّ مَنْ صحّت نيّته في قوله: "نويتُ بوضوئي هذا رفعَ الحدّثِ"، فالقادر في مراتب الحجاب هو الحاكم على عقول أهل الاغتراب، وتعلّق القدرة بقوله: ﴿كُنْ فَيَكُونُ﴾ [النحل، ٤٠/١٦] هو تعلّق الشيء بنفسه باعتبارين مختلفين، فإنّ قوله فعله، وقد ورد في الحديث النبويّ: "إنّ الله تعالى خلق الجبال، وقال بها ١٥٢٤ على الأرض هكذا، ١٥٢٥ وأشار بيده "١٥٢٦ فعبر عن القول بالفعل وعن الفعل بالقول. ١٥٢٧ وثمره هذا الذّكر تنفع أهل استبعاد خرق العوائد، فإذا ذكره في خلوته انعم باطنه بصحة ذلك بوجهٍ ما. والله أعلم.

### [٦٠] اسمه القاضي عزّ وجلّ

- 
- ١٥٢١ البخاري في الرقائق، باب من نُوقِش الحسابَ عُدِّبَ ١١١/٨.
- ١٥٢٢ ب - إلى الصانع ضروريٌّ، وهذه المسألة يعسر على السالكين الخلاص فيها، إلا بعد مشقّاتٍ في المجاهدة، وترقيّاتٍ في السلوك حتى يحصل الفناء، فيكون النظر نظر الحق تعالى فيرى نفسه فيجد الحق ويتنفي المقدورُ بالجملة والمصنوعُ.
- ١٥٢٣ ق: أرفع.
- ١٥٢٤ ل + هكذا.
- ١٥٢٥ ل - هكذا.
- ١٥٢٦ لم أجد في المصادر الحديثية.
- ١٥٢٧ ق - وعن الفعل بالقول.

هو في سورة الأنعام في قوله تعالى: ﴿يَقْضَى الْحَقُّ﴾<sup>١٥٢٨</sup>، وفي سورة [١٢١/و] الجاثية: ﴿يَقْضَى بَيْنَهُمْ﴾<sup>[الجاثية، ١٧/٤٥]</sup>، وأتفق على إيراده البيهقي وأبو الحكم دون الغزالي<sup>١٥٢٩</sup> ومعناه أنه الذي يُرجع إلى حكمه بالطاعة، وقضاة الحق مستندون إلى هذا الاسم، وهم القضاة الذين في الجنة، قال عليه السلام: "القضاة ثلاثة: قاضٍ في الجنة، وقاضيان في النار"،<sup>١٥٣٠</sup> والاسم القاضي يرجع إلى الاسم العالم والاسم القاهر، فهو تعالى يقضي بين عباده، أمّا في الدنيا فعامّ فيها حتى بين طبائع الموجودات، فيحكم بينها حكماً إيجابياً، حتى بين أمزجة المعادن والنبات والحيوان والإنسان، فيعطي كلّ مرتبة حَقَّها في تفاصيل حقائق ذواتها الظاهرة والباطنة، وفي أخلاق موجوداته الظاهرة والباطنة، فيجزّي كلّ موجودٍ وصفه كما قال تعالى: ﴿سَيَجْزِيهِمْ وَصْفَهُمْ﴾<sup>[الأنعام، ١٣٩/٦]</sup>، أي يجري أحكامَ وصفهم عليهم، فهو قضاءً منه تعالى بينهم بالحق، وهو تعالى القاضي بين الأناسي في مظاهر ذواتهم فيقضي على السنة الخلفاء والسلاطين والأمراء والقضاة وفروع هؤلاء بالحق الذي هو وصف المقضي عليهم، فأما مَنْ حَكَمَ منهم بالحقّ فظاهرٌ أنّه حَكَمَ الله تعالى، وأما من حكم بالباطل [١٢١/ظ] فموجّه<sup>١٥٣١</sup> بوجه<sup>١٥٣٢</sup> وصف المقضي عليهم: "كما تكونوا يؤلّو عليكم"،<sup>١٥٣٣</sup> "يد الله

<sup>١٥٢٨</sup> في النسخ: ﴿يَقْضَى الْحَقُّ﴾ هكذا، ولا يوجد في سورة الأنعام على قراءة عاصم، وفيها: ﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ يَقُضُّ الْحَقُّ وَهُوَ خَيْرُ الْفَصْلِينَ﴾<sup>[الأنعام: ٥٧/٦]</sup>، ولعل المصنف رحمه الله استشهد بقراءة أخرى، ذكرها الطبري رحمه الله في تفسير: ﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ يَقُضُّ الْحَقُّ وَهُوَ خَيْرُ الْفَصْلِينَ﴾: "وقرأ ذلك جماعة من قرأة الكوفة والبصرة: ﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ يَقْضَى الْحَقُّ﴾ بالضاد، من "القضاء"، بمعنى الحكم والفصل بالقضاء، واعتبروا صحة ذلك بقوله: ﴿وَهُوَ خَيْرُ الْفَصْلِينَ﴾، وأن "الفصل" بين المختلفين إنما يكون بالقضاء لا بالقصاص وهذه القراءة عندنا أولى القراءتين بالصواب، لما ذكرنا لأهلها من العلة. "جامع البيان للطبري ٢٨٠/٩".

<sup>١٥٢٩</sup> الأسماء والصفات ١/١٥٩؛ وشرح أساء الله ٤١١.

<sup>١٥٣٠</sup> المستدرک على الصحيحين للحاكم ٤/١٠١، وقال: هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه، وله شاهد بإسناد صحيح على شرط مسلم، وقال الذهبي: ابن بكير الغنوي منكر الحديث، قال: وله شاهد صحيح.

<sup>١٥٣١</sup> ب ل - فموجّه.

<sup>١٥٣٢</sup> ق - بوجه.

<sup>١٥٣٣</sup> فيض التقدير للمناوي ٣/١٨٩.

على قلب الملك"، فالحقّ تعالى هو القاضي في الأفضية كلّها، وسواءً كان الملوك مسلمين أو غيرهم، فمن شهد أنّ الله هو القاضي لم يمقت أحداً منهم بحكمٍ حكّم به.

وأما أفضيته في الآخرة فهو الحساب، وقد ذكر في اسمٍ غير هذا، وأفضيته تعالى إنّما هي تجليات، وفي القيامة يظهر ذلك ظهوراً تاماً، ويرى الناس العدل الإلهي، ﴿فَلَا تُظَلِّمُ نَفْسٌ شَيْئاً وَإِنْ كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِّنْ حَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا﴾ [الأنبياء، ٤٧/٢١]، ومحكمة كلّ أحدٍ يوم ذلك هو نفسٌ وجوده، وليست المحاسبة على تعاقبٍ لكلّ أحدٍ بمفرده؛ بل يحاسبون جميعهم دفعةً واحدةً حتى يعتقد كلّ أحدٍ أنّ المحاسبة معه وحده، وذلك لإحاطة الحقّ تعالى بالظواهر والبواطن فهو يحاسب كلّ موجودٍ من نفسه، وفي الحقيقة إنّما يحاسب نفسه، ومن هنا كانت محاسبة الإنسان نفسه أنفع من محاسبة غيره، قال: "استفتت نفسك وإن أفتاك المفتون". ١٥٣٤

ويتنفع من ذكر هذا الاسم في الخلوة خصوصاً لمن يتردد في الأمور [١٢٢/و] جهلاً، فيقضي الله تعالى في باطنه بشهود الحق، والله أعلم.

### [٦١] اسمه الفالق دام جوؤه

هو من سورة الأنعام في قوله تعالى: ﴿فَالِقُ الْخَبِّ وَالنَّوَى﴾ [الأنعام، ٩٥/٦]، انفرد بإيراده أبو الحكم. ١٥٣٥ وله معانٍ كثيرة كفالق الإصباح، لأنّ الفلق هو الصّباح، والمراد بفالق الحبّ والنوى أنه تعالى الذي يفلق الحبة بالنبات منها، وكذلك النواة، والحبة هي حبة ١٥٣٦ الحنطة والشعير وسائر الحبوب، والنواة من التمر معروفة، وفي الآية أعقب قوله تعالى: ﴿فَالِقُ الْخَبِّ وَالنَّوَى﴾ بقوله: ﴿يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ﴾، وفي هذا مفهومان، أحدهما: إخراج الحيّ من الميّت عموماً، فيدخل هذا الاسم في الاسم المحيي، وكذلك القول في إخراج الميّت من الحيّ فيدخل في الاسم المميّت أيضاً، والثاني: أن يريد

١٥٣٤ أحمد في المسند ٥٢٧/٢٩.

١٥٣٥ شرح أسماء الله ٤٤٠.

١٥٣٦ ب ل: حب.



بإخراج الحبي، يعني النبات لنموه المؤذن بحياته، وإخراج الميت من الحبي، أن ١٥٣٧ يُميّز ما مات من الحبة والنواة [١٢٢/ظ] حالّ الإنبات عمّا نَمَى مِنْهَا فكان نباتاً، وهذا المفهوم خاصٌّ، وأمّا عموم المفهوم فسيأتي أو قد ذُكِرَ في الاسم المحيي والاسم المميت.

وأما المفهوم الخاصّ بالحبّ والنوى فهو اعتبار دخول الاسم الفالق في الاسم الرّازق، قال ابن عبّاسٍ في تفسير قوله تعالى: ﴿وَفِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ﴾: [الذاريات، ٢٢/٥١] إنه المطر، والمقصود نبات الزرع، فالرزقُ من الرازق تعالى في مضمون قوله تعالى: ﴿وَفِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ﴾ نبات ١٥٣٨ الزرع، ففيه معنى فالق الحب، وإذا فُرِّعَ على قاعدة المفهوم العام كان كلُّ نكاحٍ مُنتجٍ في معنى فالق الحبّ والنوى، وقد وقع في نفوس الناس أن يقرنوا بين فالق الحبة بقولهم: "وبارئ النسمة"، فيقولون في القسم وغيره، فالق الحبة وبارئ النسمة مُجمعون ١٥٣٩ في المعنى الواحد بين فالق الحبة وبارئ النسمة، فقد جعلوا النكاح من المعنى بعينه، فكلّ نتاجٍ داخلٍ في معنى هذا الاسم، ومن تحقّق سرّ الله تعالى في طبائع الموجودات جعل تولّد المعادن أيضاً من هذا المعنى، فإنّ السرّ الإلهيّ واحدٌ في الجميع، والمددُ متّصلٌ فيه من غيب الذات المقدسة [١٢٣/و] إلى عالم شهادتها متّصلاً غير منفصلٍ، وهذه أحكام الاسم الخلاق يجري بها الاسم الفالق في طريق الإيجاد.

وهذا الاسم ينفع أرباب الخلوات في ذكرهم إيّاه نفعاً بالغاً، ويُسرّع بالفتح عليهم إذا كان معه الاسم القيوم أو الحبيّ، ويبطئ إذا ذكر مع "لا إله إلا الله"، والله أعلم.

#### [٦٢] اسمه اللطيف تبارك اسمه

١٥٣٧ ب ل: أي.

١٥٣٨ خبرٌ "فالرزق".

١٥٣٩ ل: مجموعون.

هو من سورة الأنعام في قوله تعالى: ﴿وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَرَ وَهُوَ اللَّطِيفُ﴾ [الأنعام، ١٠٣/٦]، واتفق على إيراده الأئمة الثلاثة. ١٥٤٠ واعلم أنّ الاسم اللطيف يلحق الاسم الخالق والاسم المصوّر والاسم الهادي.

فأما لحاقه الاسم الخالق فللطف مدارج الخلاقية في التوصل إلى إعطاء وجود المكونات ١٥٤١ من المعادن والنبات، وسائر أنواع الحيوانات في ظلمات الأرض: في المعدن وفي أصول الأشجار والنبات وفي بطون البحار فيما يتكوّن من السباحات، وفي ظهور الآباء وأرحام الأمهات، كل ذلك من الاسم اللطيف سبحانه، فإنّ مدارج التكوين لطيفة لصغر أجزاء ما يتصرّف فيه [١٢٣/ظ] منها، فكأنها ١٥٤٢ تصغر لطفًا عن الحواسّ المحسّات، وتدقّ لطفها عن مواقع المعاينات.

وأما لحاقه بالاسم المصوّر فإنّ نصيب الخلاق تخلق المادة، أي تقديرها، فمعنى خَلَقَ قَدَرَ، وبعد الخلق يكون التصوير وهو نصيب الاسم المصوّر، ومعنوية الاسم اللطيف في التصوير العصمة اللازمة من الغلط في التصوير، فإنّ اللطف أيضًا التائي والرفق وبهما تقع العصمة في التصوير، فلا يُتصوّر من مادّة إلا ما يخصّ نوعًا هو المطلوب ١٥٤٣ منها.

وأما لحاقه بالاسم الهادي فإنّ الهادي إنّما يهدي بحقيقة اللطف، فإنّ مدارج الهداية لطيفة.

وإذا اعتبرت أنّ اللطف ملاقة كلّ موجودٍ بما يستحسنه منك، فاشهد معنى الاسم اللطيف في كلّ ما تستلطفه من استنشاق النسيم إذا هبّ، وارتشاف الماء العذب وإدراك الملائم من الأغذية والفواكه والمحسوسات ممّا تشاكل منها وتشابهه، واستخراج ما في الضمائر ١٥٤٤ من السرّ المصون من مواقع

---

١٥٤٠ الأسماء والصفات ١/١٦٤؛ والمقصد الأسنى ٩٢؛ وشرح أسماء الله ٤٦٣.

١٥٤١ ب ل: المتكونات.

١٥٤٢ ق: فكلها؛ ل: فلكها.

١٥٤٣ ق: المطلق.

١٥٤٤ ق: ضمير.

ملاحظات العيون، وانفعالِ الأسماع من لطف ما يلائم من السَّماع، وتنعم الأرواح من الرياحين وغيرها، وطيب الأرواح ولذاذة [١٢٤/و] اللَّمس والدُّوق، وسريان نشوة المحبة والشوق، وما وعد به من النعيم المقيم من مواهب الجواد الرحيم، كلُّ ذلك من الاسم اللطيف الذي هو بمعاني الرّحمة مُطيفٌ.

وذكر هذا الاسم ينفع في الخلوة كثيف الطبع، ١٥٤٥ وأهل المشاهدة ١٥٤٦ يقوى به شهود ١٥٤٧ من منهم يضعف. والله أعلم

### سورة الأعراف وفيها ثلاثة أسماء: منها

#### [٦٣] اسمه البادي سبحانه

هذا الاسم الكريم أول الثلاثة الأسماء التي في سورة الأعراف، وموضعه فيها قوله تعالى: ﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ﴾<sup>١٩</sup> فَرِيقًا هَدَىٰ ﴿[الأعراف، ٢٩/٧]، انفرد بتخرجه البيهقي دونها. ١٥٤٨ ومعناه أنه فعل الخلق ابتداءً فلم يُسبق، ففيه معنى البديع سبحانه.

واعلم أنّ البداوة والابتداء لاحقة لموجودٍ موجودٍ ممّا لا يتناهى، والناس ﴿فِي لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ [ق، ١٥/٥٠]، إلا أنّ الابتداء [١٢٤/ظ] لا ابتداء له، فإنّه خلاقٌ بالفعل لا من بداوةٍ، وإنّما أشار بقوله: ﴿بَدَأَكُمْ﴾ يعني عالمنا هذا، وهو مُحدثٌ، "كان الله ولا شيء معه، ثم خلق الخلق وبسط الرزق" ١٥٤٩ والعوالم التي لا بداية لابتداء ١٥٥٠ فيها لم يخاطب بها، لأنّ الأنبياء عليهم السلام إنّما خاطبوا الناس على قدر عقولهم، وعقولهم لم تُدرِك ما لا بداوة له ولا نهاية له.

١٥٤٥ ب ل + فيلطف.

١٥٤٦ ق ل: أهل المشاهد.

١٥٤٧ ق: شهوده.

١٥٤٨ الأسماء والصفات ١/٧٨.

١٥٤٩ سبق تخرجه.

١٥٥٠ ب ل: للابتداء.

ثم إنَّ كلَّ عالمٍ عالمٌ مُحدَّثٌ، لكن ليس للعوالم كلٌّ، وهذه المسألة عَسِرَةُ الفَهْمِ على العقول المحجوبة، لأنهم لا يعقلون عدَمَ تناهي ما دَخَلَ في الوجود.

وإذا علمتَ أنَّ معقول الابتداء المطلق لم يخاطب به، وأنَّ الذي خوطبنا به هو ابتداءٌ مضافٌ إلى هذا العالم، فمعنى الاسم البادي متعلِّقٌ بهذا العالم بحسب الخطاب لنا، وهو متعلِّقٌ بكلِّ عالمٍ عالمٍ مما ١٥٥١ لم يخاطب به لا إلى نهايةٍ ولا من بدايةٍ، وهذا هو اللائقُ بِسَعَةِ الحقِّ تعالى، ولا يلزم ممَّا قلناه قَدَمَ العالم؛ بل قدم الخالق تعالى، ومن شهد هذا الاسم رأى أثر الحقِّ تعالى في كلِّ مبتدأ، وإنَّما ابتداءُ الحقِّ تعالى -أي أوجده ابتداءً- ليقعَ عنه [١٢٥/و] إخبارٌ ما، فكُلُّ مبتدأ له خبرٌ، وهي أحكام أحواله وأقواله وأفعاله في دنياه وأخراه من جليل أمره وحقيقه، وليس من شرط الإخبار أن يخبر عنه مُخْبِرٌ؛ بل نفس تهيئُ الوجود لأن يُخْبَرَ عن وجوده أو ذاته أو أحواله وأقواله وأفعاله هو إخبارٌ بلسان الحال، فالحقُّ تعالى بدأها وبدأ إخبارها وهو محيطٌ بالخبر والمخبر به وعنه.

والذاكر لهذا الاسم يتنفع به بالبدايات في أوائل ١٥٥٢ بدوها، ولهذا البدايات للاسم البادي، ١٥٥٣ والله أعلم.

#### [٦٤] الاسم الهادي عمّت رحمته

هو ثاني أسماء سورة الأعراف، وشاهدُه قوله تعالى: ﴿مَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِيٌّ﴾ [الأعراف، ١٧٨/٧]، وهو ممَّا اتفق عليه الأئمة الثلاثة. ١٥٥٤ ومعاني الاسم الهادي ذكرنا فيها وحدها ستّة كَرَارِسٍ في شرح الفاتحة ١٥٥٥ في قوله تعالى: ﴿أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾، وقد تقدّم في شرح الاسم المرسل أن

١٥٥١ ق: بها.

١٥٥٢ ب: ل: أول.

١٥٥٣ ب: ويشهد البداء للاسم البادي؛ ل: ويشهد البداء أن الاسم البادي.

١٥٥٤ الأسماء والصفات ١/٢٠١؛ المقصد الأسنى ١٣٠؛ وشرح أسماء الله ٤٤٨.

١٥٥٥ شرح الفاتحة للعفيف التلمساني، مخطوط، ٤١، و-١١٢ ظ.

الرسالة هي من الله تعالى بحقيقة اسمه الهادي عز وجل، فتعتبر معاني الهداية في كل [١٢٥/ظ] مرتبة مرتبة من مراتب الأمة مثل الإسلام والإيمان والإحسان والسكينة، وهي معنى قوله تعالى: ﴿فَأَسْتَقِمَّ كَمَا أُمِرْتَ﴾ [هود، ١١٢/١١] أعنى الاستقامة مع الطمأنينة بها وعدم منازعة النفس لمخالفتها، فتشتمل على أداء الفرائض وزيادة النوافل اللذين هما سبب حصول محبة الحق تعالى لعبده من مضمون قوله ﷺ: "ما تقرب إلي المتقربون بأفضل من أداء ما افترضته عليهم، ولا يزال عبدي تقرب إلي بالنوافل حتى أحبه، ١٥٥٦ فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به" ١٥٥٧ معناه أريته ذلك، وإلا فكل أحد به يسمع، وبه يبصر، وإنما الاختصاص أن يريه ذلك عياناً، فهو الاصطفاء، فهذه هي مدرجة للاسم الهادي في حقيقة الاسم المرسل.

وللاسم الهادي هداية أخرى هي في حق من لم تبلغه الدعوة مثل قس بن ساعدة، فإنه هداه الله تعالى لا بواسطة رسول، فلذلك كان أمة وحده، أو أمة واحدة كما ورد، ١٥٥٨ وهذا هو ظاهر الاسم الهادي، وثم هداية أخرى شاملة يهتدي بها كل موجود إلى مصلحته دنيًا [١٢٦/و] وأخرى، فإن الطرق كلها إليه تعالى تصل، ومن هذه الحقيقة يدخل ظاهر الاسم المضل في حقيقة باطن الاسم الهادي، ويتعين في باطن الاسم المضل مراتب، تبين معنى باطن الاسم الهادي، فإن ظاهر الاسم المضل إنما باين ظاهر الاسم الهادي لا باطنه، والذي باين باطن الاسم الهادي إنما هو باطن الاسم المضل، فبين كل مرتبتين في مقام واحد حد، وفوقه مطلق يجمع بينهما فيه، ثم يتعين في عين ذلك المطلع تباين آخر في مقام واحد غير ذلك المقام، فتقع بينهما المباينة، ثم يكون في ذلك المقام الآخر حد بين الاسمين المذكورين، وفوقه مطلق كما ذكر قبل، حتى ينتهي إلى الوجدانية المنطبقة، والنهائية في تعداد المراتب متعددة لعدم تناهي ما يقع فيه التباين من

١٥٥٦ ب ل + ومن جملة النوافل مقام التصوف، وهو التخلق بالأسماء الحسنى.

١٥٥٧ البخاري في الرقاق، باب التواضع ١٣١/٨.

١٥٥٨ أحمد في المسند ٣/١٧٨.

موجوداتٍ لا نهاية لها، وإنَّما المراد بوصول الأمر إلى الوحدانيَّة المطبقة، لا أنَّها غاية؛ بل أنَّ الأسماء كُلَّها تفصيلُها، وشرح ما قلَّته يُذكرُ مشافهةً. وذكر الاسم الهادي نافعٌ جدًّا.

[٦٥] اسمه المضلُّ نعوذ به منه كما قال: "أعوذ بك منك" ١٥٥٩

[١٢٦/ظ] هو ثالث اسمٍ خُرِّجَ من سورة الأعراف، وهو كمالٌ ما خُرِّجَ، وشاهدُه قوله: ﴿وَمَنْ يُضِلِّ فَأُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ﴾ [الأعراف، ١٧٨/٧]، وانفرد بتخريجه البيهقيُّ دونها، ١٥٦٠ وقد ذكرنا بعض معانيه في شرح الاسم الهادي، ومعاني الضلال كثيرة، والمراد منها هنا ما قابل الرشد وبيانه، ١٥٦١ وأصله أن يضيِّع عن القصد ولا يعرفه.

وأصله عند أهل الأذواق انحراف يحصل في سلسلة عالم الخلق، فيقع في عالم الأمر، لأنَّ عالم الخلق بالقصد الأوَّل الذَّاتيِّ يكون، وعالم الأمر كاللازم اللاحق لحوقًا واجبًا لعالم الخلق، وهما لله تعالى من حضرة الاسم الرحمن، قال تعالى: ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾ [الأعراف، ٥٤/٧]، ﴿تَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ [المؤمنون، ١٤/٢٣] فنسب الحسن للخلق ولم ينسبه للأمر في قوله: ﴿أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾، وذلك لأنَّ الانحراف عن مَدْرَجَةِ عالم الخلق يقع في عالم الأمر، والانحراف لا يُنسب إليه الحُسنُ إلا من حضرة المَطَّلَعِ الجامع بين المتقابلين كما ذكرنا في الاسم الهادي، وفي المَطَّلَعَاتِ يلوح للسالك وجه الحقيقة، وتُجمع له معاني الاضداد، ويأتلف في المختلف كما يتألَّف في المؤتلف، ولي [١٢٧/و] في المؤتلف والمختلف ١٥٦٢ بيتان، وهما:

عندي بك علمٌ عنه تُطوى الصُّحُفُ      فيه أبدًا يأتلف المختلفُ

١٥٥٩ مسلم في الصلاة، باب ما يقال في الركوع والسجود ٣٥٢/١.

١٥٦٠ لم أجده في المطبوع.

١٥٦١ ل: وبيانه.

١٥٦٢ ل - والمختلف.

اللامُ خِلافُهُ إذا ما انفردتُ لكن هي هو إن عانقتها الألفُ ١٥٦٣

فالاسم المضلُّ يقابل الاسم الهادي في كلِّ مرتبةٍ مرتبةٍ ممَّا يظهر فيها حكمه، أو ممَّا يمكنُ أن يظهر فيها حكمه، ولا يزال ذلك كذلك أبدًا.

أما في عالمنا فينتهي إلى الخلود في الجنان ويقف، وإنَّما يتعلَّق التأييد بالعوالم التي لا تتناهى، فإنَّ الاسم الهادي والاسم المضلُّ يجريان في الأطوار إلى غير نهاية فيما لا نهاية له، والإحاطة بما لا يتناهى هي أن يكون الواحد عينَ ما لا يتناهى، لا إحاطة الشيءِ بالشيءِ غيره، والمراتب الاسم المضلُّ وحدانياتٌ جزئيةٌ تنظَّم شمله في تعدادها حتى ينغمس أهلُ تلك المراتب في الضلال - وهم يرونه هدى - انغماسًا يعمون فيه عن رؤية ضده، ولذلك أنَّ كلَّ ملَّةٍ ﴿بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾ [المؤمنون، ٢٣/٥٤]، لأنهم حزبٌ، وكلُّ أمةٍ تخالفُ غيرها، فإنَّها تُقاتلُ وتُناضلُ عمَّا يخصُّ مقامها، فينعكف كلُّ على حاله، ولي شعراً يشبهه [١٢٧/ظ] هذا المعنى، وهو:

وعاكفين على الصَّهباء قد جُمعتُ شتاتٌ شملهم فيها وهم فرُقُ

طوتهم أعيُنُ الساقِي وأكؤسه حتى كأتهم في كفه ورقُ

لا يعرفون طريقَ الصحو مُدْ سَكِرُوا ولا الظمَّ بعد ما من راحتيه سُقُوا ١٥٦٤

فهذه الغمرة هي وحدانيةٌ ما ترجعُ إلى الله تعالى من حضرة الاسم الجامع، ولا يذكرُ هذا الاسم في الخلوة إلا مَنْ لاح له وجهُ الحقِّ منه. والله أعلم.

سورة الأنفال وفيها اسمٌ واحدٌ وهو:

[٦٦] اسمه المغيث شمل جوده ورحمته

١٥٦٣ لم أجدهما في ديوانه رحمته.

١٥٦٤ لم أجده في ديوانه رحمته. وعزاه ابن تغري بردي إلى العفيف التلمساني في ترجمته في المنهل الصافي ٤٢/٦.

هذا الاسم الكريم حُرِّجَ من سورة الأنفال، وشاهدُه قوله تعالى: ﴿إِذْ تَسْتَغِيثُونَ رَبَّكُمْ فَاسْتَجَابَ لَكُمْ﴾ [الأنفال، ٩/٨]، وإِنَّمَا يستجيب ١٥٦٥ الاسمُ المغيْثُ، وانفرد بتخريجه البيهقي رحمة الله عليه. ١٥٦٦ وهو في معنى الناصر ﴿وَمَا اللَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ﴾ [آل عمران، ١٢٦/٣]، ويدخل [١٢٨/و] في الاسم المجيب فلذلك حَسُنَ قوله تعالى: ﴿فَاسْتَجَابَ لَكُمْ﴾ والاستغاثة طلبٌ من المغيْثِ على وجه الدعاء في حق الله، وهو إِنَّمَا يُعْقِلُ عن نازلةٍ أو شدَّةٍ من الأمر، ومراتبُ النوازل لا تنحصرُ في معاني الدنيا والآخرة، والمستغيْثُ أن يقول: "واعوْثاه"، فإن قالها ويريدُ ربَّه تعالى فإنَّما يريدُ: "يا مُغيْثُ"، وإن أراد بعض مخلوقاته فالإرادة محيطةٌ بالنسبة إلى قصده، وغير محيطةٍ في نفس الحقيقة؛ إذ لا غوثَ إلا بالله، وأيضا فما تَمَّ غيرُه.

وإن لم يعلم المستغيْثُ فإن استغاث من نازلة الجوع فإنَّما يطلب من الاسم المغيْثِ بما فيه من معنى الاسم الرازق، وإن استغاث من نازلة الفقر، فإنَّما يسأل المغيْثَ بما فيه من الاسم المغني، والغنى يتنوع بما لا ينحصر أنواعه، وإن استغاث من نازلة الذلِّ فإنَّما يدعو الاسم المغيْثِ بما فيه من الاسم المعزِّ.

وبالجملة فالأسماء تتداخلُ ومعانيها تتفصلُ بحسب القوابل والفواعل، وحضرة الاسم المغيْثِ تُلاقي كلَّ أحدٍ بما سأل حاله، فإنَّ لسانَ الحال لا يُحْطَى ولسانَ [١٢٨/ظ] المقال قد يُحْطَى، وإن استغاث من نازلةٍ دينيةٍ فقد استغاث بالاسم المغيْثِ من حضرة الاسم الهادي، ثم يصيبه من إغاثة المغيْثِ بحسب ما يقتضيه حاله من طور هدايته الخاصة بحاله.

ثم نوازل الدين كلها من الاسم المضلِّ في أطوار العبادة والتصوِّف والعرفان والوقفه والتفصيل، وليس في القطبية ضلالٌ إذا صحَّت، أعني نهاية السفر الثاني، وكذلك السفرين الآخرين ليس فيها ضلالٌ، ولا يُمكنُ أن أحداً يستغيْثُ إلا ويُغاثُ إمَّا ظاهراً أو باطناً.

١٥٦٥ ل + للمستغيْث.

١٥٦٦ الأسماء والصفات ١/١٧٢.



وأما في مراتب نوازل الدنيا إذا فاته الغوثُ عَوَّضَ عنه في مراتب الآخرة، وأقلُّ درجاته أنْ انفعال باطنه لطلب الغوث هي صفة كمالٍ استيقظت فيها النفس لطلب منفعتها من سِنَّةِ الغفلة التي اقتضاءها رخاءُ الحال وعافية الجسم والدين، والنفس المغمورة في ظلمٍ لا تستبين، ثم إنَّ مَنْ استغاث الله عزَّ وجلَّ فلم يرَ ظاهرَ صورة الغوثِ فليعلم أن استمراره في الاستغاثة هي من إغاثة الباري عزَّ وجلَّ، فإنَّ حال المستغيث منه قربة.

وذكر هذا [١٢٩/و] الاسم في الخلوة ينفع في وجود التفرقة والقساوة فيرفعها. والله أعلم.

### سورة يونس عليه السلام اسمان:

[٦٧] اسمه الضارُّ نعوذ به منه اتِّباعاً للرسول ﷺ

هذا الاسم الكريمُ ممَّا اتَّفَق عليه الأئمة الثلاثة، ١٥٦٧ وشاهده في سورة يونس قوله تعالى: ﴿وَإِنْ يَمَسُّكَ اللَّهُ بِضُرٍّ﴾ [يونس، ١٠/١٧]، وهو في مقابلة الاسم النافع، وسيأتي الكلام على الاسم النافع.

والضرر قد يُنسب إلى الاسم الله من حيث المراتب، وقد يُنسب إلى الاسم الرحمن من حيث الإفراط في الرحمة، وأما صور المراتب فمثلُ مَنْ هو في رتبة لا يقبل ما يريد من النفع، ويحتاج إليه فيقع له الضرر لا بوجهٍ وجوديٍّ؛ بل بوجهٍ عدميٍّ، فيكون الاسم الضارُّ في حقه من لواحق اسم الله، وأما من يتعين في حقه الضرر من مراتب الاسم الرحمن في ظهوراته الوجودية، فمثلُ ما يزيد الاغتذاء عن قدر حاجة الجسم، فينضُّر من وجهٍ كان منفعَةً فزادت، وكانت وجوديةً فأدَّت إلى العدم، ومثلُ مَنْ [١٢٩/ظ] يصيبه المطرُ فيموتُ أو يتضرَّر به، وهو رحمةٌ، صارت في حقه نقمةً، فنُسبت إلى الاسم الضارُّ من حيث رجوعه إلى الاسم الرحمن بوجوديته؛ إذ معنى الرحمة هو الوجود، وهو النافع بالقصد الأوَّل، ويلحقه من حيث أطواره أن يتعين به الاسم الضارُّ، وتفصيل المعنيين المذكورين لا تتناهى، وكلُّ أحدٍ ممَّن له نور يدرك أن يفصل هاتين المرتبتين على معانيه الجزئية، ويردُّ كلَّ حقيقةٍ من حقائق الاسم الضارُّ إلى أصلها.

١٥٦٧ الأسماء والصفات ١/١٨٧؛ والمقصد الأسنى ١٢٩؛ وشرح أسماء الله ٤٤٧.

والاسم الضارّ كالاسم المضلّ في أنه من عالم الأمر لا من عالم الخلق، فإنه ليس بالقصد الخلقّي يكون الضرر ولا في صورةٍ واحدةٍ من صور المرتبتين المذكورتين، لكن يلحق حقوقاً واجباً للوجود الرحماني والرتب الإلهية وقوع ذلك في مراتبٍ غير متناهية، وقد يدعو المضروب بمقاله أو بلسان حاله الاسم الواقعي أو الدافع أو المغيث أو النافع فتقع الإجابة إما ظاهرةً وإما باطنيةً، ولو في كونه صار داعياً فإنه لا بس صورة عبادة نافعة فقد أجابه الاسم النافع، ووقاه الواقعي والدافع بذلك القدر من النفع، وقد يستجاب له بعين مراده، وبأبلغ مما كان في اعتقاده، فلحقه غوث الاسم الجواد [١٣٠/و] بما فوق الحسنى والزيادة على العادة، وبما هو خارقٌ للعادة، وذو الفضل يؤتي فضله من يشاء، والرازق يرزق عبده بغير حساب، والضرر الواقع في حقّ المحجوب عن المطلوب في السلوك إلى وحدانية علام الغيوب كلّها من النسب العدمية من حضرة الاسم الله، والذي يقع منها بالنسبة إلى الاسم الرحمن فهو قليل، ومثاله من غلب عليه حرارة دم القلب فيغلي قلبه غضباً، فيحجب عن الانقياد إلى شيخه، فيفوته المطلوب، وسببه زيادة ما كان نفعاً لولا زيادته، وكذلك السمن والشبّع والجاه والمأل والشباب اللواتي يحجن.

وهذا الاسم لا ينفع في الخلوة إلا لمن له مثل مقام أبي يزيد في قوله:

أحبك لا أحبك للثواب ولكنني أحبك للعقاب ١٥٦٨

فلو أجب لا ينفع بحصول مطلوبه. والله أعلم.

### [٦٨] اسمه النافع عمّ خيره

هذا الاسم الثاني من سورة يونس هو آخر ما خرّج منها في قوله تعالى: ﴿وَإِنْ يُرِدْكَ بِخَيْرٍ فَلَا رَادَّ لِفَضْلِهِ﴾ [يونس، ١٠/١٠٧]، وهو ممّا اتفق عليه الأئمة الثلاثة. ١٥٦٩ واعلم أنّ الاسم النافع عامٌّ في مراتب الاسمين الذين هما أصل الأسماء كلّها، وهما الاسم الله والاسم الرحمن، وذلك لأنّ النفع يوجد في

١٥٦٨ سبق تحريجه.

١٥٦٩ الأسماء والصفات ١/١٨٧؛ والمقصد الأسنى ١٢٩؛ وشرح أسماء الله ٤٤٧.

مراتبه، ولا إشكال في أنه غير متناهٍ لعدم تناهي مراتبه، ويوجد في المراتب المقابلة لمراتبه من الاسم الضارّ ممّا لا يتناهى أيضًا ذلك، لأن كلّ ضررٍ فهو نفعٌ لظهور مراتب الضرر في الإيجاد، حتّى الضرر في مصيبة الموت، فإنّ الجسد ينتفع به الهوائ، ويزيد في كمّية الأرض، وتتأهّل به الأرض إلى حصول كيفية لم تكن عليها، ويكون بذلك الموت حياةً اصطلاحيةً وغير اصطلاحية<sup>١٥٧٠</sup>، فلا وجود للضرر من كلّ وجه أصلاً، فالنفع متعيّن في كلّ طورٍ، ولا كلّ للأطوار لعدم تناهي أنواعها، فضلاً عن أشخاصها، فيكون معنى الاسم النافع مساوفاً للاسم الخالق والمحبي والمميت؛ بل ولأسماء لا تتناهى، فإن أسماء الحقّ تعالى غير متناهية.

وسأضرب لك مثلاً في ذلك، أمّا إن علمت أنّ عوالم الله لا تتناهى فسهلٌ عليك أن تعترف بما نذكره، وإن لم تعترف فسوف تعلم أنّ تنعمات أهل الجنة لا نهاية لها، وللحقّ تعالى في طورٍ كلّ موجودٍ أو طورٍ كلّ تنعمٍ معنى يخصّ ذلك الموجود أو ذلك التنعم، فيستحقّ ذلك المعنى اسماً [١٣١/و] يمتاز به عن غيره في نفس الأمر، وإن لم تعرفه أنت. وأيضاً فإنّ اسم كلّ موجودٍ وغير موجودٍ لا يتناهى، فاسميته الخاصة به لله تعالى فيها نسبةٌ إليه خاصة تستحقّ اسماً إلهياً يميّزها عن غيره.

فأمّا إن علمت أنّ ما في الوجود إلا وجوده تعالى فالأمر أظهر، ومن رأى وجه الحقيقة شهد هذا المشهد العزيز، ومن آمن بهذا فهو وليّ، ومن أنكره فإنكاره ظهور من ظهورات عالم الانحراف الذي يُشهد من حضرة الاسم الجامع، فيوجد المنكرُ والإنكارُ كلاهما بالذات يعترفان بمعنى ﴿إِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ فَاعْبُدْهُ﴾ [هود، ١١/١٢٣]، ومن عبده من حيث رجوع الأمر كلّ إليه كان مع كلّ طائفة بما هي هي، فتجدّه عندها وهو لا يجدها عنده، فيسبق كلّ أحدٍ إلى مبلغ، ولا مبلغ له يقف عنده هو ولا غيره.

فإذا علمت هذا وعلمت أنّ النفع حاصلٌ في كلّ طورٍ ممّا يُسمّى نفعاً وممّا يسمّى ضرراً علمت أنّ الاسم النافع عامٌّ الحكم دنيّاً وآخرّةً وظاهرّاً وباطناً وغيباً وشهادةً، خصوصاً في مقام المحبّة، فإنّ المحبّ لا

<sup>١٥٧٠</sup> ق - وغير اصطلاحية.

يرى ضرراً إلا وجدّه من محبوبه نفعاً، فهو نفعٌ لتنعم المحبّ به وتلذّذه بمواقع [١٣١/ظ] تصرّفه فيه، كما قيل:

ويقبّح من سواك الفعلُ عندي ففعله فيحسنُ منك ذاكاً ١٥٧١

وذكر هذا الاسم النافع نافعٌ في الخلوة والجلوة.

### سورة هود ستة أسماء

#### [٦٩] اسمه القويّ جلت قدرته

هذا الاسم الكريم شاهده في سورة هود قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكَ هُوَ الْقَوِيُّ﴾ [هود، ١١/٦٦]، متفق عليه بين الأئمة الثلاثة. ١٥٧٢ والضعف ضدّ للقوة، والقوة خصوص وصف في القدرة، كأنها كمال القدرة، فيدخل في معنى الاسم التقدير سبحانه، وأسماؤه الله تعالى وصفاته كلّها ذواتٌ جوهريّة، فلا يقال: كيف يدخل بعضها في بعض، أو يتّصف بعضها ببعض، وهي أعراض، والعرض لا يقوم بالعرض، فإنّ ذلك القول خطأ، وهي من جهة انتسابها للاسم الرحمن جواهر كلّها، أشرف من جواهر الأجسام، ولها معاني هي ١٥٧٣ بها اعتبارية أيضاً.

واعلم أنّ القوة الإلهية هي التي جعلت الممكنات ممكنة، [١٣٢/و] فإنّ الممكن لولا الترجيح لم يوجد، فذلك الترجيح هو من معنى الاسم القويّ، وكثيراً ما يغلط قومٌ في صفة الإمكان، فيعتقدون أنّها قائمة بالممكن، وهي في الحقيقة صفة للقوة الإلهية، أي في قوته أن يفعل ما أراد، فإن قولك: "أمكته أن يفعل كذا"، بمعنى تمكّن أن يفعله، وأمّا الممكن قبل وجوده فإنه معدوم الذات والصفات، لا يقوم به شيءٌ ولا يقوم بشيء، والذي يُتخيّل منه في الذهن هو من قبيل المفروضات فيفرض كما يفرض المحال

١٥٧١ لم أعر على قائله.

١٥٧٢ الأسماء والصفات ١/٣١٤؛ والمقصد الأسنى ١١٤؛ وشرح أسماء الله ٣٩٤.

١٥٧٣ ق ب - هي.

وأولى، ١٥٧٤ ثم يُحَكِّم على ذلك المفروض أنه قابلٌ للوجود في نفسه، والممكن في نفسه غير ذلك المفروض، وصحَّ هذا لأجل الضرورة، ولأنَّ المفروض وجوديٌّ، أي موجود في الذهن، وهو غير المعدوم المذكور، وقولهم: إنَّه لا يقبل الوجودَ صحيحٌ مجازاً، وأمَّا قولهم: يقبل العدمَ أيضاً فهو باطلٌ، فإنَّ المعدوم لا يقبل العدمَ، لأنَّه تحصيل الحاصل.

والقوَّة غيرُ متناهيةٍ التعلق فليس في الإمكان أبدع من العوالم التي هي غيرُ متناهيةٍ بالنوع، وليس كما قال الغزاليُّ رحمة الله عليه: إنَّه ليس في الإمكان أبدع من هذا العالم ١٥٧٥، ويعني من محدِّب التاسع إلى [١٣٢/ظ] نقطة مركز الأرض، فإن هذا أقل من أن يُنسب إلى أنه مَبْلَغُ مَقْدُورِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ، وهذا الاسمُ يتصرَّف في الأسماء كلِّها، فإنَّ معاني الأسماء كلِّها موصوفة بالقوَّة من حقيقة الاسم القويِّ، وكذلك صفاته وأفعاله، وكلُّ قوَّةٍ لله تعالى من كلِّ قويِّ، فإن قلت كيف تقولُ القوَّة الواحدة بأقوياء غير متناهيين، فاعلم أنه ليس مع الله غيره في الوجود.

١٥٧٤ ق: وأول.

يُحْمَلُ قول الغزاليِّ رحمة الله عليه على أنه لا يمكن أن يقع في عالم الإمكان إلا ما تعلق العلم بوقوعه. وعلى هذا لا يرد انتقاد 1575 العفيف التلمساني رحمة الله عليه، وطول الشيخ العفيف التلمساني في هذا البحث في شرح الفاتحة (مخطوط، ٤٢ و-٤٢ ظ)، واختصر البحث في شرحه على الفصوص والمواقف. "قال الغزاليُّ: ليس في الإمكان أبدع من هذا العالم، فإن أراد بقوله هذا العالم العرش والكرسي والأفلاك التسعة إلى نقطة مركز الأرض، فقوله: ليس في الإمكان أبدع من هذا العالم، هو قولٌ موقوفٌ في ذوقي. أما إن قال: ليس في الإمكان أبدع من العالم فيصدق، لأن العالم كرات غير متناهية وأنواع جزئياته غير متناهية فضلاً عن جزئياته". شرح فصوص الحكم للعفيف التلمساني ٢٨٦. "قوله: وقال لي: كل معنوية معنائة إنما مُعْنِيَتْ لِتُصَرَّفَ، وكل ماهية مُمَهَّاةٍ إِنَّمَا أُمְهِيتْ لِتُخْتَرَع. قلت: هذا التنزُّل في قوَّته الإعلام بأن موجودات الحق تعالى التي توجه إليها الإيجاد لا تتناهى؛ وذلك لأن المعنويات هي معاني الممكنات، ومثالها الكليات مثل المقولات العشر وما في تفاصيلها، وهي معنويات تتصرف فيما تحتها وفيما يقال عليه، وكل ممكن له ماهيةٌ. وقد ذكر أن "كل ماهية مُمَهَّاةٍ إِنَّمَا أُمְهِيتْ لِتُخْتَرَع"، فإذا كل ممكن لا بد أن يُخْتَرَع، وهذا يشهد للغزاليِّ رحمة الله عليه في نصرة قوله: "ليس في الإمكان أبدع من العالم"، ولست أقول من هذا العالم فإني أرى في شهودي أن الفلك التاسع بما حواه شخصٌ نوعٍ واحدٍ من أنواع لا تتناهى". شرح مواقف النفري للعفيف التلمساني ١٧٦.

