

T. C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ BÖLÜMÜ
TASAVVUF ANA BİLİM

HÂCE ABDULLAH EL-ENSÂRÎ EL-HEREVÎ'YE GÖRE
NIHÂYET MERTEBELERİ VE TEVHİDİN HAKİKATİ

DOKTORA TEZİ

Kâni AYVAZ

Ankara - 2023

T. C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ BÖLÜMÜ
TASAVVUF ANA BİLİM

HÂCE ABDULLAH EL-ENSÂRÎ EL-HEREVÎ'YE GÖRE
NİHÂYET MERTEBELERİ VE TEVHİDİN HAKİKATİ

DOKTORA TEZİ

Kâni AYVAZ

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Ahmet Cahid HAKSEVER

Ankara - 2023

T. C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ BÖLÜMÜ
TASAVVUF ANA BİLİM

HÂCE ABDULLAH EL-ENSÂRÎ EL-HEREVÎ'YE GÖRE
NİHÂYET MERTEBELERİ VE TEVHİDİN HAKİKATİ

DOKTORA TEZİ

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Ahmet Cahid HAKSEVER

TEZ JÜRİSİ ÜYELERİ

Adı Soyadı

İmzası

1. Prof. Dr. Ahmet Cahid HAKSEVER

.....

2. Prof. Dr. Celal TÜRER

.....

3. Prof. Dr. Mustafa ÇAKMAKLIOĞLU

.....

4. Prof. Dr. Hayri KAPLAN

.....

5. Doç Dr. Sevim ARSLAN

.....

Tez Savunması Tarihi: 25/12/2023

T.C
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne,

Prof. Dr. Ahmet Cahid HAKSEVER danışmanlığında hazırladığım “Hâce Abdullah el-Ensârî El-Herevî’ye Göre Nihâyet Mertebeleri ve Tevhîdin Hakikati” adlı doktora tezimdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu, başka kaynaklardan aldığım bilgileri metinde ve kaynakçada eksiksiz olarak gösterdiğimi, çalışma sürecinde bilimsel araştırma ve etik kurallarına uygun olarak davrandığımı ve aksinin ortaya çıkması durumunda her türlü yasal sonucu kabul edeceğimi beyan ederim.

25/12/2023

İmza

Adı-Soyadı

Kâni AYVAZ

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER.....	V
KISALTMALAR.....	VIII
ÖN SÖZ	IX
GİRİŞ.....	1
1. ARAŞTIRMANIN PROBLEMİ VE KONUSU	1
2. ARAŞTIRMANIN AMACI.....	5
3. ARAŞTIRMANIN ÖNEMİ	6
4. KURAMSAL ÇERÇEVE	10
5. ARAŞTIRMANIN KAPSAMI, YÖNTEMİ VE KAYNAKLARI	28

BİRİNCİ BÖLÜM

HEREVÎ'DE TEVHÎD VE HAKİKAT

1. HEREVÎ'DE TEVHÎDİN DERECELERİ VE ÇEŞİTLERİ.....	31
1.1. TEVHÎDİN DERECELERİ	34
1.1.1. Tevhîdin Birinci Derecesi: Avâmın Tevhîdi	34
1.1.2. Tevhîdin İkinci Derecesi: Havâssın Tevhîdi	35
1.1.3. Tevhîdin Üçüncü Derecesi: Hassü'l-Havass'ın Tevhîdi	36
1.2. TEVHÎD ÇEŞİTLERİ	51
1.2.1. Fiilî Tevhîd.....	52
1.2.2. Kusûdî Tevhîd	55
1.2.3. Şühûdî Tevhîd	56
1.2.4. Vücûdî Tevhîd.....	57
2. HEREVÎ'DE HAKİKATİN DERECELERİ	62
2.1. Hakikatin Birinci Derecesi: Avâmın Hakikati	64
2.2. Hakikatin İkinci Derecesi: Havâssın Hakikati	64
2.3. Hakikatin Üçüncü Derecesi: Hâssü'l-Havass'ın Hakikati	64

İKİNCİ BÖLÜM

HEREVÎ'DE NİHÂYET MAKÂMLARI

2.1. Mârifet.....	69
2.1.1. İlim-Mârifet Ayrımı.....	78

2.1.2. Avâmın Mârifeti	83
2.1.3. Havâssın Mârifeti	85
2.1.4. Hâssü'l-Havâssın Mârifeti	87
2.2. Fenâ	92
2.2.1. Avâmın Fenâsı	97
2.2.2. Havâssın Fenâsı	99
2.2.3. Hâssü'l-Havâssın Fenâsı	99
2.3. Bekâ	107
2.3.1. Avâmın Bekâsı	111
2.3.2. Havâssın Bekâsı	113
2.3.3. Hâssü'l-Havâssın Bekâsı	114
2.4. Tahkîk	117
2.4.1. Avâmın Tahkîki	125
2.4.2. Havâssın Tahkîki	125
2.4.3. Hâssü'l-Havâssın Tahkîki	127
2.5. Telbîs	130
2.5.1. Avâmın Telbîsi	133
2.5.2. Havâssın Telbîsi	134
2.5.3. Hâssü'l-Havâssın Telbîsi	137
2.6. Vücûd	142
2.6.1. Avâmın Vücûdu	144
2.6.2. Havâssın Vücûdu	146
2.6.3. Hâssü'l-Havâssın Vücûdu	147
2.7. Tecrîd	152
2.7.1. Avâmın Tecrîdi	157
2.7.2. Havâssın Tecridi	157
2.7.3. Hâssü'l-Havâssın Tecrîdi	158
2.8. Tefrîd	160
2.8.1. Avâmın Tefrîdi	163
2.8.2. Havâssın Tefrîdi	164
2.8.3. Hâssü'l-Havâssın Tefrîdi	164
2.8.4. Tecrîd - Tefrîd Ayrımı	170
2.9. Cem'	173
2.9.1. Avâmın Cem'i	179
2.9.2. Havâssın Cem'i	181

2.9.3. Hâssü'l-Havâssın Cem'î	182
2.10. Nihayet Makâmı Olarak Tevhîd.....	189
2.10.1. Avâmın Tevhîdi	200
2.10.2. Havâssın Tevhîdi	200
2.10.3. Hâssü'l-Havâssın Tevhîdi.....	202
SONUÇ	211
KAYNAKÇA.....	217
ÖZET	230
ABSTRACT	232



KISALTMALAR

- a.g.e.** : Adı geçen eser
a.g.m. : Adı geçen makale
akt. : Aktaran
AÜİFD: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
b. : bin, ibn
Bk. : Bakınız
bs. : Baskı
c. : Cilt
çev. : Çeviren
DİA : Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
ed. : Editör
H. : Hicri
haz. : Hazırlayan
hz. : Hazreti
İ.Ü. : İstanbul Üniversitesi
krş. : Karşılaştırınız
Ktp. : Kütüphanesi
mad. : Maddesi
MÖ. : Milattan Önce
MS. : Milattan Sonra
nr. : Numara
nşr. : Neşreden
ö. : Ölümü
s. : Sayfa
S. : Sayı
s.a.v. : Sallallâhü aleyhi ve sellem
SBE : Sosyal Bilimler Enstitüsü
TDV : Türkiye Diyanet Vakfı
thk. : Tahkik eden
TSMK: Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi
vb. : Ve benzeri
vr. : Varak
Yay. : Yayınları

ÖN SÖZ

Hâce Abdullah el-Ensârî el-Herevî (ö. 481/1089), Ebû Eyyûb el-Ensârî'nin (ö. 49/669) nesebinden olması hasebiyle Ensârî; Herat'ta doğması sebebiyle de Herevî mahlasıyla meşhur mutasavvıftır. Künyesi, Ebû İsmâil Abdullah b. Muhammed b. Ali el-Ensârî el-Herevî'dir. Devrinin önemli Hanbelî âlimlerinden ve bu mezhebin savunucularından kabul edilmektedir. Tasavvuf tarihinde bilhassa tasavvuf ıstılahlarının teşekkül sürecinde ve bu ilim dalına ait ıstılahın anlam zenginliği kazanmasında önde gelen isimlerden biridir. Dolayısıyla Herevî'nin, kendi dönemi ve sonrasındaki tasavvufi ıstılahın oluşumuna, yeni bir anlayış ve derinlik kazandırdığı ifade edilebilir.

Herevî'nin hayatında, “mürşidim” dediği Ebû'l-Hasen el-Harakânî'nin (ö. 425/1033) çok önemli bir etkisinin olduğu görülmektedir. Herevî tasavvufî eğitimi onun yanında tamamladığını zikrederek Harakânî'yi saygı ve sitayişle anmaktadır. Herevî, kendi dönemindeki sosyal, siyasî, itikadî çatışma ve gelişmelerden de etkilenmiş, döneminin güncel hadiselerine duyarsız kalmamış, zamanın elverdiği imkânlar ve müktesebatı nispetinde meselelere imâl-i fikirde bulunmuştur.

Herevî telif ettiği eserlerle sadece kendi dönemine değil, aynı zamanda sonraki nesillere de bir usûl bırakmıştır. Edebî yönünü kelâm, hadis ve tefsir gibi temel İslam bilimleri müktesebatıyla güçlendirdiği görülmektedir. Eserleriyle farklı kültür ve coğrafyalarda da etkilidir. Sadece tasavvuf ilminde değil, hadis, tefsir gibi temel İslam bilimleri alanında da önemli simalardan biri olarak kabul edilmektedir. Sonraki dönemlerde Herevî'den etkilenmiş birçok mutasavvıf mevcuttur. Bu açıdan Herevî'nin, vahdet-i vücûd nazariyesiyle meşhur İbnü'l-Arabî'ye (ö. 638/1240) ve Ekberîye'ye tesirinden de bahsedilebilir.

Tasavvuf tarihinde hâller ve makâmlar konusuna büyük ölçüde onun eserleri bir çerçeve kazandırmıştır. Nihâî makâmlar, tevhîdin hakikati, tevhîd, varlık ve varoluş gibi konuların yeni bir anlam ve seviye kazanmasına vesile olmuştur. Herevî'nin getirdiği bu

yeniliklere rağmen, eserleri ve görüşlerine dair çalışmaların yeterli düzeyde olduğu söylenemez.

Herevî üzerine Fransız araştırmacı Serge de Laugier de Beaurecueil (1917-2005), Abdülhay Habîbî (1910-1984) ve Muhammed Server Mevlâyî, Herevî'nin metinlerinin anlaşılmasında emeği geçen Tahsin Yazıcı'nın (1922-2002) önemli katkıları vardır. *Menâzil* ve tasavvuf mertebeleri üzerine yaptığı çalışmalarla Abdurrezzak Tek Herevî'nin *Menâzil* adlı eserinin altyapısını oluşturan *Sad Meydân* üzerine M. Nedim Tan araştırmalar yapmıştır. Yapılan çalışmalar daha çok genel bir Herevî anlayışı, hayatı, görüşleri ve eserleri üzerinedir. Bu çalışmada üzerinde durduğumuz, odaklandığımız, irdedeğimiz konu “nihayet” makâmlarıdır.

Herevî'nin nihâyet makâmları ve tevhîdin hakikati konusundaki fikirlerine odaklanan bu çalışmada, öncelikle hakikat, tevhîdin hakikati, tevhîd, tevhîdin çeşitleri ve nihâyetinde tekâmül konuları ele alınacaktır. Herevî'nin hayatı ve eserleri hakkında bilgilere, kolaylıkla ulaşılabildiği için araştırmanın kapsamına dâhil edilmemiştir.

Araştırmanın birinci bölümünde tevhîd, tevhîdin hakikati ve tevhîd çeşitleriyle hakikat bilgisine yer verilecektir. Herevî'ye göre tevhîd, nihâyet makâmları arasında son makâm kabul edilmektedir. Konunun ehemmiyeti açısından tevhîdin hakikati yaklaşımına, özellikle de Herevî'nin bu husustaki görüşlerine yer verilecektir. Çalışmanın ikinci bölümünde ise nihâyet makâmları ele alınacak, Herevî'nin konu hakkındaki görüşleri ortaya konulacaktır.

Araştırmada öncelikle Abdullah el-Ensârî el-Herevî'nin *Menâzili's-sâ'irîn* adlı eserine başvurulmuştur. Çalışmanın sınırlılığı açısından birçok şarihden ziyade, ele alınan konunun içeriğine göre ilgili yerlerde, bu esere şerh yazan İbn Kayyim el-Cevziyye'nin (ö. 751/1350) *Medâricü's-sâlikîn* adlı eserinden de yararlanılmıştır. Herevî'yi daha çok vahdet ve tevhîd açısından şerh eden Ekberî ekole temel oluşturan Tilimsânî'nin (ö.

690/1291) *Şerhu Menâzilü's-sâ'irîn ile'l-Hakki'l-mübîn* eserinden ve diğer *Menâzil* şerhlerinden de faydalanılmıştır.

Araştırmada emeklerini esirgemeyen danışman hocam Prof. Dr. Ahmet Cahid Haksever'e, tez konusunu belirlemede yardımcı olan hocam Prof. Dr. Mustafa Çakmaklıoğlu'na, tez çalışmama destek olan hocam Prof. Dr. Celal Türer'e teşekkürlerimi arz ederim. Keza, tez sürecinde tercüme çalışmalarında yardımlarını esirgemeyen Doç. Dr. Aydın Kudat'a, tez okuma çalışmalarında yardımlarını esirgemeyen Dr. Dilek Torun'a, Dr. Ahmet Vural'a, Dr. Hakan Kızıltepe'ye, Dr. Talat Olgun'a, Hüseyin Kaya'ya, Ahmet Polat'a, Meryem Cemile Arslan'a, Zeynep Olgun'a ve burada isimlerini zikredemediğim emeği geçen diğer saygıdeğer arkadaşlarıma teşekkürü bir borç bilirim.

Kâni AYVAZ

Ankara 2023

GİRİŞ

1. ARAŞTIRMANIN PROBLEMİ VE KONUSU

Hakikat, ulaşılmaya çalışılan bir hedeftir. Değerler, hakikat safhasında mündemiçtir. Hakikat ise yeniden tekâmül eden ve tezâhür eden sonsuzluğa işaret eder. Aslında hayat, hakikati bulma seyrindeki çabalardan ibârettir denilebilir. Bu seyrindeki insan, çabaları ile hakikati bulur ve nihâi tevhîde, bütünlüğe ulaşmayı hedefler.

Hakikati bulmanın yolları nelerdir? Hakikat, sâlik ile Yaratıcı, tevhîd ve birlik-çokluk açısından nasıldır. Varlık sürecinde bu seyrin ulaşabileceği nihâi seviye neresi olabilir? Zira insanın hakikate, tevhîde, nihâi makâmlara ne anlam verdiği, onları nasıl algıladığı, onlara ulaşmak için neler yaptığı veya yapması gerektiği gibi insanlık tarihi boyunca üzerinde durulan temel hususlardır.

Hakikate ulaşmak Herevî ye marifet kapısı ile başlamaktadır. Makâmlar, hâller, durak ve menziller hakikate erme yolundaki geçitlerdir. Bu açıdan nihâi makâmlar, onların içerikleri, anlayış veya hâlleri önemli bir yere sahiptir. Buna ilaveten Herevî, genel anlamda bidayetden nihâyete tüm makâm ve hâlleri hatta tevhîd ve şeriat anlayışını, bu minvalde ele almıştır. Herevî’de genel olarak tevhîd ve hakikat kavramları da şer’i bilginin devamı niteliğindedir.

İslamın temel ilkelerinden tevhîd, hakikatle ilgili bir terimdir. Tevhîd ve hakikat kavramları, tevhîdin neliği, nihâi makâmların nasıl bir hakikat taşıdığı açısından önem arz etmektedir. Hakikat nedir, onun künhü nasıldır, nasıl oluşmaktadır? Herevî’ye göre hakikat veya tevhîdin hakikati derken ne anlaşılabilir? Gibi sorular çalışmanın odaklandığı temel konular arasındadır.

Tevhîdin hakikati söz konusu olduğunda tevhîd ve hakikat kavramlarının birbirleriyle ilişkisi önem arz eder. Tevhîdi üç aşamalı açıklayan Herevî, hakikati de üç aşı-

mada izah etmektedir. Bu açıklama şekli, Herevî'nin neredeyse tüm makâm ve ıstılahlarında mevcuttur. Bu derecelendirmeyi Herevî, seyr ü sülûkte sâliklerin durum ve makâmalarına göre yapmıştır. Bu derece yahut makâmalar; avâm, havâs ve hâvassü'l-havâs şeklindedir.

Hakikat, hakikate erme, nihâi anlamda tevhîdi yaşama bu yola kendini vermek isteyen için zor bir uğraştır. Bu açıdan Herevî hakikati keşfetmek için gayret göstermiş, bu uğurda bir yöntem, usûl arayanlar için misal teşkil etmiş ve bir yol haritası çizmiştir. Herevî'nin tavsiye ettiği seyrinde tecrid, cem', vecd, cezbe, marifet, fenâ, keşf, istiğrâk, müşâhede gibi birçok hâl vardır. Sülûk ile hakikate ve tevhîde ermeden, yani tecrübe etmeden nihâi makâmaları konu edinen kavramları açıklamak, künhüyle anlamak mümkün olmayacaktır.

İnsanda var olan ve yerilen menfî özelliklerin giderilmesi (tehâllî), onların yerine müsbet ve övülen iyi özelliklerin getirilmesi (tahâllî) tasavvufun hedeflerindendir.¹ Sûfiler, tasavvufun hakikate dair içeriğini barındıran tasavvufî kavramları bizzat kendi tecrübeleriyle anlam ve muhtevâları açısından genişletmişlerdir. Bu sayede sûfiler, dili ve kavramları da zenginleştirmişlerdir.²

Herevî'nin teliflerinde tasavvufun ahlâkî özelliğine dair misâller mevcuttur. Sâlikin, ibtidai hâlden daha iyiye ve oradan da marifete, hakikate, nihâi hâllere yükselişinde yaşadığı tecrübeleri, Herevî kendi döneminin kavramlarıyla yeni ve öğretici bir üslupla

¹ Serrâc, Ebû Nasr, *Lüma'*, thk. A. Mahmûd - A. Sürûr (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Hadîs, 1380/1960), s. 45; Abdülkerîm Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, thk. Abdülkerîm Atâ, (Şam: Mektebe-tü Ebî Hanîfe, 2000.), s. 429.

² Sûfiler, kavramların içeriğini zenginleştirip anlamlarını genişleten üsluplarıyla İslam ve tasavvuf kültürüne katkı sağlamıştır. Temelde dünyadan sakınma, zühd ve bir şeylere sahip olmaktan kendini alıkoyma şeklinde tezâhür eden tasavvufî dil, ahlâkî faziletleri konu edindiği gibi duâ ve virdleri, Allah aşkını hedef edindiği kadar tasavvuf erkânının hasletlerini de kapsamıştır. Bu şekilde kendiliğinden başlayan tekâmül ve dönüşüm sembolik iş'arî birikim hâline gelmiştir. Bkz. Abdülhakîm Hassân, *et-Tasavvuf fî şî'ri'l-Arabîyyi'l-İslâmî*, (Dımaşk: 2010), s. 5-19, 371-377. Bu dönüşümün sadece Arapça ile sınırlı kalmadığı, ilerleyen dönemde tasavvufu ifade imkanı kazanan Farsça ve Türkçede de aynı durumun söz konusu olduğu hakkında bkz. Annemarie Schimmel, *İslâm'ın Mistik Boyutları* (çev. Ergün Kocabıyık), (İstanbul: Kabalcı, 200.), s. 283-334.

açıklamıştır. Buradaki amacı, o dönem tasavvufî birikimin daha düzenli olmasını ve ter-
tipli bir şekilde aktarılmasını sağlamaktır. Neticede onun eserleri, tasavvuf tarihi zinciri-
nin hâlkalarından birini oluşturur. Bu zaviyede elinizdeki çalışma Herevî'nin sûfî kişili-
ğini, nihâi hâllere ve makâmlara³ dair fikirlerini konu edinmektedir.

Herevî de dâhil olmak üzere sûfî müellifler bilinçli, derûni his ve tercihlerinin,
düşüncelerinin yanı sıra bir hakikatin, oluşumun gerekliliğine vurgu yapmışlardır. Bu
açıdan Herevî'nin özellikle *Sad Meydân* ve *Menâzilü's-sâirîn*'de ele aldığı kavramlar ve
makâmlar aslında insanın ahlâkî tabiatı, tekâmülü, hakikat ve nihâyete ermesi ile ilgili
kavramlardır.

Herevî günümüz için ne söyler? Yahut Herevî'nin söyledikleri sadece kendi dö-
nemini mi kapsar? Sadece belli bir kültür içerisinde mi kalmıştır? Günümüzde He-
revî'nin hayatını ve görüşlerini incelemek, araştırmacıların bir vesileyle karşı karşıya
kaldığı sorulardır. Günümüz tarihçisi gözüyle şöyle denilebilir: “Gittikçe bizden, gerçek-
likten uzaklaşan bir geçmişle, günümüzdeki kendi çıkmazlarımız arasında nasıl ve hangi
bağlar mevcut olabilir? Başka yerler ve başka zamanlardaki insanlarla ilgili hikâyeler,
deneyimler, teknolojinin sıçrama yaptığı ve değişikliklerin travmalara sebebiyet verebil-
diği bir zamanda herhangi bir anlam ifade edebilir mi? Bu sorular zaman, mekân ve de-
ğişimle ciddi cevaplar gerektirmektedir.”⁴

İnsanı tanımak onunla beraber sâlikin hâlleri, hakikat ve nihâi noktada tevhîd,
ilâhî tekâmül ve tecrübe açısından önceliklidir. Dolayısıyla hâller ve makâmlar tasavvu-
fun temel konularındandır. Hâller ve makâmlar hakkında değerlendirme yapmak sâlikin

³ Aslında hâller ve makâmlara ilişkin söylenip yazılanlar sûfilik dinamik ve renkli tabiatından kaynaklanır. Bu bakımdan meselâ Sülemî'nin *Menâhicü'l-ârifîn*'inde yer alan “Tasavvufun başı, sonu ve makâmları var-
dır... Tasavvuf ilmi, üç temel bölüme ayrılır: Ubûdiyyet ilmi, ma'rifet ilmi, rabbâniyyet ilmi... Tasavvufun
üç makâmı vardır: Âdâb, ahlâk, ahvâl” gibi cümleler aslında tasavvufî faaliyetin bu mana zenginliğine dönük
anlatımlardır. Bk. Ebu Abdurrahman Sülemî, “*Menâhicü'l-ârifîn*”, thk. Etan Kohlberg, *Mecmûa-i Âsâr-i
Ebû Abdurrahman Sülemî*. nşr. N. Pürcevâdî, Tahrân: Merkez-i Neşr-i Dânişgâhî, 1372/1993. 2/143-157.

⁴ Mark T. Gilderhus, *Tarih ve Tarihçiler-Tarih Yazıcılığına Giriş*, çev. Emine Sonnur Özcan, (Ankara: Birleşik, 2011), s. 9.

derûnuna, keşfine ve varlık içindeki yerine dair bir şeyler söylemek demektir. Çünkü tevhîde giden yolun belirli mertebelerle farklı farklı ortaya çıkan inceliklerinden söz etmek, insanın taşıdığı kabiliyeti, yüklendiği vazifeyi, kısacası insanı insan yapan olmazsa olmaz özelliklerin hepsi hakkında bir anlayış ortaya koymak demektir.

Tasavvuf, insanın sadece maddî unsurlarla değil, aynı zamanda ilâhî ve mânevî unsurlarla da tekâmüle ereceğini vurgular.⁵ İnsanı konu edinmenin, ondan bahsetmenin hakikati, onun mutlak gerçeklikle aslını araması ve o asıla dönmekle mümkün olmasıdır. Onun, sadece sosyal varlığı ve yaşadığı deneyimlerle değil, metafizik tekâmüle ereceği gerçekliği ile hâller ve makâmlara dair tasavvufî birikim ve yaşantı, dînî ve ahlâkî veya derûnî tecrübenin kavramlar ve düşünce bazında ifade edilme çabası olarak da açıklanabilir. İlk dönemlerde fıkıh-ı bâtinî diye takdim edilen tasavvuf, şer'î mükellefiyete tabi olmayı ve hakikate ulaşmayı ilke edinmiştir. Bu açıdan hâller ve makâmları açıklamak, şer'îatten hakikate varan bir tekâmül güzergâhından söz etmektir. Bu yönüyle sülûk, sâlikin dünya devrininde tamamlayıcı bir rol üstlenmektedir. Böylece tasavvufun bir ilim veya marifet olduğuna vurgu yapan sûfiler, bu disiplinin insanı hakikate ulaştıran prensiplerini izah ederler. Bu sayede seyr ü sülûkun ilkeleri oluşmuş, makâmlar ve hâller üzerine eserler telif edilmiştir.

Tasavvufun da diğer İslâmî ilimler gibi kendisini Kur'an ve hadislerle temellen-dirme yoluna gittiği görülmektedir. Mutasavvıflar eserlerinde yer verdikleri her bir kavramı, mümkün olduğunca âyetlerdeki ve hadislerdeki kaynaklarını da zikretmek sûretiyle dînî bir temele oturtma gayreti içindedirler.

⁵ “Dinin, birtakım inançlar, fiiller ve hem toplum hem de birey düzeyinde tecrübelerle inşâ edilmiş ve bir Mutlak Gerçeklik (Ultimate Reality) tasavvuru etrafında tesis edilmiş olduğunu farz ediyoruz. Bu Mutlak Gerçeklik, bir dinden ötekine farklılaşan şekillerde, bir birlik veya birçokluk olarak, şahsî veya şahsî olmayan şeklinde, ilahî olacak veya olmayacak şekilde anlaşılabilir. Din diye isimlendirilen her fenomen bu tanıma uymaktadır. Emredilen fiiller, âyin kalıplarından ahlâka uygun yaşamaya kadar değişik görüntüler alır. Arzulanan heyecanlar dindarlık ve tevazu hislerinden hayata ve âleme dair bir iyimserlik duygusuna varana kadar değişik şekillerde kendisini gösterir.” Michael Peterson vd., *Akıl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş*, çev. Rahim Acar, (İstanbul: Küre, 2009), s. 3.

İslam'ın birçok coğrafyaya yayılmasıyla birlikte meydana gelen kültürel etkileşimler, o dönemde Antik Yunan'dan yapılan çeviriler ve benzeri birçok saikle tasavvuf, tabir yerinde ise yeni bir problemle karşı karşıya kalmıştır. Başka bir ifadeyle kelâmî problemler, siyasî çekişmeler, tercüme hareketleri, farklı din ve kültürlerden İslam'ı benimseyenlerin etkileriyle kendini zâhid ya da sûfî diye isimlendirip İslam'a zarar verici tutum sergileyenlerin, İslam'a verdiği zarar tasavvuf ilmini de tartışılır hâle getirmiştir. Bu açıdan Herevî kendi dönemi için önemli bir tarihî görev yüklenmiştir.

İlk dönem sûfîlerinde ve daha sonrasında tevhîd, tevhîdin hakikati, vücûd, nihâi makâmalar ve diğer mertebelerdeki kavramlar çok önemli bir yer tutmaktadır. Nihâi makâmalar, daha çok vahdet, tevhîd, vücûd, fenâ ve bekâ gibi kavramların ve onların yaşanmış hâlleriyle mezcedilen diğer makâmaların tafsilatlı bir şekilde izah edilmiş hâlidir.

Tevhîd, tevhîdin hakikati ve nihâi makâmalar, tasavvuf literatüründe çok önemli bir yere sahiptir. O dönemde tevhîd, vahdet, tevhîdin hakikati gibi kavramların yanı sıra, nihâi makâmalar gibi mânevî derecelerin çeşitli nedenlerle yeniden tanımlanma gereği duyulmuştur. Müellif sûfîler bu konuda eserler telif etmiştir. Döneminin önde gelen mutasavvıflarından biri olan Hâce Abdullah el-Ensârî el-Herevî de bu konularla ilgili önemli çalışmalar ortaya koymuştur. Bu araştırmada Herevî'nin tevhîd, nihâi makâmalar ve diğer tasavvufî kavramlara yaklaşımı üzerinde durulacaktır.

2. ARAŞTIRMANIN AMACI

Herevî döneminde nihâyet makâmalarının, tevhîd, vahdet, vücûd kavramlarının yeni bir evreye tekâmül ettiği görülmektedir. Bu değişimi, tevhîdin hakikatini ve nihâyet makâmalarını ele alıp inceleyenlerden biri Herevîdir. Bunun yanı sıra Herevî, Hanbelîlikle tasavvufu birleştiren önemli şahsiyetlerden biridir.

Herevî, nihâi makâmı ele alırken seyr ü sülûke de bir yöntem getirme gayreti içerisinde. Onun nazarında hâller ve makâmı, birbirlerine bağı ve tamamlayıcıdır. Bir üst makâma geçişte izlenmesi gereken dereceler konumundadır. Genel bir çerçevede Herevî'nin bu metodunun incelenerek nihâi makâmı, tevhîd ve hakikat derecelerinin ortaya konulması araştırmanın temel amacını oluşturmaktadır.

3. ARAŞTIRMANIN ÖNEMİ

Herevî'nin eserlerini, hayatını konu edinen araştırmalar yapılmıştır. Bununla beraber onun tasavvufun temel kavramlarını içeren nihâyet makâmı da nasıl değerlendirildiğine dair akademik düzeyde bir çalışma mevcut değildir. Seyr ü sülûkun doğru anlaşılıp uygulanmasında hâller ve makâmı önemli bir ölçüdür. Herevî, erken devir tasavvuf ıstılahında var olan makâmı dönemi itibarıyla tertip etmiş bir isim olarak kabul edilir. Bu bakımdan Herevî'nin *Menâzilü's-sâirîn*'i tasavvufun hem usûl hem de içerik olarak mekasıdını içeren bir eser denilebilir. Dolayısıyla böyle bir perspektifle Herevî'yi merkeze almak, nihâi makâmı irdelemek tasavvufun önemli kavramlarının temellendirilmesine panoramik bir bakış anlamına da gelmektedir.

Sâlik iç dünyasında Bezm-i Elest farkındalığıyla bir şekilde arayış ve hakikat devriminin izini sürer. İnsanın arayışına dair şu izah dikkat çekicidir. "...Yaşamların en sıradanı da dâhil, her insan varlığının kendi içinde bir kozmosu barındırır. O, kendi içinde, kendi iç çoğulluklarını, gizli güç hâlinde kişiliklerini, sınırsız sayıda boş düşlere dayanan kişilikleri, gerçek ve düşsel, uyku ve uyanıklık, boyun eğme ve karşı çıkma, elle tutulabilir ve gizli olan içinde çoğul bir varoluşu, kendi oyuklarında gizlenmiş kaynaşmaları ve dipsiz uçurumları barındırır. Her insan kendi içinde düşler ve hayaller, doyurulmamış arzu ve aşk girişimleri, mutsuzluk çukurları, sınırsız üşütücü kayıtsızlık, ateş hâlindeki

yıldızın kucaklaşmaları, kin boşalmaları, budalaca şaşkınlıklar, açıklık ve doluluk parıltıları, çılgınca fırtınalar... taşır.”⁶ Herevî, kendi dönemine ve hakikat arıyaşına yeni bir yol bulma eğilimindedir. Makâmlara ve kavramlara bu açıdan yenilik getirir.

Araştırmanın odağındaki Herevî, kavramlara yüklediği anlam ile kendi dönemindeki tasavvufî terminolojiye katkıda bulunmuştur. Herevî, ardında bıraktığı eserlerle özellikle de *Menâzilü's-sâirîn*'de tasavvufî ortak değer olan hâl ve nihâi makâmlara dair kavramların içeriğinin gelişmesine katkı sağlamıştır. Sâlik için iyi ve doğru ne olabilir, bu seyirdeki bir sâlik hangi hâlleri yaşar ya da yaşama potansiyeline sahiptir, Sâlik hangi ahlâkî yaşayışı benimsemeli, mânevî hayatını, derûnunu nasıl düzenlemelidir, Sâlikin göz önünde bulundurması ve uyması gereken hâller nelerdir? Sorularının cevabını aramıştır. Bütün bu sorularda sâlik için bir ideal vardır.

Hâller ve makâmlar, özellikle de nihâyet makâmları insanın hakikati açısından gündemde kalan önemli bir konudur. Dünya kültürleri ve disiplinlerinde var olan mânevî tekâmül ve seyir her şeyden önce varlık hakkında genel bir kavrayıştır.⁷ Bu yolculuğun, epistemolojik, ontolojik dolayısıyla da aksiolojik (değer) çağrışımlar barındırma ve antropolojik açıdan bir kültür inşa etme yönü vardır.⁸ Herevî öncesinde de hâller, makâmlar, dereceler konusunda tasnifte bulunulmuştur. Onun farkı ve getirdiği yenilik, bu makâmların sistematik olarak yeniden düzenlemesidir.

Hakikat, varlığı bulunan, sebâtı, kararlılığı ve devamlılığı olan, fânilik içinde kalıcılığı, kavramlarda esaslı olmayı, işlerde doğruluk sağlamlığı gösteren genel bir anlamı,

⁶ Edgar Morin, *Geleceğin Eğitimi İçin Gerekli Yedi Bilgi*, çev. Hüsni Dilli, (İstanbul Bilgi Ün. Yayınları, 2010), s. 34.

⁷ Pallis, Marco, *Yol ve Dağ*, çev. Cengiz Erengil, (İstanbul: İnsan, 2007.), s. 11-33.

⁸ Eliade'nın ifadeleriyle: “Dindar insanın kutsal içinde yaşama arzusu, fiilî olarak onun objektif gerçeklik için yer alma arzusuna, tamamen öznel deneylerin nihayetsiz göreliliği içinde felç olmama isteği- ne, bir hayal içinde değil de, hakikî ve etkin bir dünyada yaşama arzusuna denk düşmektedir. Bu davranış kalıbı onun varoluşunun tüm düzlemlerinde doğrulanmaktadır. Fakat özellikle dindar insanın kutsallaştırılmış bir dünyada, yani kutsal bir mekân içinde hareket etme arzusunda aşikâr hale gelmektedir.” Mircea Eliade, *Kutsal ve Dindışı*, çev. M. A. Kılıçbay, Ankara: GeceYay, 1991.), s. 9.

kışı ifade eder.⁹ Herevî, insanın hakikat arayışını, hakikati, tevhîdi ve nihâi makâmı anlama ve onları kavramsal bir anlayışta değerlendirme ve yeni anlamlar kazandırma hususunda tasavvuf tarihinin önemli temsilcilerinden biridir.

