

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

**SİBTU'L-MARSAFÎ VE EZ-ZÜCÂCETÜ'L-BELLÛRİYYE FÎ
ŞERHİ'L HAMRİYYE ADLI ESERİN TAHKİK VE TAHLİLİ**

HAZIRLAYAN
AHMET BAYIR
19810601016

YÜKSEK LİSANS TEZİ

DANIŞMAN
DOÇ. DR. BETÜL GÜRER

KONYA-2022





Bilimsel Etik Sayfası

Öğrencinin	Adı Soyadı	Ahmet BAYIR		
	Numarası	19810601016		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Temel İslam Bilimleri / Tasavvuf		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans	X	
		Doktora		
	Tezin Adı	Sibtu'l-Marsafı Ve Ez-Züccâcetü'l- Bellûriyye Fî Şerhi'l Hamriyye Adlı Eserin Tahkik Ve Tahlili		

Bu tezin hazırlanmasında bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini, tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel kurallara uygun olarak atıf yapıldığını bildiririm.

Ahmet Bayır
İmzası



ÖZET

Öğrencinin	Adı Soyadı	Ahmet BAYIR		
	Numarası	19810601016		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Temel İslam Bilimleri / Tasavvuf		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans	X	
		Doktora		
	Tez Danışmanı	Doç. Dr. Betül GÜRER		
	Tezin Adı	Sibtu'l-Marsafî Ve Ez-Zücâcetü'l- Bellûriyye Fî Şerhi'l Hamriyye Adlı Eserin Tahkik Ve Tahlili		

Bu çalışma Mısır Şâzelî şeyhlerinden Muhammed b. Muhammed Zeynelâbidin el-Gamrî Sibtu'l-Marsafî'nin (ö. 966/1558) tasavvuf büyüklerinden Sultânü'l-Âşıkîn lakabıyla meşhur olan İbnü'l-Fârız'ın (ö. 576-632), İlâhî aşkı şarap ve kadın motifi ile sembolize ettiği manzum eseri Kaside-i Hamriyye adlı eserine yaptığı şerhin tahkik ve tahlilidir. Araştırmamızı genel çerçevede Türkçe ve Arapça olmak üzere iki kısımda ele aldık. Çalışmamız bir giriş, iki bölüm ve ekler bölümünden oluşmaktadır. Birinci bölümde; kaside/ana metin sahibi ve şerh sahibi müelliflerin hayatı ve eserleri ele alındı. Aynı bölümde eserin nüshaları, tahkikte kullanılan nüshalar, muhteva ve eserin üslubu hakkında başlıklara yer verildi. İkinci bölümde ise başlıkların muhtevasına göre farklı kaynaklardan faydalanarak şerhin tahlilini yapmaya çalıştık. Ekler bölümü üç ek olarak düzenlendi. Birinci ek tahkikli metnin olduğu ektir, ikinci ekte Sibtu'l-Marsafî'nin kat'i ve muhtemel iki yoldan tespit ettiğimiz tarikat silsilesi diyagram tablo halinde eklenmiştir, üçüncü ek ise tahkikte kullanılan nüshalara ait resimlerin olduğu ektir.

Anahtar Kelimeler: Sibtu'l-Marsafî, Hamriyye, İbnü'l-Fârız, Şerh, Zücade, Sekr, Tahkik, Tasavvuf.



ABSTRACT

ABSTRACT

Author' s	Name and Surname	Ahmet BAYIR		
	Student Number	19810601016		
	Department	Basic Islamic Sciences / Sûfism		
	Study Programme	Master's Degree (M.A.)	X	
		Doctoral Degree (Ph.D.)		
	Supervisor	Assoc. Prof. Betül GÜRER		
	Title of the Thesis/Dissertation	Sibtu'l-Marsafî And The Critical Edition And Analysis Of His Work Al-Zujaja Al-Ballûriyah Fi Sharh Al-Khamriyah		

This study is the critical edition and analysis of the commentary on the work named Qasida al-Khamriyya by Muhammad b. Muhammad Zaynalabidin al-Gamri Sibt al-Marsafî (d. 966/1558), one of the Shazeli sheikhs of Egypt. Qasida al-Khamriyya is a poetic work in which Ibn al-Farid (d. 576-632), famous for his nickname Sultan al-Ashiqin, one of the great Sûfî Sûfis, symbolizes divine love with wine and woman motifs. We discussed our research in two parts as Turkish and Arabic in general. Our study consists of an introduction, two chapters and appendices. In the first part; The life and works of the authors of the eulogy/main text and the annotation were discussed. In the same section, the copies of the work, the copies used in the investigation, the content and the style of the work were given. In the second part, we tried to analyze the commentary by using different sources according to the content of the titles. The appendices section was organized in three appendices. The first annex is the annex with the verified text, the second annex is Sibt al-Marsafî's categorical and the order of the sect that we have determined in two possible ways has been added in diagram tabular form and the third annex is the annex with the pictures of the copies used in the investigation.

Keywords: Sibt al-Marsafî, Khamriyya, Ibn al-Farid, Commentary, Zujaja, Drunken, Analys, Sûfism.

KISALTMALAR

a.s.	: Aleyhi's-selâm
b.	: bin
bkz.	: bakınız
c.	: cilt
c.c.	: Celle Celâluhu
çev.	: çeviren
ed.	: editör
Hz.	: Hazreti
h.	: hicrî
k.s.	: kuddise sirruhu
k.v.	: kerrem Allahu veccehehu
m.	: miladî
no.	: numara
nşr.	: neşir
r.a.	: Radıyallâhü anh/anhâ/anhüm
r.a.h.	: Rahmetullâhi aleyh
s.	: sayfa
s.a.v.	: sallallâhü aleyhi vesellem
thk.	: tahkik
trc.	: tercüme eden
v.	: vefatı
vr.	: varak
yy.	: yüzyıl

ÖN SÖZ

Sekr, lafzî olarak şer'an mezmum görülmesi nedeniyle kaçılacak bir hâl gibidir ancak mânâ cihetiyle sekr, "yaşanmaması haram olabilecek bir hâldir." Bu bağlamda sûfî, fitratı ve istidâdî doğrultusunda cemâlî ya da celâlî seyr ile tevhîdî idrak ve zevk etmek için çabalar. Amelî yol ile başlayan bu seyr, sâlikî maddeden sıyrır ve nazârî ufka ulaştırır. Böylece beşerin salt madde olarak müşahede ettiği her bir şeyin, mânên hakikatine vâkıf olur ve sâlikin kalbi coşmaya başlar. Sâlik, iki kapak arasından okuduğu Kur'ân-ı Kerîm'in hakikatlerini kâinatın her yerinde temâşa ederek kendinden geçer. Bu yolculuk sâlikte rezonans etkisi oluşturarak, kişiyi yerde ve gökte Allah (c.c.)'ı zikredenlerin arasına sokar. Burada sübûhât-ı vechin nurları ile müşerref olur ve henüz dünyada iken "iyiler, içineki güzel koku katılmış bir kadehten içecekler" (İnsân, 76/5) ayetine mazhar olur. Bütün bu hâllerden sonra kendisinde sekr hâli meydana gelir. Artık sâlikin nazarında menfî hiçbir duygu kalmaz ve tüm yaratılmışlarla hüsn-ü muaşeretle bulunur.

Cahiliye'den bu yana Arap Edebiyatı'nın en önemli ürünü, Arap şiiridir. Bu anlamda tasavvuf şiirinin de Arap Edebiyatı'nda önemli bir yeri vardır. Çalışmamızın konusu olan *ez-Zücâcetü'l-bellûriyye fî şerhi'l hamriyye* de İbnü'l-Fârız'ın (ö. 632/1235) *Hamriyye Kasidesi*'nin şerhidir. Arap edebiyatı sûfî şairlerinin en büyüklerinden biri sayılan İbnü'l-Fârız şiirlerinde ilâhî aşkı işlemiş ve çoğu zaman bunu, beşerî aşkın ana motifleri olan kadın ve şarap gibi sembollerle dile getirmiştir.

İbnü'l-Fârız, şiirlerinde mecaz, istiâre, tasvir, kinâye gibi söz sanatlarına geniş ölçüde yer vermiştir. Arap diline olan hâkimiyeti ve şiirde mâhir olması hasebiyle, ulaştığı tasavvufî makamları ve yaşadığı ruhânî hâlleri usta bir şekilde nazm etmiştir. İbnü'l-Fârız'ın ilâhî aşkı üstün bir sanat gücüyle ifade eden şiirleri, ancak ilmen ve mânên yakın derinlikte olan kişilerce şerh edilebilirdi. İbnü'l-Fârız'ın şiirlerini Davud-ı Kayserî'den Molla Câmi'ye birçok tasavvuf ve dil büyüğünün şerh etmesi de bu hakikatin bir alameti olarak görülebilir. Bu şarihlerden biri de hicrî X. yy'da yaşamış olan Sibtu'l-Marsafî'dir.

Sibtü'l-Marsafî (ö. 966/1558) bugüne kadar ismiyle ve eserleriyle meçhûl kalmış bir Şâzelî şeyhidir. Hayatı hakkında her ne kadar detaylı bilgilere sahip olmasak

da nicelik açısından eserleri ve eserlerin muhtevası, şer'î ilimlere olan vukufiyyetini ve mânevî derinliğini bizlere göstermektedir. Çalışmamızın merkezinde olan *ez-Zücâcetü'l-bellûriyye* adlı eser, Sibtu'l-Marsafî'nin nazarî tasavvuf alanındaki yetkinliğini ortaya koymaktadır.

Bir giriş, iki bölüm ve ekler bölümünden oluşan bu tezimizin birinci bölümünde büyük oranda Sibtu'l-Marsafî'nin biyografisine yer verdik. Aynı bölüm içerisinde şerhin ana metni olan hamriyye şiirinin sahibi İbnü'l-Fârız'ın hayatından da kısaca bahsettik. *ez-Zücâcetü'l-ellûriyye* hakkında bilgi verirken muhtevası, üslûbu gibi özelliklerinin yanında, tahkik yaparken istifade ettiğimiz dört nüshanın niteliklerine de bu bölümde değindik.

İkinci bölümde ise *ez-Zücâcetü'l-Bellûriyye*'nin tahlilini yapmaya çalıştık. Metinde önemli gördüğümüz tasavvufî ıstılahları ve yorumları ayrı ayrı başlıklandırarak ele almaya çalıştık. Tahlili yaparken gerek klasik kaynaklar gerekse akademik eserlerle karşılaştırmalar yapmak suretiyle, müellifin diğer mutasavvıflarla ortak görüşlerini tespit ettiğimiz gibi şahsî görüşlerine de dikkat çekmeye çalıştık.

Ekler bölümünde ise tahkikli metni verdikten sonra ikinci ekte Sibtu'l-Marsafî'nin kat'î ve muhtemel tarikat silsilelerini diyagram tablosu halinde verdik. Üçüncü eke ise istifade ettiğimiz nüshalardan örnekler ekledik.

ez-Zücâcetü'l-Bellûriyye'nin tahkikli metnini hazırlarken Leipzig'deki Refaiya koleksiyonu, Vollers 542 numarada kayıtlı bulunan nüshayı asıl metin olarak kabul ettik. Kahire'de Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye'de, Şi'r Tîmûr bölümü 842 numarada kayıtlı olan yazmayı ikinci nüsha, Fransa Milli Kütüphanesi, Gallica dijital arşivi, el yazmaları bölümü, Arabe 3165 numaralı yazmayı da üçüncü nüsha ve Tunus al-Barounia yazma eserler kütüphanesinde 445.296 numara ile kayıtlı olan nüshayı da dördüncü nüsha olarak kullandık. Dördüncü nüsha olan Tunus nüshasının yalnızca dört varacağına ulaşabildiğimiz için bu nüshadan yalnızca giriş bölümünde istifade edebildik. Leipzig nüshası için “ل”, Kahire nüshası için “ق”, Fransa nüshası için “ف”, Tunus nüshası için de “ط” harflerini sembol olarak kullandık. Tahkik esnasında metin içerisindeki âyet ve hadislerin yerlerini dipnotta belirttik.

Çalışmam esnasında tezimin her bir cümlesiyle ilgilenerek, sabırla beni yönlendiren kıymetli hocam Doç. Dr. Betül Gürer'e, tahkik sürecinde okunması zor yerleri okumama yardımcı olan hocam Prof. Dr. Dilaver Gürer'e, *ez-Züccâetü'l-bellûriyye* adlı eserle tanışmama vesile olan hocam Doç. Dr. Ali Çoban'a, kıymetli katkılarından dolayı Prof. Dr. Süleyman Toprak ve Dr. Öğr. Üyesi Yakup Pekdoğru'ya şükranlarımı sunar, çalışmanın hayırlara vesile olmasını Rabbim'den niyaz ederim.

Ahmet BAYIR

Konya-2022



İÇİNDEKİLER

ÖZET	II
ABSTRACT	III
KISALTMALAR	IV
ÖN SÖZ	V
İÇİNDEKİLER.....	VIII
GİRİŞ.....	1
I. ARAŞTIRMA KONUSU VE KONUYLA İLGİLİ BELLİ BAŞLI ARAŞTIRMALAR	1
II. ARAŞTIRMANIN ÖNEMİ	1
III. ARAŞTIRMANIN METODU	2
IV. ÇALIŞMANIN AMACI.....	3

BİRİNCİ BÖLÜM

SİBTU'L-MARSAFÎ VE İBNÜ'L-FÂRİZ'İN HAYATI, ESERLERİ VE EZ- ZÜCÂCETÜ'L-BELLÛRİYYE FÎ ŞERHÎ'L-HAMRİYYE

A. HAYATI	5
1. Adı, Nesebi ve Lakabı	5
2. Tarikat Silsilesi ve İlmî Kişiliği.....	9
B. ESERLERİ	10
C. İBNÜ'L-FÂRİZ VE KASİDE-İ HAMRİYYE	14
1. İbnü'l-Fâriz'in Hayatı.....	14
2. Kaside-i Hamriyye.....	19
D. EZ-ZÜCÂCETÜ'L-BELLÛRİYYE FÎ ŞERHÎ'L-HAMRİYYE	21
1. Kitabın Adı ve Nüshaları.....	21
2. Yazılış Sebebi ve Muhtevası	24

İKİNCİ BÖLÜM

EZ-ZÜCÂCETÜ'L-BELLÛRİYYE'NİN TAHLİLİ

A. VARLIKLA İLGİLİ TEMEL KAVRAMLAR VE MESELELER.....	29
1. Tecellî ve Çeşitleri.....	29
2. Tevhid Mertebeleri	34
3. Kesret ve İttihad	40
B. MUHABBETTULLAH İLE İLGİLİ KAVRAM VE SEMBOLLER	41
1. Mecâzî ve Hakiki Aşk	41

2.	Sekr.....	44
3.	Fenâ	48
C.	SEYR U SÜLÛK VE MARİFETLE İLGİLİ KAVRAMLAR.....	49
1.	Zikir	49
2.	İlim ve Şu'ûr.....	52
3.	Hayat ve Çeşitleri	55
4.	Zevk.....	58
5.	Koku	59
6.	Semâ	61
7.	Vefk.....	65
8.	Ahlâk	66
	SONUÇ	70
	KAYNAKÇA.....	74
	EKLER	84
I.	EZ-ZÜCACETÜ'L-BELLÛRİYYE (TAHKİK).....	85
II.	SİBTU'L-MARSAFÎ'NİN TARİKAT SİLSİLESİ	119
III.	YAZMA NÜSHALARDAN ÖRNEKLER.....	121

GİRİŞ

I. ARAŞTIRMA KONUSU VE KONUyla İLGİLİ BELLİ BAŞLI ARAŞTIRMALAR

Çalışma, Sibtu'l-Marsafî'nin (ö. 966/1558) *ez-Züccâcetü'l-bellûriyye fî şerhi'l-hamriyye* adlı eserinin tahkik ve tahlilidir. Sibtu'l-Marsafî bu eserinde İbnü'l-Fârız'ın *Kaside-i Hamriyye* isimli kasidesini şerh etmiştir. Şerh çoğunlukla nazarî tasavvuf konuları çerçevesinde olmakla birlikte ayet ve hadislerle zenginleştirilmiş ve ilk dönem sûfîlerinin görüşleri yaygın bir şekilde kullanılmıştır. Şerhte çok fazla olmamakla beraber kısmen Arapça îrab konularına dönük açıklamalar mevcuttur. Tezimizde şerh hakkında detaylı bilgiler vermenin yanında Sibtu'l-Marsafî'nin hayatı, eserleri hakkında bilgiler de verilmiş, kısaca İbnü'l-Fârız'a da değinilmiştir.

Sibtu'l-Marsafî'nin *ez-Züccâcetü'l-bellûriyye* adlı eserini incelerken Karabük Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde görev yapmakta olan Dr. Öğr. Üyesi Muhammet İnce'nin doktora tezinde Marsafî'nin şerhine kısaca değindiğini tespit ettik. Bunun dışında Dr. Yaşar Seracettin Baytar'ın kitaplaşmış olan doktora tezinde ve Belal Abdel-Maksoud'un 2000 yılında yazdığı yüksek lisans tezinde İbnü'l-Fârız şarihlerinden biri olarak, *ez-Züccâce*'ye bir madde halinde değindiklerini tespit edebildik.

II. ARAŞTIRMANIN ÖNEMİ

Kaside-i Hamriyye zâhirî ve bâtinî yönden sahip olduğu anlam zenginliği nedeniyle farklı yönleriyle çok defa şerh edilmiştir. Bu şerhlerden çalışılmış ve neşr edilmiş olanlar olduğu gibi henüz gün yüzüne çıkarılmamış çok sayıda şerhleri, yazma eser kütüphanelerinde beklemektedir. Bu şerhlerden manzum, mensur ve tahmis şeklinde tespit ettiklerimiz olmuştur.

Kaside-i Hamriyye'ye yapılan her bir şerh ile kasidenin anlam zenginliği içerisinden ayrı bir mânâ ortaya çıkarılmıştır. Sibtu'l-Marsafî'nin *ez-Züccâcetü'l-bellûriyye* adlı eseri de diğer şerhler gibi *Kaside-i Hamriyyenin* farklı bir boyutunun daha anlaşılmasına katkıda bulunmaktadır. Eserde Sibtu'l-Marsafî'nin ilmî yetkinliği

ve tasavvuf alanındaki rûsûhiyeti başarılı bir şekilde kendini göstermektedir. Üstelik Sibtu'l-Marsafî'nin yetmiş aşkın eserinin neredeyse tamamına yakını çalışılmamıştır. Bu da akademik anlamda yeni çalışma alanları oluşturmaktadır.

Sibtu'l-Marsafî, hicrî X. yy. Şâzelî şeyhlerinden olup günümüz Arap dünyasında *el-Behcetü'l-ünsiyye* adlı psikoloji ve fizyonomi eseriyle bilinen bir kişidir. Sibtu'l-Marsafî'nin bu müktesebatının yanında metafizik tasavvuf imgeleriyle tasavvufi sırlara nasıl değindiği ve sahip olduğu “vahdet-i vücud” düşüncesinin ortaya çıkarılması literatüre yeni bir yaklaşım olması açısından önemli bir çalışma olacaktır. Dolayısıyla yapacağımız çalışmayla müellifin hayatının detaylıca ortaya konması, tasavvufi fikirlerinin kendi eserlerinden çıkarılması ve *ez-Zücâcetü'l-bellûriyye* adlı eserinin tahkik ve tahliliyle vahdet-i vücud anlayışının tespit edilmesi amaçlanmaktadır.

III. ARAŞTIRMANIN METODU

Çalışmamız Arapça ve Türkçe olmak üzere iki kısımdan oluşmaktadır. Bu bağlamda metnin, -şerhin- orijinaline en yakın şekilde ortaya çıkarılması, araştırmamızın bel kemiğini teşkil etmektedir. Yapılacak tüm tahliller de bu metne dayandırılacaktır. Tezimiz içerisinde de zikredildiği gibi çalıştığımız bu eserin dört nüshası üzerinden tahkikimizi tamamladık. Bunlardan 21 varaktan oluşan Leipzig Kütüphanesi'ndeki nüshayı ana nüsha seçerek onu esas aldık.

İlk olarak çalışmaya, esas aldığımız nüshanın yazılmasıyla başladık. Daha sonra müellifin ana metnine yakın bir metin oluşturabilmek için esas aldığımız nüshayı, diğer nüshalarla tek tek mukâyese ve kontrol ederek aradaki farklılıkları tespit etmeye çalıştık. Yazım farklılıklarının tespitini, dipnotlarda belirterek, kelime ve cümle eksikliği veya fazlalığını esas aldığımız metne göre gösterilmesine gayret ettik.

Çalışmamızın genel metodunu maddeler hâlinde şu şekilde sıralayabiliriz:

1. Leipzig'deki Refaiya koleksiyonu, Vollers 542 numarada kayıtlı bulunan nüshayı asıl metin olarak kabul edilmiştir. Kahire'de Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye'de, Şi'r Tîmûr bölümü 842 numarada kayıtlı olan yazmayı ikinci

nüsha, Fransa Milli Kütüphanesi, Gallica dijital arşivi, el yazmaları bölümü, Arabe 3165 numaralı yazmayı üçüncü nüsha ve Tunus al-Barounia yazma eserler kütüphanesinde 445.296 numara ile kayıtlı olan nüsha da dördüncü nüsha olarak kullanılmıştır.

2. Leipzig nüshası için “ﻝ”, Kahire nüshası için “ﻕ”, Fransa nüshası için “ﻑ”, Tunus nüshası için “ﻁ” harfleri sembol olarak kullanılmıştır.
3. Metinde şerh edilen kaside ibareleri ve fasıl başları bold yazı ile gösterilmiştir.
4. Nüsha farklılıkları, tahkike uygun bir şekilde dipnotta gösterilmiştir.
5. Tahkik, İSAM tahkikli neşir esaslarına göre yapılmıştır.

IV. ÇALIŞMANIN AMACI

Çalışmamızın amacını maddeler halinde şu şekilde özetlemek mümkündür:

1. Sibtu'l-Marsafi'nin *ez-Züccâcetü 'l-bellûriyye* nüshalarını karşılaştırarak sahih bir ortak metin oluşturmak.
2. Daha önce tanınmamış bir Şazeli şeyhi olan Sibtu'l-Marsafi'yi eserleri ve fikirleri ile birlikte tanıtmak.
3. Müellifin şerhte ortaya koyduğu tasavvufi görüşlerini diğer kaynaklarla mukayese etmek suretiyle istifadeye sunmak.

BİRİNCİ BÖLÜM

**SİBTU'L-MARSAFÎ VE İBNÜ'L-FÂRİZ'İN HAYATI, ESERLERİ VE
EZ-ZÜCÂCETÜ'L-BELLÛRİYYE FÎ ŞERHİ'L-HAMRİYYE**

A. HAYATI

Sibtu'l-Marsafî hicrî X. yy.'da Mısır'da yaşamış Şâzelî şeyhlerindendir. Doğum yılı hakkında herhangi bir malumat bulunmamakla birlikte hicrî X. asrın ilk yarısında yaşamış olduğu bilinmektedir. Yaptığımız çalışmalar sonucunda Sibtu'l-Marsafî hakkında Kahire Üniversitesi'nde yazılmış tek bir yüksek lisans tezi bulduk ancak tüm çabalarımıza rağmen tez çalışmasına ulaşamadık. Dolayısıyla elimizde hayatına dair bilgi yok denecek kadar azdır.

1. Adı, Nesebi ve Lakabı

Tam adı Zeynelâbidîn Muhammed b. Muhammed eş-Şâfiî el-Eş'arî el-Ğumrî Sibtu'l-Marsafî'dir. Devrinin Şâfiî fakihleri arasında anılmaktadır.¹ Ğamr, Nil deltasının doğu tarafında Kahire'ye 90 km uzaklıkta bir şehirdir. Şehrin ismi fetha ile Ğamr (غمر) diye telaffuz edilmektedir,² ancak müellif bu şehre nispet edilmesine rağmen bazı kaynaklarda Ğumrî³ olarak da anılmaktadır. Sibtu'l-Marsafî fakîh ve mutasavvıf olmasının yanında aynı zamanda manzum eserleri olan bir ediptir.⁴

Sibtu'l-Marsafî'nin künyesinden hareketle Şazeliyye'nin Medenî koluna bağlı olduğu iddia edilmektedir.⁵ Ancak *Hamriyye Şerhi*'nin girişinde künyesi verilirken “Medenî” değil “Medyenî” yazmaktadır. Ayrıca Şazeliyye'nin Medeniyye kolunun 19. yy.'da teşekkül ettiği dikkate alındığında, Sibtu'l-Marsafî'nin bu kola bağlı olması pek mümkün değildir.⁶ Dolayısıyla müellifin Medyenî tarikatından olduğu anlaşılmaktadır.

¹ Hayreddin Ziriklî, *el-A'lâm* (Lübnan: Dârü'l-İlmi li'l-Meleyin, 2002), 7/58.

² Yâkût el-Hamavî, *Mu'cemü'l-buldân* (Lübnan: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990), 4/239; Zeynelâbidîn Muhammed b. Muhammed Sibtu'l-Marsafî, *el-Behcetü'l-ünsiyye fi'l-firâseti'l-insaniyye*, thk. Muhammed Yasir b. Muhammed Cemil Zekkûr (Lübnan: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2018), 7.

³ Ziriklî, *el-A'lâm*, 7/58.

⁴ Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn* (Beyrut: Mektebetü'l-Mesnâ, 1957), 11/257.

⁵ Muhammet İnce, *İbnü'l-Fârız'ın Hamriyye Kasidesinin Arapça, Farsça ve Türkçe Şerhleri* (Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2018), 31.

⁶ Şazeliyye'nin Medeniyye kolunun 19. yy'dan sonra teşekkül ettiğine dair bkz.: Ahmet Murat Özel, “Şâzeliyye”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2010, 38/389.

Medyeniyye tarikatı Ebû Medyen'in müridlerinden Abdusselâm b. Meşîş üzerinden devam etmiştir.⁷ Sibtu'l-Marsafî'nin tarikat silsilesine bakıldığında Ebu'l-Hasan eş-Şâzelî'nin Abdusselâm b. Meşîş'ten telkin aldığı görülmektedir.⁸ Bu da Şazeliyye tarikatının silsilesinin Ebû Medyen'e dayandığını gösterir. Aynı zamanda Ebu'l-Hasan eş-Şâzelî'nin tasavvuf hırcasını Ebû Medyen'in halifesinden giymesi Şazeliyye'nin Medyeniyye'nin bir şubesi olarak anılmasına da neden olmuştur.⁹ Sibtu'l-Marsafî, Medyeniyye nispesi ile Şâzeliyye'nin Medeniyye şubesine değil Ebu Medyen'in (ö. 594/1198) kurucusu olduğu Medyeniyye tarikatına bağlı olduğunu ifade etmektedir.

Kaynaklarda verilen künyelerinden farklı olarak tek bir yerde "al-Omarî" isnadının yer aldığı görülmüştür.¹⁰ Bu isnadın başka bir yerde görülmemesi nedeniyle kanaatimizce el-Ğumrî isnadının yanlış okunması nedeniyle al-Omarî olarak kaydedilmiştir.

Sibtu'l-Marsafî'nin vefât tarihi hakkında h. 960-970 yılları arasında olduğuna dair birçok farklı rivayet vardır.¹¹ Ancak h. 965-966 yılları vefat tarihi olarak daha çok kabul gören tarihler olmuştur.¹² Sibtu'l-Marsafî'nin vefat yerine dair herhangi bir bilgiye rastlanmamıştır. Bir bibliyografik eserde *Kimyâu's-sa'ade fî ibtâli kimyâ el-*

⁷ Ebu'l-Kâsım Sâdullah, *Târihü'l-Cezâiri's-sekafi* (Beyrut: Darü'l-Garbi'l-İslâmî, 1998), 65; J. Spencer Trimingham, *The Sufi Orders in Islam* (New York: Oxford University Press, 1998), 47; Louis Rinn, *Marabouts et Khouan*, ed. Alger (Paris: Imprimeur-Libraire De Le'Academie, 1884), 31-32.

⁸ Zeynelâbidin Muhammed b. Muhammed Sibtu'l-Marsafî, *Dâiyü'l-felâh ilâ subulî'n-necâh*, thk. Muhammed Abbas Hilmi (Kahire: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001), 85.

⁹ Hamide Ulupınar, *Ebû Medyen El-Mağribî: Hayatı, Eserleri, Tasavvufî Görüşleri ve Medyeniyye Tarikatı* (İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2013), 218.

¹⁰ William MacGuckin – Baron de Slane, *Catalogue des Manuscrits Arabes* (USA2012), 291.

¹¹ Jonathan Glustrom Katz, *Dreams, Sufism, and sainthood The visionary career of Muhammad al-Zawâwî, Dreams, Sufism, and sainthood* (Leiden, New York: E.J. Brill, 1996), 224; Muhammad Ahmad Muhammad Bahît, *et-Tasavvuf inde Zeyne'l-Âbidîn el-Ğamrî el-marûf bi-Sibtü'l-Marsafî bade: 968 hicriyye* (Kahire: Kahire Üniversitesi, Külliyyetü Dârü'l-Ulûm, Yüksek Lisans, 2020).

¹² Ziriklî, *el-A'lâm*, 7/58; İsmail Paşa Bağdatlı, *Hediyyetü'l-ârifîn* (İstanbul: Dârü'l-İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1951), 2/246; Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifîn* (Beyrut: Mektebetü'l-Mesnâ, 1985/1476), 11/257; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn* (Beyrut: Darü'l-İhyâi't-Turâsi'l-Arabi, 1941), 1/495.

âde adlı eserini h. 952 yılında Mekke’de yazdığına dair bilgi bulunmaktadır.¹³ Yine İbnü’l-Fârız’ın *Yâiyye*’sine yazdığı şerhte “Bu eserimi 963 yılında Mekke’de yazdım.” ifadesi yer almaktadır.¹⁴ Bu bilgiler dikkate alınırca ömrünün yaklaşık son 15 yılını Mekke’de geçirmiş ya da h. 952 yılı itibari ile en az iki defa Mekke’ye gidip döndüğü anlaşılmaktadır. Ayrıca Sibtu’l-Marsafî’nin eserlerinin büyük bir çoğunluğunu Hicaz bölgesindeki kütüphanelerde olduğunu tespit ettik. Bu bilgiler dikkate alındığında kanaatimize göre Sibtu’l-Marsafî ömrünün son kısmını Mekke’de ya da Hicaz bölgesinde geçirmiştir. Dolayısıyla kabri de muhtemelen o bölgededir.

“Sibt” lafzî olarak torun anlamına gelmektedir. Marsafî’nin torunu anlamında olan “Sibtu’l-Marsafî” lakabını yine Şâzelî şeyhi olan dedesi Ali b. Halil el-Marsafî’ye isnaden almıştır. Annesinin babası¹⁵ olan dedesi, yaşadığı dönemdeki insanlar nezdinde “Asrın Cüneyd’i” olarak nitelendirilmektedir.¹⁶

Ali b. Halil el-Marsafî, âlim, sâlih, mürebbi, velî olarak anılan ve Nureddin lakabı ile bilinen bir sûfidir. Torununa göre hayatı hakkında daha çok bilgi mevcuttur. Marsafî, Mısır’da yaşamış ve Kahire’de h. 930 yılında vefat etmiştir. Kuşeyrî risalesine yazdığı *el-Verdü’l-azb* adlı muhtasarı en meşhur eseridir. Zikir, ibadet, tevâzu ve hayır işlerinde mülâzemet sahibi bir sûfidir. Tasavvufî yönü dışında devrin

¹³ Mekke Kütüphanesi (Mektebetü Mekkete’l-Mükerrreme)’nden dijital formatına erişebildiğimiz *Kimyâü’s-sa’âde fî ibtâli kimyâi’l-âde* adlı yazma eser nüshasında ferağ kaydı olan varak bulunmamaktadır. Bu nedenle bilgi teyit edilememiştir. Ancak Almanya Gotha Kütüphanesi’nden eriştiğimiz bir bibliyografik eserde müellifin mezkûr eserini h. 952 yılında Mekke’de yazdığı bilgisi vardır. Ayrıntılı bilgi için bkz.: Wilhelm Pertsch, *Die Orientalischen Handschriften der Herzoglichen Bibliothek zu Gotha. 3,1, Die arabischen Handschriften* (Viyana: k.k. Hof- und Staatsdruckerei, 1878), 81.

¹⁴ Zeynelâbidin Muhammed b. Muhammed Sibtu’l-Marsafî, “[*el-Fethü’l-Mekkiyyi’l-fâiz şerhu yâiyyeti İbni’l-Fârız*]", 1b.

¹⁵ Ebü’l-Üns Muhammed el-Melîcî, *Menâkibü’l-kutbi’r-Rabbanî* (Lübnan: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2012), 88.

¹⁶ Ebü’l-Mevâhib Abdülvehhâb eş-Şa’rânî, *Red’ü’l-fukara an da’ve’l-velayetü’l-kübrâ*, thk. Dr. Abdulbari Muhammed Davud (Kahire: Dârü Cevamî’i’l-Kelim, 2005), 368.

kadısının fıkhi bir meselede kendisine müracaat etmesi, şer'î ilimlere olan vukufiyetini de göstermektedir.¹⁷

Şeyhlik makamı için kendi şeyhinden icazet aldığında kendisiyle beraber icazet alan on küsur kişi idiler. Ancak o on küsur kişi içerisinde Ali b. Halil el-Marsafî dışında meşhur olan şeyh olmamıştır. İnsanlar Marsafî'ye teveccüh ederek kendisinden feyz almışlardır. Muasırı olduğu şeyhler onu benimseyip saygı duymuşlardır.¹⁸ Daha çok Cüneyd (k.s.)'in yolunu esas aldığını anladığımız Marsafî, temkin ehli olmasının yanında keramet sahibi bir şeyhtir.¹⁹ Marsafî'nin bir kişiye şeyhlik icazeti vermeden önce tekrar tekrar Hz. Peygamber (s.a.v.)'den izin gelmesini beklediği ve izin geldikten sonra icazet verdiği nakledilmektedir.²⁰

Müridlerinden biri olan İmam Şa'rânî, Marsafî'den övgü ile bahsederek hayatındaki en önemli üç şeyhten birisi olduğunu ifade etmektedir.²¹ Marsafî, muasırı olan Şeyh Taceddin adlı kişi ile birlikte bulunduğu civarda cami dersleri yapmaktadır. Şeyh Taceddin, Buhârî'den ve muhtelif tefsirlerden sohbetler yaparken Marsafî'nin de insanlara ikindi namazı sonrası *Kuşeyrî Risalesi* ve *Avârifü'l-maârif* ten dersler yaptığı nakledilmektedir.²² Diğer taraftan sûfilerin temel esaslarından biri olan devlet yöneticilerinden uzak durma çabası Marsafî'de de görülmektedir. Nitekim o aynı dönemde yaşayan sûfilerden birini, zamanın devlet yöneticisinin sofrasına oturması nedeniyle azarlamıştır.²³

¹⁷ Necmeddîn el-Gazzî, *el-Kevâkibü's-sâira fî terâcimi a'yânî'l-mi'ete'l-âşira*, thk. Halil Mansur (Lübnan: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 1/270.

¹⁸ İbnü'l-İmâd el-Hanbelî, *Şezerâtü'z-zeheb fî ahhâri min zeheb*, thk. Mahmud el-Arnâvut (Beyrut: Dâr İbni Kesir, 2006), 10/242.

¹⁹ Abdurraûf el-Münâvî, *Feyzü'l-kadîr*, thk. Ahmad Abdussalam (Lübnan: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001), 2/61; el-Hanbelî, *Şezerâtü'z-zeheb*, 10/243.

²⁰ Ebü'l-Mevâhib Abdülvehhâb eş-Şa'rânî, *Levâkiü'l-envâri'l-kudsiyye fî beyâni ahdi'l-Muhammediyye*, thk. Muhammed Abdussalam İbrahim (Lübnan: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005), 372.

²¹ Ebü'l-Mevâhib Abdülvehhâb eş-Şa'rânî, *el-Cevherü'l-masûn ve sirrü'l-markûm*, thk. Şerif Mustafa el-Hanefi (Kahire: Dâr Cevamî'l-Kelim, 2009), 14.

²² Eş-Şa'rânî, *Levâkiü'l-envâri'l-Kudsiyye*, 63.

²³ Ebü'l-Mevâhib Abdülvehhâb eş-Şa'rânî, *el-Envârü'l-kudsiyye fî mârifeti kavâidi's-sûfiyye*, thk. Tahâ Abdalbaki Sürûr (Lübnan: Mektebetü'l-Maârif, 1988), 49.

2. Tarikat Silsilesi ve İlmî Kişiliği

Ali b. Halil el-Marsafî, kan bağı ile Sibtu'l-Marsafî'nin dedesi olmasının yanında aynı zamanda şeyhi olduğu da ifade edilmektedir.²⁴ Sibtu'l-Marsafî'nin, dedesine mürid olduğu kabul edildiğinde iki ayrı silsile karşımıza çıkmaktadır. Birincisi dedesi üzerinden sahip olduğu silsile²⁵, ikincisi ise kendi tasavvuf eserinde sohbet ve telkin ile bağı olduğunu ifade ettiği silsilesidir.

Sibtu'l-Marsafî silsilesini, Şeyh Şemseddin Muhammed Ebu'l-Kâsım el-Mağribî eş-Şâzelî ile başlatarak Hz. Ali (k.v.) kanalı ile Hz. Peygamber (s.a.v.)'e ulaştırmaktadır. Sibtu'l-Marsafî'nin tarikat silsilesi şu şekildedir:

“Ayakkabılarının hâdimi olduğum fakîrin bağlantısı, sohbet ve telkin ile Şâzelî yolundan Muhammed Sibtu'l-Marsafî olarak, şeyhim, efendim ve hocam muhakkikler imamının güneşi, âriflerin tâcı, aynü'l-ayân müridler yetiştiren, Ebu'l-Kâsım el-Mağribî eş-Şâzelî diye tanınan Şemseddin Muhammed'tir. Kendisinden üç defa 'Lâ ilâhe illallah' zikrini dinledim ve bende üç defa 'Lâ ilâhe illallah' derken o da beni dinledi. Tekrar bana şöyle telkin etti, dedi ki: 'Allah-Allah-Allah' de. Bende şeyhim beni dinlerken: 'Allah-Allah-Allah' dedim. Sonra tekrar telkin buyurdu, bana dedi ki: 'Allah Hû-Allah Hû-Allah Hû de'. Aynen şeyhim gibi söyledim o da beni dinledi. Sonra başkalarına telkin vermem için bana izin verdi ve telkini birkaç defa huzurunda yapmamı emretti. Ben edebimden dolayı bundan imtinâ ettim ancak bana dedi ki: 'Yanımızda bizlere vekâlet etmen âdâbımızdandır.' Ve beni buna mecbur etti. Emrine uymak için huzurunda birçok kişiye telkin ettim, bu belirli bir zamandı. Bana Muhammed el-Mağribî'den telkin aldığını bildirdi ve ona hayatı boyunca refakat ettiğini, şeyhinin vefatına kadar da ona hizmet ettiğini söyledi. Muhammed el-Mağribî, Ebu'l-Abbâs el-Hanefî es-Sırrî'den, o Muhammed el-Hanefî'den, o Nâsiruddîn İbnü'l-Meylak'tan,²⁶ o annesinin babası olan dedesi Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Meylak el-

²⁴ Sibtu'l-Marsafî, *Dâiyü'l-felâh*, 8.

²⁵ Ali b. Halil el-Marsafî, "[el-Kevkebü's-şâhiki'l-muhlis min menheciyyi's-sâlik]", 35a-36b, 42b.

²⁶ Mısır sûfilerinden biri olan İbnü'l-Meylak'ın doğum tarihi 731/1331'dir. Tam adı Nâsiruddîn Muhammed b. Abdüddâim b. Muhammed b. Selâme eş-Şâzilî eş-Şâfiî İbn Binti'l-Meylak'tır. Kısaca İbnü'l-Meylak diye meşhur olmuştur. Ayrıntılı bilgi için bkz.: Betül Güçlü, *Sadreddin Konevi'ye Nispet*

İskenderî el-Usûlî'den, o Tâceddin b. Atâullah el-İskenderî'den telkin aldı. Muhammed el-Hanefî'nin bir yazısında görüldü ki Şehabeddin Ahmed b. Meylak, Yâkût el-Kureşî'den, o ve İbn Atâullah da Ebu'l-Abbas el-Mursî el-Ensârî'den telkin almışlardır. O da Ebu'l-Hasan eş-Şazeli'den²⁷ telkin almıştır. O Abdusselam b. Meşîş eş-Şerîf'ten,²⁸ o Medine-i Münevvere'ye atfen Medine yağcısı diye meşhur olan Abdurrahman eş-Şerîf el-Hasanî el-Attâr'dan, o Takiyyuddîn el-Fukayyar'dan,²⁹ o Şeyh Fahrüddîn'den, o Ebu'l-Hasan Ali'den, o Tâceddin'den, o Şemseddin lakabı ile bilinen kişiden, o Zeyneddin el-Kazvîni'den, o Şeyh Ahmed el-Mervânî'den, o Şeyh Said'ten, o Şeyh Sa'd'tan (bazılarının baba isimlerini bilmiyoruz), o Şeyh Câbir'den, o da kutupların ilki, seyyid, şerîf, asil, soylu sahabî, şehit, bahtiyar torun, el-Hasan b. Ali b. Ebî Tâlib (r.a.)'ten telkin almış, o da dedesi olan Efendimiz (s.a.v.)'e iktidâ etmiştir".³⁰

Sibtu'l-Marsafî'nin hayatına dair detaylı bilgilere ulaşamaması nedeniyle kimlerden ve nerelerde ders aldığı tespit edilememiştir. Ancak eserleri üzerinden ilmî yönü ele alındığında şer'î ilimlere olan vukufiyeti anlaşılmaktadır. Zira onun tasavvufa dair eserlerinin yanında tefsir, akaid, kelim ve fıkıh alanlarında da eserler verdiği görülmektedir.

Şer'î ilimler dışında ona ait olan ilm-i sîma (fizyonomi), kimya ve edebiyata dair eserler de günümüze ulaşmıştır.

B. ESERLERİ

Sibtu'l-Marsafî'ye nispet edilen ve bizzat kendisinin eserlerinde zikrettiği yetmişten fazla kitabı ve risaleleri vardır. Müellif *İşfâru's-sabah şerhu dâiyü'l-felâh*

Edilen Mevâridü Zevî'l-İhtisâs ilâ Mekâsıdı Süreti'l-İhlâs Adlı Eserin Tahkik ve Tahlili (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2009), 18.

²⁷ Şâzeliyye tarikatının kurucusudur. Ayrıntılı bilgi için bkz.: Ahmet Murat Özel, "Şâzeli". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 38/385-387.

²⁸ Abdusselam b. Meşîş eş-Şerîf, Ebû Medyen'in müridi ve Medyenîyye tarikatının kendisi üzerinden devam ettiği kişidir. Ayrıntılı bilgi için bkz.: Rinn, *Marabouts et Khouan*, 31-32; Sâdullah, *Târihü'l-Cezâiri's-sekafî*, 65.

²⁹ Fakîr kelimesinin ism-i tasğiri.

³⁰ Sibtu'l-Marsafî, *Dâiyü'l-felâh*, 83-85.

adlı eserinin girişinde “Allah’ın fazl ve ihsanı ile yetmiş aşkın eser telif ettim, bundan sonra da Allah bana ne fetihler ihsân eder bilemem. Bu eserlerimin her biri insaf nazarıyla bakan herkes için itimat edilecek eserlerdir.”³¹ demektedir.

Araştırmalarımız neticesinde müellife isnâd edilen 78 eser tespit edebildik. Tespit edilen eserlerinin tamamı farklı ülkelerin kütüphanelerinde bulunmaktadır. Bu nedenle eserlerin aidiyeti teyit edilememiştir. Ancak bazı eserlerin hem Sibtu’l-Marsafî’ye hem de dedesi Ali b. Halil el-Marsafî’ye isnâd edildiğini tespit ettik. İkisine birden isnâd edilen eserler şunlardır:

*Ahsenü’t-telakkî fî marifeti’s-seyri ve’t-terakkî, Keşfü’ğevâmidü’l-menkûl fî müşkili’l-âyâtî ve’l-âsâri ve ahbâri’r-resûl, Mebâniyü’t-tarîk ve mebâdiyü’t-tahkîk, Hediyyetü’l-müştâki’l-hiyâm ilâ ru’yâ en-nebiyyi aleyhi’s-selâm.*³²

Sibtü’l-Marsafî’nin eserlerini, ulaşabildiğimiz kütüphanelerin verdiği bilgilerden, bibliyografik eserlerden elde ettiğimiz malumatlardan ve elimizde bulunan eserlerinin içeriklerinden yola çıkarak tasnif ettik. Bu tasnif doğrultusunda dokuz gruba ayırdık. Buna göre müellifimizin eserleri şunlardır:

a) Tefsir ve Kur’an ilimlerine dair eserleri:

el-İbrîzü’l-hâss fî’l-fadli’l-besmeleti ve’l-ihlâs, Metlâ’ü’n-neyyirayn fî tefsîri’l-fâtihati ve âyeti’l-kürsiyyi ve’l-mu’avvizeteyn, ed-Dürretü’l-yetîmiyye fî zikri şey’in mine’l-âyâtî’l-kerîme, Büzuğü’n-neyyirayn şerhü’l-mîzâneyn, Keşfü’l-mülîmmât fî mâ ibteda’ahu’l-kurrâ mine’l-elhâni ve’n-neğemât.

b) Akaid eserleri:

³¹ Sibtu’l-Marsafî, Zeynelâbidin Muhammed b. Muhammed, "[İsfâru’s-sabah şerh dâîyü’l-felâh]", 1b-2a.

³² Bağdatlı, *Hediyyetü’l-ârifîn*, 1/742; Zirikî, *el-A’lâm*, 4/286.

*el-Edilletü 'l-behiyye alâ efdaliyyeti hayri 'l-beriyye, Tenzihü 'l-kevn an i'tikâdi islâmi Fir'avn,*³³ *ed-Delîlü 'l-kavîm ile 's-sirâti 'l-müstakîm, Takdîsü 'l-fuâd an i'tikâdi 'l-hulûli ve 'l-ittihâd, Takyîd fî kelimetü 'l-ihlâs, Risâletün fî ilmi 't-tevhîdi fî telhîsi 's-senûsiyye, Lakattü 'd-dürer bi-enâmili 'l-keffi muhtasaru kitâbi 'l-i'lâmi ve 'l-keşfi li 's-Suyûtî*

c) Kelam eserleri:

el-Cevherü 's-seniyye fî usûli 'd-diniyye, el-Fethü 'l-mübîn şerhu mukaddimetu usûli 'd-dîn, en-Nûrü 'l-mübîn şerhu mukadimetu usûli 'd-dîn, et-Tal'atü 'l-behiyye haşiye ale 'l-cevâhiri 's-seniyye fî usûli 'd-dîniyye.

d) Fıkıh eserleri:

el-Mesâlikü 'l-mukmira fî mensiki 'l-hacci ve 'l-umreti, Ğunyetü 'l-müstersidîn fî 'l-fıkhi 'ş-Şâfiî, es-Sebîlü 'l-mübîn fî hukmi silati 'l-umerâi ve 's-selâtîn, eş-Şeceretü 'l-mufarra'a fî 'l-mesâili 'l-mütenevvi'a, el-Hablü 'l-metîn şerhu varakâtu usûli 'd-dîn

e) Tasavvuf eserleri:

*Dâiyü 'l-felâh ilâ subuli 'n-necâh,*³⁴ *İşfâru 's-sabah şerhu dâiyü 'l-felâh ilâ subuli 'n-necâh, İrşâdü 'l-beriyye fî 'l-kevlâmi ale 'n-niyye, Usûlü 't-tarîki ve a'mâlü 't-tevfiki fî 't-tasavvufi, el-Ecvibetü 'l-müskite ani 'l-mesâili 's-semâ'i 'l-mübhite, İltikâu 's-sufûf fî ma'nâ libâsi hamaleti 'l-arşi 's-sûf, el-Celvetü fî aksâmi 'l-keşfi ve 'l-uzleti ve 'l-halveti, el-Cevherü 'l-hasen fî cevâbi 'l-kavli limen, ez-Zücâcetü 'l-bellûriyye fî şerhi kasîdeti 'l-hamriyye, el-Cevherü 'l-hâss fî ecvibeti mesâili kelimetü 'l-ihlâs, es-Sirru 'l-manzûm fî 'l-cevâbi irhâi 'l-uzbe, el-Fethü 'l-Mekkiyyi 'l-fâiz bi-şerhi yâiyyeti 'bni 'l-Fâriz, el-Fethü 'l-vefî ve 'l-virdü 's-safî, el-Keşfü 'l-etem fî 'l-ismi 'l-a'zam, el-Mültekâtü 'd-dürer bi't-telattufi min bahri 'l-envâri 'l-muhît bi-ilmî el-usûli ve 't-*

³³ Irak Tikrit Üniversitesi, İslâmî İlimler Fakültesi'nden Dr. Muhammed Hâdi Şehâb et-Tikrîti tarafından tahkik ve değerlendirme ile makale olarak yayınlanmıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz.: et-Tikrîti, Muhammed Hâdi Şehâb, "Tenzihü 'l-kevn an i'tikâdi islâmi Fir'avn te'lif Muhammed el-Gumrî Sibtü 'l-Marsafî dirâse ve tahkîk", *Mecelletü Câmîati 'l-Enbâr li 'l-Ulûmi 'l-İslâmiyyeti*, 7/29 (2016), 321-380.