واعلم أن الاسم القويّ ينفع ذكره لمن مَرَضَ في الخلوة، أو أنس ضعفاً عن الذكر، فإنه يجتمع،

والله أعلم.

### [٧٠] اسمه الحفيظ تبارك وتعالى

متفق على تخريجه بين الأئمة الثلاثة، ١٥٧٦، وشاهده من سورة هود قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبِّي عَلَى كُلِّ شَيْءٍ حَفِيظٌ﴾ [هود، ٥٧/١١]. والحفيظ والحافظ بمعنى، أي يحفظ عباده ويمرّسهم، وفيه معنى الاسم الرقيب، فإنّ المحافظة هي المراقبة بقصد الخير، فالحق تعالى يمرّسهم بالحفظة الذين هم الملائكة، وهم رقائق اسمه الحفيظ وفروع تجليّه، وأمّا الملك الذي هو كاتب السيئات وهو كاتب الشمال، فراجع إلى اسمه الرقيب، وهو من مادّة قوله تعالى على لسان رسوله: ﴿وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِحَفِيظٍ﴾ [الأنعام، ١٠٤/٦].

[و/١٣٣]

واعلم أنّ من وجوده يعمُّ جميع خلقه فمن نفس معرفتهم لنفوسهم ومراقبتهم لها تكون مراقبة الحقّ تعالى لهم، فهو أقرب إلى كل شيء منه لينفسه، وحفظه تعالى لموجوداته ظاهرٌ، فإنّ القوّة المتمسكة هي من قوّة حفظه، وبقية القوى كالدافعة والجاذبة وغيرهما يقع بها الحفظ، واعتدال الهواء يقع به الحفظ، وإنبات الحبوب والفواكه والأدوية يقع بها الحفظ، ووجود الأنعام وتولّدّها يقع به الحفظ للإنسان، ويقع لها الحفظ بالإحسان، والجميع من الاسم الحفيظ، والأبنية يقع بها حفظ الحفيظ سبحانه، وما يتخذ من الأوبار ١٥٧٧ والأشعار وما يقوم مقامها كلّ من حفظ الحفيظ ١٥٧٨ عمّ جوّده، ورحمته ونظام الشرائع وسياسة الملوك للرعايا هو من الاسم الحفيظ، ووجود الكالا ١٥٧٩ والمياه والنار والكواكب ذوات ١٥٨٠

١٥٧٦ الأسماء والصفات ١/١٧٦؛ والمقصد الأسنى ٩١؛ وشرح أسماء الله ٣٨١.

١٥٧٧ الوبر صوف الإبل والأرانب ونحوها، الواحدة وبرّة جمعه أوبار. المعجم الوسيط، مادة "وب ر".

١٥٧٨ ب - سبحانه، وما يتخذ من الأوبار والأشعار وما يقوم مقامها كلّ من حفظ الحفيظ.

١٥٧٩ الكالا: ما ترعاه الهاشية أو تعلّفه من عشب أخضر أو يابس، عشب رطب ويابس. المعجم الوسيط، مادة "ك ل أ".

١٥٨٠ ب ل: ذات.

الأنوار يقع بها الحفظ، ووجود السماء لِتُظِلَّ الأرض، والأرض لِتُقِلَّ، وأعلامها لِئُستَدَلَّ بها لوجود الحفظ من الحفيظ تعالى، والقوى النفسانية من ذكرٍ وفكرٍ وتخيُّلٍ وتوهّمٍ وحسٍّ كلُّه فيه حفظ الحفيظ سبحانه، وأصل حفظه لنا هو حفظه لنفسه، وأصل حفظه لنفسه وجوبُ بقائه الذاتي له [١٣٣/ظ] الذي يثبت له من حيثُ تثبُت ذاته، وهو جهة وجوب الوجود بذاته، ولو وجوب بقائه لذاته وجبَ بقاء النفس الإنسانية أبدًا وسرمدًا، لأنها على صورته التي هي الحياة والعلم والإرادة والقدرة والسمع والبصر والكلام، وما تفرّع من هذه الأصول الكرام، وهَلِ الجسمُ للنفس إلا بمنزلة البيضة للفرخ؟ يتكون فيها ويبقى بعد فسادها، وإنما استحقت النفس البقاء لِيشابه الخليفة المستخلف.

وهذا الاسم الكريم ينتفع بذكره من يخشى على أحواله أن تحول، فيحفظ بالذكر حاله. والله أعلم.

#### [٧١] اسمه المجيد سبحانه

اتفق على إيراده الأئمة الثلاثة، ١٥٨١ وشاهده من سورة هود قوله تعالى: ﴿إِنَّهُ رَحِيمٌ مَّجِيدٌ﴾ [هود، ٧٣/١١]. والمجيد في اللغة هو الكريم بآبائه قديمًا، والحق تعالى مجيدٌ بآلائه أزلاً، ومجدٌ كلُّ ما جِدَّ هو به تعالى، فإنه مُعطي المجد، وأكثر ما يُعتَبَرُ حكمُ الاسم المجيد سبحانه في مراتب ظهوراته، فحيث ثبتَ مجدٌ ما لمن نُسبَ إليه المجدُ فإنما نُسبَ إلى الحقِّ تعالى من حقيقة اسمه المجيد، ومن شهد أن لا ظهور [١٣٤/و] إلا له تعالى عَلِمَ أن الظهورَ ظهوراته؛ إذ لا غيرَ يشاركه في الوجود، ويتحقَّقُ هذا عند الشاهد بكون صفاء الشهود، خصوصًا إذا ظهر المجيد بمظهر أشرف موجودٍ، وهو مُحَمَّدٌ ﷺ، فإنه المجيد بآبائه، المورثُ المجدَ لأبنائه.

قد ورتَّ المجدَ بآبائه وورثَ المجدَ لأبنائه

وقام قُطبًا لمحيط العلى والمجدُ قد حَفَّ بأرجائه

وطهرت أجزاءه فاغتدى يُطهرُ الكلَّ بأجزائه

١٥٨١ الأسماء والصفات ١/١١٠؛ والمقصد الأسنى ١١٠؛ وشرح أسماء الله ٢١٩.

وَكَانَ ظِلًّا فَمَحَاهُ السَّنَا وَمُثَبَّتًا فَازَ بِإِفْنَائِهِ

فَكَانَ فِي غَيْبَةِ أَكْوَانِهِ يَقَطُرُ مَاءَ الْمَجْدِ مِنْ مَائِهِ ١٥٨٢

فهو ﷺ مجد الله الطاهر، وواسطة عقد الأول والآخر، وقوله حالة فناءه وظهور بارئته، هذه يدُ الله، وشهادته فيه: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ﴾ [الملك، ١٠/٦٧]، و﴿مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ

اللَّهُ ﷻ: [النساء، ٨٠/٤]

هذا هو المجد الذي قد غدا لا يصل الكُلُّ إلى بعضه

سأؤه في أرضه وهي لم تكن لتعلو بسوى أرضه

[١٣٤/ظ] فكلُّ من قام به حُبُّه قام بفرض الله في فرضه

عين رضى الله رضاه فمن أراد يرضي الله فليرضه ١٥٨٣

وهذا الاسم الكريم لا يستعمله في الخلوة أهل البداية، وأما أهل التوسُّط فيجب أن يذكره في وقت تجلِّي الحقِّ تعالى لهم بالتدليُّ إلى حضرات التقييد، فإن ذكر المجيد يرفع الإشكال. والله أعلم.

### [٧٢] اسمه الودودُ شملت رحمته

هذا الاسم الكريم متفق عليه بين الأئمة الثلاثة، ١٥٨٤ وشاهدُه من سورة هود قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبِّي رَحِيمٌ وَدُودٌ﴾ [هود، ٩٠/٣]. قال بعضهم: إنه بمعنى مودودٍ، أي محبوبٍ مثل هبوبٍ بمعنى مهبوبٍ، وقال قومٌ: فعولٌ بمعنى فاعلٍ، مثل غفورٍ بمعنى غافرٍ، أي وادٌّ لعباده الصالحين، وهذا الأخير هو الذي يقتضيه الذوق بالأصالة، والأول يقتضيه الذوق أيضًا، لكن بالقصد الثاني. قال الله تعالى: ﴿يُجِبُّهُمْ وَيُجِبُّونَهُ﴾

١٥٨٢ لم أجده في ديوانه ﷺ.

١٥٨٣ لم أجده في ديوانه ﷺ.

١٥٨٤ الأسماء والصفات ١/١٩٧؛ المقصد الأسنى ١٠٩؛ وشرح أسماء الله ٥٢٣.



[البائدة، ٥/٥٤]، وإِنَّمَا كَانَ الثَّانِي هُوَ الْأَصْلُ، لِأَنَّ مَحَبَّةَ اللَّهِ تَعَالَى سَابِقَةٌ، وَهُوَ قَوْلُهُ: "كَنتَ كَثْرًا لَمْ أُعْرَفْ، فَأَحْبَبْتُ [١٣٥/و] أَنْ أُعْرَفْ، فَخَلَقْتُ خَلْقًا، وَتَعَرَّفْتُ إِلَيْهِمْ، فِيهِ عَرَفُونِي"، ١٥٨٥ فمَحَبَّتُهُ اقْتَضَتْ وَجُودَ أَعْمَالِهِ الَّذِينَ هُم مَخْلُوقَاتُهُ، فَإِنْ أَحَبَّهُ بِطَرِيقِ التَّبَعِ فَحَبُّهُ لِنَفْسِهِ أَحَبُّهُ ١٥٨٦، ثُمَّ إِنَّهُ مِنْ هَذِهِ الْحَقِيقَةِ يَشْهَدُ أَنَّهُ مَا أَحَبَّ الْمَحْبُوبَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ، فَهُوَ تَعَالَى الْوَدُودُ فِي وُدِّ الْعَبِيدِ لَهُ، وَفِي وَدِّهِ لِلْعَبِيدِ، فَتَفَطَّنَ لِسَرِّ التَّوْحِيدِ، وَفِي ضَمَنِ هَذَا التَّوْحِيدِ تَفَاصِيلٌ يَتَرْتَّبُ بَعْضُهَا عَلَى بَعْضٍ فِي أَطْوَارِ الْعِلْمِ، فَإِنَّ مَنْ لَمْ يَعْلَمْ أَنَّ الْحَقَّ تَعَالَى مَا أَحَبَّ فِي مَحَبَّتِهِ لِلْمَوْجُودَاتِ إِلَّا نَفْسَهُ، فَإِنَّهُ مَا يُمَكِّنُهُ أَنْ يُنْكِرَ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَالَ: ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾، وَلَعَلَّهُ يَفْسِّرُ مَحَبَّتَهُ لَهُمْ، إِنَّمَا هِيَ بِطَرِيقِ الرَّحْمَةِ، وَيَجْعَلُ الْأَسْمَ الْوَدُودِ رَاجِعًا إِلَى الْأَسْمِ الرَّحْمَنِ، وَالْأَمْرُ كَذَلِكَ، وَيُرَى تَنْزِيهِ الْحَقِّ تَعَالَى عَنْ حَقِيقَةِ الْمَحَبَّةِ الَّتِي تَوْجِبُ اِفْتِقَارَ الْمَحَبِّ إِلَى الْمَحْبُوبِ، وَيُنْسَى أَنَّ الرَّحْمَةَ شِئْنَةٌ ١٥٨٧ مِنَ الرَّحْمَنِ بِاسْتِلْزَامِ أَنَّ الرَّحْمَةَ مُشْتَقَّةٌ مِنَ الرَّحْمِ، وَالرَّحْمُ شِئْنَةٌ مِنَ الرَّحْمَنِ، فَلِزِمَ أَنْ تَكُونَ الرَّحْمَةُ شِئْنَةً مِنَ الرَّحْمَنِ أَيْضًا، وَإِذَا كَانَتِ الرَّحْمَةُ قَرَابَةً وَرَحِمًا، فَنَطَقَ الْاِشْتِقَاقُ بِالتَّوْحِيدِ ظَاهِرًا.

فَالْوَدُودُ سَبْحَانَهُ قَدْ وَدَّ نَفْسَهُ، فَوَدَّ بَوَدِّهِ نَفْسَهُ جَمِيعَ الْمَوْجُودَاتِ، وَإِنْ ظَنَنْتَ أَنَّ وَدَّهَ تَعَالَى يَجِبُ أَنْ يُوَدَّ بِهِ الْمُتَّقِينَ [١٣٥/ظ] فَقَطْ، أَوْ الْمُسْلِمِينَ دُونَ غَيْرِهِمْ، فَاعْلَمْ أَنَّ ذَلِكَ صَحِيحٌ فِي مَرْتَبَةِ رَجُوعِ الْأَسْمِ الْوَدُودِ إِلَى الْأَسْمِ الْهَادِي، وَذَلِكَ هُوَ بَعْضُ أَحْكَامِ الْأَسْمِ الْوَدُودِ لَا كَلِّهَا، فَإِنَّ مَرَاتِبَ أَحْكَامِ الْأَسْمِ الْوَدُودِ لَا يَتَنَاهَى تَفْصِيلُهَا، وَلَا يَنْحَصِرُ اعْتِبَارُهَا وَتَأْوِيلُهَا، فَهُوَ وَدُودٌ لِكُلِّ مَخْلُوقَاتِهِ، وَلَا كَلٌّ لَهَا؛ إِذْ لَا نِهَايَةَ لِعَدَدِ

---

١٥٨٥ أوردته العجلوني في كشف الخفاء ١٥٦/٢ بلفظ: "كنت كثراً لا أعرف فأحببت أن أعرف فخلقت خلقاً فعرفتهم بي فعرفوني" وأضاف: "قال ابن تيمية ليس من كلام النبي ﷺ ولا يُعرف له سندٌ صحيح ولا ضعيف. وتبعه الزركشي والحافظ ابن حجر في اللآلئ والسيوطي وغيرهم. وقال القاري لكن معناه صحيح مستفاد من قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات، ٥١/٥٦] أي ليعرفوني كما فسره ابن عباس رضي الله عنهما. والمشهور على الألسنة "كنت كثراً مخفياً فأحببت أن أعرف فخلقت خلقاً فبي عرفوني". وهو واقع كثيراً في كلام الصوفية، واعتمده وبنوا عليه أصولاً لهم".

١٥٨٦ إشارة إلى قوله: "فأحببت أن أعرف".

١٥٨٧ الشَّحْنُ: مَلُوكُ السَّفِينَةِ وَإِتْمَانُكَ جِهَارَهَا كُلَّهُ. شَحَنَ السَّفِينَةَ يَشْحِنُهَا شَحْنًا: مَلَأَهَا. وَالشَّحْنَةُ: مَا شَحِنَهَا. وَشَحَنَ الْبَلَدَ بِالْخَيْلِ: مَلَأَهُ. لِسَانَ الْعَرَبِ، مَادَةٌ "ش ح ن".

أنواعها فضلاً عن أشخاصها، وإتّما عالمنا - نحن - متناهٍ، والعوالم غير عالمنا غير متناهية، ولا يلتفت إلى قول مَنْ يقول: إنَّ كلَّ ما دخل في الوجود فهو متناهٍ، فإنَّ ذلك قول من يظن أنَّ الوجود عرضٌ.

وهذا الاسم الكريم إذا ذكره أرباب الخلوة حصل لهم الأُنس والمحبة.

### [٧٣] اسمه الأليمُ الأخذُ "نعوذ به منه"

هذا الاسم الكريم انفرد بإيراده أبو الحكم بن برّجان، ١٥٨٨ وشاهدُه من سورة هود قوله تعالى:

﴿إِنَّ أَلِيْمٌ شَدِيْدٌ﴾ [هود، ١١/١١٢]، والأليمُ بمعنى المؤلم، مثل السميع بمعنى السميع، قال:

أَخَذَهُ

أَلِيْمٌ شَدِيْدٌ ﴿ [هود، ١١/١١٢]، والأليمُ بمعنى المؤلم، مثل السميع بمعنى السميع، قال:

\* أَمِنْ رِيْحَانَةِ الدَاعِي السَّمِيْعِ \* ١٥٨٩

أي السميع، والألم هو الوجع، والمؤلم هو الموجه، والأخذُ من المؤاخذة على [١٣٦/و] الذنب، ويكون من الأسر الذي هو ضدُّ الإطلاق، فإنَّ الأخيد هو الأسير، وورد في الحديث: "إنَّ الله يُمهّل الظالمَ فإذا أخذه لم يُفْلِتْهُ"، ١٥٩٠ والمراد أنه أليمُ الأخذ، أي شديد العقاب.

واعلم أنَّ اسمَه أليمُ الأخذُ إنّما يتعيّن تصرفه في مراتب الاسم الله بطريق الأصاله، وإتّما يلحق الاسم الرحمن من كونه محيطاً فقط، فإذا ن اسمه أليمُ الأخذ هو من أحكام المراتب الإلهية، وكذلك الشديد العقاب، وطريق فهم هذا أنّ الحقّ تعالى في حقيقة اسمه الموجد أعطى كلَّ موجودٍ قدرًا به يمتاز عن غيره، وقدراً يشارك به الموجودات، والقدرُ المشترك الذي هو المادّة، إنّما هو الوجود، وهو اصطلاح أهلِ شهود الوجدانية.

١٥٨٨ شرح أسماء الله ٥٤٥.

١٥٨٩ سبق تخريجه.

١٥٩٠ البخاري في تفسير القرآن، باب قوله: ﴿وَكَذَلِكَ أَخْذُ رَبِّكَ إِذَا أَخَذَ الْقُرْآنَ وَهِيَ ظَلِيْمَةٌ إِنَّ أَخْذَهُ أَلِيْمٌ شَدِيْدٌ﴾

٦/٧٤؛ ومسلم في البر والصلة والآداب، باب تحريم الظلم ٤/١٩٩٧.

فإذا علمتَ هذا فاعلم أنّ التجلّي من حضرة الاسم القهار إذا ورد، فإن صادف من موجودٍ ما ملائمةً له من أنه شهدَه بالقدّر المشتركِ تَنعَمَ به، وكانت النسبة للاسم الرحمن، وإن صادف من الموجود القَدْر الذي به يمتاز نافرهِ التجلي القَهَّاريّ فعجز عن دفعه بالاسم الواقِي، فاستولى عليه التجلّي بنسبة المنافرة، وإدراك المنافرة هو الألم، فإذن مَنْ كانت [١٣٦/ظ] منافرتُه للأسماء الإلهية حاصلةً تعذّب وعُوقب على قدر المباينة، وهذا الكلام عند أهل الأذواق واضحٌ بخلاف ١٥٩١ ما هو عليه عند المحجّوبين، وتنتهي مراتب أهل المباينة والمنافرة إلى حدٍّ يكون فيه ذلك المباينُ أشدَّ أهل النار عقوبةً، فإذا عمّت الرحمة صار أقوى أهل النار نعيمًا بالنار، وإدراك المنافرة يكون دنياً وآخرةً، فما تعذّب أحدٌ إلا والله تعالى هو الذي عذّبه بمباينةٍ ما، وشرّح هذا طويلاً لا يسعه هذا الكتاب، وينتهي أهل الملائمة إلى أن يتنعموا بجميع ما يُتنعم به وبجميع ما يكون به العذاب، ومن هذه الحضرة أنشدَ قائلهم:

أحبك لا أحبك للثواب ولكنني أحبك للعقاب

فكلُّ مآربي قد نلتُ منها سوى ملذوذٍ وجديّ بالعذاب ١٥٩٢

فإنما النعمة في حق هذا رحمة.

ولا يذكر هذا الاسم في الخلوة إلا طالبُ العقوبة مثل صاحب هذين البيتين المذكورين، والله

أعلم.

#### [٧٤] اسمه الفعّالُ تبارك وتعالى

[١٣٧/و] انفرد به البيهقيّ، ١٥٩٣ وشاهدُه من سورة هود، ﴿إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾ [هود،

١٠٧/١١]. واعلم أن الاسم الفعّال يتعين من الاسم المرید، والإرادة هي الميل المعنويّ إلى حقيقة ظهور

١٥٩١ ق - بخلاف.

١٥٩٢ سبق تخريجه.

١٥٩٣ الأسماء والصفات ١/١١١.

المراد، ومظهرها قابليّة هي انفعال مادّة المراد انفعالاً مناسباً للمراد منه، وذلك هو المقتضي، فإذا صحب ذلك انتفاء المانع وجب الفعل، وبالفعل يكون المفعول في الهادّة، فالاسم الفعّال من لواحق الاسم المرید، والقادر يدخل في الاسم الفاعل كالصفة له، وهذه الأحكام كلّها تنبعث من النور الذي هو الوجود.

واعلم أنّ ما ذكرنا هو من أحكام الاسم الفعّال إذا لحق الاسم الرحمن في نهاية ترقّيه إليه، فإن أخذت معناه في أوسع من دائرة الاسم الرحمن قبل أحكاماً<sup>١٥٩٤</sup> أخرى، باعتبارين:

أحدهما: أن ينسب إلى المراتب فيكون الاسم الله فيكون فعّالاً أفعالاً مرتبياً، مثاله أن النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان، والفاعل الذي فعّل هذا الحكم، وهو كونهما لا يجتمعان ولا يرتفعان، هو الفعّال تعالى لا من جهة وجوديّة؛ بل من جهة أخرى مرتبياً، وهذا أولى من أن يقال: إنها غير مجعولة ولا مفعولة، وكذلك [١٣٧/ظ] اجتماع الضدين لشيء واحد في آن واحد لا ينقسم، فإن هذه أحكام مفعولة للفعّال باعتبار الرتب فقط، ونسبتها إلى الاسم الله لا إلى الاسم الرحمن إلا من حيث دخول الاسم الرحمن في الاسم الله بإحاطة اسم الله، وكذلك الحكم في الاسم الرحمن عندما يدخل تحته الاسم الله.

والاعتبار الثاني: ١٥٩٥ الفعّال منسوباً إلى الذات<sup>١٥٩٦</sup> في معنى أعلى من الوجود والمرتب، ولسان ذلك ما فوق الصمت، والفعّال إذ ذاك قوّة الذات في ذاتها، والمنفعل عنها ذاتها إلا أنّ هذه الحضرة الانفعال فيها سابقٌ لفعل الفعّال في الانفعال، من حيث إنّ الانفعال فاعلٌ في الفاعل أن يصير فاعلاً، فهو بهذا الاعتبار فعّالٌ بالانفعال في الفاعل حتى يكون كونه فاعلاً هو عينُ انفعاله، فتعكس الحقائق في ثاني النظر وبإدبائه، ولم تتعكس في حقيقة الأمر أصلاً، وهذه الحضرة هي حضرة الحضرات، ومرتبها هي مرتبة المراتب وحقيقة الحقائق، ومنها تنبعث الأصول، ونطقها الصمت، وهو ناطق بكلّ نطقٍ وبكلّ صمتٍ، وإليه ترجع

١٥٩٤ ب ل: أحكامها.

١٥٩٥ ل + المفعول.

١٥٩٦ ق - الذات.

الأصول والفروع، وفيه يفنى الرجوع، وفيه تقوم الحقيقة في عيان القطب بذاتها لذاتها [١٣٨/و] من غير غيبة شيء من أفعالها ولا أسمائها ولا صفاتها، وتكون هي فقط، وقولنا: "هي" تنقيص لها؛ إذ لا قول.

وهذا الاسم الكريم ينفع ذكره لمن يريد التأثيرات والكرامات. والله أعلم.

سورة يوسف، اسنان:

[٧٥] اسمه الحافظ تبارك وتعالى

انفرد به البيهقي، ١٥٩٧ وشاهده من سورة يوسف قوله تعالى: ﴿اللَّهُ خَيْرٌ حَفِظًا﴾ [يوسف، ١٢/٦٤]، وقُرئَ حَفِظًا. وقد تقدّم ذكر الاسم الحفيظ سبحانه، وبين الحفيظ والحافظ ما بين فاعيل وفاعل من المبالغة وتركها، فَمِنْ حَفِظَ الحافظ سبحانه ما يَخْصُ النور الذي فيه صورُ العالم، وهو الوجود، لأنه عندنا هو المادة التي تعرّض لها منها الصور لا من غيرها، ومثال حفظها أنه متى انحلّ نظامٌ موجودٍ بمفارقة صورته الخاصة به خَلَفَتْهَا ١٥٩٨ في تلك المادة صورة أخرى، إمّا خيرٌ من الأولى، وإمّا مثلها، وأمّا دونها فلا تتعطل المادة أصلاً بأن تنعدم من الخارج؛ بل المادة [١٣٨/ظ] باقية في صورٍ غير باقية، فالاسم الحافظ مُتَوَلَّى حفظ المادة بلحاق تصرّف الاسم المصوّر لها بإيجاد صورٍ ١٥٩٩ أخرى، وانظر إلى المادة التي يسمّيها قومٌ بالعناصر تجد ما ينحلّ من الأرض إذا فارقت صورة الأرضية صار ماءً بتصوير الاسم المصوّر فيها صورة الهائية، وكذلك ما ينحلّ من عنصر الماء وينبسط فإنه يعرض له بتصوير الاسم المصوّر صورة الهواء، وكذلك نسبة الهواء إذا انحلّ ولطّف عرضت له صورة النَّار، فكان من النار، فالجوهر الذي هو المادة محفوظة بالاسم الحافظ سبحانه.

١٥٩٧ الأسماء والصفات ١/١٧٤.

١٥٩٨ ل: خلقها.

١٥٩٩ ب: بصورة.

وكذلك القول فيما يتكاثف من جرم النار بصورة الاسم المصور هواء<sup>١٦٠٠</sup> فتتحفظ المادة بالاسم الحافظ، وكذلك يتكاثف الهواء فيكون ماءً، والهواء فيكون أرضاً، وكذلك ما يستحيل من الأرض والهواء إلى المعدن تحت الأرض، وإلى النبات فوقها وتحتها، وإلى الحيوان فوقها، كلها تتعاقب فيه الصور بالخلع والتلبس من نفس المادة بتصوير الاسم المصور تعالى، فيوجب ذلك بقاء المادة فيتعين بينهما حكم الاسم الحافظ تعالى.

واعلم أنّ الصور كلّها أعراض للمادة منها، [١٣٩/و] فلا يلتفت إلى قول المخالفين الذين يقولون: إنّ الصورة المقومة هي جوهر في الجوهر، والصورة المتممة قد تكون عرضاً؛ بل الجميع وكل صورة فهي مقومة بجميع ما عرضت له، فإنه إنّما يكون هو لجميع متمماته حتى بالغواشي الغربية كالثوب، فإنه إنّما هو<sup>١٦٠١</sup> مجموع وهياته<sup>١٦٠٢</sup> إنّما هو بأن يعتبر معه ثوبه ذلك، فإذا أزاله كان مجموع آخر هذا في الغواشي الغربية، فكيف فيها<sup>١٦٠٣</sup> هو من الموجود نفسه.

واعلم أنّ خاصّة هذا الذكر حفظ الحال، فيذكره من يخاف المكر. والله أعلم.

### [٧٦] اسمه الرافع تبارك وتعالى

اتفق على إيراد الأئمة الثلاثة رضوان الله عليهم،<sup>١٦٠٤</sup> وشاهد من سورة يوسف عَلَيْهِ السَّلَامُ ﴿نَرَفَعْ دَرَجَاتٍ مِّنْ نَّشَأٍ﴾ [يوسف، ١٢/٧٦]. واعلم أنّ من جملة أحكام هذا الاسم العظيم أن يُعتبر فيه ثلاثة اعتبارات: أحدها عام، والآخر خاص، والآخر أخص.

<sup>١٦٠٠</sup> ق: ماء..

<sup>١٦٠١</sup> ب ل + هو.

<sup>١٦٠٢</sup> ق: وهياته.

<sup>١٦٠٣</sup> ق - هو بأن يعتبر معه ثوبه ذلك، فإذا أزاله كان مجموع آخر هذا في الغواشي الغربية، فكيف فيها.

<sup>١٦٠٤</sup> الأسماء والصفات، ١/٢٢؛ والمقصد الأسنى ٨٢؛ وشرح أسماء الله ٤٤٤.

فالعامُّ رفَعُه تعالى لموجوداته في أحكام دنياهم، فيرفع فيها درجاتٍ مَنْ يشاء من الخلفاء والملوك والأمراء والحكّام وأرباب المراتب على اختلافها، فإن ذلك لا يكون إلا برفعه تعالى لهم، ويكون ذلك في سائر اعتبارات ما يرفع فيه الموجود [١٣٩/ظ] حتى في المآكل، فبعضها أرفع من بعض، وفي المشارب وفي الملابس وفي المساكن وفي المراكيب، ولما سُبِقَتْ ناقةُ النبي ﷺ وأخبر بذلك، قال: "إنَّ حقًا على الله أن لا يرفعَ شيئًا من الدنيا إلا وضعه"، ١٦٠٥ فسمي سبقتها لغيرها رفعا، وسمي كونها سُبِقَتْ وضعا، وتقديرُ هذا الحكم إلى النبات والمعادن وأصولها.

وأما الخاصُّ فهو رفَعُه تعالى للعلماء على الجهّال، ورفَعُه للعابدين على العلماء غير العابدين إذا عمل العابدون العمل الصالح بالعلم النَّافع، ورفَعُه للصوفيّة على العابدين ١٦٠٦ فقط وإن كانوا علماء، ورفَعُ المحيّن مطلقًا على الصوفيّة، ورفَعُ العارفين على المحيّن، ورفَعُ الواقفين على العارفين، والوقفه هي نهاية الخواصّ، فهذه أحكامٌ كلّها تكون من الاسم الرافع جَلَّ عطاؤه لأهل السفر الأوّل ومَنْ قبلهم.

وأما أهل ١٦٠٧ الاعتبار الأخصّ فهو مراتب ترقّي الواقفين في السفر الثاني، وهم أهل البقاء بعد الفناء، وأهل التلوين في التمكين، وأهل تفصيل العين ونقش الواحد بالاثنين، وهؤلاء هم أهل الترقّي الذاتي، ومنتهاهم إلى حقيقة القطبيّة، فيمرّون على مراتب [١٤٠/و] ما قبل النُّقاء، ومَنْ بعدهم من الأوتاد والإمامين، فإذا تعيّن لأحدهم القيام بحقيقة القطبيّة ١٦٠٨ كانت مرتبة القطبيّة به لاله، وكانت القطابة حكمًا من أحكامه، فيكون في الوقت الواحد آلاف، كلّهم أقطابٌ، وحكمُ الجميع حكم الواحد، فيسمّون واحدًا بالمقام، وإن كانوا أعدادًا بالأشخاص، ومن هؤلاء يكون الرُّسل والكمّل من المشايخ أهل التربية، وهم رسل الخواصّ. فافهم.

---

١٦٠٥ البخاري في الرقاق، باب التواضع، ١٠٥/٨.

١٦٠٦ ب ل: "ورفعه بالصوفية العابدين على العلماء" بدلًا من "ورفعه للصوفية على العابدين".

١٦٠٧ ق ب - أهل.

١٦٠٨ ل - فيمرّون على مراتب ما قبل النُّقاء، ومَنْ بعدهم من الأوتاد والإمامين، فإذا تعيّن لأحدهم القيام بحقيقة القطبيّة.

وأما هذا الذكر فإنه نافع لمن غلب عليه التواضع في التصوّف، فيذكره في خلوته فينصلح، والله

أعلم.

### سورة الرعد ستة أسماء:

#### [٧٧] اسمه المدبّر تبارك وتعالى

انفرد به البيهقي، ١٦٠٩ وشاهده من سورة الرعد قوله تعالى: ﴿يُدَبِّرُ الْأَمْرَ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ﴾ [الرعد، ٢/١٣]. ومعنى يدبّر الأمر يُحْكِمُهُ، ١٦١٠ والآيات العلامات، والمراد علامات وحدانية الحق سبحانه، فعلامات وحدانيته قد فصلها تدبيره الأمر، وليس المراد بالتدبير التفكير، فإن ذلك شنيع ١٦١١ أن ينسب إلى الحق تعالى، لأنه عالم من [١٤٠/ظ] غير تفكّر، لكن صدور موجوداته تعالى مُحْكَمَةٌ هو المراد بالتدبير، وهو خطاب لنا بما تأتلف ١٦١٢، ولا نشك ١٦١٣ في إتقان هذا العالم وكون الخلق والأمر فيه متساوقين على نظام يقتضي أن يكون العالم علامة على الحق، ولذلك قرّن قوله تعالى: ﴿يُدَبِّرُ الْأَمْرَ﴾ بقوله: ﴿يُفَصِّلُ الْآيَاتِ﴾، والتفصيل هو في محلّ عالم الخلق، فظاهره تعلق هو في عالم الأمر، قال تعالى: ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ﴾. فأما عالم الخلق فظاهره تعلق المسببات بأسبابها ظاهراً، وأما عالم الأمر فوجود الحق ظاهراً وباطناً بأسمائها ١٦١٤ وصفاتها وأفعالها من حيث ما هو موجود ١٦١٥ منه ذواتها، فالمحجوبون يشهدون عالم الخلق، وأهل الكشف يشهدون عالم الأمر، والذاتيون يشهدونها في غيبة منها في إحاطة قدس

١٦٠٩ الأسماء والصفات ٣٢/١.

١٦١٠ ق: يحكم.

١٦١١ ق ل: شنع.

١٦١٢ ب ل: تألف.

١٦١٣ ب ل: ولا شك.

١٦١٤ ق - ظاهراً، وأما عالم الأمر فوجود الحق ظاهراً وباطناً بأسمائها.

١٦١٥ ب ل: وجود.



الذات، فلهم شهود الخلق والأمر، لأنهم في حضرة ١٦١٦ تبارك الله من حيث هو هو، وفي ضمن ذلك ثبوت حضرة كونه ﴿رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ [الأعراف، ٥٤/٧].

ولما ذكر الشيخ محي الدين ابن العربي قدسه الله: ترقى السالك بتقليد الشارع، وترقى الفيلسوف بفكره، جعل مبيت المتشرع في السماء الدنيا عند آدم عليه السلام، ومبيت الفيلسوف عند القمر، ثم ذكر القصة كلها، ١٦١٧ وإن المتشرع [١٤١/و] ينزل في كل سماء عند نبي، والفيلسوف عند كوكب حتى بلغا إلى العقل الأول، فوقف الفيلسوف عنده، لأنه به سلك، وتعداه المتشرع إلى حضرة ربه عز وجل، لأنه به سلك، فكان الفيلسوف أبداً في عالم الخلق، والمتشرع في عالم الأمر، وهما متجاوران ظاهراً ومتباينان حقيقةً وباطناً.

واعلم أن كل ظهورٍ فيه علامة على وحدانية الحق من حيث يعرج ذلك الظهور بقوله: "أنا"، والقاتل "أنا" عند قول كل قاتل هو الواحد تعالى؛ إذ لا يستحق الأناية غيره، فالتدبير بين عالم الأمر والخلق ظاهراً، ومنه تعين الاسم المدبر تعالى، ويدخل الاسم الحكيم في حقيقة الاسم المدبر، ويظهر حكم الهادي في تفصيل الآيات.

ويصلح للسالك ذكر هذا الاسم إلا أن يخاف عليه الشيخ من غلبة الوجد، ١٦١٨ والله أعلم.

### [٧٨] اسمه القهارُ جَلَّتْ قُدْرَتُهُ

اتفق عليه البيهقي والغزالي، ولم يذكره أبو الحكم، ١٦١٩ وشاهدُه [١٤١/ظ] من سورة الرعد قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهْرُ﴾ [الرعد، ١٦/١٣]. والقهرُ الغلبة، ومراتب قهره تعالى لا تُحصى، فإن من غلب فإن الحق تعالى هو الغالب القاهر له، وليس في الوجود الذي لا تتناهى أنواعه نوعٌ إلا وهو مقهورٌ قهراً يجده، ولا يجد منه بدءاً ولو في انحصاره، فإن الوجود نفسه غير منحصر، والموجود كيف كان فهو منحصرٌ

١٦١٦ ب ل: + الله.

١٦١٧ لم أجده في الفتوحات ولا في الفصوص.

١٦١٨ ب ل: التوحيد.

١٦١٩ الأسماء والصفات ١/١٠٥؛ والمقصد الأسنى ٧٧.

منقهرٌ. فرجوعُ الموجودات بالموت والفناء إليه تعالى قَهْرٌ، وافتقارهم إليه مع اجتهادهم أن يستغنوا قَهْرٌ، وتوقّف المسبّبات على أسبابها هو من ١٦٢٠ قهره لها إذ لا تَقْدِرُ أن تكون واجبة الوجود من غير شرطٍ، وانقياد العوالم إليه تعالى طوعاً هو قَهْرٌ، لأنه هو الذي جعلها طائعةً، وظهر ما خالف منها بالمخالفة هو من قهره تعالى لهم حتّى خالفوا من جهة أنه لذلك خلَقهم، وشهوات النفوس والأجسام وغيرها هو من قهره تعالى لها حيث غلبها على أن توجد كذلك، فإنه ليس لشيءٍ من نفسه أن يُظهر بما أراد؛ بل بما يراد منه، ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ﴾ [الأنعام، ١٨/٦]، والفوقية علوٌ معنويٌّ لا حسيٌّ، وكلُّ قاهرٍ في الوجود هو مقهور [١٤٢/و] حتّى في كونه قاهراً لم يكن قاهراً من تلقاء نفسه؛ بل قَهْرٌ على أن يصير قاهراً، فالقهر الإلهي شاملٌ.

وبالجملة فمن علم أن الموجود منقهر الوجود، فقد عرف المقصود، والوجود هو الذي هو في الخارج والدّاخِل، والمحيط الذي لا يُحاط به، وقوته هي القاهرة لما ظهر بها من وجودها، وهذه القوة القاهرة هي منقهرةٌ أيضاً له تعالى من جهة انفعاليّة وجوده لتظهر فيها أحكام القهاريّة، فصار المنفعل مقهوراً لكن لذاته، وهو قَهْرٌ يُصيِّرُ المنفعلَ بمعنويّته فاعلاً في الفاعل في أن يصيرَ فاعلاً، فالقهرُ عامٌّ فرعاً وأصلاً وجزءاً وكلاً وغيباً وشهادةً، فالقهر يدخل في الاسم المحيط.

واعلم أن رجوع الاسم القهّار بالذات للاسم الله من جهة أنه مرتبيٌّ، وأمّا باعتبار بعض الظهورات الوجوديّة كما يفرض النافع فيصير ضاراً لا بالذات؛ بل بالعرض، فالقهارُ في تلك الرتبة راجعٌ إلى الاسم الرحمن، ويتداخلُ الاسمان في الإحاطة، فيصير القهّار محيطاً بهما من حيث الذات، ومن القهاريّة الإلهية قهرُ التوحيد للشرك في أطوار شهود [١٤٢/ظ] أهل المعارف وأهل المواقف.

وخاصيّة هذا الذكر يرجعُ إلى سلوك الملوك والجبّارة فإنهم إذا ذكروه جمعهم على الحقّ، والله أعلم.

### [٧٩] اسمه الكبيرُ تبارك وتعالى

هذا الاسم الكريم متفقٌ عليه بين الأئمة الثلاثة، ١٦٢١ وشاهدُه من سورة الرعد قوله تعالى: ﴿عَلِمَ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ الْكَبِيرِ﴾ [الرعد، ٩/١٣]، واعلم أنّ الكبير هنا بمعنى العظيم، ومنه تُشتقُّ الكبرياء، وهو له تعالى لا غيره، وذلك لأنَّ كلَّ عظمةٍ نُسبت إلى عظيمٍ استحَقَّها تعالى، لأنَّ وجوده عينٌ وجودها، وتنزّه عن أن يكون وجودها عينٌ وجوده.

ثمَّ إنّ له تعالى الكبرياءَ مطلقًا، أمّا إن اعتبرت الذات فانفرادها بوجوبٍ وجودها بها لا غيرها عظمةٌ وكبرياء لا يشارك فيه، وكذلك إن اعتبرت صفتها فإن اعتبارات الصفات إمّا مرتببة، وإمّا وجودية، فالمرتببة لها من قبل الاسم الله، وأمّا الوجودية فمن قبل الاسم الرحمن، وله تعالى الكبرياء في معاني صفاته الحسنی، فله العظمة في الاسم الله [١٤٣/و] من جهة أنّ العقول مَوْلَهةٌ فيه، وله العظمة من قبل الاسم الرحمن من جهة وجود كلِّ عظيمٍ، وعظمة الوجود أيضًا، ولكلِّ صفةٍ عظمة يُعتبر فيها الاسمُ الكبيرُ تعالى، وله الكبرياء من جهة أسمائه من جهة أنه لا يقع اسمٌ إلا عليه لغلَبته على الوجود واستثنائه به. والأسماء والصفات والأفعال إذا نُسبت إليه من الوجه الذي يشهده أهل الله كانت كلها كبرياء وعظمة، وهذا المشهد صعبٌ سماعه على العقول المحجوبة.

أمّا العقول التي كانت عينَ معقولها فإنها لا ترى غيره، وتعرف وجه الكبرياء فيه، ولذلك لا يصغر عند العارفين شيء؛ بل يرون الموجودات بعين التعظيم لظهور العظيم بها، فإنَّ صَعْفَتُ عن سماع هذا فبظهورها بالعظيم تعالى، فهو الكبير جلّ جلاله، وتقَدَّسَ عمّا يتوهّم المحجوب من لوازم هذا الكلام في ذهنه الناقص عن الكمال، فمن كان من أهل المشهد عَظَمَ كلَّ شيءٍ، ورأى الاسم الكبير جلّ جلاله، وإن لم يكن من أهل هذا المشهد فأقل الأقسام أن يلاحظ كبرياء الكبير عند رؤية كلِّ كبيرٍ، فإنه تعالى هو مُعْطِي ذلك الكبير ما به سَمِّي كبيرًا، ومُعْطِي العظمةَ أعْظَمَ [١٤٣/ظ] من المعطى، فالله تعالى هو الكبير عند كلِّ

١٦٢١ الأسماء والصفات ٩٨/١؛ والمقصد الأسنى ٩٩؛ وشرح أسماء الله ٩٠.

كبيرٍ وَقَبْلَهُ وَبَعْدَهُ، وفي الشهود هو وحده، ولقد عجز ١٦٢٢ مَنْ ظَنَّ أَنَّ الْعَالَمَ كَبِيرٌ، وهو صغيرٌ؛ إذ هو يعني أَنَّ الْعَالَمَ هو هذه الأفلاك وما اشتملت عليه، ولو كان كذلك لما كانت كبرياءُ الله تعالى العائدة إليه من العالم إلا بقدر هذا العالم المحصور، كلاً بل عظمةُ الكبير سبحانه غير متناهية في كلِّ آنٍ.

واعلم أَنَّ هذا الاسم يأمر الشيخ تلميذه أن يذكره إذا غلب عليه تجلِّي القُرب، وخاف عليه الوَلَّه منه. والله أعلم.

