

Alâaddîn el-Kirmânî de İbn Sînâcî Nefs Anlayışının Ekberî Dönüşümü: Özgün Bir Nefs Teorisi

Enes Taş

0000-0003-0439-1240

Afyon Kocatepe Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi Anabilim Dalı, Afyonkarahisar, Türkiye

ror.org/03a1crh56

etas@edu.tr

Öz

Timurlu hükümdarı Hüseyin Baykara (salt. 1470-1506) döneminde yaşayan ve Molla Câmî çevresine mensup ve aynı zamanda Fatih Sultan Mehmed (salt. 1451-1481) ve II. Bayezid'e (salt. 1481-1512) eser ithaf eden bir âlim olan Alâaddîn el-Kirmânî'nin hayatı hakkında fazla malumata sahip olmamakla birlikte eserleri üzerinden düşüncesini ele alma imkânına sahibiz. Dolayısıyla bu makale Kirmânî'nin üç eseri üzerinden nefis ve nefis-beden ilişkisine dair düşüncesinin gelişimini incelemeyi amaçlamaktadır. Başlangıçta rüya tabiri ilmini mevzu, mesâil ve mebâdisini belirlemek suretiyle müdevven bir ilim haline getirmeyi amaçlayan Kirmânî, bu konuda telif ettiği *el-ʿAşeratü'l-kâmile* ile *Levâmiʿu tenvîri'l-makâm fi cevâmiʿi taʿbîri'l-menâm* adlı iki eserinde rüya tabiri ilminin mevzusu olarak İbn Sînâcî nefis anlayışını merkeze almıştır. Fakat aynı zamanda mensubu olduğu Ekberî geleneğin metodolojisini de eserlerinde İbn Sînâcî nefis anlayışıyla mezcetmiştir. Diğer taraftan *Mesele min ilmi marifeti'n-nefis* adlı risalesi onun "nefis-bedenin tek bir şey olduğunu" iddia ettiği -ve Kirmânî'nin yeni tespit edilen bir eseri olması bakımından makalenin ek kısmında tahkiğine de yer verdiğimiz- en dikkat çekici eseri olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira Kirmânî risalede nefis ve bedenın soyut olma ve cisim olma şeklinde iki itibarla tek bir şey olduğunu zikretmek suretiyle Ekberî ayân-ı sabite, ruhlar âlemi ve duyulur âlem ayırımına dayalı varlık anlayışını İbn Sînâcî nefis-beden düalizmine uygulamaktadır. Bu sayede nefis ve bedenın mahiyetinden kaynaklanan güçlükleri çözmeyi amaçlamaktadır. Makalede Kirmânî'nin yukarıda mezkur eserlerindeki nefis görüşü, tedricî değişimini/gelişimini gösterebilmek için -gerçek telif sıralaması bilinmediğinden- içerik ve üsluba dayalı muhtemel telif sıralamasına göre incelenmiştir. Bununla birlikte onun nefse dair meşşâî çizgideki görüşleri İbn Sînâ ile, özgün nefis görüşü ise İbn Arabî-Molla Câmî'nin görüşleriyle mukayese edilmiştir. Son olarak bu makale Kirmânî'nin mevcut yegâne nüshaları Anadolu'da bulunan eserlerini gün yüzüne çıkarmak suretiyle, Herat okulu ve Molla Câmî çevresinin Osmanlı entelektüel hayatına katkılarını göstermeyi amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler

İslam Felsefesi; Meşşâî Gelenek; Ekberî Gelenek; Nefis; Alâaddîn el-Kirmânî; İbn Sînâ; Abdurrahmân Câmî (Molla Câmî)

Öne Çıkanlar

- Herat-İstanbul hattında Molla Câmî'nin Fatih Sultan Mehmed-II. Bayezid ile ilmî irtibatının ikinci bir ismi olarak Kirmânî'nin eserleri incelenmiştir.
- Makalede Alâaddîn el-Kirmânî'nin eserlerindeki nefis görüşü ele alınmaktadır.
- Kirmânî'nin İbn Sînâcî nefis anlayışını Ekberî metodolojinin ilkeleri üzerinden dönüştürdüğü iddia edilmektedir.
- Kirmânî'nin “nefis ve beden tek bir şey olduğu” iddiası irdelenmiştir.
- Kirmânî'nin nefis görüşünün, İbn Sînâcî yorum ve Ekberî ilkelerden faydalanmakla birlikte özgün bir nefis teorisi olduğu neticesine ulaşılmıştır.

Atıf Bilgisi

Taş, Enes. “Alâaddîn el-Kirmânî’de İbn Sînâcî Nefis Anlayışının Ekberî Dönüşümü: Özgün Bir Nefis Teorisi”. *Eskiyeni* 54 (Eylül 2024), 1151-1175.

<https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1468773>

Makale Bilgileri

Geliş Tarihi	04 Nisan 2024
Kabul Tarihi	20 Eylül 2024
Yayın Tarihi	30 Eylül 2024
Hakem Sayısı	İki İç Hakem - İki Dış Hakem
Değerlendirme	Çift Taraflı Kör Hakemlik
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı - intihal.net
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
Etik Bildirim	eskiyenidergi@gmail.com
S. Kalkınma Amaçları	-
Lisans	CC BY-NC 4.0



The Akbarian Transformation of Avicenna's Soul in 'Alā' al-dīn al-Kirmānī: An Original Theory of the Soul

Enes Taş

0000-0003-0439-1240

Afyon Kocatepe University, Faculty of Theology, Department of Islamic Philosophy, Afyonkarahisar, Türkiye

ror.org/03a1crh56

etas@edu.tr

Abstract

'Alā' al-dīn al-Kirmānī was a member of the 'Abd al-Raḥmān Jāmī (Mullā Jāmī, d. 1492) circle who lived during the reign of the Timurid ruler Ḥusayn Bāyqarā (A.R. 1470-1506) and at the same time, he is a scholar who dedicated his works to Mehmed II (A.R. 1444-6 and 1451-81) and Bāyezīd II (A.R. 1481-1512). Although we do not have much information about his life, we have the opportunity to examine his thoughts through his works. Therefore, this study aims to examine the development of Kirmānī's thought on the soul and the soul-body relationship through his three works. Kirmānī, who aims to make the science of dream interpretation a science with a determined subject, issues and principles, focused on Avicenna's understanding of the soul as the subject of the science of dream interpretation in his two works entitled *al-ʿAsharah al-kāmilah* and *Lawāmi' tanwīr al-maqām fī jawāmi' ta'bīr al-manām*, which he wrote on this subject. However, in his works he also combined the methodology of the Akbarian tradition, which he belonged, with Ibn Sīnā's understanding of the soul in his works. On the other hand, his treatise entitled *Mas'ala min 'ilm ma'rifah al-nafs* appears to be his most striking work, in which he claims that "the soul and the body are one thing". As this is a newly discovered work of Kirmānī, we have also included its critical edition in the appendix. In his treatise, Kirmānī mentions that the soul and the body are one and the same thing in terms of being abstract and being a body and in this way, he applies the Akbarian understanding of existence based on the distinction between the immutable entities (a'yān al-thābita), the subt world (ʿālam al-mithāl) and the visible world (ʿālam al-mulk wa al-shahāda), to Avicenna's soul-body dualism. In this way, he aims to resolve the difficulties arising from the nature of the soul and the body. The study attempts to show Kirmānī's original theory of the soul, based on Avicenna's interpretation and Akbarian principles. In the article, Kirmānī's view of the soul in the above-mentioned works has been examined according to the possible writing order based on content and style -since the actual order of writing is not known- in order to show its gradual change/development. However, his peripatetic views on the soul have been compared with those of Avicenna, and his original view of the soul has been compared with the views of Ibn 'Arabī-Mullā Jāmī. Finally, this study aims to show the contributions of the Herat school and the Mullā Jāmī circle to the Ottoman intellectual life by unearthing Kirmānī's works, the only surviving copies of which are in Anatolia.

Keywords

Islamic Philosophy; Peripatetic Tradition; Akbarian Tradition; Soul; 'Alā' al-dīn al-Kirmānī; Avicenna; 'Abd al-Raḥmān Jāmī (Mullā Jāmī)

Highlights

- Kirmānī's works were examined as a second name of Mullā Jāmī's scientific contact with Meḥmed II and Bāyezīd II on the Herāt-Istanbul line.
- The article studied the view of the soul in the works of Kirmānī was examined.
- It is argued that Kirmānī transformed the Avicennian understanding of the soul through the principles of Akbarian methodology.
- Kirmānī's claim that "the soul and the body are one thing" was evaluated.
- It has been concluded that Kirmānī's view of the soul is an original theory of the soul, benefiting from Avicenna's interpretation and Akbarian principles.

Citation

Taş, Enes. "The Akbarian Transformation of Avicenna's Soul in 'Alā' al-dīn al-Kirmānī: An Original Theory of the Soul". *Eskiyeni* 54 (September 2024), xxx-xxx.

<https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1468773>

Article Information

<i>Date of submission</i>	04 April 2024
<i>Date of acceptance</i>	20 September 2024
<i>Date of publication</i>	30 September 2024
<i>Reviewers</i>	Two Internal & Two External
<i>Review</i>	Double-blind
<i>Plagiarism checks</i>	Yes - intihal.net
<i>Conflicts of Interest</i>	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest
<i>Grant Support</i>	No funds, grants, or other support was received.
<i>Complaints</i>	eskiyenidergi@gmail.com
<i>S. Development Goals</i>	-
<i>License</i>	CC BY-NC 4.0

Giriş

Timurluların son hükümdarı Hüseyin Baykara döneminde yaşayan ve Molla Câmî halkasına¹ mensup bir âlim olan Alâaddîn el-Kirmânî'nin nefis konusunu ele alan üç eserinden ikisi nefsi dolaylı olarak, birisi ise doğrudan ele almaktadır.² Eserlerden ikisi, *el-‘Aşeratü'l-kâmile* ile *Levâmi‘u tenvîri'l-makâm fi cevâmi‘i ta‘bîri'l-menâm* hususen rüya tabiri konusuna odaklanmaktadır.³ Fakat bu iki risalede de nefis konusu, rüya tabiri ilminin zemini olması açısından yer almaktadır.⁴ Zira ona göre rüya tabiri ilminin “mevzusu yüce ilkelerle ittisâli sırasında mütehayyile gücünü kullanarak duyulur sûretlere ait akledilir sûretleri tasvir etmesi cihetinden nâtık nefis”tir.⁵

Kirmânî'nin bu çalışmaya doğrudan konu olan üçüncü risalesi ise *Mesele min ilmi marifeti'n-nefs* başlığını taşımaktadır.⁶ Müellif hakkındaki malumatın azlığı sebebiyle her ne kadar eserlerin telif tarihlerini ve dolayısıyla telif kronolojisini tespit etmek güç olsa da

¹ Bahsi geçen dönemde Herat ekolü/okulu hem sanat hem ilimde başta Osmanlı ve Bâbürlülere üzere İslam dünyasının önemli merkezlerini etkilemiştir. Recep Uslu, “Herat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1998), 17/216. Ancak bu etkinin ilmi kanalları Molla Câmî istisnâ tutulursa yeterince aydınlanmış değildir. Molla Câmî ekolüne mensup olan Kirmânî, bu makalede incelenen eserlerinden anlaşıldığı üzere hem irfânî hem de ilmi yönü güçlü bir âlimdir. Aslında bu durum Apaydın'ın tespit ettiği üzere Molla Câmî çevresinin karakteristik bir özelliğidir. Nitekim Kirmânî'nin çağdaşlarından biri olan Mesud Şîrvânî bu noktada aynı özelliklerle Kirmânî'den daha fazla temayüz etmiştir. Molla Câmî çevresine mensup âlimlerden Mesud Şîrvânî'nin irfanî ve ilmi yönünü ayrıntılı bir şekilde tahlil eden entelektüel biyografisi için bk. Yasin Apaydın, “Timurlu Dönemi Herat'ında Bir Müderris: Mesud Şîrvânî'nin (ö. 905/1500) Entelektüel Biyografisine Doğru”, *İslam Tetkikleri Dergisi* 13/2 (Eylül 2023), 493-518.

² Kirmânî hakkında mevcut tek çalışma Mustafa Özbakır tarafından yapılmıştır, Alâaddîn el-Kirmânî, *el-‘Aşeretü'l-kâmile ve Levâmi‘u tenvîri'l-makâm fi cevâmi‘i ta‘bîri'l-menâm: Rüya Tabiri İlmi*, haz. Mustafa Özbakır (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2021). Çalışma, Kirmânî'nin hayatı, eserleri ve rüya tabiriyle ilgili iki risalesinin içeriğine dair kısıtlı bilgiler içeren bir giriş ile mezkur iki eserin tıpkı basım ve tercümesini içermektedir. Ancak tıpkı basım sebebiyle Arapça metnin tahrirleri yapılmadığı gibi tercümede de atıf yapılan âlim ve eserler bir yana âyet ve hadislerin bile tahrirleri yapılmamıştır. Çalışmanın giriş kısmında Kirmânî'nin rüya teorisini İbn Sînâcî nefis anlayışı ve büyük oranda takip ettiği Tûsî'nin nefis görüşü üzerine inşa ettiğine işaret edilmiştir. Ancak *Mesele min ilmi marifeti'n-nefs* risalesini Kirmânî'nin eserleri arasında zikretmeyen Özbakır, rüya tabiri ilmini merkeze aldığı için onun özgün nefis teorisine yönelik bir farkındalığa doğal olarak sahip değildir.

