

T.C.

MARMARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

TASAVVUF BİLİM DALI

**ÂDÂBU’S-SÛFİYYE LİTERATÜRÜ AÇISINDAN İBNÜ’L-ARABÎ’NİN EL-EMRU’L-
MUHKEM’İ**

Yüksek Lisans Tezi

KÜBRA BETÜL BAYDAR

İstanbul, 2017

T.C.

MARMARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

TASAVVUF BİLİM DALI

**ÂDÂBU’S-SÛFİYYE LİTERATÜRÜ AÇISINDAN İBNÜ’L-ARABÎ’NİN EL-EMRU’L-
MUHKEM’İ**

Yüksek Lisans Tezi

KÜBRA BETÜL BAYDAR

Danışman: Yrd. Doç. Dr. M. NEDİM TAN

İstanbul, 2017



T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ

TEZ ONAY BELGESİ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ Anabilim Dalı TASAVVUF Bilim Dalı TEZLİ
YÜKSEK LİSANS öğrencisi KÜBRA BETÜL BAYDAR'ın ÂDÂBU'S SÛFİYYE
LİTERATÜRÜ AÇISINDAN İBNÜ'L ARABÎ'NİN EL- EMRU'L MUHKEM'İ adlı tez
çalışması, Enstitümüz Yönetim Kurulunun 20.06.2017 tarih ve 2017-14/39 sayılı kararıyla
oluşturulan jüri tarafından oy birliği / oy çokluğu ile Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Tez Savunma Tarihi 14 / 07 / 2017

Öğretim Üyesi Adı Soyadı

İmzası

1.	Tez Danışmanı	Yrd. Doç. Dr. M.NEDİM TAN	
2.	Jüri Üyesi	Prof. Dr. SAFİ ARPAGUŞ	
3.	Jüri Üyesi	Yrd. Doç. Dr. MUHAMMED BEDİRHAN	

GENEL BİLGİLER

Adı Soyadı	: Kübra Betül BAYDAR
Ana Bilim Dalı	: Temel İslam Bilimleri
Bilim Dalı	: Tasavvuf
Tez Danışmanı	: Yrd. Doç. Dr. M. Nedim TAN
Tez Türü ve Tarihi	: Yüksek Lisans- Temmuz 2017
Anahtar Kelimeler	: İbnü'l-Arabî, Âdâbu's-sûfiyye, <i>el-Emru'l-muhkem</i> , Tasavvuf Tarihi Literatürü

ÖZ

Hicrî IV. yüzyıldan itibaren müstakil bir telif tarzı olarak ortaya çıkan âdâbu's-sûfiyye literatürü kapsamında yazılan eserler döneminin farklı dinî-tasavvufî tavırları ve sosyal yapısına tanıklık etmektedirler. İbnü'l-Arabî'nin bu literatüre dahil edilebilecek *el-Emru'l-muhkem*'i de bu nitelikte bir eserdir. *el-Emru'l-muhkem*'de mürid ve mürşid kavramlarının yanı sıra bunlar arasındaki hukuk ve bu kimlikleri taşıyanların tarikat kültürü içerisindeki sorumluluklarına yer verilmiştir. Bu eserde âdâb literatürünün İbnü'l-Arabî öncesi örneklerinde olduğu gibi seyrü sülûke ilişkin meseleler İbnü'l-Arabî'nin tarikat kültürüne atfettiği anlam çerçevesinde değerlendirilmiştir. Bu çalışmada öncelikle edep kavramına ve İbnü'l-Arabî öncesi âdâbu's-sûfiyye literatürüne ilişkin bilgiler ele alınmış, bu literatür içerisinde eser telif eden bir müellif olarak İbnü'l-Arabî'nin edep anlayışına yer verilmiştir. Ayrıca *el-Emru'l-muhkem*'e dair detaylı bilgiler verildikten sonra eserde ele alınan meseleler ve kavramlar İbnü'l-Arabî'nin diğer metinleri ve kendinden önceki âdâb eserleri ile irtibatlandırılmak suretiyle konuya dair yorum farklılıklarına ve benzerliklerine işaret edilmiştir.

GENERAL KNOWLEDGE

Name and Surname	: Kübra Betül BAYDAR
Field	: Basic Islamic Sciences
Programme	: Sufism
Supervisor	: Asst. Prof. M. Nedim TAN
Degree Awarded and Date	: Master- July 2017
Keywords	: Ibn al-Arabī, Ādāb al-sūfiyya, <i>al-Amr al-muhkam</i> , Sūfi Literature

ABSTRACT

The works written under the ādāb al-sūfiyya literature, which emerged as an independent copyright style since hijrī IVth century, testify to the different religious-mystic attitudes and social structure of the period. The *al-Amr al-muhkam*, which Ibn al-Arabī can include in this literature, is a work of this property. In *al-Amr al-muhkam*, besides the concepts of murid and murshid, the relationship between them and the responsibilities of those carrying these identities in the culture of the tasawwuf are mentioned. In this work, as is the case in the pre-Ibn al-Arabī examples of the ādāb literature, the issues was evaluated on the meaning of Ibn al-Arabī attributed to the tarīqah culture. In this study, firstly the information about the concept of adab and the literature of pre-Ibn al-Arabī, the authorship of Ibn al-Arabī, as a writer who has copyrighted in this literature, adab understanding was included. Furthermore, after giving detailed information about *al-Amr al-muhkam*, the issues and concepts discussed in the work have been pointed out to the differences and similarities of interpretation of the subject by linking with Ibn al-Arabī's other texts and his previous works of art.

ÖNSÖZ

İbnü'l-Arabî'nin âdâbu's-sûfiyye literatürü içerisinde değerlendirilen *el-Emru'l-muhkem* isimli eseri, onun tarikat âdâbına ilişkin görüşlerinin izlenebileceği metinlerden biridir. Bu çalışmada öncelikle edep kavramının çerçevesi ve kavramın kazandığı anlamlar ile âdâbu's-sûfiyye literatürünün İbnü'l-Arabî öncesi seyri ele alınmış, ardından İbnü'l-Arabî'nin edep kavramına ilişkin yorumlarına yer verilmiştir. Ayrıca İbnü'l-Arabî'nin âdâbu's-sûfiyye konulu eserleri, bu eserlerin içerikleri ve *el-Emru'l-muhkem*'den farklılıkları tespiti çalışılmıştır. Çalışmanın ikinci bölümünde *el-Emru'l-muhkem* içerisinde yer alan tarikat âdâbına ilişkin konular *Fütûhât-ı Mekkiyye* ile irtibatlandırılmış, böylelikle İbnü'l-Arabî'nin *el-Emru'l-muhkem*'de atıf yaptığı meselelerin belirli bir bütünlük içerisinde ortaya konulması hedeflenmiştir.

Bu çalışmanın konu seçiminden son halini almasına kadar her aşamasında titizlik ve sabırla çalışmayı yöneten danışmanım Yrd. Doç. Dr. M. Nedim Tan'a, değerli fikirleriyle çalışmaya ilişkin yeni düşünme alanları açılmasına vesile olan Prof. Dr. Safi Arpaguş ve Yrd. Doç. Dr. Muhammed Bedirhan'a, Arapça metnin anlaşılmasındaki yardımlarından ötürü Mustafa Neddâf'a, tez yazım sürecindeki ilgileri ve kaynak temini hususundaki yardımlarından ötürü Yrd. Doç. Dr. Ercan Alkan'a, eğitim hayatımda çeşitli vesilelerle kendilerinden ders aldığım ve istifade ettiğim hocalarıma, çalışmanın düzenli bir şekilde ilerleyişinde kaynak ve imkanlarını cömertçe sunan İSAM Kütüphanesi yetkililerine, tez yazım sürecinden çok önce başlayan muhabbetlerini bu dönemde de hissettiğim, çalışmanın gerek okunup yorumlanması gerekse kaynaklarla irtibat kurulması noktasında fikirleri ve görüşlerinden istifade ettiğim arkadaşlarım Arş. Gör. İslim Gümüştekin'e, Rüveyda Baş'a, Arş. Gör. Ayşe Nur Duman'a ve Arş. Gör. Hatice Nur Dalkılıç'a, hayatımın her döneminde olduğu gibi bu süreçte de ilgilerini, güvenlerini ve desteklerini her zaman hissettiğim kıymetli babam, değerli annem ve sevgili kardeşlerime müteşekkirim.

Kübra Betül BAYDAR

Üsküdar, 2017

İÇİNDEKİLER

ÖZ	III
ABSTRACT.....	IV
ÖNSÖZ	V
İÇİNDEKİLER	VI
KISALTMALAR	VII
GİRİŞ	1
I. Çalışmanın Amacı ve Kapsamı	2
II. Âdâbu's-sûfiyye Çalışmalarının Durumu	4
BİRİNCİ BÖLÜM	
ÂDÂBU'S-SÛFİYYE LİTERATÜRÜ VE İBNÜ'L-ARABÎ'NİN ESERLERİ AÇISINDAN	
<i>EL-EMRU'L-MUHKEM</i>	
I. Edep Kavramı ve İbnü'l-Arabî Öncesi Âdâbu's-sûfiyye Literatürü.....	9
II. İbnü'l-Arabî'nin Edep Anlayışı ve Âdâb Konulu Metinleri İçerisinde <i>el-Emru'l-muhkem</i> 'in Yeri.....	25
A. Kavramsal Çerçeve	25
B. Literatür Değerlendirmesi	28
İKİNCİ BÖLÜM	
<i>EL-EMRU'L-MUHKEM'İN KONULARI</i>	
I. Şeyh Kavramı	38
A. Şeyhlik Makâmını İfade Eden Kavramlar	38
B. Kaynağı ve Sorumlulukları Açısından Şeyhin Otoritesi	42
II. Mürid Kavramı	49
A. Mürid Kavramının Anlam Çerçevesi ve Kullanım Biçimleri	49
B. Tarikat Hayatı ve Seyrû Sülûk Açısından Müridin Sorumlulukları	53
III. Tarikat Hayatına İlişkin Unsurlar	58
A. Hırka Kavramı ve İntisapla İlişkisi	58
B. Hareket Kavramı, Sefer ve Semâ Konusu.....	63
C. Himmet ve Kerâmet Meselesi	67
D. Sükût, Açlık, Uzlet ve Uykusuzluk.....	72
SONUÇ	75
EKLER.....	76
EK 1: İbnü'l-Arabî'nin Hırka Silsilelerini Gösteren Tablo	77
EK 2: Mustafa Şerif Nüshasına Göre <i>el-Emru'l-muhkem</i> 'in Metni.....	78
KAYNAKÇA.....	100

KISALTMALAR

Bkz.	Bakınız
çev.	Çeviren
der.	Derleyen
<i>DİA</i>	<i>Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi</i>
<i>DMBİ</i>	<i>Dâiretü'l-Maârif-i Buzurg-i İslâmî</i>
ed.	Editör
<i>GAS</i>	<i>Geschichte des Arabischen Schrifttums</i>
haz.	Hazırlayan
<i>JMIAS</i>	<i>Journal of Muhyiddin Ibn Arabi Society</i>
Krş.	Karşılaştırınız
ktp.	Kütüphanesi
MIAS	Muhyiddin Ibn Arabi Society
nr.	Numara
nşr.	Neşreden
ö.	Ölüm Tarihi
s.	Sayfa
SBE	Sosyal Bilimler Enstitüsü
thk.	Tahkik Eden
vd.	Ve Diğerleri
vr.	Varak

GİRİŞ

Tasavvufî eğitim, salt bilgi aktararak ve belli pratikleri telkin ederek değil aynı zamanda edinilen bilgi düzeyinin kişinin yeteneklerinin farklılığı bağlamında işlevsel kılınmasıyla gerçekleşmektedir. İnsanı bütün yetenekleriyle geliştirebilecek bir eğitim ise ancak insan bir bütün olarak ele alındığında mümkün olmaktadır. İslâm'da bir bütün olarak ele alınan insan, hem ontolojik açıdan tanımlanır hem de varoluş gayesi belirlenmiş bir şekilde varlık sahasında yerini alır. Bu noktada tasavvuf, eğitim biçimi olarak insanın bireysel farklılığını da göz önünde bulunduran dereceli bir gelişim metodu ortaya koymuştur. İnsanın bilgi ve erdem bakımından kazandıklarının çoğu eğitimle mümkün olduğu için burada eğitimin niteliği ve metodu merkezî önem taşımaktadır. Çünkü eğitim insanı tüm yönleriyle geliştirmez, olgunlaştırmaz ve ona form vermezse amaç değerini yitirip araç halini alabilmektedir.¹

İnsanın bütünlüğüne uygun bir biçimde dönüştürülmesi tasavvufî eğitim metodunun (*seyrû sülûk*) temel ilkelerinden biri olması sûfilerin bu alanda eser vermesini ve kavram üretmesini zorunlu kılmıştır. Bu doğrultuda hem sosyal ahlâk hem de sûfiler arası ilişkilerin tespiti bakımından âdâb metinleri müstakil telif tarzı olarak ortaya çıkmış ve bu konuya odaklanan kapsamlı metinler yazılmıştır. Bu çerçevede oluşan literatürün nitelikli örneklerinden biri de İbnü'l-Arabî'nin *el-Emru'l-muhkem*'idir.

Âdâb konulu literatürün öncelikli konuları olan seyrû sülûk ve edep söz konusu olduğunda insanın bu süreç boyunca tek başına olamayacağı kabul edildiği için eğitim (*sülûk*), eğitici (*mürşid*) ve çevre (*ihvân*) faktörleri metinlerde birlikte değerlendirilmektedir. İnsan bu eğitim sürecinde tek başına değildir. Gerek yönlendirme bakımından gerekse örneklik bakımından bir rehber (*mürşid*) ile bu süreç devam etmektedir.² Seyrû sülûkte önemli olan yalnızca bilgi aktarımı değil aynı zamanda bilginin eylemle ve varlık durumuyla birlikte uygulamada yerini almasıdır. Burada amaçlanan değerleri yansıtan bir fiilî örneğin mevcudiyeti her şeyden önemlidir.³

¹ Takiyyüddin Mengüşoğlu, **İnsan Felsefesi**, İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 2016, s. 280-281.

² Ş. Teoman Durallı, **Sorun Nedir**, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2006, s. 167.

³ İnsan -diğer yakın türlerden farklı olarak- yaşam şartlarıyla baş edebilecek bir donanımı beraberinde getirmez. Ancak pek çok bilgi ve yeteneğin özünü içinde barındırır bir şekilde dünyaya gelir. Bu öz geliştirildiğinde insanda yerleşik bulunan nitelikler ortaya çıkmaya hazır hale gelmektedir. Bu niteliklerin ortaya çıkması insanın

Tasavvufta şeyhin hâliyle müridlerine her yönüyle rehber olması söz konusu örnekliğin tezâhürüdür. Bu fiilî örneklige bağlı olarak ibadetlerin mârifet elde etmede bir yol olacağı⁴ gibi hakikatin de mürşidle müşterek mesai (*sohbet*) esnasında elde edileceği düşünülmektedir.⁵

Şeyh, mürid ve ihvân arasındaki ilişki ve bu ilişkinin gerçekleşme alanları âdâbu's-sûfiyye metinlerinde ele alınan temel konulardandır. Bu eserlerde yer verildiği üzere müridin şeyhine ve diğer müridlere karşı, şeyhin de kendi müridlerine, müridi olmayanlara ve diğer şeyhlere karşı birtakım sorumlulukları vardır. Şeyh ve müridin birbirleriyle, şeyhin diğer şeyhlerle ve müridin diğer müridlerle ilişkisinin yanı sıra genel olarak tarikat uygulamaları âdâbu's-sûfiyye metinleri çerçevesinde değerlendirilen konular arasındadır.

I. Çalışmanın Amacı ve Kapsamı

Bu çalışmada İbnü'l-Arabî'nin (ö. 638/1240) âdâbu's-sûfiyye literatürü içerisinde yer alan *el-Emru'l-muhkem*'inin kavramsal açıdan değerlendirilmesi amaçlanmaktadır. *el-Emru'l-muhkem*'in içeriği değerlendirilirken öncelikle İbnü'l-Arabî'nin aynı meseleleri konu alan diğer eserleri dikkate alınmış, ayrıca söz konusu içerik İbnü'l-Arabî öncesi âdâbu's-sûfiyye literatüründe yer alan bilgilerle mukayese edilmiştir. Bu bağlamda tahlile tâbî tutulacak âdâbu's-sûfiyye metnlerinin tespiti esnasında birtakım sınırlamalar gözetilmiştir. Bu sınırlamalar kapsamında tarikat

eğitilmesine bağlıdır. Dolayısıyla dünyaya hazır veya yarı hazır yeteneklerle gelen canlılardan farklı olarak insan her halükarda eğitmeye ihtiyaç duymaktadır. Bu eğitilme ihtiyacı kişinin yetişkinlik döneminde de devam eden bir olgudur. Hayat boyu devam eden eğitimin öne çıkan noktalarından biri, bilginin sonraki nesiller tarafından alınıp işlenmek suretiyle sürdürülebilmesidir. İnsanın tarih içindeki aktif rolünün görülmesi bakımından bu süreklilik oldukça önemlidir. Zira bu süreklilik insanın tek bir forma sahip olan ve o formu muhafaza eden bir canlı olmayıp yaşamı boyunca farklı formlar kazanan, hem içinde bulunduğu yapıyı hem de kendini değiştirebilen bir esnekliğe sahip olduğunu göstermektedir. Diğer taraftan insan kendisinin etkisi dışında oluşmuş bu dünyanın kendi üzerindeki etkisinin, geçmişten bugüne süregelen ve sürececek bir durum olduğunun farkında olarak içinde bulunduğu çevreden ayrı düşünülememektedir. İnsan yaşamının her döneminde çevresiyle olan bu etkileşimini devam ettirmekte, varlık yapısı gereği toplum içinde yaşamını sürdürürken dinî bakımdan düşünen ve bilen bir canlı olarak varlık hiyerarşisi içinde peygamberden sonraki en üst mertebeye yerleştirilmektedir. Dolayısıyla yaşadığı çevrede içinde bulunduğu durumdan daha üst mertebelerin varlığından haberdar olması sebebiyle, söz konusu mertebeleri aşmada bu mertebelerin gereklerini yerine getirmiş bir rehber ihtiyacı duymaktadır. İlhan Kutluer, *İlim ve Hikmetin Aydınlığında*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2001, s. 37, 40.

⁴ S. Muhammed Nakib el-Attas, *İslâm Metafizikine Prolegomena*, İlker Kömbe (çev.), İstanbul: Küre Yayınları, 2010, s. 60.

⁵ Robert Frager (ed.), *Manevî Rehberlik ve Benötesi Psikolojisi Üzerine Paylaşımlar*, Ömer Çolakoğlu (çev.), İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2009, s. 82.

kültürüne ve edebiyatına mâl olduğu şekliyle XIV. yüzyıl ve sonraki dönemlerde yazılmış örnekler ile tekke meşrutasını ilgilendiren metinler çalışmanın kapsamı dışında bırakılmıştır.

Bu çalışmada ilk olarak edep kavramının kazandığı anlamlara ve bu kavram çerçevesinde oluşan birikimin İbnü'l-Arabî öncesi yazılı örneklerine yer verilmiştir. Ardından İbnü'l-Arabî'nin edep kavramı ile ilgili anlatımları üzerinde durulmuş ve konuya ilişkin metinlerinden hareketle nasıl bir edep tasavvuru ortaya koyduğu tespiti yapılmıştır. Ayrıca İbnü'l-Arabî'nin ilgili meselelerde yazmış olduğu diğer eserler hakkında bilgi verilmiş, bu eserlerin *el-Emru'l-muhkem*'le benzerlikleri ve farklılıkları üzerinde durulmuştur. Bu çerçevede bir literatür tespit çalışması yapılmış olup *el-Emru'l-muhkem*'in nüshaları ve tercümeleri hakkındaki bilgiler aktarılırken kaynaklarda verilen bazı detaylarla ilgili veri hatalarına işaret edilmiştir.

Çalışmanın ikinci bölümünde *el-Emru'l-muhkem*'in ihtiva ettiği konular eserde öne çıkan belirli kavramlar çerçevesinde işlenmiştir. Sülûkün gerçekleşmesinde kilit bir rolü olan şeyh, hem kavramsal açıdan hem de sorumlulukları ve etkinlikleri açısından bir bütün olarak değerlendirilmeye çalışılmıştır. Şeyhin gözetiminde sülûkünü gerçekleştirme amacını taşıyan mürid, kavramın anlam çerçevesi göz önünde bulundurularak sorumlulukları ve sülûkünde ilerleyişine katkı sağlayacak unsurlar bağlamında ele alınmıştır. Ardından *el-Emru'l-muhkem*'de yer verilen seyrü sülûke ilişkin uygulamalar hırka, intisap ve semâ gibi belli kavramlar etrafında bir araya getirilmiş, diğer eserlerindeki görüşleri tespit edilerek İbnü'l-Arabî'nin konuya dair tasavvuru ortaya konulmaya çalışılmıştır. Çalışmada *el-Emru'l-muhkem*'de yer verilen konular *Fütûhât-ı Mekkiyye*'den takip edilmeye ve detaylandırılmaya çalışılmıştır.⁶ Böylelikle *Fütûhât-ı Mekkiyye el-Emru'l-muhkem*'de yer verilen fakat detaylandırılmayan hususların arka planı hakkında bir tasavvur oluşması ve konuya intikâl etmenin önündeki engellerin kaldırılması amacıyla öncelikli başvuru kaynağı olmuştur.

⁶ Çalışma boyunca Ekrem Demirli tarafından yapılan *Fütûhât-ı Mekkiyye* tercümesi kullanılmış, takip edilmesinde kolaylık sağlaması açısından bâb numaralarına da işaret edilmiştir. Bkz. İbnü'l-Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, Ekrem Demirli (çev.), I-XVIII, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006-2016.

Ayrıca *el-Emru'l-muhkem*'in yaygın neşirlerinin akademik kullanım açısından yetersiz nitelikleri dolayısıyla ⁷ birinci bölümde tanıtılacak olan erken dönem nüshalarına mutabık olduğu için Mustafa Şerif neşri merkeze alınarak daha nitelikli bir metin inşa edilmiştir.⁸ Bu amaçla metin paragraf ve cümle anlam bütünlüğü dikkate alınarak numaralandırılmıştır. Çalışma içerisinde *el-Emru'l-muhkem*'e yapılan bütün atıflar bu numaralandırma sistemi çerçevesinde yürütülmüştür. Yapılan bu numaralandırmalar ayrıca metni detaylı bir biçimde değerlendirme imkânı verirken, sözü edilen kavramsal içeriğin takibini kolaylaştırmıştır. İnşa edilen bu metinde önce başlıklara bir numara verilmiş, ardından başlık içinde yer alan ve anlam birimlerine göre pasajlara ayrılan metin kendi içinde numaralandırılmış ve böylelikle başlık numaralarına eklenen numaralarla metnin sürekliliği sağlanmıştır.⁹

II. Âdâbu's-sûfiyye Çalışmalarının Durumu

Hicrî II. asırdan itibaren örnekleri verilmeye başlanan âdâb eserleri, âdâbü'l-mürîdîn, edebü'l-mürîdîn, âdâbü'l-mutasavvife, vesâyâ, tarîkatnâme ve hurde-i tarîkat adlarıyla bilinen bir literatür oluşturmaktadır. Âdâbu's-sûfiyye üzerine yapılan çalışmalar ve bu tür eserlere dönük değerlendirmeler çalışılan alana ve araştırmacının amacına göre içerik ve kapsam bakımından farklılık göstermektedir. Daha çok tasavvuf, edebiyat ve tarih alanlarında yapılan söz konusu çalışmalar; bir eserin tercümesi, tahkîki ya da çeviri yazısı şeklinde olabilmektedir. Bu bağlamda Türkiye'de yapılan çalışmaların genellikle metin incelemesi, çeviri yazı veya tercüme şeklinde olduğu ve bu çalışmaların özellikle Osmanlı dönemi âdâb metinleri üzerine yoğunlaştığı görülmektedir.¹⁰ Bunun yanı sıra metin tahkîkiyle birlikte içerik değerlendirmesine veya

⁷ Bu neşirler hakkında detaylı bilgi Birinci Bölüm'ün "İbnü'l-Arabî'nin Edep Anlayışı ve Âdâb Konulu Metinleri İçerisinde *el-Emru'l-muhkem*" başlığında verilmiştir.

⁸ Tezin "Ekler" bölümünde yer alan bu metin Şehit Ali nr. 1341 ve Veliyyüddin nr. 51 ile büyük ölçüde mutâbık olması dolayısıyla Mustafa Şerif'in neşri esas alınarak inşa edilmiştir. Eserin diğer yazmaları hakkında Birinci Bölüm'ün "İbnü'l-Arabî'nin Edep Anlayışı ve Âdâb Konulu Metinleri İçerisinde *el-Emru'l-muhkem*" başlığında bilgi verilmiştir.

⁹ Örneğin [1.5] şeklinde gösterilen atıf, 1. başlıkta yer alan 5 numaralı pasaja işaret etmektedir.

¹⁰ Ahmet Çal, "İrşâdü'l-Mürîd ile'l-Murad fî Tercemeti'l-Mirsadi'l-İbâd", (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Fırat Üniversitesi SBE, 2008). Kasım b. Mahmud Karahisari'nin *Mirsâdü'l-ibâd*'in Farsça'dan Türkçe'ye tercümesidir. A. Çal tarafından yapılan çalışmada eserin dil özellikleri incelemeye tabi tutulmuş ve transkripsiyonu yapılmıştır.

Esra Keskinçilic, "Eşrefoğlu Rûmî Tarîkatnâme", (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi TAE, 1996). XV. yüzyıl müelliflerinden Eşrefoğlu Rûmî'nin *Tarîkatnâme*'sinin latin alfabesine aktarıldığı çalışmada müellifin hayatına, eserin özelliklerine, nüshalarına ve eserde adı geçen şahısların hayatlarına yer

metnin tercümesi ve tahliline yer verilen çalışmalar da bulunmaktadır.¹¹ Ayrıca çalışmada konu edilen müellifin bir eseri veya ilgili eserin şerhleri çerçevesinde seyrü sülûk âdâbına dair görüşlerinin ele alındığı¹² çalışmalar da yapılmıştır.

Âdâbu's-sûfiyye literatürü üzerine yapılan çalışmalarda seyrü sülûk kavramına bir yönüyle yer verilmektedir. Bu örnekler dışında âdâbu's-sûfiyye çalışmalarının bir kısmı belli bir tarikatın âdâbına bir metin çerçevesinde odaklanırken¹³ bir kısmı ise belli bir esere bağlı kalmaksızın yapılan çalışmalardır.¹⁴ Ayrıca seyrü sülûkü ele alan çalışmalara ilaveten bir sûfinin tarikatın usûlüne ilişkin değerlendirmelerine ve seyrü sülûk anlayışına yer veren araştırmalar bulunmaktadır.¹⁵ Bununla birlikte tarikat âdâbı

verilmektedir. Yayını için bkz. Eşrefoğlu Rûmî, **Tarîkatnâme**, Esra Keskinlik (haz.), İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2002.

Ali Biçer, “Abdullâh-ı İlâhî ve Meslekü't-Tâlibîn ve'l-Vâsılîn”, (**Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, Marmara Üniversitesi SBE, 1996). Bu çalışmada Arapça ve Farsça bilmeyenler için bu eseri Türkçe yazdığını ifade eden Abdullah İlâhî'nin eserinin muhtevasına ve transkripsiyonuna yer verilmektedir.

Meliha Tapsız, “Bolulu Himmet Divan, Manzum Tarikatname, Âdâb-ı Hurde-i Tarikat”, (**Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, Gazi Üniversitesi SBE, 1995) M. Tapsız çalışmasında Bolulu Himmet'in (ö. 1095/1684) *Tarikatname*'si ve *Âdâb-ı Hurde-i Tarikat*'ının transkripsiyonlarına yer vermektedir.

Recep Dikici, “Abdûlgani en-Nablûsî'nin Mevlevîlik Âdâbına Dari el-Ukûdü'l-lü'lüyye'si ve Müstakîmzâde'nin Şerhi”, **X. Millî Mevlânâ Kongresi**, I, ss. 203-211.

- ¹¹ Ayşegül Mete, “Tâceddin b. Zekeriyâ el-Osmânî el-Hindî ve Âdâbü'l-meşîha ve'l-mürîdîn Eserinin Tahkîk ve Tahlili”, (**Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, Sakarya Üniversitesi SBE, 2012). A. Mete çalışmasında öncelikle bu Hindistan'lı sûfinin hayatı ve eserlerine dair bilgiler vermektedir. Daha sonra *Âdâbü'l-meşîha ve'l-mürîdîn*'den hareketle el-Hindî'nin tasavvufa dair görüşlerini aktarmakta, son bölümde de eserin tahkikini yapmaktadır.

M. Nedim Tan, “Tasavvuf İstilahlarının Teşekkül Dönemi Açısından Şakî-i Belhî'nin *Âdâbü'l-ibâdât*’ı”, **Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, s. 45, 2013, ss. 155-190. Çalışmanın birinci bölümünde bu metin üzerinde durulacaktır.

- ¹² Mehmet Bilal Yamac, “Abdülkadir Geylânî'nin “el-Gunye li Talibi Tarihi'l Hakk” İsimli Eserinde Tasavvufi Unsurlar”, (**Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, İstanbul Üniversitesi SBE, 2015). Yamac tarafından yapılan çalışmada *Gunye*'de yer alan tasavvufi kavramlara içinde bulundukları pasajların alıntılanması suretiyle yer verilmiştir. Çalışmanın ikinci kısmı *Gunye*'de yer alan kelâm kavramlarıyla tasavvuf arasındaki bağlantıları kurmayı amaçlamaktadır.

Zeliha Öteleş, “Abdûlgani en-Nâblûsî Şerhi Bağlamında İbnü'l-Fârîz'ın Kasîde-i Tâiyye'sinde Seyr u Sülûk”, (**Yayınlanmamış Doktora Tezi**, Marmara Üniversitesi SBE, 2014).

- ¹³ Ali Çoban, “Cezire-i Mesnevi ve Şerhlerine Göre Mevlevî Sülûkü”, (**Yayınlanmamış Doktora Tezi**, Necmeddin Erbakan Üniversitesi SBE, 2014).

- ¹⁴ Hüseyin Özcan, “Bektâşî Âdâb ve Erkânı”, (**Yayınlanmamış Doktora Tezi**, Gazi Üniversitesi SBE, 2001). Sâfi Arpaguş, **Mevlevîlikte Mânevî Eğitim**, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 2015. Bu çalışmada Mevlevî seyrü sülûkünün mahiyeti ve eğitim süresi içerisinde kemâle ermeyi hedefleyen dervişlerin karşılaştıkları durumlara ilişkin detaylara yer verilmektedir. Bu bağlamda çilenin mahiyetine, matbah-ı şerîfe, bu sürecin önemli figürleri olan dede ve dervişlere ilişkin unsurlar birincil kaynaklardan hareketle değerlendirilmiştir.

- ¹⁵ Ayşe Aka, “Hacı Bektaş Velî'nin Vilayetname'sine Göre Dini İnanç Adap ve Erkanlar”, (**Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, Sakarya Üniversitesi SBE, 2003).

Nevzat Özkan, “Tarikatnâme Türü ve Yunus Emre Divanı'nda Tarikat Âdâbı İle İlgili Unsurlar”, **Diriözler Armağanı: Prof. Dr. Meserret Diriöz ve Haydar Ali Diriöz Hatıra Kitabı**, M. Fatih Köksal, Ahmet Naci Baykoca (haz.), XXXV, Ankara, 2003, ss. 141-148.

üzerine yazılmış bir eserin içeriği hakkında bilgi veren çalışmalar da yapılmıştır.¹⁶ Bir yönüyle âdâbu's-sûfiyye çerçevesinde değerlendirilebilecek kavramları ele alan Türkçe çalışmaların sayısı oldukça fazladır. Bu çalışmalar genellikle tarikat uygulamalarına konu olan mürşid, mürid, zikir türleri ve mekânla ilgilidir.¹⁷ Âdâbu's-sûfiyye türü eserler hakkında genel bilgiler içeren Mustafa Aşkar'ın *Tasavvuf Tarihi Literatürü* adlı çalışması da burada özellikle anılmalıdır.¹⁸ Bu çerçevede Süleyman Uludağ tarafından yazılan *DİA*'daki "Âdâbü'l-mürîd" maddesi de temel başvuru kaynakları arasında sayılabilir.¹⁹

Zekeriya Yıldız, "Müstakimzâde Sadeddin Süleymân b. Muhammed'in (1718-1782) "Âdâb-ı Ulu'l-Elbâb" Adlı Risâlesi Bağlamında Tarikat Âdâbı İle İlgili Görüşleri", (**Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, Yüzüncü Yıl Üniversitesi SBE, 2007); Osman Nuri Küçük, "Mevlânâ'da Benliğin Dönüşümü: Sülûk", (**Yayınlanmamış Doktora Tezi**, Ankara Üniversitesi SBE, 2007). Yayını için bkz. Osman Nuri Küçük, **Mevlânâ'ya Göre Manevî Gelişim –Benliğin Dönüşümü ve Mirâci-**, İstanbul: İnsan Yayınları, 2009; Serpil Ocak, "Müstakimzâde Süleyman Sadeddin'in Nakşebendiyye Tarikatının Usûl ve Adâbına Dair Görüşleri", (**Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, Hitit Üniversitesi SBE, 2014); Ahmet Ögke, "Oğlanlar Şeyhi İbrâhim Efendi'ye Göre Sohbet Âdâbı", **İslâmî Araştırmalar Dergisi**, XVII, s. 1, ss. 84-90; Abdurrezzak Tek, "XVII. Yüzyılda Melâmî Şeyhlerinden Sunullah Gaybî'nin Bakışı ile Tarikat Âdâbı", **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, XVIII, s. 1, 2009, ss. 209-224; Necdet Tosun, "Harîrîzâde'nin Kenzü'l-Feyz İsimli Eserine Göre Halvetiyye'de Tasavvufî Eğitim ve Âdâb", **Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu**, 4-6 Mayıs 2014 ss. 73-79; Rifat Okudan, "Azîz Mahmud Hüdâyî Kuddise Sırruhû'nun Tarikatnâme-i Türkî Adlı Eserine Göre Tarikat Edepleri", **Azîz Mahmud Hüdâyî Uluslararası Sempozyum Bildirileri**, I, 20-22 Mayıs 2005, ss. 261-274; Vahit Göktaş, "Mevlana'nın Düşüncesinde Edep", **Uluslararası Mevlânâ ve Mevlevîlik Sempozyumu Bildiriler**, I, 26-28 Ekim 2007, ss. 291-296; Nadirhan Hasan, "Azîz Mahmud Hüdâyî'nin Tarikatnâme ve Hazîni'nin Cevâhîru'l-Ebrâr İsimli Eserlerinde Tarikat Âdâbı", **Azîz Mahmud Hüdâyî Uluslararası Sempozyum Bildirileri**, I, 2006, ss. 283-289.

¹⁶ Sabahat Güler, "Bayramiye Meşayihinden Şeyh Himmet'in "Adab-ı Hurde-i Tarikat" İsimli Eseri", **Akşemseddin Sempozyumu Bildirileri**, Ankara: Akşemseddin Hazretleri Vakfı Yayınları, 1990, ss. 228-239; Süleyman Gökbulut, "Ebu'n-Necîb Ziyâüddîn es-Sühreverdî ve *Âdâbü'l-Mürîdîn* Adlı Eseri", **Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, s. 28, 2008, ss. 135-152. S. Gökbulut çalışmasında tercümesini yapmış olduğu *Âdâbü'l-Mürîdîn*'in muhtevasına yer vermekle birlikte âdâb literatürünün ilk örneklerine ve gelişimine dair bilgiler de vermektedir. Kitabın tercümesi için bkz. Ebû Hafs Sühreverdî, **Âdâbü'l-mürîdîn**, Süleyman Gökbulut (çev.), İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2014. *Âdâbü'l-mürîdîn* Gökbulut'un tercümesinin ilk baskısının yapıldığı 2010 yılında Hamide Ulupınar tarafından da tercüme edilmiştir. Ulupınar'ın tercümesi için bkz. Abdülkâhir Sühreverdî, **Dervişliğin Âdâbı**, Hamide Ulupınar (çev.), İstanbul: Gelenek Yayınları, 2010.

¹⁷ İdris Türk, "Tarikatler Öncesi Dönemde Mürşid-Mürîd İlişkisi", (**Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, Dokuz Eylül Üniversitesi SBE, 2002). Türk, tezinin başlığında çalışmasını tarikatler öncesiyle sınırlandırmış olduğunu ifade etmektedir. Fakat çalışmasında dönem sınırlaması yapılmaksızın mürşid ve müridin ilişkisiyle ilgili kavramlara yer vermektedir.

Hayri Karaca, "Tasavvufta Sefer Kavramı", (**Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, Dokuz Eylül Üniversitesi, SBE, 2006); Kadir Taşpınar, "Tasavvufta Mürşid Rabıtası", (**Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, Rize Üniversitesi SBE, 2010); Dilaver Güler, "Osmanlılar'da Sema, Devran, Raks Tartışmaları ve İki Şeyhülislam Risalesi", **Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, s. 26, 2010, ss. 1-23.

¹⁸ Mustafa Aşkar, **Tasavvuf Tarihi Literatürü**, İstanbul: İz Yayıncılık, 2006, s. 174-190. Aşkar bu çalışmasında âdâb literatürü içerisinde yazılmış ilk eserin Yahyâ b. Muâz er-Râzî'nin *Kitâbü'l-mürîdîn*'i olduğunu ifade etmekte, tanıttığı eserleri Abdülkâhir Sühreverdî'nin *Âdâbü'l-mürîdîn*'iyle başlatıp Abdülbâki Gölpınarlı'nın *Mevlevî Âdâb ve Erkânı* ile bitirmektedir.

¹⁹ Süleyman Uludağ, "Âdâbü'l-mürîd", **DİA**, I, 1988, ss. 336-337. Bu çerçevede *Dâiretü'l-maârif-i buzurg-i İslâmî* ve *ER³* de anılabilir. Bkz. Âzertâş Âzernûş, "Edeb", **DMBİ**, VII, ss. 296-317; Erik S. Ohlander, "Adab in

Ayrıca 2017’de yayınlanan *Ethics and Spirituality in Islam* âdâb konusunu mevcut akademik birikim açısından ele alan ortak bir çalışmadır.²⁰ 25 farklı makalenin bulunduğu bu ortak çalışmada “Formation and Formulations of Sufi Adab” adıyla birinci bölümde öncelikle edep kavramının anlam çerçevesi çizilmeye çalışılmış, bu doğrultuda kavramla ilgili meseleler mekân, şahıs ve eser odaklı olarak ele alınmıştır.²¹ “Adab as Ethics: Norm and Transgression within the Three Monotheisms” isimli ikinci bölümde Hristiyanlık, Yahudilik ve İslâm’da edebî uygulama alanlarına yer verilmiş olup, bazı özel gruplarla ilgili meseleler ele alınmıştır.²² Çalışmanın üçüncü bölümü edeple ilgili meselelerin hangi türler içerisinde değerlendirildiğine ilişkin çalışmaların yer aldığı “Genres of Sufi Adab: Manuals, Hagiographies, and Adab as Literature” başlığını taşımaktadır.²³ Çalışmanın son bölümü tasavvuf âdâbının son asırlardaki durumu üzerinden incelendiği “Sufi Adab and Modernity” başlığını taşımaktadır. Francesco Chiabotti, Eve Feuillebois-Pierunek, Catherine Mayeur-Jaouen, Luca Patrizi editörlüğünde yapılan bu çalışma, alanın tanınmış isimlerinin makalelerini içermekte, edep konularının ilk dönem eserlerinden Osmanlı’ya kadar işleniş ve nasıl incelenebileceğine ilişkin mevcut literatürdeki en nitelikli derleme olarak gözükmektedir. Tespit edilebildiği kadarıyla Türkçe’de henüz böyle bir ortak çalışma mevcut değildir.

Sufism”, **ER**³, Leiden: Brill, 2009-1, ss. 40-43.

²⁰ Çalışma için bkz. Francesco Chiabotti vd. (ed.), **Ethics and Spirituality in Islam: Sufi Adab**, Leiden: Brill, 2017.

²¹ Denis Gril “Adab et éthique dans le soufisme. Quelques constats et interrogations” makalesinde tasavvufta edep ve etik meselelerini gözlemlemiş ve bu konulara ilişkin sorularını sormuştur. Annabel Keeler, Florian Sobieroj ve Francesco Chiabotti tarafından kavramın anlam çerçevesinin şahıs üzerinden tespitini yapılmıştır. Keeler, tasavvufun erken döneminde edep kavramı üzerinde durmuş, Sehl et-Tüsterî’nin öğretilerini bu minvalde değerlendirmiştir. Sobieroj Kuşeyrî’nin *Uyûnû’l-ı-cıbe fî funûni’l-es’ile*’si üzerinden tasavvufî ahlâkî edebî perspektiften değerlendirmeyi amaçlarken Chiabotti ise Kuşeyrî’nin ilâhî isimler anlayışı içinde edep pratiğini *et-Taḥbîr fî ilmi’t-tezkâr*’i üzerinden ele almıştır. Bkz. Annabel Keeler, “The Concept of adab in Early Sufism with Particular Reference to the Teachings of Sahl b. ‘Abdallāh al-Tustarî (d. 283/896)”; Florian Sobieroj, “Literary Perspectives in Qushayrî’s Meditations on Sufi Ethics: The ‘Uyûn al-ajwiba fî funûn al-as’ila”; Francesco Chiabotti, “Éthique et théologie : la pratique de l’adab dans le traité sur les Noms divins d’Abû l-Qâsim ‘Abd al-Karîm al-Qushayrî (al-Taḥbîr fî ‘ilm al-tadhkîr)”. Jean-Jacques Thibon ve Ahmet T. Karamustafa edep ile ilgili yaklaşımları mekânla ilişkili olarak ele almışlardır. Thibon III. ve IV. yüzyıllarda Nişabur’daki manevî eğitim ve edep anlayışını ele alırken Karamustafa Fars menkıbelerini edep perspektifinden okumayı *Esrârû’t-tevhîd* üzerinden yapmaktadır. Bkz. Jean-Jacques Thibon, “Adab et éducation spirituelle (tarbiya) chez les maîtres de Nishāpūr aux iii^e/ix^e et iv^e/x^e siècles”; Ahmet T. Karamustafa, “Reading Medieval Persian Hagiography through the Prism of Adab: The Case of Asrār al-tawḥîd”.

²² Nathan Hofer makalesinde Yahudi mistisizminde edep ve riyâzeti, Elisha Russ-Fishbane ise Yahudi dindarlığında cemiyet ve uhuvveti ele almıştır. Bkz. Nathan Hofer, “Training the Prophetic Self: Adab and riyâda in Jewish Sufism”; Elisha Russ-Fishbane, “Fellowship and Fraternity in Jewish Pietism of Medieval Egypt”. Maria Chiara ise makalesinde Mısır Hristiyan manastırının yapısını ele almaktadır. Bkz. Maria Chiara, “Un système de règles de conduite dans le monachisme chrétien égyptien (v^e-vii^e siècles)”. Paul L. Heck ise çalışmasında Gazzâlî’nin düşüncesinde edep fikrine yer vermektedir. Bkz. Paul L. Heck, “Adab in the Thought of Ghazâlî (d. 505/1111): In the Service of Mystical Insight”.

²³ Bu bölümdeki makaleler belli eserler çerçevesinde şekillenmiştir. Tasavvufî âdâbın kılavuz tarzı eserlerde, menâkıpnâmelerde ve edebî eserlerde yer aldığı göz önünde bulundurularak bir çalışma alanı oluşturulmuştur.

BİRİNCİ BÖLÜM
ÂDÂBU’S-SÛFİYYE LİTERATÜRÜ VE İBNÜ’L-ARABÎ’NİN
ESERLERİ AÇISINDAN *EL-EMRU’L-MUHKEM*

I. Edep Kavramı ve İbnü'l-Arabî Öncesi Âdâbu's-sûfiyye Literatürü

Sözlüklerde genellikle davet, iyi tutum, incelik ve kibarlık, hayranlık ve takdir anlamlarına yer verilen edep, bir toplumda örf, âdet ve kural hâline gelmiş ahlâk, iyi tavır ve davranışlar veya bunları kazandıran bilgi düzeyi anlamında kullanılan bir kavramdır.²⁴ Edep kelimesinin geldiği kök ve dolayısıyla ifade ettiği anlam üzerinde farklı görüşlerin var olmasının nedeni bu kelimenin İslâm'la birlikte kazandığı yeni anlamlardır. İslâm öncesinde daha çok ahlâkî ve örfî anlamda içerik bulan edep kelimesi, daha çok Arap dili belâgat ve fesâhatına ilişkin meseleleri ifade etmek için kullanılırken İslâm'la birlikte belirtilen anlamların yanı sıra bilgi ve bilgilendirme, terbiye etme anlamlarında kullanılmıştır. Nitekim “*Rabbim beni edeplendirdi, edebimi güzel yaptı*” rivâyeti, kelimenin bilgi ve terbiye anlamını yansıttığının yaygın bir örneğidir.²⁵

Öte yandan terbiye ve tâlimle edep arasındaki farka dikkat çeken müelliflere göre te'dib istenilen, hedeflenen şeye taalluk ederken, tâlim şer'î meselelere taalluk etmektedir. Dolayısıyla te'dib örfî ve dünyevî, tâlim ise şer'î ve dinî meseleleri ifade etmek için kullanılmaktadır.²⁶ Bu açıklamalar, edebî Müslüman ahlâkını şekillendiren bir olgu olduğunu ve bu çerçevede hikmete uygun davranmak ile şeriata göre yaşamanın gerek ibadet hayatında gerekse günlük davranışlarda önemli bir değer haline geldiğini göstermektedir.

²⁴ Mustafa Çağırıcı, “Edep”, **DİA**, X, 1994, s. 412. Edebin “edb” (أدب) kökünden gelmesine ilişkin değerlendirmelerde bu kökün ziyafet vermek anlamı öne çıkarılır. Çünkü ziyafet verenin hayra davet edici konumda olması dolayısıyla bu durum onun edep sahibi olarak nitelendirilmesine vesile olur. Bu anlamıyla “yemekte toplanmak” anlamını ihtiva eden edep kelimesi aynı zamanda “bütün hayırları toplamak” anlamını da içinde barındırmaktadır. Bkz. Mütercim Âsım Efendi, **Kâmûsu'l-muhît Tercümesi**, Mustafa Koç, Eyyüp Tanrıverdi (hızl.), İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013, I, s. 274; Suad el-Hakîm, **İbnü'l-Arabî Sözlüğü**, Ekrem Demirli (çev.), İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2005, s. 161; Catherine Mayeur-Jaouen, Luca Patrizi, “Introduction”, **Ethics and Spirituality in Islam: Sufi adab**, s. 2. “Kişinin kendisiyle hatalardan kaçınacağı şeyi bilmek” vurgusu ile de kelimenin “bilme” ve “bilgilendirme”ye yönelik anlamı ifade edilir. Bkz. Mütercim Âsım Efendi, **Kâmûsu'l-muhît Tercümesi**, I, s. 274.

²⁵ Sülemî, Kuşeyrî, Hücvirî ve İbnü'l-Arabî'nin hadis olarak zikrettikleri “أَدَّبَنِي رَبِّي فَأَحْسَنَ تَأْدِيبِي” (*Rabbim beni edeplendirdi, edebimi güzel yaptı*) ifadesine Sülemî ve Kuşeyrî yalnızca terbiye etme anlamıyla, Hücvirî ve İbnü'l-Arabî ise edebî bilgi ve bilgilendirme anlamını vurgulamak suretiyle yer vermektedir. Bkz. Sülemî, “Süflerin Âdâbını İhtiva Eden Kitap”, **Tasavvufun Ana İlkeleri Sülemî'nin Risâleleri**, Süleyman Ateş (çev.), Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1981, s. 35. Krş. Sülemî, **Cevâmiu Âdâbi's-sûfiyye**, Etan Kohlberg (thk.), Kudüs: Jerusalem Academic Press, 1976, s. 3; Kuşeyrî, **Risâle -Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi-**, Süleyman Uludağ (çev.), İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014, s. 372; Hücvirî, **Keşfu'l-mahcûb -Hakikat Bilgisi-**, Süleyman Uludağ (çev.), s. 396; İbnü'l-Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, III, s. 241 (69. bâb).

²⁶ Muhammed b. A'la b. Ali el-Farukî el-Hanevî, **Mevsûatu Keşşâfu ıstılâhâtı'l-fünûn ve'l-ulûm**, Refik el-Acem (ed.), Ali Dahruc (thk.), Corc Zeynatî, Abdullah Hâlidî (çev.), Beyrut: Mektebetu Lübnan [Librairie du Liban], I, s. 127-128; Mütercim Âsım Efendi, **Kâmûsu'l-muhît Tercümesi**, I, s. 274.

Edep kelimesinin, nispeten sosyal ve örfî durumları ifade eden sözlük anlamları ile sonradan kazandığı ve daha çok dinî-ahlâkî unsurlar ihtiva eden anlamları arasındaki ilişki dikkat çeker. Bu doğrultuda edebîn İslâm’la birlikte kazandığı “bilgiyi de ihtiva eden” anlamı müstakil bir araştırma konusudur.²⁷ İslâm’dan önce ziyafete çağırma anlamı olan edebîn önce fazilet ve davet anlamlarına, daha sonra da terbiye ve edebiyat anlamlarına dönüştüğü düşünülmektedir. Bu bağlamda “kendisine sahip olan kişiyi küçük düşürücü durumlardan koruyan meleke” olarak tanımlanan edebîn “riyâzetü’n-nefs” ve “mehâsinü’l-ahlâk”ı öğrenme, nefsi korumak (*sıyânetü’n-nefs*), “güzel ahlâk” ve “faziletli amelleri yerine getirme” şeklindeki anlamlarının öne çıkarıldığı görülmektedir.²⁸ Ebû Muhammed Cerîrî’nin (ö. 321/933) “Güzel ve yüksek olan her nevi huyu edinme, çirkin ve aşağı olan her nevi huydan kurtulma” şeklindeki tasavvuf tanımı da bu anlamları içerir.²⁹

Edebe ilişkin bu kabuller tasavvuf metinlerinde çeşitli kısımlara ayrılmış ve derecelendirilmiştir. Bu bağlamda Serrâc’ın (ö. 378/988) dünya ehli, din ehli (*zâhid*) ve havâs ehli (*ârif*) için yaptığı edep tasnifinde fesâhat, belâgat, Arap şiirlerini bilme ve sanatkârlık konularını dünya ehline; nefislerin riyâzeti, uzuvların eğitilmesi, gönlün temizliği, şer’î sınırları korumak ve şehvetlerin terki meselelerini din ehline; kalbin temizliği, sırlara riâyet etme, ahde vefâ, hâl ve vakti muhafaza, havâtır, vârid ve ilhâma itibar etmeme, gizli ve âşıkârın bir denge üzere olması mevzûlarını havâs ehline tahsisi

²⁷ Mustafa Çağırıcı, “Edep”, *DİA*, X, s. 413. Edebîn, filoloji ve edebî sanatlar anlamı da dahil olmak üzere kapsamına giren ilimlerin sayısı hakkında görüş birliği bulunmadığının bilindiği dönemde edep ilimleri pek çok eğitim kurumunun müfredatında yer almıştır. İki temel anlamı için Başvezir Muhellebî’nin yemeğe davet ettiği Ebû Riyaş el-Basrî’nin (ö. 339/950-1) sofradaki tuhaf hareketlerini anlattığı menkıbeye bakılabilir. Ebû Riyaş’ın sofradaki uygunsuz davranışlarına karşılık ev sahibinin “onun kötü edebine şaşırdığını, fakat kendi edebinden ötürü müsamaha gösterdiğini” ifade ettiği olayda Ebû Riyaş’ın kötü edebinden görgü, ev sahibinin müsamaha göstermesine neden olan kendi edebinden de edep ilimleri kastedildiği görülmektedir. Bkz. George Makdisi, *İslâm’ın Klasik Çağında ve Hristiyan Batı’da Beşerî Bilimler*, H. Tuncay Başoğlu (çev.), İstanbul: Klasik Yayınları, 2009, s. 57, 111.

²⁸ Tehânevî, *Mevsûatu Keşşâfu ıstılâhâtı’l-fünûn ve’l-ulûm*, I, s. 128; Seyyid Şerif Cürcânî, *Ta’rîfât*, Beyrut: Dârü’l-kütübü’l-ilmiyye, 1983, s. 15; Mütercim Âsım Efendi, *Kâmûsu’l-muhîd Tercümesi*, s. 273, 274. Edep kavramının zaman içerisinde kazandığı kuşatıcı anlamlar kültür tarihinde de karşılık bulmuştur. Batı dillerindeki “litterature” kelimesinin karşılığı olarak XIX. yüzyıla kadar edep, ilmü’l-edeb veya ulûm-i edebîye tabirlerinin kullanıldığı görülürken, bu yüzyılın sonlarından itibaren edebiyat kelimesi kullanılmaya başlandığı şeklinde bir yaygın kanaat vardır. Örneğin Cemil Meriç de edebiyat kelimesinin Tanzimat sonrası kullanılmaya başlandığını ifade etmektedir. Fakat son dönemde yapılan bazı araştırmalar, Arap dünyasında XII., Osmanlı’da XVI. asırdan itibaren edebiyat kelimesinin kullanılmaya başlandığını göstermektedir. Bkz. Berat Açıl, “Akl-ı Selîmden Zevk-i Selîme: Edebiyat Kelimesinin İlk Kullanımı ve Anlamı”, *İnsan ve Toplum Dergisi*, c. 5, No.10, 2016, s. 155. Cemil Meriç, *Kırk Ambar*, Mahmut Ali Meriç (hızl.), İstanbul: İletişim Yayınları, 2016, s. 23

²⁹ Bkz. Kuşeyrî, *Risâle*, s. 368.