### [٨٠] اسمه المتعال جلّ وعلا

اتفق عليه الغزاليّ والبيهقي، ولم يذكره أبو الحكم، ١٦٢٣ وشاهده من سورة الرعد قوله تعالى:  
﴿عَلِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ الْكَبِيرِ الْمُتَعَالِ﴾ [الرعد، ٩/١٣]. وعلوه تعالى في ذاته معنوي، وفي بعض أطوار متجلياته حسّي، والحسّي هو من لواحق اسمه الظاهر، وبهذا الاعتبار هو تعالى يُرى لكن بعينه، لا بعين الرائي، ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ [الأَنَام، ١٠٣/٦]، وهي أبصارنا، فإذا كان سَمَعْنَا وَبَصَرْنَا رأينا به رؤيةً بصرياً هو بَصْرُهُ، لأنّه البصير سبحانه، [١٤٤/و] وفي هذا المعنى نظم، فمنه قولي:

ولو لم يكن معنك في الكون مطلقاً يدلُّ عليه منك حُسنٌ مقيّدٌ

لما أبصرت عينٌ جمالك جَهْرَةً ومن لم تُشاهد عينه كيف يشهد ١٦٢٤

فالتعالى سبحانه له العلوُّ بالاعتبارات التي لا تتناهى، وفي الاسم المتعالى معنى الاسم المتكبرّ ومعنى الاسم القدّوس ومعنى الاسم العزيز بمعنى الامتناع، وفيه معنى ﴿سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [الطور، ٤٣/٥٢]، فيدخل فيه الاسم الواحد، ويدخل فيه الاسم الكبير سبحانه من حقيقة قوله: "الله أكبر"

١٦٢٢ ب ل: + عقل.

١٦٢٣ الأسماء والصفات ١/٥٢؛ والمقصد الأسنى ١٢٦.

١٦٢٤ ديوان التلمساني ٧٧.

خصوصاً في تكبيرة الإحرام، فإنها تصحّبُ ظهورَ وصفِ العبوديّة للحسّ من المصلّي، فيتعالى سبحانه عن وصف العبيد إلا في تنزّله عندما يصليّ، فيقومُ بوصف عبده وجوداً، ويظهر حينئذٍ الاسم المتعالي للعيان في وصف الكيان، ويكون العلوّ في هذه المرتبة عن استثنائه بوصف كلّ ذي وصفٍ، حتّى لا يكون غيره الموصوف، فهو تعاليه سبحانه عن أن يشارك في حقيقة الوجدانيّة، ولذلك [١٤٤/ظ] تحقّق عندنا قوله: ﴿سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [الطور، ٤٣/٥٢]، فالتعالي عن الشرك هو أن يظهر بالأوصاف وكيف لا يظهر بوجود الصفات من استأثر بظهور وجود الذوات حتّى يكون هو المتعيّن ومخلوقاته هي التعيّنات وهي عدميّات في أنفسها، وفي اعتبار قيامها في الذهن هي وجوديّات.

فما في تصاريّف معنى الوجود مجالاً لشيئيّة غيره

ولا فيه إلا الذي منه في تعيّن في مدى سيره ١٦٢٥

وهذا الاسم مثل الكبير في كونه ينفع من غلبه القربُ وكاد يولّهُه، فإذا ذكره عاد إلى الحسّ، والله

أعلم.

### [٨١] اسمه الواقى به العصمةُ ومنه الرحمة

انفرد به البيهقيّ، ١٦٢٦ وشاهده من سورة الرعد قوله تعالى: ﴿وَمَا لَهُمْ مِّنَ اللَّهِ مِّنَ وَّاقٍ﴾ [الرعد، ١٣/٣٤]، مع أنّ هذه الآية لا تشهد بأنّ هذا الاسم من أسمائه تعالى -فتأملها تجد ذلك- غير أنه من أسمائه تعالى في قوله: ﴿فَوْقَهُمْ أَلَّهُ شَرَّ ذَلِكَ الْيَوْمِ﴾ [الإنسان، ١١/٧٦]، وهو بمعنى الحفيظ [١٤٥/و] والحافظ، وقد تقدّم ذكرهما وكيفية الوقاية تختلف اعتباراتها، فمنها أنّ قوله تعالى: ﴿سَرَّيْبِلَ تَقِيكُمْ الْحَرَّ وَسَرَّيْبِلَ تَقِيكُمْ بِأَسْكُمْ﴾ [النحل، ٨٠/١٦]، فإنّما يريد أنّي الواقى لكم بها، أمّا أوّلاً فلائها من وجوده وجوده، وأمّا

١٦٢٥ لم أجده في ديوانه رحمه الله.

١٦٢٦ ليس في الأسماء والصفات للبيهقي وفي شرح الأسماء لابن برجان ٥١٣.

ثَانِيًا فَإِنَّ قُوَّتَهَا مِنْ قُوَّتِهِ: ﴿أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا﴾ [البقرة، ١٦٥/٢]، وَأَمَّا بَعْدُ، فَإِنَّ ظَهْرَهَا مِنْ اسْمِهِ الظَّاهِرِ وَقَهْرَهَا لَهَا وَقْتُ مِنْهُ مِنْ اسْمِهِ الْقَاهِرِ.

وَهُوَ الْوَاقِي تَعَالَى بِالطَّعَامِ مِنْ أَلْمِ الْجُوعِ لِحَقِيقَةِ اسْمِهِ الرَّازِقِ، وَبِالصَّوْنِ ١٦٢٧ بِاسْمِهِ الْمُعَزِّزِ مِنَ الذَّلِّ وَالخُضُوعِ، وَهُوَ الْوَاقِي تَعَالَى بِاسْمِهِ الشَّافِي مِنَ الْمَرَضِ، وَبِاسْمِهِ الْكَافِي مِمَّا لَوْلَاهُ لَعَرَضَ، ١٦٢٨ وَمِنْ أَيْنَ لِلْحَصُونِ تَمَنُّعٌ ١٦٢٩ لَوْلَا اسْمُهُ الْمَانِعِ، وَمِنْ أَيْنَ لِلْبَّاسِ وَالنَّجْدَةِ أَنْ تَدْفَعَ لَوْلَا اسْمُهُ الدَّافِعِ، فَهُوَ الْوَاقِي سَبْحَانَهُ بِمَعَانِي الْأَسْمَاءِ مَا يَنْزِلُ إِلَى الْأَرْضِ مِنْ آفَاتِ السَّمَاءِ، وَهُوَ الْوَاقِي سَبْحَانَهُ بِاسْمِهِ الْمُؤْمِنِ لِهَبِّ النَّارِ، وَالْمَطْفِي بِاسْمِهِ الْعَفْوِ غَضَبِ اسْمِهِ الْجَبَّارِ، وَكَيْفَ لَا يَكُونُ وَاقِيًّا مِنَ الشَّرِّ، وَهِيَ كَلِّهَا ظُلْمٌ، وَهُوَ النُّورُ، وَالشَّرُّ غَضَبٌ، وَالرَّحْمَةُ مِنْهُ سَبَقَتْ الْغَضَبَ، فَهُوَ الْوَاقِي بِالسَّبْقِ، وَالسَّابِقُ بِالْوَقَايَةِ.

وَالشَّرُّ [١٤٥/ظ] يَنْتَهِي إِلَى الْخَيْرِ وَالْخَيْرِ بِلَا نِهَائَةٍ، فَمَا انْدَفَعَ عَنْ شَيْءٍ مِنَ الْأَشْيَاءِ سِوَهُ إِلَّا وَالْوَقَايَةِ هُوَ الَّذِي حَفِظَهُ، وَمِنْ هَذِهِ الْحَقِيقَةِ قَوْلُهُ عَلَيْهِ سَلَامٌ: "اللَّهُمَّ إِنِّي أَدْرُءُ بِكَ فِي نَحْوِهِمْ"، ١٦٣٠ وَأَشَارَ أَيْضًا إِلَى ظَهْرِهِ فِي طَوْرِي ١٦٣١ الْخَيْرِ وَالشَّرِّ بِقَوْلِهِ: "أَعُوذُ بِكَ مِنْكَ"، ١٦٣٢ فَهُوَ الْوَاقِي سَبْحَانَهُ فِي كُلِّ مَا يُتَعَوَّذُ بِهِ مِنْهُ وَيُقْزَعُ إِلَيْهِ عَنْهُ.

وَلَقَدْ جَرَتْ لِي فِي السَّفَرِ مِنَ الدِّيَارِ الْمَصْرِيَّةِ إِلَى زِيَارَةِ قَبْرِ الْخَلِيلِ ﷺ مَعَ بَعْضِ الْمَشَائِخِ يُقَالُ لَهُ جَمَالُ الدِّينِ ابْنِ النُّوَيْرِيِّ ١٦٣٣ وَاقِعَةٌ فِي طَرِيقِ الرَّمْلِ، وَذَلِكَ إِنَّا جَلَسْنَا عَلَى الرَّمْلِ فَسَعَى إِلَيْنَا الدَّلْمُ، ١٦٣٤ وَهُوَ

١٦٢٧ وبالصور.

١٦٢٨ أي: لولا كفاية هذا الاسم لأثرت فيه العوارض.

١٦٢٩ ب: ل: أن تمنع.

١٦٣٠ المستدرك على الصحيحين للحاكم ١٥٤/٢، وقال: صحيح على شرط البخاري ومسلم، ووافقته الذهبي.

١٦٣١ ب: طور؛ ق: ظهوري.

١٦٣٢ مسلم في الصلاة، باب ما يقال في الركوع والسجود ٣٥٢/١.

١٦٣٣ لم أعثر على ترجمته.

١٦٣٤ الدلم: ولد الحية جمعه أدلام. المعجم الوسيط، مادة "دل م".

دُويبة<sup>١٦٣٥</sup> تُؤلم بقرصها، وتؤدي المكان الذي تفرصه من الجسم، فجعلتُ أنا أصرفه عني مشاهدًا لاسمه الواقى تعالى، وصبرَ هو على ألمه وضره، واعتذر بأنه لا يريد أن يظهر عليه أحكام البشرية، فقلتُ له: "ما أنا الواقى؛ بل شهدتُ الواقى الحق"، فعرف غلظه، وجلس على يدي في الخلوة في حرم الخليل بعد ما صرف أصحابه عنه وتجرّد.

واعلم أن الاسم الواقى لا يذكر في الخلوة، لأن شرطها بذل النفس. والله أعلم.

### سورة إبراهيم عليه السلام اسم واحد: [١٤٦/و]

#### [٨٢] اسمه المثنان شمل منه ورحمته

انفرد به أبو الحكم،<sup>١٦٣٦</sup> وشاهده من سورة إبراهيم قوله تعالى: ﴿وَلَكِنَّ اللَّهَ يَمُنُّ عَلَىٰ مَن يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ﴾ [إبراهيم، ١٣/١١]. والمنُّ الإنعام، وهو أبلغ من الاسم المنعم لهما<sup>١٦٣٧</sup> في الصيغة من المبالغة، والمنُّ من كلِّ مانٍّ إنما هو من الاسم المثنان تعالى، واليدُّ العليا في الصدقة أشرف من السفلى عند رؤية الفرق، لأن المثنان هو المنعم بها، فإن لم يحصل الفرق وحصل النظرُ بعين الجمع فالصدقة تقع في يد الحق قبل أن تقع في يد السائل، وحقيقته ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ﴾ [البقرة، ٢/٢٤٥] تنفي السائل،<sup>١٦٣٨</sup> وحقيقته "اليدُّ العليا أشرف" تنفي المسؤول، والحقُّ تعالى في الطرفين يبلغ السؤل.<sup>١٦٣٩</sup> يقول شيخنا محيي الدين ابن العربي رحمته وأرضاه: "من كانت هباته لا تتعدى يديه فلا واهب ولا موهوب، ومن كان عينَ الحجاب على نفسه فلا حاجب ولا محجوب".<sup>١٦٤٠</sup>

<sup>١٦٣٥</sup> تصغير دابة.

<sup>١٦٣٦</sup> شرح أسماء الله ٥٣١.

<sup>١٦٣٧</sup> ق - لهما.

<sup>١٦٣٨</sup> ق - السائل.

<sup>١٦٣٩</sup> السؤل ما يسأله الإنسان.

<sup>١٦٤٠</sup> لم أجده في الفتوحات والفصوص.

فالمنّ الإلهي عامٌّ، فإعطاؤه صور الإيجاد منّ، وإبقاؤه لمن أوجد ولما أوجد منّ، وتعليق المسبّبات بالأسباب منّ، والمدد الدائم منه منّ، وإعطاؤه قوّة الاستمداد منّ، وإخلاف ما يفنى من الفانيات منّ، وإعطاؤه كلّ شيء خلقه [١٤٦/ظ] منّ، وكونه هداة حتّى استوفى حقّه منّ، فالاسم المنّان تعالى عامّ الحكم في طورَي المعرفة والعلم، وأمّا في المقام الأسمى المتجاوزِ طورَي الصّفات والأسماء فلا نطق ولا صمت، وأمّا في حضرة الأسماء فأهلّ شهود الاسم المنّان لا يأخذون إلّا منه، ولا يعطون إلا ويرون أنه المعطي، ومقام هؤلاء لا يناسبه الورع.

والجهال<sup>١٦٤١</sup> في إعراضهم نفع<sup>١٦٤٢</sup>، ويتوهّمون فيهم<sup>١٦٤٣</sup> عدم الدّين، وهيئات هم أهل اليقين وسكّان حضرة الأنوار النّافية ظلمات الأغيار، ولا يضّرهم إنكار المنكر لأنّهم يرونه من لواحق الاسم المتكبر، ويرون أنّ الله الكبير، وإليه المصير، ولما علم المشايخ ذلك رأوا أنّ أحلّ<sup>١٦٤٤</sup> ما يكتسب - إذ كان لا مُعطي إلا الله - أنّهم يُرتّبون لهم خدامًا يسألون الكسرة<sup>١٦٤٥</sup> من النّاس بمقدار ما تحصل به البلغة<sup>١٦٤٦</sup> وذلك لأنّ الكسرة أو قيمتها لا تضرّ المعطي ولا تنقص ممّا في يده، ولا يُقلّد الفقير بإعطائه إيّاها منه، والفقير أيضًا يأخذها من يد المنّان سبحانه، فلا يتكلّف فيها شكر غيره تعالى.

وذكر هذا الاسم الكريم في الخلوة نافعٌ جدًّا لمن فارق حظوظ النفس، [١٤٧/و] ويضرّ لمن حاجاتُ نفسه باقية، والله أعلم.

### سورة النحل اسم واحد:

[٨٣] اسمه الكفيل تبارك وتعالى

١٦٤١ ل: ولا الجهال.

١٦٤٢ ب ل: تقع.

١٦٤٣ ب ل: فيهم.

١٦٤٤ ب ل: أنه أجل.

١٦٤٥ الكسرة: القطعة المكسورة من الشيء ومنه الكسرة من الخبز. المعجم الوسيط، مادة "ك س ر".

١٦٤٦ البلغة: ما يكفي لسدّ الحاجة ولا يفضل عنها. المعجم الوسيط، مادة "ب ل غ".



اتفق عليه البيهقي وأبو الحكم دون الغزالي،<sup>١٦٤٧</sup> وشاهده من سورة النحل قوله تعالى: ﴿وَقَدْ جَعَلْتُمْ اللَّهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلًا﴾ [النحل، ١٦/٩١]، فأما أنه كفيلاً بأرزاق العباد فمن اسمه الرزاق، وبإيجادهم فمن اسمه الخالق، وبما يرجونه من البر فمن اسمه البر، وبدفع ما يحشونه من الضر فمن اسمه الواقي والدافع. والكفيل<sup>١٦٤٨</sup> الضمين، فهو يُعطي المكفول ﴿كَفِيلَيْنِ مِنْ رَحْمَتِهِ﴾ [الحديد، ٥٧/٢٨]، والكفل الضعف، فهو ﴿يُضْعِفُ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ [البقرة، ٢/٢٦١]، وعلى وجوده ضمان كل شيء، لكن يعيده بإعادة المثل لا العين، فإنه لا تكرر في الوجود، ولا ضيق في سعة الجود، فهو كافل لليل أن يعود، وللنهار أن يرجع إذا أدبر، ولليقظة أن تعود بعد النوم، وللنوم بعد اليقظة بين الليلة واليوم، وهو الكفيل بقوى الحركات أن تعاقب السكون، وتترادف اللحظات على العيون، [١٤٧/ظ] والكفيل بعود ما سلف أن تذكره القوة الدائرة من أمر الدنيا والآخرة، فإنه الفعال للأفعال، ومُعطي الحس والخيال لكونه كفيلاً بما يحتاج إليه العباد، وضامن للمريد حصول المراد، ولولا الوثوق بكفاليته للمهل<sup>١٦٤٩</sup> لما طمعت نفس في بلوغ الأمل، فكفاليته تبسط النفس ولولاها لأزال توهم وحشة العدم وجود الأُنس، وإلا فمن أين لمن له العدم من نفسه بقاءً إلى غده، أو ثبوت بعد فناء أمسه.

ولكن الاسم الكفيل تجده النفوس فتركن إليه، وتعوّل فيما تأمله عليه، وذلك من حيث لا يشعر المحجوب، فأما الشاهد<sup>١٦٥٠</sup> فيراه عياناً، والمؤمن يشبهه إيماناً، وأنت تأكل الطعام، وتأمل أن تشبع ولولا كفاليته لم تطمع، ولولا رؤية ضمانه ما كنت بقدر الكفاية تنقع، لأنك كنت لولاه تشره<sup>١٦٥١</sup> ولا تأمن فتظن وقوع ما تكره، لكن إحساس النفوس بالاسم الكفيل يوجد فيها رجاء الجميل، ومن كان وثوقه بالاسم

<sup>١٦٤٧</sup> الأسماء والصفات ١/١٧٢؛ وشرح أسماء الله ٥١٥.

<sup>١٦٤٨</sup> ب: والوكيل.

<sup>١٦٤٩</sup> جمع مُهَلَّة.

<sup>١٦٥٠</sup> ق - الشهيد.

<sup>١٦٥١</sup> شَرَهَ إلى الطعام وغيره وشَرَهَ عليه شرهاً اشتد حرصه عليه واشتهاؤه له فهو شره وشرهان. المعجم الوسيط، مادة "ش ر ه".

الكفيل أكثر كان سكوته تحت مجاري الأقدار أوفر، وإنما يكون الوثوق بحسب كمال النفس، وبحسبه يكون استعدادها، [١٤٨/و] وإلى حكمه في الوثوق بالاسم الكفيل يكون استنادها، وكل كفالية وقعت فوثقت بها النفس فهي فرغ لكفاليته عز وجل.

وهذا الذكر لمن أراد أن يحصل مقام التوكل نافع جداً، والله أعلم.

### سورة سبحان اسم واحد:

#### [٨٤] اسمه المكرم تعالى

انفرد به البيهقي، ١٦٥٢ وشاهده ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾ [الكهف، ٧٠/١٨]، أي جعلناهم كراماً، وليس المراد بالكرم ما يقابل البخل؛ بل هو صفة كمال خص به بنو آدم، وهو كونهم على الصورة، وإن كان إنما يكون على الصورة من بلغ ١٦٥٣ حد مقام القطبية، لكن لما كان الكمال المشار إليه لا يوجد إلا في الإنسان عم ذكره بني آدم، وإن كان إنما يطلق لفظ ابن آدم حقيقة على من ورث مقام آدم عليه السلام، وهو الكمال الذي به استحق أن يكون خليفة في الأرض، والمراد بالأرض الحرف، ونعني الموجود، لأن الحروف كلها موجودات، والهمزة منها، فأما الألف التي تنشأ عن امتداد النفس مع الفتح، فتلك هي مادة الحروف بمنزلة الوجود، ١٦٥٤ والحروف بمنزلة الموجود، ١٦٥٥ [١٤٨/ظ] والخلافة في الأرض هي الخلافة في الحروف، أي هي خلافة على الموجودات كلها، وكرامة ابن آدم بالعقل وهي الكرامة العامة، وأما الكرامة الخاصة فهي فوق طور العقل المحجوب من حيث ما هو مفكراً لا من حيث ما هو قابلاً، فخلافة المحجوب على المحجوبين وخلافة الأقطاب على الواقفين، ويعم ما تحتهم بهم من العارفين، ويطلق على ترتيب أمور المحجوبين بالحكمة لا بالحكيم وبتقدير العزيز العليم.

١٦٥٢ لم أجد في الأسماء والصفات للبيهقي في المطبوع اسمه المكرم، وأيضاً لم أجد في شروح أسماء الله الحسنى.

١٦٥٣ ق - إنما يكون على الصورة من بلغ.

١٦٥٤ ق - والحروف بمنزلة الموجود.

١٦٥٥ ل + والحروف بمنزلة الوجود.

ومن جملة تكريم المكرّم أنّه جعل الرسولَ يَشْرَع ما يريدُ وحكّمه في أن يقول ما يُرشد إلى التوحيد من شرك التقييد، فإنّ الرّسالةَ مطلقةٌ وهو يعيّن أحكامها بحسب الوقت والحال وقابليّات المكلفين بالأعمال، ومن هذه الحقيقة وقع نسخُ الشرائع، ورفعُ أحكامٍ بعضها ببعضٍ لها فيه من المنافع، فغلط اليهود في تسميته بالبداء<sup>١٦٥٦</sup>، وصمّوا حين ناداهم بنسخ التوراة إلى مصلحتهم، فما سمعوا النداء، وأيّ كريم أعظم كرامةً ممن يجعل أمرَ التشريع إليه، جعلها إلى رسوله وأطلق تصرّفه في تحريم الشيء وتحليله، ويكون في ذلك ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۚ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ ﴿١٤٩﴾ [و/١٤٩] يُوْحَىٰ﴾ [النجم، ٥٣/٢٦١]، والوحي منه إليه وعوده عنه عليه، ومن لم يحكم<sup>١٦٥٧</sup> رسوله فيما شجر ولا يجد في نفسه حرجًا ولا ضجرًا، ويسلم تسليمًا فما<sup>١٦٥٨</sup> آمن؛ بل كفر، وهذا تكريمٌ لعبده وتشريفٌ له من عنده.

وهذا الاسم الكريم يأمر الشيخ به المرید إذا حقر نفسه وعدم بالاستصغار أنسه. والله أعلم.

### سورة الكهف:

#### [٨٥] اسمه المقتدر

اتفق عليه البيهقي والغزاليّ دون أبي الحكم،<sup>١٦٥٩</sup> وشاهدُه قوله تعالى: ﴿وَكَانَ اللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ مُّقْتَدِرًا﴾ [الكهف، ٤٥/١٨] ومعناه القادر، وسمّى المعدومات التي تظهر بالقدرة كلّ منها شيئًا مجازًا، لأنّ الشئئية لاحقةٌ للتعين، والمجاز<sup>١٦٦٠</sup> لا بدّ فيه من علاقةٍ بها يصحّ الإطلاق، وهي هنا أمورٌ.

<sup>١٦٥٦</sup> يعني غلط اليهود في تسميتهم النسخَ بالبداء. البداء: ظهور الشيء بعد خفائه، قال ابن الأثير: "البداء استصوابٌ شيءٍ علم بعد أن لم يعلم، وذلك على الله غير جائز." النهاية ١/١٠٩. وأشار ابن حزم إلى الفرق بين النسخ والبداء في الأحكام في أصول الأحكام ٤/٦٧: "فإن قال قائل: ما الفرق بين البداء والنسخ؟ قيل له وبالله تعالى التوفيق: الفرق بينهما لائح، وهو أن البداء هو أن يأمر بالأمر، والأمر لا يدري ما يؤول إليه الحال، والنسخ هو أن يأمر بالأمر، والأمر يدري أنه سيحيله في وقت كذا، ولا بد قد سبق ذلك في عمله وحثمه من قضائه."

<sup>١٦٥٧</sup> ق يحكم.

<sup>١٦٥٨</sup> ل: فمن.

<sup>١٦٥٩</sup> الأسماء والصفات ١/٣١٤؛ والمقصد الأسنى ٣٩١.

منها: إن الموضوع الذي تتعين فيه صور<sup>١٦٦١</sup> الموجود بالإيجاد هو النور الذي فيه تُفتح صور العالم، وهو المادة، فقد وُجد بعض الموجود الذي يُسمى شيئاً فساغ أن يسمى شيئاً، ولو اعتبرنا الصورة وجدناها<sup>١٦٦٢</sup> ﴿لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَّذْكَوراً﴾ [الإنسان، ١/٧٦]،<sup>١٦٦٣</sup> وكذلك [١٤٩/ظ] قوله: ﴿خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ يَكْ شَيْئاً﴾ [مریم، ١٩/٦٧].

الثاني: وهو أقرب من الأول، وجود انفعال المادة وتبنيها لقبول الصورة مثل وقوع النطفة في الرحم والحبّة في الأرض المبلولة، أو تعفين يلحق الأرض فينشئ المقتدر<sup>١٦٦٤</sup> تعالى فيها صوراً إيجاباً منه في كلّ طورٍ ما يناسبه لعلمه باستحقاق المواد ما يبيده فيها منها، وطاعة المادة له تعالى هي القدرة، لأنه يأخذها منها بها، فيكون الخلق طبيعياً لها، وهو معنى قوله تعالى: ﴿قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾ «فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ﴾، وقوله: ﴿فِي يَوْمَيْنِ﴾ [فصلت، ١١/٤١-١٢]، أي خَلَقَ اليومين معها، فالمظروف مع الظرف لا يسبق أحدهما الآخر في الإيجاد، ويشبه هذا المعنى دوران الأفلاك، فإنها طبيعياً، وكون دورها طبيعياً هو معنى طاعتها لمُدبّرِها الحق.

فنعود ونقول: إن وجه الشبه بين دورانها وبين خلق اليومين مع مَظَرُوفِها معاً أن دورانها وإن كان طبيعياً هو عند كلّ نقطة يتعين من حركته في مكانه يتهيأ الفلك بها بحركته لموازاة نقطة أخرى، ومن هنا ينحلّ الشك الذي يتخيّله الفيلسوف من أنه لو كان دورها طبيعياً لما كان دور الزوم [١٥٠/و] أن الطبيعة التي تقصد به جهةً يمتنع عليها أن تقصد ضدها، ولم يدّر أن استعداد الفلك في دورانه مُتجدد في كلّ موازاة

١٦٦٠ ب ل: وبالمجاز.

١٦٦١ جمع آن.

١٦٦٢ ق: وجدتها.

١٦٦٣ ب - فساغ أن يسمى شيئاً ولو اعتبرنا الصورة وجدته ﴿لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَّذْكَوراً﴾ [الإنسان، ١/٧٦].

١٦٦٤ ق: المقدّر.

نقطةٍ من مكانه، ويتعين بدورانه آتات<sup>١٦٦٥</sup> زمانية، والقدرةُ هي الفاعلة لكلِّ جزءٍ ولكلِّ حالٍ وتعيّن معنويّ أو غيره، فالمقتدر هو المتصرّف تعالى.

وهذا الاسم يذكره من يريد منه الشيخُ ظهورَ الكرامات دون التوحيد. والله أعلم.

### سورة مريم:

#### [٨٦] اسمه الحنّانُ تبارك وتعالى

انفرد به البيهقيّ دونها،<sup>١٦٦٦</sup> وشاهدهُ قوله تعالى: ﴿وَحَنَّانًا مِّن لَّدُنَّا وَرَكُوعًا﴾ [مريم، ١٣/١٩]، ولدُن وإن كانت بمعنى عند، لا يلزم منها أن يعودَ بها وصفٌ عليه تعالى، لكنّ ذوقَ التوحيد يقتضي أنّ العنديّات كلّها تعود بالوصف عليه لما تشهد من فناء ما سواه في وجوده، ونحن إنّما نتكلّم بلسان الوحدانيّة الناطقة لا الصامتة خصوصًا. والحنان هو الرحمة، فهو الراحم سبحانه، وأطوار الحنان لا نهاية لها، وقد ورد: "إنّه تعالى خلق الرحمة مائةً جزءًا وادّخر منها [١٥٠/ظ] للأخرة تسعةً وتسعين وجعل منها جزءًا واحدًا في الدنيا، فيها تراحمُ الموجودات بعضها على بعض،"<sup>١٦٦٧</sup> فجعل رحمة الموجودات بعضها على بعضٍ من إيجاده، وهي رحمة حقيقة، لأنّ الرحمة شحنة من الرحمن أي قرابة.

وأصل الحنّان الرحمن تعالى، وأصل الحنين الذي هو الشوق الحنان، لأن المشتاق يرحم غربة نفسه فيتوق إلى اتّصالها إلى وطن طلبها، ولما كانت الوحدانيّة أصل كلّ كثرةٍ عُذِر المشتاقون إلى رؤية جهة الوحدانيّة برؤية وجه الحقيقة، وهي مادّة ذواتهم، فاشتاقوا الذات الجامعة وهي حضرة الجمع، وأما ضعفاء

<sup>١٦٦٥</sup> ق: المقدّر.

<sup>١٦٦٦</sup> الأسماء والصفات ١/٢٠٤.

<sup>١٦٦٧</sup> البخاري في الأدب، باب جعل الله الرحمة مائة جزء ٨/٨؛ ومسلم في التوبة، باب في سعة رحمة الله تعالى وأنها سبقت

غضبه ٤/٢١٠٨

الاستعداد فلما عموا عن الشعور بذلك الوطن حنوا إلى الأوطان البدنية ومراتع لهو الصبي وملاعب أترابه، ١٦٦٨ ووصف الحنان جميل من كل ظاهر به لثبوت جماله منسوبا إلى جناب الرحمة.

وقد ورد في الحديث النبوي قوله عليه السلام: "ألا أخبركم بأقربكم مني مجالس يوم القيامة، ثم قال: أحاسنكم أخلاقا الموطئون أكنافا الذين يألفون ويؤلفون"، ١٦٦٩ والألفة من الحنان الذي أصله الحنان عز وجل، ومن حقيقة الحنان وجود المحبة التي هي أشرف مقامات العوام فهي [١٥١/و] فوق العبادة وفوق التصوف، فإن الحنان والحنين يقارنها أبداً، وبذلك يكون الأشواق ومحبة العبد لربه عز وجل فرع عن محبة الرب لعبده جزاءً وفاقاً، فتصارييف الاسم الحنان في كل ملاءمة وقعت في الوجود أو تقع فيه بطريق الكرم والجود.

ويذكر الاسم الحنان في الخلوات فيقوي الأنس إلى أن يبلغ بصاحبه إلى المحبة. والله أعلم.

#### [٨٧] اسمه الوارث إليه المصير

انفرد به الغزالي رحمه الله، ١٦٧٠ وشاهده من سورة مريم قوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَرِثُ الْأَرْضَ وَمَنْ عَلَيْهَا وَإِلَيْنَا يُرْجَعُونَ﴾ [مريم، ٤٠/١٩]. فأما العلماء فيقولون إنه تعالى يرث الأرض بعد موت أهلها، ويرثهم بعودهم إلينا، أي إليه تعالى، وهذا هو المفهوم الذي يتبادر إلى الأفهام، وله معنيان غير هذا سيأتي ذكرهما إن شاء الله.

---

١٦٦٨ الترتب: المائل في السن، وأكثر يستعمل في المؤنث، جمعه أتراب. المعجم الوسيط، مادة "ت ر ب".

١٦٦٩ أورده في مجمع الزوائد ٢١/٨: عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: "إن أحبكم إليّ أحاسنكم أخلاقاً الموطئون أكنافاً، الذين يألفون ويؤلفون. وإن أبغضكم إليّ المشاؤون بالنميمة، المفرقون بين الأحبة، الملتمسون للبراء العيب".

رواه الطبراني في الصغير ٣٦٢/١ والأوسط ٣٥٠/٧، وفيه صالح بن بشير المري وهو ضعيف.

١٦٧٠ المقصد الأسنى ١٣٢.

فنعود ونقول: إن الميراث هنا مجاز؛ إذ الملك أولاً وآخرًا هو له تعالى، وقد جعلنا ﴿مُسْتَخْلَفِينَ فِيهِ﴾

﴿الحديد، ٧/٥٧﴾، والاستخلاف لا ينقل الملك إلى الخليفة عن مستخلفه فهو باقٍ حقيقةً، وأما بطريق المجاز

فيصح.

ثم إن الأرض ومن عليها معروفان لكن الأرض التي يشهدها أهل الله تعالى هي غير متناهية [١٥١/ظ] العدد، وهذه واحدة منها، فيكون ميراثه للأرضيين متجددًا أبدًا، ويعرف هذه المسألة من عرف الوجود، وهو لا يعرف إلا به تعالى.

ثم إن الموجود أيضًا غير متناهٍ العدد، لأن عنصره ومادته هو الوجود، وهو متطورٌ أبدًا، لأن حقيقة لا تقتضي إلا الإيجاد في مادة غير متناهية الأبعاد، ولا يقال: إن الأبعاد لا تكون إلا في الجسم، فإن الوجود هو قابلٌ للجسم، أي ١٦٧١ يكون جسمًا، والجسم قابلٌ للأبعاد، وقابلٌ القابلِ قابلٌ، فهو قبولٌ بالتقدير، لكنه تقديرٌ واجبٌ لقبول الأبعاد إذن واجبٌ.

وأما المعنيان الآخران فأحدهما: أن يكون الاسم الوارث بمعنى أنه يرث الصور التي كانت مقدرة ١٦٧٢ في المتصورات، وهي تعينات، فتتحلّل إلى بسيطها فتذهب التعينات في بسيطها، لأن لها ضربًا من الوجود، وإليه ترجع إذ لا تنحلّ إلى العدم المحض؛ إذ لا حقيقة له، فهو ميراث للاسم الوارث تعالى، وهذا الاعتبار هو فناء الصور في المتصور بها، وهو واجبٌ وجودها الذي هي ممكناته، فيكون الميراث للمراتب فقط، فهو رجوعٌ إلى الاسم الوارث من جهة ما هو في الاسم الله.

والثاني: أن يكون الميراث للاسم [١٥٢/و] الوارث مع بقاء الصور، ولا تحتاج في تحقيق الميراث إلى انعدامها، ولهذا نظير، وهو قول الصوفيّة مخبرين عن قائله: "كان الله ولا شيء معه، وهو الآن على ما

١٦٧١ ق: هذا.

١٦٧٢ ق: مقدورة.

عليه كان"، ١٦٧٣ وهذا الفناء الذي يعنونه العارفون والواقفون، وحاصله أن ما تمَّ صوراً ولا متصوِّراً غيرُه تعالى، فمن شهد هذا علم أنه وارثٌ مع بقاء كلِّ شيء بحاله، والميراث هنا أن يكون عين الأشياء لا أن الأشياء عينُه، وهذا هو ١٦٧٤ الفرق بين هذا المعنى وبين ما قدّمناه أوّلاً من أن الأشياء باقية على ملكه تعالى، فإن هناك قد أثبتنا مالكاً ومملوكاً بلسان العلم الحجابي، والعلم أبداً في الحجاب، وأما بالكشف فهذا الأخير هو المعنى.

وهذا الاسم يصلح للعارفين فيكون جاذباً لهم إلى الفناء المطلق، وهو مقام الوقفة. ١٦٧٥ والله

أعلم.

### سورة طه ثلاثة أسماء:

#### [٨٨] اسمه الباقي عزّت فردانيته

هذا الاسم العظيم متفق عليه بين الأئمة الثلاثة، ١٦٧٦ وشاهده من سورة طه قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ

خَيْرٌ وَأَبْقَى﴾ [طه، ٢٠/٧٣]، وبقاؤه تعالى [١٥٢/ظ] هو لا من بداية ولا إلى نهاية.

واعلم أن هذا البقاء هو المعبر عنه بالدهر في قوله ﴿الْبَيْتُ﴾: "لا تسبوا الدهر، فإن الله هو

الدهر"، ١٦٧٧ تقديره: فإن بقاء الله تعالى هو الدهر، ففيه حذف مضاف وإقامة المضاف إليه مقامه، وهو مجازٌ

معروفٌ، وأما الزمان فإنه مفروضٌ في الدهر بعدد دورات الأفلاك ما دامت دائرة، أو بمقادير لو أُديرَت

---

١٦٧٣ قال العجلوني في كشف الخفاء ٢/١٥٤: "كان الله ولا شيء معه." رواه ابن حبان والحاكم وابن أبي شيبة عن بريدة.

وفي رواية: "ولا شيء غيره"، وفي رواية "ولم يكن شيء قبله". قال [علي] القاري: ثابت؛ ولكن الزيادة وهي قوله: "وهو

الآن على ما عليه كان؛ من كلام الصوفية."

١٦٧٤ ب: أن.

١٦٧٥ "الوقفة هي مقام فناء ذات الطالب في ذات المطلوب وسُميت وقفةً للوقوف فيها عن الطلب، وهي نهاية السفر الأول

من الأسفار الأربعة، وأول هذا السفر هو فوق التصوّف وآخره الوقفة"، شرح مواقف التنفري للعفيف التلمساني ١١٥.

١٦٧٦ الأسماء والصفات ١/٤٣؛ والمقصد الأسنى ١٣١؛ وشرح أسماء الله ٨٠.

١٦٧٧ مسلم في الألفاظ من الأدب وغيرها، باب النهي عن سب الدهر ٤/١٧٦٣.



الأفلاك لكانت مساويةً لأزمنتها، فإنه ليس واجباً أن تبقى هذه الأفلاك، لأنّ الذي يدوم إنّما هو الوجود المحض، وهو للحقّ تعالى، وأما الموجود فكلّ متناهٍ وإن طال أمده فإنه ينحلّ لا محالة، والفلاسفة وأهل علم الهيئة يُنكرون هذا القول، ﴿وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ﴾ [التوبة، ٤٢/٩].

فإنّ اسمه الوارث تعالى لا يُبقي غيره، وليس هو مما يتسمّى إذ ذاك موجوداً؛ بل وجوداً، وبين هاتين اللفظتين ومعنييهما ما بين الواجب والممكن، ونعني به الممكن العامّ المسلوب ضرورةً العدم فقط، وأما الممكن الخاصّ وهو المسلوب الضروريتين<sup>١٦٧٨</sup> فهو في نفس الأمر باطلٌ، وطبيعته في نفس الأمر ممتنعٌ، وإنّما يثبت في جهل الجاهل حيث لا يعلم أنه يكون أو لا يكون، وليس الواقع في نفس الأمر [١٥٣/و] إلا أحدهما، فأهل الله المحققون لا يتكلّمون إلا في الواقع في نفس الأمر، وليس إلا الواجب والممتنع. قالوا أيضاً: والممتنع هو الذي ما كان قطُّ ولا يكون أبداً، وهذا الطورُ عندهم ممّا يقبُح الكلامُ فيه عندهم، لأنّهم أهل الوجود، والممتنع عدمٌ صرفٌ، وقولنا: "عدمٌ صرفٌ" هو اسم على غير مسمّى، والمقصود به التفهيمُ، فهو يُفرض لِيُنْفَى لا لِيُثَبَّت.

ونعود فنقول: إنّ الأفلاك فانية عِلْمِ ذلك من عِلْمِ وَجْهَلِهِ مَنْ جَهَلَهُ، والذي علينا هو نَظْقُ بالأذواق، وليس علينا أن نفهم أهل الشقاق، ولا نُسْمِعَ من في القبور، وهم في قبور الحجاب، وأمّا الذي يسمعه أهل القبور، فهو نطق الوجود، قال شيخنا محيي الدين ابن العربي رحمة الله عليه:

إِذَا نَطَقَ الْوَجُودُ أَصَاخَ قَوْمٍ بِأَسْمَاعٍ إِلَى نَطْقِ الْوَجُودِ<sup>١٦٧٩</sup>

فاسمه الباقي يستأثر بالبقاء ويدخل في معناه الاسم الوارث، والبقاء له تعالى هو بذاته التي هي الوجود؛ إذ كان الوجود لا يقبل العدم كما يقبله الموجود، وقد جهل علماء الرسوم فجعلوا الوجودَ عرضاً، وكأنّهم يعنون بالوجود الوجدان، فإنّ الوجدان يتجدّد، وهو عرضٌ يقع بالتّضايّف.<sup>١٦٨٠</sup>

<sup>١٦٧٨</sup> يعني: الوجود والعدم.

<sup>١٦٧٩</sup> سبق تخريجه.

وهذا الاسم الكريم ينفع ذكره لمن عجز عن بذل نفسه [١٥٣/ظ] لربه تعالى، فإذا ذكره دوامًا خرج عن نفسه. والله أعلم.

### [٨٩] اسمه المعطي جل ثناؤه

هذا الاسم الكريم انفرد به أبو الحكم دون الإمامين،<sup>١٦٨١</sup> وشاهدُه من سورة طه قوله تعالى: ﴿أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾ [طه، ٥١/٢٠]، وأول عطاء قبله قابلٌ منه تعالى القابلية، ثم أعطى القابل ما قبل فأعطى الإيجاد، وهو من جملة ما قبله القابل، ثم تسمى القابل بأنه أوجده الفاعل من جهة أن القبول عطاءً أيضًا، ثم إن كان الإعطاء مستمرًّا وهو بمعنى الإيجاد إلى أن وصل إلى مراتب الحجاب فكان الإعطاء تنقيلاً، وهو إعطاء التلبس<sup>١٦٨٢</sup> بالملك أو ما هو شبيهه الملك.

والعطاء عامٌّ فكلُّ ما لاقاك فقد أعطاك الموازة، وإن أدركته ببعض محسّاتك فقد أعطاك الإدراك، والمرأة تُعطيك صورتك وأنت تعطيه الموازة، والقوى تُعطي المنافع بحسبها، والنيرات تُعطي الأضواء، والأضواء تُعطي الأبصار، والسماء تُعطي الأرض المطر، والأرض تُعطي السماء ظهورَ عطاياها في النبات، والنبات يُعطي البهائم أغذيتها، ويُعطي المحسّات ما يُدرکه منها، والحيوان يُعطي الإنسان أغذيته [١٥٤/و] وحَدّته وملكه، ولينُ مفاصل الحيوان يُعطيه أوضاعه التي تستريح بها، فإنّ كلّ حيوان كانت أوضاعه أكثر كانت استراحته أكثر، والإنسان يُعطي الأشياء أسماءها في نطقه وكتابته، ويُعطيها إظهار منافعها ومضارّها، وهو الناطق عنها، فألستها<sup>١٦٨٣</sup> هي لسانُه الناطق، وهو كتابها المبين الذي يُظهر مُضمرها،<sup>١٦٨٤</sup> والإنسان يعطي حضرة الحقّ تعالى أسماءها النطقية، ويُعطيه بارئه منها بقية، فيقيمُ مجدّ ربه تعالى، فإنّ المرزوق هو مُعطي اسمه الرازق، والمخلوق هو معطيه اسمه الخالق، وكذلك المقول في كل

<sup>١٦٨٠</sup> ل: بالتصريف.

<sup>١٦٨١</sup> شرح أسماء الله ٤٦ ٤٤.

<sup>١٦٨٢</sup> ب ل: التلبس.

<sup>١٦٨٣</sup> ل: بألستها.

<sup>١٦٨٤</sup> ب ل: نظمه نظمها.

مضايقة<sup>١٦٨٥</sup> وقعت بين العبد وربّه، وهو أعطى الحقّ الصمد إن صار عبداً،<sup>١٦٨٦</sup> وأنزله في مراتب تدليه فاتصف بكلّ جزئية وأسدلّ الحجاب على النقائص فنسبها لنفسه، والقيومية تأتي ذلك، والفردانية تُعدهم، والمضايقات وإن أعطت فهي اعتبارية مرتببة لكن مقامها شريفٌ وبنيتها وبين الوجود ما يُشبه ما بين الاسم الله والاسم الرحمن، فأنت إذا أسفرت لك وجه المعطي تبارك وتعالى لم تر حركةً في وجوده إلا وهي عطاءٌ.

وبالجملة لا فعلٌ إلا وهو عطاءٌ ولو لصورة حركته في نفسه فإنّها عطاءٌ، [١٥٤/ظ] ولا قابلٌ إلا وهو آخذ من المعطي تعالى، وذلك الآخذ هو من المعطي تعالى عطاءً لإيجاد حقيقة الآخذ فهو من هذه الجهة عطاء، والمحوّطات أعطت المحيطات إحاطتها، والمحيطات أعطت المحوّطات محوّطاتها، والكلّ للاسم المعطي تعالى.