³ Bu iki eser inceleme, tercüme ve tıpkı basım olarak Mustafa Özbakır tarafından neşredilmiştir, Ayrıntılı bilgi için bk. Alâaddîn el-Kirmânî, *el-‘Aşeretü'l-kâmile ve Levâmi‘u tenvîri'l-makâm fi cevâmi‘i ta‘bîri'l-menâm: Rüya Tabiri İlmi*, haz. Mustafa Özbakır (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2021), (Bu esere *Rüya Tabiri İlmi* olarak atıf yapılacaktır). Özbakır'ın eserinde Kirmânî'nin eserlerinin listesinin verildiği kısımda (s. 10-11) bu makalenin konusunu oluşturan *Mesele min ilmi marifeti'n-nefs* risalesi ile İbnü'l-Fârîz'ın *Tâiyye* kasidesinin Kirmânî tarafından yapılan Farsça çevirisi yer almaktadır.

⁴ Toplam on fasıldan oluşan *el-‘Aşeratü'l-kâmile*'nin ilk yedi faslı nefis konusunu, son üç faslı sırasıyla uyku, rüya ve tabir konularını ele almaktadır, bk. Alâaddîn el-Kirmânî, *el-‘Aşeratü'l-kâmile* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 5377) 100a-b; Ayrıca bk. Kirmânî, *Rüya Tabiri İlmi*, 48-50.

⁵ Alâaddîn el-Kirmânî, *Levâmi‘u tenvîri'l-makâm fi cevâmi‘i ta‘bîri'l-menâm* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 3025M), 5a; Ayrıca bk. Kirmânî, *Rüya Tabiri İlmi*, 208.

⁶ İlk iki risalenin müellif tarafından isimlendirilmesine nispetle üçüncü risalenin ismi müellif tarafından açıkça zikredilmemiştir. Yazma kataloğunda *Risâle fi Beyâni'n-nefs ve'l-beden* şeklinde isimlendirilmiştir. Ancak müellifin risalenin giriş kısmındaki “[...] biliniz ki nefsin bilinmesine dair ilimden bir mesele (*mes‘ele min ‘ilmi ma‘rifeti'n-nefs*) bana zevk cihetinden, inkâr edilemeyecek aksine kalbimin onu ancak ikrar etmekle karşılayacağı şekilde açıldı” ifadesinden hareketle risale tarafımızdan *Mes‘ele min ilmi marifeti'n-nefs* şeklinde isimlendirilmiştir. bk. Alâaddîn el-Kirmânî, *Mes‘ele min ilmi marifeti'n-nefs* (Manisa: İl Halk Kütüphanesi, 1663), 37b; Diğer iki risalenin müellif tarafından isimlendirilmesi için bk. Kirmânî, *Aşera* (Fatih, 5377), 100a; Kirmânî, *Levâmi‘* (Ayasofya, 3025M), 4a; Tercümelere için ayrıca bk. Kirmânî, *Rüya Tabiri İlmi*, 48, 204.

risalelerdeki nefis meselesine yaklaşımdan hareketle *Mesele min ilmi marifeti'n-nefs* risalesinin diğer iki eserden sonra kaleme alındığını varsaymak mümkündür. Zira rüya tabiriyle ilgili iki eserde müellif, nefis meselesini İbn Sînâcî arka plan üzerinden ele alıp, nefsin bedenle ilişkisi üzerinden mahiyetine dair doğrudan bir tartışmaya girmezken *Mesele min ilmi marifeti'n-nefs* risalesinde “nefs ve beden tek bir şey” olduğuna dair iddiasıyla İbn Sînâcî nefis anlayışını vahdet-i vücud anlayışının temel ilkeleri üzerinden yeniden yorumlamaktadır.⁷ Dolayısıyla bu durum, rüya tabiri ilminin dayanağı olması bakımından nefis meselesiyle İbn Sînâcî bir arka plan üzerinden ilgilenen müellifin, sonrasında özü itibarıyla nefis meselesine yönelip, bağlı bulunduğu Ekberî gelenek cihetinden konuyu yorumlaması olarak görülebilir.⁸ Bu açıdan bakıldığında yapılması gereken şey, Kirmânî'nin önce rüya tabiriyle ilgili iki eserindeki nefis tasavvurunu ortaya koymak, ardından onun *Mesele min ilmi marifeti'n-nefs* başlıklı risalesindeki özgün nefis-beden yorumunu ortaya koyarak düşünürün, İbn Sînâcî nefis anlayışını vahdet-i vücud açısından nasıl yeniden yorumladığını göstermektir.

1. el-‘Aşera ve Levâmî‘ Risalelerindeki İbn Sînâcî Nefs Tasavvuru

Kirmânî'nin *el-‘Aşeratü'l-kâmile ve Levâmî‘u tenvîri'l-makâm fi cevâmi‘i ta‘bîri'l-menâm*'daki amacı, rüya tabirinin usulünü tespit etmek suretiyle tabir ilmini cüzî/tikel tabirlerden ibaret bir alan olmaktan çıkararak, tümel/küllî kaideleri belirli bir ilim olarak ortaya koymaktır. Ona göre önceki âlimler cüzî rüyaların tabirlerini incelemişlerdir hatta onların bu konuda yazdığı kitaplar neredeyse bütünüyle bu tarz cüzî rüya yorumlarıyla doludur. Dolayısıyla felsefe kitaplarında rüya yorumuna dair özel fasıllarda yer almasalar da bu küllî kaidelerin doğa bilimlerinin nefisle ilgili fasıllarından çıkarılıp, bu sayede rüya tabirinin usulünü derli toplu bir ilim haline getirmek gereklidir. Bu amaç için yazılan iki eserden ilki, büyük ölçüde rüya tabirinin küllî kaidelerini tespit etmek amacıyla nefis meselesine odaklanırken, ikincisi rüya tabiri ilminin küllî kaidelerini derli toplu bir şekilde ortaya koyma iddiasına sahiptir.⁹

Kirmânî, *el-‘Aşeretü'l-kâmile*'de felsefede nâtık nefis denilen şeye şeriatta bazen kalp bazen de ruh denildiğini zikrederek nefis incelemesine başlar.¹⁰ Klasik dönemde kelamcıların çoğunun nefsi, gül suyunun güldü akması/yayılmaması (*sereyân*) gibi bedene yayılan latif bir cisim olduğunu kabul etmesine karşılık, muhakkik kelamcılar ve filozoflar, Kirmânî'ye göre nefsin bedene ve beden kısımlarından birine hulûl etmeyen mücerred bir şey olduğunu

⁷ İslâm düşüncesinin başlıca ekollerinden ikisi olan Meşşâî ekolü ile Vahdet-i Vücûd/Ekberî ekolünün ilişkisi/etkileşimi, Osmanlı düşüncesini anlamak açısından son derece önemli olmakla birlikte üzerinde çok az çalışma yapılmış bir konudur. Bu makale Kirmânî'nin nefis düşüncesi özelinde, epistemoloji açısından Meşşâî-Ekberî etkileşimine dair mütevazı bir katkı sunmayı amaçlamaktadır. Diğer taraftan Meşşâî-Ekberî etkileşimini ontoloji açısından ele alan, meseleye özgünlük-süreklilik açısından odaklanan ve dolayısıyla bu çalışmayı kronolojik olarak öncelemenin yanı sıra konu olarak da önceleyen bir çalışma için bk. Yasin Apaydın, “Meşşâîlik'ten Devralınan Miras: Ekberî Gelenekte Umûr-ı Külliye Kavramının Mahiyeti ve Kapsamı”, *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 6/2 (Aralık 2020), 1043-1072.

⁸ Kirmânî'nin Ekberî gelenekle ilişkisi hususunda zikredilebilecek delillerden ilki İbnü'l-Arabî'nin *Fusûsu'l-hikem*'inin Farsça nazmen tercümesi gibi görülen, Konevî'nin talebesi Fahreddin el-İrâkî tarafından yazılan *Lema'ât*'a, Molla Câmî tarafından yazılan *Eşi'atü'l-Lema'ât* adlı şerh üzerine Kirmânî de *İn'ikâsü Eşi'ati'l-Lema'ât* adlı yine Farsça bir şerh yazmıştır. İkinci olarak Ekberî gelenekte atıf yapmanın adeta bir gelenek olduğu İbnü'l-Fârız'ın *Tâiyye* kasidesini Kirmânî nazmen Farsçaya çevirmiştir.

⁹ Kirmânî, *Aşera* (Fatih, 5377), 100a; çev. için ayrıca bk. Kirmânî, *Rüya Tabiri İlmî*, 44-46, 198.

¹⁰ Kirmânî, *Aşera* (Fatih, 5377), 100b-101a; çev. için ayrıca bk. Kirmânî, *Rüya Tabiri İlmî*, 52-54.

ve bedenin, nefsin dilediği gibi kullandığı bir âleti olduğunu kabul etmişlerdir. Bu açıdan Kirmânî'nin de nefsin tanımına dair yaptığı iktibastan ve bunun tahlilinden hareketle muhakkik kelimcileri takip ettiği anlaşılmaktadır. Buna göre “külli durumları (*el-umura'l-külliyye*) idrak eden (*mâ tüdrikü*) ve fikrî fiilleri yapan şey cihetinden nefs-i nâtika, tabîî organik cisimin ilk yetkinliğidir.”¹¹ Bu tanımları hükemânın nefse dair tanımlarından birisi olarak zikretmekle birlikte tanıma dair tahlilinde ihtiraz kayıtlarını kelime kelime ele alması bakımından kendisinin de bu görüşte olduğu kabul edilebilir.

‘Yetkinlik’le kastedilen, bir şeyin kendisi sayesinde ... türselliğin tamamlandığı şeydir. Onu ‘evvel/ilk’ ile kayıtlaması hırfet ve sanatlardaki gibi ikinci yetkinliklerden kaçınmak içindir. (...) İlk yetkinliği ‘cismin’ demekle kayıtlaması, cisimlere ilişmeyen mücerretlere ait ilk yetkinliklerden sakınmak içindir. Cismi de ‘tabîî’ ile kayıtlaması, cism-i talimîden sakınmak içindir. (...) ‘Organik’ ile kastedilen şey, aletlere/organlara sahip olmasıdır. (...) Buna göre bu kayıt, sakınmak için değil, mahiyeti tespit/tahkik içindir. Çünkü tabîî cisim, âletsiz/organsız olamaz. (...) Açıkladığımız kayıtlarla sınırlanmış yetkinlik, bitkisel ve hayvanî yetileri kuşatmaktadır. ‘Küllî durumları (*el-umura'l-külliyye*) idrak etmek (*mâ tüdrikü*) cihetinden’ sözümüze gelince, yani o ikisini (bitkisel ve hayvanî nefsin yetilerini) hariçte bırakan ve tarifi, tarif edilene has kılan (*mâ tüdriküdeki*) ‘mâ’nın masdarlık anlamına binaen küllîleri idrak cihetinden anlamına gelmektedir. ‘Fikrî fiilleri yapan şey’ sözümüze gelince bu da aynı şekilde mahiyetin tespiti/tahkiki içindir. Fikrî fiiller ile kastedilen semerelerinin fikirle bilindiği fiillerdir. Bu, ilk kayıttan sarf-ı nazar etmekle birlikte hayvanî yetiyi dışarıda bırakır. Çünkü hayvanın fikri yoktur ki onunla filinin semeresini bilsin.¹²

İfadelerden kolaylıkla anlaşılacağı üzere Kirmânî, burada doğrudan İbn Sînâcî nefis anlayışını sürdürmektedir ki aslında bunun temel sebebi, Râzî sonrası dönemde kelimcilerin ekseriyetle İbn Sînâcî nefis anlayışını çeşitli şekillerde yorumlayarak temel kabul etmiş olmalarıdır.¹³ Bu bakımdan Kirmânî bir adım daha ileri giderek Gazzâlî'nin de bu nefis anlayışını kabul ettiğini dile getirir. Gazzâlî'nin *er-Risâletü'r-ruhiyye*¹⁴ adlı eserinin adını zikrederek eserden Gazzâlî'nin nefse dair şu görüşünü iktibas eder:

¹¹ Kirmânî, *Aşera* (Fatih, 5377), 101b-102a; çev. için ayrıca bk. Kirmânî, *Rüya Tabiri İlmî*, 56; Kirmânî'nin zikrettiği tanım doğrudan İbn Sînâ'nın tanımıdır. (*en-Nefsu'l-insâniyye ve hiye'l-kemâlu'l-evvel li-cismin tabîîyyin âliyyin ... min ciheti mâ yudriku'l-umûra'l-külliyye*). İbn Sînâ, “eş-Şifâ, en-Nefs”, *Avicenna's De Anima*, ed. F. Rahman (London: Oxford University Press, 1970), 40. çev. için bk. İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs*, haz. Mehmet Zahit Tiryaki (Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2021), 104.