³⁴ 2001 yılında Kahire'de Muhammed Abbas Hilmi tahkiki ile baskısı yapılmıştır.

tasavvufi, *el-Manahü 'l-ilâhiyye fî tahkîkâtî 's-sûfîyye*, *en-Nûru 'l-esnâ fî zikri şey'in min fezâili esmâ-Ullahi 'l-hüsnâ*, *İnsânü 'l-ayn fî ma'nâ kavli 's-sûfîyyeti zele 'l-beynü ve nâbe 'l-vâhidü mine 'l-isneyn*, *Bahrü 'l-envâri 'l-muhît bi-ilmî el-usûli ve 't-tasavvufi*, *Hizbü 'l-ahzâb*, *Hizbü 'l-marsafî*, *Delîlü 'l-mürîd alâ esheli tarîki 'l-irfâni billahi teâlâ ve in lem yecid mesleken alâ memerri 'z-zemân*, *Risaletün fî 't-tasavvufi*, *Ref'ü 'l-iltibâsi ve 'l-işkâli fî 'l-cevâbi an ma'ne 'l-vasli ve 'l-vusûli ve 'l-visâli ve 'l-ittisâl*, *Ahsenü 't-tullâbi fîmâ yelzemü 'ş-şeyhe 'l-mürîdi mine 'l-âdâb*, *Sirâtü 'l-adli 'l-metîn fî efzaliyyeti 'l-ârifîne billâhi ale 'l-fukehâi ve 'l-usûliyyin*, *Ğâyetü 't-ta'arruf fî ilmî el-usûli ve 't-tasavvuf*, *Şerh ğâyetü 't-ta'arruf*, *Vusûlü 'l-emâniyyi bi-vusûli 't-tehânî*, *es-Sihâmü 'l-mesmûmetü 'l-hârîka fî beyâni men yedde 'i 'l-velâye*.

f) Edebî eserleri:

ed-Delliyetü ve 'l-ayniyyetü ve 's-sîniyye, *Tâiyyetü 't-tahkîk*, *Tâiyyetü 't-tenzîh*, *Kasîdetün fî 't-Tevhîdi*, *es-Sirru 'l-manzûm fî 'l-cevâbi ani 's-sirri 'l-mektûm*, *et-Tevessül bi 's-sûl li-neyli 'l-me'mûl*, *el-Münferice*, *Virdü 'l-evrâd*.

g) İlm-i sîmâ/fizyonomi eserleri:

el-Behcetü 'l-ünsiyye fî 'l-firâseti 'l-insâniyye ve 'l-behcetü 'r-radiyye fî 'l-ferâseti 'l-imâniyye ve 'l-hikemiyye, *et-Tuhfetü 'l-behiyye fî 'l-firâseti 'l-insâniyye*.³⁵

h) Kimya eserleri:

Manzumetün fî 'l-kimyâi, *Kimyâü 's-sa'âde fî ibtâli kimyâi 'l-âde*.

i) Diğer eserleri:

er-Ravdatü 'l-ğânâ fî menâfi 'i 'l-hinnâ, *el-Fethü ru'yâ menâmi ve şerhihâ*, *el-Fevâid el-ferâid*, *el-Kavlü 'l-metîn fî 'r-reddi ale 'l-mute'assibîn*, *el-Vâi haşiyetün ale 'ş-şifâi fî senedi 'ş-Şâfiû*, *Tuhfetü 'l-enâm fî fadli 's-sâlâti ale 'n-nebiyyi aleyhi 's-selâm*, *Tenbîhü 's-sâcid alâ fadli 'l-mesâcid*, *Rekâiü 'l-hekâik fî hisâbi 'd-dürci ve 'd-dekâik*,

³⁵ *El-Behcetü 'l-ünsiyye ve et-Tuhfetü 'l-behiyye* adlı eserler, 2018 yılında Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye yayınlarından tek kitap olarak neşredilmiştir.

Necâtü'l-mekrûb bi-bulûğî'l-matlûb, et-Turûzü'l-mezhebiyye fî lebsi'l-hırkati ve irsâli'l-izbe.

C. İBNÜ'L-FÂRİZ VE KASİDE-İ HAMRİYYE

İbnü'l-Fâriz doğrudan tezimizin konusu değil ancak, *ez-Zücâcetü'l-Bellûriyye* bir hamriyye şerhi olduğu için hamriyye müellifi İbnü'l-Fâriz hakkında bilgi verilmesi gerektiğini düşündük. Bu sebeple hayatı ve eseri olan *Hamriyye Kasidesi*'ni birer başlık ile izah edeceğiz.

1. İbnü'l-Fâriz'ın Hayatı

Tam adı Ebu Hafs, Ebu el-Kâsım Ömer bin Ebî el-Hasan Ali b. el-Mürşid b. Ali, el-Hamavi el-Mısırî olan İbnü'l-Fâriz, baba tarafından aslen Suriye/Hama'lıdır. Babası, depremde evleri yıkıldığı için İbnü'l-Fâriz doğmadan önce Hama'dan Mısır'a göç etmiştir. Dolayısıyla İbnü'l-Fâriz Mısır'da doğmuş ve Mısır'lı olarak meşhur olmuştur. Doğum tarihi hakkında ihtilaflar olsa da en kabul göreni 4 Zilkâide 576 (22 Mart 1181) tarihidir.³⁶

Nesebi hakkında kesin bir rivayet bulunmamakla birlikte İbnü'l-Fâriz'ın torunu Şeyh Ali, dedesi İbnü'l-Fâriz'ın, rüyasında Hz. Peygamber (s.a.v.)'i gördüğünü ve Resûlullah (s.a.v.)'ın kendisine hitaben “Ey Ömer sen bizdensin!” dediğini aktarmıştır. Bunun üzerine Şeyh Ali, İbnü'l-Fâriz'ın soyunun Hz. Peygamber (s.a.v.)'in sütanesi Halime validemize yani “Benî Saad” kabilesine dayandığını iddia etmiştir. Ancak bu bilgi ile bir nesep bağı kurmak doğru olmayacaktır zira rivayet “rüya” olarak aktarılmıştır. Muhabbet ehline göre ise sadık rüya ile müjdelenen böyle bir nesep bağı babadan gelen soydan daha şerefli. Bu meseleye dair İbnü'l-Fâriz *Dîvân*'ında şöyle demiştir:

نَسَبُ أَقْرَبُ فِي شَرِّعِ الْهَوَى ... بَيْنَنَا مِنْ نَسَبٍ مِنْ أَبِي

³⁶ İbn Hallikân, *Vefâyâtü'l-a'yân*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâr Sader, 1900), 3/454.

“Aşk yolundaki neseb bize ebeveyn den olan nesebten daha yakındır.”³⁷

Babası Mısır’a göçtüktan sonra mahkemelerde kadınların erkekler üzerindeki miras (ferâiz) konularını yazma işi ile uğraştığı için “Fârız” lakabıyla meşhur olmuştur. Oğlu Ömer de babasının meşhur lakabından dolayı İbnü’l-Fârız olarak tanınmıştır.³⁸ İbnü’l-Fârız’a lakabının dışında Sultânu’l-Âşıkîn, Sultanü’l-Muhibbîn, İmâmü’l-Âkifîn³⁹, Şairü’l-Vakt⁴⁰, Şerefü’d-Dîn⁴¹ lakapları nispet edilir. Bu lakaplar arasında en meşhuru ise Sultânu’l-Âşıkîn lakabıdır.

Babası ilim ehli, verâ sahibi bir zât idi. Dolayısıyla ilim ve takva henüz küçük yaşlarda İbnü’l-Fârız’ın dünyasında yer etmişti. İlk terbiyesini ve tahsilini babasından alan İbnü’l-Fârız gençlik çağına gelince Şafii fikhî okumuş, İbn Asâkir’den hadis ilmi tahsil etmiştir. Hâfız Münzirî de İbnü’l-Fârız’dan hadis okuyarak ondan hadis almıştır. Münzirî’nin kendisinden hadis aldığı rivayeti İbnü’l-Fârız’ın teorik açıdan hadis ilmine vukufiyetine delil sayılmaktadır.⁴²

Henüz gençlik döneminde inziva haline ve tasavvuf yoluna meyleden İbnü’l-Fârız kendini insanlardan soyutlayarak, Kahire’de bulunan Mukattam Dağı’nın eteklerindeki terk edilmiş harabe bir camiye sığınmıştır. Burada geçirdiği süre boyunca ibadet ve tefekkürle meşgul olmuştur. Bu günlere dair şairin dilinden şu rivayet nakledilir: “Uzlet hali yaşadığım ilk günlerimdeydim. Babamdan izin istedim ve Müstazafîn Vadisi’ne sığındım ve orada kaldım. Bu seyahatimi gece gündüz devam

³⁷ Bedreddin Hasan b. Muhammad Bûrinî – Abdulğani b. İsmâil Nâblûsî, *Şerhu Dîvânî-i-bni’l-Fârız*, thk. Muhammed Abdulkerim Nemrî (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2003/1424), 1/115–116.

³⁸ Ziriklî, *el-A’lâm*, 5/55.

³⁹ Belal Abdel-Maksoud, *İbnü’l-Fariz ve İsmail Ankaravi’nin Kaside-i Hamriyye Şerhi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2000), 11.

⁴⁰ Şemsuddîn Zehebî, *Siyerü a’lâmi’n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü’l-Risâle, 1985/1405), 22/368.

⁴¹ Kehhâle, *Mu’cemü’l-mü’ellifîn*, 7/701.

⁴² Kehhâle, *Mu’cemü’l-mü’ellifîn*, 7/701.

ettirdim. Sonra babamın iyiliği için ve gönlünü yapmak için ara ara yanına giderdim.”⁴³

İbnü'l-Fârız'ın hayatını üç bölüme ayıran Mustafa Hilmi buraya kadarki yaşadıklarını hayatının birinci dönemi olarak değerlendirir. Yine M. Hilmi, İbnü'l-Fârız'ın 613 yılında Mekke'ye hicret ettiğini aktarmıştır. Bu da şairin 37 yaşına kadarki dönemi kapsadığını göstermektedir.⁴⁴

Bir gün İbnü'l-Fârız Kahire'de bulunan, Mısır'ın ilk sünnî eğitim veren okulu “el-medresetü's-sûfiyye”de, sonradan kendisinin şeyhi olacak olan Şeyh Bakkâl ile karşılaşır. İbnü'l-Fârız bu zatın abdest alırken tertibe riayet etmediğini görünce kızarak; “Bunca yıl Müslüman ülkesinde, hem de medresenin kapısında fakihler arasında olan biri, şerîatin gösterdiği şekilde abdest almasını nasıl bilmez, bu nasıl olur!” der. Ancak sonrasında bu zatın manevi büyüklüğünü öğrenince hicap eder. Bunun üzerine Şeyh Bakkâl, “Ey Ömer, Mısır'da sana (Hakk'a giden kapılar) açılmaz, Hicaz'da Mekke'de açılır” diyerek İbnü'l-Fârız'a Mekke'yi işaret eder.⁴⁵ Bu görüşmeye bağlı olarak Mısır'ı terk edip bir rivayete göre 12 yıl⁴⁶ çoğunluğun kabulüne göre 15 yıl Mekke'de geçireceği dönem başlamıştır.

Mekke'ye gitmek üzere yola çıkacağında hac ayları değildi, bu nedenle Şeyh Bakkâl'a yol arkadaşı bulmakta zorlanacağını söylemişti. Şeyh Bakkâl'ın işaretleriyle karşısında kabenin belirdiği ve yol boyunca kabeyi görerek seyahate devam ettiği rivayet edilir. Mekke'de geçirdiği 15 yıl boyunca yaşadığı şeyler hakkında çok fazla bilgi olmamakla beraber *Avârifü'l-maârif* sahibi Sühreverdî ve birkaç büyük zat ile görüştüğü bilinmektedir. Mekke'de yaşadığı süre boyunca şehrin dışında inziva hayatı yaşamaya devam etmiştir. Mekke'de geçirdiği süre boyunca sürekli çöllerde ve

⁴³ Muḥammad Mustafa Hilmi, *İbnü'l-Fârız ve'l-hubbu'l-ilâhî* (Mısır: Vekâlatü's-Sahâfeti'l-Arabiyye (Nâşirûn), 2020), 49.

⁴⁴ Hilmi, *İbnü'l-Fârız ve'l-hubbu'l-ilâhî*, 48.

⁴⁵ Zeliha Öteleş, *Abdülganî en-Nâblusî Şerhi Bağlamında İbnü'l-Fârız'ın Kasîde-i Tâiyye'sinde Seyr u Sülûk* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2014), 32.

⁴⁶ Takıyyüddin Fâsî, *el-İkdü's-semîn fî târihi'l-beledi'l-emîn*, thk. Muhammad Abdulkadir Atâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 5/366.

dağlarda çile çıkarmış ve manevî fetihlere muhatap olmuştur. Şiirlerinin çoğunu bu dönemde söylemiştir.

Bir gün Mekke’de iken iç dünyasında, Şeyh Bakkâl’a ait olan “Hemen Mısır’a dön ve cenaze namazımda hazır ol!” diye bir ses işitince Hicaz’dan ayrılarak Kahire’ye döndü.⁴⁷ Mısır’a döndüğünde, insanlar onu büyük bir kutlama ile karşıladılar. Öyle ki dönemin hükümdarı el-Melikü’l-Kâmil, Ezher Camii’nde imamların bulunduğu hutbe salonunda kendisini ziyaret etmeye gelmişti. Halk, ilminden, Allah ve Resûlü (s.a.v.)’ne olan sevgisinin bereketinden istifade etmek için ona ulaşmaya çabalamış ve büyük kalabalık oluşturmuştu.⁴⁸

İbnü’l-Fârız Mekke’den dönünce Şeyh Bakkâl’ı hasta halde buldu ve şeyhinin son demleri olduğunu fark edip vasiyetini bir bir dinledi. Şeyh, İbnü’l-Fârız’a bir miktar dinar vermiş ve bir kısmının tekfîn işlemlerine harcanmasını bir kısmınınsa naaşını taşıyan kişilere verilmesini vasiyet etmiştir. Şeyh Bakkâl vasiyet olarak Karâfe eteklerine gömülmek ve Mûsâ (a.s.) peygambere yakın olmak istediğini belirtmiş ve İbnü’l-Fârız’a cenâze namazı için bir kişi ile Mukattam dağında karşılaşacağını bildirmiştir. Şeyhin vefâtına müteâkip, vasiyetini bir bir yerine getiren İbnü’l-Fârız, Mukattam dağında garip davranışlarda bulunan bir kişiyi görmüştür. Ayakları yere değmeden, âdetâ uçan bu şahıs, İbnü’l-Fârız’dan cenâze namazını kıldırmasını istemiş, şeyhinin cenâze namazını kılmaya başlayan İbnü’l-Fârız, yer ve gök arasında kendileriyle berâber cenâze namazına duran (beyaz ve yeşil) kuşlardan oluşan saflar gördüğünü ve bu kuşlardan büyük yeşil olanının ise Şeyh Bakkâl’ın ayakucuna konduğunu, sonra da cenâzeyi yutup diğer kuşların yüksek sesli tesbihleri arasında gökyüzüne doğru yükseldiğini anlatmaktadır. İbnü’l-Fârız, bu olaydan sonra, berâberinde bulunan şahsın kendisine şöyle dediğini aktarır: “Ey Ömer, duydun mu? Şehitlerin ruhları yeşil kuşların içindedir. Cennette diledikleri gibi gezinirler. Allah yolunda öldürülenler ve muhabbet (aşk) şehitleri onlardandır. Hepsinin bedenleri ve ruhları yeşil kuşun batnındadır. Şeyh Bakkâl da onlardandı ve ben de onlardandım.

⁴⁷ Süleyman Uludağ, "İbnü’l-Fârız". *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 21/41.

⁴⁸ Muhammed Ahmed Dernîka, *Mu'cemü a'lâmü şuarâi'l-medhi'n-nebevî* (Lübnan: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 1994/1414), 274-275.

Ancak bir hata işlediğim için onlardan uzaklaştırdım. Bu sebeple, senin de daha önce pazar yerlerinde gördüğün gibi, bana vurulan şamarlar bu hatamdan dolayı cezalandırılmamın sonucudur.” İbnü’l-Fâriz’ın anlattığına göre, bunları söyledikten sonra o kişi, yanından bir kuş gibi uçarcasına uzaklaşmıştır.⁴⁹

İbnü’l-Fâriz hayatının geri kalanını geçireceği bu dönemi el-Ezher Camii’nde vaizlik ve hatiplik yaparak geçirir. Döneminin Eyyûbî hükümdarı el-Melikü’l-Kâmil İbnü’l-Fâriz’a ciddi ilgi göstererek hem ziyaretine gelmek istemiş hem de kendisine hediye olarak bin altın göndermiştir.⁵⁰ Ancak İbnü’l-Fâriz hem altını hem görüşmeyi reddederek bu olay üzerine Kahire’den bir süreliğine uzaklaşmıştır. İskenderiyye’de bir süre kaldıktan sonra ona hastalık isabet etmiş ve hasta bir şekilde Kahire’ye geri dönmüştür. Bu sefer el-Melikü’l-Kâmil, kendisine İmam Şafii’nin yanında türbe yaptırmak istediğini söylese de İbnü’l-Fâriz bunu da kabul etmemiştir.

2 Cemâziyelevvel 632’de (23 Ocak 1235) Kahire’de vefat eden İbnü’l-Fâriz, Mukattam dağının eteğindeki Karâfe’de, Ârız adıyla bilinen mescidin yanında defnedildi. Öyle ki Hz. Peygamber (s.a.v.)’in ruhaniyeti İbnü’l-Fâriz’ın cenaze namazında imamlık yaparken görüldüğü rivayet edilir.⁵¹ Ölümünden sonra her ölüm yıl dönümünde ve cuma günleri kabri ziyaret edilip şiirlerinin ilâhî şeklinde okunması gelenekleşmiş ve uzun yıllar anması devam etmiştir.⁵²

İbnü’l-Fâriz’ın oğlu babasını şu sözlerle anlatmıştır: “Babam orta boyluydu, yüzü güzeldi ve gözle görülür kızarıklıklarla doluydu, semâ ettiğinde ve vecd hâli ona galip geldiğinde yüzünün güzelliği ve aydınlığı artar, ayaklarının altından yere kadar bütün vücudundan terleri akardı. Babamın sözlerinin mânâsını anlayan kişi, makamını da anlayabilirdi. Eğer şehirde yürüyecek olsa, insanlar kalabalık oluşturur, ondan hayır

⁴⁹ Elizabeth Sirriyeh, *Dreams & Visions In The World Of Islam, A History Of Muslim Dreaming And Foreknowing* (London: Tauris Academic Studies, 2015), 169-170.

⁵⁰ Muhammed Sıddîk Hân Kinnûcî, *et-Tâcü'l-mükellel min cevâhiri meâseri't-tarâzi'l-âher ve'l-evvel* (Katar: Vizâretü'l-Evkâfî ve's-Şu'ûnî'l-İslâmiyye, 2007/1428), 304-305.

⁵¹ Th. Emil Homerin, *Passion before me, my fate behind Ibn al-Farid and the poetry of recollection*, ebrary, Inc (Albany: State University of New York Press, 2011), 3.

⁵² İbn Hallikân, *Vefâyâtü'l-a'yân*, 3/454.

dua isterler ve elini öpmeye çalışırlardı. Bir meclise katıldığında orada sükûnet, heybet ve vakar hâkim olurdu. Babama hitap ettiklerinde sanki büyük bir padişaha hitap ediyormuş gibi olurlardı. Dünyaya yüz çevirmiş ve kimseden bir şey kabul etmeyen birisiydi. Çoğu zaman hayret hali üzereydi, gözleri bir yere sabit uzun uzun bakardı, kendisiyle konuşanları duymaz ve onları görmezdi, bazen ayakta durur, bazen oturur, bazen yanı üstü uzanır, bazen de ölü gibi sırtüstü yatar ve on gün üst üste bu durumda, yemeden, içmeden, konuşmadan ve hareket etmeden dururdu sonra bu halinden uyanır ve gaybetinden çıkardı.”⁵³

2. Kasîde-i Hamriyye

İbnü'l-Fârız'ın *Nazmü's-Sülûk*'tan sonra en meşhur şiiri *Kasîde-i Hamriyye*'dir. Mîm (م) kâfiyeli olduğu için *Kasîde-i Mimiyye* olarak da bilinir. Kasidenin ana motifi şaraptır, bundan dolayı kanaatimizce şârihleri tarafından “Kasîde-i Hamriyye” olarak isimlendirilmiştir. Edebiyat açısından bakıldığında “fe’ûlün mefâ’ilün fe’ûlün mefâ’ilün” kalıbıyla yazılmıştır.

Tüm *Dîvân*'ında olduğu gibi İlâhi aşka dair terennümlerini bu kasidesinde de görmek mümkündür. Kasidede bahsedilen “şarap” tasavvuf literatüründe “aşk ve muhabbet” diye tanımlanır ve bu Allah (c.c.)’a karşı duyulan muhabbetin sonucu neticesinde doğar. Şaire “Sultanü'l-Aşîkîn” denmesi de kasidede şarap kavramının neden ana motif olarak kullanıldığının cevabıdır. Bu kasidede şarap dışında hakikat âlemine işaret eden “meyhane”, “kadeh” vb. pek çok remiz de kullanılmıştır. İmgesel açıdan, İbnü'l- Fârız'ın bu şiiri, İslam öncesi şiir geleneğine ve dokuzuncu yüzyılın Abbasi dönemi şarap şiirlerine çok benzemektedir.

İbnü'l-Fârız, Hamriyye'nin otuz üçüncü beytinde “bana günah olanı içtin dediler. Asla! Benim içtiğim bence içilmemesi günah olandır” diyerek, içtiği şarabın fiziki âlemde içilen şaraptan farklı olduğunu ifade etmektedir. Kasidesinde çoğu zaman şarabın özelliklerini açıklayan şair yirmi ikinci beyitte şarabı; “bu şarap saftır ama su değil, latîftir ama hava değil, nûrdur ama ateş değil, ruhtur ama cisim değil”

⁵³ Kinnûcî, *et-Tâcü'l-mükellel*, 304–305.

diye tarif etmiştir. Ona göre insanı yaşatan bu şaraptır. Onu içmeyen ömrünü zayi etmiş, hiç yaşamamış demektir. Bu kimselerin ağlanacak halde olduklarını, fakat ağlamanın sızlamanın kendilerine fayda vermeyeceğini belirterek kasidesini bitirmiştir.⁵⁴

Hamriyye kasidesinin tasavvufi tahlillerinin yanında fonetik yapısına da dikkat çekilmiştir. Bu konuda yapılan şu değerlendirme dikkate değerdir: Tüm kasidede kafiye mîm'i, dammeyi müşbia⁵⁵ harekesini almıştır. Mîm cehrî harflerdendir, ne sert ne de yumuşak bir ses olup orta sesli olarak isimlendirilir. Bu ses, havanın önce gırtlaktan geçerek ses tellerinin titreşmesiyle oluşur ve ağza ulaştığında üst damak aşağı iner, ağız yolu fâsid olur ve hava burun boşluğunda seyrini alır, pek duyulmayan bir hışırtıya neden olur ve boşluktan havanın sızması sırasında burun mükemmel bir şekilde hizalanır ve mîm bu şekilde az miktarda hışırtı ile yoğunluk ve yumuşaklık arasında ortada bir ses olarak duyulur. Güçlü seslerin özelliği telaffuz edildiğinde patlamadır ve yumuşak seslerin özelliği Sîn ve Zey'de olduğu gibi bazı yumuşak seslerde ıslığa varabilen hışırtılar gibidir. Şair kafiye ünlü harflerden olan “vav” harfine isnâd etmiştir. Bununla kendi zatını görmemeyi, nefsinin unutmayı ve sevdiğinden bahsederken tutkusunu ifade etmeyi amaçlamıştır.⁵⁶

İbnü'l-Fârız'ın Hamriyye kasidesinin Anadolu'da uzun yıllar etkisini sürdürmesinde şüphesiz Osmanlı'nın ilk müderrisi olan Davûd-i Kayserî'nin katkısı büyüktür. İlm-i bâtın açısından ulema arasında meşhur olduğu kadar Türk edebiyatına da katkı sağladığını söylemek mümkündür. Özellikle sonraki dönemlerde Türk şairler tarafından yazılan sâkînâmeler incelendiğinde Kaside-i Hamriyye'nin etkisi görülebilir.

⁵⁴ Himmet Konur, *Kemal Paşa-zade'nin Kaside-i Hamriyye şerhi: (edisyona kritik ve tahlil)* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 1992), 3.

⁵⁵ Müşbia: Arap şiirinde harekenin uzun ve yumuşak bir harf olacak şekilde uzatılmasına denir. Bu kaideye göre fetha ile biten kelimeye “elif”, kesra ile biten kelimeye “yâ”, ötre ile biten kelimeye ise “vâv” harfleri takdir edilir. (Örn: جميل kelimelerinin جميلو olarak okunması gibi.)

⁵⁶ Saadoon Ismail Shafi, “Levels of Creativity in Memia Ibn Al-Fardh”, *Journal of Al-Frahedis Arts* 11/38 | First Part (2019), 29.

Hamriyye kasidesinin hem gramatik hem de tasavvufî çerçevede yapılan birçok çeviri ve şerhleri vardır. Türkçe'ye yapılan bu çeviriler ve şerhlerde iki amaç gözetilmiştir: Birincisi Arapça bilmeyenlerin istifade edebilmesi. İkincisi, zâhiren muğlak görülen tasavvufî mânâların yanlış anlaşılmalara için tasavvufî açıdan izahatlarını yapmaktır.

D. EZ-ZÜCÂCETÜ'L-BELLÛRİYYE FÎ ŞERHÎ'L-HAMRİYYE

1. Kitabın Adı ve Nüshaları

Müellif eserin giriş kısmında kitabın tam adını *ez-Zücâcetü'l-Bellûriyye fî Şerhi'l-Kasîdeti'l-Hamriyye* olarak kaydetmiştir. Türkçeye lafzî olarak çevirecek olursak “*Hamriyye Kasidesi Şerhinde Berrak Cam*” şeklinde olacaktır. Tasavvuf literatüründeki zücâce metaforu üzerinden yorum-çeviri yapacak olursak “*Hamriyye Kasidesinin Şerhinde Arınmış Kalp*”⁵⁷ şeklinde bir yorum mümkün olabilir.

Kitabın adına dair *ez-Zücâcetü'l-Bellûriyye* kısmı nerdeyse tüm kaynaklarda aynı şekilde geçmektedir. Ancak devamında, Hamriyye Kasidesi'nin şerhi olduğu bilgisi değişkenlik göstermektedir. Kitabın adına dair karşılaşılan farklı isimlendirmeler şu şekildedir:

- Ez-Zücâcetü'l-Bellûriyye Şerhu Kasîdeti'l-Hamriyye
- Ez-Zücâcetü'l-Bellûriyye fî Şerhi Kasîdeti'l-Hamriyye
- Ez-Zücâcetü'l-Bellûriyye Şerhu Kasîdeti'l-Hamriyye el-Mîmiyye
- Ez-Zücâcetü'l-Bellûriyye Şerhu Kasîdeti İbnü'l-Fârız el-Mîmiyye
- Ez-Zücâcetü'l-Bellûriyye fî Şerhi Kasîdeti'l-Hamriyye li-İbni'l-Fârız

Elimizdeki Kahire ve Leipzig nüshalarından iki yazma nüshanın ferağ kaydında, şerhin hicrî 8 Zilhicce 959 (25 Kasım 1552 Cuma) tarihinde telif edildiği bilgisi mevcuttur. Bu nüshalar dışında esere dair muhtelif yerlerde çok sayıda

⁵⁷ Nur suresi 35. ayet çerçevesinde zücacenin/camın Hz. Peygamber (s.a.v.)'in kalbi olduğu yorumları hakkında bkz.: N. Zeki Duman, “Nur Suresi'nin 35. Ayetinin Tefsir ve Te'vili Bağlamında Allah'ın İnsana Dört Hidayeti: Fitri Din, Akıl, Peygamber ve Kitap”, *Usûl: İslâm Araştırmaları* 3/3 (2005), 4-21.

kütüphane kayıtları tespit edilmiştir. Burada çalışmamız sırasında kullandığımız dört nüsha hakkında kısaca bilgi vermek istiyoruz:

a) Kahire Nüshası

Ferağ kaydındaki hicrî 1004 yılını gösteren kayıt, eserin müellife yakın bir zamanda istinsah edildiğine işaret etmektedir. Elimizdeki bu nüsha dijital kataloglar arasından alınan siyah-beyaz nüshadır. Dolayısıyla metin hattında -varsa- kullanılan farklı renkler tespit edilememiştir. Ancak metin içerisinde bazı fasıl başları koyu renkte görünmektedir. Bu da farklı mürekkeplerin kullanıldığının alametidir. Nüsha 26 varaktan oluşmaktadır. Eser genel anlamda okunaklı olmakla beraber yer yer yazısının karışık olması ve noktalamaların olmaması nedeniyle okunmasında güçlük yaşanmıştır. Nüsha, Kahire’de Dârü’l-Kütübi’l-Mısriyye’de Şi’r Tîmûr bölümü 842 numarada kayıtlıdır.

b) Leipzig Nüshası

Leipzig Kütüphanesi, Refaiya koleksiyonu, Vollers 542 numarada bulunan bu nüsha elimizdeki nüshalar arasında hattı en okunaklı olanıdır. Her varağı 23 satırdan oluşan nüsha 21 varaktır. Baştan sona nesihle yazılan yazıda herhangi bir karışıklık veya hasar olmaması okumamızı kolaylaştırmıştır. Nüshada siyah ve kırmızı renk mürekkepler kullanılmıştır. Eserin zahriyyesinde 4 ayrı müfarık-fevâid kaydı mevcuttur. Benzer fevâid kayıtları nüshanın sonundaki fevâid sayfalarında da vardır.

Nüshada müstensih ve istinsah tarihine dair herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Zahriyyesinde yine tarih yazmaksızın “Ali b. İsmâil b. et-Tûsî mütalaa etmiştir” diye mütalaa kaydı yer almaktadır. Bu da nüshanın asıl metne en yakın nüsha olabileceğinin alametidir.⁵⁸

c) Fransa Nüshası:

⁵⁸ Mütalaanın genelde konunun uzman kişileri tarafından yapıldığı ve mütalaa kaydı olan yazma eserlerin, asıl metne en yakın nüshalar olabileceğine dair bkz.: Orhan Bilgin, "Yazma". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 43/369-373.

Fransa Milli Kütüphanesi, Gallica dijital arşivi, el yazmaları bölümü, Arabe 3165 numarada Davûd b. Mahmûd al-Kayserî adıyla kayıtlıdır. 29 varaktan oluşan nüshanın her varağı 21 satırdır. Dijital siyah-beyaz nüshadır ancak fasıllar gri, ana metin siyah görünmekte dolayısıyla en az iki renk mürekkep kullanıldığı anlaşılmaktadır. Elimizdeki nüshalardan dış cildi miklepli olan tek nüshadır.

Metin içeriğine bakıldığında elimizdeki diğer nüshalarla aynı olduğu görülmektedir. Bu nedenle yanlış isimle kayıt yapıldığı ortaya çıkmaktadır. Nüshanın neredeyse tüm varaklarının en alt satırları görünmeyecek şekilde dijitalleştirilmiştir. Son üç varakta bazen harf bazen kelime okunamayacak kadar hasarlar mevcuttur. Son varağın yarısı tamamen yoktur. Telif kaydı, istinsah tarihi, yeri ve müstensihine dair bilgiler yoktur. Dolayısıyla sağlıklı bir nüsha sayılmasa da tahkik sürecinde okunaklı yerlerinden yararlanılmıştır.

d) Tunus Nüshası

Tunus al-Barounia yazma eserler kütüphanesinde bulunan bu nüsha tasavvuf bölümüne kayıtlı 445.296 numaralı nüshadır. Kütüphane, nüshanın yalnızca 4 varağını dijitalleştirmiştir. Dolayısıyla fiziksel yapısı hakkında kısmen bilgi sahibi olsak ta ferağ kaydına dair bilgilere kütüphane fihristinden ulaşabildik. Metinde siyah ve kırmızı renk mürekkepler kullanılmış, her varak 15 satır olmak üzere toplam 21 varaktan oluşmaktadır. Yazı oldukça okunaklıdır 4 varakta da herhangi bir hasar görülmemiştir. Kütüphane fihristine göre nüsha, hicrî 15 Şâban 1000 (27 Mayıs 1592 çarşamba) tarihinde istinsah edilmiştir. Müstensihi, Mansûr b. el-Marhûm Muhammed b. el-Marhûm Tağrîberdî b. Abdullah min Şamâni'l-Haneî el-Halvetî olarak kayıtlıdır.

Ez-Zücâcetü'l-Bellûriyye'nin ulaşabildiğimiz diğer yazma nüsha kayıtları şunlardır:

1. El-Mektebetü'l-Ezheriyye (Mısır), Tasavvuf, no: 17
2. El-Mektebetü'l-Ezheriyye (Mısır), Tasavvuf, no: 831
3. El-Mektebetü'l-Ezheriyye (Mısır), Edeb, no: 3896
4. Mektebetü'l-Esedi'l-Vataniyye (Suriye), no: 5501

5. Hizânatu'l-Câmi' ez-Zeytûniyye (Tunus), Edeb, no: 4504, tarih: h. 1085
6. Hizânatu'l-Câmi' ez-Zeytûniyye (Tunus), no: 4505, 28 vr., h. 1192
7. Berlin (Ahlwardt), no: 7735
8. Berlin (Wagner), no: 364
9. Paris (Vajda), no: 734
10. Princeton, Garrett Collection (Mach), no: 4111
11. al-Maktaba al-Ahmadiya ('Adb al-Hafiz Mansûr, Tunus), no: 68
12. Bibliotheque Oriental, Universite Saint-Joseph de Beyrouth, no: 542, vr. 29r-61v, istinsah tarihi: 1006/1598.

2. Yazılış Sebebi ve Muhtevası

Müellifin diğer eserlerinin yazılış sebeplerine bakıldığında, şerhlerini genelde öğrencilerine konuları açıklamak için kaleme aldığı görülmektedir.⁵⁹ Aynı şekilde ez-Züccâcetü'l-bellûriyye eserinin girişinde de “Talebelerin hamriyye şiirinin bazı mânâlarını anlamaları için ihtiyaç oluşmuştur.” cümlesi yer almaktadır. Dolayısıyla eserin yazılışının ilk sebebi, talebelere *Hamriyye*'deki anlaşılmayan mânâları açıklamaktır.

Müellif eserin devamında hakikat sırlarının, cevherlerle dolu hazineler gibi değerli olduğunu ve bu hakikatlerin açık bir şekilde değil remizlerle anlatılması gerektiğini ifade etmektedir. Diğer taraftan, “İnsanlara akıllarının idrak edemeyeceği şeyleri konuşmayın!”⁶⁰ hadisini zikrederek bu şerhi, tenkit ve taassup ehline değil, bu hakikatlere vâkıf tasavvuf ehli için yazdığını ifade etmektedir.⁶¹

Eserin adını verdikten sonra esere atfen: “...bununla maksadım Allah'ın vechi, O (c.c.)'na yaklaşmak, huzuruna kendisini anlatan âriflerle ve mukarrabînle birlikte

⁵⁹ Zeynelâbidin Muhammed b. Muhammed Sibtu'l-Marsafi, “[el-Celvetu fî beyâni aksâmi'l-keşfi'l-uzle ve'l-halve]”, 1b; Sibtu'l-Marsafi, *el-Fethü'l-Mekki*, 2a.

⁶⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail Buhârî, *Sahîhü'l-Buhârî*, nşr. Muhammed Züheyr en-Nâser (Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 2001), “İlim” 34, (No. 127).

⁶¹ Zeynelâbidin Muhammed b. Muhammed Sibtu'l-Marsafi, “[ez-Züccâcetü'l-bellûriyye fî şerhi'l-kasîdeti'l-hamriyye]”, 2a.

çıkma, O (c.c.)'na tarikat yolu ile bağlanma, açık ve gizli mânâları anlatmak ve isteyenlere faydalı olmaktır. Allah (c.c.)'a niyaz ederek onun rızasını ve vech-i kerîmini göstermesi zevkini umuyorum. Nihai gayem ve isteğim budur.” demektir. Bu ifadeleri ile eserin yazılış sebebinin insanlara faydalı olma, Allah'ın rızasını kazanma ve rû'yetullaha mazhar olabilme isteği olduğu anlaşılmaktadır.

İlâhî aşkın sembolü olarak şarap motifinin kullanıldığı *Kaside-i Hamriyye*'nin, h. XIV. asırdan bu yana Arapça, Türkçe ve Farsça olmak üzere çok sayıda şerhi yapılmıştır. 41 beyitten oluşan *Hamriyye Kasidesi* ilk defa Davûd-ı Kayserî tarafından 33 beyit olarak şerh edilmiştir.⁶² Bu şerhle birlikte 33 beyit şerh geleneği oluşmuştur. Sibtu'l-Marsafî de kendinden önceki şârihler gibi *Kaside-i Hamriyye*'nin 33 beytini şerh etmiştir. İbnü'l-Fârız *Hamriyye* kasidesinin hemen hemen tamamında sembolik anlatım kullanmıştır. Sibtu'l-Marsafî şerhinde bu sembolik remizlerin açıklamasını gerek lafzî gerek manevî olarak yapmaktadır.

Eserin girişinde şerhin yazılış amacı ve şerhin tam adını zikreder. Genel girişten sonra ilk olarak tecellî konusu ile başlar ve Hak'tan bütün tecellîlerin sâdır olduğu iki tecellî olduğunu söyler. Bu tecellîleri, gaybî-ilmî tecellî ve şühûdî-vücûdî tecellî olarak isimlendirir. Ardından bütün şerhin anahtar kavramı olan şarap (müdâme) metaforunun zâtî muhabbet olduğunu ifade ederek sekr konusuna geçer. Şârih, sekr ile alakalı olan beytin izahı esnasında bağlamdan uzaklaşarak gaybet konusuna geçer. Devamında sekr ve gaybet arasındaki farklar nelerdir sorusunu sorarak cevabı da verip konuyu tamamlar.

Şerhte varlıkla ilgili temel kavramlar ve meselelere değinen şârih, sudûr, nefsü'l-emr ve kesret-ittihad meselelerini kaside bağlamında kısaca ele alır. Tevhid mertebelerini, hazret-i ilim, hazret-i ehadiyyet ve hazret-i ilâhiyye hazretleri çerçevesinde izah eder. Tabii varlıkların ilkesi olan anâsır-ı erbaa konusunu, unsurların terkibi ile birlikte izah ederken kaside bağlamından yine oldukça uzaklaşarak

⁶² İnce, *İbnü'l-Fârız'ın Hamriyye Kasidesinin Arapça, Farsça ve Türkçe Şerhleri*, 18.

unsurların terkihi, vasıtasız birbirlerine dönüşümelerini anlatır ve unsurların heyulasının aynı olduğunu ifade eder.

Şârih eserde muhabbettullah ile ilgili kavram ve sembolleri kasidenin muhtevası gereği farklı yönleriyle ele almaktadır. Aşk konusunu aşk-ı mecâzîden başlatarak izah eder ve ardından aşk-ı hakikîye nasıl dönüştüğünü yine kasideden uzaklaşarak açıklar. Sekr meselesine bağlı olarak kasidede geçen kâse kavramını, etimolojik açıdan, boş anlamı olan kadeh kavramı ve hacimsel anlamda daha küçük olan tas kavramı ile karşılaştırarak izah eder. Kâseyi, Hz. Peygamber (s.a.v.)’in, kendisinden nurların feyezân ettiği sadr-ı şerîfi olarak anlamlandırır. Meyhâne, cezbe, feyz, fenâ-bekâ gibi ıstılahlara da yeri geldikçe kısaca değinmektedir.

Kasidenin tabii olarak ihtiva ettiği diğer kavramlar seyr u sülûk ve marifetle ilgili kavramlardır. Müellif bu bağlamda kalp, havâtır, zevk, yakaza-huzur, fark, tefvîz-teslîm, sohbet-hizmet, fenâfillah-bekâbillah, kabz-bast, ilim ve şuur, muhabbet-i zâtiyye/hakikat-i muhammediyye, ahlâk ve ruh kavramlarını kaside bağlamında izah etmektedir. Şârih şerh boyunca en tafsilatlı, semâ meselesine yer ayırır ve bu konuyu iki varağı aşkın anlatır. Hayat meselesini ele alırken de istitraf yoluna gider ve hayatı; hissî-hayvanî hayat ve ruhânî hayat olmak üzere iki dalda açıklar.

Eserde müellifin dikkat çeken yönleri, meseleleri anlatırken kademeli olarak anlatması ve ıstılahî kavramların lügat manalarına değinmeden doğrudan meseleyi ele almasıdır. Ayrıca konuları anlatırken yer yer bağlamdan uzaklaşarak meselelerin teferruatına girmesidir.

Şârih 41 beyitten oluşan kasidenin 33 beytini şerh etmiştir. Şerh esnasında kelimelerin ve cümlelerin gramer yapılarına yalnızca 4 yerde değinmiştir. Dolayısıyla rahatça, şerhin filolojik bir anlatımdan uzak, tasavvufî bir şerh olduğunu söylemek mümkündür. Beyitlerin izahını yaparken bazen birkaç kelime, bazen bir kelime, bazen de yalnızca harf-i cer veya zamiri verip izah yoluna gitmiştir.

İzah esnasında cümleleri toparlayıp özetlediği bölümleri “telhis” başlığı altında vermiştir. Şerh boyunca kaside bağlamında ve bağlam dışı yaptığı açıklamaları birçok farklı başlıklar altında ele almıştır. Bu başlıklar; “lâmi, tahkik, keşf, tenvir, tenbih ve

fâide” başlıklarıdır. Şerh esnasında açıklık getirmek istediği yerlerde bazen soru cevap yöntemiyle izah yoluna gitmiş ve ihtilaflı konulara cevap aramıştır.

Şerhe hâkim olan iç unsurların yanısıra, şerhi ve şârihi etkileyen dış unsurlar olduğunu söylemekte mümkündür. Semâ ve devran tartışmaları X/XVI. ve XI/XVII. yüzyıllarda zirveye çıkmış bunun yanında sûfiler ile zâhir âlimleri arasındaki tartışmalar toplum düzenini etkileyecek seviyeye gelmiştir.⁶³ Bu bağlamda şerhte yer yer konuların detaylandırılmasına mukabil, semâ konusu için ayrılan bölümün uzunluğu ve tafsilatı dikkate alındığında, bunun tasavvuf çevresinde hâkim olan tartışmaların yansıması olduğunu söyleyebiliriz.

İbnü'l-Fârız'ın *Hamriyye*'si baştan sona sekr, aşk, vecd, gaybet gibi unsurların hâkim olduğu telvin edâlı bir kasidedir. Ancak *Hamriyye Kasidesi*'nin lafız olarak yalnızca ilk beyitinde 1 defa geçen müdâme/şarap kavramı, şerhin merkezci kuvveti olarak 80 defa zikredilmiş, değinilen her konunun müdâmeye râci olduğu veya müdâmeden dolayı olduğu söylenmiştir. Örneğin; Hakikat-i Muhammediye müdâmedir, semâ müdâme ile başlar, zikir müdâmeye erişmek için çekilir, müdâmenin harfleri cin musallat etmiş kişinin alnına yazılsa tasalluttan kurtulur, müdâme ile ahlâk kemâle erer, müdâme Lâ İlâhe İllallah'tır...

Eser belirttiğimiz üzere *Hamriyye Kasidesi* üzerine yapılmış müstakil bir şerhtir. Nazarî tasavvuf meselelerinden kısa da olsa birçok konuya değinmesi, tasavvuf çevresinde tartışmalı olan hususlara geniş ölçüde yer vermesi ve bir sistem üzerine binâ edilmesi açısından incelenmeye değer bir şerh olduğu kanaatindeyiz.

⁶³ Dilaver Güner, “Osmanlılar'da Sema, Devran, Raks Tartışmaları ve İki Şeyhülislam Risalesi”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 26/2 (2010), 5.

İKİNCİ BÖLÜM

EZ-ZÜCACETÜ'L-BELLÛRİYYE'NİN TAHLİLİ

A. VARLIKLA İLGİLİ TEMEL KAVRAMLAR VE MESELELER

1. Tecellî ve Çeşitleri

Lugat manası “belirmek, görünmek, ortaya çıkmak,⁶⁴ ayân, zâhir olma, zuhur ve bürûz” anlamındaki tecellî tasavvuf ıstılahı olarak “sâlikin kalbine doğan ledünnî bilgiler ve nurlar,”⁶⁵ “Hak nurunun tesîriyle kulların kalbinde ilâhî sırların ayân olması hâli,”⁶⁶ “kudret ve esrâr-ı ilâhiyenin eşhâs ve eşyâda âsârı görünmesi”⁶⁷ anlamlarında kullanılmaktadır.

Tecellî kavramı, “cennette Hakk’ın kullarına kendini göstermesi” mânasında ilk defa Riyâh b. Amr el-Kaysî (ö. 180/796) tarafından kullanılmıştır.⁶⁸ Tasavvufun genel kabul gören dönemlendirmesine göre ele alacak olursak zühd döneminden itibaren istitârın zıddı olarak kullanılmıştır. İlk devir sûfîlerinden Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909) tecellîyi şu şekilde açıklar: Tecellî, Allah (c.c.)’a dair bilgiye ulaşmanın en yüce yoludur, tecellî dışında sadece teorik bilgiler vardır. Bunun için denilmiştir ki: Tecellî, bilgi edinmenin en şerefli yoludur ve zevklerin bilimidir. Hak Teâlâ, kuluna tecellî ederse, bu ya O (c.c.)’nun lütfundan ya da bir soruya cevap olması veya bir isteğe karşılık vermesindendir. Kulları için Hakk’ın tecellî etmesi, kulun eşyadaki İlâhî kudretin cereyanını müşahedesinden ibarettir. O (c.c.)’nun hareketine ve sükûnetine gözleriyle şahit olduğuna, Cenab-ı Hakk’ın asıl muharrik ve müsekkkin olduğuna kalbiyle şهادet etmesidir. Bu meşhedteki kul, halinden sıyrılmış ve iradede yoksundur, kendi fiilini inkâr eder, kendini Aziz ve Celîl olan Yaradan’a bağlar. Keşif ehli, Allah (c.c.)’ın her nefiste ayrı ayrı tecellî ettiğini ve aynı tecellîlerin tekrar

⁶⁴ İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, (Kum: Neşrû Edebi’l-Havza, 1984), "celâ", 14/150-151.

⁶⁵ Semih Ceyhan, "Tecellî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 40/241-243.

⁶⁶ Ferit Devellioğlu – Aydın Sami Güneyçal, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lugat Eski ve Yeni Harflerle*, ed. Mustafa Çiçekler (Ankara: Aydın Kitabevi Yayınları, 2013), "tecellî", 1550.