وهذا الاسم تعالى أقرب الأسماء المذكورة في الخلوة إلى الفتح، لكنه فتحٌ ضعيف في الغالب. والله أعلم.

#### [٩٠] اسمه الغفار تبارك عفوّه

انفرد به الغزالي رحمه الله،<sup>١٦٨٧</sup> وشاهده من سورة طه قوله تعالى: ﴿وَإِنِّي لَعَفَّارٌ لِّمَن تَابَ﴾ [طه، ٢٠/٨٢]، والغفار والغفور ﴿غَافِرِ الذَّنْبِ﴾ [غافر، ٤٠/٣] كلّ من الستر للعبد من العقوبة، أو لستر الذنب لأنّ العفو هو الستر، وهذا القدر هو نصيب العلم والعلماء.

وثمّ اعتباراتٌ أخرى بحسب بعض المراتب فمنها إنّه غفارٌ لمن تاب أي رجع، فإنّ رجوعه إلى نفسه في حضرة الحجاب، فالعفو ستر الغفار له عن ملاحظة الخوف من الاسم الشديد العذاب، فهو لا يتقي ولا يعرف التقوى إنّما يكون ممن ينكشف له ما يخافه ويحذره.

<sup>١٦٨٥</sup> ب ل: مطابقة.

<sup>١٦٨٦</sup> أي: أعطى الحق اسمه الصمد عندما كان هو عبده.

<sup>١٦٨٧</sup> المقصد الأسنى ٧٦.

والاسم [١٥٥/و] الغفّار في هذه المرتبة سائرٌ عليه وجه التّقوى وحاجِبٌ له عنها من حضرة كونه تعالى أهل المغفرة، وذلك حقيقةً الاسم المضلّ فيدخل الغفّار هنا في حقيقة الاسم المضلّ،<sup>١٦٨٨</sup> ويكون معنى أنّه أهل المغفرة<sup>١٦٨٩</sup> في خصوص هذه الرتبة أنّه المضلّ.

وفي غير هذا الاعتبار ممّا يقابله، وهو أن يكون قد أحاطت به حقيقة أهل التقوى، فإن كان غفّارًا لمن تاب أي رجع إليه تعالى عن حضرة المعصية إلى حضور الطاعة فالحق تعالى في حقّه هو أهل التقوى، فهو غفّارٌ له بستر أحكام الاسم المضلّ، وإظهار أحكام الاسم الهادي، فينبّه للتقوى لأنه مستورٌ عن أحكام الاسم المضلّ، وهذا غفرٌ لوجوه الشهوات المحرّمة وأحوال أهل الضلالة، فهو الغفّار تعالى، وهذا الحكم هو المشهود عند أهل العلم.

واعتبارٌ آخرٌ أن يكون معنى الغفر هو ستر الغفّار تعالى له عن ملاحظة أنّه الفاعل برؤية أنّ الفاعل هو الحقّ تعالى، فلا يرى لنفسه حسنةً وينسبُ الخيرَ كلّهُ لربّه عزّ وجلّ، وهذا هو توحيدُ الفعل، وهو من مقامات [١٥٥/ظ] العارفين في مبادي المعرفة.

وثمّ اعتبارٌ فوق هذا وهو أن يستره الغفّارُ تعالى عن رؤية ذاته بالقيوميّة الإلهية، فيشهد الاسم القيوم فيذهل بشهوده عن رؤية ما قام به، وهو ستر لذاته كما قيل:

تسترت عن دهري بظلّ جناحه فعيني ترى دهري وليس يراني

فلو تسأل الأيام ما اسمي لَمَا دَرْتُ وأين مكاني ما عرفن مكاني<sup>١٦٩٠</sup>

<sup>١٦٨٨</sup> ل - فيدخل الغفّار هنا في حقيقة الاسم المضلّ.

<sup>١٦٨٩</sup> ب - وذلك حقيقةً الاسم المضلّ فيدخل الغفّار هنا في حقيقة الاسم المضلّ، ويكون معنى أنّه أهل المغفرة.

<sup>١٦٩٠</sup> نسب الأبيات إلى أبي نواس، راجع ديوانه ١٦٩.

وهذا مقامٌ توحيد الصفات، لأنّ الدّوات المتكثّرة كلّها صفاتٌ في الحقيقة، ولذلك لا تقوم بأنفسها بل إنّها تقوم بالقيوم سبحانه، وأمّا كيف ذلك فأهل الشهود يعرفونه، فهو الغفار سبحانه في هذا المقام هذا النوع من الغفر.

وثمّ اعتبارٌ آخر وإن كانت الاعتبارات لا تنحصر، وهو عودُ الأشياء إليه تعالى فلا يبقى غيره، وهو دخول الغفار في حقيقة الاسم الباقي.

وخاصية هذا الذكر ينفع أهل الخوف من العقوبة، ويحصل الأنس. والله أعلم.

### سورة الأنبياء اسمان:

#### [٩١] اسمه الراتق تعالى

[١٥٦/و] انفرد به أبو الحكم الأندلسي، ١٦٩١ وشاهدُه من سورة الأنبياء قوله تعالى: ﴿كَانَتْ رَاتِقًا﴾ [الأنبياء، ٣٠/٢١]، أي كان الحقُّ راتِقها، فهي رَتَقٌ بذلك، وحقيقةُ الرتق بساطة النور، فإذا انفتحت فيه صورةٌ التي هي صورٌ ١٦٩٢ الموجودات فقد انفتحت.

واعلم أنّ الرتق هو الأصل، لأنّ الوجدانية هي السابقة، لكن بالمرتبة، فإنّ خلاقيّة الخالق تعالى أزليّة لم تنزل ولا تزال بالفعل، وقوله ﷺ: "كان الله ولا شيء معه، ثم خلق الخلق وبسط الرزق" ١٦٩٣ يحتمل ثلاثة معان:

أحدهما: "إنه الآن على ما عليه كان"، أعني "ولا شيء معه" فإنه الموجود تعالى وصفاته وأفعاله، والموجودات هي أفعاله، والفعل يرجع إلى الصّفة على ما حقّقه أهل الشهود.

١٦٩١ شرح أسماء الله ٤٣٧.

١٦٩٢ ب ل: صورة.

١٦٩٣ لم أجد في المصادر الحديثية ولكن البخاري في الصحيح، باب ما جاء في قول الله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾ [الروم، ٢٨/٣٠] (١٠٥/٤) متقارب هذا اللفظ "كان الله ولم يكن شيءٌ غيره، [...] وخلق السموات والأرض".

والمعنى الثاني: أن يكون معنى "ولا شيء معه" يعني هذا الموجود الذي هو عالمنا الخاص بنا، وهو من محيط التاسع إلى نقطة مركز الأرض، وهذا لا شك أنه محدود بعد أن لم يكن، فهو المراد بقوله: "ثم خلق الخلق وبسط الرزق".

الثالث: أن يكون معنى [١٥٦/ظ] قوله: "كان الله ولا شيء معه" إشارة إلى سبق المرتبة كسبق العلة للمعلول وإن لم يفارقها،<sup>١٦٩٤</sup> فإذن بعين الاسم الراتق هو باعتبار "كان الله ولا شيء معه"، والاسم الفاتق هو باعتبار قوله: "ثم خلق الخلق وبسط الرزق".

وأحكام الاسم الراتق تعالى متجددة مع الآنات، فإنه ما تخلو دقيقة من دقائق الزمان مع عدم صورة من صور العالم، فذلك الانعدام هو رتق لفتق الوجود، ويكون الاسم المमित تبعاً لهذا الاسم في هذا المعنى، فإن الموت يختص بصور الحيوان الناطق، وانعدام الصور أعم، فالاسم المमित هو بخصوص وصف في الاسم الراتق تعالى.

فسكون البحار بعد تموجها رتق، وانحلال الشحب بعد تراكمها رتق، وسكون الحيوان أو بعضه بالنوم رتق، ورجوع الأفق إلى الظلمة بغيوبة الشمس رتق، وعود النهار بطلوها هو لليل رتق وللنهار فتق، وانحلال النبات من صورة إلى صورة فوقها هو رتق باعتبار الصور السابقة وفتق باعتبار الصور اللاحقة، وكذلك صور الحيوان والمعدن ورجوع الأمور إلى الله تعالى بشهود التوحيد رتق، ورجوعها إليه تعالى [١٥٧/و] بأن يصعق من في السموات ومن في الأرض إلا من شاء الله رتق، وبالنفخة الثانية فتق.

وهذا الاسم الكريم يأمر الشيخ بذكره من يحاف منه نكوص الاستعداد، فحجب عنه التجلي. والله أعلم.

#### [٩٢] اسمه الفاتق تعالى

<sup>١٦٩٤</sup> ب ل: لم يكن يفارقها.

انفرد به أبو الحكم، ١٦٩٥ وشاهده من سورة الأنبياء قوله تعالى: ﴿فَفَتَقْنَا لَهُمًا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيًّا﴾ [الأنبياء، ٣٠/٢١]، فقرن الفتق بالإحياء، لأنه بمعناه، فالاسم الفاتق أعم من الاسم المحيي تصرّفًا، والاسم الفاتق يساوق الاسم الراتق بمعنى أنه لا تفتق صورةً إيجادٍ موجودٍ إلا عن عدم صورة مادته السابقة، فإنه لا تكون صورة في غير مادة، ١٦٩٦ وسواء كانت الصور عقليةً ومادتها النور، أو نفسانية ومادتها العقل، أو تخيلية ومادتها ما في بطون المقدم من الدماغ في الإنسان، أو أصل مادة الجسم وهو اللوح المحفوظ، أو صور الأركان ومادتها ما إليه يستحيل أو ما بعد ذلك، فالاسم الواقع يُعَدُّ بإيجاد الصور ١٦٩٧ اللاحقة ما قبلها من الصور السابقة، فتتعيّن أحكام الاسم الراتق ١٦٩٨ بتعيّن أحكام الاسم الفاتق، فالاسم الفاتق والاسم الراتق [١٥٧/ظ] متعاقدان في أحكامهما حتّى يصحّ أن يُنسب فعل كل واحد منهما إلى الآخر، فإن فتق الصورة هو رتق للأخرى ١٦٩٩ السابقة ورتق السابقة هو بعينه فتق للأخرى ١٧٠٠ اللاحقة، ففعل كل واحد من هذين الاسمين الكريمين هو فتق، وهو رتق، ويمتاز كل واحد منهما عن الآخر باعتبار، فأقامة الصورة للفتق وإعداد ما قبلها للراتق، وذلك ١٧٠١ الرتق فتق كما ذلك الفتق رتق.

واعلم أنّ الوجود لما كان لا يمكن السكون منه ولا في دقيقة من الزمان وإن لم يشعر بذلك أهل النقصان، فإنّ الصوّر فيه، أعني: في الوجود لا تزال في فتقٍ ورتقٍ أبد الأباد دنيًا وآخرةً، فتتعمّات أهل السعادة صوّر فتقٍ ورتقٍ، وعذاب أهل الشقاء صوّر فتقٍ ورتقٍ، وحركات الأفلاك صوّر فتقٍ ورتقٍ للهيئات والقرانات، وما يلحق ذلك من الأحكام والتأثيرات، ومطاردة الفصول الأربعة بعضها لبعض في

١٦٩٥ شرح أسماء الله ٤٣٧.

١٦٩٦ ق: مادته.

١٦٩٧ ب ل: الصورة.

١٦٩٨ ق: الفاتق.

١٦٩٩ ب ل: الأخرى.

١٧٠٠ ب ل: الأخرى.

١٧٠١ ق: وكذلك.

التعاقب صورُ فتقٍ ورتقٍ، وتوابع تلك الفصول من تكوين ما يتكوّن في كلّ فصلٍ ممّا يخصُّه صورُ فتقٍ ورتقٍ، وحركات الأفكار والتخيّلات والتوهّمات [١٥٨/و] والظنون والشكوك وما يلحق ذلك من تخالفها واتّصالها وافتراقها كلّهُ صورُ فتقٍ ورتقٍ، وأحلام النائمين ومرائيهم الصادقة والكاذبة والممزوجة صورُ فتقٍ ورتقٍ من الاسم الراقّ تعالى.

وهذا الاسم لا يذكره أهل البداية لأنّ مقصودهم الرتق، ويذكره العارفون. والله أعلم.

### سورة الحج ثلاثة أسماء:

#### [٩٣] اسمه الباعث تعالى

انفرد به الغزالي رحمه الله، ١٧٠٢ وشاهده من سورة الحج قوله تعالى: ﴿يَبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبُورِ﴾ [الحج، ٣٠/٢١]، وخصّ بعث القبور لأنه مثلاً ١٧٠٣ على القدرة التي لا يقدر عليها إلا هو، وإن كان لا قدرة لغيره عند أهل الشهود، فيكون البعث أعمّ من بعث القبور، وهو نشر الموتى وإنشائه تعالى لهم، وهو الباعث تعالى في كلّ اعتبارات البعث، فإذا توفّي الله تعالى الأنفس في منامها، ثم استيقظت فهو بعثها، وأرسلها وبعثها بمعنى، وقوله ﷺ: "ينزل ربنا تبارك وتعالى إلى [١٥٨/ظ] سماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل الآخر فيقول: من يدعوني فأستجيب له، ومن يسألني فأعطيه، ومن يستغفرني فأغفر له"، ١٧٠٤ هو لأنّه تعالى يبعثُ الناس من آخر الليل لأسفارهم، وللعبادة للعابدين منهم، ولعزائم أهل العزم منهم في الأمور الدنيويّة والأخرويّة والإلهية، فهو يبعثهم تعالى بحقيقة اسمه الباعث.

واعلم أنّ بعثه تعالى للموجودات هو بعثٌ طبيعيٌّ، وما سوى الطبيعيّ فهو لاحقٌ للطبيعيّ، إلا فيما فوق الطبيعة، فإذا كان في أواخر الليل كانت الشمس متوجّهةً إلى حيزٍ ١٧٠٥ الطلوع، فتُحسّ طبائعُ

١٧٠٢ المقصد الأسنى ١١٠.

١٧٠٣ ب: دالّ؛ ل: ذاك.

١٧٠٤ البخاري في التهجد، باب الدعاء في الصلاة من آخر الليل ٥٣/٢.

١٧٠٥ ب ل: حين.



الموجودات بذلك فتتحرك بالحرارة التي تنشأ فيها بمناسبة أنها حرارة هذا العالم السفلي، والحرارة ترجع إلى الحياة، وهي من الاسم المحيي المستند إلى الاسم الحيّ تعالى، فإذا أحسّت بذلك تحركت بالطبع فيتلقاها الباري تعالى بمعاني قوله: "من يدعوني فأستجيب له، ومن يسألني فأعطيّه، ومن يستغفري فأغفر له"، وهذا القول منه هو بلسان الحال، وكذلك نزوله تعالى هو نزول أحكام الإجابة للسائل والداعي والمستغفر، ولسنا نُنكر النزول؛ لكن على الوجه الذي هو عليه [١٥٩/و] عرفناه أو لم نعرفه.

فأمّا أهل الله تعالى فيعرفون ذلك على حقيقته - أعني الدّائين - فالحقّ الباعث تعالى يبعث اليقظة إلى النيام ١٧٠٦ فيستيقظوا، ثم إن يقظاتهم تستدعي المدد من الاسم الباعث في توجهات مقاصدهم استدعاءً ذاتياً فيجيبهم الاسم الباعث بالمدد، فهو الباعث في المطلوب والطلب والمسبب والسبب. وهذا الاسم لا يذكره أهل طلب الفناء، ويذكره أهل الغفلة. والله أعلم.

#### [٩٤] اسمه الحقُّ تبارك وتعالى

متفق عليه بين الأئمة الثلاثة، ١٧٠٧ وشاهدُه من سورة الحجّ قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ﴾ [الحج، ٢١/٦٢]. فسره بعض العلماء بأنه بمعنى صاحب الحقّ، والحقّ خلاف الباطل، والكشف يقتضي أنه الحقّ وما سواه باطل، ومنه قول النبي ﷺ: "أصدق كلمة قالها شاعر، قولٌ لبيد: ألا كلّ شيء ما خلا الله باطل" ١٧٠٨، ومعنى الباطل العدم؛ كأنه قال: "ألا كلّ شيء ما خلا الله عدم"، وذلك لأنّ الوجود له تعالى، ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾ [١٥٩/ظ] وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴿[الحديد، ٥٧/٣]، أي محيط، فقد استحقّ بهذه الأسماء أن لا يكون معه غيره.

١٧٠٦ ل: المنام.

١٧٠٧ الأسماء والصفات ١/٤٣؛ والمقصد الأسنى ١١٢؛ وشرح أسماء الله ٧١.

١٧٠٨ البخاري في مناقب الأنصار، باب أيام الجاهلية ٥/٤٢.

والحقيقة مشتقة من الحق، فإذن حقيقة الشيء هي الحق، فلا يستحق الشيئية غيره، والشيئية هي الوجود، والموجود عرض فيه منه، ولك أن تقول أن الشيئية هي اسم للموجود، وأما الوجود فهو مُشَيِّئُ الشَّيْئَاتِ ومُهمِّي الهايئات، لا بمعنى قال لها: "كُونِي فكانت" فقط؛ بل لأنَّ الهادَّة نورُه، ونورُه هو الوجود، والوجود هو حقيقة الشيء في نفس الأمر، فإذا عرضت له الصُّورُ صارت أشياء، فعلى هذا يكون الشيء هو جنس الأجناس.

وأما من اقتصر على أن أجناس الأجناس عشرة، فهو والله إما غلطٌ أو متغالطٌ، وذلك لأنَّ الأجناس هي كلياتٌ، والكليات ليست في الخارج، فإذن اعتباراتٌ ذهنيةٌ، فإيا ليت شعري كيف جاز أن يجعل الأجناس بمجرد الذهن فيما دون الموجود، وحرَّمه على الموجود، وهل المراد بالجنس إلا الاعتبار الذهني الجامع لحقائق ما تحته على وجه أن يكون ضابطاً ذهنياً فقط، لا ١٧١٠ أنه في الخارج، فلم لا يكون الموجود ضابطاً للأجناس العشرة؟ فإنَّ الجوهر والأعراض التسعة محتاجةٌ إلى ضابطٍ واحدٍ كما احتاجت [١٦٠/و] كلُّ كثرة إلى ضابطٍ واحدٍ في الذهن يُسمَّى جنساً للحقائق التي تحته.

وإنَّما أرسطو ١٧١١ ومن ناسبه كرهوا قولَ برمانيدس ١٧١٢ ومالسس، ١٧١٣ وهو أنَّ الموجود واحد فاختاروا أن لا يجعلوا جنساً هو ١٧١٤ الموجود؛ لئلا يُقال: إنَّ الموجودَ واحدٌ بالجنس، فيصير واحداً في

١٧٠٩ ب - أن.

١٧١٠ ق ل: إلا.

١٧١١ أرسطو [Aristotle] (٣٨٤ ق.م. - ٣٢٢ ق.م.): فيلسوف إغريقي، تلميذ أفلاطون ومعلم الإسكندر الأكبر. كتب في العديد من العلوم، بما في ذلك علوم الفيزياء والميتافيزيقا والشعر والمسرح والموسيقى والمنطق والبلاغة والسياسة والحكومة والأخلاق والبيولوجيا وعلم الحيوان. وهو واحد من أهم الشخصيات في تأسيس الفلسفة الغربية. كان أول من أنشأ نظاماً شاملاً للفلسفة الغربية، ويشمل الأخلاق وعلم الجمال والمنطق والعلم والسياسة والميتافيزيقا. راجع:

Georgios Anagnostopoulos, *The Cambridge Companion to Aristotle*, Blackwell Publishing, United Kingdom 2009.

١٧١٢ برمانيدس [Parmenides] (٥٤٠ ق.م. - ٤٨٠ ق.م.): فيلسوف يوناني قديم ولد في القرن الخامس قبل الميلاد في إيليا وهي مدينة يونانية على الساحل الجنوبي لإيطاليا. وكان من تلاميذ أمنياس. وهو مؤسس مدرسة إيليا، التي ضمت

الجملة، وهم لا يختارون أن يسلموا أنه واحدٌ لهما<sup>١٧١٥</sup> التزموه من المرء والجدل المخرج المحرج عن الحق إلى التزام الباطل، ونحن فنعتصم بالحق عن اعتماد الباطل.

وأما قولهم: إن الكلي الطبيعي في الخارج فقد كذبوا ليس في الخارج كلي، إنما في الخارج حصص للكلي الذهني، والحصص بمنزلة الجزئيات، لأنها متحصصة في الخارج، فهي أشخاص، فلا رضي الله عمّن يترك الحق ويعتمد الباطل مقلداً كان أو عالماً، فإذا الموجود جنس، والاموجود<sup>١٧١٦</sup> جنس، وهما نوعان: يُسمى أحدهما الشيء، والآخر أن لا شيء، وهما<sup>١٧١٧</sup> نوعان للمفهوم، فهو جنس الأجناس، والشيء جنس أجناس الموجودات.

وذكر هذا الاسم الذي هو الحق أنفع الأذكار لمن أراد التوحيد. والله أعلم.

#### [٩٥] اسمه المولى تبارك وتعالى

[١٦٠/ظ] هو مما انفرد به أبو الحكم،<sup>١٧١٨</sup> وشاهدته قوله تعالى: ﴿أَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَوْلَانَكُمْ نَعَمَ الْمَوْلَى﴾،<sup>١٧١٩</sup> ومعناه هنا الناصر والجار والسيّد، وهذه المعاني كلها مجازاً لنزاهة الحق تعالى عن مضايقة؛ إذ

---

زينون من إيليا ومليسوس من ساموس. ويعتبر أحد أهم الفلاسفة القبل سقراطيين.

<sup>١٧١٣</sup> مالمس أو مليسوس [Melissus] (القرن الخامس ق.م): كان ثالث وآخر عضو في المدرسة الإيلية الفلسفية

القديمة، والتي انتمى إليها زينون وبرمانيدس. راجع لبرمانيدس ومالمس:

A. A Long, *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, Cambridge University Press, New York 2003. [Parmenides and Melissus, p. 113-134].

<sup>١٧١٤</sup> ق - هو.

<sup>١٧١٥</sup> ق: ولها.

<sup>١٧١٦</sup> ل: موجود.

<sup>١٧١٧</sup> ل: ومنها.

<sup>١٧١٨</sup> شرح أسماء الله ٤٨٥.

<sup>١٧١٩</sup> الأنفال، ٨/٤٠. ذكر المصنف رحمته الله هذه الآية في الحج وليست في الحج.

هو وحده فقط، لكن هذه المجازات حسنة، فإن من صرخ الله تعالى فأغاثه فهو مولى له، أي ناصر، وهو تعالى قد جعل من جاور بيته الحرام جازاً فهو جازره أيضاً.

وأما السيد فإن الحق لما كان يملك الوجود والوجود فهو سيده، لكن ملكه للشيء باستيلاء معنوي لا ثنويّة فيه بخلاف ملكنا بعضنا لبعض، فهو السيد بالمعنى اللاتق به، والسيد منا هو سيّد بما هو معروف عندنا من السيادة.

فالاسم المولى على ما قرّناه وقد يُعتبر في المولى الولاء الذي هو القرب، فالله وليّ المتقين ومولاهم، وكونه تعالى مستأثراً بالوجود يقتضي أن كلّ من نُسب إليه اسم المولى فالله تعالى أولى منه بذلك الاسم، لأنّه فيه حقيقة وفي غيره مجازاً؛ وهذا نظرٌ شهوديّ، فهو جازٌ في مرتبة كلّ جازٍ، وسيّدٌ في مرتبة كلّ سيّد، وناصرٌ في مرتبة كلّ ناصر، فأحكام سيادته في مراتب العباد [١٦١/و] أنّهم أشباه العبيد لا عبيد، فما يستحقّون من سيادته لهم إلا شبه السيادة.

وأما مراتب التصوّف فيستحقّون السيادة عليهم بمعنى أنّهم عبيدٌ لا يرون أخذ العوض، ولو كانوا كذلك لتوهموا الحرّيّة وهي رعونّة، والصوفيّة قد صفوا من أكدار الطمّع، ومن كلّ وصفٍ ذميم، فهم عبيدٌ حقيقةً فيستحقّون أن يكون الحقّ تعالى لهم مولى بمعنى سيّد حقيقةً.

وأما الناصر فلا يُمكن أن يكون معناه في حقّ الصوفيّة فإنهم لا ينتصرون لأنفسهم، ولا يطلبون منه النصرة فضلاً عن أن يطلبوها من غيره، فالحقّ تعالى لا يُقال: إنه مولى لهم بمعنى الناصر، فهو مولى لهم بمعنى السيّد فقط.

وأما معنى الجار فهم جيرانٌ له لقطعهم العلائق من غيره فهي مجاورّة معنويّة.

وأما العارفون فهو مولى لهم بمعنى الجار ما دام شيءٌ من رسمهم باقياً، وإذا فنيت رسومهم وأدرَكهم الفناء في التوحيد فقد ذهب عنهم اسمٌ أنه مولى لهم بمعنى الجار ١٧٢٠ وثبت لهم العتق والحرية المطلقة، لأن العارفين لا يُسمَّون عارفين إلا ولهم رسمٌ باقٍ، والمكاتب عبدٌ ما بقي عليه درهمٌ واحدٌ.

وأما من فوق [١٦١/ظ] الواقفين فهم القائمون بالأطوار، فتكون أجسامهم عبيداً وقلوبهم فوق السيادة والعبودية، وإليهم يعود أمرُ الترتيب.

وهذا الاسم لا يذكره إلا العبَّاد لاختصاصهم به، فإن ذكره من فوقهم بمعنى اسمٍ آخر. والله أعلم.

### سورة النور أربعة أسماء:

#### [٩٦] اسمه المزكي تبارك وتعالى

انفرد به أبو الحكم، ١٧٢١ وهو في نسخة له الزكي، والأول هو الموافق لشاهد الآية، وهي قوله تعالى: ﴿وَلَكِنَّ اللَّهَ يُزَكِّي مَن يَشَاءُ﴾ [النور، ٢٤/٢١]، والثاني أشهر، والزكي الممدوح، ومنه قولهم: "زكى نفسه"، أي مدحها، قال تعالى: ﴿فَلَا تُزَكُّوْا أَنْفُسَكُمْ﴾ [النجم، ٥٣/٣٣]، والمدح له تعالى والثناء والحمد. وإذا اعتبرت الزكاة بمعنى الزيادة فهي لوجوده الخلاق؛ إذ خلاقته تتزايد أبداً فلا تقف سرمداً، فيكون الزكي من معاني الخلاق تعالى وإن كان بمعنى الممدوح، فكل ثناء وجد في العوالم التي لا نهاية لها هو راجع إليه تعالى حقيقة، وفي ١٧٢٢ غيره مجازاً ١٧٢٣ في حضرة الحجاب. [١٦٢/و]

#### [٩٧] اسمه الوفي

١٧٢٠ ق - الجار.

١٧٢١ شرح أسماء الله ١٤٣.

١٧٢٢ ب: وهو.

١٧٢٣ ق: مجاز.

انفرد به البيهقي، ١٧٢٤ وشاهده من سورة النور قوله تعالى: ﴿يَوْمَئِذٍ يُؤْفِقُهُمُ اللَّهُ دِينَهُمُ الْحَقَّ﴾ [النور، ٢٤/٢٥] وهو الوفيُّ سبحانه للممكّنات بما يُظهِرُها في وجوده باسمه الموجد، وتفصيل الإيجاد إذا شَرَحَ لا يتناهى، فتفصيل معاني الاسم الوفي لا يتناهى. قال تعالى: ﴿فَوَقَلَهُ حِسَابُهُ وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾ [النور، ٢٤/٣٩]، وقال تعالى: ﴿فَيُؤْفِقُهُمْ أَجُورَهُمْ﴾ [النساء، ٤/١٧٣]، وهو الوفيُّ تعالى منهم أيضًا، فإنهم وفوه ما أرادهم منهم بمقتضى الاسم المريد، وتوفيتهم ١٧٢٥ إياه هو من توفيته إياهم فيما قبلوه من حضرة الإمكان؛ إذ من جملة ما قبلوه من اسمه الموجد أن أوجدَ فيهم أن يوفوه، فتوفيتهم إياه من عين توفيته إياهم، فهو الوفيُّ تعالى في الاعتبارين.

وذكر هذا الاسم في الخلوة يُعطي نهاية ما في الاستعداد من القبول، وهو ذكر المتوسّطين.

#### [٩٨] اسمه النور تبارك وتعالى

انفرد به أبو الحكم، ١٧٢٦ وشاهده من سورة النور قوله تعالى: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [النور، ٢٤/٣٥]، قال العلماء: النور بمعنى المنور، [١٦٢/ظ] فكأنهم قالوا: ليس هو النور؛ بل هو المنور، وهذه الطائفة لا يمتنعون أن يكون هو النور، ثم إن النور ١٧٢٧ منورٌ.

وهذا الاسم هو له تعالى من قبل اسمه الموجد، فإنَّ الإيجاد يُظهِرُ كما أنَّ النور يُظهِرُ، والنورُ الإيجاديُّ هو أصل النور الكونيِّ، والأنوارُ لا تتناهى، ومنها نورُ البصيرة بالفطرة، وأقوى منه نورُ الكشفِ والشهودِ، والأنوارُ معروفة ١٧٢٨ في الوجود. وبالجملة فكلُّ ما أظهر فهو نورٌ حتّى الظلم في إظهار الأشياء للخبّاش - وما ناسب الخفّاش في البصر - هي أيضًا أنوارٌ في تلك الأطوار.

١٧٢٤ الأسماء والصفات ١/١٧٩.

١٧٢٥ ل: وتوفيته.

١٧٢٦ شرح أسماء الله ١٢٤.

١٧٢٧ ق: منور.

١٧٢٨ ق: المعروفة.

واعلم أنّ من جملة الأنوارِ الكاشفةِ الظنونَ والأوهامَ والشكوكَ فإنّها تُظهرُ حقائقَ المظنوناتِ والموهوماتِ والمشكوكاتِ، ولولاها لخلّى الوجودُ من هذه المعاني الثلاثة، فهو نورٌ إضافيٌّ ولا يضرُّ كونَ هذه ناقصة عن الحقِّ الحقيقيِّ، فإنَّ المعقولاتِ إذا أدركتِ الحقائقَ على ما هي عليه لكن من طور أفكارها فهي أيضًا ناقصةٌ، فإنَّ الكامل ليس إلا إدراكَ العقولِ من حيث هي قابلةٌ للفناء في المتجلي الذي هو النور الحقيقيّ حتّى لا يكون المدركُ حقيقةً إلا النور الحقيقيّ، أدرك ذاته وأسماءه وصفاته [١٦٣/و] وأفعاله، فما رأى غيره، ففנית الرؤية لاقتضائها الثنويةً وبقي الباقي كما لم يزل.

وهذا الاسم يُسرِّعُ على أهل الخلوات الفتحَ، لكنّه يأتي بالتدرّج ولا يُعطي الفتحَ الكلّيَّ إلا نادرًا. والله أعلم.

#### [٩٩] اسمه المبين تعالى

انفرد به أبو الحكم ١٧٢٩ من سورة النور، قوله تعالى: ﴿وَيَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ الْمُبِينُ﴾ [النور، ٢٤/٢٥]، واعلم أن الاسم المبين له اعتباران أصليّان كليّان، ينفصل من كلّ منهما ١٧٣٠ حقائق لا تتناهى.

أحدهما: ١٧٣١ وهو يتعلّق بالاسم الموجد والاسم النور في إبانتهما ما كان لا يبيّن قبل الإيجاد والظهور، ١٧٣٢ فحيث أبان الاسم الموجد ما أبان بالإيجاد، فالحقّ تعالى هو المبين من هذه الحقيقة.

والثاني: وهو أمرٌ ذوقيّ يشير إلى أنّ الإبانة الحاصلة من الإنسان حيث كان يبين المعاني بلفظه وخطّه وإشارته ونحو ذلك، فهو مبين، وإبانته من عين ١٧٣٣ إبانة ربّه عزّ وجلّ؛ إذ كان الوجود له تعالى، فالحقّ تعالى هو المبين في طوره الخاصّ المسمّى إنساناً.

١٧٢٩ شرح أسماء الله ٧٧.

١٧٣٠ ق: منها.

١٧٣١ أي أحد الاعتبارين.

١٧٣٢ ق: والطور.

وهذا الاسم الكريم ينفع ذكره [١٦٣/ظ] أهل الاستعدادات المختلطة، فإذا عرف الشيخ اضطراب استعداد المرید لقنه هذا الاسم.

### سورة الفرقان اسم واحد:

#### [١٠٠] اسمه المقدر جل جلاله

انفرد به ابو الحكم، ١٧٣٤ وشاهده من سورة الفرقان قوله تعالى: ﴿فَقَدَرَهُ تَقْدِيرًا﴾ [الفرقان، ٢٥/٢].  
الاسم المقدر ممازج ١٧٣٥ للاسم الحكيم، وخصوص وصف يلحقه من الاسم المرید، وهو بين يدي تصرف الاسم الخالق، لأن التقدير في عالم الخلق، وأما عالم الأمر فقائم من غير تقدير لإضافته إلى الاسم الواحد والأحد، وظهور حكمه في المهندسين وأرباب المهن والحرف والصناعات، وجميع تصرفات من ذكر ومن لم يذكر هي تصرفات الاسم المقدر بين يدي تصرف الاسم الخالق.

وكل ما لم يلحقه تصرف الاسم المقدر وظهر مخالفاً فالاسم الخالق تصرف به بحكم الاسم المضل ويسمى في الأنوان غلطاً، وفي حضرة المكون إضلالاً، فإن الطبيعة [١٦٤/و] حكيمة ما دامت في تصرف الاسم المقدر تعالى، ولا تغلط وهي في تصرفه أصلاً، فإن اتخذتها أحكاماً أسماءً أخرى خرجت عن الحكمة بقدر مفارقتها للاسم المقدر، وأغاليط الأطباء في مداواة أجسام الأناسي هو من اعتوار ١٧٣٦ أحكام الأسماء المختلفة، فإن قوى العقاقير والأدوية والمعالجات لا تكون إلا عن تصرفات الحق تعالى بمقتضى أسمائه.

واعلم أن تقدير الاسم المقدر غير حقيقة القدر، فإن حقيقة التقدير المنسوب إلى الاسم المقدر يكون بمقتضى الاسم الحكيم، والأقدار الإلهية قد تخالف الحكمة وتوافق الإرادة؛ إذ تعلق الاسم المرید أوسع دائرة من تعلق الاسم الحكيم وتعلق ما يلحقه، لكن الإرادة لا توافق إلا الذات الجامعة، وفي

١٧٣٣ ب ل: غير.

١٧٣٤ شرح أسماء الله ٤١١.

١٧٣٥ ب ل: يمازج.

١٧٣٦ ب: اعتواء. اعتوروا الفكرة تداولوها فيما بينهم. المعجم الوسيط، مادة "ع و ر".



موافقتها للذات الجامعة قد تخرم أحكام الاسم المقدّر بمخالفة ترتيبه حرماً يُزيل مخالفة الذات المقدّسة، لأنّ رجوع الأشياء كلّها إلى أحكام الذات، ﴿وَاللَّهُ غَالِبٌ عَلَىٰ أَمْرِهِ﴾ [يوسف، ٢١/١٢]، وعالم الخلق والأمر مغلوب له غالباً هو مقتضى الذات.

وهذا الذّكر يُلقيه الشيخُ [١٦٤/ظ] لأهل الإعراض ١٧٣٧ عن حكمة الحكيم فيجمعهم إليه.

### سورة الشعراء اسمٌ واحد:

#### [١٠١] اسمه الشافي عمّت بركته

انفرد به البيهقي، ١٧٣٨ وشاهده من سورة الشعراء قوله تعالى: ﴿وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ﴾ [الشعراء، ٨٠/٢٦]، والشافي خلافُ المُمرض، والشفاء والمرض متقابلان، والمشهور أنّها في أبدان الإنسان، وبالعموم الحيوان، والحق أنّ المرض والشفاء أعمّ؛ فإنّ المرض هو خروج البدن عن الاعتدال وعن عَرَضِهِ الذي يتردّد فيه صحّة كلّ بدنٍ بحسبه، هذا ١٧٣٩ في الخصوص، وفي العموم هو خروج كلّ موجودٍ عن الاعتدال الخاصّ به، وعن عَرَضِهِ الذي يتردّد فيه، ١٧٤٠ فيكون الشفاء رجوعَ البدن أو الموجود إلى ما خرج بالمرض عنه، فيدخل الأمران في الموجودات بأسرها: ما كان منها يعمّ الجسم الكليّ، وما كان منها يعمّ الطبيعة أو الطبائع، وما كان منها يعمّ الموادّ وصُورَها، وما كان منها يعمّ النفوس والعقول ولواحقها من الإدراكات [١٦٥/و] والآراء.

١٧٣٧ ل: الإعراب.

١٧٣٨ الأسماء والصفات ٢١٩/١.

١٧٣٩ ب + هذا.

١٧٤٠ ق - فيه.

وَمَا يَعْمُ الْجِسْمَ الْكَلِّيَّ حركات الأفلاك، فَإِنَّ لَهَا خُرُوجًا مَا يَقْتَضِيهِ تَنَاهِي أَجْرَامِهَا وَقُوَاهَا، وَكُونِهَا مُحَدَّثَةٌ بَعْدَ أَنْ لَمْ تَكُنْ خِلَافًا لِزَاعِمِي أَرْزَلِيَّتِهَا، وَلَعَلَّ خُرُوجَهَا الْمَذْكُورَ هُوَ الَّذِي اقْتَضَى اخْتِلَالَ مَا وَجَدُوهُ قَدْ انْخَرَمَ ١٧٤١ من مقتضيات الإرصَاد في المَدَد الطَّوَال، وَهُوَ مِنَ الْأَمْرَاضِ.

وَإِذَا عَرَفْتَ عَمُومَ الْمَرَضِ فَاعْرِفْ فِي مَقَابِلَتِهِ مَوَاقِعَ تَصَرَّفِ الْأَسْمِ الشَّافِي فِي عَوْدِ مَا خَرَجَ عَنِ الْإِعْتِدَالِ إِلَى الْإِعْتِدَالِ. ١٧٤٢ وَاللَّهُ تَعَالَى هُوَ الشَّافِي فِي ذَلِكَ جَمِيعِهِ.

### سورة النمل اسمٌ واحدٌ:

#### [١٠٢] اسمه الكريمُ جَلٌّ وَعَلَا

مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ بَيْنَ الْأَثْمَةِ الثَّلَاثَةِ، ١٧٤٣ وَشَاهِدُهُ فِي سُورَةِ النَّمْلِ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿إِنَّ رَبِّيَ غَنِيٌّ كَرِيمٌ﴾ [النمل، ٤٠/٢٧]، وَالْكَرِيمُ هُنَا بِمَعْنَى الْمَكْرِمِ مِثْلَ السَّمِيعِ بِمَعْنَى الْمَسْمُوعِ، وَهُوَ أَوْلَى مِنْ جَعَلِ الْكَرِيمِ هُنَا أَنَّهُ الْمَقَابِلُ لِلتَّيْمِ، فَإِنَّ الْحَقَّ تَعَالَى يُنَزِّهُ عَنْ هَذِهِ الْمَقَابِلَةِ؛ إِذْ لَا يُتَوَهَّمُ فِيهِ قَبُولُ وَصْفِ اللَّوْمِ، فَيُرْفَعُ ذَلِكَ التَّوَهَّمُ [١٦٥/ظ] بِوَضْعِ اسْمِ الْكَرِيمِ عَلَيْهِ تَعَالَى، فَإِذَا قُلْنَا: إِنَّهُ بِمَعْنَى الْمَكْرِمِ فَيَكُونُ مِنْ جَمَلَةِ كَرَمِهِ إِعْطَاءُ الْكِرْمَاءِ وَصَفًا هُوَ الْكِرْمُ الْمَقَابِلُ لِللُّؤْمِ.

وَاعْلَمْ أَنَّ الْوَصْفَيْنِ لَهُ تَعَالَى إِذْ كَانَ مَعْطِيَهُمَا أَعْنِي الْمَكْرِمَ وَالْكَرْمَ الْمَقَابِلَ لِللُّؤْمِ لِكُونِهِ مَوْجِدُهُمَا، وَلَيْسَ الْمَكْرِمُ غَيْرُهُ عَزَّ وَجَلَّ، ﴿وَمَنْ يُهِنِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ مُكْرِمٍ﴾ [الحج، ١٨/٢٢]، كَمَا أَنَّ مِنْ يُكْرِمُ فَمَا لَهُ مِنْ مُهِينٍ، وَأَوَّلُ إِكْرَامِهِ عَزَّ وَجَلَّ لَخَلْقِهِ بَأْنَ خَلْقِهِمْ، ثُمَّ بَأْنَ أَمْدَهُمْ بِالْبَقَاءِ مَدَّةً، وَاسْتَأْثَرُ بِدَوَامِهِ وَحَدَّهُ، وَأَكْرَمَ مَنْ أَكْرَمَ بِتَمَامٍ مَا هُوَ أَكْمَلُ مِنْ غَيْرِهِ، وَكَرَّمَ بَنِي آدَمَ وَرَزَقَهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ، ثُمَّ أَكْرَمَ بَعْضَهُمْ بِالْإِيمَانِ، وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ فِي السَّلُوكِ إِلَى الْعِرْفَانِ، وَاخْتَصَّ الْخَوَاصَّ وَخَوَاصَّ الْخَوَاصَّ إِلَى الْقَطِيبِيَّةِ، فَيَقِفُ الْعَمَلُ وَيَنْتَقِعُ الْأَمَلُ لَا بِالْيَأْسِ؛ بَلْ بِبَلُوغِ مَا لَا يَأْخُذُهُ الْحَصْرُ وَالْقِيَاسُ، قَالَ بَعْضُهُمْ:

١٧٤١ ق: فلا يخرم.

١٧٤٢ ق - إلى الاعتدال.

١٧٤٣ الأسماء والصفات ١/٣٤٩؛ والمقصد الأسنى ١٠٥؛ وشرح أسماء الله ١١٧.

أصبحتُ لا أملاً ولا أمنيَّةً أرجو ولا موعودةً أتربُّ ١٧٤٤

### سورة القصص اسمٌ واحدٌ

[١٠٣] اسمه المحسن تبارك اسمه

[١٦٦/و] انفرد به أبو الحكم، ١٧٤٥ وشاهده من سورة القصص قوله تعالى: ﴿وَأَحْسِنَ كَمَا

أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ﴾ [القصص، ٧٧/٢٨]. وإحسان الحق تعالى لا ينحصر، أمّا أوّلاً فلأنّ كلّ إحسانٍ صدرَ عن مُحسنٍ فهو خلقه وإيجاده، فهو المحسنُ به.

وأما ثانياً فلأنّ كلّما يُتوهم أنّه إساءةٌ فله ١٧٤٦ فيه لطفٌ، فمن ذلك اللطف ما يُدرِّك، ومنه ما لا يُدرِّك، ومنه ما يُعجِّل، ومنه ما يُؤجِّل، ومن عرف أنّ مراد الحقّ تعالى بكلّ موجودٍ إنّما هو مصلحته عرف صحّة ١٧٤٧ هذا، حتّى أنّ أهل النار لهم في دخولها مصلحةٌ لا يعرفها الناسُ، ولولا ذلك لَمَا كانوا -إذا عمّت الرحمة- لو خيِّروا في الانتقال إلى الجنة لرجحوا نعيمَ النار على نعيمِ الجنة، فلم يختاروا الانتقال، وذلك حينَ غلبت الرحمة على الغضب بمضمون قوله: "غلبت رحمتي غضبي"، ١٧٤٨ فالإحسان عامٌّ لا يتناهى، ولا يمكن حصره.