¹² Kirmânî, *Aşera* (Fatih, 5377), 102a-b; çev. için ayrıca bk. Kirmânî, *Rüya Tabiri İlmî*, 58.

¹³ İbn Sînâcî nefis anlayışının Fahreddin er-Râzî tarafından nasıl anlaşıldığı ve dönüştürüldüğü meselesinin ayrıntıları için bk. Hasan Türkmen, “Fahreddin Râzî'nin Nefs Kavramı ve Mahiyetine Yönelik Yaklaşımı”, *Eskiye* 31 (Aralık 2015), 95-128.

¹⁴ Kirmânî'nin atf yaptığı, günümüzde çok bilinmeyen Gazzâlî'nin bu eserinin çok sayıda yazma nüshası İstanbul'da çeşitli yazma koleksiyonlarında yer almaktadır. Bedevî, eseri Gazzâlî'nin eserleri arasında listelemekte ve Hacı Selim Ağa 108 numarada yer alan nüshasına işaret etmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Abdurrahman Bedevî, *Müellefâtü'l-Gazzâlî* (Kuveyt: Vekâletü'l-Matbûât, 1977), 459, (No: 440). Bedevî'nin işaret ettiği bu nüshanın istinsah kaydına bakıldığında H 586 tarihli olduğu görülmektedir. Ayrıca Kirmânî'nin nefis meselesinde Gazzâlî'ye atf yapması, felsefe ve kelâmın nefis/ruh tartışmalarında Gazzâlî'nin iki disiplinin geçiş noktasında yer almasına işaret eder. Nitekim aynı Gazzâlî, İbnü'l-Arabî'nin kâfirlerin cehennemdeki ebedî azabının bir tür uzubete/rahmete döneceği iddiasının temellendirilmesinde de referans kabul edilmektedir. Dolayısıyla Gazzâlî felsefi kelâm ile Ekberî tasavvuf ilişkisinin de geçiş noktasında yer almaktadır. Hulud-ı Küffâr meselesine dair tartışmaların tarihi için bk. Orkhan Musakhanov, “Kutbüddinzâde İznikî'nin Hulud-ı Küffâr Meselesinde Gazzâlî Savunusu”, *Eskiye* 44 (Eylül 2021), 499-524.

Ruhun zâtının hakikati, kendi kendine kaim bir cevher olmasıdır, o, araz ve cisim değildir, yer kaplayan (*mütehayyiz*) bir cevher de değildir, mekân ve cihete hulul etmez, beden ve âleme bitişik de değildir, beden ve âlemden ayrı da değildir, âlem ve beden cismine dahil de değildir ayrı da değildir.¹⁵

Kirmânî, ayrıca Tûsî'nin *el-Ahlaku'n-nâsiriyye*'sinin de nefsin; cevher, basit, zatiyla idrak eden ve âletleriyle hareket ettiren olduğunu, duyulur, cisim ve cismânî olmadığını çok sayıda delil ile ele aldığını zikrederek nefsin soyut oluşunu delillendirmeye girişir.¹⁶ Kirmânî bu konuda burhana dayalı bir kesinlik elde etmek için nefsin, konum sahibi (*zât-ı vad'*), duyulur işarete konu olan ve dolayısıyla bölünebilir bir şey olmadığına yönelik mantıkî bir çözümlenme sunar. Fakat tüm bu delillendirmesine rağmen şayet okuyucuda hâlâ şüpheler varsa bunun nedeni ona göre hikemî meselelerde salt burhanın yeterli olmamasıdır, kesinlik ancak zevk ve sezginin (*hads*) yardımıyla elde edilebilecektir. Bu noktada Kirmânî meseleyi, makbûlât nevinden bir önermeyle Gazzâlî'nin Hz. Hasan'ın "Toprak, iman mahallini çürütemez." sözü üzerinden delillendirmesine getirir:

Çünkü iman tasdikdir, tasdik mahalli de nefstir. Bedenin cüzlerinden her bir cüzü ve avânzlarını toprağın yemesi/çürütmesi gizli değildir/apaçıktır. Dolayısıyla nefis beden cüzlerinden bir cüz ve avânzlarından değildir.¹⁷

Kirmânî nefsin yetilerine gelince dış duyular, iç duyular ve akletme şeklinde, İbn Sînâcî gelenekte neredeyse âdet olduğu üzere ilerleyen sıralamayı ters çevirir ve önce akli yetiyi ardından dış duyuları ve son olarak iç duyuları ele alır. Bunun muhtemel nedeni, rüya ile doğrudan ilişkili olan muhayyilenin, kısımlarından biri olduğu iç duyuları sona bırakarak buradan rüya konusuna geçmek istemesidir.

Kirmânî insanî nefsin, kuvve-i nazariyye denilen, kendisiyle idrakin gerçekleştiği akleden yetisiyle kuvve-i ameliyye denilen, kendisiyle hareketin gerçekleştiği eyleyen yetisinin bulunduğunu zikreder ve bu iki yetinin aslında insanî nefis açısından iki itibarla ayrı ayrı isimlendirildiğini İbn Sînâ'ya dayandırarak zikreder:

Reis'in [İbn Sînâ] şöyle dediği nakledilmiştir: 'Kuvve-i nazariyye ve ameliyye nefis-i nâtika için birbirinden ayrı iki şey değildir, aksine nefis-i nâtika için iki itibarla bu iki isim vardır; nefis-i nâtikanın idrak etmesi itibarıyla yeti nazarî, fiiller yapması itibarıyla yeti amelî olarak isimlendirilir.' Onun söylediği şey, felâsifenin 'nefis, zatiyla müdrikdir' görüşüne uygundur. Çünkü nefis, kendisini bilir ve bir şeyin kendisini bilmesinin, bir aracı/âlet vasıtasıyla olması mümkün değildir. Çünkü aracının iki şey arasında vasıta olması gereklidir.¹⁸

Ardından kuvve-i nazariyyenin bilgi edinme (akıl) mertebelerine gelince Kirmânî, İbn Sînâcî dördü taksime uyar. Ancak kendi tertibinde ilk mertebede heyûlânî akıl, ikinci mertebede bilmeleke akıl yer alırken, üçüncü mertebede müstefâd akıl ve dördüncü mertebede ise bilfiil akıl yer alır.

Sonra, bil ki nefsin her nazarî olana nisbeti için dört mertebe varsayılır. Çünkü nefis, bazen onları alabilmekle birlikte nazarînin ilkelerinden hâli olur. Bu durumda o, özünde suretlerden hâli olan, onları almaya kâbil olan ilk maddeye (*heyûlâ*) benzetilerek heyûlânî akıl olarak isimlendirilir. Bu durumda heyûlânî akıl, nazarîlere

¹⁵ Kirmânî, *el-‘Aşera* (Fatih, 5377), 103b-104a. Kirmânî'nin atıf yaptığı yer için bk. Gazzâlî, *Risâletü'r-ruhiyye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa, 860), 3b-4a.

¹⁶ Kirmânî, *el-‘Aşera* (Fatih, 5377), 104a-104b.

¹⁷ Kirmânî, *el-‘Aşera* (Fatih, 5377), 107a.

¹⁸ Kirmânî, *el-‘Aşera* (Fatih, 5377), 107b.

nisbetle hokka ve kalemi bilmeyen çocuğun yazmaya nisbeti gibidir. Bazen, (nazarînin) ilkeleri nefis için hasil olur ve onun bunlarla (bu ilkelerle) ona (nazarîye) ulaşması mümkün olur. Bu durumda o, nefsin nazarîye intikal etme melekesinden dolayı bilmeleke akıl olarak isimlendirilir. Onun, bu durumda nazarîye nisbeti, hokkayı kalemi ve basit harfleri (*besâitu'l-huruf*) bilen fakat yazmayan çocuğa nisbeti gibidir. Bazen söz konusu nazarî, nefis için onu (nazarîyi) müşahede ettiği halde bilfiil elde edilmiş olur. Bu durumda o, nefsin Faâl Akıldan istifade etmesinden dolayı müstefâd akıl olarak isimlendirilir. Bu durumda onun (nefsin) nazarîye nisbeti, çocuğun yazma anındaki yazmaya nisbeti gibidir. Sonra nefis için elde edilmiş söz konusu nazarî, yeniden elde etmenin meşakkati olmaksızın ona dönmesinin mümkün olması bakımından tekrarlanıp, karar kılıp ve yetkinleştiğinde, bu halde o, intikal melekesi olarak ifade edilir. Bu durumda o, bilfiil akıl olarak isimlendirilir. Sanki bu hal (intikal hali) nefis için bilfiil hâsil olur. Bu isimler, nefsin söz konusu nazarîye nisbeti için olan bu hallerde nefse ve bu hallerin bizzat kendisine verilir.¹⁹

Bu farklılığın muhtemel nedeni, İbn Sînâ'nın aklın aşamalarına dair anlatımında yer alan karmaşıklığıdır. Buna göre İbn Sînâ, evvelemerde muhtemelen Kirmânî'nin de kaynak olarak okuduğu -çünkü aşağıdaki pasajda görüleceği üzere Kirmânî yukarıdaki pasajında, İbn Sînâ'nın çocuk, kalem, hokka ve basit harfler örneğini birebir kullanmaktadır- *Şifâ, Nefs*, 1.5'te nazarî aklın makul suretleri kabule yönelik kuvve halinin üç nispetinden bahseder:

[i] Kendisinden bilfiil hiçbir şey çıkmamış, kendisi sebebiyle çıkan şeyin de meydana gelmediği mutlak istidada güç denir. Mesela çocuğun yazı yazma gücü böyledir. [ii] Fiili aracısız olarak kazanmaya ulaşmak ancak kendisiyle mümkün olan şey, bu şey için meydana geldiğinde bu istidada da güç denir. Mesela büyümüş; hokkayı, mürekkebi, kalemi ve basit harfleri tanıyan bir çocuğun yazma gücü böyledir. [iii] Organla tamamlandığında ve onun herhangi bir yeniden kazanıma ihtiyaç duymaksızın bilakis sadece yönelmesinin yettiği, dilediği zaman fiili yapacağı şekilde istidadın yetkinliği yine organla birlikte meydana geldiğinde bu istidada da güç denir. Mesela, sanatını yetkinleştirmiş bir yazarın yazmadığı zamandaki istidadı böyledir.²⁰

İbn Sînâ'nın burada bahsettiği ilk güç/kuvve, “mutlak kuvve” anlamında maddî/heyûlânî akla, ikinci kuvve “mümkün kuvve” anlamında bilmeleke akla, üçüncü kuvve ise “kâmil kuvve” anlamında bilfiil akla tekabül eder. Dolayısıyla üçüncüsü her ne kadar bilfiil akıl olsa da aslında kuvvenin kemâli olmak bakımından bilgiyi istediği zaman kullanabildiği fakat elan onunla ilgilenmediği bir hâli temsil etmektedir. Bu bakımdan aklın dördüncü mertebesi olan müstefâd akıl, akledilir suretlerin insanda mevcut olduğu ve onlarla bilfiil ilgilendiği bir düzeye işaret etmektedir. Dolayısıyla Kirmânî'nin sıralamada yaptığı tasarruf bir bakıma, İbn Sînâ'nın üçüncü düzeyde yer verdiği bilfiil aklın “kâmil kuvve” yani “sanatını yetkinleştirmiş bir yazarın yazmadığı zamandaki istidadı”nın ortaya çıkabilmesi için aslında daha önce bilfiil yazmış olması yani nesnesiyle “bilfiil ilgilenmiş” olmasına dayanmaktadır. Diğer taraftan İbn Sînâ'nın farklı açılardan bilmeleke akla kendisinden önceki maddî akla nispetle bilfiil akıl da denilebileceğini zikretmiş olması ve aklın her düşünülür karşısından farklı düzeylerde yer alması, en azından genel anlamda insanî aklın düzeylerinin mutlak bir tasvirini karmaşık hale getirmektedir. Bu durumun bebek ve çocuğun yazabilme becerisi üzerinden örneklendirilmesi, örnek sebebiyle maddî, bilmeleke ve bilfiil akıl düzeylerinin bebeklikten yetişkinliğe doğru ortaya çıkan mutlak düzeyler

¹⁹ Kirmânî, *el-Âşera* (Fatih, 5377), 108a-b.

²⁰ İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ: Nefs*, 116.