Herevî, 5 ve 11. yüzyılın sonu itibarıyla Herat ve Horasan bölgesinin Hanbelî temsilcilerinden biridir. O, mezhepler arası ilişkiler açısından önemli bir figür olup sûfî kişiliği ile de ön planda olduğu söylenebilir. Herevî, Hanbelîliğin bir sonraki yüzyılda Şam bölgesinde, Abdülkâdir-i Geylânî (ö. 561/1166) ile varlık göstermesine de öncülük ettiği söylenebilir.¹⁰

Herevî, tasavvuf tarihinde “Pîr-i Herât” ile müsemmadır.¹¹ O, ilk devir sûfîlerinin akabinde yaşamış Hanbelî bir mütefekkir olarak Selefîyye¹² ve tasavvufun kesişme noktalarını temsil eden önemli şahsiyetlerden biridir. Herevî, şeriatı ve sünneti öne alan bir Hanbelî müellifidir. Onun dönemi ve öncesinde tasavvufî makâmlarla ilgili tanımlamalar yapılmış, eserler ortaya konulmuştur. Ancak Herevî, bidâyetten nihâyete kadar makâmı, tevhîdi ve hakikatini sistematik olarak sunma ve açıklama konusunda ayrıcalıklı bir yere sahiptir. Dolayısıyla sûfî müellifler ve diğer ilimlerle uğraşan âlimler, de bu metodu kullanmışlardır. Gazzâlî (ö. 505/1111), Hâtimî (ö. 638/1240) ve Muhammed el-Harrânî (ö. 622/1225) bu yöntemi kullanmış, Nevevî de (ö. 676/1277) benzer bir metotla

⁹ Muhammed Ali Tehânevî, *Keşşâfu ıstılâhâtî'l-fünûn*, haz. Refik el-Acem, Ali Dahruc vd., (Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1996), 1/ 684-688. Mütercim Âsım Efendi, *Kâmûs Tercümesi-el-Okyanûsu'l-basît fî tercemeti kâmûsi'l-muhît-I-III*, (İstanbul: Matbaa-i Osmâniyye, 1305/1887) 2, 884-886. Tasavvufta ilk telifi kabul edilen “hakikatleri aşmak ve halkın elinde olan şeylerden ümit kesmektir, ifadesi hakikatin kendinden bir değer oluşu hakkında önemli bir tespittir. Bk. Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyrîyye*, thk. Abdükerim Atâ, (Şam: Mektebetü Ebî Hanîfe, 2000.), s. 430; Hücvîrî, sûfîlerin hakikat amaçlarını, “Bu sözden maksatları; kulun, Allah’a vuslat mahallinde ikâmet etmesi, sırrının ise tenzih mahalli üzerinde durmasıdır, şeklinde açıklamıştır. Ali b. Oman el-Hücvîrî, *Keşfu'l-mahcûb*, thk. Mahmud Âbidî, (Tahran:, 2006), s. 560.

¹⁰ Tan, *Sad Meydân*’ı, s.49-50.

¹¹ Tan, *Sad Meydân*’ı, s.38.

¹² Selefîlik, farklı tanımları bulunmakla birlikte ehl-i hadis; geleneği ‘din’ yerine koyan, kurtuluşu selefîn yaşantısında arayan, Arap kültürünün taşıyıcılığını yapan ve hadisi Kur’an mesabesinde değerlendiren anlayış şeklinde tarif edilebilir. Torun Dilek, *Tasavvufta Sosyo-Politik Bir Yaklaşım Örneği Olarak Teşekkül Sürecinde Vehhâbîlik*, (İstanbul, KDY Yayıncılık, 2021.), s.15. Ayrıca bk.Ahmet Akbulut, “Selefîliğin Teolojik ve Düşünsel Temelleri”, *Tarihte ve Günümüzde Selefîlik* (İstanbul; Ensar Neşriyat, 2014.), s. 125.

eserlerini yazmıştır. İbn Kayyim el-Cevziyye, Tilimsânî (ö. 690/1291) ve diğer şârihler bu durumu eserlerinde göstermişlerdir.

Herevî, *Menâzilü's-sâ'irîn* adlı eserini, içinde bulunduğu ortamda duyduğu ihtiyaçtan hareketle kaleme almıştır. Böylece tasavvuf usulünün teşekkülüne katkıda bulunmuştur. Usûl açısından hadis ilminde Buhârî ve eseri *Sahîh* ne denli önemli ise tasavvuf ilminde Herevî ve eseri *Menâzil* de benzer düzeyde olduğu söylenebilir.

Herevî, içinde bulunduğu siyasi ve dîni açıdan çalkantılı denilebilecek yüzyılda, kendi gündemini oluşturabilen bir fikir üstadı görülür. Onun döneminde Hanbelîlik, Horasan ve Herat bölgesinde onun da temsiliyle varlığını güçlendirmiştir. Elbette Herat'ın Hanbelîlikle tanışması neredeyse Herevî'den yüzyıl öncesine uzanmaktadır. Ahmed b. Hanbel'den bizzat ders alıp hadis dinleyen, Hanbelîliği benimseyen, zâhidliği ile tanınan Yahyâ b. Ebû Mansûr da (ö. 287/ 900) Herat'ta yaşamış ve orada vefat etmiştir. Ebû Mansûr bu dönemde ilim hâlkaları kurmuş, ilmî bir miras bırakmıştır. O dönem Nizâmülmülk'le (ö. 485/1092) sistemleşen siyaset ilminde yaşanan münakaşalar, Hanbelîlikle Eş'arîlik arasında siyasetî ve sosyal şartlardan kaynaklanan bir farklılık oluşturmuş, sonrasında da Hanbelîlik, Herevî ile güçlü bir şekilde temsil edilmiştir. O günün şartları gereği Herevî'nin, Eş'arîliği benimseyen Kuşeyrî ve diğer sûfîlerle arasındaki mesafeli duruşu bu mücadeleler üzerinden açıklanabilir.

Herevînin yaşadığı dönemde vahdet, tevhîd, varlık, vücûd, müşâhede, zât ve sıfat gibi birçok tasavvufî ve kelâmî kavram tartışılmaktadır. Herevî'nin de katkıları ile tasavvuf nazariyesinin bir disiplin hâline gelmesi açısından önem arz etmektedir. Sûfî müfessirler, işârî tefsirlerinde peygamberlerle ilgili kıssaları tasavvuf kavramları çerçevesinde yorumlayarak onların içinde bulunduğu hâl ve makâmlara dair bazı çıkarımlarda bulunmuşlardır. Bu yorumlar, mutasavvıfların mânevî tecrübeleri ve dereceleriyle ilgili bizlere önemli bilgiler vermektedir. Herevî'nin tevhîd anlayışı, tevhîd, hakikat ve nihâyet

makâmı da bu kıssalarla doğrudan ilintilidir. O, kendisinden sonra gelen birçok mutasavvıf şair ve yazara rehberlik etmiş olması hasebiyle önemlidir.

4. KURAMSAL ÇERÇEVE

Herevî'nin yaşadığı yüzyıl, Selçuklular ve Gazneliler arasında siyasî çekişmelerden dolayı savaşların eksik olmadığı; fikrî planda Eş'arî, Mu'tezilî ve Hanbelî taraftarlarının çatıştığı dönemdir. Ayrıca 5 ve 11. yüzyıl Nizâmülmülk ve onun adıyla kurulan medreselerin etkisiyle Ehl-i sünnet anlayışının bir paradigma hâline geldiği ve İslâmî ilimlerin ilk tedvin aşamasını geride bıraktığı bir zamandır. Nizâmülmülk'le birlikte eğitimdeki kurumlaşmanın etkisiyle mevcut siyasî çeşitliliği sistemleştirme çabalarının hatırı sayılır bir düzeye geldiği gözlemlenmektedir. Felsefe ve mantığın dinî ilimlere sirayetinin ve Farsçanın, Müslüman kültürün ifade edildiği bir dil hâline geldiği de göze çarpmaktadır. Bütün bu kültürel ve ilmî gelişmelerle birlikte özellikle kelâm ve tasavvuf yeni bir döneme evrilmiştir.¹³

Abbâsî hilafetinin ilk devirleri Yunan, Hint ve Fars kültürüne ait eserlerin Arapçaya tercüme edildiği kelâm ilminin ortaya çıktığı ve revaç bulduğu dönemlerdir. Aynı zamanda farklı kültürlerle temas neticesinde kültürel canlanmanın olgunlaştığı bir dönemdir. Dolayısıyla aklî ve naklî ilimler bu dönemde önemli bir yer edinmiştir.¹⁴

Müslüman coğrafya, Herevî'nin yaşadığı 11. yüzyılda, bir önceki yüzyıldan kalan ve devam eden yoğun bir siyasî hareketliliğin içerisinde. Kahire 362/973 yılında Fâtımîlerin eline geçmiş ve başkent ilan edilmiştir. Horasan'ı Sâmanîlerden alan Gazneliler ise 384/995 yılında burada hükümlüklerini kurmuşlardır. Bu fetihle beraber Gazneli Mahmud (ö.420 /1030) yeni bir dönemin kapılarını açmıştır. Başka bir deyişle bu olay, bölgede oluşan ilmî ve kültürel faaliyetler açısından önemli bir milat kabul

¹³ Hakkı Dursun Yıldız, “Abbâsiler”, *DİA* (İstanbul: TDV Yay. 1988), 1/41-43; Tan, *Sad Meydân'ı*, 38.

¹⁴ Yıldız, “Abbâsiler”, *DİA*, 1/41-43.

edilmektedir. İhvânü's-Sâfâ'nın faaliyetleri de bu dönemde gözlenmeye başlamıştır. 390/1000'li yıllarda Selçuklular Mâverâünnehir'de hükümlerlik kazanmış Horasan ve Hindistan bölgelerinde ise Sultan Mahmud öncülüğünde Gaznelilerin yayılması hız kazanmıştır.¹⁵

Herevî'nin gençliğine denk gelen bu dönemde Gazneli Mahmud, ardında önemli bir kültürel mirası bırakmıştır. Akabinde Tuğrul Bey(ö. 455/1063) 422/1031 yılında Merv şehrini Gaznelilerden alarak yeni bir süreç başlatmıştır. 431/1039 yılında Dandanakan Savaşı gerçekleşmiş, Gaznelilerin Selçuklulara yenilmesi neticesinde Horasan'da idare el değiştirmiştir. Herevî'nin *Sad Meydân*'ı takrir ve telif ettiği dönem bu yıllara rast gelmektedir. Öyle ki Selçuklular, 447/1055'te Bağdat'a girip Büveyhîlerden Abbâsî hilafetinin vesayetini alarak yeni bir dönemi başlatmışlardır. 455/1063 yılında Tuğrul Bey'in vefatıyla birlikte Nizâmülmülk'ün insiyatif sahibi olduğu ve 485/1092 yılına kadar sürecek bir dönem başlamış olup bu süreçte birçok iktidar değişmiştir.¹⁶

Nizâmülmülk dönemi Herat şehri, Nizâmiye Medreselerinin açıldığı merkezlerden biridir. Herat Nizâmiye Medresesi'nin 478/1085'te açılmasından önce Nişâbûr, Belh ve Merv gibi merkezlerde de bu yönde faaliyet başlamıştır.¹⁷ 463/1070'li yıllar Anadolu'nun fethine, 743/1080'li yıllar ise Melik Şah'ın birleştirici idaresine tanıklık ederken 483/1090 yılın Hasan Sabbâh'ın Alamut Kalesi'ni zaptederek bağımsızlığını ilan ettiği döneme rast gelmektedir.¹⁸

Nizâmiye medreselerinin ilki 460/1067 yılında Bağdat'ta kurulmuştur. Böylece İslam eğitim tarihinde yeni bir aşamaya geçilerek o dönemden günümüze ulaşan klasik ve bütüncül eğitim geleneği oluşmuştur. İslam tarihinde Beytü'l-hikme ve medreselerin

¹⁵ Hakkı Dursun Yıldız, "Abbâsîler", *DİA* (İstanbul: TDV Yay., 1988), 1/41-43.

¹⁶ Mehmet Bulut- Aydın Kudat, "Bilgi Bütünlüğü Bağlamında Nizamiye Medreseleri Geleneği ve Modern Akademya", *Uluslararası Geçmişten Geleceğe İslam Medeniyetinde Bilgi Bütünlüğü Sempozyumu Bildiri Kitabı*, ed. Aydın Kudat vd. (İstanbul: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Yay., 2018), s.124-147.

¹⁷ Tan, *Sad Meydân*'ı, s.49.

¹⁸ Kâsım-ı Ensârî, "Abdullah-ı Ensârî'nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri", çev. Ali Güzelyüz, *Şarkiyat Mecmuası 1* (2011), 123-131.

devreye girip İslam âleminde yayılmasının ardından, tasavvuf sahasında da bir ilgi ve yoğunlaşma söz konusudur. Bu dönem ve sonrasında tasavvuf alanında yürütülen çalışmalar keyfiyet ve kemiyet itibariyle artarak yaygınlık kazanmıştır. Bu meyanda tasavvufî çevrelerle medreselerin yahut zâhirî fıkıh ile bâtinî fıkıhın birbirine yaklaşp birbirlerini tamamlamalarıyla İslâm'ın bütüncül bir şekilde anlaşılmasına ve kabul görmesine de katkı sağlanmıştır.

Nizâmülmülk'ün İslâm tarihine bıraktığı en büyük katkılardan biri hem Ehl-i sünneti desteklemek hem de devlet kadrolarına Nizâmiye medreselerinden mezun, görevliler yetiştirmektir. O, yetkin görevlilerle mevcut otoriteyi güçlendirerek başta Bağdat olmak üzere civar bölgelerin merkez şehirlerinde inşa ettiği ve kendi adıyla müsemma medreseleri kurmuştur. 5 ve 11. yüzyıl Nizâmiye medreselerinde bir taraftan Şîî ve Mu'tezilî unsurlara karşı tavır alınırken diğer taraftan henüz muhkem bir yapıya kavuşmamış olan Ehl-i sünnet içerisinde bir denge kurulmaya çalışılmıştır.¹⁹

Herevî'nin yaşadığı dönem aynı zamanda siyasi, tarihî ve farklı kargaşaların hüküm sürdüğü bir çağ olarak karşımıza çıkar. Üç hükümdarın idaresini görmüş, o dönemin kültürel merkezi Herat'ta yaşanan değişimleri tecrübe etmiştir. Horasan bölgesinde Gazneliler ve Selçuklular yönetiminde olduğu süreçte, eğitime odaklanıp mektep kuran etki bırakan birçok sûfî vardır. Herevî, bu döneme, Baba Tâhir-i Uryân'ın (ö. 391/1000) vefatına da tanıklık etmiştir. Ebû Ali ed-Dekkāk (ö. 405/1014), Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî'nin (ö. 412/1021), Herevî'nin tekâmülüne vesile olarak ona önemli bir ilmî miras bırakmıştır. Herevî'nin gençlik yılları İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037) *Makâmâtü'l-ârifîn* adlı eserini kaleme aldığı döneme rastlamaktadır. Ebû Nuaym el-İsfahânî'nin (ö. 430/1038) *Hilyetü'l-evliyâ'yı* telifi de bu dönemlerdedir. Herevî'nin irşad faaliyetlerine

¹⁹ Kudat-Yıldız, "İslam Toplumunun Oluşumunda Bilgi Faktörü," II. Uluslararası Sosyal Bilimlerde Gelenek ve Bilgi Bütünlüğü, Sempozyumu Bildiri Kitabı, ed. Mehmet Bulut vd. (İs-tanbul: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Yay., 2019), 2/245-262. Bk. Konur, Himmet, "Horasan'ın İslam ve Tasavvuf Tarihine Katkısı, (H. I-V. Asırlar)", DEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi, 21 (2005), 3-27.

ve seyahatlerine başladığı sıralarda, İslam coğrafyasında Ebü'l-Alâ Maarrîni'nin (ö. 449/1057) şiirleri Arap edebiyatında şöhret bulmuştur. Ayrıca Herevî'nin sohbet ve tasavvufî ilim halkalarına dâhil olduğu Ebü'l-Hasen el-Harakânî (ö. 425/1033) ile Ebû Sâid-i Ebü'l-Hayr (ö. 441/1049) bölgenin nüfuz sahibi sûfîleri arasında kabul edilmektedir.²⁰ Menkıbeleriyle şöhret bulan ve Herevî'nin hayatında önemli bir etkisi olan Bâkûye eş-Şîrâzî (İbn Bâkûye) (ö. 442/1050) ve Muhammed b. Sem'ân (ö. 459/1067) gibi sûfîler de Herevî ile aynı coğrafyada yaşamışlardır.²¹

Herevî'nin, tasavvufun nazarî boyutuna önemli ölçüde etki ettiği söylenebilir. Herevî'ye gelinceye kadarki süreçte tasavvufî kavramlar, tevhîd anlayışı, makâm ve hâller daha çok sözlük anlamına yakındır. Tasavvufun merkez kabul edildiği bölgelere bakıldığında bu durum daha iyi anlaşılmaktadır. Örneğin Basra tasavvufunun temsilcilerinden ve döneminin önemli zahitlerinden Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) takva ve zühd hayatını yaşamın merkezi kabul etmiş; âhiret inancına ve uhrevî hayata, takvaya, Allah korkusu ve hüznün hâkim olduğu bir yaşam tarzına önem vermiştir.²² Kûfe Ekolünün öncü sûfîlerinden kabul edilen, aynı zamanda da sûfî lakabıyla ilk defa meşhur olan Ebû Hâşim el-Kûfî (ö. 160/776) ise kötü huylardan ve nefsin hilelerinden uzak durmanın gerekliliği gibi tasavvufu ilgilendiren birçok konu ve kavramı açıklamıştır. Yine bu dönemlerde yaşayan Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/857), mahlasından da anlaşılacağı üzere nefs muhasebesini rızâ, takvâ, havf gibi tasavvufî kavramları öne çıkarmıştır.

Mısır'da ise Zünnûn-i Mısırî (ö. 245/859 daha çok mârifet ve muhabbet kavramlarıyla yoğunlaşan bir anlayışla tasavvûf terimlerini açıklamıştır. Zünnûn,

²⁰ Alexander Knysh, *Tasavvuf Tarihi* çev. İhsan Durdu, (İstanbul: Ufuk Yayınları, 2011), 132-136., Mustafa Aşkar, *Tasavvuf Literatürü*, (İstanbul: İz Yay., 2015), 91-94.

²¹ Tan, *Sad Meydân'ı*, 46; bk. Vahit Göktaş, *Kelâbâzî ve Tasavvuf Anlayışı* (Ankara: Sonçağ Yay, 2020),

²² Süleyman Uludağ, "Hasan-ı Basrî", *DİA* (İstanbul: TDV Yay., 1997), 16/291-293. Bk. Gözel, U. (2022). "İlk Dönem Sufilerinde Takva Anlayışı (Kelabazi ve Kuşeyrî Örneği)" *Journal of Social Sciences and Humanities*, 6(1), 336 – 357.

tasavvufî anlamda makâmlardan ilk bahseden sûfî olarak da bilinmektedir.²³ Horasan bölgesinde Bâyezîd-i Bistâmî (ö. 234/848), Herevî'nin kendisinden sitayişle bahsettiği bir diğer isimdir. Bâyezîd-i Bistâmî, tecrîd ve sekr kavramlarının ve sonrasında şekillenecek fenâ düşüncesinin temsilcilerinden kabul edilmektedir.²⁴ Bu dönemde Fenâ, hemen hemen bütün sûfîlerin üzerinde durduğu ve fikir beyan ettikleri bir kavram ve makâmıdır. Bu açıdan Herevî, nihâyet makâmlarını fenâ makâmına yakın çerçevede açıklamaktadır.²⁵

4.1. Kavramlar ve Terimler

Herevî'nin eserleri ve bakış açısı itibarıyla başlı başına bir öğreti, bir disiplin ve metot ortaya koyduğu görülmektedir. Kendine has usûlû çerçevesinde telif ettiği çalışmalarını "menâzil" ve "sâ'irîn" kavramları üzerine temellendirmiştir. Makâmları tasnif ederken özellikle üzerinde durduğu bu iki kavram (menâzil-sâ'irîn) hazırladığımız çalışmanın planı açısından da temel teşkil etmektedir. Herevî, menâzil kavramıyla hâller, makâmlar ve dereceleri; sâ'irîn kavramıyla da hakikate yönelmiş sûfîleri, sâlikleri kastetmektedir. Hakikati bulma çabasındaki sâlik ve sâ'irîn kavramının, Herevî'nin usûlünde önemli bir yer tuttuğu, belirli bir ağırlığa sahip olduğu anlaşılmaktadır. Bununla beraber Herevî, *Menâzil*'de, makâm ve derecelere dair geniş bilgi ve açıklamalar yoktur. Çünkü Herevî'nin *Menâzil*'i veciz ve işârî bir eserdir. Metnin ibâreleri kısa ve özlüdür. Bundan dolayı *Menâzil*'in geniş şerhleri yapılmıştır. *Menâzil*, makâmların neliği, nasıllığı konusunda detaya girmemiş daha çok derece, derece, makâm ve hâllerin künhü hakkında bilgiler sunmuştur. Her ne kadar Herevî derece ve makâmların nasıl oluştuğu veya oluşturulduğuyla ilgili izahlar yapmamış olsa da bu kavramlar hakkında veciz

²³ Abdullah Damar, "Tasavvuf Terimlerinin Oluşumu", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 7/17 (2006), 161-189.

²⁴ Süleyman Ateş, *Cüneyd-i Bağdadî: Hayatı, Eserleri ve Mektupları* (İstanbul: Sönmez Neşriyat, 1970), Ayrıca bk, "Cüneyd-i Bağdadî", *DİA*, İstanbul: TDV Yay., 7/119-125.

²⁵ Damar, "Tasavvuf Terimlerinin Oluşumu", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 7/17 (2006), 161-189.

açıklamalarla yetinmiştir. Bunun yanı sıra kendi dönemine kadarki tasavvufî mirası da incelemiş ve sonraki dönemler için önemli bir birikim bırakmıştır.

Hâller ve makâmlar hakkında konuşmak, sâlikin derûnuna, keşfine ve varlık içindeki yerine dair bir şeyler söylemek anlamındadır. Çünkü bu konuda konuşmak, tevhîde giden yolun belirli mertebelerle farklı farklı ortaya çıkan inceliklerinden söz etmek ve insanın taşıdığı kabiliyeti, yüklendiği vazifeyi, kısacası insanı insan yapan olmazsa olmaz özelliklerin hepsi hakkında bir anlayış ortaya koymak demektir. Hâller ve makâmlar tasavvufun temel konularındandır. İnsanı tanımak onunla beraber sâlikin hâlleri, hakikat ve nihâi noktada tevhîd, ilâhî tekâmül ve tecrübe açısından önceliklidir.

Herevî kendi dönemini kavramlarıyla yeni ve öğretici bir üslupla açıklamıştır. Buradaki amacı, o dönem tasavvufî birikimin düzenli olmasını ve tertipli bir şekilde aktarılmasını sağlamaktır. İslam'ın birçok coğrafyaya yayılmasıyla birlikte meydana gelen kültürel etkileşimler, o dönemde Antik Yunan'dan yapılan çeviriler ve benzeri birçok saikle tasavvuf, tabir yerinde ise yeni bir problemle karşı karşıya kalmıştır. Başka bir ifadeyle kelâmî problemler, siyasî çekişmeler, tercüme hareketleri, farklı din ve kültürlerden İslam'ı benimseyenlerin etkileriyle tasavvuf ilmi de tartışılır hâle gelmiştir.

İlk dönem sûfîlerinde ve daha sonraki dönemlerde marifet, keşf, tevhîd, tevhîdin hakikati, vücûd, nihâi makâmlar ve diğer mertebelerdeki kavramlar çok önemli bir yer tutmaktadır. Nihâi makâmlar daha çok vahdet, tevhîd, vücûd, fenâ, bekâ, marifet gibi kavramların ve onların yaşanmış hâlleriyle mezcedilen diğer makâmların tafsilatlı bir şekilde izah edilmiş hâlidir. O dönemde tevhîd, vahdet, tevhîdin hakikati ve ilahi sıfatlar gibi birçok kavramın yanı sıra, ihâi makâmlar mânevî derecelerin çeşitli nedenlerle yenden tanımlanma gereği duyulmuştur. Bu gereklilik, tabiatıyla, ilmî gelişmenin bir tezâhürü olarak zaman içerisinde oluşmaktadır.

Konumuz açısından ilâhî sıfatlar konusuna kısaca değinmek yerinde olacaktır. Sıfatlar, İslam kültüründe tartışmalı ve birçok görüşün ortaya atıldığı bir konudur. Muattıla, ilâhî sıfatların inkârı yönünde görüşlere sahiptir. Mücessime ise Allah'ın sıfatlarını kabul eder ama bunun yanı sıra onları cisimleştirmektedir. Ehl-i sünnet bu konuda orta noktada bir görüşe sahip olup ilâhî sıfatları Allah'ın ne aynısı ne de gayrısı olarak kabul etmektedirler. Bu husus ehl-i sünnet nazarında şöyle izah edilmektedir: İlâhî sıfatlar Zât'ın aynı olmadığı gibi gayri de değildir. Herevî bu açıdan kendi dönemindeki kelâmî tartışmalardan hâlî olmayıp dönemi gereği konuları irdelemiştir. Mevzuu anlama açısından Herevî'nin görüşlerini zikretmek önemlidir. Herevî'nin ilâhî sıfatları ifrâd ve tefrîde düşmeden mutedil bir bakışla değerlendirdiği söylenebilir. Tilimsânî de *Menâzil* şerhinde Herevî'ye yakın görüşler ileri sürmüştür. Herevî; sıfatları yok etmeden, yani inkâr etmeden, sıfatları;

- Allah'ın sıfatlarını, benzetmeksizin bilmek, tanımak,
- Teşbihi yok sayıp ta'tile düşmemek,
- İlâhî sıfatların hakikatini anlamaktan âciz olunduğunu bilmek,
- Yorum cihetine gitmek veya sıfatları yorumlamaya çalışmaktır. Bu anlayış cihetinden sıfatları anlamak, kabul etmektir.

Ehli-sünnet, ilâhî zât ve sıfatlar hakkında yorumu mubah görürken, selefî ekoller sıfatlar konusunda yorum yapmaktan kaçınmışlardır. Zât ve sıfatlar konusunda Herevî; zât ve sıfatları fark edememek, bir nevi ayrı kabul etmek demek Allah'ın yok olduğunu ve ayrı olduğunu gerektirmez. Çünkü kul bu aşamada idrak etmekten âcizdir der. Allah'ın zât ve sıfatları hakikattir. Kul ise o ilâhî hakikatleri idrak edemeyip kemâl derecesine ulaşamadığından hakikatleri yorumlarken yanlış görüşlere ulaşabilmektedir.²⁶

²⁶ Sıfatları değerlendirirken basar ve rü'yet kavramları da ön plana çıkmış olur. Sıfatları müşahade, görmek ve idrak etmek bu kavramlarla gerçekleşir. Basar, "kalp gözü" mânâsınadır. Rü'yet ise "bedeni gözle görmek, görülen şey" demektir. Göz, madde, nesne ve aletler ise basîrete engeldir. Çünkü .göz , dış âlemi müşâhede ederken basîret ise iç âleme, keşfe dönüktür. Bu bakımdan göz ne kadar keskin ve faal ise basîret de o oranda geri kalmaktadır. Basîretin tekâmülü için gözün fenâ bulması, ortadan kalkması gerekmektedir.

Herevî döneminde tevhid ve nihâi kavramlar, tekâmül ettiği görülmektedir. Bu süreçte tevhîdin hakikatini ve nihâyet makâmalarını ele alıp incelemek temel amaçtır. Herevî, Hanbelîlikle tasavvufu birleştiren önemli şahsiyetlerden biridir. Vahdeti açıklamak ve araştırmayı derinleştirme açısından Herevî'nin bu alandaki terimlere verdiği anlamları izah etme gereği vardır. Buradaki mârifet, cem' (bütünleşme) ile değil cem' ilmiyle, bekâ ise ilimle değil gerçek cem' ile olmakta, 'idrak' ise iki anlamda olmaktadır:

- Mutlak idrak; Bilgi düzeyi, sınırlı bilgi.
- Mutlakın idraki; Kuşatıcı bilgi, genel anlamda kapsayıcı bilgi.

Herevî'nin metinlerinde geçen teşârefe kavramı ise "Zât ve vücûdu tanımak," olarak açıklanmıştır. İşte zât ve vücûdu birbirlerinden ayırmadan Allah'ı tanımak, gerçek vahdettir, gerçek vücûddur. Sonraki dönemlerde ortaya çıkan tevhidin oluşumu, hakikati oluşumu bu zaviyeden açıklanabilmektedir.

1. Sıfatları meşhûda (görünen, âlem-kâinat) yansıtmak: Gözle gördüğümüz kâinat Allah'ın yansımalarıdır. Burada temaşa eden, kâinatı seyreden Allah'ın sıfatlarının yansımalarını gördüğünde Allah'ın temaşa yolu açılmıştır; çünkü kâinat haktır, gerçektir. Bazı filozofların ('âlem hayaldir' tezine karşı) iddialarının aksine İslam tasavvufuna göre kâinat gerçektir. Allah'ın yansıma ve tecellîleri vardır. Bunlara şahit olan Hakk'ı görür. Hakk'ı gören de gerçeği görür. Allah hiçbir şeye benzemez. Herevî bu konuyla ilgili

Bu tekâmülde sırlar, fikirler sunarken bu sayede akıl hayatı (yaşam) o fikirlerle tekâmüle ermektedir. Aklî hayatın sağlam değil veya akleden hayatın yoksa fikirler, tefekkürler meydana gelmez. Bu durumda fikir de üretilmez, tefekkür de edilemez. Herevî akl-ı selm'in önemine işaret ederek; "Akl-ı selim iki şeyi üretmekte, ortaya çıkarmaktadır. Birinci olarak Allah'ın azâmetini, yüceliğini kavrar, ortaya çıkarır. İkinci olarak ise ibret alır ve açığa çıkarır, vuzuha kavuşturur. Ayrıca ilk derecedeki mârifeti yani avâmın mârifetini açıklarken zât ve sıfat ayrımında üç rükün bulunduğunu söylemektedir:

- Sıfatların teşbihe kaymadan kabulü,
- Ta'tîle varmadan, sıfatlardan teşbihte bulunmayı nefyetme,
- Sıfatların özünü, kühnünü idrak ederek onların te'villerinden ümidi kesmek.

Burada dikkat edilmesi gereken en temel husus, sâlikin iki zıt kutup olan teşbih ve ta'tîle kaymamasıdır. Diğer bir ifadeyle Allah'ın sıfatlarının mahlûkatın sıfatlarına benzemediğini ifade ederken aynı zamanda sıfatları da yok saymamalı, sıfatların varlığı kabul edilmeli, ta'tîl ve teşbih hususu göz önünde bulundurulmalıdır. Bu ara formu Herevî orta yol olarak izah etmiştir ki Ehl-i sünnetin görüşü de bu doğrultudadır. İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricu's-sâlikîn*, 3/338; Tek, *Tasavvufî Mertebeler*, 339. Herevî, *Menâzil*, 125-126; Tilimsânî, *Şerhu Menâzil*, 559-567.

olarak “İşte burada metafiziği inkâr edip akılla helak oldular, Kâinat ışığını göremeyip boğuldular”²⁷ ifadesini kulanır.

2. Kul ve Allah arasındaki vasıtaları, dereceleri göndermek yani fâni kılmak: Bu vasıtalar ise akıl, duyular, dünyalık çalışmalar-uğraşılardır. Vasıtalar da boyutu, aşamaları yönlendirecek ve Allah’ın sıfatlarına varıp hakikati görmüş olacaklar.

3. İbâreleri bayraklara, işaretlere yönlendirmek: Vird, zikir vb. ibâreler sâliki işaretlere götürür. İşaretler de sâliki Allah’a götürmektedir.

Allah’ın sıfatlarını tanımak, zâtını tanımaya götürmektedir. Zâtı tanımak da sıfatlar aracılığı ile olmaktadır. Sıfatların vasıta olması ile Allah’ın mârifeti bilinmektedir. Sıfatlar Allah’tan gayrısı mı yoksa aynısı mıdır? Daha önceki bölümde geçtiği üzere, sıfatlar Allah’ın aynı da gayrı da değildir. Sıfatları kâinatta görmeye çalışırken Allah’ın sıfatlarını görmek için daha önce zikredilen üç önemli madde göz önüne alınabilir. Bu sayede ancak sâlik, Allah’ın sıfatlarını görebilme imkânına sahip olur. İbareleri (zikir-vird) yol işareti yahut yönlendirici yapmak sûretiyle, ancak hedefe ulaşabilir.²⁸

Makâm ve hâller arasındaki benzerlikler ve farklılıklar Herevî’nin makâmları oluşturma ve derecelendirmesi bağlamında çok tartışılan, nihâi sonuca da varılamayan bir konudur. Hicrî 5 ve 11. asra kadar tasavvuf ıstılahları kelime olarak ele alınıp açıklanırken bu asırdan itibaren kavramlar, makâm ve hâl olmak üzere iki kısımda incelenmiştir. Her sûfî, beyan ettiği fikirlerinde veya kaleme aldığı eserlerinde terimleri hâl ve makâm olarak incelemiştir. Hâl ve makâmın, aralarındaki yakınlık ve benzerlik sebebiyle birbirinden ayırt edilmeleri zordur. Çünkü makâmlara dair soyut bir durumun somut biçimde ifade edilmesi gerekmektedir. İstılahların tarif ve tasnifindeki zorluklar nedeniyle sûfiler arasında yaşanan durum bazen hâl bazen de makâm başlığı altında mütalaa edilmiştir. Buna göre makâm, “Allah ile kul arasında bir hâl, mânâ olup çalışmak

²⁷ Herevî, *Menâzil*, 132; Tilimsânî, *Şerhu Menâzil*, 589-590.

²⁸ Herevî, *Menâzil*, 132; Tilimsânî, *Şerhu Menâzil*, 589-590.

sûretiyle kazanılan bundan dolayı da nihâyetinde kalıcı bir durum” olarak tanımlanmaktadır. Bu anlamda her makâmın bir başlangıç ve bitiş noktası olduğu belirtilmiştir. Seyr ü sülûkte bir makâm yaşanıp hakkı verilmeden diğer makâma geçilmez.²⁹ Hâl ise Allah’ın lütfu olarak insanın kalbine gelen mânâlar olarak kabul edilmektedir. Kalıcı değil, geçici durumlardır. Ne zaman ve hangi özelliklerle oluşacağı belli değildir. Bazı sûfilere göre başlangıçtaki mânâlar zamanla kişide makâm olarak yer alabilmektedir. Hâl, makâmın başlangıcı olup zamanla makâma dönüşmektedir. Bazılarına göre ise hâller makâmın neticeleri, makâmın da amellerin neticeleridir. Dolayısıyla “Ameli en sahih olan makâmı en yüce olandır ve makâmı en yüce olanın da hâli en büyük ve yüce olandır.” denilmektedir.³⁰

Sûfî literatürde makâm, hâl ve derece olarak nitelendirilen terimler, tek bir kelime veya terkiplerden oluşabilir. Tanımları, açıklamaları ve sayıları birbirinden farklılık arz edebilir. Bunun yanı sıra kabz-bast ve heybet-üns gibi birbirine zıt iki kelimenin birleşimiyle oluşan makâmın, bazen levâih-tevâlî-levâmi’, tevâcüd-vecd-vücûd gibi birbirine yakın anlamları olan kelimelerin birbirini tamamlamasıyla da oluşmaktadır. Şeriat-tarikat-hakikat gibi, ilme’l-yakîn-ayne’l-yakîn-hakka’l-yakîn gibi aşamalı olarak birbirini tamamlayan terimlerden oluşan mürekkep kavramlar da makâmın isimlendirmede kullanılır. Özellikle âyet ve hadislerde geçen terimler İslam dünyasında revaç bulmuş, daha geniş bir kullanım yelpazesine sahip olmuştur. Tasavvuf edebiyatında yer alan Farsça terimler edebiyatla birlikte yaygın kullanım alanı bulmuştur.³¹ İlk örneği Herevî’de görülen, tasavvuf terimlerini belli bir sayı çerçevesinde ele alma yöntemi XIII. yüzyılda Rûzbihân-ı Baklî (ö. 606/1209) tarafından sürdürülmüştür.³²

²⁹ Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, (İstanbul: Dergâh Yay., 1992), 126; Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar* (İstanbul: MÜİFV Yay., 1994), 153; Muhammed Hamidullah, “*İlk Sûfiler: Doktrin*”, *İslam Düşüncesi Tarihi*, çev. Mustafa Armağan, *İslam Düşüncesi Tarihi*, M.M. Şerif (İstanbul: İnsan Yay., 1990), 1/367; Damar, “*Tasavvuf Terimlerinin Oluşumu*”, 164.