وذكر هذا الاسم الشريف يوجب الأُنس، ويُسرِّعُ بالفتح، ويُداوى به المریدُ من رُعبِ عالمِ الجلال، ويصلُّحُ للعوامِّ إذا أريد منهم تحصيلُ مقامِ التوكل.

### سورة الروم [١٦٦/ظ]

[١٠٤] اسمه المبدئ تبارك وتعالى

١٧٤٤ ديوان عبد القادر الكيلاني ٧٩.

١٧٤٥ شرح أسماء الله ٥٤٢.

١٧٤٦ ل - فله.

١٧٤٧ ق ل: صحته.

١٧٤٨ سبق تحريجه.

متفق عليه بين الأئمة الثلاثة، ١٧٤٩ وشاهدُه من سورة الروم قوله تعالى مجده: ﴿وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ  
 الْخَلْقَ﴾ [الروم، ٢٧/٣٠]، وَيُبْدِئُ وَيَبْدَأُ بمعنى واحدٍ يَفْعُلُ، وَأَمَّا (يُبْدِيهِ) إِذَا أَظْهَرَ فَهُوَ غَيْرُ مَهْمُوزٍ، فَاَلْمَبْدِئُ  
 هُنَا بِمَعْنَى الْخَالِقِ، وَهُوَ خَطَابٌ فِيهِ تَنْزُّلٌ إِلَى أَفْهَامِ أَهْلِ الْحِجَابِ؛ إِذْ هُوَ الظَّاهِرُ عِنْدَ أَهْلِ الشُّهُودِ، وَمَدَارِكُ  
 الْعُقُولِ مِنْ حَيْثُ مَا هِيَ مُفَكَّرَةٌ لَا تَعْقِلُ إِلَّا الصَّانِعُ وَالْمَصْنُوعُ، وَبِذَلِكَ وَقَعَ الْخِطَابُ الْإِلَهِيُّ، وَسَاءَتْ  
 الطَّوَائِفُ تَحْتَ قَهْرِ حِجَابِيَّةِ احْتِيَاجِ الْمَصْنُوعِ إِلَى الصَّانِعِ، حَتَّى يَقُولُونَ: إِنَّ هَذِهِ الْمَسْأَلَةَ ضَرْوِيَّةٌ بَدِيئِيَّةٌ،  
 وَعِنْدَ احْتِيَاجِ أَهْلِ الْاِسْتِعْدَادِ الْكَامِلِ إِلَى التَّجْرِيدِ فِي طَلْبِ التَّفْرِيدِ، وَالْعَمَلِ بِالْعِزْمِ الشَّدِيدِ عَلَى تَحْصِيلِ  
 الْأَذْوَاقِ وَالْمُوَاجِدِ يَقَاسُونَ فِي الْخِلَاصِ مِنْ هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ تَمَرُّقَ الْقُلُوبِ وَتَفَتَّتَ الْكِبُودِ، فَيَصْقَلُونَ بِالرِّيَاضَةِ  
 مِرَائِي الْعُقُولِ، فَتَحْكُمُ الْعُقَايِدُ عَلَى عَقُولِهِمُ الصَّقِيلَةَ فَيَتَجَلَّى عَلَيْهِمُ افْتِقَارُ الْمَصْنُوعِ إِلَى الصَّانِعِ، فَيَضِيعُ مَا  
 تَاجَرُوا فِيهِ مِنْ تِلْكَ الْبِضَائِعِ، وَيُنْحَجِبُ عَنْهُمْ [١٦٧/و] الْاِسْمُ الْمَعْطَى وَيُظْهِرُ لَهُمْ جَلَالَ الْقَهْرِ مِنَ الْاِسْمِ  
 الْمَانِعِ، فَلَا يَرُونَ إِلَّا ﴿ظُلْمَتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ﴾ [النور، ٤٠/٢٤].

وَكَلَّمَا طَلَبُوا اِسْمَاءَ الْخِلَاصِ نَكَّصَ بِهِمُ الْعُقْلُ الْمَحْجُوبُ إِلَى الْاِنتِقَاصِ، فَتَمَرَّ الْأَزْمَانُ الطَّوَالَ، وَهُمْ  
 لَا يَظْفَرُونَ بِطَيْفِ الْخِيَالِ، وَكَلَّمَا تَوَعَّلُوا فِي الْعِبَادَةِ وَالْوَرَعِ وَلِزُومِ الْجَوَامِعِ وَالْجَمْعِ عَلَقَ بِهِمْ حُبُّ الْأَعْمَالِ،  
 وَافْتَخَرُوا - وَهُمْ عُلَمَاءُ ١٧٥٠ عَامِلُونَ - افْتِخَارَ الْجَهَّالِ، وَكَيْفَ لَهُمُ الْبَقَاءُ، ١٧٥١ وَهُمْ مُتَوَجِّهُونَ ١٧٥٢ إِلَى  
 الْفَنَاءِ، وَكَيْفَ يَحْمَدُونَ الشُّرَى، وَنَفُوسُهُمْ تَسْمَعُ وَتَرَى، هِيَاهُ لَا يَعْلَقُ الْقَلْبُ بِالْحَقِّ، وَفِي وَجُودِهِ بَقِيَّةٌ ١٧٥٣

١٧٤٩ الأسماء والصفات ١/١٨٤؛ والمقصد الأسنى ١١٦؛ وشرح أسماء الله ٤٢٥.

١٧٥٠ ب + علماء.

١٧٥١ ق ل: بالفناء.

١٧٥٢ ب: يتوجهون.

١٧٥٣ ق: نفسه.

شعورٍ بعالم الخلق، وسببُ حرمانهم وتضييعُ زمانهم أنهم أهل أغراضٍ في طلب نعيم الجنان، وطلبِ الخلاص من النيران، والطَّمَع طَبَع، وكيف يَظْفَرُ<sup>١٧٥٤</sup> بالحقِّ صاحبُ غرضٍ في العَرَضِ.

### [١٠٥] اسمه المعيدُ تبارك وتعالى

اتفق عليه الأئمة الثلاثة،<sup>١٧٥٥</sup> وشاهدُه من سورة الروم قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ﴾ [الروم ٢٧/٣٠]. ومعنى يُعِيدُهُ: إلى الحال [١٦٧/ظ] التي كان عليها، وهو أنه تعالى أبادهم منه، وفيه يعيدهم، خلق السموات والأرض جميعاً منه، و﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ﴾ [الأعراف، ٢٩/٧]. وفي شهود الوقفة ما صدروا حتّى يرجعون، هم أفعاله، وأفعاله من صفاته، وصفاته من ذاته.

وهذا الاسم يلقيه الشيخ لمن يريد أن يجبهه إذا خاف عليه من الكشف أن يتولّه.

### سورة الأحزاب اسمٌ واحدٌ:

### [١٠٦] اسمه الطاهر جلّ جلاله

انفرد به أبو الحكم،<sup>١٧٥٦</sup> وشاهدُه من سورة الأحزاب قوله تعالى: ﴿وَيُطَهِّرُكُمْ تَطْهِيراً﴾ [الأحزاب، ٣٣/٣٣]، والطاهر في ذاته المقدّسة هو المطهّر سبحانه، والطهارة والتقديس واحدٌ، فالطاهر بمعنى القدّوس تعالى، وطهارته هو أن ليس معه غيره.

وهذا الاسم يلقيه الشيخ لمن غلبت عليه العقيدة، وانفتح له الظاهر فيرُدّه إلى التنزيه.

### سورة سبأ اسمان:

### [١٠٧] اسمه الفتح تعالى

<sup>١٧٥٤</sup> ل: يظهر.

<sup>١٧٥٥</sup> الأسماء والصفات ١/١٨٤؛ المقصد الأسنى ١١٦؛ وشرح أسماء الله ٤٢٥.

<sup>١٧٥٦</sup> شرح أسماء الله ١٣٤.

[١٦٨/و] اتفق عليه الإمام الغزالي وأبو بكر البيهقي،<sup>١٧٥٧</sup> وشاهده من سورة سبأ قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الْفَتَّاحُ الْعَلِيمُ﴾ [سبأ، ٢٦/٣٤]. والاسم الفتح بمعنى الفاتق، وقد تقدّم الكلام عليه، وهو أنه يفتح صور العالم في جوهر النور، فيكون مستوياً على كل مراتب الظهور. وذكر هذا الاسم يسرع الفتح.

### [١٠٨] اسمه العلام تبارك وتعالى

انفرد به البيهقي،<sup>١٧٥٨</sup> وشاهده من سورة سبأ قوله تعالى: ﴿يَقْدِفُ بِالْحَقِّ عِلْمُ الْغُيُوبِ﴾ [سبأ، ٤٨/٣٤]. والعلام بمعنى العليم، وهو بمعنى العلم، وعلمه ذاته، وعلم كل عالم هو علمه في مراتب ظهوراته، وكل موجود هو عالم علماً ما بالذات.

وأما الجهل فأحكامه من أحكام النسب والإضافات ومن علوم الأشياء خواصها التي في ذاتها، والطبيعيون والأطباء يرون طبائع المعادن والنبات والحيوان، فمنافع الأشياء ومضارها هو سلوك منها في التأثير على طريقة علمها الذاتي، وهي تنطق عنه بلسان الحال، والإنسان يعبر عن نطقها بالمقال،<sup>١٧٥٩</sup> فعلم كل شيء [١٦٨/ظ] هو علم العلام.

وذكر هذا الاسم ينبّه من الغفلة، ويحضّر القلب مع الرب، ويعلم الأدب في المراقبة، فيتأكد الأنس عند أهل الجمال، ويتجدد الخوف والهيبة عند أهل عالم الجلال.

سورة فاطر اسم واحد:

### [١٠٩] اسمه الشكور تعالى

<sup>١٧٥٧</sup> الأسماء والصفات ١/١٦١؛ المقصد الأسنى ٨٠.

<sup>١٧٥٨</sup> الأسماء والصفات ١/١٢٤.

<sup>١٧٥٩</sup> ب: بالمقام.

اتفق عليه الأئمة الثلاثة، ١٧٦٠ وشاهده من سورة فاطر قوله تعالى: ﴿إِنَّهُ عَفُورٌ شَكُورٌ﴾ [فاطر، ٣٥/٣٠]، والشكور بمعنى المشكور كما ورد الحلوبة ١٧٦١ بمعنى المحلوبة ١٧٦٢، ويجوز أن يشكر نفسه عن عبده بمعنى أنه يُثبِّه ثوابَ الشاكرين.

إذا عَلِمَ عجزه عن الشكر فهو شكورٌ، وفي تجليات أهل المعارف يروونه قائماً بالشكر في شكرٍ كلِّ شاكرٍ حتَّى في شكر العبيد بعضهم لبعضٍ ذلك من توحيد الفعل، فلا شكورَ عندهم غيره تعالى.

وهذا الذكر من الأذكار المختصّة بالخاصّة أهل الوصول.

سورة غافر أربعة أسماء:

[١١٠] اسمه الغافر جلّ جلاله

[١٦٩/و] خرّجه البيهقي، ١٧٦٣ وهو بمعنى الغفور، وشاهده من سورة غافر، قوله تعالى: ﴿غَافِرٍ

الذَّنْبِ﴾ [غافر، ٤٠/٣]، والغفرُ السترُ، وقد مرّ الكلامُ على الاسم الغفور، وأحسنُ مواقع الغفران أن يسترَ الحقّ تعالى عن لطيفة عبده المدركة رؤية غيره تعالى.

واعلم أنّ المشايخ لا يُلقون هذا الذكر إلا لعوامّ التلاميذ، وهم الخائفون من عقوبة الذنوب، وأمّا من يصلح للحضرة فذكر مغفرة الذنب تُورث عندهم الوحشة، وكذلك ذكرُ الحسنة توجب رعونةً تتجدد للنفس نسبةً المنّة على الله تعالى بخدمته في الطاعة، وضرر ذكر الحسنة أكثر من ضرر ذكر السيئة. والله أعلم.

[١١١] اسمه ذو الطَّوْلِ تعالى

---

١٧٦٠ الأسماء والصفات ١/١٧٨؛ المقصد الأسنى ٩٥؛ وشرح أسماء الله ٥٣٧.

١٧٦١ ل: الحكومة.

١٧٦٢ ل: المحكوم به.

١٧٦٣ الأسماء والصفات ١/١٤٨.

انفرد به أبو الحكم، ١٧٦٤ وشاهده من سورة غافر قوله تعالى: ﴿شَدِيدِ الْعِقَابِ ذِي الطَّوْلِ﴾ [غافر، ٣/٤٠]، والطَّوْلُ الفضل، و﴿فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ﴾ [الحديد، ٢١/٥٧]، ومن فضل الله علينا الإسلام، ثم الإيمان، ثم الإحسان، ثم السكينة، ثم الاستقامة، ثم التصوّف، ثم العرفان، [١٦٩/ظ] ثم الوقفة، ثم التحقق بالمراتب، ثم الخلافة.

وهذا الذكر فيه إسراعٌ بالفتح.

### [١١٢] اسمه الرفيع تعالى

انفرد به أبو الحكم، ١٧٦٥ وشاهده من سورة غافر، قوله تعالى: ﴿رَفِيعِ الدَّرَجَاتِ﴾ [غافر، ١٥/٤٠]، يجوز أن يكون الرفيع بمعنى الرافع مثل القدير بمعنى القادر، ويجوز أن يراد بالارتفاع الذي هو العلوّ القهر كما قال تعالى: ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ﴾ [الأنعام، ١٨/٦]، ومعنى الرفعة هي معنويّة الرتبة المختصّة بالربوبيّة، وتقابلها مرتبة العبودية، وجميع الحضرات فيها ربوبيّة في مقابلة عبوديّة. فالإشارة بالارتفاع إلى خصوصيّة الربويّة، وظهوره تعالى بصفات عبيده في أسائه الحسنی، فيه تأنيس لأهل العرفان برويته في حضرات تنزّله وتدليّه، وقيامه بالظهورات الجزئية في حيث رأوه منها، فعرفوه فإنما ظهر سواه.

وهذا الاسم الكريم يلقيه الشيخ لمن غلبَ عليه القرب حتّى كاد أن يتولّه.

### [١١٣] اسمه ذو العرش

١٧٦٤ شرح أسماء الله ٥٦٦.

١٧٦٥ شرح أسماء الله ١٠٤.



[١٧٠/و] انفرد به أبو الحكم، ١٧٦٦ وشاهده من سورة غافر، قوله تعالى: ﴿ذُو الْعَرْشِ يُلْقِي  
الرُّوحَ﴾ [غافر، ١٥/٤٠]، العرش سريراً الملك، وهو هنا العز، لأن العرب يقول: "ثَلَّ عَرْشَهُ" أي ذهب عزّه،  
فهو بمعنى العزيز ذي العزّ الذي لا يُضَامُ. ١٧٦٧

واعلم أنّه أن العرش إذا اعتبر بمعنى العزيز كان من تجليات الاسم الظاهر، وبمعنى ما ناسبه من  
الاسم القاهر، وفيه شهوؤٌ يسهّل على أهل الكشف تجرّب المتجبرين وعلو عروش الملوك من المخالفين  
والموافقين للزوم التجلي في نظرهم، وانغمار المراتب كلّها بالحقّ تعالى عندهم.

وهذا الاسم الكريم يلقيه الشيخ لمن غلب عليه التنزيه فتعدل به ويأنس بالتجليات الظاهرة.

#### سورة الحجرات اسم واحد:

#### [١١٤] الممتحن جلّ جلاله

انفرد به أبو الحكم، ١٧٦٨ وشاهده من سورة الحجرات قوله تعالى: ﴿أَمْتَحَنَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ لِلتَّقْوَى﴾  
[الحجرات، ٣/٤٩]، والامتحان الاختبار ويُعبّر عنه بالمنتقم إذا أريد بالمحنة المصيبة.

وهذا الاسم الكريم من [١٧٠/ظ] خواصّه أن يستعمل معناه المشايخ أهل التربية تلاميذهم بما  
يخبرون به استعداداتهم ليعرفوا أي طريق يسلكون بهم فيه إلى الله عزّ وجلّ، ولا يلقونه في الخلوة إلا لمن  
أصاب ١٧٦٩ بلوى ١٧٧٠، فهو يذكره بربه عزّ وجلّ.

#### سورة والذاريات اسمان:

#### [١١٥] اسمه الرزاق شمل جوؤه

١٧٦٦ شرح أسماء الله ٢٥٨.

١٧٦٧ الضيم: هو كالقهر والاضطهاد. يقال ضامه يضيّمه ضيماً. والرجل المضيّم: المظلوم. مقاييس اللغة، مادة "ض ي م".

١٧٦٨ شرح أسماء الله ٥٤٥.

١٧٦٩ ق: أصابته.

١٧٧٠ ق - بلوى.

اتفق عليه الغزالي والبيهقي،<sup>١٧٧١</sup> وشاهدُه من سورة الذاريات ﴿إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ﴾ [الذاريات، ٥٨/٥١]، وصيغة فعّالٍ فيه للمبالغة، وتحققه في الخارج بوجود<sup>١٧٧٢</sup> المرزوق،<sup>١٧٧٣</sup> وهو من أتباع الاسم الرحمن، ومن توابع الرزاق الاسم المعطي، والجوادُ والمحسنُ من أتباع الاسم المعطي، لأنَّهما أخصَّ منه، وليس الأعمُّ تابعاً للأخصَّ في الوجود في ذوق أهل الله تعالى خلافاً لمن عكس الأمر. والرزق: فرزقُ العقول الشهود، ورزق النفوس العلوم، ورزق قابل الجسم الصُّور، ورزق الأجسام الغذاء، والغذاء في الأفلاك الحركة، وفي الأركان الاستحالة بعضها إلى بعض، وفي المولّدات لطائف الأرض بمشاركةٍ من لطائفها، وهي الثلاثة الأركان [١٧١/و] ويتنوع الغذاء الجسماني بحسب قابليّة المغتذي.

وذكر هذا الاسم الكريم في الخلوة يصلح لكل الطوائف وأرباب المراتب. والله أعلم.

#### [١١٦] اسمه المتين

اتفق عليه الأئمة الثلاثة،<sup>١٧٧٤</sup> وشاهدُه من سورة الذاريات، قوله تعالى: ﴿ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ﴾ [الذاريات، ٥٨/٥١]. اعلم أنّ المتين هو الصُّلب، وهو هنا مجاز يُعبّر به عن القوّة الشديدة، والحقّ تعالى متين، أي صلبٌ لكنّ الصلابة منه تعالى أن لا ينقهر لشيءٍ غيره؛ لأنّه ﴿الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ﴾ [الذاريات، ١٨/٦]، وله الحجّة البالغة والكلمة الواجبة، وقهرٌ كلّ قاهرٍ له تعالى؛ لأنه الظاهر بالقهاريّة وحده عزّ وجلّ حتّى من كونه منفعلاً انفعالاً يفعل في الفاعل، فهو يستأثر بالأحكام وتكون من غيره قبيحة فتحسُن إذا أضيفت إليه تعالى؛ لأنّ القبح عارضٌ، والشرّ ليس في الأصل، والقبح من الشرّ.<sup>١٧٧٥</sup>

<sup>١٧٧١</sup> الأسماء والصفات ١/١٧١؛ والمقصد الأسنى ١٢٣.

<sup>١٧٧٢</sup> ق: فوجود.

<sup>١٧٧٣</sup> ق ل: الرزق. ب + فوجود الرزق.

<sup>١٧٧٤</sup> الأسماء والصفات ١/١١٧؛ والمقصد الأسنى ١٢٣؛ وشرح أسماء الله ٤٧٥.

<sup>١٧٧٥</sup> ب + ومن هذا قول القائل: يُكْمَلُ نُقْصَانُ الْقَبِيحِ جَمَالَهُ فَمَا تَمَّ نُقْصَانٌ وَلَا تَمَّ بِأَشِعُّ

فكُلُّ من رأيتَ فيه مِتَانَةً، أو كَلُّ ما رأيتَ فيه مِتَانَةً، فهو من المِتين الحَقِّ [١٧١/ظ] جَلَّ جلاله،  
والمِتانَة مبالِغَةٌ في القوَّة، ومنه قوله ﷺ: "إنَّ هذا الدينَ مِتينٌ فأوْغِلوا فيه برفقٍ، فإنَّ المِبتَّ ١٧٧٦ لا ظهراً  
أَبقى ولا أرضاً قَطَعَ" ١٧٧٧ ومِتانَةُ الدينِ من مِتانَة الدِيانِ تعالى.

وهذا الذكر يضرُّ أربابَ الخلوة ويَنفَع أهلَ الاستهزاء بالدِّينِ، ويردُّهم بطولِ ذكره إلى الخشوع  
والخضوع. والأسماءُ كُلُّها لها خواصٌّ، والمسلكون من الشيوخ يعرفون ذلك. والله أعلم.

### سورةُ الطَّورِ اسمٌ واحدٌ:

#### [١١٧] اسمه البرُّ تبارك وتعالى

متفقٌ عليه بين الأئمَّة الثلاثة، ١٧٧٨ وشاهدُه من سورة "وَالتَّوْرِ" قوله تعالى: ﴿إِنَّهُ هُوَ الْبَرُّ  
الرَّحِيمُ﴾ [الطور، ٢٨/٥٢]، والبرُّ هنا هو الذي أولى البرَّ رحمةً منه، فالبرُّ من خواصِّ الاسمِ الرحيمِ، الراجع إلى  
الرحمن تبارك وتعالى.

وذكرُ هذا الاسمِ يُعطي الأُنسَ ويُسرِّع بالفتح الجزئي؛ لا التوحيد. والله أعلم.

### سورة النجم اسم واحد: [١٧٢/و]

#### [١١٨] اسمه المغني تعالى

اتفق عليه الغزاليُّ والبيهقيُّ، ١٧٧٩ وشاهدُه قوله تعالى: ﴿وَأَنَّهُ هُوَ أَعْنَى وَأَقْنَى﴾ [النجم، ٥٨/٥٣]،  
ويرجع إلى الاسمِ الوهابِ والاسمِ الرحمنِ المستولي على مراتبه، ويستلزم الاسمَ الغنيَّ، لأنَّ إِنَّمَا يُغْنِي مَنْ هُوَ  
الغنيُّ.

---

١٧٧٦ "فإنَّ المِبتَّ لا أرضاً قطع ولا ظهراً أبقى" يقال للرجل إذا انقطع به في سفره وعطبت راحلته: قد انبتت، من البتَّ:  
القطع، وهو مطاوع بتَّ يقال بتَّه وأبتَّه. يريد أنه بقي في طريقه عاجزاً عن مقصده لم يقضِ وطَّره: وقد أعطبَ ظهْرُه".  
النهاية لابن الأثير، ١/٩٢.

١٧٧٧ أحمد في المسند ٤/٣٤٦؛ والبيهقي في السنن الكبرى ٣/٢٧.

١٧٧٨ الأسماء والصفات ١/١١٥؛ والمقصد الأسنى ١١٤؛ وشرح أسماء الله ٣٩٩.

وذكرُ هذا الاسم نافعٌ لمن طلب التجريدَ فلم يقدرُ عليه. والله أعلم.

### سورة الرحمن اسمان:

#### [١١٩] اسمه ذو الجلال تعالى

متفقٌ عليه بين الأئمة الثلاثة، ١٧٨٠ وشاهدُه قوله تعالى: ﴿وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ﴾ [الرحمن، ٢٨/٥٥]، ومعناه ذو العظمة بطريق الهيبة والقهر أيضًا، وهو يعدلُ ثلثَ معاني الأسماء، فإنَّ عالمَ الجلال يقابل عالمَ الجمال، ويليهما عالمُ الكمال.

ويصلحُ في الخلوة لأهل غلبة الغفلة. والله أعلم. [١٧٢/ظ]

#### [١٢٠] اسمه ذو الإكرام تعالى

متفقٌ عليه أيضًا، ١٧٨١ وشاهدُه قوله تعالى: ﴿وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ [الرحمن، ٢٨/٥٥]، ومعنى الإكرام مُعطي الكرم الذي به يقال: "إن فلانًا كريم"، والكرم أعمُّ من الجود، فإن اعتبرت معنى أنَّ الكرم هو الحسبُ والشرفُ، فهو للاسم الخالق وإلا كان للرازق.

وذكرُه في الخلوة يُعطي الأُنس ويبطئ بالفتح. والله أعلم.

### سورة الحديد أربعة أسماء:

#### [١٢١] اسمه الأوَّل جَلِّ ثنَّاءُه

متفقٌ عليه بين الثلاثة، ١٧٨٢ وشاهدُه قوله تعالى: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ﴾ [الحديد، ٣/٥٧]. قال العلماء: "هو الذي لا سابق له في وجوده"، والحق أنَّ الأوَّلِيَّة اعتبارُ أنه ١٧٨٣ عنه ١٧٨٤ صدورُ الموجودات، فهو السابق لها، فإنَّ اعتبارُ هذا العالم الذي نحن فيه، فقد كان ولا شيء معه، ثمَّ خَلَقَ الخَلْقَ.

١٧٧٩ الأسماء والصفات ١/١٣٤؛ والمقصد الأسنى ٦١.

١٧٨٠ الأسماء والصفات ١/١٣٤؛ والمقصد الأسنى ٦١؛ وشرح أسماء الله ٤٩٠.

١٧٨١ الأسماء والصفات ١/٣٧؛ والمقصد الأسنى ١٢١؛ وشرح أسماء الله ٦١.

ويَنفَع هذا الاسم في سرعة الفتح. والله أعلم.

### [١٢٢] اسمه الآخر تعالى

[١٧٣/و] متفقٌ عليه، ١٧٨٥ وشاهدهُ قوله تعالى: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ﴾ [الحديد، ٣/٥٧]. والمرادُ أنَّ

بقاءه لا إلى نهايةٍ، وفيه معنى الوارث والباقي، وبمضايقة ١٧٨٦ الآخريَّة للأوليَّة بثبوت لام العهد، فلا شيءَ معه، فيكف بثبوتِ لام الجنس، ويَدُلُّ عليه مُضايقتُهما ١٧٨٧ للاسمين الظاهر والباطن، فلا شيءَ غيرُهُ.

وذكرُهُ في الخلوة يُعطي الزهدَ فيما سواه تعالى. والله أعلم.

### [١٢٣] اسمه الظاهر تقدُّس وعلا

متفقٌ عليه بينهم، ١٧٨٨ وشاهدهُ قوله تعالى: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّهْرُ﴾ [الحديد، ٣/٥٧]. ومن شهد

هذا الاسمِ علمَ أنَّ ما ظهرَ غيرُهُ في أطوارٍ غيرِ متناهيةٍ بطريق استغراق الظهور، ولا يُدرِكُه إلا مَنْ عينُه هي حقيقةُ النور فلا تُدرِكُه الأبصارُ، وهي أبصارُك، فاتركها له تَرَهُ.

وذكر هذا الاسمَ يَنفَع في السفر الثاني جدًّا. ١٧٨٩ والله أعلم.

### [١٢٤] اسمه الباطنُ شَمَلُ جُودِهِ

---

١٧٨٢ الأسماء والصفات ٣٧/١؛ المقصد الأسنى ١٢١؛ وشرح أسماء الله ٦١.

١٧٨٣ ب: اعتباراته.

١٧٨٤ ب ل: عند.

١٧٨٥ الأسماء والصفات ٣٧/١؛ المقصد الأسنى ١٢١؛ وشرح أسماء الله ٦٢.

١٧٨٦ ق: وبمضايقته.

١٧٨٧ ب ل: مطابقتها.

١٧٨٨ الأسماء والصفات، ٤٤/١؛ المقصد الأسنى ١٢١؛ وشرح أسماء الله ٦٣.

١٧٨٩ ب ل - جدًّا.

متفق عليه بينهم، ١٧٩٠ وشاهدته قوله تعالى: ﴿وَالْآخِرُ وَالْأَوَّلُ وَالْبَاطِنُ﴾ [الحديد، ٣/٥٧]. ومن شهد هذا الاسم علم أنه باطن [١٧٣/ظ] الأشياء كلها بسر القيومية، فإن الظاهر مضايقه، ١٧٩١ وليس بينهما فاصل في الخارج؛ بل مزية ذهنية، فهو واحد تعالى.

ويذكر هذا الاسم من غلب عليه تجلي الظاهر وخيف عليه الوكّه. والله أعلم.

### سورة الحشر تسعة أسماء:

#### [١٢٥] اسمه القدوس عزّ قدسه

اتفق على إيراد الأئمة الثلاثة، ١٧٩٢ ومنه يُشتق ١٧٩٣ التقديس الذي هو التطهير، والقدس الطهر، وهو في حقه تعالى تنزيه ١٧٩٤ عن الشريك في الذات ١٧٩٥ والوصف والقول والفعل، وفي ضمن هذه النزاهة معنى أنه ليس معه غيره من حضرة وقفه الوقفة ١٧٩٦ وفي حضرة المعارف، فالتقديس التطهير لأهل الشهود الجزئي بالتجليات التي تمحو منهم ما انتهى التجلي إليه من رسومهم، وذلك هو تطهيرهم وتكامل لهم الطهارة في آخر السفر الأول، وهو مقام الوقفة. ١٧٩٧ فالحق تعالى في الحضرة مقدس لهم، وفي مقام الوقفة يتعين أنه التنزيه الرافع للأغيار.

١٧٩٠ الأسماء والصفات ١/٩٦؛ المقصد الأسنى ١٢١؛ وشرح أسماء الله ٦٣.

١٧٩١ ب ل: مطابقه.

١٧٩٢ الأسماء والصفات ١/١٠٥؛ والمقصد الأسنى ٦٥؛ وشرح أسماء الله ١٥٢.

١٧٩٣ ق - يشتق.

١٧٩٤ ب ل: تنزه.

١٧٩٥ ل: والذات.

١٧٩٦ "قوله: "الوقفه هي وقفه الوقفة". ومعناه أن المعتبر في شهود الوقفة هو جانب الوجه الخاص الذي معناه سلب الأغيار بالكلية حتى رسم مقام الوقفة نفسه؛ فإنه بذهاب رسم مقام الوقفة نفسه يصير الشهود هو في مقام وقفه الوقفة، فإذن قوله: "الوقفه وقفه الوقفة"، أي الوقفة المعتبرة هي وقفه الوقفة التي هي اعتبار فناء الرسوم بالجملة حتى رسم الوقفة." شرح مواقف النفري للعلف التلمساني ١٥١.

١٧٩٧ "الوقفه هي مقام فناء ذات الطالب في ذات المطلوب وسُميت وقفه للوقوف فيها عن الطلب، وهي نهاية السفر الأول

وأما في حضرة العلم، وهو مقامُ الحجاب، فالتنزيه يكون بالإيمان [١٧٤/و] لا بالعيان، وطوره النقلُ والعقلُ وما قالته العلماءُ في كُتُبهم يكفي، فإنَّ مقام العلم قد أكثر فيه العلماءُ بقدر مَبْلَغهم ١٧٩٨ من العلم.

وهذا الاسم الكريم يأمر المشايخُ بذكره لمن يكون دخل الخلوة، واعترضته شبهةُ أهل التجسيم والتشبيه، ولمن كانت عقيدته تُناسِب ذلك، فينتفعُ بذكر هذا الاسم انتفاعًا كثيرًا، ولا يأمر المشايخ رضوان الله عليهم غير هؤلاء بذكره، وخصوصًا من كانت عقيدته أشعريَّة، فإنه يُبعد عنهم الفتح، ويعوِّضهم المشايخُ عن ذكر الاسم القدوس بذكر الاسم القريب والرقيب والودود وشبه هذه الأسماء، فإنَّ ذكر هذه الأسماء الحسنَى هي أدويةٌ لأمراض القلوب ولا يُستعمل الدواء إلا في الأمراض التي يكون ذلك الاسم نافعًا فيها، وحيث يكون مثلاً الاسم المعطي نافعًا لمرض قلبٍ مخصوصٍ فلاسُم المانع ليس بمطلوبٍ فيه. وقسْ على هذا المعنى.

### [١٢٦] اسمه السلام تبارك وتعالى

[١٧٤/ظ] هذا الاسم الكريم اتفق على إيراده الأئمة الثلاثة أيضًا، ١٧٩٩ وشاهده من سورة الحشر قوله تعالى: ﴿الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ﴾ [الحشر، ٢٣/٥٩]، وفي التسمية إشعارٌ بتكثير السلام منه تعالى على أهل الخصوص من عباده مَنْ حَصَلَ له السلام منه تعالى، فقد سلِم من كلِّ محذورٍ. وإذا قال المؤمن لأخيه: "السلام عليك"، فإنَّما معناه سلامُ الله عليك، فالسلام كُلُّه من الله تعالى، فهو السلام، ومنه السلام، وإليه يعود السلام بحقيقة الوجدانية.

ومن خواصه لأهل السلوك أن يُفيدَهم الأُنسَ به تعالى إذا داوموا ذكره.

### [١٢٧] اسمه المؤمن تعالى

من الأسفار الأربعة، وأول هذا السفر هو فوق التصوِّف وآخره الوقفة"، شرح مواقف التنفري للعفيف التلمساني ١١٥.

١٧٩٨ ب: ما بلغهم.

١٧٩٩ الأسماء والصفات ١/٩٩؛ المقصد الأسنى ٦٧؛ وشرح أسماء الله ١٧٩.

هو مما اتفق عليه الأئمة الثلاثة، ١٨٠٠ وشاهده في سورة الحشر قوله تعالى: ﴿السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ﴾ [الحشر، ٢٣/٥٩]، وهو الذي يؤمن عباده من المخاوف يوم القيامة. قال تعالى: ﴿يَعْبَادِ لَا خَوْفَ عَلَيْكُمُ الْيَوْمَ﴾ [الزخرف، ٤٣/٦٨]، ويجوز أن يُلحظ فيه معنى التصديق لعباده الذين ﴿صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ﴾ [الأحزاب، ٣٣/٢٣]، ففي الاعتبار الأول يدخل فيه الحكيم والرحيم والواقي وما يناسب ذلك مما يؤمن الخائف، [١٧٥/و] وكل من آمن غيره من محوف، فإنه من فعل المؤمن تعالى؛ لأن أفعال العبيد هي تفاصيل فعله تعالى؛ إذ لا فاعل للخير غيره تعالى من جهة الاسم الرحمن، ولا فاعل لمقابله غيره تعالى من جهة اسمه الله.

وأما الاعتبار الثاني ومعناه المصدّق فكل تصديق في قول أو معناه هو منه تعالى، وهو الصادق والمصدّق؛ فإنه تعالى عند لسان كل قائل لا بمقاربة؛ بل عندية تختص بجلاله يرجع معناها إلى أنه وحده لا معه غيره.

وذكر هذا الاسم يصلح في الخلوة لمن استولى عليه مخاوف الخيال، ومن حكّم عليه رُعب الحال.

### [١٢٨] اسمه المهيمنُ تعالى

اتفق على إيراد الأئمة الثلاثة، ١٨٠١ وأصله آمن، فهو مؤيّمٌ ثم قُلبت الهمزة هاءً، وشاهده في سورة الحشر قوله تعالى: ﴿الْمُؤْمِنُ الْمُهَيَّمُ﴾ [الحشر، ٢٣/٥٩]. وفيه معنى ما قبله ومعنى الاسم المحيط، فيدخل في الأسماء كلّها وتدخل فيه الأسماء كلّها بالاعتبارات المرتبة اللاتقة بجلاله تعالى، وهو معنى الاسم الواحد والأحد، ١٨٠٢ [١٧٥/ظ] فإن الأحديّة هي مجرى الإحاطة في الوجود الحق إذا نُسب هذا

١٨٠٠ الأسماء والصفات ١/١٠٧؛ والمقصد الأسنى ٦٧؛ وشرح أسماء الله ١٩٨.

١٨٠١ الأسماء والصفات ١/١٠٧؛ والمقصد الأسنى ٦٩؛ وشرح أسماء الله ١٩٩.

١٨٠٢ ل: الأحد.



الاسم للاسم الرحمن عزّ وجلّ، وإذا نُسب للاسم الله كانت الهيمنة من جهة مرتبة المراتب وحقيقة الحقائق، وهي الإنسانيّة العلية<sup>١٨٠٣</sup> الغيبية التي لا يتناهى ظهور أحكامها في وجود الذات.

### [١٢٩] اسمه الجبّار تبارك وتعالى

اتفق على إيرادهِ الثلاثة،<sup>١٨٠٤</sup> وشاهده من سورة الحشر قوله تعالى: ﴿الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ﴾ [الحشر، ٥٩/٢٣]، فإنَّ حُمْلَ معناه على الجبر - الذي يُفهم منه مقابل الكسر - كان من أسماء الرّحمة، وإنَّ اعتُبر فيه معنى الجبروت - وهو القهر - كان من أسماء النّقمة.

وهذا الاسم الكريم يصلح أن يلقنه الشيخ في الخلوة لمن غلب عليه شهود الجمال، وخيفَ عليه من البسط الذي يجده أهل الطريق من تجلّي الاسم الباسط ومن رقائق جمال الحضرة الإلهية. ومقام المسيح ﷺ هو جامع معاني الجمال، فيقابل بذكر ما يُناسب مقام موسى ﷺ من معاني الاسم الجبّار، فإنَّ موسى ﷺ هو علمٌ على مقام الجلال والجبروت منه، فإذا ذكّر من حاله البسط هذا [١٧٦/و] الاسم عرّض له القبض، فيعتدل في سلوكه، فإنَّ الأسماء الإلهية أدويةٌ علل السالكين إلى الحضرة الإلهية.

### [١٣٠] اسمه المتكبر جلّ جلاله

ذكره البيهقي والغزاليّ، ولم يذكره أبو الحكم،<sup>١٨٠٥</sup> وشاهده من سورة الحشر معروفٌ، وهو مناسبٌ للاسم الجبّار، ويُذكر في الخلوة وغيرها لإعادة الهيئة إلى من غلب عليه البسط، وأحكامه ظاهرة في العالم ومرجعها إليه تعالى، لأنَّ الكبرياء له لا لغيره، فظهورها به منه في شهود الوحدانيّة، ولذلك يظهر من أهل الله تعالى في بعض الأحيان تعظيم المتكبرين من أهل الجاه في الدنيا،<sup>١٨٠٦</sup> وليس ذلك منهم طمعًا ولا خوفًا؛ بل لملاحظتهم معنى الكبرياء الإلهي الذي خلعه على من ظهر به، فأهل الله تعالى لا يرون سواه،

١٨٠٣ ل - العلية.

١٨٠٤ الأسماء والصفات، ١/٨٧؛ والمقصد الأسنى ٧١؛ وشرح أسماء الله ٢٢٢.

١٨٠٥ الأسماء والصفات ١/١٢١؛ والمقصد الأسنى ٧٢.

١٨٠٦ ق ل + وتعظيمهم.

فيعاملون الموجودات معاملتهم للموجد الحق، فإذا ظهر التكبر ظهر لهم المتكبر الحق، فلا يلحظون الباطل أصلاً لاستيلاء الحق تعالى على نظرهم.

وأما من عامل الملوك في الدنيا بالتكبر عليهم فهو أيضاً من ملاحظة أنه المتكبر [١٧٦/ظ] تعالى من جانب تعظيم الشرع الشريف وحضرة العلم المنيف، ولا يُجبون في ذلك عن العرفان.

### [١٣١] اسمه الخالق تعالى

اتفق على إيراده الثلاثة، ١٨٠٧ وشاهده في سورة الحشر، ومعناه التقدير، فإنه تعالى قدر كل شيء، فهو خالق كل شيء، بمعنى ظهوره من باطن غيبه إلى ظاهر شهادته. والتقدير بعلمه المحيط، فهو عالم الغيب والشهادة، والتقدير بينهما ظهوراته ١٨٠٨ بالتجليات الكمالية، واستناده إلى الاسم الله بالمراتب الاعتبارية.

وهو من أذكار أهل مقام العبادة بمقتضى العلم النافع المطابق للعمل الصالح، ولا يصلح أن يُلقى لأهل الاستعداد الوجداني، فإنه يُعدهم من العرفان ويقرّبهم إلى فقد العلمي.

### [١٣٢] اسمه الباري عز وجل

لم يذكره أبو الحكم، وذكره الغزالي والبيهقي، ١٨٠٩ وشاهده في سورة الحشر، ومعناه: الخالق، لأنّ البرء الخلق، ويختلف اعتباره في مضمون الآية ليتحقق معنى التعدد. ١٨١٠ [١٧٧/و]

### [١٣٣] اسمه المصور تعالى

---

١٨٠٧ الأسماء والصفات ٧٢/١؛ والمقصد الأسنى ٧٢؛ وشرح أسماء الله ٤٠٩.

١٨٠٨ ب - من سورة الحشر قوله تعالى: ﴿الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ﴾، وفي التسمية إشعاراً بتكثير السلام منه تعالى على أهل الخصوص من عباده... والتقدير بعلمه المحيط فهو عالم الغيب والشهادة والتقدير بينهما ظهوراته. سقط من نسخة ب صفحة كاملة تحتوي معظم الكلام على اسمه السلام، وأسمائه المؤمن والمهيمن والجبار والمتكبر، ونصف اسمه الخالق.

١٨٠٩ الأسماء والصفات ٧٠/١؛ والمقصد الأسنى ٧٢.

١٨١٠ ب: التعدد.

اتفق على إيراد الأئمة الثلاثة، ١٨١١ وشاهده في سورة الحشر، ومعناه قريبٌ من معنى الخالق، لأنَّ الصُّورَ تخلِيقٌ، والصور تكون في الأجسام وفي المعاني غيبتها وشهادتها، فالمصوّر محيط الاعتبار. وهو من أذكار العبّاد. وأهل العرفان يشهدونه بعد تجلّي الاسم الظاهر فلا يستوحشون ١٨١٢ من الكثرة ولا تتنكّر عليهم الوحدانيّة.

### سورة تبارك وفيها اسم واحدٌ

#### [١٣٤] اسمه الذارئ

انفرد بإيراده أبو الحكم، ١٨١٣ وشاهده من سورة تبارك، قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي ذَرَأَكُمْ فِي الْأَرْضِ﴾ [الملك، ٦٧/٢٤].

### سورة الجمعة اسمٌ واحدٌ

#### [١٣٥] اسمه الرازق

أورده البيهقي وأبو الحكم، ١٨١٤ ولم يذكره الغزالي، وشاهده من سورة الجمعة، قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ خَيْرُ الرَّازِقِينَ﴾ [الجمعة، ٦٢/١١]، ومعناه المعطي.

### سورة المعارج اسمٌ واحدٌ:

#### [١٣٦] اسمه ذو المعارج

انفرد بإيراده أبو الحكم، ١٨١٥ وشاهده معروف من قوله: ﴿تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ﴾ [المعارج، ٧٠/٤]، والمعارج المراقي، وهي ١٨١٦ اعتبارات القرب لا في الجهة؛ بل في الحكم، ومعراجه ﷺ هو كما أخبر عن نفسه.

---

١٨١١ الأسماء والصفات ١/٧٨؛ والمقصد الأسنى ٧٢؛ وشرح أسماء الله ٤٢٨.

١٨١٢ ق - وأهل العرفان يشهدونه بعد تجلّي الاسم الظاهر فلا يستوحشون.

١٨١٣ شرح أسماء الله ٤٢٠.

١٨١٤ الأسماء والصفات ١/١٧١؛ وشرح أسماء الله ٤٣٤.

## سورة قُلْ أُوحِيَ اسْمَانِ:

### [١٣٧] اسمه العالم

انفرد بإيراده البيهقي، ١٨١٧ وشاهده قوله تعالى: ﴿عَلِمَ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ [١٧٧/ظ] عَلَى غَيْبِهِ

أَحَدًا﴾ [الجن، ٢٦/٧٢].

وهو من أذكار العباد. ويصلح للمبتدئين من أهل السلوك، ففيه تنبيه للمراقبة، ويحصل به الخوف

والرجاء.