şeklinde anlaşılması gibi hataları da beraberinde getirmektedir. Dolayısıyla Kirmânî sanki belirli bir düşünülme karşı insan aklının düzeylerini kronolojik ya da daha uygun bir ifadeyle ortaya çıkma sıralamasını esas almış gibi görünmektedir.²¹

Diğer taraftan Kirmânî müstefâd aklı, nefis için hâsıl olan suretlerin nefis nezdinde hâzır olmasıyla ve bu durumda nefsin söz konusu suretleri bilfiil aklettiği ve aklettiğini de aklettiği bir düzey olarak ayrı bir pasajda ele alarak onun insanî aklın en üst aşaması olduğuna dikkat çekmektedir. Buna göre o, “bedenin etkilerinden tecerrüt etmiş ve bedeni ince bir cam gibi olmuş tek tük kimse için nadiren hâsıl olan” bir aklî düzey gibidir. Müstefâd akıl düzeyinde kişi güneşi perde arkasından müşahade eder, onu görmeyi ve gözlemeyi arzular. Ardından “cam kırılır ve o kimseyle güneş arasındaki perde ortadan kalkar, sanki o kimse Resulullah’ın ‘ölüm, müminin tuhfesidir’ sözüyle kastettiği mümindir.”²²

Aklın mertebeleri konusunda İbn Sînâ’yı yakından takip eden Kirmânî nazarî aklın bilgiyi elde etmesi konusunda yine İbn Sînâcı akıl yürütme (*fikr*) ve *hads* ayırımına dikkat çekmiştir. Fakat burada Kirmânî fikir ve *hads* arasındaki farka yönelik açıklamasında İbn Sînâ’dan ayrılır.

Bil ki nazarîye intikal bazen fikir yoluyla olur bazen de *hads* yoluyla olur, [*hads* yoluyla intikal] orta terimin sonuçla birlikte aniden nefis için hasıl olmasıdır. *Hads* ile fikrin arasını ayıran şey, fikirde hareketin olması, *hadste* hareketin olmamasıdır. Kim ki *hads* ilkelerden sonuçlara süratle intikal olarak açıklarsa, o kimse bu konuda kolayca kaçmıştır. Çünkü sürat ancak hareketle tanımlanacak vasıflardandır. Nefisler bu ikisi [*hads* ve fikir] hususunda birbirinden farklıdır. *Hads* hususunda farklılığa gelince bu çokluk ve azlıktır. Bazı nefisler için nazarîlerin *hads* ile elde edilmesi çok olur, diğer bazı için az olur. Fikir hususunda farklılığa gelince bu sürat ve yavaşlıktır. Nefislerin bazı nazarîye hızlı bir şekilde intikal eder, diğer bazı yavaş intikal eder. Nitekim, [*hadste*] azlık ve [fikirde] yavaşlık *hads*in yokluğuyla fikirden faydalanamamakla sonuçlanır. Aynı şekilde [*hadste*] çokluk ve [fikirde] sürat, nazarîlerin çoğunda veya hepsinde hallerin genelinde veya bütününde müstağnilikle sonuçlanır.²³

Kirmânî, *hadste* hız olmadığını aksine azlık ve çokluk olduğunu söyleyerek dolaylı da olsa çokça *hadse* sahip olmanın ancak vahiy alan peygamberlere has olduğunu imâ etmektedir. Zira yukarıdaki pasajını, “Zikrettiğimiz müstağni nefis ‘kudsi yeti’ olarak isimlendirilir.” ifadesiyle sonlandırmaktadır. Diğer taraftan İbn Sînâ *hads*in hem nicelik hem de nitelik olarak farklı düzeylere sahip olduğunu kabul eder. Yani bazı insanların, daha fazla konuda orta terime yönelik *hadse* sahip olması niceliksel, diğer bazı insanların da orta terime yönelik *hads*inin daha hızlı olması da niteliksel farklılığa tekabül eder. İbn Sînâ *Şifâ Nefs*’teki öğrenmeye dair bir pasajda bu durumu açıkça ifade eder:

Bil ki öğrenme, ister başkasından isterse kendi kendine olsun, değişik derecelere sahiptir. İlim elde edenlerin bazıları tasavvur oluşturma konusunda diğerlerinden daha fazla kabiliyete sahiptirler, çünkü bahsettiğimiz yatkınlıktan/istidattan [yani bilmeleke akıl] önce gelen yatkınlıkları [yani maddî/heyûlânî akıl] daha güçlüdür. Şayet bu, bir bireyin şahsî durumuysa bu durumda bu güçlü yatkınlık *hads* olarak

²¹ Davidson da İbn Sînâ’da aklî aşamaların karmaşıklığına ve müstefâd aklın çift anlamına şu şekilde işaret eder: “Sözün özü, İbn Sînâ *müstefâd akıl* terimini iki farklı şeye tatbik etmektedir: İnsanın kat ettiği aklî ilerlemeye bakılmaksızın bilfiil insan düşüncesi; insanın aklî gelişimi tamamlandığı zamanki bilfiil beşerî düşünce.” Herbert Davidson, *Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd’te Akıl*, çev. Erkan Kurt (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020), 107.

²² Kirmânî, *el-’Aşera* (Fatih, 5377), 109a-b.

²³ Kirmânî, *el-’Aşera* (Fatih, 5377), 110b.

adlandırılır. Bu yatkınlık bazı insanlarda o kadar güçlü olabilir ki Faal Akılla ittisal kurmak için büyük bir çabaya, eğitim ve öğretime ihtiyaç duymazlar -aksine buna yatkınlıkları o kadar güçlüdür ki sanki ikinci yatkınlığa [yani bilmeleke akıl] fiilen sahiplermiş gibi; gerçekten de onlar her şeyi kendinden biliyor gibidirler. Bu, bu yatkınlığın en yüksek derecesidir. Bu durumdaki maddî/heyûlanî akla, ‘kutsî akıl’ denmesi gerekir. O, bilmeleke akıl türündendir, ancak o kadar yücedir ki tüm insanlar tarafından paylaşılan bir şey değildir. ... Bu nedenle *hadsin* bir insan için kendi kendine meydana gelebilmesi ve kıyasın bir öğretmen olmaksızın onun zihninde inşa edilmiş olması mümkündür. Bu hem niceliksel hem de niteliksel olarak farklılık gösterir; niceliksel olarak farklılık gösterir, çünkü bazı insanlar orta terime yönelik daha fazla sayıda *hadse* sahiptirler. Niteliksel olarak farklılık gösterir çünkü bazı insanların *hadsi* daha hızlıdır. Şimdi bu farklılık herhangi bir [keyfi] sınırla sınırlandırılmadığı ve her zaman artmaya ve azalmaya açık olduğundan ve en alt noktasına tam olarak *hads* kabiliyeti olmayan kişilerde ulaşıldığı için, en yüksek noktasına da meselelerin tamamında veya çoğunda *hadste* bulunanlarda ve mümkün olan en kısa sürede *hadste* bulunanlarda ulaşılmalıdır. Öyleyse aşırı safiyet ve aklî esaslarla yoğun teması -yani, onları her konuda faal akıldan alma kabiliyeti-sayesinde *hadsin*in tutuşturduğu ve faal akılda bulunan her şeyin suretlerinin ya bir kerede ya da ona yakın şekilde onda taklide dayalı olarak değil aksine orta terimleri kapsayan bir tertiple resmolunduğu, nefsi güçlü kılınmış [*mü’eyyed en-nefs*] bir insanın olması mümkündür.²⁴

İbn Sînâ’nın bu pasajının sonunda *hads* konusu peygamberin durumunu açıklamada kullanılır. Fakat İbn Sînâ sıradan insanla peygamberi, *hadsin* en az düzeyi ile zirve düzeyi üzerinden ayırıştırır. Ancak Gutas’a göre İbn Sînâ’nın burada ele aldığı *hads* teorisi ilk olarak onun nübüvvet teorisinin temelini oluşturmakla birlikte, aynı zamanda onun, her insanın peygamberlik için bir aday olabilmesinin imkanına izin vermek amacıyla ısrarla üzerinde durduğu bir konudur.²⁵ Sonuç olarak bu konuda Kirmânî’nin düşünceleri, İbn Sînâ’nın *Şifâ*, *Nefs*’te ya da neredeyse bire bir aynı olan *Me’âdu’l-asgar*’da yer alan ifadelerine²⁶ dayanmaktadır. Ancak Kirmânî *hadste* hız olmadığını söylemek suretiyle İbn Sînâ’ya küçük bir itirazda bulunmaktadır.

Son olarak, İbn Sînâ’nın tikelin idrakini nefsin maddî aletlerine tümelin idrakini ise soyut nefse isnâd etmesine karşılık Fahreddin Râzî, her türlü idrakın nefis tarafından gerçekleştirildiğini kabul ederek İbn Sînâ’yı eleştirir.²⁷ Kirmânî ise nefsin maddî tikelleri idrak eden âletleri olduğunu, çünkü maddî olanın ancak âlet ile idrak edildiğini, buna karşılık gayri maddîlerin aletsiz olarak doğrudan nefis tarafından idrak edildiğini kabul ederek İbn Sînâcî çizgide yer alır. Ancak bu hususun ayrıntılarına girmez ve okuyucuyu Seyyid Şerif Cürçânî’nin *Hâşiye alâ Şerhi’l-Metâli*’ine gönderir.²⁸

²⁴ İbn Sînâ, “eş-Şifâ, en-Nefs”, 248-250, çeviri ve vurgular bize ait.

²⁵ Dimitri Gutas, *Avicenna and Aristotelian Tradition* (Leiden: Brill, 2014), 183 dn. 36. İbn Sînâ’da *hads* ile nübüvvet ilişkisi için ayrıca bk. Adnan Gürsoy, “İbn Sînâ’nın Nübüvvet Teorisinde Kutsî Akıl”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 23/2 (2014), 7-8, 10-11, 14-15; a.mlf. “İbn Sînâ Felsefesinde Sezgi ve Sezgisel Bilgi”, *Hikmet Yurdu*, 8/2 (Aralık 2015), 161, 174.

²⁶ İbn Sînâ, *Ahvâlu’n-nefs*, thk. Ahmed Fuad el-Ehvânî (Kahire: İsa el-Babi el-Halebi, 1952), 122-123.

²⁷ Bu meselenin ayrıntılı bir tartışması için bk. M. Zahit Tiryaki, “Güçlerden İşlevlere: Fahreddin Râzî’nin İç Duyular Eleştirisi”, *Nazarîyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 4/2 (Nisan 2018), 73-115.

²⁸ Kirmânî, *el-Aşera* (Fatih, 5377), 111a-b.

2. *Mesele min ilmi marifeti'n-nefs* Risalesindeki Ekberî Nefs-Beden Tasavvuru

Kirmânî, *Mesele min ilmi marifeti'n-nefs*²⁹ risalesinde yukarıda incelenen eserlerindeki İbn Sînâcî nefis tasavvurundan tamamen farklı Ekberî ilkelere dayalı nefis-beden anlayışı ortaya koymaktadır. Risalenin hemen başında önce iddiasını ortaya koymakta ardından bunun imkanını ve buna yönelik itirazları cevaplamaya çalışmaktadır. Bunu yaparken hem mantikî öncüllerden hem de daha geniş bir şekilde Ekberî düşüncenin metodolojisinden yararlanmaktadır. Bu yeni nefis-beden ilişkisi anlayışının kendisine “zevk cihetinden” bahşedildiğini dile getirir. Buna göre o, temelde İbn Sînâcî nefis-beden düalizmini terk ederek “nefs ve bedenin tek bir şey” olduğunu iddia etmektedir. Fakat bunu, tek bir “şey” olarak zikredip tek bir “cevher” olmadığına hususen vurgu yapar. Zira ona göre İbnü'l-Arabî (öl. 638/1240) zaten “âlemin bütünü tek bir ayn/cevher ile kaim arazlar” olarak görmektedir.³⁰ Nefs ve bedenin tek bir şey olmasını Kirmânî şu şekilde açıklar:

Bu [bahsi geçen] tek şeyin *tecerrüd* ve *tecessüd* şeklinde iki mertebesi vardır. Bu bakımdan ceset -yani bedenlenme (*tecessüd*) mertebesi itibarıyla zâtını bu mertebede cisim olarak gören nefis- ruhânîleşir (*yeteravhanü*) ve nefis mücerred akıl olur. Tıpkı Hz. İdris'ten (a.s.) şehvetin düşmesi ve onun mücerred akıl olmasının zikredilmesinde olduğu gibi. Aynı şekilde ruh da -yani *tecerrüd*/soyutlaşma mertebesi itibarıyla zâtını bu mertebede mücerred/soyut olarak gören nefis- bedenlenir (*tecessede*). Tıpkı Kur'ân-ı Kerim'de geldiği üzere Cebrail'in 'tam bir insan'³¹ şeklinde, hadiste vârid olduğu üzere bir bedevî ve Dihye el-Kelbî suretinde³² bedenlenmesi gibi.³³

Kirmânî'ye göre bedenli olma (*tecessüd*) mertebesi herkes için apaçıktır, zira herkes kendini bu mertebede idrak eder hatta başlangıçta soyut iken sonradan cisimleşmiş olsa da bu durumun kendisine gizli olması sebebiyle zaman zaman kendini bedenden ibaret görür. Diğer taraftan soyutlaşma ya da ruhanî olma (*tecerrüd* ve *teravhün*) mertebesi -ki bu, kişinin zâtını mücerret olarak gördüğü bir düzeydir- ancak “sapkınlıktan korunan, hidayet yoluna sâlik olan inayet ehli” için mümkündür.³⁴

Kirmânî'nin nefse dair bu görüşünün Ekberî düşünce açısından arka planında büyük ölçüde çağdaşı Molla Câmî'nin (öl. 1492) yer aldığı söylenebilir.³⁵ Molla Câmî, *ed-Dürretü'l-*

²⁹ Bu risalenin Kirmânî'ye aidiyeti konusuna gelince risale, Manisa İl Halk Kütüphanesi 1663 numaralı yazma mecmuanın (36b-41b) varakları arasındadır. Hamdele ve salveleden sonra müellif ismini Alâuddîn b. Mahmud el-Kirmânî olarak zikreder: *emmâ ba'dü feyekülü'l-abdu'l-cânî Alâuddîn b. Mahmûd el-Kirmânî ... inkeşefe aleyye bihasebi'z-zevki mesele min ilmi ma'rifeti'n-nefs/imdi, günahkâr kul Alâuddîn b. Mahmud el-Kirmânî der ki: ... nefsin bilinmesine dair ilimden bir mesele bana zevk cihetinden (tasavvuflî) açıldı.* Diğer taraftan aynı mecmuanın içinde İbnü'l-Fârız'ın *Tâiyye* kasidesinin Kirmânî tarafından yapılan Farsça çevirisi (44b-69a) ve *Levâmi'u tenvîrî'l-makâm fi cevâmi'i ta'bîrî'l-menâm* isimli eserinden bir parça da (44b-45a) bulunmaktadır.