Edebin şer‘î ilimler, ibadetler, muâmelâta ilişkin uygulamalardan farklı olarak ahlâkî ve sosyal konuları ihtiva eden kuşatıcı bir kavram hâline gelmesi tasavvufta geniş bir uygulama alanı bulmasına vesile olmuştur.³⁵ Nitekim John Renard edep (*behavior*) kelimesini şu şekilde tanımlar:

Sûfilerin her biri, sülûke yönelten uygulamalar, ritüel unsurları, geçim yolları, kamu yaşamına ve politikaya katılım, evlilik ve bekârlığa yönelik tutumlar ve iç idare (*nefs*) gibi davranışlar üzerinde çeşitli vurgular yapmak için kendine özgü bir âdâb metoduna sahip olmuştur. Sûfi müellifler, içinde bulundukları toplulukların âdâbının ayrıntılarını özetleyen, bu konuda yazılmış uzun metinleri kısa hâle getiren birçok metin üretmiştir.³⁶

Tasavvuf metinlerinde atıfta bulunulan bir diğer konu da şariat ile edep arasındaki irtibattır. Bu iki kavram fiilde bir araya getirildiğinde bilgi (*mârifet*) elde edilebilir. Edeple mârifet arasında sebep-sonuç ilişkisi kuran Sülemî’ye göre mârifet olmadığında edep de yoktur. Dolayısıyla sülûkte hedefe ulaşma yollarından biri de edeptir.³⁷ Edep bilgi (*mârifet*) yolu olarak benimsendiği gibi iman konuları içerisine de dahil edilmiş bir konudur. Kuşeyrî (ö. 465/1072) tevhid, iman, şariat ve edebi birbirlerinin müsebbibi ve mûcibi kabul etmekte ve diğerlerine ait kemâllerin edeple mümkün olduğunu belirtmektedir.³⁸ Allah’ın razı olduğu şekilde edeplenme ise “muhabbetullaha ehil olanlar” zümresine girmenin bir adımı olarak görülmektedir.³⁹ Bu bağlamda Hücvirî (ö. 470/1077) makâmlar ve vakitlerin gerektirdiği edebe binaen edebi mânevî terakkînin vesilesi ve Allah’a yakınlığın sebebi olarak ele almaktadır.⁴⁰ Allah’a ulaşmada hikmetin gereği olarak edebe riâyet edildiği zaman tahkîk ehli olma yollarının açılması da seyrü sülûkte edebin konumunun anlaşılması bakımından önemlidir.⁴¹

Sûfilere göre edep yalnızca öğrenilip gerektiği yerde sergilenen bir davranış biçimi değil, sekr ve galebe hâllerinde dahi kişinin tüm davranışlarına etki eden bir

³⁵ Süleyman Uludağ, “Edep-Tasavvuf”, *DİA*, 1994, X, s. 414.

³⁶ John Renard, *The A to Z of Sufism*, Oxford: The Scarecrow Press, 2009, s. 50. J. Renard bu kitapların “*temzik*” (kişinin giysisini vecdle yırtması) meselesini dahi ele alan geniş bir uygulama yelpazesini içerdiğini dile getirmektedir. J. Renard’ın zikrettiği durum zikir ve semâyı ilgili bir durumdur. Bu konu çalışmanın ikinci bölümünde ele alınacaktır.

³⁷ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 127, 134. Muhammed b. Hüseyin’ye göre insanlar hatalarını bilseler dahi bâtnlarının edepi ile meşgul olmadıkları için doğruya yönelmezler. Bkz. Kuşeyrî, *Risâle*, s. 139.

³⁸ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 372-373.

³⁹ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 373.

⁴⁰ Hücvirî, *Keşfu’l-Mahcûb*, s. 103-104.

⁴¹ William Chittick, *Sufî’nin Bilgi Yolu*, Ömer Saruhanlıoğlu (çev.), İstanbul: Okuyan Us Yayıncılık, 2016, s. 212.

yaşayış tarzı,⁴² belli kurallar çerçevesinde yerine getirildiğinde hikmete uygun davranarak şeriatı gözetmeyi sağlayan ve bunun için ibadetleri yerine getirmenin gerekli olduğu bir haslettir.⁴³ Sülemî'ye göre “doğru sekr” insanı günah işlemekten, şeriata aykırı hareket etmekten alıkoyan sekrdir.⁴⁴ Kelâbâzî'ye (ö. 380/990) göre vecd hâli geçici bir hâl olduğu için bu hâlin mârifet hâline olumsuz etkisi olmaz. Fakat vecd hâli galebe hâline dönüşmüşse sebep ve vasıtaları görmek, dolayısıyla şeriatın âdâbına riâyet etmek mümkün olmaz.⁴⁵ Bundan dolayı vecdin galebe hâline dönüp kişiyi şeriatın âdâbına uygun hareket etmekten alıkoyacak şekilde davranmaktan uzak durmayı sağlayacak bir mürşid gerekli görülmektedir.⁴⁶

Edeb kavramının birden fazla manasının bulunması sebebiyle ilimler tasnifi yapan ve bibliyografik eser yazan müelliflerin tasnifte gözettikleri ilkelerin araştırılmaması durumunda bir takım karışıklıkların ortaya çıkabileceği gözlenmektedir. Edebi görgü kuralları bütünü şeklinde ele alanlar olduğu gibi bir ilim olarak edebiyatın temeline yerleştirenler de olmuştur. Görgü kuralları olarak ele alınmasının neticesinde çeşitli konulara dair âdâb kurallarını ele alan geniş bir literatürün oluştuğu görülmektedir.⁴⁷ Edep kavramının ahlâkî ve sosyal içerik kazanması ise VIII. yüzyıldan itibaren yazılan eserlerde görülmektedir.⁴⁸

⁴² Kuşeyrî'nin Risâle'de naklettiği şu kıssa bunun örneğidir: Ebû Hafs Bağdat'a geldiği zaman Cüneyd ona: “Müridlerini sultanların edeplendirmesi gibi edeplendirmişsin” dedi. Ebû Hafs Cüneyd'e: “Zâhirdaki güzel edep bâtındaki güzel edebın göstergesidir” dedi. Bununla birlikte Hücvirî edebın insanda tabiat hâline gelmesi ile her zaman edebe riâyet edilmesinin gereğinden bahsetmektedir. Kişinin tek başına olması durumunda da edebe riâyet etmesi, edepsizlik olarak telakkî edilen bir davranışı kendi başınayken de yapmaması, insanlarla ilişkilerinde edebi gözetmesi Hücvirî tarafından edebın gereklerine ek olarak zikredilmektedir. Bkz. Kuşeyrî, **Risâle**, s. 374; Hücvirî, **Keşfu'l-Mahcûb**, s. 396; Ferîdüddîn Attâr, **Evliya Tezkireleri**, Süleyman Uludağ (çev.), İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2007, s. 366.

⁴³ Chittick, **Sufî'nin Bilgi Yolu**, s. 214, 215.

⁴⁴ Sülemî, “İşlemlerin Dereceleri”, **Tasavvufun Ana İlkeleri Sülemî'nin Risâleleri**, s. 32, 33. İnsanın ihtiyarının kapandığı sekr hâlinde şeriatın emrine aykırı hareket etmemek doğru sekr olarak tanımlanmıştır.

⁴⁵ Kelâbâzî, **Ta'arruf**, Süleyman Uludağ (çev.), İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014, s. 171, 172.

⁴⁶ Kuşeyrî, **Risâle**, s. 483.

⁴⁷ Ayrıntılı bilgi için bkz. Mustafa Çağırıcı, “Edep”, **DİA**, X, s. 412. Elena Biagi edebın sosyal ve etik erdemlerle bağlantısının VIII. ve IX. yüzyıllarda daha belirgin hâle geldiğinin iki çalışma tarafından desteklendiğini ifade etmektedir. Biagi'ye göre bunlardan biri İbnü'l-Mukaffâ'nın *el-Edebü's-sağîr*'i, diğeri de Ebû Temmâm'ın (ö. 231/845) *Hamâse*'sidir. Bkz. Sülemî, **Jawami Adabi's-Sufiyye [Collection of Sufi Rules of Conduct]**, Elena Biagi (çev.), Cambridge: The Islamic Texts Society, 2010, s. XXVI.

⁴⁸ Farklı ilim dallarında âdâb adıyla yazılan, fakat mevzûunu o ilme dair meselelerin oluşturduğu kitaplar da İslâm ilimleri literatüründe fazlaca yekûn tutmaktadır. Fıkıh ilminde “edebü'l-kâdî” adıyla yazılmış kitaplar İslâm muhâkeme hukûkunun ve bu alanda yazılan eserlerin genel adı olmuş ve bu isimle eserler telif edilmiştir. Bu eserlerde kadının yapması ve kaçınması gerekenlere yer verilmiştir. Bkz. Tehânevî, **Mevsûatu Keşşâfu istılâhâtü'l-fünûn ve'l-ulûm**, I, s. 128, 1996; Ebû Yûsuf Ya'kub b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa'd Kûfî Ebû Yûsuf,

Hicrî II. asrın sonlarına doğru telifine başlandığı tespit edilen âdâbu's-sûfiyye literatürünün ilk örnekleri sonraki dönemlerde yaygınlık kazandığı şekliyle doğrudan mürid-mürşid hukûku yerine dünya ve ahiret mutluluğunu tesis etmek için gerekli ahlâkî unsurları öne çıkarmaktadır. Bu metinlerin temel önceliği; sonraki sûfî müellifler tarafından hâl ve makâm şeklinde isimlendirilen kavramların belirlenmesine ve bu kavramların kulluktaki yerini tespitiye yöneliktir. Bu dönemde yazılan eserlerin dikkat çekici bir örneği İbnü'l-Mukaffa'a (ö. 142/759) ait olan *el-Edebü's-sağîr*'dir. İbnü'l-Mukaffa'nın bu eseri doğrudan âdâbu's-sûfiyye literatürü içerisinde zikredilebilecek muhtevayı haiz olmamakla birlikte sonraki dönemlerde tasavvuf literatürü içerisinde müstakil olarak ele alınmış konulara dair başlıklar açarak bu konulara da kısaca yer verilmesiyle dikkat çeker.⁴⁹ Âdâbu's-sûfiyye metinlerinde tarikat müntesiplerince yapılması gereken davranışlar İbnü'l-Mukaffa'nın *el-Edebü's-sağîr*'inde "akıllı kişi" (*âkil*) üzerinden işlenmektedir. İbnü'l-Mukaffa'nın bu eseri insan ilişkilerinde başarılı ve mutlu olabilmenin yollarını göstermekte, sağlıklı iletişim kurmanın ilkelerini vermeyi amaçlamaktadır. İbnü'l-Mukaffa insanın temel gayesinin dünya ve ahiret saadetine ulaşmak olduğunu, bu gayeye sahih aklın ulaştıracağını ve bu gayeye ulaştıracak aklı da eğitimin geliştireceğini belirtmektedir. Dolayısıyla İbnü'l-Mukaffa'a göre ahlâkî erdem

"Edebü'l-kādî" için bkz. Fuat Sezgin, **GAS**, Leiden: E. J. Brill, 1967, I, 421; Ebû Bekr Ahmed b. Amr eş-Şeybânî el-Hassâf, "Edebü'l-kādî", **GAS**, I, 437; Ebû Abdullah Hasan b. Ziyâd el-Lü'lü'i, "Edebü'l-kādî", **GAS**, I, 433; Şeybânî, "Edebü'l-kādî", **GAS**, I, 432; Heysem b. Süleyman, "Edebü'l-kādî ve'l-kazâ", **GAS**, I, 476; Ebû'l-Abbas Ahmed b. Ebî Ahmed et-Taberî İbnü'l-Kas, **Edebü'l-kādî**, Hüseyin Halef Ceburî (thk.), Taif : Mektebetü's-Siddik, 1989, Salim Ögüt, "Edebü'l-kādî", **DİA**, X, 1994, s. 408-410. Farklı amaçlarla Arap dili, eğitim, ahlâk ve hadis alanlarında edeb isimli eserlerden bazıları; Ali b. Hüseyin b. Muhammed Ebû'l-Ferec el-İsfahânî, **Edebü'l-gurabâ**, Selâhaddin el-Müneccid (haz.), Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Cedid, 1982; Ebû Bekr Muhammed b. Yahyâ b. Abdillâh b. Abbâs b. Muhammed b. Sûl-Tegin Bağdâdî Şatrancî Suli, **Edebü'l-küttâb**, Muhammed Behcet el-Eserî (thk.), Beyrut: Dârü'l-Küttübi'l-İlmiyye, 1922; İbn Kuteybe, **Edebü'l-kâtib**, Kahire: el-Matbaatü'l-Behiyye, 1300; Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. İbrâhim İbn Ebû Şeybe, **Kitâbü'l-edeb**, Muhammed Rıza el-Kahveci (thk.), Beyrut: Dârü'l-Beşairi'l-İslâmiyye, 1999; İbn Sahnûn, **Âdâbü'l-muallimîn**, [y.y.]: Dârü'l-Küttübi's-Şarkıyye, 1972, **GAS**, I, 473; Ebu'l-Kasım el-Kûfî, "*el-Âdâb ve mekârimu'l-ahlâk*" **GAS**, I, 543; Ebû Bekr Acurrî, "Edebü'n-nüfûs", **GAS**, I, 195. Âdâbu'l-bahs adını alan kitaplar da münâzara ilmine dair yazılmış kitaplardır. Ka'bî'nin (ö. 319/931) *el-Cedel ve âdâbü ehlih*'i ve Ebu İshak el-İsferâyî'nin (ö. 418/1027) *Edebü'l-cedel*'i cedel ilminin âdâbına dair yazılmış eserlere örnektir. Bkz. Tehânevî, **Mevsûatu Keşşâfu istilâhâtü'l-fünûn ve'l-ulûm**, s. 128; Mütercim Âsım Efendi, **Kâmûsu'l-muhîr Tercümesi**, I, s. 274.

⁴⁹ Müellif ölümü hatırlamak, nefsi hesaba çekmek, Allah'ın nimetlerine şükretmek ve bu doğrultuda amel etmek gibi tasavvuf kitaplarında konu edilen meselelerin yanı sıra yöneticilere dair meselelere de yer vermektedir. Bkz. İbnü'l-Mukaffa, **el-Edebü's-sağîr**, Beyrut: Dârü's-sâdır, 1964, s. 18. İbnü'l-Mukaffa'nın bir diğer eseri olan *el-Edebü'l-kebîr* ise daha özelleştirilmiş bir muhtevaya sahiptir. *el-Edebü's-sağîr*'de ara ara yer verdiği yöneticiler (sultân) ve arkadaşlara karşı edep hakkında daha geniş bilgiye bu kitapta yer vermektedir. Bu eser "Siyâsetnâme" ve "Âdâbu'l-mülûk" tarzı eserlerin öncüsü kabul edilmektedir. Bkz. İbnü'l-Mukaffa, **el-Edebü'l-kebîr**, Beyrut: Dârü's-sâdır, 1964. Tercümesi için bkz. İbnü'l-Mukaffa, **el-Edebü's-sağîr ve'l-Edebü'l-kebîr**, Sabri Türkmen vd. (çev.), İstanbul: Çıra Yayınları, 2017.

kabul edilen fiilleri yerine getirmek, aslında aklın fonksiyonunu yerine getirdiğinin göstergesidir. İbnü'l-Mukaffa'nın akıl ile ahlâkî hayat arasında kurduğu bu ilişkide bilginin amacını kişinin kendisine ve halka fayda vermek şeklinde belirleyerek onun akıl-ahlâk ilişkisi bağlamında eğitime hem ahlâkî hem entelektüel yönden baktığı görülmektedir.⁵⁰

Tespit edilebildiği kadarıyla âdâbü's-sûfiyye literatürünün ilk örneği Şakîk-i Belhî'nin (ö. 194/810) *Âdâbü'l-ibâdât*'ıdır. Tasavvuf metinlerinde genellikle sözleri aktarılan, fakat eserine herhangi bir atıf bulunmayan Şakîk-i Belhî, *Âdâbü'l-ibâdât*'da hâller ve makâmlar hakkında –bugünkü bilgilerimiz dahilinde- yazılı kaynak bırakan ilk sûfidir. Şakîk'in risâlesi tasavvuf tarihindeki kavramsal dönüşümün görülmesi açısından da dikkate değerdir. Zira *Âdâbü'l-ibâdât*'ta yer alan “menzil” ve “menzilin nûru” kavramları sonraki dönemlerde hâl ve makâm şeklinde kavramlaştırılmıştır.⁵¹ Şakîk'in risâlede zikrettiği menziller ve bu menzilleri aşabilmenin yolları incelendiği zaman *Âdâbü'l-ibâdât*'ın seyrü sülûke başladıktan sonra yaşanacak dönüşümün anlatıldığı bir eser olduğu görülür. Ayrıca kalbin Allah'la edebi ve nefsin tuzaklarına karşı uyanık olması edeple bağlantılı olarak incelenen konulardandır.⁵²

Hicrî III. asırda kaleme alınan ve günümüze ulaşan eserlerde II. asırdaki örneklerinde olduğu gibi nefsin hâlleri ve eğitilmesine yönelik meselelerin ele alındığı

⁵⁰ İsmail Durmuş, İlhan Kutluer “İbnü'l-Mukaffâ”, *DİA*, XXI, s. 130-137.

⁵¹ *Âdâbü'l-ibâdât*'ta yer alan menzillerden birincisi zühd menzildir. Bu menzil kişiyi hazzlardan uzaklaştıran bir amel olarak açlıkla ve nefsi dünyevî isteklerden uzaklaştıracak diğer amellerle irtibatlandırılmıştır. Nefs aç olduğu zaman Allah'tan gafil olmaz ve şehvetlere yönelmez. Bir kişinin günü böyle geçtiğinde ise kalbinde açlığın ve zühdün nûru kalır. Bu hâl kırk gün devam ettiğinde ise kalpte karanlık kalmaz ve Allah'ın bıraktığı nûr kalır. Şakîk, menzillerden ikincisi olan havf menzili zühd menziliyle birbirini tamamlar nitelikte ele almaktadır. Şakîk'e göre havf ve zühd menzilleri, birbirlerini tamamlama noktasında birbirlerinin müsebbibidirler. Havf olmadan zühd tam olmayacağı gibi zühd de havf için vardır. Zühd ve havf menzili akabinde bu iki menzili de kuşatan bir menzil olarak şevk menzili karşımıza çıkmaktadır. Seyrü sülûkteki bir mürid için cennete şevk duymak o kadar üstün gelir ki havfı unuttur. Şevk menzili kişinin iradesi ve teveccühüne bağlı olarak muhabbet menziline zemin hazırlar. Muhabbet menzili diğer üç menzilin üstünde bir menzildir ve herkes bu menzile ulaşamaz.

⁵² Şakîk'in *Âdâbü'l-ibâdât*'ta zühd, havf, cennete şevk duyma ve muhabbetullah şeklindeki menzil tasnifine mukâbil, Hakîm Tirmizî (ö. 320/932) *Menâzilü'l-ibâd*'da tevbe, zühd, nefse düşmanlık (*adâvetü'n-nefs*), muhabbet, hevâyı terk etmek (*kat'u'l-hevâ*), haşyet ve kurbet menzilleri üzerinden bir tasnif yapmaktadır. Bkz. Şakîk-i Belhî, “*Âdâbü'l-ibâdât*”, *Trois Oeuvres Inédites de Mystiques Musulmans*, Paul Nwyia (haz.), Beyrut: Dârü'l-maşrik (Dar el-Machreq), 1982, s. 17-22; M. Nedim Tan, “Tasavvuf İstilahlarının Teşekkül Dönemi Açısından Şakîk-i Belhî'nin *Âdâbü'l-ibâdât*'ı”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı.45 (Eylül 2013), ss. 155-190; Hakîm Tirmizî, *Menâzilü'l-ibâd mine'l-ibâde*, Ahmed Abdurrahim es-Sâiyh (thk.), Beyrut: Dârü'l-Cil, 1990. Krş. Hakîm Tirmizî, *Kulluğun Mertebeleri*, Ali Akay (çev.), İstanbul: İlk Harf Yayınevi, 2013.

görülmektedir.⁵³ Şakîk ile Muhâsibî'nin (ö. 243/857) aynı konuya farklı perspektiflerle yaklaşmaları müelliflerin kendi yorumlarını ortaya koymaya örnek gösterilebilir. Nitekim nefis terbiyesi Şakîk'te az yemekle irtibatlanırken, Muhâsibî'de nefse karşı sürekli teyakkuz halinde olarak kalpteki gafleti yok etmek şeklinde ortaya çıkmaktadır.⁵⁴ Bu yüzyılda yazılmış olup kaynaklarda adları geçen fakat günümüze ulaşmamış başka âdâb eserlerinin de kaleme alındığı tespit edilmiştir.⁵⁵ Günümüzde ulaşılamayan fakat kataloglarda “âdâb” adıyla kaydedilmiş metinlerin bu dönemdeki âdâbu's-sûfiyye örneklerinde görüldüğü gibi tarikat hayatına ilişkin uygulamalarla sınırlı bir müridlik âdâbını değil bir bütün olarak kulluk âdâbını merkeze almaları açısından ilk dönem âdâb metinleriyle benzer olduğu tahmin edilmektedir.⁵⁶ İlk dönem (hicrî III. asır) âdâb kitaplarının tasavvufun henüz kurumsal bir kimlik kazanmamış olması sebebiyle tarikat ve tekke içindeki âdâba dair veya şeyh-mürîd ilişkisi bağlamında yazılmadığı, genellikle bireysel ilerleme göz önünde bulundurulmak suretiyle nefisle ilgili meseleleri konu edindiği görülmektedir.

Hicrî IV. yüzyıla gelindiğinde Hakîm Tirmizî'nin (ö. 320/932) eserleri döneminin âdâbu's-sûfiyye metinlerinin konularını görmek açısından önemli

⁵³ Buna örnek olarak Hakîm Tirmizî'nin *Menâzilü'l-kurbe*'si ve Muhâsibî'nin *Âdâbu'n-nüfûs*'u verilebilir. Bkz. Hâris b. Esed el-Muhâsibî, *Âdâbu'n-nüfûs*, Abdülkadir Ahmed Atâ (thk.), Beyrut: Dârü'l-Cîl, 1987; Hâris b. Esed el-Muhâsibî, *Nefsin Terbiyesi*, Mehmet Zahit Tiryaki (çev.), İstanbul: Hayy Kitap, 2011; Hakîm Tirmizî, *Menâzilü'l-kurbe*, Halid Zehrî (thk.), Rabat: Câmiatu Muhammed el-Hâmis, 2002; Hakîm Tirmizî, *Allah'a Yakınlığın Dereceleri*, Mehmet Zahit Tiryaki (çev.), İstanbul: Hayy Kitap, 2013.

⁵⁴ Bitmek bilmeyen isteklere sahip olmak şeklinde tanımlanan gaflet bütün kötülüklerin aslı kabul edildiği gibi, teyakkuzda olmak da iyiliklerin aslı olarak kabul edilmektedir. Bkz. Muhâsibî, *Nefsin Terbiyesi*, s. 14, 86-87.

⁵⁵ Ahmed b. Âsım el-Antâkî (ö. 239/853), *Devâu dâ'i'l-kulûb ve ma'rifeti himemi'n-nefs ve âdâbihâ*'da şeyhi Muhâsibî'nin ortaya koyduğu nefis muhasebesi yolunu geliştirmiş, mârifet kavramını hayâ kavramıyla ilişkili olarak işlemiştir. Bkz. Mustafa Bilgin, “Ahmed b. Asım el-Antâkî”, *DİA*, II, 1989, s. 44 (F. Sezgin Muhâsibî'nin de aynı isimde bir kitabı olduğunu kaydeder); Yahya b. Muaz er-Râzî (ö. 258/872) *Kitâbü'l-mürîdîn*, Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 298/910), *Edebü'l-müftakir ilallah*, Ebû Ali er-Rûzbârî (ö. 303/915) *Kitâbü Edebi'l-fakr* için bkz. Fuat Sezgin, *GAS*, I, s. 638, 644, 649. Abdurrezzak Tek “Ebû Ali er-Rûzbârî” maddesinde Fuat Sezgin'in Ebû Ali er-Rûzbârî'ye atfettiği bu eserin Rûzbârî'nin Suriye'de yaşayan ve kendisi gibi sûfi olan yeğeni Ebû Abdullah b. Atâ er-Rûzbârî'ye ait olduğunu söylemektedir. Bkz. Abdurrezzak Tek, “Ebû Ali er-Rûzbârî”, *DİA*, XXXV, 2008, s. 276. Yahya b. Muaz'a ait eseri en-Nedîm *Murâdu'l-mürîdîn* şeklinde kaydetmektedir. Bkz. Ebû'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Muhammed b. İshâk en-Nedîm, *el-Fihrist*, Eymen Fuad Seyyid (thk.), Londra: Müessesetü'l-Furkân li't-Türâsî'l-İslâmî (al-Furqan Islamic Heritage Foundation), I/II, s. 657. Yahya b. Muaz'ın eseri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Salih Çift, *Sevgi ve Ümit Yolu: Yahyâ b. Muâz er-Râzî'nin Hayatı, Fikirleri ve Duaları*, Bursa: Sır Yayıncılık, 2011, s. 78-79.

⁵⁶ İbn-i Ebû'd-Dünyâ'nın (ö. 281/894) *es-Samt ve âdâbü'l-lisân*'ı da bu dönemde yazılmış diğer eserler gibi Allah'a yaklaşmak için yapılması gereken amelleri ele almaktadır. Bu eser susmak ve dili kötü sözden korumak olguları üzerinden ilgili meselelerin ele alınması dolayısıyla döneminin zühd anlayışını göstermektedir. Bkz. İbn Ebû'd-Dünyâ (ö. 281/894), *es-Samt ve âdâbü'l-lisân* “Hadislerde Diline Sahip Olmak”, Zekeriya Yıldız, Fikret Güneş (çev.), İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2007.

örneklerdir. Hakîm Tirmizî *Âdâbü'l-mürîdîn*'de öncelikle kendisinden önce yazılan metinlerde olduğu gibi kalbe ilişkin meseleleri ele almıştır. Kalbin iyileştirilmesi, kalbin amellerin muhafaza merkezi olması ve hevâ, vesvese gibi kalp ile ilgili konuları ele alan Hakîm Tirmizî, takvâ, verâ ve riyâ kavramlarının detayları ve bu kavramların karşılık geldiği uygulama alanlarına ilişkin konulara yer vermiştir. Bu eser, kavramların aralarındaki farklara işaret edilmesi ve amellerle ilişkilendirilmesi konusunda kendinden sonraki metinler üzerinde etkili olmuştur. Bu durum onun geçiş süreci müellifi olarak birbirlerinden kesin çizgilerle ayrılmayan her iki dönemi de mezcettiğini göstermektedir.⁵⁷ Hakîm Tirmizî'nin diğer eserleri *Edebü'n-nefs* ve *Riyâzetü'n-nefs*'te ise tasavvufun kalbi merkeze alan bir ilim olma özelliği vurgulanmıştır.⁵⁸ *Edebü'n-nefs*'te öncelikle rızık, rıza ve sabır kavramları örnekler üzerinden anlatılmış, daha sonra kitabın asıl konusu olan nefis eğitimi (*riyâzet*) kalbin tezkiyesi bağlamında ele alınmıştır. Yine bu eserde de bilginin kalpte yerleşmesi, mücâhede ve hevâ kavramlarına yer verilmiştir. Hakîm Tirmizî *Riyâzetü'n-nefs*'te ise mârifet merkezi olarak kalbi zikretmekte, nefse muhalefet etme ve hazzlardan uzaklaşmakla Allah'a yaklaşmanın mümkün olduğunu belirtmektedir.

Serrâc'ın (ö. 378/988) *el-Lüma*'sı bir âdâbu's-sûfiyye metni olmamakla birlikte tarikat edeplerine yer verdiği bölümler içermesi dolayısıyla âdâbu's-sûfiyye literatürü açısından önemli bilgiler ihtiva etmektedir. Sûfilerin mârifet ve terbiye anlamlarında kullandıkları edep kavramını Serrâc ayrıca âdâb-ı muâşeret anlamında kullanmış ve bu anlamı yansıtan örneklere yer vermiştir. Bu bağlamda Serrâc'ın birkaç bölüm ayırdığı edep bahislerinin bulunduğu bölümlerde tarikat mensuplarıyla alakalı meselelerin yanı sıra günlük yaşam ve ibadet hayatına yönelik birtakım sorumluluklar ve hassasiyetler de yer almaktadır. Serrâc edebi sûfilere diğer insanlardan ve sûfilik iddiasında bulunanlardan ayıran bir unsur olarak görmektedir. Bundan dolayı edeple ilgili ayrıntılara hem sûfilik iddiasında bulunup hem de sûfilerin davranışlarına aykırı hareket edenleri gerçek sûfilerden ayırmanın yollarından biri olarak yer vermektedir. *Lüma*

⁵⁷ Hakîm Tirmizî, **Edeb Yâ Hû**, Mehmet Zahit Tiryaki (çev.), İstanbul: Hayy Kitap, 2016.

⁵⁸ Hakîm Tirmizî, **Edebü'n-nefs**, Ahmed Abdurrahim es-Sâyih (thk.), Mısır: Dâru'l-Mısriyyeti'l-Lübânîyye, 1993. Tercümesi için bkz. Hakîm Tirmizî, **Kalbini Bul**, Hacı Bayram Başer (çev.), İstanbul: Hayy Kitap, 2013; Hakîm Tirmizî, **Riyâzetü'n-nefs**, Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2005. Tercümesi için bkz. Hakîm Tirmizî, **Metafizik Mutluluk**, Hacı Bayram Başer (çev.), İstanbul: Hayy Kitap, 2013.

tasavvufun müesseseseleşmesi öncesinde gerek günlük hayata gerek tasavvufi hayata ilişkin edepi de ihtiva eden bölümleri olması dolayısıyla önceki ve sonraki dönem âdâbü's-sûfiyye literatürlerine benzer bir içerik sunmaktadır. Bu içerik benzerliğindeki geçişlilik eserin bütünü içerisinde yapıldığından ötürü âdâb kelimesi hem ahvâl-makâmâtla hem de muâşeretle ilgili olarak kullanılmaktadır.⁵⁹

Kelâbâzî (ö. 380/990) *Taarruf*'ta şeyh ve müride ilişkin başlıklara yer vermemesi dolayısıyla eser doğrudan âdâbü's-sûfiyye konularını içermemektedir. *Taarruf*'ta özellikle hâller ve makâmları ifade eden ıstıhlara ağırlık verilmişse de *Taarruf*'u diğer tasavvuf metinlerinden ayıran ana nitelik akaid konularına yer vermesidir. Dolayısıyla Kelâbâzî hicrî IV. asrın sonlarına kadar sûfi çevrelerde oluşan dağarcığı bir araya getirirken aynı zamanda akaidle ilgili meseleleri de ele almıştır. Ârifin sıfatı, mürid ve murâd kavramları, semâ konusu gibi âdâbü's-sûfiyye metinlerine konu olan başlıklara yer vermesi dolayısıyla burada zikredilmiştir.⁶⁰

Ebû Tâlib el-Mekkî (ö. 386/996) îman ve İslâm, kulluk âdâbı ve bunlara ilişkin zâhirî ve bâtinî hükümleri *Kûtu'l-kulûb*'da yorumlamaktadır. Bununla birlikte *Kûtu'l-kulûb*, kendinden önce yazılmış eserlerde olduğu gibi tam bir tekke âdâbını içermemekte fakat tasavvufun hâller-makâmlar konularını, velîlerin, müminlerin sıfatları ve havâtırın niteliklerinin yanı sıra ilmin mâhiyeti, İslâm'ın şartları ve bu şartlara ilişkin detayları ihtiva etmektedir. Ebû Tâlib el-Mekkî, zikredilen bu detaylara güzel kulluğun nasıl yapılacağını beyân için yer verdiğini ifade etmektedir.⁶¹

Serrâc'ın *Lûma*'ı, Kelâbâzî'nin *Taarruf*'u ve Ebû Tâlib el-Mekkî'nin *Kûtu'l-kulûb*'u hicrî IV. asır tasavvuf anlayışını yansıtmakla birlikte kendilerinden sonra şekillenen tasavvuf literatürüne de kaynaklık eden eserlerdir. Serrâc, tasavvufun mâhiyeti ve mutasavvıfların özelliklerinin yanı sıra tevhidle ilgili konulara yer verirken

⁵⁹ Serrâc, *Lûma*, s. 163-245.

⁶⁰ Ayrıntılı bilgi için bkz. Kelâbâzî, *Ta'arruf*, s. 197, 200, 220. *Taarruf*'ta her bir kavram sûfilerin ilgili kavrama yer verdiği veya o kavramı açıkladığı sözleriyle izah edilmektedir. Örneğin ibadetleri karşılık beklentisiyle yapmamak gerektiğini "mücâhede-muâmele" kavramlarını ele aldığı başlıkta inceleyen Kelâbâzî, bu davranışın edep gereği yerine getirilmesi gerektiğini bir kaç farklı menkıbeyle dile getirir. Bkz. Kelâbâzî, *Ta'arruf*, s. 205, 206.

⁶¹ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtu'l-kulûb*, Yakup Çiçek, Dilaver Selvi (çev.), İstanbul: Semerkand Yayınları, 2003, I, s. 85. Ayrıca bkz. Saeko Yazaki, *Ebû Tâlib el-Mekkî'de Tasavvuf*, İrfan Kelkitli (çev.), İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016.

Kelâbâzî bu konulara hiç değinmemektedir. Ebû Tâlib el-Mekkî ise Serrâc ve Kelâbâzî'yle karşılaştırıldığında bu konuda daha fazla detaya yer vermektedir. Ayrıca eserde evlilik, geçim, büyük günahlar gibi hem sosyal hayata hem de dinî hayata ilişkin detaylara yer verilmiştir. Eserinde sadece tasavvuf ıstılahlarına, hâllere ve makâmlara yer veren Kelâbâzî yeri geldikçe ilgili kavramdan hareketle edep konuları içinde sayılabilecek açıklamalarda bulunmaktadır. Serrâc ve Ebû Tâlib el-Mekkî ise birçok konunun içerisinde edeple ilgili hususlara vermektedirler.⁶² Serrâc ibadetlerde gözetilmesi gereken,⁶³ özel vakitlerde sadece sûfilerin değil genel olarak Müslümanların yapabileceği⁶⁴ ve günlük yaşama dair edeplere⁶⁵ yer vermektedir.

Sülemî'nin (ö. 412/1021) *Cevâmiu âdâbi's-sûfiyye*'si ilgili literatür açısından hem ismi hem de içeriği bakımından önemli bir konum kazanmıştır. Bu eserinde edep kavramını ele alarak sûfilerin özelliklerine yer veren Sülemî, konuları sûfî sözleri veya menkıbeleriyle örneklendirirken davranışlarda şeriatin muhafazası vurgusunu ön plana çıkarmaktadır.⁶⁶ *Cevâmi*'de ilk metinlerde olduğu gibi kulluğa ilişkin edepler vurgulanmakta, bunun yanı sıra tarikat içi edepler de bulunmaktadır. Sülemî'nin bu eseri büyük ölçüde tarikat hayatına ilişkin âdâb meselelerini ele alması dolayısıyla doğrudan âdâbu's-sûfiyye literatürü içerisinde değerlendirilebilir. Sülemî'nin bir diğer eseri *Menâhicü'l-ârifîn*'de seyrü sülûkteki makâmlara, seyrü sülûkün öncelikli şartı olarak bir şeyh bulunmasına ve müridin seyrü sülûkteki yükümlülüklerine yer verilmektedir. Bu detaylar diğer risâlelerinde olduğu gibi menkıbe ve sûfî sözleriyle örneklendirilmiştir.⁶⁷ Sülemî bir başka risâlesi *Derecâtü'l-muâmelât*'da ise müridin karşısına çıkabilecek ve anlamını öğrenmek isteyeceği kavramların anlamlarını konu alır.⁶⁸ Benzer konulara *Mukaddime fi't-tasavvuf*⁶⁹ ve *Sülûku'l-ârifîn*'de⁷⁰ de yer veren

⁶² Örneğin Serrâc'ın "Tasavvufta Âdâb" adını verdiği bölüm hem kulluk hem sosyal hayat hem de dervişlik âdâbına ilişkin konuları ihtiva etmektedir. Ebû Tâlib el-Mekkî ise çeşitli edeplere yer vermekle birlikte evlilik ve geçim konularındaki âdâba ağırlık vermektedir. Dolayısıyla *Kûtu'l-kulûb*'da şeyh ve mürid kavramları etrafında oluşan bir edep anlayışından bahsetmek pek mümkün değildir. Krş. Serrâc, *Lüma*, s. 163-245; Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtu'l-kulûb*, IV, s. 401-490, 499-600; Kelâbâzî, *Ta'arruf*, s. 205, 206.

⁶³ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtu'l-kulûb*, I, s. 217-240, 301-310; IV, s. 294, 300.

⁶⁴ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtu'l-kulûb*, I, s. 269-300, 401-490.

⁶⁵ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtu'l-kulûb*, IV, s. 124-125, 149-210, 265-267, 491-498.

⁶⁶ Sülemî, "Sûfilerin Âdâbını İhtiva Eden Kitap", ss. 34-76. Krş. Sülemî, *Cevâmiu Âdâbi's-sûfiyye*, Etan Kohlberg (thk.).

⁶⁷ Sülemî, "Âriflerin Yolları", ss. 7-22.

⁶⁸ Sülemî, "İşlemlerin Dereceleri", ss. 23-33.

⁶⁹ Sülemî, "Tasavvufa Giriş", ss. 77-108.

Sülemî, *Beyânu zelevî'l-fukarâ ve mevâcibu âdâbihim*'de fakîr olarak nitelendirilen sûfilere dair meseleleri ele almaktadır.⁷¹ Sülemî bu eserleriyle kendinden önceki birikimi tarikat hayatına ilişkin detaylarla ilişkilendiren bir tarz ortaya koymuştur.

Literatürde tarikat âdâb ve erkânının tekke merkeze alınarak ilk defa Ebû Saîd-i Ebû'l-Hayr (ö. 440/1049) tarafından tesis edildiği kabul edilmektedir.⁷² Dolayısıyla Ebû Saîd tarikat âdâbına dair bir eser yazmamış olsa da tasavvufun kurumsal kimliğini şekillendirdiği düşünülmesinden ötürü zikredilmesi gereken bir isimdir. Ebû Saîd, tekke âdâbına ilişkin düzenlemelerini kendi tekkesine münhasıran yapmış, usûlü bir tarikat şekline dönüşmemişse de tekke ve tasavvuf âdâbına ilişkin uygulamalar kendisine nispet edilmiştir.⁷³ Ebû Saîd'den önce Serrâc'ın ve Ebû Tâlib el-Mekkî'nin tarikat âdâbına dair yazdıkları göz önünde bulundurulduğunda Ebû Saîd'in mevcut bilgilerin belli bir kurumsal yapıda (hankah, tekke vs.) uygulanma açısından etkin rol üstlendiği görülmektedir. Gittiği yerlerde hankahlar kuran Ebû Saîd kendi dönemindeki sûfiler tarafından zaman zaman tenkit edilse de kurduğu hankahlarda geniş kitlelere hitap etmiştir.⁷⁴ Ebû Saîd'den önce Horasan ve Maverâünnehr bölgelerinde yaygın olan tekke hayatı Ebû Saîd'in gittiği yerlerde kurduğu hankahlarda sohbetlere katılmak ve merâsimlere iştirâk etmek ile ilgili âdâblarla bu bölgelerdeki tarikat yaşantısında bir yere sahip olmuştur.⁷⁵

Mâverdi'nin (ö. 450/1058) aynı dönemde yazdığı teorik ve pratik ahlâk konularını ele aldığı *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*'i “Edebü'd-dîn” bölümünde nefis terbiyesini, “Edebü'n-nefs” bölümünde de riâyât ve ahlâk eğitimi konularını ele alması dolayısıyla İslâm toplumunda ahlâkın gayesinin ne olduğunun tespiti için önemli bir kaynaktır. Bu eser daha çok bireysel ve sosyal hayatın gereklerine uygun bir ahlâk

⁷⁰ Sülemî, “Âriflerin Sülûkü Meselesi”, ss. 122-133.

⁷¹ Sülemî, “Beyânu zelevî'l-fukarâ ve mevâcibu âdâbihim”, ss. 142-156. Sülemî bu eserinde “fakîr”le ilgili meseleleri ele alırken kelime anlamı olan yoksullukla başlar. Daha sonra tasavvuftaki “Allah'ta fânî olan” anlamıyla fakîrin edeplerini zikreder.

⁷² Süleyman Uludağ, “Giriş”, *Keşfu'l-Mahcûb*, s. 40.

⁷³ Tahsin Yazıcı, “Ebu Saîd-i Ebû'l-Hayr”, *DİA*, X, 1994, s. 221. Ebû Saîd müridlerin uyması gereken on ilke belirlemiştir. Bu ilkelerin her birini Kur'ân'dan bir ayete ve Hz. Peygamber'in sünnetine dayandırmaktadır. Bkz. Muhammed İbn Münevver, *Tevhidin Sırları*, Süleyman Uludağ (çev.), İstanbul: Dergâh Yayınevi, 2016, s. 325-326.

⁷⁴ Muhammed İbn Münevver, *Tevhidin Sırları*, s. 10-15.

⁷⁵ Muhammed İbn Münevver, *Tevhidin Sırları*, s. 23.

düşüncesi geliştirmeyi amaçlamaktadır. Dolayısıyla eserde bireysel dinî yaşantı ve toplumsal ilişkilerinin mahiyeti hakkında bilgi verilmekte, tasavvufî unsurlara yer verilmeksizin dünya ve ahiret saadeti için gözetilmesi gereken ilkeler belirlenmeye çalışılmaktadır.⁷⁶

Kuşeyrî'nin (ö. 465/1072) *Risâle*'sinin kaynakları muhtevâlarındaki detaylar bakımından büyük ölçüde Serrâc, Kelâbâzî ve Sülemî'dir. Kuşeyrî *Risâle*'nin başlangıcında sûfîlerin hâl tercümelerine, tasavvuf ıstılahlarına ve sûfîlerin makâm ve hâllerine yer vermiş, “Müridlere Tavsiyeler” adını verdiği son bölümde ise âdâbu's-sûfîyye metinlerinde yer verilen şekliyle müridlerin gözetmesi gereken hususlara dikkat çekmiştir. Bu bölümde şeyh ile müridin ve mürid ile diğer müridlerin ilişkilerinin nasıl olması gerektiğine ilişkin bilgiler veren Kuşeyrî ayrıca müridin bir tarikata intisap etmeden önce kendisinde düzeltmesi gereken davranışlarla birlikte tarikat hayatını sürdürürken gözetmesi gereken âdâba da yer vermektedir. Çoğunlukla müridin durumu ve uygulamalarıyla ilgili detayları zikreden Kuşeyrî diğer âdâbu's-sûfîyye metinlerinde olduğu gibi semâ âdâbı ve hırka ile ilgili hususlar ile hizmet etmek konularını da zikretmektedir.⁷⁷ Hücvirî *Keşfu'l-Mahcûb*'da Kuşeyrî'nin de yer verdiği gibi sûfîlerin hâl tercümeleri ve çeşitli tasavvufî kavramların tanımları gibi konuların yanı sıra hırka giymek, melâmet gibi tasavvufî detayları, ibadetle ilgili meseleleri, tasavvufî fırka, hareket ve cereyanları konu edinmektedir.⁷⁸

Gazzâlî (ö. 505/1111) *İhyâu ulûmi'd-dîn*'de Müslümanların gündelik yaşamının işleyişini ahlâkî bir zemine yerleştirmektedir. Ana fikri çerçevesinde ibadetler, âdetler, kurtuluşa ve helâke götüren sebeplere yer verilen eser ibadetleri iyileştirmek ve dünyaya gereğinden fazla değer atfetmemek suretiyle ahirette kurtuluşa nasıl erileceğine ilişkin bir rehber olarak kaleme alınmıştır.⁷⁹ Gazzâlî *İhyâ*'da öncelikle ilim konusuna ve itikâdî meselelere⁸⁰ ve Serrâc'da olduğu gibi sosyal hayata ilişkin

⁷⁶ Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, Muhammed Kerim Râcih (şrh.), Beyrut: Dâru İkra, 1985, s. 98-142, 241-271; Mustafa Çağrı, “Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn”, *DİA*, X, 1994, s. 407; Mustafa Çağrı, *Gazzâlî'ye Göre İslâm Ahlâkı*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013, s. 49.

⁷⁷ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 481-495.

⁷⁸ Hücvirî, *Keşfu'l-mahcûb*, s. 571, 573.

⁷⁹ Frank Griffel, *Gazzâlî'nin Felsefî Kelâmı*, İbrahim Halil Üçer, M. Fatih Kılıç (çev.), İstanbul: Klasik Yayınları, 2012, s. 343.

⁸⁰ İlim kitabından sonra yer verdiği “Muallim ve Mûteallimin Âdâbı” bölümünde yer verdiği temalar mürşidin

uygulamaların detaylarına yer vermektedir.⁸¹ Ayrıca kendinden önceki müelliflerin bir kısmının ele aldığı ve sonrakilerin de katkıda bulunduğu, sûfiler tarafından tasavvufi uygulama alanı olarak benimsenen sefer, uzlet ve semâ konuları diğer müelliflerin tarikat içi yorumlarıyla karşılaştırıldığında fikhî bir çerçevede ve sadece tarikat mensuplarını değil Müslümanların genelini kapsayan bir üslupla kaleme alınmıştır. Dolayısıyla örneğin tasavvuf kitaplarında daha çok uygulamaya dönük yönleri ele alınan semâin bu eserde fikhî boyutu ön plana çıkmıştır. Gazzâlî'ye göre semâa (*işitmek*) ilişkin detaylar, dinlenenlerin kalbe ulaşması sebebiyle itaat derecesini etkilemesi dolayısıyla bilinmelidir.⁸² Gazzâlî isimlerini zikrettiğimiz diğer âdâbu's-sûfiyye müellifleri gibi konuların tarikat uygulamalarına dönük yönleri yerine ibadet ve kulluk hayatına etkilerini ele almaktadır. Örneğin tarikat âdâbı içerisinde atıf yapılan susma, İbnü'l-Arabî düşüncesinde seyrü sülûk usûlü içerisinde müridin benimsemesi gerekli görülen bir detayken Gazzâlî'de dilin âfetleri noktasından bakılan ve Müslümanların tamamı için geçerli olması gereken bir uygulama alanı olarak kabul edilmektedir.

Aynulkudât Hemedânî (ö. 525/1131) *Temhîdat*'ta ikinci temhîd olarak "Allah Yolunda Sülûkün Şartları"nı zikretmek suretiyle genel ahlâka ilişkin bakış açısını özelleştirmiş ve tarikat âdâbına ilişkin görüşlerine yer vermiştir.⁸³ Aynulkudât bu bölümde öncelikle tâlip olma meselesini edebî bir üslupla ele almış olup, mürid ve mürşidin arasındaki hukuku ele alırken diğer âdâb metinlerinden farklı olarak konuları metaforik bir üslupla değerlendirmiştir.⁸⁴ Tarikat edepleri konusunun müride taalluk eden kısmında müridin şeyhe bağlılığını şeyhe masumiyet atfetmeksizin daimi murâkabede bulunmak şeklinde belirleyen Aynulkudât, şeyhin sorumluluğunun müridin

gözetmesi gereken edeplerle benzerlik göstermesi itibarıyla burada zikredilebilir. Bu bölüm genel olarak ilim tâlibi ile muallimin edeplerini içermekle birlikte burada belirtilen edepler arasında nefsin kötü hâllerden temizlenmesi, tâlibin hocasına itaat etme noktasında zâfiyetinin olmaması gibi konular, Gazzâlî'nin hoca-talebe arasındaki hukûkun gerekleri olarak zikrettiği bu unsurların mürşid-mürid arasındaki hukûkla benzerliğine bağlı olarak burada zikredilmiştir. Bkz. Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, I, Cidde: Dârü'l-Minhâc, 2011, s. 181-216.

⁸¹ Örneğin Kur'ân okuma, dua, zikir, yemek yemek, ziyafet, davet ve misafirliğin âdâbına ilişkin değerlendirmeleri bulunmaktadır. Bkz. Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, III, s. 12-88; IV, s. 146-218.

⁸² Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, IV, s. 407-532.

⁸³ Aynulkudât Hemedânî, *Temhîdat*, Halil Baltacı (çev.), İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015, s. 25-37.

⁸⁴ Örneğin şeyhin müridle ilgili tüm meselelere vâkıf olması gerektiğini ayna metaforuyla anlatmaktadır. Buna göre şeyh müride, mürid de şeyhe ayna olur. Şeyh müridin kendisinde Allah'ı seyrettiği bir aynayken, mürid de şeyhin kendi ruhunu seyrettiği bir aynadır. Bkz. Aynulkudât Hemedânî, *Temhîdat*, s. 32-33.

evrâdını takip etmek olduğunu ifade etmektedir.⁸⁵

Ebu'n-Necîb Ziyâüddîn Sühreverdî'nin (ö. 563/1168) *Âdâbü'l-Mürîdîn*'i bütünüyle tarîkat âdâbını içeren metinlerden biri olup literatürün en tanınan örneklerinden biridir. Eserde seyrü sülûke başlayan bir müridin uyması gereken kurallar, uygulaması gereken fiiller ve tarikat yaşamı içerisinde karşılaşılabilecek hâllere ilişkin ayrıntılar yer almaktadır. Bununla birlikte Sühreverdî, İslâm tarihinde kendi dönemine kadar tartışma konusu olan meseleler hakkında sûfilerin görüşlerini nakletmiştir. Eserlerinde birbirleri yerine kullanılabilen kavramların farklılıklarına yer vermektedir.⁸⁶ Ayrıca âdâbu's-sûfiyye kitaplarında yer verilen sefer, semâ, sohbet, giyim, yeme ve uyku edeplerini örneklendirmiştir. Ebû Hafs Ömer Sühreverdî (ö. 632/1234) ise hem tarikat uygulamalarının ilkelerini hem de ibadetlerin edeplerini ele aldığı *Avârifu'l-maârif*'inde kaynak olarak özellikle *Kûtu'l-kulûb*, *İhyâ* ve amcası Ebu'n-Necîb Sühreverdî'nin *Âdâbü'l-mürîdîn*'inden istifade etmiştir. Eserde birer topluluk olarak tekkelerde mukîm sûfilerin seyrü sülûk esnasındaki durumlarının ayrıntılarına, buna bağlı olarak da hâller ve makâmlara değinilmiştir.⁸⁷

Necmeddîn Kübrâ (ö. 618/1221) *Âdâbu's-sûfiyye* adlı risâlesinde kendisinden önce yazılmış metinlerde verilen bilgileri kendi tarikat tasavvuru çerçevesinde metninde işleyerek hırka giyme, hankaha girme, davete katılma, yemek yeme, semâ ve sefer gibi tarikat içi unsurlara ilişkin detaylara yer vermektedir.⁸⁸ Necmeddîn Kübrâ'nın bu minvalde yazmış olduğu bir diğer eser *Risâle ile'l-hâim*'in Farsça tercümesinin istenmesinin üzerine kaleme aldığını belirttiği *Risâletü's-sâiri'l-hâiri'l-vâcid ile's-*

⁸⁵ Âdâbu's-sûfiyye metinlerinde yer verilen müridin gözetmesi gereken edeplere yer veren Aynulkudât, müridin şeyhinin sûretini değil mânâsını müşâhede etmesi gerektiğini ifade etmektedir. Ayrıca müridin içinde bulunduğu her hâlden şeyhini haberdar etmesini gerekli görmektedir. Aynulkudât'ın müridin edepi çerçevesinde zikrettiği bir başka husus da müridin şeyhinin yanında olmadığında murâkabe halinde olmasıdır. Bkz. Aynulkudât Hemedânî, *Temhîdât*, s. 34-35.

⁸⁶ Ebu'n-Necîb Sühreverdî, *Âdâbü'l-mürîdîn –Yol Ahlakı-*, Süleyman Gökbultut (çev.), İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2014, s. 43-49; Abdülkâhir Sühreverdî, *Dervîşliğin Âdâbı –Âdâbü'l-mürîdîn-*, Hamide Ulupınar (çev.), İstanbul: Gelenek Yayınları, 2010, s. 40, 43, 65-80, 95.

⁸⁷ Ebû Hafs Sühreverdî, *Avârifu'l-maârif –Tasavvufun Esasları-*, H. Kâmil Yılmaz, İrfan Gündüz, İstanbul: Erkam Yayınları, 1993.

⁸⁸ Necmeddîn Kübrâ *Âdâbu's-sûfiyye*'de sâhib-i hâl ve sâhib-i kâlin ayırt edilebildiği ve kalblerin cem hâlinde olduğu bir vakit olduğu için semân vaktinin gece olduğunu belirtmiştir. Ayrıca hırka giyme hakkında bilgi verdiği birinci bölümde hırkaya ve diğer tarikat kıyafetlerine ait pek çok detayı ele almıştır. Bkz. Necmeddîn Kübrâ, "Âdâbu's-sûfiyye" –*Âdâb Risâleleri-*, Süleyman Gökbultut (çev.), İstanbul: İlk Harf Yayınevi, 2016, s. 25-32, 41-43.