### [١٣٨] اسمه المحصي

اتفق على إيراده الأئمة الثلاثة، ١٨١٨ وشاهده قوله تعالى: ﴿وَأَحْصَى كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا﴾ [الجن، ٢٨/٧٢]،

وفيه معنى العالم والخالق بطريق التقدير، ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ﴾ [الملك، ١٤/٦٧]، وهو من أذكار العباد.

## سورة البروج اسم واحد:

### [١٣٩] اسمه الشديد البطش

انفرد بإيراده أبو الحكم الأندلسي، ١٨١٩ وشاهده قوله تعالى: ﴿إِنَّ بَطْشَ رَبِّكَ لَشَدِيدٌ﴾ [البروج،

١١/٨٥]، ويدخل فيه أسماء التَّعَمَّة كُلِّهَا باستناده إلى الاسم الله، وفيه نسبة الاسم الرحمن من بُعد.

## سورة الإخلاص اسمان:

### [١٤١] اسمه الأحد تعالى

١٨١٥ شرح أسماء الله ٢٥٠.

١٨١٦ ق: وعلى.

١٨١٧ الأسماء والصفات ٦١/١.

١٨١٨ الأسماء والصفات ١/١١٥؛ والمقصد الأسنى ١١٦؛ وشرح أسماء الله ٣٨٤.

١٨١٩ شرح أسماء الله ٥٤٥.

انفرد بإيراده أبو الحكم، ١٨٢٠ وشاهدته: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص، ١/١١٢]، والأحدية حضرة جمع الجمع، وهي معروفة عند أهل السفر الثاني الذي آخره القطبية، وله حيطه على الأسماء كلها، وشهوذه عزيز، ومقامه أشرف مقامات الأسماء.

### [١٤٢] اسمه الصمد عز وجل

أجمع على إيراده الأئمة الثلاثة، ١٨٢١ وشاهدته معروف، والصمد في اللغة: الذي لا جوف له، فيكون معناه قريب من معنى الأحد، وقد يُقال: الصمد الذي يُصمد إليه [١٧٨/و] في الحوائج، فيظهر فيه معنى المُعني والمُحسن. انتهى القول. ١٨٢٢ ﴿وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ﴾ [الأحزاب، ٤/٣٣].

جملة ما اتفق عليه الأئمة الثلاثة أربعة وسبعون اسمًا، والذي اتفق عليه الغزالي والبيهقي اثنا عشر اسمًا، والذي اتفق عليه البيهقي وأبو الحكم ستة عشر اسمًا، وانفرد الغزالي بثلاثة أسماء، [والذي انفرد به أبو الحكم] ١٨٢٤ ثمانية وعشرون اسمًا، والذي انفرد به البيهقي ثلاثة عشر اسمًا، وجملة ما ذُكر من الأسماء مائة وستة وأربعون اسمًا. ١٨٢٥

١٨٢٠ شرح أسماء الله ٤٢.

١٨٢١ الأسماء والصفات ١/١٥٣؛ والمقصد الأسنى ١١٩؛ وشرح أسماء الله ٤٩.

١٨٢٢ ل - القول.

١٨٢٣ ل + والله أعلم بالصواب.

١٨٢٤ نحن عددنا الأسماء التي انفرد به أبو الحكم وجدنا ثمانية وعشرون اسمًا وأضفنا هنا لاستقامة المعنى.

١٨٢٥ ب ل - جملة ما اتفق عليه الأئمة الثلاثة أربعة وسبعون اسمًا [... إلى قوله] وجملة ما ذُكر من الأسماء مائة وستة وأربعون اسمًا.

## ثبت المصادر والمراجع

- ابن أبي عاصم، الأحاد والمثاني، ت: باسم فيصل أحمد الجوابرة، دار الراية، الرياض ١٩٩١ م.
- ابن الأبار، معجم أصحاب القاضي أبي علي الصديقي، الثقافة الدينية، مصر ٢٠٠٠ م.
- ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، ت: طاهر أحمد الزاوي-محمود محمد الطناحي، المكتبة العلمية، بيروت ١٩٨٩ م.
- ابن السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ت: محمود محمد الطناحي-عبد الفتاح محمد الحلوة، مطبعة هجر، مصر ١٤١٣ هـ.
- ابن العربي، العبادلة، ت: عبد القادر أحمد العطاء، مكتبة القاهرة، القاهرة ١٩٦٩ م.
- ابن العربي، الفتوحات المكية، ت: جماعة من العلماء بأمر عبد القادر الجزائري، المطبعة الميمنية بمصر التابعة لدار الكتب العربية الكبرى، مصر ١٣٢٩ هـ.
- ابن العربي، لطائف الأسرار، ت: أحمد زكي-طه عبد الباقي سرور، دار الفكر العربي، القاهرة ١٩٦١ م.
- ابن العريف، محاسن المجالس، ت: أسين بالاثيوس، باريس ١٩٣٣ م.
- ابن برجان، شرح أسماء الله الحسنى، ت: بوريفيكاثيون دي لا تورّي، المجلس الأعلى العلمية الوكالة الإسبانية للتعاون الدولي، مدريد ٢٠٠٠ م.
- ابن تغري بردي، المنهل الصافي، ت: محمد محمد أمين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٤ م.
- ابن حجر، تخريج أحاديث الأسماء الحسنى، ت: أبي عبيدة، مكتبة الغرباء، المدينة ١٤١٣ هـ.
- ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ت: أحمد محمد شاكر، دار الآفاق الجديدة، بيروت ١٩٨٣ م.
- ابن خلكان، وفيات الأعيان، ت: إحسان عباس، دار صادر، بيروت ١٩٩٤ م.
- ابن منظور، لسان العرب، دار صدر، بيروت ١٤١٤ هـ.

أبو بكر البيهقي، الأسماء والصفات، ت: عبد الله بن محمد الحاشدي، مكتبة السوادبي، جدة ١٤١٣ هـ -  
١٩٩٣ م.

أحمد بن حنبل، المسند، ت: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد وآخرون، مؤسسة الرسالة، بيروت ٢٠٠١ م.

الإمام الشافعي، ديوان الإمام الشافعي، ت: محمد إبراهيم سليم، مكتبة ابن سينا، القاهرة ٢٠٠٩.

البخاري، التاريخ الكبير، طبع تحت مراقبة: محمد عبد المعيد خان، دائرة المعارف العثمانية، حيدرآباد -  
الدكن ١٣٦١ هـ.

البخاري، صحيح البخاري، ت: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، القاهرة ١٤٢٢ هـ.

تسيو دول ري، الأسرار حياة الإيمان، جامعة الروح القدس، لبنان ١٩٨٦ م.

الحاكم، المستدرک على الصحيحين، مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٩٠ م.

الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ت: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت ١٤٢٢ هـ -  
٢٠٠٢ م.

الذهبي، سير أعلام النبلاء، ت: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة،  
بيروت ١٩٨٥ م.

الذهبي، عبر في تاريخ من غير، ت: أبو هاجر محمد السعيد بن بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت  
١٩٨٥ م.

صاحب بن عباد، ديوان صاحب بن عباد، ت: محمد حسن آل ياسن، بيروت ١٩٧٤ م.

الطبراني، المعجم الأوسط، طارق بن عوض الله بن محمد - عبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، دار الحرمين،  
القاهرة ١٩٩٥ م.

الطبراني، المعجم الصغير، ت: محمد شكور محمود الحاج أمرير، المكتب الإسلامي- دار عمار، عمان ١٩٨٥

م.

الطبري، جامع البيان، ت: أحمد محمد الشاكر، مؤسسة الرسالة، بيروت ٢٠٠٠ م.

عبد الجبار النفري، المواقف والمخاطبات، ت: أرثور يوحنا أبري، مكتبة المتنبّي، القاهرة ١٩٣٥ م.

عبد الرزاق الكاشاني، اصطلاحات الصوفية، ت: عبد العال شاهين، دار المنار، القاهرة ١٩٩٢.

عبد الرؤوف المناوي، الكواكب الدرية، ت: محمد أديب الجادر، دار صادر، بيروت ١٩٩٩ م.

عبد الرؤوف المناوي، فيض القدير، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة ١٣٥٦ م.

عبد القادر الكيلاني، الديوان، ت: يوسف زيدان، دار الجليل، بيروت ١٩٩٨ م.

العجلوني، كشف الخفاء، عبد الحميد بن أحمد بن يوسف بن هنداي، المكتبة العصرية، القاهرة ٢٠٠٠ م.

عفيف الدين التلمساني، الديوان، ت: العربي دحو، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر ١٩٩٤.

عفيف الدين التلمساني، شرح الفاتحة، مخطوط، مكتبة شيلستر بيتي، رقم ٣٦٤٥.

عفيف الدين التلمساني، شرح فصوص الحكم، ت: أكبر راشدي نيا، انتشارات سخن، تهران ٢٠١٣ م.

عفيف الدين التلمساني، شرح منازل السائرين، ت: محسن بيدارفر، انتشارات بيدرفر، قم ١٤٣٢.

عفيف الدين التلمساني، شرح مواقف النفري، ت: جمال المرزوقي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة

٢٠٠٠.

عمرو بن معدي كرب، ديوان عمر بن معدي كرب، صنعة: هاشم الطعان، مكتبة وزارة الثقافة والإعلام،

بغداد ١٩٧٠ م.

الغزالي، المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى، ت: بسام عبد الوهاب الجابي، دار ابن حزم، قبرص

١٩٨٧ م.



القشيري، الرسالة، ت: عبد الحليم محمود-محمود بن الشريف، دار المعارف، القاهرة ١٩٨٩.

المتنبي، ديوان المتنبي، دار بيروت، بيروت ١٩٨٣ م.

مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، دار الدعوة، القاهرة ٢٠٠٤.

المحاسبي، الرعاية لحقوق الله، ت: أحمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت ٢٠٠٩.

مسلم، صحيح مسلم، ت: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت ١٣٧٤ هـ-١٩٥٥ م.

الهيثمي، مجمع الزوائد، ت: حسام الدين القدسي، مكتبة القدسي، القاهرة ١٤١٤ هـ.

A. A Long, *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, Cambridge University Press, New York 2003. [Parmenides and Melissus, p. 113-134].

Georgios Anagnostopoulos, *The Cambridge Companion to Aristotle*, Blackwell Publishing, United Kingdom 2009

## SONUÇ

Esmâ şerhleri kendine has belli başlı konuları olmakla beraber tefsirlere benzemektedir. Tefsir yazarının belagat, kelâm, fıkıh, hadis ve tasavvuf gibi ilimlerden birinde derinleşmesiyle yazdığı tefsirin i'râbü'l-Kur'ân, kelâmî tefsir, rivayet tefsiri, ahkâm/fikhî tefsir, işârî tefsir olmak üzere isimler alması gibi esmâ şerhleri de yazarlarına nispetle lügavî, kelâmî, tasavvufî-işârî olarak isimlendirilir. Aradaki fark tefsirlerin konusu âyet-i kerîmeler, esmâ şerhlerinin konusu ise ilâhî isimlerdir. Tasavvufî-işârî bakış açısına göre yazılan esmâ şerhlerinin önemlilerinden biri de Tilimsânî'nin *Meâni'l-Esmâi'l-İlâhiyye*'sidir. Tilimsânî'nin, ilâhî isimler nazariyesinde Ekberî gelenekten farklılaşan taraflarını ortaya koyan bu çalışmanın ilk bölümünde müellifin hayatı, eserleri ve tasavvuf düşüncesindeki yeri ortaya konmuş ve hayatı dört merhaleden şöyle özetlenmiştir:

- i.** Doğumundan 24 yaşına kadar olan gençlik çağı.
- ii.** Tilimsânî'nin Konevî'nin gözetiminde Dımaşk'ta ve Anadolu'da kırk defa halvet çıkardığı devre.
- iii.** Sadreddin Konevî'yle beraber Mısır'a gittiği ve Mısır'da uzun seneler kaldığı merhale.
- iv.** Dımaşk'ta hazine vergilerinin toplanmasından sorumlu göreve gelişi ve vefatına kadar orada kaldığı aşama.

Tilimsânî'nin hayatı, eserleri ve tasavvuf düşüncesindeki yerini ele alarak, ilâhî isimler nazariyesinin ortaya konulduğu bağlam doğru bir şekilde tespit edilmeye çalışıldı. Bu açıdan Tilimsânî'nin bizzat İbnü'l-Arabî'ye öğrencilik yaptığı, Konevî, Cendî ve Fergânî gibi mahza Ekberî bir müellif olmadığı, düşüncesindeki merkez kimlikte İbnü'l-Arabî'den ziyade Nifferî'nin yer aldığı tespit edildi. Bu tespitlerden hareketle onun başta ilâhî isimler nazariyesi olmak üzere düşüncelerinin bağlamının doğru vaz' edilebilmesi için dört temel ilke ortaya konarak bu ilkeler çalışma boyunca dikkate alındı. Tespit edilen dört ilke şöyledir:

- i.** Tilimsânî İbnü'l-Arabî'ye öğrencilik yapmıştır.

ii. Tilimsânî, Ekberî geleneğin ittifakla kabul ettiği İbnü'l-Arabî'nin a'yân-ı sâbite görüşünü benimsememiştir.

iii. Eserlerinde merkezî kişilik Ekberî sûfîlerde olduğu gibi İbnü'l-Arabî değil, daha ziyade Nifferî'dir.

iv. Tilimsânî bir düşünce, konu veya meseleye üç tavrıdan yani ilim-irfan-tahkik tavrından bakmış kendinden önceki literatürü bu üçlü esasa göre tasnif ve tahlil etmiştir. Birlik-çokluk merkezli yaklaşımın üç temelinden birincisi olan ilim tavrı; mutlak çokluk, ikincisi olan irfan tavrı; göreceli çokluk ve üçüncüsü olan tahkik tavrı da mutlak birliği ifade eder.

Bu dört tespitin bundan sonraki Tilimsânî çalışmalarına büyük oranda kolaylık sağlayacağı kanaatindeyiz. Ayrıca bu bölümde sûfîmizin ilk defa eserlerinin tam tespiti yapıldı ve eserlerindeki atıflarından hareketle kitapları kısmen kronolojiye göre verildi. Eserlerinin yazma nüshaları ekler bölümünde dünya kütüphanelerinden hareketle tavsif ve tahlil edildi. Yazma halinde bulunan *Meâni'l-Esmâi'l-İlâhiyye*'sindeki atıflar dikkate alınarak *Şerhu'l-Fâtiha*'sı ilk defa bu çalışmada tespit ve tahlil edildiği için müellif hattı olan tek nüshanın örnekleri ekler kısmına ilave edildi. Kütüphanelerde Tilimsânî'ye atfedilen eserlerin ona aidiyeti tartışıldı. Öte yandan Tilimsânî'ye yanlışlıkla atfedilen eserlerin özellikleri incelenerek tenkitten geçirildi ve ona ait olup olmadığı ortaya kondu. Bu noktada Tilimsânî'ye ait olmadığı halde bazı eserlerin ona atfedildiği tespit edildi. Yine kanaatimizce ona ait olduğu halde bir başka âlime atfedilen eserleri de ortaya konuldu. Bu yönüyle çalışmamızın Tilimsânî araştırmalarında büyük ölçüde kolaylık sağlayacağı kanaatindeyiz.

İkinci Bölümde Tilimsânî'nin selefi olan Kuşeyrî, Gazzâlî, İbn Berrecân, İbnü'l-Arabî ve Konevî gibi öne çıkmış müelliflerin esmâ şerhleri incelenerek Tilimsânî'nin onlardan ayrılan görüşleri ile Allah ve er-Rahman ismine dayalı ilâhî isimler nazariyesi ortaya konuldu. Bu bölümde söz konusu nazariyenin varlık, varlık mertebeleri, peygamberler ve velîler olmak üzere insana bakan yönü incelenerek nazariyenin bütüncüllüğü ve kuşatıcılığı ortaya kondu. Tilimsânî'nin ilâhî isimler nazariyesinden hareketle Ekberî geleneğin ilâhî isimler nazariyesinde temel aldığı a'yân-ı sâbite ve onunla doğrudan bağlantılı olan isimlerin ismi anlayışını kabul etmediği ortaya

konularak iki nazariye arasındaki farklılıklara değinildi. Bu bölüm kapsamında ilk dönemden itibaren Tilimsânî öncesi yazılan belli başlı esmâ şerhlerinin birbirleriyle ve Tilimsânî'nin ilâhî isimler nazariyesiyle ilişkileri ortaya konarak esmâ şerhleri literatürü birçok açıdan değerlendirildi. Bu sayede esmâ çalışmalarına sûfi bakış açısının etkisi de ortaya konulmuş oldu.

“Tilimsânî'nin İlâhî İsimler Nazariyesinin Esmâ-i Hüsnâ Literatürünün Temel Meseleleriyle Karşılaştırılması” başlıklı üçüncü bölümde Tilimsânî'nin ilâhî isimler nazariyesi beş temel Esmâ şerhiyle karşılaştırıldı. Burada söz konusu esmâ şerhlerinde kelam ilminden devralınan isim-müsemma-tesmiye, isimlerin tevkîfiliği, sayımı, sayısı gibi tartışmaların Tilimsânî'nin ilâhî isimler nazariyesine yansıyan yönleri ortaya konuldu. Ayrıca bu bölümde sûfilere has ilâhî isimler ve onlarla ahlaklanma ilişkisi hususunda Tilimsânî'yi merkeze alarak gelenek içerisinde farklılaşan tavırlar üzerinde duruldu. A'yân-ı sâbiteye olumsuz yaklaşan bir ilâhî isimler nazariyesinin İbnü'l-Arabî ve Konevî'den ne ölçüde birleşeceği ve ayrılacağı noktalar tartışılarak Tilimsânî'nin ilâhî isimler nazariyesi detaylarıyla yansıtıldı.

“*Meâni'l-Esmâ'il-İlâhiyye*'nin Tahkiki” başlıklı dördüncü bölümde Tilimsânî'nin ilâhî isimlerinin en geniş bir şekilde sunumunun yapıldığı ve şu ana kadar yazma halinde bulunan *Meâni'l-Esmâ'il-İlâhiyye*'sinin üç nüshasına dayanarak ilk defa ilmi neşri yapıldı. Eserin ilmî neşrinde âyet, hadis, şiir ve alıntıların tahrici gerçekleştirildi. Bunun yanı sıra müellifin görüşlerinde yakaladığı bütünlük ve tutarlılığı göstermesi açısından *Meâni'l-Esmâ'il-İlâhiyye*'siyle ilgili diğer eserlerinden dipnotlarda alıntılara yer verildi. Böylece *Meâni'l-Esmâ'il-İlâhiyye*'nin temel konularını Tilimsânî'nin diğer eserleriyle karşılaştırmalı bir şekilde sunduğumuz bu tahkik Tilimsânî okumalarında başvuru kaynağı niteliğinde olması hedeflendi.

## KAYNAKÇA

- ACLÛNÎ, *Keşfu'l-Hafâ*, (thk. Ahmed b. Yusuf b. Hindâvî), Beyrut, el-Mektebetü'l-Asriyye, 2000.
- ADDAS Claude, *İbn Arabî Kibrit-i Ahmerin Peşinde*, (çev. Atila Ataman), İstanbul, Sûfî Kitap, 2009.
- AKKUŞ Süleyman, *Bir Kelamcı Olarak Kuşeyrî*, İstanbul, Değişim Yayınları, 2009.
- ALKAN Ercan, “Esmâ-i ilâhiyyede bî-had hünerim var”: Niyâzî-i Mısırî'nin Esmâ-i Hüsnâ Yorumu”, İstanbul *Kulun Niyazî Mısırî Niyâzi Sempozyumu*, (Basılmamış Tebliğ), 2010, s. 1-11.
- \_\_\_\_\_, *İbn Arabî'nin Hal'u'n-Na'leyn Şerhi: Tahkik ve Değerlendirme*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul, 2014.
- ALPER Ömer Mahir, “İbn Sînâ ve İbn Sînâ Okulu”, *İslam Felsefesi: Tarih ve Problemler*, (ed) M. Cüneyt Kaya, İstanbul, İSAM Yayınları, 2013, s. 251-276.
- \_\_\_\_\_, *Varlık ve İnsan -Kemalpaşazâde Bağlamında Bir Tasavvurun Yeniden İnşası-*, İstanbul, Klasik Yayınları, 2010.
- ANAY Harun, *Celaleddin Devvânî, Hayatı, Eserleri, Ahlâk ve Siyaset Düşüncesi*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul, 1994.
- ANONİM, *Şerhu Mevâkıfi'n-Nifferî*, Süleymâniye Ktp., Selim Ağa/Hüdayi Efendi, nr. 487.
- ANONİM, *Şerhu'l-Esmâ'l-Hüsnâ*, Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, nr. 11342.
- ARUÇI Muhammed, *Abdülkâhir el-Bağdâdî ve el-Esmâ ve's-Sıfât Adlı Eseri*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul, 1994.

- ASKERÎ Ebû Hilal, *el-Furûk fî'l-Luga -Arap Dilinde ve Kur'an'da Farklar Sözlüğü*, (trc. Veysel Akdoğan), İstanbul, İşaret Yayınları, 2009.
- ATPAZARÎ Osman Fazlı, *Misbâhu'l-Kalp fî Şerhi Miftâhi'l-Ğayb*, Süleymaniye Ktp., Reisü'l-Küttâp, nr. 511.
- BAĞDATLI İsmâil Paşa, *Hediyetü'l-Ârifîn*, İstanbul, MEB Yayınları, 1951.
- \_\_\_\_\_, *İzâhu'l-Meknûn*, Ankara, MEB Yayınları, 1972.
- BÂKILLÂNÎ, *et-Temhîd*, (thk. Mahmûd Muhammed el-Hudeyrî-Muhammed el-Hâdî Ebû Ride), Kâhire, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1947.
- BALTACI Ahmet, "İbnü'l-Arabî, Ebû Bekir," *DİA*, c. XX, s. 488-491.
- BASHIER Salman, *Ibn al-Arabi's Barzah -The Concept of The Limit and The Relationship Between God and The World-*, Albany, State University of New York Peress, 2004.
- BÎDÂRFER, Muhsin, "Mukaddime", Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-Sâirîn*, (thk. Muhsin Bîdarfer), Kum, İntişârât-ı Bîdâr, 1432 içinde s. 1-70.
- BÎRZÂLÎ, *el-Müktefâ alâ Kitâbi'r-Ravzateyn (Târihu'l-Birzâlî)*, (thk. Ömer Abdüsselâm et-Tedmûri), Beyrut, el-Mektebetü'l-Asriyye, 1427.
- BROCKELMANN Carl, *Geschite Der Arabichen Litterature*, Leiden, Brill, 1943.
- BOSNEVÎ Abdullah, *Tecelliyâtü Arâisu'n-Nusûs*, İstanbul, Matbaa-i Âmire, 1290.
- CÂMÎ Abdurrahman, *ed-Dürretü'l-Fâhire*, (thk. Mûsevî Behbehânî-N. Heer), Tahran, Tahran ve McGill Üniversitesi Yayınları, 2003.
- \_\_\_\_\_, *Nakdu'n-Nusûs fî Şerhi Nakşi'l-Fusûs*, (thk. William Chittick), Tahran, Müessese-i Mutalaât ve Tahkîkât-ı Ferhengî, hş. 1370.
- \_\_\_\_\_, *Nefehâtü'l-Ûns, Fütûhu'l-Mücâhidîn li tervici Kulûbi'l-Müşâhidîn* adı altında tercüme eden Lâmiî Çelebî, Süleymaniye Ktp., Mihrişah Sultan nr. 278; Aynı Eser, İstanbul 1270; Aynı Eser, *Nefehâtü'l-Ûns: Evliya Menkabeleri*, (trc. Lâmiî Çelebî, haz. Süleyman Uludağ - Mustafa Kara), İstanbul, Marifet Yayınları, 1995.
- CEZERÎ Şemseddîn el-Kuraşî, *Târihu Havâdisi'z-zamân ve Enbâihî ve Vefeyâtü'l-*

- Ekâbir ve'l-A'yân min ebnâihî -Târihu İbni'l-Cezerî-*, (thk. Abdüsselam et-Tedmûrî), Beyrut, el-Mektebetü'l-Asriyye, 1998.
- CEYHAN Semih, "İbn Haldun'un Sûfilere ve Tasavvufa Bakışı," *İbn Haldun Güncel Okumalar*, (ed) Recep Şentürk, İz Yayıncılık, İstanbul 2009, s. 81-121.
- \_\_\_\_\_, "et-Tilimsânî, Afifüddîn", *DİA*, c. XLI, s. 164-5.
- \_\_\_\_\_, "Şemsü'l-Maârif", *DİA*, c. XXXVIII, s. 531-533.
- CHİTTİCK William, "The Last Will and Testament of İbn Arabî's Foremost Disciple", C. IV, No: 1, Tahran, *Sophia Perennis*, 1978, s. 43-58.
- CİHANGİRÎ Muhsin, *Muhyiddin b. Arabî, eş-Şahsiyyetü'l-Bârize fi'l-İrfâni'l-İslâmî*, (Farsçadan Arapçaya tercüme Abdurrahman el-Alevî), Beyrut, Dâru'l-Hâdî, 2003.
- CÜRÇÂNÎ, *Ta'rîfât*, (thk. Abdurrahmân Maraşlı), Beyrût, Dâru'n-nefâis, 2003.
- ÇAKMAKLIOĞLU M. Mustafa, "İbnü'l-Arabî'ye Göre İlahî İsimlerin Âlem'de Tecellîsi", İstanbul, *Tasavvuf*, S. 31, 2013, s. 1-31.
- ÇERKEŞİZÂDE Mehmed Tevfik Efendi, "Mâhiyetlerin Yarattılmış (Mec'ül) Olup Olmadığına Dâir" (trc. Yasin Apaydın), *Osmanlı Felsefesi*, (ed) Ömer Mahir Alper, İstanbul, Klasik Yayınları, 2015, s. 485-491.
- DAVUD-I KAYSERİ, *er-Resâil: Risâle fi't-Tasavvuf*, (thk. Mehmed Bayrakdar), Kayseri, Kayseri Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 1998.
- \_\_\_\_\_, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, (thk. Celâleddin Aştîyânî), Tahran, Şirket-i İntişârât-ı İlmî ve Ferhengî, 1375. Aynı eser, (thk. Hasan Hasanzâde el-Âmulî), Kum, Bostan Kitap, 1424.
- DEMİRLİ Ekrem, "İbnü'l-Arabî ve Sadreddin Konevî: İlimlerin Tedâhül Devrinde Tasavvuf ve Felsefe", *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler içinde* (ed) M. Cüneyt Kaya, İstanbul, İSAM Yayınları, 2013, s. 503-537.
- \_\_\_\_\_, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2008.
- \_\_\_\_\_, *Nazari Tasavvufun Kurucusu: Sadreddin Konevi*, İstanbul, İSAM

- Yayınları, 2008.
- \_\_\_\_\_, *Sadreddin Konevi'de Bilgi ve Varlık*, İstanbul, İz Yayıncılık, 2005.
- \_\_\_\_\_, "Nifferî", *DİA*, c. XXXIII, s. 81-82.
- DEVVÂNÎ, *Risâle fî Mes'eleti Hulûdi'l-Küffâr*, Kütahya, Tavşanlı Zeytinoğlu İlçe Halk Ktp., 1020/11.
- \_\_\_\_\_, *Risâle limâ varede fî'l-Fusûs*, Kütahya, Tavşanlı Zeytinoğlu İlçe Halk Ktp., 1020/10.
- DÎNÂNÎ Ğulâm Hüseyin, *Münâcâtü'l-Feylesûf*, (Arapça'ya Tercüme eden: Abdurrahman el-Alevî), Dâru'l-Hâdî, Beyrut 2001.
- DURMUŞ İsmâil, "İbn ebü'l-İsba", *DİA*, c. XIX, s. 467-468.
- FERGÂNÎ, *Münteha'l-Medârik-Şerhu Taiyyetü İbni'l-Fâriz*, (thk. Visâm el-Hattâvî), Kum, Matbûât-ı Dînî, 1386 hş.
- ENDELÛSÎ Ebû Hayyân, *Bahru'l-Muhît fî't-Tefsîr*, (thk. Sıdkî Muhammed Cemîl), Beyrût, Dâru'l-Fikr, 1420.
- GARDEN Kenneth, *Al-Ghazâlî's Contested Revival: İhyâ' 'Ulûm al-Dîn and Its Critics in Khorasan and the Maghrib*, The University of Chicago, (Basılmamış Doktora Tezi), Chicago 2005.
- GAZZÂLÎ, *el-İktisâd fî'l-İtikad*, (tsh. Mustafa el-Kabbânî ed-Dımaşkî), Kahire, el-Matbaatü'l-Edebiyye, t.y.
- \_\_\_\_\_, *el-Maksadü'l-Esnâ*, (thk. Bessâm Abdülvehhâb el-Câbî), Kıbrıs, Dâru İbn Hazm, 2003.
- \_\_\_\_\_, *el-Munkız mine'd-Dalâl*, (tahkik ve tercüme Abdürrezzak Tek), Bursa, Emin Yayınları, 2013.
- \_\_\_\_\_, *el-Mustasfâ*, (thk. Hamza b. Zuheyr Hâfız), Cidde, Şeriketü'l-Medîneti'l-Münevvere, t.y.
- \_\_\_\_\_, *İhyâu Ulûmi'd-dîn*, Beyrut, Dâru'l-Ma'rife, t.y.
- \_\_\_\_\_, *İlcâmu'l-Avâm an İlmi'l-Kelâm*, (tsh. Mustafa Muhammed Kaşîşe),



- Kahire, el-Matabaatü'l-İ'lâmiyye, 1303.
- \_\_\_\_\_, *Mişkâtü'l-Envâr -Nur Metafizîği*, (trc. A. Cüneyd Köksal), İstanbul, Gelenek Yayınları, 2004.
- \_\_\_\_\_, *Tehâfütü'l-Felâsife, Filofofların Tutarsızlığı*, (neşir ve tercüme Mahmut Kaya-Hüseyin Sarıoğlu), İstanbul, Klasik Yayınları, 2009.
- HALEBÎ İbrahim, *Ni'metü'z-Zerîa fî Nusreti's-Şerîa*, (thk. Alırıza b. Abdullah Alırıza), Riyad, Dâru'l-Mesîr, 1419.
- HAMLÂVÎ, Ahmed *Şeza'l-'Arf fî Fenni's-Sarf*, (nşr. İbrahim el-Bilkîmî), Kahire, Dâru'l-Fadîle, 2008.
- HEREVÎ, *Menâzilü's-Sâirîn*, (Metin ve Tercüme Abdürrezzak Tek), Bursa, Emin Yayınları, 2008.
- HUCVİRÎ, *Keşfu'l-Mahcûb*, (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul, Dergâh Yayınları, 1982.
- İBN BERRECÂN, *Îzâhu'l-Hikme bi-Ahkâmi'l-'İbre*, (thk. Gerhard Böwering-Yousef Casewit), Leiden, Brill, 2015.
- \_\_\_\_\_, *Şerhu Esmâillâhi'l-Hüsna*, (thk. Purificacion De La Torre) Madrid, el-Meclisi'l-A'lâ li'l-Abhâsi'l-İlmiyye el-vekâletü'l-İsbâniyye li't-Teâvüni'd-Düveliyy, 2000.
- \_\_\_\_\_, *Tenbîhu'l-Efhâm*, (thk. Muhammed el-Adlûnî), Mağrib, Dâru's-Sekafe, 2011; *Tenbîhü'l-Efhâm İlâ Tedebbüri'l-Kitâbi'l-Hakîm ve Taarrüfi'l-Âyâti ve'n-Nebei'l-Azîm*, (thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî), Beyrut, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2013.
- İBN FÜREK, *Mücerredü Makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, (thk. Daniel Gimaret), Beyrut, Dâru'l-Maşrık 1987.
- İBN HACER, *ed-Dürerü'l-Kâmine fî A'yâni'l-Mâie es-Sâmine*, (tsh. Muhammed Abdulmuid Dânn), Hindistan, Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1972.
- İBN HAZM, *el-Fasl fî'l-Milel ve'l-Ahvâ ve'n-Nihal*, Kahire, Mektebetü'l-Hancî, 1321.
- İBN KAYYIM, *Medâricü's-Sâlikîn*, Kahire, Dâru'l-Hadîs li'l-Melâyîn, 1983.
- İBN KESİR, *el-Bidâye ve'n-Nihaye*, (Nşr. Abdullah b. Abdu'l-Muhsîn et-Türkî),

- Beyrut, Dâru Hecr, 2003.
- İBN MANZÛR, *Lisanu'l-Arab*, Beyrut, Dâru Sâdır, 1414.
- İBN RÜŞD, *Faslu'l-Makâl*, (thk. Muhammed Ammâre), Beyrut, el-Müessesetü'l-Arabiyye, 1979.
- İBN SÎNÂ, "Tevhidin Hakîkati ve Nübüvvetin İsbâtı", (ed) Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, İstanbul, Klasik Yayınları, 2008, s. 307-321.
- İBN TAĞRÎBERDÎ, *el-Menhelu's-Sâfi ve'l-Müsteyfi ba'de'l-Vâfi*, (thk. Muhammed Emîn), Kahire, el-Hey'etü'l-Mısriyye el-Âmme li'l-Kitab, 1974.
- İBN TEYMİYYE, *Câmiul-Mesâil*, (thk. Muhammed Uzeyr Şems), Kahire, Dâru Âlemi'l-Fevâid, 1992.
- \_\_\_\_\_, *el-Cevâbu's-Sahîh li Men Beddele Dîne'l-Mesîh*, (thk. Ali b. Hasan ve dğrl), Suudi Arabistan, Dâru'l-Âsime, 1999.
- \_\_\_\_\_, *er-Redd ale'ş-Şâzili fi Hizbeyhi vemâ Sannefehû fi Âdâbi't-Tarîk*, (thk. Ali b. Muhammed el-İmrân), Mekke, Dâru ilmi'l-Fevâid, 1429.
- \_\_\_\_\_, *Mecmû'l-Fetâvâ*, (thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım), Medine, Mecmau'l-Melik, 1995.
- \_\_\_\_\_, *Mecmûatü'r-Resâil*, (thk. Reşîd Rıza), Kahire, el-Mektebetü Vehbe, 1992.
- \_\_\_\_\_, *Minhâcu's-Sünneti'n-Nebeviyye fi nakdi Kelâmi'ş-Şîa el-Kaderiyye*, (thk. Muhammed Reşâd Sâlim), Riyad, Câmiatu'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1406.
- İbnü'l-Arabî, "*el-İsfâr an Netâici'l-Esfâr*", *Resâilu İbn Arabî*, Haydarabad, Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1948.
- \_\_\_\_\_, *Fusûsu'l-Hikem*, (thk. Ebu'l-'Alâ el-Afîfî), Kahire, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1946.
- \_\_\_\_\_, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, (tsh. Abdulkâdir el-Cezâirî ve dğrl.) Mısır, Dâru'l-Kutubi'l-Arabiyyetü'l-Kübrâ, t.y.

\_\_\_\_\_, *et-Tedbîrâtü'l-Îlâhiyye*, (thk. Saîd Abdulfettâh), Lübnan, Müessesetü'l-İntişârî'l-Arabî, 2002, (*Resâilu İbn Arabî* içinde s. 291-406).

\_\_\_\_\_, *İnşâü'd-Devâir*, (nşr. İbrahim Keyyâlî), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2009, s. 139-157; Aynı Eser, Atatürk Ktp., Osman Ergin Kitaplığı, nr. 196, vr. 96b-108b.

\_\_\_\_\_, *Keşfü'l-Ma'nâ an Surri Esmâillahi'l-Hüsna*, (tsh. Visâm el-Hatavî), Kum, İntişârât-ı Âyet İşrâk, 1392 hş.

\_\_\_\_\_, *Nakşu'l-Fusûs*, (thk. William Chittick), [Câmî, *Nakdu'n-Nusûs fî Şerhi Nakşi'l-Fusûs* içinde] Tahran, Müessese-i Mutalaât ve Tahkîkât-ı Ferhengî, hş. 1370.

İBNÜ'L-HÂC ET-TİLİMSÂNÎ el-Mağribî, *Şümûsu'l-Envâr ve Künûzu'l-Esrâr*, Dâru'l-Cîl, Beyrut t.y.

İBNÜ'L-HATİB, *el-İhâta fî Ahbâri Gırnata*, (thk. Yusuf Tavîl), Beyrut, Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, 2003.

İCÎ, Adûduddin, *el-Mevâkıf*, (thk. Abdurrahman Umeyre), Beyrut, Dâru'l-Cîl, 1998.

İZNIKÎ Kutbüddinzâde, *Fethu Miftâhi'l-Gayb*, Süleymaniye Ktp., Râgıp Paşa, nr. 692.

KÂDÎ BEYZÂVÎ, *Şerhu Esmâillah*, (thk. Hâlid en-Necdî), Beyrut, Dâru'l-Marife, 2015.

KAFES, Mahmut, "Ebû Hayyân el-Endelûsî", *DİA*, c. XX, s. 152-154.

KÂFİYECÎ, *Şerhu Esmâillahi'l-Hüsna*, (thk. Ahmed Receb Ebû Sâlim), Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2012.

KARA Mustafa, "Tasavvuf Kitabiyatında Makamların Sayılarla Tasnifi ve Usûl-i Aşere Geleneği", *Dervişin Hayatı Sûfi'nin Kelâmı*, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2005.

\_\_\_\_\_, *İbn Teymiyye'ye Göre İbnü'l-Arabî*, (Basılmamış Doktora Tezi), Bursa, 1980.

KARABULUT Ali Rıza - Karabulut, TURAN Ahmet, *Dünya Kütüphanelerinde*

*Bulunan Mevcut İslam Kültür Tarihi ile İlgili Eserler Ansiklopedisi, Mektebe Yayınları, Kayseri t.y.*

KARADENİZ Osman, “İbn Berrecân”, *DİA*, c. XIX, s. 371-372.

KARTAL Abdullah, *Abdülkerim Cîlî, Hayatı, Eserleri, Tasavvuf Felsefesi*, İstanbul, İnsan Yayınları, 2003.

\_\_\_\_\_, *İlâhî İsimler Teorisi, Allah-İnsan İlişkisi*, İstanbul, Hayykitap Yayınları, 2009.

\_\_\_\_\_, “Alternatif Bir Vahdet-i Vücûd Yorumculuğu: Simnânî, Cîlî ve İmam Rabbânî Örneği”, *Uluslararası Sadreddin Konevî Sempozyumu Bildirileri I*, Konya, MEBKAM Yayınları, 2008, s. 159-175.

KÂŞÂNÎ, *Şerhu Menâzilü's-Sâirîn*, (thk. Muhsin Bîdarfer), Kum, İntişârât-ı Bîdâr, 1427.

KÂTİB ÇELEBÎ, *Keşfu'z-Zünûn an Esâmi'l-Kütübi'l-Fünûn*, (haz. M. Şerefettin Yaltkaya, Kilisli Rifat Bilge), İstanbul, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınevi, 1971

KILIÇ Mahmud Erol, “Fergânî Saîdüddîn”, *DİA*, c. XII, s. 378-382.

\_\_\_\_\_, *İbnü'l-Arabî*, İsam Yay., İstanbul 2015.

\_\_\_\_\_, “Ekberiyye”, *DİA*, c. X, s. 544-545.

KIRIMÎ Ahmed b. Abdullah, *Şerhu Miftâhi'l-Ğayb*, Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi nr. 284.

KRENKOW Fritz Johann Heinrich, “Tilimsânî”, *İA*, c. XII, s. 285-286.

KOCA Ferhat, “İsfahânî Muhammed b. Mahmud”, *DİA*, c. XXII, s. 510-511.

KONEVÎ, *en-Nefehâtü'l-İlâhiyye*, (Ahmed Ferîd el-Mezîdî), Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2007.

\_\_\_\_\_, *en-Nusûs fî Tahkiki Tavri'l-Mahsûs*, (thk. İbrahim Muhammed Yâsin), İskenderiye, Menşetü'l-Maarif, 2003.

\_\_\_\_\_, *İ'câzü'l-Beyân*, (thk. Celâleddin Aştîyânî), Kum, Bostân Kitâb, 1423.

- \_\_\_\_\_, *Şerhu Esmâillahi'l-Hüsnâ*, (thk. Kasım Tahrânî), Beyrut, Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 2007.
- \_\_\_\_\_, *Şerhu'l-Erba'ine Hadîsen*, (thk. Hasan Kamil Yılmaz), İstanbul, MEBKAM Yayınları, 2010.
- \_\_\_\_\_, *Vasiyetnâme*, Konya Yusuf Ağa Ktp., nr. 4773.
- \_\_\_\_\_, *el-İlmâ' biba'di külliyâti's-Semâ'* Konya, Mevlânâ Müzesi, nr. 1633, Aynı Eser, nr. 5020.
- Kuşeyrî, “el-Fusûl fi'l-Usûl”, (trc. Ercan Alkan), İstanbul, *Tasavvuf*, S. 28, 2011, s. 199-213.
- \_\_\_\_\_, “Luma fi'l-itikâd”, (trc. Ercan Alkan), İstanbul, *Tasavvuf*, S. 28, 2011, s. 193-198.
- \_\_\_\_\_, *er-Risâle*, (thk. Abdulhalîm Mahmûd-Mahmûd b. eş-Şerîf), Kâhire Dâru'l-Meârif, t.y.
- \_\_\_\_\_, *Nahvu'l-Kulûb* (hzl. Mursî Muhammed Ali), Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- \_\_\_\_\_, *Selâsu Resâil fi'l-Akâide* (thk. İbrahim el-Keyyâlî), Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006.
- \_\_\_\_\_, *Şerhu Esmâillâhi'l-Hüsnâ*, (thk. İbrahim el-Halevânî), Dâru Âzâl, Beyrut 1986.
- KUTBÜDDİN Râzî, Molla Hanefî ve Emîr Hasan Rûmî, *Risâle fi Tahkîki'l-Külliyyât - Tümelles Risalesi ve Şerhleri-*, (tahkik ve tercüme Ömer Türker), İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.
- KÜTÜBÎ, *Fevâtü'l-Vefeyât*, (thk. İhsan Abbas), Beyrut, Daru Sadr, t.y.
- LÂRÎ Abdulğafûr, *Hâşiye ale'd-Dürreti'l-Fâhire li'l-Câmî*, (thk. Müsevî Behbehânî-N. Heer), Tahran, Tahran ve McGill Üniversitesi Yayınları, 2003.
- MÂHÛZÎ Ahmed, *Hakikatü'l-Esmâi'l-Hüsnâ*, Bağdat, Matbaatü Kevser, 2005.
- MAKRÎZÎ, *el-Hıtatü'l-Makrîziyye*, [*el-Mevâiz ve'l-İ'tibâr bizikri'l-Hıtat ve'l-Âsâr*], (thk. Halîl Mansûr), Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.