³⁰ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricu’s-sâlikin*, 1/113; Damar, “*Tasavvuf Terimlerinin Oluşumu*”, 165.

³¹ Mustafa Kara, “*İstulâhâtü’s-Sûfiyye*”, *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/109-112.

³² *İstulâhâtü’s Sûfiyye*, Tasavvuf terimlerini açıklayan eserlerin ortak adı. Kara, “*İstulâhâtü’s Sûfiyye*”, *DİA*, 19/111

Herevî, *Menâzil*'de makâmı oluştururken kendinden önceki telif eserlerde geçen altmış üç terimi kullanmıştır. Onun makâm olarak kullandığı kavramlardan Kur'an'da geçenler şunlardır: Atş, berk, dehş, firâr, gark, gına, gurbet, hayât, heyemân, hikmet, himmet, ihbât, ilhâm, inâbe, inbisât, infisâl, îsâr, i'tisâm, ittisâl, kasd, kalak, lahz, makâm-ı murâd, mu'âyene, ri'âyet, riyâzet, safâ, sekînet, sika, sürûr, ta'zîm, tahkîk, tebettül, tefvîz, tehzîb, tezekkür, yakaza.³³

Herevî kendi döneminde taşıdığı terimlerin teşekkülüne katkı sunan tek sûfî müellif değildir. Herevî ve kuşeyrî gibi Hücvîrî (ö. 465/1072) de *Keşfü'l-mahcûb*'da, makâm ve hâllerle ilgili çeşitli değerlendirmelerde bulunmuştur. Genel itibarıyla peygamberlerin gönderilişini ilâhî mesaj ve onların hayatlarını da bir makâma dayalı bir vazifeyle tanımlamıştır. Tüm peygamberlerin karar kılınan (müstakarr) bir makâmı olduğunu ifade eden Hücvîrî; Hz. Âdem tevbe, Hz. Nûh zühd, Hz. İbrâhim teslîmiyet, Hz. Musa inâbet, Hz. Davud hüzn, Hz. İsa recâ, Hz. Yahya havf ve Hz. Muhammed ise zikir makâmındadır, der.³⁴ Kendisinden sonra İbnü'l-Arabî'nin (ö. 638/1240) *İstîlâhâtü's-sûfîyye*³⁵ ve Kâşânî'nin (ö. 730/1330) aynı isimle meşhur olan eseri (Kahire, 1984) önemli kaynaklardandır. Cürcânî'nin (ö. 816/1413) *et-Ta'rîfât* adlı eseri de pek çok kavram ve ıstılah hakkında açıklamalar içerir.³⁶

Tasavvuf tarihindeki terim zenginliğinin ve muhteva çeşitliliğinin sebeplerinden biri kavramların anlamları itibarıyla sınıflandırılmasıdır denilebilir. Makâm olarak kullanılan terimler, daha geniş kitlelerde yaygın kullanılırken hâl olarak geçen terimler daha dar ve mahallî alanlarla sınırlı kalmıştır. Makâm ve hâllerden hariç, yalnızca terim olarak

³³ Damar, "*Tasavvuf Terimlerinin Oluşumu*", 166.

³⁴ Damar, "*Tasavvuf Terimlerinin Oluşumu*", 166. Kara, "*İstîlâhâtü's-Sûfîyye*", *DİA* (İstanbul, TDV Yayınları, 1999), 19/109-112; Damar, "*Tasavvuf Terimlerinin Oluşumu*", 166.

³⁵ Dâvûd el-Kayserî, *Mukaddemât*, haz. Hasan Şahin-Seyfullah Sevim-Turan Koç (Kayseri: Kayseri Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 1997), 64 vd.

³⁶ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Marifet Yay., 1991), 7. Kara, "*İstîlâhâtü's-Sûfîyye*", *DİA*, 19/109-112. Damar, "*Tasavvuf Terimlerinin Oluşumu*", 166.

kullanılan kavramlar ise kendi coğrafyalarında güncel kalabildikleri oranda kabul görmüşlerdir. Ayrıca dar bir çevrede kullanılan ve anlamları tartışılan yahut çeşitli ekol ve gruplar tarafından içselleştirilip kendilerine has kabul edilen tanımlamalar da mevcut olup bunlar da tarihî süreçte olağan birer açıklama kabul edilmiştir. Dolayısıyla farklı ve hususî yorumlar yapılan kavramlar da ilgili grup içerisinde yaygınlık kazanmıştır. Bunun yanı sıra sûfî literatürde hâl veya makâm olmaları konusunda görüş birliği bulunmayan terimler de mevcuttur.³⁷

Tasavvufî gelenekte makâmın hâllerin teorik ve pratikte bir başlangıç ve nihâyet olabildiği gibi, bir makâmı geçtikten sonra artık o makâma ait terimlerin terk edilip kullanılmadığı da vâkidir. Bu durum her ne kadar normal kabul edilse de bunun temel sebebi kavramların geçişkenliği, anlam kaymaları ayrıca pratikte bazı makâm ve hâllerin diğer makâm ve hâllerle iç içe ve tamamlayıcı konumda olmasıdır.

Makâm ile dereceler arasındaki farklar ve geçişler, yaşanan tecrübeye göre de değişkenlik arz edebilmektedir. Tasavvufî teamüllere göre hâller geçici, makâmın ise kalıcı duraklar ve durumlarıdır. Herevî bu durumu, *Sad Meydân*'ın mukaddimesinde şöyle açıklamaktadır: Eğer sâlik bir mânâyâ erer, onu yaşar, orada durur ve sükûn bulursa bu mânâda ikamet ederse bu bir makâmdır. Sâlik, bir mânâda durmayıp seyrine devam eder ve o mânâdan ilerlerleyip daha üst bir mânâyâ yükselirse bu durumu da derece kabul edilir. Makâm genelde lügat mânâsını taşıırken derece daha ziyade hâl ve makâmın birlikteliği anlamındadır.³⁸

İlerleyen dönemlerde hâl ve makâmın için farklı izahlar da yapılmıştır. Konuyla ilgili “Hâller sonsuzluğa matufken makâmın sonlu ve fânîdir.” sözü genel kabul görür. Bu izahı sûfîler teşbihle, “Padişahın ülkesinde sınırların bulunması, ama o sınırlar içinde yaşanan hâllerin sınırsız olması...” sözüyle açıklamaktadırlar. Bu yüzden sûfîler, “Seyr

³⁷ Mustafa Kara, “İstîlâhâtü's-Sûfiyye”, *DİA*, 19/109-112. Damar, “Tasavvuf Terimlerinin Oluşumu”, 166.

³⁸ İsmail Rusûhî Ankaravî, *Minhâcü'l-fukara*, 252.

fillâhta nihâyet yoktur” demişlerdir. Bu ifade, tasavvuf kültüründe genel kabul görmüş bir açıklamadır.³⁹ Bu bakımdan hâller ve makâmlara ait terim ve tanımların farklılık göstermesi eşyanın tabiatı gereğidir. Özellikle keşf hâllerinde oluşan bu tür farklılıklar, bizatihi tasavvuf ve ıstılahlarının dinamik yapısından kaynaklanmaktadır.

Herevî döneminde ve öncesinde makâm ve hâller arası geçişler hakkında çeşitli tariflerin yapıldığı görülmektedir. Herevî makâmlara bir standart getirme gayretiyle onları dercelendirmiştir. Bu meyanda Herevî’nin çağdaşı Kuşeyrî’nin de (ö. 465/1072), tevhîdin dereceleriyle ilgili tarif ve açıklamaları bulunmaktadır. İki müellifin aynı dönemde yaşamalarından dolayı benzer yaklaşımları mevcuttur. Bununla birlikte Herevî’nin, Eş‘arî ve Hanbelî yönünden ve daha çok da siyasi tartışmalardan ötürü Kuşeyrî ile ihtilafa düştüğü ve birbirleriyle görüşmedikleri nakledilir.⁴⁰ Hanbelîlikle Eş‘arîlik arasında siyasî ve sosyal şartlardan kaynaklanan bir farklılık oluşmuş, sonrasında da Hanbelîlik, Herevî ile güçlü bir şekilde temsil edilmiştir. O günün şartları gereği Herevî’nin, Eş‘arîliği benimseyen Kuşeyrî ve diğer sûfilerle arasındaki mesafeli duruşu bu mücadeleler üzerinden açıklanmaktadır. Herevî, 5./11. yüzyılın sonu itibarıyla Herat ve Horasan bölgesinin en meşhur Hanbelî temsilcilerinden biridir. Mezhepler arası ilişkiler açısından önemli bir figüre dönüşerek sûfî kişiliğinin neredeyse ikinci plana düştüğü görülmektedir.

Tarihî, 5 ve 11. asırdan itibaren bilgi ve mârifet yönüyle ilgili ilk tasavvufî kavramlar kullanılmaya başlanmıştır. Keza tasavvuf tarihinde ilkler olarak kabul edilebilecek klasik tasavvufî eserler de bu dönemde telif edilmiş, tasavvufî makâm ve hâller konusulup tartışılmaya başlanmıştır.⁴¹ Bu dönemde telif edilen eserlerin ortak özellikleri

³⁹ İsmail Rusûhî Ankaravî, *Minhâcû'l-fukara* (İstanbul: y.y., 1286), 252.

⁴⁰ Tahsin Yazıcı --Süleyman Uludağ, “Herevî, Hâce Abdullah”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 1998), 17/224.

⁴¹ Ayrıca, H III-IV/M IX-X Asırlarda Tasavvuf başlığında, bu asırlar tasavvufun fıkıh, kelâm ve hadis gibi ilimlerden ayrılıp inkişâf ettiği tekâmül devresidir. İlk tasavvufî eserler bu dönemde kaleme alındığı gibi, ilk tasavvuf kavramları da bu dönemde kullanılıp yaygınlamaya başlamıştır. Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 116.

tasavvufî terimlerin daha çok dinî esaslar ışığında değerlendirmeleridir.⁴² Tasavvufî terimlerin zenginleşme ve değişimini etkileyen bir başka etken de tevhîd meselesi ile alakalı yorumlardır. Özellikle tarihî süreçte çeşitli etkenlerle vahdet, vücûd, tevhîd, aşk ve mârifet gibi sûfîlerin kullandığı temel kavramlar tasavvuf nazariyesinde yaygın kabul görmüştür.

Yakın bölge Horasan o dönemlerde ağırlıklı olarak tefsir, hadis ve fıkıh gibi İslâmî ilimlerin müstakil birer disiplin hüviyeti kazanmalarına ve kendi usûllerini ortaya koymalarına ev sahipliği yapmıştır.⁴³ Bölgede kelâmî, felsefî ve tasavvufî bir hareketlilik de söz konusudur.⁴⁴ Dolayısıyla dönemin sûfîleri arasında mârifet, seyr, keşf ve mükâşefe gibi farklı tasavvufî konular ve görüşler de gündeme gelmiştir.⁴⁵

Herevî'nin üzerinde durduğu nihâyet mertebeleri, sâlikin seyr-i fillâh sonrası ulaştığı mertebelerdir. Bunların sıralaması; mârifet, fenâ, bekâ, tahkîk, telbîs, vücûd, tecrîd, tefrîd, cem‘ tevhîd şeklindedir. Tasavvufun bir ilim veya marifet olduğuna vurgu yapan sûfîler, bu disiplinin insanı hakikate ulaştıran prensiplerini tavsiye ederler. Bu sayede seyr ü sülûk oluşmuş, makâmlar ve hâller üzerine eserler telif edilmiştir.

Mârifet, bir keşf hâli olduğu için bu durumu yaşayan hakikat arayıcıları yaşadıkları müşâhedelere kayıtsız kalmamış, bunlarla ilgili çeşitli açıklamalar yapmışlardır. Örneğin, Yunan kültüründe mârifet kavramına yakın anlamı olan gnosis kavramı mevcuttur. Bu kelime İslam'dan önce ve Antik Yunan felsefesinde yakînî bir anlam ifade edip “vasıtasız ilim, keşf ve şühûd” mânâlarında kullanılmıştır.⁴⁶ Bunun yanı sıra İslam bilim

⁴² Damar, “Tasavvuf Terimlerinin Oluşumu”, 165.

⁴³ Nuri Topaloğlu, *Selçuklu Devri Muhaddisleri* (Ankara: DİB Yay., 1988), 53-73. Fazlıoğlu, *Derin Yapı*, 15-24.

⁴⁴ Himmet Konur, “Horasan’ın İslam ve Tasavvuf Tarihine Katkısı (H I-V. Asırlar)”, *DEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (2005), 3-27.

⁴⁵ Muhammet Nedim Tan, *Abdullah Ensârî Herevî'nin Tasavvuf Tarihindeki Yeri ve Sad Meydân'ı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi SBE, Doktora Tezi, 2013), 29-38. Bu kaynağı bundan sonra *Sad Meydân* olarak kullanacağız.

⁴⁶ Ebû'l-Vefâ et-Taftazânî, *Kelâm İlminin Belli Başlı Meseleleri*, çev. Şerafettin Gölcük (İstanbul: Kayıhan Yay., 1980), (İstanbul: Anka Yay., 2004), 103; Ebû'l-Alâ Afîfî, *el-Melâmetiyye ve's-süfiyye ve ehlü'l-fütüvve* (Kahire: Dâru İhyai Kütübü'l-Arabiyye, 1945), 105, 111-112; Süleyman Uludağ, “Mârifet”, *DİA* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/55.

ekolleri ve diğer derûnî disiplinlerin, mârifet kavramına ve içeriğine yaklaşımları farklılıklar arz etmektedir. Aslında ilimle mârifetin birbirine yakın iki kavram gibi kabul edilmesine rağmen aralarında farklılıkların olduğu bilinmektedir. Bu aşamada ilmin kesbî, mârifetin ise vehbî olduğu dikkate alınması gereken bir husustur.⁴⁷

Nihâî makâmın, İslam kültüründe yakîn ve hikmet kavramlarıyla sıkı bir bağ içerisinde olduğu kabul edilmektedir. Yakîn, tasavvuf kültüründe, ilme'l-yakîn, ayne'l-yakîn ve hakka'l-yakîn olarak üç aşamalı bir tekâmül derecesi bağlamında tanımlanmıştır. Bu aşamalarda tarif edilip ilâhî seyir de en üst derece kabul edilen durak veya derece ise hakka'l-yakîn makâmıdır. Dereceler, dereceler, hâller, müşâhedeler ve makâmlar bu mânevî seyrin duraklarıdır. Bu makâmlarda birçok farklı tezâhürler mevcuttur. Söz konusu farklılıklar, aslında aynı görünümü kabul edilse de içerikleri açısından farklı anlamlar ihtiva etmektedir. Bu aşamadaki yakîn Kur'an-ı Kerim'de hikmet kavramıyla birlikte ele alınmış ve kulluk bilinci konusunda, özellikle hikmet kavramı üzerinde durulmuştur.

Hikmet sevgisi, Kur'an'da şöyle tasvir edilir: “Allah, hikmeti dilediğine verir. Kime hikmet verilirse ona pek çok hayır verilmiş demektir. Ancak akıl sahipleri düşünüp ibret alırlar.”⁴⁸ “Sen, Rabbinin yoluna hikmet ve güzel öğütle çağır ve onlarla en güzel şekilde mücadele et!”⁴⁹ Hz. Peygamber de hikmeti, yitik mal olarak değerlendirerek “Hikmet, müminin yitik malıdır, onu nerede bulursa alır.”⁵⁰ tanıtımıyla âlimleri, velileri ve müridleri kendisine varis kabul etmiş ve özellikle de onlara tâbi olmayı öğütlemiştir.

Tevhîdî üç aşamalı olarak açıklayan Herevî, hakikati de üç aşamada izah etmektedir. Bu açıklama şekli, Herevî'nin neredeyse tüm makâm ve ıstılahlarında mevcuttur. Bu derecelendirmeyi Herevî, seyr ü sülûkte sâliklerin, durum ve makâmlarına

⁴⁷ Herevî, *Menâzil*, 125; Tilimsânî, *Şerhu Menâzil*, 559-560; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricu's-sâlikîn*, 3/293-294.

⁴⁸ Bakara Sûresi, 2/269.

⁴⁹ Nahl Sûresi, 16/125.

⁵⁰ İbn Mâce, “Zühd”, 17. Tirmizî, “İlim”, 19.

göre yapmıştır. Söz konusu makâmlar; avâm, havâs ve hâvassü'l-havâs şeklindedir. Hakikat; varlığı bulunanı, sebâtı, kararlılığı ve devamlılığı olanı, fânîlik içinde kalıcılığı, kavramlarda esaslılığı, işlerde doğruluk ve sağlamlığı gösteren genel bir anlamı, bakışı ifade eder.⁵¹

Tevhîd, nihâi hâllerle ilintili olduğu gibi bazı makâmlar da birbirlerine yakın veya aynı seviyenin iki farklı müşâhede kabul edilmektedir. Herevî'nin çağdaşı Kuşeyrî, bu farklılığı şöyle izah etmektedir: “Sâlikin tevhîd makâmında olduğunun alameti, o kişinin aile efrâdının çokluğu nispetinde tevekkülünün de çok ve geniş olmasıyla ölçülür.”⁵² Kuşeyrî burada sâlikin tevekkülde ilerlemesiyle tevhîdde ilerlemesi arasında bir bağın olduğunu öne sürerek meşakkat ve dua etmeyle tevhîdde derece kat etme arasında sıkı bir ilişkinin varlığını vurgulamaktadır.⁵³

Herevî'den önce yaşayan Ebû Nasr es-Serrâc et-Tûsî (ö. 378/988) ise tevhîdi, “Allah Teâlâ'nın birliğinin ve büyüklüğünün nihâi tevhîdi, sâlikte ikame etmesi, yerleşmesi⁵⁴ şeklinde izah etmiştir. Ayrıca o, bu tür muvahhidlerin hakikati, “Sâlikin his ve fiillerinin Allah'ın dilediği seviyede olması, Allah ile kâim olmasından dolayı da sâlikin his ve eylemlerinin fâniliği”⁵⁵ şeklinde açıklamıştır. Aynı şekilde Ebû Nasr Serrâc da makâmlar arasında benzer bir bağın varlığına dikkat çekerek cem' ile fark makâmlarının kendi arasındaki denge durumundan ve tevhîd makâmıyla aralarında bir bağın olması gerektiğinden söz etmektedir. Serrâc'a göre, cem' ve fark, “Biri diğerinden

⁵¹ Tehânevî, Keşşâfu ıstılâhâtı'l-fünûn, 1/684-688. Ma'rûf-ı Kerhî'ye (v.200/815); Mütercim Âsım Efendi, Kâmûs Tercümesi –el-Okyanûsu'l-basît fî tercemeti kâmûsi'l-muhît– I-III, 2/884-886. Tasavvufta ilk tarîfi kabul edilen “hakikatleri aşmak ve halkın elinde olan şeylerden ümit kesmektir, ifadesi hakikatin kendinden bir değer oluşu hakkında önemli bir tespittir. Bk. Abdülkerîm el-Kuşeyrî, er-Risâletü'l-Kuşeyrîyye (thk. Abdükerîm Atâ), Şam: Mektebetü Ebî Hanîfe, 2000, s. 430. Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi (çev. Süleyman Uludağ), İstanbul: Dergâh, 2003, s. 368. Hücvârî, sûfilerin hakikat amaçlarını, “Bu sözden maksatları; kulun, Allah'a vuslat mahallinde ikâmet etmesi, sırrının ise tenzih mahalli üzerinde durmasıdır, şeklinde açıklamıştır. Ali bin Oman el-Hücvârî, Keşfu'l-mahcûb, s. 560.

⁵² Kuşeyrî, *et-Tahbîr fî't-tezkîr*, 55; Komisyon, *el-Mu'cemü'l-vasîf* (Mısır: Mektebetü's-Şurûkü'd-Devliye, 2011), Manzur, *Lisanu'l-Arab*, nşr. Yûsuf Hayyât - Nedim Mar'âşlî, (Bulak baskısından ofset), Beyrut 1970

⁵³ Kuşeyrî, *et-Tahbîr fî't-tezkîr*, thk. Abdülâris Muhammed Ali (Beyrut: Dâru'l kütübü'l İlmiyye, 1999. 55; Komisyon, *el-Mu'cemü'l-vasîf* (Mısır: Mektebetü's-Şurûkü'd-Devliye, 2011), Bk. Manzur, *Lisanu'l-Arab*.

⁵⁴ Serrâc, *el-Lüma'*, 341.

⁵⁵ Serrâc, *el-Lüma'*, 341.

müstağni olmayan iki asıl”⁵⁶ olarak görülmektedir. Serrâc bu bağlamda “Cem’i bulunmayan bir tefrikadan bahseden Yüce Allah’ı inkâr etmiş hükmündedir.”⁵⁷ der. Tefrikaya yer vermeyen bir cem’dan söz eden ise Kâdir-i Mutlak olan Allah’ın kudretini inkâr etmiş demektir. Serrâc, bu ikisini birden kabul eden sâlikin ise gerçek tevhîd ehli olduğunu ifade etmektedir.⁵⁸

5 ve 11. yüzyıla kadar tasavvuf terimleri ve kavramları, diğer ıstılahlardan henüz tam olarak ayrışıp bağımsız bir şekilde tekâmül etmemiştir. Bu döneme kadar sûfîlerin kullandığı kavramlarla diğer ilimlere ait kavramlar ve terimler mündemiçtir. Âlim, zâhid, sûfî ve muhaddis kimlikleri birbirinden bağımsız kimseler değildir.⁵⁹

Bağdat’ta yaşamış olan ve hemen hemen tüm sûfîlerce tasavvuf ilminin önderi kabul edilen Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909),⁶⁰ sahva⁶¹ önem veren bir sûfîdir. Tevbe, tevhîd, tevekkül, sabır gibi terimleri şeriat boyutuyla açıklamış, bunun yanı sıra kendisine gelebilecek muhtemel itirazlara da mahâl bırakmayacak mütalaalarda bulunmuştur.⁶² Bu dönemlerde tasavvufa getirilen tenkitlerin temelinde, bazı sûfîlerin fenâ veya diğer bazı kavramları şeriatın özüne uygun yorumlamayışı yatmaktadır. Bu görüşler, ittihad anlayışını çağrıştırdığı için eleştirilmiştir. Yine “sekr” terimi çerçevesinde çokça tartışılan ve sûfîlerin itham edildiği şathiyeleri de ayrı bir tartışma konusudur.

⁵⁶ Serrâc, *el-Lüma* ‘, 332.

⁵⁷ Serrâc, *el-Lüma* ‘, 332.

⁵⁸ Serrâc, *el-Lüma* ‘, 332.

⁵⁹ Damar, “Tasavvuf Terimlerinin Oluşumu”, 161-189., Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar* (İstanbul: Dergâh Yay., 1992), 79

⁶⁰ Süleyman Ateş, “Cüneyd-i Bağdâdî”, *DİA* (İstanbul: TDV Yay., 1993), 8/119-121. Hücûrî, *Keşfü’l-mahcûb*, s. 161-164, Câmî, *Nefehât*, s. 87, 89.

⁶¹ Cezbe, vecd ve aşk ile kendinden geçen sâlikin ayılıp his ve şuur âlemine dönmesini ifade eden tasavvuf terimi. Serrâc, *el-Lüma* ‘, s. 381-384, 445, Kelâbâzî, *et-Ta’arruf*, s. 167-168, Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü’l-kulûb*, Kahire 1381/1961, I, 84-88, Sülemî, *Tabakât*, s. 188, 488, Kuşeyrî, *er-Risâle*, II, 648, 746-748, Gazzâlî, *İhyâu ulûmi’d-dîn*, tah. Abdurrahîm b. Hüseyin el-İrakî (Beyrût: Dâru’l-Ma’rifet, 1983), 2/291-301., Baklî, *Şerh-i Şaṭhiyyât*, s. 621; Haksever, Ahmet Cahid, *The Introspective Criticism in Maktubat of Imam Rabbani Ahmed Faroq al-Sarhandi*, Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 2014, cilt: VII, sayı: 2, s. 197-205

⁶² B. A. Dar, “İlk Sûfîler”, çev. Mustafa Armağan, *İslam Düşüncesi Tarihi*, ed. M.M. Şerif (İstanbul: İnsan-Yay., 1990), 1/373-382; Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 107.

Kuşeyrî, tevhîdi, “Celâl isminin zuhûru esnasında şekillerin düşmesi, yok olması ve nurlarının zuhûru esnasında ağyârdan fâni olması”⁶³ “hakikatlerin zuhûru ânında mahlûkatın fâni olması” şeklinde tanımlamıştır.⁶⁴ Herevî ile yakın dönem sûfîlerinden Gazzâlî de tevhîd makâmlarındaki geçişlerden bahsederken tevekkülle tevhîd arasında sıkı bir ilişkinin varlığına dikkat çekmektedir.⁶⁵

Gazzâlî, tevhîdi izah ederken Herevî’ye yakın bir derecelendirme yapmaktadır. Gazzâlî, tevhîdin dört aşamasının olduğunu, basireti eksik insanlara bu durumun ancak ceviz örneğiyle anlatılabileceğini belirtmektedir. Gazzâlî bu bağlamda öz (lûbb), özün özü (lûbbü’l-lûbb), kabuk (kışr), kabuğun kabuğu (kışru’l-kışr) gibi aşamaları zikretmektedir. Yani cevizin iki kabuğu, bir özü, bir de yağı vardır. Bu örnekle Gazzâlî tevhîdi dört kısma ayırmaktadır. Birinci aşamadaki tevhîdde, sadece dille ikrar gerekli olup kalple tasdik yoktur. Gazzâlî bu tevhîdi münafıkların tevhîdi diye tanımlamaktadır. İkinci aşamadaki tevhîdde dille ikrar, kalple tasdik söz konusudur. Gazzâlî, bunun bütün müminlerin tevhîdi diye kabul etmektedir. Üçüncü aşamadaki tevhîde gelince bu tevhîdi, keşf yoluyla Hakk’ın müşâhede edilmesi diye tarif eden Gazzâlî, bu aşama murakabe ehlinin makâmı ve tevhîdi şeklinde açıklamaktadır. Bu aşamadaki sâlik, birçok varlığı görüp bunların hepsini Vâhid-i Kahr’ın yarattığını bilmekte ve bu şuur hâliyle yaşamaktadır. Tevhîdin dördüncü aşamasındaki sâlik ise mevcut varlıklardan yalnız ‘Bir’i görmektedir. Bu tevhîd hâline Gazzâlî, sıddıkların tevhîdi demektedir. Sûfîler, bu şuur ve bilinç durumunu fenâ fi’l-tevhîd makâmı olarak isimlendirmişlerdir. Sâlik, sadece ‘Bir’i ve Yüce Zât’ı gördüğü için kendini göremez durumdadır. Bu yüzden Gazzâlî, tevhîdin dördüncü derecesini izah için yazı yazmanın yasaklandığını belirtir. Yani bu hususu kaleme almanın rubûbiyyet sırrını ifşa etmiş olacağını, açıklamanın küfür

⁶³ Kuşeyrî, *Risâletü’l-Kuşeyrîyye*, s. 229.

⁶⁴ Kuşeyrî, *Risâletü’l-Kuşeyrîyye*, s. 229.

⁶⁵ Gazzâlî, *İhyâu ulûmi’d-dîn*, 4/245.

olacağını vurgulamaktadır.⁶⁶ Ayrıca Gazzâlî, sûfîlerin ittihadı dair sözlerinin ontolojik mânâda bir ittihat anlamına gelmediğini, ârifin sekr hâlinde çıkıp ayılınca ittihadı benzer bir durumdan söz etmesinin mecazî mânâda bir ittihat olduğunu fakat hakikat dilinde bu durumun tevhid olduğunu belirtmiştir.⁶⁷

Sonuç olarak siyasî ve itikadî farklılıkların yoğun yaşandığı Herat, aynı zamanda farklı dinî yorumların harmanlandığı, kelâmî ve felsefî akımların etkin olduğu bir merkez konumundadır. Böyle mânevî ve çekişmeli bir atmosferde yetişen Herevî'nin çok iyi bir şair olduğu da nakledilir. Yaklaşık on bin beyit ve üç yüz bine yakın hadis ezberlemiş olup fikirleriyle Hanbelî mezhebine yeni bir yorum kazandırmıştır. Tasavvufa intisabıyla Herevî, tasavvufî meselelere yeni bir bakış açısı getirmiştir. Özellikle tevhid tartışmasında özgün bir yaklaşımı vardır. Aynı zamanda birçok selef âlime öncülük etmiştir.

5. ARAŞTIRMANIN KAPSAMI, YÖNTEMİ VE KAYNAKLARI

Bir şahsı veya düşünceyi, olayı, hatta medeniyeti anlamak ve tahlil etmek için meseleyi öncesi ve sonrasıyla tarihî bağlamı içerisinde ele almak, farklı yönleriyle irdelenmek gerekmektedir. Tarihî arka planı ilmi, felsefeyi, irfânı ve düşünceyi değerlendirmeden o dönemi anlamak ve daha ötesi zihniyeti idrak etmek mümkün görünmemektedir. Dolayısıyla doğru bir usûlle tahlilde bulunmak ilmî açıdan kaçınılmazdır. Kadîm nazariye ve bilim anlayışının çerçevesini belirlemeden, bugün için bilim dalı olarak adlandırılan disiplinlerin niçin okunduğu sorularına verilecek cevaplar boşlukta kalabilir. Gelinen bu ilmî düzeyi tarihî bağlamıyla yansıtmaya çalışırken aynı zamanda günümüz irfânına da ışık tutmak gerekmektedir. Aksi takdirde ya geçmişte kalıp

⁶⁶ Gazzâlî, *İhyâ*, 4/245. Taftazânî, *Kelâm İlminin Belli Başlı Meseleleri*, 178.

⁶⁷ Ebû Hâmid Muhammed Gazzâlî, *Mişkâtü'l-envâr* (Kahire: y.y., 1960), 57.

günümüz anlaşılmaz olur ya da günümüz bakış açısından hareketle geçmiş değerlendirildiği için tespitlerle hatalar ortaya çıkar.⁶⁸

Herevî'nin, tevhîd anlayışına dönük bu çalışmada öncelikle onun *Menâzilü's-sâ'irîn*⁶⁹ adlı eseri ele alınmıştır. Konunun içeriğine göre Herevî'den etkilenen, *Menâzilü's-sâ'irîn*'e şerh yazan İbn Kayyim el-Cevziyye'nin *Medâricü's-sâlikîn*⁷⁰ adlı eserinden de yararlanılmıştır. Herevî'yi daha çok vahdet ve tevhîd açısından şerh eden Ekberîliğe temel oluşturan Tilimsânî'nin *Şerhu Menâzilü's-Sâ'irîn ile'l-Hakki'l-mübîn*⁷¹ adlı eserinden ve ayrıca diğer *Menâzil* şerhlerinden faydalanılmıştır.

Bu çalışmada anlama-yorumlama sıralamasıyla ulaşılan bulgu ve argümanlar çerçevesinde kritik edilecektir. İçerikte yer alan kavramlar, anlam çerçeveleri ve birbirleriyle ilişkileri açısından tahlilleri yapılacaktır. Herevî üzerine yapılan bu çalışma, mevcut kaynaklara kökten bir yenilik getirmemektedir. Kaynaklar değerlendirilip yer yer ulaşılan farklı sonuçlar ortaya konulacaktır.

Tezin problematiği, sorular ve araştırılan görüşlerle ilgili Herevî'nin eserleri, özellikle de *Menâzilü's-sâ'irîn* adlı eseri öncelenerek bir çözümleme amaçlanmıştır. Bunun yanı sıra *Menâzilü's-sâ'irîn*'i vahdet anlayışına daha yakın şerh eden Tilimsânî'ye, yer yer diğer şârihlere ve İbn Kayyim el-Cevziyye'ye müracaat edilmiştir. Herevî'nin yaşadığı dönem başta olmak üzere, bu dönemin öncesi ve sonrasındaki sûfilerin görüş ve düşüncelerine de müracaat edilmiştir. Onun dönemi açısından Kuşeyrî, önemli bir mihenk taşı olup sıklıkla görüşlerine müracaat edilmiştir. Ayrıca ilk dönem tasavvuf müelliflerinden Muhâsibî, Tirmizî (ö.320/932), Serrâc, Ebû Tâlib el-Mekkî (ö. 386/996), Kelâbâzî (ö. 700/1300), Hücvârî, Kuşeyrî ile Herevî tesirlerine göz atmak

⁶⁸ Fazlıoğlu, *Derin Yapı*, 15-24.

⁶⁹ Herevî, Ebû İsmâil Abdullah b. Muhammed b. Ali el-Ensârî, *Menâzilü's-sâ'irîn ile'l-Hakki Azze Şa'nüh* (Matba'atü Mustafa el-Bâbî el-Hâlebî, Kahire: et-Tab'atü's-Sânîye, 1966).

⁷⁰ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-sâlikîn*, thk. İmâr Âmîr (Kahire: Dârü'l-Hadîs, 1993).

⁷¹ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâ'irîn ile'l-Hakki'l-mübîn*, nşr. Abdülhâfız Mansûr (Tunus: Dârü't-Türkî, 1989).

açısından Gazzâlî, Geylânî (ö. 561/1165-66), Sühreverdî (ö. 632/1234), Bağdâdî, Muhyiddîn İbnü'l-Arabî ve Harrânî, gibi isimlerden istifade edilmiştir. Ayrıca ulaşılabilen kaynakların orjinalleri üzerinde çalışıma sürdürölmüş olup yer yer internet kanalları yoluyla pdf eserlerden de yararlanılmıştır.

Bu meyanda Herevî'ye gelene kadar oluşan tasavvufî birikim ve kendi dönemindeki mutasavvıflardan Kuşeyrî, Gazzâlî gibi simaların görüşleri de dikkate alınmıştır. Çünkü bu ve benzeri isimler o dönem için farklı bilgi ve bakış kazandırmaktadır. Bu bakışla, nihâyet makâmları izah edilmiştir.



BİRİNCİ BÖLÜM

HEREVÎ'DE TEVHÎD VE HAKİKAT

1. HEREVÎ'DE TEVHÎDİN DERECELERİ VE ÇEŞİTLERİ

Herevî'de tevhîd, hakikat ve nihâi makâmlar ayrı bir öneme haiz olduğu gibi, sûfî literatürde de önemli bir yeri mevcuttur. Araştırmanın temel kavramlarını oluşturan tevhîd, tevhîdin hakikati ve nihâi makâmlar, tasavvuf literatüründe önemli bir yere sahiptir. Kur'anda tevhîdin sürekliliğine dair telkinler sıklıkla karşımıza çıkmaktadır. İnsanın yaratılması ve dünyaya geliş amacı, “Kulluk, kullukta kemâle ermek...” şeklinde açıklanmaktadır.⁷² Kulluğun tekâmül seyrinde ise asıl hedef tevhîddir.