Sâtiri'l-Vâhidi'l-Mâcid'idir. Bu eserde oruç, temizlik gibi ibadetlerle birlikte halvet, uzlet, havâtır nefyetmek, susmak gibi tarikat içi uygulamalara yer vermektedir.⁸⁹ Necmeddîn Kübrâ insanın zorunlu veya ihtiyârî olmak üzere iki sefer üzere bulunduğunu belirttiği *Âdâbü's-sülûk ilâ Hazret-i Mâliki'l-mülk ve Meliki'l-mülûk* eserinde bu sefer türlerinden ihtiyârî sefere ilişkin hususları⁹⁰ ve menzili Allah olan bâtinî sefer ile mekânı yeryüzü olan zâhirî seferin edeplerini anlatmaktadır. Necmeddîn Kübrâ'nın İbn Halve'nin isteği üzerine müridin seyrü sülûk esnasında ortaya çıkan tecellî ve vâkıa nevinden keşfi hâlleri açıklamak üzere yazmış olduğu *Risâle fi'l-halve* de literatür bağlamında anılabilir.⁹¹ Ayrıca müellif *Minhâcü's-sâlikîn ve Mîrâcü't-tâlibîn* adlı eserinde halvet, muhabbet ve seyr ilallah kavramlarına ilişkin detaylara fakr kavramını çerçevesinde değinmektedir.⁹²

Genel bir değerlendirme olarak âdâbu's-sûfiyye metinlerinde tarikat kültürü yaygınlaştıkça bir tema değişimi ve buna bağlı olarak bir kapsam genişlemesi gözlemlendiği söylenebilir. Hicrî II. ve III. asırlarda Şakîk-i Belhî ve Muhâsibî gibi müellifler kulluk edebi çerçevesinde kalan anlatımları Serrâc'ın dönemiyle birlikte tasavvufî eğitimin pratiklerine odaklanmıştır. Serrâc öncesi metinlerde uygulamaya dönük edep anlatımı oldukça azdır. Serrâc'la birlikte uygulama detayları kapsam bakımından genişlemiş ve bu detaylar tasavvuf metinlerinde yer almaya başlamıştır. Bu yeni anlam çerçevesi zâhirin edebi ve bâtının edebi şeklinde kategorileri de beraberinde getirmiştir. Kavramın anlamında meydana gelen değişimle birlikte edep etrafında şekillenen literatürün çerçevesi de değişmiştir. İbnü'l-Arabî'ye kadarki anlatımların çeşitli yönleriyle İbnü'l-Arabî'de de akisleri görülmektedir. Sülemî'yle birlikte tarikat pratiklerine ilişkin unsurlar literatürün içeriğini şekillendirmeye başlamıştır. Ebû Saîd-i Ebu'l-Hayr ismi ise tarikat âdâbının bir mekân merkeze alınarak gerçekleşmesine zemin hazırlaması dolayısıyla bu noktada önem kazanmaktadır. Böylelikle hicrî V. yüzyıl ve sonrasında yazılan eserlerde mekânı ve ihvânı da dikkate alan bir âdâb anlatımı görülmektedir. Bu açıdan Kuşeyrî mürid ve şeyhin sorumluluklarına ilişkin detayları da

⁸⁹ Necmeddîn Kübrâ, "Risâletü's-sâiri'l-hâiri'l-vâcid ile's-Sâtiri'l-Vâhidi'l-Mâcid" –*Âdâb Risâleleri*-, s. 49-89.

⁹⁰ Necmeddîn Kübrâ, "Âdâbü's-sülûk İlâ Hazret-i Mâliki'l-mülk ve Meliki'l-mülûk" –*Seyrû Sülûk Risâleleri*-, s. 25-70.

⁹¹ Necmeddîn Kübrâ, "Risâle fi'l-halve" –*Seyrû Sülûk Risâleleri*-, s. 73-84.

⁹² Necmeddîn Kübrâ, "Minhâcü's-sâlikîn ve Mîrâcü't-tâlibîn" –*Seyrû Sülûk Risâleleri*-, s. 87-119.

ele almasıyla dikkat çeker. Âdâbu's-sûfiyye eserlerinde tarikat içi unsurlar olarak karşımıza çıkan konuların Gazzâlî'de Müslümanların genelini kapsar şekilde ve fikhî yönüyle de ele alındığı görülmektedir. Ebu'n-Necîb Sühreverdî'ye gelindiği döneme kadar sistemleşen konular, Necmeddîn Kübrâ'da da aynı üslup üzere devam etmiş, Ebû Hafs Sühreverdî'de gerek tarikat pratiklerine gerekse ibadet hayatına dönük yönleriyle kapsamlı bir biçimde değerlendirilmiştir. Dolayısıyla hicrî VII. yüzyıla kadarki bu âdâb anlatımlarının çeşitli yönleriyle İbnü'l-Arabî'de de akisleri görülmektedir.

II. İbnü'l-Arabî'nin Edep Anlayışı ve Âdâb Konulu Metinleri İçerisinde *el-Emru'l-muhkem*'in Yeri

A. Kavramsal Çerçeve

İbnü'l-Arabî edep kavramını birtakım kurallara uymak, terbiye edilmek⁹³ ve mârifete uygun hareket etmek olarak tanımlamaktadır.⁹⁴ Bununla birlikte o, bilgi sahibi olmayı ve bu bilgiyle amel etmeyi de edep sahiplerinin nitelikleri arasında sayar.⁹⁵ Ona göre içinde bulunulan durum ne olursa olsun Allah ve Resûlü'ne karşı bir saygısızlık olarak kabul edilebilecek her türlü davranıştan mümkün olduğunca sakınmak edebın gereklerindendir.⁹⁶ Öte yandan İbnü'l-Arabî edebi, teklif ile aynı mertebede kabul etmektedir.⁹⁷

İbnü'l-Arabî'nin edep kavramına ilişkin değerlendirmelerinde vahdet vurgusunu görmek mümkündür. Bu çerçevede İbnü'l-Arabî Allah'ın mutlak vahdetine zarar verecek her hareket ve sözcüğü edebe aykırı bulmaktadır.⁹⁸ Yine Allah'a saygının

⁹³ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, II, s. 132 (31. bâb).

⁹⁴ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, II, s. 233 (41. bâb). Mârifete uygun hareket etmenin göstergelerinden biri olarak eksiklikleri ilâhî ismin hükmüne değil kendine izâfe etmeyi örneğin hastalığı kendine izâfe ederken, bunun kaynağının Hak olduğunu bilmeyi zikreder. Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, III, s. 242 (69. bâb). Buna bağlı olarak cahillikle edepsizliğin eşdeğer kabul edildiği görülür. Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, VI, s. 420 (73. bâb).

⁹⁵ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, II, s. 199 (37. bâb).

⁹⁶ Peygamber ve Resullere özgü olan kavramları başkaları için kullanmayı doğru bulmayan İbnü'l-Arabî, Allah'ın peygamberi olmayan elçiler için vâris veya tercüman terimlerinin kullanıldığını; "Melik" kavramının Allah'ın isimlerinden olmasından dolayı yöneticilere sultan denildiğini belirtir. Tüm bunların mutlak olarak yasaklanmadığını, ancak verâın bir gereği olarak yapılması gerektiğini ifade eder. Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, II, s. 251, 252 (43. bâb).

⁹⁷ İrşad görevi olanların teklif ve edep gereği Allah'ı görmüş bile olsalar halka geri dönmeleri gerektiği şeklindeki değerlendirmesi buna işarettir. Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, II, s. 269, 270 (45. bâb).

⁹⁸ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, II, s. 368 (57. bâb).

bir gereği olarak verdiği hükmün sınırlarına riâyet etmek de edebın gereğidir.⁹⁹ Bu anlamlarına ilaveten tarikat hayatının birtakım kurallara bağlanmasının neticesinde ortaya çıkan tarikat içi davranış biçimlerini belirli ilkelere göre yerine getirmek İbnü'l-Arabî tarafından edep ile ilişkilendirilmiştir. Burada edep şeyh tarafından müride öğretilen ve müridin geçirdiği çeşitli imtihanlara taalluk eden bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır.¹⁰⁰ Edebin dört mertebesine işaret eden İbnü'l-Arabî bunları şeriat, hizmet, hak ve hakikat edebi şeklinde isimlendirmiş; *Fütûhat*'ta edep makâmlarından biri olarak zikrettiği hakikat edebini fânî olmak ve her şeyi Allah'a ircâ ederek edebi terk etmek anlamında kullanmıştır. İbnü'l-Arabî görünürde edebe muhalif olan bu davranışın özü itibariyle edebın zirvesi kabul edilebileceğini ve bu makâmdakilerin naz makâmında olduğunu belirtmektedir. Edebi Allah dışındakileri dikkate almak şeklinde yorumlayan İbnü'l-Arabî başkalarının olmadığı bir makâmda edebın de olmayacağını söyler. İbnü'l-Arabî'ye göre bu makâm Allah'ın seçkin kulları tarafından benimsenmiştir.¹⁰¹

İbnü'l-Arabî edep kavramını *el-Emru'l-muhkem*'de şeriatın gereklerini yerine getirmenin yanı sıra [2.26, 5.51]¹⁰² müridin şeyhine karşı davranışlarında gözeteceği sınırlar [3.16, 3.32]¹⁰³ ve müridin tarikat hayatı içerisinde uyması istenen davranış kuralları [4.34] şeklinde tanımlamaktadır. Terbiyenin nebevî bir metot olduğunu vurgulayan İbnü'l-Arabî, “(Önce) yakın akrabayı uyar” (Şuarâ 26/214) mealindeki

⁹⁹ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, III, s. 115 (68. bâb).

¹⁰⁰ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, IV, s. 227 (69. bâb).

¹⁰¹ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, VIII, s. 70-74 (168. ve 169. bâb). İbnü'l-Arabî bu taksimde ayrıca hakkın ve hakikatin edebinin farkına işaret etmektedir. Bu iki kavramdan hakkın edebini, hak kimde meydana gelir ve buna göre kim hüküm verirse onu kabul etmek ve bu doğrultuda hareket etmek şeklinde anlamlandırmakta, hakikatin edebini ise başkasının varlığına bağlı olan edebın Allah'tan başkasından fânî olmak dolayısıyla terk edilmesi anlamında olduğunu belirtmektedir. Ayrıca bkz. Denis Gril, “Adab and Revelation or One of the Foundations of the Hermeneutics of Ibn ‘Arabi”, *Muhyiddin Ibn ‘Arabi A Commemorative Volume*, S. Hirtenstein, M. Tiernan (ed.), Shaftesbury: Element Books, 1993, ss. 228-263.

¹⁰² “Şeriatın edepleri” şeklinde yer alan bu konuyu İbnü'l-Arabî *Fütûhât*'ın “Bâbü's-şüüh”unda ve *Künh*'de şeriatın yerine getirilmesi gerekenlere ilişkin olarak ele alır. İbnü'l-Arabî, *Hakikat Yolcusuna Kılavuz*, Muhammed Bedirhan (çev.), İstanbul: Hayy Kitap, 2012, s. 66, 106

¹⁰³ İbnü'l-Arabî'ye atfedilen *Tuhfetü's-sefere*'de edep müridin özellikleri içerisinde zikredilirken Allah'la ve şeyhiyle birlikte iken âdâbı gözetmek anlamında ele alınır. Burada şeyhe karşı sorumluluklarından biri olarak sırrı ifşa etmeme, şeyhe hizmetten dolayı gurura kapılmama, sesini ona karşı yükseltmeme ve ona karşı çıkmama, birlikteyken olan hâlleri başkalarına anlatmama ve dili mâlâyâniden koruma şeklinde bir âdâb belirlenir. Bkz. İbnü'l-Arabî, “Tuhfetü's-sefere ilâ hazreti'l-berere”, s. 87; İbnü'l-Arabî, *Tuhfetü's-sefere –Hakikat Yolcularına Rehber-*, Hüseyin Şemsi Ergüneş (çev.), M. Nedim Tan (haz.), İstanbul: İz Yayıncılık, 2011, s. 70-73.

ayeti¹⁰⁴ Hz. Peygamber'in terbiye edici yönüne delil getirmektedir. Hz. Peygamber'in kul veya melik peygamber olması konusunda tercih yapması istendiğinde Cebrâil'in kendisine işaretiyle, kul peygamber olmayı istemesi ise Hz. Peygamber'in terbiye edilen olma yönünü göstermektedir [1.2, 1.15].¹⁰⁵ Bu örneklerle göre İbnü'l-Arabî açısından müşid ve müridin peygamberden özler taşıdığı görülmektedir.

Edep ve terbiye kavramları bağlamında Allah'a davet makâmını ikiye ayıran İbnü'l-Arabî bu makâmlardan ilkinin peygamberlik makâmı olduğunu, ikincisinin ise kâmil vârislik makâmı olan şeyhlik makâmı olduğunu belirtmektedir [1.14]. Peygamberler ve velîler arasındaki tebliğ ilişkisini, peygamberlerin tebliğ, velîlerin ise verâsetle ortaya çıkmaları ile açıklamaktadır.¹⁰⁶ Ayrıca İbnü'l-Arabî velînin Allah hakkında bilgi sahibi olmasını vârisi olduğu peygambere bağlar ve peygamberlere Allah tarafından verilen bilginin tam olduğuna hükmeder.¹⁰⁷ İbnü'l-Arabî keşfinde kendisine de nebevî verâset elbisesinin giydirildiğini *Fütûhât*'ta şu şekilde anlatmaktadır:

Vaktü zamanında, erenlerden bir cemaat içinde o ilahî kapıya ulaştığımda, kapının açık olduğunu gördüm. Üzerinde ne bir bekçi ne kapıcı vardı. Önünde durdum ve bana 'nebevî verâset' elbisesi giydirildi. Kapalı bir pencere gördüm, pencereyi çalmak istedim. Bana 'çalma, çünkü pencere açılmayacak' denildi. "Niçin konuldu ki?" diye sorduğumda, şöyle denildi: 'Bu nebîlere tahsis edilmiş penceredir. Din kemâle erince, o da kapatıldı. Bu kapıdan nebîlere şeriat hilatleri giydirilir.' Sonra kapıya döndüm, onu ardını gösteren şeffaf bir cisim olarak gördüm. Bu keşfi, vârislere ait olan 'şeriatlar hakkında anlayış' ile müçtehitlerin hükümler alanındaki içtihatlarının ta kendisi olarak gördüm. Pencereyi takip ettim ve kapının ardındakilere baktım. Kapının ardından, bilinenlerin (malûmat) sûretleri, kendilerinde bulundukları hâl üzere bana göründü. Bu, âlimlerin bâtınlarında buldukları anlayışın ta kendisiydi. Bununla birlikte onlar, bu anlayışın onlar için nereden gerçekleştiğini bilmez. Bize keşfolunduğu gibi, onlara da keşif verilirse, bunu görürler. Öyleyse genel nebîlik (ilhamla haber vermek), teşrî, yani şeriat getirme imkânına sahip değildir. Özel nebîlik ise -ki onun kapısı (vâkıamda gördüğüm)

¹⁰⁴ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, X, s. 116 (280. bâb)

¹⁰⁵ Taberânî, *el-Mücemu'l-evsât*, VII, Târık b. İvedullah, Abdülmuhsin b. İbrahim (nşr.), Kahire: 1415. s. 88; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, VII, Haydarâbâd: Meclis-i Dâireti'l-maârifî'n-nizâmiyyeti'l-kâine fi'l-hind, 1344, s. 48.

¹⁰⁶ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, II, s. 29 (19. bâb)

¹⁰⁷ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, XIII, s. 50 (365. bâb)

pencedir- şariat getiren nebîlikdir ve onun kapısı kapalıyken ondaki şeyleri öğrenmek mümkündür. Artık bir resûl ve nebî yoktur! ¹⁰⁸

İbnü'l-Arabî verâseti bilgi ve mal ile sınırlandırmakta, halifeliğin sadece verâsetle geçmeyeceğini ifade etmektedir. ¹⁰⁹ Dolayısıyla velîliğin nebevî bilginin verâseti olduğunu düşünmektedir. Buna bağlı olarak da velîliğin peygamberin vârisi olmakla kâim olduğunu, velînin yeni bir hüküm koymaması gerektiğini, bu verâsetle amel ederek “*Rabbim! İlmimi arttır*” de.” (Tâhâ 20/114) âyetinde olduğu gibi bilgisinin artması için dua etmesi gerektiğini vurgulamaktadır [2.1]. ¹¹⁰

B. Literatür Değerlendirmesi

İbnü'l-Arabî tarikat âdâbına dair görüşlerine bazen müstakil olarak bu konuya tahsis ettiği eserlerinde bazen de eserleri içerisindeki bir bölümde yer vermektedir. *Künh mâ lâ būdde li'l-mürîd minh, el-Emru'l-muhkem, el-Ecvibetü'l-Arabiyye fî şerhi'n-nesâihi'l-Yûsufiyye* (Şerhu Rûhaniyyeti Şeyh Ali el-Kürdî adıyla da kaydedilir), *Kitâbü'l-Vasiyye, Kitâbü'l-Vasâyâ* ¹¹¹ gibi eserlerin tamamı edeple ilgili şartlar ve kuralları içermekle birlikte, *et-Tedbîrâtü'l-ilâhiyye, Fütûhât-ı Mekkiyye* gibi eserlerinin bir kısmında ilgili konulara atıflar bulunmaktadır. Tamamı âdâba dair meseleleri ele alan eserlerde sâlikin yapması gerekenlerin dışında ayrıca ilgili farklı konulara da değinilmektedir. Örneğin İbnü'l-Arabî'nin bir müridin isteği üzere yazdığını belirttiği *Künh mâ lâ būdde li'l-mürîd minh*'de amellerin yapılmasıyla ilgili ayrıntılara yer vermekle birlikte öfkeye hâkim olmak, ihsân, zikir ve istiğfâr, günah işlemekte ısrar, takvâ, aldanmak, verâ ve dünyadan yüz çevirmek gibi kulluğa dair meseleleri de ele almaktadır. ¹¹² *Künh*, İbnü'l-Arabî'nin nasihat içerikli bir risâlesi olup bu metinde

¹⁰⁸ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, XIV, s. 179 (382. bâb)

¹⁰⁹ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, XV, s. 222 (463. bâb)

¹¹⁰ Krş. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, XVIII, s. 57 (559. bâb)

¹¹¹ İbnü'l-Arabî'nin bu isimde bir risâlesi olmakla birlikte *Fütûhât*'ın son bâbı olan 560. bâb da bu isimle bilinmektedir. Burada iki metne de yer verilecektir.

¹¹² *Künh*'ün en erken tarihli nüshası İbnü'l-Arabî'nin öğrencisinden istinsah edilen (Manisa Ktp., nr. 1183, 15^a-24^a) nüshadır. *Künh* Türkçe'ye Ahmed Muhtar ve M. Bedirhan tarafından, İngilizce'ye Tosun Bayrak, İtalyanca'ya Placido Fontanesi ve İspanyolca'ya Asin Palacios tarafından *El Islam cristianizado* içerisinde tercüme edilmiştir. Tercümeleri için bkz. İbnü'l-Arabî, *Âdâbü'l-mürîd*, Ahmed Muhtar (çev.), İstanbul: Mahmûd Bey Matbaası, 1310; Asin Palacios, *El Islam cristianizado*, Madrid, 1931, ss. 371-377; Muhyiddin Arabî, *Genç Müslümana Öğütler –Âdâbü'l-mürîd-*, İstanbul: Bedir Yayınevi, 1996; İbnü'l-Arabî, “*Künh mâ lâ būdde li'l-mürîd minh*”, *Hakikat Yolcusuna Kılavuz*, ss. 99-117; Muhyiddin İbn Arabî, “What The Student Needs- Mâ lâ budda minhu lil-murid”, *JMIAS*, Tosun Bayrak (çev.), 5, 1986, ss. 28-55. Tosun Bayrak tarafından yapılan diğer tercümeler şu

öncelikle imanın gereği ve dolayısıyla mürid olmanın ilk şartı olarak tevhid vurgulanır. Tevhid etmiş bir kimsenin ibadet noktasında gözetmesi gereken hususlara yer veren İbnü'l-Arabî bu risâlede amelleri ihlasla yapabilmenin yollarını konu almaktadır.¹¹³ Risâlede en çok vurgulanan hususlardan biri de varlıkta ve yoklukta Allah için infak etmektir.

İbnü'l-Arabî'nin tamamı edebe ilişkin konuları barındıran eserlerinden biri de *Kitâbü'l-Vasiyye*'dir.¹¹⁴ Bu eser Hz. Peygamber'in hadisleri çerçevesinde bir edep metni olup metinde muhataba verilen tavsiyeler hadisler üzerinden aktarılmaktadır.¹¹⁵ İbnü'l-Arabî'nin bu nitelikte bir başka eseri ise *Kitâbü'l-Vasâyâ*'dır. Bu eserde aklın imanının ilk şartı oluşunun yanı sıra aklın ve kalbin ilimle meşgul edilmesinin gerekliliği ele alınmaktadır.¹¹⁶ Bu bağlamda incelenecek diğer bir metin *Fütûhât-ı Mekkiyye*'nin son (560.) bâbıdır. *Fütûhât*'ın tarikat usûl ve âdâbına ilişkin müstakil bir bölümle bitmesi tasavvufun sadece zihne değil aynı zamanda insanın bütün varlığına hakim olması gerektiğini gösterme amacını taşıdığı şeklinde yorumlanmıştır.¹¹⁷ Bu bölüm İbnü'l-Arabî'nin muhataplarına uygulamalarını tavsiye ettiği nasihatleri içermesi dolayısıyla onun tasavvuf anlayışının ve tarikat âdâbına ilişkin görüşlerinin takip edilebileceği metinlerdendir.¹¹⁸

İbnü'l-Arabî'nin edep konulu diğer bir metni de *Fütûhât-ı Mekkiyye*'nin “Şeyh Bâbî”dır (*Bâbü'ş-şüyûh*).¹¹⁹ Bu bölümde şeyhlik makâmı ve bu makâma oturmanın

şekildedir: İbnü'l-Arabî, **What the Seeker Needs**, Tosun Bayrak ve Rabia Terri Harris (çev.), USA, 1993; İbnü'l-Arabî, **Divine Governance of the Human Kingdom**, Tosun Bayrak (çev.), Louisville, 1997. Bayrak bu kitapta ayrıca *Tedbirât-ı İlâhiyye*'nin tercümesini ve ‘Treatise on Unity’ başlığıyla *Kitâbü'l-ahadiyye*'nin tercümelerini vermektedir. Eserin yazmaları hakkında bkz. *Mias Archive Report -Lists of Ibn 'Arabi's Works-*, (version: 09/08/16 13:58:22), http://archive.ibnarabisociety.org/archive_reports/works_pdf_alpha/352.pdf#page=1&pagemode=none&toolbar=1&navpanes=0 (20 Nisan 2017).

¹¹³ İbnü'l-Arabî bu bağlamda helâl lokma aramayı, açlığı, sadâkat üzere olmayı ve tüm bunların öncesinde irşâda ehliyetli bir şeyh bulmayı zikretmektedir. Bkz. İbnü'l-Arabî, “Künh mâ lâ bûdde li'l-mürîd minh”, s. 103.

¹¹⁴ Osman Yahya, **Histoire**, s. 525-526.

¹¹⁵ Bkz. İbnü'l-Arabî, **Resailü İbnü'l-Arabî**, Beyrut: Dâru Sadır, 1997, s. 524-528. Tercümesi için bkz. İbnü'l-Arabî, “Kitâbü'l-Vasiyye”, **Risaleler**, Vahdettin İnce (çev.), I, İstanbul: Kısas, [t.y.], s. 303-313; II, s. 297-305; III, 321-329. Vahdettin İnce İbnü'l-Arabî'nin risâlelerini tercüme ettiği bu serinin üç cildinde de bu eserin tercümesine yer vermiştir.

¹¹⁶ Bkz. İbnü'l-Arabî, **Resailü İbnü'l-Arabî**, s. 503-506.

¹¹⁷ Claude Addas, **Kıbrıt-i Ahmer'in Peşinde**, Atilla Ataman (çev.), İstanbul: Sûfi Kitap, 2009, s. 338-339.

¹¹⁸ Bkz. İbnü'l-Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, XVIII, s. 179-450 (560. bâb).

¹¹⁹ M. Bedirhan bu metnin tercümesine konu benzerliği dolayısıyla *el-Emru'l-muhkem*'den sonra yer vermiştir. Bkz. İbnü'l-Arabî, **Hakikat Yolcusuna Kılavuz**, s. 63-68.

şartlarına yer verilmekte, bu makāma hürmet Allah’a hürmetle, saygısızlık ise Allah’a saygısızlıkla ilişkilendirilmektedir.¹²⁰ Bununla birlikte İbnü’l-Arabî’nin daha özel konular içeren *Hilyetü’l-ebdâl*’i açlık (*cu’*), uykusuzluk (*seher*), sükût (*samt*) ve uzlet kavramları üzerine yazılmış küçük bir risâledir.¹²¹ *Hilyetü’l-ebdâl*’de *Kûtu’l-kulûb*’da da zikredilen ve abdâlin abdâl olmasına vesile sayılan bu dört kavramı işlemekte ve bu kavramların her biri hakkında müride bir özellik verildiğini belirtmektedir.¹²² İbnü’l-Arabî’nin *el-Emru’l-muhkem*’e içerik bakımından en yakın metni *el-Ecvibetü’l-Arabiyye*’dir. Fakat bu iki metin arasındaki irtibat ayrı bir araştırma konusudur.¹²³

İbnü’l-Arabî’nin yalnızca edep konularından müteşekkil metinlerinin en hacimli sayılabilecek olan *el-Emru’l-muhkem*, Osman Yahya’nın literatür araştırmasında¹²⁴ ve Muhyiddin ‘Ibn Arabi Society tarafından hazırlanan veri tabanında ortaya konulduğu üzere¹²⁵ ona aidiyeti kesin olan eserlerdendir. Osman Yahya *el-Emru’l-muhkem*’in 81 nüshasının dökümünü verirken¹²⁶ MIAS arşiv çalışmasında ise eserin 39 nüshasının dökümü verilmektedir. Kaydedilen en erken nüsha Osman Yahya’ya göre hicrî 708 (1308/1309) tarihli Ayasofya nr. 2063¹²⁷ nüshası, MIAS arşiv çalışmasına göre ise hicrî 668 (1269/1279) tarihli Millî Kütüphane¹²⁸ nüshasıdır. Osman Yahya tarafından kaydedilmeyen bu Millî Kütüphane nüshası katalogda da belirtildiği üzere İbnü’l-Arabî’nin *Evrâd*’ıdır. Buna ilaveten MIAS arşiv kayıtlarına göre bu

¹²⁰ İbnü’l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, VIII, s. 296-300 (181. bâb).

¹²¹ İbnü’l-Arabî, mürid tevbevi güçlendirdikten sonra halvete takat getiremediğinde müridi bu dört mucâhede yoluna yönlendirmektedir [3.34].

¹²² İbnü’l-Arabî’nin *Hilyetü’l-ebdâl*’de belirttiğine göre sükût sâlike mârifetullahı, uzlet dünya bilgisini, açlık şeytan hakkında mârifeti, uykusuzluk ise nefsin bilgisini vermektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. İbnü’l-Arabî, “*Hilyetü’l-ebdâl*”, s. 119-128; Ebû Tâlib el-Mekki, *Kûtu’l-kulûb*, I, s. 382-402.

¹²³ *el-Ecvibetü’l-Arabiyye*’nin neşri hakkında aşağıda bilgi verilecektir.

¹²⁴ Osman Yahya tarafından hazırlanan bu çalışma İbnü’l-Arabî’nin eserlerine dair kapsamlı bir literatür araştırmasıdır. Bkz. Osman Yahya, *Histoire et classification de l’œuvre d’Ibn Arabi*, Damas (Dımaşk): Institut Français de Damas, 1964.

¹²⁵ Muhyiddin ‘Ibn Arabi Society “MIAS” şeklinde kısaltılacaktır. MIAS arşiv çalışması Osman Yahya’nın araştırmasının benzeri olmakla birlikte daha sonra yapılmış olması dolayısıyla Osman Yahya’da ulaşılamayan bazı bilgileri burada bulmak mümkündür.

¹²⁶ *Mias Archive Report -Lists of Ibn ‘Arabi’s Works-*, (version: 09/08/16 13:58:22), http://archive.ibnarabisociety.org/archive_reports/main_menu.pdf#page=1&pagemode=none&toolbar=1&navpanes=0 (6 Nisan 2017); Osman Yahya, *Histoire*, s.154-156. Ayrıca bkz. Claude Addas, *Kibrit-i Ahmer’in Peşinde*, s. 203; Asin Palacios, *İbn Arabî: hayatuhu ve mezhebuhu*, Abdurrahman Bedevî (thk.), Kahire: Mektebetü’l-Enclû el-Misriyye, 1965, s. 92.

¹²⁷ Süleymaniye Ktp, *Ayasofya*, nr. 2063, vr. 34^a-68^b.

¹²⁸ Millî Kütüphane, nr. A571, vr. 204^b-211^b. Bu nüsha Besmele ve *el-Emru’l-muhkem*’deki ayetle başladığı için veri tabanının hazırlanmasında hata yapılmış olmalıdır.

nüşhadan sonraki en erken istinsah hicrî 705 (1305/1306) tarihli olup Ayasofya nr. 4875¹²⁹ kayıtlıdır. Osman Yahya tarafından hicrî 750 (1349/1350) tarihli olarak kaydedilen bu nüsha Süleymaniye Kütüphanesi arşiv kayıtlarında da 750 tarihlidir. *MIAS* arşivinde 705 tarihli bu nüshadan sonra tespit edilebilen en erken nüsha hicrî 708 (1308/1309) tarihli Ayasofya nr. 2063'dür. *MIAS* arşiv çalışmasına göre en iyi nüshalar Ayasofya nr. 4875¹³⁰ ile Şam'da orijinal nüshadan İbnü'l-Arabî'nin icazetiyle istinsah edilen Şehit Ali nr. 1341¹³¹ nüshalarıdır. Osman Yahya'ya göre Ayasofya nr. 2063, nr. 1644¹³² ile Carullah nr. 2080¹³³ orijinal nüshadan istinsah edilmiştir. Fakat *MIAS* arşiv çalışması Osman Yahya'nın verdiği bu bilgileri doğrulamamaktadır. *MIAS* arşivinin kayıtlarına göre Şehit Ali nr. 1341 ve Veliyyüddin nr. 51¹³⁴ nüshaları orijinal nüshadan istinsah edilmiştir.

Literatürde *el-Emru'l-muhkem*'in Şam'da ve Konya'da yazıldığı şeklinde iki farklı görüş bulunmaktadır. Osman Yahya, İbnü'l-Arabî'nin eserinde 602 yılında Konya'da Evhadüddin Kirmânî ile görüşüğünü nakletmesinden [2.51] hareketle *el-Emru'l-muhkem*'in Konya'da yazıldığını düşünmektedir.¹³⁵ Jane Clark ve Denis McAuley eserin yazım tarihini yine 602 (1205/1206) olarak belirtmekle birlikte eserin yazıldığı yerin Şam olduğunu ifade etmektedirler. Clark ve McAuley, Veliyyüddin nr. 51 nüshasındaki bilgilere göre eserin Şam'da 602 yılının Cemâziyelevvel (Aralık/Ocak, 1205/1206) ayında yazıldığını ve Ahmed b. Muhammed b. Müsebbit tarafından 15 Zilhicce 762'de (16 Ekim 1361) Kudüs'te istinsah edildiği bilgisini vermektedirler.¹³⁶ İbnü'l-Arabî'nin 602 yılının Safer ayında (Eylül/Ekim, 1205) Konya'da bulunduktan sonra Şevval ayında Halîlürrahman'da bulunmuş olması;¹³⁷ İbnü'l-Arabî'nin orijinal nüshasından istinsah edilen metindeki kayıta eserin Şam'da 602 yılının Cemâziyelevvel (Aralık/Ocak, 1205/1206) ayında yazılmış olması ihtimalini güçlendirmektedir.

¹²⁹ Süleymaniye Ktp, **Ayasofya**, nr. 4875, vr. 224^b-245^b.

¹³⁰ Süleymaniye Ktp, **Ayasofya**, nr. 4875, vr. 224^b-245^b, h. 705.

¹³¹ Süleymaniye Ktp, **Şehid Ali Paşa**, nr. 1341, vr. 5-13^b, h. 724.

¹³² Süleymaniye Ktp, **Ayasofya**, nr. 1644, vr. 117^b-118^b, h. 834; nr. 2063, vr. 34-68^b, h. 708.

¹³³ Süleymaniye Ktp, **Carullah**, nr. 2080, vr. 33^b-34^b, h. 791.

¹³⁴ Beyazıt Devlet Ktp, **Veliyyüddin**, nr. 51, vr. 91^b-110^b, h. 762.

¹³⁵ Osman Yahya, **Histoire**, s. 155.

¹³⁶ Jane Clark, Denis McAuley, "Some Notes on the Manuscript Veliyyüddin 51", **Journal of The Muhyiddin Ibn Arabî Society**, UK: Muhyiddin Ibn Arabî Society, 2006, c. 40, ss.109-110.

¹³⁷ Claude Addas, **Kibrit-i Ahmer'in Peşinde**, s. 387.

el-Emru'l-muhkem'in tespit edilebilen ilk tam Arapça matbû nüshası Mustafa Şerif'in yaptığı tercümenin arkasında yer alan 1315 (1899/1900) tarihli neşridir.¹³⁸ Muhammed Selim el-Ünsî tarafından 1312 (1896/1897) yılında neşri yapılan İbnü'l-Arabî'nin *Zehâirü'l-a'lak şerhu Tercümani'l-eşvâk*'ının sonunda ise *el-Emru'l-muhkem*'in ilk yedi sayfası yer almaktadır.¹³⁹ Mahmûd Gurab da muhtemelen bu baskıdan hareketle İbnü'l-Arabî'nin tarikat konularına dair sözlerini bir araya getirdiği eseri *et-Tarîk ilallâhi teâlâ eş-şeyh ve'l-mürîd min kelâmi's-şeyhi'l-ekber Muhyiddîn İbn Arabî*'de *el-Emru'l-muhkem*'den ilk yedi sayfayı neşretmiştir.¹⁴⁰ Mustafa Şerif'ten sonraki bir diğer tam matbû metin ise 2010 yılında Ahmed Ferîd el-Mezîdî'nin yaptığı *el-Ecvibetü'l-'Arabiyye fî nesâihi'l-Yûsufiyye* neşri içerisinde yer almaktadır.¹⁴¹ Ayrıca *el-Emru'l-muhkem* üzerine Mısır'da Muhammed Salâh Abduh Muhammed tarafından bir yüksek lisans tezi yapılmıştır.¹⁴²

Klasik dönemde Muhammed Emin el-Muhibbî (ö. 1111/1699) *Hulâsatü'l-eser*'de Şihâbüddîn Ahmed b. Abdülkâdir Bâişin'e (ö. 1052/1642) ait *Şerhu müşkilâti el-Emru'l-muhkemi'l-merbût ve fethu muğlakâtihi'lletî bi-sırri zâtî'l-ahadiyye menût* adlı –bugün ulaşılamayan- bir şerhinin bulunduğunu ifade etmiştir.¹⁴³ MİAS arşiv çalışmasında ise şerh olduğu kaydedilen Bursa İnebey Yazma Eser Kütüphanesi Hüseyin Çelebi [nr. 450, vr. 26^a-157^a] nüshası ve Aliyyü'l-kârî adına kayıtlı bir şerh olarak işlenen Carullah nr. 1093 nüshası da İbnü'l-Arabî'nin *el-Evcibetü'l-'Arabiyye fî*

¹³⁸ İbnü'l-Arabî, **el-Emru'l-muhkem**, Mustafa Şerif (çev.), İstanbul: Mâlûmât ve Tâhir Bey Matbaası, 1897. Mustafa Şerif ve tercümesi hakkındaki bilgiler eserin tercümelere zikredilirken aktarılacaktır.

¹³⁹ İbnü'l-Arabî, **Zehâirü'l-a'lak şerhu tercümani'l-eşvâk**, Muhammed Selim el-Ünsî (nşr.), Beyrut: el-Matbaatü'l-Ünsiyye, 1312.

¹⁴⁰ Mahmûd Mahmûd Gurab, **et-Tarîk ilallâhi teâlâ eş-şeyh ve'l-mürîd min kelâmi's-şeyhi'l-ekber Muhyiddîn İbn Arabî**, Dımaşk: Matbaatu Nadr, 1991, s. 40-46. Mahmûd Gurab ve Muhammed Selim el-Ünsî'nin neşrettiği bu kısım düzenlediğimiz metinde [2.48] numaralı pasaja kadar olan kısımdır.

¹⁴¹ İbnü'l-Arabî, **el-Evcibetü'l-'Arabiyye fî nesâihi'l-yûsufiyye**, Ahmed Ferid el-Mezîdî (thk.), Lübnan: Darü'l-kütübü'l-ilmîyye, 2010, s. 255-290. Mezîdî'nin bu neşri en son yayınlanan neşir olmasına rağmen pek çok hata içermektedir. Çoğunlukla kelimelerin imlâsı noktasında olan bu hatalar metnin anlaşılmasını zorlaştırmaktadır. Örneğin yazma nüshalarda ve M. Şerif neşrinde **أمر آخر** şeklinde olan ibare Mezîdî neşrinde **أمرأضه** şeklinde yazılmıştır. Buna benzer pek çok imlâ zaafının yanı sıra Ahmed Ferid el-Mezîdî metni hangi nüshaya göre neşrettiğini de belirtmemektedir. Bu durum metni hangi nüshaya göre değerlendirmek gerektiği konusunda bir belirsizliğe neden olmaktadır.

¹⁴² Muhammed Salâh Abduh Muhammed, “el-Emru'l-muhkemi'l-merbût fî mâ yelzemu ehlü tarikillâhi teâlâ mine's-şurû", (**Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi**), Kahire: Câmîatü'l-Ezher, 1985.

¹⁴³ Muhammed Emîn el-Muhibbî, **Hulâsatü'l-eser fî a'yânî'l-karnî'l-hâdî aşer**, Kahire: Matbaatü'l-Vehbiyye, 1284, I, s. 238. Bâişin için bkz. M. Nedim Tan, “İsmail Hakkı Bey'in Hikemiyyât-ı Şeyh Ebû Medyen Tercümesi”, **Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, s. 35, 2015, ss. 239-254.

şerhi'n-nesâihi'l-Yûsufiyye adlı eseridir.¹⁴⁴

el-Emru'l-muhkem'in Türkçe tercümelerinden ilki Mustafa Şerif'in¹⁴⁵ *Emr-i Muhkem ve Tercümesi* adıyla 1897 yılında İstanbul'da basılan metindir. Mustafa Şerif eserin tam bir metnini de inşa ettiği bu çalışmasında tercüme ile birlikte "Mütercim Mütâlaası" bölümlerinde bazı meseleler üzerine açıklayıcı yorumlarda da bulunmaktadır. Osman Yahya'nın kaydına göre bir diğer tercüme Ahmed Muhtar'ın (1848-1910) *Tercüme-i Âdâbü'l-mürîd*'idir. Fakat tespitlerimize göre bu eser *el-Emru'l-muhkem*'in değil *Künh mâlâ bûdde li'l-mürîd minh*'in tercümesidir. Osman Yahya *el-Emru'l-muhkem*'in kaydedildiği muhtemel isimler arasında *Âdâbü'l-mürîd*'i zikrettiği için böyle bir tespitte bulunmuş olmalıdır.¹⁴⁶ Bursalı Mehmet Tâhir *Osmanlı Müellifleri*'nde Harîrîzâde'nin (1850-1882) de bir tercümesinden bahsetmektedir. Harîrîzâde'ye ait olduğu kaydedilen *Terceme-i Emrû'l-merbûti'l-muhkem li's-Şeyhi'l-ekber* adlı bu eser –tespit edebildiğimiz kadarıyla- başka bir kaynakta geçmemektedir.¹⁴⁷ Eserin bir de Yemezzâde Süleyman Rüşdî (ö. 1855) tarafından yapılmış bir tercümesi bulunmaktadır.¹⁴⁸ Ayrıca eser günümüz Türkçesine M. Bedirhan

¹⁴⁴ MİAS'ın arşiv çalışmasına göre Hüseyin Çelebi nr. 450 *Kitab el-Emru'l-merbut*, 1^a-25^b varakları arasındaki bölüm *el-Emru'l-muhkem*'dir. Fakat 26^a-157^a varakları arasında bulunan kısım MİAS arşivde kaydedildiği gibi *el-Emru'l-muhkem*'in şerhi değil, İbnü'l-Arabî'nin *el-Evcibetü'l-'Arabîyye fî şerhi'n-nesâihi'l-yûsufiyye* eserinin bir nüshasıdır. Bkz. Bursa İnebey Yazma Eser Ktp, **Hüseyin Çelebi**, nr. 450, vr. 26^a-157^a, h. 950; İbnü'l-Arabî, **el-Evcibetü'l-'Arabîyye fî nesâihi'l-yûsufiyye**, s. 45-254.

¹⁴⁵ İbnü'l-Arabî, **el-Emru'l-muhkem**, Mustafa Şerif (çev.). Mustafa Şerif'in biyografisi hakkında fazla bilgi bulunmamaktadır. Yenişehir ahâlisinden ve ulemâdan Mahmud Efendi merhûmun mahdûmu, Dersâadet Tahrîr ve Vergi Tahsil İdâre-i Âlisi Muhâsib Kalemî memuriyetinde bulunduğu, Üçüncü Dâire-i Belediye Mal Memuru olduğu bilinmektedir. Bkz. Süleyman Özgüç, "Cabbarzade Muhammed Arif Bey ve Atiyye-i Subhaniyye İsimli Eseri", (**Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, Marmara Üniversitesi, SBE), s. 77.

¹⁴⁶ Osman Yahya *el-Emru'l-muhkem*'in *Şurûtu ehli't-tarîk, Risâle fî Ahvâli't-tükâ li ehli't-tarîk, fî Ahvâli'l-mürîd ve'l-mürîd, fî Âdâbi'l-kavm, fî Âdâbi's-şeyh ve'l-mürîd, Âdâbu'l-mürîd, Nasihatü'l-müslimîn* şeklinde varyantları olduğunu ifade ettiğinden ötürü böyle bir tespitte bulunmuş olmalıdır. Osman Yahya *Künh mâlâ bûdde li'l-mürîd minh*'i tanıtırken bu tercümeden de bahseder. Bkz. Osman Yahya, **Histoire**, s. 154, 156, 338-339; İbnü'l-Arabî, **Âdâbu'l-mürîd**, Ahmed Muhtar (çev.), İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1310. Ahmed Muhtar hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Hüsametdin Erdem, "Giritli Ahmet Muhtar Efendi", **DİA**, II, 1989, s. 105; Mehmet Ali Beyhan, "Giritli Ahmet Muhtar Efendi ve Bilinmeyen Bir Eseri: Vedânâme", **Osmanlı Araştırmaları Dergisi**, s. 18, İstanbul: 1998, ss. 217-224; Ercan Alkan, "İbn Arabî, Âdâbü'l-mürîd, Mütercimi: [Giritli Ahmet] Muhtâr, İstanbul: Mahmûd Bey Matbaası, 1310 [1892], 52 s." **Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, s. 30, 2012, ss. 214-215.

¹⁴⁷ Bursalı Mehmet Tâhir, **Osmanlı Müellifleri**, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333, I, s. 157; Yakup Çiçek, "Harîrîzâde Mehmed Kemâleddin Efendi", **Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, s. 7-10, İstanbul: 1995, ss. 435.

¹⁴⁸ Yemezzâde Süleyman Rüşdî'nin hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Osmanzâde Hüseyin Vassâf, **Sefîne-i Evliyâ**, Mehmet Akkuş, Ali Yılmaz (haz.), İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2006, IV, 447-452; Kenan Semiz, "Semiz-zâde Süleyman Rüşdî Efendi ve Dîvânı", (**Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, Dumlupınar Üniversitesi SBE), 2010; İBB Atatürk Kitaplığı, **Osman Ergin Yazmaları**, nr. 00942, vr. 1-40.

tarafından çevrilmiştir.¹⁴⁹ *el-Emru'l-muhkem* Türkçe dışında ayrıca İspanyolca'ya ve Fransızca'ya da tercüme edilmiştir.¹⁵⁰

el-Emru'l-muhkem altı fasıldan müteşekkildir.¹⁵¹ Bu fasıllardan ilki şeyhlik makâmı ve şartlarını; ikincisi müridin şartlarını; üçüncüsü Allah yolunda olanlara karşı gözetilmesi gereken muâmelenin esaslarını ve onların kendi aralarındaki ilişkiyi; dördüncüsü onların Allah'la birliktelik âdâbını, sıfatlarını ve hâllerini; beşincisi velîlerden zuhûr eden kerâmetleri; altıncısı ilâhî menzil ve münâzeleleri içermektedir. İbnü'l-Arabî *el-Emru'l-muhkem*'in son faslında *Fütûhât*'ın önemli bir bölümü olan münâzelât konusunu burada muhtasar bir şekilde ele almıştır.¹⁵² *el-Emru'l-muhkem* metninde Ebu'l-Abbâs el-Uryebî [1.3],¹⁵³ İsmail b. İbrahim el-Herevî [1.12], Ebû Medyen [2.13, 4.60, 5.48], Evhadüddin Kirmânî [2.51], Ebû Yûsuf Hemedânî [2.51], Kadîbu'l-bân Ebû Abdullah el-Mevsilî [3.59], Bâyezid-i Bistâmî [4.12], Ebu'l-Kâsım Kuşeyrî [4.15], Utbetü'l-Ğulâm [5.13], Şiblî [5.46] ve Ahmed el-Fâide'ye [5.48] atıf yapmaktadır. Bunlardan Ebu'l-Abbâs el-Uryebî, İbnü'l-Arabî'nin seyrü sülûkteki ilk şeyhi olarak bilinmektedir.¹⁵⁴ Uryebî hakkındaki bilgiler genellikle İbnü'l-Arabî'nin eserlerinde zikredildiği kadardır.¹⁵⁵ İbnü'l-Arabî *el-Emru'l-muhkem*'in girişinde din kardeşliğinin kan bağıyla olan kardeşliğe tercih edilmesi ile ilgili bir kıssayı zikretmek suretiyle Uryebî'ye yer vermektedir [1.3]. İsmail b. İbrahim el-Herevî'nin *Derecâtü'n-*

¹⁴⁹ İbnü'l-Arabî, **Hakikat Yolcusuna Kılavuz**, M. Bedirhan (çev.), İstanbul: Hayy Kitap, 2012. M. Bedirhan, bu çalışmada İbnü'l-Arabî'nin tasavvufun pratiği üzerine yazdığı eserleri bir araya getirmiş ve Türkçe'ye tercüme etmiştir. Eserde sırasıyla *el-Emru'l-muhkem*, *Fütûhât-ı Mekkiyye*'nin Bâbü's-şüyûh bölümü, İbnü'l-Arabî'ye atfedilen *Tuhfetü's-sefere*, *Künh* ve *Hilyetü'l-Abdâl*'in tercümelerine yer verilmiştir.

¹⁵⁰ Addas, **Kibrit-i Ahmer'in Peşinde**, s. 217. Asin Palacios, **El Islam cristianizado –Estudio del sufismo a través de las obras de Abenarabi de Murcia**, Madrid: Editorial Plutarco, 1931; Asin Palacios, **L'Islam Christianisé –Étude sur le Soufisme d'Ibn Arabi de Murcie–**, B. Dubant (çev.), Paris, 1982.

¹⁵¹ Numaralandırma işlemi "Giriş"ten başlatıldığı için inşa edilen metinde 7 başlık mevcuttur.

¹⁵² İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*'nin 270-383. bâblarını "Menziller"e, 384-461. bâblarını "Münâzeleler"e ayırmaktadır.

¹⁵³ Uryebî, Uryenî ve Ureynî şeklinde tercümeleri bulunan nisbenin yazımında Addas'ın imlâsı esas alınmıştır. Bkz. Claude Addas, **Quest For The Red Sulphur**, Peter Kingsley (çev.), Cambridge: The Islamic Texts Society, 1993.

¹⁵⁴ Addas, **Kibrit-i Ahmer'in Peşinde**, s. 71, 72, 82, 83, 89. M. Bedirhan *el-Emru'l-muhkem* tercümesinde metinde geçen Ebu'l-Abbâs'ın Muvahhidler döneminde yaşayan Kuzey Afrikalı sûfi Ebu'l-Abbâs es-Sebtî olduğunu kaydeder. Fakat *el-Emru'l-muhkem*'deki Ebu'l-Abbâs'ın içinde bulunduğu kıssa *Fütûhât*'ta Batı Endülü'sün Ulyâ kentinden Ebu'l-Abbâs el-Uryebî ile ilişkilendirilmesi dolayısıyla İbnü'l-Arabî'nin metinde "şeyhimiz" dediği kişinin Ebu'l-Abbâs el-Uryebî olduğu söylenebilir. Ayrıntılı bilgi için bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, XIV, s. 238 (386. bâb), s. 258 (388. bâb); İbnü'l-Arabî, **Hakikat Yolcusuna Kılavuz**, s. 11.

¹⁵⁵ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, III, s. 47 (67. bâb); XV, s. 355 (487. bâb); XVI, s. 332, (558. bâb). Ayrıntılı bilgi için bkz. Binyamin Abrahamov, **Ibn Arabi and The Sufis**, s. 165-169.

nebiyyîn'de naklettiğini bildirdiği hadisi İbnü'l-Arabî 599 yılında Cemâlüddîn Yûnus b. Yahyâ b. el-Hüseyn b. Ebi'l-berekât el-Hâşimî el-Abbâsî'den (ö. 608/1211) dinlediğini ifade etmektedir.¹⁵⁶ İbnü'l-Arabî *el-Emru'l-muhkem*'de Ebû Medyen için "imam", "seyyid", "şeyh" kavramlarını kullanmıştır [2.13, 4.60, 5.48].¹⁵⁷ Evhadüddîn Kirmânî'yle 602 yılında Konya'da görüşüğünü belirten İbnü'l-Arabî kendisinden Ebû Yûsuf Hemedânî ile ilgili kıssayı dinlemiş ve *el-Emru'l-muhkem*'de müridin himmeti konusunu işlerken ismini zikretmiştir [2.51]. Ayrıca aynı şeyhten hırka giydiğini *Kitâbu Nesebi'l-hırka*'da ifade ettiği Kadîbu'l-bân Ebû Abdullah el-Mevsilî'yi şeyhin şeriat üzere olduğuna müridin inanması konusuyla bağlantılı olarak zikretmektedir [3.59].¹⁵⁸ İbnü'l-Arabî Bâyezid-i Bistâmî'yi semâyla ilgili görüşü bağlamında zikreder. O semân sıddıkların ve bu yolun imamlarının yolu olmadığını düşünmektedir [4.11].¹⁵⁹ Ayrıca Şiblî'ye sûflerin özellikleri bağlamında yer vermiştir [5.46-5.47].¹⁶⁰ İbnü'l-Arabî'nin 586 (1190/1191) yılında Yusuf el-Kûmî vasıtasıyla tanıdığı Kuşeyrî'nin *Risâle*'si ile Müslim'in *Sahîh*'i [1.1, 1.3, 4.44] İbnü'l-Arabî'nin atıf yaptığı eserlerdendir [4.15]. İbnü'l-Arabî şâhid konusunu ele alırken Kuşeyrî'nin "Müridlere Tavsiyeler" bölümüyle bağlantı kurar [4.18].¹⁶¹ Mücâhedeyi son noktaya taşıma husûsunda da Hz. Ömer, Hz. Osman ve Utbetü'l-Ğulâm'dan örnekler vermiştir.¹⁶² Ayrıca hakkında *Fütûhât*'ta ve başka kaynaklarda bilgi bulunamayan Ahmet el-Fâide isimli bir sûfiye atıf yapmaktadır [5.48].

¹⁵⁶ İbnü'l-Arabî aynı yıl Yûnus b. Yahyâ'dan Abdülkâdir Geylânî'nin hırkasını da giymiştir. İbnü'l-Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, I, s. 76 (3. bâb); II, s. 436 (64. bâb); VIII, s. 214, 244 (178. bâb), s. 406 (198. bâb); XVIII, s. 378 (560. bâb). İsmail b. İbrahim el-Herevî'nin eserinin ismi ile ilgili farklı yazımlar vardır. Buna göre Mustafa Şerif'in tercümesinin arkasında bulunan *el-Emru'l-muhkem* nüshasında *Derecâtü'n-nebiyyîn* şeklinde kaydedilen eser Mezîdî neşrinde ve *Zehâiru'l-âlâk*'ın sonunda bulunan neşirde *Derecâtü't-tâibîn* olarak kaydedilmiştir. Yemezzâde'nin, tercümesinde *Derecâtü't-tâibîn* olarak yazdığı eser Velîyyüddin yazmasında *Derecâtü't-tâibîn*, Şehid Ali Paşa ve İnebey nüshalarında *Derecâtü't-tâibîn* şeklinde kaydedilmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. İbnü'l-Arabî, **el-Emru'l-muhkem**, Mustafa Şerif (çev.), s. 45; İbnü'l-Arabî, **el-Emru'l-muhkem**, Ahmed Ferid el-Mezîdî (thk.), s. 259; Yemezzâde Süleyman Rüşdî, **Terceme-i Risâle-i Emru'l-muhkem**, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı Osman Ergin Yazmaları, nr. 00942/1, vr. 4^b; İbnü'l-Arabî, **Zehâiru'l-a'lak şerhu tercümani'l-eşvâk**, s. 3; Beyazıt Devlet Ktp, **Velîyyüddin**, nr. 51, vr. 2^a; Süleymaniye Ktp, **Şehid Ali Paşa**, nr. 1341, vr. 2^b; Bursa İnebey Yazma Eser Ktp, **Hüseyn Çelebi**, nr. 450, vr. 4^a.

¹⁵⁷ Bkz. Binyamin Abrahamov, **Ibn Arabi and The Sufis**, Oxford: Anqa Publishing, 2014, s. 157-164.

¹⁵⁸ Addas, **Kibrîti Ahmer'in Peşinde**, s. 69, 187, 297; İbnü'l-Arabî, **Kitâbu Nesebi'l-hırka - Le livre de la filiation spirituelle-**, Claude Addas (thk.), Merakeş: Dârü'l-Kubbeti'z-Zerka (al-Quobba Zarqua), 2000, s. 36.

¹⁵⁹ Ayrıca İbnü'l-Arabî sûflerin sözü olarak Bâyezid-i Bistâmî'ye atfedilen "Şeyhi olmayanın şeyhi şeytandır." ifadesini nakletmiştir [1.14]. Bâyezid-i Bistâmî ile İbnü'l-Arabî ilişkisi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Binyamin Abrahamov, **Ibn Arabi and The Sufis**, s. 35-52.

¹⁶⁰ Bkz. Binyamin Abrahamov, **Ibn Arabi and The Sufis**, s. 103-109.

¹⁶¹ Krş. Kuşeyrî, **Risâle**, s. 490.

¹⁶² Utbetü'l-Ğulâm, Kuşeyrî'nin de atıfta bulunduğu bir sûfidir. Krş. Kuşeyrî, **Risâle**, s. 202, 429, 453, 472.

el-Emru'l-muhkem'de on altı âyete dolaylı veya doğrudan atıf yapılmıştır. Bu âyetlerden yalnızca ikisi *Fütûhât*'ta işlenmemekte,¹⁶³ diğerleri ise çeşitli bağlamlarda *Fütûhât*'tan hareketle takip edilebilmektedir. Bu âyetlerden *Fütûhât*'ta en çok atıf yapılanı ise Tâhâ 20/114'tür. İbnü'l-Arabî bu âyeti *el-Emru'l-muhkem*'de terbiye etme konusu bağlamında ele almakta fakat *Fütûhât*'ta genellikle “Rabbim ilmimi arttır! de” kısmını öne çıkararak değerlendirmektedir.