- MERZÛKÎ Cemal, *Tecrîdü't-Tevhîd li'n-Nifferî*, Kâhire, ez-Zehrâ li'l-Î'lâmi'l-Arabî, 1994.
- MEVLÂNÂ, *Rubâîlerden Seçmeler*, (trc. Şefik Can), Konya, Konya İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayınları, 2007
- MUHSİN el-Emîn, *A'yânu 'ş-Şîa*, Beyrut, Dâru't-Teâruf, 1403.
- MÜNÂVÎ, *el-Kevâkibü'd-Durriye*, (nşr. Abdülhamid Sâlih Hamdân) Kahire, el-Mektebetü'l-Ezheriyye, t.y.
- NABLÛSÎ, *el-Vücûd'ul-Hak*, (thk. Bekrî Alâuddin), Dimaşk, el-Ma'hedü'l-İlmî el-Fransî, 1995.
- NAHÇIVÂNÎ, Ni'metullah *Hidâyetü'l-İhvân -Sufilerin Kelamcıları ve Felsefecileri Eleştirisi*, (trc. Orkhan Musakhanov), İstanbul, İlkharf Yayınevi, 2012.
- \_\_\_\_\_, *Îzâhu'l-Maksûd min Ma'nâ Vahdeti'l-Vücûd*, Riyad, Câmiatu Melik Sûud, nr. 7518.
- NASR Seyid Hüseyin, *The Garden of Truth*, New York, Harper Collins Publisher, 2007.
- NEYÂ Ekber Râşidî, “Mukaddime-i Musahhih”, Tilimsânî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, İntişârât-ı Suhen, Tahran 1392 hş. [2013] İçinde.
- NÜVEYHÎ Muhammed Halil, *el-Vasît fî Akâidi'l-İmâmi'l-Mâturidî ve Nakduhû li'l-Mesâili'l-Kelâmiyye*, Amman, Dâru'n-Nûr, 2013.
- NWYA Paul, Resâil İbnü'l-Arif ilâ Ashâbi Sevreti'l-Mürîdîn fi'l-Endelüs”, Beyrut, *el-Ebhâs*, S. 27, 1979, s. 43-56.
- ÖMER MÛSÂ BÂŞÂ, *el-Afîf et-Tilimsânî Şâ'irü'l-Vahdeti'l-Mutlaka*, İttihâdü'l-Kitabi'l-Arab, y.y., 1982.
- \_\_\_\_\_, *Târîhu'l-Edebi'l-Arabî: el-Asru'l-Memlûkî*, Dimaşk-Beyrut, Dâru'l-Fikri'l-Muâsır ,1409/1489.
- PAKSOY Kadir, “Allah'ın Doksan Dokuz İsmiyle İlgili Rivayetin Tahlili”, Samsun, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, C. XI, S. 1, 2011, s. 91-

111.

PEZDEVÎ, *Usûliddîn*, (thk. Hans Peter Linss), Kahire, Dâru İhyâi Kutubi'l-Arabiyye, 1963.

RÂZÎ Fahreddin, *Levâmiu'l-Beyyinât fî Şerhi Esmâillah*, (tsh. Ebû Firâs en-Na'sânî), Mısır, Muharrem Efendi Matbaası, 1323.

\_\_\_\_\_, *İ'tikâdâtü Fırakı'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn*, (nşr. Ali Sâmî en-Neşşâr), Kahire, Mektebetü'n-Nahdati'l-Mısriyye, 1938.

SAFEDÎ, *A'yânü'l-Asr ve A'vânu'n-Nasr*, (thk. Ali Ebû Yezîd ve dğrl.), Beyrût Dâru'l-Fikri'l-Muasır, 1998.

\_\_\_\_\_, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, (thk. Amed el-Arnaut- Türkî Mustafa), Beyrut, Dâru't-Turâsi'l-İslâmî, 2000.

SEHÂVÎ, *el-Kavlu'l-Munbî an Tercemeti İbnü'l-Arabî*, (thk. Hâlid b. Arabî Müdrik) Mekke, Câmiatu Ummi'l-Kura, 1421.

SEMERKANDÎ Ubeydullah, *el-Akîdetü'r-Rukniyye*, (thk. Mustafa Sinanoğlu), İstanbul, İSAM Yayınları, 2008.

SUYÛTÎ, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, (thk. Ali Muhammed Umeyr), Kahire, Mektebetü Vehbe, 1976.

ŞÂBBÛZZARÎF et-Tilimsânî, *Dîvân*, (thk. Şükr Hâdî Şükr) Necef, Matbaatü'n-Necef, 1967.

\_\_\_\_\_, *Makâmâtu'l-Uşşâk*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 3843.

ŞEVKÂNÎ, *es-Savârimu'l-Haddâd*, (thk. Muhammed Subhî Hasan el-Hallaq), San'a, Dâru'l-Hicre, 1911.

ŞIK İsmail, "Bir Mutasavvıf Olarak Kuşeyrî'nin Kelâmî Görüşleri", Çorum, *İslâmî İlimler Dergisi*, Yıl: 4, S. 1-2, 2009, s. 257-274.

TAN Nedim, *Abdullah Ensârî Herevî'nin Tasavvuf Tarihindeki Yeri ve Sad Meydân'ı*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul, 2013.

TAŞKÖPRİZÂDE, "Zihinsel Varlığa Dair Tartışmalarda Özün ve Hakikatin Tespiti"

(trc. Ömer Mahir Alper), *Osmanlı Felsefesi*, (ed) Ömer Mahir Alper, İstanbul, Klasik Yayınları, 2015, s. 241-245.

TEK Abdürrezzak, *Tasavvufî Mertebeler -Hâce Abdullah el-Ensârî el-Herevî*, Bursa, Emin Yayınları, 2008.

TİLİMSÂNÎ Affüddin, *el-Keşf ve'l-Beyân fî İlmi Ma'rifeti'l-İnsân/Şerhu Ayniyyeti İbn Sînâ*, Riyad, Câmiatu Riyad Ktp., nr. 6226.

\_\_\_\_\_, *Şerhu'l el-Fâtiha ve Ba'zu Süreti'l-Bakara [1-21]*, İrlanda-Dublin, Chester Beatty Ktp., nr. 3645.

\_\_\_\_\_, *Meâni'l-Esmâi'l-İlâhiyye*, Konya, Bölge Yazmalar Ktp., nr. 659.

\_\_\_\_\_, *Şerhu Mevâkifi'n-Nifferî*, İngiltere, Bodleian Oxford Ktp., MS. Marsh nr.166.

\_\_\_\_\_, *Şerhu Şerhu Tâiyyetü İbni'l-Fârız*, Mısır, Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, Tal'at Bölümü, nr. 1328.

\_\_\_\_\_, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, Tahran, Kitabhâne-yi Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî, nr. 10413.

\_\_\_\_\_, *el-Hâşiyetü li Fusûsi'l-Hikem*, Tahran, Kitabhâne-yi Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî, nr. 10413.

\_\_\_\_\_, *Fevâid alâ Fusûsi'l-Hikem*, Manisa, İl Halk Ktp., nr. 1105/2.

\_\_\_\_\_, *Şerhu Menâzili's-Sâirîn*, Kütahya Vahid Paşa Ktp., nr. 364; Aynı Eser, Tunus Dâru'l-Kutubi'l-Vataniyye Ktp., nr. 7650; Aynı Eser, nâsih Dâvud Kayserî, Süleymaniye Ktp., Köprülü (Fâzıl Ahmed Paşa), nr. 744.

\_\_\_\_\_, *Dîvân*, (thk. El-Arabî Dahou), Dîvânü'l-Matbûâtî'l-Câmiyye, Cezayir 1994; Aynı Eser, (thk. Yusuf Zeydan), İskenderiye, Dâru'ş-Şurûk, 2008.

\_\_\_\_\_, *Risâle fî 'İlmi'l-'Arûz*, Berlin Yazma Ktp., nr. 7128.

TOPALOĞLU, Bekir, "İsm-i A'zam", *DİA*, c. XXIII, s. 75-76.

\_\_\_\_\_, *Allah İnancı*, İSAM Yayınları, İstanbul 2008.



- TOSUN Necdet, *İmam-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî, Hayatı, Eserleri, Tasavvufî Görüşleri*, İstanbul, İnsan Yayınları, 2009.
- TÜCCAR Zülfikar, “et-Tilimsânî Şâbbüzzarîf”, *DİA*, c. ILI, s. 167-168.
- ULUDAĞ Süleyman, “Giriş”, Kuşeyrî, *er-Risale*, (trc. Sülaeyman Uludağ) İstanbul, Dergâh Yayınları, 1981 içinde s. 10-89.
- \_\_\_\_\_, “el-Abâdile, Tasavvuf”, *DİA*, c. I, s. 7-8.
- \_\_\_\_\_, “Gazzâlî, Tasavvufî Görüşleri”, *DİA*, c. XIII, s. 515-518.
- YÂFÎÎ, *Mirâtü'l-Cinân ve İbretü'l-Yakazân fî Ma'rifeti mâ Yu'teberü min Havâdisi'z-Zamân*, (thk. Halil el-Mansûr), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1997.
- YAHYA Osman, *Histoire et classification de l'oeuvre d'Ibn 'Arabi*, Dımaşk, 1964; Aynı Eser *Müellefâtü İbnü'l-Arabî Târihuhâ ve Tasnîfuhâ*, adı altında Arapçaya Tercüme Eden Ahmed Muhammed Tayyib), Mısır, el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmmetü, 2001.
- YAZICI Tahsin, “Ebû Ali el-Fârmedî”, *DİA*, c. X, s. 90.
- YILMAZ Harun, “Meşihatüşşüyüh”un Doğuşu ve Mısır’da İki Hankah: Sa’îdü’s-Sü’adâ ve Siryâkûs”, S. 34, İstanbul, *Tasavvuf*, 2014, s. 1-21.
- ZÂKİR HUSAİN Muhammad, *Descriptive Catalogue of Rare Arabic Manuscripts preserved in Khuda Bakhs Library*, Patna, Khuda Bakhsh Oriental Public Library, 1997.
- ZECCÂC, *Tefsîru Esmâillahi'l-Hüsna*, (thk. Ahmed Yûsuf ed-Dekkâk), Dımaşk, Dârus-Sekâfeti'l-Arabiyye, 1986.
- ZEHEBÎ, *Târihu'l-İslâm*, (Müellif Hattı), Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2014; Aynı Eser, (thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf), XV/659; Aynı Eser, (thk. Ömer Abdu'sselâm et-Tedmûri), Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1421/2000.
- \_\_\_\_\_, *el-İber fî haberi men Gaber*, (thk. Besyûnî Zağlul), Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985.
- ZEYDÂN Corcî, *Târihu Âdâbi'l-Lügati'l-Arabiyye*, Kahire, Dâru'l-Hilâl, t.y.

## EKLER

### EK 1: TİLİMSÂNÎ'NİN ESERLERİNİN MATBU VE YAZMA NÜSHALARININ TAVSİF VE TAHLİLİ

#### 1.1. *el-Keşf ve'l-Beyân*'ın Yazma Nüshaları:

##### 1.1.1. Riyad Üniversitesi Kütüphanesi 6226 numarada bulunan nüsha: boyutları (19x13 sm.)

Tek bir cilt halinde, 1b-26b varakları arasında bulunan ve her bir sayfada 21 satır bulunan ve hareketli nesih ile yazılan nüshanın ilk varığında eserin adı şu şekilde kaydedilmiştir:

كتاب الكشف والبيان في علم معرفة الإنسان يشتمل على الدر النفيس في شرح كلام الرئيس أبي علي ابن سينا رضي الله عنه  
ورحمه عنه وكرّمه والمسلمين آمين

Eserin ilk varığında müellif ismi yazmamaktadır. Ayrıca ilk varakta yer alan temellük kaydında hicri 1278 senesinde eserin Cafer b. İsmâil el-Medenî'ye ait olduğuna dair bir bilgi vardır. Diğer bir kayıt da şöyledir: Bu Şeyh Muhammed b. Abdullah es-Senedî el-Medenî'nin emanet mecmû'sundandır. İlk varakta hicri 1163 senesinde Medkûr b. Abdulaziz el-Hârisî'nin vefat ettiği bilgisi ve İbn Sînâ'yla ilgili okunamayan bir bilgi vardır.

Ferağ kaydında şu bilgiler yer almaktadır: Bu nüshanın yazımı 1090 hicri senesinin Safer ayının 11 mübarek cüma günü tamamlandı.

Nüsha hareketli, okunaklıdır. Tashif ve tahrif çok azdır ve hiçbir maddi zarar görmemiştir. Konu ve bap başlıkları büyük yazılmıştır. Bu nüshada Şeyh Humamuddîn'in şerhinden alıntılar vardır.

##### 1.1.2. Dârul-Kutubi'l-Mısriyye (Kâhire) Tasavvuf bölümü 167 numarada bulunan nüsha: (14x21 sm.)

Tek bir cilt halinde bulunan 1b-21b varakları arasında bulunan ve her bir sayfada

22 satır bulunan ve nesih ile yazılan nüshanın ilk varağında eser ve müellifin adı şu şekilde kaydedilmiştir:

كتاب الكشف والبيان في علم معرفة الإنسان نظماً لعلي الرئيس بن سينا وشرحاً للشابّ الظريف بن العفيف التمساني

Bu nüshada kitap sehven Afifüddin Tilimsânî'nin kendisi gibi şair olan oğluna nispet edilmiştir. Eserin İlk yaprağında Hacı İbrahim'in mülküdür, yazmaktadır. Yazmada herhangi bir talik ve nüshanın yazılış tarihi ve müstensihi hakkında bir bilgi yoktur. Fakat sonunda mukabele edildiğine dair kayıt vardır. Nüsha okunaklıdır, tashif ve tahrif azdır. Nüshayı değerli kılan diğer bir unsur istinsah edildiği nüshayla mukabelesinin yapılmış olmasıdır. Konu ve bap başlıkları büyük yazılmıştır. Bu nüshada Şeyh Humamuddîn'in şerhinden alıntılar vardır.

### **1.1.3. Dârul-Kutubi'l-Mısriyye (Kâhire) Hikmet ve Felsefe Bölümü 1 numarada bulunan nüsha: (20x27 sm.)**

Tek bir cilt halinde bulunan mecmuanın 1b-15b varakları arasında bulunan ve her bir sayfada 29 satır bulunan ve nesih ile yazılan nüshanın ilk varağında eser ve müellifin adı şu şekilde kaydedilmiştir:

هذا شرح الشيخ عفيف الدين التمساني المسمى بالكشف والبيان في علم معرفة الإنسان على عينية الشيخ ابن سينا

Nüshayı değerli kılan diğer bir unsur istinsah edildiği nüshayla mukabelesinin yapılmış olmasıdır. Üzerinde herhangi bir talik bulunmamaktadır.

Afifüddin Tilimsânî'nin şerhinden başka nüshada İbn Sîna'nın Ayniyye'si üzerine yazılmış bir talik iki şerh, iki haşiye vardır.

1. İbn Sînâ Mansur er-Reyhâvi, *Talik ala ebyâti 'r-Reîs* vr. 15b-17a.

Ferağ kaydındaki bilgiye göre er-Reyhâvî bu taliki 1015 senesinde yazmıştır.

ii. Abdullah Vâhid b. Muhammed, *Şerhu Ayniyyet İbn Sînâ*, 17b-21b.

iii. Müellifi meçhul, *Hâşiye alâ Ayniyyet İbn Sînâ*, 21b-23a.

iv. Müellifi meçhul, *Hâşiye alâ Ayniyyet İbn Sînâ*, 23b-30b.

v. Şerefüddin Abdurrahman, *Şerhu Ayniyyet İbn Sînâ*, 31a-35a.

35a-b'de müellifi meçhul Zilkade, Zilhicce ve Safer aylarındaki değişikliklerden bahs eden bir bölüm var. Son olarak 35b-41b'eye kadar Mantık ilmindeki Ahkâm-ı

yakîniyye ile ilgili Abdülvahhab Afîfî el-Bâcurrî'nin 920 senesinde telif ettiği bir eser var.

Eserlerin ferağ kaydındaki bilgilere bakıldığında Tilimsânî'ye ait şerhin 920 senesinden sonra yazıldığı anlaşılmaktadır. Bu nüshada Şeyh Humamuddîn'in şerhinden alıntılar yoktur.

#### **1.1.4. Oxford Bodleian Kütüphanesi MS.Sale20'de bulunan nüsha:**

Tek bir cilt halinde bulunan 1b-173a varakları arasında bulunan ve her bir sayfada 6 satır bulunan ve nesih ile yazılan nüshanın ilk varağında eserin adı şu şekilde kaydedilmiştir:

الكشف والبيان شرح منظومة ابن سينا التي أولها هبطت إليك من محل الأرفع

Eserin ilk varağında müellif ismi yazmamaktadır. Nüshanın ilk yaprağında eserin ismi dışında temellük kaydı vb. bilgiler yoktur.

Ferağ kaydında hicri 1086 yazmaktadır. Tarihten önce yazılan bir buçuk satırlık yazı üzeri çizildiği için okunamamaktadır.

Nüshada herhangi bir talik yoktur. Her sayfada ortalama 25 kelime vardır ve çok büyük harflerle yazılmıştır [173 varak Riyad Nüshası 26 varak]. Üzerinde herhangi bir talik yoktur. Bu nüshada Riyad nüshasının aksine Şeyh Humamuddîn'in şerhinden yapılan alıntılar yoktur. Oxford nüshası bir önceki Riyad nüshasıyla karşılaştırıldığında daha özet olduğu görülecektir. Nüsha cetvelle dört tarafı çizilmiştir. Eser elimizde bulunan nüshaların en eskisi [1086 Riyad nüshası 1090] olmasına rağmen eserde eksiklikler, tashif ve tahrif çoktur.

#### **1.1.5. Dârul-Kutubi'l-Mısriyye (Kâhire) Hikmet ve Felsefe Bölümü 901 numarada bulunan nüsha: (22x16 sm.)**

Tek bir cilt halinde bulunan 1b-49b varakları arasında bulunan ve her bir sayfada 15 satır bulunan ve nesih ile yazılan nüshanın ilk varağında eserin adı şu şekilde kaydedilmiştir:

كتاب الكشف والبيان في علم معرفة الإنسان في شرح قصيدة الرئيس ابن سينا

Eserin ilk varağında müellif ismi yazmamaktadır. Nüsha sondan bir yaprak eksiktir. 9b'den sonraki iki sayfa eksiktir. Nüshada eksikliklerin yanı sıra tashif ve tahrif

vardır. Nüsha'nın ilk yaprağında Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye'nin mührü vardır. Bu nüshada Şeyh Humamuddîn'in şerhinden alıntılar yoktur.

### **1.1.6. Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye (Kâhire) 2415 numarada bulunan nüsha:**

Bu nüshaya ulaşma imkânımız olmamıştır.

### **1.1.7. Dâru'l-Kutubi'l-Zâhiriyye (Kâhire) 6648 numarada bulunan nüsha: (21x15 sm.)**

Tek bir cilt halinde bulunan 66a-77b varakları arasında bulunan ve her bir sayfada 21 satır bulunan ve nesih ile yazılan nüsha. 1114 senesinde Zâhiriye kütüphanesine intikal ettiğine dair temellük kaydı vardır.<sup>1826</sup> Eserin hâmişinde Emîn b. Cemâl el-Esrî el-Kuhistânî'nin Şerhu Kasîdeti'l-Ayniyye'si vardır.<sup>1827</sup>

## **2. Şerhu Mevâkifi'n-Nifferî'nin Matbu ve Yazma nüshaları:**

### **2.1. Matbu Nüshaları**

I. Afîfuddîn et-Tilimsânî, *Şerhu Mevâkifi'n-Nifferî*, (thk. Cemâl el-Merzûkî), Merkezu'l-Mahrûse, Kahire 1997. İkinci Baskı: el-Hey'etü'l-Âmmetü'l-Mısriyye li'l-Kitab, Kahire 2000.

Eser Köprülü (Fâzıl Ahmed Paşa) 785 ve Şehid Ali Paşa 1433 numaralı eserlere dayanılarak tahkik edilmiş Dâru'l-kütübi'l-Msriyye Tasavvuf Bölümü 215 numarada bulunan nüsha sadece 77 yedi bölümden oluşan *Mevâkif*'in sadece sekizini içerdiği için dikkate alınmamıştır.

Köprülü nüshası Tilimsânî'nin vefatından (v. 690) beş sene sonra istinsah edilmiştir (istinsah tarihi 695). Şehid Ali Paşa nüshasının istinsah tarihi 701'dir. Muhakkik Köprülü nüshasındaki taliklerle Şehid Ali Paşa nüshasındaki hattın aynı olduğunu iddia etmekte ve iddiasını şöyle desteklemektedir: "Şehid Ali Paşa nüshası Köprülü nüshasından iki asır sonra istinsah edilmiş ve Şehid Ali Paşa nüshasının hattıyla Köprülü nüshasının taliklerinin hattı aynıdır. Dolayısıyla Şehid Ali Paşa nüshası Köprülü nüshasından istinsah edilmiştir." Ancak biz iki nüshayı karşılaştırdığımızda

<sup>1826</sup> Salâh Muhammed el-Haymî, "Musannefât İbn Sînâ el-Mahtûta fî Dâru'l-Kütübi'l-Vataniyye ez-Zâhiriyye", Dımaşk, *Mecelletü't-Türâsi'l-Arabî*, S. 5/6 Yıl 2, İttihâdu'l-Kitâbi'l-Arab, 1981, (Mulhak/Ek) s. 104.

<sup>1827</sup> Kuhistânî'nin Şerhinin içeriği için bkz. Kâtib Çelebî, *Keşfu'z-Zünûn*, c. II, s. 1341.

Köprülü nüshasında olan bazı metin eksikliklerini Şehid Ali Paşa nüshasında görmedik. Şöyle ki, Köprülü nüshası, No: 785, vr. 1b.

قوله: لا يستقل به من دوني شيء، قلت: أي لا يستقل بالعز الذي هو الوجود شيء من دوني، أي الممكنات لها العدم من أنفسها [...]

Şehid Ali Paşa Nüshası 1433, 1b. [Altı çizili olan yerler Köprülü Nüshasında yok]

قوله: لا يستقل به من دوني شيء، قلت: أي لا يستقل بالعز الذي هو الوجود شيء من دوني لأن وجود الأشياء هي قيوميته التي قام بها كل شيء، فكأنه قال: لا يقوم شيء إلا بي. قوله: ولا يصلح من دوني لشيء، قلتُ الممكنات لها العدم من أنفسها.

Şehid Ali Paşa nüshasında olan ziyadeler Köprülü nüshasında olmadığına göre Şehid Ali Paşa nüshası Köprülü nüshasından istinsah edilmemiştir. Şöyle ki yukarıda verilen metnin siyakından anlaşılacağı üzere Şehid Ali Paşa nüshasındaki fazlalık nasihin eklemesi değil bizzat metindendir. Köprülü nüshasının müstensihini istinsah ederken iki tane şey kelimesinin arasındaki cümleyi gözünün kaymasından dolayı düşürmüştür. Mukabelesi yapılmayan nüshalarda bu çokça karşılaşılan durumdur. Dolayısıyla Şehid Ali Paşa nüshası Köprülü nüshasından istinsah edilmemiştir.

Muhakkik Bodleian Oxford Kütüphanesi, MS. Marsh nr.166 (istinsah tarihi h. 694); Bursa Ulucami 1537, (istinsah tarihi: 890, müstensih: Muhammed b. Muhammed Süleyman b. Yâkut el-Âmidî es-Sâlihi, İstinsah Yeri: Dimaşk), Süleymaniye Kütüphanesi Nurbanu Sultan 107, (İstinsah Tarihi: 720, Nasih: Vefeyât sahibi Safedî) Ayasofya 1936 (istinsah tarihi: 743) nüshalarını görmemiştir.

Muhakkikin yazmaları hatalı okuyuşu, birçok yeri eksik yazması ve nazmı nesir olarak kaydetmesi eseri birçok yerde anlaşılmaz kılmaktadır. Matbu nüshayı müellifin esas aldığı Köprülü nüshasıyla karşılaştırdığımızda bunu gördük:

Örnek Metin: [Hatalı Okuma ve Metin Eksikliği]

Matbu nüsha, s. 78; Köprülü nüshası 785, vr. 12a-b.

قد كان يسكرني مزاج شرابه فاليوم يصحيني [altı çizili kelime Merzûkî tahkikinde] يصحيني لديه صرفه

ويغيب رشدي عند أول نظرة واليوم أستجليه ثم أرفه

وقد ورد في أخبار بعض السلف من أهل هذا الشأن أن بعض أهل الحجاب سأله؛ [ altı çizili kelime Merzûkî tahkikinde ] فقال: أين الله، فقال له: أسحقتك الله، أتطلب مع العين أين، والمراد بالعين، العيان الظاهر، إلا أن المحجوب لا يدري.

قوله: وأنا الباطن الذي لا ترجع إليّ [ altı çizili kelime Merzûkî tahkikinde yok ] البواطن بدرِكٍ من علمه.

قلت: معناه أن وجوده محيط بذاته ما ظهر غيره ولا بطن سواه، لكن البواطن تراه وهي لا تراه كما تقدّم في موقف القرب وتجده ولا تجده [ altı çizili cümle Merzûkî tahkikinde yok ] وذلك هو البعد، ولما كان ذلك دأب الأولين والآخرين غير أهل الله سبحانه، لم تصل بواطنهم إليه أصلاً، ولن يصل أبداً ما داموا هكذا، ولما طلبه أهل العقول من الفلاسفة والمتكلمين توغلوا في أفكارهم فما رجعوا بطائل.

Örnek Metin: [Nazmı nesir olarak okuma]

Matbu nüsha, s. 76;

ولي في هذا المعنى وهو أنه إذا رأى ولم يدر فما رأى تجلى محياها ومدت بنورها حجاباً على أبصارهم وهو منهم فلم يبق إلا من رآها وإنما يراها فتى معناه عنها يترجم.

Köprülü nüshası 785, vr. 11a.

ولي في هذا المعنى، وهو أنه إذا رأى ولم يدر فما رأى:

تجلى محياها ومدت بنورها حجاباً على أبصارهم وهو منهم  
فلم يبق إلا من رآها وإنما يراها فتى معناه عنها يترجم

II. Afîfuddîn et-Tilimsânî, *Şerhu Mevâkifi'n-Nifferî*, (thk. Asım Keyyâli), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2007. Harfi harfine Cemal Merzûkî tahkikinin aynısıdır. Dolayısıyla ilmi bir değeri bulunmamaktadır.

## 2.2. Yazma Nüshaları:

### 2.2.1. Bodleian Oxford Kütüphanesi, MS. Marsh nr.166

Tek bir cilt halinde 1b-220b varakları arasında bulunan ve her bir sayfada 18 satır bulunan ve kısmen harekeli yazılan nüshanın ilk varağında

كتاب شرح مواقف النفري للشيخ الإمام الأوحى العارف عفيف الدين التلمساني

Yazmaktadır. Ferağ kaydında ise

نُجِز شرح المواقف بقوة الله وفعله وله الحمد سوايغ نعمه وفضله وصلى الله على سيدنا محمد وآله وسلم تسليماً. سنة ٦٩٥

Yazmaktadır. Ferağ kaydının yanında بلغ مقابلة yazmakta ve sayfanın en sonunda şu bilgiye yer verilmektedir.

بلغت مقابلة على والدي بعض شرح مواقف النفري وأجازني فيها.

Bu *Şerhu Mevâkıfi 'n-Nifferî*'nin en eski ve tek mükabeleli nüshasıdır. Müellifin vefatından dört sene sonra yazılmıştır. Bazı yerlerde خ rumuzuyla nüsha farklarına işaret edilmektedir. En eski tarihli olan bu nüsha istinsah edildiği nüshadan başka nüshalarla da mükabele edildiği anlaşılmaktadır. Söz konusu nüsha en eski ve *Şerhu Mevâkıfi 'n-Nifferî* nüshaları içerisinde tek mükabeleli ve de icazetli nüsha olduğu için çalışmamızda bu nüshayı esas aldık.

### 2.2.2. Süleymaniye Kütüphanesi Köprülü Bölümü 785 numarada bulunan nüsha: boyutları (19x17 sm.)

Tek bir cilt halinde bulunan 1b-259b varakları arasında bulunan ve her bir sayfada 21 satır bulunan ve harekeli nesih ile yazılan nüshanın ilk varığında

مما ساقه سائق التقدير دخل في نوبة الفقير السيد الشيخ حسين بن السيد محمد بن السيد الشيخ علي بن السيد الشيخ محمد ابن السيد الشيخ عبد القادر الكيلاني

yazmaktadır. Bu yazının altında küçük bir mühür bulunmaktadır. Bundan sonraki varağa - muhtemelen kütüphaneciler tarafından - şöyle yazılmıştır:

شرح المواقف في التصوف للنفري، شارحي: التلمساني

Bu yazının altında T.C. Milli Eğitim Bakanlığı Köprülü Kütüphanesi Başmüdürlüğü sayı 785. yazmakta ve altında إنما لكل امرئ ما نوى yazılı mühür vardır.

Eserin unvan sayfası kısmen zarar görmüş ve sonradan tadil edilmiştir. Yazmanın girişindeki mühür yazmanın içerisinde birkaç defa tekrarlanmıştır. Yazmaya birçok yerde farklı kalemle talikler eklenmiştir. Yazmanın sonunda şöyle yazmaktadır:

ووافق الفراغ سادس عشر ربيع الأول سنة خمس وخمسين وتسعين وستائة [...]

Yazma Bodleian nüshasından bir sene sonra istinsah edilmiştir. (h. 695) Biz bu nüshanın aslının bu nüshadan bir sene önce yazılan Bodleian nüshası olduğunu tahmin ediyoruz. Çünkü mükabele yaptığımızda köşedeki eklemelerin bu nüshada olmadığını gördük.



### 2.2.3. Süleymaniye Kütüphanesi Şehid Ali Paşa Bölümü 1433 numarada bulunan nüsha: boyutları (15x14,5 sm.)

Tek bir cilt halinde bulunan 1b-170b varakları arasında bulunan ve her bir sayfada 25 satır bulunan ve harekeli nesih ile yazılan nüshanın ilk varağında kitabın yazıldığı hattan başka bir yazıyla مواقف الصوفية في التوصف yazmaktadır. Yazının altında نefs-i emmâre'nin özelliklerini 15 beyitlik farsça bir şiir bulunmaktadır. Bu şiirlerin sol tarafında içinde مما وقفه الوزير الشهيد على باشا رحمه الله تعالى بشرط ألا يخرج من خزائنه yazmaktadır. Bir sonraki varaka baştan sona hadis-i şerifler yazılmıştır. Unvan sayfasının üzerinde büyükçe مواقف الصوفية yazmaktadır. Bu nüshanın ferah kaydında şöyle yazmaktadır:

تم شرح المواقف بحمد الله والمنة والصلاة والسلام على رسول الله، وقد ختم هذا الكتاب الشريف بعون الله اللطيف من يدي المحيي الفقير الضعيف في سنة إحدى وتسعمائة في أواخر جمادى الأولى في يوم الجمعة الشريف.

Bu yazmada *Mevâkif* şerhinden sonra Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Fahreddin Razî'ye yazdığı mektubun bir nüshası (171a-171b) mektubun sonunda

نزلنا في سطورٍ سافلات      لقد كنا حروفاً عاليات

Şiiri bulunmakta bu şiirden sonra Yusuf (a.s) bir kıssası, mühür ve birde hadis-i şerif bulunmaktadır.

Bu nüshanın unvan sayfasının girişi müellif nüshasından istinsah edilen Köprülü nüshasından farklıdır. Ve nasih bazı yerlerde müellifin ibaresinde küçük değişikliklere gitmiştir. Mesela Köprülü 2a. وفي هذا المعنى للشارح Şehid Ali Paşa 2a. بن أيبك عنى الله عنه بدمشق سنة ٧٢٢ Köprülü nüshasından farklı olarak bu nüsha'da her bir mevkıfa بسم الله الرحمن الرحيم yazılarak başlanmaktadır.

### 2.2.4. Süleymaniye Kütüphanesi Nurbanu Sultan Bölümü 107 numarada bulunan nüsha:

Tek bir cilt halinde bulunan 1b-198b varakları arasında bulunan ve her bir sayfada 19 satır bulunan ve harekeli nesih ile yazılan nüshanın zahriyesinde من كتب خليل بن أيبك عنى الله عنه بدمشق سنة ٧٢٢ Halil b. Aybek'in [es-Safedî] kitaplarındandır. Dımaşk h. 722" şeklindeki temellük kaydına göre eser h. 722 senesinden önce istinsah edilmiştir. ilk varağında

فكما أن لكل نوع من هذه الأعمال علم يخصه، وقد بين ذلك محمد عبد الجبار النفري في كتابه الذي سماه بالمواقف، وهو

كتاب شريف يجوي على علوم آداب المقامات. فتوحات [دار صدر، ج ١، ص ٣٩٢].

yazmaktadır. Sonraki sayfada kitabın yazıldığı hattan başka bir hatla bir sayfalık farsça yazı vardır. Hamdele ve salveleden sonra seyri sulûkten bahseden yazının sonunda للشيخ من كتب خليل بن أبيك عفا الله عنه yazmaktadır. Daha sonraki varakın iki sayfasında iki tehzib vardır. Soldaki tehzibin üzerinde kitabın yazıldığı aynı hatla بدمشق سنة ٧٢٢ yanında yazmaktadır. Tehzibin sol tarafında farklı kalemle كتاب شرح المواقف في التصوف yazmaktadır. Sayfadaki iki tehzibin ortasında kitabın yazıldığı hattan farklı bir hatla

[٩] الشيخ العالم الفاضل شهاب الدين أبو العباس بن الفقير إلى الله الشيخ المرحوم عز الدين عبد العزيز بن يوسف الشافعي، الكتاب هو شرح مواقف النفري ملك من أملاك ولده لصلبه النجيب [٩] عبد اللطيف المدعو عبيد وأنه يستحق دونه ودون سائر الناس أجمعين استحقاقاً صحيحاً شرعياً من وجه شرعي يسوغه حكم الشرع وأجازته وأشهد على الله تعالى عشر شهر رمضان المعظمة [٩]

Yazmaktadır. Ancak bu kısım iki sayfanın arasında yazıldığından dolayı yazının bir kısmı telef olmuş bir kısmı da okunamamaktadır. Dolayısıyla bu notta ne söylemek istediği anlaşılmamaktadır. *Şerhu'l-Mevâkif*'in metninin sonunda Farsça bir buçuk sayfalık yazı ve bir sayfalık III. Muradın annesi Nurbanu Sultanın h. 988 senesi Safer ayının onunda Üsküdar'daki Medreseye vakfettiğine dair vakıf kaydı vardır.

### 2.2.5. Süleymaniye Kütüphanesi Ayasofya Bölümü 1936 numarada bulunan nüsha:

Tek bir cilt halinde bulunan 1b-264b varakları arasında bulunan ve her bir sayfada 20 satır bulunan ve harekeli nesih ile yazılan nüshanın ilk varağında كتاب شرح yazmaktadır. Sonraki sayfada هفتاد هشت شرح مواقف yazmaktadır. Heftâd heşt/yetmiş yediyle *Mevâkif*'in yetmiş yedi başlığına işaret etmiş olmalıdır. Sonraki sayfanın sağ tarafında vakıf kaydı ve mühür vardır:

قد وقف هذه النسخة الجليلة سلطان الأعظم والحقان المعظم مالك البرين والبحرين خادم الحرمين الشريفين السلطان ابن السلطان بن السلطان الغازي محمود خان وقفاً صحيحاً شرعياً لمن طالع واسترشد وأفاد واستفاد، خلّد الله ملكه الأجدد، حرره الفقير أحمد الشيخ زاده، المفتش بأوقاف الحرمين الشريفين غفر لها.

Sol taraftaki mühürde tuğrayla beraber şu ayet yazılıdır:

﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْلَا أَنْ هَدَانَا اللَّهُ﴾ el-A'râf 6/43

Müührün altında كتاب شرح المواقف في التصوف yazmaktadır. Bu yazının altında yazan yazıdan bu yazmanın Bağdatlı birinin eline geçtiği anlaşılmaktadır:

في نوبة العبد الفقير إلى رحمة مولاه علي عيسى ابن محمود بن جابر ختم الله بالحسنى بحق محمد وآله الطاهرين من دار السلام بغداد حماها الله تعالى.

Bu sayfada Muhammed b. Ruveyimden nakiller ve bir takım tasavvufî şairler vardır. Ferağ kaydında şöyle yazmaktadır:

نجزت المواقف وشرحها بحمد الله وعونه ومَنَّه ولطفه وكرمه في أواخر ربيع الأول سنة ثلاث وأربعين وسبعائة، وصلى الله على محمد وآله.

Bu nüsha Şehid Ali Paşa nüshası ile aynı asla dayanmaktadır. Şöyle ki, bu nüshada her mevkıfa بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ başlamakta Köprülü'den 2a. farklı ولي في هذا المعنى olarak Şehid Ali Paşa'daki 2a gibidir. وفي هذا المعنى للشارح

#### 2.2.6. Bursa Ulucami Kütüphanesi 1537 numarada bulunan nüsha:

Tek bir cilt halinde bulunan 1b-185a varakları arasında bulunan ve her bir sayfada 20 satır bulunan ve harekeli nesih ile yazılan nüshanın başına eserin yazıldığı kaleminden farklı kalemle eserin fihristi eklenmiştir. Nüshanın zahriyesinde

كتاب شرح مواقف النفري للشيخ العارف عفيف الدين التلمساني قدس الله روحه ونور ضريحه وفهمنا كلامه وجمع بيننا وبينه في مقعد صدق وسائر الأجاب إنه كريم وهاب

لا إله إلا الله محمد رسول الله وقف الحاج السيد عبد الله والجامع

yazmaktadır. Yine bu sayfada büyük في البروسة. بعد ألف Bu mühür eserin sonunda da tekrarlanmaktadır. Bu sayfadaki diğer bir kayıt şöyledir.

مما من الله به تعالى على عبده عبد الحلیم ابن الشيخ یرقدم صانها في الدارين عن الندم في شهر جمادي الأول لسنة ستة وستين وألف، كتاب يليق أن يشري بالجواهر وإن يكتب بالذهب

ve bu kayıta mezkûr zatın isminin yazıldığı ikinci bir mühür vardır. Eserin ferağ kaydında şöyle yazmaktadır:

نجز كتاب المواقف بحمد الله وعونه وله الحمد في الآخرة والأولى وإليه المآب. على يد مالكة الفقير المتكّل في سائر أحواله الذي لا يرجو سواه، ولا يعيد إلا إياه، محمد بن سليمان بن ياقوت الأمدي الصالحي بمحررسة دمشق في شوال سنة ٨٩٠ هجرية.

### 3. *Şerhu'l-Fâtiha ve Ba'zu Sûreti'l-Bakara'nın Yazma Nüshası:*

#### 3.1. Chester Beatty Kütüphanesi MS 3645'de bulunan nüsha: (15,2x13,5 sm.)

Tek bir cilt halinde bulunan 1b-202a varakları arasında bulunan ve her bir sayfada 14 satır bulunan ve açık nesih ile yazılan nüshanın ilk varlığında eserin adı كتاب الصديق علي العلوي الحسني عوفي وعفي عنه / كتاب تفسير فاتحة الكتاب أولاً يبدو بسبع المثاني القرآن بخط المصنف سورة البقرة / الشيخ العارف المحقق عفيف الدين التلمساني رحمه الله تعالى. بخط المصنف.

الصديق علي العلوي الحسني عوفي وعفي عنه / كتاب تفسير فاتحة الكتاب أولاً يبدو بسبع المثاني القرآن بخط المصنف سورة البقرة / الشيخ العارف المحقق عفيف الدين التلمساني رحمه الله تعالى. بخط المصنف.

Eserin kapak sayfası ve 1a'da esere iki isim verilmiştir. *Tefsîru'l-Fâtiha ve Şerhu'l-Fâtiha ve Ba'zu Sûreti'l-Bakara*. Ayrıca eserin ilk sayfasındaki fevâid kayıtları şöyledir.

قال إبراهيم الخواص: ليس العلم بكثرة الرواية، إنما العالم من أتبع العلم واستعمله واقتدى بالسنن وإن كان قليل العلم.

العلم زين والسكوت سلامة فإن نطقك فلا تكن مكثراً

فلئن ندمت على سكوتك مرةً فلتندمن على الكلام مراراً

قال شاه الكرمانى: علامة التقوى الورع، وعلامة الورع الوقوف من الشبهات. / قال حمدون القصار: من ظن أن نفسه خيرٌ من فرعون فقد أظهر الكبر.

Eserin bittiği yaprakta şu bilgiler yer almaktadır:

مسألة. دابة أفسدت زرع غير ليلاً أو نهاراً فالإضمان عليه ولا على الراعي عندنا إلا أن يُرسلها إليه أو يُراسيها وثم يمنعها وقال الشافعي إن كان نهاراً يضمنُ. المنتخب.

وهذا بخط الشيخ المصنف رحمه الله تعالى فلما وصل مرض ومات.

Bu yazıları boş bir sayfa takib etmektedir. Bu boş sayfalardan sonraki fevâid kayıtları<sup>1828</sup> şöyledir: Hâtem-i Esamm'ın bir vecizesi,<sup>1829</sup> kadınların cehennemde yanma

<sup>1828</sup> Yazma eserlerin başında ve sonunda bulunan boş yapraklara okuyucular tarafından düşülen bazı notlar anlamına gelen 'fevâid kaydı' için bkz. Orhan Bilgin, *Fevâid Kaydı*, DİA, c. XII, s. 500-501.

<sup>1829</sup>

[ ۱ - ] قال حاتم الأصم: مَنْ دخل في مذهبنا هذا فليجعل في نفسه أربعة خصالٍ من الموت: موتاً أبيض وهو الجوع، وموتاً أسود وهو

sebeplerini anlatan bir hadis,<sup>1830</sup> nikâh akdi örneği,<sup>1831</sup> Taberanî'nin Sünnet ve Ebu's-Şeyh'in *Azame* isimli kitabından nakledilen âyete'l-kürsi'yi tefsir eden iki hadis.<sup>1832</sup> Bu iki hadisten sonra rukye ile ilgili bir hadis-i şerif<sup>1833</sup> daha vardır.

احتفال الأذى من الخلق، وموتاً أحرُّ وهو العمل في مخالفة النفس، وموتاً أخضرُّ وهو طرح الرقاع بعضها على بعض.

1830

روي عن علي كرم الله وجهه أنه قال: أن وفاطمة رضي الله عنها وأنا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم: فوجدناه باكيًا شديدًا، فقلت ماذا أبكاك يا رسول الله؟ فقال: يا علي ليلة أسري إذا أوصلت إلى السماء رأيت نساء أمتي في عذاب شديد أنكرتُ شأنهن لما رأيت عذابهن، ورأيت امرأة معلقة بشعرها يغلي دماغ رأسها، ورأيت امرأة معلقة برجلها من ورائها والقطران يصون عليها، ورأيت امرأة عميًّا وعميًّا وأخرسًا في النار ويخرج دماغها من فخذها، ورأيت امرأة رأس الخنازير ويدها كيد الحمار وعليها ألوان العذاب، فاطمة رضي الله عنها قالت يا حبيبي وقرة عيني ما كان أعمالهن يعذبن فقال يا بني أما الذي معلقة بشعرها لا تنفض شعرها من الرأس، وأما الذي معلقة برجلها فكانت تخرج من بيتها بغير إذن زوجها، وأما الذي معلقة بثديها فكانت ترضع الغير بغير إذن زوجها، وأما الذي عميًّا وعميًّا فكانت تأتي بولد الزنا فتصله من عنق زوجها، وأما الذي رأسها كراس الخنازير يدها كيد الحمار وهو كذبت قوله تعالى: ﴿وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ﴾.

1831

أصدق فلان بن فلان وفلانة بنت فلان البكر البالغ العاقل المسلم الخالية من الأزواج والموانع الشرعية، أصدقها على بر الله تعالى وسنة نبيه محمد صلى الله عليه وسلم صدقًا مبلغه من الدراهم الفضية الجيدة الوازنة معاملة الشام المحروسة، كذلك درهم نصفها كذا درهمًا دينًا حالًا قادر على أدائه وولي تزويجها منه بإذنها ورضاها. كاتبه: فلان بن فلان الحنفي فقيل الزوج المسمى أعلاه قبولًا صحيحًا شرعيًا بمخاطبة شرعية، بحضور من تمّ العقد عنده وذلك تاريخه كذا عقده بطريق الشرعي واسمه فلان بن فلان شهد على المتخاطبين المذكورين أعلاه فلان بن فلان.