Herevî'nin yaklaşımına göre en yüce mertebe olan tevhîd, üç aşamalı bir derecelendirme ile açıklanmıştır. İlk sırada Allah'a iman ve tevhîd yani avâmın tevhîdi; akabinde Allah'ın ilâhî tecellî ve müşâhedelerine imanı ifade eden havâssın tevhîdi; sonrasında ise “Allah kendisinden başka ilah olmadığına şهادet etti.”⁷³ âyetinde belirtildiği üzere Hakk'ın ezelde ve ebedde kendisini birlemesini idrak eden Hâssü'l-Havâssın tevhîdidir.⁷⁴ Tevhîdin bu dereceleri belli bir çeşitlilik ve farklı tanımlamalarla değerlendirilse dahi Herevî'nin perspektifinden en yüce mertebe tevhîddir.

Tevhîd, bu derecelendirmeye insanların, hususî olarak da sâliklerin gelişim seviyeleri açısından önem arz etmekte ve bir hedefi ifade etmektedir. Sâlikin mânevî tekâmülü ve seyri göz önüne alındığında tevhîdin öncelendiği ve bir eğitim metodu olarak da kullanıldığı görülecektir. Avâm, ilâhî hakikatleri temsil ile yahut teşbih ve sembollerle anlamaktadır. Havâs ise tefekkür ve derûnî tecrübe sonucu keşifle bu hakikatleri yaşamaktadır.

⁷² Zâriyât Sûresi, 51/56.

⁷³ Âl-i İmrân Sûresi, 3/18.

⁷⁴ Herevî, *Menâzil*, 135.

Tevhîd, bir şeyin birliğine hükmetme ve o şeyi bir olarak bilme veya o şeyi birleme gibi mânâlara gelmektedir.⁷⁵ Istılahta ise Allah'ın zâtını, aklen tasavvur ve tahayyül edilebilen her türlü şeyden tecrîd etmek, fânî kılmaktır. Tevhîd, Allah'ın eşinin ve ortağının olmadığını kabul ve idrak etmek, yakînen bilmektir.”⁷⁶ Bu ve benzeri ifade ve tanımlarla tevhîd geniş bir yelpazede açıklanmıştır.

Herevî ise tevhîdi, “Aziz ve Celil olan Allah'ı her şeyden münezze kılma ve sonradan olanlara benzememek”⁷⁷ şeklinde tarif etmektedir. Herevî ve şârihleri özellikle de Tilimsânî, tasavvufun gayesinin tevhîdi gerçekleştirmek, onun hakikatini yakalamak ve gerçek tevhîdi elde etmek olduğunu vurgulamaktadır. Tilimsânî, bu durumu *Menâzil*'de şöyle ifade etmektedirler: “Kur'ân-ı Kerîm bizlerden, kullardan üç şey istemektedir: Tevhîdi ikame etmek, âhireti unutmamak, buna göre de kendimizi düzeltmek, ıslah etmektir.”⁷⁸

Konusu ve gayesi itibarıyla tasavvuf, tevhîd merkezlidir. Herevî, *Menâzil*'de bu durumu dikkate almış, eserin ilk bölümünü şer'î bilgiye ve seyr ü sülûkte gözetilmesi gereken usûle ayırmıştır.⁷⁹ Seyr ü sülûkteki usûlünü genel olarak vahdet-tevhîd anlayışı üzerine kuran Herevî, vahdet ve tevhîd kavramlarını hemen hemen aynı anlamlarla açıklamıştır. Vahdeti, şühûdî ve vücûdî vahdet olarak ele almış, bunun yanı sıra fiilî ve kusûdî tevhîde de yer yer işaret etmiştir. Bununla beraber Herevî, tüm tevhid çeşitlerini

⁷⁵ Mütercim Âsım Efendi, *Târîh* (İstanbul: y.y., 1284), 2/48.; Tehânevî, *Keşşâfu Istılâhâtı'l-fünûn ve'l-ulûm* (b.y.: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2013), 2/1468, Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Marifet Yay., 1991), 489.

⁷⁶ Cürcânî, Allah'ın zâtını, akılla tasavvur olunan, zihnî olarak hayal edilebilen her şeyden uzak tutmak, diye tarif eder. Yine ona göre, tevhîd üç şeyde olur: 1. Allah'ı rubûbiyetle tanımak, 2. Vahdâniyetle ikrar etmek, 3. Eş ve benzer olanları O'ndan nefyetmek. İki çeşit tevhîd vardır: 1. Kusûdî tevhîd: Sadece Allah'ı kastetmek, istemek veya Allah'ın istediğini istemek. Yani kulun ve Allah'ın iradesinin bir noktada birleşmesine kusûdî tevhîd denir. Bu, kulun iradesini Hakk'ın iradesinde eritmesi şeklinde de tanımlanır. 2. Şühûdî tevhîd: Sâlikin vecd hâlinde mâsivâyı terk ederek sadece Hakk'ı görmesidir. Buna, vicdanî ve zevkî tevhîd de denir. Kâşânî, Kemâlüddîn Abdürrezzâk b. Ebî'l-Ganâim Muhammed, *Şerhu Menâzili's-sâ'irîn* (Beyrut: y.y., 1415/1938), 378-379; Abdülkâhîr b. Abdurrahman el-Cürcânî, *Delâilü'l-i'câz*, thk. M. Rıdvân ed-Dâye- Fâyiz Dâye (Dımaşk: y.y., 1987), 69; Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Anka Yay., 2004), 659

⁷⁷ Herevî, *Menâzil*, 135; Tilimsânî, *Şerhu Menâzil*, 601; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricu's-sâlikîn*, 3/397

⁷⁸ Herevî, *Menâzil*, 9-10; Tilimsânî, *Şerhu Menâzil*, 52.

⁷⁹ Herevî, *Menâzil*, 9-10; Tilimsânî, *Şerhu Menâzil*, 52.

çatı makâm veya nihâî kabul etmiştir. Şühûdî tevhîdi müşâhede makâmı olarak değerlendirmiş, müşâhedeği de kendi içerisinde derecelendirip ilim ve müşâhede şeklinde iki aşamalı izah etmiştir. Herevî, hakiki tevhîdi, kalbî, keşfi ve derûnî birçok özelliklerle gerçekleşen bir tevhîd şeklinde tarif etmektedir. Araştırma odağındaki tevhîd ve nihâyet makâmlarının özü, mârifet, tevhîd olarak zuhûr etmektedir.

Herevî’de karşımıza çıkan vahdet anlayışı daha sonraki asırlarda İbnü’l-Arabî ile yeni bir boyut kazanmıştır. Tevhîdin hakikati meselesinde tevhîd ve hakikat kavramlarının birbirlerini tamamlayan içeriklere sahip olduğu görülmektedir. Hakikati üç aşamalı olarak açıklayan Herevî, tevhîdi de üç aşamada izah etmektedir ki, bu durum Herevî’nin tüm makâm ve ıstılahlarında mevcuttur. Bu derecelendirmeyi Herevî, sâliklerin seyr ü sülûkteki durum ve makâmlarına göre tedvin etmiştir. Bu mertebeler avâm, havâs ve hâssü’l-havâstır. Tevhîdin; aklî delillerle doğrulanan avâmın tevhîdi, hakikatlerle sâbit olan havâssın tevhîdi ve bizzat kıdemle kâim olan Hâssü’l-Havâssın tevhîdi olmak üzere üç veçhesi bulunmaktadır. Mârifet, keşf ile başlayarak sâliki tevhîde ulaştırmaktadır. Bu aşamadaki seyr ü sülûk ile mârifet kesb olunmakta ve nihâyetinde hakikate, tevhîde ve vahdete ulaşılmaktadır.⁸⁰

Herevî’nin *Sad Meydân*’daki tevhîd anlatımıyla *Menâzil*’deki tevhîd anlatımı birbirlerini destekler mahiyette kabul edilebilirse de iki üslûp arasında bir süreklilikten bahsetmek zordur.⁸¹ Bu durumun Herevî için olağan bir tekâmül sürecinin safhâlarını temsil ettiği söylenmektedir. *Menâzil*, Herevî’nin tabir caizse ustalık eseridir. *Menâzil*’deki tevhîd bâbında, özellikle havâs ve hâvassu’l-havâssın tevhîddeki hâl ve tavırları konu edilirken sûfilerin tevhîde ilişkin yaklaşımı, anlama ve değerlendirme açısından sıra dışı bir anlatı ve muhteva ortaya koymaktadır. *Sad Meydân*’da ise Herevî, özellikle tevhîdi anlatırken ilgili tasavvufî anlayışın süzülüp değerlendirilmesi yerine

⁸⁰ Herevî, *Menâzil*, 135.

⁸¹ Tan, *Sad Meydân*, 389.

buna uygun düşen ve daha çok öğretici yönü ağır basan bir metin ortaya koymuştur.⁸² Herevî, *Tabakât*'ında tevhîde ilişkin bu iki farklı üslûbu yansıtacak müstakil bir bâb açmış ve ilgili sûfi sözlerini her iki metindeki muhtevaya muvafık bir şekilde aktarıp açıklamıştır.⁸³ Dolayısıyla asıl odak noktası olan nihâi makâmalar, tevhîd ve hakikat, menâzil üzerinden görülmektedir. Herevî bu seyirle menâzilin(derece) içeriğini oluşturmuştur.

1.1. TEVHÎDİN DERECELERİ

Tekâmülün en üst noktası kabul edilen tevhîd, Herevî için de nihâi hedeftir. Sâliklerin son durağıdır. Bu konuda birçok sûfinin eserler ortaya koyduğu görülmektedir. Nihâi makâmaları hakikat ve marifet kapsamında değerlendiren Herevî, tevhîdin hakikatini, tevhîdi ve nihâi makâmaları derecelendirmiştir. Buna ilaveten de tevhîdin farklı vesiyonları üzerinde tanımlar yapmıştır. Ağırlıklı olarak Herevî'nin vücûdî tevhîd üzerine odaklandığı görülmektedir. Bu kısımda tevhîdin mertebeleri açıklandıktan sonra konu gereği tevhîdin çeşitleri üzerinde durulacaktır.

1.1.1. Tevhîdin Birinci Derecesi: Avâmın Tevhîdi

Herevî'de tevhîd üzerine derecelendirmelerin bir usûl üzere yapıldığı söylenebilir. Herevî'nin makâmlardaki esas ilkesi de usûle bağlı kalmasıdır. Bu yolla seyr ü sülûk mânevî tecrübeyi dile getirir.

Birinci derecedeki tevhîd, avâmın tevhîdidir. Allah'tan başka ilâh olmadığına, O'nun ortağının bulunmadığına ve İhlâs Sûresi'nde beyan buyurulduğu üzere Allah'ın

⁸² Tan, *Sad Meydân*, 390.

⁸³ Bk. Herevî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, nşr. Abdülhay Habîbî (Tahran: y.y.,1362), s. 546-566. Konuyla ilgili bk. Celal Türer, "Tevhîd ve Bir İnsanlık", *Peygamber Tevhîd ve Vahdet* (Ankara: DİB Yayınları, 2016), 93-100.

tekliğine şehâdet etmektir.⁸⁴ Mutasavvıflar, tevhîdin bu mertebesinin büyük şirkleri yok etmek için var olduğunu belirtmektedir. Bu merhâlede sâlik, mütevazı ve samimi bir şekilde ancak Allah’a iman ile şirkten kurtulabilmektedir. Bu derecedeki tevhîd, şeriat boyutundadır. Mutasavvıflara göre kible onun üzerine tespit edilmiş, zimmet onunla gerekli olmuş, kan ve malların bedeli onunla belirlenmiş, dârü-l İslâm ile dârü’l-küfr onunla birbirinden ayrılmıştır. Bu tevhîd derecesi, Herevî’nin tevhîd çeşitlerinde fiilî tevhîd olarak da açıklanmaktadır.⁸⁵

Birinci derecedeki tevhîd ehli, delillerle hakikatleri bulma ve müşâhede etme konumuna gelmemiştir. Bu mertebedekilerin şehâdetleri, kalbî bir kabulle tasdik ve tashih edip şüphe ve kuşkudan emin olmaları şartıyla diğer dinlerden ve bâtıldan ayırt edilmektedir. Bu tevhîd mertebesi şeriat boyutunda fiilî tevhîddir. Delili ise peygamberlere vahyolunan kitaplardır. Bu mertebe işitmekle vücûbiyet kazanır. Hakk’ın müşâhede ve şühûduyla kuvvetlenip kemâle ulaşılır.⁸⁶ Bu aşamada ilim ön planda olup yer yer keşiflerle sâlik seyrine devam etmektedir.

1.1.2. Tevhîdin İkinci Derecesi: Havâssın Tevhîdi

İkinci mertebedeki havâssın tevhîdidir. Bu aşamada tevhîd, sâlikte zâhirî sebepleri ortadan kaldırdığı gibi onu aklın yorum ve çelişkilerinden kurtararak delillerle uğraşmadan da bertaraf etmektedir. Seyr ü sülûk ün sâlike kazandırdığı hasletler ve derûnî hâller bu aşamada müşâhede edilebilmektedir. Bu aşamada sâlik, tevhîd için delile, tevekkül için sebebe, kurtuluş için de vesileye ihtiyaç duymaz. Böylelikle sâlik, Hakk’ın eşyayı olması gereken durumda ve mekânda var edişini müşâhede etmektedir. Eşyanın zamanla ilişkilendirilmesine ve sûretlerde gizlenişine şahitlik etmektedir. Sâlik, bu

⁸⁴ İhlâs Sûresi 112/1-5.

⁸⁵ Herevî, *Menâzil*, 125-126.

⁸⁶ Bk. *Menâzilü’s-sâ’irîn*, 110-113.

süreçte sebeplerin mârifetine ulaşır hâdiselerden meydana gelen iz, belirti ve alametlerin ortadan kalktığı bir yola girmektedir. Böylece tevhîdin bu mertebesi bizatihi fenâ hâliyle değil, sadece fenânın ilmiyle sahih olmaktadır. Cem’ hâlinde safâ bulmakta ve cem ehlinin tevhîdine doğru sâlik götürmektedir.⁸⁷ Sâlik, bu aşamada yine ilimle bağlantılı ve şeriat ile seyrine devam etmektedir.

1.1.3. Tevhîdin Üçüncü Derecesi: Hassü’l-Havass’ın Tevhîdi

Üçüncü derecedeki tevhîd, hâssü’l-havâssın tevhîdidir. Allah’ın zatına has kıldığı ve azâmeti yalnız Kendi hakkı olan tevhîd makâmıdır. Bu mertebeye işaret eden darbimesel ise “hadesin hükümsüz kılınıp kıdemin sâbit olması” sözüdür. Bu tevhîd mertebesinde Allah, belirli sırları saklı tutmuştur. Kendisi için seçtiği kullarının bir kısmına katından lütuf olarak tevhîdin bu mertebesinden bir parıltı, bir işaret göstermiştir. Aslında böyle bir işaretin kendisi bile tevhîd için bir illet, bir sebeptir ki hakiki tevhîd bu işaretin hükümsüz kılınması yani fenâ bulmasıyla sahih olmakta, tahakkuk etmektedir. Çünkü bu tevhîd hâli çok girift bir aşama ve sadece Allah’ın iznine bağlı bir mertebedir. Bu mertebe ifade edilmesi açısından söylenen her söz ve bilgi, bu derecenin ancak gizliliği ve gizemini ziyadeleştirmektedir. Atfedilen sıfatlar, yapılan tarifler ise ancak hakikatten, Yüce Zât’tan uzaklaştırmaktadır. Bu husustaki izahat O’nu anlaşılmasından başka fayda sağlamamaktadır. Bu tevhîd, tamamen ilâhî sırda saklıdır.⁸⁸

Riyâzet ehli ve bu hâlin sahipleri, hedeflerini bu tevhîd nev’ine bağlamıştır. Ta’zîm ve heybet ehli ona yönelmiş, ‘aynü’l-cem’ den bahsedenler de bu tevhîdi kast etmişlerdir. Ancak bu tevhîdde işaretler, parıltılar kaybolur ve hiçbir dil, O’nu tarif edemez, O’nun hakkında hiçbir şey söyleyemez ve açıklamada bulunamaz. Zaten sâlik ve tevhîd ehli de bu açıklamalardan âciz kılınmıştır. Bu tevhîd dışındaki her şey yaratılmıştır, mahlûktur,

⁸⁷ Bk. *Menâzilü’s-sâ’irîn*, 110-113.

⁸⁸ Bk. *Menâzilü’s-sâ’irîn*, 110-113.

zamanla alakası vardır ve sebebe dayanmaktadır. Bu aşamada Bir'i, Bir Olan'ı başkası birleyemez. O'nu birlediğini düşünen herkes O'nu inkâr eder. Tevhîd yine O'nun tevhîdi olup başkasının tevhîdi değildir.⁸⁹ Bu zaviyede Herevî'nin önemli şârihlerinden İbn Kayyim el-Cevziyye, Herevî'nin tevhîd anlayışının iki aşamalı olduğunu dile getirmektedir.

“Birincisi, mevcut olmayan ve mümkün de bulunmayan tevhîd. Bu, kulun Rabbi'ni tevhîdidir. İkinci nevi ise sahih ve doğru tevhîddir. Bizzat Rabbin kendi nefsinin ve zâtını tevhîdidir.”⁹⁰

İbn Kayyim el-Cevziyye, yukarıdaki Herevî'nin tevhid anlayışını eleştirir ve şöyle der: “Allah'ın peygamberlerinin davette bulunduğu ve nâzil olan kitaplardaki tevhîd, bu tanımlamalardan farklıdır.”⁹¹ Herevîye istinaden Cevzî, tevhîd derecelerini tafsilatlandırmış, her bir derecedeki tevhîdi ayrıca iki şekilde açıklamıştır. İbn Kayyim el-Cevziyye ikinci aşama tevhîdin de iki nevi olduğunu belirterek birincinin mârifet ve ispat açısından tevhîd, diğerinin de matlûb (istek) ve kast açısından tevhîd olduğunu belirtmektedir.⁹² İbn Kayyim el-Cevziyye, ikinci mertebedeki tevhîdin birinci aşamasını açıklarken mârifet konusunu ele almakta ve mârifetin bilinende fenâ bulmasından kastedilen şeyin sâlikin, Allah'ın ilminde hiçliğe ermesi olduğunu belirtmektedir. İbn Kayyim el-Cevziyye, bu durumu da Allah'ın zikriyle zikrinden, sevgili ile sevgiden, korkusuyla da korkmaktan geçerek gaib olmak şeklinde vuku bulduğunu açıklamaktadır.⁹³

Bu hususa İmâm-ı Rabbânî de (ö. 1034/1624) mârifet için izahlar yapmakta ve fenâ ile mârifet arasında sıkı bir ilişkinin var olduğunu vurgulamaktadır. Herevî burada

⁸⁹ Bk. *Menâzilü's-sâ'irîn*, 110-113.

⁹⁰ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricu's-sâlikîn*, 3/402.

⁹¹ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricu's-sâlikîn*, 3/402

⁹² Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâ'irîn ile'l-Hakki'l-mübîn*, 1/124.

⁹³ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricu's-sâlikîn*, 1/124.

marifeti önceleyerek ona ayrı bir önem verir. Çünkü marifete ermek aynı zamanda tüm nihâi makâmlara açılan bir kapıdır.

Bu aşamaya dek yapılan tevhîd tanımlamaları; mârifet, tevhîd, fenâ ve diğer nihâi makâmların kendi aralarında irtibatlı olduklarını, yer yer birbirlerine geçiş ve kaymaların olduğunu da göstermektedir. İbn Kayyim el-Cevziyye'nin açıkladığı tevhîdin birinci aşaması mârifet ve ispatla tevhîd, ikinci aşaması ise matlûb ve kasd ile tevhîddir. Bunlara dair İbn Kayyim el-Cevziyye'nin izahı şöyledir.

Birincisi: Mârifet ve ispat açısından tevhîd Yüce Allah'ın Zât'ının hakikati, isimlerinin, sıfatlarının, fiillerinin gerçekliği; O'nun arşa istivası, ulüvv'ü, kaza ve kaderin sabitliği gibi birçok özelliğinin olduğu tevhîd durumudur. Hadîd ve Tâhâ Sûrelerinin başında, Haşr Sûresinin sonunda, Secde Sûresinin başında, Âl-i İmrân Sûresinin başında ve İhlâs Sûresinde örnek verilen tevhîd bunu işaret eder.

İkincisi, matlûb (istek) ve kasd açısından tevhîddir. Kâfirûn Sûresi, Âl-i İmrân Sûresinin 64. âyeti, Yâsîn Sûresinin başı, A'râf Sûresinin başı ve sonu, En'âm Sûresinde bu tevhîde işaret vardır. İbn Kayyim el-Cevziyye, üzerinde önemle durduğu ikinci nevi tevhîde dair şöyle bir izah getirmektedir: “Esas itibarıyla Kur'an'daki her bir âyet tevhîdi kapsamakta, tevhîde şehâdet edip davette bulunmaktadır. Kur'an-ı Kerîm ya Yüce Rabbimiz Allah'tan, O'nun isim, sıfat ve fiillerinden haber vermektedir ki buna ilme ve habere dayalı tevhîd denilir. Ya da Kur'an, eşi ve benzeri olmayan bir tek zâtına ibadet etmeye ve O'ndan başka var olanları söküp atmaya yani mâsivâyı aşmaya çağırılmaktadır. Bu tevhîde de irade, talep ve isteğe bağlı tevhîd denilmektedir.”⁹⁴

Bu anlamda “elhamdulillâh” bir tevhîd, “rabb'il-âlemîn” bir tevhîd iken “ğayri'l-magdü bi'aleyhim vele'd-dâllîn” (غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ) ise tevhîdden ayrılanların kastedildiği bir anlam ifade etmektedir. Bunun içindir ki Allah, kendi Zâtını tevhîd etmiş ve ona şehâdetinde bulunmuştur. Âl-i İmrân Sûresinin 18. âyetinde “Allah, melekler ve ilim

⁹⁴ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricu's-sâlikîn*, 401-402.

sahipleri, O’ndan başka ilah olmadığına adaletle şahitlik ettiler. O’ndan başka ilah yoktur. O, mutlak güç, hüküm ve hikmet sahibidir,” buyurulmaktadır. Bu âyetin kapsamında Allah’ın kendi varlığı ve tekliğine en büyük şahitlik ve tanıklığı yaptığı görülmektedir. Bu hususta başka bir delile gerek kalmamaktadır. Bu âyet tevhid hakikatinin ispatını içermekte tüm farklı grup ve görüşleri reddedip çürütmektedir. Bu mertebede şahitlik önemlidir. Şahitlik önemli olunca şahidin tanıklık ettiği meşhûd ve içeriği de o derece önem kazanmış olmaktadır. Selefîn âyette geçen şehide (شَهِدَ / şahitlik etti) kelimesi hakkındaki görüşleri hüküm, kaza, bildirme, açıklama, haber verme gibi mânâlar dâhilindedir. Nitekim ıstılahta bu kelimeyi hakeme ve kadâ (حَكَمَ وَ قَضَى / hükmetti, karar verdi) diye yer almaktadır. Zeccâc (ö. 311/923) ise bu kelimeyi beyyene (بَيَّنَ / açıkladı) olarak ifade etmiştir. Aynı kelimeden ‘alleme ve ahbere (عَلَّمَ وَ أَخْبَرَ / bildirdi ve haber verdi) olarak yorumlandığı da vakidir. Bütün bu tanımlar, “şehide” kelimesinin anlaşılması açısından önemlidir. Aralarında zıtlık bulunmadığı gibi birbirlerini tamamlar niteliktedirler. Zira “şehâdet” şahidin ‘sözünü, haberini, kelâmını, bildirmesini, haber vermesini ve açıklamasını’ tümüyle kapsayan bir içeriğe sahiptir.⁹⁵ Tevhîdin hakikati ve vahdet konusunda Herevî şöyle demektedir:

Tevhîdin en üst mertebesine çıkan vücûd ehli, Allah’ın bizatihi kendini tevhid etmesi hâssü’l-havâs mertebesinde. Bu mertebeye ulaşmış sâlikler, tevhîdi elde etmiş, tevhîdin hakikatine erişmişlerdir. Bu makâma erenlerin mârifeti, onlara hakikat ufuklarından gelmektedir. Bu hakikat ufukları ise bir idrak seviyesi olup hakikat ufuklarını kavramak anlamındadır. Ufkun ufkundan gelen bir idrak durumudur. Bu aşamadaki idrak seviyesi, tarafı, boyutu ve yönü olmayan aşkın, yüce bir idrak ve hakikat seviyesidir. Dolayısıyla nasıl hakikat bir ve tek ise vahdet de tektir. Şuhudî tevhîde

⁹⁵ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricu’s-sâlikîn*, 401-402.

erenlerin gözünde kâinat denilen yani müşâhede ve müşâhid hep birdir. Bu tevhîdî vücûdî ile başlar.⁹⁶

Nihâi noktadaki vahdet, tevhîd veya vücûd bu geçiş hâlleriyle oluşmakta, bu evrelerden husûle gelmektedir. Bu hâl, makâm, derece ve mertebeler tam mânâsıyla izah edilemeyecek şekilde üst düzey bir tevhîd durumudur. Burada geçen vahdet ve tevhîd kavramları aynı anlamda kullanılmaktadır. *Menâzil*'de geçen teşarefe kavramı da buna işaret eder. Zât ve vücûdu aynı anda tanımak demektir. Zât ile vücûdu birbirinden ayırmadan Allah'ı tanımak tevhîd-i vücûdîdir. Herevî, en üst aşamadaki vahdeti üç aşamada şu şekilde açıklamıştır:

Birinci vahdet, sıfatları meşhûda (görünen, âlem-kâinat) yansıtmak. Gözle gördüğümüz kâinat, Hakk'ın tecellisidir. Temaşa eden ve kâinatı seyreden sâlik, O'nun sıfatlarının yansımalarını kâinatta gördüğünde, O'nu müşâhede yolu ona açılmış demektir. Birbirine zıt gibi görünse de bu farklı mertebelerdeki sûfî tecrübelerin yansımasıdır. Kâinattaki tecelliye şahit olan sâlik, Hakk'ı müşâhede etmiş demektir. Hakk'ı müşâhede eden hakikate de ermiştir. Ancak hakikat, hiçbir şeye benzemez. Herevî, "İşte burada marifeti inkâr edip akılla helak oldular. Kâinat ışığını göremeyip boğuldular"⁹⁷ ifadesini kullanır.

İkinci mertebedeki vahdet, Allah ile kul arasındaki vasıtaları, dereceleri aradan çıkarmak, fâni kılmaktır. Bu vasıtalar akıl, duyular, dünyalık çalışma ve uğraşlardır. Bu vasıtalar, Allah'ın sıfatlarıyla sıfatlanıp hakikate ermiştir. Dolayısıyla vasıtalar fâni olacaktır.

Üçüncü mertebedeki tevhîd, ibâreleri alametlere ve işaretlere yönlendirmektir. Vird, zikir vb. ifadeler, ibâre olarak tanımlanmaktadır. Bunlar sâliki işaretlere, işaretler de Allah'a götürür.⁹⁸ Sıfat, Allah'ın insanlarca bilinmesini sağlayan nitelik veya Allah'ın

⁹⁶ Tilimsânî, *Şerhu Menâzil*, 589-590; Herevî, *Menâzil*, 132.

⁹⁷ Tilimsânî, *Şerhu Menâzil*, 589-590; Herevî, *Menâzil*, 132.

⁹⁸ Tilimsânî, *Şerhu Menâzil*, 589-590; Herevî, *Menâzil*, 132.

zâtına nispet edilen mânâ ve mefhum diye tanımlanmıştır.⁹⁹ Allah'ın sıfatlarını tanımak, sâliki Allah'ı tanımaya götürmektedir. Hakk'ı tanımak, ancak sıfatları aracılığıyla olmaktadır. Sıfatlar aracılığıyla mârifetullah gerçekleşmektedir. Bu aşamada sıfatlar, kelâmî bir tartışma konusudur. Sıfatlar Allah'ın aynı da gayrı da değildir. O, Allah'ın sıfatlarının daha önce bahsettiğim üç tarzla, müşâhede edilebileceğini özellikle vurgulamaktadır. Herevî, *Menâzil*'de bu konuyla ilgili şunları söylemektedir: “İbâreleri (zikir-vird) yol işareti, yönlendirici yap. Bu sayede hedefe ulaşabilirsin.”¹⁰⁰

Herevî'ye göre üst derecedeki vahdetin sadece bir bilgi düzeyi olarak izahı çelişkilere ve buhranlara yol açmaktadır. Bir benzetmeyle denilebilir ki zâhirî anlamda mâsivâdan hâlî olma ve her şeyden tecrîd olma gerekseydi bu, çıplak olarak Kâbe'de tavaf etme durumu gibi olurdu. Bu tecrîd, vahdete ulaşma arzusu ve hâlî insanlığın bir serüvenidir. Tecrîd, şevâhidden, görünen her şeyden arınmaktır. Tecrîd, bütün var olan her şeyden değişmek, arınmak, uzaklaşmak demektir ki, bu da ‘inhılaun’ anlamındadır. Görünen âlemden, zâhirden tecrîd olmak da ancak iki şekilde olabilmektedir. Bu tecrîd durumu ya âyan olma, görülme ile olur ki bu durumda görünenlerden sıyrılıp çıkarak vahdete erilir, ya da vücûdî tevhîd ile olur. Bunun bir adı da gaybettir. Görünen şeyler şevâhid, bakan ve gören de şâhiddir. Şâhidin ilâhî huzurda cem‘ olmasıyla da şevâhidden tecrîd hâlî gerçekleşmiş demektir. Vahdet ile oluşan tecrîd ve tevhîdde sâlik varlık âleminden gayb hâline girmektedir. Bu duruma tasavvuf dilinde gaybûbet denilmektedir ki aslında sâlik, bir nevi kendini Hakk'la gizlemiş olmaktadır.¹⁰¹

Tevhid zaviyesinde nihâi makâmların birbirleriyle bağlantısı üzerinde durulması gereken bir diğer husustur. Herevî'nin nihâi diye adlandırdığı makâmların hepsi birbirleriyle ilintilidir. Bu makâmların hâlleri, müşâhedeleri, vâridât gibi birçok özellikleri benzer olmakla beraber farklı tecellîleri ve izahları vardır. İlk dönem sûfilere

⁹⁹ İlyas Çelebi, “Sıfat”, *DİA* (İstanbul: TDV Yay., 2009), 37/100.

¹⁰⁰ Herevî, *Menâzil*, 132; Tilimsânî, *Şerhu Menâzil*, 589-590.

¹⁰¹ Herevî, *Menâzil*, 132; Tilimsânî, *Şerhu Menâzil*, 589-590.

tecrîdi, tefrîd ve tevhîd kavramlarıyla birlikte değerlendirmişlerdirT .ecrîdin bâtın ve yakîn anlamına gelen tefrîd, tevhîdin hakikatine erdiren bir basamaktır.

Herevî, *Menâzil*'de tevhîdi, Allah'ın sonradan olan her şeyden tenzihi, diye de tanımlamaktadır.¹⁰² Onun bu izahı Cüneyd-i Bâğdâdî'nin sûfiler arasında şöhret bulan, “kıdemi hâdisten ayırmak, tanımıyla da benzer içeriğe sahiptir. Buna ilaveten Herevî, âlimlerin söylediği ve muhakkiklerin işaret ettiği bütün vâridâtın, tevhîdin tashîhi ve kemâli olduğunu belirtmektedir. Çünkü tevhîd dışındaki her şey bir yönüyle noksanlık taşır. Diğer bütün hâller ise ancak tevhîdle kemâle ulaşır. Başka bir anlatımla Herevî tevhîdin ikrarına, müşâhedesine ve mârifetine vurgu yaparak da bu makâmı izah etmektedir. Tevhidin ikrarında Herevî, bütün diğer ilimler için bir mukaddime ve öncü, din ve dünya ile ilgili bütün bilgi türlerinin dahlini, ayrıca hasene ve seyyieleri birbirinden ayıran bir sınırın var olduğunu kasd etmektedir. Bu aşamada tevhîdin ikrarı bir başlangıç olduğu kadar, doğruyla yanlıştın da bir furkanı kabul edilmektedir. Bu ikrara şehâdetle başlanır. Her türlü amelin ihlâsla yapılması şuuruyla devam eder ve en üst seviyedeki Rab ile olan ahde vefâyla kemâle erer. Zaten bu aşamadaki kasd, murâd ve seyrin hedefi de zaten tam bu nihâi aşamadaki tevhîde ulaşmaktır.¹⁰³

Tevhîdin aşamaları, ilk olarak Allah'ın zâtındaki tekliğine ikrar başlamaktadır. Allah'ın sıfatlarındaki benzersizliğine herhangi bir akıl ve vehim kaynaklı unsur dahi bulaşmayacak şekilde şahitlikle devam etmektedir. Nihâyetinde ise Allah'ın isimlerinin yalnız O'na has ve diğer isimlerin yalnızca mecaz olduğunu idrakle kemâle ermektedir. Tevhîdi ikrarın kemâl bulmasından sonra Allah'ı yegâne tek olarak müşâhede etme mertebesi gelmektedir. Müşâhede ise ikrar edilenin tasdîkiyle başlayıp rızkı paylaşmadaki hikmetin idrakiyle devam eder ve nihâyette Allah'ın rahmet ve ihsanının sonsuzluğunu bizzat görmekle kemâl bulur.¹⁰⁴

¹⁰² Herevî, *Menâzil*, 135.

¹⁰³ Herevî, *Menâzil*, 125-127.

¹⁰⁴ Herevî, *Menâzil*, 125-127.

Herevî'ye göre bir kul için O'nun ehadiyyet, tekliğini ikrar etmek demektir. İlâhî tevhîdi ve tevhîdin hakikatini yaşamak, O'nun ilmi dışında hiçbir şey olmadığını kabul etmek anlamında "bir" olmaktır. Bu açıdan Allah'ın birliğini müşâhede hikmetten, mârifet ve keşf ise hayretten doğmaktadır. O'na ermek, ancak O'nunla mümkündür. O'na O'nun dışında bir şeyle varılamaz. Çünkü yalnız O hakikattir. O'nun birliğine ulaşma, mârifet babında kullukla, muamelede ve himmette ise daha farklı tezâhürlerle oluşmaktadır. Kullukta O'na mârifetin tezâhürü; dünya sevgisini her hâl üzere ihlâsın delalet ettiği mânâyâ münasip olmak ve gönlü vesveseden korumaktır. Muamelede ise sırrın arınması, zikredilenin hakikatine erilmesi ve her türde ve her ne olursa olsun ancak O'na itimadın istikrarı şeklinde bina edilmiştir. Burada muamele olarak adlandırılan durum, Allah ile münasebeti ifade etmektedir. Himmette O'na mârifet durumu ise O'ndan başka her şeyi kaybetmek, yitirmek, unutmak, fenâ kılmak ve gayridan da kurtuluş bulmakla mümkün olmaktadır.¹⁰⁵

Tüm bu tafsilatın yanı sıra Herevî'nin tevhîd anlatımında itikadî hassasiyetlere önem veren bir usûl, dil ve içeriğe rastlansa bile o, daha çok mârifetle bağlantı kurarak tevhîd kavramı ve içeriğine tasavvufî bir perspektiften atıflarda bulunmuştur. Dolayısıyla bir yandan itikad ve şariat unsuru, diğer yandan farklı kültürlerin etkisiyle tasavvuf ve vahdet kültürü bu usûlle temellendirilmek istenmiştir.

Herevî tevhîd makâmını, nihâi en yüce makâm şeklinde tanımlarken¹⁰⁶ İbn Kayyim el-Cevziyye bu noktada tevhîdi, peygamberlerin davetlerinin öncüsü ve başlangıcı olmasından dolayı derecelerin de başı, ilki diye değerlendirmektedir.¹⁰⁷ Böylece tevhîdin hakikati, bütün eşyanın Hakk'ın varlığında fâni olduğu ve sadece Hakk'ın bâki kaldığı¹⁰⁸

¹⁰⁵ Herevî, *Menâzil*, 125-127.