³⁰ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, thk. Abdülaziz Mansûb-Ahmed Ebrar Şâhî (Kahire: Şirketü'l-kuds, 2016), 130.

³¹ Onlarla kendi arasında bir perde çekmişti. Derken, ona ruhumuzu gönderdik; ruh ona tam bir insan şeklinde göründü. *Kur'ân Yolu* (Erişim 3 Nisan 2024), Meryem, 19/17.

³² Ebü'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *Sahîhu Müslim bi-şerhi'l-îmâm Muhyiddîn en-Nevevî*. nşr. Şeyh Halîl Me'mûn Şiha (Beirut: Dâru'l-Marife, 1419/1998), “îmân”, 1; Ebü Abdîrrahmân Ahmed b. Şu'ayb Nesâî, *Sünenü'n-Nesâî*, nşr. Mektebü Tahkîki't-Türâsî'l-İslâmî (Beirut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), “îmân”, 6.

³³ Kirmânî, *Mesele min ilmi marifeti'n-nefs* (Manisa, 1663), 37b.

³⁴ Kirmânî, *Mesele min ilmi marifeti'n-nefs* (Manisa, 1663), 37b.

³⁵ Bu açıdan Molla Câmî ile Kirmânî arasındaki ilişki son derece dikkat çekicidir. İlk olarak Kirmânî, Molla Câmî'nin Fahreddin el-İrâkî'nin *Lema'ât* adlı eserinin *Eşî'atü'l-Lema'ât* başlıklı şerhine *İn'ikâsü Eşî'ati'l-Lema'ât* adıyla bir şerh yazmıştır. İkinci olarak Kirmânî'nin kaynaklarda astronomi alanında büyük şöhrete sahip olan Bîce adlı kız kardeşinin Molla Câmî'ye şiirde nakıza yapacak düzeyde edebî yetkinliğe sahip olması (Zebîhullah Mahallâtî, *Reyâhînu's-şeria* (Tahrân: Dâru'l-kütübî'l-İslâmiyye, ts.)) aynı zamanda Kirmânî ailesiyle Molla Câmî'nin

fâhire'nin girişinde varlık konusunu Hak Teâlâ'nın zuhur etmesi bakımından ele alırken meselenin nâtik nefse, hatta kâmil nâtik nefse kıyas ile anlaşılabileceğini şu şekilde dile getirir:

21. (...) Kâmil nâtik nefis, kuşatıcı ismin (*el-ismu'l-Câmî*) mazharı olarak tahakkuk ettiğinde, kendisinin bazı ayrılmaz hakikatlerini ruhânîleştirir (*teravhun*). Böylece herhangi bir kayıtlanma ve inhisar olmadan birçok surette zuhur eder. Bu suretler bir yünden nefse ve birbirlerine haml olunurlar. Çünkü onların kaynağı birdir onun üzerine hamli doğrudur; başka bir cihetten ise suretleri muhtelif olduğu için çok olurlar.

22. Bu sebeple, İdris'in (a.s.) 'Ba'İbek'e peygamber olarak gönderilmiş olan İlyas (a.s.)' olduğunun söylenmiş³⁶ olması, onun hakikatinin İdrislik suretinden sıyrılarak İlyaslık suretine büründüğü anlamında değildir. Böyle olsaydı bu, tenâsüh olurdu. Bu daha çok, İdris hüviyetinin dördüncü semâda kendi bireysel varlığı (*inniyye*) ve sureti ile kâim olduğu halde, günümüze kadar İlyas şeklinde biline gelmiş olan İlyaslık bireysel varlığında (*inniyyet-i İlyâs*) zuhur ve taayyün etmesidir.³⁷

Bu pasajda Molla Câmî kâmil kimselerin ruhları açısından meseleyi ele alırken özün ve hakikatin bir, fakat suret ve taayyün açısından iki olduğuna işaret etmekte ve devamında bu durumu Cebrâil, Mikâil ve Azrâil'in (a.s.) aynı anda binlerce farklı yerde ve birbirinden farklı fakat kendileriyle kâim olan suretlerde zuhur etmesiyle ilişkilendirmektedir. Dolayısıyla Kirmânî'nin, Molla Câmî'nin bu örneğindeki açıklamasından yola çıkarak, genel anlamda nefis ve beden tecerrüd ve tecessüm açısından tek bir şey olduğuna dair kendi özgün yorumuna ulaştığı düşünülebilir.³⁸

Diğer taraftan nefis ve beden tecerrüd ve tecessüm haysiyetiyle tek bir şey olduğunu iddia eden Kirmânî, bu iddiasına yönelik çeşitli öncülleri kullanarak kesin bir ispat ortaya koymanın zor bir mesele olduğunun hatta tersine, kullanılacak öncüllerin iddia edilen şeyden daha kapalı olacağını farkındadır. Bu bakımdan meselenin anlaşılmasının vehbî bir boyutu olduğunu ifade eder. Fakat yine de iddiasının imkanını ortaya koymak ve onu takviye etmek amacıyla, yöneltilecek mantikî itirazları ve bunlara yönelik kendi mantikî cevaplarını ortaya koymaya girişir.

Kirmânî kendi görüşüne yönelik ilk itirazın, maddî olan beden ile mücerred olan nefsin bir olmasının, ikisinin gereklerinin birbirine zıt olması sebebiyle imkânsız görülmesi şeklinde belirler. Buna göre beden duyuşal işaret ve bölünmeyi kabul etmesine karşılık nefis bunları kabul etmemektedir. Dolayısıyla bunların lazımları birbirini nefyettirmektedir ve lazımların nefyi melzumların nefyini de gerektirmektedir.³⁹ Kirmânî, bu itiraza şu şekilde cevap vermektedir:

tanışıklığına da işaret etmektedir. Son olarak Osmanlı topraklarına gelmemesine rağmen, Molla Câmî'nin Fatih Sultan Mehmed'in isteğiyle *ed-Dürretü'l-fâhire* adlı felsefeciler, kelamcılar ve mutasavvıfların görüşlerini mukayese eden eserini kaleme almış olması ayrıca sultanın ölümünden sonra da II. Bâyezid ile mektuplaşmış olması bk. Ömer Okumuş, "Abdurrahman Câmî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/95; benzer şekilde -her ne kadar hayatı hakkında ayrıntılı bilgiye sahip olmasak da mevcut eserlerinden elde edilen bilgilere göre- Kirmânî'nin de *Bedâyi'u'l-âmel fi şanâyî'i'l-heyel* (Bodleian Library, nr. 1872) başlıklı risalesini Fatih Sultan Mehmed'e, *Levâmî'u tenvîri'l-makâm fi cevâmî'i ta'bîri'l-menâm* (Ayasofya, 3025M) eserini ise II. Bayezid'e ithaf etmiş olması, Osmanlı sultanları ile ilişkisinde Molla Câmî'nin etkisini akla getirmektedir.

³⁶ İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-hikem ve husûsü'l-kilem*, nşr. Abdülaziz Mansûb-Ahmed Ebrâr Şâhî (Kahire: Şirketü'l-Kuds, 2016), 186.

³⁷ Molla Câmî, "Dürretü'l-fâhire", çev. Şamil Öçal, *Molla Câmî'de Varlık, Dürretü'l-Fâhire ve Şerhlerinin Tercümelere İle Varlık Düşüncesine Dâir İncelemeler*, ed. Abdurrahman Acer - Şamil Öçal (İstanbul: Litera Yayınları, 2016), 138-139.

³⁸ Kirmânî'nin rüya tabiri ilminin usulünü belirlemek suretiyle ilk defa müdevven bir ilim olarak ortaya koyma çabası, aslında aynı zamanda onun ilmi iddiasına da işaret etmektedir.

³⁹ Kirmânî, *Mesele min ilmi marifeti'n-nefs* (Manisa, 1663), 38a.

İlkinde gelince, 'lâzımların birbirine zıtlığı, melzumların da zıtlığını gerektirir'den kasıt, şayet melzumların [mücerred ve mücessedin] zâtlarının çokluğu ise bu doğru değildir. Çünkü tek bir zat için itibarlar vesilesiyle birbirine zıt gerekliliklerin/levâzım olması mümkündür. Mesela Zeyd'in zatı gibi. Çünkü Zeyd'in parmaklarının hareketsiz olması, bilfiil yazmaması itibariyle onun için bir gerekliliktir. Aynı şekilde bilfiil yazması itibariyle de Zeyd'in parmaklarının hareket etmesi onun için bir gerekliliktir. Parmakların hareket etmesi ve etmemesi birbirine zıttır. Bununla birlikte Zeyd'in zatı tek bir zattır ve bu ikisi ile [hareket ve sükûn] iki itibar [bilfiil yazıp yazmama] açısından vasıflanmıştır. Nefsin durumu da birbirine zıt olan tecerrüd ve tecessüd açısından böyle olmalıdır. Aynı şekilde 'melzumların zıtlığını gerektirir'den kasıt, melzumâtın zatlarının veya itibarlarının çokluğundan daha genel bir şeyse, bu doğrudur/kabul edilir. Fakat bu hem aklî hem de cismânî âlemde, nefsin tecerrüd ve tecessüd etmesine aykırı değildir.⁴⁰

Kirmânî'ye göre aslında ilk itirazın dayandığı uç nokta, bizatihi insanın soyut nefsi-nâtika ile somut bedeninin birleşiminden oluşmasıdır ki bu bile anlaşılması neredeyse imkânsız bir durumdur. Bu bakımdan nefis ve beden birbiriyle uyumlu, irtibatlı değildir ve onların birleşmesi "canlının yanına taşın konulması" gibidir. Nihayetinde bu ikisinin gerçek manada birleşmesinden bahsedilemez. Kısaca belirtmek gerekirse bu itirazın özü, maddî olan ile gayri maddî olanın ilişkisinin zorluğu ortada iken bu ikisinin tek bir şey olduğunu iddia etmenin neredeyse imkânsız olmasına dayanmaktadır. Fakat Kirmânî hatanın da tam bu noktada ortaya çıktığını belirtir:

Birleşğin cüzlerinden bir kısmının diğer bir kısmıyla irtibatının gerçekleşmesi hususunda yanıldılar. Bu [husus] da cüzlerin bir kısmının diğer bir kısmında etkide bulunması ve bir kısmının da diğer kısmın etkisini kabul etmesidir, tıpkı unsurlardan oluşan bileşik gibi. Nefsin mücerret, beden de maddî olmasına rağmen nefsin bedene etkide bulunmasında ve beden de nefisten etkilenmesinde şüphe yoktur. Böylece birleşimin (*terkib*) gerektirdiği irtibat, mücerret nefis ve maddî beden arasında meydana gelmiştir.⁴¹

İkinci itiraz ise nefis ve beden tek bir şey olduğunu kabul ederek, beden yok olmasından sonra nefsin varlığını sürdürmesini açıklamanın nasıl olacağıdır. Zira ikisi tek bir şeyse ya ikisi de varlığını sürdürür ya da ikisi de yok olurdu. Kirmânî, bu iki itirazın çözümünün diğer itirazları halletmeye de temel teşkil edeceğini öne sürerek meseleyi iki itirazla kayıtlamış ve mümkün olmasına rağmen ilave itirazlar serdetmemiştir. İkinci itirazı da şu şekilde cevaplamaktadır:

İkinci itiraza gelince fenâ ve bekâ vasfının birbirini olumsuzlamasından dolayı ikinci itiraz da birinci itiraza döner. Birinci itirazı ortadan kaldırmaya benzer bir cevapla ikinci itiraz da ortadan kaldırılır. Bununla birlikte biraz daha açıklama yapıyor ve şöyle diyoruz: Bedenin fenâsı, nefsin kendisini bu dünyada unsurî beden olarak görmekten kesilmesidir. Söz konusu tek bir zat için iki halin olması ve bu iki halden birinin olumsuzlanması mümkündür. Bunun misali nefsin kendisini bu dünyadaki beden olarak görmesi gibi ki bu da beden fânî olmasıdır. Çünkü bedensel-cisimsel suret, nefsin kendisini beden olarak görmesini gerektiren bedenle ilişkisinin kesilmesinden sonra bâkidir. Bu görmenin olumsuzlanmasından nefsin zâtının fenâsı, nefsin bekâsının ve kendisini mücerred yahut beden olarak görmesinin caiz oluşundan dolayı gerekmez.⁴²

⁴⁰ Kirmânî, *Mesele min ilmi marifeti'n-nefs* (Manisa, 1663), 38b.