¹⁶³ *el-Emru'l-muhkem*'de yer alan fakat *Fütûhât*'ta bulunmayan âyetler Ârâf 7/43 ve Ahkâf 46/9'dur.

İKİNCİ BÖLÜM
EL-EMRU'L-MUHKEM'İN KONULARI

I. Şeyh Kavramı

A. Şeyhlik Makâmını İfade Eden Kavramlar

İbnü'l-Arabî *el-Emru'l-muhkem*'de şeyhlik makâmının tasavvufi faaliyetler açısından vazgeçilmezliğini Bâyezid-i Bistâmî'ye atfedilen “Şeyhi olmayanın şeyhi şeytandır” sözünü aktararak vurgular¹⁶⁴ ve Cebrâil'in Hz. Peygamber'e “kul peygamber” olması noktasındaki yönlendirmesini¹⁶⁵ de örnek göstermek suretiyle Cebrâil'i şeyhler zümresi içerisinde gösterir. Bu durumda Hz. Peygamber, Cebrâil'e nispetle mürid konumundadır [1.16] ve İbnü'l-Arabî'ye göre bu rivâyet sâlikin bir rehber edinmesi gerektiğine örnek teşkil etmektedir [1.14].¹⁶⁶ İbnü'l-Arabî bu kabulü dolayısıyla kendinden önceki tasavvufi birikimle bütünleşen bir anlatım ortaya koyar. Nitekim Sülemî samimi müridin Allah tarafından terbiye edilebileceğiyle birlikte nefsinin mücahedeyle öldüren, zühd içinde yaşayan kimsenin bu hâliyle kibre düşme tehlikesi olduğu için seyrü sülûk makâmlarını kat etmiş bir şeyhin rehberliğinin gerekli olduğunu belirtmiştir.¹⁶⁷

el-Emru'l-muhkem'de mürşid kelimesine karşılık gelebilecek farklı kavramlar kullanılmakta olup bunların merkezinde “şeyh” vardır. Nitekim eserde Ebu'l-Abbâs,

¹⁶⁴ İbnü'l-Arabî bu sözü “Allah yolunun büyüklerine ait” olarak zikreder. İlgili sözün yanı sıra aynı anlamdaki bir başka rivâyeti Kuşeyrî üstadı Ebû Ali ed-Dekkâk'tan nakletmektedir. Bu bağlamda Ebû Ali ed-Dekkâk şöyle der: “Kendiliğinden yetişen ağaç, yapraklansa bile meyve vermez. Meyve verse bile meyveleri, bakımlı bahçelerinki gibi tatlı olmaz. Üzerinde tasarrufta bulunulmuş, ehil birisi tarafından emek verilmiş ağacın meyvesi tatlı ve güzel olur. Karşılıklı ve tedricî bir şekilde tarikatın âdâbını öğretecek bir üstadâ sahip olmayanın durumu da kendiliğinden yetişen ağaçlar gibidir.” Bkz. Kuşeyrî, **Risâle**, s. 483, 484. Bu rivâyet aynı zamanda Sühreverdî tarafından da nakledilmektedir. Bkz. Sühreverdî, **Avârifü'l-maarif**, s. 123.

¹⁶⁵ İbnü'l-Arabî kul peygamber olmak meselesini *Fütûhât*'ta tevâzû, *el-Emru'l-muhkem*'de şeyhlik konusuyla irtibatlı olarak ele almıştır. Krş. İbnü'l-Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, XVIII, s. 390-391 (560. bâb).

¹⁶⁶ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى أَنْزَلَ مَلَكًا عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، وَعِنْدَهُ جِبْرِيلُ ﷺ فَقَالَ لَهُ: يَا مُحَمَّد، إِنَّ اللَّهَ خَيْرُكَ إِنَّ شَيْئَ نَبِيَا عَبْدًا، وَإِنْ شَيْئَ مَلَكًا نَبِيًا، أَيُّ: أَشَارَ، فَأَوْمَأَ [Allah, Resûlullah'a bir melek indirdi, o esnada Hz. Peygamber'in yanında Cebrâil vardı. Melek ona dedi ki: Ey Muhammed, istersen kul peygamber ve istersen melik peygamber olursun, Allah bu konuda seni serbest bıraktı. Cebrâil Hz. Peygamber'e tevâzû sahibi olmasını işaret etti. Hz. Peygamber: “Kul peygamber olmayı tercih ederim” buyurdu.] Bkz. Taberânî, **el-Mûcemu'l-evsât**, VII, 88; Beyhakî, **es-Sünenü'l-kübrâ**, VII, s. 48. Bu rivâyete Kuşeyrî ve Sühreverdî tarafından müridin sülûke başlamadan önce kendisine bir mürşid bulması bağlamında yer verilmiştir. Krş. Kuşeyrî, **Risâle**, s. 483-484; Sühreverdî, **Avârifü'l-maarif**, s. 123.

¹⁶⁷ Bkz. Sülemî, **Cevâmiu Âdâbi'sûfiyye**, s. 67. Necmeddîn-i Dâye müridin terbiyesinde şeyhin zorunluluğunu vurgulayarak bunu tasavvuf yolunun meşakkatli oluşu ve dolayısıyla hedefe ulaşmanın bir şeyhin yol göstermesiyle mümkün olacağını belirterek gerekçelendirir. Bu bağlamda Necmeddîn-i Dâye şeyhe duyulan ihtiyacı açıkladığı on maddeye yer vermekte, bu maddeler sâlikin karşılaşılması muhtemel zorluklarla şeyh olmaksızın mücadele edemeyeceğini ortaya koymaktadır. Bkz. Necmeddîn-i Dâye, **Mirsâdü'l-ibâd -Tasavvuf Yolu-**, Halil Baltacı (çev.), İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2013, s. 190-195.

Hemedânî, Hızır ve Ebû Medyen’i nitelemek için “şeyh” kavramını kullanan İbnü’l-Arabî [1.3, 2.51, 4.52, 5.48], şeyhlik makâmını metbû (kendisine tâbî olunan), üstâd, muallim, siddîk ve sâlik¹⁶⁸ şeklinde kavramlaştırmaktadır. Şeyhlik makâmı mutlak mânâda metbû kavramıyla karşılanmamakta, ancak irşâda ehliyetli olmak her halükarda bu makâmın gereği olarak kabul edilmektedir [1.9].¹⁶⁹ İbnü’l-Arabî *el-Emru’l-muhkem*’de şeyhlik makâmının misyonunu “Allah’a davet etmek suretiyle Hz. Peygamber’e kâmil vâris olmak” şeklinde beyan eder [1.12]; *Fütûhât*’ta ise “sâlikin terbiye, sülûk ve şeyhlik için gereken seviyeye gelinceye kadar keşfinde ihtiyaç duyduğu her şeyin bilgisini kendinde toplamak” şeklinde tanımlamaktadır.¹⁷⁰ İbnü’l-Arabî’nin Ebû Medyen için *el-Emru’l-muhkem*’de “imam” kelimesini kullanması “imam”ın da şeyh kavramına karşılık gelen kelimelerden biri olarak kaydedilebileceğini gösterir [2.13].

Davet makâmını (*makāmu’d-da‘ve*) kendi döneminde peygamber, peygamberin bulunmadığı dönemlerde ise şeyh, üstâd ve verâset-i kâmilenin gereği olarak “vâris” temsil etmektedir [1.13].¹⁷¹ Bu bağlamda İbnü’l-Arabî’nin nübüvvet hakkındaki görüşleri şeyhlik hakkındaki anlatımına ilişkin ipuçları verecektir. İbnü’l-Arabî’ye göre velîlik “*Emrini içeren vahiy ile melekleri kullarından dilediğine indirir*” (Nahl, 16/2) âyetindeki “Allah’ın dilediği kullar” zümresini ifade eden bir kavramdır. Velîler mertebe olarak nebîlerin altında yer almakla birlikte görünüşte bazı üstün hâllerinin olabileceği Hz. Musa ve Hızır kıssasından hareketle ifade edilmiştir.¹⁷²

¹⁶⁸ Sâlik, İbnü’l-Arabî’nin hem mürid hem de mürid için kullandığı kavramlardan biridir. *el-Emru’l-muhkem*’de mürid anlamıyla kullanımı daha yaygın olduğu için kavramın ayrıntılarına ilgili başlık altında değinilecektir. Ayrıca eserinde muallim kavramı tilmîz kavramıyla bağlantılı olarak kullanılmaktadır.

¹⁶⁹ İbnü’l-Arabî metbûyu “kendisine tâbî olunan” şeklinde tanımlamakta, *Fütûhât-ı Mekkiyye*’de Cebrâil’in peygamberlerin muallimi ve üstâdı olduğunu belirtmektedir. Bkz. İbnü’l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, XIII, s. 265 (369. bâb). Sühreverdî bir şeyhin metbû olabilmesi için o şeyhin doğru yolda olması ve takva sahiplerinin imamı olması gerektiğini zikreder. Bkz. Sühreverdî, *Avârifü’l-maârif*, s. 104-105.

¹⁷⁰ İbnü’l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, VIII, s. 298 (181. bâb). Sühreverdî ise şeyhi “Allah’ı kullarına gerçek manada sevdiren, kullarını da Allah’a sevdiren ve yaklaştıran kişi” şeklinde tanımlamaktadır. Bu tanımda kulların Allah’a yaklaştırılmasıyla şeyhin müride Hz. Peygamber’e uyma noktasında yardımcı olması, Allah’ı sevdirmek ile de nefsin tezkiyesi ve kalbin tasfiyesiyle saflaşan kalpte yalnızca Allah kalması ve bakılan her şeyde O görülmesi kastedilmektedir. Bkz. Sühreverdî, *Avârifü’l-maârif*, s. 103.

¹⁷¹ Verâset konusu İbnü’l-Arabî düşüncesinde özellikle üzerinde durulan konulardan olmakla birlikte *el-Emru’l-muhkem*’de davet makâmı ve şeyhlik makâmını karşılayan bir kavram olarak “verâset-i kâmile”ye, şeyh ve üstâd kavramı ile bağlantılı olarak da “vâris” kavramına yer verilir [1.12, 1.13]. Benzer içerik farklı bir anlatımla Sühreverdî’de de görülür. Sühreverdî’ye göre şeyhlik mertebesi Allah’a davet konusunda peygamber vekilliğinin en üst derecesidir. Bkz. Sühreverdî, *Avârifü’l-maârif*, s. 103.

¹⁷² İbnü’l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, VI, s. 360-361 (86. bâb). İlgili farklı görüşler için bkz. M. Mustafa

İbnü'l-Arabî Hz. Musa'nın bir peygamber olduğunu ve Hızır'ın her halükarda ona uymakla yükümlü olduğunu dile getirir. Hızır'ın sahip olduğu özel bilgiler onun Hz. Musa'ya tâbî olmasının önüne geçici bilgiler değildi. Buna göre Hz. Musa'nın Hızır karşısındaki durumu peygamberlik makâmının bazı durumlarda bazı bilgileri perdeleyebileceğini gösterir.¹⁷³ Dolayısıyla Hızır ile Hz. Musa arasında cereyan eden olaylar kemâl sahibi iki kişinin birbirinden ilim öğrenmesi olarak yorumlanmış, Allah'ın kâmil birine gizli tuttuğu bir ilmi bir başka kâmil kimseye âşikâr edebileceği veya kâmil birine vermek isteği bilgiyi başka bir kâmil kişi aracılığıyla verebileceği bu kıssa ile gösterilmek istenmiştir.¹⁷⁴ Nitekim Hızır'ın “Ey Musa! Ben Allah'ın bana öğretmiş olduğu senin bilmediğin bir bilgiye sahibim. Sen de Allah'ın sana öğretmiş olduğu ve benim bilmediğim bir bilgiye sahipsin.” sözleri¹⁷⁵ Hz. Musa ile Hızır arasında vukû bulan karşılıklı öğrenmenin delilidir.¹⁷⁶ Buna binâen İbnü'l-Arabî *el-Emru'l-muhkem*'de şeyhe tâbî olmanın müridliğin gereği olduğuna ilişkin Hz. Musa ile Hızır'ın kıssasına atıfta bulunurken Hızır'dan “şeyh” diye bahseder [4.52].¹⁷⁷ *Fütûhat*'ta Hızır'ı Allah'tan doğrudan bilgi alan velîler arasında zikreden İbnü'l-Arabî, silsilelerini de zikrederek Hızır'dan hırka giydiğini ifade eder. Kendilerinden hırka giydiği isimlerin Hızır'la irtibatını belirtmesi ve ayrıca kendisinin doğrudan Hızır'dan hırka giymesi, İbnü'l-Arabî'ye göre Hızır'ın nebîler zümresinden olmayıp, Allah'ın kendisine bildirdiğiyle amel eden velîler zümresinden olduğunu göstermektedir. Nitekim Hızır'ın yaptıklarını Allah'ın bildirmesiyle yaptığını söylemesi bu anlama gelmektedir. Buna göre Hz. Musa farzlarla Allah'a yaklaşmaya (*kurb-ı ferâiz*) dair melek aracılığıyla Allah'tan bilgi almaktadır. Hızır ise nâfilelerle Allah'a yaklaşmak (*kurb-ı nevâfil*), Allah'ı sevmek ve bu sevgiden ortaya çıkan bilgiye dair kazanımları tanımlamaktadır. Burada peygamberlik ve velîlik makâmlarına ait bilgilerin kaynak ve hedefleri Hz.

Çakmaklıoğlu, “İbnü'l-Arabî'nin Nübüvvet-Velâyet Hakkındaki Görüşleri ve İbn Teymiyye'nin Bu Husustaki Eleştirileri”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, s. 21, 2008, ss. 213-255.

¹⁷³ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, Ekrem Demirli (çev. ve şerh.), İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2016, s. 226, 501, 502.

¹⁷⁴ İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, trc. H. Kâmil Yılmaz, Ali Namlı vd. İstanbul: Erkam Yayınları, 2008, XI, s. 471.

¹⁷⁵ Rivâyet şu şekildedir: *يَا مُوسَى إِنِّي عَلَىٰ عِلْمٍ مِّنْ عِلْمِ اللَّهِ عَلِمْتَنِيهِ لَا تَعْلَمُهُ أَنتَ وَأَنْتَ عَلَىٰ عِلْمٍ عَلَّمَكَا لَا أَعْلَمُهُ*. Bkz. Buhârî, “İlim”, 44.

¹⁷⁶ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, II, s. 123 (31. bâb).

¹⁷⁷ Necmeddîn-i Dâye de (ö. 654/1256) şeyhlik makâmını izah ederken Hz. Musa ile Hızır arasında geçen olaya atıf yapmakta ve Hızır'ın özelliği olarak ifade edilen nitelikleri şeyhin nitelikleri olarak zikretmektedir. Bkz. Necmeddîn-i Dâye, *Mirsâdü'l-ibâd*, s. 196.

Musa ile Hızır üzerinden anlatılmaktadır.¹⁷⁸

el-Emru'l-muhkem'de Allah yolunu gösteren, irşâd eden anlamlarındaki “mürşid”in [2.19, 2.68] yanı sıra şeyh için kullanılan bir diğer kavram da “sıddîk”tır. İbnü'l-Arabî Allah yolunun yolcularını sâdık ve sıddîk olarak ikiye ayırır. Bunlardan ilki mürîdi ikincisi mürşidi temsil eder [1.9].¹⁷⁹ Sıddîk kavramına *el-Emru'l-muhkem*'de semâ konusu bağlamında yer veren İbnü'l-Arabî [4.11, 4.35],¹⁸⁰ *Fütûhât*'ta sıddîklerin velîlerden “Allah'a ve peygambere inanan” bir grup olduğunu belirtmektedir. Buna göre sıddîkler Allah'a ve Allah'ın birliğine delillerle değil doğrudan peygamberin getirdikleriyle iman eden kimselerdir. Birtakım delillerden hareketle iman eden kimseler ise sıddîk değil âlimdir.¹⁸¹ Bu durum şeyhlik makâmının Allah'la münasebet konusunda delil aşamasını geride bırakmış bir makâm olduğunu göstermektedir. Ayrıca İbnü'l-Arabî şeyhe “üstâd” denmesi için şeyhte peygamberlerin şeriatının (*dînü'l-enbiyâ*), hekimlerin tedavi usûlünün (*tedbîrü'l-etibbâ*) ve hükümdarların siyasetinin (*siyâsetü'l-mülûk*) bulunması gerektiğini ifade ederek üstâda şeyhlik makâmına ek birtakım sorumluluklar yüklemektedir [2.8].¹⁸²

Eserin tamamı göz önünde bulundurulduğunda *el-Emru'l-muhkem*'de şeyhlik makâmının (*şeyhûhet*) genel olarak “şeyh” kavramı ile karşılandığı, dolayısıyla bu kavramın farklı isimlendirmelerin hepsini kapsayabilecek nitelikte kullanılmış olduğu görülmektedir. İbnü'l-Arabî'nin şeyh kavramının sınırlarını çizirken belirttiği üzere şeyhin metbû olması zorunlu olmamakla birlikte irşada ehliyetli olması temel koşuldur.

¹⁷⁸ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, I, s. 436 (14. bâb); II, s. 123, 126 (30. bâb), s. 133 (31. bâb); IV, s. 414 (70. bâb); V, s. 130, 132 (71. bâb).

¹⁷⁹ M. Bedirhan sıddîk kelimesini sadîk şeklinde tercüme etmiş olsa da İbnü'l-Arabî'nin *Fütûhât*'taki ve *el-Emru'l-muhkem*'deki diğer kullanımları göz önünde bulundurulduğunda bu kavramın sıddîk olduğu söylenebilir. Bkz. İbnü'l-Arabî, *Hakikat Yolcusuna Kılavuz*, s. 13.

¹⁸⁰ Buna göre nefsin yapısı gereği semâ istemesine karşılık sıddîkler ve bu yolun imamları semâyâ yönelmezler [4.11]. Ayrıca semâ meclisinde mânevî galebe olmaksızın ayağa kalkan kimsenin makâmına hürmet göstermek maksadıyla ayağa kalkılmaz [4.35].

¹⁸¹ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, VI, s. 162 (73. bâb). Sülemî ise sıddîki tüm işlerinde Hz. Peygamber'in emirlerine uymak ve davranışlarında Hz. Peygamber'in davranışlarına aykırı hareket etmemek şeklinde tanımlamaktadır. Bkz. Sülemî, “Âriflerin Yolları”, s. 13.

¹⁸² İbnü'l-Arabî siyasetin “hikmet kaynaklı” (*siyâset-i hikemiyye*) şeklinden Allah'ın bazı kullarının yaratılışına özel olarak aktardığı şekliyle bahsetmektedir. Hikemî siyaset bir nevî aklı kullanma becerisidir. Buna göre siyasete uygun davranan bir şeyh, davranışlarıyla müridine öğretmek istediklerini öğretir, fakat bu sürecin şeyh tarafından bilinçli bir şekilde idare edildiğinden müridin haberi olmaz. Krş. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, III, s. 31 (66. bâb); VII, s. 438 (160. bâb); X, s. 88 (277. bâb); XII, s. 37 (343. bâb); XIII, s. 93 (366. bâb). İbnü'l-Mukaffa ise edep bağlamında siyâsetü'l-mülûk ile mârifeti kastetmektedir. Krş. İbnü'l-Mukaffa, *el-Edebü's-sağîr*, s. 33.

Yine bu kavram çerçevesinde Allah’a davet etmek suretiyle Hz. Peygamber’e kâmil vâris olmak misyonu yüklenmiş olan “şeyh” metbû, mürşid ve vâris kavramlarını da kapsayan bir odak noktası olarak karşımıza çıkar. Böylece kendisine tâbî olan bulunmadığı durumda dahi şeyhin mürşid olabileceği, Hz. Peygamber’in vârisi niteliğinin gereği olarak Allah’a davet etme görevini yerine getireceği belirtilmektedir. Ayrıca Allah’a ve Allah’ın birliğine delillerle değil, doğrudan Hz. Peygamber’in getirdikleriyle inanan anlamına gelen “sıddîk” kavramıyla şeyhin âlimden farkı ön plana çıkarılmıştır. Daha kapsamlı bir kavram olarak “velîlik” ise sıddîkleri içine alan genel bir zümrenin adıdır. Ayrıca “üstâd”ın da şeyhlik makâmının yüklendiği sorumluluklara ek bazı sorumlulukları bulunmaktadır. Şeyhlik makâmı ile ilgili görülen bu kavramlar arasında tanımlarda belirtildiği şekilde farklılıkların bulunması söz konusu kavramların birbirlerinin yerine kullanımı açısından ilkeli bir perspektif taşımayı gerekli kılar. Çünkü İbnü’l-Arabî şeyh kavramını hem bu makâmı ifade etmek için hem de tarikat içerisinde otorite sahibi olan belirli bir şahsı nitelemek için kullanmaktadır. Bu durum, İbnü’l-Arabî’nin şeyh kavramının anlam çerçevesini diğer kavramlara nispetle daha geniş tuttuğunu düşündürmektedir. Metbû, vâris, üstâd, mürşid ve sıddîk kavramlarının tanımlarında öne çıkan unsurlar bunların şeyh kavramı kadar kuşatıcı bir nitelik taşımadıklarını göstermekte, dolayısıyla İbnü’l-Arabî tarafından çok sık kullanılmamalarını anlamlı kılmaktadır.

B. Kaynağı ve Sorumlulukları Açısından Şeyhin Otoritesi

İbnü’l-Arabî 592 (1195/1196) yılında İşbiliye’de hırka giydikten sonra Endülüs Müslümanları arasında kâmil bir şeyh olarak görülmüş ve çevresindeki insanların eğitimiyle ilgilenmişti.¹⁸³ Hayatta olan şeyhlerle görüşmek ve onlardan istifade etmek amacıyla sürekli seyahat etmiş, ayrıca Allah’tan aldığı işaretle hayatı boyunca mürid yetiştirmeye devam etmişti.¹⁸⁴ İbnü’l-Arabî’nin talebeleriyle iletişimi ve talebelerini terbiye edişi eserlerinin okunduğu meclislerde talebelerin soruları üzerine yaptığı açıklamalar ile gerçekleşmiştir.¹⁸⁵ Dolayısıyla eserlerinde zikrettiği sorumluluklar aynı zamanda bir şeyh olarak kendisinin de uyguladığı davranışlardır. İbnü’l-Arabî’nin

¹⁸³ Addas, *Kibrît-i Ahmer’in Peşinde*, s. 188.

¹⁸⁴ Addas, *Kibrît-i Ahmer’in Peşinde*, s. 279.

¹⁸⁵ Addas, *Kibrît-i Ahmer’in Peşinde*, s. 337.

tasavvufun sadece zihinsel bir içerik değil aynı zamanda amelî bir bütün olduğunu ortaya koymak için kaleme aldığı eserlerini kendi biyografisinden bağımsız düşünmemek gerekmektedir.

İbnü'l-Arabî açısından şeyhlik makâmı ve bu makâmın muhatapları öncelikle bilgi kaynağı ve bu kaynakla ilişkileri bakımından değerlendirilir. Bu bağlamda İbnü'l-Arabî şeyhlik makâmına iki yolla gelinebileceğini belirtmektedir. Birincisi önceki bir şeyh tarafından bu makâma oturtulmak ki bu yol tarikat silsilesiyle, ikincisi Rabbinin doğrudan kişinin sırrına ilkâ etmesiyle oturtulmak [2.14] ki bu yol mârifet makâmlarıyla ilgilidir.¹⁸⁶ Şeyhi tarafından bu makâma oturtulan müridin onunla birlikteyken makâm olarak eşit veya üstün olsa dahi şeyhin kendisi üzerinde tasarrufu bulunmamakla birlikte ona karşı davranışlarında edebi bırakmaması gerekmektedir [3.31, 3.32].¹⁸⁷ Tasavvufta yol almış bir kimsenin şeyhlik makâmına oturması Allah tarafından bildirildiğinde ise önceki şeyhin bu konuda karar verme yetkisi kalmamaktadır [3.33]. *el-Emru'l-muhkem*'deki bu detay edeb kavramının aynı zamanda şeyhlik makamı ile ilgili olduğunu, bu kimliği taşıyan temsilcileri de bağladığını göstermektedir. Şeyhe itaat, şeyhin Rabbiyle irtibatını sağlamasındaki temel ilke dolayısıyla şeyhlik makâmında da gözetilmesi gereken bir edeptir.

Şeyhlikle ilgili edebın *el-Emru'l-muhkem*'deki bir diğer örneği ise vakitlerle ilgidir. Kaynağından ötürü ilâhî nitelikler yüklenen bu makâm, şeyhin Rabbiyle geçirdiği bir vaktinin olmasını gerekli kılmaktadır [2.29].¹⁸⁸ Ancak İbnü'l-Arabî bu

¹⁸⁶ Bu bağlamda Sühreverdî, müridlerin şeyhlik makâmına gelmesiyle ilgili olarak bir taksim yapmaktadır. Sühreverdî'nin bu taksimi müridin seyrü sülûkünde nefsiyle iradesi arasındaki dengede öne çıkan hususları esas almaktadır. Bu hususlar şeyhlik makâmının da bir takım gerekleri olduğunu göstermektedir. Sühreverdî'nin yer verdiği müride ilişkin bu özellikler, İbnü'l-Arabî tarafından *el-Emru'l-muhkem*'de edebın uygulama alanlarından birinin de şeyh kimliği taşıyanlar olduğunu göstermesi bakımından zikredilebilir. Bkz. Sühreverdî, *Avârifü'l-maârif*, s. 110.

¹⁸⁷ Sülemî de şeyhlik makâmına oturmuş kimsenin kendisini terbiye eden şeyhine saygı göstermesinin gerekliliğine işaret etmektedir. Zira edep öğrenilen kimseye karşı edepli davranmamak edebın anlamına aykırı bir davranış olarak kabul edilmektedir. Bkz. Sülemî, *Cevâmiu Âdâbi'sûfiyye*, s. 23-24. Aynı şekilde Sülemî bu şeyhlere karşı edebi gözetmeyi ve bu edep neticesinde bereket elde edileceğini zihinden çıkarmamak gerektiğini vurgulamaktadır. Bkz. Sülemî, *Cevâmiu Âdâbi'sûfiyye*, s. 49.

¹⁸⁸ İbnü'l-Arabî bu ilkeyi kutsî hadis olarak kabul edilen “Benim, Rabbinden başkasının sığmadığı bir vakit vardır” ifadesiyle temellendirir. Serrâc bu sözün, daima Allah'la olanların insanları irşâd için halka yönelmeleri dışındaki tüm hâllerini ifade etmek için zikretmektedir. Bu vakit başka hiçbir meşgûliyeti kabul etmemektedir. Bkz. Serrâc, *Lüma*, s. 131, 470. Hücvirî bu sözün Rabb'le olan vakitte alemdeki hiçbir şeyin kişinin kalbine gelmemesi hâlini ifade ettiğini belirtir. Bkz. Hücvirî, *Keşfu'l-mahcûb*, s. 518.

vaktin her gün tekrarlandığında âdet haline geleceği için ünsiyetin kaybolması ve yalnızlık hissi doğurması gibi tehlikeleri de barındırdığını ifade eder. Bu hâlin devam etmesi durumunda sonradan kazanılmış olan hâller gidebilir [2.32, 2.33]. Nitekim fazileti nefsin tabiatından ortaya çıkmayıp çalışmakla elde edilen şeyler olarak tanımlayan İbnü'l-Arabî faziletlerin çabuk kaybedilebileceği için korunması gerektiğini düşünür [2.35]. Bu bağlamda İbnü'l-Arabî şeyhlik makâmının sülûkün sonu olmadığını, şeyhin Allah'a nispetle tâlib olduğunu, Hz. Peygamber'in dahi bulunduğu mertebenin yüksekliğine rağmen Allah'tan istemeye, Allah'a dua etmeye devam ettiğini özellikle belirtmektedir [2.1].¹⁸⁹

el-Emru'l-muhkem'deki anlatıma göre şeyhin görevleri; nefsânî, şeytânî, melekî ve Rabbânî havâtır, havâtırın kaynağını, mürîdin hareketlerini, mürîdde bulunan hakikatin aslına ulaşmaya engel teşkil eden hastalık ve kusurları, bu hastalık ve kusurların ilaçlarını, bu ilaçları mürîdin ne zaman kullanmasının doğru olduğunu, mizaçları, mürîdin sülûkuna engel olabilecek ebeveyn, çocuklar, eş-dost vs. gibi dış etkenleri, bunların idaresini ve bu bağlardan mürîdi kurtarmayı bilmektir [2.2]. Şeyhin müridinin vakti ve davranışları konusunda dikkatli olması temel sorumluluğudur [2.66, 2.67].¹⁹⁰

İbnü'l-Arabî şeyhin vârisi bulunduğu ilim dolayısıyla yanında tartışma olmaması ve şeyhin kendisiyle tartışmak isteyen kimseye karşılık vermemesi gerektiğini özellikle vurgular [2.15].¹⁹¹ Bu noktada İbnü'l-Arabî şeyhin getirdiği haberlere tâbî

¹⁸⁹ İbnü'l-Arabî bu bağlamda رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا [Rabbim, ilmimi arttır.] (Tâhâ, 20/114) âyetini zikretmekte [2.1] ve bu âyetin marifetullah ile ilgili bilgidaki artışın talebi olduğunu ifade etmektedir. Bkz. İbnü'l-Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, I, s. 154 (2. bâb); II, s. 27 (19. bâb). A. Avni Konuk bu âyetteki ilmin seyr fillâha ait olması dolayısıyla Hz. Peygamber'in de ilmi talep ettiğini belirtir. Krş. Ahmed Avni Konuk, **Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, III, s. 13, 109; IV, s. 237.

¹⁹⁰ İbnü'l-Arabî'nin *el-Emru'l-muhkem*'de yer verdiği gibi şeyhin şartları ve sıfatlarına Necmeddîn-i Dâye de *Mirsâdü'l-ibâd*'da yer vermektedir. İbnü'l-Arabî, şeyhlik makâmının müride dönük yönlerini öne çıkararak meseleyi sınırlı bir kavramsal çerçevede ele alırken Necmeddîn-i Dâye bir şeyhte bulunması gereken niteliklere daha genel bir anlatımla değinmiş ve buna bağlı olarak kendi muhatapları açısından ideal bir şeyh portresini çizmiştir. Necmeddîn-i Dâye'nin zikrettiği özelliklere göre şeyhin sahip olması gereken özellikler şunlardır: İlim, itikad, akıl, sehâvet, şecaat, iffet, âli himmet, şefkat, hilm, affetmek, güzel ahlâk, ikram sahibi olmak, kerem, tevekkül, teslim, kazâya rızâ, vakar, sükûnet, sebât, heybet. Necmeddîn-i Dâye zikri geçen tüm bu özellikleri şeyhin müridine daha iyi rehberlik edebilmesi bağlamında yorumlamaktadır. Bkz. Necmeddîn-i Dâye, **Mirsâdü'l-ibâd**, s. 196-205.

¹⁹¹ İbnü'l-Arabî bu konuyu açıklamak için Hz. Peygamber'in وَلَا يَتَّبِعْنِي عِنْدَ نَبِيِّ تَنَازُعٍ “Peygamber yanında çekişme olmaz” hadisini zikreder. Hz. Peygamber'in ve onların vârisi konumundaki şeyhlerin yanında tartışmaktan men edilmenin gerekçesi ise ilahî mârifetler ve rabbânî işaretlerin akıl idrakinin dışında olması şeklinde ifade

olma noktasında hem şeyhi hem de mürîdi sorumlu tutmaktadır. Şeyhin verdiği haber ne olursa olsun mürîd şeyhinin söylediklerine inanmalıdır. Aksi takdirde yol alamaz. Müridin kendince fikir beyan etmesine izin vermek şeyhin irşad faaliyetleri açısından yapabileceği en büyük hatadır. İbnü'l-Arabî bunu ihânet olarak niteler. Nazarî meselelerde doğrudan aklı kullanmak ve şeyhin otoritesini bu yolla sorgulamak müridliğe ait bir husus sayılmaz. Böyle bir durum ortaya çıktığında müridin artık müridlik kimliğini taşımadığı için diğer müridleri de olumsuz etkilemesi söz konusu olacağından ötürü halkadan çıkarılması uygun görülmüştür [2.20-2.23]. *el-Emru'l-muhkem*'deki anlatıma göre şeyhlik makâmı kaynağı dolayısıyla herhangi bir şekilde diğer beşerî unsurlarla karşılaştırılmaz nitelikte olup bu husus kesin bir dille ortaya konulmuştur.

el-Emru'l-muhkem'de öne çıkan bir diğer konu şeyhin irşad faaliyetleri esnasında çevresindeki tüm sosyal ilişkileri düzenleyen merci olmasıdır. Bu ilişkiler tarikat dışı kişi ve grupların, tarikat müntesipleri arası durumların ve bağımsız olarak her bir müridin durumu çerçevesinde genelden özele doğru ele alınmıştır. Şeyhin avamla, dervişleriyle ve her bir mürîdle baş başa olmak üzere üç meclisi bulunur. Eserde seyrü sülûk halkası dışındaki kişi ve gruplar avam kelimesiyle ifade edilmiş, avama dönük toplantı ve sohbetlerle müridlere yönelik faaliyetler kesin bir biçimde ayrıştırılmış [2.24, 2.25], bu meclislerin konu içeriği daha çok şer'î edepler ve muâmelatla sınırlandırılmıştır [2.26]. Şeyhin müridlere özel sohbetlerinde ise zikirlerin, halvetlerin, riyâzetlerin sonuçlarından bahsedilmekte [2.27] ve müridlerle baş başa olan mecliste sülûke ilişkin özel durumlar konuşulmaktadır. İbnü'l-Arabî burada müridin yanlış bir tutum içine girmemesi için onun muhtemel eksikliklerinin şeyh tarafından vurgulanması ve gerekli görülürse azarlanması gerektiğini vurgulamaktadır [2.28]. Ayrıca müridin rüya, müşâhede, mükâşefe türünden anlattıklarına binaen şeyhin bunları açıklayan konuşmalar yapması bir yanlışlık sayılmıştır. Ancak müride perde olan, onun terakkî etmesini engelleyen şeylere karşı uyarılarda bulunmak ve bunları giderici amellere yönlendirmek bunun dışında tutulmuştur [2.36, 2.38]. *el-Emru'l-muhkem*'deki anlatıma göre bu tutum mürid gözünde şeyhin itibarının zedelenmesine neden olacağı

edilmiştir. Hadis için bkz. Buhârî, "Cizye ve'l-muvâde", 6; "Meğâzî", 78; Müslim, "Vasiyye", 5.

içindir. Çünkü söylenilenlere karşılık müridin idrak eksikliği dolayısıyla azalan hürmeti şeyhe hizmete engel olur [2.39]. Mürîd şeyhe hizmet etmediğinde ise tarikat içerisinde kalamaz [2.40].

el-Emru'l-muhkem'de tarikat hayatına ilişkin olarak ele alınan unsurlardan biri de şeyhe ve müridlere ait mekânlardır. Bu konuda da şeyhin otoritesi ve müridlerin hâlleri belirleyicidir. Öncelikle şeyhin dervişleriyle toplanacağı bir mekândan¹⁹² farklı olarak kendisine mahsus bir hücrenin olması gereklidir [2.43]. Bunun gerekçesi ise metne göre şeyhin müridler üzerindeki otoritesinin zarar görmemesidir. Şeyhin gündelik davranışlarından müridlerin haberdar olmamalarını sağlayacak bir mekânın varlığı bu bakımdan önemli sayılmıştır [2.48, 2.49]. Ayrıca İbnü'l-Arabî nefes ve hâller arasındaki ilişkiye dikkat çekerek şeyhe ait bir hücre bulunmasının ne anlama geldiğini açıklar ve bundan ötürü ortaya çıkan edeplere vurgu yapar. Buna göre nefeslerin hâller üzerindeki etkisi göz önünde bulundurulduğunda şeyhin kendisine tahsis edilen odaya, hizmet etmekle görevli derviş hariç kimsenin girmemesi, farklı nefeslerin şeyhin halvetteyken hâlinin değişmesine sebebiyet vermemesi için önemlidir. Bundan dolayı şeyhin dervişlerle toplandığı farklı bir mekânı vardır [2.43]. Hizmet eden kişi eğer derviş ise emri yerine getirmediği takdirde şeyh onu terbiye eder. Bu durum mürîdin şeyhin emri dışındaki fiilleri için de geçerlidir [5.9].

Tarikat hayatının tekkede gerçekleşen kısmında müridlere ait mekânların da önemli bir yeri vardır. *el-Emru'l-muhkem*'de her mürid için ayrı bir hücre tahsis edilmesi gerektiğini belirten İbnü'l-Arabî bu hücre ile müridin sülûkü arasındaki ilişkiyi şöyle anlatır: Her bir mürîd için ayrı bir hücre tahsis edilir. Mürîde tahsis edilen hücreye önce şeyh girip iki rekat namaz kılar ve namaz esnasında o odada kalacak mürîdin ihtiyacı olan hâli kendinde toplar. Böylelikle o mürîdin mânevî açımları kolaylaşır ve halvetten elde edilecek hayra şeyhin bereketiyle çabuk ulaşılır [2.45, 2.46]. Bu şekilde hücrelerine yerleşen mürîd –abdest hariç- şeyhinden habersiz hücrelerinden çıkmaz.¹⁹³ İbnü'l-Arabî mürîdin kendisine gelen bir hâli şeyhe arz etmek istediğinde sıdk ve

¹⁹² Şeyhin dervişleriyle gece ve gündüz en fazla bir kere oturması [2.42] uygun görülürken, müridlerin de şeyhten ayrı bir araya gelmesine şeyhin müsaade etmemesi gerekmektedir [2.47]. İbnü'l-Arabî'ye göre şeyhin kendisinden ayrı olarak müridlerin toplanmasına izin vermesi de müridlerine yaptığı bir kötülüktür [2.47].

¹⁹³ Kuşeyrî de aynı şekilde seyrü sülûkünün henüz başında olan müridin diğer dervişler arasında olan toplantılara katılmamasının önemli olduğunu vurgular. Bkz. Kuşeyrî, **Risâle**, s. 487.

himmetle şeyhe yönelmek suretiyle bu hâlden şeyhini haberdar edebileceğini, bunun müridin himmetinin büyümesine vesile olacağını söylemektedir [2.50].¹⁹⁴ İbnü'l-Arabî müridin himmetiyle şeyhini harekete geçirebileceğini [2.50, 3.25] ifade ederken himmeti bilgiye ulaşma bağlamında ele almaktadır. Müridin şeyhine bir mesele sormak istediğinde himmetini Allah'a yöneltmesiyle cevabını almasının mümkün olabileceğini [3.23], şeyhin de halvetteki dervişine himmetiyle veya siyasetiyle yardım etmesi gerektiğini belirtmekte [2.53],¹⁹⁵ ayrıca kendisinden yüksek mertebede bir şeyhle karşılaşması durumunda kendi himmetinin gereği olarak ona hizmet etmesi gerektiğini söylemektedir [2.64]. İbnü'l-Arabî hücrenin tanzimini anlatırken konuyu nefes ve himmetle irtibatlandırarak önceki edep konulu metinlere nispetle farklı bir anlatım ortaya koymaktadır. Burada nefes ve hâl arasındaki ilişki mekânların nasıl düzenleneceğini belirlemekte, ayrıca şeyhle mürid arasındaki hukuk himmet kelimesinde karşılık bulmaktadır.¹⁹⁶

el-Emru'l-muhkem'deki anlatıma göre şeyhin sorumluluklarından biri de müridi daima imtihan etmesidir. İbnü'l-Arabî bu açıdan amellerin rahatlık ve ruhsatla

¹⁹⁴ İbnü'l-Arabî sâdık müridin sıdkıyla şeyhini hareket ettirdiğine örnek olarak Evhadüddin Kirmânî'den Konya'da dinlediği bir menkıbeyi anlatır. Menkıbeye göre Yûsuf Hemedânî şeyhlik seccadesine oturalı hayli zaman olmuş, yaşlı bir kimsedir. Bir gün tekkesindeyken kalbine bir düşünce gelir ve onu harekete geçirir. Bineğine biner ve Allah'ın istediği yere gitmesi için bineğini serbest bırakır. Şehrin dışında bir ovada virane bir mescidin bulunduğu bir yerde binek durur. Şeyh bineğinden inip mescide girdiğinde bir gençle karşılaşır. Genç, Yûsuf Hemedânî'ye sorunu olduğunu söyler ve sorununu anlatır. Yûsuf Hemedânî gencin sorunu hakkında konuşur. Daha sonra bir sorunu olduğunda şehre gelip Ebû Yûsuf'u (aslında adı Ebû Ya'kûb Yûsuf b. Eyyûb el-Hemedânî'dir) sorması durumunda kendisine yardımcı olacağını söyleyip, kendisini şehrin dışına kadar yormamasını rica eder. Bunun üzerine genç "Bana bir mesele vâki olduğunda her taşın altında senin gibi Ebû Yûsuf'lar bulurum" der [2.51]. İbnü'l-Arabî'nin naklettiği bu menkıbe müridin himmetini şeyhine yöneltmesinde sıdk üzere olmanın bir örneğidir. Nitekim İbnü'l-Arabî sıdkı müridliğin şiarı olarak kabul eder, ayrıca sıdkın kötülük yollarını gösteren şeytanı, iyilikleri ilham eden meleğe çeviren bir iksîr-i âzam olduğunu söyler. Bkz. İbnü'l-Arabî, "Kûnh mâ lâ bûdde li'l-mürîd minh", *Hakikat Yolcusuna Kılavuz*, s. 103.

¹⁹⁵ Kuşeyrî henüz seyrü sülûkünün başlarındaiken halvette bulunan dervişin çok fazla vesveseyle karşı karşıya kalabileceğinden bahseder. Kuşeyrî'ye göre müridi bu vesveselerden korumanın yolu ise istidâdî olan müridleri aklî delillere yöneltmektir. Çünkü mârifet yoluna tâlip olan müridin vesveselerden kurtulma yolu ilimdir. Kuşeyrî, *Risâle*, s. 486.

¹⁹⁶ İbnü'l-Arabî *Fütûhât*'ta uyanma, irade himmeti ve gerçek himmet olmak üzere himmetin üç derecesinden bahseder. Birincisi uyanma himmeti, ümitlerden ve kuruntulardan kalbin temizlenmesidir. İkincisi irade himmeti, himmetin bir noktada toplanmasıdır. Bu himmetle alemdeki cisimlere ve hâllere etki edilebilir. İbnü'l-Arabî himmetin gerçekleşmesi için bilgiye sahip olmak gerektiğini söyler. Kulların bazı fiillerini Allah'ın bilmemesini sağlamaya çalışmak şeklindeki imkansızla ilgili bir konuda himmet gerçekleşmez. Üstelik bu şekilde imkansıza yönelik himmete Allah ceza ile karşılık verir. Örneğin bir kişi yaptığı kötü bir fiili Allah'ın bilmemesini sağlamaya çalışmak için himmetini toplamak yerine Allah'ın bağışlayıcılığına sığınması Allah'ın kendisini cezalandırmasının nispeten önüne geçmiş olur. Son olarak gerçek himmet ilhamın duruluğuyla tek bir konu üzerinde himmeti toplamaktır. Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, IX, s. 322-325 (229. bâb).

değil sıkıntı ve meşakkatle yerine getirilmesinin önemini vurgulamaktadır [2.9-2.12]. Buna bağlı olarak şeriat âlimleri tarafından mubah kabul edilen davranışları benimsemeyi ruhsatla amel etmeye örnek olarak zikreden İbnü'l-Arabî, şeyhin müridi mubah davranışlardan men etmesi durumunda müridin şeriat âlimlerinin hükümlerini delil getirmesini müridin hâlini bozacak bir husus olarak zikretmektedir [3.40]. Ruhsatla amel etmeme İbnü'l-Arabî'nin sıklıkla vurguladığı bir ilkedir. Çünkü nefis açısından sıkıntılarla dolu olan tarikat yolu müridin sadakatının ortaya çıkması noktasında ancak azîmete uyulması dolayısıyla diğerlerinden ayrılır [2.10]. İbnü'l-Arabî sûfînin ruhsat değil azîmet yolunu tercih etmesinin “iman” ismine¹⁹⁷ kanaat etmeyip daha fazlasına talip olanların yapması gerekenler arasında zikretmektedir [2.11].¹⁹⁸

el-Emru'l-muhkem'de müridin hem tarikat müntesipleri ile olan ilişkilerini hem de gündelik hayatını düzenlemek şeyhin sorumlulukları arasında gösterilmektedir. Müridin ihvân dışında kimselerle birlikte olup konuşmasına, onları ziyaret etmesine veya onlar tarafından ziyaret edilmesine; ihvanla birlikteyken kendisinden zuhûr eden kerâmet ve vâridler hakkında müridin konuşmasına izin vermemek de yine şeyhin görevleri arasında zikredilmektedir [2.41]. Şeyhin müridlerinin başka bir şeyhi ziyaret etmelerine ve o şeyhin müridleriyle bir arada bulunmalarına izin vermemesi gerekir [2.55].¹⁹⁹ İbnü'l-Arabî'nin buradaki müridten kastı avama yaptığı sohbetlere katılmayan halvet ve zikir ehli olanlardır [2.59].²⁰⁰ Şeyhin kendinden yüksek mertebede

¹⁹⁷ İbnü'l-Arabî'nin iman isminden kastettiği yalnızca imanın gereklerini yerine getirmektir. Sûfilerin bundan daha fazlasını yapması gerekliliğine binaen bu ifadeyi kullanmıştır.

¹⁹⁸ Fakat İbnü'l-Arabî *Fütûhât*'ta azîmet ve ruhsatlar konusunda bu ikisindeki birliği görmenin Allah'ı bilmenin gereklerinden birisi olarak zikretmektedir. İbnü'l-Arabî bu konuyu azîmet ve ruhsat arasında bir fark görmeyecek seviyeye gelmek bağlamında ifade etmektedir. Bkz. İbnü'l-Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, VI, s. 217 (73. bâb).

¹⁹⁹ Çünkü bir şeyh müridinin nefsinin ne istediğini bildiği için nefsine muhalefet edeceği noktaları da bilmektedir. Bir şeyhin kendi müridinin hevâsının aksinden ona yaklaşması başka bir şeyhin müridinin hevâsı yönünden olabileceği için farklı bir şeyhin müridinin o şeyhi dinlediğinde hevâsına uygun olması sebebiyle bu şeyhe meyletmesi muhtemeldir. Mürid başka şeyhe yöneldiğinde ise kendi şeyhinin sevgisi gönlünden düşer. Böyle bir mürid de sohbetine katıldığı şeyhin sohbetlerine devam etse de ahdini bozan ikiyüzlü olarak görülür [2.56, 2.57]. Müridin sohbetine katıldığı şeyh gerçek bir şeyh ise o da müride hevâsının aksi yönünden yaklaşır. Böylelikle mürid ilk şeyhine tekrar yönelir. Fakat ilk şeyhi de onu kabul etmez ve böylelikle ortada kalır [2.58]. İbnü'l-Arabî böyle şeyler yapan bir müride en çok zarar veren şeyin de kendi şeyhi ve ihvanını ayıplayıp onların hakikat üzere olmadıklarını söyleyerek kendisini temize çıkarmak olduğunu söyler [2.61]. İbnü'l-Arabî'nin başka şeyhlerin sohbetine gitmeleri doğru olmayan kimselerden kastı halvet ehlidir [2.63].

²⁰⁰ Şeyhin halka yaptığı sohbetlere katılanlar için bu şekilde zorunluluklar yoktur. İbnü'l-Arabî onların şeyhleri ziyaret edip bereketlenmesinde herhangi bir sorun görmez [2.60]. Ayrıca riyâzet ehli için halkla arkadaşlık etme, halkın eziyetlerine katlanmak da bir nevî riyâzet olduğu için onların şeyhin halkla yaptığı sohbetlere katılmasında bir sorun yoktur [2.62]. İbnü'l-Arabî *el-Emru'l-muhkem*'de riyâzeti ahlâkı güzelleştirmek olarak tanımlar. Ahlakı güzelleştirmek de nefsi her türlü kötü huydan temizleyip her türlü iyi huyla süslemektir [5.8].

bir şeyhle karşılaşması durumunda himmet sahiplerinin yaptığı gibi müridleriyle birlikte o şeyhe hizmet etmesi gerekir [2.64].²⁰¹

İbnü'l-Arabî şeyhin bir diğer görevi olarak müridi rızık temini konusunda terbiye etmeyi gösterir [2.52]. Şeyhin müridini rızıklandırması ve onun hayatını sürdürmesi için gerekenleri sağlaması durumunda müridin terbiyesi mümkün olmaz. İbnü'l-Arabî bu terbiyenin müridin halktan uzak bir yerde, yemekten ve konuşmaktan mahrum edilmek suretiyle mümkün olduğunu ifade eder [2.52]. Şeyh bunları yaparken müride himmetiyle veya siyasetiyle yardımcı olur [2.53].²⁰² Mürid halvet esnasında sıdk üzere olursa Allah ya onu hızlı bir şekilde yakîne ulaştırır ya da rızkını verir [2.54].

II. Mürid Kavramı

A. Mürid Kavramının Anlam Çerçevesi ve Kullanım Biçimleri

İbnü'l-Arabî *el-Emru'l-muhkem*'de mürid kavramını ele alırken, buna karşılık gelebilecek “tâbî”, “sâdık”, “sâlik”, “tilmîz”, “tâlîp”, “arâis” ve “müstersîd” kavramlarına yer vermekte, fakat anlamca daha kapsamlı olması nedeniyle ilgili konuları mürid kavramı üzerinden anlatmaktadır. Bunlardan sâdık, sâlik ve tâlîp şeyh için de kullanılmaktadır. İbnü'l-Arabî başlangıçtaki hâle nispetle mürid adının alındığını özellikle belirtir [3.30]. *Fütûhât*'ta ise müridi; düşünerek ve basiretle görerek, Allah'ın razı olduğu işleri arayıp kendi irâdesinden soyutlanmak suretiyle Allah'a yönelen, böylece O'nun mertebesini başka her şeye tercih eden, sevdiği ve razı olduğu işlerde çalışan kimse şeklinde tanımlamaktadır.²⁰³

İbnü'l-Arabî mürid kavramının hem güçlük ve sıkıntıyla seyrü sülûkünü tamamlamaya gayret edenler hem de eşyaya basîretle nüfûz edenler için kullanılabileceğini ifade etmektedir. Çünkü İbnü'l-Arabî mürid kelimesinin geldiği kök olan irâdeyi kişinin karar vermesiyle ilişkilendirmeyip aynı zamanda, temennîyi ifade

²⁰¹ İbnü'l-Arabî makâmı daha yüksek şeyhe hizmet etme, ona tâbî olma konusuna örnek olarak Hz. Peygamber'in لَوْ أَنِّي كُنْتُ مَوْسَىٰ لَكُنْتُ مَوْسَىٰ [Mûsa (a.s.) yaşasaydı bana tâbî olurdu.] haberini getirir [2.65]. Hadis için bkz. İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, Muhammed Avvâme (thk.), Cidde: Dârü'l-Kıble li's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, 2006, XIII, s. 312.

²⁰² İbnü'l-Arabî öğrenmesi durumunda müride zarar vereceği için siyasetten kastının ne olduğunu açıklamaz [2.53].

²⁰³ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, IX, s. 320 (228. bâb); VII, s. 76 (91. bâb).

eden bir kavram olarak kullanılmaktadır.²⁰⁴

Müridden sonra eserde diğer kavramlara nispetle daha fazla kullanılan “tilmîz”, şeyhlik makâmını ifade eden “muallim”lik karşısında konumlandırarak anlamlandırılmıştır [1.9]. Nitekim *el-Emru'l-muhkem*'de tilmîz, müridin bir şeyhe nispetinin anlatıldığı durumlarda öne çıkarılmaktadır [1.9, 2.50, 3.77, 3.83, 4.51, 4.52, 4.57, 5.9].²⁰⁵

Sâlik kavramı ise tarikatın gerekleri zikredilirken “yolda olan, yolun yolcusu” anlamlarında [1.8, 1.9, 4.50, 5.39] kullanılmakta; *Fütûhât*'ta bu kavram İbnü'l-Arabî tarafından “ilâhî isimler aracılığıyla makâmlarda yolculuk yapan”²⁰⁶ “bilgisiyle değil hâliyle makâmlarda yürüyen”²⁰⁷ ve “Allah için seven, Allah için kızan”²⁰⁸ şeklinde tanımlanmaktadır. Bu kullanımlar “sâlik”in mürşidi ve müridi içine alacak şekilde kapsamlı bir çerçevede ele alındığını göstermektedir.²⁰⁹

Tâlîp kavramı Allah'tan isteyici (*tâlib min rabbihi*) olması dolayısıyla şeyh için kullanılmakla birlikte [2.1], müridlik [4.34, 4.58] ve yalın anlamıyla riyâseti talep [5.21] bağlamında da kullanılmaktadır. Bu kavrama *Fütûhât*'ta genellikle bilgi tâlibi anlamıyla yer verilmektedir.²¹⁰ İbnü'l-Arabî'ye göre müridlikte de şeyhlikte de gaye tâlip

²⁰⁴ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, VII, s. 76 (91. bâb). İbnü'l-Arabî irâdeyi ilâhî, rûhânî ve doğâl bir nitelik kabul etmekle birlikte irâdenin gerçekleşme yerinin nefs-i nâtika olduğunu ifade etmekte ve irâdeyi Allah'a yakınlıkla bağlantılı olarak şehvetle karşılaştırmalı bir biçimde ele almaktadır. Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, VII, s. 242 (109. bâb). Ayrıca İbnü'l-Arabî irâdesini Allah'ın irâdesine teslim edenleri ârif şeklinde isimlendirmektedir. Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, VIII, s. 156 (111. bâb). Nitekim irâdeyi teslim etme vurgusu Sülemî tarafından “nefsin dünya sebeplerini dilemeyi tamamen bırakması ve dünyadan sıyrılması” şeklinde işlenir. Buna göre nefs tezkiyesinin ilk basamağında irâde bulunmaktadır. Bkz. Sülemî, “Âriflerin Yolları”, s. 7.