¹⁰⁶ Herevî, *Menâzil*, 125-127.

¹⁰⁷ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricu's-sâlikîn*, 3/397.

¹⁰⁸ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 105, 106.

bilinciyle tahakkuk etmektedir. Buradaki nihâi makâmların hepsi tevhîdin hakikatine açılan birer mânevî kapı hükmündedir.

Nihâi makâmlar, nihâi hâllerle iç içe, diğer bazı makâmlar birbirlerine yakın veya aynı mertebenin iki farklı görünüşü olması hasebiyle aralarında yoğun bir ilişki söz konusudur. Gazzâlî, tevekkülle tevhîd arasında bir ilişki ve bağın varlığından söz etmektedir.¹⁰⁹ Serrâc ise cem‘ ile farkın denge hâli ile tevhîd arasında bir bağın olması hasebiyle, cem‘ ile farkı, biri diğerinden müstağni olmayan iki asıl olarak değerlendirir. Serrâc konuyla ilgili şöyle der: “Cem‘i olmayan bir tefrikadan bahsedenler, Allah Teâlâ’yı inkâr etmiş olur. Tefrikaya yer vermeyen bir cem‘den söz eden de Kâdir-i Mutlak Allah’ın kudretini inkâra düşer. Bu ikisini birlikte kabul eden ise gerçek tevhîd ehli kabul edilir.”¹¹⁰

Sûfiler, üst düzey tevhîd hâlinde sâliklerin tevhîdi ile fenâ ve mahv hâlleri arasında sıkı bir ilişkinin varlığına vurgu yapmaktadırlar. Bu aşamada tevhîdin zirvesine çıkmanın, fenânın yoğunluğuyla doğru orantılı olduğunu vurgulamaktadırlar. Bu meyanda Cüneyd-i Bağdâdî şöyle demektedir: “Kulun Allah Teâlâ’nın huzurunda bir hayalet, bir karaltı gibi olması, ilâhî kudretin Allah’ın tedbir ve tasarrufunun üzerinde cereyan etmesi ve tevhîd deryasının dalgaları arasında boğulması demektir. Böylece kendi nefsinin gâile ve meşguliyetinden, halkın onu kendi meşgalesi ve işlerine davet etmelerinden veya bunlara cevap vermekten fâni olmasıdır. Bu hâl, Hakk’a kurbiyet yolunda, Allah’ın vahdâniyyet ve vücûdunun hakikatine ulaşılmasıyla meydana gelmektedir. Fenâ hâli, Hakk’ın kuldan istediği şeyi bizzat kendisi yani Hakk’ın yerine getirdiği için kulun his ve hareketlerini kaybetmesi durumudur. Bu minvalde sâlik ilâhî iradeyle bir ve hemdem durumdadır. Bu ifadeyle kulun son hâlinin, ilk hâli durumuna dönmesi, var olmadan evvelki hâli gerçekleşmiş olmaktadır. Bu durumu Bağdâdî, “İrade ve hareketin doğmadan önce nasıl

¹⁰⁹ Gazzâlî, *İhyâ*, 4/245.

¹¹⁰ Serrâc, *el-Lüma‘*, 332.

yok ise Allah'ın küllî iradesi karşısında da öyle olması" durumu gibi değerlendirmektedir. Bu hâl, yaygın bir sûfî anlayışı ifade eden, gassâl elindeki meyyit gibi ifadesiyle mecazdır. Bu tevhîd hâli, fenâ hâliyle gerçekleşebilmektedir. Yine bu aşamada, Herevî'nin ifadelerinde belirttiği gibi vahdet tahakkuk etmekte ve nihâi makâmalar arasındaki sıkı bağların ve iç içe geçen girift durumların olduğu anlaşılmaktadır. Bu durumda fenâ hâli ile tevhîd arasında güçlü bir bağlantı kurulmaktadır.

Tevhîd makâmını, hâlini veya hakikatini idrak etme derecesi, sûfinin yaşadığı hâller ve makâmalarla da yakından ilişkilidir. Mesela fenâ boyutunu yaşayan bir sûfî ile *kabz-bast* gibi hâlleri yaşayan bir sûfinin tevhîdi algılaması bir değildir. Kuşeyrî gibi sahv ve sekr hâlini yaşayan bir sûfiyle Herevî gibi nihâyet makâmalarını yaşayan bir sûfinin veya sâlikin tevhîd ve hakikatini değerlendirmesi aynı olmamaktadır. Bu konuda sûfiler veya sâlikler arasında birçok kıyasın yapılabilmesi imkânı vardır. Çünkü sûfilerin derûnî tecrübeleri, kişisel hâlleri ve eğitimleri farklılık arz etmektedir. Bu açıklamalarla birlikte sûfî terminolojide tevhîd ve mahiyetinden ilk bahseden kişinin Serî es-Sakatî (ö. 257/870) olduğu konusu dikkate değerdir. Fenâ ve bekâ makâmalarıyla birlikte tevhîdden ilk bahseden kişinin ise Ebû Saîd el-Harrâz (ö. 277/890) olduğu dile getirilmektedir. Çünkü Ebû Saîd el-Harrâz, Sakatî'nin müridi ve talebesidir.¹¹¹ Serî es-Sakatî'nin ilk defa tevhîdden bahsetmesiyle beraber öğrencisi Cüneyd-i Bağdâdî'nin sûfiler üzerinde etkisinin olduğu, özellikle de tevhîd konusunda önemli açıklamalarda bulunduğu kabul edilmektedir. Nitekim tevhîd, fenâ hâlinde bahseden en önemli mutasavvıflardan biri de Cüneyd'dir.¹¹²

Herevî'ye göre fenâ, Hakk'ın gayrisinin erimesi ve yok olması demektir. "Sâlikin, Hakk'ın varlığın hakikati ('aynel-vücüd) olduğunu, O'nun dışındaki her şeyin de mutlak adem vasfını taşıdığını bilmesidir."¹¹³ Bu sayede sâlik, hakikatte Allah'tan başka hakiki

¹¹¹ Ebû'l-Vefâ Taftazânî, *Kelâm İlminin Belli Başlı Meseleleri*, 113.

¹¹² Taftazânî, *Kelâm İlminin Belli Başlı Meseleleri*, 113.

¹¹³ Tek, Tasavvufî Mertebeler, 343.

fâil olmadığını idrak ve müşâhede etmektedir. İşte bu durumu Herevî, tevhîd hâli diye isimlendirmektedir. Bu aşamada, fenâ içerisindeki nihâi tevhîdi açıklarken Herevî tevhîdin üç aşaması olduğunu vurgulamakta ve ilmen tevhîd, cuhden tevhîd, hakken tevhîd diye açıklamaktadır.¹¹⁴

İlmen tevhîdde, sâlik bu mertebeye ilimle varmaktadır. İlmî olarak Hakk'ın gayrısını eritmek, yok saymak demektir. "Allah'tan başka gerçek fâil yoktur." sözü şeriat olarak bir ilkedir. Bu mertebede Allah, kulunun iç dünyasını ve aklını ilimle nurlandırmaktadır. Kul ise aklî delillerle bu mertebeden daha öteye veya mânevî derecelere ulaşamamaktadır. Bu merteye ilmin sonu olup ilmen tevhîd bu şekilde husûle gelmektedir.

Cuhden tevhîd ise tam bir inkâr, keşf ve mârifet durumudur. Allah, kulunun fiillerini kendi sıfatlarına yönlendirmekte, devamında sıfatlarını da zâtına yönlendirmektedir. Böylece ilâhî Zât'tan başka, O'nun gayrından başka hiçbir şey yoktur. Her şey fânidir, tek zât bâkidir, O da Allah'tır. Bu durum yani cahd, mâsivâyı inkâr etmek ve fenâ kılmaktır. Allah'tan gayrı her şeyi eritmek, her şeyi inkâr ve yok saymaktır. Bunun adı da cehdî tevhîddir. Bu safhada ilim yoktur. Allah dilediği kullarını lütfuyla bundan üst mertebelere yükseltebilir.

Hakken tevhîd ise hakikat ve hakikatleri görmek demektir. Hakikatte Hakk'ın gayrısının erimesidir. Bu mertebeye de hakikat tevhîdi denir. Kul, deryayla buluşmuştur. Bundan öte başka bir merteye yoktur.¹¹⁵

Bağdâdî tevhîdin derecelendirmesini ilave bir aşama ekleyerek dörtlü tasnifle açıklar. Çünkü bu tür yüksek makâmlardaki derecelendirmeler, tasavvuf kültüründe müşâhedeyle dayalı bir durum olarak kabul edilmektedir. Cüneyd, birinci mertebenin avâmın tevhîdi, ikinci mertebenin zâhir ulemâsının tevhîdi, üçüncü ve dördüncü

¹¹⁴ Herevî, *Menâzil*, 128-129; Tilimsânî, *Şerhu Menâzil*, 569-573.

¹¹⁵ Herevî, *Menâzil*, 128-129

mertebelerin ise âriflerin yani havâssın tevhîdi olduğunu açıklamaktadır. Bağdadî, üçüncü ve dördüncü mertebedeki tevhîdi şöyle izah etmektedir:

“Havâssın tevhîdinin ilk mertebesi, hiçbir benzer görmemek sûretiyle vahdâniyyeti istememek ve O’ndan başkasından korkmamaktır. Onların bu ikrar ve amelleri, Cenâb-ı Hakk’ı yanlarında görmek ve emirlerine uymayı gerekli bilmekten ileri gelmektedir. Havâs tevhîdinin ikinci mertebesi ise şudur: Bu mertebedeki sâlik, Allah’ın önünde ferdiyetsiz bir varlık ve bir hayaldir. Allah ile kendisi arasında üçüncü bir şey yoktur. Allah’ın, onun üzerindeki tedbir ve tasarrufları, Allah’ın kudretinin hükümlerine göre cereyan etmektedir. Allah ona dilediği gibi tasarrufta bulunur veya onu istediği gibi idare etmektedir. O, tevhîd denizlerinin derinliklerine dalmış, batmış, fenâ bulmuştur. Sâlikin ne nefsinden ne Hakk’ın davetinden ne de ona uymaktan haberi vardır. Allah’a yaklaşmanın hakikatinde O’nun gerçek vahdâniyyetine ermiş olduğundan, hissî hareketleri gitmiş, fenâyâ ermiştir. Allah ondan ne isterse, sâlik de onu yapar ve tecellî ettirir durumdadır. Bunun ilmî izahı zordur veya yok gibidir. Fakat bu aşamada şöyle bir izah da yapılabilmektedir. Kulun sonu, evveline (ilk varlığına) döner. Olmazdan (dünyaya gelmezden) önceki hayatına döner ve öyle olur.”¹¹⁶

Cüneyd’in bu değerlendirmesi farklı bir izah tarzı olsa da Herevî’nin açıklamaları Cüneyd’e yakındır. O da makâmları tevhîdi genelde avâm, havâs ve hâssü’l-havâs şeklinde tasnif etmektedir. Kuşeyrî, tevhîdi yüksek seviyeli hâller diyebileceğimiz mahv, fenâ ve cem‘u’l-cem‘ gibi hâllerle ilişkilendirmekte ve bunlarla izah etmektedir. Kuşeyrî’nin bu bakışı, çalışmanın odağındaki Herevî’ye yakındır. O da nihâi makâmlarla tevhîdi birleştirmiştir. Sâlikin fenâ hâli derinleştiği, mahviyeti arttığı oranda tevhîdde de derece kat etmektedir. Kuşeyrî bu konuda yanlış anlaşılmalara meydan vermemek için; “O’nun benzeri gibi hiçbir şey yoktur.”¹¹⁷ âyetini yorumlarken “Allah’ın zâtına benzer bir

¹¹⁶ Ateş, *Cüneyd-i Bağdâdî’nin Hayatı, Eserleri ve Mektupları*, 156.

¹¹⁷ Şûrâ Sûresi, 42/11.

zât olmadığı gibi O'nun fiiline benzer bir fiil ve sıfatına benzer bir sıfatın da olmadığını vurgulamakta ve ancak lafzın lafza benzerliği yönünde bir uygunluk olabileceğini belirtmektedir.”¹¹⁸ “Hakk'ın zâtı hades olarak vasıflanamaz. Hakk'ın sıfatı ise başka varlıklarla birleşmeyi kabul etmez. Hakk'ın sıfatlarının, Zât'tan ayrılığı da mümkün değildir. Çünkü Hak Teâlâ her türlü zıttan, vâsıl, fasıl, cem', fark, mülk, felek, ayn, hâlk, şahıs, resim, eser, abd, beşer, şems, kamerden mukaddes ve münezzehtir.”¹¹⁹

Burada önemle üzerinde durulması gereken husus, tevhîdin son aşamasında kurbiyetin ve gaybetin de tamamen fenâ olmasıdır. Bir noktada fenâ hâlinin de derinlerinde bir fenâ hâlinin ortaya çıkmasıdır ki bu, fenâ ender fenâ, yani fenâ hâlinde de fenâ olmak durumudur. Bu durum tüm nihâî makâmların nihâyeti olup tevhîdin hakikatının ortaya çıkması, vuzuha kavuşması ve tam ve hakiki anlamda tevhîdin gerçekleşmesi demektir. Nihâî olarak bu derecede sâlikin ruhî planda birliğinin bir izi ve işareti kalmamış fenâyâ ermiştir. Tasavvuf ıstılahında insan aklının algılamakta âciz kaldığı bu derûnî ve nihâî hâlleri yaşayan sûfilere muvahhid denilir. Zira onlara göre yeryüzünde Allah'ın arşı, tevhîd ehlinin kalbidir. Ehl-i tevhîdin kalbi de Allah'ın arşı ve Hakk'ın nazargâhı kabul edilmektedir.¹²⁰

Ehl-i tevhîd olanların söylemleri de “Mahlûk üzerinde görünen her şey ya da mahlûkta görünmesi caiz her şey, hâlkın ulaşabildiği şeyi yaratma yönündendir. Hakk Teâlâ bunların hepsinden mukaddestir. Hakk ile gerçekleşen her şey yaratmadır. Hakk ile vasıflanan her şey de mahlûktur. Bunlar çeşitli tevhîd hâlleridir. Bu hâller de mârifet ehlinin sıfatlarındandır.” Yine onlar tevhîdimiz de hâller cümlesindendir, demektedir. Mahlûkun buna ulaşması hâllerin mahvı, yani fenâsıyla olmaktadır. Hâllerle sükûndan

¹¹⁸ Kuşeyrî, *et-Tahbîr fî't-tezkîr* (thk. Abdülvâris Muhammed Ali), 6; a.mlf., *et-Tahbîr fî't-tezkîr* (thk. Besyûnî), 19.

¹¹⁹ Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, 1/227.

¹²⁰ Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, 2/446.

uzaklaşıp yükselmekle ya da hâllerden fenâ bulmakla olmaktadır. Bu da onun dışındakilerden daha yüksek olsa da hâller cümlesinden bir hâldir.¹²¹

Kuşeyrî'nin, "Senin kendi sıfatlarından fenâ bulduktan ve gördüğün şeylerin silinip mahvolmasından sonra ve kıdem vücûdu içinde istihlâk olmadan ve duygu âleminde şekillerin faaliyeti kesildikten sonra Allah'ın sende tecellîsi kâim olur." ifadesi bu durumu özlü şekilde ifade etmektedir. Daha genel tanımıyla tevhîd, ne resim ne iz (eser) bırakır. Ne geri kalanı ne de geçip gideni bırakır.¹²² Kuşeyrî, Ebû Bekir eş-Şiblî'nin (ö. 334/946), "Allah, hudûddan ve hurûfundan önceydi," sözünü naklederek "Kadîm olan Allah'ın varlığının tanımı ve kelâmının harfleri yoktur." şeklinde yorumlamaktadır. Bu konuda İbn Teymiyye, Kuşeyrî'yi tenkit ederek Şiblî'nin sözünü Kuşeyrî'nin anlamadığını iddia eder. Bunun mânâsın Allah'ın, mahlûkların hudûdundan ve harflerinden önce olduğudur.¹²³

Bazı sûfilerin tevhîd tanımlarında, "Allah'ın Zâtında teşbih yoktur. Sıfatları da nefy ve inkâr edilemez." gibi ifadeler mevcuttur. Bu tevhîd anlayışı, teşbih ve tenzih arasında bir tevhîd kabul edilmektedir. Ehl-i sünnet'in benimsediği tevhîd anlayışı da Herevî'nin açıklamaları da bu minvaldedir. Teşbih ve tenzih bağlamında tevhîd tanımı yapanlardan Cüneyd-i Bağdâdî, tevhîdi şöyle tarif etmektedir: "Allah'ın ahadiyyetindeki kemâl ile beraber vâhidiyyetini tahkîk için muvahhadi (birlenen) ferd hâline getirerek O'nun doğurmayan ve doğrulmayan Vâhid olduğunu kabul etmektir. Bunu yaparken de teşbihe, nitelemeye, tasvire ve temsile kaymadan eşi, dengi ve zıttı bulunduğunu reddetme hâlidir." Bağdâdî, buna delil olarak "O'nun misli gibi bir şey yoktur. O, işiten ve görendir."¹²⁴ âyetini zikretmektedir.¹²⁵

¹²¹ Kuşeyrî, *Uyûnü'l-ecvibe*, 12b.

¹²² Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, 1/149.

¹²³ Tıblavî Mahmûd Sa'd, *İbn Teymiyye'de Tasavvuf*, çev. Ali Durusoy (İstanbul: İnsan Yay., 1989), 162-163.

¹²⁴ Şûrâ Sûresi, 42/11.

¹²⁵ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 298-299; krş. a.mlf., *Uyûnü'l-ecvibe*, 11b.

Cüneyd, fenâ hâlini yaşayan sûfinin tevhîdini açıklarken “İçinde her nevi eser ve şeklin yok olduğu bir mânâdır ki bu mânâda bütün bilgiler mahvolmakta yani fenâ bulmaktadır. Sonunda kişinin nazarında Allah Teâlâ, ezelde olduğu gibi olur.”¹²⁶ Sâlik bu aşamada fenâ hâlini yaşadığından, her şeye kendi cüz’î nitelikleriyle değil, Allah’ın kendisinde tecellîsi yönünden bakmaktadır. Ancak burada şer’î emirlerin yerine getirilmesi için kulun vasıflarının tekrar iadesi gerekmektedir. Bu ise bekâ hâlidir. Zira Kuşeyrî’ye göre kişi sahv hâline dönmezse emirleri yerine getiremez hâle de gelebilir.¹²⁷ Kuşeyrî, ulu’l-elbâb kavramını, “Gaflet sarhoşluğundan uzaklaşarak sıhhatli düşünen kimseler” diye tanımlamaktadır. Böyle kimselerin nazarları Hakk’a dönüktür. Zira bir sâlik, Hakk’tan Hakk’a baktığında nazarı, istikâmet üzere bulunur. Eğer Hakk’tan Hakk’a bakan hâltan Hakk’a bakmaya kalkışırsa içinde olduğu nimet tersine döner. Daha önceki hâlini kaybeder ve fikirleri inkılap ederek şüphelere düşmeye başlar.¹²⁸

Sonuç olarak bütün diğer hâller ve makâmlar Hakk’ı tevhîdin (birlemenin) hakikatine ileten yollar hükmündedir. Tarihsel süreçte tevhîdle başlayan hakikat anlayışı, fenâ nazariyesiyle gelişmiş olup en bilinen tezahürlerinden biri “ene’l-Hakk” sözüdür. Bir başka tarifle tevhîd, fenâ ve şühûdi tevhîdle oluşup tekâmül eden bu derûnî his ve sezgi, vahdet denen nihâi dereceye kadar yükselmektedir. Bu seyirde tevhîdin hakikatine eren sûfî, beşerî vasıflarını Hakk’ın sıfatında kaybetmeye başlar. Bu safhada sâlik, mâsivâdan fâni olur. Mâsivâyı terk edişle beşerî vasıtalarından ve behîmi arzulardan sıyrılıp ilâhî vasıflarla donanır. Yaşanan bu fenâ hâliyle fâiliyyet şuurunu kaybederek fiili de görmeme hâlini yaşar. Sûfîler bu durumu, “Allah ile görür, Allah ile duyar ve Allah ile tutar.” diye açıklamaktadırlar. Allah’ın iradesi kulun iradesini ihata eder. Kul, bu sayede Hakk ile o kadar meşguldür ki nihâyetinde benlik bilincini kaybeder. Fenâ hâlindeki kul her ne kadar bazı beşerî sıfatlarından kurtulsa da beşeriyet sıfatlarından tamamen

¹²⁶ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 298-299.

¹²⁷ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 298-299.

¹²⁸ Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, 1/304.

ayrılmayan bir şuurdadır. Fenâ fillâh, bu seyirdeki fenânın en yüksek mertebesidir. Buna ancak fenâ şuurunun kaybolmasıyla ulaşılır. Burada sâlik, Hakk'ın tecellîlerini müşâhedenin ilâhî cezbese içindedir. Bu safhada sûfî bütün vasıflarını terk etmektedir. Bu durum fenâ fi'l-fenâ olarak bilinmektedir. Sâlikin fâni varlığı, Hakk'ın varlığında kaybolur. Bu anlamda fenâ fi'l-fenâ inkârın inkârıdır. Varlık-yokluk, ben-sen ikilemi; müşâhede, vâridât, kelâm her ne varsa hepsi ortadan kalkar ve ilâhî nur her tarafı kaplar.

Tevhîdi idrak sürecinde, fenâ makâmının da sonrası bir ileriki safha olan bekâ billâhtır. Bekâ billâh safhası kulun kötü hasletlerinin yerini iyilerinin alması, kendi sıfatlarının yerine ilâhî sıfatların geçmesi hâlidir. Bu durumda nefsinden fâni olan, Hakk ile bâkidir. Bekâ da, fenâyâ göre bir bilinç durumudur. Varlığa yoklukla ulaşan sûfî, bu makâmda varlığın en üst mertebesine ulaşır. Bu safhada sûfî, nefsinde ikilik çıkaran bütün huylarından kurtulur. Kendisiyle mahlûkatla ve Hakk ile içinde, itminana ermiş hâli yaşar.¹²⁹

Bütün bu hallerde sâlik, bütün eşya ve var olanların, Hakk'ın vücûdunda fenâ bulunduğunu ve sadece Hakk'ın vücûdunun bâki kaldığını müşâhede etmektedir. Gerçek tevhîd ve ehadiyyetin hakikati, “Bütün eşyanın Hakk'ın vücûdunda fenâ bulunduğu ve sadece Hakk'ın vücûdunun bâki kaldığı” bilinciyle tahakkuk etmektedir.

1.2. TEVHÎD ÇEŞİTLERİ

Herevî'nin kabul ettiği ve genelde diğer sûfîlerin de vurguladığı nihâyet makâmlarının, tevhîd çeşitlerine benzer ve birçok yönden de yakın içeriklere sahip oldukları söylenebilir. Müşâhedeleri, rûsûmları, tezâhürleri veya tahakkukları muhtelif olsa da seyr ü sülûkte kat edilen mesafeler ve ulaşılan nihâi mertebeler, yaşanan hâlleri, tezahürleri itibarıyla benzer kabul edilebilir. Fiilî tevhîdde “lâ fâile illallâh”, kusûdî

¹²⁹ Herevî, *Menâzil*, 165-167; Tilimsânî, *Şerhu Menâzil*, 559-567.

tevhîdde “lâ maksûde illallâh”, şühûdî tevhîdde “lâ şâhide illallâh”, vücûdî tevhîdde “lâ mevcûde illallâh” ve benzeri ifadeler, benzer mânâların, hâl ve makâmlar kabul edilebilir. Aynı hedefi paylaşan en üst düzey tevhîd hâlleridir. Bu aşamada konu, kavramların tarifiyle daha da anlaşılır hâle gelecektir.

Vahdet, Arapça “birlik ve birlik olmak” anlamındadır. Gerçek mânâda “bir” olan Cenâb-ı Hakk’tır. Tevhîd ise “birmek” anlamını ifade etmektedir. Vahdet zaviyesinden bakıldığında asıl hedef, kesrette vahdet hâlini yakalamaktır. Kesrette vahdet, çoklukta birliği yakalamak, birlik olmak demektir. Burada vahdet; hâlkın içinde, kalabalığın ortasında ve ağyâr ile tek ve bir olduğunda Allah’ı unutmamak, daima O’nu hatırlamak ve zikretmek demektir. Tevhîdin seyir yolunda dereceleri olduğu gibi çeşitli versiyonları da mevcuttur. Hepsî üst düzeyde ilâhî Zât’ı tarif ederve Onu birler. Bunlar fiili, şuhudi, kusudi ve vücûdi olarak tasnif edilmişlerdir.

1.2.1. Fiilî Tevhîd

Tevhîd-i fiilî, ya da tevhîd-i ef’âl şeklinde kullanılmış olup sâlikin bütün fiillerinin Allah’tan olduğunu görmesi yahut fark etmesi anlamındadır. Seyr ü sülûkte tevhîdin hakikatine eren sâlik, beşerî sıfatlarını Hakk’ın sıfatında fâni kılmaktadır. Böylece sâlik, beşerî vasıtaları aşar, süflî arzulardan sıyrılır ve ilâhî vasıflarla donanır. Fiilî şuurunu kaybederek fiilleri görmeme hâline bürünür. Sâlik, fiilden ve fiili yapmaktan fâni olmaktadır. “Bu hâlde kulun yerine Allah kâim olur.” denilmektedir. Böylece kulun iradesi ilâhî iradede kaybolur ve O’nunla hemdem olur. Bu zaviyede değişmeceli (mecaz) anlamda “Sâlikin yerine Allah görür, Allah duyar, Allah tutar, Allah yapar.” denilmektedir. Kul, bu seyirde Allah ile o kadar meşguldür ki nihâyetinde benlik bilincini kaybetme hâlini yaşar. Fenâ hâlindeki sâlik, bazı beşerî sıfatlarından kurtulmasına rağmen insani vasıflarından tamamen çıkamaz, aşamaz ve kurtulamaz durumdadır.

Ulaştığı bu nihâi hâlden dolayı sâlik, fenâ fillâha ermiştir. Fenâ fillâh makâmı ise fenâ makâmının en yüksek mertebesidir.¹³⁰

Fiilî tevhîd hâlinin kendi içerisinde aşamaları mevcuttur. Fiilî tevhîdin ilk mertebesinde Allah'ın Zatını birlemesi mânâsı kabul edildiği gibi, Allah'ın kuluna tecellî ederek O'nu birlemesi anlamı da verilebilir. Herevî'ye göre bu derecedeki tevhîd, şariat boyutunda olduğundan, kible onunla tespit edilmiş, zimmet onunla gerekli olmuş, kanlar ve malların bedeli onunla belirlenmiş, Dâr-ül İslâm ile Dâr-ül küfür onunla birbirinden ayrılmıştır.¹³¹ Bu seviyedeki tevhîd ehli, delillerle hakikati bulamasa da şehâdetin tasdikini kalbî bir kabulle tashih eder. Nihâyetinde şüpheden ve kuşkudan emin olur. Bu tevhîdin delili, Allah'ın tebliğ ettiği Kur'an'dır. Tevhîdin bu mertebesi işitmekle vücûbiyet kazanır, Hakk'ın müşâhadesiyle elde edilir ve delillerin görülmesiyle de kuvvetlenip kemâle erer.

Kuşeyrî'ye göre fiilî tevhîdde ilk mertebe, fiilleri incelemektir. İkinci mertebe, Allah'ın sıfatlarını ısbattır. Üçüncü mertebe de vücûdu ile Zâtı ısbattır. Bu da vuslatın asıl gayesidir. Kul, eşyayla Allah'ın sıfatını; Allah'ın sıfatıyla da O'nun Zâtını tanımış olmaktadır.¹³² Nitekim Herevî tevhîdi derecelendirirken birinci tevhîd dereceinde bu duruma vurgu yapmaktadır. Diğer bir ifade ile fiilî tevhîdin, tevhîd-i Zâta mukabili vardır. O, bu noktada tevhidi ve vahdeti benimseyen sûfilerin tevhîd anlayışını ve fiilî tevhîd durumunu vuzûha kavuşturmaktadır. Bunun yanı sıra fiilî tevhîdde şühûd ve amel mevcuttur. İlâhî anlamdaki tevhîd, fiilî hâle gelmekte, tam bir temrin ile kulluk ve tevhîd üst düzeyde gerçekleşmektedir. Öyle ki artık tüm fiillerin Allah'tan olduğu kabul edilmektedir.

Fiilî tevhîd kulun kendi fiillerini terk ederek bunların yerine Hakk'ın iradesini ikame etmesidir. Sâlik bu şekilde nefsinin değil, Hakk'ın istediği fiilleri yapmakta ve

¹³⁰ Herevî, *Menâzil*, 165-167; Tilimsânî, *Şerhu Menâzil*, 559-567.

¹³¹ Herevî, *Menâzil*, 130-133; Tilimsânî, *Şerhu Menâzil*, 601-610.

¹³² Kuşeyrî, *Letâîfü'l-işârât*, 1/486.

onlara uymaktadır. “Lâ fâile illallâh” ifadesiyle bu tevhîd seviyesi kastedilmektedir. Fiilî tevhîd ile kul kendi iradesini devreden çıkarmakta, Cenâb-ı Hakk’ın iradesine teslim olmakta, kendi fiillerini O’nun fiilleri yerine koymaktadır. Bu tevhîdde kul Rabbi’nin iradesi doğrultusunda hareket eder. Kul fâni olduğundan, kul ilâhî irade doğrultusunda hareket etmektedir. Sâlik, kendi süflî isteklerini yok ederek Allah’ın isteklerini yapar hâle gelmiştir. Bu sebeple iki irade değil tek irade hâkimdir. Bu durumda kul kendi iradesinde fâni, Rabb’inin iradesinde bâkidir.

Herevî, “Âlimler konuştuklarını konuştular, bu yolla ilgili olarak muhakkikler de işaret ettiklerini işaret ettiler. Hepsi de tevhîd inancını düzeltmek için yaptılar. Bunun dışında kalan ve makâm gibi şeylerin tümü illetlere bağlıdır ”¹³³ ifadesi ile bu tevhîdi izah etmiştir. O’na göre burada murat olunan şey “tevhîd” dir. Tüm hâllerden, makâmlardan ve amellerden murat edilen şey, bu tevhîd hâline ulaşmaktır. Sûfîlerin de gayesi tevhîddir. İster âlimlerden ister sülûk ehlinde muhakkikler olsun hepsinin sözleri bu tevhîdi tahkîke yöneliktir.

Herevî’nin en yüce mertebe kabul ettiği tevhîdin, avâm, havâs ve hâssü’l-havâs olmak üzere üç yönüne işaret ettiğini daha önce belirtilmiştir. Herevî, tevhîdi açıklarken fenâ makâmıyla ilişkilendirerek fenânın, Hakk’ın gayrisinin erimesi, yok olmasını vurgulamaktadır. Böylece kul, hakikatte Allah’tan başka hakiki fâil olmadığını görmektedir. İşte bu durumu Herevî, fiilî tevhîd diye tanımlamaktadır.

Sonuç olarak fiilî tevhîd, tevhîdin üçüncü derecesinin en üst seviyesini ifade eder. Âyette geçtiği üzere Allah, kendisinden başka ilâh olmadığına şehâdet etmiştir: “Allah, melekler ve ilim sahipleri, O’ndan başka ilâh olmadığına adaletle şahitlik ettiler. O’ndan başka ilâh yoktur. O, mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir.”¹³⁴ Bu tevhîd, âyette de belirtildiği üzere Hakk’ın ezelde ve ebedde kendisini birlemesini idrak eden

¹³³ Herevî, *Menâzil*, 130-132.

¹³⁴ Âl-i İmrân Sûresi, 3/18.

havâssü'l-havâssın tevhîdidir. Kelimelerin biçare kaldığı böyle bir tevhîd, Cenâb-ı Hakk'ın sadece Zâtını birlediği bir mertebeye denk düşer. Her türlü vasıf ve niteleme ortadan kalktığı için O'ndan başka hiç kimse söz konusu tevhîdin künhüne ulaşamaz. Bununla birlikte Allah, aynu'l cem'de fenâ bulduktan sonra bekâ mertebesine ulaşan bazı seçkin kullarının sırlarına bu tevhîdden bir nebze olsun göstermiş, fakat bu seçkin kullarını bunu açıklamaktan ve yaymaktan men etmiştir. Çünkü söz konusu müşâhedeyi yaşayanlar, Hakk'ın tavsif edildiği bütün sıfatların ahadiyyet değil de vâhidiyyet mertebesinde olduğunu ve bundan dolayı ahadiyyet mertebesindeki tevhîdden bahsetmenin imkân dâhilinde bulunmadığını bilirler.

Herevî'ye göre tevhîdin üçüncü aşamasını anlatabilecek en güzel ifade, “Hudûsun ortadan kaldırılıp kıdemin isbatı yani ezelde hudûsun değil, kıdemin var olduğu” sözüdür. Ancak bu ifade bile remz olup hakiki tevhîd için ortadan kaldırılması gerekir. Zira burada işaret edilen hakiki tevhîdin dışındaki her şey yaratılmış olup zamanla ilgili yahut başka bir sebebe dayanmakta, dolayısıyla sınırlı kalmaktadır. Kısıtlı olanın da mutlak idraki mümkün değildir.¹³⁵

1.2.2. Kusûdî Tevhîd

Kusûdî tevhîd veya vahdet-i kusûd, muradın ve kasıtların birliği demektir. Kulun kendi irade, düşünce ve her türlü arzusunu Allah'ın iradesiyle birleşmesi, O'na bağlaması durumudur. Bu şekilde kulun üzerinde Hakk'ın iradesi cari olmaktadır.¹³⁶ Bu durum “Cüz'î irade, küllî iradeye gark oldu.” sözüyle açıklanmaktadır.

Bu tevhîd mertebesi tevhîd-i ef'âl, kusûdî tevhîde karşılık olan tevhîd derecesidir. Bunun da müminlerin ve bidâyetteki sâliklerin tevhîd anlayışlarına işaret ettiğini

¹³⁵ Tan, *Sad Meydân*, 389.

¹³⁶ Kuşeyrî, *et-Tahbîr fî't-tezkîr* (thk. Abdülvâris Muhammed Ali), 33.

söylemek mümkündür.¹³⁷ Sâlikin tüm kasıt ve isteklerden Zât'a kavuşması hâlidir. Bu açıdan kusûdî tevhîd aynı zamanda fiilî tevhîd olarak da açıklanabilmektedir.¹³⁸

Fenâ fi'l-kusûd, "isteklerde fâni olmak" demektir. Kulun kendi şahsî iradesini yok ederek onun yerine ilâhî iradeyi koyması durumudur. Sâlikin bütün hareketlerini, istek ve niyetlerini kendi irade ve arzusuna göre değil; Allah Teâlâ'nın isteğine göre yapmasıdır.¹³⁹ Bu tevhîd çeşidi diğer nihâî makâmlarla ilintili ve geçişken bir durumdadır.