⁴¹ Kirmânî, *Mesele min ilmi marifeti'n-nefs* (Manisa, 1663), 38b.

⁴² Kirmânî, *Mesele min ilmi marifeti'n-nefs* (Manisa, 1663), 39a-b.

Ardından Kirmânî, kendilerinde ret gerekçelerinin kökleştiği ve nefis ile beden ayrılığı hususunda kesin bir kanaate sahip kimseler için olmayan, sadece bu konu hakkında selim fitrata sahip olan kimsede nefis ve beden tek bir şey olduğunu kabul etmeye yönelik bir hazırlık oluşturacak müsellemler (*umûrun müsellemetün*) ve makbul önermeler (*kadâyâ makbûletün*) zikreder. Ona göre makul, mücerret manaların uykuda hayalî suretlerinin var olması itiraz edilemeyecek bir konudur. Çünkü Resul-i Ekrem'in tevilinden bilindiği üzere bilgi (*ilm*), uykuda sût suretinde tasavvur edilmektedir.⁴³ Bu misale dayanarak nefsin, bir makul suretinin ve bir de cismânî suretinin var olması uzak görülmemelidir. Buna göre makul suretin, aklî âlemde bulunan nefis-i nâtika, cismânî suretin de hissî âlemde bulunan beden olmasında bir mahzur yoktur. Kirmânî'nin takip ettiği Ekberî gelenek haddizatında duyulur âlemdeki her varlığın ruhlar âleminde bir suretinin olduğunu kabul etmektedir. Çünkü âyân-ı sâbite ruhlar âleminde zuhur ettikten sonra duyulur âlemde zâhir olmaktadır. Bu açıdan Kirmânî'ye göre duyulur âlemdeki beden, ruhlar âlemindeki sureti neden nefis-i nâtika olmasın!⁴⁴

Kirmânî, Ekberî geleneğin varlığa dair açıklamasından yola çıkarak nefis ve beden tek bir şey olmasına yönelik müsellemler ve makbul önermelere son olarak şu açıklamayı eklemektedir.

Genel olarak onların (sûfilerin) sözleri, âlemde ancak varlığın nurunun tavırdan tavra girmesini ve o nuru kabul edenlere göre -ki bunlar âyân-ı sâbitedir- zuhurunun çeşitlenmesini ihvas ettirmektedir. Bu zuhur, ancak müdrıklar dedir ve mutlaklığı itibarıyla varlığı hiçbir müdrık kuşatamaz. O, âyânın istidatlarının gerektirdiği şeylerle mukayyed/kayıtlanmış olarak zuhur etse de kayıtlanmamışlığı itibarıyla müdrıkların dışında bâkidir. Bu, caiz olunca, hatta mekân kaplama ve bölünmeden münezze zuhur vaki olunca, hatta ruh, misal ve his gibi çokluk barındıran ve sayısız suretlerden ve imkân dahilindeki tüm kayıtlardan münezze olarak [zahir olunca], meselâ Zeyd'in ayn-ı sabitesinin zuhuru ruhlar âleminde nefis-i natikasının suretiyle his/duyu âleminde bedeninin suretinde zuhurunun câiz olması hatta vâki [olması] neden olmasın. Bu durumu uzak görenler ancak uzaklaştırılmış kimselerdir. Bu durumu uzak göreni yaklaştırma ve muidi/hazırlananı, [bunu anlamak için] düzene sokma/tertib hususunda bu kadarıyla yetinelim, hür kimseye işaret yeter.⁴⁵

Kirmânî'nin bu açıklamalarına göre onun nezdinde mantikî itirazlara verilecek mantikî cevaplar aslında kesin sonuca ulaştırmayacaktır sadece selim fitrata sahip kimsede bir hazırlık oluşturacaktır. Dolayısıyla bu meselede yakinî bilgiye müşahede ile ulaşılabileceği ve bunun aşamaları da Kirmânî'ye göre şu şekildedir:

Birincisi; bu meselenin nakizine yönelik kesinlikten, uzak görmeyi kırarak bir durumu tetkik etmek suretiyle zanna yükselmek. İkincisi; konusu ve yüklemi arasındaki nispet hususunda, uzak görmeyi kırarak durumların için içine sokulmasının artırılması suretiyle şekke yükselmek. Üçüncüsü; [konusu ve yüklemi arasındaki] nispet hususunda, destekleyen durumların tetkik edilmesiyle şekkten, vâki oluşuyla ilgili zanna yükselmek. Dördüncüsü; Vukuu hususunda, zikredilen delillerden hareketle vâki oluşuna götürülen durumların tetkik edilmesini arttırmak suretiyle zandan

⁴³ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, nşr. Muhammed Zühreir b. Nasr (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), "İlim", 22.

⁴⁴ Kirmânî, *Mesele min ilmi marifeti'n-nefs* (Manisa, 1663), 39a-b. Uykuda ilmin sût suretinde görülmesi için ayrıca bk. Kirmânî, *Levâmi'ü tenviri'l-makâm fi cevâmi'i ta'biri'l-menâm* (Ayasofya, 3025M), 5a-b.

⁴⁵ Kirmânî, *Mesele min ilmi marifeti'n-nefs* (Manisa, 1663), 39b-40a.

kesinliğe/cezme yükselmek. Beşincisi; vehmi, akıl ile muaraza etmekten bütünüyle uzaklaştıracak ilhamî talim ve rabbanî teyid ile kesinlikten/cezmden yakine yükselmek. Altıncısı; temekkün etmeksizin, tersine ıztırarî ölüm gibi icbar/zorunluluk yoluyla bedenden soyutlanmayı verecek cezbe ile ilme'l-yakinden ayne'l-yakine yükselmek. Yedincisi; istidadın bazı vakitlerde oluşmasına göre [nefs-i nâtikanın] vakit vakit bedenden soyutlanması mertebesinden, bu soyutlanmanın meleke haline gelmesi mertebesine yükselmek.⁴⁶

Dolayısıyla Kirmânî, meselenin kesinliği için çeşitli araştırmalar şüphe ve zan evrelerinden geçmeyi ardından ilme'l-yakîn düzeyinde kabul için ilhamı şart koşar. Kirmânî risalenin sonunda uykuda nefsin bedenden soyutlanıp uyanınca tekrar bedene ilişmesinin herkes için açık olduğunu zikreder ve bunu Hakk Teâlâ'nın âyette belirttiği üzere⁴⁷ uyku ile ölümün bir açıdan aynı olmasına dayandırır. Farkın uykuda kesilen ilişkinin uyanınca tekrar kurulması ölümden ise kesilen ilişkinin tekrar kurulmamasıdır. Dolayısıyla ona göre uyku ve ölümün benzerliği üzerinde tefekkür edilirse ölüm ve sonrasının durumu da anlaşılabilir.

Sonuç olarak Kirmânî nefis yorumunu İbn Sînâcî temel üzerinden açıklarken doğal olarak mantıkî-burhanî yöntemden uzaklaşmadığı gibi nefis ve beden tek bir şey olduğuna dair özgün yorumunda da bu usulü devam ettirir. Ancak bu meselede Ekberî tasfiye ve tezkiye yöntemine bağlılığını da⁴⁸ sürekli ihsas ettirmektedir.

Sonuç

Kirmânî, hususen nefis konusunu ayrıntılı bir şekilde ele aldığı *Aşera* risalesinde nefsin tanımı, yetileri ve insanî nefsin bilgi elde etmedeki aklî aşamalarına dair düşüncesinde büyük oranda İbn Sînâcî geleneği takip etmektedir. İbn Sînâ epistemolojisinin önemli başlıklarından birisi olarak *hads* konusuna dair yine İbn Sînâcî çizgide önemli açıklamalarla katkıda bulunmaktadır. Aynı zamanda nefis konusunda Gazzâlî, Tûsî gibi düşünürlerin eserlerine ve görüşlerine atıf yapmaktadır. Başlangıçta rüya tabiri ilminin usulünü tespit etmek amacıyla nefis, nefsin dış- iç güçleri ve akıl konusunu muhtasar bir şekilde ele alan Kirmânî ardından özü itibarıyla nefis-beden ilişkisi ve bu ikisinin mahiyeti konusuna odaklanmaktadır.

Bu noktada o, nefsin tanımını, yetilerini ve insanî nefsin bilgi edinme aşamalarını İbn Sînâcî bir temel üzerine inşa etse de aynı zamanda nefis ve nefis-beden ilişkisine yönelik çeşitli sorunların çözümü için Ekberî düşüncenin vahdet-i vücud perspektifine yönelmektedir. Buna göre İbn Sînâcî felsefede ortaya çıkan nefsin mahiyeti, beden mahiyeti, ikisinin birbirine zıtlığı, ölüm sonrası nefsin ve/veya beden akıbeti ve nefsin bedensiz bireysel varlığı gibi çeşitli problem noktalarını çözmeye yönelik bir görüş ortaya koyar. Bu, nefis ve beden iki haysiyetle tek bir şey olmasıdır. Kirmânî'ye göre salt anlamda nefis kişinin zâtını oluşturmaktadır ve bu zât tecessüm ettiğinde beden olarak zuhur etmekte, tecerrüt ettiğinde ise nefis-i nâtika olmaktadır.

⁴⁶ Kirmânî, *Mesele min ilmi marifeti'n-nefs* (Manisa, 1663), 40a.

⁴⁷ Allah, ölüm vakitleri geldiğinde insanları vefat ettirir, ölmeyenleri de uykularında ölmüş gibi yapar. Ölümüne hükmettiklerini tutar, diğerlerini ise belli bir süreye kadar (hayata) salar. Kuşkusuz bunda iyice düşünenler için dersler vardır. *Kur'ân Yolu* (Erişim 3 Şubat 2024), Zümer 39/42.

⁴⁸ Bunun örnekleri için bk. Kirmânî, *Levâmî'u tenviri'l-makâm fi cevâmî'i ta'biri'l-menâm* (Ayasofya, 3025M), 2b, 9a, 13a, 17a, 18a.

Kirmânî, iddiasının büyüklüğünün ve buna yöneltilecek itirazların farkında olarak *Marifetî'n-nefs* risalesinin büyük kısmında mantikî öncüllerle meseleyi açıklamaya çalışmıştır. Ancak tüm mantikî açıklamalar onun iddiasının imkânına dair yakınlık oluştursa da nihayetinde kesinlik ancak Ekberî metodolojinin keşfi/ilhâmî bilgisiyle mümkün olacaktır. Aslında felsefî alanda nefse dair tartışmaların tarihine bakıldığında bu konuda rasyonel açıklamaların hiçbir zaman nihayete ermemiş olması bir bakıma sufileri bu konuda ortaya atılan tüm görüşleri birer aklî içtihat olarak görmeye yönlendirmiştir. Kirmânî de mantikî öncüllere dayalı rasyonel açıklamasının yeni bir içtihat olduğunun farkında olarak yakînî bilginin keşf/ilham hatta bizzat tecrübe ile elde edilebileceğini düşünmektedir.

Sonuç olarak Kirmânî'nin nefis ve bedene dair ortaya koyduğu yeni açıklaması hem İbn Sînâcî temelleri kullanması hem de İbn Sînâcî psikolojinin meselelerine vahdet-i vücud perspektifinden çözümler üretmeye çalışması açısından, meşşâî felsefenin Ekberî düşünceyle mezcedilmesi bakımından son derece dikkat çekicidir. Hiç şüphesiz Kirmânî'nin nefis görüşü, İbn Sînâcî ve Ekberî ilkelerden faydalanmakla birlikte özgün bir nefis teorisi. Aynı zamanda Kirmânî'nin düşüncesi, Herat-İstanbul etkileşimi açısından Molla Câmî çevresinin Osmanlı entelektüel hayatına tesir noktalarından birini gün yüzüne çıkarmaktadır.