²⁰⁵ Şeyhi ifade eden kavramlardan biri olarak “muallim” kavramının kullanımıyla ilişkili olarak *el-Emru'l-muhkem*'de bu kavramın kullanıldığı yerlerde mürid, tilmîz kavramıyla ifade edilirken, *Fütûhât*'ta mürid için “müteallim” kavramı kullanılmaktadır. Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, XIII, s. 93 (366. bâb); XIII, s. 262 (369. bâb).

²⁰⁶ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, V, s. 69 (55. bâb).

²⁰⁷ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, VII, s. 75 (91. bâb).

²⁰⁸ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, XIII, s. 301 (370. bâb).

²⁰⁹ Sâlik aynı zamanda şeyhlik makâmını ifade eden kavramlardan olsa da *el-Emru'l-muhkem*'de mürid için kullanıldığından ötürü hakkındaki detaylara burada yer verilmiştir [1.9]. İbnü'l-Arabî *Fütûhât*'ta ise bu kavramı ibadetlerle ilgili meselelerde bazen sefer hâlindeki kişi için bazen de ibadetlerin bâtinî yorumlarını yaparken seyrü sülûkte olanları kastederek kullanmaktadır. Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, IV, s. 49, 51, 55, 62 (42. bâb), 84 (43. bâb), 443 (53. bâb); V, s. 69 (55. bâb); VI, s. 217 (80. bâb).

²¹⁰ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, VIII, s. 295 (180. bâb); IX, s. 393 (251. bâb); XIII, s. 169 (369. bâb); XV, s. 142 (444. bâb).

olmaktır. Herhangi bir statü, mürid tarafından talep edilen bir unsur ve gaye değildir. Dolayısıyla Allah’tan talep etme noktasında şeyh ve mürid aynı safta bulunmaktadır.

Sâdık kavramını *el-Emru’l-muhkem*’de hakikat sahibi şeklinde tanımlayan İbnü’l-Arabî, *Fütûhât*’ta doğruluğun insanda bilfiil var olması durumunda kişinin sâdık ismini alacağını belirtmekte, ayrıca bu kavramı fiillerinde, hâlinde ve sözünde Allah’ı tasdik eden müminler için de kullanmaktadır.²¹¹ Sâdık kavramı bir nitelik olarak gerek şeyh gerekse mürid için kullanılmış olup müridin sıfatı olarak kullanıldığında sıradan bir müridten yapması istenenden daha fazlasının beklendiği görülmektedir. Sâdık kavramı sülûkünde ayağı yere sağlam basan [1.11], hakikat sahibi [1.6] ve teslîmiyet dairesinde bulunan mürid [2.58] anlamlarıyla eserde yer almakta; ayrıca bu kavramla sıfatlanan müridin sıdkıyla şeyhini harekete geçireceğinin (*himmet*) tespiti yapılmaktadır. İbnü’l-Arabî müridi sâdıklığı arayış ve intisap süreçlerindeki hâllere göre değerlendirirken haset ve doğruluk gibi durumlar söz konusu olduğunda sadâkati konu almakta, böylelikle sadâkatin muhatap kitlesini müridin kendisi, şeyhi ve tarikatler arası bağ kurduğu kimseler olarak belirlemektedir. Buna örnek olarak şeyh arayışı esnasında müridin sâdık olması ve kalbine hürmeti düşen şeyhe sadâkat çerçevesinde intisap etmesi seyrü sülûkün öncelikli şartları arasında zikredilebilir [3.5, 3.1].²¹² Ayrıca İbnü’l-Arabî müridin sâdıklığını örneklerirken tarikat içi sosyal ilişki biçimlerine de yer vermekte, örneğin müridin kendi şeyhinden başka şeyhlerle görüşmesi konusunda şeyhe karşı tavrını sadâkatiyle irtibatlandırmaktadır [2.63].²¹³ İbnü’l-Arabî *Fütûhât*’ta aynı kökten gelmeleri sebebiyle benzer anlam ihtiva eden “sâdık” ve “sıddîk” kelimelerini zaman zaman yan yana zikretmekte,²¹⁴ fakat bu kavramların aynı olmadığını belirtirken “sâdık”ın “sıddîk”a tâbî olduğunu ifade etmektedir.²¹⁵

el-Emru’l-muhkem’de ayrıca “Allah’ın gelinleri” (*arâisullah*) ifadesi

²¹¹ İbnü’l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, XVII, s. 319 (559. bâb); XVIII, s. 124 (559. bâb), 219, 346, 357 (560. bâb).

²¹² Krş. Kuşeyrî, *Risâle*, s. 482.

²¹³ İbnü’l-Arabî şeyhin başka şeyhlerle görüşmeyi hoş bulmamasının nedeni olarak haset ve baş olma sevdasının düşünülmemesi gerektiğini vurgular [2.63]. Bununla birlikte İbnü’l-Arabî’nin başka şeyhe hürmetle ilgili kanaati müridin kendi şeyhine davranışı gibi olması veya bu şeyhin Allah yolunda olanlardan olduğunu öğrendikten sonra hürmet etmesi lazım geldiği yönündedir. İbnü’l-Arabî müridin katıldığı başka şeyhin sohbetini “bereket/teberrük sohbeti” olarak isimlendirir. Bkz. İbnü’l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, VIII, s. 300 (181. bâb).

²¹⁴ İbnü’l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, XVI, s. 33 (502. bâb).

²¹⁵ İbnü’l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, XIV, s. 374 (409. bâb).

müridlikle ilgili bir kavram olarak kullanıldığı görülür.²¹⁶ İbnü'l-Arabî gelin anlamına gelen “a'râs” kelimesinin yolcunun belli bir durağa ve menzile yerleşmesi anlamına gelen “ta'rîs” kelimesinden türetildiğini ifade eder. Bu bağlamda İbnü'l-Arabî kalbe mânâların gelmesi ve yerleşmesini (*ta'rîs*) mânevî yolculuk olarak tanımlamaktadır. Böylelikle Allah'ın kula bildirmek istedikleri, mânâların kalbe yerleşmesiyle meydana gelir. İbnü'l-Arabî bu terkihi *el-Emru'l-muhkem*'de şeyhin kendilerine gösterdikleri dışındakilere göz ucuyla dahi bakmayan müridleri ifade etmek için [2.21], *Fütûhât*'ta ise sadece Allah'ı bilen ve hâlleri de yalnızca Allah tarafından bilinen vârisler için kullanmaktadır.²¹⁷

el-Emru'l-muhkem'de müsterşid kavramı irşad edilmeyi isteyenleri ifade etmek üzere mürid anlamında kullanılmaktadır. İrşad olmayı isteyen (*müsterşid*) şeyhe hata nispet etmesinin kabul edilemeyeceğinin zikredildiği bölüm müsterşid kavramının *el-Emru'l-muhkem*'de kullanımına örnek olarak verilebilir [4.58]. Eserde müsterşid müridliği ifade eden diğer kavramlar gibi sık kullanılmamıştır.

İbnü'l-Arabî diğer kavramlara göre daha kapsamlı olması nedeniyle söz konusu derecedeki kimseleri nitelemek için çoğunlukla “mürid” kavramına yer vermektedir. Onun mürid tanımında öne çıkan basiret düşüncesi, müridin kendisi dışındakilerle ilişkisinin nasıl olacağına dair fikir verirken, müridin irâdesini bırakıp Allah'a yönelmesi ve Allah'ın razı olduklarını yapması kulluğuna dair birtakım bilgilendirmeler içermektedir. Bunun yanı sıra müridin şeyhine nispetle durumunun ele alındığı yerlerde “tilmîz” kavramının öne çıktığı görülmektedir. Sürekli yolda olma hâlini ifade eden bir kavram olarak “sâlik”, mürid için kullanılmakla birlikte Allah'a yolculuğun nihayetinin olmaması dolayısıyla mürşid için de kullanılmaktadır. Tilmîzin mürid ve mürşidi ifade etmek için kullanımı farklı anlam çerçevesinde olsa da “tâlîp” kavramı Allah'a nispetle aynı tarafta bulunmaları nedeniyle hem mürid hem de mürşidi ifade etmek için zikredilmiştir. *el-Emru'l-muhkem*'de mürid ve mürşid için kullanılan kavramlardan bir diğeri olan “sâdik”a müridin sorumluluklarına ilaveten farklı

²¹⁶ Kuşeyrî'nin de Bâyezid-i Bistâmî'den naklettiği bu ifade velîlerin Allah nezdinde üns perdesi arkasında örtülmüş olduğuna atıftır. Bkz. Kuşeyrî, **Risâle**, s. 349. İbnü'l-Arabî, *el-Emru'l-muhkem*'de “*Otağlar içinde sahiplerine tahsis edilmiş hûriler vardır.*” (Rahman, 55/72) ayetini zikretmek suretiyle “Allah'ın gelinleri” ifadesine yer vermektedir [2.21].

²¹⁷ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, I, s. 290 (5. bâb); XIV, s. 185 (390. bâb); VIII, s. 298 (181. bâb).

sorumluluklar yüklenmekle birlikte kavramın kullanım alanı mürid ve şeyhe nazaran daha geniş bir çerçeveyi kapsamaktadır. Ayrıca bu kavram müridin şeyh ve diğer müridlerle ilişkisi noktasında anahtar bir kavram olarak tarikat kültüründe yer bulmaktadır. İbnü'l-Arabî'nin *el-Emru'l-muhkem*'de Kur'ân'daki bir ayete atıfta bulunarak yer verdiği "arâis" ifadesi de şeyhinin istedikleri dışındakilere bakmayan müridler için kullanılmıştır. İbnü'l-Arabî'nin müridi ifade etmek için kullandığı bu kavramları birbirinden ayıran küçük farklar vardır. Bu farklar gerek *el-Emru'l-muhkem*'de gerek *Fütûhât*'ta yaptığı tanımlarda görülebilir ve hangi durumlarda benzer anlamlarıyla kullanıldığı da yine bu şekilde takip edilebilir.

B. Tarikat Hayatı ve Seyrû Sülûk Açısından Müridin Sorumlulukları

İbnü'l-Arabî, kendisinden önce yazılan âdâb metinlerinde olduğu gibi, *el-Emru'l-muhkem*'de müridin bir şeyhe intisap etmeden önce ve intisap ettikten sonra yerine getirmesi gereken birtakım şartlar ve sorumluluklara yer vermektedir.²¹⁸ Mânevî hâller ve sosyal hayata ilişkin uygulamaları göz önünde bulundurarak müridin tarikat içerisinde olgunlaşmasına zemin hazırlayan hususlara öncelik veren İbnü'l-Arabî'nin bu konuya dair değerlendirmeleri, yapmış olduğu mürid tanımıyla bağlantılıdır. İbnü'l-Arabî müridi irâdesinden soyutlanmak suretiyle Allah'a yönelen, Allah'ın sevdiği ve razı olduklarını yapan kimse şeklinde tanımlar.²¹⁹ Bu tanımda da üzerinde durulduğu gibi müridin irâdesinden soyutlanması İbnü'l-Arabî'nin tarikat düşüncesinde ön plana çıkan hususlardan biridir. Gerek bir şeyhe intisap ettikten sonra gerekse intisap etmeden önce gerekli görülen şartlardan bazıları da yine irâdeden soyutlanma çerçevesindedir. Sıdk ve samimiyet bu süreçte irâdesizliğe ilişkin temel kavramlar olarak ortaya çıkmaktadır. Ayrıca sıdk ve samimiyet sahibi olmak öncelikle itikadı düzeltmeyi, zan ve şüphelerden, dalâlet ve bidatlerden arınmayı gerektirmesi dolayısıyla intisap öncesinde müridde bulunması gereken özellikler arasındadır.²²⁰ İbnü'l-Arabî şeyhin yanındayken müridin irâdesiyle hareket etmemesi gerektiği ile ilgili olarak "gassal elindeki meyyit"

²¹⁸ Nitekim benzer şekilde Kuşeyrî, bir şeyhe intisap etmek isteyen müridin bulunduğu yerde şeyh olmaması durumunda intisap etmek istediği zâtın bulunduğu yere hicret etmesi gerektiğini belirtmektedir. Bkz. Kuşeyrî, **Risâle**, s. 489.

²¹⁹ Müridin diğer tanımları önceki başlıkta zikredilmişti. Burada aktarılan anlamı için bkz. İbnü'l-Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, IX, s. 319, 320 (228. bâb).

²²⁰ Kuşeyrî, **Risâle**, s. 481.

motifini kullanır [3.28]. İbnü'l-Arabî bu motifi *Fütûhât*'ta faydalı olan şeyler hususunda Allah'ı vekil kılmak bağlamında Allah'a tevekkülle,²²¹ Allah'ın hükmüyle kendi fikirlerinin çelişmesi durumunda aklının hükmünü bırakmak bağlamında fütüvvetle²²² ve müridin şeyhine hizmeti esnasında kendini şeyhine bırakıp itiraz etmemesi bakımından da hizmetteki edeple irtibatlandırmaktadır.²²³ Dolayısıyla müridin şeyhine itirazı tarikat hayatı açısından kabul edilebilir bir şey değildir. Böyle bir durumla karşılaşıldığında şeyhin müridle ilgili tasarrufta bulunması [2.20] ve müridin şeyhin çizdiği sınırların dışına çıkmaması beklenmektedir [3.2, 3.4, 3.7, 3.8, 3.9, 3.12].²²⁴ Bu sınırlar, sorumluluklar ve şartlar tarikat âdâbı bağlamında düşünüldüğünde şeyh ve mürid arasında itaati temel alan bir ilişkinin olduğu görülmektedir. İtaat, tasavvufta Allah'a yönelik olması dolayısıyla önce Allah'a sonra şeyhe dönük bir kavram olarak yer almaktadır [3.36].²²⁵

İbnü'l-Arabî müridin amaçlanan nitelikleri kazanabilmesi ve hayata geçirebilmesi (*terbiye*) için bir mürebbî (*mürşid*) gerektiğini vurgular [1.17-1.18].²²⁶ Mürid, farklı isimlerle ifade edilen mürebbîye²²⁷ karşı vazifelerini tarikat içi bir görev bilinciyle ayrıca kemâle ermesi için kendisine yüklenen sorumlulukları da bu bilinçle yerine getirir. Yüklenen bu sorumluluklar hem mürid hem de mürşid için geçerlidir. Sorumlulukların müridle ilgili olan kısmında sorumluluk makâmı Allah ve şeyhtir ve bu sorumluluk, Allah'a kulluk etmek ve şeyhe hizmet etmekle yerine getirilmektedir.

²²¹ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, VII, s. 267 (118. bâb).

²²² İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, VII, s. 364 (146. bâb).

²²³ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, XVII, s. 345 (559. bâb).

²²⁴ Benzer bir şekilde Kuşeyrî, şeyhe kalben dahi itiraz etmenin müridliğin hedefleriyle çatışacağından ötürü, Allah'ın rızasını kazanmak isteyen müridin şeyhine itiraz etmemesi gerekli görmektedir. Bkz. Kuşeyrî, *Risâle*, s. 485.

²²⁵ İtaat konusu *Fütûhât*'ta “*Kim peygambere itaat ederse, Allah'a itaat etmiş olur. Kim yüz çevirirse (bilsin ki) biz seni onlara bekçi göndermedik.*” (Nisâ, 4/80) ayetiyle bağlantılı olarak ele alınmaktadır. Bu ayette de belirtildiği üzere Hz. Peygamber'e itaat Allah'a itaat anlamına geldiği gibi, Hz. Peygamber'i temsil makâmı olması dolayısıyla şeyhe itaat de Allah'a itaat anlamına gelmektedir. Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, I, s. 287 (5. bâb); II, s. 306 (48. bâb); II, s. 368 (57. bâb); III, s. 273 (69. bâb); XVIII, s. 162 (560. bâb). Sülemî şeyhe itaat etmeyi hem mürid hem mürşid cihetlerinden ele almakta olup şeyhin müridle arasındaki ilişkiyi şeyhin kendi şeyhiyle arasındaki ilişkiyle irtibatlandırmaktadır. Bkz. Sülemî, *Cevâmiu Âdâbî's-sûfiyye*, s. 38.

²²⁶ İbnü'l-Arabî müridin terbiye edilmesini ayetlerle (Tâhâ Sûresi 20/114 ve Kıyâme Sûresi 75/16-18) ve *أَدَّبَنِي رَبِّي فَأَحْسَنَ تَأْدِيبِي* [*Rabbim beni edeplendirdi, edebimi güzel yaptı*] rivâyetiyle örneklemiştir. Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, III, s. 241 (69. bâb). Bu temayı krş. Sülemî, *Cevâmiu Âdâbî's-sûfiyye*, s. 3; Kuşeyrî, *Risâle*, s. 372; Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, s. 396.

²²⁷ Şeyh anlamında kullanılan mürebbî, önceki başlıkta incelendiği gibi şeyh, mürşid, metbû ve üstâd şeklinde farklı isimlerle ifade edilmektedir.

Sorumluluğun mürşide dönük tarafında itaat edilmesi gerekenler ise mürşidden yüksek mertebedeki şeyhler ve Allah'tır. Bu durum İbnü'l-Arabî'nin anlatımına göre şeyhlerin kendi aralarında mânevî bir hiyerarşiye sahip olduklarını göstermektedir. Dolayısıyla *el-Emru'l-muhkem*'de yer verilen âdâb unsurlarından bazıları müridle, bazıları mürşidle ilgili olup müridle ilgili sorumluluklar müridin iç dünyasıyla, davranışlarıyla veya sosyal çevreyle alakalı olmak üzere farklı düzeyler kazanmıştır.

Müridin seyrü sülûk öncesinde birtakım şartları yerine getirmesi gerektiği tasavvuf metinlerinde yaygın olarak işlenen bir konudur.²²⁸ Bu bağlamda şeyhin müridi mürid olarak kabul etmeden önce müridin tasavvuf yolunun zorluklarını tecrübe edeceği bir süreç gerekli görülmektedir [2.9]. Bu süreç, seyrü sülûkten ayrı kabul edilebilecek bir süreç olmadığı gibi tarikatın özünde meşakkatî içermesi dolayısıyla mürîdin bu yolun gereklerini yerine getirip getiremeyeceğinin gözlemlendiği bir sınama sürecidir [2.10]. Seyrü sülûkün ilerleyen zamanlarında da devam eden ve imtihan kavramıyla da ifade edilebilecek bu süreç, mürid tarikat içerisinde yol almaya kararlı olduğu müddetçe devam etmektedir. Tarikatın zorluklara tâlip olma yönü dolayısıyla²²⁹ seyrü sülûke niyet etmiş müridden şeriatın asgarî şartı olan amellerden daha fazlasını yapması beklenir ve ona bu beklentiyle muâmele edilir. Hakîkate ulaşmak için yolun zorluklarını göze almak ve temel kulluk amellerinden daha fazlasıyla amel etmek, dolayısıyla ruhsatı bırakıp azîmetle amel etmek gerekmektedir.

İbnü'l-Arabî farklı açılardan değerlendirdiği azîmet-ruhsat konusuna *el-Emru'l-muhkem*'de ilk olarak seyrü sülûke başlamadan önce müridin sadâkatının sınanması bağlamında değinmektedir. Daha sonra bu kavram Müslüman olmaktan ötürü haramlardan zaten kaçınan müridin mubahlardan da uzak durması noktasında tarikat içi uygulamalarda yer bulmaktadır [3.39]. Müridin ruhsatla amel etmeyip azîmeti tercih etmesi, ayrıca icmâ üzere amel etmesi [3.41]²³⁰ müridin avam mertebesinde daha

²²⁸ Örneğin Kuşeyrî müride zikir telkin etmeden önce müridin dünyevî bağlarla ilişkisini koparmasını gerekli görmektedir. Ayrıca şeyhin seyrü sülûkün zorluklarıyla karşılaştığında sabredebene dair müridden söz alması da şeyh ile mürid arasındaki ilişkinin temel dayanaklarından biridir. Seyrü sülûke başladıktan sonra ise şeyhin müride tedricî bir eğitim uygulaması müridin seyrü sülûke intibakını kolaylaştırır. Bkz. Kuşeyrî, **Risâle**, s. 485.

²²⁹ Sûfî için Ebû Ali er-Rûzbârî'nin "safâ üzerine yün elbiseyi giyen, nefesine cefâ taamını yediren, dünyayı arkaya atan ve Mustafa'nın yoluna sülûk eden kimsedir" şeklindeki tanımı tasavvuf yolunun zorluklarına tâlip olan müridin misyonunu gösteren bir örnektir. Bkz. Ferîdüddîn Attâr, **Evliyâ Tezkireleri**, s. 675.

²³⁰ İcmâ bir hükmün delili olma konusunda Kur'an ve Sünnete eş olması dolayısıyla İbnü'l-Arabî müridin fiillerinde

fazlasına tâlip olmasından ötürü gerekli görülmektedir. Ayrıca İbnü'l-Arabî, şeyhin müridi mubah davranışlardan sakındırmasına karşın müridin bu davranışları yapmak için şeriat âlimlerinden fetvâ almasını daha önce bazı durumlar için kullandığı “iflah olmayacağı” şeklindeki söylemiyle ifade etmektedir [3.40].²³¹ Bu durum müridin mubah sınırlarından daha fazlasına tâlip olması gerektiğini göstermektedir. İbnü'l-Arabî bu konuyla ilişkili olarak inci ve dalgıç metaforunu kullanır ve konuyla ilgili olarak şu beyte yer verir [2.12]:

مَنْ أَرَادَ أَنْ يَرَى الدُّرَّ فِي بَحْرِهِ فَلَا بُدَّ أَنْ يَقَاسِيَ ظُلْمَةَ بَحْرِهِ

“Kim kendinde inci görmek isterse, denizin karanlığına katlanması gerekir.”²³²

İbnü'l-Arabî müridin haramla amel etmesinin mümkün olmadığını belirtmekte; mubahlarla amel etmesini de azîmet-ruhsat konusuna farklı bir kademe kazandırarak ele almaktadır [3.39-3.42, 4.48]. Bu bağlamda bir amel hakkında sûfilerin azîmete dayalı uygulamaları olması halinde, bunu yapmayıp şeriat alimlerine danışarak mubahla amel etmenin –yukarıda da farklı şekilde değinildiği üzere- bir helak sebebi olabileceğini ifade etmektedir. Bu bağlamda İbnü'l-Arabî Hz. Peygamber'in sünnetlerine uymakla ilgili yönlendirmelerde bulunurken, mubahlarla amel etmenin vakit kaybı olduğunu dile getirmektedir [4.47]. Bu da onun düşüncesinde sünnet ile mubah arasında fark olduğunu göstermektedir. İbnü'l-Arabî *el-Emru'l-muhkem*'de ihtilafli meseleler için çıkış noktası olarak sunduğu icmân [3.41] meşrû hükmün delili olmada Kitap veya kesin bilgi ifade eden mütevâtir hadis gibi nassın yerini aldığını belirtmektedir.²³³ Bu bağlamda İbnü'l-Arabî müridin icmâ üzere amel etme durumu olmadığına en güvenilir bulunan görüş ile amel etmeyi ruhsatla amel etmeye tercih etmektedir [3.41-3.42]. Bu konuda ruhsatla

gözetmesi gereken esaslardan biri olarak icmân zikretmektedir [3.41]. Krş. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, III, s. 63 (68. bâb); III, s. 182 (68. bâb); VII, s. 156 (88. bâb).

²³¹ İbnü'l-Arabî bu ifadeyi ayrıca müridin şeyhinin söylediklerinin doğruluğuna inanmaması [2.17], sadâkatsiz ve samimiyetsiz olması [2.58] ve insanların kendisine tazim nazarıyla bakması [3.74] durumlarındaki hâlini anlatmak için kullanmaktadır.

²³² Beyti M. Şerif şu şekilde tercüme etmektedir: *Kendinde inci görmek isteyen insan, zulmet bahrine dayansın her zaman*. Bkz. İbnü'l-Arabî, *el-Emru'l-muhkem*, s. 14. Necmeddin Kübrâ'nın da (ö. 618/1221) hakikate ulaşma yolunda şeriat, tarikat ve hakikat ilişkisini örneklendirmek için gemi-deniz-inci motifini kullandığı görülmektedir. Necmeddin Kübrâ bu motife yolun kat edilmesindeki aracı ve sınırları (*gemi-şeriat*) dahil ederken, İbnü'l-Arabî yolda olanı (*dalgıç-mürid*) dahil etmektedir. Bu motifte denize dalmak sülûke, denize daldığı zaman nefesi tutmak azîmete, inciye elde etmek mârifete veya sülûkün amaçlarına benzetilmektedir. Krş. Süleyman Gökbulut, “Necmeddin Kübrâ'nın *Risâle-i Sefîne*'si ve *Tesviyetü'l-imâd* Adlı Şerhi”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, s. 28, 2011, ss. 57-96.

²³³ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, III, s. 63 (30. bâb).

amel etme konusunu kişinin nefsinin istediği boş heveslerin peşinde koşmaya benzetmektedir. Burada mürid için gerekli görülen azîmet yolunun tercih edilmesi tasavvufta şeyh için de gerekli görülen bir ilkedir. İbnü'l-Arabî müridle ilgili olarak azîmet-ruhsat kavramlarıyla ilişkilendirdiği meseleleri verâ kavramının anlam dairesine taşımaktadır. Buna göre müridin müşahade ettikleri dışında konuşması doğru görülmemiştir [2.19, 3.38]. Susmanın yanı sıra nefsinin diğer insanlardan daha aşağıda görmek ve hâlini iyileştirmede yardımcı olması bakımından sâlihlerle beraber olmak müridin verâ sahibi olması ile ilgili olarak *el-Emru'l-muhkem*'de zikredilmektedir [3.11, 3.35].

İbnü'l-Arabî'nin *el-Emru'l-muhkem*'de öne çıkardığı şekliyle mürid kendi tarikatının tamlığına noksansız bir şekilde inanmalı ve tarikatlar arası bir üstünlük rekabetine girişmemelidir [3.45].²³⁴ Ayrıca müridin şeyhiyle ilişkisinde şeyhin söyledikleri hakkında kalbinde bir şüphe barınmasına izin vermemesi tarikat âdâbında merkezî bir öneme sahip olan itaat anlayışının gereğidir. Bu durum mürşidin sırlara vukûfiyetiyle ve müridin bilmediği hususları bilmesiyle gerekçelendirilmektedir [3.38]. Dolayısıyla müridin kalbine gelen düşünceleri (*havâtır*) mürşidinden saklamaması gerekmektedir.²³⁵ Fakat müridin bunları ifade etmesi noktasında birtakım kurallar vardır. Örneğin bir meselenin soru kalıbında şeyhe arz edilmesi veya şeyhe soru sorulması doğru bulunmamıştır [3.3, 3.17]. Mevcut soruların himmet ile çözülmesi hedeflenmiştir. Müridin sormak istediği soru veya şeyhe arz etmek istediği mesele ile ilgili olarak himmetini Allah'a bağlaması ve meselenin böylelikle şeyhe Allah tarafından bildirilmek suretiyle çözüme ulaşılması hedeflenmekte eğer bu şekilde bir sonuca ulaşılamazsa müridin şeyhini harekete geçirecek himmetten yoksun olduğu sonucu çıkarılmaktadır [3.23]. İbnü'l-Arabî meselenin büyüklüğünü, müridin kabiliyetinin yetersizliğini ve aynı anda farklı işlerle uğraşılmasını himmetin tesirsiz kalma sebebi olarak belirtir. Çünkü himmet konusunun ayrıca ele alınacağı başlıkta da görüleceği üzere harekette birlik (*ahadiyyet*) himmetin oluşması için en önemli faktördür.

²³⁴ İbnü'l-Arabî müridin, tarikatının Allah'ın salih kullarının yolu olması, bu yolun nebî ve resûllerin halifeleri tarafından temsil edildiğini, bu halifelerin en üstün ilme sahip olduklarını düşünmek gerektiğini vurgulamaktadır [3.46].

²³⁵ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 485. İbnü'l-Arabî müride yüklenen havâtır saklamama sorumluluğunun yanı sıra mürşidin de havâtır bilme sorumluluğunu zikretmektedir [2.2].

III. Tarikat Hayatına İlişkin Unsurlar

A. Hırka Kavramı ve İntisapla İlişkisi

Tarikat kültürü içerisinde bazı kıyafetlere, nesnelere, hareketlere ve kavramlara özel anlamlar yüklenmiş, bu unsurlar zaman zaman tecrübeye ve tecrübenin kendini gösterdiği düşünülen nesnelere dönük bir kavrayış oluşturmuştur. Bu kavrayış neticesinde sûfiler söz konusu unsurlara daha önce yüklenmiş olan değerden farklı değerler yüklemişlerdir. Sûfiler tarafından yeni anlamlar atfedilmek suretiyle inşa edilen kendine özgü sembolik dil, bu özel anlamların seyrü sülûk uygulamaları içerisinde yer bulmasına zemin hazırlamıştır. Örneğin semâ, kelime olarak işitme anlamını taşıırken, tasavvufta zahirî ve bâtinî şeyleri işitmek, sûfinin kendisine gelen vâridi işitmesi ve işittiğini kalbe aktarması anlamında kullanılmış; sonraki dönemlerde daha çok ritimli ve âhenkli sesleri, şiirleri ve mûsikiyi dinlemek anlamı öne çıkmış; ayrıca sûfilerin tertip ettiği zikir ve mûsiki meclislerine de semâ meclisi denilmiştir.²³⁶ Bu durum tasavvufun ilk dönemlerinden itibaren kullanılan kavramlara zaman içerisinde daha özel anlamlar yüklendiğini göstermektedir.

Sûfilerin giydikleri özel kıyafet [4.9]²³⁷ olarak tanımlanan hırkaya bir giyim unsuru olarak kullanılmasının dışında farklı anlamlar yüklenmiştir. Bu bağlamda hırka, sûfilerin tarikat kıyafeti olarak abâ anlamında kullanılmasına ilaveten bir şeyhe intisap, bir şeyhin sohbetinde bulunma, edeplenme anlamlarında da kullanılmıştır.²³⁸ Tasavvuf metinlerinde her iki kullanımla ilgili örneklerle karşılaşılır. İntisap anlamında kullanılması açısından hırka giyen müridin tarikatın silsilesinde yer alması söz konusudur.²³⁹ Bu yönüyle hırka müridin iradesini şeyhine teslim etmek amacıyla giyilmiş veya giydirilmiş ve bu durum, hırkayı giyenin ilgili tarikat silsilesindeki

²³⁶ Semih Ceyhan, “Semâ”, *DİA*, XXXVI, 2009, s. 455.

²³⁷ Hücvirî *Keşfu'l-mahcûb*'da murakkâ ve yamalı elbise giymenin mutasavvıfların şiarı olduğunu ifade etmektedir. Bkz. Hücvirî, *Keşfu'l-mahcûb*, s. 125.

²³⁸ Hırkanın tanımı için bkz. Süleyman Uludağ, “Hırka”, *DİA*, XVII, 1998, s. 373. Ayrıca bkz. İbnü'l-Arabî, *Kitâbu Nesebi'l-hırka*, s. 21. Tasavvufta hırka giymek ve giydirmek ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Tahir Uluç, “Tasavvuf Geleneginde Hırka Giymek ve Giydirmek”, (*Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, Selçuk Üniversitesi SBE, 2001).

²³⁹ Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, II, s. 85-86; Kuşeyrî, *Risâle*, s. 324; Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, s. 97; Muhsin Keyanî, *Hankahlar Tarihi*, Ali Ertuğrul, Süleyman Gökbulut (çev.), İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2013, s. 374.

kişilerden feyz alarak Allah’a yaklaşması için bir vesile olarak görülmüştür.²⁴⁰

Hırkanın intisap anlamında kullanıldığı metinlerde kaç şeyhten giyilebileceğine ilişkin yapılan tespitlere göre hırkanın tek bir kişiden giyilmesinin zorunlu olmadığı, bir müridin farklı şeyhlerin sohbetlerine katılabileceği ve farklı şeyhlerden hırka giyebileceği sonucu çıkmakta,²⁴¹ müridin farklı şeyhlere intisabı meselesi seyrü sülûkünü tamamlamış olması şartına bağlanmaktadır. Sühreverdî bu konuda hırkayla ilgili tarikat hırkası ve teberrük hırkası şeklinde bir taksim yapmakta olup yaptığı bu ayrıma göre intisap edilen ilk şeyhe tarikat şeyhi dendiği gibi ilk intisapta giyilen bu hırkaya tarikat veya müridlik hırkası; ikinci şeyhe teberrük şeyhi, ondan giyilen hırkaya da teberrük hırkası denilmektedir.²⁴² Fakat teberrük hırkasının giyilmesi tarikat hırkasında olduğu gibi seyrü sülûkü gerektirmemektedir.²⁴³

Hırka ile ilgili meseleler gerek yalnızca bu konuya ilişkin risâlelerde ayrıntılı olarak, gerekse bir kitabın içerisinde konuyla ilgili açıklamaların bulunduğu bir bölümde ele alınmaktadır. Serrâc, Ebû Tâlib el-Mekkî, Kuşeyrî, Hücvirî, Sühreverdî ve İbnü’l-Arabî eserlerinde hırka konusuna yer vermiş veya bu konuya dair müstakil metinler yazmışlardır. Özellikle Hücvirî, *Keşfu’l-mahcûb*’da “Murakkâ” başlığı altında hırkayla ilgili ayrıntılı bilgilere yer verirken hırkanın tarikat kültürü içerisinde birtakım hususiyetleri olan özel bir kıyafet olduğunu vurgulamaktadır.²⁴⁴

İlk dönemlerde zâhid ve sûfilerin, tarikatların teşekkülünden sonra da tarikat

²⁴⁰ Hücvirî, *Keşfu’l-mahcûb*, s. 135; Sühreverdî, *Avârifü’l-maârif*, s. 129; Addas, *Kibrî-i Ahmer’in Peşinde*, s. 185; Kameru’l-Hudâ, *Şihabeddin Ömer Sühreverdî Hayatı, Eserleri, Tarikatı*, Tahir Uluç (çev.), İstanbul: İnsan Yayınları, 2004, s. 111; Keyanî, *Hankahlar Tarihi*, s. 463.

²⁴¹ İbnü’l-Arabî, *Kitâbu Nesebi’l-hırka*, s. 38.

²⁴² Sühreverdî’nin bu taksimi, müridlerin müridlik hırkasını giyerken sûfilere benzemek isteyenlerin teberrük hırkası giydiğini ifade etmeyi de amaçlamaktadır. Ayrıca Sühreverdî, teberrük hırkasının isteyen herkese giydirilebildiğini müridlik hırkasının ise yalnızca sâdık müridlere giydirilebileceğini söylemektedir. Bkz. Sühreverdî, *Avârifü’l-maârif*, s. 129. Ayrıca bkz. İsmail Rusûhî Ankaravî, *Minhâcü’l-Fukarâ*, Safî Arpaguş (hzl.), İstanbul: Vefa Yayınları, 2008, s. 77; Süleyman Uludağ, *Tasavvufun Dili*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016, s. 150, 228.

²⁴³ Sühreverdî, *Avârifü’l-maârif*, s. 128-129; Keyanî, *Hankahlar Tarihi*, s. 464; Schimmel, *Tanrı’nın Yeryüzündeki İşaretleri*, Ekrem Demirli (çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2004, s. 70.

²⁴⁴ Hücvirî bu başlık altında hırkayla ilgili ayrıntılı bilgiler içerisinde hırkanın yamanmasında seyredecek yöntemi, sûfilerin giydikleri mavi rengi ve bu rengi tercih etmelerinin sebeplerini dahi ele almaktadır. Mavi rengin musibetlerin işareti, dünyanın da sûfiler tarafından musibet yeri olarak görülmesinden ve fırsatları elden kaçırmayı temsil etmesinden dolayı tasavvuf erbabınca hırkanın mavi renkli olmasının tercih edildiğini belirtmektedir. Hücvirî’nin yer verdiği bu ayrıntılara diğer metinlerde rastlanmamaktadır. Bkz. Hücvirî, *Keşfu’l-Mahcûb*, s. 125-138.

mensuplarının zühd ve takva sembolü olarak giydikleri hırka, zamana, mekâna ve tarikata göre değişiklik göstermektedir. Tarikata özel bir kıyafet anlamıyla ilk defa hırka giyen ve müridlerine hırka giydiren sûfinin Ebû Bekir Şiblî (ö. 334/945) olduğu kabul edilmekte olup²⁴⁵ hicrî III. asırdan itibaren tasavvuf çevrelerinde bir gösterge olarak hırka giyme hızla yayılmıştır. Hırkanın tarikatlar içerisinde yaygın kullanımıyla birlikte hırkayla ilgili merasimler, kurallar ve edepler şekillenmeye başlamış, hırkaya ilişkin bu unsurlara tasavvuf metinlerinde yer verilmiştir.²⁴⁶ Hırkanın bir tarikat kıyafeti olarak görülmesinin yanı sıra hırka konusunda belli bir tercihi olmayanlar da tasavvuf tarihinde mevcuttur.²⁴⁷ Hücvirî müşşidlerin kendileri hırka giyip, müridlerinden de hırka giymelerini istemelerini, bu kıyafetle sûfî olduklarının belli olması dolayısıyla toplumun kendilerini denetlemelerine zemin hazırlaması amacı çerçevesinde değerlendirmektedir.²⁴⁸ Bunun yanı sıra hırka şeyh tarafından müridin mânevî hâlini iyileştirme yolu olarak da kullanılmıştır. Bir müridde mânevî bir eksiklik görüldüğünde şeyhin üzerindeki hırkayı müridine giydirmesiyle şeyhin hâlinin müride geçtiği düşünülmekte ve bu şekilde müridin mânevî olarak iyileştiği düşünülmektedir.²⁴⁹

“Hırka giymek” veya “hırka giydirmek” intisap anlamında kullanılırken kimi zaman hırkanın yerini başka nesneler alabilmektedir.²⁵⁰ Bu bakımdan hırkayla birlikte seccade de bir gösterge olarak anılabilir. Mürid-müşşid hukukunun tezâhür ettiği nesnelerden biri hâline gelen seccadeye şeyhlik makâmına oturma anlamına yakın bir konum atfedilmektedir. İbnü'l-Arabî *el-Emru'l-muhkem*'de Ebû Yûsuf Hemedânî'ye ait

²⁴⁵ Süleyman Uludağ, “Hırka”, *DİA*, XVII, s. 373-374; Uluç, “Tasavvuf Geleneğinde Hırka Giymek ve Giydirmek”, s. 68. T. Uluç İbnü'l-Arabî'nin *Risâle fî hırkatî'l-meşâyih*'ine atıfta bulunarak ilk olarak Şakî-i Belhî'nin Hâtîm el-Esam'a hırka giydirdiğini belirtmektedir. Yine Ebû Bekir Şiblî'nin de ilk hırka giydiren sûfilerden olduğunu belirtmektedir. Tasavvuf ilmindeki anlamlarıyla ilk olarak kimin hırka giydiği net olarak tespit edilemese de ilk sûfilerden itibaren hırkanın sûfilerin toplumun geri kalanından ayrılmasında önemli bir fonksiyon icra ettiği söylenebilir.

²⁴⁶ Bu konuya örnek olarak normal şartlarda hırkayla teberrük edilirken, kemâle ermemiş müridin hırkası söz konusu olduğunda hırkanın sahibi olan müride zarar verebileceğinden ötürü şeyh tarafından bu hırkayla teberrük edilmesine izin verilmemesi gösterilebilir [3.53].

²⁴⁷ Örneğin Hücvirî belirli bir hırka giymek yerine kendisine ne lütfedilirse onu giymeyi tercih ettiğini belirtmektedirler. Bkz. Hücvirî, *Keşfu'l-mahcûb*, s. 133.

²⁴⁸ Hücvirî, *Keşfu'l-mahcûb*, s. 129.

²⁴⁹ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, II, s. 86. Ayrıca bkz. Kuşeyrî, *Risâle*, s. 360. Bununla birlikte hırka giydiren kişinin belli özellikleri taşıması gerekmektedir. Örneğin Hücvirî, hırka giydiren kimsenin hâl bakımından istikamet üzere olması, tasavvuf yolunun zorluklarını geçmiş olması ve hâllerin hazlarını tatmış olması şeklinde şartlar zikretmektedir. Bu süreyi de riyâzetle geçmiş üç sene olarak belirtmektedir. Bkz. Hücvirî, *Keşfu'l-mahcûb*, s. 136.

²⁵⁰ Addas, *Kibrî-i Ahmer'in Peşinde*, s. 185.

bir menkıbeyi zikrederken şeyhlik seccadesine oturmasının üzerinden yetmiş sene geçtiğini ifade etmek [2.51] suretiyle seccadenin makâm anlamına işaret eder.²⁵¹ Hırkada olduğu gibi seccadeye ilişkin birtakım benzer uygulamalar tasavvuf metinlerinde yerini almıştır. Örneğin, Sühreverdî seccadenin sûfiler için bir zâviye niteliği taşıdığını söylemektedir.²⁵² Hâller ile insanlar ve nesneler arasında irtibat kurulmuş, hırka ve seccade gibi tarikatlar içerisinde özel yeri ve anlamı olan nesnelerin beraberinde dışarıdan başka nesnelerin veya o mecliste yapılanları benimsemeyen kimselerin zikir veya semâ meclislerindeki hâli etkileyebileceği tespiti yapılmış ve buna dair örneklerle yer verilmiştir.²⁵³

İbnü'l-Arabî ise Hızır'dan hırka giymeden öncesine kadar hırkanın sohbet, edep ve ahlaklanmak anlamına geldiğini ve hırka giyme olgusunun Hz. Peygamber'e ulaşmadığını düşündüğünü anlatır. Nitekim bu kabulünü *Fütûhât*'ta şu şekilde ifade etmektedir:

Şeyhlerimizden biri, Ali el-Mütevekkil ve Ebû Abdullah Kadîbü'l-bân'ın arkadaşlarından Ali b. Abdullah b. Câmî, Hızır ile bir araya gelmişti. Şeyh, Musul dışında Mikla şehrinde kendisine ait bir bostanda oturuyordu. Hızır, Kadîbü'l-bân'ın huzurunda ona hırka giydirmiş, o da, Hızır'ın giydirdiği yerde ve giydirdiği tarzda o hırkayı bana giydirdi. Daha önce Hızır'ın hırkasını daha uzak bir yolla arkadaşımız Takiyyüddin Abdurrahman b. Ali b. Meymun b. Âb et-Tevzerî'nin elinden giymiştim. O da hırkayı, Mısır bölgesinde şeyhlerin şeyhi, Sadreddin İbn Hameveyh'in elinden giymişti. Onun dedesi de, hırkayı Hızır'ın elinden giymişti. Bu

²⁵¹ İsmail Hakkı Bursevî şeyhin seccadesine basılmaması gerektiğini, insan-ı kâmilin seccâdesinin mahall-i tecelliyât telakkî edildiğinden ötürü olduğu şeklinde yorumlamaktadır. Bkz. Zübeyir Akçe, "İsmâil Hakkı Bursevî'nin Tuhfe-i Recebiyye Adlı Eseri", (*Yayınlanmamış Doktora Tezi*, Harran Üniversitesi SBE), 2008, s. 310. Ahmed Avni Konuk da şeyhin makâmına oturulmamasının bu makâmın mahiyetinden ötürü olduğunu ifade etmektedir. İbnü'l-Arabî-Ahmed Avni Konuk, *Tedbirât-ı İlâhiyye Tercüme ve Şerhi*, s. 421.

²⁵² Bu bağlamda Sühreverdî, şahsî meselelerin seccadeye taşınmaması gerektiği şeklinde bir sınır koymaktadır. Ayrıca Sühreverdî, şeyhin ve başka müridlerin seccadesine oturmanın oturan kişinin hâlinin nesneye sirâyet etmesi ihtimalinden ötürü doğru bulmamaktadır. Bkz. Sühreverdî, *Avârifü'l-Maârif*, s. 142, 185, 477. Krş. İbnü'l-Kayserânî el-Makdisî, *Safvetü't-tasavvuf –Tasavvufun Özü-*, Cevat Ergin (çev.), İstanbul: İlk Harf Yayınevi, 2015, s. 351. Schimmel de seccadenin kişiye özel bir ibadet alanı olduğunu ve sınırlarının korunması gerektiğini aktarır. Bkz. Schimmel, *Tanrı'nın Varyüzündeki İşaretleri*, s. 75.

²⁵³ Semâ ve zikir meclislerinde burada yapılanları doğru bulmayanların olması şeyhi ve müridleri kabz hâline sokacağından ötürü istenmeyen bir durumdur. İbnü'l-Arabî *el-Emru'l-muhkem*'de konuya ilişkin olarak şu örneği vermektedir: Bâyezîd-i Bistâmî huzûr halindeyken "Ben bir sıkıntı hissediyorum, şunu bir araştırın!" der. Bunun üzerine evi ararlar ve bir ayakkabı bulurlar. Bâyezîd'in dervişlerinden birinin ayakkabısı mescidde bir adamla değişmiştir. Ayakkabının sahibi olan adamı araştırırlar ve onun sûfilerin hâlini inkâr eden biri olduğunu görürler [4.21, 4.39].

vakitten itibaren hırka giymeyi kabul ettim ve Hızır'ın onu dikkate aldığını gördüğümde insanlara hırka giydirdim. Daha önce ise, günümüzde bilinen hırkayı benimsemiyordum. Çünkü bize göre hırka, sohbet, edep ve ahlâklanmak demektir ve bu nedenle hırka giyimi kesintisiz olarak Hz. Peygamber'e kadar gitmez. Bununla birlikte sohbet ve edep mevcuttur ve o 'takva elbisesi' diye isimlendirilir.²⁵⁴

Nitekim İbnü'l-Arabî *Kitâbu Nesebi'l-hırka*'da hırka giydiği şeyhlere Seyyid Şerîf Fakîh Kemâlüddîn Ahmed b. Abdullah'a giydirdiği hırkanın silsilelerini zikrederken yer vermektedir. Bu silsilelerde Kemâlüddîn Ahmed b. Abdullah'a giydirdiği üç hırkanın biri Yûsuf b. Yahyâ'dan giydiği, biri Takiyyüddîn Abdurrahman b. Meymun b. Âb et-Tevzerî ile Rûknüddîn Ebû Abdullah et-Temîmî'den giydiği, diğeri de Ebu'l-Hasan Ali b. Abdullah b. Câmî'den giydiği hırkalar.²⁵⁵ İbnü'l-Arabî'nin hırka giydiği ilk şeyhi Takiyyüddîn Abdurrahman b. Ali b. Meymun b. Âb et-Tevzerî'dir. İbnü'l-Arabî Tevzerî'den hırkayı İşbiliye'de 592 (1195/1196) yılında giymiştir.²⁵⁶ Hırkayı ikinci olarak Muhammed b. Kasım et-Temîmî'den 594'te (1197/1198) Fas'ta²⁵⁷, Yûsuf b. Yahya el-Hâşimî'den 599 (1202/1203) yılında Mekke'de Abdülkâdir Geylânî'nin hırkasını²⁵⁸ giymiştir. Dördüncü defa Musul'da Kadîbu'l-Bân'ın huzurunda Ali b. Abdullah b. Câmî'den 601 (1204/1205) yılında hırka giymiştir.²⁵⁹ İbnü'l-Arabî *Kitâbu Nesebi'l-hırka*'da bu silsilelerine yer vermektedir (Bkz. Ek 1: İbnü'l-Arabî'nin hırka silsilelerini gösteren tablo.)

İbnü'l-Arabî *el-Emru'l-muhkem*'de hırka konusunu intisap anlamında işlerken aynı zamanda hırkanın tarikat kültürü içerisindeki yerine ilişkin detaylara da atıfta bulunmaktadır [3.52-3.53, 4.34]. Semâ meclisinde vecd hâlinde hırkanın atılması meselesini bu bağlamda değerlendiren İbnü'l-Arabî, hırkanın tarikat kültürü içerisindeki bu yönüne ilişkin birtakım değerlendirmelerde bulunmaktadır.²⁶⁰ Vecd esnasında yere

²⁵⁴ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, II, s. 86 (25. bâb).

²⁵⁵ İbnü'l-Arabî, *Kitâbu Nesebi'l-hırka*, s. 33-37.

²⁵⁶ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, II, s. 86 (25. bâb); Addas, *Kibrît-i Ahmer'in Peşinde*, s. 185-186.

²⁵⁷ Addas, *Kibrît-i Ahmer'in Peşinde*, s. 186, 268.

²⁵⁸ Addas, *Kibrît-i Ahmer'in Peşinde*, s. 187, 268.

²⁵⁹ Addas, *Kibrît-i Ahmer'in Peşinde*, s. 187, 297.

²⁶⁰ Bu çıkarımlardan ilki şeyhin hırkasının düşmesi ikincisi de müridin hırkasının düşmesine ilişkindir. Şeyhin hırkası düştüğünde hırkayla ilgili tasarrufta bulunmak şeyhe ait olmakla birlikte İbnü'l-Arabî'ye göre şeyh üzerinden düşen hırkayı içinde bulunduğu topluluğa paylaştırmalıdır. İbnü'l-Arabî müridin hırkasının düşmesi noktasında tasarrufu yine şeyhe bırakmaktadır [3.51-3.53]. Bu konuda ise hareket zâkirbaşidan kaynaklandığı için

düşen hırkanın durumu hakkında farklı görüşler mevcut olsa da genel kanaat hırkanın vecde bağlı olarak düşerse düştüğü yerden alınmaması ve hırkanın vecde neden olan kişiye verilmesi gerektiği yönündedir [4.30, 4.34].²⁶¹ *el-Emru'l-muhkem*'de önceki metinlerde olduğu gibi hırkanın yere düşmesi, atılması veya yırtılması şeklindeki hırkaya ilişkin hususlar vecd neticesinde ortaya çıkması sebebiyle hırka konusu vecdin tezâhürü ve semâyla bağlantılı olarak ele alınmaktadır.

B. Hareket Kavramı, Sefer ve Semâ Konusu

Sûfilerin üzerlerindeki hırkayı vecd dolayısıyla yere atmaları meselesiyle bağlantılı ana konu semâdır. Vecdin tezâhür alanı olarak semâ meclisleri bu bağlamda değerlendirilir. Vecdin semâin sebebi ya da sonucu olması konusunda sûfiler farklı görüşler ortaya koymuşlar, bu ayrımı dikkate alanlardan vecdin semâin sebebi olduğunu düşünenler tevâcüd kavramını, sonucu olduğunu düşünenler ise vecd kavramını öne çıkarmışlardır. İbnü'l-Arabî vecdin semâin sebebi olduğunu, semâin da vücûdun sebebi olduğunu düşünmektedir.²⁶² Tasavvuf metinlerinde semâ için Allah'tan gelen vâridin işitilmesi ve kalbe aktarılması anlamları kullanılmakla birlikte semâin Kur'ân, şiir ve mûsikî dinlemek anlamları da bulunmaktadır.²⁶³ Sûfî çevrelerde sûfinin dinledikleri neticesinde semâ etmesi şeklinde ortaya çıktığı düşünülen semâ sonraki dönemlerde sûfiler arasında kolektif bir ritüel hâlini almıştır.

İbnü'l-Arabî *el-Emru'l-muhkem*'de irşâd edilmeyi isteyen müridin uyması gereken şartlardan birinin şeyhin emri ile durmak ve şeyhin emri ile hareket etmek olduğunu söyler [3.86].²⁶⁴ Ayrıca hareket ve harekete sebep olan şeyin vahdet gereği tek olması gerektiğini [3.69], buna bağlı olarak *Tedbîrât-ı İlâhiyye*'de şartlara uymayan hareketin tefrika sebebi olduğunu ifade etmektedir.²⁶⁵ Sefer hâlinin de bir hareket hâli

hırkanın ona verilmesi tercih edilmiştir.

²⁶¹ İbnü'l-Arabî bu konuyu “من قتل قتيلاً فله سلبه” hadisi ile temellendirmektedir [4.30]. Hadis için bkz. Muvatta, “Cihad”, 15; Ebû Dâvud, “Cihad”, 156; Tirmizî, “Siyer”, 15; Dârimî, “Tahâret”, 20. Ebû Saîd-i Ebu'l-hayr (ö. 440/1049) çıkarılan hırkanın dervişin elinde başka hırka bulunmadığı için derviş tarafından alınabileceği görüşündedir. Bkz. Muhammed İbn Münevver, *Tevhidin Sırları*, s. 203.

²⁶² İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, VIII, s. 301, 302 (182. bâb).

²⁶³ Semih Ceyhan, “Semâ”, *DİA*, XXXVI, 2009, s. 455-457.

²⁶⁴ Benzer şekilde Sühreverdî şeyhin ve ebeveynin izni ve rızası olmadan çıkılan yolculuğun manevî engellerle karşılaşmaya sebebiyet vereceğini ve kişinin bu yolculuktan bir bereket göremeyeceğini belirtir. Bkz. Ebu'n-Necib Sühreverdî, *Âdâbü'l-mürîdîn*, s. 117.