⁶⁷ Şemseddin Sâmî, *Kâmûs-i Türkî*, ed. Ahmet Cevdet (İstanbul: İkdâm Matbaası, Dersaadet, 1896), "tecellî" 382.

⁶⁸ Ceyhan, "Tecellî", 40/241.

etmediğini görür. Ve yine her bir tecellinin arkasından yeni bir tecellîye şahit olurlar. Tecellî, gayp nurlarının kalpte inkişâf etmesidir.⁶⁹

Sehl et-Tüsterî (ö. 283/896) ise tecellinin anlamını genişleterek zât, sıfat ve hüküm şeklinde üç hâli olduğunu ifade etmektedir.⁷⁰ Temelde benzer mânâları ifade eden tecellî kavramının birbirinden farklı tanımlamaları vardır. Serrâc (ö. 378/988) bu hakikati ifade ederken, "Allah (c.c.)'a yönelenlerin kalbinde, Hakk'a yaklaşma sonucu nurların parlamasıdır." der.⁷¹ Hucvirî (ö. 465/1072) ise "Tecellî, bahtiyar kimselerin kalplerinde Rabbânî nurların parlamasıdır. Bu kimseler tecellî vasıtası ile Cenab-ı Hakk'ı kalpleri ile görebilirler." şeklinde açıklar.⁷² Bir başkası ise "Tecellî, Hakk nurlarının müridlerin kalplerine parlamasıdır."⁷³ diyerek benzer bir tanımlama yapar.

İbni Arabî (ö. 638/1240) ise ontolojik açıdan yaratmayı tecellî fiiliyle açıklar. Ona göre âlem Hakk'ın tecelli ve zuhur mertebeleridir. İnsan öyle bir tecelligâhtır ki bütün tecelli mertebelerini kendinde toplar. İbni Arabî'ye göre tecellî iki kısımdır. Bunlar: varlık tecellisi ve müşahade tecellisidir. Varlık tecellisi varlığın zuhûru, müşahade tecellisi ise sûfî işrak ve varlığın idrak edilmesiyle ilgilidir.⁷⁴ Ehl-i tahkîkin genelinin, ontoloji ve epistemoloji görüşlerinin dayandığı temel esaslar, çoğunlukla tecellî anlayışı çerçevesinde birleşmektedir. Bu görüşler varlığın ancak Hakk'ın tecellîleriyle var olabilmesi ve bilinebilmesi olarak özetlenebilir.⁷⁵

⁶⁹ Cüneyd Bağdadî, *es-Sirru fî enfâsi's-sûfiyye*, thk. Abdulbari Muhammed Davud (Kahire: Dârü Cevâmî'l-Kelim, 2005), 281.

⁷⁰ Ebûbekir Kelâbâzî, *et-Taarruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf*, thk. Ahmed Şemseddin (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993), 121.

⁷¹ Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî, *el-Lüma' fî't-tasavvuf*, thk. Reynold A. Nicholson (Leiden: BRILL, 1914), 363.

⁷² Ebu'l-Hasan Hucvirî, *el-Keşfü'l-mahcûb*, thk. Ahmed Abdurrahim es-Sayeh – Tevfik Ali Vehbe (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2007), 432.

⁷³ Ebû Sa'd el-Herkûşî, *Tehzîbu'l-esrâr fî usûli't-tasavvufi*, thk. İmam Seyyid Muhammed Ali (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2007), 400.

⁷⁴ Ceyhan, "Tecellî", 40/243.

⁷⁵ Betül Güçlü, *Molla Fenârî'nin Bilgi ve Varlık Anlayışı* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2014), 197.

Tecellînin mâhiyetini tam olarak Allah'tan başka kimse bilemez. Âlem, tecellî esnâsında ve tecellinin devamı ile hâdis ve mevcûd olur, tecellî kesilince aslına dönerek fânî olur. Tecellîlerin sūra'ti ve daimîliği nedeniyle iki tecellî arasında hiçbir fasıla yokmuş gibi hissedilir.⁷⁶ Tecellî, Zât-ı Uluhiyyete taalluk eden yönleri cihetiyle üç unvanla anılır. Bunlardan tecellî-i esmâ ve tecellî-i sıfât bazen birikte anılırlar.⁷⁷ Bu tecellîler kısaca şu şekilde izah edilebilir:

Tecellî-i zat: İlâhi zâtın zâtı ile alakalı muğlak bir tecellidir ki, bu tecellî kulların idrakinin üstündedir. Sâliklerin, bu tecelliye ifade eden sözleri hep muammâdır.⁷⁸

Tecellî-i esma: Bu tecellinin müşahede makamı Tevhîd-i İlâhiye'dir. Allah (c.c.)'ın esma-i hüsnasından birisinin sâlikin gönlünde münkeşif olmasıdır.

Tecellî-i sıfat: Hakk'ın sıfatlarından birinin kulun kalbine açılmasıdır. O sıfatın bazı eserleri Cenab-ı Hakk'ın fazlıyla kulda zâhir olur. Mesela Hakk'ın "Semî" sıfatıyla tecelli ettiği bir kul, cansız varlıkların bile söz ve tesbihini duyar hale gelir.

Tecellî-i ef'âl: Bu tecellinin müşahede makamı Rububiyet tevhididir. Tecellî-i sıfat ile birlikte ve bir bölümü olarak anılır. Hakk Teâla'nın fiillerinden birinin kulun kalbine açılmasıdır. Bu mertebedeki sâlik "La fâ'ile illallah" sırrına erip bütün fiilleri Hak'tan bilir.⁷⁹

Sûfiler mezkûr tecellîlerin yanında bir de, cemâlî ve celâlî tecellî üzerinde durarak, tecellî-i cemâl ve tecellî-i celâl taksimi yapmışlardır. Bu taksimi yaparken Hz. Musa (a.s.) ve Hz. Muhammed (s.a.v.) üzerinden bir örnekleme yapılmıştır. Taksimi yapanlara göre Hz.Musa (a.s.)'da nefsânî haz bulunmazken rûhî hazdan bir eser vardır.

⁷⁶ Hasan Kamil Yılmaz, *İslam Tasavvufu* (İstanbul: Altınoluk, 1996), 524.

⁷⁷ İbn Kayyım el-Cevzî, *Medâricü's-sâlikîn*, thk. Abdulgani Muhammed Ali el-Fâsî (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2004), 649.

⁷⁸ Yılmaz, *İslam Tasavvufu*, 524.

⁷⁹ Yılmaz, *İslam Tasavvufu*, 524.

Dolayısıyla rûhî haz ona perde olmuş ve ancak kelâm ile tecellîye ulaşmıştır. Hz. Muhammed (s.a.v.) ise rûhî hazzı da aştığından dolayı Allah (c.c.)’ın zât tecellisine mazhar olmuştur.⁸⁰ Zikredilen taksimi yapanlardan biri olan Âhî Benli Hasan (ö. 923/1517), *Dîvân*’ında şu şekilde bir beyanda bulunmuştur:

“Nâr-ı Mûsî’dür celâlün şemmesinden bir eser

Nûr-ı Ahmed’dür cemâlün pertevinden bir kabes”⁸¹

Sibtu’l-Marsafî de insanın celâlî ve cemâlî tecellîlere mazhar olduğunu söylemektedir. Nefsin mertebelerini üçe ayırır ve en üst mertebenin mutmain nefis olduğunu söyler. Mutmain nefse erişen sâlik kalbini mahmûd/övlümüş sıfatlarla süslediğinde kalp, “mahall” olarak ıslah olur ve Hakk (c.c.)’ın o kalbe nüzûlüne ve tecellî etmesine hazır hale gelmiş olur. Allah (c.c.) kalplere aşk ile kavrulan ve bunun yanında ledünnî ilim ile mânen görebilen bir yetkinlik vermiştir. Kalp, esrâr-ı İlâhiyye’nin ve envâr-ı kudsiyenin kaynağıdır. Bu hususiyetlere hâiz olan kalp mücevherler mesâbesinde olan tecellî-i celâl ve tecellî-i cemâle mazhar olur.⁸²

Şârih tevhidin mertebelerini izah ederken kalpleri “Lâ ilâhe illallah” zikrinin, ruhları “Allah Allah” zikrinin, sırrı ise “Hû Hû” zikrinin keşfe açtığını ifade eder. Bunların anlamlarını ise şu şekilde açıklar: “Kalpler ledünnî ilim ve manevî hakikatlerle donandığında keşfe açık hale gelir. Ruhlar, melekût âlemleri ve gizli cevherlere benzeştiği zaman keşfe hazır olur. Sırr ise İlâhî vâridat ve kutsî tecellîlerle keşfe mazhar olur.”⁸³ demektedir.

Sibtu’l-Marsafî *ez-Zücâcetü’l-bellûriyye* eserinin girişinde tecellî taksimi yaparken “Kendisinden tecellîlerin sâdır olduğu iki tecellî vardır.” demektedir.

⁸⁰ Abdullah Eren, “Klasik Türk Şiirinde Tasavvufî Açından Tûr-i Sînâ”, *RumeliDE Uluslararası Hakemli Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi* Özel Sayı (2018), 201; Muhyiddîn İbn Arabî, *Fûsûsü’l-hikem* (Kahire: Dâru İhyâi’l-Kütübi’l-Arabiyye, 1946), 6.

⁸¹ Benli Hasan Âhî, *Dîvân*, ed. Mustafa S. Kaçalın (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1996), 2.

⁸² Sibtu’l-Marsafî, *Dâiyü’l-felâh*, 58-59.

⁸³ Sibtu’l-Marsafî, *Dâiyü’l-felâh*, 60.

Bununla, iki tecellîden zuhur eden çok sayıda tecellîler olduğuna işaret etmektedir. İfade ettiği iki tecelliye ise ilmî-gaybî tecellî ve şühûdî-vücûdî tecellî şeklinde isimlendirmektedir.⁸⁴

a) İlmî-Gaybî Tecellî

Bu tecellî, Allah (c.c.)’ın hazret-i ilimdeki⁸⁵ ilmidir ki a’yânlar suretindedir, mevcudat önce âlem-i zâtta yaratılmış sonra, görünen/sûrî varlık âlemi olarak ortaya çıkmıştır. Bununla bize, ilmiyle varlıkta neye kâbiliyeti ve istidâdı olduğunu göstermiştir. Bizler, atom âlemindeki bu varlık suretiyle veya kâmil bir ilim, mârifet ve muhabbet olmadan O (c.c.)’nu tavsif etmeyiz. Bilakis bu kemâlât, atomik kabiliyetler/yaratmalar içerisinde mündemiç/gizli kalır, ancak bir tecellî sonucu zuhur ederler.⁸⁶

b) Şühûdî-Vücûdî Tecellî

Diğer tecellî ise şühûdî-vücûdî tecellîdir ki sûrî varlık içerisinde muayyen olandır. Yani, ilk tecellînin zuhûru, muhabbet-i zâtîyyeye istidadı olan beşerî formlarda mümkün olabilirdi. Bu tecellî ise, vücûd-ı sûrî/formel varoluş ve beşerî hâl/insan olma aşaması gerçekleştiğinde ancak mümkün olabilir.

Buna işareten Sibtu’l-Marsafî, İbnü’l-Fârız’ın kasidedeki ilk kelimesi olan “şeribnâ” (içtik) fiili ile şunu kastettiğini söylemiştir. Pâk ruhlar, âlem-i mîsakta süt veya şarap sûretindeki hakiki içecekten içti veya bu içecek vicdânî ya da istidâdî bir içecekti. Yani ruhlar âleminde/elest bezminde içilen bu içecek gerçekte bir sarhoşluk ya da vicdânî veya istidâdî bir sarhoşluk oluşmuştur. Devamında “sevgilinin zikriyle” ifadesinin, ilk tecellî olan hazret-i ilimdeki mümkün a’yân suretinden olduğu ya da bu ifadede muradın, birinci tecellideki “Ben sizin Rabbiniz değil miyim?”⁸⁷ hitabı

⁸⁴ Sibtu'l-Marsafî, *ez-Zücâcetü'l-bellûriyye*, 2b.

⁸⁵ Hazret-i Vâhidiyyet, mümkün sâbit aynlarda hakkın kendisinin kendisi için tecellî ettiği a’yân-ı sâbite hazretidir. Buna da hazret-i ilim ve feyz-i akdes denilir. Ayrıntılı bilgi için bkz.: İbn Arabî, *Fûsûsü'l-hikem*, 2/86.

⁸⁶ Sibtu'l-Marsafî, *ez-Zücâcetü'l-bellûriyye*, 2a-2b.

⁸⁷ A'râf, 7/172.

olduğudur. İnsanlar bu hitâbın lezzetiyle, hakîkatte muhabbet-i zatiyye olan müdâmeyi/şarabı içmişlerdir ve cevaben “belâ/evet”⁸⁸ demişlerdir.⁸⁹

Sibtu'l-Marsafî bu ifadelerine binaen “sûfilerin nezdinde, şarab/şürb tecellîlerin merkezinde bir yere sahiptir” görüşünde olduğunu söylemiştir.⁹⁰ Bunun yanında Sibtu'l-Marsafî'nin tecellî taksiminin İbni Arabî'nin tecellî anlayışına yakın olduğunu söylemek de mümkündür.⁹¹

2. Tevhid Mertebeleri

Tevhid temelde Allah (c.c.)'ın bir olduğuna, hiçbir benzeri ve ortağı olmadığına iman etmektir. Ehl-i tahkikin tevhid hakkında yaptığı sayısız tarif ve yorum vardır. Kuşeyrî (ö. 465/1072) tevhidi; “Kur'an ve sünnete uymayan bid'atlerden korunmuş inanç, Allah (c.c.)'ı varlıklara benzetmeme ve sıfât-ı ilâhiyyeyi inkâr etmeme, Kadîm olan Allah (c.c.)'ı zatına lââyık bir şekilde tanıma ve insanların kendilerinin yoktan var edildiklerini bilerek Allah (c.c.)'ın şanına yakışır bir şekilde boyun büküp teslim olması.”⁹² şeklinde ifade etmiştir.

Tevhid ezeli olanla yaratılmış olanı ayırt etmektir, yaratılmışlardan ârazı temyiz edip kadîm olana yönelmektir. Bunun en saf hali muhdesten temyiz edilen, kıdemde fâni olmaktır. Tevhidin hakikati, Resûlullah (s.a.v.)'ın yolunda yürümektir.⁹³ Bazı âriflere göre ise tevhid nûrdur, şirk ise ateş. Tevhidin nuru müminin günahlarını, şirkin ateşi ise müşriklerin hasenâtını yakar.⁹⁴

⁸⁸ A'râf, 7/172.

⁸⁹ Sibtu'l-Marsafî, *ez-Zücâcetü'l-bellûriyye*, 2b.

⁹⁰ Sibtu'l-Marsafî, *ez-Zücâcetü'l-bellûriyye*, 2b.

⁹¹ İbnü'l-Arabî'nin ilmî-gaybî tecellî ve şühûdî-vücûdî tecellî taksimi ve izahı hakkında bkz.: Ertuğrul, İsmail Fenni, *Vahdet-i Vücud ve İbnü'l-Arabî*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2020, 44-45.

⁹² Abdulkerîm Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyrî*, thk. Abdulhalim Mahmud – Mahmud İbn Şerif (Kum: İntişârât Bîdâr, 1953), 19.

⁹³ Hüseyin b. Mansûr Hallâc, *Dîvânü'l-Hallâc*, thk. Muhammed Basel Uyûn es-Sevd (Beyrut: Dârül-Kütübü'l-İlmiyye, 2002), 31.

⁹⁴ Ebu Zekerîyyâ Yahya b. Muâz er-Râzî, *Cevâhirü't-tasavvuf*, thk. Saîd Harûn Âşûr (Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, 2002), 64.

Gazzalî (ö. 505/1111) tevhid mertebelerini tarif ederken der ki: “Tevhîd mûkaşefe ilimlerindendir, sahili bulunmayan geniş bir denizdir. Tevhidin dört mertebesi vardır. Bunlar: Öz, özün özü, kışr ve kışrın kışrı. Yani cevizin, biri dışta biri içte iki kabuğu vardır içinde de özü vardır. O özün de yağı vardır ki o da özün özüdür. Birinci mertebe münafıkların tevhidi, ikinci mertebe halkın tevhidi, üçüncü mertebe mukarreblerin tevhidi ve dördüncü mertebe siddiklerin tevhididir.”⁹⁵

Niyazi-i Mısırî (ö. 1105/1694), Allah (c.c.)’ın sırlarına ermek için hakikat ilmi olan, tevhid-i efâl, tevhid-i sıfât ve tevhid-i zât’a vakıf olmak gerektiğini söyler.⁹⁶ Kişinin kendi nefsine yönelip onu tanımaya, bilmeye çalışması onu tevhid mertebelerini bilmeye sevkettiğini ifade etmektedir.⁹⁷ Mısırî’ye göre tevhid, her şeye can veren su gibidir. Kolaylaştırın zorlaştırmayın hadisi sırınca, insanları soğutmamak gerektiğini, ehl-i tevhidin yolunu güçleştirerek, daraltarak tevhidi yıkanlardan olmamak gerektiğini bildirmektedir. Tevhid ehline kolaylık olması için ve tevhid yolu genişlesin diye Allah ve Resulü (s.a.v.), tevhid için çok zikirden başka şart koşmamıştır demektedir.⁹⁸

Kâşânî (ö. 735/1334) ise Vâhid’in künhünü, Vâhid olan Allah dışında hiçbir muvahhidin idrâk edemeyeceğini söylemektedir. Kâşânî’nin ifadesi ile idrâkin sona erdiği yer, idrâkin son noktasıdır; Vâhid’in son noktası değildir. Her kim Vâhid olan Allah’ı kendi bilgisiyle sınırlı bilirse, hakikatte mağrur ve hilekâr olur demektedir. Tevhidin mertebelerini de dört mertebede izah etmektedir. İlk mertebe imânî tevhîd, ikinci mertebe ilmî tevhîd, üçüncü mertebe hâlî tevhîd ve dördüncü mertebe ise ilâhî tevhîd mertebesidir.⁹⁹

⁹⁵ Ebû Hâmid Muhammed Gazzalî, *İhyâü ulûmi’-d-dîn* (Beyrut: Dârü'l-Mârif, 1986), 4/245.

⁹⁶ Niyazi-i Muhammed Mısırî, *İrfan Sofraları*, trc. Süleyman Ateş (Ankara: Emel Matbaası, 1971), 21.

⁹⁷ Mısırî, *İrfan Sofraları*, 42-43.

⁹⁸ Mısırî, *İrfan Sofraları*, 98.

⁹⁹ İzzettin Mahmûd Kâşânî, *Tasavvufun Ana Esasları, Misbâhu'l-Hidâye ve Miftâhu'l-Kifâye*, çev. Hakkı Uygur (İstanbul: Kurtuba Kitap, 2010), 26-27.

İbnü'l-Arabî de tevhidin idraki hususunda aklın tek başına tevhidi algılayamayacağını söylemektedir. Tevhidi anlamının yolunun şeriat olduğunu ifade etmektedir.¹⁰⁰

Kayserî (ö. 751/1350) tevhidin mertebelerini izah ederken tevhidin en aşağı mertebesinin “Allah’tan başka ilah yoktur!” (la ilâhe illallah) sözü olduğunu ifade eder. Kayserî’ye göre Resûlullah (s.a.v.) bundan dolayı “Lâ ilâhe illallah diyen cennete girer.” buyurmuştur. Bu tevhid en düşük tevhid olan avamın tevhididir. Havâssın tevhidi ise üçe ayrılır: tevhid-i efâl, tevhid-i sıfât ve tevhid-i zâtır diyerek üçlü tasnif yapar.¹⁰¹

Nazarî tasavvuf geleneğinde, temeli İbnü'l-Arabî'ye dayanan en muteber tasnif, varlık mertebelerinin altı olduğu ve bunlardan birisinin kevn-i câmî (ayna/insan) olduğudur. Diğer beş mertebenin ise: Ehadiyet mertebesi, vahidiyet mertebesi (hazret-i ¹⁰² esmâ ve sıfât), ceberut âlemi (mücerred olan mürsel ruhlar âlemi), melekût âlemi (mücerred olan muzaaf ruhlar âlemi) ve mülk âlemi (şehadet âlemi) olduğu şeklindedir.

Sibtü'l-Marsafî'ye göre hikmet ve kelâmın, konusu ve amacı kulun rabbine ulaşması ve O'na yakın olmasından ibarettir. Bu da zâid sıfatları Allah (c.c.)’tan tecrîd etmek/ayırmaktır ki bu Ehadiyet olarak isimlendirilir. Eğer Allah (c.c.) kemâl sıfatlarla muttasıf addedilirse bu da Vahidiyet olarak isimlendirilir. Ulûhiyyet ise ikisini kapsamaktadır. Eğer sıfatlar lütuf ve rahmete taalluk ediyorsa, cemâl sıfatı olarak isimlendirilir, eğer kahra taalluk ediyorsa celâl sıfatı olarak isimlendirilir. Cemâl sıfatlarında celâl, celâl sıfatlarında ise cemâl vardır. Eğer yaratılmışların görünenleri zatın nûrunda yok olursa buna cem’ makamındadır denir. Eğer yok olma hali yok ise fark halindedir denir. Eğer varlık içerisinde sadece bir olana şahit oluyorsa buna fenâ fi't-tevhid denir. Ve eğer fenâda fenâ bulursa o bekâbillah’a erişmiştir. Allah (c.c.)’a

¹⁰⁰ Muhyiddîn İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007), 6/71.

¹⁰¹ Davûd-ı Kayserî, *Tasavvuf İlmine Giriş, Risaletün fî ilmi't-tasavvuf ve şerhu te'vilati Besmele*, çev. Mehmet Bedirhan (İstanbul: Nefes Yayınları, 2013), 163.

¹⁰² İlâhî veya kevnî herhangi bir hakikat ve bunun âlemdeki tecellileri anlamında bir tasavvuf terimi olan hazret hakkında bkz.: Mehmet Demirci, "Hazret". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 17/146-147.

velî olabilmenin makamı burasıdır. Bunun delili de “...duyan kulağı gören gözü olurum.”¹⁰³ hadisidir.¹⁰⁴

a) Hazret-i İlim

Tecellî bölümünde Sibtu'l-Marsafî'nin Allah (c.c.)'ın iki tecellisinden söz ettiğini zikretmiştik. Bu tecellilerden birisi ilmî-gaybî tecellidir. İlmî-gaybî tecellî, kaynağı hazret-i ilim denilen mertebeye taalluk edip Hakk'ın a'yân suretindeki ilmidir. Bu ilim, muayyen/sûrî varlık âlemine, zâtî âlemde yaratıldıktan sonra akmaktadır. Allah (c.c.) bu akışla/yaratmayla bizlere vücûd-ı sûrî bilgisi hususundaki kabiliyet ve istidâdını göstermektedir.¹⁰⁵

Ayn-ı sâbite, ıstılâhî olarak “hakikat, mahiyet ve zat” anlamlarına gelir. Bir şeyin varlığı ve mahiyeti birbirinden farklıdır. A'yân-ı sâbite, dış âlemde var olan eşyanın yaratılmazdan evvel Allah (c.c.)'ın ilmindeki hakikatleri olup bu hakikat dış âleme akmadan evvel hariçte mevcut olmaz; daha açık bir ifadeyle bu hakikatler Allah (c.c.)'ın ezeli ilminde var olan “yoklar”dır. A'yân-ı sâbitenin dış âleme nazaran varlığının olmaması nedeniyle ona “mümkün” de denir.¹⁰⁶

Sibtu'l-Marsafî'nin hazret-i ilim olarak ifade ettiği hazret de, ayn-ı sâbite mertebesi olarak ifade edilebilir. Zira varlığın sûrî/görünen âleme gelmeden önce Allah (c.c.)'ın ilminde sâbit olduğunu ve önce bilgi olarak mevcut olduğunu söylemektedir.

b) Hazret-i Ehadiyet

Vahdet kelimesiyle ifade edilen Allah'ın birliği, mutasavvıflar tarafından ehad ve vâhid olarak tefrik edilmiştir. Bu bağlamda vahdet, ehadiyet ve vâhidiyet arasında bir yerde konumlandırılmıştır. Ancak bu ayrışma izafetlerin ezeli olması nedeniyle

¹⁰³ Buhârî, "Rekâik", 105, (No. 6502).

¹⁰⁴ Sibtu'l-Marsafî, *ez-Zücâcetü'l-bellûriyye*, 4b.

¹⁰⁵ Sibtu'l-Marsafî, *ez-Zücâcetü'l-bellûriyye*, 2a.

¹⁰⁶ Süleyman Uludağ, "A'yân-ı Sâbite". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 4/198-199.

olup, sözkonusu öncelik-sonralık, zamansal mefhum çerçevesinde değil, aklî ve itibarîdir. Belirsizlik mertebesi, “ehadiyet/lâ-taayyün,” mümkün varlıkların mertebesi, “vahdet/taayyün-i evvel,” vâhidiyet de “taayyün-i sâni” diye ifade edilmektedir. Ehadiyet esmâ ve sıfatın dışında Allah (c.c.)’ın zâtını zâtıyla bilme mertebesidir.¹⁰⁷

Mümkün-mevcud her şeyden evvel “aşk”ın var olduğunu söyleyen kişilere göre ehadiyet mertebesi “aşk mertebesi” olarak da isimlendirilebilir.¹⁰⁸ İbn Sîna (ö. 428/1037) bu hususta “varlığın esası aşktır, aşk zâttır ve varlıktır. Her şey aşk sayesinde var olmuştur.”¹⁰⁹ İlahî sıfatlar arasında zâtı ile ve zâtı içinde tefrika olmadığından aşk açıkça zâttır ve varlıktır. Varlıklar özlerinde bulunan bu aşk ile varlık âlemine çıkmıştır”¹¹⁰ demektedir. Benzer ifadeleri Ahmed Gazzâlî (ö. 520/1126)’de de görmek mümkündür. Ahmed Gazzâlî aşkı, ezeli ve ilâhî bir hakikat olarak tanımlar. “Aşk, ezelde neş’et eden Zât-ı Ehadiyete ait bir hakikattir”¹¹¹ diyerek ehadiyet hazretini aşk olarak tavsif eder. Ehadiyet mertebesini aşk olarak tarif edenlerden bir diğeri de Melâyâ Cizîrî (ö. 1049/1640)’dir. Melâyâ Cizîrî’ye göre varoluş âlemi henüz yokken aşk, ezeli bir varlık olarak vardı.¹¹² Bu hakikati manzum olarak şu satırlarla ifade eder;

“Bu âlem kalu belâ’dan önce henüz yoktu

Zaman çarhı, dönen felek mavi gök kubbe henüz yoktu

Arş ve kürsî kudretin hazinesinde gizli iken henüz

¹⁰⁷ Süleyman Uludağ, "Ahadiyyet". *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 1/484.

¹⁰⁸ Saînüddin İbn Türke, *Şerhu Füsûsi'l-hikem*, thk. Muhsin Bidarfar (Kum: İntişârât Bîdâr, 1957), 1/264.

¹⁰⁹ İbn Sîna, *İbn Sina Risaleleri 3 : Aşkın mahiyeti hakkında risale = Risale Fi mahiyet-ül aşk*, çev. Ahmet Ateş (İstanbul: İbrahim Horoz Basımevi, 1953), X.

¹¹⁰ İbn Sîna, *İbn Sina Risaleleri 3*, 3.

¹¹¹ Halil Baltacı, “Aşkın Kazandığı Tasavvufî Muhteva: Ahmed Gazzâlî, Baklî ve Irâkî Çizgisi”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 34/2 (2014), 23-44.

¹¹² M. Nesim Doru, “Mevlânâ Celaleddîn Rûmî ve Melâyê Cizîrî’nin Düşüncesinde Varlığın Kaynağı ve Varoluşun Sırrı Olarak Aşk”, *Mukaddime: Mardin Artuklu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 7/1 (2016), 61.

Kemâlde iken cemâlullah, mevcut idi aşkın nûru

Bilinmez iken zât-ı lemyezelin sıfatları henüz

Âşık ile mâşuk, hem pervane ile hem mumdu.”¹¹³

Sibtu'l-Marsafî hazret-i ehadiyeti anlatırken tedrici olarak tikelden tümele bir anlatım tarzı kullanmıştır. Der ki; “Eğer müdâme/şarap mukbilînin/razı olunanların yakınında zikredilse bunun zikriyle bile sekr/sarhoşluk hâline bürünürler. Bu sekrden maksat nefislerinden gâip olmalarıdır ve bu sekr/sarhoşluk kendileri için bir utanç ve günah olmaz. Bu müdâme/şarap kademe kademe inmiştir, ta ki peygamberlerin ve vârislerinin bâtınlarına inerek orada yerleşmiştir. Kasidede geçen ‘kâselerin diplerinde kalan son şarap yudumları da uçup gitti’ cümlesi ile kastedilen, mukaddes olan Hz. Peygamber (s.a.v.)’in ve kendisinden önceki peygamberlerin bedenleridir. Müdâme/şarap bu vasatta artmış, süflî makamdan ulvî makamlara bâkir/el değmemiş olarak kevnî taallukât ile kirlenmeden meyletmiştir. Bu şekilde artık halk arasında hakikatten bir şey kalmamıştır, ancak bir isim hariç. Denilir ki ‘dipte kalan son yudumlar’ ifadesi ile şarap, dünyevî-hissî şaraptan rabbanî olan şaraba dönüşmüştür. Onlar, aşk ve muhabbet içeceği ile muhîr oldukları düşünüldüğünde, evliyâullahın kâmil ruhları olduğunu anlarız. Yükselmekten maksat ise muhabbet izafetinin kesilmesi ve tenezzülât mertebesine nispeti demektir. Yani aslî yerine ve yerleşkesine rûcûdur, o da hazret-i ehadiyet cem’idir.”¹¹⁴

Sibtu'l-Marsafî’nin bu ifadelerinden hazret-i ehadiyeti, aşkın kaynağı olarak değerlendirdiği anlaşılmaktadır. Aynı zamanda “dipteki yudumlar/kırıntılar” benzetmesi ile hazret-i ehadiyetin tüm mertebelerin sonu olduğunu ifade ettiğini söylemek de mümkündür.

¹¹³ Melayê Cizîrî, *Dîvân*, T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü Bilimin ve Felsefenin Doğulu Öncüler Dizisi, ed. Osman Tunç vd. (Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2012), 415.

¹¹⁴ Sibtu'l-Marsafî, *ez-Zücâcetü'l-bellûriyye*, 7a.

Bir başka eserinde Sibtu'l-Marsafî zât-ı akdesin üç hazreti olduğunu ifade eder. Birincisi hazret-i ferdiyettir; bu hazret, aynü'l-cem'deki vücûdun hâletidir. O varken onunla beraber hiçbir şey yoktu. Bu hazretten sıfat-ı ilahiyye vârid olmuştur. İkincisi hazret-i ma'yyedir¹¹⁵, bu da âlem-i tefrikada her şey ile birlikte bulunma hâletidir. Bu hazrete vârid olunur sonra ondan sudûr eder. Üçüncüsü de hazret-i vitriyyedir ki bu da cem'u'l-cem' makamında her şeyin fâni olmasından sonra bâki olma hâletidir. Hazret-i vitriyye kendisine sâdır olunan hazrettir.

Hazret-i ferdiyette, zâtta mündemiç olan esmâ ve sıfat taayyünlerinin zâtta zuhurunun perdelenişidir. Zât, hazret-i ma'yyette esmâ ve sıfatı ile birlikte perdelenir. Hazret-i vitriyyede ise her bir zât ve sıfat, biri diğerine perde olmadan tecellî eder.¹¹⁶

3. Kesret ve İttihad

Kelime anlamı “çokluk” olan kesret, erken dönem Yunan filozoflarının tartışma konusu olduğu gibi Fârâbî, Kindî, İbn Sînâ ve İbn Arabî gibi islam filozofları ve mutasavvıflarının da üzerine durdukları bir konudur.¹¹⁷ Kesret kavramı çoğu zaman vahdet kavramı ile birlikte kullanılmıştır. Vahdetin mertebeleri izah edilirken, Allah (c.c.)'in zâtı, esmâsı, sıfatları, ilmi ve bunlar arasındaki ilişkinin de yorumlanması gerekmiştir. Allah (c.c.)'in esmâ ve sıfatı sözkonusu olunca esmâ ve sıfatın tecellîgâhları olan âlem de devreye girmektedir. Bu bağlamda vahdet-kesret ilişkisinin Hak-âlem münâsebetinden ibaret olduğu ortaya çıkmaktadır.¹¹⁸

Sibtu'l-Marsafî; “İbnü'l-Fârız'ın, ‘Asmanın dalı yaratılmazdan evvel biz şarap içmiştik!’ ifadesi vücûd-ı aynî'nin çokluğuna işaret eder.” demektedir. Devamında “Asma dalı ifadesi onların ıstılahında âlem-i insâniyete delâlet etmektedir.” der. Burası sûrî âleme gelmeden evvelki, aslı Âdem (a.s.) olan yerdir. Üzümünden sarhoş edici şarabın yapıldığı üzüm ağacına benzetilerek istiâre yapılmıştır. Sibtu'l-Marsafî'nin

¹¹⁵ حضرة المعية

¹¹⁶ Sibtu'l-Marsafî, *el-Fethü'l-Mekki*, 29b.

¹¹⁷ Ali Durusoy, "Kesret". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 25/310-311

¹¹⁸ Güçlü, *Molla Fenârî'nin Bilgi ve Varlık Anlayışı*, 145.

söylemek istediği; Âlem-i zür'de (elest bezminde) muhabbet sıfatının tecellîsi ile oluşturulduk. Sonra bir başka âlem olan sûrî âlemde yaratıldık gerçeğidir.¹¹⁹

Sibtu'l-Marsafî, Hakk (c.c.)'ın mütekâbil esmâsının¹²⁰ her birinin zuhûruna göre ahkâmı, etkisi, üstünlüğü ve hâkimiyeti vardır der. Eğer üstünlük ve hâkimiyet ortaya çıksa, bununla beraber bazı hükümler ortaya çıkar bazı hükümler ise gizlenir. Kuşatıcı ve kâmil olan hikmetinin muktezası gereği her durumda mükemmel bir gaye sonsuz bir cemâl vardır.¹²¹ Zuhûr ve kesret, butûn ve vahdet gibi birbirlerine bağlıdır. Çünkü zuhûr, a'yân suretiyle hakikatin telebbüs etmesinden, butûn ise yokluktan ibârettir. Bu telebbüs ve çokluk, kesretin ve yokluğun kaynağıdır. Şüphesizki kesrette imtiyaz hükümlerinin, ittihâd hükümlerine üstünlüğü gâlip gelmektedir. Vahdette ise bu durum tam tersidir. Eğer Allah (c.c.) Zâhir ismi ile tecellî etse imtiyaz hükümlerinin, ittihâd hükümlerine üstünlüğü gâlip gelir. İlim, marifet, muhabbet ve benzerleri ittihad ahkâmı üzere olanlardan âlim, mâlum, ârif, mâruf, muhib ve mahbûb arasında gizli kalmaz. İmtiyâz ahkâmı gâlip olduğunda onlarda ve sâir yaratılmışlarda ilim, marifet olmaz.¹²²

Kesret konusunda Sibtu'l-Marsafî, esmâ ve sıfat yörüngeli zât, tecellî, ahkâm ve vücûd ekseninde bir yaklaşım sergilemiştir.

B. MUHABBETTULLAH İLE İLGİLİ KAVRAM VE SEMBOLLER

1. Mecâzî ve Hakiki Aşk

Arapça'da ayn'ın kesra ile okunarak "ışk" diye telaffuz edildiği bu kelime sözlüklerde; "Şiddetli ve aşırı sevgi; bir kimsenin kendisini tamamen sevdiğine

¹¹⁹ Sibtu'l-Marsafî, *ez-Zücâcetü'l-bellûriyye*, 3a.

¹²⁰ Allah (c.c.)'ın Celâl ve Cemâl isimlerinde gizlenmiş lütuf-kahr, rahmet-gazap, mu'ti-mânî, dârr-nâfi' gibi mütekâbil isimleri vardır. Ayrıntılı bilgi için bkz.: Ekrem Sakar, *Abdûlmecid b. Nasuh Tosyevî Ve Matlab-ı A'lâ Adlı Esma-i Hüsna Şerhi*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 8.

¹²¹ Sibtu'l-Marsafî, *ez-Zücâcetü'l-bellûriyye*, 5b.

¹²² Sibtu'l-Marsafî, *ez-Zücâcetü'l-bellûriyye*, 6a.

vermesi, sevgilisinden başka güzel görmeyecek kadar ona düşkün olması,”¹²³ “Bir kimseyi ifrât üzere sevmek ve muhabbet etmek candan ve can ile sevmek hususunda bir keyfiyyet-i muharrik-i kalbiyye ki âşıkta vâkî olur.”¹²⁴ anlamlarında geçmektedir. “Aşeka” kelimesi ile aynı kökten geldiği için “aşeka”nın lügat manası olan sarmaşık ile de bağdaştırılır. Sarmaşık yapısı itibariyle ağacı kuşattığında suyunu emer ve bazen kurutabilir. Aşırı sevgi de âşıkın maşuktan gayrı alakasını kestiği ve onu kuruttuğu için bu his aşk kelimesi ile ifade edilmiştir.¹²⁵

Şemseddin Sâmî (ö. 1904) aşk için iki yönlü bir tanım yapar: “Aşk-ı hakîkî maksadsız olan aşk-ı rûhânî ve rahmânîdir, aşk-ı mecâzî ise nefis ve şehvet esası üzerlerine mebni olan muhabbettir.”¹²⁶ der. İslâmî literatürde de aşk, aşk-ı ilâhî ve aşk-ı mecâzî olmak üzere iki yönlü kullanılmıştır. Aşk-ı ilâhîye genellikle “hakiki aşk”, aşk-ı mecâzîye de “beşerî aşk” denilmiştir. İlâhî aşk islam literatüründe daha çok tasavvufta, yer yer de İslâm felsefesinde işlenmiştir.¹²⁷ Hem ilâhî hem de mecazî anlamda aşk, tasavvuf edebiyatında da sürekli yer etmiş olan kavramlardır.

Mevlâna (ö. 672/1273)’ya göre aşk-ı mecâzîyi, aşk-ı hakîkînin köprüsü olarak görmek gerekir. O dünyevî/beşerî aşkı, mecâzî ve tabîî aşk, Allah aşkını hakîkî ve ruhânî aşk olarak görmektedir. Mevlâna “Âşıklık, ister o cihetten olsun, ister bu cihetten, âkıbet, bizi o tarafa götürecek kılavuzdur.”¹²⁸ sözü ile aşk, gerçek aşk olduktan sonra macezî ve sûrî de olsa insanı hakikate ve vahdete ulaştırır demektedir. Zira aşkın kokusunu Allah’ın mahlûkatında hissetmeye başlayan kimse, ilâhî güzellikten diğer varlıklara yansıyan güzellikleri de sever.

¹²³ Süleyman Uludağ, "Aşk". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 4/11-17.

¹²⁴ Doktor Hüseyin Remzî, *Lügât-i Remzî*, ed. Ali Birinci (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2018), "aşk", 1/838.

¹²⁵ İbn Manzûr, "aşk" 10/252.

¹²⁶ Sâmî, "aşk", 938.

¹²⁷ İbn Sîna, *İbn Sina Risaleleri* 3.

¹²⁸ Tâhirü'l-Mevlevî, *Şerh-i Mesnevî* (İstanbul: Selam Yayınları, 1963), 1/133.

Yunus Emre ise beşerî aşk olarak tasvir ettiği Mecnûn ile Leylâ'nın aşkının, Mecnûn'un mecaz köprüsünü geçerek hakikati bulup aşk-ı hakikiye ulaştığını şu beyitle ifade eder:

“Yürü Leylâ ki ben, Mevlâyı buldum,

Leylâ, Leylâ derken, Allâh'ı buldum.”¹²⁹

Sibtü'l-Marsafî de aşk-ı mecâzî ve aşk-ı hakikiyi ayrı ayrı tarif ettikten sonra “mecaz, hakikatin köprüsüdür” anlayışı ile sûrî aşkın nasıl hakîkî aşka basamak olduğunu anlatmaktadır. Öyle ki aşk-ı hakikiye erişmenin yolunu aşk-ı mecâzîye bağlamaktadır. Sibtü'l-Marsafî için aşk denizinde boğulmanın yolu bir damla su ile başlar. Bunun için de kişinin fıtratında hakiki aşkı yaşayabilecek kabiliyeti olması gerekir. Kişinin sahip olduğu eser miktardaki muhabbet, onu en gizli sırlara ulaştırır. Sibtü'l-Marsafî bu görüşlerini şu şekilde açıklar:

“Âsârî (az miktarda, çok az olan) cemâl aşk-ı mecâzîye taalluk eder. Bu anlamda muhabbet-i zâtiyyeye taalluk eden zâtî cemâlin gölgesi ve bir dalıdır. Bu da aşk-ı mecâzînin, muhabbet-i hakîkiyenin bir dalı ve gölgesi olması demektir. Mecaz hakikatin köprüsüdür, hakikata ulaşmanın bir yolu ve aracıdır. O bahtiyar kişi ki onun fıtrat-ı asliyyesinde muhabbet-i zâtiyyeye kâbiliyyet vardır, ancak tabîî-zülmânî perdelerin birikmesiyle, hafî/gizli yerlerde ibadeti inkıtâa uğrar. Yani o cemâlin nuru, su ve çamur perdesinden, parlak bir sûrette, dengeli karakterde, uygun azalarda, orantılı cüzlerde, endamlı, güzel yüzlü, güzel ahlaklı iyi kalpli olmasından şüphe olmayan bahtiyar kişide parlarsa, kendisine rağbet edilir. Aşkının tutkusuyla kanatlarını açar, aşkının avı olur ve her türlü maksadtan yüz çevirir. Ancak kendisine delâlet edilen maksûdtan başkasını bilmez, bu yüzden kalbindeki sevgi ve şevk ateşi şüphe/vesvese olmadan alevlenir. Perdelenmiş/örtülmüş kalbin işlenmesinden ibaret olan kesîf örtü yanar. Onun basiretli bakışından gaflet perdesi, hakikatinin aynasından kesret ifadesi kalkar. Basiretli bakışı ile hakikatleri hiçbir şüphe olmaksızın idrak eder. Geçici duyusal karışıklığın olmaması ve cemâl-i bâ kemâl-i Zü'l-Celal'in

¹²⁹ Tâhirü'l-Mevlevî, *Şerh-i Mesnevî*, 1/134.

sonsuzluğunun farkına varmasıyla kendisinden yine kendisine kaçır. Kendisini, yaşamış olduğu hâl ile alakalı olarak karşılıksız sürpriz lütuflar veren zât kabul eder ve onda ilk önce vahdet-i ef'âl zuhur eder. Eğer kalbi hakk'ın huzurunda temekkün ederse kendisinde sıfatların cemâli inkişâf eder. Eğer sıfatların mükâşefesinde rûsûh hâsıl olursa kendisinde zâtın cemâli tecellî eder ve muhabbet-i zâtiyyeye erişir. Artık kendisinde ilmî ve bâtinî hakikatler galebe çalar ve bu hakikatlerle bütünleşir. Kendisi için hâricî-taayyünî a'yân tersine döner ve baktığı her şeyin yüzünde kendisine uğrayıp geçtiğini görür. Her huzur hâlinde, onu görür ve dikkate alır. Onu bir gizem olarak görmez ve sevgiliyi müşahade etmez. Eğer bu mertebeye ulaşırsa anlarki aşk-ı mecâzî, aşk-ı hakîkî şarabının sadece kokusu mesabesindedir. Âsârî (az miktarda, çok az olan) muhabbet de muhabbet-i zâtiyye güneşinden bir parıltı kadarıdır. Eğer o az miktardaki şarabın kokusunu almasa, meyhaneyi bulamaz. Yine eğer o küçük parıltı kendisine parlamasa güneşten gerektiği kadar faydalanamaz. Artık bu makama gelen, gizlilik, bâtinî sırlar, perde ve ortaya çıkmamış saklı hakikatler hakkında konuşur.”¹³⁰

2. Sekr

Sözlükte “sarhoşluk” anlamına gelen sekr,¹³¹ bir tasavvuf terimi olarak “sâlikin, kendisine gelen vâridin etkisiyle yaşadığı mânevî sarhoşluk,”¹³² “insanın aklının kendisinden gitmesiyle insana gelen bir hâl”¹³³ olarak açıklanır. Kendisinde sekr hâli oluşan sûfiye “sükrân” denir. Sekrin zıddı ise “sahv”dır, kaynaklarda sekr ve sahiv terimleri çoğu zaman birlikte ele alınmıştır.

Birbirlerine girift ve basamak olmaları bakımından, sekr-sahiv, gaybet-huzûr, fenâ-bekâ, cem'-tefrika, kabz-bast gibi hâller arasında, sâlikte oluşturdıkları etkiler nedeniyle bazı benzerlikler vardır. Sibtu'l-Marsafî de şerhinde bu benzerlikler nedeniyle sekr ve gaybet arasındaki farkı îzah etme ihtiyacı duymuştur. Bu bağlamda sekirin gaybetten daha kuvvetli, daha tamamlayıcı ve daha zorlayıcı olduğunu

¹³⁰ Sibtu'l-Marsafî, *ez-Züccâceti'l-bellûriyye*, 5a-5b.

¹³¹ Remzî, "sekr", 673; Sâmi, "sekr", 728.

¹³² Abdullah Kartal, "Sekr". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 36/334.

¹³³ Kayserî, *Tasavvuf İlmine Giriş*, 46.

söylemiştir. Bazılarının gaybetin aksine söylediği gibi, huy ve duygulara varidat gelince sekr halinin değişmediğini söyler. Gaybet devamlı değildir ancak sekr devam eder ve aslı/esası hislerin gitmesidir. Bu kavram en çokta öfke ve aşktan muzdarip olunan içmede kullanılır.¹³⁴

Bir başka pasajda ise aşk sarhoşlarını tarif ederken aşk ehli iki çeşittir der: Birincisi aşk şarabından sarhoş olan kendinden geçen cezbe ehli ki bunlar cem' denizinde boğulanlardır. Bunlar kendilerinden ilim ve akıl bağının hızlıca gitmesiyle şariat ahkâmının ve tarikat adabının kalktığı kişilerdir. Onların hiçbir şeyden haberi olmadığı gibi kendi varlıklarından dahi haberleri yoktur. Öyleyse kendilerinin dışındaki ile nasıl meşgul olsunlar. İkincisi ise önce vuslata erip sonra kendilerinden geçenlerdir. Daha sonra bunlar ezelî cemâlin tasarrufu ile oldukları ilk hâl üzere döndürülürler. Sonra da aynü'l-cem'de ve fenânın derinliklerinde gark olduktan sonra tefrika sahiline ve bekâ meydanına ulaştırılırlar. Buradan itibaren şariat ahkâmına ve tarikat adabına dönerler. İlim ve marifetin mezc olması gibi muhabbet şarabı ile muhabbet pınarı da mezc olur. Kim bu karışımı o içeceğe karıştırırsa, onda ilim ve sır yıldızları zuhûr eder. Artık zâhid, mürşid, kâmil ve mükemmil olurlar. Bazıları da der ki: 'eğer Lâ İlâhe İllallah ile Muhammedün Resûlullah (s.a.v.) mezc olursa, yani zâkir zikirinde bu ikisini birleştirirse ve açıklarsa müdâmeyi/şarabı açıklamış olur.'¹³⁵

Sibtu'l-Marsafî şerhin sonunda, sekrin ehemmiyetini ifade etmek amacıyla; "ömrünü tek sermayesi olan dünya hayatıyla tüketip kaybeden, içeceği İlâhî muhabbet şarabı olan sekrdan hiçbir nasip almamış kişi kendi nefsi için ağlasın!"¹³⁶ diyerek sekrin ehemmiyetine dikkat çekmektedir.

a) Kâse, Kadeh, Tas vb. Kavramlar

Kâse "ârifin gönlü ve ilâhî aşkın şarabıyla mest olan kişinin vücudu" anlamında bir tasavvuf terimi olarak kullanılır. Kalp anatomik yapısı itibarıyla de kâseyi andırır.