1832

وأخرج الطبراني في السنة عن ابن عباس ﴿الله لا إله إلا هو﴾ يريد الذي ليس معه شريك، فكل معبود من دونه فهو خلق من خلق لا يضررون ولا ينفعون، ولا يملكون رزقا ولا حياة ولا نشورا ﴿الحي﴾ يريد الذي لا يموت ﴿القيوم﴾ الذي لا يبلى ﴿لا تأخذه سنة﴾ يريد النعاس ﴿ولا نوم من ذا الذي يشفع عنده إلا بإذنه﴾ يريد الملائكة مثل قوله ﴿ولا يشفعون إلا لمن ارتضى﴾ [الأنبياء، الآية ٢٨] ﴿يعلم ما بين أيديهم﴾ يريد من السماء إلى الأرض ﴿وما خلفهم﴾ يريد ما في السموات ﴿ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء﴾ يريد مما أطلعهم على علمه ﴿وسع كرسيه السموات والأرض﴾ يريد هو أعظم من السموات السبع والأرضين السبع ﴿ولا يؤده حفظهما﴾ يريد ولا يفوته شيء مما في السموات والأرض ﴿وهو العلي العظيم﴾ يريد لا أعلى منه، ولا أعظم، ولا أعز، ولا أجل، ولا أكرم.

وأخرج أبو الشيخ في العظمة عن أبي رزحة يزيد بن عبيد الساعي قال: "لما قفل رسول الله صلى الله عليه وسلم من غزوة تبوك أتاه وفد من بني فزارة، فقالوا: يا رسول الله ادع ربك أن يغثنا، واشفع لنا إلى ربك، وليشفع ربك إليك. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ويلك هذا أنا شفعت إلى ربي فمن ذا الذي يشفع ربنا إليه، لا إله إلا هو العظيم، وسع كرسيه السموات والأرض، فهي تنط من عظمتة وجلاله كما ينط الرجل الحديد!

Mezkûr bu iki hadis, tahririni yapan âlim ve kitapları da harfi harfine aynı olmak üzere Suyutî'nin ed-Dürrü'l-Mansûr isimli tefsirinde geçmektedir. Bkz. Suyutî, *ed-Dürrü'l-Mansûr fi't-Tefsîr bi'l-Me'sur*, (thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki), Kahire, Merkezi Hicr li'l-Buhûs, 2003, c. III, s. 175.

1833

روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: علمني جبريل عليه السلام دواء لكل داء يكون في جسد ابن آدم من أنواع العلل مثل وجع الرأس والشقيقة ووجع الظهر والهاء الأسود في العين والصمم والفالج والعقيم الذي لا يلد والعين والحفظ ويقطع البلغم، قالوا ما هي يا رسول الله أن يأخذ ماء المطر في إناء نظيف ويقرأ عليه فاتحة الكتاب سبعين مرة، وقل هو الله أحد سبعين مرة، وآية الكرسي سبعين مرة، ويقول لا إله إلا الله محمد رسول الله سبعين مرة، وسبحان الله والحمد لله إلى آخره سبعين مرة، كلها يقرأ وينفث في السماء ويشربه سبعة أيام ولياليها متواليات صباحًا ومساءً فيشفئها الله تعالى من العلل كلها، تمت.

Nüshanın üzerinde birkaç yerde müellif hattıdır, yazmaktadır. Ancak bu nüshanın müellif nüshası olması için yeterli bir sebep değildir. Bazen müstensihler yazmanın kıymetini artırmak için böyle ilaveler yapabiliyorlar. Ancak bizim elimizde bu nüshanın müellif hattı olduğuna dair kesin delil vardır. Şöyle ki, Tilimsânî *Meâni'l-Esmâi'l-İlâhiyye*'sinde şöyle demektedir:

[el-Hâdî isminin şerhi] *Şerhu'l-Fâtîha*'da 'İhdinâ's-sırâte'l-Müstakîm âyetini açıklarken altı kürrase'de [yazma kitapların sekiz veya on sayfalık formlarından her biri] Sadece el-Hâdî isminin anlamlarını zikrettim.<sup>1834</sup>

'İhdinâ's-sırâte'l-Müstakîm âyeti şerhedilirken bütün ilahi isimlerin el-Hâdî ismine nasıl döndüğü doksan dokuz isim altında açıklanmıştır. Şöyle ki, bu kısım elimizde bulunan *Şerhu'l-Fâtîha* nüshasının 44b-110a varaklarına tekabül etmektedir. Bunun da toplamı altmışaltı varaktır. Burada her bir kürrase 11 varak olmuş oluyor. Dolayısıyla "*Meâni'l-Esmâ*'da "*Şerhu'l-Fâtîha*'da 'İhdinâ's-sırâte'l-Müstakîm âyetini açıklarken altı kürrase'de sadece el-Hâdî isminin anlamlarını zikrettim" dediğini bu bağlamda dikkate aldığımızda elimizde bulunan tek *Şerhu'l-Fatihâ* nüshası müellif nüshasıdır.

#### 4. *Meâni'l-Esmâi'l-İlâhiyye*'nin Türkçe Tercümesi:

Afîfüddîn Süleyman et-Tilimsânî, *Esmâü'l-Hüsnâ*, (trc. Selahattin Alpay), İnsan Yayınları, Dördüncü Baskı, İstanbul 2002.

Tercümenin Sonuç kısmındaki ferağ kaydı tercümesi, Süleymaniye Kütüphanesi Laleli Bölümü 695 numaradaki yazmanın ferağ kaydı ve Beyazıt Ktp., Beyazıt 8011 numaradaki nüshadan verilen örneklerden anlaşılan tercüme eserin söz konusu iki yazma nüshasından yapıldığı anlaşılmaktadır.

Süleymaniye Kütüphanesi Laleli Bölümü 1556, 67b. Ferağ Kaydı:

﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْلَا أَنْ هَدَانَا اللَّهُ﴾ [الأعراف، ٤٣/٨] وكان الفراغ من تعليقه يوم الخميس المبارك ثالث عشر ربيع الأول سنة أربع وتسعين وسبعمئة المعترف الخطايا والتقصير محمد بن يوسف بن إبراهيم المفلوطي غفر الله له ولوالديه ولمن نظر في هذا الكتاب المبارك ولجميع المسلمين. أمين قوبل على النسخة المنقولة منها والله الموفق للصواب.

*Meâni'l-Esmâi'l-İlâhiyye*, [Esmâü'l-Hüsnâ] Tercümesi s. 189. [Sonuç Kısmı]

<sup>1834</sup> Tilimsânî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, vr. 38a.

Yüce Allah'a hamd ü sena olsun ki bizler doğru yolda değil iken, hidayete erıştirdi. Bu kitabın yazılması 794 hicri senesinin Rebiü'l-Evvel ayının 13. Perşembe günü son bulmuştur. Bu kitaba notlar ekleyere şerh eden Allah'ın kusurlu fakir kullarından Muhammed b. Yusuf bin İbrahim el-Menfelûti'dir. Yüce Allah bu kitaba bakanın ve okuyanın kusurlarını af buyursun... Amin

Tercümenin 189 sayfasında sonuç kısmı yukarıda zikri geçen Beyazıt Kütüphanesi Beyazıt Bölümü 8011 191b'den tercüme edilmiş ve 190 sayfasına bu tercüme edilen sayfanın resmi eklenmiştir. Ancak mezkûr Sonuç kısmı Tilimsânî'nin *Meâni'l-Esmâ* şerhinden bir bölüm değil, yazma mecmuasının zahriyesindeki fihriste göre Abdülkerim el-Cîlî'nin *Mir'âtü'l-Ârifin fî mâ yetemeyyezü beyne'l-Âbidîn* isimli risalesinin son kısmıdır.

Tercümeğe başka bir eserin bir kısmının tercümesinin eklenmesinin yanı sıra tercüme fâhiş hatalarla mâlûldür. Burada tercümedeki çokca fahiş hatadan sadece bir kaçına eserin Arapçasıyla karşılaştırarak ve altı çizilerek işaret edilecektir.

1. *Meâni'l-Esmâil-İlâhiyye*, Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, nr. 695, vr. 12b.

قال الشيخ أبو مدين - رضي الله عنه -: من قال: التمر، ولم يجد حلاوته في فمه، فما قال: التمر، وذلك أن حالة الشهود يتحد الوجود في شهود الشاهد بكل موجود فيرى كل شيء في كل شيء رؤيئة ذوق، فيكون كأهل الجنة في كونهم يذكرون معطومات الجنة فيجدون أذواقها وتغذيتها في ذواتهم تمامًا، وهذا هو أخص مطعومات أهل الجنة. فافهمه تجد معنى المأل بالذوق والحال لا بالنقل والقال.

*Meâni'l-Esmâil-İlâhiyye*, [Esmâü'l-Hüsnâ] Tercümesi, s. 19.

Şeyh Ebû Medyen şöyle der: 'Bir kimse hurma adını telaffuz ederse bu meyvenin tatlı lezzetini ağzında bulamaz.' Zira şuhud ehli, şahidin şuhudunda her mevcutta vücudu kullanır. Bundan dolayı şahid her şeyi bir şey içinde rü'yâ gibi zevkle görmüş olur ki, o vakit Cennet Ehli cennetin yiyeceklerini anlatmağa başladıkları gibi kendi zatiyetlerinde oradaki gıdalanmayı zevklerine göre tamamen bulmuş olurlar. Bunlar Cennet ehlinin özel yiyecekleridir. Bunu böyle bilmelisin. O vakit bir malın anlamını sözle anlatarak değil, zevk ve hal ile bulmuş olursun.

**Doğru Tercümesi:**

Şeyh Ebû Medyen - Allah ondan razı olsun- şöyle demiştir: 'Bir kimse hurma der ve hurmanın tatlılığını ağzında bulmazsa o [tahkikte] hurma dememiştir [Ehl-i Hak hurma dediğinde hurmanın tadını ağzında bulur ve sanki hurmayı yemiş gibi olur].' Bu şahidin şuhudunda vücudun her bir varlıkla ittihad ettiği ve her şeyi her şeyde zevk gözüyle (rü'yete zevkin) gördüğü şuhud hâlidir. Bu halde şahid cennetin yemeklerini zikrettiği vakit o yemeklerin tat ve gıdalarını bütünüyle vücutlarında bulan cennet ehli gibi olur. Cennet ehlinin yemeklerinin en hası işte budur. Bunu anla ki; anlamın anlamını (ma'na'l-meâl) söz (kâl) ve nakille değil, zevk ve hâl ile bulasın.

11. *Meâni'l-Esmâil-İlâhiyye*, vr. 53a.

وفيه أربع لغات: [١] رُوُوفٌ -مضموم الهمزة مُشْبَعَةٌ- [٢] ورُوُوفٌ -مضموم الهمزة غير مُشْبَعَةٌ- [٣] ورَأْفٌ -بإسكان الهمزة- [٤] وحكى الكسائيُّ والفراءُ: رِئْفٌ -بكسر الراء وإسكان الهمزة-

*Meâni'l-Esmâil-Îlâhiyye*, [Esmâü'l-Hüsnâ] Tercümesi, s. 61.

Bu isimde dört lügat bulunmaktadır. Birincisi: Vav harfinin üzerinde doyurucu hemze olan (Rauf-رؤف) ve sükünlü hemzesi olan (Reif-رأف) ve Râ' harfinin kesriyle olan El ferarîf (الفراريف) dir.

Doğru Tercümesi:

Raûf isminde dört lügat bulunmaktadır. [1] (Raûvf-رُوُوفٌ) Hemze'nin zammesi doyurucudur. [2] (Ravuvf-رَوُوفٌ) Hemzenin zammesi doyurucu değildir. [3] (Ra'f-رَأْفٌ) Hemze'nin sükûnuyladır. [4] Kisâi ve Ferrâ (Ri'f-رِئْفٌ) - râyı kesreli ve hemzeyi sükûnlurivayet ettiler (hakâ).

111. *Meâni'l-Esmâil-Îlâhiyye*, vr. 115b-116a.

واعلم أن خاصية الوجود المطلق هو التأثير لا التأثير، فالانفعال أسبق من الفعل، وسرُّ هذا لا يُقال إلا مشافهةً، فتطورات الوجود كلها ألسنة ناطقة بشكر الحق - جلَّ جلاله -، فهو شاكر لنفسه، إذ لا يستحقُّ الشكر غيره، ولا يستحق أن يكون شاكرًا سواه، والشكر والذم كلاهما شكرٌ واقعٌ على القطب، لأنه الذي صدرت عنه الأحكام من حيث مرتبة لا من حيث صورة جسمية، والأساءة كلها إليه ترجع الحسنی وغير الحسنی، فليس الشاكر وحده راجعًا إليه، وهذا واضح عندهم فلا تراه خفيًا.

*Meâni'l-Esmâil-Îlâhiyye*, [Esmâü'l-Hüsnâ] Tercümesi, s. 120.

Şunu bilmelisin: Serbest varlığın hususiyeti tesir olmayıp teessürdür. İnfial ise fiilden müştakdır. [Bunun sırrı yazılı değil ancak sözlü (müşâfehete/şifâhî) söylenir. Kısmı yok] Vücudun tamamıyeti ile tatavvuratı. Hak Teâlâ'ya konuşan dille teşekkür etmektedir ki, O bizatihi nefesine teşekkür etmektedir. Çünkü O'ndan başkası bu şükürü hak edemez. O'ndan başkası da şükretmeyi hak edemez. Şükürle kan, her ikisi şükür olup kutpa düşmektedir. Çünkü ondan cismi surette değil mertebî cihetten ahkâm çıkmaktadır. Zira bütün güzel adlar ona dönmektedir. Çünkü şükür yalnız O'na dönmektedir. Bu cihet bu gibilerde gizli değil açıkça bilinmektedir.

Doğru tercümesi:

Bilmelisin ki; Mutlak Vücûd'un özelliği etki (tesir) değil etkilenmedir (teessürdür). Etkilenme (infial) etkiden (fi'l) öncedir. Bunun sırrı yazılı değil ancak sözlü (müşâfehete/şifâhî) söylenir. Vücûd'un tavırlarının (tatavvurâtü'l-vücûd) hepsinin konuşması, Hakk'ı şükretmekle olan dillerdir. O kendi nefesine şükredendir. Çünkü O'ndan başkası şükürü hak etmiyor. O'ndan başkası şükredici (şâkir) olmayı da hak etmiyor. Şükür ve zemm ikisi birden kutbun üzerine şükür olarak gerçekleşmektedir (şükürün vâkiun ale'l-kutub). Çünkü hükümler cisme ait suret cihetiyle (min haysu) değil, mertebe cihetiyle ondan sâdir olmaktadır. Sadece Şâkir değil [yani esmâyı hüsnâ/güzel isimlerden olan Şâkir değil] Güzel, gayr-ı güzel bütün isimler O'na döner. Bu onlar [muhakkikler] indinde açıktır. Sen onu kapalı görme.



## 5. *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*'in Matbu ve Yazma Nüshaları

### 5.1. Matbu Nüshaları

I. Afîfuddîn Tilimsânî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, (tsh. Ekber Râşidî Neyâ), İntişârât-ı Suhen, Tahran 1392 hş [2013].

II. Afîfuddîn Tilimsânî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, (thk. Ekber Râşidî Neyâ), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2015.

Eser Tahran Meclis-i Şûrâ-yı İslâmî Kütüphanesi 10613, Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Mahmud Efendi 2654 Hacı Selim Ağa 511 ve Şehid Ali Paşa 124 numaralı esere dayanılarak tashih edilmiştir. Şehit Ali Paşa nüshasının başı eksik olduğu gibi Dâru'l-Kütubi'l-Mısriyye Hıdıviyye Bölümü 390, Beyazıt Kütüphanesi Veliyüddin Efendi 1715 ve Kastamonu 2183 numaradaki nüshalar görülmemiştir.

Matbû nüshada yazmalarda noktalama ve harekesi yapılmayan kelimeler tashih edilmeden olduğu gibi aktarıldığından bazı yerlerin anlamı anlaşılmamaktadır. Kastamonu nüshası bazı zor yerlere nokta ve hareke koyduğu için önemlidir. s. 140

يقول شيخنا عبد القادر الجليلي فيما نقل لي عنه في قصيدة مذهبية وللأغيار مذهبه وهي شعرٌ

Kastamonu nüshası 2183, 3a.

يقول شيخنا عبد القادر الجليلي فيما نُقل لي عنه في قصيدة مُدْهَبِيَّةٍ وللأغيار مُدْهَبِيَّةٍ وهي شعرٌ

### 5.2. Yazma Nüshaları:

#### 5.2.1. Tahran Meclis-i Şûrâ-yı İslâmî Kütüphanesi 10613 numarada bulunan nüsha:

Tek bir cilt halinde 1b-79b varakları arasında bulunan ve her bir sayfada 21 satır bulunan ve nesih ile yazılan nüshanın ilk varağında eser ve müellifin adı mecmuada bulunan kitapların ismi فهرست ما هذا المجموع شرح عفيف الدين التلمساني وحاشية على الشرح أيضًا والمتن وهو للشيخ الأكبر قدس الله سرّه şu şekilde verilmiştir. Bu sayfada 1060 senesinde kitaba sahip olan şahsın ismi silinmiştir. Bundan başka Receb b. Muhammedin mecmuaya sahip olduğuna dair kayıt ve Kitabhâne-yi Meclis-i Şûrâ-yı İslâmî'nin mührü vardır. Mecmûada fihristte verilen eserlerin nasihinin hattından başka hatla yazılmış sonu eksik (Süleyman Fassının sonuna kadar) *Nakşu'l-Fusûs* vardır.

Nasih her üç esere farklı ferağ kayıtları yapmıştır: *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*'in

hâtîme kaydı:

تمّ الكتاب بعون الملك الوهّاب.

*el-Hâşiye li 'l-Fusûsi 'l-Hikemin* ferağ kaydı:

تمّ الكتاب بعون الملك الوهّاب في غرّة شعبان ثلاث سبعمائة والحمد لوليّه والصلاة على نبيّه.

Başî eksik *Fusûsu 'l-Hikem*'in Ferağ kaydı:

تمّ الكتاب بحمد الله وحسن توفيقه والصلاة على نبيّه محمد وعلى آله أجمعين على يدي العبد الفقير المذنب مسعود بن أيوب الأرزنجاني غفر الله ولوالديه في أواسط ربيع الأول سنة ثلاث في غرّة شعبان ثلاث سبعمائة والحمد لوليّه والصلاة على نبيّه.

Yazmanın 9a'nın başından 15a arasındaki kısımla sonundaki kısımla 15b'den 22a'ya olan kısım yer deęiřtirmiřtir.

### 5.2.2. Kâhire Dâru'l-Kütubi'l-Mısriyye Kütüphanesi Hıdıviyye Bölümü 390 numarada bulunan nüsha:

Tek bir cilt halinde 151a-216b varakları arasında bulunan ve her bir sayfada 20 satır bulunan ve nesih ile yazılan nüshanın ilk varaęında eser ve müellifin adı

شرح الفصوص المحيوية المحتوية على المعارف الإلهية والواردات القدسية تفصّل وتطوّل به الشيخ العالم الفاضل العامل الكامل العارف المحقق عفيف الملة والدين سليمان بن علي التلمساني رفع الله قدره واطلع من أفق الرحمة بذره بمحمد وآله الطاهرين

şeklinde verilmiřtir. Mecmua'nın 151b'eden önceki sayfaları kayıp olduęu için mecmuada başka ne tür eserlerin olduęunu bilmiyoruz.

*Şerhu Fusûsi 'l-Hikemin* ferağ kaydı:

تمّ الكتاب بعون الملك الوهّاب على يدي العبد الفقير إلى الله الغني القدير محمد بن أيوب عبد الله الأرزنجاني عافاه الله وعفى عنه حامداً ومصلياً ومسلماً.

*el-Hâşiye li 'l-Fusûsi 'l-Hikemin* ferağ kaydı:

تمّ الكتاب بفضل الله وجوده في أوائل جمادى الآخر سنة ثلاث سبعمائة والحمد لوليّه والصلاة على نبيّه.

Tahran Meclis-i Şûrâ-yı İslâmî Kütüphanesi 10613 numaradaki nüshanın nasihiyle bu nüshanın nasihi aynıdır. Şöyle ki Tahran nüshasında nasihin ismi Mes'ûd b. Eyyûb el-Erzincânî ve Kahire nüshasının nasihinin ismi Muhammed b. Eyyûb el-Erzincânî'dir. İki mecmuadaki ferağ kayıtlarına göre iki mecmuada h. 703 senesinin

farklı farklı aylarında yazılmıştır.

### **5.2.3. Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Mahmud Efendi 2654 numarada bulunan nüsha:**

Tek bir cilt halinde 1b-83a varakları arasında bulunan ve her bir sayfada 17 satır bulunan ve nesih ile yazılan nüshanın ilk varagında كتاب شرح فصوص الحكم للشيخ الأوحديّ فريد عصره سليمان بن علي عبد الله الصوفي العابدي المعروف بالتلمساني قدس الله روحه العزيز تلميذ الشيخ الأكبر صاحب الفصوص مولده سنة ٦١٠، شرح مختصر مفيد منقح لطفه مزيد، ومعه شرح القصيدة الخمرية لداود القيصري عليه رحمه الله تعالى. Farklı bir kalemle Süleyman yazmaktadır. Farklı bir kalemle Süleyman kelimesinin kenarına farklı kalemle ديوان أيضا eklenmiştir. Ferağ kaydında şu bilgiler yazmaktadır:

تم الكتاب بحمد الله وحسن توفيقه والحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد وآله أجمعين. يوم الجمعة في الخامس من شهر شوال ثمانمائة هجرية.

Yazmanın 45a başından 53b'in sonundaki kısımla 45b'den 62a'ya olan kısımlar yer değiştirmiştir. Yerleri farklı olmakla benzer bir takdim te'hir durumu Tahran nüshasının özellikleri zikredilirken zikredilmişti. Nüshanın bazı kısımları sonradan onarılmıştır. Bu nüsha büyük ölçüde Tahran ve Kahire nüshalarıyla benzerlik içerdiğinden bu nüshalardan istinsah edilmiş olması muhtemeldir.

### **5.2.4. Beyazıt Kütüphanesi Veliyuddin Efendi Bölümü 1715 numarada bulunan nüsha:**

Tek bir cilt halinde 1b-83a varakları arasında bulunan ve her bir sayfada 15 satır bulunan ve nesih ile yazılan nüshanın unvan sayfasında شرح فصوص الحكم للشيخ عفيف الدين وقف شيخ الإسلام ولي الدين أفندي ابن المرحوم الحاج مصطفى آغا ابن التلمساني ve vakıf kaydını içeren المرحوم الحاج حسين آغا سنة ١١٧٥ mühür yazmaktadır. Bu mühür eserin sonunda da tekrarlanmaktadır. Bu nüshada yukarıda zikredilen nüshalardaki gibi takdim tehir bulunmaktadır. Ferağ kaydında şu bilgiler bulunmaktadır:

تمت الكتاب بعون الملك الوهاب في يوم الاثنين بوقت الظهر عشرين شهر رجب المرجب سنة خمس وتسعمائة. كتبه العبد الضعيف محتاج إلى الله السبحاني شيخ محمد بن شيخ محمود الخراساني وجميع المؤمنين. آمين.

**5.2.5. Kastamonu İl Halk Kütüphanesi 2183/1 numarada bulunan nüsha: yazmanın boyutları (24,5x16,5 sm).**

Tek bir cilt halinde bulunan mecmuanın 1b-15a varakları arasında bulunan ve her bir sayfada 47 satır bulunan ve nesih ile yazılan nüshanın ilk varağında cildin içindeki kitapların fihristi verilmiştir. Yazmanın zahriyesinde Kâsım-ı Envâr'ın (ö.837) huzurunda okunduğuna dair kayıt ve Şeyh İsmâil Efendinin Şeyh Şaban Efendi dergâhına yaptığı 1073 tarihli vakıf kaydı vardır. Yazmanın sonunda ferağ kaydı bulunmamaktadır.

**5.2.6. Süleymaniye Kütüphanesi Şehid Ali Paşa 2654 numarada bulunan nüsha:**

Tek bir cilt halinde 1b-151b varakları arasında bulunan ve her bir sayfada 20 satır bulunan ve nesih ile yazılan nüshanın zahriyesinde كتاب شرح الفصوص للعالم العلامة عفيف وقف الوزير الشهيد علي باشا رحمه الله تعالى بشرط أن لا يخرج من خزانته ve الدين التليمساني mühür yazmaktadır. Zahriyedeki diğer temellük kayıtları şöyledir: دخل في سلك ملك الفقير yazmaktadır. Eserin ferağ kaydında şu bilgiler bulunmaktadır:

تمت فصوص الحكم وخصوص الكلم مع شرحها بحمد الله وعونه وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً.

Bu yazmayı diğer yazmadan ayıran iki önemli özellik vardır. Birincisi yazmada takdim te'hir yoktur ve *Fusûsu'l-Hikem* metninin tamamı verilmiştir. Yukarıda geçtiği üzere müellifin vefatından on üç sene sonra aynı kişi tarafından isitinsah edilmiş Mısır ve Tahran nüshaları ve diğer istinsah tarihi belli olan nüshalarda *Fusûsu'l-Hikem*'in sadece şerh edilen kısmı verilmiş geri kalan kısmı yazılmamıştır. Buradan anlaşılan *Fusûsu'l-Hikem* metninin tamamı burada nasih tarafından eklenmiş olduğudur.

**5.2.7. Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Selim Ağa 511 numarada bulunan nüsha:**

Tek bir cilt halinde (takribi) 10a-170a varakları arasında bulunan ve her bir

sayfada 20 satır bulunan ve nesih ile yazılan nüshanın başından yaklaşık 8-10 sayfa kayıptır. Ferağ kaydı Şehid Ali Paşa 2654 numarada bulunan nüshanın ferağ kaydıyla aynıdır:

تمت فصوص الحكم وخصوص الكلم مع شرحها بحمد الله وعونه وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله  
وصحبه أجمعين.

Ferağ kaydından sonraki vakıf kaydını içeren mühür şöyledir:

حسبي الله وقد وقف هذا الكتاب المستطاب لوجه الله الملك الوهاب الحاج سليم أغا وشرط بأن لا يخرج  
...

### **5.2.8. Hindistan Bankipur Hüdâbahş Kütüphanesi 2789/22 numarada bulunan nüsha:**

Elde etme imkânı bulamadığımız bu nüsha 1100 senesinde istinsah edilmiştir.<sup>1835</sup> Afifüddin Tilimsânî'ye Beyazıt Devlet Kütüphanesi kataloğu Beyazıt Bölümü 3760 numarada bir *Şerhu Fusûsi'l-Hikem* nüshası atfediliyor. Ancak bu eser Tilimsânî'nin şerhi değil Sadreddin Konevî'nin *el-Fukûk fî esrâri Müstenidâti'l-Fusûs*'udur.

#### **6. Hâşiye Alâ fusûsi'l-Hikem'in Yazma Nüshaları:**

**6.1. Tahran Meclis-i Şûrâ-yı İslâmî Kütüphanesi 10613 numara vr. 80b-140b.**

**6.2. Kâhire Dâru'l-Kütubi'l-Mısriyye Kütüphanesi Hıdıviyye Bölümü numara 390 vr. 217b-230a.**

Mezkûr iki yazmanın özellikleri *Şerhu Fusûsi'l-Hikem* nüshaları tanıtılırken anlatıldığı için burada tekrarlamıyoruz.

**6.3. Manisa İl Halk Kütüphanesi numara 1105/1 numarada bulunan nüsha: Yazmanın boyutları (20,4x14,4 sm)**

Tek bir cilt halinde bulunan mecmuanın 1b-36b varakları arasında bulunan ve her bir sayfada 21 satır bulunan ve nesih ile yazılan nüshanın unvan sayfasında حاشية

<sup>1835</sup> Muhammad Zâkir Husain, *Descriptive Catalogue of Rare Arabic Manuscripts preserved in Khuda Bakhs Library*, c. I, s. 64; Ali Rıza Karabulut-Ahmet Turan Karabulut, *Dünya Kütüphanelerinde Bulunan Mevcut İslam Kültür Tarihi ile İlgili Eserler Ansiklopedisi, Mektebe Yayınları*, c. II, s. 1226.

رسالة المنجية من البدع والضلال ve فصوص الحكم لشيخ محيي الدين yazmaktadır. 43a-60a varakları arasında bulunan *Risâletü'l-Münciye* başka bir hatla yazılmıştır. *Hâşiyetü'l-Fusûs*'un bitiminde 36b-42b varakları arasında *Hâşiyetü'l-Fusûs*'un yazım tarzında yazılmış *Fusûs* üzerine bir metin daha vardır ki biz bu eseri müstakil olarak inceleyeceğiz.

## 7. *Şerhu Menâzilu's-Sâirin*'in Matbu ve Bazı Yazma Nüshaları

### 7.1. Matbû Nüshaları:

I. Afîfüddin Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-Sâirin ile'l-Hakki'l-Mübîn*, (nşr. Abdülhâfız Mansûr), I-II, Dâru't-Türkî, Tunus 1989.

Eseri neşreden Mansûr iki nüshaya dayanmıştır. 1. Tunus Dâru'l-Kütübi'l-Vatanî Kütübhanesi 7650 numarada bulunan 670 senesinde yazımı bitmiş ve müellifi Tilimsânî'ye okunmuş nüsha. 11. İrlanda Dublin Chester Beatty Kütüphanesinde bulunan 683 senesinde yazımı bitmiş ve müellifi Tilimsânî'ye okunmuş nüsha.

II. Afîfüddin Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-Sâirin ile'l-Hakki'l-Mübîn*, (thk. Muhsin Bîdarfer), I-II, İntişârât-ı Bîdarfer, Kum, 1432.

Eseri İrlanda Dublin Chester Beatty Kütüphanesinde bulunan 683 senesinde yazımı bitmiş ve müellifi Tilimsânî'ye okunmuş nüshaya dayanarak tahkikini yapan muhakkik başka altı nüshayla karşılaştırmıştır. Eseri yeniden tahkik etme sebebi şudur: 'Muhakkikin yanında çok kıymetli nüsha bulunmasına rağmen birçok metin düşmüş, matbaa hataları çok yapılmıştır.'

Muhakkik Muhsin Bîdarfer tahkike yazdığı mukaddimede *Menâzil* ve şerhleri hakkında genişçe bilgi eklemiştir. Yine Kâşânî ve kısmen İbn Kayyımın Tilimsânî'den farklılaştığı yerleri belirtmiş ve Tilimsânî'nin *Mevâkif Şerhinden* ilgili bahisleri dipnotlarda zikretmiş ve genişçe fihrist koymuştur. Bütün bu yönleriyle tahkik değerlidir. Ancak muhakkik Köprülü kütüphanesinde bulunan Davud Kayserî'nin yazdığı nüshayı görmemiştir. Tahkikli metni Kütahya Vahid Paşa Kütüphanesi 364 numarada bulunan ve zahriyesindeki temellük kaydından anlaşıldığına göre 734 senesinden önce yazılmış ve tashih görmüş nüshayla karşılaştırdığımızda Kütahya nüshası Bîdarfer tahkikinin bazı anlaşılmayan noktalarını çözmemize yardım etti.

Bîdarfer tahkiki, c. I, s. 368.

قوله: "والوقوف على الإشارات" هي معان تشير إلى الحقيقة من بُعد، ومن وراء حجاب شفاف، وتلك

المعاني تُفهم من كلّ مسموع، ومن كلّ منظور، ومن كلّ مشموم، بل من كلّ محسوس، وسبب إدراك الإشارات هو صفاءً يحصل بالجمعية يلطف الحسّ، فيستيقظ لإدراك أمور لطيفة، كأنّ حسّه يكثف عن إدراكها، فلما لطف حسّه بصفاء التوجّه أدركها.

Kütahya Vahid Paşa, nr. 364, vr. 37b.

فلما لطف حسّه بصفاء التوجّه أدركها

III. Afîüddin Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-Sâirîn ile'l-Hakki'l-Mübîn*, (nşr. Asım İbrahim Keyyâlî), I-II, Dâru'l-Kütübi'l-Arabiyye, Beyrut 2013.

### 8. *Şerhu Tâiyyeti İbn Fâriz*'ın Yazma Nüshası:

Kahire Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye Kütüphanesi Tasavvuf Talat Kısım 1328 numarada bulunan nüsha: yazmanın boyutları (15,5x21,5 sm).

Tek bir cilt halinde bulunan 1b-34b varakları arasında bulunan ve her bir sayfada 25 ila 30 satır bulunan ve nesih ile yazılan nüshanın ilk varağında شرح التائية للشيخ الإمام العالم العارف شرف الدين أبو حفص عمر بن عمر الفارض - قدس الله سره - وهي التائية، المسماة بنظم السلوك، للشيخ العلامة العارف عفيف الدين سليمان بن علي التلمساني - قدس الله سره وطيب ذكره - رضي الله عنهم أجمعين "... yazmaktadır. 34b'den sonra İbn Sîna'nın *Kasîdetü'l-Ayniyyesi* ve başka üç kaside yer almaktadır. Ferağ kaydında şu bilgiler yazmaktadır:

وقد نُجِرَ الكتاب بعون الملك الوهاب عنه في مُنية بني خصيب الأشمونين في يوم الاثنين سابع شهر رمضان، سنة أحد وسبعائة، علّقه لنفسه الفقير أحمد بن علي بن عبد الرحمن المدني الشافعي.

Nüsha görülebildiği kadarıyla tek olmasından dolayı çok kıymetlidir.

### 9. *Dîvân*'ın Matbu Nüshaları ve Üzerine Yapılan Yüksek Lisans ve Doktora Tezleri

1. Afîüddin Tilimsânî, *Dîvân*, Kâhire h. 1281, Kâhire h. 1287, Beyrut m. 1885.<sup>1836</sup> (Ahmed Abdullah Kütübi'nin Desteğiyle) Kahire 1308.

*Dîvân*'ın tahkikli neşirleri:

thk. Yûsuf Zeydân, *İdâretü'l-Kütüb ve'l-Mektebât*, Kâhire 1990. İkinci Baskı: Dâru'ş-Şurûk, İskenderiye 2008. Bu tahkik *Divân*'ın sadece birinci cildini içermektedir.

<sup>1836</sup> Carl Brockelmann, *Geschite Der Arabichen Litterature*, Leiden, Brill 1943, Supplementband c. I, s. 458.

thk. el-Arabî Dahou, *Dîvânu Matbuâtî'l-Câmiyye*, Cezayir 1994; İkinci Baskı: Matbaatu Ceysi'l-Vatanî, 2007. Dîvanın tam tahkikidir.

thk. Âsım İbrahim Keyyâlî, *Kitâb Nâşirun*, Beyrut 2013. Dîvânın hepsi değil sadece gazelleri içermektedir. Dîvan Tahran Meclis kütüphanesindeki 61310 numaradaki nüshaya dayanılarak yapılmıştır.

Tilimsânî'nin *Dîvânını* tasavvufî ve daha çok edebî açıdan inceleyen Yüksek Lisans Tezleri:

i. Abdulhamîd Cîrîvî, *Tecelliyâtu't-Tenâs fî Şi'ri Afîfüddin et-Tilimsânî*, Varkla Üniversitesi, Cezayir 2003.

ii. Neclâ Bûca, *et-Tecelliyâtu's-Sûfiyye fî Dîvânî Afîfüddin et-Tilimsânî*, Ebu'l-Kâsım Sa'dullah Üniversitesi, Cezayir 2006.

iii. Tefvîk Musâidiye, *Şi'riyyetü'l-Meşhed inde Afîfüddin et-Tilimsânî*, Mentûrî Üniversitesi, Cezayir 2010.

iv. Halîl b. Da'mûş, *es-Sûratü's-Şi'riyye fî Dîvânu Ebi'r-Rabî' Afîfüddin et-Tilimsânî*, el-Hac li Hıdır Üniversitesi, Cezayir 2010.

Tilimsânî'nin *Dîvân'*ını edebî açıdan inceleyen Doktora Tezleri:

i. Cueyrin Mîhub, *et-Teşkilü'l-Mevzûatî fî Şi'ri Afîfüddin et-Tilimsânî*, Vehran Üniversitesi 2004.

ii. Ahmed Kureys, *Şi'ru Afîfüddin et-Tilimsânî: Kırâe Simyâiyye*, Vehran Üniversitesi, Cezayir 2008.

iii. Dayrakî, Hayfru Muhammed Ali, *Cemâliyyetü'r-Remzi's-Sûfi: en-Nifferî, el-Attâr*, et-Tilimsânî, Dâru't-Tekvîn li't-Te'lîf ve't-Tercüme, Dımaşk 2009.

Tilimsânî'nin *Dîvanını* edebî açıdan inceleyen Makale:

Ammâr Tâlibî, "Afîfüddin et-Tilimsânî ve't-Tecrübü't-Şi'riyyetü'l-Metâfizikiyye," *Mecelletü's-Sekâfe*, Cezayir 1971, Sene ve Sayı 1, ss, 40-49.

#### 10. *Risale Fî ilmi'l-Aruz'un Yazma Nüshası*

Berlin Yazma Kütüphanesi 7128 numarada bulunan Yazmanın zahriyesinde şöyle yazmaktadır: رسالة في علم العروض للتلمساني رحمه الله Eserin unvan sayfasında Tilimsânin



قال الشيخ الإمام العالم الفاضل، مجموع الفضائل، عفيف الدين سليمان بن علي: اأىك اسمي زكردللمكءد: - رءمه الله -

الءمد لله العلى الأعلى من اسمه باب حق ىءلى  
ثم نهاىاء السلام كله على النبى وصءبه وأهله

Sonu:

بىء المءءء فاعلن فاعلن فاعلن فاعلن مرءىن  
مءءء فى الهوى نومه إن هفا ارءىنى الوفاء فالصفاء واضء  
ءءء.

Risale h. 1100 senesinde istinsah edilmiştir.

EK 2. TİLİMSÂNÎ'NİN KENDİ HATTI VE ŞERHU'L-MENÂZİL'İNİ İSTİNSAH EDEN DÂVUD-I KAYSERÎ HATTINDAN ÖRNEKLER

2.1. Tilimsânî'nin Kendi Hattıyla Şerhu'l-Fâtiha'sından Örnekler

İrlanda Dublin Chester Beatty Ktp., no: 3645, Zahriye Sayfası



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ  
أحمد لله الذي أنزل علينا هذه الكتاب من علمه الغني الظاهر  
الاحتمار للأسباب تكلمه لا تقتضيه له وعلى ما وجد  
ببوازين الوجود واعتدائه ونزوله الله من على السنة  
من صفة رغبة الرمان الذي ربه ذمة والحاشي صفاء  
الذي أنطق بلامه كل طور وسبح بالعد من على  
رخاثة من لا يراه واسلمت نفسه لئلا يراه هو العون  
عن المنزه النفسه المتعد من عن المسان والتمينه  
والصلوة والسلام على نبينا وآله وحسن من  
محمد المبعوث من عبث المثلق بالانوار المحقق  
لسان الاب والاعلى الشاهد بالانوار لا العلس  
المؤمن كارع علماء الرسوم احمد وسواكاه واسعد  
ان لاله الاموسهان من علمه الشاهد والظهور

محمد ان اطون غيبه الاعدس ومعنا عليه الابدس  
من غير فصل يفصله ولا جامع ليصله رسول من اطون  
ظاهر ومن طرأه عين الظاهر صلاة لله من اجمه الشور  
على صورة التي هي تمامه الظهور صلاة تعين مسدا  
من سبها ويسكر السكر من سدها وعلى  
معناه وسكان دار رطله التي هي بعض معناه  
وبعد هذا الكلام لسان الوجود المسهد من حصة  
الحد ليس بقدر الكتاب على ما تعهد الالهام والالاب  
بل على نطق جامع محيط لكل ركب وسيط لالاب  
حيث الركب المعلوم ولا كباطة البسيط  
للفهوم بفهمه من عزتي حبه الاول والثاني  
والعدت نفسه من وجود الالوجيه والاوليات  
وقام بدهه واستقل بصفاته وزخرفه في حرم المسجود  
والعرب وحدايه وحسوده البرن والظهور

في قولهم فلونباته اكنية مما دعونا النبي في اداننا  
 وحرور من بيننا ويند حجاب هو حجاب الظلمة اللبنة  
 فلما لم يجد النور طر بها الالوههم جادهم من ذرا  
 حجابيه محم عليه السلام مجازة حجابية فان قلب  
 محم عليه السلام نزع كما نزع من الثمان والعب  
 فلقبته اذن نسبه ال عالم الاقوم الذي كبروا  
 محم محرم الغيب الاطلافي لبواطنهم فلد لك  
 معون في الشك اذ الشك ترزذ من سائر وانما  
 يكون المرود عند الاحساس بالظهور من حجاب وانما  
 حصل لعلوب الكفار اذ احسوا بالنور الوحداني الذي  
 الله دعوههم رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد ما حصل  
 لهم ذلك الشك الذي هو الرب المسار الله في الالة  
 فوجه ان مخاطبهم النور الوحداني الاله فحصل النسبه  
 ببرحمه قلب محم عليه السلام فقطف الحسد بعوله

وان لهم رب مما اولى على عبدنا انه من عبدنا وليس  
 قوليه فانوا تصور من قبله اي ان لهم رب  
 الشك الذي هو المرود من ستمن فعلوا اجركا من  
 وهو حجاب النور الوحداني فانوا آمنه سور من  
 مثل ما آتى به عبدنا وادعوا شهدائهم من العوالم  
 المشبهه به فلهي ذلك كما ورد في الاعل بعبدنا  
 من المعجزات

انما هو حجاب النور الوحداني  
 الذي هو الرب المسار الله في الالة  
 فوجه ان مخاطبهم النور الوحداني الاله فحصل النسبه  
 ببرحمه قلب محم عليه السلام فقطف الحسد بعوله





Süleymaniye Ktp., Köprülü 744, Unvan Sayfası



## ÖZGEÇMİŞ

Adı, Soyadı	Orkhan MUSAKHANOV		
Doğum Yeri ve Yılı	Azerbaycan 1986		
Bildiği Yabancı Diller ve Düzeyi	ARAPÇA İYİ		
Eğitim Durumu	Başlama - Bitirme Yılı	Kurum Adı	
Lise	1998	2003	AZERBAYCAN CUMHURİYETİ ŞEKİ İLİ MERKEZİ 10 NUMARALI LİSE
Lisans	2004	2008	MARMARA ÜNİVERSİTESİ
Yüksek Lisans	2011	2016	MARMARA ÜNİVERSİTESİ
Doktora			ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
Çalıştığı Kurum (lar)	Başlama - Ayrılma Yılı	Çalışılan Kurumun Adı	
1.			
2.			
3.			
Üye Olduğu Bilimsel ve Mesleki Kuruluşlar			
Katıldığı Proje ve Toplantılar			
Yayımlar:			
Diğer:			
İletişim (e-posta):	orkhan.musaxan@gmail.com		
	Tarih İmza Adı Soyadı		15.05.2016



## ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

## TEZ ÇOĞALTMA VE ELEKTRONİK YAYIMLAMA İZİN FORMU

Yazar Adı Soyadı	Orkhan MUSAKHANOV
Tez Adı	Afifüddin Tilimsânî'nin İlahi İsimler Nazariyesi ve Meâni'l-Esmâil-İlahiyye Adlı Eserinin Tahkiki
Enstitü	Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı	Temel İslam Bilimleri
Tez Türü	Doktora
Tez Danışman(lar)ı	Prof.Dr. Mustafa Kara
Çoğaltma (Fotokopi Çekim) izni	<input checked="" type="checkbox"/> Tezimden fotokopi çekilmesine izin veriyorum <input type="checkbox"/> Tezimin sadece içindekiler, özet, kaynakça ve içeriğinin % 10 bölümünün fotokopi çekilmesine izin veriyorum <input type="checkbox"/> Tezimden fotokopi çekilmesine izin vermiyorum
Yayımlama izni	<input checked="" type="checkbox"/> Tezimin elektronik ortamda yayımlanmasına izin Veriyorum

Hazırlamış olduğum tezimin belirttiğim hususlar dikkate alınarak, fikri mülkiyet haklarım saklı kalmak üzere Uludağ Üniversitesi Kütüphane ve Dokümantasyon Daire Başkanlığı tarafından hizmete sunulmasına izin verdiğimi beyan ederim.

Tarih : 15/05/2016

İmza :