Kaynakça | References

- Apaydın, Yasin. "Timurlu Dönemi Herat'ında Bir Müderris: Mesud Şirvânî'nin (ö. 905/1500) Entelektüel Biyografisine Doğru". *İslam Tetkikleri Dergisi* 13/2 (Eylül 2023), 493-518. <https://doi.org/10.26650/uitd.2023.1296135>
- Apaydın, Yasin. "Meşşâlik'ten Devralınan Miras: Ekberî Gelenekte Umûr-ı Külliye Kavramının Mahiyeti ve Kapsamı", *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 6/2 (Aralık 2020), 1043-1072. <https://doi.org/10.47424/tasavvur.800659>
- Bedevî, Abdurrahman. *Müellefâtü'l-Gazzâlî*. Kuveyt: Vekâletü'l-Matbûât, 1977.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmî'u's-şâhih*. nşr. Muhammed Zühayr b. Nâsir. 8 Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 2001.
- Câmî, Abdurrahman. "Dürretü'l-fâhire". 119-176. çev. Şamil Öçal. *Molla Câmî'de Varlık, Dürretü'l-Fâhire ve Şerhlerinin Tercümelere ile Varlık Düşüncesine Dâir İncelemeler*. ed. Abdurrahman Acer - Şamil Öçal. 119-176. İstanbul: Litera Yayınları, 2016.
- Davidson, Herbert. *Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'te Akıl*. çev. Erkan Kurt. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm. *Risâletü'r-ruhiyye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa, 860, 1b-28a.
- Gutas, Dimitri. *Avicenna and Aristotelian Tradition*. Leiden: Brill, 2014. <https://doi.org/10.1163/9789004262072>
- Gürsoy, Adnan. "İbn Sînâ'nın Nübüvvet Teorisinde Kutsî Akıl". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/2 (2014), 1-26.
- Gürsoy, Adnan. "İbn Sînâ Felsefesinde Sezgi ve Sezgisel Bilgi", *Hikmet Yurdu*, 8/2 (Aralık 2015), 153-180. <https://doi.org/10.17540/hikmet.20151612071>
- İbn Sînâ. "eş-Şifâ, en-Nefs". thk. Fazlur Rahman. *Avicenna's De Anima*. ed. F. Rahman. London: Oxford University Press, 1970.
- İbn Sînâ. *Kitâbü's-Şifâ: Nefs*. haz. Mehmet Zahit Tiryaki. Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2021.
- İbn Sînâ. *Ahvâlu'n-nefs*. thk. Ahmed Fuad el-Ehvânî. Kahire: İsa el-Bâbî el-Halebî, 1952.
- İbnü'l-Arabî. *Fusûsu'l-hikem*. thk. Abdülaziz Mansûb - Ahmed Ebrar Şâhî. Kahire: Şirketü'l-Kuds, 2016.
- Kirmânî, Alâaddîn. *el-Aşeretü'l-kâmile*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 5377, 98a-136a.
- Kirmânî, Alâaddîn. *el-Aşeretü'l-kâmile ve Levâmî'ü tenvîri'l-makâm fi cevâmî'i ta'bîri'l-menâm: Rûya Tabiri İlmî*. haz. Mustafa Özbakır. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2021.
- Kirmânî, Alâaddîn. *Levâmî'ü tenvîri'l-makâm fi cevâmî'i ta'bîri'l-menâm*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 3025M, 1b-20a.
- Kirmânî, Alâaddîn. *Mes'ele min ilmi marifeti'n-nefs*. Manisa: İl Halk Kütüphanesi, 1663, 37b-41a. *Kur'an Yolu*. Erişim 3 Şubat 2024. <https://kuran.diyaret.gov.tr/tefsir/Z%C3%BCmer-suresi/4100/42-ayet-tefsiri>
- Mahallâtî, Zebîhullah. *Reyhânü's-şerîa*. Tahran: Dâru'l-Kütübî'l-İslâmiyye, ts.
- Musakhanov, Orkhan. "Kutbüddinzâde İznikî'nin Hulûd-ı Küffâr Meselesinde Gazzâlî Savunusu". *Eskiye* 44 (Eylül 2021), 499-524. <https://doi.org/10.37697/eskiye.962807>

- Müslim. Ebü'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc. *Sahîhu Müslim, bi-şerhi'l-İmâm Muhyiddîn en-Nevevî*. nşr. Şeyh Halîl Me'mûn Şîha. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1419/1998.
- Nesâî. Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şu'ayb. *Sünenü'n-Nesâî*. nşr. Mektebü Tahkîki't-Türâsi'l-İslâmî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Okumuş, Ömer. "Abdurrahman Câmî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/94-99. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Tiryaki, M. Zahit. "Güçlerden İşlevlere: Fahreddin Râzî'nin İç Duyular Eleştirisi". *Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 4/2 (Nisan 2018), 73-115.
<https://doi.org/10.12658/Nazariyat.4.2.M0051>
- Türkmen, Hasan. "Fahreddin Râzî'nin Nefs Kavramı Ve Mahiyetine Yönelik Yaklaşımı". *Eskiyeni* 31 (Aralık 2015), 95-128.
- Uslu, Recep. "Herat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/215-218. Ankara: TDV Yayınları, 1998.

Ek: *Mesele min ilmi marifeti'n-nefs*'in Nüshası ve Tahkikinde takip Edilen Yöntem

Risalenin ulaşabildiğimiz tek nüshası, Manisa İl Halk Kütüphanesi 1663 numaralı yazma mecmuanın (36b-41b) varakları arasındadır. Hamdele ve salveleden sonra müellif ismini Alâaddīn b. Mahmud el-Kirmānī olarak zikretmekte ve risaleye özel olarak bir isim takdir etmemektedir: *emmâ ba'dü feyekûlu'l-'abdu'l-cânî 'Alâuddīn b. Mahmûd el-Kirmânî ... inkeşefe 'aleyye bi-hasebi'z-zevki mes'ele min 'ilmi ma'rifeti'n-nefs/imdi, günahkâr kul Alâuddīn b. Mahmud el-Kirmânî der ki: ... nefsin bilinmesine dair ilimden bir mesele bana zevk cihetinden (tasavvufi) açıldı.* Diğer taraftan aynı mecmuanın içinde İbnü'l-Fâriz'ın Tâiyye kasidesinin Kirmānī tarafından yapılan Farsça çevirisi (44b-69a) ve *Levâmi'u tenviri'l-makâm fi cevâmi'i ta'biri'l-menâm* isimli eserinden bir parça da (44b-45a) bulunmaktadır. Risalenin Alâaddin el-Kirmānī'ye aidiyetinde bir şüphenin olmadığını, onun diğer eserlerinin girişinde kullandığı *emmâ ba'dü feyekûlu'l-'abdu'l-fakîru'l-cânî ... el-med'uvv bi 'Alâi'l-Kirmânî/imdi ... Alâ el-Kirmânî olarak çağrılan günahkâr fakir kul der ki*⁴⁹ ve *ba'dü feyekûlu'l-'abdu'l-cânî 'Alâ Kirmânî*⁵⁰ gibi imza cümleleri açıkça ortaya koymaktadır.

İSAM Tahkikli Neşir Kılavuzu'nu⁵¹ temel aldığımız *Risâle fi ilmi ma'rifeti'n-nefs*'in tahkikli neşrinde yukarıda tanıtımı yapılan nüsha esas alınmış, âyet ve hadisler tahrir edilmiş, alıntıların kaynağı verilmiş ve varağın önyüzü (vech و), arka yüzü ise (zahr ط) harfi ile gösterilmiştir.

⁴⁹ Alâaddin el-Kirmānī, *el-Aşaretü'l-kâmile* (Fatih, nr. 5377), 98b-99a.

⁵⁰ Alâaddin el-Kirmānī, *Levâmi'u tenviri'l-makâm fi cevâmi'i ta'biri'l-menâm*, 2a.

⁵¹ *İSAM Tahkikli Neşir Kılavuzu*, haz. Okan Kadir Yılmaz (İstanbul: İSAM Yayınları, 2023).

Mes'ele min 'ilmi ma'rifeti'n-nefs'in Tahkikli Metni

[مسألة من علم معرفة النفس]

علاء الدين بن محمود الكرمانى

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الواحدِ الأحدِ مظهرِ الكثرةِ مِنَ الوحدةِ مِنْ غيرِ احتياجٍ إلى مددٍ، قاضي حاجات الأعيان وجودًا على حسب طلب استعداداتهم ثبوتًا، فهو الله الصمد، وجودُ الممكنات انعكاسُ نوره عند ظهوره في مرآتي الأعيان، وهو واجبُ الوجود، فلا جرمَ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ، لَمْ يَكُنْ لَهُ مِثْلٌ لِاضمحلالِ كثرةِ الأمثالِ في وحدته، فلم يكنْ له كفوًّا أحدٌ.¹ ثم الصلاة على الرسول الخاتم الأوحِدِ مُحَمَّدٍ المَبَشَّرِ به على لسان عيسى عليهما الصلاة والسلام كما قال الله تعالى عنه: ﴿مُبَشَّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ﴾ [الصَّف 6/61] صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ الأُرْشُدِ، وَأَصْحَابِهِ الأَمْجِدِ، نُجُومِ الهُدَايَةِ، مَنْ اقْتَدَى بِهِمْ فَهُوَ المَهْتَدِ.

أما بعد فيقول العبد الجاني علاء الدين بن محمود الكرمانى: اعلموا يا إخوان الصفاء وخُلَّانِ الوفاء أَنَّهُ قد انكشف عنيّ بحسب الذوق مسألة من علم معرفة النفس انكشافًا ما يسعني فيها الإنكار؛ بل لا يقابلها قلبي إلا بالإقرار، كما قيل: -شعر-

وعن مذهبي في الحب ما لي مذهبٌ فإن ملئت يومًا عنه فارقت ملتي²

وهو أن النفس والبدن شيء واحد، وما قلت: جوهر واحد؛ لأنَّ بعض الأَكْبَرِ قال: «العالم كلُّه أعراض قائمة بعين واحدة»³، وهذا الشيء الواحد له مرتبتان التجرد والتجسد، فَيَتَرَوَّحُنُ الجَسَدُ -أي النفس باعتبار مرتبة التجسد التي ترى نفسها فيها جسمًا- وتصير عقلاً مجرَّدًا، كما ذُكِرَ أَنَّ إدريس عليه الصلاة والسلام سقط عنه الشهوة وصار عقلاً مجرَّدًا، وكذا يتجسد الروح -أي النفس باعتبار مرتبة التجرد الذي ترى نفسها فيها مجرَّدة- كما تجسد جبرائيل "بشرًا سويًّا" على ما جاء في القرآن،⁴ وبصورة الأعرابي ودحية الكلبى على ما ورد به الحديث.⁵ وتجسد النفس ظاهرٌ على كلِّ أحد؛ فإنَّ كلَّ أحدٍ يرى نفسه جسمًا وإن خُفي عليه أَنَّهُ كان مجرَّدًا وتَجَسَّدَ. وَأَمَّا تَرَوُّحُنْهَا -أعني ارتقاءها إلى مرتبة ترى نفسها فيها مجرَّدة- ما يحصل إلا لبعض أهل العناية الموقفين لسلوك طريق الهداية المحفوظين مِنَ الغواية، وبعد حصول التَرَوُّحُنْ لذلك البعض ورجوعه إلى مرتبة التجسد ينكشف عليه أَنَّهُ كان متجسدًا وتَرَوُّحُنْ، ثُمَّ كان مجرَّدًا وتَجَسَّدَ [38/و]. وزعمي أَنَّ عروض هذه الحالة لِمَنْ تَعَرَّضَ له لا يكون في البداية إلا من قبيل عروض الأحوال مِنْ غير تمكُّن في تحصيله لِمَنْ حصل له، وفي نهاية الأمر أن أُعْطِيَ التمكنُ يكون له التَرَوُّحُنْ والتجسدُ مع

¹ هنا خَصَّ المَوْلَفَ حسب سياق الحمدلة سورة الإخلاص. ﴿قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ ۝ اللهُ الصَّمَدُ ۝ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝ لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ [الإخلاص، 104/112].

² تائية ابن الفارض (مع شرح عفيف الدين التلمساني)، ص 117.

³ فصوص الحكم لابن العربي، ص 130.

⁴ ﴿فَاتَّخَذَتْ مِنْ دُونِهِمْ حِجَابًا فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا﴾ [مريم 17/19].

⁵ صحيح مسلم، الإيمان 1؛ سنن النسائي، الإيمان 6.

شائبة الاختيار، فيرى أنائيتته تارة مجردة وتارة مجسدة، ولا يمكنه إنكار ما يرى، وتمام أمره أن أنائيتته تُرى له مجردة مجسدة في آن واحد. ولا ينبغي أن يُتوهم مما ذكرنا اجتماع النقيضين؛ أعني كونها مجردة ومتجسدة في آن واحد لاختلاف الحثيتين في الحكم. والله الهادي.

ثم عزمْتُ مع قصور الحال والفتور في تحصيل الكمال أن أذكر في توضيح هذه المسألة ما يتيسر لي على حسب استعدادي تذكرةً لأرباب القرب والانكشاف وتقويةً لأصحاب البُعد من ضعف الإنكار والاعتساف. ولا يخفى على المُنصف القطن أن إثبات مثل هذه المسألة ببهانٍ تُسَلِّمُ مقدّماته عن المنع مما لا يتيسر؛ بل يوشك أن يتعذّر، ولو تصدّى أحدٌ لإثباته لاحتاج إلى استعمال مقدّمات هي أخفى من المدعى، فهي من العلوم الوهبيّة الإمشائية.

فغاية جهدي في بيان هذه المسألة أن أبين إمكانه وأورد أموراً تُقوّي وقوعها، وأدفع بعض الاستعدادات الآتية من بعض الأذهان بواسطة ظواهر بعض مسائل الحكمة، ورأيت ترتيب البيان على فصول ووصل.