¹³⁴ Sibtu'l-Marsafî, *ez-Zücâcetü'l-bellûriyye*, 2b-3a.

¹³⁵ Sibtu'l-Marsafî, *ez-Zücâcetü'l-bellûriyye*, 4b.

¹³⁶ Sibtu'l-Marsafî, *ez-Zücâcetü'l-bellûriyye*, 20b.

Seyr-i sülûk üzere olan sûfinin kalb kâsesi, çeşitli tecellî nurlarının aktığı bir yer halindedir.¹³⁷

Kâsenin müradiflerini vererek mânâsını açıklayan Sibtu'l-Marsafî, kâsenin boş olduğunda kadeh diye isimlendirildiğini “tas”ın ise büyük su kabı olduğunu zikreder. Kâse, tastan daha küçük olur ve tastan su almak için kullanılır. Kadeh ise ikisinden de küçüktür ve sâkinin, herhangi bir içeceği içecek kişi için kendisini doldurduğu kaptır der.

Sibtu'l-Marsafî, İbnü'l-Fârız'ın; Kâse'yi hızlı dönmesinden ve içindeki şaraptan dolayı “bedr” (dolunay)'e; şarabı saf, parlak ve bereketli güneş ışığına; kâseyi tutan sâkinin parmaklarını hilâle; şaraptaki kabarcıkların dönmelerini, nûrânîliklerini ve hacim olarak küçük olmalarını yıldızla benzetmiş olabileceğini; “kâseyi” yuvarlak olup ışığını güneşten almasından dolayı “bedr”e; “şarab”ı, saçtığı ışık ve sağladığı faydalardan dolayı “güneş”e; hızlı dolaşmasından dolayı “sâki”yi “hilal”e; karıştırıldığında oluşan kabarcıkları ise yıldızlara benzetmiş olabileceğini söyler.¹³⁸

Kim âlem-i zürde (elest bezminde) o içkiden içmişse, sûrî âlemde kendisinde bunun belirtileri zuhûr eder. Hissî olan içki, kâse vb. gibi bir kaptan yoksun ise sûrî âlemdeki maneviyatları o nispette galip olur. Bu ancak Hz. Peygamber (s.a.v.)'den, ondan da mûris, kâmil ve vârislerin sadırlarından ırsî bir yolla edinilir. O ki (s.a.v.) manevi müdâmenin/şarabın asıl kabıdır.¹³⁹

Şarih bu açıklamalardan sonra kendinden önceki hamriyye şarihleri gibi Hz. Peygamber (s.a.v.)'in sinelerinden gelen rabbanî ilmin varisi olan şeyhin kalbinin, Hak nuruyla dolu olmasından dolayı, şarap kâsesi gibi dolu olan dolunaya benzediğini söyler. Kendisinden şarabın içildiği kâsenin de Hz. Peygamber (s.a.v.) olduğunu söyleyerek Rabbânî nurların önce Hz. Peygamber (s.a.v.)'e ondan da hususi telkin ile vârislerine intikal ettiğini ifade eder.

¹³⁷ Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (İstanbul: Anka Yayınları, 2004), 151.

¹³⁸ İnce, *İbnü'l-Fârız'ın Hamriyye Kasidesinin Arapça, Farsça ve Türkçe Şerhleri*, 33.

¹³⁹ Sibtu'l-Marsafî, *ez-Zücâcetü'l-bellûriyye*, 3a.

Yine benzer kavramlardan biri de içki içilen yer anlamına gelen meyhane kavramı olup, bu kavram Farsça’da şarap anlamına gelen “mey” ile “hane” kelimelerinin birleşmesiyle oluşmaktadır. Burası kulun aşk ve şevkle Rabbine iltica edip kendinden geçtiği münâcât yeridir. Kâmil arifin Allah aşkıyla dolmuş gönlü ve tekke anlamlarında da kullanılır.¹⁴⁰ Arapça, “yıkık-dökük, harabelik yerler” anlamına gelen bir kelime olarak “harabât” kelimesi de meyhane ile aynı anlamda kullanılmaktadır. Sûfinin nefsî isteklerini yenmesinden, kendisine dünyalık bir şey bırakmamasından dolayı tekkeye atfen aynı anlamda kullanılmıştır.¹⁴¹ İçki içilen ve harebe yerleri andıran bu kelimelerin hakikatte ifade ettiği mânâyı şair Nedîm (ö. 1143/1730) şöyle ifade etmiştir:

“Mey-hâne mukassî görünür taşradan ammâ

Bir başka ferah başka letâfet var içinde.”¹⁴²

Yûnus ise sûfilerin nezdinde meyhanenin başlıca özelliklerini şu şekilde nazm eder:

“Ger meyhâneye vardum ansuz yir göremedüm

Yine ana sataşdum girdüm dahı külhanda.

Bir sakiden içdik şarab arşdan yüce meyhânesi

Ol sâkînün mestleriyüz canlar anun peymânesi.”¹⁴³

Özet olarak, bahsedilen bu meyhane arştan yücedir ve bu meyhane öyle bir yerdir ki o meyhanede O (c.c.)’nsuz bir yer yoktur.

¹⁴⁰ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 183.

¹⁴¹ Sedat Kardaş, *Meyhane Kitabı*, ed. Emine Gürsoy Naskali (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2019), 142.

¹⁴² Muhsin Macit, *Nedîm Dîvanı* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1997), 350.

¹⁴³ A. Yekta Saraç, “Tasavvuf Edebiyatında İçki Kavramına Giriş Ve Yunus Emre Örneği”, *İlmî Araştırmalar* 10 (2000), 154.

Sibtu'l-Marsafî kasidede geçen “eğer onun kokusu olmasaydı” cümlesini şerh ederken onun güzel kokusunun “hâne”nin çoğulu olan “lihân”a yani meyhaneye delâlet ettiğini söyler. Sâlikî meyhaneye ulaştıran o güzel koku ki meyhane Hz. Peygamber (s.a.v.)’in sadr-ı şerifi ve O (s.a.v.)’nun vârisleridir. Eğer yüce saf mazhardan, Allah (c.c.)’ın ilmiyle rehberlik eden ezeli-ilâhi tevfiğin emsali olan güzel koku olmasaydı hiç kimse meyhaneye ulaşamazdı. Aşk bahsinde olduğu gibi deryaya ulaşmanın yolunun damladan geçtiğini ifade ederek, güzel bir koku ile kokunun merkezine, menbâna ancak gidilebileceğini söylemektedir. Meyhaneyi, sâlikin sülûkunda önemli bir mahall olarak konumlandırmaktadır.¹⁴⁴

3. Fenâ

Sözlükte “geçici olmak, zeval bulma, yok olmak, ölmek” gibi mânalara gelen fenâ kelimesi, genellikle “var olmak, sürekli olmak” anlamında mukabili olan bekâ kelimesiyle birlikte kullanılır. Tasavvuf anlayışlarının şekillendiği ilk yıllarda Cüneyd-i Bağdâdî (k.s.); “Allah’ın seni sende öldürüp, kendisinde diriltmesi” olarak fenâyı tarif etmiştir.¹⁴⁵ Fenâ kişide haz nâmına hiçbir şeyin kalmamasıdır ve kendisine musallat olan hâlin işgaliyle sâlikin her şeyden fenâ bulmasıdır.¹⁴⁶ Tasavvuf literatürünün zamanla gelişmesi ile fenâ kavramı da Hâlık’a ve sâlike taalluk eden yönleriyle farklı boyutlarda ele alınmıştır.

Sibtu'l-Marsafî fenâyı tarif ederken; “âşık-ârif, fenâ makamını idrak edince, cem’ mahallinde şâhit olduğu kemâlât, kendisinden nispeten kesilir, fakat mestûr/örtülü olanlar onların isimlerini verir ve şöyle derler: Filan kişi aşk erbâbıdır veya âşıklardandır”¹⁴⁷ der.

Bilinsin ki âşıқта yalnızca fenâ makamı belirir ve üstün gelirse, âşığın nefsi üzerindeki kuşatıcı sevginin hükmü ve kendisi ile sevgilisi arasındaki zıtlık ve ayrımın

¹⁴⁴ Sibtu'l-Marsafî, *ez-Zücâcetü'l-bellûriyye*, 4b.

¹⁴⁵ Mustafa Kara, "Fenâ". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 12/333.

¹⁴⁶ Enver Fuâd Ebî Hüzâm, *Mu'cemü'l-mustalahâtî's-sûfiyye*, thk. George Metry Abdulmesîh (Beyrut: Mektebetü Lübnân en-Nâşirûn, 1993), 137.

¹⁴⁷ Sibtu'l-Marsafî, *ez-Zücâcetü'l-bellûriyye*, 7b.

hükmü açığa çıkmaya başlar. Bu durum sâlikin kendisi ile sevgilisi arasındaki farkın ortadan kalkması, yokluğu ve yokluğunu gerektiren her şeyin ortadan kaldırılması ve sevgilisi olmayana ait hazların çoğunun ortadan kalkmasıdır. Bu sadece görme ve duyma lezzetine taalluk eden hazlar değildir ve aslında bu makama muhtaç da değildir. Sevgilisi dışındakine en kuvvetli taalluk eden hazlar bu çeşittir. Bu tür hazlardan en son yok olan şey, sıddıkların kalplerinden çıkan son şeydir, makam/şöhret sevgisi.¹⁴⁸

Halk nezdindeki şöhrete gelince o da bu makamda çıkar, bu şefaât makamına varmak gibidir. Buna ancak fenâ makamının sonunda ulaşılır. Onlar zikir ile güzel sûretlerle ve maneviyatla alakalı hassas konularla bu şerefli hâllerini gizlemek isterler.¹⁴⁹

C. SEYR U SÜLÛK VE MARİFETLE İLGİLİ KAVRAMLAR

1. Zikir

Zikir “anmak, hatırlamak” anlamlarına gelir. Allah’ın zâtı, sıfatları, isimleri, ihsanının bolluğu gibi hususlarda sürekli aklın ve kalbin uyanık kalmasını sağlamak, her daim kalpte Allah’ın adını hazır tutmak ve ihsan şuuruyla murakabe etmektir.¹⁵⁰ Zikir, ariflerin sofrası, âşıkların şarâbıdır. Zikrin hakikati, mezkûrdan gayrını unutmaktır.¹⁵¹

Zikrin ehemmiyeti hususunda, Allah Resûlü (s.a.v.)’nden rivayet olunan bir kudsî hadiste: “Ben kulumun beni düşündüğü gibiyim. Beni zikrettiği zaman onunla beraberim” denilmiştir.¹⁵² Bu anlamda zikir, Hakk’a götüren yolun en kuvvetli bir rûknü, hatta bu Hak yolunun temel direğidir. Allah (c.c.)’a ulaşmanın tek yolu devamlı zikir halinde olmaktan geçer. Zikir cehrî ve hafî olmak üzere iki kısımdır; dil zikri ve

¹⁴⁸ Sibtu'l-Marsafî, *ez-Zücâcetü'l-bellûriyye*, 6a.

¹⁴⁹ Sibtu'l-Marsafî, *ez-Zücâcetü'l-bellûriyye*, 6a-6b.

¹⁵⁰ Reşat Öngören, "Zikir". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 44/409.

¹⁵¹ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 300.

¹⁵² Buhârî, *Sahîhü'l-Buhârî*, "Tevhid", 121 (No. 7405); Ebü'l-Hüseyn b. el-Haccâc Müslim, *Sahîhu Müslim*, ed. Abulfuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâü't-Türâsi'l-Arabî, 1955), "Zikir", 2061, "İlim", 2067, "Rekâik", 2102.

kalb zikri olarak da isimlendirilirler. Kul, kalbin zikrini sürekli hale getirmek isterse dilini sürekli zikirle meşgul etmesi icap eder. Eğer kul, hem dili hem de kalbiyle zikre devam ederse, kemâle ancak o zaman erişebilir.¹⁵³

Bedreddin Simâvî (ö. 823/1420) der ki: Zikirden maksat, kalbi mâsivadan koparıp Allah’a teveccüh etmektir.¹⁵⁴ İki hâtır vardır ki bunlar insanı sürekli kötülüğe sevk eder. Birincisi nefsânî hâtır olup hiçbir zaman durmaz. İkincisi ise şeytanî hâtırdır ki bu hâtır zikre devam edilse o zikrin nuruyla kesilir; ancak bu tamamen bitmesi anlamına gelmez bilakis kulu gafil avlamak ve yoldan çıkarmak için her an hutûr etmesi mümkündür.¹⁵⁵ Zikir, ibadet noktasında da merkezî bir yerde durmaktadır. Örneğin namaz dört rükûn ve altı zikirden oluşmaktadır. Bu dört rükûn: Kıyam, kuûd, rükû ve sücûd. Altı zikir ise: Tilavet, tesbîh, hamd, istiğfar, dua ve bir de Hz. Peygamber (s.a.v.)’e salat ü selam getirmek.¹⁵⁶

Zikrin çeşitleri ve âdâbı hususunda her meşrebin bir yöntemi olduğu gibi Sibtu’l-Marsafî de bu hususta bir âdâb-ı zikir tayin etmiştir. Marsafî’ye göre zikrin adapları yirmidir: Beşi zikre başlamadan önce, on ikisi zikir esnasında, üçü de zikirden sonra yapılmaktadır. Zikirden önceki beş şey şunlardır:

- 1- Tevbe: Kulun, pişman olduktan sonra kendisini ilgilendirmeyen şeyleri kavî, fiilî ve iradî olarak terk etmesi.
- 2- Taharet: İki hadesten (hades ve necaset) sürekli temiz olması.
- 3- Sükûn ve sükût: Dilini kullanmadan, tefekkürle kalbini “Allah-Allah” zikrinin meşgul etmesi. Tâ ki kalbinde Allah Allah’tan başka hâtır kalmaz ve sonra dil kalbe “Lâ İlâhe İllallah” ile mutâbık olur.

¹⁵³ Zafer Erginli vd., *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, ed. Zafer Erginli (İstanbul: Kalem Yayınevi, 2006), "zikir", 1260.

¹⁵⁴ Cavit Sunar, *Ana Hatlariyle İslâm Tasavvufu Tarihi* (Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, 1978), 80.

¹⁵⁵ Kâşânî, *Tasavvufun Ana Esasları*, 104.

¹⁵⁶ Şehâbeddin Ebû Hafs Sühreverdî, *Avârifü'l-maârif*, thk. Ahmed Abdurrahim es-Sâih – Tevfik Ali Vehba (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 2006), 2/330.

- 4- Şeyhinden, Hz. Peygamber (s.a.v.)’in nâibi olması hasebiyle istimdât etmeye niyet etmesi.
- 5- Zikre başladığında şeyhinin himmeti ile kalben istimdât etmesi.

Zikir esnasındaki on iki şey ise şöyledir:

- 1- Temiz bir yere bağdaş kurarak¹⁵⁷ ya da namazdaki gibi kibleye dönük oturmak.
- 2- Eğer topluluk ile birlikte ise halka kurmak.
- 3- Mübtedî otururken namazdaki gibi oturur, müntehî ise bağdaş kurar.¹⁵⁸
- 4- Meclis güzel kokularla bezenir, çünkü zikir hoş koku ile daha güzel olur.
- 5- Mümkünse zikir meclisi karanlık olur.
- 6- Gözler kapatılır
- 7- Hayâlen iki gözünün arasına şeyhini getirir.
- 8- Sıdk üzere, içi dışı bir olmalıdır.
- 9- İhlâs ile amellerin saflığını bozacak her türlü karışıklıktan arınmak.
- 10- Cehren “Lâ İlâhe İllallah” zikrini söylemek.
- 11- Zikir esnasında telaffuz ettiği sözleri tedebbür etmesi ve manasını düşünmesi.
- 12- “Lâ İlâhe” ile kalbinde Allah’tan gayrı ne varsa temizlemek ki “İllallah” kalbe tesir etsin sonra da tüm âzâlara ulaşsın.

Zikirden sonraki üç şey ise şunlardır:

- 1- Zikir bitince sükûn üzere kalmak

¹⁵⁷ Zikir esnasında dizlerin üzerine namazda oturur gibi oturma, tasavvuf geleneğinde sıkça uygulanan ve edepten sayılan bir oturuş tarzıdır. Ancak zikir esnasında dizlerin üzerine oturma dışında bağdaş kurarak oturma şekli de Hz. Peygamber (s.a.v.)’in uygulamalarında görülmektedir. Hz. Peygamber (s.a.v.) dört halifeden Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer’e zikir telkin ettiği sırada halifelerin bağdaş kurarak oturdukları rivayet edilir. Bu hususta Rasûlullah (s.a.v.)’ın, Mekke’den Medîne’ye hicreti sırasında kendisi uylukları üzerine otururken, bağdaş kurmuş olan Hz. Ebubekir’in kulağına üç defa zikir telkin etmiştir. Hz. Ömer’e ise zikir telkin ettiği esnada ayakta duramayıp bağdaş kurarak oturmuştur. Ayrıntılı bilgi için bkz.: Mehmed Ali Aynî, *İslâm Tasavvuf Tarihi*, (İstanbul: Akabe Yayınları, 1985), 65-67.

¹⁵⁸ Mübtedî ve müntehî ifadeleri ile zikre yeni başlayan ve zikri tamamlayan kişiler anlaşılacağı gibi seyr u sülûka yeni başlamış mübtedî ile seyrini tamamlamış müntehî kişi olarak da anlamak mümkündür. Kanaatimizce burada ikinci görüş kastedilerek kişilerin oturma şekilleri tayin edilmiştir.

2- Nefsini sürekli zemmetmesi

3- Zikirden sonra su içmemesi. Çünkü kalpte yanmaya başlayan ateşi söndürür.¹⁵⁹

Sibtu'l-Marsafî'ye göre kasidede geçen müdâme/şarap belkide “Lâ ilâhe İllallah” olan zikir-i ilâhîdir. Önde gelen tasavvuf büyükleri, bu ümmetin safvet ehli arasından seçtikleri müridlerinin, ilk olarak cehren bu zikirle meşguliyetlerini devam ettirirler. Çünkü zikir Kur'ân'da “Öyleyse yalnız beni anın ki ben de sizi anayım”¹⁶⁰ ifadesi ile kıymet bulmaktadır. İbnü'l-Fârız bir başka *Mimiyye*'sinde şöyle demiştir: “Kimi sevdiğimden bahsetmek istiyorum, bilsem bile, sevgilinin sözleri benim şarabımdır” Sibtu'l-Marsafî der ki; bu beyitteki şaraptan maksat zikirdir. Bir başkası da demiştir ki: “Değil mi ki sevdiklerimizin hatırlanması bizi tazeler, şarap ise zikirden neş'et etmiştir.”¹⁶¹

2. İlim ve Şu'ûr

Bilgi insanın hakikate ulaşma yolunda karşısına çıkan işaretlerdir. Bilginin mahiyeti farklı ekoller tarafından çeşitli şekillerde yorumlanmış ve hakikate ulaşma yolu bu prensiplerin metodolojilerine ve kaynaklarına göre farklılık arz etmiştir. Bilgi konusu islâm terminolojisinde genel olarak “el-ilm” ve “el-ma'rife” terimleriyle ele alınmıştır.¹⁶²

Bilgi meselesi presokratik felsefeden günümüze kadar tartışlagelmiş bir meseledir. Bilginin kaynağı, gerçekliği, bilgi edinme yolları ve bilginin geçerliliği ayrı ayrı ele alınarak birçok muhtelif görüşe ulaşılmıştır. Bilgide ana kaynak olarak akıl yürütme ve düşünce üzerinde duranlara “akılcılar”(rasyonalistler), gözlem ve deney

¹⁵⁹ Sibtu'l-Marsafî, *Dâiyü'l-felâh*, 75.

¹⁶⁰ Bakara, 2/152.

¹⁶¹ Sibtu'l-Marsafî, *ez-Zücâcetü'l-bellûriyye*, 3a.

¹⁶² Necip Taylan, "Bilgi". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 6/157.

üzerinde duranlara “deneyciler”(ampiristler), üstün bir bilme yetisi ile aracısız kavrayışla bilme üzerinde duranlara ise, “sezgiciler” (intuitionalistler) denilmiştir.¹⁶³

Herakleitos m.ö. VI. yüzyılda yaşamış olup, bilgi meselesine değinirken “bilgelik” kavramına özel bir yer ayırmıştır. Bunun yanında insanın, bilgeliğe ancak ruhunda taşıdığı saf ateşle ulaşabileceğini ifade etmiştir. Herakleitos’tan bir asır sonra yaşamış olan Demokritos ise bilgi meselesini materyalist bir yaklaşımla ele alarak “atomlar arasındaki vurma ve çarpma olayının özel bir biçimi” olarak açıklamıştır. Yani Demokritos’a göre insan bütün bilgilerini duylardan elde edebilmektedir. Platon’un bilgi meselesinde, üzerinde durduğu görüşlerinden biri “doğuştan var olan bilgi” meselesidir. Platon’a göre, “ruhun, insan dünyaya gelirken beraber getirdiği bilgileri, bir başka zamanda elde etmiş olması gerekir.”¹⁶⁴ Aristo da meselenin ehemmiyetinden olsa gerektir ki “Metafizik” kitabına, daha ilk cümlesinde “bütün insanlar doğaları gereği bilmek isterler” diyerek başlar.¹⁶⁵

Kelâm âlimleri, bilgiyi ontolojik açıdan ikiye ayırarak, mutlak (kadim) bilgi ve sonradan elde edilen (hâdis) bilgi diye ikili tasnif yapmışlardır. Genel olarak insanların bilgiye üç farklı yoldan ulaşabileceğini ifade etmişlerdir. Bunlar, duylar, akıl ve haber-i sâdıktır. Sühreverdî el-Maktûl (ö. 587/1191), bilgi konusunu, tamamen sezgisel yolla elde edildiğini ifade ederek bu yolla ulaşılan bilginin tartışılmaz bir şekilde doğru bilgi olduğunu ve buna ancak çeşitli arınma yöntemleriyle yetkinleşen insanların ulaşabileceğini savunmuştur. İslam filozoflarından olan İbn Rüşd ise insanın sahip olduğu bilgileri kaynakları itibariyle ikiye ayırmıştır. Bunlar, duylara dayalı bilgiler ve akla dayalı bilgilerdir.¹⁶⁶

Sibtu’l-Marsafî ise bilgi meselesini ele alırken ikili bir tasnif ortaya koymuştur. İlim/bilgi ve şu’ûr/sezgi olarak bilginin iki vechi üzerinde duran Sibtu’l-Marsafî,

¹⁶³ Eyüp Bekiryazıcı, “Burhân’dan Keşf’e Yöneliş ya da Sühreverdî’de Bilginin Kaynağı Problemi”, *EKEV Akademi Dergisi* 38/13 (2009).

¹⁶⁴ Hüsameddin Erdem, *İlkçağ Felsefesi Tarihi* (Konya: Hü-Er Yayınları, 2014).

¹⁶⁵ Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Divan Kitap Yayınları, 2019), 107.

¹⁶⁶ Ahmed Kamil Cihan, “İbni Rüşd’de Bilginin Kaynağı”. *İbni Rüşd Kongresi Tebliğleri*. 105-113

ilmin/bilginin ve şu'ûrun/sezginin insanda maddî manevî karşılıklarının olduğunu söylemektedir. Birincisi, gölge ve suret elde ederek olur. Zeyd ve Amr'ı gördüğünde zihninde oluşan suret ile bu kişiler diğerlerinden ayrılır.¹⁶⁷ Bu yöntem Sibtu'l-Marsafî'nin, bilgi edinmede deneyici bir yöntem olarak dikkat çektiği bilgi edinme yoludur.

Sezgisel yöntem olan ikinci yol ise bilginin kendisinin açlık, tokluk, şehvet ve benzeri duyguların ittisâfın/nitelenmenin ardından bilgi olarak gelmesidir. Bu zevkî-vidcânî bir ilimdir. Şüphesiz birinci vecihte dışardan bir edinim yoluyla, bir kişiden semâ ile (dinleyerek), bir kitaptan okuyarak veya tefekkür ile kalbe muhabbet-i zâtiyyenin hutûr etmesi ve hissedilmesi durumu sözkonusu idi. İkinci yolla edinilen bilgide ise Allah (c.c.)'ın havâssı arasından seçtiklerine tecellî ettiği nefahâtı/esintileri vardır. Onlar ki Allah (c.c.)'ın inayeti ve nefahâtı/esintileri ile kuşanmış kimselerdir. Üzerindeki bu esintilerle, nefislerinden tamamen kurtulurlar. Bu, muhabbetin zevki ve saadeti vasıtasıyla gerçekleşir. Ruhunda bir sevinç ve neşe oluşur. Ruhundan kalbine bir nur doğar ve “kabz” hâlinde ise “bast”a ulaşır. Onlardan keder ve benzeri duygular gider, artık kendisinde ferahlık kalıcı hale gelir.¹⁶⁸ Sibtu'l-Marsafî'ye göre ikinci yol olan sezgici bilgi edinme yolu, deneyici yöntemden daha üstündür. Nitekim şârih birinci yol için sınırlandırma yapmazken ikinci yolun yalnızca havâssa mahsus olduğunu ifade etmiştir.

Sibtu'l-Marsafî bilgi meselesinin sonunda; “Ancak hakiki mutluluğun kazanılması için bu yöntemler yeterli olmaz ve bu yollar ikramlara/kerâmetlere sebep olamaz. Bilakis sonsuz mutluluk ve nihayetsiz ikram Hakk (c.c.)'ın kendisidir.”¹⁶⁹ diyerek insanî yetkinlikelerin dışında bir durumdan bahseder. Her türlü bilgi edinme yolundan maksadın, Allah (c.c.)'a ve ebedî saadete ulaşmak olduğu düşünüldüğünde, kanaatimizce insanın Hakk'ta fânî olup Hakk ile hayat bulmasından bahsetmektedir.

¹⁶⁷ Sibtu'l-Marsafî, *ez-Zücâcetü'l-bellûriyye*, 7b-8a.

¹⁶⁸ Sibtu'l-Marsafî, *ez-Zücâcetü'l-bellûriyye*, 7b-8a.

¹⁶⁹ Sibtu'l-Marsafî, *ez-Zücâcetü'l-bellûriyye*, 8a.

3. Hayat ve eřitleri

Tasavvuf ehline göre hayat ancak ilâhî tecellî ve nurlara maruz kalındığında mümkün olur, bunun aksi kalbin ve ruhun l olduğunu gösterir. Tasavvuf düşüncesinde hâkim olan gerçek hayat bu anlamdaki gönül hayatıdır. Sâlikin Hak ile birlikte olmasını gerektiren bu hayata ancak nefsin ölümü ile ulaşılır. Sûfiler hayatı nefsin ölümünde gördükleri için nefisle kalbi birbirine zıt iki kuvve olarak görürler. Bu nedenle sûfiler birinin devâmı için öbürünün memâtı gerekir derler. Nitekim Cüneyd-i Bağdâdî (k.s.) tasavvufu, “Allah’ın sendeki seni öldürüp kendisiyle diri kılmasıdır” şeklinde tarif etmiştir. Tasavvuf ehlinin büyük önem verdiği bu söz, sâlikin mânevî ve gerçek hayata ulaşması için bir harita hükmündedir.¹⁷⁰ Bu bağlamda Hallac-ı Mansûr’un řu ifadeleri de konuyu özetler niteliktedir:

“Ey gvendiklerim, beni öldürünüz

Benim lmmde hayatım vardır

Benim hayatım lmmde

Ve lmm hayatımdadır.”¹⁷¹

Fârâbî (. 339/950)’nin bu minvalde naklettiği; “irade ile l ki tabiatla yaşıyasın”¹⁷² sözü de meselenin hem tasavvuf hem de felsefe sahasında benzer bir telakkî ile değerlendirildiğini göstermektedir.

Bazıları ism-i Hayy’ın, ilim sıfatının ne geçmesinden dolayı imam isim olarak Hayat ismini kabul etmişlerdir. Çünkü ilim olması için önce hayatın olması icap eder. Dolayısıyla hayat, ilmin lâzım-ı gayrı mfârikıdır, hayat olmadan ilim olmaz. Bir de şöyle bir durum var ki “imam, kendisine tabi olandan daha şerefliidir” denilir. İlmin ise

¹⁷⁰ Süleyman Uludağ, "Hayat". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 17/12.

¹⁷¹ Hallac-ı Mansur, *Tavasın*, ed. Yaşar Gnen (İstanbul: Yaba Yayınları, 2001), 69.

¹⁷² Fârâbî, *el-Medinetü’l-fâzıla*, ed. Nafız Danışman (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2001), 120.

kendisiyle ortaya çıkıp, malûm olduğu şeyden sonra gelmesi gerekir. Oysa hayat için Zât'ın kendisi olan “Hayy”dan başkası gerekmez.¹⁷³

Sibtu'l-Marsafî hayat ve ölümü tarif ederken ilim ve cehalet yörüngeli bir canlılık ve cansızlıktan bahsetmiştir. Sibtu'l-Marsafî özetle şöyle der: “Gerçek bir ölümle ölüp ruhu kendisinden ayrılan ve cismi yok olan bir şahsı veya cehalet ve dalalet ölümüyle ölen kişiye ruhunun geri döndüğünü düşünün (yani kendisinde hayat olan ruhun geri döndüğünü). Burada ruh olarak kastedilen şey ilimdir. Çünkü böyle bir ufka ulaşmış ilim, arınmış ruhların ve kudsî nefislerin gıdasıdır. Beden, ilimle hayata geri döner ve bedensel faydalar elde etmek veya rabbânî marifet kazanmak için canlanır. İlk olarak onlardan istenen, sadırlarındaki veya sırlarındaki, nefeslerindeki, şevklerindeki, dualarında istediklerinin, varlığa, hayatlarına, yokluktan varlığa ve dirilere yönelişlerinin mükemmelleşmesidir. Çünkü müdâme/şarap onların nefislerinde, kelimelerinde ve şevklerindedir. Arapça harf-i tarifle “el-ruh” ve “el-cism” kelimelerindeki “elif” ve “lâm” muzafun ileyhten bedeldir.¹⁷⁴ Yani ölü kişiye ruhunun dönmesi ve cisminin hayata dönmesine işaret eder.”¹⁷⁵

Sibtu'l-Marsafî şerh esnasında yer yer konudan uzaklaşarak ele aldığı meseleleri detaylandırma yoluna gitmektedir. Hayat konusu da bu şekilde detaylandırılmış bir mesele olup Sibtu'l-Marsafî'ye göre hayatın iki türü vardır. Birincisi hissî-hayvânî hayat, ikincisi ise ruhânî hayattır.

a) Hissî-Hayvanî Hayat

Sibtu'l-Marsafî'nin ifadesi ile “insan ve diğer bütün canlıların ortak yaşadığı hayattır.” Kanaatimizce bu hayat türü ile beş duyunun hâkim olduğu, beslenme, büyüme, çoğalma ve diğer bedenî ihtiyaçların olduğu hayat kastedilmektedir.

¹⁷³ Erginli vd., "hayat", 358.

¹⁷⁴ Yani muzaf; ruh veya cisim, muzafun ileyh ise meyyittir. Örn: Ruhü'l-meyyit, cismü'l-meyyit gibi.

¹⁷⁵ Sibtu'l-Marsafî, *ez-Zücâcetü'l-bellûriyye*, 8b-9a.

b) Ruhânî Hayat

Bu hayat insana mahsus bir hayattır ve bu hayatın da üç derecesi vardır:

- 1- Kalbin cehaletten sonra ilimle dirilmesi; Ölü iken dirilttiğimiz ve kendisine, insanlar arasında yürüyeceği bir nur verdiğimiz kimsenin durumu, hiç, karanlıklar içinde kalmış, bir türlü ondan çıkamamış kimsenin durumu gibi olur mu?¹⁷⁶ Bazı müfessirler bu ayeti tefsir ederken, “ölü iken ilimle dirilttiğimiz” diye tefsir etmişlerdir. Çünkü kalp, ilimle hakkı bilir ve onu arar ve cehalet ölümün vasıflarından olduğu gibi ilim dahi hayatın vasıflarındandır.
- 2- Cenâb-ı Sübhânehü ve Tâlâyâ himmetin toplanıp teveccüh edilmesi ile tefrika ölümünden kalbin dirilmesi: Bu toplanma ebedî hayata dönük bir toplanmadır ve hatta hayatın kendisidir. Aynen kalbin, nefsin arzularına ve aslında ölü olan sevdiklerine bağlılığı nedeniyle tefrika halinde olması gibi. Aslında ölümlere bağlılıkta bir nevî ölümdür.
- 3- Bekâda fenâ bularak Hakk (c.c.)’ın vücudunda hayat bulmak ve bekâsı ile bâkî olup hayatı ile hayat bulmak. Eğer cehalet, tefrika veya gerçek bir ölümle ölen kişiye muhabbet-i zâtiyyenin nurundan bir nur erişse veya eserinden/izinden bir eser/iz ona ulaşsa ve ilmin ruhu, himmetin cem’i, varlığın ruhu veya Allah (c.c.) bilinci ona dönse, bedeni, bu ruh nedeniyle canlanır, ihtizaza gelir ve artık yalnızca Allah (c.c.)’a şükrünü edâ etmekle meşgul olur.¹⁷⁷

Sibtu’l-Marsafî’nin ruhânî hayat özelinde yaptığı bu tasnif, Herevî’nin üçlü hayat tasnifinin kısaca detaylandırılmış hâli olduğunu söylemek mümkündür. Zira Hâce Abdullah Herevî hayatın üç çeşidinden bahseder: “Birincisi cehaletin ölümünden

¹⁷⁶ En’âm, 6/122.

¹⁷⁷ Sibtu’l-Marsafî, *ez-Zücâcetü’l-bellûriyye*, 9a.

ilim ile hayat bulması, ikincisi tefrikanın zevâlî ile cem' halindeki hayat, üçüncüsü Hakk ile hayatta olma halidir ki buna vücudun hayatı denir” der.¹⁷⁸

4. Zevk

Sözlükte; “beş duyudan biri olan ağızla duyulan, lezzet duyma, mütelezziz olma, hoşlanma”¹⁷⁹ anlamlarında geçmektedir. Türkçe’de de bedensel ya da ruhsal ihtiyaç ve arzuların giderilmesinden duyulan hazlar çoğunlukla zevk kelimesiyle ifade edilmiştir. Tasavvufta zevk terimi, mânevî haz ve lezzetin ifadesi için kullanılır. Daha çok sâlike vârid olan sırların ve mârifetin verdiği duygusal tadışı anlatmak için zevk kavramı tercih edilir. Cürcânî (ö. 816/1413) ise zevki; “Allah’ı bilip tanımada (marifette) zevk, irfâni bir nurdan ibarettir ki, Hak Teâla tecelli etmesiyle onu, evliyasının kalplerine bırakır da, onlar bununla, hak ile batılın arasını, bir kitaptan veya başka bir şeyden bunu nakletmeksizin, ayırd ederler”¹⁸⁰ diye tanımlar.

Kuşeyrî zevk kavramını şürb ile birlikte açıklar ve tedricî bir tanım yapar. Kuşeyrî’ye göre sûfiler, zevk ve şürb ile tecellî meyvelerini, sâlikteki keşiflerin sonuçlarını ve âniden vârid olan vâridâtı kastederler. Bu haller sâlikte ilk önce zevk, sonra şürb, en son da reyy olarak hâsıl olmaktadır.¹⁸¹ Herevî (ö. 481/1089) ise zevk vecdden daha kalıcı ve şimşeklerden daha belirgindir diyerek üç derece hâlinde açıklar. Birincisi sâlikin ilâhî vaadleri tasdiki ile ulaştığı zevk, ikincisi sâlikin Allah (c.c.) ile ünsiyeti ile aldığı zevk, üçüncüsü Allah (c.c.) ile ittisal, cem' ve iyân'ın tadı ile duyulan zevktir.¹⁸²

Sibtü'l-Marsafî zevki tanımlarken metaforik bir anlatımla; “eğer onlar hasta insan mîzâcını dengeleyen, zevkî marifet ağacının meyvelerini ihtivâ eden âriflerin kalplerinin zahirî görünüşlerinin gölgesine düşerlerse bu zevk ile şifa bulurlar” der.

¹⁷⁸ Hâce Abdullah Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, trc. Abdurrezzak Tek (İstanbul: Nizamiye Akademi, 2019), 145-146.

¹⁷⁹ Sâmi, "zevk", 650.

¹⁸⁰ Seyyid Şerif Cürcânî, *Kitâbu't-Târîfât*, trc. Arif Erkan (İstanbul: Bahar Yayınları, 1997), "zevk" 108.

¹⁸¹ Kuşeyrî, *Tasavvufun İlkeleri*, çev. Tahsin Yazıcı (İstanbul: Kervan Kitapçılık, 1978), 148.

¹⁸² Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 130-131.

Yaptığı bu metaforik anlatımda Kuşeyrî'den etkilenerek bir anlatım yaptığını söylemek mümkündür. Devamında; “bu zevk ile cehalet ve beşerî sapkınlık hastalıkları ondan kalkar. Kendisine kâmil-dengeli ruhânî sıhhat geri döner. Bu vesileyle bâtinî ahlâkı da kemâle erer” demiştir.

Sibtu'l-Marsafî, zevk, mezâk ve mezâke¹⁸³ kelimelerinin aynı anlama geldiğini ifade eder. Kanaatimizce bu kelimelerle zevkin kendisini, zevkin duyulduğu mahalli ve zevke neden olan şeyi kast ederek birbirlerinin muktezâsı olmaları hasebiyle aynı anlama geldiklerini ifade etmiştir. Zevkin etkisini ifade ederken duygusal bir his vermesinden öte bedensel kazanımlara da vesile olabileceğini söyler. Örneğin; “Eğer kötürüm, ayağa kalkamayan ve yürüyemeyen kişi zevkin duyulduğu o meyhaneye yaklaşabilse, ayağa kalkar ve sağlam bir şekilde yürümeye başlardı. Eğer dilsiz kişi o zevki tatsa, fasih, belîğ bir şekilde hikmet ve marifet konuşmaya başlardı” der. İfade ettiği bu kazanımlar materyalist bir bakış açısıyla bakıldığında fizyolojik açıdan mümkün olmasa da aksini ispat da mümkün değildir. Aynı zamanda bu ifadeler Sibtu'l-Marsafî'nin, zevkin tarifini ifade ederken mübalağa amaçlı başvurduğu ifadeler de olabilir.

Zevk meselesini bitirirken der ki: “Allahu âlem şöyle denilebilir: Eğer hırsın ve iradenin altında kalmış ve bu durumdan kurtulamayan kişi vecd yolunda kâmil ve mükemmillerin sohbeti ile kendini meşgul etse, onların terbiyelerinin imdadıyla sâlikin sülûku kuvvetlenir ve istikamet yolundaki ilerlemesi sağlamlaşır. Dilsiz kişi hakikatleri açıklarsa ve sırları açığa çıkarırsa, mukaddes meclislerde ve üns meclislerinde muhabbet kâsesinden içtiği şarabı zevk etmiş demektir. Bundan dolayı onun dili, esrârın keşfini ve irfânın izhârını konuşur.”¹⁸⁴

5. Koku

İnsanın beş duyusundan biri olan koku alma duyusu, insan hayatında manevî olarak da önemli bir yere sahiptir. Arapçada “râ'ihâ, reyyâ, fev'â, arf vb.” kelimeler

¹⁸³ الذوق-المذاق-المذاقة

¹⁸⁴ Sibtu'l-Marsafî, *ez-Zücâcetü'l-bellûriyye*, 9b-10a.

kokuyu ifade etse de genel olarak “ıtr” kelimesi kullanılır. İtr kelimesinden türetilerek, koku üretme ve satma işine itâre ve itriyât, koku satana da attâr denmektedir.¹⁸⁵ Kokuyu duymak için beynin ön tarafındaki, iki çıkıntı içine konmuş bir kuvve olan “şemm” vardır. Bu kuvve, kokulu şeyin niteliği ile nitelenen havanın, genize ulaşması yoluyla, kokuları algılar.¹⁸⁶

Bir şeyin hakikati ve hüviyeti koku ile simgelenir. Dolayısıyla koku o şeyin mâhiyeti hakkında bilgi verir. Herhangi bir varlığın kokusunun duyulması, o varlığın orada mevcut olduğuna delâlet eder. Ahmet Avni Konuk (ö. 1938), marifetullahı bir güle benzettir ve ona ait kokuların, o marifetin kendisine ait kokular olduğunu söylemektedir. Mevlâna bir beyitinde “Dil tencerenin kapağına benzer, kıpırdadı da kokusu duyuldu mu ne pişiyor anlarsın.” der. Bu beyitle kokudan, yemeğin tencerenin içinde ne olduğunun anlaşılabileceğine işaret etmiştir.¹⁸⁷ Ayetlerde cennet hoş kokular,¹⁸⁸ cehennem ise kötü kokularla anılır.¹⁸⁹ Bir hadisinde de Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: “Buhurdanlıklarında tüten hoş koku, cennetin hoş kokulu ağacındandır.”¹⁹⁰ Bu hadis gibi daha birçok beyan vardır ki kokunun mahiyeti ile kokunun kaynağı tarif edilmiştir. Bu bağlamda güzel koku ile ervâh-ı tayyibe, kötü koku ile ervâh-ı habîsenin bir yakınlığının olduğu söylenebilir.

Sibtü'l-Marsafî koku hususunu şu şekilde izah eder: “Eğer müdâmenin/şarabın o güzel kokusu ortaya çıksa ve yayılsa sonrada birisi nurların ilk çıkış yeri olan ve zühûr ve izhârın menşe'i olan şark sınırından o kokuyu koklasa, solukları ve hâli güzelleşir. Bâtınları yurt edinmiş, hak ve sır makamına erişmiş, koku hissinden mahrum nezle/koku alamayan kişi garb sınırından kokuyu alsa, koku alma hissi ona

¹⁸⁵ Nebi Bozkurt, "Koku". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 26/150.

¹⁸⁶ Cürcânî, "koku", 131.

¹⁸⁷ Betül Güçlü, “Mevlâna'nın Eserlerinde “Yûsuf'un Gömleğinin Kokusu”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 13/3 (2013), 151-167.

¹⁸⁸ Rahmân, 55/12, Mutaaffîn, 83/26.

¹⁸⁹ Gâşiye, 88/6.

¹⁹⁰ İmâm Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayb el-Arnaût vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 8/233 (No. 8133); Buhârî, *Sahihü'l-Buhârî*, "Bed'ü'l-Halk", 118 (No. 3245).

geri döner. Yani kokuyu almasıyla hoş-sohbet bir kişi olur. Buradaki şarktan maksat âlem-i rûhaniyye, garbdan maksat ise âlem-i cismaniyyedir.”

Şöyle bir sonuca varmak mümkündür: Eğer nezle/koku alamayan kişi âlem-i rûhâniyyede ve âlem-i cismâniyyette bir koku alsa koku duygusu ona geri gelir yani hakikatine döner.

Eğer ezeli iradenin kokuları ahadiyyet doğusundan eserse ki orası akmârın/ayların, ruhların güneşlerinin ve nefislerinin başlangıç yeridir. Batıda ise insan bedeni bir unsurdur orası güneş ve ay nurlarının gölge mahallidir. Burada nefesinin serinliğinden ve onu ele geçiren tabiatın buharından mahrum kalır, tadı ve algısı bozulur. Bu kokuların hızlı akışı ve bu kokuların nüfuzunun şiddeti nedeniyle, tat ve algısının burun delikleri açılır ve onu nefes almaya yönlendirir. Böylece “Rahmânın nefesini Yemen’den alıyorum” cümlesini soluklamaya başlar.¹⁹¹

6. Semâ

Sözlükte “işitmek, duymak, dinlemek; işitilen söz” anlamlarındaki semâ kelimesi, islam ilimlerinde gerek hadis gerek kıraat alanında önemli bir yeri işgal eder. Diğer islâmî ilimlere nazaran tasavvuf ilminde ise daha merkezî bir konuma sahiptir. İlk dönem sûfilerinin eserlerinde semâ “sûfinin kendisine akan vâridi duyması ve duyduğunu kalbine aktarması” anlamında geçmektedir.¹⁹² Genelde semâyâ, sâlike gelen vâridat, sır deryasından gelen fısıltılar gibi ruhânî anlamlar yüklenir. Ancak sûfi kendi kendine, kendi içerisinde, duyduğu her sese, gördüğü her renge manevi bir mânâ yükleyebilir.¹⁹³

Sibtu'l-Marsafî semâ hususunda; “kişinin o an ki manevi hali nedeniyle şiirden veya nağmeden daha çok etkilenmesi mümkündür” der. Bu anlamda sadece Kur'an dinlemeyi tercih eden sûfiler olduğu gibi şiir, kaside ve mûsiki dinleyenler de vardır. Şârihe göre mertebelerine göre semâ edenler çeşitli kısımlara ayrılır. Muhammed b.

¹⁹¹ Sibtu'l-Marsafî, *ez-Zücâcetü'l-bellûriyye*, 10b.

¹⁹² Semih Ceyhan, "Semâ". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 36/455.

¹⁹³ Gürer, “Osmanlılar'da Sema, Devran, Raks Tartışmaları ve İki Şeyhülislam Risalesi”, 2.

Hüseyin es-Sülemî'nin semâ hakkında yazılmış ilk risâlesinde semâ ehlinin üç kısma ayrıldığı söylenir. Birincisi; avamın semâdır ki nefsî arzuları için oyun ve eğlence kabilinde tövbe gerektiren bir semâdır. İkincisi; zâhidlerin, müridlerin ve tövbe-kârların semâdır ki nefislerini kirlerden temizlerler. Üçüncüsü; Mârifet ve hakikat ehlinin semâı olup ruhlarının rahata ve sükûnete erişmesine vesile olan semâdır.¹⁹⁴

Sibtu'l-Marsafî semâ konusundaki fikirlerini şu şekilde ifade etmektedir: Her semâ edenin bir meşrebi vardır ve insanların halleri semâ esnasında geçicidir/giriftir. Kimisi tabii olarak duyar, kimisi hâl ile duyar, kimisi de hak ile duyar. Birincisi âmdır, beşer doğası gereği güzel sestten tezzüz eder. İkincisi hâstır, sahibinin kendisine yöneltile kınama, hitap ve kötü söz gibi zikirler üzerine teemül etmesidir. Üçüncüsü hâssu'l-hâstır, onlar ki Allah ile ve Allah için semâ ederler. Onların tevâcüdü semâ esnasında olur. Çünkü onlar kendilerinden başkalarına gizli/kapalı olan mânâları müşahede ederler. Bu şekilde huzurla tevâcüdü yaşarlar sonra idraklerinin üzerine perde düşer ve coşarlar sonra o duygu bir perde olur ve o sevinç onlarda gözyaşlarına dönüşür. Kimisi elbisesini yırtar, kimisi çığlık atar, kimisi de ağlar. Her insan kendi hâlinin derecesine göre tepki verir. O kişilerin tevâcüd hallerinde de farklı olduklarını görürsün. Öyle ki bu Allah'ın sırlarından bir sır olan kuds denizlerindeki üns rayihalarını harekete geçirmesidir. Bu âzâlarda da farklılık gösterir eğer elde vâkî olursa alkışlar, ayakta vâkî olursa raks eder, kalpte vâkî olursa ağlar, ruhta vâkî olursa çığlık atar, kalbin derinliklerindeki/süveydadaki sırda vâkî olursa baygınlık geçirir.¹⁹⁵

Cüneyd (k.s.)'e soruldu: İnsana ne oluyor da sakın iken semâ esnasında heyecanlanıveriyor? Cevaben dedi ki: Allah (c.c.) evveldekilere: “Ben sizin rabbiniz değil miyim” diye hitap ettiğinde “belâ/elbette” dediler ve ruhların kelâmını/sözlerini duymanın tatlılığı ile semâ dinlediklerinde bu ânı hatırlarlar ve bu onları harekete geçirir. Yine Cüneyd (k.s.) dedi ki: Bu, dünyada bizim dinimize mahsustur. Zühd şartı ile semâ esnasında kalplerdekini heyecana getirir. Şehvet bulanıklığından sâfî olan, Allah zikri ile mamur sûfîlerin kalplerini harekete geçirir. Allah aşkıyla yanan,

¹⁹⁴ Semih Ceyhan, "Semâ". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 36/455.