1.2.3. Şühûdî Tevhîd

Şühûd; Arapçada görmek, müşâhede etmek demektir. Kâşânî şühûdu; "Hakk'ı, Hakk vasıtasıyla görmektir." diye tanımlar. Zıttı gaybet'tir. Kusûdî tevhîd başlığında ismini zikrettiğimiz şühûdî tevhîd, sâlikin vecd hâlinde mâsivâyı terk ederek sadece Hakk'ı görmesidir.¹⁴⁰

Fenâ ve bekânın husûle gelmesinde ve velâyet-i suğrâ ile velâyet-i kübrânın elde edilmesinde tevhîd-i vücûdî'ye ihtiyaç yoktur. Aksine fenânın tahkîki sırasında mâsivânın unutulmasının mümkün olması için gereken şey tevhîd-i şühûdîdir. Üstelik sâlikin, bidâyetten nihâyete sülûk edip de kendisinde tevhîd-i vücûdî ilim ve mârifetlerinden hiçbirinin zuhûr etmemesi, bilakis bu ilimleri inkâr edecek noktaya gelmesi bile imkân dâhilindedir.¹⁴¹ Şühûdî tevhid, sûflere göre daha çok ikinci tevhîd olarak değerlendirilip tevhîd-i sıfata karşılık gelmektedir.¹⁴²

Şühûdî tevhîd, Vâhid'in müşâhedesi, yani sâlikin müşâhede ettiği varlığın Vâhid'den başka bir şey olmaması, sadece ilâhî Zât'ı müşâhedesidir. Tevhîd-i vücûdî,

¹³⁷ Kuşeyrî, *et-Tahbîr fi't-tezkîr* (thk. Abdülvâris Muhammed Ali), 33.

¹³⁸ Özköse, *Tasavvuf El Kitabı*, 402.

¹³⁹ Herevî, *Menâzil*, 137; Tilimsânî, *Şerhu Menâzil*, 608.

¹⁴⁰ Herevî, *Menâzil*, 137; Tilimsânî, *Şerhu Menâzil*, 608.

¹⁴¹ Zafer Erginli, *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Kalem Yayınevi, 2006), 1190.

¹⁴² Kuşeyrî, *et-Tahbîr fi't-tezkîr* (thk. Abdülvâris Muhammed Ali), 33.

sâlikin mevcûdun bir olduğunu bilmesi ve buna inanması, O’nun dışında kalan varlıkların ise yok olduklarını düşünmesi durumudur. O’ndan başkasının yok olmasıyla beraber sâlik; mâsivânın, Vâhid’in tecelligâhı ve mazharı olduğuna inanır.¹⁴³ Herevî bu aşamada tevhîd-i vücûdîye vurgu yapar. Herevî’nin bakış açısıyla şühûdî tevhîd, tevhîdî vücûdîden bir geri aşamadır. Şühûdda müşâhede varken vücûdda bir olmak vardır. O’na göre tevhîd-i vücûdî, nihâi olan ileri bir makâm, son hâldir. Bu aşamada şühûd, sıfatların makâmı, vücûd ise Yüce Zât’ın makâmıdır.¹⁴⁴

Şühûdî tevhîd, sâlikin kendinden geçmesi, sadece Hakk’ı müşâhede, Hakk’tan başka hiçbir şey görmemesi durumudur. “Lâ meşhûde illallâh” (Allah’tan başka görünen yoktur.) ifadesiyle özetlenen, kâinatın her zerresinde yaratıcısının tecellîlerini seyretmek ve Allah’ın varlığından başka hiçbir şey görmemek şeklinde ifade edilen bir tevhîd anlayışıdır.¹⁴⁵ Tasavvufî hayatın içinde olan sâlik Allah aşkı ve muhabbetiyle dolunca vecd ve istiğrak hâlini yaşamaktadır. O anda hiçbir şeyi göremez hâldedir. Sadece Allah’ın tecellîlerini müşâhede etmektedir. Güneş doğduğunda yıldızların kaybolması gibi ilâhî tecellîlerin görülmesiyle de bütün mâsivâ yok olmaktadır. Bu hâlde sâlikler, ancak kendilerine geldiklerinde mâsivânın varlığını kabul edebilmektedir. Neticede sâlik, müşâhede hâlini her daim yaşamakta ve sadece Hakk’ı müşâhede etmekte, Hakk’tan başka hiçbir şeyi görmemektedir.

1.2.4. Vücûdî Tevhîd

Vücûdî tevhîd “Sadece Allah vardır, O’nun dışında başka bir varlık yoktur.” esasına dayanan bir tevhîd anlayışıdır. “Lâ mevcûde illallâh” (Allah’tan başka varlık yoktur.)

¹⁴³ Erginli, *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 1167.

¹⁴⁴ Herevî, *Menâzil*, 129; Tilimsânî, *Şerhu Menâzil*, 575-577.

¹⁴⁵ Herevî, *Menâzil*, 165-167; Tilimsânî, *Şerhu Menâzil*, 559-567.

cümlesiyle özetlenmektedir. Bu anlayışa göre Allah'ın dışındaki her şey O'nun zuhûru ve tecellîsidir. Allah'ın bir tecellîsi olarak kabul etmektedir.

Vücûd, “buluş, varlık” demek olup tasavvuftaki mânâsı itibarıyla en mükemmel derecedeki cehd hâli, Hakk'ı bulma, Hakka erme olarak kabul edilmektedir. Bu aşamada sâlik beşeriyetinden fâni olunca Hakk'ı ve hakikatini bulmuş olur.¹⁴⁶ Hakikat sultanı tecellî edince de benliğinden, kendi varlığından eser kalmaz.¹⁴⁷

Sûfiler nezdinde bu tevhîd anlayışı ile çeşitli açıklamalar yapılmıştır. Vahdette vücûd bulma ve vahdette şühûdu görme konusundaki ayrışma, ilk dönem sûfilerle metafizik dönem sûfilere arasındaki temel farklılıkların zeminini oluşturmaktadır. İlk dönem sûfilerinde birlik ve tevhîd, genel olarak bir ve aynı tezâhürler kabul edildiğinden, âlem hakkında bir mebd ve meâd yorumu oluşturulmamıştır. Çünkü ilk dönem sûfilere tasavvufî tecrübenin mebd ve meâd yorumuna kaynaklık teşkil etmeyeceğini düşünmüşlerdir. Bu nedenle onların tevhîd hakkındaki düşünceleri, tevhîdin müşâhede hâline bağlı olduğunu anlatan şühûdda vahdet, yani müşâhedenin verdiği birlik bağlamında görülmüştür.¹⁴⁸

Herevî ve döneminde tevhîd ve vahdet anlayışıyla ilgili temayül bariz hâle gelirken ilerleyen dönemde İbnü'l-Arabî ile birlikte tevhîd ve şühûd meselesi farklı bir mahiyet kazanmıştır. Artık konu sûfinin tecrübesinin dışında bir Allah-âlem ilişkisi üzerinde değerlendirilmiştir. Herevî, tevhîde vurgu yapmış, O, şühûd “sıfatların makâmı” vücûdu ise “Yüce Zât'ın makâmı” olarak görmektedir.¹⁴⁹ Her ne kadar vahdet-tevhîd olgusu bağlamında vahdet-i vücûd kavramı, İbnü'l-Arabî öncesi tasavvuf literatüründe kullanılmasa da İbnü'l-Arabî öncesi sûfilerde vücûdi tevhîd temayülünün bulunduğu bir gerçektir. Bu sûfilerin başında Hâllâc-ı Mansûr (Ebü'l-Mugîs el-Hüseyn b. Mansûr el-

¹⁴⁶ Herevî, *Menâzil*, 165-167; Tilimsânî, *Şerhu Menâzil*, 559-567; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 524.

¹⁴⁷ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 760.

¹⁴⁸ Özköse, *Tasavvuf El Kitabı*, 402-403; bk. Ekrem Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, 258-259.

¹⁴⁹ Herevî, *Menâzil*, 129; Tilimsânî, *Şerhu Menâzil*, 575-577.

Beyzâvî) (ö. 309/922) ve İbnü'l-Fârîz (ö. 632/1235) gelmektedir. İbnü'l-Arabî'nin varlık anlayışı vahdet-i vücûd diye isimlendirilmiş olsa bile kendisinin böyle bir kavram kullanmadığı bilinmektedir.¹⁵⁰

Tevhîd birçok makâm ve hâl ile ilintilidir. Tevhîd-i vücûdî aynı zamanda vârid (gelen, ulaşan, vâsıl olan), zevk, şevk, vüzûh-ı esrâr-i maiyyet ve sıhhat, (Hakk'la beraberlik sırlarının açığa çıkması ve sıhhati), sema, vecd, gaybet, istiğrak, raks ve tevâcüd gibi kavramlarla da ilintilidir. Bu hâl ve makâmlar, kalp latifesinin seyri kabul edilir. Bu seyir, imkân dâhilinde olup vâridât, misal âlemini keşf, cezb, huzûr, kevnî keşf, ruhları keşf ve mülk âlemini seyr gibi birçok hâl, havâtır ve müşâhede bu makâmın husûsiyetlerindendir. Mülk âlemi feleklerin altında bulunanlardan; melekût âlemi ise melekler, ruhlar, cinler ve semanın üstündekilerden ibaret olup bunların hepsi belirli bir imkân dairesindedir. Hârikulâde görünen bu tür hâller müşâhede edilmektedir.

Herevî; vahdet ehli, hâssü'l-havâs derecesindedir. Bu makâmdaki kişinin mârifeti, hakikat ufuklarından husûle gelmektedir ki bir idrak, yani hakikat ufuklarını kavrama demektir. Ufkun ufkundan, ufuk tarafından gelen bir idraktır. Bu idrakte taraf, boyut ve yön yoktur. Bu derecede, hakikat tek ve birdir. Kâinat ile şahit olanlar hep birdir. Tek vahdet vardır, o da vahdettir, tevhîddir, vücûddur. Gerçek anlamda vahdet, tevhîd bu şekilde, bu makâm ve bu evrelerden husûle gelmektedir. Bu, izah edilemeyecek şekilde üst düzey bir hâldir.” Bu aşamayı izah etmek için Herevî, teşârefe kavramını kullanır: Teşârefe zât ve vücûdu tanımaktır. İşte zât ve vücûdu birbirlerinden ayırmadan Allah'ı tanımak hakiki anlamda tam vücûd, tam tevhiddir.¹⁵¹ En üst seviye olan hakiki vahdet, hakikiki tevhîdin sonraki yüzyıllardaki anlamıyla vahdet-i vücûdun oluşumu ve içeriği de bu aşamada açıklanmaktadır. Bu aşamaları Herevî şöyle sıralamıştır:

¹⁵⁰ Ekrem Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, 258-259.

¹⁵¹ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricu's-sâlikîn*, 3/431-432.

1. Sıfatları meşhûda (görünen, âlem-kâinat) yansıtmak. Gözle gördüğümüz kâinat Allah'ın tecellisidir. Yani temaşa eden, kâinatı seyreden sâlik, Allah'ın sıfatlarının yansımalarını gördüğünde Allah'ı temaşa yolu açılmış demektir. Çünkü kâinat hakır, vardır ve gerçektir. Filozofların ('âlem hayaldir' tezinin) aksine İslam tasavvufuna göre kâinat gerçektir. Allah'ın tecellileri mevcuttur. Bunlara şahit olan sâlik, Hakk'ı görmekte; Hakk'ı gören sâlik gerçeği de fark etmektedir. Bu aşamada Allah, hiçbir şeye benzemez şekliyle tecellî etmektedir.

2. Kul ile Allah arasındaki vasıtaları, dereceleri fâni kılmak. Bu araçları akıl, duyular, dünyalık çalışmalar ve uğraşılardır. Bunlar, aşamalara yönlendirilerek Allah'ın sıfatlarına varılacak ve hakikat müşahede edilecektir.

3. İbâreleri bayraklara, işaretlere yönlendirmek. Burada kastolunan vird, zikir vb. gibi ibârelerdir. Bunlar kişiyi, yani sâliki işaretlere götürmektedir. İşaretler de sâliki Allah'a götüren vasıtalar hükmündedir.¹⁵²

Bu noktada tasavvufî bir derecelendirme ve İmâm-ı Rabbânî'nin (ö. 1034/1624) tevhîde yönelik açıklamaları önemlidir. Tevhîd-i vücûdî; ilme'l-yakîn, tevhîd-i şühûdî ise ayne'l-yakîn kabilindendir. Bu tevhîd anlayışı, seyr ü sülûk un zaruri usûllerinden biridir. Böylece fenâ hâli, tevhîd-i şühûdî olmadan tahakkuk etmez ve tevhîd-i şühûdî tahakkuk etmeden de ayne'l-yakîn müyesser olamaz hükmündedir. Ahadiyyet müşâhedesî, O'ndan başka hiçbir şey görmemeyi gerektirmektedir. Tevhîd-i vücûdî ise zaruri değildir. İlme'l-yakîn, mârifet olmadan da elde edilebilir, çünkü ilme'l-yakîn, başlangıçtaki gayesi itibarıyla O'ndan başka her şeyi nefyetmeyi gerektirmez. Bu hâl, Vâhid'in bilinmesinin hâkim olduğu vakit, O'nun dışındaki her şeyin ortadan kaldırılmasını gerekli kılmaktadır.¹⁵³

¹⁵² İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricu's-sâlikîn*, 3/431-432, Herevî, *Menâzil*, 137; Tilimsânî, *Şerhu Menâzil*, 608.

¹⁵³ Ebü'l-Berekât Ahmed b. Abdilehad b. Zeynilâbidîn el-Fârûkî es-Sirhindî, *Mektûbât-ı İmâm-ı Rabbânî*, Sıraç Yayınevi, I, 56.

Herevî, vücûdî tevhîdi en üst seviyedeki tevhîd olarak kabul etmiştir. Tevhîd aşamasında ilk mertebe, fiilleri incelemektir ve bu aşama, tevhîd-i ef‘âldir. İkinci mertebe, O'nun sıfatlarını isbattır. Üçüncü aşama ise vücûdu ile Zâtı isbattır. Bu da vuslatın asıl gayesidir. Sâlik, eşyayla Allah'ın sıfatını, Allah'ın sıfatıyla da Allah'ın Zâtını tanımış olmaktadır. Buradaki birinci tevhîd derecesiyle her ne kadar bizzat Allah'ın kendisini birlemesi kasd olunmuş ise de Allah'ın kuluna tecellî ederek kendisini birlemesi anlamı da verilebilir. Diğer bir ifadeyle bu, tevhîd-i zâta mukabil bir tevhîddir ki vahdet ehli sûfîlerinin tevhîd anlayışını göstermektedir.¹⁵⁴

Allah'ın sıfatlarını tanımak, zâtını tanımaya vesiledir. İlâhî sıfatları bilmekle ancak Allah'ın mârifeti bilinmektedir. Sıfatlar Allah'ın aynı da gayrı da değildir. Herevî bu aşamada şöyle der: “Sıfatları kâinatta görmeye çalış, Allah'ın sıfatlarını görmek için yukarıda saydığımız üç önemli maddeye tâbi ol. Bu sayede Allah'ın sıfatlarını görebilesin. İbareleri (zikir-vird) yol işareti ve yönlendirici yap. Bu sayede de hedefe ulaşabilesin.”¹⁵⁵

Tıpkı Herevî gibi Kuşeyrî de tevhîdin üst mertebesini, muvahhidlik olarak kabul etmektedir. Kuşeyrî, muvahhidlik makâmını, fenâ hâlini yaşamakla bağlantılı değerlendirmektedir. Yani sâlikin gerçek mânâda fenâ hâlini yaşamadan tevhîde ulaşmasının mümkün olmadığını vurgulamaktadır. Bu da fenâ hâliyle birlikte Allah'ın celâl sıfatlarının müşâhadesiyle gerçekleşir.¹⁵⁶

Sonuç olarak yakînî bir bilgi olduğundan vahdet, vücûd ve gerçek tevhîd zevkle elde edilip yaşanarak ancak bilinmektedir. Şühûdî tevhîddeki sâlikin her şeyi görmesi geçici bir hâl olup buradaki birlik bilgide değil; görmede yani müşâhededir. Vücûdî tevhid kitap okunarak öğrenilen bir nazarî sistem değildir. Vahdeti zevkle elde eden sâlik, gerçek varlığın bir olduğunu, bunun da Hakk'ın varlığından ibaret bulunduğunu, Hakk ve

¹⁵⁴ Kuşeyrî, *et-Tahbîr fi't-tezkîr*, 33.

¹⁵⁵ Herevî, *Menâzil*, 137; Tilimsânî, *Şerhu Menâzil*, 608.

¹⁵⁶ Kuşeyrî, *et-Tahbîr fi't-tezkîr*, 33.

O'nun tecellîlerinden başka hiçbir şeyin bulunmadığını bilme ve yaşama makâmındadır. Bu safhada her şey, o Vahid'in çeşitli şe'nlerinden, görünüşlerinden, tecellîlerinden ibaret kabul edilmektedir.

2. HEREVÎ'DE HAKİKATİN DERECELERİ

Hakikat nedir? İnsan hakikate ulaşabilir mi? Onu hakikate sahip kılacak bir seviyenin varlığından söz edilebilir mi? Hakikati bulmanın yalnızca tek bir yolu mu vardır? Varlıkta sürüp giden bu maceranın ulaşacağı nihâyet neresidir? Bu ve benzeri soruların doğuş sebebi, hakikati arama, onu kavramlaştırma isteğidir.

Herevî'ye göre hakikat, tevhîdin hakikati meseleleri gelince... Burada tevhîdin hakikati söz konusu olduğunda tevhîd ve hakikat kavramlarının birbirlerini tamamlayan içeriklere sahip olduğu görülmektedir. Tevhîdi üç aşamalı olarak açıklayan Herevî, hakikati de üç aşamada izah etmektedir. Herevî'nin neredeyse tüm makâm ve ıstılahlarında bu kategorizasyon mevcuttur. Herevî, bunu seyr ü sülûkte sâliklerin, durum ve makâmlarına göre yapmıştır. Bu makâmlar; avâm, havâs, hâssü'l-havâs şeklindedir.¹⁵⁷

Hakikat, varlığı bulunanın sebatı, kararlılığı kalıcılığı, esaslılığı, doğruluk ve sağlamlığı ifade eden bir kavram olarak zikredilmektedir. Hakikat, kendine yönelenler için bütün farklı ve dolaylı anlatımları aşarak kendini ortaya koyan, küllî anlamları ihata eden bir mefhumu ifade etmektedir.¹⁵⁸ Gerçeklik, doğruluk, anlamlılık, tamlık ve varlığın kendisi ne ise onu o şekil kılan veya varlık ne şekil ise onun neliği onunla vukua geliş ve sûfinin bu durumu fark etmesi gibi mefhumlar da hakikat kavramının içeriğini ifade etmektedir. Hücvîrî, sûfilerin hakikatle neyi kastettiklerini ifade ederken bu kelimedenden

¹⁵⁷ Herevî, *Menâzil*, 136-138.

¹⁵⁸ Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed el-Fîrûzâbâdî, *Kâmûs Tercümesi (el-Kâmûsü'l-muhît)*, (Beyrut: Dârü'l-Erkam, 1753), 2/884-886; Tehânevî, *Keşşâfu Istilâhâtî'l-fünûn ve'l-ulûm*, 1/684-688; Tan, *Sad Meydân'ı*, 410.

maksadın, kulun Allah’a vuslat mahâllinde ikame olmasını ve sırrının tenzih mahâlli üzerinde durmasıdır.¹⁵⁹

Kronolojik olarak tasavvufu ilk tanımlayan sûfî kabul edilen Ma‘rûf-i Kerhî’nin (ö. 200/815) açıklamasına göre hakikat, tasavvufun asıl gayesi ve nihâi hedefidir.¹⁶⁰ Sülemî, hakikat kavramına ait sözleri naklederken şöyle bir izah getirmektedir: “Hakk, Allah’tır. Çünkü hakikatleri var eden ve sabit kılan O’ dur. Hakikat, hâlleri ağıyar ile meşguliyetten ârî kılmanın kendisidir.”¹⁶¹ Sülemî, hakikat tam olduğunda mütehakkıkın, Hakk’a zahmetsiz bir şekilde ulaşacağını söyler. Hakikat, hakikate erenlerin sırlarında Hakk’ın tahakkuku, bir başka deyişle tahkîke ermesidir.¹⁶² Sülemî, bu açıklamasıyla Herevî’nin makâmları tasnif ederken yaptığı tasnif ve tanımlamaya yakın bir izah yapmaktadır. Buna göre hakikat; “Vuslat vaktinde âriflerin mercîi, vuslat gerçekleştiğinde ise O’na vâsıl olanların sürûr vesilesi, dehşete düşüp heyecana kapıldıklarında ise âşıkların makâmı olan bir durum”, şeklinde izah edilebilir.¹⁶³

Herevî’nin *Menâzil* ve diğer eserlerindeki hakikat açıklamaları, hakikat anlayışının daha çok ilm-i ledün merkezli olduğunu göstermektedir. Herevî’ye göre şeriatla birlikte gelen tüm buyruklar ve gerçekliği olan tüm vâridât, hakikat kapsamında kabul edilmektedir. Bu bakışla, ilm-i ledün açısından hakikatin dayandığı temeller aşamalı ele alınmaktadır.¹⁶⁴ Herevî’ye göre O’nun birliğini ikrar demek, ilâhî tevhîdi ve tevhîdin hakikatini yaşamaktır. Sâlik için O’nun ilmi dışında hiçbir şey olmadığını kabul etmek anlamında “bir” olmaktır. Bu zaviyede denilir ki O’nun birliğini müşâhede etme hikmetten, O’nun birliğini keşf ise hayretten doğmaktadır.

¹⁵⁹ Hücûrî, *Keşfü’l-mahcûb*, 560

¹⁶⁰ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 430.

¹⁶¹ Ebû Abdurrahman Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî, *Hakā’iku’t-tefsîr* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fâtih, nr. 260), Tan, *Sad Meydân*, 409

¹⁶² Sülemî, “Derecâtü’l-muâmelât”, *Tasavvufun Ana İlkeleri Sülemî’nin Risaleleri*, thk. Süleyman Ateş (Ankara: AÜİF Yay., 1981), 1/487. Tan, *Sad Meydân’ı*, 409

¹⁶³ Sülemî, “Derecâtü’l-muâmelât”, 1/487. Tan, *Sad Meydân’ı*, 409

¹⁶⁴ Herevî, *Menâzil*, 136-138.

2.1. Hakikatin Birinci Derecesi: Avâmın Hakikati

Birinci mertebedeki hakikat, olup biten her şeyin başlangıcı ve sonu, aynı zamanda da oluş imkânı ve varlık sebebi sadece yüce Allah’a has ve O’na aittir. İlâhî anlamda vuku bulan ve hikmetinden sual olunmaz diye tabir edilen hakikattir. Hakikat seviyesinde ilmin sırları, şeriatlarla gelen ilâhî hükümlerde gizlidir. Bu gizlilikle birlikte, bazı sırların te’vîlini Hakk, seçtiği kullarına dilediği kadar bildirir.¹⁶⁵

2.2. Hakikatin İkinci Derecesi: Havâssın Hakikati

Bu mertebe yalnızca Allah’ın Hızır’a öğrettiği ve Hızır’ın öğrendiği ilimleri ifade eder. Bu gizli ilim, Hz. Musa’ya saklı ve gizli kılınan sırlar konumundadır. Bu aşama ile ilgili Herevî, Kur’an’daki Hz. Hızır ile Hz. Musa kıssasına¹⁶⁶ atıf yapmakla yetinmekte, hakikat aşamasından detaylı olarak bahsetmemektedir.

2.3. Hakikatin Üçüncü Derecesi: Hâssü’l-Havass’ın Hakikati

Bu aşama, özellikle has kulların, hikmet sahiplerinin bildiği, âriflerin gördüğü ve basîret sahiplerinin vâkıf olduğu hakikatlerdir. Bu mertebe, kerâmet, ferâset, basîret ve ilhâm ile vuku bulmaktadır. Bu mertebe mârifetin kesbine yardım ederken nihâi olarak da tevhîdin tahakkukuna vesiledir. Bu mertebede oluşan mârifet Herevî’de genel bir kapıdır ve nihâi makâmların ilki kabul edilmektedir.¹⁶⁷

Tevhîdin hakikati, “Bütün eşyanın, Hakk’ın vücûdunda fenâ bulduğu, sadece Hakk’ın vücûdunun bâki kaldığı” bilinciyle tahakkuk etmektedir.¹⁶⁸ Buradaki nihâi makâmların hepsi tevhîdin hakikatine açılan birer mânevî kapı hükmünde kabul

¹⁶⁵ Herevî, *Menâzil*, 136-138.

¹⁶⁶ Kehf 18/60-61.

¹⁶⁷ Herevî, *Menâzil*, 126.

¹⁶⁸ Tan, *Sad Meydân*’ı, 410

edilebilir. Bu maksatla Herevî nihâyet makâmılarına, mârifetin tanımı ve bu makâmı açıklamayla başlamıştır. Bu aşama, Allah'ın bir şeyi, kendi nezdinde nasılsa öylece görmesi ya da Allah'ın dilediğini dilediği kimseye, nasılsa öylece göstermesini ifade etmektedir.¹⁶⁹ *Menâzil*'de Herevî, hakikati sadece müstakil bir makâm olarak görmemiş, aksine tüm makâmı için bir zemin, öncü yahut mukaddime kabul etmiştir.¹⁷⁰ Bunun yanı sıra Herevî, birçok cihetten önemli bir kavram addettiği hakikati, pek çok konu ve kavramla bağlantılı olarak açıklamıştır. Onun, sâlik kemâle erdiren hâller söz konusu olduğunda hakikat kavramını öncelediği görülmektedir.¹⁷¹

Tasavvuf düşüncesinde tevhîdle başlayan hakikat anlayışı, fenâ nazariyesiyle gelişmekte ve ene'l-hakk noktasına ulaşmaktadır. Bir başka ifadeyle tevhîd, fenâ, vahdet ve şühûdla oluşan ve tekâmül eden bu derûnî his ve sezgi hakiki vahdet denilen nihâi mertebeye kadar yükselmektedir. Bu seyirde tevhîdin hakikatine eren sûfî, beşerî sıfatlarını Hakk'ın sıfatında kaybetmeye başlar. Sâlik, mâsivâdan fenâ bulmuş durumdadır. Bu mertebede o, beşerî vasıtalardan ve behemî arzulardan sıyrılıp ilâhî vasıflarla donanmış olmaktadır. Yaşanan bu fenâ hâliyle sâlik, fâiliyyet şuurunu kaybederek fiilen görmeme hâlini yaşamaktadır. Bu hâlde kulun yerine Allah kaim olmaktadır. Bu durumu sûfiler, tabir caizse, “Allah ile görür, Allah ile duyar ve Allah ile tutar.” diye açıklamaktadırlar. Allah'ın iradesi kulun kendi iradesini ihata eder ve kul bu sayede Allah ile o denli bir ve meşguldür ki nihâyetinde benlik bilincini kaybeder bir duruma gelmiş olur.¹⁷² Bu safhada sûfî, bütün vasıflarını terk ederek Hakk ile bir bütün hâle gelmektedir. Bu durum fenâ fi'l-fenâ olarak bilinmektedir. Ancak tevhîdin hakikatine eren sûfî fenanın da farkında olmaz, fenâdan da fânî olur. Bu anlamda fenâ fi'l-fenâ, inkârın inkârıdır. Varlık-yokluk, ben-sen ikilemi; müşâhede, vâridât, kelâm ne

¹⁶⁹ Tan, *Sad Meydân* 'ı, 409; Herevî, *Menâzil*, 125.

¹⁷⁰ Herevî, *Menâzil*, 165-167; Tilimsânî, *Şerhu Menâzil*, 559-567.

¹⁷¹ Tan, *Sad Meydân* 'ı, 409; Herevî, *Menâzil*, 126.

¹⁷² Tan, *Sad Meydân* 'ı, 409; Herevî, *Menâzil*, 125. Herevî, *Menâzil*, 165-167; Tilimsânî, *Şerhu Menâzil*, 559-567.

varsa hepsi ortadan kalkar ve ilâhî nur her tarafı kaplar. Herevî'ye göre O'nun birliğini ikrar etmek, ilâhî tevhîdi ve tevhîdin hakikatini yaşamak, bir kul veya sâlik için O'nun ilmi dışında hiçbir şey olmadığını kabul etmek anlamında “bir” olmaktır. Bu zaviyede denilir ki ‘O’nun birliğini müşâhede etmek hikmetten, O’nun birliğini mârifet ise hayretten doğmaktadır.¹⁷³

Nihâi durumda sâlik, bütün mevcûdatın Hakk’ın varlığında fenâ bulunduğunu ve sadece Hakk’ın bâki kaldığını müşâhede etmektedir. Nihâi makâmın hepsi tevhîdin hakikatine açılan birer mânevî kapı hükmündedir.

¹⁷³ Herevî, *Menâzil*, 165-167; Tilimsânî, *Şerhu Menâzil*, 559-567.

İKİNCİ BÖLÜM

HEREVÎ'DE NİHÂYET MAKÂMLARI

Sûfilere göre ise seyr ü sülûk'un birtakım aşamaları vardır. Bunlara makâm, derece, hâl, derece, mertebe, akabe gibi isimler verilmektedir. Bu aşamalar üçe, ona, yüze ve bin bire kadar varan gruplar hâlinde tasnif edilmiş ve bu konularda hacimli eserler yazılmıştır. Bu araştırmanın konusu olan Herevî'nin *Menâzilü's-sâ'irîn*'i bu eserlerin meşhurlarındandır.

Menâzilü's-sâ'irîn on ana bölümden oluşmaktadır. Bu bölümlerin de içerisinde ayrıca on makâm vardır. Bu on makâm da kendi içerisinde üç aşamalı açıklanmıştır. Eser şu on bölümden oluşmaktadır:

1. Bidâyet (yakaza, tevbe, muhâsebe, inâbe, tefekkür, tezekkür, i'tisam, firâr, riyâzet, semâ);
2. Ebvâb (hüzn, havf, işfâk, huşû, ihbât, zühd, verâ', tebettül, recâ, rağbet);
3. Muâmelât (riâyet, murâkabe, hürmet, ihlâs, tehzîb, istikâmet, tevekkül, tefvîz, sika, teslîm);
4. Ahlâk (sabr, rızâ, şükr, hayâ, sıdk, îsâr, hulk, tevâzû, fütüvvet, inbisât);
5. Usûl (kasd, azm, irâde, edeb, yakîn, üns, zikr, fakr, gına, murâd);
6. Evdiye (ihsân, ilm, hikmet, basîret, firâset, ta'zîm, ilhâm, sekînet, tuma'nînet, himmet);
7. Ahvâl (muhabbet, gayret, şevk, kalak, atş, vecd, dehş, himan, berg, zevk);
8. Velâyet (lahz, vakt, safâ, sürûr, sır, nefis, gurbet, gark, gaybet, temekkün);
9. Hakâik [Hakikatler] (mükâşefe, müşâhede, muâyene, hayât, kabz, bast, sekr, sahv, ittisâl, infisâl);
10. Nihayât (mârifet, fenâ, bekâ, tahkîk, telbîs, vücûd, tecrîd, tefrîd, cem', tevhîd).

Herevî'nin, *Menâzilü's-sâ'irîn* ve *Sad Meydân* eserlerinde makâm ve hâlleri izah ederken bazı ıstılahlara sıkça müracaat ettiği görülmektedir. Herevî, bunların bazılarının yalnızca kelime anlamlarından¹⁷⁴ bahsetmiş olsa da makâm, hâl, derece veya derecelendirme tanımı yaparken bunların birbirleriyle olan ilgi ve yakınlıklarını da ortaya koymaktadır.

Medâricü's-sâlikîn müellifi İbn Kayyim el-Cevziyye, terimlerin birbirleriyle olan anlam yakınlıklarını ve makâmların içeriğini şöyle açıklamaktadır: “Makâmların tertip edilmesi, pratikte sâlikin bir makâmı geçip ve o makâmı terk ettikten sonra ikinci makâma geçmesi şeklinde değildir.” Bu noktadan hareketle, İbn Kayyim el-Cevziyye, yakaza, basîret, irade ve tevbe gibi makâmların her makâm ve hâlde sâlikle birlikte olması gerektiğini savunmaktadır. Her makâm, özellikleriyle birlikte bir üst makâmda da geçerliliğini korumaktadır. Hâkeza sabır, takva, mârifet vb. gibi tüm hayatı kapsayan makâmlar bu şekildedir. Çünkü sâlik hiçbir makâmda sabır hâlinden uzak olamaz. İbn Kayyim el-Cevziyye'nin bu değerlendirmesinde Herevî'nin yaklaşımının etkisi görülmektedir. Herevî makâmları açıklarken bidâyetten nihâyete, makâmların birbiriyle bağlantısına ve devamlılığına vurgu yapmıştır. Mârifeti temel alıp vahdete, tevhîde kadar makâmların birbirlerini tamamlamasını genişçe izah etmiştir.¹⁷⁵

Herevî tasavvufî makâmları âyetlerle açıklamakta, her makâm için bir âyeti delil göstererek izah etmektedir. “Li-küllî makâmin mekâl,” “Her makâm için bir söz vardır.” Bu ifade makâmlar için önemli bir işaret kabul edilir. Herevî'nin makâmları âyetlerle delillendirme hususu, daha önce tasavvuf tarihinde görülmekle birlikte önemli bir aşama kabul edilebilir. Bu açıdan Herevî'nin tasavvufa ve nihâyetinde makâm, hâl ve derecelere yeni bir usûl getirdiği söylenebilir. Ancak İbn Kayyim el-Cevziyye, üstadı Herevî'nin makâmları âyetlerle açıklama metodunu eleştirir. “Bu âyetler makâmlar için uygun

¹⁷⁴ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-sâlikîn*, 3/381.

¹⁷⁵ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-sâlikîn*, 3/381.

değildir.” der.¹⁷⁶ Herevî ise makâmın içeriği ve sıralanması hususunda titizlik göstermiştir. O, bu minvalde şer‘î ilimlere öncelik vermiş ve devamında seyr ü sülûk makâmını açıklamıştır. Eseri *Menâzil*’de bidâyet bölümünün önemini vurgulamıştır. Zira ona göre seyr ü sülûke girmek isteyen sâlik bidâyet makâmındaki on makâmı hayatına samimiyetle uygulamalı ve ondan sonra seyrine başlamalıdır. Bu on bidâyet makâmını yerli yerinde yaşamayan sâlikin seyr ü sülûku ifa edemeyeceğini belirtmektedir. Bu açıdan Herevî’nin yaklaşım tarzı, makâmlarda soyut olan bir durumu ve aşamayı somut hâle getirmektir. Çünkü tecrübe olmadan keşf ve mârifete erilmemektedir. Bu açıdan tasavvufun, sadece teorik değil, tecrübe yönü de vardır. Seyr ü sülûk sırasında bir makâma vâsıl olunmadan yahut bir makâm tahakkuk etmeden bir sonraki makâma geçilemez. Aksi takdirde bu makâmdaki eksiklik daha sonraki makâmlarda devam eder ve nihâyete ulaşana kadar seyr ü sülûkü olumsuz yönde etkiler.¹⁷⁷

Mârifetten başlayıp tevhide kadar uzanan yolda birçok derece bulunmaktadır. Bu yür üst makâmlarda gizem, sır ve çile mevcuttur. Hakikatler çeşitli perdeler ile geçilmektedir. Nihayet makâmlarında keşf önemli olduğundan bu kapıdan marifetle geçilip hakikate erilir. Nihaî anlamda tevhid ise en son hakikattir.