الفصل الأول في ذكر الاستعدادات المبتنية على ظواهر بعض مسائل الحكمة

الأول: أن اتّحاد المادّي والمجرّد محال لتنافي لوازمهما كقبول الإشارة الحسيّة والقسمة والتحيز في المادّي وعدم قبولها في المجرّد، وتنافي اللوازم مستلزمٌ لتنافي الملزومات، وهذا الاستعداد وصل إلى حدٍّ أشكل عليهم تركيب الإنسان من النفس الناطقة المجرّدة والبدن العنصري المادّي؛ لأنّ الجزئين ليسا متناسبين، فلا يرتبط أحدهما بالآخر؛ [38/ظ] بل يكون تركيب أحد الجزئين مع الآخر كوضع حجرٍ بجنب حيوانٍ، فلا يرتبط أحدهما بالآخر فلا يحصل تركيبٌ حقيقيٌّ.

وذهلوا عن تحقّق ارتباط بعض أجزاء المركّب ببعض، وهو أن يؤثّر الأجزاء بعضها في بعض، وأن يتأثّر بعضها من بعض كما في المركّب من العناصر، ولا شك في تأثير النفس في البدن وتأثرها منه مع أنّ أحدهما مجرّدٌ والآخر مادّيٌّ، فالارتباط الذي يقتضيه التركيب حاصلٌ بين النفس المجرّدة والبدن المادّي.

الثاني: بقاء النفس بعد فناء البدن، فلو كانا شيئاً واحداً لبقيا أو فنيا.

فاكتفينا بهذا القدر من الاستعدادات، ودفع المذكور يُرشد القطن على دفع المتروك إن أورد.

الفصل الثاني في دفع الاستعدادين المذكورين

أما **الأول** فلأنّ المراد من استلزام تنافي اللوازم تنافي الملزومات إن كان تعدّد ذوات الملزومات فالاستلزام ممنوع؛ فإنّ من الجائز أن يكون لذاتٍ واحدةٍ لوازمٍ متنافيةً باعتبار كذاتٍ زيدٍ مثلاً؛ فإنّ سكون الأصابع من الحركة للكتابة لازمٌ له باعتبار عدم الكتابة بالفعل، وحركة الأصابع لازمةٌ له باعتبار الكتابة بالفعل، وحركة الأصابع وسكونها متنافيان مع أنّ ذات زيد وهي ذات واحدة متّصفة بهما بالاعتبارين، فليكن حال النفس مع التجرّد والتجسّد المتنافيين هكذا. فإن كان المراد من استلزام تنافي الملزومات تنافيهما أعمّ من أن يكون ذوات الملزومات متعدّدة أو اعتباراتها فمسلّم؛ لكن لا ينافي ذلك عروض التجرّد والتجسّد للنفس في عالمي الجسمي والعقلي.

وأما **الثاني** فلأنّ مرجعه مرجعُ الأول لتنافي وصف البقاء والفناء، فيُمثّل دَفْعُ [39/و] الأول يُدفع الثاني، ومع ذلك نبسط الكلام ونقول: فناء البدن عبارة عن انقطاع رؤية النفس نفسها بدءاً عنصرياً في هذه

النشأة؛ ويجوز أن يكون لذاتٍ واحدةٍ حالان وينتفي أحدهما كرؤية النفس نفسها بدءاً فيما نحن فيه، وهو فناء البدن؛ فإنَّ الصورةَ الجسميَّةَ البدنيَّةَ باقيةً بعد انقطاع تعلُّقِ النفسِ بالبدنِ المستلزمِ لرؤية النفسِ نفسها بدءاً، ولا يلزم من انتفاء هذه الرؤية فناء ذاتِ النفسِ لجواز بقائها ورؤية نفسها مجردةً أو بدءاً مثاليًّا.

الفصل الثالث في أمور مسلَّمة وقضايا مقبولة

هي من المُعدَّات لقبول المسألة وحصولها للمستبعدين الباقين على الفطرة في الحملة لا المستبعدين الذين رسخت في قلوبهم دواعي رذِّها وحصل لهم الجرمُ بنقيضها؛ فإنَّه ﴿مَا تُعْنِي الْآيَةُ وَالنُّذْرُ عَنْ قَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [يونس 10/101].

منها؛ ما تقرَّر أنَّ المعاني المجردة المعقولة لها صور خياليَّة في المنام؛ فإنَّ العلم يُتصوَّر فيه بصورة اللبِن كما أوَّلها صلَّى اللهُ عليه وسلَّم به،⁶ فلا يبعد أن يكون للنفس صورةً مجردةً معقولة هي المعبر عنها بالنفس الناطقة وصورة مادِّيَّة جسمانيَّة وهي البدن؛ إحداهما في العالم العقلي والأخرى في العالم الحسِّي، ولا محذور فيه؛ بل لا موجود في عالم الحسِّ إلا له صورة في عالم الأرواح؛ فإنَّ الأعيان الثابتة لا تظهر في عالم الحسِّ إلا بعد ظهورها في عالم الأرواح؛ بل إلا بعد ظهورها في عالم المثل المطلق على ما تقرَّر عند أساطين أهل الكشف؛ فكلُّ محسوس له صورة [39/ظ] في عالم الأرواح، فليكن الصورة للبدن المحسوس في عالم الأرواح النفس الناطقة؛ بل القطن الباقى على الفطرة ما يميل إلا إلى هذا.

منها؛ أنَّ المحقِّقين من الصوفية قدَّس اللهُ أسرارهم على أن العالم بأسره أظلالٌ لنورٍ وحدانيٍّ هو الوجود المطلق ظهرت في مرآة المدارك التي هي تعيّنات العلم سُميت بأسماء شتى كالعقل والحسِّ والوهم، وبعض الأفاضل زاد مدرِّكاً على ما ذكر وسَمَّاه المدرك الكشفي، وعندني أن المدرك الذي زاد ما هو إلا المدرك العقلي؛ لكن لا باعتبار إدراكه بالنظر والاستدلال؛ بل باعتبار انكشاف الأمر عليه؛ إمَّا وهبًا وامتنانًا من غير أن يكون في مقابلة عملٍ وسعيٍّ، وإمَّا بعده من الرياضات والمجاهدات المفيدة لاستعداد الكشف.

وبالجملة يُشعر كلاً منهم بأنَّه ما في العالم إلا تطوُّرات نور الوجود وتنوعات ظهوره بحسب القوابل وهي الأعيان الثابتة، وهذا الظهور إنما هو في المدارك، وهو -أي الوجود- باعتبار إطلاقه ما يسعه مدرك، فهو باقٍ خارج المدارك على إطلاقه وإن كان ظهوره في المدارك مقيَّدًا بما يقتضيه استعدادات الأعيان، فإذا جاز؛ بل وَقَعَ ظهورٌ مقدَّسٌ عن التحيُّز والانقسام؛ بل منزَّهٌ عن كلِّ ما يُمكن تصوُّره من القيود والإطلاق بهذه الصور الغير المتناهية كثرةً روحًا ومثالًا وحسًّا، فليجُز؛ بل فليَقَع ظهور العين الثابتة لزيدٍ مثلاً في عالم الأرواح بصورة نفسية الناطقة وفي عالم الحسِّ بصورة [40/و] بدنه، فالمستبعدون لهذا الأمر ما هم إلا المستبعدين، ولنقتصر بهذا القدر في تقريب المستبعد وترتيب المُعدَّة والحكِّ يكفيه الإشارة.

الوصل في بيان طريقي يوصل إن شاء الله إلى العلم الحاصل من المشاهدة بهذه المسألة اعلم أنَّ حصول اليقين بهذه المسألة ما يكون في الأكثر إلا بالتدرُّج، وله مراتب؛

⁶ صحيح البخاري، العلم 22.

الأولى: الصعود من الجزم بنقيضها إلى الظنّ بملاحظة أمرٍ تنكسر بها صورة الاستبعاد.
الثانية: الصعود إلى الشك في النسبة بين موضوعها ومحمولها بالمبالغة في مداخلته للأمر الكاسرة للاستبعاد.

الثالثة: العروج من الشك في النسبة إلى الظنّ بوقوعها بملاحظة الأمور المؤيدة جانب الوقوع من جنس ما ذكر.

الرابعة: العروج من الظنّ إلى الجزم بالوقوع بالمبالغة في ملاحظة الأمور المرشدة إلى جانب الوقوع من جنس ما ذكر.

الخامسة: العروج من الجزم إلى اليقين بتأييد رباني وتعليم إلهامي يطرد الوهم بالكلية عن المعارضة مع العقل.

السادسة: العروج من علم اليقين إلى عين اليقين مجذبة تُعطي الانسلاخ من البدن من غير تمكّن في ذلك؛ بل على سبيل الإجبار كالموت الاضطراري.

السابعة: العروج من مرتبة ورود حال الانسلاخ أوقاتاً على حسب حصول الاستعداد في تلك الأوقات إلى مرتبة ملكة الانسلاخ من البدن، متى أُريد بمحصل [40/ظ] كمال الاستعداد لجذبة معطية إياها. وأظنّ أنّ هذا رأس طريق سوق الجنة، فإذا تقرّر هذا عندك ألقى السمع وكُنّ شهيداً وحفظ ما أقول لك وتعلّم واعمل بما تعلّم بتوفيق الله يُعطيك العلم بما لا تعلم إن شاء الله.

فأقول: لا يخفى على أحدٍ أنّ كلّ من أخذه النوم انسلخت نفسه من بدنه وقطعت التعلّق عنه، فإذا استنبه تعلّقت نفسه بالبدن بعد ذلك الانسلاخ؛ فإنّ النوم هو الموت بعينه، ولا فرق بين الموت والنوم إلا في حصول التعلّق بعد قطعه في النوم دون الموت كما يفهم من قوله تعالى: ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فِيمِمْسِكِ الْآتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [الزمر 42/39]، فجمع سبحانه بين النوم والموت بالتوفي وميّز بينهما بالإمسك والإرسال، ونبهك بقوله سبحانه: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ المذكور من الجمع والتمييز ﴿لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ على أنّك لو تفكرت في أحوال النوم وغرائبه وعجائبه ينكشف لك كثيرٌ من أحوال الموت وما بعده، هذا - أي خذ هذا - فارجع إلى المقصود. وأقول: عليك يا طالب عين اليقين في هذه المسألة حراسة نفسك ومراقبتها حين غلبة النوم بعد المواظبة على الذكر ونفي الخواطر وتقليل [41/و] الغذاء والتضرّع إلى الله والإعراض عن زوائد الدنيا، وكذا حين التنبه من النوم، عسى الله أن يفتح عليك باب مشاهدة انسلاخ نفسك من البدن حين النوم، وكذلك تعلّقها به حين الاستنباه، فيرى فؤادك أنّائيتك حين الانسلاخ مجردة ويزاها حين الاستنباه والتعلّق مادّية، وأنت شيءٌ واحدٌ، فيحصل لك مشاهدة مضمون المسألة وما أخذها ويفرّ عنك الاستعدادات فرار البعوضة من الصرصر، وعليك الاعتصام بالله في الأمور كلّها؛ فإنه ﴿مَنْ يَعْتَصِمَ بِاللَّهِ فَقَدِ هُدِيَ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [آل عمران 101/3].

قلت لنفسي حين الفراغ من هذا التحرير: "فضحتني وأوقعتني في ورطة التجهيل والتعرض بأيّ ما اكتفيت مجال الضلال ودخلت مقام التضليل"، فقالت لّما سمعت مقالتي: "مثلك بالردّ والإنكار ما يبالي"، وأنشدت الأبيات وسألتنّي أن أكتبها بعد هذه السطور: -شعر-

وليسوا بأهلي ما استعابوا تهتكي
وأبدوا قلياً واستحسنوا فيك جفوتي
وأهلي في دين الهوى أهله
فقد رضوا لي عاري واستطابوا فضيحتي
فمن شاء فليغضب سواك فلا أذى
إذا رضيت عني كراماً عشيرتي
والحمد لله الأول الآخر الباطن الظاهر القديم الذي بكل شيء عليم.
تمت في شهر شعبان سنة تسعة وأربعين وتسعمائة.

المصادر والمراجع

- تائية ابن الفارض (مع شرح عفيف الدين التلمساني)؛
أبو حفص (أبو القاسم) شرف الدين عمر بن علي مرشد الصعدي الحموي المصري (ت. 632هـ/1235م).
تحقيق: جوزيبي سكاتولين-مصطفى عبد السميع سلامة، دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة
1337هـ-2016م.
- السنن الكبرى؛
أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني النسائي (ت. 303هـ/915م).
التحقيق: حسن عبد المنعم شلبي، مؤسسة الرسالة، بيروت 1421هـ/2001م.
- صحيح مسلم المسمى المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم؛
أبو الحسن مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (ت. 261هـ/874م).
تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، 1-5، بيروت، 1374هـ/1955م.
- صحيح البخاري (المسمى الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه)؛
أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري (ت. 256هـ/870م).
تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، 1422هـ/2001م.
- فصوص الحكم؛
محيي الدين محمد بن علي بن محمد بن عربي الحاتمي الطائفي الأندلسي (ت. 638هـ/1240م).
تحقيق: عبد العزيز منصور-أحمد أبار شاهي، شركة القدس، القاهرة 2016م.