¹⁹⁵ Sibtu'l-Marsafî, *ez-Zücâcetü'l-bellûriyye*, 11b.

Allah'tan başkasının olmadığı kalplerde şevk, vecd, heyecan, endişe gibi duygular insanların kalplerinde, aynı ateşin çıkmak taşında gizli olarak var olması gibi gizli olarak vardır ve istedikleri her şey ancak bir çarpışma/musadefe ile ortaya çıkar.¹⁹⁶

Sûfilerin semâ diye isimlendirdiklerinden muradları kalplerinde bulunanlarla çarpışmak/musadefe etmektir. Duyguların içlerini kaplaması sarsıntısıyla/sadmesiyle harekete geçer ve hâkimiyet gücü, kalpleri istikrarlı kalmaktan aciz eder ve bu sadme ile duygular uyanır. Sonra şaşkın şaşkın hareketler olur, elbiseler yırtılır, ağlar ve diğer tepkiler ortaya çıkar. Cüneyd (k.s.) dedi ki: Sema kalpte bir şey oluşturmaz. Ancak sırlarında gizli bir şey olması nispetinde heyecan verici bir müheyyci olur. Şairin söylediği sözlerden dolayı ve söyleyen kişinin muradı yönüyle değil. Lafızlara önem vermezler, çünkü anlamı açık sözler/lafızlar zihnin tahayyül ettiğinin önüne geçer. Şöyle bir rivayet vardır: Sûfilerden bazıları bir ses işitirler, ses der ki: “ya sa’tera berâ” ve sesi işitir işitmez bayılırlar. Ayıldıklarında, duydukları ses hakkında birbirlerine ne duyduklarını sorarlar ve her biri kendi manevi mertebesine göre farklı bir cevap verir. Sâlikin hareketi de vecdi de onun ibnü’l-vakt olmasından dolayıdır, şiir, nağme gibi şeyler söyleyenin, söyledikleri ve maksadı ile değil.¹⁹⁷

Kuşeyri der ki: Semâ esnasında karara varma/tamamlama/kesmeyi tercih etmedikçe, herhangi bir hareketle ona selam verme. Çünkü onda deveran/hareket vâridi belirmiştir ve onda kuvvet yoktur. Kişi galebesi oranında mazeretli olur. Galebe hali ondan gittiğinde kendisine tekrar geri dönmek ve sükûn icab eder. Eğer hareketin/deveranın devamlılığı, galebe ve zaruret hali olmaksızın sırf vecdi celp etmek için ise bu doğru olmaz. Eğer bu şekilde deverana geri dönerseniz, muhtelif kalır ve size hakikatlerden hiçbir şey ortaya çıkmaz. Bu hâllerin maksadı kalbin hoşnut edilmesidir. Denilir ki: Hareket, hareket eden kişinin hâlinden eksildir. Bu kişi şeyh de olsa mürid de olsa fark etmez.¹⁹⁸

¹⁹⁶ Sibtu'l-Marsafî, *ez-Zücâcetü'l-bellûriyye*, 11b.

¹⁹⁷ Sibtu'l-Marsafî, *ez-Zücâcetü'l-bellûriyye*, 12a.

¹⁹⁸ Sibtu'l-Marsafî, *ez-Zücâcetü'l-bellûriyye*, 12a.

Eğer dersin ki; Kur'an dinlediklerinde vecde gelmeyip, şiir ve mevzun sözler karşısında vecde gelenler hakkında ne dersin? El-Cevap: Bütün insanların özellikle Kur'an'ı dinlediklerinde vecde gelmedikleri doğru değildir. Ayette buyrulur ki: Rablerinden korkanların derileri (vücutları) ondan dolayı gerginleşir. Sonra derileri de (vücutları da) kalpleri de Allah'ın zikrine karşı yumuşar.¹⁹⁹ Başka bir ayette de: Mü'minler ancak o kimselerdir ki; Allah anıldığı zaman kalpleri ürperir.²⁰⁰

Gazzalî İhyâ'sında der ki: En çok vecdi çeken Kur'an'ın şöyle bir yönü vardır; Kur'an'ın bütün ayetleri, dinleyen kişinin haline münasip olmadığı gibi, bazen ne onun anlayışına ne de onun durumuna uygun olur. Bu bakımdan üzüntüye, şevke veya pişmanlığa tamamen kapılmış bir kimsenin haline şu ayetler uygun düşer mi? "Allah size, çocuklarınız (ın alacağı miras) hakkında, erkeğe iki dişinin payı kadarını emreder"²⁰¹ veya "İffetli ve (haklarında uydurulan kötülüklerden) habersiz mü'min kadınlara zina isnat edenler"²⁰² ayetleri.²⁰³

Evet, kendisi kahredici, mağlûp edici bir hâl ile istilâ edilen bir kimse ki o anda o halden başka bir hale artık yer kalmamıştır ve hâlâ onunla beraber uyanıklık ve delici zekâ vardır. O zekâ ile lâfızlardan, uzak mânâları sezebilir. Böyle bir kimse, her dinlediğinden vecde kapılabilir. Tıpkı "Allah size erkek evlatlarınız hakkında vasiyet ediyor"²⁰⁴ ayetini dinlediği anda insanoğlunu vasiyet etmeye muhtaç ettiren, ölüm halini hatırlatan bir kimse gibi. Her insanın mutlaka arkasında dünyadan bağlı olduğu mal ve evlât bırakacağını ve sevdiği şeylerden veya kimselerden birisini diğeri için terkedeceğini ve bir gün her ikisini de bırakıp gideceğini anlar. "Allah evlâtlarınız hakkında size vasiyet ediyor" cümlesindeki Allah kelimesini dinleyip ayetin öncesinden ve sonrasında nazarlarını çevirerek sadece lâfza-i celâl ile vecde kapılıp sallanan veya Allah'ın kulları üzerindeki rahmet ve şefkatini hatırlayıp kullarının

¹⁹⁹ Zümer, 39/23.

²⁰⁰ Enfal, 8/2.

²⁰¹ Nisa, 4/11.

²⁰² Nûr, 24/23

²⁰³ Gazzalî, *İhyâü ulûmi 'd-dîn*, 2/298.

²⁰⁴ Nisa, 4/11.

miraslarını bizzat paylaştırmayı yürüttüğünü, onların hayatlarında ve ölümlerinde durumlarını düzenlediğini anlayan bir kimse gibi. Böyle bir kimse kendi kendine der ki: “Mademki bizim ölümümüzden sonra Allah Teâlâ evlâtlarımızın durumunu dikkate almıştır, bu bakımdan bizim durumumuzu da gözden kaçırmadığından şüphe etmiyoruz.” Böylece ümit verici bir hâl kendisinde belirir ve vecdini harekete geçirir. Bu vecd sadece Allah Teâlâ’nın rahmetinden, sevindiği ve müjdelendiği cihetten gelir. “Erkek için, iki kadının payı kadar vardır” ayetini dinlediği zaman kalbine erkek olduğu için erkeğin kadından üstün olduğu fikri doğar. Sonra ahiretteki faziletin ancak kendilerini dünyada ticaret ve alışverişin, Allah’ın zikrinden alıkoymadığı erkekler için sabit olduğunu anlar. Kendisini Allah’ın zikrinden meşgul eden dünya malının hakikat nazarında erkeklerden değil de kadınlardan alındığını düşünüp, kadınların dünya malından geri kalmaları ve ahiret nimetlerine müteveccih olduklarını anlar. İşte bu gibi durumlar, bazen insanın vecde kapılmasına vesile olurlar.

Sibtu’l-Marsafî’ye göre vezinli sözlerin de nefse tesiri vardır. Hatta şiiri okuyan kişi yanlışlıkla şiir okurken hata etse dinleyenin kalbi titrer, vecdi bozulur ve sözlerin uygunsuzluğu tabiatına zarar verir. Kur’an ise mahlûk olmadığı için beşerin gücü onu değiştirmeye yetmez. Yaratılmış sıfatlar, mânâsını zerre kadar kalbe ifşa etse de, onu taşıyamaz çatlar, dehşete düşer, hayret eder ve şaşırır. Güzel nağmeler mizaca uygundur ve hazlarla ilgilidir haklarla ilgili değil.²⁰⁵

7. Vefk

Uyum, uygun, münasip gibi anlamları olan vefk, harflerin tek olarak veya terkip halinde özelliklerini konu edinen hurûf ilminin bir dalıdır. Harf ile rakamların, birtakım sihrî anlamlar taşıdığı düşüncesine dayanır. Bir tabloda yer alan kare veya dikdörtgen kutucuklar içine belirli zaman ve şartlarda belli kurallarla sayılar, sayı değerindeki harfler, kelimeler ya da hepsinin beraber yazılmasıyla elde edilir. Kaynaklarda vefkin etkili olması için değişik yol ve yöntemlere yer verilir. Bunlar

²⁰⁵ Sibtu'l-Marsafî, *ez-Zücâcetü'l-bellûriyye*, 12a-12b.

harflerin, rakamların, isimlerin, günlerin sihrî özelliği, vefklerin mertebeleri, sayı ve harflerin tabiatı ve nitelikleri şeklinde özetlenebilir.²⁰⁶

Sibtu'l-Marsafî vefk konusunu detaylandırmasa da kaside bağlamında bir açıklama yapar. Sibtu'l-Marsafî'ye göre eğer mürşid-i kâmil yazı kalemiyle ya da irşad ve nasihat kalemiyle harflerin isimlerini yazsa -ki bu harfler müdâmedir/şaraptır- ya da şarabın etkisinin tafsîlâtını kendisine cin tasallut etmiş, akli gitmiş veya hevâ-i nefsi yüzünden cinnet geçirmiş kişinin alnına yazsa bu cinnet halinden ve tasallutundan onu kurtarır. Sonra akli yerine gelir ve uyanır. Eğer vuslata ermiş ârif-mürşid, esmânın tafsîlâtını ve muhabbet-i zâtiyyenin alâmetlerini mecnunun alnının bâtınına yazsa muzdarip kişi cinnetinden ve deliliğinden kurtulur.

Kasidede; “eğer ordu sancağına şarap ismi yazılmış olsa, o yazı sancak altında olan askerleri mest ederdi” beyiti geçer. Beyitteki livâdan/bayraktan maksat mürşid-i kâmil ya da mürşid-i kâmilin kalbidir. O, yüksek makamlardaki ilim ve hidayet gibidir. Kasidede geçen asker ise o mürşid-i kâmilin müridine işarettir. Eğer altında askerlerin olduğu o bayrağa müdâmeyi/şarabı yazı ile yazsa o bayrağın altına gölgelenmek için girenler dâhil herkes sekre bürünür ve muhasaranın sıkıntısından kurtulurlar.

Eğer hakiki kitap olan muhabbet-i zâtiyye şarabının ismi, mürşid-i kâmilin ruhâniyetinin alnına yazılsa, o mürşidin terbiyesi altına giren herkesi sarhoş eder ve şeytanla olan bağından kurtarır. Kendisinde tecellî zuhur etmişken yazılsa, bu tecellî kendisinden sirayet ederek terbiyesi altında olan herkesi sekr hâline sokar.²⁰⁷

8. Ahlâk

“Resûlullah (s.a.v.)’a, insanları cennete en fazla götürecek şey nedir diye sorulduğunda Resûlullah (s.a.v.): Allah’a saygı (takvâ) ve güzel ahlâktır” buyurmuştur.²⁰⁸ İslam dininin temelde en nihâi gayesi güzel ahlaktır. Ahlâk, mikro

²⁰⁶ İlyas Çelebi, "Vefk", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/605-607.

²⁰⁷ Sibtu'l-Marsafî, *ez-Zücâcetü'l-bellûriyye*, 13b.

²⁰⁸ Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd. (Mısır: Şeriketü Mektebetü ve Matbaatü Mustafa el-Bâbiyyi'l-Halebî, 1975), "el-Birrü ve's-Silati", 363

planda insanın inşasında önemli bir unsur olduğu gibi makro planda toplumsal istikrârın da esasıdır. Ahlâk, tasavvuf özelinde kemâl-i nefis için en yüksek iyiye ulaştırılması hedeflenen bir olgudur. İnsan ancak o zaman manevî hayatını düzenleyebilir. Mevlânâ da bu bağlamda ahlâkî ideallerin hızlıca hayata geçirilmesini ister. Ahlakın gereklilikleri hiç vakit kaybetmeksizin yerine getirilmelidir. Amele dönüşmeyen ahlâkî düşünceler ise insana yüküdür. Bir an önce hayata geçirilsinler ki yük olmaktan çıkıp yerlerini yeni ahlâkî ideallere açsınlar.²⁰⁹ Özetle seyr-i sülûka başlamak için beşerî ahlâkî normlarının gereklilikleri yerine getirilmeli ki ilâhî ahlâk ile ahlaklanma mümkün olabilsin.

Sibtü'l-Marsafî'nin ahlak anlayışını şekillendiren ifadelerine bakınca; iyi ahlâkın kaynağının zât-ı ilâhiye olduğunu, insanların sohbet meclislerinde bulunduğu nispette ahlâkın kemâle ereceğini ifade eder. Ayrıca güzel ahlâka erişmek isteyen kişinin fitratında, özünde güzel ahlâka istidâd sağlayacak mîzâcın olması gerektiğini savunur.

Sibtü'l-Marsafî'nin bu husustaki beyanları şu şekildedir: En mühim maksat ahlâk-ı rûhâniyyenin beşerî sapmalardan îtidâlidir. Bilin ki müdâme/şarap pişmanlık hissettiren kötü ahlâkı değiştirir. Ahlak hulkun çoğuludur ve nefsin sağlam bir parçasıdır. Ahlak iyi ve kötü fiillerin sudûrunun başlangıç noktasıdır ve mürşidin meclisine nedametle mülâzemetle sebeptir.

Bu müdâme/şarap üns çevrelerinde içildiğinde kötü sıfatlardan iyi ahlaka ulaştırır ve onunla hidayet bulunur. Her doğru yolu gösteren kemâle ermiş kişi, bununla yolu bulmuştur ancak seyr-i sülûk, sahîh bir azim ile tamamlanır. Bu da zâhir-bâtın kuvvelerin tamamına teveccüh ederek mümkün olur. Kimin şarabı içmeden önce azmi, iradesi olmazsa saygınlığı boşa düşer ve emeline ulaşamaz. Şu ayet bu hakikate delildir: “Bizim uğrumuzda cihad edenler var ya, biz onları mutlaka yollarımıza

(No. 2004); Ebû Abdillâh Muhammed İbn Mâce, *Sünen-i İbn Mâce*, thk. Şuayb el-Arnaût – vd. (Beyrut: Dârü'r-Risâleti'l-İlmiyye, 2009), "Zühd", 318 (No. 4246).

²⁰⁹ Himmet Konur, "Mevlânâ, Tasavvuf ve Ahlâk". *Mevlânâ ve İnsan -Sempozyum Bildirileri*. ed. Mehmet Şeker vd. (İzmir: TDV Yayınları, 2008), 43.

ileteceğiz.”²¹⁰ Ayetten de anlaşılacağı üzere mürid, zikir ve benzerleriyle uğraştığı için uyanıklık ve huzur umarak öylece oturmamalıdır. Bilakis diliyle zikretmesi gerektiği gibi tefekkür ile de cinnet seviyesine gelmeli, işlerini tam erkâna uygun yapmalıdır.²¹¹

Kendisinde cömertlik sıfatı bulunmayan kişi bu şaraptan içerse kendisinde cömertlik hâsıl olur, bu şarabı içmesinden önce kendisinde hilm olmayan kişide artık hilm hâsıl olur.²¹² Övülmüş-uhrevî ahlâklardan kerem, semâhet, hilm, hoşgörü, güçlüyken affedici olma, zorluklara karşı sabır ve tevâzu güzel ahlaklardandır. Hepsî kazanılabilir ancak kişinin özünde fitratında bir parça bulunmaları gerekir. Eğer Allah’ın vechi ve âhiret ona yönelik değilse, o zaman dünyalıklardan olur. Şu da varki akl-ı selim sahiplerinin ittifakıyla, bu duyguların hepsi iyidir ve faziletlidir. Eğer iyiliği ve fazileti gerektiren hususlarda ihtilafa düşülürse kişinin özünde, fitratında olan ahlak devreye girer.

Hilm, vakar halidir, acı ve eziyet verici etkenlerin olduğu zamanda sebat verir. Sabır da benzer bir duygudur. Affedicilik ise kınamayı/suçlamayı terktir. Kerem, cömertlik, semâhet ve eli açıklık duygularının anlamları ise birbirlerine yakındır. Birbirlerinden şöyle ayrılmışlardır; kerem, infak edince nefsi hoş eder bu aynı zamanda birinin kölesi olmanın zıddı olan özgürlük olarak da isimlendirilir. Semâhet başkalarına nazaran nefsinin hoş olması karşısında kişinin hak ettiği şeye yönelmesidir yakınmanın zıddıdır. Sehâ/cömertlik kolayca infak etmek, mal biriktirmekten kaçınmaktır ve bu eli açıklıktır. Bütün güzel ahlakların tamamlayıcısı ise itidal sahibi olmaktır. Kim bu müdâmeden/şaraptan bir şey alırsa ahlâk faziletlerine sahip olur.²¹³

Şarih, güzel ahlâka götüren tüm hasletleri müdâmeye ircâ ederek insanın ancak müdâme ile yüce ahlâka ulaşabileceğini söylemektedir. Bunun yanında Sibtu’l-Marsafî’nin işaret ettiği bir nokta da kişinin fitratının buna müsait olmasıdır. Şarihe

²¹⁰ Ankebût, 29/69.

²¹¹ Sibtu’l-Marsafî, *ez-Zücâcetü’l-bellûriyye*, 14a.

²¹² Sibtu’l-Marsafî, *ez-Zücâcetü’l-bellûriyye*, 14b.

²¹³ Sibtu’l-Marsafî, *ez-Zücâcetü’l-bellûriyye*, 15a.

göre “Elest Bezmi”nde sorulan soraya “belâ” cevabı vermeyenler bu müdâmeden, dolayısıyla ahlâk faziletlerinden yoksun kalacaklardır.

Sibtu'l-Marsafî insanın ulaşabileceği en yüce makamdan, insanın temelde sahip olabileceği tüm hasletlere kadar her şeyin müdâme ile mükemmel olabileceğini söylemektedir. İnsanın maddi-manevi hastalıkları müdâme ile iyileşir. İnsan müdâme ile yüce ahlâka erişir, bu müdâmeyi sürekli zikir ile canlı tutar. Zikrin devamı ile kişi, ledünnî ilimlere ve sırlara mazhâr olur. Kendisine mânâ kapılarının açılmasıyla ruhânî bir hayat yaşamaya başlar. Duyduğu her koku, zevk ve ses ona müdâmenin aslını, zât-ı ilâhiyeyi hatırlatır. Yaşadığı bu hâller ile kendinden geçer, tevhid mertebelerini müşâhede eder ve bu müdâmenin lezzeti ile ilâhî aşkla dolar. Yani her şey bir şeyden neş'et eder, bir şeyle mükemmel olur ve her şey bire dönecektir.

SONUÇ

Tasavvuf tarihi açısından bakıldığında yaşanan idam, sürgün vb. hâdiseler, gizlenmesi gereken hâllerin ve sırların açığa çıkarılması ile yaşanmıştır. Tasavvuf özelinde vahdet-i vücudun her ne kadar akla yaklaştırılması için bazı tarif ve izâhâtları yapılmış olsa da bu bir zevk ve hâl meselesidir. Dolayısıyla bu hususta objektif bir kabulün olması sözkonusu değildir. Bu nedenle hakikat ehli, yaşadıkları özel durumları ifade etmek için remizler kullanmış ve yalnızca ehlinin anlayabileceği sözcükler ile insanları idrak edemeyecekleri şeylerden uzak tutmuşlardır.

Tasavvufta her meşrep, esasında Hz. Muhammed (s.a.v.)’den neş’et eder. Bu meşreplerden biri olan Şâzeliyye, ilk olarak Kuzey Afrika bölgesinde hâkim olmuştur. Sibtu’l-Marsafî de hicrî 966 yılına kadar Mısır ve Hicaz’da bulunmuş bir Şâzelî şeyhidir. Yetmiş aşkın eserinden çoğunu tasavvuf alanında vermiş olan Sibtu’l-Marsafî ve takipçilerinin, sıkça nazarî tasavvuf konularıyla hemhâl olduğunu söylemek mümkündür. Bu hem eserlerin ihtivâ ettiği konulardan hem de eser mâliklerinin eserlere yazmış olduğu zevâid kayıtlarından yola çıkarak anlaşılmaktadır.

Çalışmamızın konusu olan *ez-Zücâcetü'l-bellûriyye*, Sibtu’l-Marsafî’nin ilâhî aşk ve vahdet-i vücud konularının hâkim olduğu bir eseridir. *ez-Zücâcetü'l-bellûriyye*, *Kaside-i Hamriyye*’nin ihtivâ ettiği konular doğrultusunda tasavvufî meseleleri ele almıştır. Müellif bu eserinde müdâmeyi/şarabı merkeze yerleştirerek ele aldığı tüm meseleleri o merkez etrafında değerlendirmiştir. Eserde yer yer ayet ve hadisler kullanılmıştır. Klasik tasavvuf kaynaklarına aşinalığı olan kişiler şerhi okuduğunda, şarihin birçok yerde selefinden istifade ettiğini fark edebilir. Bunun dışında ismen atıf yaptığı Cüneyd-i Bağdâdî, Kuşeyrî ve Gazzalî vardır. Ayrıca yer yer şiirlere de müracaat eden şârih, İbnü’l-Fârız’ın eserini şerh etmesi nedeniyle daha çok İbnü’l-Fârız’ın şiirlerinden iktibaslar yapmıştır.

Şerhin muhtevası başlığında ifade ettiğimiz gibi *Hamriyye Kasidesi* esasında 41 beyittir ancak Sibtu’l-Marsafî 33 beytini şerh etmiştir. Şerh esnasında bazı beyitlerin yorumunu çok kısa verirken bazı beyitleri yorumlaması 2-3 varak kadar sürmüştür. Ancak bu yorumlar çoğu zaman kasideden kopuk, konunun kendi detaylarıyla ilgili bilgileri içermektedir. Eserin başında bir sabah namazı sonrası zikir

meclisi akabinde kalbe gelen bir vârid ile bu şerhi yazmaya başladığını söyler. Bu vâritten maksat şerhin içeriği değil, kaleme alınması hususunda bir vârid olduğu söylenebilir. Zira bazı konuların izahında kaynaklara başvurulduğu dikkat çekmektedir.

Şârih kaside bağlamında değindiği vahdet-i vücud meselelerinden tecellî ve tevhid konularını İbnü'l-Arabî'nin fikirleri ile neredeyse birebir aynı doğrultuda ele almıştır. Tecellî taksiminde, ilmî-gaybî tecellî ve şühûdî-vücûdî tecellî ayırımına bakıldığında şârihin meseleyi hem ele alırken hem de izah ederken İbnü'l-Arabî'nin düşünceleri ile aynı minvalde olduğu görülmektedir. Şârihin aynı yaklaşımı tevhid bahsi için de geçerlidir ancak ayn-ı sâbiteyi İbnü'l-Arabî'nin tanımı ile ele alırken bu hakikati “hazret-i ilim” makamı olarak isimlendirmektedir. Kesret ve ittihad bahsinde ise varlık mertebelerine atfen tedricî bir varoluşu tarif eden şârih, tasavvufun klasik vahdet-kesret tarifinden farklı bir tanım ortaya koymamıştır. Ancak farklı olarak, şahadet âlemine gelmeden evvel insanın muhabbet tecellisi ile elest bezminde yaratıldığını söylerken burayı “âlem-i zür” olarak isimlendirir. Bu isimlendirmeyi de A'râf sûresi 172. ayette geçen “zürriyet” ibaresinden yola çıkarak yapar.

Muhabbetullah ile ilgili kavramlardan olan aşk meselesini ele alırken çoğunlukla tasavvuf tarihindeki klasik tanımlamaları yapar. Hakiki aşka giden yolun mecazî aşktan geçtiğini söyler. Bu konuda farklı olarak “insanın fitratında, elest bezminde verdiği cevaba göre bir istidadının olmasından” söz eder. Yani âlem-i zürde sorulan soruya “elbette/evet” cevabını verenlerin hakiki aşka ulaşabileceğini ifade eder. Ahlâk konusunda da benzer bir yaklaşım sergileyen şârih yine elest bezminde verilen cevap doğrultusunda insanların güzel ahlâklı olabileceğini söyler. Bu yaklaşımı ile “insanların islâm fitratı üzere doğmaları” düşüncesinden farklı olarak âlem-i zürde verdikleri cevap doğrultusunda bir hayat yaşayabileceklerini ve ancak “elbette/evet” cevabını verenlerin güzel ahlâka istidâdı olabileceğini iddia eder.

Sekr konusunu izah ederken, Kuşeyrî'nin sekr ve gaybet izahı ile neredeyse aynı tanımlamayı yaparak iki kavramı birlikte açıklar. Fenâ bahsinde, âşıktaki yalnızca fenâ makamı belirmesi ve üstün gelmesi ile âşığın kendisi ile sevgilisi arasındaki zıtlık ve ayrım hükmünün açığa çıkmasından bahseder. Bu izah ile fenâdan bekâya doğru

bir gidişî tarif eder ki bu tarif tasavvuf literatüründeki tanımlamadan çokta farklı değildir.

Şârih kasidenin bağlamı gereği seyr u sülûk ve marifete taalluk eden kavramların az bir kısmına değinir. Zikir kavramını müdame/şarap ekseninde izah eder ve özü hakikat-i zâtiyye olan müdameden muradın, lâ ilâhe illallah zikri olduğunu söyler. Bu nedenle seyre başlayacak sâlike ilk olarak lâ ilâhe illallah zikrinin telkin edildiğini ifade eder. Müdameden maksadın lâ ilâhe illallah zikri olduğu yorumu diğer *Hamriyye* şârihlerinde de görülmektedir.

Bilgi edinme yolu olarak ilim ve şu'ûr açıklamalarıyla şârih, deneyci ve sezgici yöntemlerden sezgici yöntemin daha üstün bir bilgi edinme yolu olduğunu anlatır. Daha sonra sezgi yönteminden de öte insanın doğrudan Hak'ta fânî olmasıyla gerçek saadete erebileceğini söyler. Ardından bilgi konusuyla bağlantılı olarak hayat meselesine geçer. İnsanın ancak bilgi ile canlı sayılabileceğini ve mefhumu muhalifi olarak da cehalet ile ölü sayılacağını söyler. Aynı söylem tarzı şârihten önce yaşamış olan Mâverdî'de (ö. 450/1058) görülmektedir. Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve 'd-dîn* adlı eserinde “İlim, canlıya hayat veren hayydır, cehâlet ise canlının ölümüne neden olan mevttir.” der.

Zevk konusuna gelince özgün bir yaklaşım ortaya koyarak mânen yaşanan bu hâlin, madden hasta olan kişilere şifa olacağını söyler. Bu çerçevede zevke erişen kişi kötürüm, ayağa kalkamıyor olsa bu kişinin ayağa kalkacağını, dilsizin zevki yaşamasıyla, fasih, belîğ bir şekilde hikmet ve marifet konuşacağını söyler. Aynı yaklaşımı koku hususunda da gösteren şârih, özü hakikat-i zâtiyye olan müdamenin kokusu alındığında mânen kalp dünyasının ıslah olmasının yanında, o kişi gerçek anlamda koku alamayan bir kişi olsa koku duymaya başlayacağını ifade eder. Vefk hususunda da benzer bir yaklaşımla tasallut altında kişilerin şifa bulacağını anlatır.

Semâ meselesi şerhin en tafsilatlı ele alınan konusu olup neredeyse tamamı Gazzalî'nin semâ hakkındaki görüşlerini ihtiva etmektedir. Bu meselede Gazzalî'den farklı olarak semânın âzâlardaki etkilerine değinir. Semâ esnasında kişilerde farklılıkların görüleceğini söyler ve eğer elde vâkî olursa alkış, ayakta vâkî olursa raks,

kalpte vâkî olursa ağlama, ruhta vâkî olursa çılgılık atma, kalbin derinliklerindeki/süveydadaki sırda vâkî olursa baygınlık hâlinin ortaya çıkacağını ifade eder.

ez-Zücâcetü'l-bellûriyye'nin *Hamriyye Kasidesi*'ne yapılan şerhler arasında altıncı şerh olduğu bilinmektedir. Arapça, Türkçe ve Farsça olarak yapılan yirminin üzerinde şerh olduğu düşünüldüğünde henüz ilklerden sayılabilecek olan bu şerh bugüne dek gün yüzüne çıkmamıştır. *ez-Zücâcetü'l-bellûriyye*'nin erişebildiğimiz 4 nüshasının dışında tespit edebildiğimiz 12 nüshasının daha olması bu eserden belli bir dönem çokça istifade edildiğini göstermektedir.

Sonuç itibariyle Sibtu'l-Marsafî'nin *ez-Zücâcetü'l-bellûriyye* adlı eserde, varlık, muhabbetullah, seyr u sülûk ve marifetle ilgili kavramları, ayet, hadis ve ilk dönem tasavvuf eserlerinden istifade ederek izah ettiğini söyleyebiliriz. Anlatım esnasında remizli ifadelerle başvurarak meseleleri akla yaklaştırmaktadır. Hacim olarak küçük olan bu eser muhteva açısından islami ilimler nezdinde en ihtilaflı konulardan olan varlık, aşk, sekr ve semâ gibi meseleleri anlatmaktadır.

KAYNAKÇA

- Abdel-Maksoud, Belal. *İbnü'l-Fariz ve İsmail Ankaravi'nin Kaside-i Hamriyye Şerhi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2000.
- Âhî, Benli Hasan. *Dîvan*. ed. Mustafa S. Kaçalın. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1996.
- Aristoteles. *Metafizik*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Divan Kitap Yayınları, 2019.
- Aynî, Mehmed Ali, *İslâm Tasavvuf Tarihi*, İstanbul: Akabe Yayınları, 1985.
- Bağdadî, Cüneyd. *es-Sirru fî enfâsi's-sûfiyye*. thk. Abdulbari Muhammed Davud. Kahire: Dârü Cevâmî'i'l-Kelim, 2005.
- Bağdatlı, İsmail Paşa. *Hediyetü'l-ârifîn*. İstanbul: Dârü'l-İhyai't-Turâsi'l-Arabî, 1951.
- Bahî, Muhammad Ahmad Muhammad. *et-Tasavvuf inde Zeyne'l-Âbidîn el-Ğamrî el-marûf bi-Sibtü'l-Marsafî bade: 968 hicriyye*. Kahire: Kahire Üniversitesi, Külliyyetü Dârü'l-Ulûm, Yüksek Lisans, 2020.
- Baltacı, Halil. "Aşkın Kazandığı Tasavvufi Muhteva: Ahmed Gazzâlî, Baklî ve Irâkî Çizgisi". *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 34/2 (2014), 23–44.
- Bekiryazıcı, Eyüp. "Burhân'dan Keşf'e Yöneliş ya da Sühr-everdî'de Bilginin Kaynağı Problemi". *EKEV Akademi Dergisi* 38/13 (2009), 103–114.
- Bilgin, Orhan. "Yazma". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 43/369-373. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Bozkurt, Nebi. "Koku". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 26/150-151. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *Sahîhü'l-Buhârî*. nşr. Muhammed Züheyr en-Nâser. Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 2001.
- Bûrînî, Bedreddin Hasan b. Muhammad – Nâblûsî, Abdulğani b. İsmâil. *Şerhu Dîvânî'i-bni'l-Fârız*. ed. Muhammed Abdulkерim Nemrî. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003/1424.

- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Anka Yayınları, 2. Basım, 2004.
- Cevzî, İbn Kayyım. *Medâricü's-sâlikîn*. thk. Abdulgani Muhammed Ali el-Fâsî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- Ceyhan, Semih. "Semâ". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 36/455-457. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Ceyhan, Semih. "Tecellî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 40/241-243. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Cihan, Ahmed Kamil. "İbni Rüşd'de Bilginin Kaynağı". *İbni Rüşd Kongresi Tebliğleri*. 105-113. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü, 1993.
- Cizîrî, Melayê. *Dîvân*. T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü Bilimin ve Felsefenin Doğulu Öncüler Dizisi 1st ed. ed. Osman Tunç vd. 7/229, [227] pages. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1. Basım, 2012.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Kitâbu't-Târîfât*. trc. Arif Erkan. İstanbul: Bahar Yayınları, 1. Basım, 1997.
- Çelebi, İlyas. "Vefk", *TDV İslâm Ansiklopedisi* 42/605-607. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Çelebi, Kâtip. *Keşfü'z-Zünûn*. Beyrut: Darü'l-İhyâi't-Tûrâsi'l-Arabi, 1941.
- Demirci, Mehmet. "Hazret". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 17/146-147. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Dernîka, Muhammed Ahmed. *Mu'cemü a'lâmü şuarâi'l-medhi'n-nebevî*. Lübnan: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 1994/1414.
- Devellioğlu, Ferit – Güneyçal, Aydın Sami. *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lugat Eski ve Yeni Harflerle* 30. baskı (2013). ed. Mustafa Çiçekler. 1/. Ankara: Aydın Kitabevi Yayınları, 30. Basım, 2013.

- Doru, M. Nesim. “Mevlânâ Celaleddîn Rûmî ve Melâyê Cizîrî’nin Düşüncesinde Varlığın Kaynağı ve Varoluşun Sırrı Olarak Aşk”. *Mukaddime: Mardin Artuklu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 7/1 (2016).
- Duman, N. Zeki. “Nur Suresi’nin 35. Ayetinin Tefsir ve Te’vili Bağlamında Allah’ın İnsana Dört Hidayeti: Fitri Din, Akıl, Peygamber ve Kitap”. *Usûl: İslâm Araştırmaları* 3/3 (2005), 7–42.
- Durusoy, Ali. "Kesret". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 25/310-311. Ankara: TDV Yayınları, 2022.
- Ebî Hüzâm, Enver Fuâd. *Mu'cemü'l-mustalahâtî's-sûfiyye*. thk. George Metry Abdulmesîh. Beyrut: Mektebetü Lübnân en-Nâşirûn, 1993.
- Erdem, Hüsameddin. *İlkçağ Felsefesi Tarihi*. Konya: Hü-Er Yayınları, 2014.
- Eren, Abdullah. “Klasik Türk Şiirinde Tasavvufî Açıdan Tûr-i Sînâ”. *RumeliDE Uluslararası Hakemli Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi Özel Sayı* (2018), 197–210.
- Erginli, Zafer vd. *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. ed. Zafer Erginli. İstanbul: Kalem Yayınevi, 2006.
- Ertuğrul, İsmail Fenni, *Vahdet-i Vücut ve İbnü'l-Arabî*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2020.
- Fârâbî. *el-Medînetü'l-fâzıla*. ed. Nafiz Danışman. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2001.
- Fâsî, Takıyyüddin. *el-İkdü's-semîn fî târîhi'l-beledi'l-emîn*. thk. Muhammad Abdulkadir Atâ. 5/. 7 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- Gazzalî, Ebû Hâmid Muhammed. *İhyâü ulûmi'd-dîn*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Mârifet, 1986.
- Gazzî, Necmeddîn. *el-Kevâkibü's-sâira fî terâcimi a'yâni'l-mi'ete'l-âşira*. thk. Halil Mansur. 3 Cilt. Lübnan: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.

- Güçlü, Betül. *Sadreddin Konevî'ye Nispet Edilen Mevâridü Zevî'l-İhtisâs ilâ Mekâsıdı Sûreti'l-İhlâs Adlı Eserin Tahkik ve Tahlili*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2009.
- Güçlü, Betül. “Mevlâna’nın Eserlerinde “Yûsuf’un Gömleğinin Kokusu””. *marife dini araştırmalar dergisi* 13/3 (2013), 151–167.
- Güçlü, Betül. *Molla Fenârî'nin Bilgi ve Varlık Anlayışı*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2014.
- Gürer, Dilaver. “Osmanlılar'da Sema, Devran, Raks Tartışmaları ve İki Şeyhülislam Risalesi”. *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 26/2 (2010), 1–23.
- Hallâc, Hüseyin b. Mansûr. *Dîvânü'l-Hallâc*. thk. Muhammed Basel Uyûn es-Sevd. Beyrut: Dârül-Kütübü'l-İlmiyye, 2002.
- Hallac-ı Mansur. *Tavasın*. ed. Yaşar Güneç. İstanbul: Yaba Yayınları, 2001.
- Hamavî, Yâkût. *Mu'cemü'l-buldân*. 7 Cilt. Lübnan: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1990.
- Hanbelî, İbnü'l-İmâd. *Şezerâtü'z-zeheb fî ahhâri min zeheb*. thk. Mahmud el-Arnâvut. Beyrut: Dâr İbni Kesir, 2006.
- Herevî, Hâce Abdullah. *Menâzilü's-sâirîn*. trc. Abdurrezzak Tek. İstanbul: Nizamiye Akademi, 2019.
- Herkûşî, Ebû Sa'd. *Tehzîbu'l-esrâr fî usûli't-tasavvufi*. thk. İmam Seyyid Muhammed Ali. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2007.
- Hilmi, Muḥammad Mustafa. *İbnü'l-Fârız ve'l-hubbu'l-ilâhî*. Mısır: Vekâlatü's-Sahâfeti'l-Arabiyye (Nâşirûn), 2020.
<http://worldcatlibraries.org/wcpa/oclc/1184003932>
- Homerin, Th. Emil. *Passion before me, my fate behind Ibn al-Farid and the poetry of recollection*. Albany: State University of New York Press, 2011.
<http://site.ebrary.com/lib/alltitles/docDetail.action?docID=10574167>
- Hucvîrî, Ebu'l-Hasan. *el-Keşfü'l-mahcûb*. thk. Ahmed Abdurrahim es-Sayeh – Tevfik Ali Vehbe. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2007.

- İbn Arabî, Muhyiddîn. *Füsûsü'l-hikem*. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1946.
- İbn Arabî, Muhyiddîn. *Fütûhât-ı Mekkiyye*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007.
- İbn Hallikân. *Vefâyâtü'l-a'yân*. thk. İhsan Abbas. 3/. 7 Cilt. Beyrut: Dâr Sader, 1900.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed. *Sünen-i İbn Mâce*. thk. Şuayb el-Arnaût – vd. Beyrut: Dârü'r-Risâleti'l-İlmiyye, 2009.
- İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*. 18 Cilt. Kum: Neşrü Edebi'l-Havza, 3. Basım, 1984.
- İbn Sîna. *İbn Sina Risaleleri 3 : Aşkın mahiyeti hakkında risale = Risale Fi mahiyet-ül aşk*. çev. Ahmet Ateş. İstanbul: İbrahim Horoz Basımevi, 1953.
- İbn Türke, Saînüddin. *Şerhu Füsûsi'l-hikem*. thk. Muhsin Bidarfar. Kum: İntişârât Bîdâr, 1957.
- İmâm Ahmed b. Hanbel. *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. thk. Şuayb el-Arnaût vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- İnce, Muhammet. *İbnü'l-Fârız'ın Hamriyye Kasidesinin Arapça, Farsça ve Türkçe Şerhleri*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2018.
- Kara, Mustafa. "Fenâ". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 12/333-335. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Kardaş, Sedat. *Meyhane Kitabı*. ed. Emine Gürsoy Naskali. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2019.
- Kartal, Abdullah. "Sekk". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 36/334-335. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Kâşânî, İzzettin Mahmûd. *Tasavvufun Ana Esasları, Misbâhu'l-Hidâye ve Miftâhu'l-Kifâye*. çev. Hakkı Uygur. İstanbul: Kurtuba Kitap, 2010.
- Katz, Jonathan Glustrom. *Dreams, Sufism, and sainthood The visionary career of Muhammad al-Zawâwî: Dreams, Sufism, and sainthood*. Leiden, New York: E.J. Brill, 1996.
- <https://ebookcentral.proquest.com/lib/kxp/detail.action?docID=5845203>

- Kayserî, Davûd-ı. *Tasavvuf İlmine Giriş, Risaletün fi ilmi't-tasavvuf ve şerhu te'vilati Besmele*. çev. Mehmet Bedirhan. İstanbul: Nefes Yayınları, 2013.
- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemü'l-müellifin*. Beyrut: Mektebetü'l-Mesnâ, 1957.
- Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemü'l-mü'ellifin*. 15 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Mesnâ, 1985/1476.
- Kelâbâzî, Ebûbekir. *et-Taarruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf*. thk. Ahmed Şemseddin. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.
- Kinnûcî, Muhammed Sıddîk Hân. *et-Tâcü'l-mükellel min cevâhiri meâseri't-tarâzi'l-âher ve'l-evvel*. Katar: Vizâretü'l-Evkâfi ve's-Şu'ûni'l-İslâmiyye, 2007/1428.
- Konur, Himmet. *Kemal Paşa-zade'nin Kaside-i Hamriyye şerhi: (edisyon kritik ve tahlil)*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 1992.
- Konur, Himmet. "Mevlânâ, Tasavvuf ve Ahlâk". *Mevlânâ ve İnsan -Sempozyum Bildirileri*. ed. Mehmet Şeker vd. 33-44. İzmir: TDV Yayınları, 2008.
- Kuşeyrî. *Tasavvuf'un İlkeleri*. çev. Tahsin Yazıcı. İstanbul: Kervan Kitapçılık, 1978.
- Kuşeyrî, Abdulkerîm. *er-Risâletü'l-Kuşeyrî*. thk. Abdulhalim Mahmud – Mahmud İbn Şerif. Kum: İntişârât Bîdâr, 1953.
- MacGuckin, William – de Slane, Baron. *Catalogue des Manuscrits Arabes*. USA, 2012.
- Macit, Muhsin. *Nedîm Dîvanı*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1997.
- Marsafî, Ali b. Halîl. *el-Kevkebü's-şâhiki'l-muhlis min menheciyyi's-sâlik*.
- Melîcî, Ebü'l-Üns Muhammed. *Menâkibü'l-kutbi'r-Rabbânî*. Lübnan: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012.
- Mısırî, Niyazi-i Muhammed. *İrfan Sofraları*. trc. Süleyman Ateş. Ankara: Emel Matbaası, 1971.
- Münâvî, Abdurraûf. *Feyzü'l-kadîr*. thk. Ahmad Abdussalam. 6 Cilt. Lübnan: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.

- Müslim, Ebü'l-Hüseyn b. el-Haccâc. *Sahîhu Müslim*. ed. Abulfuâd Abdülbâkî. Beyrut: Dâru İhyâü't-Türâsi'l-Arabî, 1955.
- Öngören, Reşat. "Zikir". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 44/409-412. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Öteleş, Zeliha. *Abdülganî en-Nâblusî Şerhi Bağlamında İbnü'l-Fârız'ın Kasîde-i Tâiyye'sinde Seyr u Sülûk*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2014.
- Özel, Ahmet Murat. "Şâzelî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 38/385-387. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Özel, Ahmet Murat. "Şâzeliyye". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 38/387-390. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Pertsch, Wilhelm. *Die Orientalischen Handschriften der Herzoglichen Bibliothek zu Gotha. 3,1, Die arabischen Handschriften*. Viyana: k.k. Hof- und Staatsdruckerei, 1878. <https://www.digitale-sammlungen.de/en/details/bsb11357504>
- Râzî, Ebu Zekeriyâ Yahya b. Muâz. *Cevâhirü't-tasavvuf*. thk. Saîd Harûn Âşûr. Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, 2002.
- Remzî, Doktor Hüseyin. *Lügât-i Remzî*. ed. Ali Birinci. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2018.
- Rinn, Louis. *Marabouts et Khouan*. ed. Alger. Paris: Imprimeur-Libraire De Le'Academie, 1884.
- Sâdullah, Ebu'l-Kâsım. *Târihü'l-Cezâiri's-sekâfi*. Beyrut: Darü'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1998.
- Sakar Ekrem, *Abdülmecid b. Nasuh Tosyevî Ve Matlab-ı A'lâ Adlı Esma-i Hüсна Şerhi*, İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Sâmî, Şemseddin. *Kâmûs-i Türkî*. ed. Ahmet Cevdet. İstanbul: İkdâm Matbaası, Dersaadet, 1896.
- Saraç, A. Yekta. "Tasavvuf Edebiyatında İçki Kavramına Giriş Ve Yunus Emre Örneği". *İlmî Araştırmalar* 10 (2000), 135–154.

- Serrâc et-Tûsî, Ebû Nasr. *el-Lûma' fî't-tasavvuf*. thk. Reynold A. Nicholson. Leiden: BRILL, 1914.
- Shafi, Saadoon Ismail. "Levels of Creativity in Memia Ibn Al-Fardh". *Journal of Al-Frahedis Arts* 11/38 | First Part (2019). <https://www.iasj.net/iasj/article/166424>
- Sibtu'l-Marsafi, Zeynelâbidin Muhammed b. Muhammed. *İsfâru's-sabah şerh dâiyü'l-felâh*.
- Sibtu'l-Marsafi, Zeynelâbidin Muhammed b. Muhammed. *ez-Zücâcetü'l-bellûriyye fî şerhi'l-kasîdeti'l-hamriyye*. Kahire, 959.
- Sibtu'l-Marsafi, Zeynelâbidin Muhammed b. Muhammed. *el-Celvetu fî beyânî aksâmi'l-keşfi'l-uzle ve'l-halve*. KSA.
- Sibtu'l-Marsafi, Zeynelâbidin Muhammed b. Muhammed. *el-Fethü'l-Mekkiyyi'l-fâiz şerhu yâiyyeti İbni'l-Fârız*. UAE.
- Sibtu'l-Marsafi, Zeynelâbidin Muhammed b. Muhammed. *ez-Zücâcetü'l-bellûriyye fî şerhi'l-kasîdeti'l-hamriyye*. Leipzig, 959.
- Sibtu'l-Marsafi, Zeynelâbidin Muhammed b. Muhammed. *Dâiyü'l-felâh ilâ subuli'n-necâh*. thk. Muhammed Abbas Hilmi. Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- Sibtu'l-Marsafi, Zeynelâbidin Muhammed b. Muhammed. *el-Behcetü'l-ünsiyye fî'l-firâseti'l-insaniyye*. thk. Muhammed Yasir b. Muhammed Cemil Zekkûr. Lübnan: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2018.
- Sirriyeh, Elizabeth. *Dreams & Visions In The World Of Islam: A History Of Muslim Dreaming And Foreknowing*. London: Tauris Academic Studies, 2015.
- Sunar, Cavit. *Ana Hatlariyle İslâm Tasavvufu Tarihi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, 1978.
- Sühreverdî, Şehâbeddin Ebû Hafs. *Avârifü'l-maârif*. thk. Ahmed Abdurrahim es-Sâih – Tevfik Ali Vehba. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2006.
- Şa'rânî, Ebû'l-Mevâhib Abdülvehhâb. *el-Cevherü'l-masûn ve sirrü'l-markûm*. thk. Şerif Mustafa el-Hanefî. Kahire: Dâr Cevamîi'l-Kelim, 2009.

- Şa'rânî, Ebü'l-Mevâhib Abdülvehhâb. *el-Envârü'l-kudsiyye fî mârifeti kavâidi's-sûfiyye*. thk. Tahâ Abdulbaki Sürûr. Lübnan: Mektebetü'l-Maârif, 1988.
- Şa'rânî, Ebü'l-Mevâhib Abdülvehhâb. *Levâkiü'l-envârî'l-kudsiyye fî beyâni ahdi'l-Muhammediyye*. thk. Muhammed Abdusselam İbrahim. Lübnan: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005.
- Şa'rânî, Ebü'l-Mevâhib Abdülvehhâb. *Red'ü'l-fukara an da've'l-velayetü'l-kübrâ*. thk. Dr. Abdulbari Muhammed Davud. Kahire: Dârü Cevamî'i'l-Kelim, 2005.
- Tâhirü'l-Mevlevî. *Şerh-i Mesnevî*. İstanbul: Selam Yayınları, 1963.
- Taylan, Necip. "Bilgi". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 6/157-161. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *Sünenü't-Tirmizî*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd. Mısır: Şeriketü Mektebetü ve Matbaatü Mustafa el-Bâbiyyî'l-Halebî, 1975.
- Trimingham, J. Spencer. *The Sufi Orders in Islam*. New York: Oxford University Press, 1998.
- Uludağ, Süleyman. "Ahadiyyet". *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 1/484. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Uludağ, Süleyman. "Aşk". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 4/11-17. İstanbul:TDV Yayınları, 1991.
- Uludağ, Süleyman. "A'yân-ı Sâbite". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 4/198-199. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Uludağ, Süleyman. "Hayat". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 17/12. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Uludağ, Süleyman. "İbnü'l-Fârız". *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 21/40-43. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Ulupınar, Hamide. *Ebû Medyen El-Mağribî: Hayatı, Eserleri, Tasavvufî Görüşleri ve Medyeniyye Tarîkatı*. İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2013.
- Yılmaz, Hasan Kamil. *İslam Tasavvufu*. İstanbul: Altınoluk, 1996.