²⁶⁵ Konuk, *Tedbîrât-ı İlâhiyye Tercüme ve Şerhi*, s. 443.

olduğu düşünülduğünde Ahmed Avni Konuk'un *Tedbîrat*'taki bu ifadeyi mürşid aramak dışında sefere çıkmanın yani hareket etmenin, müridin yolculuk esnasında gördüğü şeylerin havâtıra sebep olacağından ötürü hoş görülmediği şeklindeki şerhi tarikat içi bir yorum olarak dikkat çeker.²⁶⁶ Bu şartlar *el-Emru'l-muhkem*'e göre velîleri kapsamıyor görünmektedir. Çünkü aynı eserde dağlarda, vadilerde, deniz kenarlarında gezmek, şehir şehir dolaşmak velîlerin özellikleri arasında gösterilmiştir [5.20].²⁶⁷ Yine velîlerin özellikleri arasında gösterilen Allah için gayret etmek de bu bağlamda zikredilebilir [5.42]. Ayrıca tasavvuf metinlerinde sefer hâlinde olmanın tavsiye edildiği, sefere çıkmayanların ayıplandığına rastlanır. Bu metinlerde ruhî seyahatle yeryüzündeki ufki seyahat arasında bir bağlantı olduğu ifade edilir.²⁶⁸ Seferin tasavvuf hayatındaki yerini ifade sadedinde İbnü'l-Arabî'nin *Kitabu'l-İsrâ'sı*, *el-İsfâr*'ı, ilgili literatürün önemli örneklerdendir. Tasavvuf metinlerinde yer alan açıklamalara göre sûfilere tavsiye edilen bu seferlerin dolaşmak, rızık aramak gibi niyetlerle yapılmamış olması gerekir. Yapılan bu yolculukların hac, şeyhlerle görüşmek, sıra-i rahim, ilim tahsil etmek, mübarek yerleri ziyaret gibi niyetleri barındırması şarttır.²⁶⁹ Serrâc *Lüma*'da yolculuğun da aslında başlı başına bir imtihan olduğunu ifade eden şartları zikrettikten sonra sefere sefer denmesinin kişinin huylarını ortaya çıkarmasından ötürü olduğunu ifade eder.²⁷⁰

İbnü'l-Arabî *Fütûhât-ı Mekkiyye*'de yer alan

فَرَكِبْنَا نَطْلُبُ الْأَضَلَّ الَّذِي جَعَلَ السِّرَّ لَدَيْنَا عَلْنَا

“Aslı aramak üzere süvari olduk, o asıl bizim nezdimizde sırrı alenî yapmıştır” beytinde Allah yolunun yolcularını binekleri (*rikâb*) üzerinde hareketsiz kalmak suretiyle uzak mesafeleri kısa bir sürede kat eden süvarilere benzetir. Yapılan bu yolculuk neticesinde

²⁶⁶ Konuk, *Tedbîrât-ı İlâhiyye Tercüme ve Şerhi*, s. 444.

²⁶⁷ Krş. Ebu'n-Necib Sühreverdî, *Âdâbü'l-mürîdîn*, s. 116.

²⁶⁸ Mustafa Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'de Marifetin İfadesi*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2011, s. 524.

²⁶⁹ Sühreverdî bu konuda Ebû Turâb Nahşebî'nin müridlerin hevâlarına uyarak yaptıkları yolculuktan daha zararlı bir şey olmadığını söylediğini nakleder. Bkz. Ebu'n-Necib Sühreverdî, *Âdâbü'l-mürîdîn*, s. 115.

²⁷⁰ Serrâc ve Sühreverdî Ebû Yâkûb Sûsî'den yaptıkları nakille sefere çıkacak kişinin şu dört şeye muhtaç (sefer için şart) olduğunu belirtir: Kendisine yetecek bilgi, haramdan koruyacak verâ, gönlünü taşıyacak vecd, kötülüklerden korumaya yarayacak güzel bir huy. Serrâc'ın yaptığı bu nakil aslında seferin de başlı başına bir imtihan olduğunu göstermesi bakımından önemlidir. Henüz yolun başında olan müridlerin belli bir seviyeye gelene kadar mürşidin gözetiminde olup hareketlerinin yine mürşide bağlanması seyrü sülûk usûlünü bilmeden sefer imtihanıyla karşı karşıya kalmaları durumunda zorlanacakları düşünüldüğü için geliştirilmiş bir ilke olmalıdır. Bkz. Serrâc, *el-Lüma*, s. 216; Ebu'n-Necib Sühreverdî, *Âdâbü'l-mürîdîn*, s. 120. Bu bağlamda Ebu'n-Necib Sühreverdî de Ebu Hafs en-Neysâbü'rî'den sefere çıkan kişiye rızık tedbiri, yol takdîri ve Allah'ın kendisini muhafaza edeceğini bilmek gerekliliği şeklinde şartları nakleder. Bkz. Ebu'n-Necib Sühreverdî, *Âdâbü'l-mürîdîn*, s. 115.

övünmek bu kimselerin kendilerine değil bineğe aittir. Bu bağlamda durağanlık (*sükûn*) hareketin reddi olarak tanımlanmakla birlikte bu durum hem asıl üzere kalmaktır hem de hareket etmek bir varlık göstergesi olması dolayısıyla ilahî emre bağlıdır. Bununla birlikte kat edilmesi gereken mânevî mesafeler bir binekle geçilmek suretiyle asıl olana uygun bir yol izlenmiş olur.²⁷¹

İbnü'l-Arabî *el-Emru'l-muhkem*'de hareketin yalnızca bir farz veya fazilet amacıyla olması gerektiğini, müridin katılması hoş karşılanmayan semâ meclislerinde bulunduğu esnada kendisine cezbe geldiğinde etrafında cereyan eden olaylardan haberdar olacak şekilde bilinci yerindeyse hareket etmemesi gerektiğini söyler. Fakat bu durum nefsinden kaynaklanmayan bir cezbe hâliyse müridin hareket etmesinde bir sakınca görülmez. Fenâ hâlinden ötürü hareket etse de müridin himmetini güçlendirmek için mürşidin müridi bu hâl sonrasında tâzir etmesi (azarlaması) gerektiği düşünülür [3.49-3.54]. Mürşidin izni dışında müridin hücrelerinden çıkıp semâa katılma durumunu da mürşidin müridi tâzir etmesi için bir neden olarak belirtilir [2.50].

İbnü'l-Arabî Allah'ın sırlarından bir sır olarak değerlendirdiği semâi genel çerçevede nefs ve akıl semâi olarak, akıl semâinı da fitrat ve vaz' semâi olmak üzere ikiye ayırır.²⁷² Müridin bu hâlde vecde gelip semâ ederken hislerinden arınmış olduğunu/olması gerektiğini belirten İbnü'l-Arabî, müridin hislerinin (bilinç) yerine gelmesi durumunda bulunduğu semâ hâlini terk etmesi gerektiğini söyler. İbnü'l-Arabî'ye göre semâ bir ilim getirmez. Eğer ilim getirmişse o kimse semâ esnasında fânî olmamış demektir. Nefs semâinin ilim vermediğini, akıl semâinin da harekete geçirmedini belirten İbnü'l-Arabî her ikisinin de kendisinde meydana geldiğini iddia edenlerin yalancılığına hükmeder. İbnü'l-Arabî semâ edenleri nefsiyle ve aklıyla dinleyenler olarak ikiye ayırır ve bu iki gurup dışında başka bir grup olmadığını

²⁷¹ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, II, s. 130-132, 140 (31. bâb); İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, Osman Yahya (thk.), Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyyeti'l-Âmme li'l-Kitâb, 1985/1405, III, s. 259-261, (31. bâb).

²⁷² Aziz Mahmud Hüdâyî de semâi gerçek aşıklara zâhir olan ilahî bir sır olarak görmekte, taklidi ve tahkiki olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Tahkiki semâi da tabii ve rûhânî olmak üzere ikiye ayırır. Hüdâyî'ye göre tabii olan semâ güzel ses ve nağmelerden hâsıl olurken, rûhânî/ilahî semâ mâneviyattan kaynaklanır. Büyük sûfilerin semâi da bu kabildendir. Hüdâyî tabii semâ ile rûhânî semâin farklarına ise şöyle işaret eder; tabii semâ nağmelerin tesiriyle meydana gelir ve bu semâin menşei rûh-i hayvânî olduğu ve rûh-i hayvânî de tabiatın ve feleğin altında olduğu için tabiatla uyumlu olarak kişi dairevî hareket eder. Rûhânî semâ vâkî olan mürid ise gelen kuvvetli vâridin etkisiyle yere yığılır, hareket edemez. Bkz. Hasan Kâmil Yılmaz, "Aziz Mahmud Hüdâyî'nin Semâ Risâlesi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, s. 276.

belirtir.²⁷³ Kuşeyrî de benzer değerlendirmeleri yaparken semâ edenin vecd hâli hoşuna gittiği için kendine gelmiş olsa da irâdesiyle semâa devam etmesi durumunda semâının kabul olmayacağını, bu durumu alışkanlık haline getirmesinin ise keşf ve müşahadededen mahrum kalmasına neden olacağına hükmeder. Kuşeyrî şeyhi Ebû Ali Dekkâk'ın nefisleri mevcut ve bâkî olarak semâ yapmanın haram kabul ettiğini, zâhidlerin semâ yapmasının mubah olduğunu zira onların mücâhedeyi tahsil ettikleri yönündeki görüşünü, sûfilerin nefisleri ölü olduğu için semâ yapmalarının müstehap olduğu şeklindeki yorumunu semâ hakkındaki değerlendirmeleri arasında nakleder.²⁷⁴ Hücvirî ise bu konuda şu şekilde bir hüküm verir: Semâın kalpteki tesiri helâl olursa semâ helâl olur, haram olursa haram, mubah olursa mubah olur.²⁷⁵

Semâın vecdin sebebi veya sonucu olması konusunda farklı görüşlerin ortaya çıktığına yukarıda işaret edilmişti. İbnü'l-Arabî *el-Emru'l-muhkem*'de her iki durumu da göz önünde bulundurur. Kavvâlden ötürü vecd hâli meydana geldiğinde semâ edenlerin ruhları mele-i a'lâ ve onun üzerindikiler için şevke gelmekten bedenleri harekete geçer [4.28]. Bu değerlendirme semâın vecdin bir sonucu olduğunu gösterir. İbnü'l-Arabî semâ meclisinde mânevî hâlin galebesinden dolayı ayağa kalkan kimse ile topluluğun da ayağa kalkması gerektiğini belirttikten sonra vecd arzusuyla (tevâcüd niyetiyle) ayağa kalkan kimsenin bu isteğini topluluğa bildirmesi durumunda içinde bulunduğu topluluğun da ayağa kalkabileceğini söyler. Bunun bir nevi yardımlaşma olduğunu ifade eder [4.36]. Her hareketin hareket edenden bir parça kuvvet aldığını belirten Kuşeyrî de *tevâcüd* amacıyla yapılan semâın kişinin hâlini eksilttiğini belirtir.²⁷⁶ Ancak *Risâle*'de Ebû Muhammed Cerîrî'den nakledilen menkıbe *tevâcüd* için de semâ edildiğini göstermektedir.²⁷⁷ Başlangıçta vecdin sonucu olarak ortaya çıkan semâın

²⁷³ Konuk, *Tedbîrât-ı İlâhiyye Tercüme ve Şerhi*, s. 417.

²⁷⁴ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 424.

²⁷⁵ Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, s. 457. Hücvirî bir hadis aliminin semâın mübah olduğuna dair eser kaleme alması üzerine söylediklerine ilaveten zahir itibarıyla hükmü fık olan ve batınındaki hâl itibarıyla çeşit çeşit durumları bulunan bir şeye mutlak hüküm verilmemesi gerektiğine dikkat çeker.

²⁷⁶ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 491. Ankaravî ise bedenın raksının ve hareket etmesinin vecd hâlinin bir göstergesi olduğu görüşündedir. Buna bağlı olarak Ankaravî, Mevlevîlikte tabîî semâdan ilâhî semâa geçişin hedeflendiğini belirtir. Bkz. Semih Ceyhan, "Semâ'nın Mahiyetine Dair Bir Karşılaştırma: Aziz Mahmud Hüdâyî ve İsmail Ankaravî", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, s. 215.

²⁷⁷ Ebû Muhammed Cerîrî ile ilgili nakledilen menkıbe şöyledir: Cerîrî diyor ki: "Cüneyd'in yanında idim. İbn Mesrûk ve daha başkaları da orada bulunuyordu. Burada bir de ilahici (kavval, goyende) vardı. İlahici okumaya başlayınca İbn Mesrûk ve oradaki diğer zevat (tevâcüd için) ayağa kalktılar. Cüneyd ise sakin bir şekilde oturuyordu. Cüneyd'e: "Efendim! Semâ yapmak istemez misiniz?" dedim. Cüneyd dedi ki: "Dağları, yerinde

sonraki dönemlerde tevâcüd için yapıldığının gözlendiği ve bu durumun sûfiler tarafından kendi başına bir değer kabul edilmediği görüşüne göre semâın tecrübeye dayalı mâhiyeti yerini yalnızca şekli unsurlar ihtiva eden bir tarikat ritüeline bırakmıştır.²⁷⁸

İbnü'l-Arabî *Tedbîrât*'ta şeyhin müridine semâ meclisinde bulunmasını emretmesi durumunda müridin bu mecliste bulunmasını, fakat okunanları dinlememesi, bunun yerine müridin semâı olan zikir ile meşgul olması gerektiğini söyler.²⁷⁹ Kişiyi hüzünlendirecek, ölümü, cehennemi hatırlatacak şiirler okuması durumunda zâkirbaşının dinlenmesini tavsiye eder. Zâkirbaşının okuduğu şiirlerin muhabbet ve şevk içerdiği için nefse hoş gelmesi durumunda dinlenmeyip zikirle meşgul olmak gerektiği; semâ neticesinde vecde gelen müridin itidal üzere olmak istiyorsa vecd hâlinde çıktığı anda oturması gerektiği; aksi takdirde en aşağı mertebeye hızlı bir şekilde düşeceğini belirtir. Buna mukabil hissetmeksizin bu hâlde ise onun da mertebesi en üst mertebeye doğru çıkar.²⁸⁰

C. Himmet ve Kerâmet Meselesi

İbnü'l-Arabî himmeti kalbi geleceğe yönelik temennîlerden ve ümitlerden arındırmak, müridin tek bir düşünceye odaklanması, düşüncenin yalnızca Hak'ta toplanması ve birliği talep etmek şeklinde tanımlamaktadır.²⁸¹ İbnü'l-Arabî'nin himmetin üç farklı yönüne taalluk eden tanımlarından birincisi, kalbin geleceğe yönelik temennîlerden arındırılmasıdır. Temennî edilenlerin gerçekleşmesinin imkansızlığı bilgiyle teyit edildiğinde ondan vazgeçilir. Fakat edinilen bilgi neticesinde devam etmesi gerektiği sonucuna ulaşırsa kararlı bir şekilde devam edilir. Bu tanımdaki himmet sahibi himmetini yönlendirmek için bilgiye ihtiyaç duymaktadır. İkinci himmet

hareketsiz olarak görürsün, halbuki onlar bulut gibi geçip gitmede ve dönmede.” (Neml , 27/88). Cüneyd daha sonra bana sordu: “Peki Ey Cerîrî sen semâ yapmak istiyor musun? Nasıl semâ yapıyorsun?” Dedim ki: “Efendim, semâ meclisinde hazır bulunduğum zaman şayet burada haya edilen muhterem bir zat varsa kendime hakim olurum ve vecdimi zabt ederim. Kimsenin bulunmadığı yerlerde ise vecdimi salıveririm ve tevâcüde gelirim.” Bu menkıbede Cerîrî *tevâcüd* sözünü kullanmış, Cüneyd de bu sözü tenkit etmemişti. Bkz. Kuşeyrî, *Risâle*, s. 155.

²⁷⁸ Alexandar Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, İhsan Durdu (çev.), İstanbul: Ufuk Yayınları, 2011, s. 301.

²⁷⁹ Konuk, *Tedbîrât-ı İlâhiyye Tercüme ve Şerhi*, s. 446.

²⁸⁰ Konuk, *Tedbîrât-ı İlâhiyye Tercüme ve Şerhi*, s. 444.

²⁸¹ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, IX, s. 322 (229. bâb).

türü olarak irâde himmeti müridin himmetini tek bir noktada toplamadır (*cem-i himmet*). İrâde himmeti konusu aynı zamanda kişiler arası bir durumun doğmasının imkanı olarak kabul edilir. İrâde himmetine sahip olanlar eşya ve kişiler üzerinde tasarrufta bulunabilirler. Bu himmet bir müridde bulunduğunda –yukarıda da kısmen aktarıldığı üzere- himmetiyle şeyhin sahip olmadığı veya irâde etmediği bilginin şeyhe açılmasına vesile olabilmektedir. Dolayısıyla bu tanım, himmetin toplanması ile bilgiye ulaşma arasında ilişki olduğunu göstermektedir. *el-Emru'l-muhkem*'de müridin şeyhine karşı himmet sorumluluğu olduğunu belirten İbnü'l-Arabî, müridin şeyhine anlatmak istediği bir meseleyi dile getirmeden himmetiyle aktarabileceğini söylemektedir. Mürid himmetini şeyhine iletme noktasında başarısızsa ya müridin himmeti yetersizdir ya da başka bir mesele kendisini meşgul ediyordur. Çünkü himmete bir şey ortak olduğu takdirde himmet zayıflar ve şeyhe ulaşmaz. Bu durum birliğe ulaşma yolunda kabul edilemeyen bir durum olması dolayısıyla himmette tekliğin öncelenmesi mürid olmanın şartları arasında zikredilmektedir [3.23-3.25]. Himmetin sonuç vermeyeceği durumlar da vardır. Örneğin Allah'ın yapılan bir şeyi bilmemesine yönelik himmet imkansız bir şey üzerine toplandığı için gerçekleşmeyeceği gibi Allah'ın cezalandırmasına sebep olmaktadır.²⁸²

Himmet meselesinin şeyhe ve müride dönük yönleri kendi içlerinde değerlendirildiğinde şeyhin himmetle ilişkisi genellikle müridi terbiye etmesi üzerinden, müridin himmeti ise himmetini güçlendirmek için şeyhinin yardımcı olması yönünden anlatılmaktadır. Bu bakımdan şeyhin kendisinin de himmet sahibi olması gerekmele birlikte şeyhin müridin himmetini güçlendirmesi veya halvetteki müride yardım etmek için bir takım girişimlerde bulunması beklenir [2.53, 2.64]. Ayrıca şeyhin nefesine yenik düştüğü durumlar olmakla birlikte himmetinin eksik olması da mümkündür.²⁸³

²⁸² Bir diğer himmet türü de himmeti sadece Hak'da toplamayı ifade eden hakikat himmetidir. Bu himmet ile birlik talep edilmektedir. İlhamı tek bir şey üzerine toplamak hakikate ulaşmanın yollarından birisi olduğu için ârifler çokluğun birliğini değil niteliklerde, isimlerde ve nispetlerde çokluğu reddederler. İbnü'l-Arabî, bu himmetin genellikle Afrika'da bulunan Azabiyye topluluğunda bulunduğunu, bu himmet sayesinde diledikleri kimseyi öldürdüklerini ifade eder. Bu himmette gücün toplanması ile önünde hiçbir şey duramaz. İnanmayan kimselerin olağanüstü hâllerinin olması bu himmet türüyle açıklanmaktadır. Bkz. İbnü'l-Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, IX, s. 322-323 (229. bâb).

²⁸³ Nitekim İbnü'l-Arabî şeyhin kendinden yüksek mertebede bir şeyhle karşılaşması durumunda dervişleriyle birlikte o şeyhe hizmet etmediği takdirde o şeyhi düşük ve zayıf himmetli, riyâset tutkusunu kalbinden söküp atamamış olarak değerlendirecektir [2.64].

Müridin himmeti konusunda ise kalbine gelen bilgiyi şeyhine himmet yoluyla aktarması veya himmetini şeyhine yöneltmek suretiyle aklına gelen sorunun cevabını bu yolla Allah'tan alması gerekir. Bununla birlikte mürid, sorusuna cevap bulamamışsa bu durum onun himmetinin eksikliği dolayısıyladır. Çünkü varlıklara dönük ilahî yardım, yardımı alan tarafından bir eksiklik olduğu takdirde kesilir.²⁸⁴ Ayrıca himmetin yöneltilmesi esnasında kalpte farklı yönelimlerin bulunması hâlinde de aynı durum geçerlidir [3.22-3.25]. Şeyhten izinsiz hareketlerinden ötürü müridin azarlanması ve müride himmetinin düşük olduğunun söylenmesi müridin himmetini güçlendirici bir unsur olarak görülmektedir [2.28, 2.50, 3.54]. Başkasına gelen bilginin kendisine de gelmesinin istenmesi himmete yönelmenin bir başka nedenidir. Himmetin ilişkilendirildiği bir diğer durum da müridin kalbine gelen hâvâtırdan şeyhini haberdar etmesidir [3.23]. Kaynaklarına göre nefsânî, şeytânî, melekî ve Rabbânî olarak isimlendirilen hâvâtırın menşeyini şeyh bilmeli ve müridin sülûküne rehberlik etmede buna göre bir seyir izlemelidir [2.2].²⁸⁵

el-Emru'l-muhkem'de himmet yalnızca şeyhe ait sorumluluklar yahut müridin faaliyet alanı değil aynı zamanda velâyetin bir tezâhürü olarak anlatılmaktadır. Nitekim himmet sahibi olan bir başka grup olarak velîler zikredilmiştir [6.7]. Buna göre Allah himmet sahibi velîleri gizler. Himmet, maksada ulaşmak için vatanını terk eden, kendisine işleyen hakikat nedeniyle hâlden uzaklaşan veya tecellînin insanı kendisinden çekip almasından ötürü mârifetten korkarak Hak'tan uzaklaşan kimseler olan gayret sahiplerinde toplanmaktadır.²⁸⁶ Fâsıklarda ise himmet bulunmamaktadır [4.9]. Himmet ile hareket eden bir başka tip olarak ârif de hedeflediğine himmetle ermeyi amaçlamaktadır.²⁸⁷ İbnü'l-Arabî ârifin himmeti ile dışta varlığı olan bir şeyi yaratacağını aynı zamanda yarattığı bu şeyi de koruyacağını ifade eder.²⁸⁸ Ayrıca peygamberlerin dahi Allah istemediği sürece yapamayacakları şeyler olduğuna vurgu

²⁸⁴ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, IX, s. 183 (198. bâb).

²⁸⁵ Havâtır kulun çabası olmaksızın kalbe gelen fakat yerleşmeyen hitap olması dolayısıyla vâridin bir türüdür. İbnü'l-Arabî'ye göre kalbe gelen ilk düşünce ilâhîdir ve doğrudur. Havâtırın etkisi melek, şeytan, nefis nev'inden karşısına çıkana göre değişmektedir. Aksi takdirde bu hâtır bilgi hâtırıdır. Melek, şeytan ve nefsten kaynaklanan hâtır amel veya terk sadedindedir. Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, IX, s. 430 (264. bâb). Krş. Kelâbâzî, *Taarruf*, s. 135.

²⁸⁶ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, VII, s. 67 (73. bâb).

²⁸⁷ İbnü'l-Arabî, "Hilyetü'l-Abdâl", s. 119.

²⁸⁸ İbnü'l-Arabî, *Füsûsu'l-hikem*, s. 88.

yapılarak ârifin himmetle alemde tasarrufta bulunması Allah'ın irâdesine bağlanmaktadır.²⁸⁹

Himmet konusunun eşyada tasarrufla ilgisi dolayısıyla ilişkilendiği kavramlardan biri kerâmettir. İbnü'l-Arabî'ye göre hârikulâde olarak tanımlanan olaylar sihir, mûcize ve kerâmet olmak üzere üç şekilde gerçekleşmektedir. Sihir, gerçekte olanın farklı bir şekilde görüldüğü durumlardır. Bunu yapanların bazıları bu durumun gerçekliğinin olmadığını bilmekle birlikte bir kısmı meydana gelen olayın dış dünyada gerçek olmadığının farkında değildir. Sihrin içinde doğruluk bulunabilir fakat varlığı olmadığı için tamamen doğru değildir. Çeşitli nedenlerle başkalaşan maddelerin cevherleri değişmez, yalnızca cevher farklı bir suret kabul eder. Kerâmetlerin gerçeklikleri olduğu için bu yönüyle sihre benzememektedirler. Bir diğer hârikulâde olay ise engellenemeyen ve insan gücünün benzerini getiremeyeceği mûcizelerdir. Mûcizeler Allah tarafından gönderilir, nefsin bir kuvveti veya isimlerin özelliklerinden meydana gelmezler. Kerâmetler ile mûcizeler peygamberlerin nasıl bir mûcize geleceğine dair bilgisinin sınırlı olması yönünden farklı, peygambere uymak ve sünnete göre yaşamakla meydana gelmesi yönünden birbirleriyle ilişkilidir. Kerâmet bilgi ve himmet gücünden meydana gelir ve meşrebi üzere bulunulan peygambere göre kerâmetin mahiyeti değişmektedir.²⁹⁰ Ayrıca kerâmet ile mârifet mukayese edildiğinde sûfiler tarafından “inâyet-i Hak” sebebiyle olması dolayısıyla mârifet tercih edilmektedir.²⁹¹

İbnü'l-Arabî'ye göre Allah yolunda olanlardan zuhûr eden en kıymetli ve mûteber kerâmet, halvetlerde ve celvetlerde tâatten zevk almaktır [6.1].²⁹² Bu şekilde tanımlanan kerâmetler irâdelerinde olanın açığa çıkması hususunda kendilerine hâkim olan himmet ehline mahsus kabul edilmektedir [6.7]. İbnü'l-Arabî kerâmeti ortaya çıkış

²⁸⁹ İbnü'l-Arabî, **Füsûsu'l-hikem**, s. 141.

²⁹⁰ İbnü'l-Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, II, s. 217-222 (40. bâb); VIII, s. 226 (114. bâb). Muhammedî meşrepte olanlar havada yürüyebilirken, Hz. İsa meşrebi üzere olanlar su üzerinde yürürler. Bu durum Hz. Peygamber veya Hz. İsa ile denk olunması anlamına gelmemekle birlikte tâbî olunana ittibâın doğruluğuyla ilişkilidir [6.7]. Ayrıca bkz. İbnü'l-Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, II, s. 194 (36. bâb).

²⁹¹ İbnü'l-Arabî, **Tedbirât-ı İlâhiyye**, s. 356.

²⁹² Kerâmet tanımında çalışmanın sorundaki Arapça metinde “tezellül” kavramı kullanılmışsa da Veliyyüddin 51 ve Şehid Ali Paşa 1341 nüshalarındaki “telezzüz” ifadesi tercih edilmiştir. Bkz. Veliyyüddin nr. 51, vr. 111^a; Şehid Ali Paşa nr. 1341, vr. 19^a.

ve idrak edilişine göre iki şekilde ele almaktadır. *el-Emru'l-muhkem*'de kerâmeti hissî ve mânevî olmak üzere ikiye ayırmakta, avâm ve havâsın kerâmete yükledikleri anlamlardaki farklılıklara da bu bağlamda yer vermektedir. Avâm, kerâmeti nefste yerleşik bir alışkanlığın (âdet) bozulması karşılığında Allah'ın misli kadar alışkanlığı bozacağı şeklinde tanımlamaktadır [6.11].²⁹³

Havâssa göre kerâmet nefsin sınırlarını aşmak için tevfik ve kuvvet veren ilâhî yardımdır [6.12].²⁹⁴ İbnü'l-Arabî tanım olarak havâssın kerâmetini benimsemekte ve kerâmetle birlikte korkunun olmayacağını, fakat bu durumun olağanüstü bir hâl olduğunu ifade etmektedir. Bu olağanüstü hâl perde için gönderilmemişse ve müjde veriyorsa bu durum kerâmet olarak isimlendirilmektedir. Havâssın benimsediği mânevî kerâmetler dinin emir ve yasaklarına uyma, kötü alışkanlıkları bırakıp iyi alışkanlıklar edinme ve nefse hakim olma şeklindeki kerâmetlerdir. Hissî kerâmetler, tayy-i mekân, ateşte yanmama ve meyvelere mevsimi dışında ulaşma şeklinde maddî yönüyle ön plana çıkan ve avâm tarafından benimsenen kerâmetlerdir.²⁹⁵ Ancak olağanüstü hâl izhâr etmede istidrâc ehliyle ortak olmak hoş karşılanmayan bir durum olduğundan ötürü sûfîler amellerine mukâbil bu dünyada bir karşılık almak istememektedirler [6.13].²⁹⁶ Mânevî kerâmetlere bilgi eşlik ettiği için hissî kerâmetlerde olduğu gibi bir fiilin karşılığı olarak meydana gelmemiş, dolayısıyla bu kerâmetlere bir tuzak ilişmemiştir. Kerâmet doğru yol üzere olmanın neticesi olduğunda Allah onu amelin karşılığı yapmıştır.²⁹⁷ Peygamberlerin mûcizeyi izhâr sorumluluğu olduğu gibi sûfinin kerâmeti izhâr sorumluluğu yoktur. Çünkü sûfî bir iddiada bulunmadığı gibi kerâmeti gizlemesi tercih edilmektedir. Kerâmetler bu şekilde olmadığında nefslerdeki kibir ortaya çıkacağı için kerâmetin gizlenmesi sûfîler tarafından üzerinde durulan bir konudur.²⁹⁸ Bir nebîye

²⁹³ Mustafa Şerif avâmın kerâmet tanımını “*gayb-ı âlemin nefsleri üzerine cârî veyâhud bizzât nefsinde mütevârî olan âdetlerden her kim ki kendi nefsinde bir âdet perdesini yırtar ise Cenâb-ı Allah azîmü’ş-şân dahi o âdet mukâbelesinde o kimse için olan hicâb perdelerinden bir mislini yırtar ki buna inde’l-âmmе kerâmet tesmiye olunur.*” şeklinde tercüme etmektedir.

²⁹⁴ Mustafa Şerif havâssın kerâmet tanımını “*Havâssın kerâmetine gelince onların ind-i şerîflerinde kerâmet şol inâyet-i ilâhiyyedir, onların nefslerinin arzuları perdelerini yırtmak için ol inâyet-i ilâhiyye kendilerine tevfik ve kuvvet bahş ve ihsân ede. İşte bizce kerâmet şudur.*” şeklinde tercüme etmektedir.

²⁹⁵ Süleyman Uludağ, “Kerâmet”, **DİA**, XXV, 2002, s. 265-268.

²⁹⁶ Kerâmet Allah'ın ihsânını devamlı tutması, istidrâc ise devamlı tutmaması şeklinde tanımlanmıştır. Bkz. Kuşeyrî, **Risâle**, s. 85.

²⁹⁷ İbnü'l-Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, VIII, s. 308 (184. bâb).

²⁹⁸ İbnü'l-Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, VIII, s. 311-314 (185. bâb); XI, s. 39, 40 (309. bâb).

ait mûcize o peygamberi doğrulamak üzere velîde ortaya çıktığında bu durum o velî için kerâmet kabul edilmektedir.²⁹⁹

D. Sükût, Açlık, Uzlet ve Uykusuzluk

İbnü'l-Arabî makâmların en üstünü olarak halveti zikreder.³⁰⁰ *el-Emru'l-muhkem*'de ise halvete gücü yetmeyenin açlık, uykusuzluk, sükût ve uzlet üzere olması gerektiğini belirtir [3.34]. İbnü'l-Arabî *Fütûhât*'ta mürşid arayan müridin bu süreçte yapması gereken dokuz ameli zikreder. Zahirî ameller olarak belirlediği açlık, uykusuzluk, susmak ve uzletin yanı sıra, diğer beş amel doğruluk, tevekkül, sabır, kararlılık ve inançtır. Zâhir amelleri birbiriyle şu şekilde irtibatlandırır: Susmayı uzletin bir parçası kabul ederken, açlığın da uykusuzluğu içerdiğini belirtir. İbnü'l-Arabî tamamını bu konulara tahsis ettiği *Hilyetü'l-ebdâl*'inde arkadaşı Abdülmecid b. Seleme ile ilgili kıssayı anlatırken Ebû Tâlib el-Mekkî'nin *Kûtu'l-kulûb*'uda yer aldığı şekliyle açlık, uykusuzluk, susmak ve uzletin abdâl olmak için gereken dört şey olduğunu zikreder. Bu dört unsurun aslında tasavvuf yolunun temelleri ve direkleri olduğunu söyler.³⁰¹ Bununla birlikte *el-Emru'l-muhkem*'de İbnü'l-Arabî susmak, uzlet, açlık ve uykusuzluğu tövbeyi güçlendirdikten sonra halvete güç yetirilemediği takdirde tavsiye etmiştir.

İbnü'l-Arabî sükûtu lisanın ve kalbin sükûtu olmak üzere ikiye ayırır. Hakikat tâlibinin dili susar kalbi susmazsa yükünü hafifletmiş olur; dili ve kalbi susarsa sırrı temizlenir; kalbi ile susar dil ile konuşursa hikmet dili ile konuşur; kalbi de dili de susmazsa şeytanın kölesi olur. İbnü'l-Arabî'ye göre dilin sükûtu avâmın ve sâliklerin sıfatı, kalbin sükûtu ise Allah'a yakın olanların sıfatıdır.³⁰² Abdâl olmak için gereken dört unsurdan biri olan susmanın bir hâl ve makâmı olduğunu belirten İbnü'l-Arabî susma makâmında sâlikin Hakk'tan başka konuşan görmediğini, susma hâlinin ise Hakk'ın kendisinde konuşmayı yarattığı gibi kulda da konuşmayı yarattığını bilmek

²⁹⁹ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, VIII, s. 317 (187. bâb).

³⁰⁰ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, VII, s. 124 (25. bâb).

³⁰¹ İbnü'l-Arabî, "Hilyetü'l-ebdâl", s. 121; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, II, s. 343 (25. bâb); VI, s. 115 (75. bâb); Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtu'l-kulûb -Kalplerin Azığı-*, I, s. 381-402.

³⁰² İbnü'l-Arabî, "Hilyetü'l-ebdâl", s. 122.

şeklinde açıklar.³⁰³ İbnü'l-Arabî *Fütûhât*'ta susmanın Allah'ın insana söylediklerini duymak için gerekli olduğunu, ayrıca Hakk onunla konuşurken saygı gereği susmanın kendisini mârifete ulaştıracağını belirtir.³⁰⁴ Susmayı aynı zamanda basiretin de bir göstergesi kabul eder.³⁰⁵ Susmak ile kastettiği insanlarla konuşmayı bırakıp, kalbin zikriyle meşgul olmak yani nefsin ve dilin susmasıdır. Dolayısıyla mutlak olarak susmak imkansızdır. Çünkü batında susmamak ve kalp aynasında tecelli eden Allah'ın zikri ile meşgul olmak gerekir.³⁰⁶ Gerçek tevhidin susmaktan geçtiğini belirten İbnü'l-Arabî konuşmanın var etmek olduğunu, var etmenin şirke götürdüğünü, susmanın ise bir yokluk göstergesi olması nedeniyle susmakla varlığın yalnızca Allah'a has kılındığını tespit eder. İbnü'l-Arabî bu şekilde susmayı imana da dahil etmiş olur.³⁰⁷ İbnü'l-Arabî söz hastalıklarını ve tedavi yöntemlerini zikrederken, sustuğunda günahkar olunacak durumlarda ve bilinmeyen bir konuda tanıklık yapmak söz konusu ise konuşulmasını, konuşmanın güzel bulunduğu ortamlarda ise konuşulmamasını tavsiye eder.³⁰⁸

İbnü'l-Arabî *Fütûhât*'ta uzleti hâldeki, kalpteki ve duyudaki uzlet olmak üzere üçe ayırır. Kötü özellik ve huyları terk etmeyi hâldeki uzlet; kalbiyle rabbini zikretmek ile kendisi arasına girebilecek her türlü şeyden ve kişiden kalbi uzak tutmayı kalpteki uzlet; insanlardan ve alışkanlıklarından çeşitli şekillerde uzaklaşmayı duyudaki uzlet olarak tanımlar.³⁰⁹ Uzletle ilişkilendirdiği susmak konusundaki görüşleri ise şöyledir: Kalp hem konuşup hem de Allah'ı zikredemeyeceği için henüz gerçekleşmemiş fakat gerçekleşmesini arzu ettiği meseleleri içinden konuşmak kişinin kendisi ile Allah'ı zikretmek arasında perde olur.³¹⁰ İbnü'l-Arabî susmak ve uzletle kişinin kalp aynasına tecellî eden Allah'ın zikrinin amaçlandığını ifade eder.³¹¹ İbnü'l-Arabî farz bir ibadete

³⁰³ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, VII, s. 206 (96. bâb).

³⁰⁴ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, III, s. 302 (37. bâb).

³⁰⁵ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, XV, s. 164, 165 (448. bâb).

³⁰⁶ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, VII, s. 206 (96. bâb); II, s. 345 (53. bâb).

³⁰⁷ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, VIII, s. 84 (109. bâb); XVIII, s. 119 (559. bâb).

³⁰⁸ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, VIII, s. 150-151 (111. bâb).

³⁰⁹ Kişi uzleti evinde de yapabilir, seyahat ederek de gerçekleştirebilir. Şehirde ise bilinmeyen bir yere gider, şehirde değilse tenhalara, dağlara, insanlardan uzak kalabileceği herhangi bir yere gider. İbnü'l-Arabî kişinin bu esnada vahşi hayvanlar ile konuşabileceğini fakat bundan da imtina etmesi gerektiğini söyler. Uzlet esnasında yapılması gerekenler için bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, II, s. 344 (25. bâb).

³¹⁰ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, II, s. 344-345 (25. bâb).

³¹¹ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, II, s. 344-345 (25. bâb).

başlamadan önce yapılan nafil ibadetin kişinin kendisi için bir sadaka olduğunu ve farz ibadetini koruduğunu, bunun gibi uzletin de halvetin koruyucusu olduğunu söyler.³¹²

İbnü'l-Arabî'nin açlık ve uykusuzluk konularındaki genel tavrı müridin ibadete güç yetirebilecek kadar yemesi, böylelikle uykusunun gelmemesi şeklindedir. İnsan uyuduğu zaman berzah alemine göçer, uyanırken elde edebileceği pek çok iyiliği kaçıır. Uykusuzluğa devam etmesi durumunda kalp gözünün açılmasıyla Allah'ın dilediği iyilikleri görebilir.³¹³

³¹² İbnü'l-Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, IV, s. 125 (44. bâb).

³¹³ İbnü'l-Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, II, s. 345 (25. bâb).

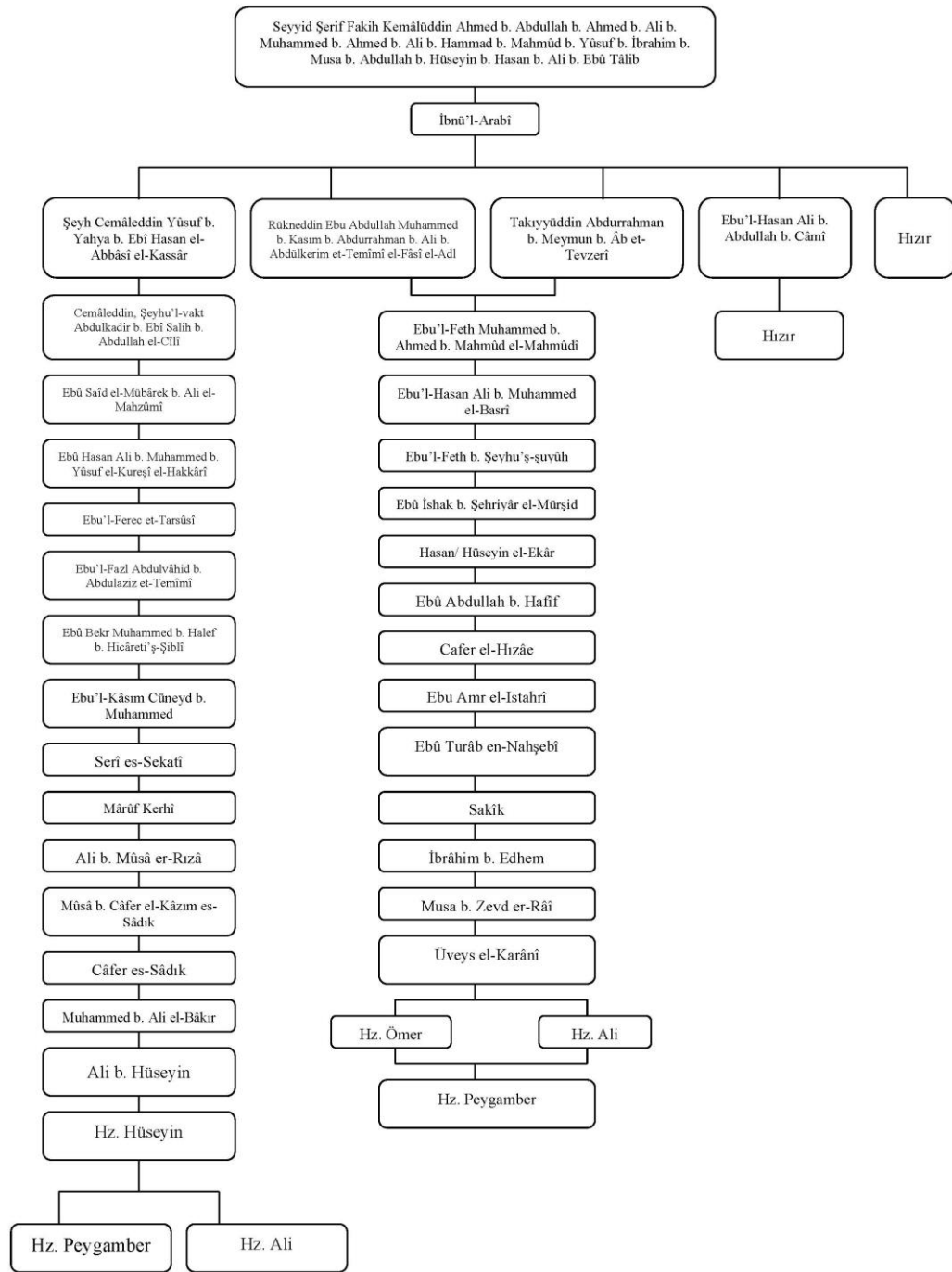
SONUÇ

Tasavvufun daha çok nazarî meseleleri açısından okunan İbnü'l-Arabî aynı zamanda amelî unsurlara ilişkin örnek metinler bırakmış çok yönlü bir müelliftir. İbnü'l-Arabî bu eseriyle âdâbu's-sûfiyye literatürü içerisinde kendine yer bulur. Bir âdâb metni olarak *el-Emru'l-muhkem* İbnü'l-Arabî'nin tarikat hayatı ve seyrü sülûk konularını kendi görüşleri çerçevesinde değerlendirdiği bir eserdir. Bu çalışmada tarikat uygulamalarına ilişkin detaylar, *el-Emru'l-muhkem*'deki anlatım merkeze konularak İbnü'l-Arabî'nin diğer eserlerinden hareketle ele alınmıştır. Her ne kadar *el-Emru'l-muhkem*, İbnü'l-Arabî'nin eserleri içerisinde konu olarak ve bağlam bakımından farklı olsa da meselelerin işlenişi bakımından metinde İbnü'l-Arabî'nin diğer eserlerindeki üslûbu görmek mümkündür.

Mağrib'de etkilendiği isimlerden edindiği tasavvufî usûller ile Hicaz ve Anadolu'da karşılaştığı tasavvufî birikim İbnü'l-Arabî'nin eserlerinde sentezlenmiştir. Bu bakımdan İbnü'l-Arabî'nin şeyh mürid ilişkileri hakkındaki anlatımları kendinden önceki örneklerine nispetle farklı bir perspektif sunar. Nitekim İbnü'l-Arabî'nin şeyh mürid ilişkisindeki vahdete yönelik vurgu dikkat çekmekte, diğer konuların yine bu çerçevede işlendiği görülmektedir. Şam'da kaleme alındığı tahmin edilen *el-Emru'l-muhkem* İbnü'l-Arabî'nin Endülüs ve Hicaz mirasını âdâbu's-sûfiyye bağlamında birleştirdiği metinlerden biridir. Nitekim eser boyunca detaylarda derinleşilmemekte, kavramsal bütünlüğü koruyan bir dil kullanılmaktadır. Azîmet ve ruhsatın himmetin uyguma alanına dahil edilmesi, nefesler ile hâller arasındaki ilişkinin çeşitli âdâb unsurları üzerinden yorumlanması ve semâ konusunda hareketle, hareket konusunda da seferle bağlantı kurulması İbnü'l-Arabî'nin *el-Emru'l-muhkem*'de yer verdiği ayrıntıların farklı kavramsal yönler taşıyabildiğini göstermektedir.

EKLER

EK 1: İbnü'l-Arabî'nin Hırka Silsilelerini Gösteren Tablo



EK 2: Mustafa Şerif Nüshasına Göre *el-Emru'l-muhkem*'in Metni

- [1] **بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ** وهو حسبي.
- [1.1] ﴿الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله﴾ (سورة الأعراف، 43/7).
- [1.2] لما قال الله تعالى لنبية ﷺ ﴿وأُنذر عشيرتك الأقربين﴾ (سورة الشعراء، 214/26) دعى محمد ﷺ قرابته، ووقف على الضفا، وأخذ يندرهم ويقول ما أمر الله به أن يقول، على ما ذكر مسلم في صحيحه.
- [1.3] وخَرَجَ مسلم أيضا في الصحيح عن النبي ﷺ أَنَّهُ قَالَ: «الَّذِينَ النَّصِيحَةُ، قَالُوا: لِمَنْ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: لِلَّهِ وَلِرَسُولِهِ وَلِأَئِمَّةِ الْمُسْلِمِينَ وَعَامَّتِهِمْ». الأقربون أولى بالمعروف، وفي حكم الشرع والأقربون على نوعين: قرابة طينية وهو قرابة النسب، وقرابة دينية، والمعتبر في الشرع القرابة الدينية، فَإِنَّ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ «لَا يَتَوَارَثُ أَهْلُ الْمَلَّتَيْنِ». ولولا قرابة الدين ما ورثت قرابة الطين شيئا، ولقد أشار شيخنا أبو العباس إشارة بديعة في هذا، وذلك أَنِّي دخلت عليه يوما، فقلت له: الأقربون أولى بالمعروف، فقال قال الله سبحانه وتعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾ (سورة الحجرات، 10/49). فإذا ثبت الإيمان، كان الأخوة، وإذا كانت الأخوة، كانت الشفقة والرحمة ولا معنى للشفقة والرحمة، إِلَّا أَنْ تَنْقُذَ أَخَاكَ، مِنَ النَّارِ إِلَى الْجَنَّةِ وَتَنْقُلَهُ مِنَ الْجَهْلِ إِلَى الْعِلْمِ، وَمَنِ الذَّمُّ إِلَى الْحَمْدِ، وَمَنِ النَّقْصُ إِلَى الْكَمَالِ، فَإِنَّهُ لَا يَكْمُلُ إِيْمَانُ الْعَبْدِ حَتَّى «يَحِبَّ لِأَخِيهِ مَا يَحِبُّ لِنَفْسِهِ»، على ما ذكره مسلم في مسنده، والمؤمنون يد واحدة على من سواهم، و«المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضا».
- [1.4] فاعلم أَنَّ الْمُؤْمِنِينَ بِهَذَا الْحُكْمِ يَجِبُ نَصَحُهُمْ وَإِنْبَاهُهُمْ مِنَ الْغَفْلَةِ، وَإِقْظَاهُهُمْ مِنْ نَوْمَةِ الْجَهَالَةِ، وَإِنْقَاذَهُمْ مِنْ شَفَى الْحَفْرَةِ النَّارِيَةِ الَّتِي هُمْ عَلَيْهَا.
- [1.5] غَيْرَ أَنَّ الْمُؤْمِنِينَ انْقَسَمُوا عَلَى مَرَاتِبَ كَثِيرَةٍ، مِنْ جَمَلَتِهَا مَرْتَبَةٌ تَسْمَى الصُّوفُ، أَخَذَتْهَا طَائِفَةٌ [81] تَسْمَى الصُّوفِيَّةِ آثَرُوا الْآخِرَةَ عَلَى الدُّنْيَا، وَاخْتَارُوا الْحَقَّ عَلَى الْخَلْقِ.
- [1.6] وَمَا مِنْ طَائِفَةٍ فِي مَرْتَبَةٍ إِلَّا وَهِيَ فِي تِلْكَ الْمَرْتَبَةِ عَلَى حَالِيْن: صَادِقَةٌ ذَاتُ حَقِيقَةٍ، وَمَدْعِيَةٌ لَا حَقِيقَةَ عِنْدَهَا، فَقَرَابَةُ كُلِّ طَائِفَةٍ مِنْ كَانَتْ مَعَهَا عَلَى طَرِيقٍ وَاحِدٍ، إِمَّا بِالصُّورَةِ وَهِيَ الْمَدْعُونَ الَّذِينَ لَا حَقِيقَةَ عِنْدَهُمْ، وَإِمَّا بِالصُّورَةِ وَالْمَعْنَى وَهِيَ الْمُحَقَّقُونَ، فَتَعَيَّنَ عَلَيْنَا لَكُونُهُمْ مِنَ الْأَقْرَبِينَ أَنْ نَنْذِرَهُمْ، وَلَكُونُهُمْ مِنَ الْمُسْلِمِينَ أَنْ نَنْصَحَهُمْ، وَلَكُونُهُمْ فِي مَقَامِ الْأَخْوَةِ مَعَنَا أَنْ نَشْفُقَ عَلَيْهِمْ.
- [1.7] فاعلم أَنَّ هَذَا الطَّرِيقَ اعْنِي طَرِيقَ اللَّهِ الَّذِي هُوَ الصِّرَاطُ الْمُسْتَقِيمُ فَهُوَ أَجَلُ الطَّرِيقِ وَأَسْنَاهَا، لِأَنَّ الطَّرِيقَ تَشْرَفُ وَتَتَضَعُ بِحَسَبِ غَايَتِهَا.
- [1.8] وَلَمَّا كَانَ هَذَا الطَّرِيقُ غَايَتُهُ الْحَقُّ سُبْحَانَهُ، وَالْحَقُّ أَشْرَفُ الْمَوْجُودَاتِ، وَأَعَزُّ الْمَعْلُومَاتِ، لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ، كَانَ الطَّرِيقُ إِلَيْهِ أَشْرَفُ الطَّرِيقِ وَأَفْضَلُهَا، وَالدَّالُّ عَلَيْهِ سَيِّدُ الْأَدْلَاءِ، وَأَكْمَلُهُمْ وَأَعْظَمُهُمْ، وَالسَّالِكُ إِلَيْهِ أَسْعَدُ السَّالِكِينَ وَأَنْجَاهُمْ، فَيَنْبَغِي لِلْعَاقِلِ أَلَّا يَسْلُكَ مِنَ الطَّرِيقِ سِوَاهُ، لِارْتِبَاظِهِ بِالسَّعَادَةِ الْأَبَدِيَّةِ.
- [1.9] وَاعْلَمْ أَنَّ أَهْلَ طَرِيقِ اللَّهِ تَعَالَى شَخْصَانِ، صَادِقٌ وَصَدِيقٌ، اعْنِي تَابِعًا وَمَتَّبِعًا، فَالتَّابِعُ هُوَ الْمُرِيدُ، وَالسَّالِكُ وَالتَّلْمِيزُ،

والمتبوع هو الشيخ، والأستاذ والمعلم، وسواء كان هذا الشيخ متبوعاً، أو لم يكن، وإنَّما المعنى تأهله للشيخوخة والإرشاد لتمكُّنه في ذلك المقام، واستقلاله واستبداده.

- [1.10] وغرضي في هذه العجالة، أن أبين مقام الشيخوخة ولوازمها، ومقام المريد ولوازمه، وما ينبغي أن يتعامل به أهل طريق الله، ويعاملوا به بطريق الله ولهذا سمَّيتها، «الأمر المحكم المربوط فيما يلزم أهل طريق الله تعالى من الشروط».
- [1.11] فإنَّ الزَّمان مشحون بالدعاوى الكاذبة فلا مريد صادق ثابت القدم في سلوكه، ولا شيخ محقَّق ينصحه فيخرجه من رعونة نفسه، وإعجابه برأيه، ويعرب له عن طريق الحقِّ، فالمرید يدَّعي الشيخوخة والرَّئاسة، وهذا كلُّه تخييط وتلبیس. [82]

- [1.12] واعلم أنَّ مقام الدَّعوة إلى الله تعالى وهو مقام الشيخوخة وهو مقام النبوة والوراثة الكاملة.
- [1.13] والحاصل فيه يقال له: النبي في زمان النبوة ويقال له: الشيخ، والوارث والأستاذ، في حقِّ العلماء بالله، من غير أن يكونوا أنبياء.

- [1.14] وهو الذي قالت فيه السَّادة من أهل طريق الله: من لم يكن له أستاذ، فإنَّ الشيطان أستاذه، وإنَّ جبريل عليه السلام هو أستاذ النبيين صلى الله عليهم وسلم.

- [1.15] ولقد خرَّج الهروي رحمه الله في كتاب «درجات النبيين» له وهو روايتي عن الشريف جمال الدين يونس بن يحيى بن أبي الحسن، من ذرية العباس بن عبد المطلب، حدَّثني قراءة مَني عليه بالحرم الشريف، تجاه الركن اليماني، من الكعبة المعظمة، سنة تسع وتسعين وخمسمائة، قال: حدَّثنا أبو الوقت عبد الأول بن عيسى السَّجزي قال: حدَّثنا عبد الأعلى بن عبد الواحد المليحي عنه، أنَّ الله تعالى أنزل ملكاً على رسول الله ﷺ، وعنده جبريل عليه السلام وقال له: يا محمد، إنَّ الله تعالى خيَّرَكَ إن شئت نبياً عبداً، وإن شئت نبياً ملكاً، فأوماً إليه جبريل عليه السلام أن تواضع، فقال ﷺ: «بل نبياً عبداً».
- [1.16] وغرضنا من هذا الحديث، تعليم جبريل عليه السلام النبي ﷺ، وأنَّه اختار ما اختار له، فمقام جبريل هنا مقام الشيخ المعلم، ومقام النبي محمد ﷺ مقام المتعلِّم.

- [1.17] ومن هذا الباب قول الله: ﴿ولا تعجل بالقرآن من قبل أن يلقى إليك وحيه﴾ (سورة طه، 114/20) وقوله تعالى: ﴿ولا تحرك به لسانك لتعجل به، إنَّ علينا جمعه وقرآنه، فإذا قرأناه فاتَّبِعْ قرآنه﴾ (سورة القيامة، 18/75-16)، وقوله ﷺ: «إن ربي أدبني فأحسن أدبي».

- [1.18] فلا بد من مؤدِّب، وهو الأستاذ، فإنَّ هذا الطريق لَمَّا كان في غاية الشرف والعزة، حفَّت به الآفات والقواطع والأموار المهلكة من كلِّ جانب، فلا يسلكه إلاَّ شجاع مقدام، ويكون معه دليل عَلام، وحينئذ تقع الفائدة، فعلى الشَّيخ أن يوفِّي حقَّ مرتبته، وعلى المريد أن يوفِّي حقَّ طريقه. [83]

فصل

- [2] في شروط الشيوخ من أهل الارشاد

- [2.1] اعلم أنَّ مقام الشيخوخة ليس هو الغاية، فإنَّ الشيخ أيضاً طالب من ربه ما ليس عنده، فإنَّ الله يقول لنبِّيه ﷺ: ﴿وقل رب زدني علماً﴾ (سورة طه، 114/20).