2.1. Mârifet

Mârifet; “bilgi” anlamında bir kelime olmakla beraber, kişinin bilgidan hareketle elde ettiği daha nitelikli veya üst bir keşfi ifade eder. Mârifetin meydana gelişi ve tekâmülü derûnî bir yaşamla yakından ilgilidir. Mârifetin sözlüklerde geçtiği üzere birçok lügavî anlamı vardır. “Bilmek, tanımak, idare etmek, sezmek, idrak, ikrar, aramak, araştırmak, ihsân, hissetmek, irfân ve aşına olmak” gibi geniş bir anlam yelpazesine

¹⁷⁶ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricu’s-sâlikîn*, 3/381.

¹⁷⁷ Süleyman Uludağ, “Sülûk”, *DİA* (İstanbul: TDV Yay., 2010), 38/127-128.

sahiptir.¹⁷⁸ Asıl itibariyle Arapçada, “bilgi” anlamına gelen bir sözcük olan mârifet, Herevî’nin tarifinde “bir şeyi bütüncül ve tamamen anlamak, ihata etmek” anlamındadır.¹⁷⁹ İbn Kayyim el-Cevziyye de yakın bir tarifle, “hakikati olduğu gibi ihata edip kuşatmak veya derin biçimde idrak etmek” şeklinde tarif etmiştir.¹⁸⁰

Mârifetin tasavvuf terminolojisinde, mutasavvıfların nezdinde geniş bir anlam yelpazesi mevcuttur. Sûfiler diğer makâmlara nispetle mârifeti önceleyerek onu bir mukaddime makâmı kabul etmektedirler. Onlara göre mârifet, sâlikin çeşitli mânevî hâlleri yaşayarak derûnî bir zevkle bu hâl ve makâmları tadarak tecrübeleriyle bizzat ve vasıtasız olarak elde etmiş oldukları bilgi, irfân ve keşf gibi mânevî bir hâlde oluşan vâridâta denir.¹⁸¹ Mârifet makâmı aslında bir nevi kapı, eşik ve mukaddime görevi yapmaktadır. Bu ağır göreviyle mârifeti Herevî, makâmları derecelendirilme aşamasında en baş makâm addeder. Aynı zamanda mârifeti tüm makâmlarda elde edilen mânevî tecrübe ve keşf bilgisi mesabesinde tüm makâmları kapsayan bir üst ve bütünleyici makâm olarak kabul etmektedir.¹⁸² Çünkü Herevî’ye göre mârifet, nihâyetinde ermişlik ve keşfin açılmasıdır. Sâlikte bu meleke oluşunca diğer makâmlar vukua gelmekte, o makâmlara geçiş yapılmakta ve sâlik bu şekilde seyr ü sülûke başlamakta, sonrasında da nihâi hedef olan gerçek tevhid makâmına ermektedir.

Herevî’ye göre mârifet, bir şeyi olduğu gibi idrak edip ihata etmek ve o şeye vâkıf olmaktır. Bir şeye derûnî vukufiyet kesbetmek, o bilginin künhüne de vâkıf olmaktır. Bu

¹⁷⁸ İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, 4/2897-2901; Tehânevî, *Keşşâfu Istılâhâtı’l-fünûn ve’l-ulûm*, 2/996; Cürcânî, *Delâilü’l-i’câz*, 221; Kâşânî, *Mu’cemu’l-Istılâhâtı’s-süfiyye*, thk. Abdulâl Şâhin (Kahire: Dârü’l-Menâd, 1992), 363; Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh*, nşr. Ahmed Abdülgafûr Attâr (Kahire: Dârü’l-Kitâbi’l-Arabî, 1400-1402); Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât / Kur’an Kavramları Sözlüğü*, çev. Abdülbaki Güneş, Mehmet Yolcu (İstanbul: Çıra Yay., 2012), 560-562; Komisyon, *el-Mu’cemu’l-vasît*, 595; *Kâmûs Tercümesi*, 3/672; Süleyman Uludağ, “Mârifet, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2003), 28/4-56; Tan, *Sad Meydân*, 404.

¹⁷⁹ Herevî, *Menâzil*, 125; Tilimsânî, *Şerhu Menâzil*, 559-560.

¹⁸⁰ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricu’s-sâlikîn*, 3/293-294.

¹⁸¹ Serrâc, *el-Lüma’*, 33-36; Hücvîrî, *Keşfü’l-mahcûb*, 397; Herevî, *Menâzil*, 125; Tilimsânî, *Şerhu Menâzil*, 559-560; Ankaravî, *Minhâcu’l-fukarâ*, 349-350; Ebû Abdurrahman Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî, *Tis’atu’l-kütüb Cevâmî’u’l-âdâbi’s-süfiyye* (Ankara: Ankara Üniv. Basımevi, 1981), 29; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 316-317; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 172; Tan, *Sad Meydân*’ı, 404.

¹⁸² Herevî, *Menâzil*, 125; Tilimsânî, *Şerhu Menâzil*, 559-560.

da bir şeyi “o, ne ise” o şekilde, ilâhî zât ve sıfatların mahâllinde idrak etmek, kuşatmak ve ihata etmektir.¹⁸³ Buna göre mârifet, irfânı idrak etme ve mânevî bilgi elde etme makâmı olarak da kabul edilmektedir. Buradaki “İdrâk-i irfân” kavramı, “ilimden farklı, daha öte, daha aşkın ve derûnî bir keşfi bilgi veya makâm” diye adlandırılmaktadır. İlim bir bilgi, “idrâk-i irfân” ise ilimden farklı olarak daha çok derûnî bir keşf hâlidir. Bu bâbda “idrâk-i irfân” ile “ilm” şu şekilde ayırt edilebilir: İlim, aynı âlemde var olan ve bilinen, görünen ve müşâhede edilen mâlûmun sûretini temsil etmektedir. Bir nevi müşâhede olunan mâlûmun bilinmesi ilim olarak kabul edilmektedir. Buna karşılık mârifet, derûnî ve keşfi hâllerdeki ilmi kesbetmek, o bilgiyi idrak edip ona vâkıf olmaktır. Böylece mârifeti, farklı bir değerle hâl ve makâm olarak nitelemekte ve ona ihata edici, üst düzeyde bir anlam muhtevası yüklemektedir.¹⁸⁴

Herevî; telif ettiği tüm makâmları ve konumuz olan mârifet makâmını Kur’an’dan âyetlerle delillendirmektedir. Ona göre bu usûl hem tasavvufî açıdan faydalı olmakta hem de tasavvufa eleştiri noktasından yaklaşan diğer disiplinlere de bir cevap niteliği taşımaktadır. Bu usûlle Herevî, kendisinden sonraki mutasavvıflara öncülük etmiş, tasavvuf disiplinine yeni bir pencere açmıştır.

Herevî’nin usûlüne göre mârifete delil getirilen âyette Yüce Allah şöyle buyuruyor: “Peygamber’e indirileni (Kur’an’ı) dinledikleri zaman Hakk’ı tanımalarından dolayı gözlerinin yaşla dolup taşıtığını görürsün. ...Ey Rabbimiz! İnandık. Artık bizi şahitler (Muhammed’in ümmeti) ile beraber yaz, derler.”¹⁸⁵ Herevî bu âyet-i kerimeyi delil getirmiş, onunla beraber şârihleri de bu âyete dair yorumlarda bulunmuşlardır. Günümüz tefsirlerinde de bu âyet-i kerime ile ilgili işârî değerlendirmeler mevcuttur.¹⁸⁶

¹⁸³ Herevî, *Menâzil*, 125; Tilimsânî, *Şerhu Menâzil*, 509.

¹⁸⁴ Herevî, *Menâzil*, 125; Tilimsânî, *Şerhu Menâzil*, 559-560.

¹⁸⁵ Mâide Sûresi, 5/83.

¹⁸⁶ *Kur’an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara: DİB Yayınları, 8. bs., 2020), 2/327-328.

Mutasavvıflar mârifeti, kalbe atılan bir nur, ilhâmı ile iç aydınlığına kavuşma hâli olarak değerlendirirler. Bu hâl ile kalp gözü, ilâhî gerçekleri görüp ard arda keşf ve nurlarla Hakk'ın kalbe doğmasına vesile olmaktadır. Onlara göre mârifet, Allah'ın zâtı, sıfatları, fiilleri, isimleri ve tecellîleri hakkında mânevî tecrübeyle doğrudan elde edilen bilgiyi keşf olarak ifade etmektedir.¹⁸⁷ Bir şeyi bütüncül anlamak, tamamen ihata etmek, kuşatmak gibi anlamları da olan mârifet, Hakk'ı, bilmek ve idrak etmek şeklinde de tanımlanmıştır. Çünkü Herevî mârifeti tarif ederken “Bir şeyin, kendimizde var olan bir şeyle veya bir bilgiyle tanımaktır.” şeklinde de tanımlamıştır.¹⁸⁸ Neden? Çünkü bende var olan şeyler (bilgi/özellikler) veya sahip olunan tüm müktesebat, hariçte (müşâhede) var olan şeyle, yani mâlûm (vücûd-i zihnî) ile de aynı olmalıdır. Zihindeki bir şey, orada var olan başka bir şey ile veya zihin dışında var olan bir şey ile uzlaşıp aynı boyutta olunca; o şey veya o bilgi zihinle barışık hâle gelmekte ve tecrübe ile yaşanabilir olmaktadır. Bu zihnî olgunluktan sonra mârifet husûle gelebilmekte veya mârifetten söz edilebilmektedir. Bu aşamada ancak o şey, o bilgi, o keşf, tecrübe edilerek öğrenilmiş olur. O bilginin künhüne vâkıf olunur ve devamı safhâlarda mârifet bilgisi oluşur. Bu durum mantık ilmi bakışı ile şöyle izah edilebilir. Ebherî'nin *İşagoci* metninde; “Varlık, ‘vücûd’ dört çeşit olarak incelenebilir. Vücûd-i lafzî, vücûd-i ketbî, vücûd-i zihnî, vücûd-i hâricî. İşte bu vücûd mertebelerine göre, ‘vücûd-i zihnî’, ‘mâlûmat’ ile ‘vücûd-i hâricî’, ‘mevcûdât-ı hakikiyye’ ile uyuşmalı, birbirini kapsamalı ve aynı boyutta olmalıdır.”¹⁸⁹ Dolayısıyla mârifet iç ve dış boyutta vukua gelince ancak gerçekliği ortaya çıkmaktadır. Bu zaviyeden bakıldığında ilimle mârifetin¹⁹⁰ farklı yön ve alanlarda anlamlar içerdiği daha bariz ortaya çıkmış olmaktadır. Bu aşamaya gelindiğinde ancak ilimle mârifet mukayese edilebilir.

¹⁸⁷ Tek, *Tasavvufî Mertebeler*, 337.

¹⁸⁸ Herevî, *Menâzil*, 125; Tilimsânî, *Şerhu Menâzil*, 559-560.

¹⁸⁹ Ebherî, Esîrüddîn, *Mantık İşagoci Tercümesi*, çev. Murat Nergis (İstanbul: Ravza Yay. 2017), 111.

¹⁹⁰ Bk. Olgun, Talat, *İlim Tasnilerinde Tasavvuf*, 31-52

Tilimsânî'nin *Menâzil* şerhinde geçtiği üzere ilim-mârifet farkı şöyle açıklanmıştır: İlim, daha çok somut bilgidir, zâhirdir, araştırılır ve elde edilebilir. Bunun yanı sıra ilmin değişken ve yanıltıcı bir yönü de mevcuttur. Mârifet ise mânevî tecrübe ve keşf olmakla derûnî bir yapısı ve birçok boyutu vardır. İlim, bütünü ifade edemez iken mârifet bütüncül olup derûnî bir keşfi ifade etmektedir. Bir şeyde ilim mevcutken mârifet mevcut değilse demek ki o şey, o oluşan bilgiyle hariçte (müşâhede âlemi) var olan bir bilgi aynı boyutta ve beraber de olamaz; çünkü ilim hem müşâhede hem de iç keşfi ihata etmez. Bu şekildeki farklılıkla yani tek taraflı olmakla mârifet de husûle gelmez ve o mânevî bilgi gerçekleşemez. Bir şeyi dış müşâhedeyle ve zihninde olanıyla tanımak ancak mârifeti oluşturur ki gerçek mârifet diyebileceğimiz keşfi bilgi ise ancak bu şekilde husûle gelmektedir.¹⁹¹

Tasavvuf ıstılahında gerek mârifet kavramı gerekse “seyr ü sülûk”teki mârifet makâmı, farklı yönleriyle tarif edilmiştir. Sûfiler bu durumu, “Her sûfinin tecrübe ettiği, mânevî hazzı, yaşamış olduğu hâller neticesinde edinmiş olduğu tecrübelerle çeşitli tarifler yapmıştır.” şeklinde izah etmişlerdir. Dolayısıyla sûfiler mârifeti, genel olarak da diğer tasavvufî hâl ve makâmları kendi bilgi düzeylerine ve keşf hâllerine göre tarif etmişlerdir. Bu duruma en somut örneklerden biri, Herevî'nin çağdaşı ve yaklaşık aynı kültürü ve coğrafyayı paylaşan Kuşeyrî'dir. O, sûfilerin mârifet hakkındaki farklı tanımlarını şöyle bir gerekçeyle açıklar: “Mürşidler mârifet hakkındaki fikirlerini açıklarken sûfilerin kendilerine bahşolunan mânevî hâller nispetince konuşmuşlar ve yaşadıkları zaman ve dönemin onlara sunduğu mânâlara işaret etmişlerdir.”¹⁹² Burada her sûfinin yaşadığı dönem, psiko-sosyal hayat ve sahip olunan kültürel miras, sûfinin ahzettiği bilgi ve hâllere yansıdığı, dolayısıyla da yeni bir bakış ortaya konulduğu yani öznellik yönü göz ardı edilmemelidir. Bu bağlamda gerek Herevî ve Kuşeyrî'nin gerekse

¹⁹¹ Herevî, *Menâzil*, 125; Tilimsânî, *Şerhu Menâzil*, 559-560.

¹⁹² Kuşeyrî, *er-Risâle*, 312.

diğer sūfîlerin mârifet veya diğer tasavvufî makâmlar ve hâller için yaptığı izahlar, belli ölçüde diğer tasavvufî kavramlarla ve derûnî tecrübeyi konu edinen disiplinler için de geçerlidir. Bu izahların özelliği tamamen subjektifliğe de indirgenemez. Zira ortak kavramlarla paylaşılabılır, doğrulanıp yanlışlanabilir nitelik de arz etmektedir.¹⁹³ Tanımların çeşitliliği mânevî bilgi zenginliği kabul edilebilir. Mutasavvıflara göre; “Her sūfînin kalbinden Allah’a giden bir yol vardır...” Tasavvuf ilmi, sūfîler veya makâmlar açısından bakıldığında kâinattaki kişi sayısınca her makâmın, her mânevî tekâmülün birçok tarifinin mümkün olabileceği görülür.

Mârifet, mefhumu ile hem sūfîlerin hem de diğer disiplinlerin müracaat ettiği bir kavramdır. Çünkü insanın varoluşuyla ilgili veya insanın olduğu her yerde bir hakikat arayışı vardır. Bu disiplinler de konuyla ilgili izahlarda bulunmuşlardır. Örneğin, Yunan kültüründe mârifete yakın anlamda gnosis kavramı mevcuttur. Bu kelime İslam’dan önce ve Antik Yunan felsefesinde yakînî bir anlam ifade edip “vasıtasız ilim, keşf ve şühûd” mânâlarında kullanılmıştır.¹⁹⁴ Bunun yanı sıra İslam bilim ekolleri ve diğer derûnî disiplinlerin mârifet kavramına ve içeriğine yaklaşımları farklılıklar arz etmektedir. Âlimler, mârifet¹⁹⁵ ile ilim kavramlarını pek farklı görmeyip neredeyse aynı kabul ederken mutasavvıflar ise ilim kavramını sınırlı kabul edip mârifet kavramına özel, keşfi ve derûnî anlamlar yüklemişlerdir.¹⁹⁶ Bu çerçevede Herevî, birçok mutasavvıfın yaptığı gibi kendi dönemi içinde ilim ile mârifet kavramlarını değerlendirmiş, bu kavramları ayrı ayrı izah etmiş, mârifete derûnî bir anlam atfetmiştir. Daha önce bahsi geçtiği üzere Herevî, mârifeti bir şeyi bütüncül ve tamamen anlamak, ihata etmek, olarak

¹⁹³ Bk. Ahmet Cahid Haksever, *Tasavvufa Dair Güncel Meseleler*, (Ankara, Anıl Grup Matbaacılık, Nisan 2015), s.145-147

¹⁹⁴ Taftazânî, *Kelâm İlminin Belli Başlı Meseleleri*, 103; Ebû'l-‘Alâ Afîfî, *el-Melâmetiyye ve 's-sûfîyye ve ehlü'l-fütüvve* (Kahire: Dâru İhyai Kütübü'l-Arabiyye, 1945), 105, 111-112; Süleyman Uludağ, “Mârifet”, *DİA* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/55.

¹⁹⁵ Olgun, Talat, *İlim Tasnilerinde Tasavvuf*, 31-52

¹⁹⁶ Herevî, *Menâzil*, 125; Tilimsânî, *Şerhu Menâzil*, 559-560; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricu's-sâlikîn*, 3/293-294; Kuşeyrî, *er-Risâle*, 312.

nitelemektedir.¹⁹⁷ Bu durumda İlim kavramı, “yanılabilen, somut ve dünyaya ait bilgi” olarak dile getirilmektedir. Kuşeyrî, Herevî’yi destekler mahiyette ilimle mârifeti farklı alanlara işaret eden kavramlar olarak tanımlamıştır. Ârif ile âlim farkına değinen Kuşeyrî, “İlimle kâim bir kişiyle Hakk ile kâim kişi arasında fark Bu farkı da “Âlimler, önce bir şeyi tanır, sonrasında onu ilimleriyle bilirler,”¹⁹⁸ diye açıklar. Hâlbuki Hakk ehlinde durum, kendilerinde Hakk’ın hükmünden ayrıntısını bilmedikleri bir şey cereyan edip de Hakk’ın vechinin keşfedilmesi şeklinde vuku bulmaktadır. Bu durumun neticesi olarak keşfî bilgi, yani mârifet oluşmaktadır. Bu mânevî hâller zuhûr ederken sâlikler, farklı şeyler söyler dururlar. Söylenip durdukları sözler, o hâlden uzaklaştıktan sonra da kalplerinde zuhûr etmektedir.”¹⁹⁹

Gerek mârifet kavramı gerekse bu aşamadaki keşf hâli Kur’an ve sünnet bakışıyla çeşitli şekillerde izah edilmiştir. Kur’ân-ı Kerîm’de mârifet kavramının geçmediği görülürken ilim ve hikmet kavramlarının daha yaygın olarak mârifetin yerine kullanıldığı bilinmektedir. Ancak genel olarak Kur’ân-ı Kerîm’deki bazı âyetlerin²⁰⁰ mârifet bilgisi ve içeriğine işaret ettiği, mârifetin mânevî bilgi anlamına geldiği, bu mânâyı içerdiği de görülmektedir. Hz. Peygamber, mârifet kavramını hadislerde tarif etmiş ve şöyle buyurmuştur: “Bir evin temeli, o evin esası demektir. Dinin temeli de Yüce Allah’a mârifet kesbetmek, yakîn elde etmek ve kötülükten meneden akıl sahibi olmaktır.” Hz. Âişe, menedici aklın ne olduğunu sorunca Hz. Peygamber: “Kulun Allah’a âsi olmasına mâni olan ve yine kişinin Yüce Rabbine azimle itaat etmesine vesile olan akıldır.” diye cevap vermiştir.²⁰¹ Bir başka hadisi şerifte ise Hz. Peygamber’in Berat Gecesinde,

¹⁹⁷ Herevî, *Menâzil*, 125; Tilimsânî, *Şerhu Menâzil*, 559-560; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricu’s-sâlikîn*, 3/293-294;

¹⁹⁸ Kuşeyrî, *Letâifü’l-işârât*, 2/348.

¹⁹⁹ Kuşeyrî, *Letâifü’l-işârât*, 2/348.

²⁰⁰ Bk. Bakara 2/89, 146, 223; Âl-i İmrân 3/18; Mâide 5/82, 83, 98; En‘âm 6/20, 114; Enfâl 8/60; Hûd 11/14; Yûsuf 12/58; Ra‘d 13/19; Nahl 16/83; Tâhâ 20/110, 114; Neml 27/40; Kasas 28/80; Ankebût 29/43; Rûm 30/56; Zümer 39/9; Muhammed 47/19; Hadîd 57/17.

²⁰¹ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 311. Ayrıca bk. Alaaddin Ali Hindî, *Kenzü’l-ummâl*, Haydar Abât H.1313,III,381(vr.7047).

“Allah’ım, azabından affına, gazabından rızana sığınırım, Senden yine Sana iltica ederim. Sana gereği gibi hamdetmekten âcizim. Sen kendini sena ettiğin gibi yücesin”²⁰² diye dua ettiğine şahit olunmuştur.

Ku’anda ve Sünnetde bildirildiği üzere insanın gerçek mânâda Allah’ı idrak etmesi, O’nu bilmesi ve kulluk etmesi hususunda güçsüz ve acziyet içinde olduğu bir vakıadır. Esasen insanın gerçek kulluğa ve mârifete ulaşması zor bir seyir kabul edilmektedir. Öte yandan Kur’an’da mârifet kesbetmenin, yakîn ilmi ile amel etmenin, salih amelde bulunmanın ve takvalı bir yaşayışın önemine vurgu yapılmıştır. Bu noktai nazardan ilk dönem, zühd hayatı ve tasavvufun oluşumu bu saiklerle gerçekleşmiştir diyebiliriz. Bu durum, ilk temsilcilerinden itibaren sûfîlerin özellikle üzerinde durdukları ve ele alıp inceledikleri bir konudur.

Tasavvuf tarihi araştırmalarında, mânevî ilim ve keşf mânâsında mârifet kavramından ilk söz eden sûfînin kim olduğuyla ilgili çeşitli görüşler mevcuttur. Bazı sûfîlere göre mârifet hakkında ilk kez bilgi veren ve bu konuda fikir beyan eden sûfînin Zünnûn-i Mısırî’dir.²⁰³ Diğer bir kısım sûfîler de mârifetten ilk söz eden sûfînin, Ma’rûf el Kerhî olduğunu söyler. Taftazânî (ö. 792/1390) bu iddiasını delilleriyle birlikte şöyle dile getirmektedir: “Ma’rûf el-Kerhî, bilinen ilk sûfî olmakla birlikte mârifetle ilgili görüşleri var olup bu konuda açıklamaları mevcuttur.”²⁰⁴ Sûfîlerin çoğuna göre doğru görüş budur. Mârifeti sistemli tarzda ilk izah edenin Zünnûn-i Mısırî olduğu kanaati yaygındır.²⁰⁵

Herevî’ye göre mârifet tasavvufî makâmın kapsayıcısı, ön koşulu veya çatısı kabul edildiğinden zühd, takvâ ve ibadetler gibi hâllerin mârifete ermek için birer vasıta, birer amaç olarak kabul edildiğini görmekteyiz. Zira mutasavvıfların çoğuna göre

²⁰² Müslim, “Salât”, 42; Ebû Dâvûd, “Vitr”, 5; Tirmizî, “Daavât”, 75; ayrıca bk.

²⁰³ A. J. Arberry, *Tasavvuf, Müslüman Mistiklere Toplu Bakış*, çev. İbrahim Kapaklıkaya (İstanbul: Gelenek Yay., 2004), 49-50.

²⁰⁴ Taftazânî, *Kelâm İlminin Belli Başlı Meseleleri*, 100.

²⁰⁵ Afîfî, *el-Melâmetiyye ve ’s-sûfiyye ve ehlü’l-fütüvve*, 111.

ibadetlerin ana maksadı, mârifete ermektir. Bunun yanında yine kulun mârifetullaha erinceye dek seyr ü sülûküne devam etmesi ve bir ömür sa'y ü gayret göstermesi tavsiye edilmektedir. Bu zaviyede Herevî mârifetin önemini vurgulamakta, kapsayıcı ve ihata eden bir makâm olduğu, tüm makâmlarla da ilintilini belirtmektedir.

Mârifeti kesbetmek düstûru, ilk dönem tasavvuf anlayışından itibaren var olmuştur. Sonraki asırlardaki mutasavvıflar ise ilk dönem sûfilerinin ârif kavramı veya âriflik hâli hakkında sahip oldukları bilgileri tekâmül ettirmişlerdir. Ârif kavramı bu değişimle insân-ı kâmil anlayışını doğurmuştur. Sûfiler, mârifet kesbetmekle hakikati ve insân-ı kâmil kasd etmişler, bu hususu dikkate alarak yeni izahlar yapmışlardır. Bu aşamada sûfiler, irfân makâmının çileli bir hayatla kazanılabileceğini vurgulamışlardır. Öyle ki ârif için hayır ve nimeti Allah'ın cemâl sıfatından, şer ve musibeti ise Allah'ın celâl sıfatından bir tecellî bilen ve boyun eğen kişi tabiri kullanılır. Dolayısıyla da ârif, Allah'ın lütfunu da kahrını da hoş karşılayan bir şuur hâlinindedir.²⁰⁶ Tasavvuf kültüründe darbimesel olan “Lütfun da hoş kahrın da hoş.” ifadesi, bu hâlden neş'et etmiştir.

Tasavvuf tarihinde seyr ü sülûk mertebeleri bir kültür ve teamül hâline gelmiş ve dört mertebeye açıklanmıştır. Klasik izah tarzıyla açıklanan bu mertebelerde mârifet, derecelendirmenin en üst noktası olarak kabul edilmiştir. Tasavvufta, “dört kapı” Şeriat, tarikat, hakikat ve mârifet diye bilinmektedir.²⁰⁷

Kul, Allah'ı sıfat ve isimleriyle bilerek Allah'a kulluk muamelesi hususunda ciddi, samimi ve doğru olmalıdır. Bu gayretle kötü ahlâkını düzeltme yoluna girerek Hakk'ın kapısından hiçbir zaman ayrılmamalıdır. Bu aşamada sâlik, kalbiyle sürekli itikâf hâlinde olur (ihسان hâli). Bu hâli devam ettirmesi neticesinde sâlikin kendisine vâridât, hatıralar gelmeye başlar. Bu hâl ile sâlik sürekli bir şekilde Allah'a münâcât (yakarış, yalvarma)

²⁰⁶ Herevî, *Menâzil*, 125; Tilimsânî, *Şerhu Menâzil*, 559-560; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricu's-sâlikîn*, 3/293-294; Süleyman Uludağ, “Ârif”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/362; Göztepe, *Tasavvufta Temel Kavramlar*, 505; Tan, *Sad Meydân*, 407.

²⁰⁷ Abdurrahman, Camî, *Nefehatü'l-Üns Min Hadarati'l-Kuds- Evliya Menkıbeleri*, Çev. Lami'i Çelebi, Mârifet Yayınları, 1993. 5.

hâlinedir. Allah tarafından kalbine gelen ilâhî sırlardan bahsetmeye başlamaktadır. Sâlikin bu aşamaya gelmesi, bu keşf hâlini yaşaması şuuruna irfan ve bu aşamada sâlikin elde ettiği bilgiye de mârifet denilmektedir. Kul, nefsinin kötülüklerinden uzak olduğu oranda Rabbi katındaki mârifeti de o denli tekâmül etmektedir. Sâlikte mârifet hâlinin göstergesi ise o kişide, Allah'tan gelen heybetin zuhûr etmesiyle anlaşılmaktadır. Mârifeti fazla olan sâlikin heybeti de sekîneti de fazladır.²⁰⁸

Mârifet diğer makâmların kapsayıcısı, kapısı konumundadır. Bu bakımdan Herevî Nihâyet makâmlarını izah ederken mârifet makâmıyla başlamış, bu makâma diğer makâmı ihata etme vasfını yüklemiştir. Aslında, mârifeti tüm makâmı ihata eden ilk makâm olarak kabul eder denilebilir. Sâlik, mârifeti kesbettikten sonra; ancak diğer makâmlara geçebilir ve o makâmı idrak edip yaşayabilir seviyeye gelir. Kalp o hâle geldiği ve o bilince ulaştığında gerçek ilim, mârifet veya yakîn ilmi doğmakta ve sonrasında ise diğer hâl ve makâmı husûle gelmektedir.

2.1.1. İlim-Mârifet Ayrımı

Herevî, mârifeti; “Hakikati olduğu gibi ihata etmek,” ilmi “Mâlûmun ilamı ve somut bilgi” olarak tanımlamaktadır.²⁰⁹ Bu çerçevede Herevî'nin izini sürerek mârifetle ilim arasındaki bağlantı ve farkları, birbirlerini tamamladıkları noktaları ve ilintilerini izah edebiliriz. Kur'an-ı Kerîm'in çoğu yerinde “yakîn” anlamında mârifet kavramı geçmektedir. Çünkü mârifet, mânevî bir bilgi olup bu anlamda kullanılabilir. Bunun yanında ilim kavramı Kur'an-ı Kerîm'de özellikle lafzî anlamda birçok yerde geçmektedir. Mârifet kavramı, âyetlerde daha ağırlıklı olarak yakîn anlamında kullanılmaktadır: “Peygamber'e indirileni (Kur'an) dinledikleri zaman Hakk'ı

²⁰⁸ Herevî, *Menâzil*, 125; Tilimsânî, *Şerhu Menâzil*, 559-560; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricu's-sâlikîn*, 3/293-294; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 172.

Herevî, *Menâzil*, 125; Tilimsânî, *Şerhu Menâzil*, 559-560; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricu's-sâlikîn*, 3/293-294.

tanımalarından dolayı gözlerinin yaşla dolup taşıdığını görürsün. Ey Rabbimiz! İnandık. Artık bizi şahitlerle (Muhammed'in ümmeti) ile beraber yaz derler.”²¹⁰ “...Kendilerine kitap verdiklerimiz onu (Peygamberi) oğullarını tanıdıkları gibi tanırırlar...”²¹¹ “...Bil ki Allah'tan başka hiçbir ilâh yoktur... Allah gezip dolaştığımız yeri de içinde kalacağınız yeri de bilir...”²¹² “...Allah, melekler ve ilim sahipleri, O'ndan başka ilâh olmadığına adaletle şahitlik ettiler. O'ndan başka ilâh yoktur. O, mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir...”²¹³

İbn Kayyim el-Cevziyye, yukarıda misal verilen âyetlere, konu çerçevesinde farklı bir yorum getirmiştir: “Allah kendi nefsi için ‘ilim’ ismini ve bundan türemiş olanları seçmiş ve Zâtını ‘âlim’, ‘alîm’ ve ‘allâm’, ‘âlime’, ‘ya’lemu’ diye nitelemiştir. Buna karşılık O Zâtını Kur’an’da mârifet ile nitelememiştir. Mâlûm olduğu üzere, Allah’ın Zâtını ifade için seçmiş olduğu isim, o mânâyâ gelen lafızlar içinde en mükemmelidir.”²¹⁴ Herevî bu aşamada mârifet ile ilim ayrımını ortaya koyup mukayese etmekte, şârihleri Tilimsânî ve İbn Kayyim el-Cevziyye de bu ayrımı açıklamaktadırlar. Herevî ile yakın dönemde yaşamış İbnü'l-Fûrek (ö. 406/1015), *el-İbâne* adlı eserinde şu ifadeyi kullanır:

İlim ve mârifet ehlinde bazı kimseler fırkalara ayrılarak bu konuda şöyle demişlerdir. İlmin zıddı cehâlet, mârifetin zıddı ise bilmemektir. Çünkü bir kimse, onu tanıyandan bilgi edinmese de tanımadığı şeyi bilebilir. Burada mârifet diye isimlendirilene yani bu ikisi arasındaki farka işaret ettiler. İlmini kullanıp gereğiyle ameli ileri derece yerine getirdiğinde, bu kimsenin hâli âlim kimsenin hâline döner.”²¹⁵

²¹⁰ Mâide Sûresi, 5/83.

²¹¹ Bakara Sûresi, 2/146.

²¹² Muhammed Sûresi, 47/19.

²¹³ Âl-i İmrân Sûresi, 3/18.

²¹⁴ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricu's-sâlikîn*, 3/293-294.

²¹⁵ İbn Fûrek, *el-İbâne an Turuki'l-Kâsîdîn/Tasavvuf Istılahları* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2004), 120.

İbn Kayyim el-Cevziyye, ilim ile mârifet arasında gerek lafız gerekse mânâ itibarıyla fark vardır²¹⁶ dedikten sonra lafız açısından “mârifet” fiilinin bir mef’ûl alırken “ilim” fiilinin iki mef’ûl istediğini belirtir. “İlim” fiili bir mef’ûl aldığı anda “mârifet” anlamına geldiğini “Allah’ın düşmanı ve sizin düşmanınız (olanlar) ve bunlardan başka sizin bilemeyip de Allah’ın bildiği diğerlerini korkutasınız,”²¹⁷ âyetiyle delillendirir. İlimle mârifet arasındaki mânevî farka gelince bu fark birçok yöne sahiptir. Mârifet, bir şeyin zâtına, “ilim” ise o şeyin hâllerine (görünüm) taalluk ettiğini söyler. Mârifet, bir şeyin sûreti veya sembolünün nefiste canlanmasıdır. İlim ise bir şeyin hâllerinin, sıfatlarının ve bunların dışı sudûr etmiş hâlinin nefiste canlanmasıdır. Bu durumda mârifet tasavvura, ilim ise tasdîke benzer. Burada bir nevi tasavvurun devamı tasdik edilmiş olmaktadır.

Mârifet, çoğunlukla bir şey idrak edildikten sonra kalpten gaip olan şey için kullanılan bir kavramdır. Kişi o şeyi idrak edince, “Onu tanıdı” denilir. Yahut mârifet, insanın nefsinde kaim sıfatlarla nitelenen şey için kullanılır. Bu yüzden mârifet bir şeyi hatırlamaya benzemektedir. Hatırlamak, zikirden uzak olan şeyin zihinde canlanmasıyla olur ki bundan dolayı mârifetin zıddı “inkâr”dır denilir.

Mârifet; bilinen nesnenin başkasından temyizini, ilim ise bir nesnenin nitelendiği özelliğin diğer bir nesnenin özelliğinden ayırd edilmesi, tefrik edilmesini ifade etmektedir.²¹⁸ Dolayısıyla İbn Kayyim el-Cevziyye, mârifetle ilmi bir bakıma zât ve sıfat ayrımı açısından değerlendirmektedir. Mârifet bir şeyin hakikatini başkasından ayırarak bilmektir. Ayrıca mârifetin kendi içinde ihata etme özelliği vardır. İlim ise böyle değildir. Çünkü ilim bir şeye mücmel olarak taalluk eder. Bunun yanında ilim genel ve somuttur. Mârifet, özel bir yapıya, içeriğe sahiptir. Herevî, mârifeti; bir şeyi olduğu gibi bilmektir diye tanımlarken bu duruma vurgu yapmıştır. Dolayısıyla mârifet bir şey ne ise onu, o

²¹⁶ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricu’s-sâlikîn*, 3/294.

²¹⁷ Enfâl Sûresi, 6/60.

²¹⁸ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricu’s-sâlikîn*, 3/294-295.