Zehebî, Şemsuddîn. *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnaût. 22/. 25 Cilt.

Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985/1405.

Ziriklî, Hayreddin. *el-A'lâm*. Lübnan: Dârü'l-İlmi li'l-Meleyin, 2002.



EKLER

- I. EZ-ZÜCACETÜ'L-BELLÛRİYYE (TAHKİK)
- II. SİBTU'L-MARSAFİ'NİN TARİKAT SİLSİLESİ
- III. YAZMA NÜSHALARDAN ÖRNEKLER



I. EZ-ZÜCACETÜ'L-BELLÛRİYYE (TAHKİK)



[اظ] بسم الله الرحمن الرحيم²¹⁴ رب يسر يا كريم²¹⁵

الحمد لله الذي سقى أوليائه من شراب محبته الرحيق المختوم. فاساغ²¹⁶ في²¹⁷ نفوسهم لذادة سكرة على وفاق ما لهم في علمه القديم مختوم. فسكروا به ثم شكروا له على منحهم هذا المقسوم. فمن ثم رتعوا في رياض جنان²¹⁸ حضرات القرب²¹⁹ من الحي القيوم واشهد المانح²²⁰ اللطيف وواهب المعارف بالوحدة المطلقة المنزهة عن حجب العيوب²²¹ والغيوم ولمحمد صلى الله عليه وسلم بالرسالة العامة الممدد²²² بقوت القلوب المذهب الهموم والغموم الممتزجة خمرة محبته بالحكم ولطائف المنن وعوارف المعارف والسر المكتوم ذي المنظر الابهى²²³ والقلب²²⁴ الاسنى²²⁵ والسر الذي تسرى²²⁶ منه اليه والينا منه جميع العلوم صلى الله عليه وعلى اله واصحابه الذين هم للاقتدا بدور وللاقتدا نجوم وسلم تسليما كثيرا²²⁷ وبعد فهذا ما دعت إليه حاجة الطالبين لفهم بعض معاني²²⁸ الخمرية الميمية²²⁹ نظم وارد الاستاذ العارف بالله تعالى ابي حفص عمر بن الفارض قدس الله روحه من شرح مزج لطائف فتح الله²³⁰ به علي لسان وارد الشارح هو²³¹ الفقير محمد زين العابدين²³² بن محمد الغمري سبط المرصفي الشافعي الاشعري عقيدة المديني طريقه الشاذلي حقيقة يتم مفاده ويبين بعض ما لعله اراده وان كان تم²³³ على هذا القدر زياده فجدير ان اسرار التحقيق

²¹⁴ ف ط + وبه نستعين.

²¹⁵ ف ط - رب يسر يا كريم.

²¹⁶ ق ط: واساغ.

²¹⁷ ق - في.

²¹⁸ ق - جنان.

²¹⁹ ق: القدس.

²²⁰ ف: المساغ.

²²¹ ق ف: الغيوب.

²²² ط: الممد.

²²³ ف: الالهى.

²²⁴ ق: القلب.

²²⁵ ف: القدسى.

²²⁶ ف: منه يسرى.

²²⁷ ف - وسلم تسليما كثيرا، ط - كثيرا.

²²⁸ ق + القصيدة.

²²⁹ ط: التي عدة ابياتها ثلاثة وثلاثون بيتا من بحر الطويل نظم.

²³⁰ ط: تعالى.

²³¹ ق ف: وهو.

²³² ق ف ط - زين العابدين.

²³³ ق ط: ثم.

جواهر كنوز²³⁴ تدخر وفرايد فوايد التحقيق نفائس ينبغي ان لا تظهر في قوالب²³⁵ الصيغ اذا²³⁶ هي تسطر²³⁷ بطريق التصريح بل برموز التلويح عما معناه عندهم تقرر ومن المعلوم ان افشا سر الربوبية كفر كما شاع عندهم واشتهرو في الحديث الشريف²³⁸ عن سيد البشر انه²³⁹ صلى الله عليه وسلم قال لا تتحدثوا [٢و] الناس بما لم تصله عقولهم اتحبون ان يكذب الله ورسوله²⁴⁰ ويكفيك هذا الخبر وقيل في المعنى *يا رب جواهر علم لو ابوح به * لقل لي انت ممن يعبد الوثنا * ولا استباح رجال اخرون²⁴¹ دمي * يرون القبح²⁴² ما ياتونه حسنا * روح معنى هذا الشرح مع صورة لفظه قد سلما من التكلف²⁴³ وشموس اسرار²⁴⁴ حقايقه بازغات لأهل التصوف لا لاهل الانتقاد والتعنت والتسوف علي اني لم اقف له علي مثال ولم اقف²⁴⁵ من²⁴⁶ نسج مثله علي منوال وذلك وارد ورد علي بعد صلاة صبح²⁴⁷ يوم جمعة عقب مجلس الذكر الالهي فضلا من الله ويرا وقد تم²⁴⁸ به²⁴⁹ ما يربوا عن²⁵⁰ خمسين²⁵¹ مؤلفا نظما²⁵² ونثرا مبسوطا ومختصرا متنا وشرحا²⁵³ وسفرا واما بنعمت ربك فحدث²⁵⁴ ولا حرج حيث لا مرا ولين شكرتم لازيدنكم²⁵⁵ نعم لا تحصي

²³⁴ ف + كنوزته.

²³⁵ ف: قلب.

²³⁶ ط: اذ.

²³⁷ ق: قطر.

²³⁸ ق - الشريف.

²³⁹ ق - انه.

²⁴⁰ صحيح البخاري، "العلم"، ١٢٧/٣٤.

²⁴¹ ط: مسلمون.

²⁴² ط: اقبح.

²⁴³ ف: التكليف.

²⁴⁴ ط - اسرار.

²⁴⁵ ق: ار.

²⁴⁶ ط: على.

²⁴⁷ ق: الصبح.

²⁴⁸ ف ط + لي.

²⁴⁹ ف + ينيف عن نحو.

²⁵⁰ ق: علي، ف - ما يربوا عن.

²⁵¹ ط: سبعين.

²⁵² ف - نظما.

²⁵³ ق ف ط + سفران.

²⁵⁴ الضحى، ١١/٩٣.

²⁵⁵ ابراهيم، ٧/١٤.

ومنا لا تستقضي وسميته الزجاجة البلورية شرح²⁵⁶ القصيدة الخمرية قاصدا بذلك وجه الله والتقرب اليه والمثل بين يديه علي قدم²⁵⁷ الخدمة الدالين عليه العارفين به والمقربين²⁵⁸ لديه²⁵⁹ راجيا الانتظام به في سلسلة طريق الصوفيه والنفع به لمن نحا تفهم معاني الفاظها الجليه²⁶⁰ والخفيه ضارعا الى الله سبحانه²⁶¹ في اقتترانه بالقبول وان يمتعنا²⁶² بالنظر الى وجهه الكريم فان هذا غاية المامول ونهاية السؤل²⁶³ فاقول ليعلم ان الحق سبحانه وتعالى له تجليات²⁶⁴ الاول منها²⁶⁵ التجلي العلمي الغيبي وهو²⁶⁶ علمه²⁶⁷ سبحانه وتعالى في حضرة العلم بصور²⁶⁸ الاعيان الذي²⁶⁹ سيعينها في هذا الوجود التعيني الصوري بعد كونها في العالم الذاتي²⁷⁰ ليبين لنا ما كان منها فيه قابليه²⁷¹ واستعداد في علمه بالوجود²⁷² [٢ظ] الصوري فانا لا نصفهم في العالم الذري بهذا الوجود الصوري²⁷³ وايضا لا نصفهم ثم²⁷⁴ بكمال من العلم والمعرفة والمحبة بل هذه الكمالات ونحوها تكون هناك مخفيه في القابليات²⁷⁵ الذرية فلا تظهر الا بالتجلي الثاني وهو التجلي الوجودي الشهودي المعين لهذه الموجودات²⁷⁶ الصوريه اي القوالب البشريه التي كانت بالتجلي الاول قابلات

²⁵⁶ ق + في.

²⁵⁷ ف - قدم.

²⁵⁸ ق ف ط: المقربين.

²⁵⁹ ط - لديه.

²⁶⁰ ط: الجلية.

²⁶¹ ف ط - سبحانه.

²⁶² ف: **عجنا**

²⁶³ ف ط: المسبول.

²⁶⁴ ق: صادرت عن تجليتين، ط: تجليان.

²⁶⁵ ق ف - منها.

²⁶⁶ ق: فهو.

²⁶⁷ ف - علمه.

²⁶⁸ ط: بصورة.

²⁶⁹ ق: التي.

²⁷⁰ ق: الذري، ف: الذي، ط: الذري.

²⁷¹ ق: قابليته.

²⁷² ف + التعيني.

²⁷³ ق + ولا، ط + الا.

²⁷⁴ ق ط - وايضا لا نصفهم ثم، ف - فانا لا نصفهم في العالم الذري بهذا الوجود الصوري وايضا لا نصفهم ثم.

²⁷⁵ ق: القابلات.

²⁷⁶ ط: الوجودات.

المحبة²⁷⁷ الذاتية فتهيأت للظهور بهذه الاوصاف حين صارت وجوديا²⁷⁸ سوريا وطورا بشريا اشار الى ذلك قدس الله روحه بقوله شربنا اي معاشر الارواح الزكية في عالم الذر شربا حقيقيا في صورة لبن او خمر او وجدانيا او استعداديا بالتجلي الاول على ذكر الحبيب اي من تجليه الاول في حضرة العلم بصور الاعيان القابليات او المراد من ذكر الحبيب خطابه لهم جل وعلا عند التجلي الاول بالست بربكم²⁷⁹ فشرّبوا من لذّذ ذلك الخطاب مدامة وهي خمرة المحبة الذاتية فقالوا نعم²⁸⁰ والمراد²⁸¹ تحققنا بصفة المحبة في العالم²⁸² الارواح حين سكرنا بها اي منها فالبنا هنا للتبعيض كما في قوله تعالى عينا يشرب بها عباد الله²⁸³ اي منها سكرنا حقيقيا او استعداديا او²⁸⁴ وجدانيا²⁸⁵ من لذّذ ذلك الخطاب حتى روينا فغبنا²⁸⁶ عن كل ما سواها اذا الشرب عند الصوفية اوسط التجليات والري غايتها والسكر في مصطلحهم ابطال الحواس عن تصرفها وهو التميز فهو في قبضة القدرة كيف ما تصرف فيه فان قلت ما الفرق بينه وبين الغيبة عندهم²⁸⁷ فالجواب ان السكر اقوى واتم واقهر من الغيبة او السكر لا يتغير عند وروده الطبع والحواس كما قاله بعضهم بخلاف الغيبة²⁸⁸ او الغيبة [و] لا تدوم والسكر يدوم واصله ذهاب الشعور واكثر استعماله في الشراب وقد يعتري من الغضب والعشق والى ذلك الاشارة بقول بعضهم *سكران سكر هوي وسكر مدامة * اني²⁸⁹ يفيق فتي به²⁹⁰ سكران * وربما تكون المدامة هي الذكر الالهي اي لا اله الا الله و هي²⁹¹ ما اختار السادة الاجلا من صفوة هذه الامة ودام²⁹² اشتغال المريدين بها جهرا بقوة تامة في اول ارادتهم فانه ورد الذكر منشور الولاية وفي التنزيل الشريف اذكوروني اذكركم²⁹³ ومن ثم قال الناظم قدس الله روحه²⁹⁴ في ميميته الاخرى * ادر

277 ط: للمحبة.

278 ق: وجودا.

279 الاعراف، ١٧٢/٧.

280 ق: او.

281 ق: المراد.

282 ق: عالم.

283 الانسان، ٦/٧٦.

284 ق - او.

285 ق: ووجدانيا.

286 ط + بها.

287 ط - عندهم.

288 ف - واقهر من الغيبة او السكر لا يتغير عند وروده الطبع والحواس كما قاله بعضهم بخلاف الغيبة.

289 ف: ان.

290 ق: به فتي.

291 ف: وهو.

292 ق ف: ودوام، ط - ودام.

293 البقرة، ١٥٢/٢.

294 ط - قدس الله روحه.

ذكر من اهوي ولو علام²⁹⁵ * فان احاديث الحبيب مدامي* اي ذكر²⁹⁶ مدامي وقال غيره الا ان تنكار²⁹⁷ الاحبة بنعشنا²⁹⁸ والمدامة²⁹⁹ ناشية عن الذكر³⁰⁰ لا يزال عبيدي يتقرب الي بالنوافل³⁰¹ حتى احبه وكان لهم ذلك في علم الله تعالى من قبل ان يخلق الكرم وهو كثرة الوجود العيني اذ الكرم في مصطلحهم العالم الانساني المعنى من قبل³⁰² تعينه وبروزه في هذا العالم الصوري الذي اصله ادم عليه السلام وفيه استعارة تشبيهه بشجر³⁰³ العنب الذي منه الخمر الحسي المسكر المدام³⁰⁴ فالمراد تحققنا بصفة المحبة في العالم الذري ثم تخلقنا بها في العالم الصوري تلخيصه من ناله من ذلك المشرب³⁰⁵ شي في العالم الذري ظهرت عليه اشارته في العالم الصوري ولما كانت الخمرة الحسية تفتقر الى الظرف الذي يدار علي الشاربين كالكاس ونحوه كانت المعنوية في هذا العالم الصوري كذلك غالبا³⁰⁶ لا تتال الا بطريق الارث من صدور المورثين الكاملين الوارثين للنبي صلى الله عليه وسلم التي هي ظروف³⁰⁷ المدامة المعنوية³⁰⁸ شبه قدس الله روحه المعنوية بالمحسوسة من هذه [٣ظ] الحثية وبين كيفية تنزلها في هذا البيت فقال قدس الله روحه لها اي للمدامة البدر اما محمد صلى الله عليه وسلم من حيث اولية ظهوره اي لها صدره الشريف كاس وهو في اللغة الانا بما فيه من الشارب وقد يسمى كل واحد بمفرده كاس فيقال كاس خال وشربة³⁰⁹ كاس³¹⁰ وقيل اذا خلا³¹¹ يسمى قدحا لا كاسا³¹² والطاس قيل الانا الكبير بما فيه من الشراب والكاس اصغر منه وبه يغترف من الطاس

²⁹⁵ ق: علامى، ط: ادر ذكر محبوبى ولو بلامى

²⁹⁶ ط: ذكره.

²⁹⁷ ط: اذكار.

²⁹⁸ ق + او.

²⁹⁹ ق: المدامة.

³⁰⁰ ق ف ط + بشهادة.

³⁰¹ البخاري، "رقاق"، ٦٥٠٢/١٠٥.

³⁰² ق + ان.

³⁰³ ف: لشجر.

³⁰⁴ ق ف ط - المدام.

³⁰⁵ ق: المشروب، ف: الشرب.

³⁰⁶ ق: غالبا كذلك.

³⁰⁷ ط: ظرف.

³⁰⁸ ق ف - التي هي ظروف المدامة المعنوية.

³⁰⁹ ق: شربت.

³¹⁰ ق ف ط: كاسا.

³¹¹ ق - خلا.

³¹² ق: كاس لا قدحا.

والقدح اصغر منهما وهو ما يصب فيه الساقى³¹³ ويسقي به الشارب³¹⁴ وهي من حيث كمال ظهور شعشعانية انوارها وتلا³¹⁵ لا³¹⁶ لمعانها في صدره صلى عليه وسلم شمس اي كهي من حيث شدة اشراق انوارها الفايضة منه علي اراضي³¹⁷ القلوب³¹⁸ المظلمة فابصرت بعد عماها³¹⁹ غيها وهداها ثم خالطت القلوب فكوشفت بحفايق العلوم وغرايب اسرار الغيوب وبدائع حكم السر المكتوم والضمير في يديرها عابدا ما الى³²⁰ المدامة او الى الكاس فالمعنى يديرها علي شاربها هلال وهو الساقى شبه بالهلال لسرعة دورانه قيل هو³²¹ علي بن ابي طالب رضي الله عنه وارث طريق³²² الحقيقة والشرعية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم المخصوص بالتلقين الخاص من رسول الله صلى الله عليه وسلم وعنه³²³ تشعبت طريق³²⁴ التصوف وكم مرة يبدوا اي يظهر إذا مزجت هذه المدامة بزال سلسيل العلم نجم اي وارث لنجوم المعارف والأسرار واما³²⁵ انه قدس الله روحه³²⁶ شبه الكاس في سرعة استدارتها واشتمالها على المدامة الصافية الكثيرة الفيضان بالقمر الكامل المسمى بالبدر وشبه المدامة في الصفا والنورانية والفيضان³²⁷ بضو الشمس وشبه اصابع الساقى حين اخذ الكاس بالهلال وشبه الأشكال الحبابية في استدارتها ونورانيتها وصغر حجمها بالنجم وان شئت قلت [و] شبه الكاس بالبدر لاستدارته وصفائه واقتباسه النور من الشمس وشبه المدامة بالشمس لتلايلها وشعشعانيها³²⁸ واعطاها المنافع وشبه الساقى بالهلال لسرعة دورانه وشبه الحبيب الحادثه بواسطة المزج بالنجم لتفاوت مقدارهما في الصغر والكبر تنزيلا لذلك كله على المعنى الظاهر لامع يحتمل ان الناظم قدس الله روحه شبه الشيخ الوارث لفيض هذا النور المحمدي الفايض من مشكاه صدره الشريف وهو العالم الرباني³²⁹ بالبدر المشبه بالكاس لامتلا قلبه بنور الحق ومن ثم يمكن ان يكون اراد بالشمس شروق انواره

³¹³ ف ط + من الكاس.

³¹⁴ ط: الشراب.

³¹⁵ ف: وتلاها.

³¹⁶ ف - لا.

³¹⁷ ط: ارض.

³¹⁸ ق ف: الغلات.

³¹⁹ ف: عما بعدها.

³²⁰ ق - المدامة، صح هامش.

³²¹ ق: وهو.

³²² ط: طريقي.

³²³ ق: منه.

³²⁴ ق: طرق.

³²⁵ ق: فاما.

³²⁶ ق: سره.

³²⁷ ط - والفيضان.

³²⁸ ف: شعشعانيها.

³²⁹ ق + هنا.

في السر وبالهلال المشبه بالساقى تباشير³³⁰ نور الارادة في القلب التي هي اول درجة الحركة للمريد كاسراع الساقى في الدوران بحيث³³¹ الندمان علي الشرب فان الارادة تحت السالك علي قطع المراحل مرحلة مرحلة وبلوغ المنازل منزلا منزلا³³² مانعة من المكث اللبث وبالمزج اول مرتبة الوصول وبالنجم المشبه بالحب³³³ الكرامات الصادرة عنهم عند مكاشفتهم من غير اختيارهم وارادتهم او اراد بالنجم مريدتهم الوارثين³³⁴ لهم كالحبب الحادث بواسطة المزج من غير ارادة المازج كما ان جرم القمر يستفيد النور من الشمس بالتدريج حتى يصير بدرا كاملا كذلك قلب المريد الموفق لادراك سعادة الارادة لا يزال يتدرج في الترقى بمعاونة الرياضات غالبا الي اعلا الدرجات حتى يصير مرآة مجلوة يجاذي بها نظر الحق قابلة لنور شمس الالهام فاذا بلغ هذه المرتبة³³⁵ فكانه³³⁶ هناك تاهل للوصول فاذا استعنت بتحديق النظر واجادة الذوق لاح لك ثم علي صفات³³⁷ وجه معني هذا البيت لمحة من لمحات النور والمشكاة والمصباح والزجاجة والكوكب والزيت باشارة [٤ظ] الله نور السموات والارض³³⁸ الاية تحقيق الواصلون علي قسمين اهل³³⁹ الجذب بالسكر من شراب المحبة المسلوبون عن انفسهم الغارقون في بحر الجمع المتمتع عنهم ربة العلم والعقل الذين قامت عنهم احكام الشريعة واداب الطريقة هولاء هم سكان قباب العزة وقطان ديار الجبروت ليس لهم خبر ولا عندهم علم من وجودهم فكيف يشتغلون بغيرهم. والقسم الثاني الذين سلبوا عن انفسهم اولا بعد الوصول ثم³⁴⁰ اعادهم تصرف الجمال الازلي الي ما كانوا عليه وبعد استغراقهم في عين الجمع ولجة الفنا اوصلهم الي ساحل³⁴¹ التفرقة وميدان البقا فعادوا الي احكام الشريعة واداب الطريقة ومزجوا شراب المحبة بسلسبيل المحبة³⁴² والعلم³⁴³ والمعرفة ومن مزج هذا الما بذلك الشراب تظهر عنه حباب نجوم المعارف والاسرار

³³⁰ ق: بتأثير.

³³¹ ق: لحبث.

³³² ق: فمنزلا.

³³³ ق: بالحباب.

³³⁴ ق: الوارثون.

³³⁵ ق: الرتبة.

³³⁶ ق: فانه.

³³⁷ ق: صفحات.

³³⁸ النور، ٣٥/٢٤.

³³⁹ ق + احدهما.

³⁴⁰ ف + سينقلون.

³⁴¹ ق - ساحل.

³⁴² ق - المحبة.

³⁴³ ق: العلم.

ويكونوا زهداً³⁴⁴ مرشدين كاملين مكملين بإشارة قوله وكم يبدوا اذا مزجت نجم من نجوم الاهتدا³⁴⁵ وبدور الاقتدا وقال بعضهم اذا مزجت لا اله الا الله بمحمد رسول الله صلى الله عليه وسلم³⁴⁶ اي اذا قرنها الذكر في³⁴⁷ ذكره³⁴⁸ ثم شرع في بيان ما به تعرف المدامة فقال ولولا شذاها اي رايحتها الطيبة ما اهتديت اي ما دلت لحنائها بالمهملة³⁴⁹ جمع حانه وهي بيت الخمار او حانوته وربما جمع علي حانات ولم يرد لفظه الامونثا وقد يذكر للضرورة كما في قوله في التائية ففي حان سكري وتلخيصه والله اعلم ولو لا رايحتها الطيبة ما دلت لطريق³⁵⁰ موصل المحل المدامة وهو³⁵¹ صدره الشريف ووارثيه لامع لولا سابقة التوفيق الالهي الازلي عطر شذاه من المظهر المطهر الشريف علي المهتدين في علمه تعالى ما اهتدي احد لحنائها ولولا سناها اي ضو بارق المدامة لاح لي ما تصورها اي ما تصور حقيقتها او ما عرف صفتها ومعناها [هو] الوهم مني تلخيصه لو لا لمعة نورها لما سلك وهي طريق تصور حقيقتها تنوير الجمال الاثاري الذي هو متعلق العشق المجازي كما انه ظل وفرع للجمال الذاتي الذي هو متعلق المحبة الذاتية كذلك العشق المجازي ظل وفرع للمحبة الحقيقية والمجاز قنطرة الحقيقة لكونه وسيلة واسطة لوصوله فاذا كان للمقبل بحسب فطرته الاصلية قابلية محبة ذاتية ولكن بواسطة³⁵² تراكم الحجب الظلمانية الطبيعية انقطع معتكفا³⁵³ في حيز الخفي³⁵⁴ فاذا لمع³⁵⁵ ضو³⁵⁶ ذلك الجمال من حجب الما والطين في صورة مليح موزون الشمايل متناسب الاعضا متمائل الاجزا رشيق القد³⁵⁷ صبيح الخد كريم الاخلاق لا جرم طير³⁵⁸ قلب ذلك المقبل يقبل³⁵⁹ عليه وفي هوي³⁶⁰ محبته يفتح جناحيه ويصير صيدا لديه ويعرض عن جميع المقاصد بل لم يعرف مقصودا غير

³⁴⁴ ق: هداة.

³⁴⁵ ق: وبدور من.

³⁴⁶ ق - صلى الله عليه وسلم.

³⁴⁷ ق - في.

³⁴⁸ ق: بذكره.

³⁴⁹ ق ف - بالمهملة.

³⁵⁰ ق: الطريق.

³⁵¹ ق: وهي.

³⁵² ف - تراكم الحجب الظلمانية الطبيعية انقطع معتكفا في حيز.

³⁵³ ق: منعكفا.

³⁵⁴ ق: الخفا.

³⁵⁵ ق: بلغ.

³⁵⁶ ق + نور.

³⁵⁷ ق - القد.

³⁵⁸ ق: طيب.

³⁵⁹ ق: تقبل.

³⁶⁰ ق: هوا.

يدل عليه فتشعل نيران المحبة والشوق في قلبه بغير مريه وتتحرق³⁶¹ الحجب الكثيفة التي هي عبارة عن انتقاش القلب بالصور الكونية وتزال غشاوة الغفلة عن بصر بصيرته وينحي عبارة الكثرة عن مراة حقيقته ويصير بصر بصيرته يدرك الحقائق بلا³⁶² محال ونقص اختلال الحس السريع الزوال ويدرك بقا كمال جمال ذي الجلال فيهرب منه اليه ويستقبله سابقة العناية بفضل واهب النوال فتظهر عليه اولا وحدة الافعال فاذا تمكن في محاضرتها انكشف له جمال الصفات فاذا تمكن في محاضرتها انكشف³⁶³ فاذا حصل له الرسوخ في مكاشفات الصفات تجلى عليه جمال الذات وتحقق بالمحبة الذاتية فامتازت له الحقائق العلمية والباطنية³⁶⁴ وانصبغ³⁶⁵ بها اقبلت³⁶⁶ الاعيان الخارجيه التعين عليه فيرى جيبه في كل شي مر عليه وفي كل امن³⁶⁷ ابصره ونظر اليه فلا [هـظ] يري ثمة الامر غوبة ولا يشهد المحبوبة فاذا وصل الى هذه المرتبة علم ان العشق المجازي بمنزلة رااحت خمريت العشق الحقيقي والمحبة الاثارية بمثابة ضو نور الشمس المحبة الذاتية غير انه ان لم يشم تلك الراححة ما اهتدى للوصول³⁶⁸ الى بيت الخمرة وان لم يشرق عليه ذلك الضو لم ينتفع بتلك الشمس ثم شرع يتكلم في هذا البيت علي الخفا والبطون والستر والكمون وقال³⁶⁹ قدس الله روحه³⁷⁰ ولم يبق منها اي من تلك المدامة التي هي للارواح بمنزلة الارواح والارواح لها بمثابة الابدان الدهر اي خالقه غير حشاشة وهي³⁷¹ والحساس بقية³⁷² الروح في المريض والجريح اي غير بقية من شراب الانبيا فشرب منها ورتتهم وهم قليلون في كل زمان وتلخيصه ولم يبق منها خالق الدهر غير بقية الروح التي كان خفاها اي الحشاشة في صدور اولي النهي جمع نهى وهي العقل لنهيه³⁷³ عن القبائح وازافة الصدور³⁷⁴ الى النهي اما علي حذف مضاف تقديره ما ذكر³⁷⁵ او من قبيل الاستعارة بالكناية يعني شبه النهي باصحاب

³⁶¹ ق: وتتحرق.

³⁶² ق: بما.

³⁶³ ق ف - فاذا تمكن في محاضرتها انكشف.

³⁶⁴ ق: الباطنية.

³⁶⁵ ق: انصبغ.

³⁶⁶ ق: انقلبت.

³⁶⁷ ق: من.

³⁶⁸ ق + اي.

³⁶⁹ ق: فقال.

³⁷⁰ ق: سره.

³⁷¹ ق: اي.

³⁷² ق: بقية.

³⁷³ ق + صاحبه.

³⁷⁴ ق: الصدر.

³⁷⁵ ق: ذكروا.

الصدور واثبت الصدور التي هي من لوازم المشبه³⁷⁶ به يعني مصرف الايام ومحول الليل والنهار ولم³⁷⁷ يبق من تلك المدامة التي هي روح الارواح غير بقيتها³⁷⁸ التي كان خفاها في صدور اولي النهي كتم بمعنى مكتوم اي مخفى وجملة كان خفاها صفة لحشاشة ويحتمل عود الضميرين معاني منها وخفاها للمدامة وتكون الجملة الثانية مؤكدة لمضمون الاول **كشف** الحق سبحانه وتعالى له اسما متقابلة ولكل واحد منها بحسب ظهوره احكام واثار ودولة وسلطنة فاذا جات نوبة دولته وسلطنته³⁷⁹ ظهرت احكامه وبطنت احكام مقابله وبالعكس وهكذا اكله³⁸⁰ بمقتضي حكمته الشاملة الكاملة سبحانه وتعالى وفي كل³⁸¹ موقعه في غاية الكمال ونهاية الجمال ومن قبيل الاسماء المتقابلة الظاهر والباطن [٦و] والظهور والكثرة متلازمان كالبطون والوحدة لان الظهور عبارة عن تلبس الحقيقة بصور العينات³⁸² والبطون عبارة عن عدمه وهذا التلبس والتعدد عين الكثرة وعدمه عين الوحدة ولا شك ان في الكثرة غلبة احكام ما به الامتياز علي احكام ما به الاتحاد وفي الوحدة بعكسها فاذا تجلى الحق سبحانه وتعالى باسمه الظاهر غلبت احكام ما به الامتياز علي احكام ما به الاتحاد³⁸³ ولا يخفى ان العلم والمعرفة والمحبة وامثالها من احكام ما به الاتحاد بين العالم والمعلوم والعارف والمعروف والمحب والمحبوب فعند غلبة احكام³⁸⁴ ما به الامتياز بينهم وبين ساير الخلق لم يحصل لاحد تعلق العلم والمعرفة بهم الانادراو كان الشيخ قدس الله سره اشار الي هذا الخفا والبطون والستر والكمون الذي كانت عليه طائفة كثيرة من جماعته منزع كاشف لسبب كتمهم وتشبههم³⁸⁵ بالصور **عن المعنوي** ليعلم انه لما³⁸⁶ ظهر³⁸⁷ وغلب في مقام الفنا في المحبوب عن كل ما سواه حكم الحب الشامل علي نفس هذا المحب وشرع افنا حكم المباينة والممايزة بينه وبين محبوبه وازالة ساير موجبات بعده وتعيينه³⁸⁸ حتي افنت اكثر حظوظه المتعلقة بغير محبوبه لا للحظوظ³⁸⁹ المتعلقة به كذة النظر والسمع فانها لا تغني في هذا المقام اصلا واقوى الحظوظ المتعلقة بغير المحبوب حكما واشدها تعلقا بالنفس الحظوظ

³⁷⁶ ق: المتشبه.

³⁷⁷ ق: لم.

³⁷⁸ ق - غير بقيتها.

³⁷⁹ ف - فاذا جات نوبة دولته وسلطنته.

³⁸⁰ ق: وكل هذا.

³⁸¹ ق: وكل في.

³⁸² ق: التعينات.

³⁸³ ف - وفي الوحدة بعكسها فاذا تجلى الحق سبحانه وتعالى باسمه الظاهر غلبت احكام ما به الامتياز علي احكام ما به الاتحاد.

³⁸⁴ ق - احكام.

³⁸⁵ ق: تشبههم.

³⁸⁶ ق - لما.

³⁸⁷ ق: ظاهر.

³⁸⁸ ق: تغيبه.

³⁸⁹ ق: لحظوظ.

الرومية كلذة الجاه وحظ قبول الخلق واقبالهم فان اخر ما يفنى من الحظوظ هذا النوع اذا اخر ما يخرج من قلوب الصديقين حب الجاه اما الجاه عند الخلق فيخرج في هذا المقام واما الجاه عند الحق كبلوغه الى مقام الشفاعة ونحو ذلك فلا يخرج الا في انتها مقام الفنا³⁹⁰ فلذلك احبوا ستر لحوالهم³⁹¹ [٦ظ] الشريفة بالتشبيب بالصور الجميلة والاشكال المحسوسة³⁹² عن المعنوية واهتموا بالكتمان غاية الاهتمام ليلا يدخل عليهم داخل حب الجاه والقبول عند الخلق وخافوا ايضا³⁹³ ان تسترق النفس عند ظهور شي من تلك الاحوال لذة اعجب³⁹⁴ استرقا خفيا وربما تجعل ذلك عكاز دلالة الخير في اظهار ذلك ولم يكن يكن مقصودها الا لذة الجاه ولذة الاعجاب وقل ما ينقطن السائر لذلك فيحصل بذلك سد ابواب مزیده وترقيه والتعويق في مقام هو فيه وعدم تمكن من الترقى والتجاوز عنه ولا يتقطن لهذا الا صاحب مراقبة ورعاية انفسا فتستروا³⁹⁵ لذلك المعنوي بالسناير المحسوسة وعدوا³⁹⁶ الكتمان وسببه نعمة عظيمة موجبة للقيام بشكرها ولما كان سبب كتمان هذا الحال الشريف الذي هو الحب الكامل علقه قدس الله روحه في التايية³⁹⁷ بالتعلق والتعشق بالصور الجميلة والنظر اليها والغرام بها فان عامة الخلق اهل شهوات محسوسة وطبع لم يتصوروا³⁹⁸ النظر والميل الى الصور الجميلة الا لقضا وطر الشهوة واللذة الموزية لهتك حرمة الشرع حتي انكروا علي هولاء الذين هم اهل النظر والتعلق بهم ودموهم ورموهم بالفسق والاباحة والبطالة³⁹⁹ واعرضوا عن⁴⁰⁰ صحبتهم ومخالطتهم اشار الى ذلك⁴⁰¹ بقوله *ففي حان سكري حان شكري لفتية* بهم تم لي كتم الهوي مع شهرتي *فانه قدس الله روحه كان⁴⁰² مشاركا لهم في النظرة الاولى والظهور بوصف العشق بسببها بحيث توهموا كلهم انه من جملتهم فخفي عليهم وعلي عموم الخلق بنسبتهم شريف حاله ونثر كما له واستتر هو عنهم بهواه الكامل ومتعلقه الشامل مع شهرته بينهم بالعشق الصوري والحب المنظوري لا جرم قال⁴⁰³ [٧و] ففي حان سكري

³⁹⁰ ق: في الفنا.

³⁹¹ ق: سر احوالهم، ف: سير احوالهم.

³⁹² ق: المحبوسة.

³⁹³ ق - ايضا.

³⁹⁴ ق: اعجاب.

³⁹⁵ ف: فيستروا.

³⁹⁶ ف: وعدم.

³⁹⁷ ق: التايية.

³⁹⁸ ق: يتصور.

³⁹⁹ ق + واعرضهم عنهم.

⁴⁰⁰ ق: وعن.

⁴⁰¹ ق - الى ذلك.

⁴⁰² ق - كان.

⁴⁰³ ق - قال.

حان شكري اي في هذا المقام الفعلي الذي شربت انا وصحبي حميا الحب من كاس محيا صورة⁴⁰⁴ معنوية فوقوا هم في وسطه وابتدائه وترقيت انا عنهم في نظرتي الاولى حتي غبت عن نفسي وافنيت عن حسي في المحبوب الحق تعالى فان ذكرت باللبنا للمفعول اي فان ذكرت هو لا الصدور ما في صدورهم من الاسرار الدامية في الحي اي بين قبيلتهم وتابعيهم اصبح هو لا الذين هم اهله نشاوي اي سكارى لم ينضبطوا تحت ظواهر الاحكام الشرعية لغلبة السكر عليهم والحال انه لا عار عليهم في نفس الامر ولا اثم اي ولا ذنب لهم⁴⁰⁵ عند الله تعالى بخلاف السكر بخرمة الدنيا المحرمة وتلخيصه ان المدامة اذا ذكرت في نواحي المقبلين سكر اهلها بذكرها فمن غاية السكر⁴⁰⁶ يغيبوا عن انفسهم وليس عليهم من ذلك السكر عار ولا ذنب ثم اشار قدس الله سره⁴⁰⁷ الي⁴⁰⁸ ان تلك المدامة تنزلت منزلة فمنزلة حتى نزلت فسكنت بواطن ابدان⁴⁰⁹ الانبيا ووارثيهم الاوليا بقوله و من بين احشا جمع احشا⁴¹⁰ الدنان جمع دن اراد الابدان المقدسة صلي الله عليه وسلم وكذا ورثتهم الانبيا تصاعدت اي ارتفعت تلك المدامة من وسط تلك الظروف التي هي فيها ومالت الي المقامات العلية من مقارها السفلية وهي علي بكارتها لم تتلوث بتلوثات العلاقات الكونية ولم يبق منها بين الانام في الحقيقة شي الا اسم اي غير اسم وقيل وقال لامع يحتمل انه استعار الدنان التي هي ظروف للخرمة الدينوية الحسية لظروف الخرمة⁴¹¹ الربانية وهي نفوس اوليا الله تعالى الكاملة باعتبار احاطتها واشتمالها علي شراب العشق والمحبة⁴¹² وان مراده بتصاعدها انقطاع اضافة المحبة ونسبتها من مراتب [٧] التنزلات ورجوعها الي مقرها ومستقرها الاصلي الذي هو حضرة احدية الجمع لان المحب العارف اذا تحقق بمقام الفنا انقطع عنه في شهوده نسبة جمع⁴¹³ الكمالات الا ان المحجوبين يطلقون⁴¹⁴ اسمائها ويقولون فلان من مراتب⁴¹⁵ المحبة او من المحبين ونحو ذلك وفي الحقيقة صفة المحبة قائمة بالحق لا به فافهم الاشارة من قوله تعالى⁴¹⁶ تحبهم وتحبونه⁴¹⁷ ومن قوله لا يزال عبيد يتقرب الي بالنوافل حتي احبه فاذا احببته كنت

404 ف + معنيه.

405 ق: عليهم.

406 ف - بخرمة الدنيا المحرمة وتلخيصه ان المدامة اذا ذكرت في نواحي المقبلين سكر اهلها بذكرها فمن غاية السكر.

407 ق: روحه.

408 ق - الي.

409 ق: ابدان.

410 ق: حشا.

411 ق - الخرمة.

412 ق: المحبة والعشق.

413 ق: جميع.

414 ق + عليه.

415 ق: ارباب.

416 ق - تعالى.

417 المائدة، ٥/٥٤.

سمعه الذي يسمع به الحديث ثم شرع في الكلام علي شي من بعض⁴¹⁸ اسرارها وفوايدها فقال **وان خطرت** اي مرت هذه الاسرار المداميه المفاضه من الحضرة الالهيه بواسطة الفيضان النبويه الناتجة عن اجل الايمه الاسمايه مجذبة من جذبات الرحمن او بنظرة من نظرات احد من الرجال الكمل **يوما** من الايام اي وقتا من الاوقات فانه قدير ادبا ليوم الوقت كما هنا ومنه قوله تعالى مالك يوم الدين⁴¹⁹ اي وقته **علي خاطر امرء** اي علي قلبه من باب تسمية المحل الذي هو القلب باسم الحال الذي هو خاطر هنا **اقامت** اي سكنت به اي في القلب **الافراح** التي من شأنها النزول والارتحال دفعة واحدة في النادر وارتحل منه⁴²⁰ **الهم** الذي من شأنه المحاورة⁴²¹ مدة بعد مرة⁴²² في غالب احوال العباد في هذه الدار فيحتمل ان يكون الضمير في به يعود الي الخطور الذي يفهم من لفظة⁴²³ خطرت والبا للسببيه يعني اذا خطر⁴²⁴ يوما ذكر تلك المدامة علي خاطر امري سالك اقامت⁴²⁵ بسبب هذا⁴²⁶ الخطور الافراح وارتحل بسببه عنه الهم والله اعلم **كشفت** تعلق العلم والشعور من الممكن ان يكون علي وجهين الاول بحصول الظل والصورة [و٨] اذا رايت زيدا وعمروا⁴²⁷ مثل حصل في ذهنك صورة امتاز بها المري⁴²⁸ المذكور عن غيره والثاني بحضور ذوات معلومات كالعلم بالجوع والشبع والشهوة وامثالها بعد اتصاف النفس بها وهذا من العلم الذوقي الوجداني ولا شك ان خطور المحبة الذاتية علي القلب وشعوره بها علي الوجه الاول بطريق السماع عن شخص او قراءة من كتاب او تفكر⁴²⁹ لا تكون⁴³⁰ سببا للسعادة وموجبا للكرامة المعتد بها بل السعادة الابدية والكرامة السرمدية ان الحق سبحانه وتعالى يحكم ان لله نفحات يتجلى بها على من شا من المخصوصين المحفوفين بعنايته فمن عطر شذا تلك⁴³¹ النفحات عليه تخلص من نفسه بالكلية بواسطة تلك السعادة وبذوقه محبته فيحصل لروحه به ابتهاج وسرور ويشرق ضوروجه علي قلبه ويتبدل القبض بالبسط فيرتحل الهم وامثاله منهم وتقيم⁴³² به

418 ق ف - بعض.

419 الفاتحة، ٤/١.

420 ق - منه.

421 ق: المجاورة.

422 ق: مدة.

423 ق: لفظ.

424 ق - والبا للسببيه يعني اذا خطر.

425 ق + به.

426 ق - هذا.

427 ق: عمرا.

428 ق: المر.

429 ق: تفكرا.

430 ق ف: يكون.

431 ق: بذلك.

432 ق: يقيم.

الافراح ونحوها ولعل مراده قدس الله سره المعنى الثاني فافهم والله اعلم **ولو نظر الندمان** بضم النون قبل الدال وحينئذ يكون جمع قديم⁴³³ كرغفان جمع رغيف او بفتحها علي صيغة المفرد وجمعه ندامى ويكون ضمير الجمع حينئذ في اسكرهم عايد علي المعنى لانه جنس سوا كان اللام للجنس وللاستغراق ويقال المندامة مقلوبة من المدامنة لانه يدمن الشراب مع نديمه المعنى لو نظر ندمان مجلس المحبة بنظر القلب والقبول **ختم** اي مختوم **اناها** اي تلك المدامة فليس المراد من الختم هنا المعنى المصدري فافهم يحتمل انه استعارا لانا لقلوب الانبيا وورثتهم الكاملين ولارواح الواصلين الذين هم في الحقيقة حملة المحبة الذاتية والمراد بختم الانا ما يعرف في وجوه الانبيا⁴³⁴ وورثهم [٨ظ] من اثار انوار اسرارهم سيماهم في وجوههم من اثر السجود⁴³⁵ وختم⁴³⁶ الانا هو الابدان الجسمانية العنصرية المتخلقات⁴³⁷ بالهيات البشرية التي يستوي فيها العارف والجاهل والناقص والكامل ولهذا قاس المحبوبون احوالهم الظاهرة على احوال انفسهم لانهم⁴³⁸ لم يطلعوا على بواطنهم بل ربما ينفون احوالهم فالمريدون الصادقون باستعداداتهم الوهية وقابليتهم الكسبية جعلوا ندما مجلس⁴³⁹ هذه الجماعة وجلسا محفل هذه الطائفة ولو نظر المريدون الى هولا الكمل الذين هم الختم لاسكرهم من دونها ذلك الختم المشاهد وتشرفوا⁴⁴⁰ بشرف مشاهدة اثار هذا الشراب وللاح على صفحات وجوه فليات السنتهم ولا تثر تلك المشاهد في بواطنهم فخلصتهم عن اشتغالهم بانفسهم واوصلتهم الى مقام الفنى⁴⁴¹ مع انهم لم يتحققوا باحوالهم الباطنة ولم يتخلقوا باخلاقيهم المعنوية **ولو نضحوا** ضمير الجمع هنا راجع الى لفظ الندمان في البيت السابق اي لورشوا **منها**⁴⁴² اي المدامة المحببة المذكورة ثري بالمثلثة اي تراب قبر شخص ميت موتا حقيقيا بان فارقتة الروح واضمحل منه الجسم او ميت بموت الجهل والضلالة **لعادت اليه الروح** اي روحه التي بها حياته ويحتمل ان مراده بالروح هنا العلم والهداية على التفسير الثاني لان العلم قوت الارواح الزكية والانفس القدسية **وانتعث** اي تحرك منه⁴⁴³ **الجسم** وعاد حيا الى كسب المنافع الجسمانية او الى كسب المعارف الربانية كما هو واقع منهم كثير⁴⁴⁴ توجهوا الى احد من الكمل او

433 ق: نديم.

434 ق: الانا.

435 الفتح، ٢٩/٤٨.

436 ق: او، ف - وختم.

437 ف: المتخلقة.

438 ق: اذ.

439 ق - مجلس.

440 ف - وتشرفوا، ف + وذلك الشرفو.

441 ق: الفنا.

442 ق - منها صح هامش.

443 ق - منه.

444 ق + اذا.

توجه هو اليهم والاول هو المطلوب منهم بشي في صدورهم او باسرارهم⁴⁴⁵ وانفاسهم وهمهم وبادعيتهم وكمال [٩و] توجههم فيها الى موجودهم ومحبيهم⁴⁴⁶ ومنشيتهم⁴⁴⁷ من العدم الى الوجود⁴⁴⁸ احي⁴⁴⁹ الحي العليم بها كل ميت لان تلك المدامة بانفاسهم وكلماتهم وهمهم تنبيه الالف واللام في لفظ الروح والجسم بدل من المضاف اليه اي لعادت الي الميت روحه وانتعش جسمه **تحقيق** الحياة علي نوعين⁴⁵⁰ احدها حسي حيواني يشترك فيه جميع الحيوانات من الانسان وغيره الثاني حياة الروحانية وهي مختصة بخواص افراد الانسان هذا⁴⁵¹ علي ثلاث درجات **الدرجة الاولى** ان يحيي القلب بالعلم بعد الجهل قال الله تعالى او من كان ميتا فاحييناه وجعلنا له نورا يمشي به في الناس كمن مثله في الظلمات ليس بخارج منها⁴⁵² قال بعض المفسرين فاحييناه بالعلم اذ القلب بواسطة العلم يعرف الحق ويطلبه والعلم من خواص الحياة كما ان الجهل من خواص الموت **والثانية** ان يحيي القلب بجمعية الهمة في التوجه الي جنابة سبحانه وتعالى من موت التفرقه وهذه الجمعية مودية الي الحياة الابدية بل هي عينها كما ان التفرقه التي هي تفرق⁴⁵³ القلب بسبب تعلق النفس بالشتهيات⁴⁵⁴ والمحوبات التي هي في الحقيقة اموات والتعلق بالاموات موت **والثالثة** ان تحيي بوجود الحق بان تقني في بقاءه وتبقي ببقائه وتحيي بحياته فيحتمل ان مراد الناظم قدس الله سره لو وصلوا نورا من انوار المحبة الذاتية او اثرا من اثارها الي من هو ميت بموت الجهل او بموت التفرقه او بموت الفقد ان⁴⁵⁵ لعادت اليه روح العلم او روح جمعية الهمة او روح الوجود او وجدانه سبحانه وتعالى وانتعش اي اهتز جسمه بسبب تلك الروح واشتغل باذا شكره سبحانه وتعالى [٩ظ] **ولو طرحوا اي القوا في فيء** اي في⁴⁵⁶ ظل **حايط كرمها** اي ظواهر قلوب العارفين المحتوية على ثمر اشجار المعارف الذوقية المورثة الاعتدالات⁴⁵⁷ المزاجية الانسانية **عليلا** اي مريضا **وقد اشفى** اي اشرف على الموت **لفاقه السقم** اي سقم الانحرافات البشرية وعادت اليه صحة⁴⁵⁸ كمالات الاعتدالات الروحانية وكملت اخلاقه الباطنه ويحتمل ان

445 ق: باسمائهم.

446 ق: محبيهم.

447 ق: + ومخرجهم.

448 ق: وجود.

449 ق: احياء.

450 ق: وجهين.

451 ق: وهذا.

452 الانعام، ١٢٢/٦.

453 ق: تفرقه.

454 ف: بالمشهيات.

455 ق: - ان.

456 ق: - في.

457 ق: للاعتدالات.

458 ق: - صحة.