- [2.2] فصفة الأستاذ أن يكون عارفاً بالخواطر النَّفسية، والشَّيطانية، والملكية، والربَّانية، عارفاً بالأصل الذي تنبعث منه هذه الخواطر، عارفاً بحركاتها الظاهرة، عارفاً بما فيها من العلل والأمراض الصَّارفة عن صحَّة الوصول إلى عين الحقيقة،

عارفا بالأدوية وأعيانها، عارفا بالأزمنة التي يحمل المريد فيها على استعمالها، عارفا بالأمزجة، عارفا بالعوائق والعلائق الخارجة، مثل الوالدين والأولاد والأهل والسلطان، عارفا بسياساتهم، وبجذبة المريد صاحب العلة من أيديهم.

- [2.3] هذا إذا كان المريد له رغبة في طريق الله، وإن لم يكن له رغبة، فلا ينتفع.
- [2.4] ومن شرط الشيخ: ألا يترك المريد يخرج من منزله ألبتة إلا بإذنه لحاجة توجهه فيها.
- [2.5] ومن شرطه: أن يعاقب المريد على كل هتوة تصدر منه.
- [2.6] ولا سبيل إلى الصفح عنه في زلة ألبتة، فإن فعل لم يوفَّ حقَّ المقام الذي هو فيه، وهو إمام غاشٍ لرعيته، غير قائم بخدمة ربّه، فإنَّ النبي ﷺ يقول: «من أبدى لنا فضيحتَه أقمنا عليه الحدَّ».
- [2.7] ومن ذلك يشترط على المريد ألا يكتمه شيئاً ممّا يخطر له في نفسه وما طرأ عليه في حاله، ومن لم يكن طبيباً يميّز أعيان الأعشاب والعقاقير، عارفا بتركيب الأدوية، فإنّه مهلك المريض، فإنَّ العلم من غير العين لا يفيد، فلا بدّ من عين اليقين، حيثنذ ألا ترى لو كان للعشّاب غرض في إهلاك المريض، فإذا وصف الطبيب الدّواء، من جهة كونه عالماً به، وهو لا يعرف شخص الدّواء، ولقدّ العشّاب في ذلك، فأعطاه العشّاب ما فيه هلاك [84] العليل، ويقول: هذا مطلوبك فيسقيه الطّبيب المريض، فيهلك وإثمه في عنق الطّبيب والعشّاب، فإنَّ الطّبيب كان الواجب عليه ألاّ يداويه، إلا بما يعرف عينه وشخصه، وكذلك الشيخ إذا لم يكن صاحب ذوق، وأخذ الطّريق من الكتب وأفواه الرّجال، وقعد يربّي به المريد طلباً للمرتبة والرياسة، فإنّه مهلك لمن تبعه، لأنّه لا يعرف مورد الطّلب ولا مصدره.
- [2.8] فلا بد أن يكون عند الشيخ دين الأنبياء، وتدبير الأطباء، وسياسة الملوك، وحيثنذ يقال له: أستاذ.
- [2.9] ويجب على الشيخ ألاّ يقبل مريدا حتّى يختبره.
- [2.10] ومن شرطه: أن يحاسب المريد على أنفاسه، وحركاته، ويضيق عليه، على قدر صدقه في اتّباعه، فإنّه طريق الشّدة ليس للرّخاء فيه مدخل.
- [2.11] لأنّ الرّخص إنّما هي للعامة، فإنّهم قنعوا بكونهم ينطلق عليهم اسم الإيمان خاصة، مؤدّين لما فرض الله عليهم، دون زيادة، ومن طلب الأنفس والرياسة على مرتبة العوام، فلا بد أن يذوق الشّدائد في نيل ذلك، فإنّه: من أراد أن يرى الدّر في نحره فلا بدّ أن يقاسي ظلمة بحره
- [2.12] ويستجنّ روح الحياة عن سريانه، فإنّ الغاطس في البحر، لا بد أن يمسك نفسه، فتحقّق ما ذكرناه.
- [2.13] وكان إمامنا أبو مدين يقول: ما للمريد والرّخص، قال الله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾ (سورة العنكبوت، 69/29) فأين أنت بعد عليك الجهاد وتّضح السّبل، وعند ذلك يكون السّلوك عليها، وهو سفر، والسفر قطعة من العذاب، فأنت منتقل من عذاب إلى عذاب، فلا راحة.
- [2.14] ومن شرطه: ألاّ يقعد في مقام الشّيخوخة، إلّا أن يقعه أستاذه، أو يقعه ربّه بما يلقي إليه في سرّه، على الأمر المعهود له مع ربّه، في الأخذ عنه.
- [2.15] ومن شرطه، إذا تكلم في مسألة وقام إليه منازع فيها، أن يقطع الكلام، فإنّه لا كلام لهم رضي الله عنهم [85] بحضرة نفس المنازع، لأن علومهم لا تقبل المنازعة، لأنّها وراثية نبويّة، وكان عليه الصلاة والسلام يقول إذا تنوزع عنده: «لا ينبغي التّنازع عند نبيٍّ» وذلك لأنّ المعارف الإلهيّة، والإشارات اللّطيفة الرّبانيّة، خارجة عن مدارك العقول، من كون

العقول ناظرة، لا من كونها قابلة.

[2.16] فلم يبق فيها إلا الكشف، ومن أخبر عما عين وشاهد، لا يجوز للسامع النزاع، فيما أتى به، بل يجب عليه في حكم الطريق التصديق به إن كان مريدا، والتسليم له إن كان أجنبيا.

[2.17] فإن المريد إن لم يعتقد الصدق فيما يقول الشيخ، فلن يفلح.

[2.18] ومتى رأيت الشيخ يترك المريد يستدلّ عليه في المسائل بالأدلة الشرعية والعقلية، ولا يزجره ولا يهجره عليها، فقد خانته في التربية.

[2.19] فإن المريد لا ينبغي له الكلام إلا فيما شاهده وعينه، والصمت عليه واجب، والفكر عليه حرام، والنظر عليه في الأدلة محظور، فكلّ شيخ ترك مريده على مثل هذه الحالة فإنه غير مرشد له، ساع في هلاكه، مضاعف لحجابه، مستعمل في طرده عن باب ربه.

[2.20] والأولى بالشيخ إذا رأى المريد يجنح إلى استعمال عقله في النظريات ولا يرجع إلى رأيه فيما يدلّه عليه، فليطرده عن منزله، فإنه يفسد عليه بقیة أصحابه، ولا يفلح هو في نفسه.

[2.21] فإن المريدین عرائس الله، ﴿حور مقصورات في الخيام﴾ (سورة الرحمن، 55/72)، ﴿قاصروا الطرف﴾ (سورة الرحمن، 55/56) عن كلّ مشهد، سوى مشهد ما يقودهم إليه الشيخ.

[2.22] ويجب على الشيخ إذا علم أنّ حرمة سقطت من قلب المريد، أن يطرده عن منزله لسياسة، فإنه من أكبر الأعداء، كما قيل:

احذر عدوك مَرّة واحذر صديقك ألف مرّة

فلربما هجر الصديق فكان أعرف بالمضرّة

[2.23] ويجب له الاشتغال بظواهر الشريعة، وطريق العبادة المحبوبة في العموم، ويغلق الباب بينه وبين بقیة من عنده من أولاده، فإنه لا شيء على المريد [86] أضّر من صحبة الضدّ.

[2.24] وللشيخ ثلاث مجالس: مجلس للعامة، ومجلس لأصحابه، ومجلس خاص، لكلّ مريد على الانفراد.

[2.25] فأما مجلس العامة، فعيب عليه أن يترك واحدا من المريدین يحضر ذلك المجلس، ومتى تركهم فقد أساء في حقّهم.

[2.26] وشرطه في مجلس العامة ألا يخرج عن نتائج المعاملات من الأحوال والكرامات، وما كان عليه رجال الله من المحافظة على آداب الشريعة واحترامهم إياها.

[2.27] وشرطه في مجلس الخاصة ألا يخرج عن نتائج الأذكار، والخلوات، والرياضات، وإيضاح السبل المضافة إلى المضافة إلى الآية من قوله: ﴿لنهديهم سبلنا﴾ (سورة العنكبوت، 29/69).

[2.28] وشرطه في مجلس الانفراد مع الواحد من أصحابه: زجره وتقريعه وتوبيخه، وأنّ الذي يأتي به المريد أنّه حال ناقص وضع، ويتبّعه على رداثة همّته ونقصانها، حتّى لا يغترّ بحاله.

[2.29] ويجب على الشيخ أن يكون له وقت مع ربه، ولا بدّ ولا يتكل على ما حصل له من قوّة الحضور، فقد كان النبي ﷺ يقول: «لي وقت لا يسعني فيه غير ربّي».

[2.30] وذلك أنّ النفس إنّما حصل لها القوّة باستمرار عادة الحضور، وترك ما سوى الله في الباطن.

[2.31] فلذلك أيضا، يرجع بحكم العادة إلى التقيّض، ولاسيّما والطبع الذي جبلت عليه يساعدها.

- [2.32] فمتى لم يتفقد الشيخ حاله في كل يوم بالأمر الذي يحصل له هذا التمكن، وإلا كان مخدوعا، بحيث أن تسترقه العادة، ويجزه الطبع.
- [2.33] ويريد الخلوة ساعة، يفقد الأنس، ويجد الوحشة، وكذلك في توكله وادخاره، في كل حال اكتسبته النفس مما لم تفطر عليه، لأنه سريع الذهاب.
- [2.34] وقد رأينا شيوخا سقطوا، نسأل الله لنا ولهم العافية، قال الله تعالى: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا، إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا، وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا﴾ (سورة المعارج، 21-19/70) فقد جمع في هذه الآية كل رذيلة في النفس.
- [2.35] وأبان فيها أن الفضائل مكتسبة لها، ليست في جبلتها، فالتحفظ واجب.
- [2.36] ومن شرطه: إذا وصف له المريد رؤيا يراها [87] أو مكاشفة كاشفها، أو مشاهدات شاهده فيها أمرا ما أن لا يتكلم عليها ألبتة.
- [2.37] ولكن يعطيه من الأعمال ما يدفع به ما فيها من مضرة وحجاب، ويرقيه إلى ما هو أعلى منه.
- [2.38] ومتى ما تكلم الشيخ على ما يأتي به المريد، فقد أساء في حقه.
- [2.39] فإن النفس تسقط من حرمة الشيخ عندها، على قدر ما يبسطها به، وعلى قدر ما يسقط من الحرمة من قلبه، تقع الإبادة من المريد، فيما يدلّه عليه ذلك الشيخ.
- [2.40] وإذا وقعت الإبادة في الأخذ عدم الاستعمال، وإذا عدم المريد الاستعمال، وقع الحجاب والطرد، فخرج عن حكم الطريق، وأخلد، ﴿فمثله كمثل الكلب﴾ (سورة الأعراف، 176/7)، نسأل الله لنا وللمسلمين العافية.
- [2.41] وشرط الشيخ: ألا يترك مريده يجالس أحدا سوى إخوته الذين معه تحت حكمه، لا يزور ولا يزار، ولا يكلم أحدا في خير ولا في شر، ولا يتحدث ممّا طرأ عليه من كرامة ووارد مع إخوته، ومتى تركه الشيخ يفعل شيئا من هذه الأفعال، فقد أساء في حقه.
- [2.42] ومن شرطه: ألا يجالس تلاميذه إلا مرة واحدة في اليوم واللييلة.
- [2.43] وتكون له زاوية تخصه، لا يدخلها أحد من أولاده، إلا من يختص عنده، والأولى ألا يفعل، حتى لا يشاهد فيها نفس مخلوق، لكون ذلك المتنفس مؤثرا في الحال، على قدر روحانية ذلك المتنفس، فربما يتغير الحال على الشيخ في خلوته مع ربه، من أجل ذلك النفس، وهذا لا يعرفه كل شيخ، وتكون له زاوية لاجتماعه بأصحابه.
- [2.44] ومن شرطه: أن يجعل لكل مريد زاوية تخصه، ينفرد بها وحده، لا يدخل معه فيها غيره.
- [2.45] وينبغي للشيخ إذا أقعد المريد في زاوية، أن يدخلها الشيخ قبله، ويركع فيها ركعتين، وينظر في قوة روحانية ذلك المريد ومزاجه، وما يعطيه حاله، فيجتمع الشيخ في تلك الركعتين جمعيتة تليق بحال ذلك المريد، ثم يقعده فيها.
- [2.46] فإن الشيخ إذا فعل ذلك، قرب الفتح على ذلك المريد، وعجل له خيره ببركته.
- [2.47] فلا يترك الشيخ المريدين يجتمعون أصلا دونه، إلا إذا كان معهم جمعهم ومتى تركهم يجتمعون [88] دونه، فقد أساء في حقهم.
- [2.48] ويجب على الشيخ ألا يطلع له المريد على حركة من حركاته أصلا، ولا يعرف له سراً، ولا يقف له على نوم ولا على طعام ولا شراب، ولا غير ذلك.
- [2.49] وليظهر لهم في أكمل الصورة، من التنزيه، فإن المريد إذا وقف على شيء من ذلك، نقص من عينه لضعفه.

[2.50] ومن شرط الشيخ أن لا يترك المريد يحضر السماع أصلاً، وإذا رأى الشيخ تلميذه قد خرج من زاويته، يسأله عن سبب خروجه، فإن خرج يريد وضوء فحسن، وإن كان خروجه لأمر طراً في نفسه، أحب أن يعرضه على الشيخ فواجب حينئذ على الشيخ أن يوبّخه، ويقول له لما أردت بي الاجتماع لما طراً عليك كنت تطلبني بصدقك، وتوجّه همّتك إلى حتّى تحرّكني إليك، ولا تبرح أنت من زاويتك، ويعاقبه على ذلك بما يراه من الإعراض عنه، وهجره إياه، فبالضرورة تكبر همّة المريد.

[2.51] ولقد حدّثني أُوحد الدّين حامد بن أبي الفخر الكرمانّي، بمدينة «قونية» في شهر صفر، سنة اثنتين وستّائة، قال: كان عندنا رجل يقال له أبا يوسف الهمداني، وكان قد قعد على سجّادة الشّيوخوخة، نيفاً على سبعين سنة، وكان كبير الشّأن، عالي القدر، فبينما هو ذات يوم في زاويته، إذ خطر له خاطر حركة، ولم يكن له عادة أن يخرج لغير الجمعة، واشتدّ عليه ذلك، ولا يدري إلى أين يذهب، فركب حماره وتركه يسير برأسه يرسله الله حيث يشاء، قال: فخرج بالحمار يمشي، حتّى خرج خارج باب المدينة، وأخذ في البادية حتّى انتهى به إلى مسجد خراب، فوقف عنده فنزل الشيخ، ودخل المسجد، فرأى شخصاً في عبّانة، قال الشيخ: فهبته ثم رفع رأسه بعد ساعة، فإذا به شابّ عليه مهابة، فقال: يا أبا يوسف، وقعت لي مسألة، وذكرها فأخذ الشيخ يتكلّم له عليها، حتّى استوفى وأنس، وقال: يا بني، متى وقع لك شيء فادخل البلد واسأل عن [89] أبي يوسف، حتّى أقول لك فيها، ولا تتعني، قال: فنظر إليّ نظرة وقال لي: إذا وقع لي شيء وجدت تحت كلّ حجر أبا يوسف مثلك، قال الشيخ: فعلمت أنّ المريد الصادق، يحرك الشيخ بصدقه.

[2.52] ويجب على الشيخ تربية يقيّن المريد في القوّة ابتداء قبل كلّ شيء فإنّه آفة المريدين، فإنّ الأكثرين عبيد بطونهم، فمن المحال أن يتربّى له يقيّن إذا كان الشيخ ينفق عليه، لكن للشيخ أن يخرمه ما عنده، ويجعله في موضع لا يعرف فيه أحد حديثه، مقطوع عن ممزّ الخلق، ويتركه فيه على التجريد والجلوس مع الله، على الصّفاء.

[2.53] وليكن الشيخ يمدّه بالهمّة، وإن فقدّها فبالسياسة، ولا أقول كيف، فإن ذكرها يضرّ بالمريد إذا عرفها.

[2.54] وأنّه لا بدّ إذا صدّق المريد في هذه الجلوس، من أن يفتح الله عزّ وجلّ عليه إمّا في اليقين دفعة ابتداء، وإمّا في رزق يأكله حتّى يفاجئه البقين.

[2.55] ويجب على الشيخ: ألا يترك أصحابه يزورون شيخاً آخر، ولا يجالسون أصحابه، فإنّ المضرة سريعة للمريدين.

[2.56] وأمّا سبب مضرة مجالسة أصحاب ذلك الشيخ الآخر، فقد يكون ما يوافق هوى هذا المريد، يخالف هوى ذلك المريد الآخر، والشيخ إنّما يأتي المريد من الباب الذي يخالف هواه، فإذا دلّه على خلاف هواه، وهو موافق هوى هذا الآخر، وقد أقامه شيخه في خلافه، فقد رأى هذا المريد هواه ممّا يتقرّب به إلى الله تعالى، وذهل عن كونه مخالفاً لهوى ذلك المريد، ولهذا دلّه عليه شيخه، فمالت النفس من المريد لصحبة ذلك الشيخ الآخر، لعلّه تخيله أنّه يجريه على ما أجرى عليه ذلك المريد، وهو موافق هوى هذا، وخلاف هوى ذلك.

[2.57] ومتى ما مال إلى الشيخ الآخر، سقط هذا الشيخ الأوّل من قلبه، وإذا سقط من قلبه وصحبه بعد ذلك، ولو زماناً واحداً، فإنّه منافق ناقض عهده مع الله الذي أخذه عليه شيخه، من أن لا يكتمه شيئاً ممّا وقع له، وقد [90] عايناً ذلك كثيراً.

[2.58] فإذا دخل هذا المريد لذلك الشيخ الآخر، فإنّ ذلك الشيخ الآخر إن كان شيخاً حقيقة، فلا بدّ أن يأتي لهذا المريد من

باب مخالفة هواه، كما فعل به الشيخ الأول، وبدا حيثئذ للمريد من هذا الشيخ ما لم يكن يحتسب، فتميل نفسه ضرورة لشيخه الأول، فيسقط هذا الآخر من قلبه، وذلك الأول لا يقبله، لأنه مخرج غير صادق، فيبقى متلوفاً، فلا يفلح ولا يجيء منه شيء.

[2.59] وهذا كله إنما يكون من الشيخ، في حق المريدين أصحاب الخلوات والأذكار، الذين لا يحضرون مجالس العامة مع الشيخ، كما ذكرناه ولا يجلس بعضهم مع بعض.

[2.60] وأما إذا كانوا يحضرون مجالس العامة، ويجتمع بعضهم مع بعض، فلا كلام مع هؤلاء، ولا خرج عليهم، في زيارة الشيوخ والتبرك بهم، وليس على شيخهم في ذلك حرج.

[2.61] ثم إن أضر ما في هذه المسألة، أنه لا بد أن يرجع إلى أبناء الدنيا، ويقع في شيخه وفي إخوانه، ويقول: لو وجدت عندهم حقيقة ما فارقتهم، ويزكي نفسه، ويزين لأبناء الدنيا ما هم عليه، وما ذكرنا شيئاً إلا وقد رأيناه.

[2.62] فواجب على الشيخ سدّ هذا الباب على هذا الصنف وحده من المريدين لا على أصحاب الرياضات من أصحابه، فإن صحبة الخلق والقصد إليهم، والضرب على أذاهم وجفاهم من الرياضة.

[2.63] وكلامنا في أصحاب الخلوات، ويتخيل الناس والمريدون غير الصادقين أن الشيخ إنما يمنع أصحابه عن زيارة الشيوخ، ومجالسة أصحابهم، من أجل رياسة وحسداً منه، وهذا كله باطل وافتراء على الشيوخ، فهذا ليس مقامهم رضي الله عنهم.

[2.64] ويجب على الشيخ: إذا رأى شيخاً آخر هو فوقه، أن ينصح نفسه ويلزم خدمة ذلك الآخر هو وتلامذته، فإنه صلاح في حقه وحق أصحابه، ومتى لم يفعل هذا، فليس بمنصف ولا ناصح نفسه، ولا صاحب همّة، بل هو ساقط الهمّة، ضعيفها، بل ربما هو محبّ في الرياسة والتقدم، وهذا في طريق الله نقص.

[2.65] ألا ترى أن محمداً ﷺ [91] كيف قال: «لو كان موسى حياً ما وسعه إلا أن يتبعني»، وإلياس وعيسى عليهما السلام، تحت حكم شريعة محمد ﷺ فهكذا ينبغي أن تكون شيوخ هذا الطريق.

[2.66] ويجب على الشيخ أن يحفظ على المريد أوقاته، ويعدّ عليه أنفاسه.

[2.67] ومتى ما وقعت من المريد حركة لا يسأله الشيخ عنها، ولا يبحث عليه فقد أساء في حقه، وفعل ما لا تقتضيه مرتبة الشيوخ.

[2.68] فهذا الذي قد ذكرناه بعض ما يجب على الشيخ المرشد إلى طريق الله تعالى، ولنذكر من شروط المريد المسترشد، ما تيسر لنا إن شاء الله ذكره.

[3] فصل في شروط المريد المسترشد

[3.1] وشروط المريد: ألا يصحب من الشيوخ إلا من تقع له حرمة في قلبه.

[3.2] ومنها: أن يبایعه على المنشط والمكروه.

[3.3] ومنها: ألا يكتنم شيخه شيئاً ممّا يخطر له.

[3.4] ومنها: ألا يعترض عليه فيما يكون معه البتّة.

[3.5] ومن شرط المريد الصدق في طلب الشيخ ولا بدّ.

[3.6] ومنها: ألا ينظر في أفعال الشيخ فيقتدي بها إلا أن يأمره الشيخ بذلك.

- [3.7] ومنها: ألاّ يتعدّى أمر شيخه، ولا يتأوّل عليه كلامه، بل يقف عند ظاهر كلامه، حتّى يرتقي إلى باب الإشارات، ويفتح له حينئذ.
- [3.8] ومنها: ألاّ يطلب علّة الأمر الذي يأمره به شيخه، بل يبادر لامثاله، سواء عقل معناه أو لم يعقل.
- [3.9] ولا يتصرّف في غير ما حدّد له شيخه.
- [3.10] ولا سبيل إلى أن يجالس أحدا سوى الذّكر الذي أمر به الشّيخ.
- [3.11] ومنها: أن يرى نفسه أقلّ النّاس وأقلّ المريدين، ولا يرى أنّه له حقّاً على أحد، ولا أنّ لأحد عليه حقّاً، فيجب عليه أدأؤه، بل يعتقد أنّ ما ثمّ في الوجود إلّا هو وشيخه خاصّة.
- [3.12] ولا يشغل نفسه بشيء سوى مرسوم شيخه.
- [3.13] ومنها [92]: ألاّ يطأ سجّادة شيخه برجله.
- [3.14] ولا يلبس ثوباً لبسه شيخه، إلّا إذا كساه الشّيخ إياه.
- [3.15] ومنها: ألاّ يسأله في شيء سؤال من يطلب الجواب عنه، بل يجب عليه أن يقتصر على ما خطر له، فإنّ أجابه الشّيخ كان، وإلّا فلا يطلب منه الجواب.
- [3.16] ولا يسمّ ذلك سؤالاً، إنّما هو وصف ما طرأ، ومتى ما وصف ذلك على أن يجيب عليه الشّيخ فقد جعله سؤالاً، وإذا جعله سؤالاً فقد أساء الأدب.
- [3.17] ومنها ألاّ يخون شيخه في أمر من أموره، ولا يكتّم عنه شيئاً ممّا يطرأ في سرّه أصلاً، فإنّ مضرتّه تعود عليه، لأنّها كلّها علل وأمراض، فمتى سكت عنها حرم الدّواء، وهلك بعلمته، ونقض عهده.
- [3.18] ومنها: أن يتصرّع لاحترام شيخه، وتعمير القلب بالذّكر الذي يعطيه شيخه.
- [3.19] فمتى ما غفل وخطر له خاطر بغير ذكره من شهوة أو غيرها، فليسرّع إلى ذكره من حينه، فإنّ المحلّ يضيق عن حمل أمرين في زمان واحد، ولولا الغفلة عن الذّكر لما خطر له ذلك الخاطر المذموم.
- [3.20] ومنها: الاستسلام لما يحكم عليه به شيخه، إذا وقع في زلّة.
- [3.21] واعلم أنّ الله تعالى إذا صدق معه العبد في ترك شهوات من أجله، فإنّ الله تعالى يذهب بها عن قلبه.
- [3.22] ومتى ما صحّ توجه المريد إلى الله تعالى بالقصد التّام، فإنّه لا بدّ أن يرميه على شيخ ناصح، وإن كانت همّة المريد فوق معرفة الشّيخ، فلا بدّ أن يفتح الله للشّيخ في المعرفة التي تعلّقت بها همّة المريد، ويرقى به إليها، وذلك من صدق المريد.
- [3.23] ومتى ما وقع للمريد مسألة في خاطره فلا سبيل أن يسأل عنها شيخه، وليعلّق همّته بالله أن يفتح له فيها، أو يحرك الله الشّيخ حتّى يتكلّم له عليها، فإنّ أعطاه الله إياها، فليعرضها على الشّيخ، وإن لم يفتح له فيها، ولا تكلم له الشّيخ عليها، فليعلم أنّ همّته قاصرة.
- [3.24] وأنّ تلك المسألة التي وقعت له ليس هو بأهل لها، إمّا لعلوها وعدم استعداده لقبولها، وإمّا لعدم صدقه في التّوجّه لطلبها، بما وقع من مشاركة أمر آخر، وإذا وقعت المشاركة في أمر ضعفت [93] الهمّة، فإنّ الهمّة لا تتقوى إلا بصفة الأحدثيّة.
- [3.25] فمن شرط المريد أن يحرك الشّيخ بهمّته في مسألة.

- [3.26] وليس من شرط الشَّيْخوخة الكشف وإن كوشف الشيخ، فما كوشف من حيث إنَّ مقام الشَّيْخوخة يقتضيه، وإنَّما كوشف في أمر ما، لمصلحة أرادها الله تعالى في ذلك الأمر، إمَّا في حقِّ الشيخ، أو في حقِّ غيره لكن على يديه، فلهذا كوشف.
- [3.27] ومن شرطه: ألا تكون له إرادة، ومتى ما كانت للمريد إرادة فهو صاحب هوى، وهو مع نفسه، لا مع شيخه.
- [3.28] فينبغي للمريد أن يكون مع شيخه، كالمتَّ بين يدي الغَسَّال.
- [3.29] لاتدبير له في نفسه، ولا يدفع عن نفسه ما يريد به أستاذه، فيبقى المريد مع الشيخ على ما يريد الشيخ.
- [3.30] وكان الأولى ألاَّ يسمَّى مريدا، إذ لا إرادة له مع شيخه، وإنَّما سمِّي مريدا بالابتداء، لأنَّه طلب الكمال، الَّذي خلق له، وهذا المطلوب طريقه إليه مجهول عنده، ولجهله به اضطرَّ إلى طلب عالم بالله يعرفه إيَّاه، ولهذا يلزمه التسليم، والانقياد، وترك الاعتراض، فلا يزال في بحر الابتلاء، حتَّى يفتح له.
- [3.31] والشيخ إذا علم أنَّ المريد قد استقلَّ، وكملت تربيته، وحلَّ أوان فطامه، وجب عليه أن يقطع عنه الإمداد، من جهته ويتركه مع ربِّه، وإن شاء أقعده ولا حكم للشيخ عليه بعد ذلك.
- [3.32] ولكن يلزم المريد وإن ساوى شيخه أو جاوزه التَّأدُّب معه واحترامه لنسبته.
- [3.33] ولا يقعد للإرشاد إلا بإذنه ما لم يأمره ربُّه، فإنَّ أمره، فما للشيخ عليه في هذا مأخذ.
- [3.34] ومن شرط المريد ملازمة الجوع، والسَّهر، والصَّمت، والعزلة، بعد إحكام التَّوبة، فإن لم يقدر على الخلوة.
- [3.35] فمن شرطه القرين الضَّالَّح.
- [3.36] ومن شرطه الصَّدق، فيما يطلبه من الله واستعمال أسباب الطَّاعات.
- [3.37] ومتى مالم يعرف المريد حال نفسه، فلا بدَّ من صحبة عالم بالله، يرشده والبحث عن هذه القمَّة التي لا بدَّ منها، حتَّى يأخذها على الوجه المشروع، فإنَّ تعدُّر [94] ذلك بحيث أن لا يجد إليه سبيلا، فليأكل عند الاضطرار، الَّذي يحلُّ له الميَّنة وما حرم عليه.
- [3.38] ومن شرط المريد، ألاَّ يرَدَّ على شيخه كلامه، ولو كان الحقُّ بيد المريد، فإنَّ الشيخ إنَّما يقول له ما فيه مصلحته، فليقف عند قوله ولا ينازعه ولا يجادله ولا يماريه، ومتى ما وقع في شيء من ذلك أو خطر له نزاعه في خاطره، فإنَّ النَّزاع وإن كان في نفسه هو عين الاعتراض، والاعتراض على الشيخ حرام من المريدين وقوعه، فهذا مريد مسخرة للشيطان ساع في هوى نفسه، سوءته مكشوفة عند سادة أهل طريق الله.
- [3.39] ومن علامة شؤم المريد أن تصدر منه حركة مباحة، فإنَّ الحركة المحرَّمة ليس لهم إليها طريق.
- [3.40] فإذا نهى الشيخ عن تلك الحركة المباحة واحتجَّ المريد عليه بأقوال العلماء في تلك المسألة، فلن يفلح، وليعلم أنَّ إدباره في ذلك، نسأل الله العافية.
- [3.41] ومن شرط المريد: الخروج من الخلاف إلى الإجماع، فإن لم يجد في بعض المسائل، فليأخذ بالأحوط، والأولى والأشدَّ.
- [3.42] ومهما جنح من الرِّخصة، فهو في هوى نفسه ساع.
- [3.43] ومن شرط المريد: أن ينقاد لأمر من قدَّمه عليه شيخه، وإن كان أقلَّ علما منه.
- [3.44] ويجب على المريد الخروج من المال والجاه، ولا بدَّ والخروج من الجاه أكد من المال.

- [3.45] ومن شرطه: أن يعتقد أن طريقه أشرف الطرق، فإنه إن لم يعتقد هذا، تشوّفت نفسه إلى ما هو أشرف منه.
- [3.46] وما ثمّ ما هو أشرف، فإنه طريق الملائكة، والخلفاء من النّبيين والمرسلين، وعباد الله الصالحين، وحلية المقرّبين، وهؤلاء الأصناف هم أعلم الخلق بالعلوم الإلهيّة، التي هي أشرف العلوم وأجلّها.
- [3.47] ومن شرط المريد: الإطراق وعدم الالتفات، وفضول النّظر، فإنّهم كانوا يكرهون فضول النّظر كما كانوا يكرهون فضول الكلام، حتّى لو سئل أحدهم عن صفة جليسه ما درى ما صفته، فكيف به لو سئل عن صفة شيخه. [95]
- [3.48] فإنّ المريدين ينبغي أن يكونوا بين يدي شيوخهم، كأنّهم لصوص قد ورد عليهم السلطان، فهم للعقوبة خائفون.
- [3.49] كما قال القائل، بيت:
- كانّها الطّير حطّت في رؤوسهم لا خوف ظلم ولكن خوف إجلال
- وهكذا في حركاتهم وكلامهم، لا يحركهم شيء إلا فريضة أو فضيلة لا غير.
- [3.50] وإن اتّفق المريد، أن يحضر مع شيخه في سماع، فيكون الشّيخ قد أساء في حقّه حيث حضر به في مجلس السّماع.
- [3.51] فينبغي للمريد إذا جاءه وارد في السّماع، ألا يتحرّك له أصلا ما دامت فيه فضيلة لنفسه، {فإذا اختطف عن نفسه، وصورة اختطافه عن نفسه،} إلّا أن يشعر بها، ولا بالمجلس ولا بأهله، ولا يسمع زممة القوال، ولا يعرف الكون أصلا، فإذا تحرّك من هذه صفته فحركته من غيره لا منه، وبوارد لا بنفسه، فلا خرج عليه في الحركة، لكن يجب عليه متى ردّ إلى حسّه أن يقعد من حينه، فإن لم يفعل، وبقي على حركة فهو منافق.
- [3.52] وكلّما سقط عنه في حال قيامه، فلا يكون له قبول ولا ردّ، والأمر في ذلك مصروف إلى شيخه خاصّة.
- [3.53] ويجب على شيخه ألا يردّ عليه ما سقط منه، ولا يترك الحاضرين يتبرّكون بخرقه ذلك المريد، لما في ذلك من المضرة عليه، وليدفع خرقه للقوال.
- [3.54] ويجب عليه أن يعاتبه على حركته، مع أنّها بحال فناء، فإنّ ذلك العتب يقوي حضور المريد، وهمتّه، فيعلوا وارده بعلوّ استعداده.
- [3.55] ومن شرط المريد: أن يعتقد في شيخه أنّه على شريعة من ربّه، ويبتّنه منه، ولا يزن أحواله بميزانه.
- [3.56] فقد تصدر من الشّيخ صورة مذمومة في الظّاهر، وهي محمودة في الباطن والحقيقة، فيجب التّسليم.
- [3.57] وكم من رجل أخذ كأس خمر بيده، ورفعها إلى فيه، وقلبه الله في فيه عسلا، والنّاظر يراه شارب خمر، وهو ما شرب إلا عسلا، ومثل هذا كثير. [96]
- [3.58] وقد رأينا من يجسد روحانيّته على صورته، ويقيمها في فعل من الأفعال، ويراها الحاضرون على ذلك الفعل، فيقولون رأينا فلانا يفعل كذا وكذا، وهو عن ذلك الفعل بمعزل.
- [3.59] وهذه كانت حالة أبي عبد الله الموصلي المعروف بقضيب البان، وقد عايّنّا هذا مرارا في أشخاص.
- [3.60] فأسرار الله في العالم عظيمة، لا يدرك غورها.
- [3.61] ولكنّ المتظاهر بهذه الحالة أن عاقبه الحاكم على مقتضى الشّريعة، فليس على الحاكم إثم ولا حرج في ذلك من الله، إلّا أنّ الغالب على من هذه حاله أن يكون له سلطان على الخلق، فلا يتوصّل إلى إيذائه، هذا هو الغالب فيهم.
- [3.62] ومع هذا فلا يصدر مثل هذه الأحوال إلا من ضعيف، وأمّا الرّجل الكامل، فهو الذي يجري مع الخلق بحكم العادات، لا يظهر عليه شيء ممّا يذمّه الشّرع، ولا تستقر به العادة.

- [3.63] ومن رجال الله من أطلعهم الله على ما قدر عليهم من الأفعال في باقي أعمارهم، من طاعة ومعصية، فهم يبادرون إليها على يقين.
- [3.64] ولولا ضيق الوقت، لبسطنا القول في هذه المرتبة، حتى يتبين للعامة مرتبة أوليائ الله تعالى في هذا المقام، وأسرار هذه الموضوعات التي جهلتها علماء الرسوم، {والعامة موازين، وإن للمحققين موازين} لا يعلمها علماء الرسوم، ولهذا قيل بتسليم أحوالهم، كما ذكرنا عن شارب الخمر عسلا، فأين ميزان الظاهر هنا.
- [3.65] ومن شرط المريد: إذا وجهه شيخه في أمر أن يمضي لأمره من غير توقف ولا تأويل، ولا يصرفه عنه صارف.
- [3.66] حتى قال بعض الشيوخ لبعض المريدين: أرأيت لو وجهك شيخك في أمر فمررت في طريقك بمسجد تقام فيه الصلاة، ما تصنع؟ فقال: أمضي لأمر الشيخ ولا أصلي حتى أرجع إليه، فقال: أحسنت، ولهم في هذا خبر يستندون إليه.
- [3.67] ومن شرط المريد: النشاط والنهضة، ولا يرمي بنفسه إلى العجز والكسل، ولا يمشي على مقعدته، ومتى ما تناول شيئا وهو قاعد، ويكون منه من البعد بحيث أن لا يلحقه يده، حتى يخرج عن موازنة [97] جلسته، وهو عاجز، والواجب أن يقدم إليه قائما.
- [3.68] وكذلك إن قيل له: احمل إلى فلان أو إلى السوق، أو اشتر كذا فيقول: أنظر، هل ثم حاجة أخرى، حتى يكون خروجا واحدا، ويقول: اصبر حتى أخرج إلى الصلاة أو إلى كذا، أو أفعل هذا في طريقي، فهو عندنا كسلان عاجز مشرك لا يشم ما دامت هذه صفته رائحة من التوحيد.
- [3.69] فإن الحقائق تعطى ألا يحصل توحيد إلا لمن كانت حركته واحدة متعلقة بواحدة.
- [3.70] فمتى ما خرج المريد بحركته لصلاة وشراء حاجة أو بيعها، فلا يذوق رائحة التوحيد أصلا.
- [3.71] ومن شرط المريد: الوفاء بكل ما يشترطه عليه الشيخ سواء صعب ذلك عليه أو سهل، فإن طريق الله مجاهدة ومكاره ما هو طريق راحة، وليس للمريد أن يشترط على الشيخ شيئا، إذ ليس للميت شرط على غاسله، ومن خرج عن إرادته فلا فرق بينه وبين الميت.
- [3.72] ومن شرط المريد: ألا يكلف أحدا عمل شيء يقدر على عمله بنفسه، ويتناوله ويرفع كلفه عن الخلق ما استطاع.
- [3.73] ولا يتحرك بحركة أصلا حتى ينظر ما فيها من مرضاة الله وحظ النفس، فيزيل حظ النفس منها، ويصلح خاطره فيها، ويوفيقها ما يقتضيه من الأداب والحضور.
- [3.74] ومتى ما ترك المريد الناس يتبركون به، ويلحظونه بعين التعظيم، فاشهد بعدم فلاحه، ولهذا كان أصعب الدعاء عندنا على أحد أن يقال له إذا فك الله طعم نفسك، فإنه من ذاق طعم نفسه لا يرجي فلاحه أبدا، وهو التذاذك إذا نظر فيك الناس بعين التعظيم والتبرك فتحفظ من هذا.
- [3.75] ويجب على المريد أن يعتقد في شيخه أنه عالم بالله ناصح لخلق الله.
- [3.76] ولا ينبغي له أن يعتقد في شيخه العصمة في أحواله، وكيف ينبغي له أن يعتقد ذلك، وقد سمع الله يقول: ﴿وعصى آدم ربه﴾ (سورة طه، 121/20) وقد قال بعض السادة، وقيل له أيعصي العارف، فقال: ﴿وكان أمر الله قدرا مقدورا﴾ (سورة الاحزاب، 38/33).
- [3.77] وصحب تلميذ شيخا فرآه يوما قد زنا بامرأة، فلم يتغير [98] في خدمته، ولا اختل في شيء من مرسومات شيخه،

ولا ظهر منه نقص في احترامه، قد عرف الشيخ أنّه رآه، فقال له يوما: يا بني، عرفت أنّك رأيتني حين فسقت بتلك المرأة، وكنت أنتظر نفارك عني من أجل ذلك، فقال له التلميذ: يا سيدي، الإنسان متعرّض لمجاري أقدار الله عليه، وإني من الوقت الذي دخلت إلى خدمتك، ما خدمتك على أنّك معصوم، وإنّما خدمتك على أنّك عارف بطريق الله، عارف بكيفية السلوك، الذي هو طلبي، وكونك تعصي شيء بينك وبين الله، لا يرجع عليّ شيء من ذلك، فما وقع يا سيدي منك، شيء يوجب نفاري وزوالي منك، وهذا هو اعتقادي، فقال له الشيخ: وفقت وسعدت هكذا هكذا، وإلا فلا لا ولم يزعج ذلك التلميذ بعد ذلك، وجاء منه ما تقرّ به العين، من حسن الحال، وعلوّ المقام.

[3.78] ومن شرط المريد: إذا دخل منزل الشيخ، أن يجعل منزله مثل قبره، ولا يحدث نفسه بالخروج منه، إلا أن يموت.

[3.79] وكلّ مريد رأى في شيخه نقصا، وقعد عنده فهو منافق مطالب عند الله.

[3.80] وكلّ مريد غسل ثوبه من غير نجاسة، فلعلّة في نفسه، أو اكتحل أو رَجَلَ شعرا، أو حَسَنَ شيئا من زينة ظاهرة لغير ضرورة، أو أمر شيخ فهو صاحب علة.

[3.81] ومن شرط المريد: الحفظ والأمانة، فإنّه في طريق ما وهب إلّا للأمانة.

[3.82] فمن شرطه الكتمان، إلّا أن يأمره صاحب السرّ بإذاعته.

[3.83] كما حكي أنّ شيخا كان له تلميذ يدّعي أنّه أمين، والشيخ يعلم منه خلاف ذلك، وهو يردّ على الشيخ في ذلك ويدّعي الأمانة، ويطلب منه أن يهبه سرا من أسرار الله، فأخذ الشيخ يوما تلميذا من أصحابه، وخبّأه في بيته، وعمد إلى كبش فذبحه، وألقاه في عدل، ودخل عليه ذلك التلميذ المدّعي، فرأى الشيخ مخضبا بالدماء، والعدل أمامه، والسكين، فقال له: يا سيدي، ما شئت؟ فقال: أغاظني فلان فقتلته، يعني التلميذ المخبوء، ويعني يقتله مخالفة هواه، حتّى لا يكذب الشيخ، فتخيّل التلميذ أنّه في العدل، فقال [99] له الشيخ: هذه أمانة، فاستر عليّ وادفن معي هذا المذبوح، الذي في هذا العدل، فدفنه معه في الدار، وقعد الشيخ يقصد نكايات ذلك التلميذ، فيفعل معه ما يخرج به، وجاء أبو ذلك المخبوء، يطلب ابنه فقال له الشيخ: هو عندي، فمضى الرجل، فلمّا كثر على التلميذ نكاية الشيخ مشى إلى والد المخبوء، وأخبره أنّ الشيخ قتله، ودفنه معه، ورفع ذلك إلى السلطان، فتوقّف السلطان في ذلك الأمر لما يعرفه من جلالة الشيخ، وبعث إليه بالقاضي والفقهاء، وأخذ ذلك التلميذ يسفه على الشيخ، ووقف الشهود حتّى حضر على العدل، فعاينوا الكبش، وخرج التلميذ المخبوء، وافتضح وندم حيث لم ينفعه الندم.

[3.84] ومن شرط المريد: ألا يبقى في نفسه مقدارا لشيء إلّا لشيخه خاصّة.

[3.85] ولا سبيل للمريد أن يأخذ رفقا من أحد.

[3.86] والجامع لمقام المريد ألا يتصرّف ولا يسكن إلّا لأمر شيخه، هذا هو جماع أمره.

[4] فصل فيما ينبغي لأهل طريق الله أنه يتعاملوا به طريقتهم

[4.1] اعلموا أنّ طريق الله تعالى بعيد مقدّس عن المنازعة فيه، والمجادلة والمراء وظهور التّفَس، ولا اعتذار فيه لأحد.

[4.2] ولا مسامحة في أمر يؤدّي إلّا الخروج عن الطّريق، وعندهم المؤاخذة بالنسيان.

[4.3] وعدم الصّفح عن الرّلات، التي لا مسامحة للشرع فيها، ويسامحون في حقوقهم، وما يرجع إليهم.

[4.4] ومن شرط أهل هذه الطّريقة: أن ينصفوا النّاس من أنفسهم، ولا يتصفون من أحد، ويقبلون المعذرة من الأجانب ولا يعتذرون، و ينصرون ولا ينتصرون، ويعاملون النّاس بالرحمة والشفقة، ويتعاملون فيها بينهم بالمناصحة والاسعاد

والمناقدة.

- [4.5] ولا يسلم واحد منهم لصاحبه ما لا يقتضيه طريقهم، إلا [100] أن يكون صاحب الحركة أعلى، فالتسليم واجب، وإنما كلامنا بين الأكفاء.
- [4.6] وليس بين القوم بغض ولا شحن ولا حسد في مواهب الله، وليس في طريقهم من يقول: لي، ولا عندي، ولا متاعي، ولا نعلي، ولا ثوبي، وهم فيما يفتح لهم على السواء، ليس لواحد منهم ملك دون صاحبه.
- [4.7] ومن طريقهم: ترك إرفاق النسوان، ومجالستهنّ و مؤاخاتهنّ.
- [4.8] وليس من شأنهم رضي الله عنهم صحبة الأحداث، ولا مكالمتهم.
- [4.9] ولا ما تسمعون في وقتكم هذا من ذكر الشاهد، فإنه لم يكن من شأن القوم، وإنما أحدثه قوم فجار، رجعوا إلى الطريق بمجرد الدعوى، لا بالصورة ولا بالحقيقة، من أجل الأقوات الموقوفة على أهل طريق الله، كالخوانق والرباطات، وهم المفسدون كسالى عاجزون لا دين لهم، ولا همة ولا مروءة، تزيّنوا بزيّ السادات، بالسكون وتقصير الثياب خاصّة، فدخلوا بهذا الزيّ، ولباس الخرقه للخوانق رغبة فيما يأتي إليها من حلال وحرام، واتخذوا السماع عبادة ودينا، فهم الذين اتخذوا دينهم لعبا ولهوا، واتخذوا المردات لسوء ظنّهم، وشّر ما هم عليه.
- [4.10] فلا ينبغي لمسلم أن يعيدي في هذا الزّمان بهم، ولا بشيخ يعلم السماع، ويقول به، وإن كان صادقا في حاله، فذلك راجع إليه، والزّمان فاسد، وينبغي لكلّ مؤمن أن يأخذ بالأحوط.
- [4.11] فإنّ تقبل السماع ابتداء، لأنّه من شهواتها، وهذا الأمر لم يجر عليه طريق الصّديقين والأئمّة.
- [4.12] حتّى أن أبا يزيد الأكبر قال في مناجاته لربّه، في أهل السماع: أتهم كذبة، وإنّي ما طلبتك لذلك، فأنف منه. وقال: غيره فيه حسبي أن أخرج من السماع، رأسا برأس، ولا على ولا ليا، وهكذا إشارات القوم، من أولهم إلى آخرهم فيه.
- [4.13] أنّه من حظوظ النفس في الحقيقة، ومن أفعال المباحة في الحكم ورجال الله، اتّقوا وجعلوا حركاتهم في فريضة أو في فضيلة.
- [4.14] وأمّا الشاهد وهو الحدث، فمن أعظم [101] الزّلات وأشدّ الفسوق.
- [4.15] ولقد ذكر الإمام السيّد أبو القاسم القشيريّ في فصل له، في رسالته في وصيّة المريدين، فقال رضي الله عنه: ومن أصعب الآفات في هذه الطّريقة: صحبة الأحداث ومن ابتلاه الله بشيء من ذلك فبإجماع الشيوخ: ذلك عند أهانه الله وخذله، بل عن نفسه شغله، ولو لألف كرامات أهله.
- [4.16] وهب أنّه بلغ رتبة الشّهداء لما في الخبر تلويح بذلك.
- [4.17] أليس قد شغل ذلك القلب بمخلوق، وأصعب من ذلك: تهوين ذلك على القلوب، حتّى يعدّ ذلك يسيرا، قال الله تعالى: ﴿تَحْسِبُونَهُ هَيِّنًا وَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ عَظِيمٌ﴾ (سورة النور، 15/24).
- [4.18] وهذا الواسطي رحمه الله، يقول: إذا أراد الله هوان أن عبدا ألقاه إلى هؤلاء الأتّان والجيف، سمعت أبا عبد الله الحصري يقول: سمعت فتحا الموصلي يقول: صحبت ثلاثين شيخا كانوا يعدّون من الأبدال، كلّهم أوصوني عند فراقهم، وقالوا: اتّق معاشرّة الأحداث.
- [4.19] قال القشيري ومن ارتقى في هذا الباب عن حالة الفسق، وأشار أنّ ذلك من بلاء الأرواح وأنّه لا يضّرّ، وما قالوا من

وساوس القائلين بالشَّاهد، وإيراد حكايات عن الشَّيوخ، لما كان الأولى بهم إسبال السَّتر على هَنَاتِهِمْ وآفَاتِهِمْ، فذلك نظير الشَّرْك.

[4.20] فليحذر المريد من مجالسة الأحداث، ومخالطتهم، فإنَّ اليسير منه يفتح باب الخذلان، ويبدو حال الهجران، ونعوذ بالله من قضاء السَّوء إلى هنا انتهى كلام القشيريِّ وهو هذا الفصل.

[4.21] وأما آدابهم في السَّماع: فمنها: ألا يكون بينهم من ليس من طريقهم، ولا من هو من طريقهم، إذا كان لا يقول بالسَّماع، فإنَّه يقبضهم يتغيره، فإنَّه أقوى منهم.

[4.22] لأنَّ النَّفس لا تكره السَّماع، وهو يقتضيه طبعها إلَّا بمشاهدتها حالة، هي أعلى من السَّماع، فلها حكم وسلطان على نفوس السَّامعين لعلَّوها.

[4.23] فلا بدَّ أن يكون السَّامعون مجتمعون على قلب واحد.

[4.24] وإن أمكن أن يكون القَوَال منهم، أو [102] ممَّن نيَّته حسنة فيهم، فهو حسن.

[4.25] وإن كان القَوَال من العامَّة، فمن شرطهم أن يجزّلوا له في العطاء، ويرغدوا له في العيش، ويباسطوه حتَّى يمكَّنوا من قلبه مودة الجماعة والطَّائفة، فإنَّ النَّفوس مجبولة على حبِّ من أحسن إليها.

[4.26] ولا تقترحوا عليه شيئاً بعينه.

[4.27] وإذا ظهر لهم من القَوَال في أثناء المجلس سامة أو كسل أسكتوه، وأراحوا سرّه واشتغلوا بنفوسهم وطبيهم، فإن كان في الجماعة من ينوب عنه، فيها وإلَّا أخذوا في الذَّكر بصوت واحد، وطريقة واحدة موزونة، وهي أحسن عند المحقِّقين من قول القَوَال ونتيجتها أعلى، وأحسن ﴿لمن كان له قلب أو ألقى السَّمع وهو شهيد﴾ (سورة ق، 37/50).

[4.28] فإذا أخذ القَوَال في شأنه، وسرت الأحوال في نفوس السَّامعين، وتحكَّم فيهم سلطان الوجد طلباً للوجود، وتحركت هذه الهياكل لتشوق روحانيَّتها، إلى الملاء الأعلى فما فوقه، كلَّ على قدر قوَّته ومقامه.

[4.29] فلصاحب الحال بعد فراغه، أن ينتظر من حركه.

[4.30] فإن كان حركه معنى وأخذه من قول القَوَال، وسقط منه شيء، فهو للقَوَال خاصَّة، فإنَّ من قتل قتيلاً فله سلبه.

[4.31] فإن كان القَوَال من المؤلَّفة قلوبهم، فيجب على جماعة أن يأخذوا الثَّوب منه، بما يقترحه لا يغيِّر له قلب ولا يشاحح فيما يقترحه فيه، فإنَّهم أهل جود وسماحة، فإذا أرضوا القَوَال تقاسموا الثَّوب فيما بينهم، على وجه البركة.

[4.32] وإن كانت الحركة لم يأخذ من قول القَوَال، فالثَّوب للجماعة.

[4.33] وصاحب الحال مصدِّق فيما يدَّعيه في تحركه لا يكذب، فإنَّ التَّهمة بين القوم قد سقطت.