يكون مراده بالحايط هنا هيولاهم باعتبار احاطتها واشتمالها علي الكرم المذكور الذي هو قلوب العارفين الذين شراب المحبة الذاتية عصارة فواكه علومهم وخلاصة ثمرات معارفهم **تلخيصه** لو طرح المريض المشرف علي الهلاك في ظل حايط محيط على كرم تلك المدامة لبري من مرضه وشفي من سقم الجهالة وعلّة البطالة حيث احتّمى بحمى العارفين واوي الى ظلهم وصار في يمن محبتهم⁴⁵⁹ وبركة ملازمته وحصل له الشفا العاجل **ولو قربوا** اي وجذبوا⁴⁶⁰ برحمة منهم الى عباد الله **من حائها** اي المدامة والحن موضعها **مقعدا** اي كسيحا اما حقيقة او مبتلا بالامراض الشهوانية المزمّنة التي اثقلت فامرضته فاقعدته عن المشي اي عن السلوك للمواطن الاصلية لزال عنه الكسل الحادث **ومشي**⁴⁶¹ سريعا سالكا جدد الاستقامة **وينطق من ذكرى** اي من ذكر مذاقتها **البكم** عن الكلمات الطيبة والمعارف الذوقية الكشفية **تنبيه** الذوق والمذاق والمذاقة بمعنى واحد⁴⁶² والذكر والذكرى⁴⁶³ كذلك والبكم جمع ابكم اي اخرس **تلخيصه** لو قربوا المقعد الذي لم يقدر على المشي والقيام من بيت تلك المدامة لقام على رجليه ومشى سليما [١٠ و] ولو وضعها الذائق لها لنطق الاخرس السامع لوصفها بلسان فصيح بليغ بانواع الحكم والمعارف **تنوير** يمكن ان يقال والله اعلم لو قربوا بكلا الشوق وحبل الارادة مقعدا لم يقدر عن⁴⁶⁴ التخلص من وجوده واشتغاله بنفسه بسعيه وجده الى حريم صحبة الكاملين المكملين لحصل له بامداد تربيتهم قوة السلوك وسرعة النهوض على قدمي الاستقامة سالما من⁴⁶⁵ الغيرته واذا ذكر البكم عن بيان الحقايق وكشف الدقايق مذاقة الشراب الذي شربه بكاس المحبة في مجالس القدس ومحافل الانس لنطق لسانه بكشف الاسرار وإظهار العرفان والله اعلم **تنبيه** من قوله فان ذكرت في الحي الى هنا وصف من اتصف بها ومن هذا البيت الاتي الى قوله يقولون لي صفها يبين به⁴⁶⁶ تأثيراتها وهو **ولو عبقث** اي ظهرت وانتشرت رايحة المدامة الطيبة وشمها احد في حدود **الشرق** الذي هو مطلع الانوار ومنشا الظهور والاضهار **انفاس طيبها** والحال ان في حدود **الغرب** الذي هو موطن البطون ومقام الحقا والكمون **مزكوم** اي محروم من ادراك المشموم⁴⁶⁷ **لعادله الشم** اي شمه الذي كان فقده اي يحصل له كمال الصحبة⁴⁶⁸ في شمه فيدرك المشموم وتتعطر⁴⁶⁹ مشامه من استنشاقها ويمكن ان يكون مراده بالشرق العالم الروحاني والغرب العالم الجسماني فمن ثم يكون المعنى اذا اعبقت في العالم الروحاني وفي العالم

⁴⁵⁹ ق: صحبتهم.

⁴⁶⁰ ق: ولو جذبوا.

⁴⁶¹ ق: مشى.

⁴⁶² ق - واحد.

⁴⁶³ ق - والذكرى.

⁴⁶⁴ ق ف: على.

⁴⁶⁵ ق - من.

⁴⁶⁶ ق - به.

⁴⁶⁷ ق: الشم.

⁴⁶⁸ ق: الصحة.

⁴⁶⁹ ق: يتعطر.

الجثمانى⁴⁷⁰ مزكوم برطوبات الماكل الحيوانية لعادله شمه بانجلا تلك الرطوبات من مشامة والله اعلم **كشف** المعنى والله اعلم اذا هبت روايح الارادة الازلية من مشرق الاحدية الذي هو مطلع الاقمار [١٠ ظ] وشموس الارواح والنفوس وفي⁴⁷¹ مغرب ابدان عنصر افراد البشر الذي هو محل استتاز انوار الشموس والاقمار مزكوم اي محروم بواسطة استيلا برودة هوا النفس وبخار الطبيعة عليه اختل مشام ذوقه وادراكه⁴⁷² فمن سرعة سريان تلك الروايع وشدة نفود تلك الفوايح تنفتح مشام ذوقه وادراكه فيوصله الى استنشاق نفحات اني لاجد نفس الرحمن من قبل اليمين⁴⁷³ فافهم الاشارة والله⁴⁷⁴ **ولو خضبت** بالبنا للمفعول الخضاب ما يختصب به⁴⁷⁵ اي لو قبلت وتأثرت باثار تلك المدامة وانوارها من **كاسها** اي ممن اتصف بها واحاطها وهو الانسان الكامل **كف لامس** اي مجاهد ملازم لخدمة ذلك الانسان الكامل **لما ضل** اي لما تاه عن طريق الهداية الموصلة الى المطلوب الحق⁴⁷⁶ **في ظلمه ليل** هو الهوى النفس فانه ليل وجود الانسان والحال ان **في يده** حبل الهداية المتين وهو **النجم** اي نور الهدي وعلامات وبالنجم هم يهتدون⁴⁷⁷ او المعنى لو انخضبت من انعكاس انوار كاس⁴⁷⁸ تلك المدامة كف لامسها لما ضل في اليالي المظلمة البتة فضلا ان يكون في كفه النجم النوراني **كشف** اي لو انخضبت بانعكاس انوار كاس شراب المحبة الذاتية التي هي حقيقة المحمدية وروح الاحمدية صلى الله عليه وسلم كما مضى تحقيقه في شرح لها البدر كاس وهي شمس يديرها يد ارادة المقبل الذي لحسن اجتهاده وقوة استعدادده دخل في معرض من مس ذلك الكاس فلا جرم انه لم يضل في ظلمات الحجب الطبيعية فكيف لو كان في يده من انعكاس تلك الانوار نجم لامع وطالع من افق الكرامة ساطع والله اعلم **ولوجلتي** اي ولو تجلت وظهرت سرا اي بما فيها من [١١ و] الاجزا الارضية المستترة فيها التي هي اصل حقيقتها **على اكمه** اي ضرير تكحلت بها⁴⁷⁹ عينه **غدا** اي صار بصيرا بسر هذا الاجتلا **تلخيصه** اذا ظهر الشراب المذكور ظهورا مستورا عن الاغيار لعين شخص اعمى يصير بصيرا وتنتور عينه ومن تقطر قطرات راووقها⁴⁸⁰ اي صافي تلك المدامة **يسمع الصم** الذين كانوا لا يسمعون والله اعلم **مشرب لعله** اراد ان العارفين الذابقين ذوق الحال الذين تصدر منهم⁴⁸¹ خلاصة اسرار العشق بكلمات منظومة يتنغمون بها في

470 ق - فمن ثم يكون المعنى اذا اعيقت في العالم الروحاني وفي العالم الجثمانى.

471 ق: في.

472 ق - وادراكه.

473 العجلوني، كشف الخفاء، ج ١، ص ٢١٧.

474 ق ف + اعلم.

475 ق + كالحنا ونحوها خضبه لخضبه لونه.

476 ق - اي لما تاه عن طريق الهداية الموصلة الى المطلوب الحق.

477 النحل، ١٦/١٦.

478 ق - كاس.

479 ق: به.

480 ق: راووقها.

481 ق: فيهم.

مجالس السماع فاذا سمعها من ثقل وغلط صماغ اذنه⁴⁸² رق قلبه فسرت تلك الرقة الى ظاهر قواه فسمع لطايف الكلمات تدريجا فتدريجيا فحصل على لطايف المعاني بحسب مشربه فان لكل سامع مشرب اذ احوال الناس في السماع متفاوتة فمنهم من يسمع بالطبع ومنهم من يسمع بالحال ومنهم من يسمع بالحق والاول عام فان الجبلية البشرية تستلذ بالصوت الطيب والثاني خاص وصاحبه متأمل ما يرد عليه من ذكر عتاب او خطاب اوصل او هجر او قرب او بعد او حزن او تأسف على فايته او تعطش الى ات او وفا بعهد او تصديق لوعده او نقض لعهد او ذكر قلق او اشتياق او خوف فراق او فرح وصال وما جرا مجراه والثالث خاص الخاص⁴⁸³ وهو من⁴⁸⁴ يسمع بالله ولله واما تواجدهم عند السماع فلانهم يشهدون المعاني التي تغرب عن غيرهم فيجدون اشارة الحق اليهم الي⁴⁸⁵ فيتواجدون بذلك من الفرح ثم يقع الحجاب بادراكهم للطرب والفرح⁴⁸⁶ فيصير ذلك الشعور حجابا فيعود ذلك الفرح بكا فمنهم من يمزق ثيابه ومنهم من يصيح ومنهم من يبكي فكل انسان على قدر حاله ومن ثم تجدهم مختلفين في الوجد فانه سر من [١١ ظ] اسرار الله تحركه رياح الانس من بحار القدس فيفرق في الاعضا فما وقع في اليد كان منه التصفيق وما وقع في الرجل كان منه الرقص وما وقع في القلب كان منه البكا وما وقع في الروح كان منه الصراخ وما وقع منه⁴⁸⁷ في سويد السر كان منه الغشيان وسئل الجنيد قدس الله روحه ما بال الانسان يكون هاديا فيضطرب عند السماع فقال ان الله سبحانه وتعالى لما خاطب الذر في الميثاق الاول بالست بربكم قالوا بلى⁴⁸⁸ استقرعت عذوبه سماع الكلام الارواح فاذا سمعوا السماع حركهم ذكر ذلك وقال قدس الله روحه⁴⁸⁹ انه مخصوص بديننا بشرط الزهد في الدنيا⁴⁹⁰ في فالسماع مهيج ما في القلوب محرك لا فيها فلما كانت قلوب القوم معمورة بذكر الله صافية من كدر الشهوات محترقة بحب الله ليس فيها سوى الله فالشوق والوجد والهيجان والقلق كامن في قلوبهم ككمون النار في الزناد فلا تظهر⁴⁹¹ الا بمصادفة ما يشا كلها فمراد القوم بما يسمونه في السماع انما هو مصادفة ما في قلوبهم فيثيره بصدمة طروقه وقوة سلطانه فتعجز القلوب عن الثبوت عند صدمة فتنبعث

⁴⁸² ق - اذنه.

⁴⁸³ ق - الخاص.

⁴⁸⁴ ق - من.

⁴⁸⁵ ق: الي الي

⁴⁸⁶ ق: للفرح والطرب.

⁴⁸⁷ ق - منه.

⁴⁸⁸ الاعراف، ١٧٢/٧.

⁴⁸⁹ ق: سره.

⁴⁹⁰ ل - في الدنيا، صح هامش.

⁴⁹¹ ق ف: يظهر.

الجوارح بالحركات الصعقات وتمزيق⁴⁹² الثياب ونحو ذلك ومن ثم قال⁴⁹³ الجنيد قدس الله سره⁴⁹⁴ السماع لا يحدث في القلب شيا وانما هو مهيج لما فيه فيهيجون من حيث وجدهم وينطقون من حيث قصدهم ويتواجدون من حيث كامنات سرايرهم لا من حيث قول الشاعر ومراد القائل ولا يلتفتون الى الالفاظ لان الفهم سبق الى ما تخيله⁴⁹⁵ الذهن وشاهد ذلك ان بعض الصوفية سمع طوفا يقول يا سعتري بري فخر مغشيا عليه فلم افاق قيل له في ذلك قال سمعته يقول اسعي تري بري ونحو ذلك فحركته ووجده [١٢و] من حيث هو فيه ابن وقته⁴⁹⁶ لا من حيث قول القائل ولا قصده تنبيهه قال القشيري رحمه الله⁴⁹⁷ في اداب المريدي لا تسلم له الحركة في السماع الا⁴⁹⁸ بالاختيار البته⁴⁹⁹ فان ورد عليه واراد حركة ولم يكن فيه قوة فيعذر بمقدار الغلبة فاذا زالت الغلبة يجب عليه العود والسكون فان استدام الحركة مستجلبا للوجد من غير غلبة وضرورة لم يصح فان تعود ذلك⁵⁰⁰ يبقى مختلفا لا يكاشف بشي من الحقائق فغاية احواله حينئذ ان يطيب قلبه وفي الجملة ان الحركة تنقص من حال كل متحرك سوا اكان⁵⁰¹ مريدا ام شيئا الا ان يكون باشارة او غلبة تاخذه عن التمييز فان كان مريدا و اشار اليه الشيخ بالحركة فتحرك على اشارته فلا باس ان كان الشيخ ممن له حكم على امثاله واما اذا اشار عليه الفقرا بالمساعدة في الحركة فيساعدتهم في القيام وفي ادنى مالا تجد⁵⁰² منه⁵⁰³ بدا مما يراعي عن استيحاش قلوبهم ثم⁵⁰⁴ ان صدقة في حاله يمنع قلوب الفقر من سوا لهم عند المساعدة معهم فان قلت ما بال الناس لا يتواجدون عند سماع القران ويتواجدون على الشعر والكلام الموزون فالجواب لا نسلم ان كل الناس لا يتواجدون على سماع القران بالخاصة يتواجدون على سماعه لقوله تعالى مثاني تقشعر منه جلود الذين يخشون ربهم⁵⁰⁵ ولقوله تعالى انما المومنون الذين اذا ذكر الله وجلت

492 ق: تمازيق.

493 ف - الصعقات وتمزيق الثياب ونحو ذلك ومن ثم قال، صح هامش.

494 ف: روحه.

495 ق: يخله.

496 ق - ابن وقته.

497 ق: قدس الله سره، ف: قدس الله روحه.

498 ق - الا.

499 ق: اليه.

500 ق + لا.

501 ق: كان.

502 ق: يجد.

503 ق - منه.

504 ق - ثم.

505 الزمر، ٢٣/٣٩.

قلوبهم⁵⁰⁶ فان لهم⁵⁰⁷ مشارب وما رب بخلاف العامة لكن الكلام الموزون والغنا⁵⁰⁸ قال الغزالي في الاحيا⁵⁰⁹ اشد تهيجا للوجد من القران لوجوه منها ان جميع الايات لا تناسب حال⁵¹⁰ المستمع ولا تصلح لفهمه ولا ما هو مناسب لحاله فمن استولى عليه حزن⁵¹¹ او شوق⁵¹² او ندم⁵¹³ فمن اين يناسب حاله يوصيكم الله في اولادكم [٢١٢] للذكر مثل حظ الانثيين⁵¹⁴ او قوله الذين يرمون المحصنات الغافلات⁵¹⁵ الاية نعم من استولى عليه حالة غالبه قاهرة لم تبق⁵¹⁶ فيه متسعا لغيرها ومعه تيقظ وذكا ثاقب يتفطن به للمعاني البعيدة من نحو هذه الالفاظ فقد يحصر⁵¹⁷ وجده على كل مسموع ففي هذه الايات قد يحضره الوجد من سماع ذكر الله في يوصيكم الله فيدهشه مجرد الاسم عما قبله وما بعده او يخطر له رحمة الله على عباده وشفقته حيث تولى قسمة موارثتهم بنفسه ونظره⁵¹⁸ اليهم في حياتهم ومما تهم فيقول اذا نظر لاولادنا بعد موتنا فلا شك انه ينظر الينا بعد موتنا بالاحسان والرحمة فيهيح منه حال الرجا وبورثه ذلك استبشارا وسرورا وقد يكون شهوده في هذه الاية ان كل انسان لا بد ان يخلف ماله وولده وهما محبوباه في الدنيا فيترك احد المحبوبين للثاني ويهجرهما جميعا فيغلب عليه الخوف والجزع وقد يشهد من قوله للذكر مثل حظ الانثيين⁵¹⁹ تفضيل الذكر على الانثي وان الفضل في الآخرة لرجال لا تلهيهم تجارة ولا بيع عن ذكر الله⁵²⁰ فان من الها غير الله⁵²¹ فهو من الاناث لا من الرجال تحقيقا فيخشى ان تحجب او يوخز في نعيم الآخرة كما اخر في اموال الدنيا فامثال هذا قد تحرك الوجد ومنها ان الكلام الموزون له تاثير في النفس حتى لو زحف المنشد او المغني بيتا او ظن فيه مثلا وهو ينشده او مال عن حد تلك الطريقة التي في اللحن اضطرب قلب المستمع وبطل وجده ونفر طبعه لعدم المناسبة ومنها ان القران لا تطبق البشرية لانه غير مخلوق فلا تطيقه الصفات المخلوقة ولو

506 الانفال، ٨/٢.

507 ق + فيه.

508 ق - الكلام الموزون والغنا.

509 ق + الكلام الموزون والغنا.

510 ق - حال.

511 ق: الحزن.

512 ق: الشوق.

513 ق: الندم.

514 النساء، ١١/٤.

515 ق + المومنات؛ النور، ٢٣/٢٤.

516 ق: يبق.

517 ق: يحضر.

518 ق: نظر.

519 النساء، ١١/٤.

520 النور، ٣٧/٢٤.

521 ق: عن الله؛ الانعام، ٤٦/٦.

كشف للقلوب عن ذرة من معناه لتصدعت ودهشت وتحيرت [٣ و١] والالحان الطيبة مناسبة للطباع ونسبتها نسبة الحظوظ لا نسبة الحقوق فكانت اخف على القلوب بمشاكله المخلوق المخلوقين والله⁵²² ولو ان ركبا اي اصحاب ابل⁵²³ النفس المتجلمة⁵²⁴ انواع مشاق الطريق يمموا اي قصدوا والعرب تستعمل⁵²⁵ المركوب في لفظهم ويريدون به الراكب ومنه يا خيل الله اركبي يريد يا اصحاب الخيل كقوله هنا وتلخيصه ولو قصد جماعة راكبين ابلا ترب ارضها اي ارض⁵²⁶ يوجد فيها تلك المدامة او⁵²⁷ اراد⁵²⁸ بالارض عالم الحقيقة وفي الركب اي وبين الراكبين شخص ملسوع اي لذعته حية ذي سم اوحية الهوي لما ضره ذلك السم ولا اثر فيه ولا تاذي به بل اندفع عنهم بمرافقتهم تلويح قال لسان الوارد المعنى اذا قصد جمع الاعزة راكبين جمال الاشواق لزيارة من ارض استعداداه مغرسا لكرم تلك المدامة المطهرة وبينهم ملسوع بحية النفس والهوي وحب الدنيا لما ضره سم تلك الحية كموافقته⁵²⁹ لهم ومرافقته اياهم لان صحبة تلك الطائفة تزيق لمن لسعه حب الدنيا والهوي بل انفع منه والله اعلم ولو رسم اي كتب الراقي اي قاري التعويد استعارة للمرشد الكامل بقلم الكتابة او بقلم الارشاد والنصيحة حروف اسمها اي تلك المدامة او تفاصيل اثارها على جبين⁵³⁰ شخص مصاب جن اي اصاب بالجنون فزال عقله اوجن من الهوي النفسي تلخيصه اذا رسمت حروف اسم هذه المدامة على جبين مجنون او المراد لو رسمت حروف اسمها على اول صحيفة شروعة في طريق الهدى ابراه من هذا الجنون وتلك اصابة ذلك الرسم فافاق منه وعقل كما كان توضيح [٣ ظ] ينزل على المعنى الحقيقي لو نقش من يكتب التعويد حروف اسم تلك المدامة على جبين مجنون لافاق من جنونه وعقل وعلى الاستعارة لو رقم العارف الواصل المرشد تفاصيل الاسما وعلامات شراب المحبة الذاتية على باطن جبين مجنون النفس والهوي ومصروع محبة الدنيا لبراء المصاب من جنونه والمصروع من صرعه والله اعلم وفوق لواء الجيش اي العسكر او المراد باللواء المرشد الكامل او قلبه فانه كالعلم في علوا المقام والهداية وبالجيش مريديه لو رقم اي نقش اسمها اي المدامة لاسكر ذلك الرقم من اي الذي⁵³¹ تحت ظل ذلك اللوا بالقصر ذلك الرقم وتلخيصه لو نقش اسم تلك المدامة على لوا تحته جيش لاسكر ذلك الاسم من دخل تحت ظل ذلك اللوا وخلصهم من ضيق المحاصرة وعلى⁵³² ان المراد باللوا المرشد وبالجيش مريديه فيكون

⁵²² ق + اعلم.

⁵²³ ق: الابل.

⁵²⁴ ق: المتجلمة.

⁵²⁵ ف: يستعمل.

⁵²⁶ ق: ارضا.

⁵²⁷ ق + ارضا.

⁵²⁸ ق - اراد.

⁵²⁹ ق: لموافقته.

⁵³⁰ ق - جبين، صح هامش.

⁵³¹ ق: الذنب.

⁵³² ق: على.

تلخيصه لو رقم الكاتب الحقيقي على لوح جبهة روحانية المرشد الكامل اسم شراب المحبة الذاتية⁵³³ لاسكر ذلك الرقم من دخل تحت ظل تربية ذلك الكامل وخلصه من وحشة التعلقات او الرقم التجلي وعليه فالمعنى لاسكر ذلك التجلي من تحت تصرف تربية بسرانية منه اليهم والله⁵³⁴ ولما كان المقصود الا هم اعتدال الاخلاق الروحانية من الانحرافات البشرية نبه ان المدامة تهذب اي تبدل اخلاق الندامي السيئة بالحسنة واخلاق جمع خلق⁵³⁵ وهو الهيئة⁵³⁶ الراسخة في النفس اذ هو مبدا صدور⁵³⁷ الافعال الحسنة او السيئة و اراد بالنداما الملازمين لمجلس المرشد وتلخيصه ان تلك المدامة تخلص من شربها في محافل الانس من الصفات الذميمة وتوصله الى الاخلاق الحميدة فيهتدي بها اي بسببها يركة نورها [٤ و١] كل من المهددين المتكاملين عن الاشتغال لسلوك طريق العزم الصحيح الذي هو التوجه بجميع القوي الظاهرة والباطنة الي جانب⁵³⁸ المطلوب من لا كان له عزم ولا رادة قبل شربها باشارة قوله تعالى والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا⁵³⁹ وفي ذلك اشارة الى ان المرید ينبغي ان لا يقعد به رجا اليقظة والحضور عن العمل بالذكر ونحوه فربما يفرغ الاجل ولا يبلغ الامل بل عليه الذكر باللسان والفكر بالجنان والعمل بالاركان فجدير ان السالك لا يصل الى سقوط التكليف⁵⁴⁰ فالمراد سقوط الكلفة⁵⁴¹ التكليف لا نفس التكليف فانه صلى الله عليه وسلم كان يقف في الصلاة على رجل واحدة حتى تورمت قدماه وقيل له ان الله قد غفر لك ما تقدم من ذنبك وما تاخر فقال افلا اكون عبدا شكورا⁵⁴² ولو جاز سقوط التكليف على احد لكان صلى الله عليه وسلم⁵⁴³ ولم ينقل عنه صلى الله عليه وسلم ولا عن غيره من الانبياء ولا عن احد من ورثتهم سقوط التكليف عن مكلف بغير سببه مطلقا والله اعلم⁵⁴⁴ وبشرب تلك المدامة يكرم اي يكرم النفس من لم يعرف الجود اي الكرم كفه اي نفسه استعار الكف⁵⁴⁵ للنفس كما استعار اليد لها في قوله تعالى ثبت يدا ابي لهب⁵⁴⁶ اي حسرت نفسه فاليد عبارة عن نفسه وجملته فانه قد يعبر ببعض عن كل وهكذا هنا وذلك بان يبذل ماله من الاموال والاعمال والاحوال والمعارف

533 ق - الذاتية.

534 ق ف + اعلم.

535 ق ف: وجمع اخلاق خلق.

536 ق: الهيئة.

537 ف - صدور.

538 ف - جانب.

539 اية

540 ق + عندما دام عاقلا وما وجد من قولهم حتى يصل الى مقام سقوط.

541 ق - فالمراد سقوط الكلفة.

542 مسند احمد، ١٨٢٤٣/١٧٦؛ بخاري، "تهجد"، ١١٣٠/٥٠.

543 ق + اقوى به.

544 ق - والله اعلم.

545 ق - الكف.

546 المسد، ١/١١١.

والوجود⁵⁴⁷ الجزى المستعار له من الله⁵⁴⁸ ويختار الفنا الاصلي لنفسه ويحلم ايضا بشربها اي يتخلق بالحكم الذي هو حالة توقر وثبات عند اسباب الغيظ المحركات الموقعة في التخلق بالاخلاق الذميمة كالحقد والسب والبطش والقذف [٤ اظ] ونحو ذلك من لا يعهد له اي منه قبل شربها حلم وهو من اجل اخلاق الحميدة ولذلك اثني⁵⁴⁹ به على نبيه صلى الله عليه وسلم بقول تعالى انك لعلی خلق عظيم⁵⁵⁰ وتلخيصه يحصل الكرم من شرب تلك المدامة لشاربها الذي لم يعهد فيه صفة الكرم ويحصل الحلم لمن لم يعهد منه قبل شربها حلم والله اعلم ولو قال⁵⁵¹ اي اصاب قدم القوم اي عنهم⁵⁵² وجاهلهم⁵⁵³ الذي اثقلته كتايف الحجب المانعة من الوصول لثم اي تقبيل فدامها وهو ما يوضح في فم الابريق ليصفي به ما فيه من صافي الدردى فاستعير الي من ترشح منه المدامة وهو الشيخ وعليه يكون المعنى لو قبل شخص مشهور بالبلادة والجهل واشل⁵⁵⁴ ما يوضع في فم ابريق⁵⁵⁵ تلك المدامة وهو كناية عن عتبة الشيخ الكامل التي ترشح منه صفوة المدامة المذكورة رشحا فرشحا مع وسع انا المريد الصادق اي لو لازم المريد خدمته هذا الشيخ وابذل جهده في خدمته والتذلل له وتقبيل عتبة بابه لاكسبه معنى شمايلها اي خلاقها الحسنة الحميدة الجميلة⁵⁵⁶ اللثم اي التقبيل لدامها تلخيصه والله اعلم لحصل له من تقبيله اخلاق حميدة واوصاف جميلة⁵⁵⁷ كالجود والسخا والحلم واللطافة ونحو ذلك اعرابه نال فعل ماض قدم⁵⁵⁸ فاعل القوم مضاف اليه لثم مفعوله ويجوز ان يكون قدم⁵⁵⁹ مفعول به ولثم فاعل منزع قال لسان الوارد اراد من قدم⁵⁶⁰ القوم مريد في فطرته استعداد ينسب الى القوم بالمعرفة والقابلية لكن بسبب⁵⁶¹ ظهور تلك المحبة والقابلية⁵⁶² عليه الى الان نسب الى الجهل والبلادة⁵⁶³ ومن الفدام الكامل الذي

⁵⁴⁷ ق: الحوز.

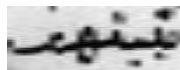
⁵⁴⁸ ق + لله.

⁵⁴⁹ ق + الله.

⁵⁵⁰ القلم، ٤/٦٨.

⁵⁵¹ ق: نال.

⁵⁵² ق: غبيهم.

⁵⁵³ ف + ، ف: وجاهلهم.

⁵⁵⁴ ق ف: والنقل.

⁵⁵⁵ ق: الابريق.

⁵⁵⁶ ق - الجميلة.

⁵⁵⁷ ق - واوصاف جميلة.

⁵⁵⁸ ق: قدم.

⁵⁵⁹ ق: قدم.

⁵⁶⁰ ق: قدم.

⁵⁶¹ ق + عدم.

⁵⁶² ف - لكن بسبب ظهور تلك المحبة والقابلية.

⁵⁶³ ق: البلا.

هو عقد حرز المحبة وغطا سر المعرفة فيميز بين [١٥ و] ما يليق⁵⁶⁴ فيبعده عنه فالمعنى حينئذ إذا وصل المرید المستعد الذي لم تظهر⁵⁶⁵ عليه الي الان اسرار المحبة وانوار المعرفة الى خدمة العارف الكامل والمحـب الواصل حصل له⁵⁶⁶ من بركة خدمته وبمن صحبتته ما كان في استعداده من اسرار المحبة وانوار المعرفة وظهر عليه ذلك⁵⁶⁷ والله اعلم ويؤخذ من هذا البيت ان⁵⁶⁸ الاخلاق المحمودة الاخرية كالكرم والسماحة والحلم والاحتمال والعفو مع القدرة والصبر على المكاره والتواضع⁵⁶⁹ وجماعها حسن الخلق قد تكتسب ولكنه لا بد ان يكون فيه من اصولها في اصل الجبلـة شـعبة وان لم يرد بها وجه الله والدار الاخرة فتكون دنيوية ولكنها كلها محاسن وفضائل باتفاق اصحاب العقول السليمة وان اختلفوا في موجب حسنـها وتقـصيلها وقد يكون من نحو هذه الاخلاق ما هو في الغريزة واصل الجبلـة والحلم حالة توقـر وثبات عند الاسباب المحركات كما تقدم والاحتمال حبس النفس عند الالام والمؤذيات ومثلها الصبر ومعانيها متقاربة واما⁵⁷⁰ العفو فهو⁵⁷¹ ترك المـواخذة واما الكرم والسخا والسماحة والجود فمعانيها متقاربة وبعضهم فرق بينها بفروق فجعلوا الكرم الانفاق بطيب النفس فيما يعظم خطره⁵⁷² ونفعه وسموه ايضا حرية وهو ضد الندالة والسماحة والتجا في عما يستحقه المرء عند غيره بطيب نفس وهو ضد الشكا منه والسخا سهولة الانفاق وتجنب⁵⁷³ اكتساب ما لا⁵⁷⁴ بحمد وهو الجود وهو ضد التقثير وجماع الاخلاق الحميدة حسن الخلق وهو الاعتدال [١٥ ظ] في قـوي النفس واوصافها والتوسط فيها دون الميل الى منحرف اطرافها فمن ناله من المدامة المحببة⁵⁷⁵ شي حصل له محاسن الاخلاق فقالوا له صف لنا هذه المدامة فاجز عن ذلك بقوله يقولون لي اي المريدون الصادقون والطالبون المسترشدون انت وصفت لنا تلك المدامة ببعض الاوصاف فشوقت خواطرنا اليها⁵⁷⁶ فصفها لنا باوصاف خاصة توصل انها منا الى غاية ادراكها وتسكن نار⁵⁷⁷ عطشنا وحرارة اشتياقنا

⁵⁶⁴ ق: الى استعداده فيوصله اليه وبين ما لا يليق.

⁵⁶⁵ ف: يظهر.

⁵⁶⁶ ق: له.

⁵⁶⁷ ق: ذلك عليه.

⁵⁶⁸ ق: ان.

⁵⁶⁹ ق: + ونحوها.

⁵⁷⁰ ق: اما الحكم.

⁵⁷¹ ق: فهما.

⁵⁷² ق: خطره.

⁵⁷³ ق: تحيب.

⁵⁷⁴ ق: ما.

⁵⁷⁵ ق: المحببة.

⁵⁷⁶ ق: اليها.

⁵⁷⁷ ق: وسكن بنار.

اليها فانت بوصفها خبيراي عارف باوصافها وبكمال بيانها فقلت لهم اجل نعم⁵⁷⁸ ارنا شد⁵⁷⁹ خمار العشق ولولا عندي باوصافها الخاصة⁵⁸⁰ علم⁵⁸¹ لا اتكلم الا عن عرفان باوصافها الخاصة وعلم بها هي كلها صفا ولا ما ولطف⁵⁸² ولا اي وليس هناك هوا منون مقصور الضرورة اي فليس ذلك اللطف لطيف الهوي الذي يتكثف بالبخار وكذلك هي نور ولا اي وليس هناك نار اي ليس ذلك النور نور النار الذي يختلط بالدخان وهي⁵⁸³ كذلك⁵⁸⁴ روح ولا اي وليس هناك جسم فلا تكون كالروح المتعلقة بالجسم والابدان⁵⁸⁵ فان قلت قد تهوي عن دعوي الوصول وهو قد ادعاه هنا بقوله عندي باوصافها علم فالجواب ان المرشد الكامل الذي تخلص من قيد النفس والهوي ومن حالة العجب والريا يحكم ذلك له التحدث بالنعمة لقوله تعالى واما بنعمة ربك فحدث⁵⁸⁶ لتأكيد الارادة التي هي واسطة الدولة والسعادة ليظهر فضله وجماله وكماله⁵⁸⁷ وحسنه⁵⁸⁸ عند المريدين والمسترشدين فانه يعلم انه في الحقيقة [١٦و] جمال حضرة ذي الجلال والافضال وكماله فمهما عد كمال⁵⁸⁹ الحق جل جلاله والله يختص برحمته من يشا والله ذو الفضل العظيم⁵⁹⁰ تنبيهه انما نفي الشيخ قدس الله سره العناصر الاربع لانها تقبل الكون⁵⁹¹ والفساد اي تخلع⁵⁹² صورة ذلك العنصر وتلبس صورة عنصر⁵⁹³ اخر وهذا معنى الكون فيقلب كل من الاربعة الى⁵⁹⁴ الذي هو احد الثلاثة الباقية لكن بعضها ينقلب الى بعض اخر بلا وسطه وهو ان كل عنصر منها⁵⁹⁵ يشارك عنصرا اخر في كيفية واحدة من

⁵⁷⁸ ق + نعم انا مرشد.

⁵⁷⁹ ق - ارنا شد.

⁵⁸⁰ ق + بها.

⁵⁸¹ ق + هي كلها صفا ولا وهي هنا في المواضع الاربعة المشبهة بلبس وخبرها محذوف اي المدامة صفا وليس هناك ما فليس ذلك صفا صفا لما لانه يتكرر بالغيار وهي لطيف.

⁵⁸² ق - لا اتكلم الا عن عرفان باوصافها الخاصة وعلم بها هي كلها صفا ولا ما ولطف.

⁵⁸³ ق - هي.

⁵⁸⁴ ق + هي.

⁵⁸⁵ ف - المعرفة الى خدمة ... المتعلقة بالجسم والابدان.

⁵⁸⁶ الضحى، ١١/٩٣.

⁵⁸⁷ ق - وكماله.

⁵⁸⁸ ق + وكماله.

⁵⁸⁹ ق + نفسه وجماله فانما عد كمال.

⁵⁹⁰ البقرة، ١٠٥/٢.

⁵⁹¹ ق: الاكوان.

⁵⁹² ق: تخلص.

⁵⁹³ ق: عنصر صورة.

⁵⁹⁴ ق + الاخر.

⁵⁹⁵ ق: مما.

كيفية اللتين⁵⁹⁶ التي⁵⁹⁷ هما من الكيفيات الأربع ويخالفه في كيفية أخرى منها فينقلب كل من الأرض والماء إلى الآخر ابتدا لاشتراكهما في البرد وإن اختلفا في اليبوسة كما تجعل لأهل الأكسير الأحجار الصلبة والأجساد مياها سيالة لطيفة جارية بالماء الحاد وكما أن الماء ينقلب في بعض المواضع⁵⁹⁸ حجرا صلبا كعين تسمى سهوة⁵⁹⁹ وهي قريبة من بلدة مراغة⁶⁰⁰ ينقلب ماؤها حجرا مرمرًا وكذلك يقع لغيرها من العين في بعض الموضع الماء والهوى⁶⁰¹ ينقلب كل منهما إلى الآخر بلا وسط لاشتراكهما في الرطوبة وإن كانا متحالفين في الحرارة كما يصير الماء هواء بالتسخين وهو معنى التنشف في الثياب المبلولة المطروحة في الشمس وكما يصير الهواء ما بالتبريد كفي ظاهر كوز لا مسام له يوضع في الجمد فإنه يحدث على⁶⁰² ظاهره حيث لا يلاقيه الماء قطرات من الجمد وكظاهر الطاس يكب على الجمد مع عدم الملاقاه بينهما فتركبه قطرات منه [٦١ ظ] وليس ذلك لأن الماء تنتقل⁶⁰³ إليه بالرشح لأنه لا يصعد بالطبع إذ لو كان كذلك كان باطن الطاس أولى به من ظاهره وأيضا الترشح⁶⁰⁴ على سبيل التصاعد انسب بالماء الحار وكذلك النار والهوى ينقلب كل منهما إلى الآخر بلا وسط لاشتراكهما في الحرارة وإن اختلفا في اليبوسة كما يصير الهواء نارا كما فيه كبير الحدادين بالالحاح في النفخ مع سد المنافذ ثم إذا طفيت النار فيصير هواء فهذه ست انقلابات بلا وسط بين المتشاركين في كيفية واحدة من كفيتهما وبعضها لينقلب إلى بعض آخر بواسطة وهو⁶⁰⁵ حيث يختلفان في الكيفيتين معا كالما والنار والهوى والأرض فإنه لا ينقلب الماء نارا ابتدا لشدة تخالفهما نعم قد ينقلب هواء ثم ينقلب ذلك الهوى نارا وعليه ففس انقلاب النار ما وانقلاب الماء⁶⁰⁶ أرضا وعكسه ولتعلم بأن ما ذكرناه ثم يقتضي أن سلب كل واحدة من الأرض والنار إلى الأخرى بلا واسطة لاشتراكهما في اليبوسة والمشهور أنه بواسطتين فعلي هذا الأولي أن يقال إن كان العنصرين⁶⁰⁷ المتجاوزين كانقلاب⁶⁰⁸ بغير واسطة وإن كان بينهما عنصر ثالث كان بواسطة واحدة وإن توسط بينهما اثنان فلا بد من واسطتين وهذا كله يدل على أن هيولي العناصر الأربعة

596 ق: اللتين.

597 ق - التي.

598 ق: المواد.

599 ق ف: سهوة

600 ف: مدامة.

601 ق - مرمرًا وكذلك يقع لغيرها من العين في بعض الموضع الماء والهوى.

602 ف - ظاهر كوز لا مسام له يوضع في الجمد فإنه يحدث على.

603 ق: ينتقل.

604 ق - لأنه لا يصعد بالطبع إذ لو كان كذلك كان باطن الطاس أولى به من ظاهره وأيضا الترشح.

605 ق - في كيفية واحدة من كفيتهما وبعضها لينقلب إلى بعض آخر بواسطة وهو حيث يختلفان.

606 ق: الهواء.

607 ف: العنصران.

608 ق: كان الانقلاب.

واحدة مشتركة بينهما وقابلة لجميع الصور⁶⁰⁹ وانما تعدها الصور المختلفة التي هي النارية والهوائية والمائية والارضية والكيفيات الاربع المتنافية⁶¹⁰ بما عرض لها من القرب والبعد بالنسبة الى الفلك وكلما كان اقرب اليه كان اسخن والطف وكلما كان ابعد كان ابرد واكتف هذا كله مذهب الحكماء [١٧و] وزعموا ان هذه العناصر الاربعة هي الاركان التي تتركب منها المركبات ويتبونه⁶¹¹ بطريق التحليل طارة⁶¹² والتركيب اخرى وذلك انك تجد انا اذا جعلنا مركبنا⁶¹³ في القرع والانبيق انفصل عنه اجزا مائية واجزا ارضية فدل ذلك على ان هذين العنصرين كانا مختلطين فيه ففرقتهما الحرارة وفي ذلك المركب اجزا⁶¹⁴ هوائية بها تتحلل الاجزا الارضية والمائية التي فيه والا لكان ذلك المركب في غاية الاندماج والرصانة وكان ما يحصل بالتفريق من العنصرين يكون حجمه اذا ضم بعضه الى بعض كالذي كان للمركب عند التركيب فثبت وجود الهوى فيه وان الاركان الموجودة في المركب مختلفة بالطبع يطلب كل منهما خيرة الطبيعي وذلك يوجب التفريق⁶¹⁵ في المركب وعدم نفايه⁶¹⁶ فلا بد فيه⁶¹⁷ من جامع يفيد طبخا ونضجا يوجب حصول مزاج يستنبع⁶¹⁸ له صورة نوعية مانعة من التفرق وهي الحرارة الشديدة القائمة بالنار لكنهم قالوا الحرارة لا تجمع المختلفات بل تجمع الموثلف وتفرق المختلف هذا كله مذهب الحكماء وقد نفي اتصاف المدامة المحببة بمثل تلك المتكيفات⁶¹⁹ قدس الله روحه⁶²⁰ وبلوايح الاشارة يستغني اللبيب عن صريح العبارة ثم اشار⁶²¹ قدس الله روحه⁶²² الى ان المدامة لها محاسن اي صفات حميدة وخصال شريفة فوق ما ذكرت لك منها انها⁶²³ تهدي اي تذل المادحين العارفين بوصفها اي المدامة ويجوز ان يكون الضمير راجع لمحاسن والاول احسن وتلخيصه ان المدامة لها صفات حميدة تكون واسطة للواصفين العارفين المادحين الفايقين الواقفين لوصف

609 ق: + العنصرية.

610 ق: المنافية.

611 ق: ويثبتونه.

612 ق: مرة.

613 ق: مركبا.

614 ف - مائية واجزا ارضية فدل ذلك على ان هذين العنصرين كانا مختلطين فيه ففرقتهما الحرارة وفي ذلك المركب اجزا.

615 ق ف: التفرق.

616 ق: بقاياه.

617 ف - فيه.

618 ف: لستبع.

619 ق: الكيفيات، ف: الكتفيات.

620 ق: سره.

621 ف - وبلوايح الاشارة يستغني اللبيب عن صريح العبارة ثم اشار.

622 ق: سره.

623 ف - اي صفات حميدة وخصال شريفة فوق ما ذكرت لك منها انها.

كما لها مدح جمالها فالجل هذا يحسن فيها [١٧ظ] اي وصف المدامة منهم النشر اي المنثور وان⁶²⁴ من البيان لسحرا والنظم اي المنظوم وان⁶²⁵ من الشعر لحكمة⁶²⁶ ويضطرب اي ينبعث وينبسط وتصيبه الخفه وقلة الصبر من ذكرت لديه وان كان من⁶²⁷ لم يدرها اي لم يعلم⁶²⁸ حقيقة المدامة ولم ينظرها ابدا ولم يذق⁶²⁹ طعمها فيقع له ذلك عند ذكرها بها تنبيه الضمير ان هنا في يدرها عند ذكرها عايدان اما على المدامة وحينئذ فلا بد من تقدير ضمير عايد الى المحاسن للربط اي عند ذكرها بها كما بيناه اي بتلك المحاسن واما للمحاسن فلا حاجة حينئذ الى تقدير الضمير تلخيصه يحصل⁶³⁰ الطرب لمن ذكرت عند تلك المدامة او⁶³¹ محاسنها⁶³² مع انه لم ينظرها ابدا لم يعلم حقيقتها ولم يذق طعمها كمشتاق نعم اسم امرأة استعارة للمحبيب والمحبة⁶³³ اي حال هذا كحال عاشق مشتاق للقا حبيبه ورننه⁶³⁴ والتمتع بجماله مع انه معتكف في زاوية البعد والفراق من محبوبه لكنه اذا ذكر عنده محبوبه يحصل له الطرب وهو خفة تصيب الانسان لشدة حزن او سرور ويحصل له الوجد وتزداد وحشته والى ذلك اشار في تايينه قدس الله روحه بقوله *تذكر في العهد القديم لانها* حديثة عهد من اهيل مودتي *مخلط⁶³⁵ اعلم ان طينة الادمي في بداية فطرت خمرت بما المحبة فكما ذكر سر من اسرارها او رمز من رموزها تذكر الادمي ذلك السر الاصلي والمعنى الجبلي ولو⁶³⁶ غفل عنه بسبب التعشقات الصوري والمعنوي وذهل عنه بواسطة التعلقات الدينية والدنيوية⁶³⁷ والله اعلم وقالوا اي المقصرون عن فهم المعاني [١٨و] في ضمن الصور والعاجزون عن ادراك الحقايق في لباس المجاز شربت الاثم اي الخمر التي يعبر عنها في اللغة بالاثم حتى زال عقلك لان الاثم يذهب العقول⁶³⁸ وفي الشريعة يعبر عن شاربها بالاثم فقلت لهم كلا رجرا وانما للحصر شربت المدامة التي في تركها في ترك شربها من كاس

⁶²⁴ ق: ان.

⁶²⁵ ق: فان.

⁶²⁶ ق + منها انه.

⁶²⁷ ق: ممن.

⁶²⁸ ق: من لم يدر.

⁶²⁹ ق: يذق.

⁶³⁰ ق: محصل.

⁶³¹ ق - او.

⁶³² ق: ومحاسنها.

⁶³³ ق + كلما ذكرت نعم.

⁶³⁴ ق: ورويته.

⁶³⁵ ف: يلحظ.

⁶³⁶ ف: ولقد.

⁶³⁷ ف - والدنيوية.

⁶³⁸ ق: بالعقول.

المحبة الذاتية **عندي**⁶³⁹ هو **الاثم** اي الذنب **تلخيصه** انتهوا في⁶⁴⁰ نسبتي للشرب الخمرة المحرمة شرعا فان طريقنا معاشر الصوفية طريق مقوم خال من البدع والاهوا داير مع التفويض والتسليم ومن كلام الجنيد قدس الله روحه الطريق مسدود الاعلي المقتفين اثار رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد اجمع الصوفية انه لا مقام للعبد تسقط معه اداب الشريعة من اباحة ما خطر الله وتحريم ما احل الله واجمعوا انه لا تصح النهايات الا بتصحيح البدايات وهو⁶⁴¹ العلم والعمل على وفق الشريعة المطهرة والله اعلم ثم شرع يهني شاربها فقال **هنيأ** منصوب صفة مصدر محذوف تقديره يشرب اهل الدير شرابا هنيأ لهم والهني هو الذي لا ينفصه شي **لاهل الدير** وهو معبد النصاري في اصطلاح الصوفية الدير عبارة عن العالم الانساني شبه بالدير لاستدارته على من فيه فذلك دايرة وجود العالم الانساني حوت جميع العالم باشارة وفيك انطوي⁶⁴² الاكبر وقال اخر *وليس على الله بمستنكر* ان يجمع العالم في واحد* **تلخيصه** هنيأ لمتوطنين داير العالم الانساني المتوسط الحال في شراب المحبة الذاتية فانهم بشرب تلك المدامة كم تكثيريه اي كم مرة **سكروا بها** من ورا حجب الافعال والصفات والحال انهم [٨١ظ] **ما شربوا** منها من صرفها كالمنتبهين⁶⁴³ الكاملين الواصلين **ولكنهم هموا** اي ارادوا الشرب⁶⁴⁴ من صرفها فحصل لهم السكر بها حين ارادوه فما بالك لو شربوا منها فانما⁶⁴⁵ سكرت بها قبل شربها لان عندي **منها** اي من تلك المدامة في العالم الذري بالتجلي الاول **نشوة** بفتح النون اي سكرة وزعم بعضهم انه سمع فيه نشوة بكسرة⁶⁴⁶ النون **قبل نشاتي** اي مقدمة على ظهوري ووجودي في⁶⁴⁷ العالم الصوري الحاصل بالتجلي الثاني مركوزة⁶⁴⁸ في اصل نشاتي مخامرة لطينتي مستصحبة **معي** ابدأ اي تبقي معي مستمرة من الازل الى الابد لا تبلي وان بلي **العظم** اي عظم الذي هو قوام جسمي واستحكام بدني اي عتق قتلا شي ولما فرغ من الكلام على بعض خصوصياتها وصفاتها وتأثيراتها وفوايدها ومحاسنها شرع يحض على ملازمتها فقال **عليك بها** اي بشرب تلك المدامة **صرفا** اي خالصا غير ممزوج⁶⁴⁹ بضم شي اخر اليها اي لازم وواظب علي مشربها صرفا ان قدرت على ذلك وان لم تقدر وشيت اي اردت **مزجها** اي خلطها فامزجها بمأ اشنان⁶⁵⁰ الحبيب المكي صلى الله عليه وسلم ومن ثم قال بعضهم امزج لا اله الا الله

⁶³⁹ ق + انه.

⁶⁴⁰ ق ف: عن.

⁶⁴¹ ق ف: وهي.

⁶⁴² ق + العالم.

⁶⁴³ ف: كالمنتبهين.

⁶⁴⁴ ق: الشراب.

⁶⁴⁵ ق: وانما.

⁶⁴⁶ ق: بكسر.

⁶⁴⁷ ق ف + هذا.

⁶⁴⁸ ق: مركوز.

⁶⁴⁹ ق + اي يرغب.

⁶⁵⁰ ق: اسنان.

بمحمد رسول الله حتى يمتزج⁶⁵¹ نور الكلمتين معا ويكرع القلب من صدد ذلك الشراب سريعا تنبيه اذا قال العبد لا اله الا الله لقول رسول الله صلى الله عليه وسلم فهو عن اثبات رسالته ولهذا قال امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله⁶⁵² ولم يقل محمد رسول الله لتضمن هذه الشهادة بالرسالة **فعدلك** اي عدد لك عن مزجها بما ذكرها من⁶⁵³ الاسنان⁶⁵⁴ المعبر عنه ب**ظلم الحبيب** بفتح الظا المعجمة هو **الظلم** بضمها **تلخيصه** ان لم تطق شربها صرفا⁶⁵⁵ فلا توقع نفسك في ظلمات [١٩و] ظلم⁶⁵⁶ نفسك بالعدول عن المزج بما ذكروا فهم الاشارة تحقيق قال لسان الوارد معناه والله اعلم لازم ايها المحب العاشق والمريد الصادق على محبة الذات بلا ملاحظة صفات الجمال وللجمال وبلا ملاطعة⁶⁵⁷ صدور الاثار⁶⁵⁸ والافعال محبة يكون صدورها من محض الذات بحيث لا تكون⁶⁵⁹ مشوبة بالاغراض والاعراض⁶⁶⁰ فان متعلق المحبة في الحقيقة لا يكون الا للذات⁶⁶¹ المقدس فاي غيب⁶⁶² اكثر من ان يترك⁶⁶³ المحبوب الاصلي والمطلوب الحقيقي وبميل الى المحبوب المجازي والمطلوب الصوري **ودونكها** اي خذ تلك المدامة التي في **الحان** الذي هو بيت الخمار ويجوز ان تكون في هنا بمعنى من اشارة لذلك الى ان الشي لا يوخذ الامن محله وان لا توتي البيوت الامن ابوابها **واستجلها** اي اطلب ظهور المدامة بها البا بمعنى من والضمير راجع الى الحان **وتلخيصه** اطلب ظهور المدامة من حانها **على طرب نعم**⁶⁶⁴ **الحان** اي على اصوات الاتعام المركبة الحسان لانها تحرك السامع وتهيج وتثير وجده عند سماع اوصافها الحسان في القوالب النظمية والنثرية ولكل سماع مذاق ومشرب⁶⁶⁵ على حسب حاله وتقوم الكلام على السماع وحكمه فراجع ان اردت ذلك فان لم تكتف فراجع كتابي بحر الانوار المحيط بعلمي الاصول والتصوف شرح منظومتي غاية التعرف تجد ما فيه كفاية في هذا

651 ف: تمزج.

652 مسند احمد، ٢٢٩/٦٨؛ بخاري، "الصلاة"، ٨٧/٣٩٢.

653 ف: ذكر من ماء.

654 ق: ما الاسنان، ف: الاسنان.

655 ق - صرفا.

656 ف - ظلم.

657 ق: مقاطعة، ف: مطالعة.

658 ق - الاثار.

659 ق: يكون.

660 ق: الاعراض.

661 ق: الذات.

662 ق ف: عين.

663 ق: تترك.

664 ق ف: نعم.

665 ف: شرب.

في جميع ابواب الطريق **فايدة النغم** جمع نغمة⁶⁶⁶ وهي صوت لا بث⁶⁶⁷ زمانا تاما والالخان جمع لحن وهو ما يتركب من النغم فالمعنى حينئذ كن طالب جلوة المدامة من تلك الالخان على نغم مرغوبة الحان طيبة فهي اي المدامة [٩١ ظ] لها اي للالخان⁶⁶⁸ اي مع سماع الاصوات الحسان بالانغام الطيبة **غنم** اي غنيمة لانها تقوي وجده وتقربه من مظان الاحبه وتذكره عهدهم القديم والله اعلم **تبيان** قال لسان الوارد لعله اراد قدس الله روحه⁶⁶⁹ بالخان مجلس الكاملين المكملين وصحبه العارفين الواصلين وفي صحبتهم تباع مدامة المحبة⁶⁷⁰ ومن النغم والالخان ما يهيج الشوق والذوق من انفسهم الشريفة وأشاراتهم اللطيفة وحينئذ فالمقصود من هذا البيت ان تربية صفة المحبة ومعنى الارادة لا يكون الا بصحبة هذه الطائفة وحصول السعادة والوصول لا يمكن الا بمشاهدة حالهم واستماع مقالهم فمن ثم وجب عليك ايها الطالب الصادق ان لاتترك صحبتهم وتغتنم خدمتهم وملازمتهم لعل يعود عليك من نفحات تلك المدامة المحببة ولو حبة من حاناتهم فيسكن الحب بقلبك ويرحل منه هم الحجاب ويحصه ويحل به الفرح بعد الترح فانها ما سكنت فيه ايما الى الحضر على شربها والاخذ في اسبابه والترغيب فيه اي شراب المدامة الصرفة واسمع النغمة الطيبة المطربة فانها سكنت **والهم** بالرفع عطفا على الضمير المستكن في سكنت او منصوب على انه مفعول معه اي الحزن المعنى لا يجتمع الهم الذي من شأنه المجاورة مدة بعد مدة في غالب الحوال⁶⁷¹ العباد في هذه الدار **يوما** اي وقتا من الاوقات **بموضع** من القلب اي بمحل منه بل ترحل منه⁶⁷² بالكليم وتقيم⁶⁷³ الافراح التي من شأنها النزول والارتحال دفعه واحدة في النادر⁶⁷⁴ **كذلك** اي كما لم تسكن فيه **مع النغم** بالغين المعجمة وهو الصوت [٢٠ و] الحسن اللابث زمانا تاما لان النغم لا يجمعه **الغم** اي الكرب كما هو معلوم عند متعاطي الخمرة المحرمة من الانبعاث بها والانبساط وزوال⁶⁷⁵ ما في صدورهم عن⁶⁷⁶ الهم والغم سيما مع الاصوات الحسان والانغام الطيبة حسن⁶⁷⁷ النزغات الشيطانية فما بالك بالمدامة الرحمانية التي لا يعدل نشاطها نشاة **تلخيصه** اشرب المدامة الصرفة⁶⁷⁸ الراقية الصافية واسمع النغم الطيبة المطربة فان المدامة والهموم لا

666 ف + لات.

667 ف - وهي صوت لا بث.

668 ق: الالخان.

669 ق: سره.

670 ق: المحبة.

671 ق: احوال.

672 ف: يرحل عنه.

673 ق + به.

674 ق: النار.

675 ق: وزال.

676 ق: من.

677 ق: حسيما.

678 ف: الصوفية.

يجتمعان في مكان ولا الغم والالاحان والنغم في محل واحد والله اعلم ارشاد⁶⁷⁹ كل من اصابه غم اما من قوات مطلوب او اصابة مكروه فاحب⁶⁸⁰ الذات المقدس لا شك انه لم يبق عنده مراد غير مراد المحبوب ولا مطلوب غير مطلوب المطلوب فاساته عين الاحسان واذلاله عين العز والاکرام فلا يحول حول خاطره غم ولا هم لانه لم يتصور هناك فوات مطلوب ولا اصابة مكروه وفي سكرة واحدة منها اي تلك⁶⁸¹ المدامة ولو عمر اي قدر ساعة يسيرة من ساعات الدنيا تري اي تشهد الدهر اي الزمان الذي انت فيه عبدا طايعا اي خاضعا منقادا لك بما فيه باشارة قوله صلى الله عليه وسلم من اطاع الله اطاعه كل شي وتري ايضا ان ذلك عليه الحكم اي السيادة والامارة تلخيصه وفي سكرة من تلك المدامة المذكور تري الدهر⁶⁸² خاضعا منقادا لك وتري نفسك سيدا امرا حاكما عليه فان السالك في مقام الفنا في الله والبقا بالله بواسطة استيلا سكر شراب هذه المحبة الذاتية الربانية اذا غاب عن وجوده وعن الاغترار به اختص بشرف خلعة من قتلته هذه المحبة فان ديتة حينئذ ان يرى تصرفات الحق سبحانه وتعالى باجمعه مضافة الى نفسه وتجد جميع الموجودات مطيعة منقادة [٢٠ظ] لتصرفاته باشارة كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به الحديث وهذا لا يكون الا للفاني وصاحب هذا الفنا منهما فرق بين صفاته في حال الفنا فراي غير ما سمع او طعم غير ملعلم⁶⁸³ او شم غير ما سعي او ذكر غير ما راي فليس هو فاذا توحدت⁶⁸⁴ عنده العين فسمع بما به راي بما به تكلم بما به قدر ولم تختلف عليه الادراك باختلاف الحكم فهو صاحب الفنا ويصح له ان يقول انا من اهوي ومن اهوا انا فلاجل هذا قال قدس الله روحه لا عيش اي لا حياة هنية في الدنيا التي هي مغرس الاعمال ومحل الجد في طلب الكمالات الاخرية⁶⁸⁵ لمن عاش فيها صاحبيا من السكر بهذه المدامة الالهية حتى يموت ولك⁶⁸⁶ لان من لم يمت سكرها بها منصوب على انه مفعول له فاته الحزم الذي هو ضبط الامر والاخذ فيه بالثقة كالحزامة والحزومة ولم يحصل له فايده في عيش الدنيا على نفسه فاليك اي قليبك على نفسه من ضاع عمره اي من فوت مدة حياته في الدنيا التي هي راس ماله وليس له في السكر بها ولا شي منها اي من تلك المدامة نصيب اي حظ ولا هم⁶⁸⁷ اي ولا نصيب ففي القاموس الحظ كالنصيب لهما متقاربان في المعنى وفي هذين البيتين تعزية ان لم يكن له منها شرب وتلخيص هذين البيتين جينا لم⁶⁸⁸ ان راس المال كل عيش يودي

679 ف - ارشاد، صح هامش.

680 ق: فمن احب.

681 ق: بتلك.

682 ق + عبدا طايعا

683 ق ف: ما علم.

684 ق: تواجد.

685 ف: الاخرة.

686 ق: وذلك.

687 ق: سهم.

688 ق: حيث علم.

الى التصرف في الموجودات والتسلط على الكائنات فلم⁶⁸⁹ يخير السكر بها على الصحو ولم يشرب جرعة من ذلك الشراب فاتته الحزم والاستحكام في العمل ولم يحصل له فائدة في عيشة الدنيا فليبك على نفسه حيث ضيع مدة حياته التي هي راس ماله ولم تجعله وسيلة الى السكر بهذه المدامة الالهية ولا واسطة [٢١و] الى تحصيل جرعة منها فلا حول ولا قوة الا بالله⁶⁹⁰ العلي العظيم⁶⁹¹ قال مولف عف الله عنه انتهيت من هذا الشرح في ثامن الحجر الحرام سنة تسع وخمسين وتسعمائة⁶⁹² صلى الله على سيدنا محمد واله وصحبه وسلم تسليما⁶⁹³ الى يوم الدين.⁶⁹⁴



⁶⁸⁹ ق: فمن لم.

⁶⁹⁰ ف + سبحانك انت الله سبحان ربك رب العزة عما يصفون وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين تم والله اعلم بالصواب.

⁶⁹¹ ق + سبحان ربك رب العزة عما يصفون وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين.

⁶⁹² ق: وكان الفراغ من رقم هذه الاحرف البالية باليد الفاتية ثالث ذي حجة الحرام سنة اربع بعد تمام الالف الفقير اليه تعالى لكتابه وماله ولمن كان نصيب في تحصيل العلم وان يوجد عيبا مسد الخلل جل من لا فيه عيبا وعلل ف - العلي العظيم قال مولف عف الله عنه انتهيت من هذا الشرح في ثامن الحجر الحرام سنة تسع وخمسين وتسعمائة.

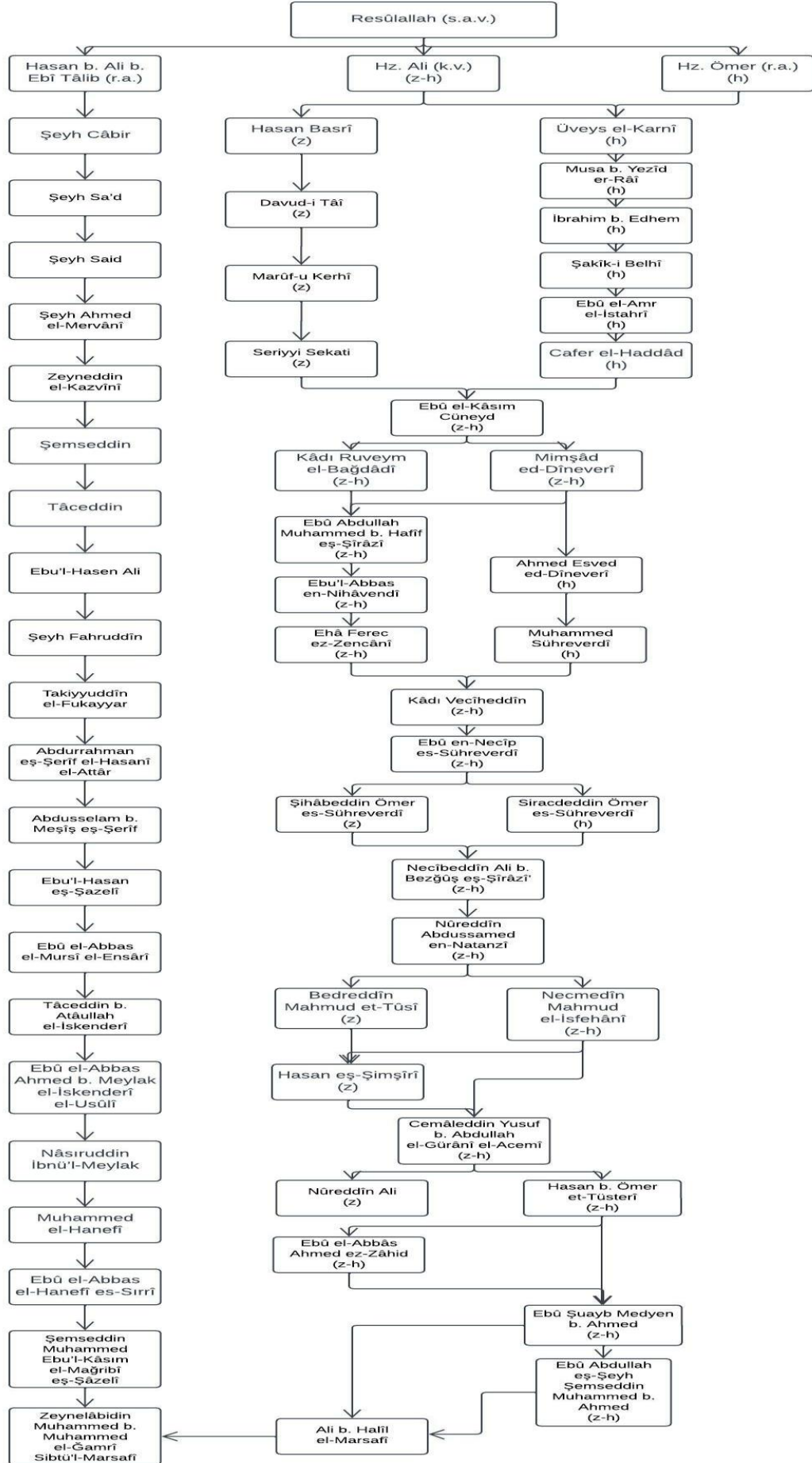
⁶⁹³ ف + كثيرا.

⁶⁹⁴ ق - صلى الله على سيدنا محمد واله وصحبه وسلم تسليما الى يوم الدين.

II. SİBTU'L-MARSAFÎ'NİN TARİKAT SİLSİLESİ

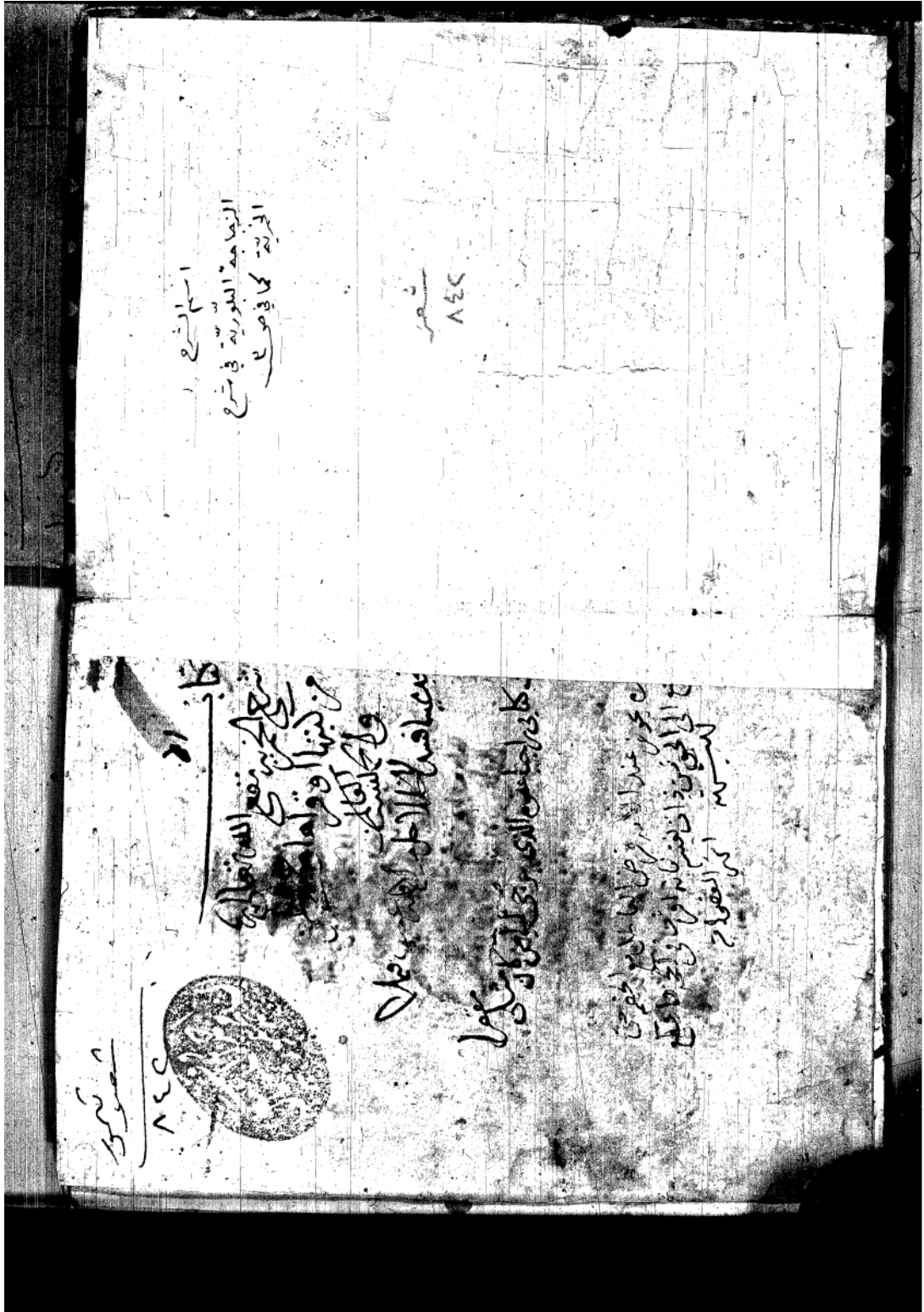
Sibtu'l-Marsafî *Dâiyü'l-felâh* adlı eserinde tarikat silsilesini herhangi özel bir durum belirtmeden verdiği için olduğu gibi yazdık.

Ali b. Halîl el-Marsafî'nin ise zikir telkini aldığı silsilesini ve hırka giydiği silsilesini ayrı ayrı naklettiğini tespit ettik. Bu silsileler içerisinde, kesişen isimler olduğu gibi iki silsilede ayrı ayrı bulunan isimler de vardır. Yalnızca zikir telkin silsilesinde bulunan isimler “(z)” ile gösterildi. Yalnızca hırka giyme silsilesinde bulunan isimler “(h)” ile gösterildi. İki silsilede aynı anda bulunan isimler ise “(z-h)” ile gösterilmiştir.

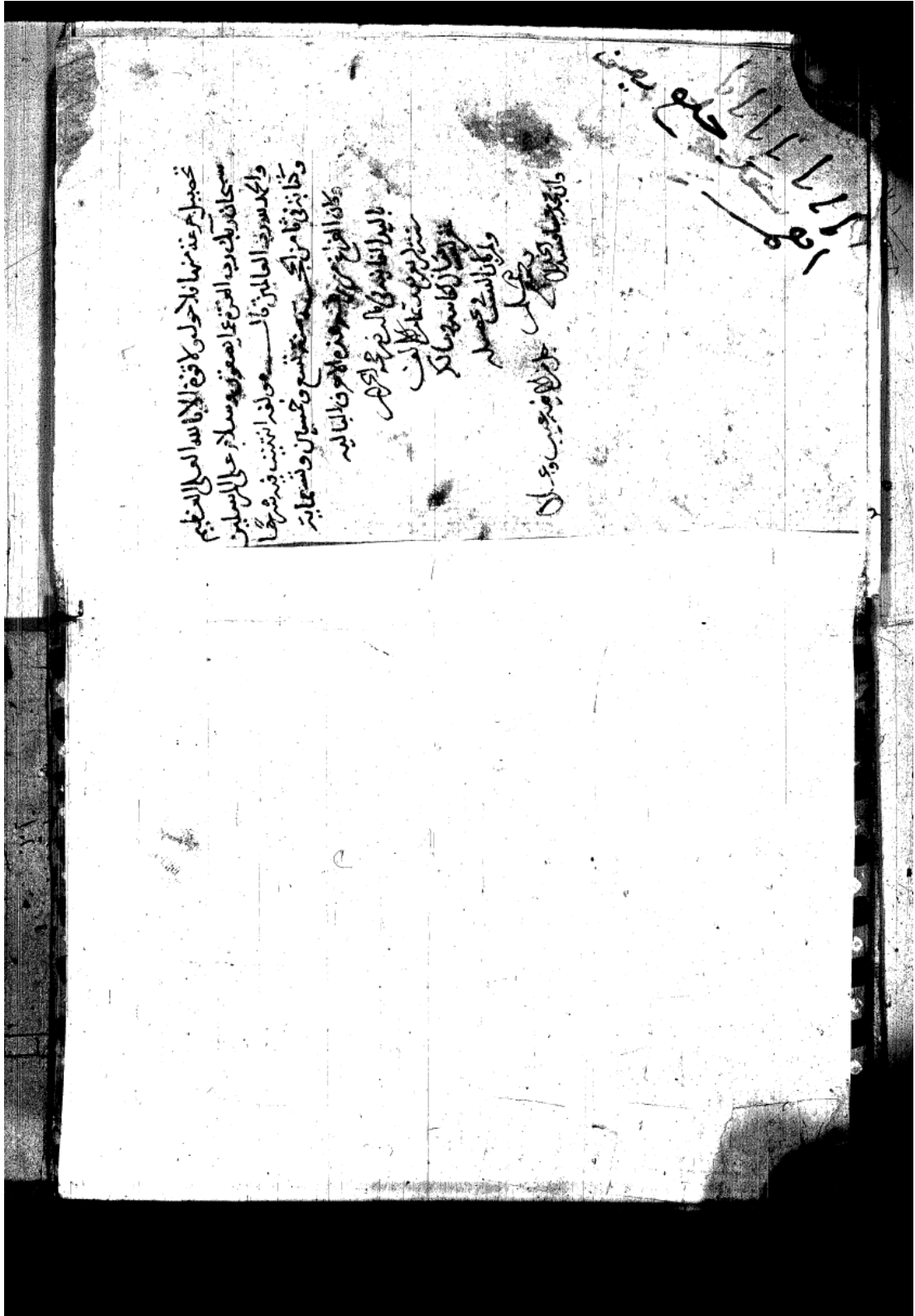


III. YAZMA NÜSHALARDAN ÖRNEKLER

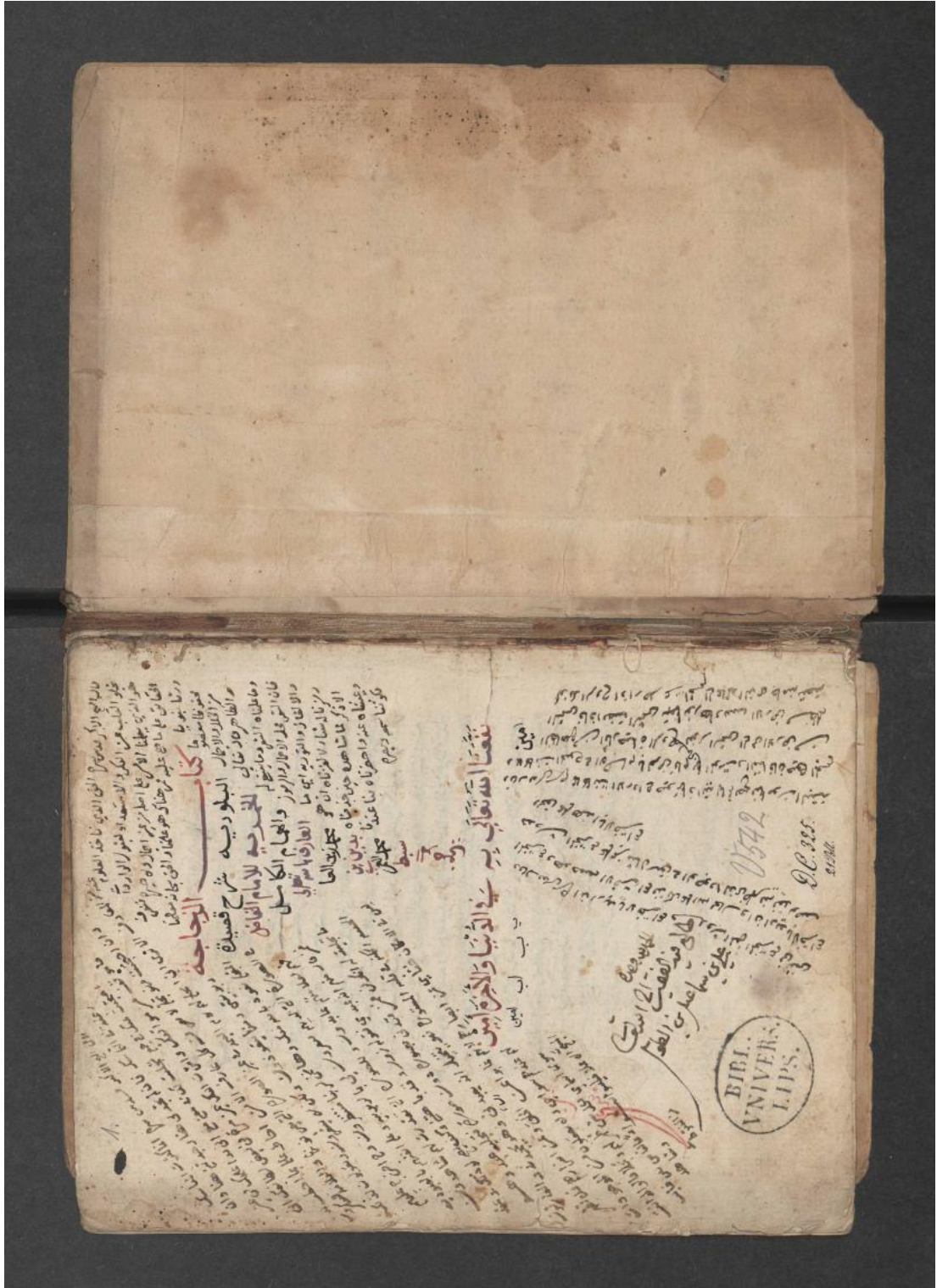




Şekil 1. Kahire nüshası kapak sayfası



Şekil 3. Kahire nüshası farağ kaydı



Şekil 4. Leipzig nüshası kapak sayfası

الحمد لله الذي سقى اوليائه من شرب حبيته الرقيق الخقوم
 ناسج في غوسم لانه سده على وفاق مالمع في علمه النديم
 جتيم مشكرا به شره والعلع منهم هذا القسمون
 نخر عولايه يا من جنان حصرات الزيب من في القوم والتسود لما
 الطبايع وواهب المعارف بالوحدة المطلقة المنزهة عن سجب
 العيوب والقيوم فالحمد صلى الله عليه وسلم بالرسالة العالة
 المود بوقت القلوب المذهب للهدوم والعمد المبتدعة غير حبيته
 بلعم والطايف المنع دعوات المعارف والسر المكموم في النظر
 الامعي والاقاب الاسني والسراني شريه فيه اليه والبا منه
 جميع العلوم حبل الله وسلم عليه وعياله واصحابه الذين هم الانقاذ
 بورد ولاهنا لخير وسلم تسليمنا كثيرا وبعده فلهذا ما
 اليه حاجة الطائيف منهم جتم معاني التوريم الجبهة نظهم
 وارد الاسناد العارف بالله تعالى اليه حفي عن المعارف قدس
 الله روحه من شرح منج لطيف فيج الله به على اسان واراد الشرح
 وهو الفتى محمد رزق العابد بن محمد العفري سبط
 الموصي الشافعي الاشعري عقيدة المديونية طريته الشافعية حقيقته
 يتم مقادير ويبين بعض ماعله الزاده وان كان تعرضي عن القدر
 وناه فيج بدران اسرار التفتيح جواهر كوز قد خروا في زوايد
 التفتيح فابن يديني ان لا تظهر في قلوب الصنيع اذ افي تفسر
 بطريق التفسير بل برون التلويح عما معناه عندهم فسرور
 للعلوم ان المنشأ سرور يومية كرم شاع عندهم واشهر سرور في
 الحديث الشريف عن سيد البشر انه صلى الله عليه وسلم قال لا تخفوا

سبح

الناس عالم تنصل عقولهم الخوف ان يكذب الله ورسوله ولكل
 هذه الخبر وقيل في المعنى يا ارب جوم على الواجب به القليل اليك
 من بعد الوشاء والاستباح وقال الخرواه في برون ان بابا تزيه حسنا
 ربح معي هذا الشرح مع صورة لفظة قد سلمنا من النكاح وتوحي
 استراحا فقه باذاعات اصل التسوف لالا هل الالاتاد في
 المعتد والتسوف عذرا في لم انق له على مثال ولم قد
 من هبع مثله على سوابك واذك وارد ورد على فهو صلا
 صبح يوم جمعة عقب حمل الذكر الالهي فضل لا مر الله
 ذكرا وقد تفر به بابا عوا عن خمسين شروحا علقه وسفرا واما
 مهسوطا وختصوا متنا وشرحا علقه وسفرا واما
 بنعتن ذلك خدث والخرج حيث لا سارا ولين شكر وتسم
 لا زيد نكم تعال الفضي وسننا لا فستفضي ومجتمه الر
حاجه الكواصر شرح الفصيلة الحزيم قاصد ايد الكواصر
 الله والتوب اليه والشكول بين يديه على قدم الخدمه الدالين
 عليه المعارف بن والقرب من لوبه راجيا الانتظام به في
 سلسلة طريق الصوفيه والتمع به لمخا فقه معاني القبا
 كلها الجليه والخفيه شاربك اسبق اقتزانه بالقبول وان
 يمتضا بالانظر الي جمعه الكريم فان هذا غاية المامول
 ونعاه السوك فاقول اعوان الحق سبحانه ونعالي له
 تجليات الاول منها التخلي العلي الغيبي وهو على سبحانه
 وتعالى في حصر العلم بصور الوعيان الذي سيعبرها في هذا
 الوجود الغيبي الصوري بعد كونها في العالم الدال التي يبين
 لما كان منها فيه فابديها استعداد وعلمه بالوجود

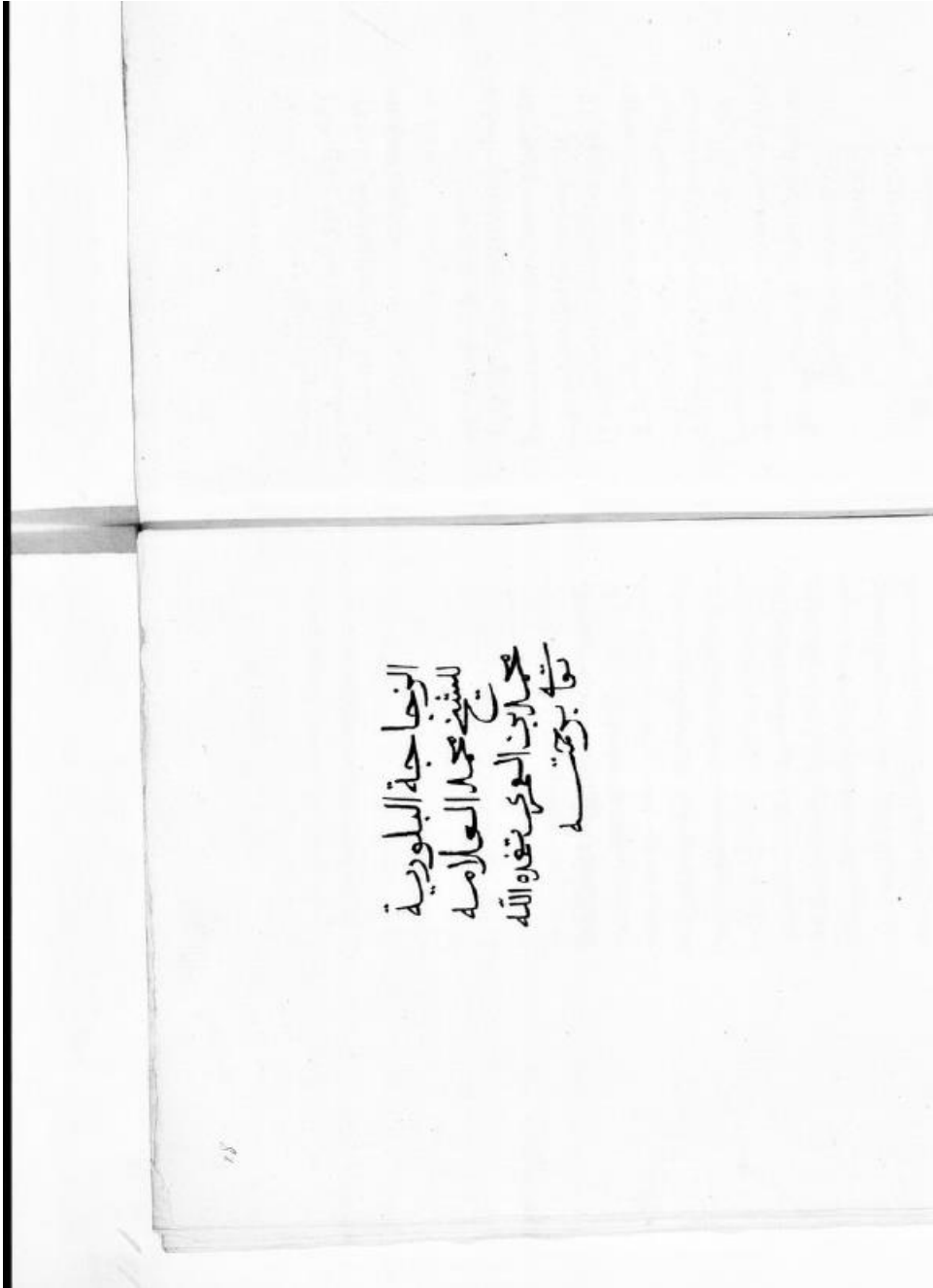
Şekil 5. Leipzig nüshası 1b-2a

لنصر فاقته بانثا وكتبت سمع الذي بسم ج و بصرا الذي
 يصير بملذ بيت وهذا الاكلون الاكلون وصاحب هذا الدنيا
 منها فرق بين صفاته في حال الفنا فزاي غير واسع او طعم
 غير ملحم او شم غير ماسح او ذكرو غير اراي فليس هو فاقا
 فوجدت عنده العين فسمع عا صورا ي عا به نك عا به قدوم
 تتنكف عليه الامراك بالحنان فيكون هو صاحب الدنيا ويصير
 له ان يثوب انما هو و من اهلها فاحل هذا قال قدس
 الله روحه **لا عيش** اي لا حياة هنية في الدنيا التي هي مغرس
 الاحباب ومحل الجود في طلب التملات الاحدوية لم يبق فيها
صاحب من السكر هذه الداهية الهبة حتى يموت ولكن لان
من لم يمت سكر بها منصوب على انه معقول له فانه للحزم
 الذي هو ضبط الامرو والاخذ فيه بالثبته للخرامه والخزونه
 ولم يحصل له فابيه في عيش الدنيا **عبر نفسه** قلبه
 اي قلبك على نفسه من **طبع عجم** اي من فونت مدته عجمانية
 الدنيا التي هي راس ماله **وبين له** في السكر عا لاشي منها اي من
 تلك الداهية **نصيب** اي حظه **واهم** اي ولا نصيب في الناموس
 لخطا لا نصيب لهما متنا راي راي المعني وفي هذا بين بين تزيين
 ان لم يكن له منها شرب وتلخيص هذين البيتين جيلان ان راس
 المات على عيش يروي الى النصف في الموجودات والتسلط على
 الكائنات فليختر السكر على العجم ولم يثرب جرعة من ذلك
 الشراب فانه الحزم والاستحكام في العمل والتمسك له فابيه في
 عيشه الدنيا فليترك على نفسه حيث وضع ردة حياته التي هي راس
 ماله ولم يتعلمه وسيلة الى السكر بخذه الداهية الالهية ولا راسلة

بلا

يا تقصير جرمه منها الاحول والافرة الابانة العلي العظيم قال
 حوله عزرا عند انتهيت من هذا الطريق سيرة
 شظ من الجرحام ستة شعاع وحسين
 وشعاع يرحم اسرارها
 مهود الروم وحول
 شليها اليوم
 الدين
 كذا السوف بالافا ياربو بانات السما فم يكون الملكا عه ظل بان الابرار
 الى قطا قتل على يد من مضغ ياقوم هل من مسيح من خشف ذاك البلق
 يا اهل ذاك المضا هل انتم الافا نحن العبيد بلادنا ونكو اليكم منزع ع
 يا سادة مسكونا عدن واستطو طلو ارض الذين نكح بكوا لنا المسى
 يا شاذلي يا عيذر وكي يا حي اموات القوس لاخه جدل سمع يوي والخللا منعدا
 يا غوثا يا هالين يا سر يا ايسقان كن ذاك الوارحين يد يد ذاك السودي
 يا اهل ذاك الطريق انتم لنا نغمر الفريق من سكر فم حقيق قد صا قطن محري
 صلح الا على الرسول سرالو بحر الوصول من نيل سول واليه ذاك المرجعي
 شطادني عيش كوي تدرين نحي حو لي اسني الشاذلي يحيوي قد ذاقه تولي

Şekil 6. Leipzig nüshası 20b-21a

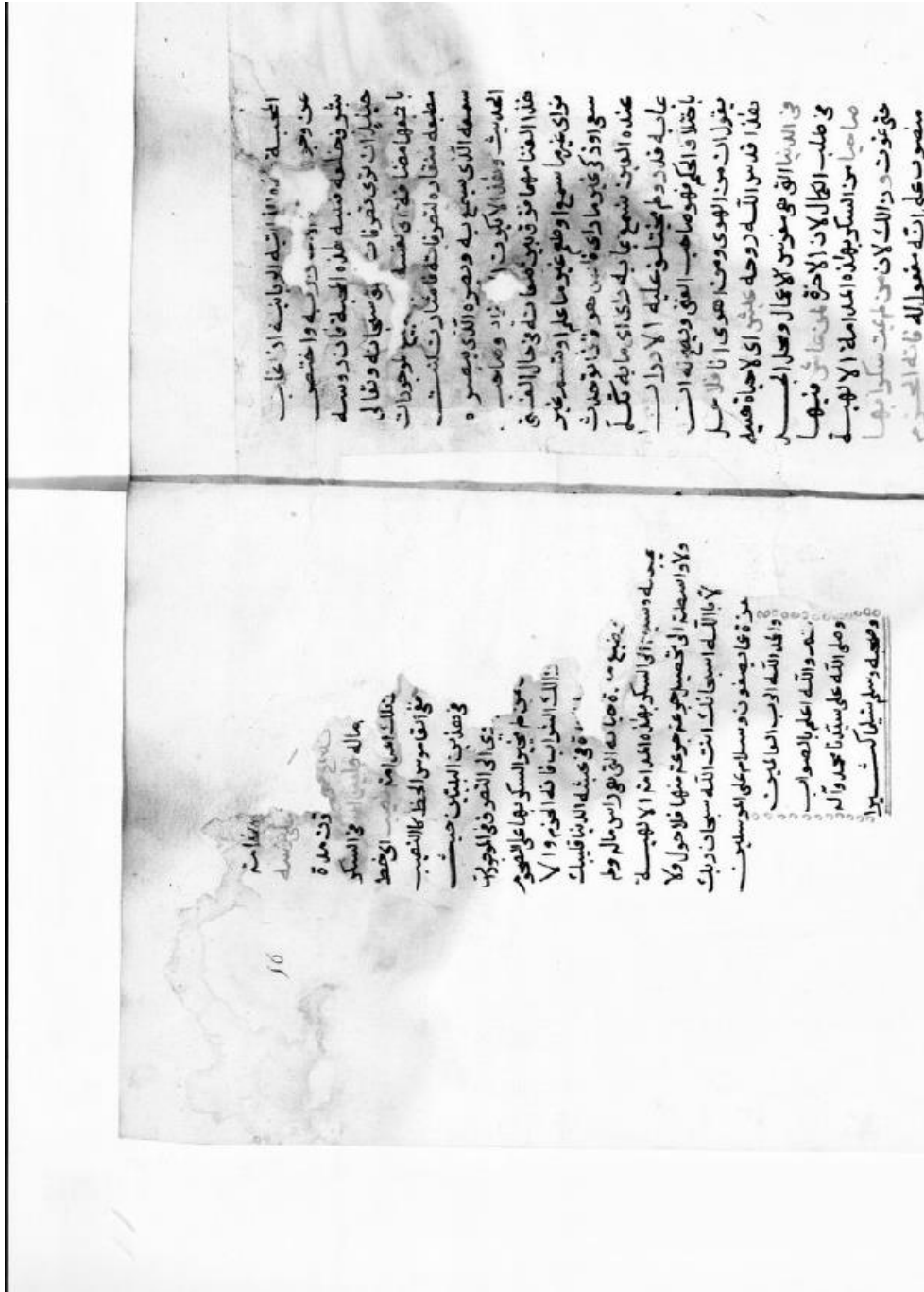


Şekil 7. Fransa nüshası kapak sayfası

مع لا اتمنى الاداء ولا هذا انجوم ويجعل نفوذ اما
 دعت اليه حاجته طالبين اليهم بعض معاني الخيرية
 المحمدية فظهره وارسل الاسناد العارف بالاسلم
 فقال لي جعني كبريت الغادر من قوس الكد ووصم
 من شرج نوع لطيف نوح الله به على لسان واراد
 الشارح وهو المنقير محمد بن محمد الحوي الغصيري
 سبط الموصفي شافعي لا شعوري عقيدة السلف في
 طويقة الشاذلي حقه له لم يحارده ودينه
 بعض ما علمه ادا له وان كان على هذا القدر
 وباداة محمد بن الان اسرار التحقيق جوا هو كنوز
 كنوز تله ترضي في قلب الصبيغ اذ ايق شطير
 ينسني اذ لا تظهر في قلب الصبيغ اذ ايق شطير
 يطوي في انصريج لم يوسن البلوع كما اعناه عند ثم
 تغرد ومن العلوم انك اعنا سوا الربوبية كنون
 كما شاع عنده واشتهر وفي الحديث استرني عن
 سيد البشر ان له صلى الله عليه وسلم قال لا تحفل ثوا
 الناس عالم منسله علق لهم الجند ان يكون الله
 ورسوله كغفلك فكل الخير وقيل في معنى
 ما يربو هو علم اوابي ع بدقه
 .فقبل لي انت من عطف الوشا .

الحمد لله الذي سبني اواباه من تجلج الوجي
 المختوم واساغ في نفوسهم اذ انة سكونه على
 وثاق ما لهم في الله القديم المختوم . فكل له شرف
 مشكور له على محرم هذا المقصود فمن نذر
 في راي جان هضرات العزب من الحق القوم و
 اشهد لساغ الطابق وواهب اعادني بالوجان
 المطلقة المنزلة عن حجب القيوب والفيوم لجل
 صلى الله عليه وسلم بالوسال ان الغامة لم اذ نفوت
 التلويب المذهب للهوم واليوم المنزج جنة
 حق مجتلة بالحكم ولطابق المنز وعوار في العارف
 والسو لكونهم ذي المنطق الا لله والقالب الغدسي
 والسو الذي من ليسوى اليه والبناء منه جميع العلوم

Şekil 8. Fransa nüshası 1b-2a



Şekil 9. Fransa nüshası 28b-29a

الحمد لله الذي سقى اليا من شرب الجنة الخمر الخمر واسألني في يومهم زيادة
سكرة على طاق ما لم يعلو اليوم مخمور فشكر وابتغى شكره والاعلى عليهم
الفسوس فمن عزقوا في رايض جان صفوات القلوب من لي اليوم واليوم
لما في الطائين واهب العارف بالوصفة اللطيفة للتزويج من حب القلوب
والغفيم والحمد لله عليه وسلم بالوصف العامة للديقوت القلوب
للذهب المهرم والغفيم الخمر مخمرة بحب الحكيم والطايف المنين ونوازل
العارف والسر الكون في النظر الابدي والقابل الاسمي والسر الذي سرك
منه اليه واليا منه جميع العالم على له عليه وعلى الوالحا به الذين هم القلوب
يدوروا لا الهة الخمر وسلم تسليلا **و** فهذا ما دعت اليه حاجة الطالين لهم
بعض معاني الخمرية البهية التي تارة تارة ثلاثون وثلاثون بيتا من شعر الطولي
تتم واردة الاسماء العارف بالله تعالى في حوض خمر من العارف قدس لسد
لوحه من شرع مروج لطيف تخمس تعالى به على اسنان رار والشارع هو البتير
محمد بن محمد العربي بسط الموصفي الشافعي الاشعري عقيدة الدرب طرفة
الشافعي عقيدة يتم مفاد **و** فيريب بعض ما العلماء ارادوا ان كان ثم على هذا
القدر

القرآن في خبره اسرار الغفيم جواهر كبر و تفيض ونور ابد ونور ابد التيقن
فطاليس يعني ان لا تقرب في تحالب الصنيع انمي تسطو بطوبى القلوب بل يرمو
القول عن راعها معند في قدر من العلم ان افشا اسرار الربوبية كقول ما شاع
عندهم ونشأ في الحديث الشريف عن سيد المشايخ انه صلى له عليه وسلم
قال لا تحذروا الناس ما لم تصله عنكم الخجون ان يكون لسد ورسوله وكيف كان هذا
و بارب جود علم ابو ج ص ب **و** فقال لي انت ممن بعد الوفاء **و**
و والاشباع رجال مسلمون دكي **و** يرون اقباع ما انوت حسنا **و**
لرجع معناه الشرح مع صورة لفظة قد صلا من التكلف وشموه صفاته
باريات اهل القلوب لا اهل الانسداد والتفت والتسوف على لي لحر
افق له على مال افق على ليته مثله من ذلك وادروا به على بعد طاة
صحيح يوم جمعة عقب مجلس الذكر الالهي فضلا من لسد وروا قد في به ما روا
عن سبعين مونا فانا نظرا وتسلط بسوطا ونحضر امتنا وشروا سفرا وسفرا
واما بنجها وكبر فحدث وارض حيث ادمر اولين شكركم الازيكم نعم الاخفي
ومنا الاستغنى وسيتا الزاجحة البلورية مشرع القصيدة الحربية
قاصدا ابدا لك وجه لسد والتوب اليه والاشول بين يديه على قدم العزومة