[4.34] فإن تحرَّك سيِّد القوم وسقط منه شيء، فالحكم للسيِّد فيما سقط، ليس لهم أن يحكموا في خرقه سيِّدهم، ويجب

على السيِّد أن يقسمها فيما بينهم، ولا بدَّ، فإن أمسكها ولم يحكمهم فيها ولا قسمها، فليس بسيِّد، ولا هو من طريق القوم. وللجماعة أن يجتنبهوه، وليس لطالب أن يقتدي به ولا يتَّبعه، فإنَّ إمساكه بالخرقة، لأحد الأمرين [103] إمَّا لبخله، أو لطلب التستر بحالة تسوء هذا الأدب حتَّى يسقط من عين الجماعة، وكيف ما كان، فالمريد لا يفلح بانباعه، فإنَّه إن كان بخيلاً، فأقبح من كلِّ قبيح صوفيٍّ شحيح، وإن كان مستتراً بذلك الفعل، فتلك لعلَّة لا يعرفها من نفسه غيره، والمريد إنَّما ينتفع بالسيِّد بما يرى من آدابه وأخلاقه في حركاته، لا بقوله كما قال الله تعالى: ﴿لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة﴾ (سورة الأحزاب، 21/33) وقال ﷺ: «صلُّوا كما رأيتموني أصلي» ولم يقل صلُّوا كما قلت

- لكم، فالفعل أرجح في نفس التابع المقتدي من القول، كما قيل:
- وإذا المقال مع الفعل وزنته رجع الفعل وخفّ كل مقال
- [4.35] وكلّ من قام عن غلبة للجماعة أن يقوموا لمقامه، وليس للجماعة أن يقوموا لمن بقي فيه فضلة من الإحساس والشّعور، وحرام عليه القيام، وهو عاص منافق لظهوره بصورة الصّديقين لا بمعناهم.
- [4.36] إلّا أن يقوم متواجدا معترفا للجماعة بتواجده، مقرّا على نفسه بطلب تحصيل الوجد، للجماعة أن يقوموا لقيامه، فإنّ من مذهبهم المساعدة والموافقة، وهو صادق في دعواه، والأولى به وبكلّ قائم في السّماع ألاّ يقوم إلّا بحالة فناء وغلبة.
- [4.37] فلا سبيل إلى بيع خرقة، فإنّ فيها إهانة المقام، حيث ابتداء، فإنّ السلعة إذا دخلت في النداء تلوّث بالأيدي، ويصغر طريق الله في عيون القوّالين وعند الأجانب إذا سمعوا ذلك.
- [4.38] وليس لهم أن يتحكّموا في خرقة من ليس من طريقهم، ولا في خرقة من لا يرتضي هذا الفعل كالعبّاد والزّهّاد إن ضمّه معهم مجلس، فمتى تحكّموا في شيء من هذا، فقد حجّوا عن طريق الله، والحقوا بالّذين يأكلون أموال [104] النّاس باطل، وإنّما جوّزنا لهم ذلك فيما بينهم، لأنّهم تراضوا بذلك، وتواطوا عليه وصار عرفا بينهم وطابت بذلك نفوسهم، بحيث لو ردّ على أحد خرقة، تغيّر في نفسه، ولم يرجع فيها النية، وأخرجها عن ملكه، ولا بدّ ومن شرط أصحاب القلوب والأحوال، وهم الذين يبلغوا مبلغ الرّجال الذين لهم الكمال.
- [4.39] ألاّ يقعد معهم في مجالس سماعهم، ومذاكرتهم منكر، ولا يكون عندهم شيء من منكر، من نعل أو ثوب أو كوز، لا قليل ولا كثير، فإنّ ذلك ظلمة لهم، وتغيير لوقتهم، وقد قال أبو يزيد الأكبر، في وقت حاله: إنّني أجد وحشة، فطلبوا عن ذلك، فطلبوا البيت، فوجدوا عندهم، نعلا لرجل، قد تبدّل في المسجد، مع صاحب من أصحاب أبي يزيد، فطلبوا على صاحب النّعل حتّى وجدوه، فإذا هو من المنكرين عليهم.
- [4.40] ومن شرط كلّ صاحب وقت: أن يعامل وقته، إلّا بأسبابه، ومتى ما أدخل على وقت ما يقتضيه وقت آخر تكدّر عليه وقته.
- [4.41] كما اتّفق لبعض السّادة، وكان وقته التجريد المطلق، فوجد ليلة في وقته كدرا ووحشة، فقال: ابحثوا عن سبب كدر الوقت، فوجدوا في السنت معلاق عنب، فقال: رجع بيتنا بيت البقّالين، وزال كدره.
- [4.42] وكما اتّفق لبعضهم، وكان وقته تدقيق الورع، ففاق إنّ السّراج كدّر وقتي، فابحثوا عنه، فقال بعض أصحابه: استعروا قارورة، لنسوق فيها الدّهن مرّة، قسعنا فيها مرّتين، فتصفية الأوقات من شأنهم.
- [4.43] ومن شرطهم: ألاّ يعدوا، فمن غلط ووعد، وجب عليه الوفاء بما وعد، واستغفر الله.
- [4.44] وصدق الحديث من شروطهم، ولا سيّما فيما تحدّثون عن رسول الله ﷺ، ولا يتكلّمون عن حسن ظنّهم بالنّاس في الحديث عن النّبي ﷺ، بل في الحديث عن كلّ أحد وليمشوا حالهم على العلم، وقد قال ﷺ: «حسب المرء كذبا أن يحدث بكلّ ما سمع» ذكر هذا الحديث مسلم في صدر صحيحه. [105]
- [4.45] فالورع في المنطلق واجب عليهم، وعلى كلّ مسلم، وكذلك في النّظر والطّعمة، وغير ذلك.
- [4.46] ومن شرطهم: عدم المرايات، وحفظ آداب الشّريعة دقيقتها وجليلها إذا علمها، وله أن يسأل إذا لم يعلم، عن كلّ حالة يكون عليها ما حكمها في الشّرع، فإنّ الرّجل إذا كان في آداب الشّريعة أخرى أن يخون في الأسرار الإلهية، والله

- تعالى لا يهب أسرارهِ إلّا للأمناء من عباده.
- [4.47] ومن شرطهم: أن يختاروا لأنفسهم ما اختار لهم في كتابه أو على لسان رسول، ومن فعل غير ذلك فقد أثر هواه على دينه.
- [4.48] ومن شرطهم: ألا يعزّجوا على مباح أصلا، لأنّه تضييع للوقت.
- [4.49] ومن دخل هذا الطريق، وهو ذو زوج فلا يطلّق، أو أغرب فلا يتزوّج، حتّى يكتمل، فإذا أكمل فهو في ذلك على ما يلقي إليه ربّه.
- [4.50] ومن شرط السالك: ألا يبلّيت على معلوم، مع تحقّق الورع في الأخذ، ولا يأخذ السالك ليعطي أحدا، فإنّه حجاب له.
- [4.51] وللكمال أن يأخذ، ويمسك إن شاء، ويعطي إن شاء، فإنّه مع ما يلقي إليه لأنّ صورة الكمال مع ما يلقي إليه في الحكم، كصورة التلميذ مع شيخه.
- [4.52] فما لا يعترض على التلميذ في الفعل الذي يأمر به بينه عليه اللام كذلك لا يعترض على الشيخ فيما يفعله، عن الله إذا كان شيخا حقيقة، كذلك النّبي ﷺ، لا يعترض عليه في فعله، فإنّه أخذ عن الله، فالشيخ كالنّبي، والنّبي ﷺ يقول: ﴿إنّما أتبع ما يوحى إليّ﴾ (سورة الأعراف، 203/7) وقال الشيخ لموسى: ﴿وما فعلته عن أمري﴾ (سورة الكهف، 82/18) فقد استند الشيخ إلى الذي استند إليه الرسول.
- [4.53] ومن شرط أهل هذا الطريق: ترك الاعتراض.
- [4.54] إلّا أن يكون المعترض أعلى، فإنّه تأديب لا اعتراض، وأمّا الأدون فإنّه ينكر لعدم ذوقه، فله أن يصمت، ولا ينكر ما لا يعرف، فإن أنكر فقد أبطل عقد طريقه.
- [4.55] فإنّ من أصولهم، أنّهم أهل صدق، لا ينطقون إلّا بما شاهدوا.
- [4.56] فإذا سمع ما ليس [106] في وسعه من أخيه، فيعلم من فوره أنّ مشهد أخيه أعظم، وأنّه في حالة دونه، فليتلطّف في تبييته إن كان.
- [4.57] والأولى به أن يتوجّه بهمتّه إلى الله حتّى يرزق ما رزق صاحبه أو تلميذه له، ويخدمه فينتفع به، هذا شرط الطريق.
- [4.58] ومن شأن الطّالبيين: أن يدخلوا على الشيخ، إذا زاروه بتفريغ قلوبهم من جميع ما عندهم، وقبولها لما يلقي إليها الشيخ، حتّى يخرجوا من عنده، ولا يتصوّر منهم إنكار ألّبتة، ومهما وقع لهم ما لا يقبلونه، رجعوا على أنفسهم بالأثمة، وقالوا هذا مقام لم تصل إليه نفوسنا، ولا ينسبون الشيخ إلى الخطأ، ومن فعل ذلك فليس بمسترشّد، في طريق القوم.
- [4.59] ويجب على المريدين: ألا يدخلوا على الشيخ، وعلى الشيوخ ولا يقعدوا بين أيديهم إلّا على طهارة ظاهرا وباطنا، مسلمين متسلمين، هذا شأنهم.
- [4.60] ولقد كان سيدنا أبو مدين رضي الله عنه يقول: ما دخلت على الشيخ في ابتراء حالي حتّى أغتسل، وأطهر ثوبي، واغضاي، وجميع ما عليّ، وأطهر قلبي من علمي ومعارفي، وحسند أدخل عليه، فإن قلبي وأقبل عليّ، فتلك سعادتِي، وإن أعرض عني وتركني، فالعيا مني والشؤوم عليّ.
- [5] في آدابهم مع الله واوصافهم واحوالهم

- [5.1] ومن آدابهم مع الله، وقليل فاعله: أن يعتقد الإنسان أن الله نظرات في كل زمان، إلى قلوب عباده يمنحهم فيها من لطائفه ومعارفه ما شاء.
- [5.2] فإذا فارق شخصا ساعة واحدة، أو أعرض عنه نفسا واحدا وهو معه جالس، ثم عاد إليه نهيا للقاء بالحرمة والتعظيم، لعل نظرة حصلت له من تلك النظرات، حصل بها فورقة، فإن كان الأمر كذلك، فقد وفا [107] معه الأدب، وإن يكن غير ذلك، فقد تأدب مع الله، حيث عامله بما تقتضيه المرتبة الإلهية، وهذا مقام عن يزقل، قل أن ترى له ذائقا.
- [5.3] وكذلك أيضا إذا شاهدوا عاصيا في حال عصيانه، ثم زال عن تلك المعصية، فإنهم لا يعتقدون فيه الإصرار، ويقولون لعله تاب في سره، أو لعله ممن لا يضره المعاصي لاعتناء الباري به في عاقبة أمره، ولا يعتقدون في أحد سوء إلا فيمن كشفهم الله تعالى على سوءته ومأله، فلا يعتذرون أن ينكروا عرفوا، لكنهم لا يضرون أحدا.
- [5.4] ولا يشتدّون به، ومن نظر نفسه جبرا من أحد، من غير أن يعرف مرتبته، ومرتبة ذلك الآخر، بالغاية الآ بالوقت، فهو جاهل بالله، مخدوع لا خير فيه، ولو أعطي من المعارف ما أعطي، ولم يكن هذا من شأن القوم رضي الله عنهم، والازدراء بالعلم من جانب الحقيقة، هو الازدراء بالله، وهذا انقباض الولاية.
- [5.5] ومن أوصافهم أنهم رحماء بينهم، أشداء على الكفار، وتراهم ركعا سجدا، غياث للتملق، حتى إن الواحد المشار إليه في العالم، يقال له الغوث عندهم، وهذه الحقيقة سارية في الطائفة.
- [5.6] وكل من دخل على شيخ ليختبره، فهو جاهل، فإن الشيوخ لا يختبرون إليه، ولا يطلب منهم كلام، على حب النفس، ولأنما برادمنهم ما ذكرنا، من معرفة الأمراض، والأدواء وارتباطاتها لا غير ذلك.
- [5.7] والمكاشفات أحوال مريدين، أحوال العارفين.
- [5.8] ومن أوصافهم: الرياضة وهي عبارة عن تهذيب الأخلاق، وتطهير النفس، من كل خلق دنيء، و تحليلتها بكل خلق سني، قال الله تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خَلْقٍ عَظِيمٍ﴾ (سورة القلم، 4/68).
- [5.9] فلا يطلبون من خادمهم أن يجري أغراضهم، إذا أتاهم بما لا يوافق غرضهم، لم يعتبره، ولا قالوا فيه بشئ أن يكون الخديم تلميذ الشيخ، فللشيخ أن يؤدبه إذا خالف أمر شيخه، وإنما هذا في حق الإخوان، بعضهم مع بعض، وفي حق المريد إذا فعل من غير أمر الشيخ.
- [5.10] وكذلك [108] في معاملتهم مع الخلق، يحملون أذاهم، ولا يؤذونهم ويحملون كلهم، ولا يلقون كلهم على أحد، ويعينون على أسباب البر، ويغيثون الملهوف، ويرشدون الضال، ويعلمون الجاهل، ويتيهون الغافل، ولا يتخذون حجابا ولا حجابا، وكل من طلبهم وجدهم، وكل من أرادهم وصل إليهم، لا يستترون عن أحد، ولا يقولون لقاصدهم، ترجع عن ساعة، ولا يمنعون سائلا، يقرون الضيف، ويؤنسون المستوحص، يؤمنون الخائف، يسقون العطاش، يشبعون الجائع، ويكسون العاري، ويعينون الخادم، ولا يرجعون عن فضيلة ولا يقدمون على رذيلة.
- [5.11] ومنهم من صارت إرادته متعلقة بكل ما يجري في الكون، من غير تخصيص، ما عدا محارم الله تعالى، فإنه لا يرضاها. فصاحب هذا المقام، كل ما يفعله الخادم، والخلق في حقه فهو غرضه لأن إرادته ما يجريه الحق على أيدي عباده، وهو فان عن حظ نفسه، لمفارقة عالم نفسه، ومن لا نفس له، لا غرض له، وإذا زال الغرض من قلب العبد، زال عنه كل مرض، فإن سبب الأمراض عدم موافقة الأغراض.

- [5.12] ومن أوصافهم: التوبة مع الأنفاس والاستغفار على الحالين، فلا يقومون إلا تائبين، ولا يقعدون إلا كذلك.
- [5.13] ومن أوصافهم: اجتناب المحارم والشبهات، ومواطن إليهم، والتجافي عما للنفس فيه غرض من الشهوات، وأعني بذلك على جهة التمني والتعني في نيلها وطلبها. وأما إن سبقت لهم من دون تعب ولا سؤال، أكلها وتناولها، إلا أن يكون في مقام المجاهدة، أو في مقام توفير المدة، إلى موطنها، مثل عمر بن الخطّاب، وعثمان، وغيرهما رضي الله عنهما، ومثل عتبة الغلام، وجماعة من شيوخنا، فليس لمن هو في إحدى هاتين الحالتين أن يتناول شيئاً من طيباتها،
- [5.14] ومن أوصافهم محاسبة النفس على حركاتها، وخواطرها وأماينها، على ترتيب مخصوص.
- [5.15] ومن أوصافهم: موازنة أعمالهم عند الشروع فيها.
- [5.16] ومن أوصافهم: [109] المجاهدة وهو حمل النفس على المكاره البدنية، من الجوع والعطش والعزى، ولا بد من مقاسات الموتات الأربعة: الموت الأبيض، وهو الجوع، والموت الأحمر، وهو مخالفة الهوى، والموت الأسود، وهو تحمّل الأذى، والموت الأخضر، وهو طرح الرزاق، بعضها على بعض.
- [5.17] ومن أوصافهم، طرح الكونين من قلوبهم، والإيثار بما في أيديهم، على إخوانهم من خلق الله.
- [5.18] ومن أوصافهم: الاعتماد على الله، في جميع أمورهم، والرضي عنه في كلّ ما يجريه عليهم ممّا جرت عادة النفوس بكرهته، والصبر على الآلام، والانقياد إلى ما يدعوهم إليه، طوعاً لا كرها.
- [5.19] ومن أوصافهم: الاغتراب عن المواطن، وهجران الخلائق، من غير اعتقاد سوءا فيهم، بل إثارة منهم للحقّ عليهم، وقطع العلائق والعوائق.
- [5.20] ومن أحوالهم الجولان في البلدان، والسّياحات في الجبال، وبطون الأودية، وسواحل البحار، وملازمة البراري.
- [5.21] ومن أحوالهم: السعي في قضاء حوائج المسلمين، بعد فراغهم من نفوسهم، وأما السعي في ذلك، قبل فراغه من نفسه، فهو طلب رياسة، وذكر جميل، فإنهم يقبلون عليه، ويخدمون بابه، ويلازمون ركابه، والنفس تبطن عليه بأنّ هذه فضيلة، ويقول له: ما تفعله إلا لله، وإنا لا حظّ لي في هذا، ولو علم هذا المسكين لقدّم قضاء حاجة نفسه، في تخليصها من أسر هواها، وسخرة شيطانها، وهو لا يبالي بذلك، كما قال عليه السلام: «ما من أحد يكلم في سبيل الله، والله أعلم بمن يكلم في سبيله».
- [5.22] ومن أوصافهم: القناعة، وهو وقوف النفس عند ما رزقت من غير أن تشوّف إلى زيادة.
- [5.23] ومن أوصافهم: الشكر على السراء والضراء، هكذا جري العرف عندهم.
- [5.24] ومن أوصافهم: ألاّ يحلقوا شعرا، ولا يقصّروه، ولا يقصّوا ظفرا، ولا يتجرّدوا من ثوب يعطونه لأحد، إلا على طهارة، لأنهم يريدون ألاّ يفارقهم شيء إلا وبتركهم طاهرين [110] كقولهم: تركناهم وهم يصلّون، وهو سرّ عجيب.
- [5.25] ومن أوصافهم: الدّعاء وفاء بمقام العبوديّة، والالتجاء إليه سبحانه في جميع حوائجهم، لا إلى الخلق، لتحقيقهم أنّ الأمور بيده، فلا فائدة للتعرّض لمن ليس بيده خلق شيء بل لله الخلق والأمر جميعا.
- [5.26] ومن نعوتهم: الفقر والدّلة والمسكنة و الخشوع والخضوع والتواضع، كلّ ذلك لله تعالى، من أجل ظهور الأسماء، التي تقابل هذه النّعوت، فإنّه لا يعرف سرّ هذه الأسماء الإلهيّة، إلاّ من اتّصف بهذه الصّفات، التي تقابلها، فإنّه روح العبوديّة.
- [5.27] ومن ذلك الخوف، عندما يدعوهم إلى مخالفة الحقّ.

- [5.28] ومن أحوالهم: الرجاء عندما يريد سلطان القنوط أن يتحكم فيهم.
- [5.29] ومن أحوالهم: القبض عن مشاهدة، ما لا يحمد الشَّرع.
- [5.30] ومن أحوالهم: النَّظر في عيوبهم، والاشتغال بنفوسهم، والتَّعامي عن عيوب غيرهم، فلا يعتقدون في أحد إلا خيرا.
- [5.31] ومن أحوالهم: أن يعودوا ألسنهم، ولو في غير موضعه، مثل ما رأى عيسى عليه السلام خنزيرا، فقال له: اخ بسلام، فقليل له في ذلك، فقال: إني كرهت أن أعوِّد لساني إلا الخير، ومن هذا الباب أنَّ النَّبيَّ صلى الله عليه وآله مرَّ بحبفة، فقال الصحابة: ما أشدَّ تنهها، فقال النبي صلى الله عليه وآله: «ما أشدَّ بياض أسنانها».
- [5.32] ومن أحوالهم: غَضُّ البصر عن فضول النَّظر، والإسراع في المشي، والفناء عن جميع أفعالهم برؤية المنة والتَّصرف الإلهي، والخلق القادري.
- [5.33] ومن أحوالهم: الصَّمت، إلا عن الخير المحض، فإذا اختبروا نطقهم قبل أن ينطقوا، وتخلص لهم من الثواب المفيد لهم حينئذ ينطقوا به، فإن لم يتخلَّص لهم أن يكون قربة أو إنابة صمتوا.
- [5.34] ومن أحوالهم: الأمر بالمعروف والنَّهي عن المنكر، عند من يخاف، ويرجى من السُّلاطين والملوك والخلفاء، لأنَّهم لا تأخذهم في الله لومة لائم، ولا يستحيون في الحقِّ من أحد.
- [5.35] ومن أحوالهم: اصلاح ذات البين بأحسن سياسة وتلطُّف.
- [5.36] ومن أوصافهم: الحياء وهو أن يطلَّع الله عليهم في حركاتهم فلا يراهم حيث نهاهم ولا يفقدهم حيث أمرهم ويطلع على قلوبهم فلا يجد [111] فيها ربَّانية لغيره، ولا شوقا إلا إليه، ولا حياء إلا فيه، وله ومنه، ويطلع على سرائرهم، فلا يجد فيها نفاقا.
- [5.37] ومن أوصافهم: سلامة الصُّدر، لجميع الخلق، والدَّعاء للمسلمين، بظهور الغيب، وخدمة الفقراء، والرَّحمة والشفقة على عباد الله، من ناطق وغير ناطق.
- [5.38] ولقد حدَّثني الفقيه المدرِّس بمدينة ملطية قال: كان ببخارى وال، وكان من أظلم النَّاس، فركب يوما فرأى كلبا أجرب، وكان ذلك اليوم فيه برد شديد، فقال لبعض رجاله: ارفعوا ذلك الكلب، فرفع إلى داره، فتلطَّف به، وأحسن إليه، فلمَّا جاء الليل، نودي في منامه: يا فلان، كنت كلبا فوهبناك لكلب، فهذه رحمة لكلب أثرت.
- [5.39] وحديث النَّبيِّ صلى الله عليه وآله في إمطة الأذى عن الطَّريق، من باب الرَّحمة بالسَّالك عليه، وقد ورد في الصَّحيح: «أنَّ رجلا نحا غصن شوك عن الطَّريق، فشكر الله فعله، فغفر له» و«في كلِّ ذي كبد رطبة أجر».
- [5.40] ومن أحوالهم: نشر محاسن الخلق، وستر مساوئهم إلا المبتدعين، فيجب على كلِّ مسلم أن يعزِّف به، حتَّى يأخذ النَّاس منه حذرهم منهم، وهذا من باب الرَّحمة للمسلمين، فإنَّه أذى في الطريق الذي، يجب إمطته.
- [5.41] ومن أحوالهم: أن ينظروا الخلق بعين التَّعظيم لا بعين الازدراء، وليس لهم تشرُّف ولا فضل على أحد، من الخلق إلا عن أمر بلا فخر، ولا يرون أنَّ لهم فضلا ولا حقًّا على أحد من خلق الله، وإنَّ للخلق عليهم حقوقا، فهم يجتهدون في أدائها، ما توجَّهت عليهم، وقد شرعنا في جزء في هذا الباب، خاصَّة هو بين أيدينا السَّاعة.
- [5.42] ومن أحوالهم: الغيرة لله، والحبُّ في الله، والبغض في الله.
- [5.43] ومن أحوالهم: أن يتصدَّقوا عقدا في قلوبهم على جميع عباد الله بأعراضهم ودمائهم وأموالهم، فلا يطالبون أحدا بشيء في الدُّنيا والآخرة، وقد روي عن النَّبيِّ صلى الله عليه وآله في هذا أنَّه قال: «الا يستطيع أحدكم أن يكون كأبي ضحمة كان إذا

أصبح يقول: اللهم إني قد تصدّقت بعرضي على عبادك». وأصول الشّرع تعضد هذا، فإنّه من العفو، ومكارم الأخلاق، وقد ورد النصّ المقطوع به في ذلك [112]، وهم الذين أجرهم على الله.

[5.44] ومن أوصافهم: أنّهم لا يقرضون أحدا، وإن طلب منهم محتاج قرضا، اعطوه ولا يحدّثون أنفسهم أن يأخذوا منه شيئا، وإن ردّ إليهم قرضهم، ساسوه في إمساكه بلطفة، فإن أبى أخذوه منه ودفعوه إلى محتاج، ولا يدخل لهم في ملك البتّة، فإنّهم لا يرجعون فيما خرجوا عنه.

[5.45] ومن أوصافهم: إذا سقط منهم في طريقهم شيء إمّا ثوب أو مال، ولو كانت مائة ألف دينار، ويكونون قد مشوا عنها، فإنّهم لا يطلبون ولا يرجعون في طلبها، ولا ينشدونها ولا تحسّ أنفسهم بمكانها، ومتى ما تغيّرت نفوسهم عند ذلك، فهم أصحاب علة، وللكون في قلوبهم حظّ، وإنّ من هذا شأنه، فإنّه يسعى في زوال هذه العلة عن نفسه، فإنّ النّبي ﷺ إنّما أقام من أجل العقد، لمّا كان مال الغير، فإنّه كان لعائشة، وكلامنا فيما يملكه، وليس هذا من باب إضاعة المال، فإن غلب عليه إضاعة المال، رغبة في إقامة السنّة، فليقف عندما سقط منه، حتّى يمرّ محتاج، فيأمره بأخذه ثمّ ينصرف، ولا يدخل له في ملك، إلّا أن يرّدّ إليه، من غير طلب، فهو فيه مخير إن شاء أمسكه، وإن شاء أخرجه.

[5.46] ومن أوصافهم: عدم الالتفات إلى خلف، وإن التفتوا التفتوا جميعا، ونادى رجل الشّلي من خلف، فلم يرد وجهه، ولم يجبه، وقال: إنّهم لا يلتفتون إلى الوراء، ولا يجيبون من ناداهم، خلف القفا.

[5.47] ومن أحوالهم: الأخذ بالفأل وترك الطّيرة، ودخل الشّلي يوما على قوم، فقالوا له: أغلق الباب، فقال: إنّ الصّوفيّة يفتحون الأبواب المغلقة، ولا يغلقون الأبواب المفتحة.

[5.48] وقرع رجل على شيخنا أبي مدين الباب، فخرج إليه، فلم يكن في نيّة الشّيخ أن يدخله، لا هو، ولا غيره، فقال له: ما اسمك؟ فقال الرجل: أحمد الفائدة من بابه، فقال له الشّيخ: ادخل فإنّ العاقل لا يطرد الفائدة، وهو يطلبها، وكان هذا الفائدة من سادات القوم.

[5.49] ومن أوصافهم: العدل في جوارحهم، وتصرفات أعضائهم، وحالاتهم مع الخلق، ومن أجليهم ومن هذا [113] الباب إزالة النّبي ﷺ نعل رجله، حين انقطع شراك نعله الاخرى، فسوّى بين قدميه في الحفاء، ومن هذا كثير.

[5.50] ومن أوصافهم في أكلهم وشربهم وملبسهم ومراكبهم ومناكبهم ومضاجعهم: أنّهم لا يفعلون شيئا من هذا كلّه إلّا عن ضرورة، ومن فعل شيئا من هذه الأفعال لا عن ضرورة فقد فعل مباحا، وفعل المباحات ليس من شأنهم، وهذا المباحات إذا اضطرّ الإنسان إليها صار فعلها فرضا عليهم، وأين مرتبة الفريضة وإن فضيلة من مرتبة المباح، ثمّ منهم من نزل من مرتبة الفريضة في ذلك، ولكن ما نزل للمباح وإنّما قروا بذلك نيّة إظهار العبوديّة والعجز، ومنهم من نوى في ذلك كونها معينة على فرائض تعيّنت عليه، ومنهم من نوى في ذلك طلب ما يرد عليه من المعاني في تلك الأفعال، والمقام الأرفع هو الأول، لأنّه مقام الحكيم.

[5.51] وأمّا مذهبهم في لباسهم، فهو على مذهبين خاصّة، منهم من يلبس لآخرته، وهو صاحب التّمكين، ومنهم من يلبس لوقته، وهو دون ذلك، فإنّ الكامل من يكون الوقت بحكمه، ودون من يكون بحكم الوقت، فالذي يلبس لآخرته، وهو الإمام المقدّم، ولبسه مما ستر عورته، ووقاه من الحرّ والبرد، ومما لا قيمة له ولا ثمن، وذلك من أجل الموطن، والذي يلبس للوقت هو المتجرّد الذي لا يشتري ولا يبيع، وإنّما هو مشغول بحاله، غير ملتفت للدنيا والآخرة إلّا أنّ الأدب معه باق في احترام مواقف الشّرع وحدوده، فإنّه لا يتعدّاها ولكنه أنقص مرتبة من الأوّل،

وعلاوة صدقه في حاله ما ذكرناه من حفظ الشَّرع، وإن عرى، لم يلتفت ولا يدخله أمر زائد بعلوِّ الثَّوب، وحسنه أو حقارته، وما سوى هذين الشَّخصين فهو صاحب هوى في لباسه، فهم من يفرط فيه الهوى، حتَّى يلبس المحرَّمات، ومنهم من لا يفرط فيه الهوى ذلك الإفراط، فيلبس المكروه، ومنهم من هو دون ذلك، فيلبس المباح الحسن، والتَّفصيل في هذا الباب يطول، وهذا الرِّسالة تضيق عنه.

[5.52] ومن أوصافهم رضي الله عنهم: الأخذ بالأحوط [114] والأهمّ فالأهمّ، والخروج من الخلاف إلى إجماع.

[5.53] ومن أوصافهم: ايثار الفقراء على الأغنياء، وتقديم أبناء الآخرة على أبناء الدُّنيا، بحيث إن لو استعدَّ أحدهم بكرامة إلى أحد من أبناء الدُّنيا فدخل عليه فقير فتحكَّم فيها، حتَّى ما ترك منها شيئاً، فليس له أن يغيّر قلب ذلك الفقير، ولا يتغيّر في نفسه بذلك الفعل، وإن لم يكن عنده غير ذلك، ولا يعتذر للمدعو، وإن سأله قصّ عليه ما جرى، وعرفه أنَّ هذه طريقتهم، ومن أوجع قلب فقير من أجل غنيّ، فقد سقط من ديوان القوم، وإدخال السُّرور على قلوب الفقراء واجب مع الوفاء بعهد الله، لكن أين ذلك الفقير الذي ترعى له هذه الحرمة، والفقير مقام، وحال له رجال، وليس من شرطهم ألا يكون عندهم مال، ولكن منهم من عنده مال، ومنهم من ليس عنده شيء، ومقام الفقر يجمعهم.

[5.54] وإذا قد جمعنا ذكر بعض صفاتهم وما هم عليه من مكارم الأخلاق، وأحوال السَّنيّة.

[6] في الكرامات التي يظهرها الله تعالى على أيدي أوليائه إذا كانوا في باب الأحوال

[6.1] فلنذكر ما يظهر الله على أيديهم إذا كانوا في باب الأحوال من الكرامات. فأعظمها وأجلّها: التَّنذُّل في الجلوات والخلوات.

[6.2] ومنها: مراعات الأنفاس مع الله.

[6.3] ومنها: حفظ الأدب معه، في تلقّي الواردات في الأوقات.

[6.4] ومنها: الرضا عن الله في جميع الحالات.

[6.5] ومنها: البشّرى لهم من الله بالسَّعادة الأبديّة، في الدَّار والجوار.

[6.6] ومنها: الاطِّلاع على الغيوب وعلى مراتبها، كالغيوب الحسيّة، التي لا تشاهد إلّا بالسَّعي إليها كالأماكن والبلدان وأفعال وأهلها، والغيوب الرّوحانيّة كالملائكة والجنّ، ومن لم تجر العادة بدركه في الحسن من هذه اليها كلّ اللطيفة التَّاريّة والثَّوريّة والحاسيّة، والغيوب الجسدانيّة، مثل عالم الخيال في اليقظة والغيوب المعنويّة السَّدانيّة وهي الاطِّلاع على المراد بتلك الصُّور المتخلّية، والغيوب الجسميّة، كالاطِّلاع على السِّر المطلوب من عالم التَّركيب الكثيف واللَّطيف [115] والشَّفاف، والغيوب الثَّورانيّة كالكواكب وسائر الأنوار، والغيوب الضَّيائيّة والظَّلاليّة، كالجنان والغيوب الظَّلمانيّة كالنَّار، وما فيها، والغيوب المودعة في الرّوحانيّين المهيّمين، والغيوب المعنويّة كالقدر والإرادات والعلوم، والغيوب الإلهيّة من المعارف أو التَّنزلات، وهذه كلّها كرامات الخاصّة إلّا الكشف الحسيّ، فإنّه للعلوم.

[6.7] ومن كراماتهم: طي الأرض، وهم أصحاب الخطوة والمشّي على الماء، والسَّباحة في الهواء، وهو لأهل الهمة، الحاكمة على البدن في التَّصريف بالخروج عن الإرادة.

[6.8] ومن كراماتهم: الأكل من الكون والخطابات والكنائيات واللّقاء وأسماء التَّكوين، إمّا بمعرفة الأسماء، وإمّا بمجرّد الصِّدق، لأنّ بسم الله منك بمنزلة كن منه، كذا أشار إليه، بعض العارفين من أهل التَّكوين، وهو صحيح.

- [6.9] ومن كراماتهم: القوة الظاهرة على أبدانهم، كالذي اقتلع شجرة برجله من أصلها، وهو يدور في السماع، وضرب اليد للحائط فينشق، وبعضهم يشيرون منهم من يشير بأصبعه إلى شخصه ليقع، فيقع، أو بضرب عنق آخر بالإشارة، فيطير رأس المشار إليه.
- [6.10] ومن كرامات الخواص: كشف سريان الحياة في العالم كله، وتوقف المسببات على أسبابها، ونفوذ عين البصيرة في الأشياء من غير فكر، وإحياء الموتى، وإيجاد المعدم، وقضاء الحاجات على غير أيدي البشر، وعلى أيدي البشر من غير تعريف من المحتاج، ولا بالحال ولا بالقول، وقلب الأعيان.
- [6.11] والأصل الذي يجمع لك هذا كله أنه من خرقه عادة في نفسه مما استمحرّت عليه نفوس الخلق أو نفسه، فإن الله يخرق له عادة مثلها في مقابلتها، تسمى كرامة عند العامة.
- [6.12] وأما الخاصة فالكرامة عندهم العناية الإلهية التي وهبتهم التوفيق والقوة حتى خرقوا اعوائد أنفسهم، فتلک الكرامة عندنا.
- [6.13] وأما هذه التي تستمى في العموم كرامة، فالرجال أنفوا من ملاحظتها لمشاركة المستدرج الممكور به فيها، ولكونها معاوضة، فيخافوا أن يكون حظّ عملهم، لأنّ الحظوظ محلّها الدار الآخرة، فإذا عبّّل منها شيء فزعنا أن يكون حظّ عملنا، وقد وردت في ذلك أخبار.
- [6.14] وأتى يصحّ الخوف مع الكرامة، فإذا ليست [116] بكرامة عندنا، وإنما هي خرق عادة، فإن اقترن معها البشرى بأنّها زيادة لا تنقص حظًا، ولا سبقت الحجات، فحينئذ تسمى كرامة، فالبشرى على الحقيقة هي الكرامة.
- [6.15] وكراماتهم أكثر من أن تحصي، لكنّا أشرنا إلى امهات الكرامات من غير تفصيل حتى إذا جاءت كرامة شخصًا، عرف نوعها كنع الماء والعسل، وتكثير الطّعام وأشبه هذا، فتجده في قولنا إيجاد المعدم، وفي قولنا بسم الله، وكذا ما بقي، فليكن هذا القدر من كراماتهم.
- [6.16] وإذا قد ذكرنا هذا القدر من الكرامات، فلنذكر منازلهم الإلهية، ومنازلاتهم.
- [7] فصل في منازلهم الإلهية ومنازلاتهم
- [7.1] فأما منازلهم فمنازلان: منزل ينزل الحقّ عليهم، ومنزل ينزلون فيه على الحقّ تعالى.
- [7.2] وأما منازلهم فواحدة، وهى أن ينزل الحقّ عليهم في الآن الذي ينزلون فيلتقيان في برزخ من البرازخ.
- [7.3] وهذه المنازل لا تنهاى مراتبها، كذلك المنازل لا تنهاى مراتبها وقصدي التنبيه على حصر منازلهم لا على تفاصيلها.
- [7.4] وأعني هنا بالحقّ في سيرة المنازل، ما ينزل من الله تعالى من اللطائف، في حال فنائهم عن نفوسهم وغيبتهم عنهم، والله ينفعنا بالعلم، ويجعلنا من أهله آمين بمنه.
- الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات ويشركه تزداد العطيات والصلاة والسلام على حبيبه الذي هو نور الأرض والسموات محمد المبعوث بالمعجزات والبيّنات وصل اللهم عليه وعلى آله وأصحابه صلاة متصلة دائمة ما تعاقب الأوقات وسلم كذلك يا رب العالمين آمين.
- قد وقع الفراغ بعون الله تعالى من استنساخها بمعرفة مترجمها الفقير مصطفى شريف بن محمود افندى في اليوم الثالثة من شهر ذي الحجة الشريف سنة ثالث عشر وثلاثمائة والّف من هجرية من له العز والشرف.

KAYNAKÇA

Kitaplar

- Abrahamov, Binyamin. **Ibn Arabi and The Sufis**. Oxford: Anqa Publishing, 2014.
- Addas, Claude. **Kibrit-i Ahmer'in Peşinde**. Atilla Ataman (çev.). İstanbul: Sûfi Kitap, 2009.
- _____, **Quest For The Red Sulphur**. Peter Kingsley (çev.). Cambridge: The Islamic Texts Society, 1993.
- Ankaravî, İsmail Rusûhî. **Minhâcû'l-Fukarâ**. Safi Arpaguş (haz.). İstanbul: Vefa Yayınları, 2008.
- Arpaguş, Sâfi. **Mevlevîlikte Manevî Eğitim**. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2015.
- Aşkar, Mustafa. **Tasavvuf Tarihi Literatürü**. İstanbul: İz Yayıncılık, 2006.
- el-Attas, S. Muhammed Nakib. **İslâm Metafizigine Prolegomena**. İlker Kömbe (çev.). İstanbul: Küre Yayınları, 2010.
- Aynülkudât Hemedânî. **Temhîdât**. Halil Baltacı (çev.). İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015.
- Bursalı Mehmet Tâhir. **Osmanlı Müellifleri**. I-III, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333.
- Beyhakî. **es-Sünenü'l-kübrâ**. X, Haydarâbâd: Meclis-i Dâireti'l-maârifî'n-nizâmîyyeti'l-kâine fi'l-hind, 1344.
- Bursevî, İsmail Hakkı. **Rûhu'l-beyân**. H. Kâmil Yılmaz, Ali Namlı vd. XXIII, İstanbul: Erkam Yayınları, 2008.
- Chiabotti, Francesco vd. (ed.). **Ethics and Spirituality in Islam: Sufi adab**. Leiden: Brill, 2017.
- Chittick, William. **Sufi'nin Bilgi Yolu**. Ömer Saruhanlıoğlu (çev.). İstanbul: Okuyan Us Yayıncılık, 2016.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. **Ta'rîfât**. Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 1983.
- Çağrııcı, Mustafa. **Gazzâlî'ye Göre İslâm Ahlâkı**. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013.
- Çakmaklıoğlu, Mustafa. **İbn Arabî'de Marifetin İfadesi**. İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.
- Çift, Salih. **Sevgi ve Ümit Yolu: Yahyâ b. Muâz er-Râzî'nin Hayatı, Fikirleri ve Duaları**. Bursa: Sır Yayıncılık, 2011.
- Duralı, Ş. Teoman. **Sorun Nedir**. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2006.
- Ebû Tâlib el-Mekkî. **Kalplerin Azığı –Kûtu'l-kulûb-**. Yakup Çiçek, Dilaver Selvi (çev.). İstanbul: Semerkand Yayınları, 2003.
- Ferîdüddîn Attâr. **Evliya Tezkireleri**. Süleyman Uludağ (çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2007.
- Frager, Robert (ed.). **Manevî Rehberlik ve Benötesi Psikolojisi Üzerine Paylaşımlar**. Ömer

- Çolakoğlu (çev.). İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2009.
- Gazzâlî. **İhyâu ulûmi'd-dîn**. Cidde: Dârü'l-Minhâc, I-X, 2011.
- Griffel, Frank. **Gazâlî'nin Felsefî Kelâmı**. İbrahim Halil Üçer, M. Fatih Kılıç (çev.). İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.
- el-Hakîm, Suad. **İbnü'l-Arabî Sözlüğü**. Ekrem Demirli (çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2005.
- Hakîm Tirmizî. **Allah'a Yakınlığın Dereceleri**. Mehmet Zahit Tiryaki (çev.). İstanbul: Hayy Kitap, 2013.
- _____, **Edeb Yâ Hû**. Mehmet Zahit Tiryaki (çev.). İstanbul: Hayy Kitap, 2016.
- _____, **Edebü'n-nefs**. Ahmed Abdurrahim es-Sâyih (thk.). Mısır: Dârü'l-Mısriyyeti'l-Lübnâniyye, 1993.
- _____, **Kalbini Bul**. Hacı Bayram Başer (çev.). İstanbul: Hayy Kitap, 2013.
- _____, **Kulluğun Mertebeleri**. Ali Akay (çev.). İstanbul: İlk Harf Yayınevi, 2013.
- _____, **Menâzilü'l-'ibâd mine'l-ibâde**. Ahmed Abdurrahim es-Sâyih (thk.). Beyrut: Dârü'l-Cîl, 1990.
- _____, **Menâzilü'l-kurbe**. Halid Zahrî (thk.). Rabat: Camiatu Muhammed el-Hâmis, 2002.
- _____, **Metafizik Mutluluk**. Hacı Bayram Başer (çev.). İstanbul: Hayy Kitap, 2013.
- _____, **Riyâzetü'n-nefs**. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2005.
- Herevî, Abdullah Ensârî. **Tasavvufta Yüz Basamak Menâzilü's-sâirîn**. Abdurrezzak Tek (çev.). Bursa: Emin Yayınları, 2008.
- Hücvirî. **Keşfu'l-Mahcûb (Hakikat Bilgisi)**. Süleyman Uludağ (çev.). İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014.
- İbn Ebî Şeybe. **el-Musannef**. Muhammed Avvâme (thk.). I-XXVI. Cidde: Dârü'l-Kıble li's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, 2006.
- İbn Ebü'd-Dünyâ. **es-Samt ve âdâbü'l-lisân** "Hadislerde diline sahip olmak". Zekeriya Yıldız, Fikret Güneş (çev.), İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2007.
- İbnü'l-Arabî, Ahmed Avni Konuk. **Tedbîrât-ı İlâhiyye Tercüme ve Şerhi**. Mustafa Tahralı (haz.). İstanbul: İz Yayıncılık, 1992.
- _____, **Âdâbu'l-mürîd**. Ahmed Muhtar (çev.). İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1310.
- _____, **el-Ecvibetü'l-Arabiyye fî nesâihi'l-yûsufiyye**. Lübnan: Darü'l-kütübü'l-ilmiyye, 2010.
- _____, **el-Emru'l-muhkem**. Mustafa Şerif (çev.). İstanbul: Mâlûmât ve Tâhir Bey Matbaası, 1897.
- _____, **Fusûsu'l-Hikem**. Ekrem Demirli (çev. ve şerh.). İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2016.

- _____, **Fütûhât-ı Mekkiyye**. Osman Yahya (thk.). Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyeti'l-Âmme li'l-Kitâb, 1985/1405.
- _____, **Fütûhât-ı Mekkiyye**. Ekrem Demirli (çev.). I-XVIII, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006-2016.
- _____, **Hakikat Yolcusuna Kılavuz**. Muhammed Bedirhan (çev.), İstanbul: Hayy Kitap, 2012.
- _____, **Kitâbu Nesebi'l-hırka - Le livre de la filiation spirituelle-**. Claude Addas (thk.). Merakeş: Dârü'l-Kubbeti'z-Zerka (al-Quobba Zarqua), 2000.
- _____, **Resailü İbnü'l-Arabî**. Beyrut : Dâru's-sâdır, 1997.
- _____, **Risaleler**. Vahdettin İnce (çev.). İstanbul: Kitsan, [t.y.], I-III.
- _____, **Tuhfetü's-sefere –Hakikat Yolcularına Rehber-**. Hüseyin Şemsi Ergüneş (çev.), M. Nedim Tan (haz.), İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.
- İbnü'l-Mukaffa. **el-Edebü'l-kebîr**. Beyrut: Dâru's-sâdır, 1964.
- _____, **el-Edebü's-sağîr**. Beyrut: Dâru's-sâdır, 1964.
- Kameru'l-Hudâ. **Şihabeddin Ömer Sühreverdî Hayatı, Eserleri, Tarikatı**. Tahir Uluç (çev.). İstanbul: İnsan Yayınları, 2004.
- Karaman, Prof. Dr. Hayrettin, vd. **Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâlî**. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999.
- Kelâbâzî. **Ta'arruf**. Süleyman Uludağ (çev.). İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014.
- Keyânî, Muhsin. **Hankahlar Tarihi**. Ali Ertuğrul, Süleyman Gökbulut (çev.). İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2013.
- Knysh, Alexandar. **Tasavvuf Tarihi**. İhsan Durdu (çev.). İstanbul: Ufuk Yayınları, 2011.
- Konuk, Ahmed Avni. **Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi**. I-IV. Mustafa Tahralı, Selçuk Eraydın (haz.). İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1987-1992.
- Kuşeyrî. **Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi**. Süleyman Uludağ (çev.). İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014.
- Kutluer, İlhan. **İlim ve Hikmetin Aydınlığında**. İstanbul: İz Yayıncılık, 2001.
- Mahmûd, Mahmûd Gurâb. **et-Tarîk ilallâhi teâlâ eş-şeyh ve'l-mürîd min kelâmi's-şeyhi'l-ekber Muhyiddîn İbn Arabî**. Dimaşk: Matbaatu Nadr, 1991.
- el-Makdisî, İbnü'l-Kayserânî. **Safvetü't-tasavvuf –Tasavvufun Özü-**. Cevat Ergin (çev.). İstanbul: İlk Harf Yayınevi, 2015.
- Makdisi, George. **İslâm'ın Klasik Çağında ve Hristiyan Batı'da Beşerî Bilimler**. H. Tuncay Başoğlu (çev.). İstanbul: Klâsik Yayınları, 2009.

- Mâverî. **Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn**. Muhammed Kerim Râcih (şrh.). Beyrut: Dâru İkra, 1985.
- Mengüşoğlu, Takiyyüddin. **İnsan Felsefesi**. İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 2016.
- Meriç, Cemil. **Kırk Ambar**. Mahmut Ali Meriç (haz.) İstanbul: İletişim Yayınları, 2016.
- Muhammed Emîn el-Muhibbî. **Hulâsatü'l-eser fî a'yânî'l-karnî'l-hâdî aşer**. I, Kahire: Matbaatü'l- Vehbiyye, 1284.
- Muhammed İbn Münevver. **Tevhidin Sırları**. Süleyman Uludağ (haz.). İstanbul: Dergâh Yayınevi, 2016.
- el-Muhâsibî, Haris b. Esed. **Âdâbu'n-nüfûs**. Abdülkadir Ahmed Atâ (thk.). Beyrut: Dârü'l- Cîl, 1987.
- _____, **Nefsin Terbiyesi**. Mehmet Zahit Tiryaki (çev.). İstanbul: Hayy Kitap, 2011.
- Mütercim Âsım Efendi. **Kâmûsu'l-muhît Tercümesi**. I, Mustafa Koç, Eyyüp Tanrıverdi (haz.). İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.
- Necmeddîn-i Dâye. **Mirsâdü'l-ibâd -Tasavvuf Yolu-**. Halil Baltacı (çev.). İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2013.
- Necmeddîn Kübrâ. **Âdâb Risâleleri**. Süleyman Gökbulut (çev.). İstanbul: İlk Harf Yayınevi, 2016.
- _____, **Seyrû Sülûk Risâleleri**. Süleyman Gökbulut (çev.). İstanbul: İlk Harf Yayınevi, 2016.
- en-Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Muhammed b. İshâk. **el-Fihrist**. I/II, Eymen Fuad Seyyid (thk.). Londra: Müessesetü'l-Furkan li't-Türasi'l-İslâmî (al-Furqan Islamic Heritage Foundation).
- Osman Yahya. **Histoire et classification de l'œuvre d'Ibn Arabi**. I, Damas (Dimaşk): Institut Français de Damas, 1964.
- Palacios, Asin. **El Islam cristianizado –Estudio del sufismo a través de las obras de Abenarabi de Murcia**. Madrid: Editorial Plutarco, 1931.
- _____, **İbn Arabî: hayatuhu ve mezhebuhu**. Abdurrahman Bedevî (thk.). Kahire: Mektebetü'l-Enclû el-Mısriyye, 1965.
- Renard, John. **The A to Z of Sufism**. Oxford: The Scarecrow Press, 2009.
- Schimmel, Annemarie. **Tanrı'nın Yeryüzündeki İşaretleri**. Ekrem Demirli (çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2004.
- Serrâc, Ebû Nasr. **Lüma**. Hasan Kâmil Yılmaz (çev.). İstanbul: Erkam Yayınları, 2012.
- Sezgin, Fuat. **GAS (Geschichte des Arabischen Schrifttums)**. Leiden: E. J. Brill, 1967.
- Sühreverî, Ebü'n-Necîb. **Âdâbü'l-mürîdîn -Yol Ahlâkı-**. Süleyman Gökbulut (çev.). İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2014.

- Sühreverdî, Ebû Hafs. **Avârifü'l-maarif –Tasavvufun Esasları-**. Hasan Kâmil Yılmaz, İrfan Gündüz (çev.). İstanbul: Erkam Yayınları, 1993.
- Sülemî, Ebû Abdurrahman. **Cevâmiu Âdâbi'sûfiyye**. Etan Kohlberg (thk.). Kudüs: Jerusalem Academic Press, 1976.
- _____, **Tabakâtü's-sûfiyye**. Nureddin Şeribe (thk.). Halep: Dârü'l-Kitâbi'n-Nefis, 1986.
- _____, **Tasavvufun Ana İlkeleri Sülemî'nin Risâleleri**. Süleyman Ateş (çev.). Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1981.
- _____, **Jawami Adabi's-Sufiyye [Collection of Sufi Rules of Conduct]**. Elena Biagi (çev.). Cambridge: The Islamic Texts Society, 2010.
- Şakîk-i Belhî. "Âdâbü'l-ibâdât". **Trois Oeuvres Inédites de Mystiques Musulmans**. Paul Nwyia (haz.). Beyrut: Dârü'l-meşrik (Dar el-Machreq), 1982.
- Taberânî. **el-Mûcemu'l-evsât**. Târik b. İvedullah, Abdülmuhsin b. İbrahim (nşr.). I-X, Kahire: 1415.
- Tehânevî, Muhammed b. A'la b. Ali el-Farukî el-Hanefî. **Mevsuatu Keşşafu istilahati'l-fünûn ve'l-ulûm**. I, Refik el-Acem (ed.). Ali Dahruc (thk.). Corc Zeynatî, Abdullah Halidî (çev.). Beyrut: Mektebetu Lübnan [Librairie du Liban], 1996.
- Tek, Abdurrezzak. **Tasavvufî Mertebeler**. Bursa: Emin Yayınları, 2008.
- Uludağ, Süleyman. **Tasavvufun Dili**. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016.
- Yazaki, Saeko. **Ebû Tâlib el-Mekkî'de Tasavvuf**. İrfan Kelkitli (çev.). İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016.
- Süreli Yayınlar**
- Açıl, Berat. "Akl-ı Selîmden Zevk-i Selîme: Edebiyat Kelimesinin İlk Kullanımı ve Anlamı". **İnsan ve Toplum Dergisi**. V, No.10, 2016, ss. 151-166.
- Alkan, Ercan. "İbn Arabî, Âdâbü'l-mürîd, Mütercimi: [Giritli Ahmet] Muhtâr. İstanbul: Mahmûd Bey Matbaası, 1310 [1892], 52 s." **Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**. s. 30, 2012.
- Beyhan, Mehmet Ali. "Giritli Ahmet Muhtar Efendi ve Bilinmeyen Bir Eseri: Vedânâme". **Osmanlı Araştırmaları Dergisi**. s. 18, İstanbul: 1998.
- Ceyhan, Semih. "Semâ'ın Mahiyetine Dair Bir Karşılaştırma: Aziz Mahmud Hüdâyî ve İsmail Ankaravî", **Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**. 2008, s. 22, ss. 201-217
- Clark, Jane ve Denis McAuley. "Some Notes on the Manuscript Veliyyuddin 51". **Journal of The Muhyiddin Ibn Arabî Society**. XL, UK: Muhyiddin Ibn Arabî Society, 2006.
- Çiçek, Yakup. "Harîrîzâde Mehmed Kemaleddin Efendi". **Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**. s. 7-10, İstanbul: 1995.

- Gökbulut, Süleyman. "Ebu'n-Necîb Ziyâüddîn es-Sühreverdi ve *Âdâbü'l-Mürîdîn* Adlı Eseri". **Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**. s. 28, 2008, ss. 135-152.
- _____, "Necmeddin Kübrâ'nın *Risâle-i Sefînesi* ve *Tesvîyetü'l-imâd* Adlı Şerhi". **Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**. s. 28, 2011, ss. 57-96.
- Gril, Denis. "Adab and Revelation or One of the Foundations of the Hermeneutics of Ibn 'Arabi". **Muhyiddin Ibn 'Arabi A Commemorative Volume**. S. Hirtenstein, M. Tiernan (ed.), Shaftesbury: Element Books, 1993,
- Tan, M. Nedim. "İsmail Hakkı Bey'in Hikemiyyât-ı Şeyh Ebû Medyen Tercümesi". **Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**. s. 35, ss. 239-254, 2015.
- _____, "Tasavvuf İstilahlarının Teşekkül Dönemi Açısından Şakîk-i Belhî'nin *Âdâbü'l-ibâdât*'ı". **Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**. s. 45, ss. 155-190, 2013.
- Yılmaz, Hasan Kâmil. "Aziz Mahmud Hüdâyî'nin Semâ Risâlesi". **Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**. 1986, s. 4, ss. 273-284.
- Diğer Yayınlar**
- Akçe, Zübeyir. "İsmâil Hakkı Bursevî'nin Tuhfe-i Recebiyye Adlı Eseri", **Yayınlanmamış Doktora Tezi**, Harran Üniversitesi SBE, 2008.
- Özgüç, Süleyman. "Cabbarzade Muhammed Arif Bey ve Atiyye-i Subhaniyye İsimli Eseri", **Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi**. Marmara Üniversitesi, SBE, 2013.
- Tan, M. Nedim. "Abdullah Ensârî Herevî'nin Tasavvuf Tarihindeki Yeri ve Sad Meydân'ı", **Yayınlanmamış Doktora Tezi**. Marmara Üniversitesi SBE, 2013.
- Uluç, Tahir. "Tasavvuf Geleneğinde Hırka Giymek ve Giydirmek", **Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi**. Selçuk Üniversitesi SBE, 2001.
- http://archive.ibnarabisociety.org/archive_reports/main_menu.pdf#page=1&pagemode=none&toolbar=1&navpanes=0 (6 Nisan 2017)
- Âzertâş Âzernûş. "Edeb", **DMBİ**. Kâzım Müsevî Bocnurdî (ed.). Tahran: Merkez-i Dâretü'l-maârif-i buzurg-i İslâmî, 1375.
- Bilgin, Mustafa. "Ahmed b. Asım el-Antâkî", **DİA**. II, 1989.
- Ceyhan, Semih. "Semâ", **DİA**, XXXVI, 2009.
- Çağrıçı, Mustafa. "Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn", **DİA**. X, 1994.
- _____, "Edep", **DİA**. X, 1994.
- Durmuş, İsmail ve İlhan Kutluer. "İbnü'l-Mukaffa", **DİA**. XXI, 2000.
- Erdem, Hüsamettin. "Giritli Ahmet Muhtar Efendi", **DİA**. II, 1989.
- Ohlander, Erik S. "Adab in Sufism", **ER**³. Leiden: Brill, 2009-1.
- Öğüt, Salim. "Edebü'l-kādî", **DİA**. X, 1994.
- Tek, Abdurrezzak. "Ebû Ali er-Rûzbârî", **DİA**. XXXV, 2008.
- Uludağ, Süleyman. "Âdâbü'l-mürîd", **DİA**. I, 1998.
- _____, "Edep-Tasavvuf", **DİA**. X, 1994.
- _____, "Hırka", **DİA**. XVII, 1998.
- _____, "Kerâmet", **DİA**. XXV, 2002.
- Yazıcı, Tahsin. "Ebu Said-i Ebû'l-Hayr", **DİA**. X, 1994.