şeyin özünü, kühünü keşfetmek, bir nevi ilâhî zât ve özellikleri bilmektir. İlim ise bu safhada sadece müşâhede âleminde kalır. Burada İbn Kayyim el-Cevziyye, Allah'ı bilme hususunu şöyle izah eder: Allah'ı mârifet (Allah'ı hakkıyla bilmek, ihata etmek) asla tasavvur olunamaz, yapılamaz bir durumdur. Çünkü Allah'ı ilmen, mârifet ve görme bakımından ihata edip bilmek mümkün değildir. Allah bu tarif, niteleme veya açıklamalardan çok büyük, çok azîm ve çok aşkın ve celîldir.²¹⁹

Bilme işi beşer hâliyle mümkün değil, mârifet durumuyla bilme de ilâhî Zât ve sıfatlar açısından nâkıstır. Çünkü Allah çok daha öte, aşkın ve azîmdir. İbn Kayyim el-Cevziyye, bu iddiasını Kur'an'dan âyetlerle delillendirmektedir: “O, önlerindeki ve arkalarındaki (dünyadaki ve âhiretteki durumlarını) bilir. Onların bilgisi ise Rahman'ı kuşatamaz.”²²⁰ Mârifete eren kişi, belirli bir aşamada ilâhî Zât'ı tanımlayabilir ama mahlûkatın en büyüğüne, hatta en zâhir olanına taalluk edemez. O'nun Zâtını hiç kimse bilemez.

Sûfiler, sadece ilmin gösterdiği şeye mârifet demezler. Bunun yanı sıra mârifetle Allah'ı bilmeyi, Allah'a ulaştıran seyr ü sülûkü ve bu yolun âfet ve engellerini kastetmektedirler. Sûfiler ârifi, “Allah'ı, sıfatlarını ve fiillerini tanıyan, idrak eden kişi” diye tanımlar. Burada mârifet, ilâhî bilgi ve Allah'a ait olanı bilmektir. Burada sûfiler kıyas yapmaksızın mârifeti, Allah'ı bilme ilmi olarak tanımlamışlardır. İbn Kayyim el-Cevziyye'ye göre mârifetin alameti kalbin Allah ile ünsiyetidir. Fakat bazıları mârifetin alametini kişinin kalbinin Allah'a yakın olduğunu hissetmesi şeklinde izah etmektedir.²²¹ Böylece kul, Allah'ı kendisine yakın bulur.

Ebû Bekir eş-Şiblî (ö. 334/946) mârifeti, Herevî'nin nihâyet makâmı gibi değerlendirir. Şiblî: mârifetin başı Allah'tır, sonunun sınırı yoktur. Ârifin (bilinecek) bir alameti, sevenin şikâyeti, kulun davası, korkanın kararı ve hiç kimsenin Allah'tan firarı

²¹⁹ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricu's-sâlikîn*, 3/293-295.

²²⁰ Tâhâ Sûresi, 20/110.

²²¹ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricu's-sâlikîn*, 3/296.

olmaz²²² der. Mârifetin sahihi kalbin bütün ilgilerinin kesilmesi, mâsivâyı aşması ve kalbin mârufuna bağlamasıdır. Böylece kalpte mâsivâyâ dair bir alaka kalmamaktadır. Alâkalar, bağlar ârife, ancak gelip geçici olarak uğramaktadır. Yoksa bu alâkalar yerleşmek üzere gelmez ve bulunmaz.²²³ Bu durumda mârifet ehli, keşf ile kesbettiği (hak ettiği) tam bir ilâhî kuşatma sayesinde mâsivâdan kurtulur.

İlim ve mârifet ayrımına dikkat çeken Herevî, marifetin aşamalarından bahseder. Herevî, mârifetin üç derecesinin bulunduğunu, insanların da bu konuda üç gruba ayrıldığını belirtmektedir.²²⁴ Herevî, sâlikin kesbine, keşf ve idrak durumuna göre mârifeti üç gruba ayırmaktadır.²²⁵

Tanımak, ikrar etmek, bilmek ve bilgi anlamına gelen mârifet, daha çok “bilmek” anlamında kullanılır. Burada ilim ile mârifet arasındaki fark açısından şunu ifade etmek mümkündür: Bir şeyi tefekkür ve tedebbürle bilmekten ibaret olan mârifet, mefhum olarak ilimden daha geniş bir muhtevayı haizdir ve üstündür.²²⁶ Tasavvufî anlamda mârifet; sâlikin eşyanın hakikatini idrak etmeyi, bunun yanında ilâhî sırları tefekkürü, keşf ve ilhâm ile hakikatlere ermeyi ifade etmektedir. Sâlikin kalbine ilkâ edilen bir nurla aydınlığa kavuşma hâli olarak da tanımlanmaktadır. Mârifetin, kalbin Allah ile olması, O’nunla hayat bulması boyutuyla diğer nihâî makâmlarla; keşf, yakîn gibi kavramlar bazında diğer kavramlarla yakın bir bağı bulunmaktadır. Herevî, mârifeti daha çok Hakk’ı tanımak, keşf ve bütünü ihata etmek gibi anlamlarda kullanmaktadır. Hakk’ın varlığını ve birliğini, tevhîd ve ahadiyyetini, kudret ve rahmetini, lütfu ve yakınlığını tanımak demek olan mârifet, aynı zamanda islâm’ın, imânın ve ihlâsın da mukaddimesini teşkil etmektedir. Herevî’nin bu taksimi; şeriâtın İslâm, imân ve ihsân boyutlarını ortaya

²²² İhsan Soysaldı, “Tasavvufta Aşk ve Mârifet”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1998), 213.

²²³ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricu’s-sâlikîn*, 3/296.

²²⁴ Bk. Lâmiî, *Nefehât Tercümesi*, s. 71; Tek, *Tasavvufî Mertebeler*, 338

²²⁵ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricu’s-sâlikîn*, 3/338; Tek, *Tasavvufî Mertebeler*, 338.

²²⁶ Fîrûzâbâdî, *Kâmûs Tercümesi*, 2/809., Bk. Olgun, Talat, *İlim Tasnilerinde Tasavvuf*, 31-52

koymakta ve güçlendirmektedir. İlk olarak kul, Allah'ın nimetleri nasıl hesapsızca verdiğini, yeri geldiğinde bu hesapsız vermeyi nasıl kestiğini bilmelidir. O'nu tanıdığında da Hakk'ın varlığını ve birliğini ikrar açısından İslam'a giriş yapmış sayılmaktadır. Daha sonraki aşamada ise Hakk'ı arayanların, kendilerini tanımak yoluyla O'nun hikmetini görmeleri mertebesi gelmektedir. Mârifetin bu mertebesine erenler, Hakk'ın kudret ve rahmetine aşinalıkları nispetinde iman hakikatine ermektedir. Mârifetin üçüncü aşaması ise amellerin kifayetsizliğine rağmen Hakk'ın lütfundaki sınırsızlığı görmekle ilgilidir. Bu aynı zamanda âriflerin varacağı mertebeyi, Hakk'ı sevenlerin bulacakları iksiri ve ehl-i havâssın üslûbunu bildirir.²²⁷ Herevî'ye göre mârifet, bu tertip üzere tahakkuk ederse Hakk'a sevgili oluştun, O'nunla saâdetle sürekli ve ziyadeliyle buluşmanın ve aşkın tüm hâlleriyle tesir altına alışının yolu kabul edilmektedir.

2.1.2. Avâmın Mârifeti

İbn Kayyim el-Cevziyye, mârifetin derecelerini üç aşamalı açıklar. Birinci derece, mârifetin mârifet içinde fâni oluşu ki bu mârifet aşamasında ilim olmayıp müşâhedeleri terkle ilimden fâni oluş vardır. Mârifetin mârifet içinde fâniliği, ârifin mârufu ile mârufun mârifetini ve mânâlarını idrak etme hâlini yahut şuurunu kaybetmesidir. Aslında burada her şeyden münezze olan Zât ve O'nunla kaim olanların vâsfedilmesinden fâni olunmaktadır.²²⁸

Mârifetin ilk derecesi, seyr ü sülûkte avâmın varacağı nihâyet noktasını belirtmektedir. Bu mârifet, Hakk'ın sıfat ve vasıflarını konu edinen bir aşamadır. Bu vasıfların delilleri (şevâhid), Hz. Peygamber tarafından bildirilmiştir. Bütün yönleriyle mevcûdâtta var olup sâlikin bunları âlemde müşâhede etmesi, ilâhî bir mevhîbe ile. Bu durum, en alt derecedeki avâmın mârifeti kabul edilmekte; Cenâb-ı Hak tarafından sâlikin

²²⁷ Tan, *Sad Meydân* 'ı, 406-407.

²²⁸ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricu's-sâlikîn*, 3/325.

sırrına tevdi edilen ilâhî bir nur sayesinde gerçekleşmektedir. Bu ilâhî nur, insanın aklının isabetli düşünmesini ve Hakk'ın delillerini sahih olarak idrak etmesini sağlamaktadır.²²⁹

Herevî mârifetin dereceleri için *Menâzil*'de şöyle bir izah getirmektedir: Allah'ı bilmek, tanımak; ancak O'nun sıfatlarını bilmekle olur. Zâtî bilgi sınırlı ve bilinemez bir alandır. İlâhî isimler hakikati ve ilâhî gerçekliği tam olarak yansıtamaz durumdadır. Hakikat, sıfatlar vasıtasıyla gerçeği açıklamakta veya yansıtmaktadır. Mesela herhangi bir şahsın adı "Necip" olarak konulmuş olabilir. Burada aslında necip olma durumu, neciplik özellikleri o isme uymamaktadır. Gerçekten o kişi necip özelliklerine sahip midir, değil midir? Dolayısıyla da o kişinin sıfatları o Necip isminin özelliklerini muhataplarına tanıtmaktadır.²³⁰ Allah'ın sıfatlarının delilleri, sırlarda bulunan nurun

²²⁹ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricu's-sâlikîn*, 3/325; Tek, *Tasavvufî Mertebeler*, 338.

²³⁰ Konumuz açısından ilâhî zât ve sıfatlar konusuna kısaca değinmek yerinde olacaktır. Sıfatlar, İslam kültüründe tartışmalı ve birçok görüşün ortaya atıldığı bir konudur. Muattıla, ilâhî sıfatların inkârı yönünde görüşlere sahiptir. Mücessime ise Allah'ın sıfatlarını kabul eder ama bunun yanı sıra onları cisimleştirmektedir. Ehl-i sünnet bu konuda orta noktada bir görüşe sahip olup ilâhî sıfatları Allah'ın ne aynısı ne de gayrisi olarak kabul etmektedirler. Bu husus Ehl-i sünnet nazarında şöyle izah edilmektedir: İlâhî sıfatlar zâtın aynı olmadığı gibi gayri de değildir. Herevî bu açıdan kelâmî tartışmalardan hâlî olmayıp dönemi gereği kelâmî konuları irdelemiştir. Herevî, sıfatları;

- Allah'ın sıfatlarını isimleriyle benzetmeksizin bilmek, tanımak,
- Teşbihi yok sayıp ta'tile düşmemek,
- İlâhî sıfatların hakikatini anlamaktan âciz olduğunu bilmek,
- Yorum cihetine, sıfatları yorumlamaya çalışmak, şekliyle kabul etmektir.

Ehl-i sünnet, ilâhî zât ve sıfatlar hakkında yorumu mubah görürken, selefi ekoller ise sıfatlar konusunda yorum yapmaktan kaçınmışlardır. Herevî'ye göre zât ve sıfatları fark edememek, bir nevi ayrı kabul etmek demek Allah'ın yok olduğunu ve ayrı olduğunu gerektirmez. Çünkü kul bu aşamada idrak etmekten âcizdir, der. Allah'ın zât ve sıfatları hakikattir. Kul ise o ilâhî hakikatleri idrak edemeyip kemâl derecesine ulaşamadığından dolayı hakikatleri yorumlarken yanlış görüşlere ulaşabilmektedir. Basar, "kalp gözü" mânâsı nadır; rü'yet ise "bedeni gözle görmek, görülen şey" demektir. Göz, madde, nesne ve aletler ise basirete engeldir. Çünkü .göz, dış âlemi müşâhede ederken basiret ise iç âleme, keşfe dönüktür. Bu bakımdan göz ne kadar keskin ve faal ise basiret de o oranda geri kalmaktadır. Basiretin tekâmülü için gözün fenâ bulması gerekmektedir. Bu tekâmülde sırlar fikirler sunarken, bu sayede akıl fikirlerle tekâmüle ermektedir. Aklî hayat selim fikir, tefekkür meydana gelmez. Bu durumda fikir de üretilemez, tefekkür de edilemez. Herevî, selim aklın önemine işaret ederek; "Akl-ı selim iki şeyi üretmektedir: Öncelikle Allah'ın azâmetini, yüceliğini kavrar ve üretir. İkinci olarak ise ibret alır ve o üretir. Ayrıca ilk menzildeki mârifeti yani avâmın mârifetini açıklarken zât ve sıfat ayrımında üç rükün bulunduğunu söylemektedir:

- a) Sıfatların teşbihe kaymadan kabul edilmesi,
- b) Ta'tile varmadan, sıfatlardan teşbihte bulunmayı nefyetmek,
- c) Sıfatların özünü, künhünü idrak ederek, onların te'villerinden ümidi kesmek.

Burada dikkat edilmesi gereken en temel husus, sâlikin iki zıt kutup olan teşbih ve ta'tile kaymamasıdır. Diğer bir ifadeyle Allah'ın sıfatlarının mahlûkatın sıfatlarına benzemediğini ifade ederken aynı zamanda sıfatları da yok saymamalı, sıfatların varlığı kabul edilmeli, ta'til ve teşbih hususu göz önünde bulundurulmalıdır. Bu ara formu Herevî tam orta yol olarak izah etmiştir ki Ehl-i sünnetin görüşü de bu doğrultudadır. İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricu's-sâlikîn*, 3/338; Tek, *Tasavvufî Mertebeler*, 339. Herevî, *Menâzil*, 125-126; Tilimsânî, *Şerhu Menâzil*, 559-567; Herevî, *Menâzil*, 125-126; Tilimsânî, *Şerhu Menâzil*, 559-567.

keşfiyle ortaya çıkmaktadır. Kalbin hayat bulması ve tezâhürü de güzel bakmak, ibret almakla ancak oluşur.²³¹

Birinci derecedeki mârifet, Herevî'ye göre avâmın mârifeti olup ilâhî sıfatlarla yakın bir ilişkisi vardır. İlâhî isimlerin, Hz. Peygamber'in açıkladığı şekliyle bilinmesi gerekmektedir. Sâlik, sırrına ilham edilen ilâhî nur ve hakikatle, ilâhî esmânın tecellîlerini müşâhede eder. Akl-ı selim ile istikamete erip kalben hayat bulması da avâmda tahakkuk eden hâllerdir. Herevî'ye göre mârifetin tahakkuk etmesi, aynı zamanda yakîn ilminin varlığını ortaya koymaktadır.²³²

2.1.3. Havâssın Mârifeti

Mârifetin ikinci derecesi, görünenin görede fâni olmasıdır ki havâssın mârifetidir. Bu durumda sâlikten müşâhede kaldırılır ve sâlik tek olan Zât'a yönelir. Buna inkâr (chd) noktasında fenâ bulma denilir. Bu anlamda görenin görülende fenâ bulması söz konusu olmakta ve ayân olan, mârifetin üstündeki bir derecedir. Çünkü buradaki mârifet, ilim ile ayân (görünen) arasında bir derecedir. Bu derece; ilimden üstün ama ayândan aşağıdadır. Bu şekilde mârifetteki durum görünene (ayâna) intikal edince (geçince) görünen şey, görülen içinde fâni olmaktadır. Bu, tıpkı mârifetin mârufun içinde fâniliği gibidir.²³³

Mârifetin ikinci derecesi, ilâhî sıfat ile zât arasındaki tefrikanın/ayrılığın ortadan kalkmasıyla var olan, zâta dair marifettir. Sâlikin, mevsûfun zâtta fenâsını müşâhede etmesiyle gerçekleşmektedir. İlk mertebe, avâmın varacağı nihâi durağı bildirirken ikinci mertebe sâliklerin hâli kabul edilmektedir. Bu, hakikatlerin ufkundan elde edilen bir şuur hâlidir. Bu aşamada mârifete mazhar olan sâlik, cem' ile bütünleşip fenâ makâmında safâ bulur ve bekâyı bilmekle de kemâl noktasına erer. Mârifetin bu derecesine ait tezâhürleri;

²³¹ Herevî, *Menâzil*, 125-126; Tilimsânî, *Şerhu Menâzil*, 559-567.

²³² Tan, *Sad Meydân*'ı, 404-405.

²³³ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricu's-sâlikîn*, 3/325.

sıfatları zâta kavuşturan şahitler diye görmek, vasıtaları Hakk’a çıkaran dereceler görmek ve ibâreleri de Hakk’a erdiren emareler olarak görmek diye sıralayabiliriz.²³⁴

İkinci derecedeki mârifet, sıfat ile zât arasındaki tefrikanın kalkmasıyla Yüce Zât’a ait mârifettir. Herevî’nin şârihlerine göre, tefrikanın/ikiliğin kalkmasının sebebi ise sâlikin ilâhî sıfatları mevsûfun zâtında müşâhede etmesidir.²³⁵ Kâşânî ise “Zâtla ilgili mârifet, vâhidiyyet mertebesine, cem‘ ise ahadiyyet mertebesine aittir.” şeklinde açıklamaktadır.²³⁶

Tilimsânî ikinci derece mârifetteki ilâhî Zât ile ilgili olarak Zât ve sıfatın birliğini dile getirerek; “Allah’ın zâtını ve sıfatlarını ayrı görme hususunda sıfatları fânî kılmak demek, bu tefrikayı kaldırıp zât ve sıfatı bir kabul etmek demektir.” Aslında buraya ait olan cem‘ ilmi, zâtla sıfatı birleştirme ilmidir. Buna göre Zât ve sıfatları aynı kabul etmek Herevî’ye göre yanlış bir tarif olmaktadır. Herevî bu mertebede, fenâyâ vurgu yapmaktadır. Herevî, resimler kalkınca, ancak fenâ meydanının berraklaşacağını söylemektedir. Her ne kadar zât ile sıfatları birleştirme ilmine cem‘ ilmi dense de cem‘ etmeyle terettüp eden mârifet tam olarak gerçekleşmemiştir. Mârifetin her derecesinde fenâ gerçekleşmeden sahih mârifet meydana gelmez. Mârifet ise bu derecede ancak bekâ ilmiyle kemâle ermektedir. Fenâ gerçekleştikten sonra bekâ ilmi ile mârifetullah kemâl noktasına ulaşmaktadır. Fenâdan sonraki bekâ hâli de ancak cem‘in gerçekleşmesiyle vücûd bulmaktadır.

²³⁴ Tan, *Sad Meydân*’ı, 406.

²³⁵ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricu’s-sâlikîn*, 3/339. Tek, *Tasavvufî Mertebeler*, 339-340.

²³⁶ Tek, *Tasavvufî Mertebeler*, 340.

2.1.4. Hâssü'l-Havâssın Mârifeti

Mârifetin üçüncü derecesi, taleplerin varlıkta fâni olmasıdır. Hakk 'ta fenaya eren bu derecede sâlikteki her tür istek/talep fenâ bulmuştur. Çünkü sâlik, artık matlûbuna ve görülene kavuşmuştur.²³⁷

Mârifetin üçüncü mertebesinin tarifi zordur. Çünkü mârifet ve herhangi bir vasıta olmaksızın Hakk'ın zâtını zâtıyla tanıtmasıdır. Herevî bu mertebe için “Hiçbir istidlal (delil) bu hâle ulaştıramaz, hiçbir şahit delalet edemez ve hiçbir vesilenin bu derecede dahli olamaz.” demektedir. Mârifetin kurb mertebesini müşâhede, ilimden soyutlanmak ve cem'i mütalaa etmek şeklinde üç rüknünün bulunduğunu belirterek;²³⁸ Bu mârifetin üç temel prensibi vardır. Kurbu müşahede etme, ilimde derinleşme, cem'i mütalaa etme olarak kısımlandırılmıştır.

Kurbu müşahede etme, ilimde derinleşme, cem'i mütalaa etme diye kısımlandırılan üç şey mârifetin dayanağıdır. Mârifetin sahibi kurbdan kendisinin layık olduğu bir makâma mârifeti miktarınca ulaşır. Sâlikin mârifeti tam olunca kurbu da tam olur. Vasıtaları ve vesileleri müşahede etmek ayne'l-kurba perdedir. Bu vasıta ve vesilelerin hükmünü kaldırmak ve inkâr etmek de imanın aslına perdedir.²³⁹

Herevî mârifeti Cibrîl Hadisinde²⁴⁰ geçtiği üzere imân, islâm ve ihlâs üçlüsü bağlamında değerlendirip muhabbete ulaşmaktan bahseder. Hakk'ın sıfat ve isimlerinin idrakini, müşâhedeye erinceye kadar geniş bir anlam yelpazesini, mârifetle

²³⁷ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricu's-sâlikîn*, 3/325.

²³⁸ Tek, *Tasavvufi Mertebeler*, 341-342.

²³⁹ Bu derecede mârifetin üç temeli (prensibi) vardır. Kurbu müşahede etme, ilimde derinleşme, cem'i mütalaa etme. Bu üç şey mârifetin dayanağıdır. Bu mârifetin sahibi kurbdan kendisinin layık olduğu bir makâma mârifeti miktarınca ulaşır. Mârifeti tam olunca kurbu da (yakınlığı) tam olur. Vasıtaları ve vesileleri müşahede etmek ayne'l-kurba perdedir. Bu vasıta ve vesilelerin hükmünü kaldırmak ve inkâr etmek de imanın aslına perdedir. İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricu's-sâlikîn*, 3/318. Herevî, *Menâzil*, 125; Tilimsânî, *Şerhu Menâzil*, 559-560.

²⁴⁰ Müslim, “İmân”, 1, 5. Ayrıca bk. Buhârî, “İmân”, 37; Tirmizî “İmân”, 4; Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 16; Nesâî, “Mevâkît”, 6; İbn Mâce, “Mukaddime”, 9.

ilişkilendirmiştir. Bu geniş anlam yelpazesi bakışıyla Herevî'nin mârifet kavramına farklı bir derinlik kazandırdığını görmekteyiz.²⁴¹

Herevî, mârifetü'z-zât mertebesine eren sâlikin hâlini ve eşyaya bakışını şöyle izah etmektedir: Sâlik, kurb mertebesine yükseldiğinde, önceden ağyar olarak gördüğü tecellî ve parıltıların, ilâhî sıfatlardan kaynaklandığını ve onların hakikati olduğunu müşâhede eder. Vasıtaları kendisini Hakk'a götüren basamak, ibâreleri de haricî birer lafız olarak değil de matlûbuna ulaştıran emareler şeklinde görür.²⁴² Başka bir ifade ile sâlik, Allah'a atfedilen, O'nun için kullanılan esmanın ardındaki mânâların, idraki içindedir. Herevî'ye göre hakikat ufuklarında görülen bu mârifet, ilâhî isimlerin tecellîlerine ve nihâi mertebelerin şühûduna sahip hâssü'l-havâssa mahsustur.²⁴³

İbn Kayyim el-Cevziyye, bu duruma Herevî'ye atıfla şöyle açıklama getirmektedir:

“Şeyh (Herevî) diyor ki: İkinci Derece talebin şühûdunun fâniliği onun ıskatı (düşürülmesi) ileldir. Aynı şekilde ilmin şühûdunun fâniliği ise yine onun ıskatı ileldir. Aynı şekilde ayânın şühûdunun fâniliği de onun ıskatı ileldir.’ Ancak fenânın bu derecesi, ona göre öncekilerden çok daha üstündür. Çünkü bu derece, erbabının (sâliklerin) fenâlarından fenâ (olmak) cihetiyle en önde olanıdır. Böylece onların kalplerinde, onların durumlarının ve makâmlarının zikri düşmüş olur. Zira bunlar Rableriyle hep meşguldürler. Yazarın, ıskat ifadesi ise şühûdun ıskatı demek olup meşhûdun (görülenin) ıskatı (düşürülmesi) değildir. Çünkü talepte ilim ve ayân hepsi vardır. Düşen ise şühûddur. Çünkü bu hâl sahibi (sâlik), görülen matlûbda, muâyenede (ayân olunanda) kaybolmuştur.”²⁴⁴

Herevî der ki: Vahdet ehli, hâssü'l-havâstır. Bu makâmdaki kişinin mârifeti, hakikat ufuklarından bunlara gelmektedir. Bu da bir idrak durumu yani hakikat ufuklarını kavramaktır. Ufkun ufkundan, ufuk tarafından gelen idraktır. Fakat burada taraf da boyut

²⁴¹ Tan, *Sad Meydân*, 405-406.

²⁴² İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricu's-sâlikîn*, 318/381. Tek, *Tasavvufî Mertebeler*, 340.

²⁴³ Herevî, *Menâzil*, 102-103; Tek, *Tasavvufî Mertebeler*, 341.

²⁴⁴ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricu's-sâlikîn*, 3/329.

da yön de yoktur. Çünkü hakikat birdir. Kâinat ile şahit olanlar (müşâhede) hep birdir. Tek vahdet vardır, o da hâssü'l-havâssın vahdeti, tevhîdidir. Tevhid, bu evrelerden husûle gelmiştir. İzah edilemeyecek şekilde üst düzey nihâi bir durumdur.”

Mârifetin üçüncü derecesi, hâssü'l-havâssın marifetidir. Herhangi bir vasıta olmaksızın Hakk'ın zâtını zâtıyla tanıtmayı ile bilinmektedir. Kesbî olmayan böyle bir mârifete istidlal ve delillerle veya amel gibi sebeplerle ulaşılamaz. Bu mârifet derecesi bizzat Hak'tan alınır ve vehbî bir durumdur. İlmin sınırları içinde olmadığından mârifet, haber ve bilgi yoluyla da elde edilemez. Mutlak ahadiyyeti ifade ettiği için bu mertebede delil, medlûl, şâhid, meşhûd aynı şeydir, başka bir anlamı ifade etmez veya edemez konumdadır.²⁴⁵ Sûfiler bu aşama için Cenâb-ı Hakk'ın tam anlamıyla, yine kendisi tarafından bilinebileceğini özellikle vurgulamışlardır.²⁴⁶

Herevî, en üst derece ve mârifetin kurbu diye açıkladığı mertebeyi müşâhede, ilimden soyutlanmak ve cem'i mütalaa ile üç hâl de açıklamıştır. Ona göre müşâhede, ilimden soyutlanmak ve cem'i mütalaanın gerçekleşmesi rûsûmun (mâsivâ, işaret vb.) bütünüyle fenâ bulmasına bağlıdır. Zira rûsûmun mahvı ölçüsünde kurb hâsıl olurken, rûsûm ve işaretler kaldığı ölçüde bu'd (uzaklık) oluşmaktadır. Mârifetin bu derecesi ise cem' mertebesine ulaşan Hâssü'l-Havâssa mahsustur.²⁴⁷ Artık her şeyi içine alan bir mârifettir. Fırtınanın her şeyi içine alıp götürmesi gibi hâlis muhlis mârifettir. Bu makâma delillerle ve ilimle ulaşılamaz. Hiçbir vesile ve araç bu mârifeti elde edemez, ayrı ve üst mertebe bir mârifettir. Hiç kimse burayı göremez, gösteremez, tarif edemez. Hâssü'l-Havâs derecesinin üç rûknü vardır:

1. Kurbiyeti, yakînliği müşâhede ve şekilden uzaklaşmak: Şekiller yok olunca kurbiyet gerçekleşmektedir. Allah'a kurbiyet; şekiller, rûsûmlar ve her türlü nesneden

²⁴⁵ Tek, *Tasavvufî Mertebeler*, 341.

²⁴⁶ Tek, *Tasavvufî Mertebeler*, 341.

²⁴⁷ Tek, *Tasavvufî Mertebeler*, 341-342.

uzaklaşmakla husûle gelmektedir. Sâlik ile Allah arasındaki en büyük perde kendimiz, nefsimizdir. Bu aşamada benlik erir, fâni olur ve hakikat ortaya çıkar.

2. İlimde yükselmek: Bilgi düzeyinin fevkine çıkmak, onu aşmaktır. Mutlak idrakten mutlakı idrak etme mertebesine çıkmak. Genel mânâda mutlakı bilmekten her şeyi bilen mertebesine çıkmak durumudur.

3. Vahdeti, cem‘i mütalaa etmek: Herevî bu durumu Hâssü’l-Havâssın mârifeti diye isimlendirir. Çünkü gerçek vahdeti mütalaa demektir. Şekiller, şeyler ve işaretler yok olup fenâ bulmaktadır. Fenâ, vahdet ilmîyle oluşurken bekâ vahdet fiiliyle oluşur. İlim formalitelerle doludur. Herevî’ye göre bunlardan kurtulmak gerekmektedir. İşte kurtuluşa her şey fenâ bulup geriye sadece ilâhî Zât kalır. İşte bu noktada hakiki vahdet gerçekleşir.²⁴⁸ “Hiçbir şey yokken O var idi, yine her şey O’na dönecektir.”, “Allah vardı ve O’nunla birlikte hiçbir şey yoktu!”²⁴⁹ mânâsındaki hadisler bu dereceyi ifade etmektedir.

Üçüncü derecedeki Hâssü’l-Havâssın mârifeti hususunda Herevî’nin görüşlerine İbn Kayyim el-Cevziyye şöyle bir şerh düşmüştür: “Buradaki mârifet derecesi, fenânın şühûdunda fâni olmaktır. Hak noktasından fenâ demektir ki Zât’ın parıldayışına (berk-i ‘ayna) bakar, cem‘ denizine biner ve bekâ yoluna girer.”²⁵⁰ Herevî’nin *Menâzil* metnindeki “Şaimen berka’l-‘ayn” ifadesine İbn Kayyim el-Cevziyye, “Sâlikin bundan sonra doğacak hakikat nurunu müşahedesi” anlamını yüklemiştir. Sâlik için bu hâl, kurbun, murakabenin ve Allah ile hazır olmanın nurlarını ihtiva etmektedir.²⁵¹

İbn Kayyim el-Cevziyye, işaret olunan fenâ meselesi için şöyle der: “Burada kastedilen fenâ bir şeyin ilmî ve zihnî varlıkta yok olunmasının istenmesidir. Bu da önceki

²⁴⁸ Herevî, *Menâzil*, 125-126; Tilimsânî, *Şerhu Menâzil*, 559-567.

²⁴⁹ Buhârî, “Bed’u’l-hâlk”, 1.

²⁵⁰ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricu’s-sâlikîn*, 3/329-330.

²⁵¹ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricu’s-sâlikîn*, 3/329-330.

bahiste açıklandığı üzere, varlık bakımından zihnî olsun ilmî olsun veya derûnî ve mâsivâ açısından tüm her şeyin fenâ bulma durumudur.

Mânevî hâller devam ettiği süreçte, tecellîye mazhar sâlikin kalbinde Allah'ın sıfatları tecelli eder. Buradaki tecelli önce de açıklandığı üzere büyük sıfatları (Allah'ın sıfatlarını) görmek ve idrak etmektir. Yoksa Allah'ın zâtını görmek ve idrak etmek değildir. Bu zaviyede İbn Atâullah el-İskenderî (ö. 709/1309) mârifetin heybet, hayâ ve ünsiyet diye üç rûknünü belirtir. Bu derecedeki mârifette vahdet gerçekleştiği için, bazı sûfiler: “Ârif, vaktinin çocuğudur (ibnü'l-vakt)”, demişlerdir, ârif geçmişten yüz çevirerek bulunduğu ân ile meşguldür. Bu hâlde mazi ârif için yok hükmündedir.²⁵² O, zamânâ sahiptir, sâhib-i zamân'dır. Bu lakaba atfedilen makâm, tecellî etmektedir. İşte bu hâle ulaşmış sâlike ârif denilmektedir. Sâlik kemâle ulaşmış, mârifet kesbetmiştir.²⁵³ Bu durumu yaşayan sâlikin hâli ise mârifet diye adlandırılmaktadır.

Kuşeyrî sâlikin mârifet hâlini şöyle açıklamaktadır: Sâlik, kendisine uzaklaştığı oranda Rabbi'ne ait bilgilere kavuşur. Mârifet elde eder.²⁵⁴ Nihâi makâmlar birbirinin ardı sıra gelmektedir. Sâlik, kendisine ve topluma yabancılaştığı oranda fenâ hâlini yaşar. Kuşeyrî; sâlik ne kadar hissî bir hâl ile şehâdet âleminde soyutlanır, mâsivâdan sıyrılır ise o oranda fenâ ve cem' hâllerini veya Herevî'nin adlandırmasıyla nihâi makâmları yaşayabilmektedir. Âriflik makâmına eren sâlik ya insanlarla iletişimde sıkıntı yaşamakta ya da iletişim kurduğu kimseler kendisini anlamada âciz kalmaktadır. Kuşeyrî'nin mürşidi olan Ebû Ali ed-Dekkâk'ın (ö. 405/1015) sözünü anlayamayan bir kimseye verdiği cevap, manidar bir örnektir. Kuşeyrî'nin üstadı Ebû Ali şöyle anlatır: Uykuda kendime, ‘Bâtında şirk koşan, zâhirde de amel işleyen ey müşrik!’ diye seslendim.

²⁵² Bk. İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricu's-sâlikîn*, 3/295-298.

²⁵³ Kuşeyrî, *Uyûnü'l-ecvibe*, 6b.

²⁵⁴ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 312.

Kuşeyrî; Ebû Ali bunları anlatırken bir adam, Bu nasıl bir söz? dedi. Bunun mârifet türünden bir söz olduğunu söyledim.²⁵⁵

Marifette ve nihâi durumda sâlik, bütün eşyanın Hakk'ın vücûdunda fenâ bulunduğunu ve sadece Hakk'ın vücûdunun bâki kaldığını müşâhede etmektedir. Tevhîdin hakikati, gerçek marifet ve nihayete ermek de zaten budur. Marifet, bütün eşyanın Hakk'ın vücûdunda fenâ bulduğu, sadece Hakk'ın vücûdunun bâki kaldığı, O'nu manevi idrak ve keşf bilinci ile tahakkuk etmektedir. Buradaki nihâi makâmın hepsi marifet ile tevhîdin hakikatine açılan birer mânevî kapı hükmünde kabul edilebilir.

2.2. Fenâ

Lügatte fenâ; zevâl bulmak, yok, helak olmak, bitmek, tükenmek, savaşta birbirilerini yok etmek, geçici, kötü huyların bitmesi, ölüp gitmek, gibi birçok farklı mânâlarda kullanılmıştır.²⁵⁶ Fenâ, Arapçada; fânî, yok olmak, zeval bulmak mânâlarında kullanılırken tasavvuf literatüründe “nesnelerin, müşâhede ve rûsûm addedilen hâllerin sûfinin gözünden silinmesi, yok olup gitmesi anlamında genellikle zıddı bekâ ile birlikte kullanılmaktadır. Bir sonraki bölümde yer verilen bekâ kavramı veya bekâ makâmı sûfîlerin çoğunluğunun genel kabulüne göre fenâ makâmının zıddı ve nihâyeti kabul edilmektedir. Ayrıca fenâ kavramının özellikle tasavvuf literatüründe geniş bir anlam yelpazesi mevcuttur. Çünkü seyr ü sülûkte nihâi hedef, mâsivâyı aşım fenâ hâlini yaşamaktır. Fenâ makâmını sûfîler farklı hâllerle izah etmişler, çeşitli açıklamalarda bulunmuşlardır.

²⁵⁵ Bk. Kuşeyrî, *Kitâbü'l-cevâhir*, 122'a.

²⁵⁶ Cevherî, *es-Sihâh*, 6/2457; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 5/3477-3478; Cürcânî, *Delâilü'l-i'câz*, 169; Tahânevî, *Keşşâfu'istilâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*, (Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2013), 2/1157-1158; İbn Fâris, *Mu'cemu Mekâyisi'l-luğa*, nşr. A. Muhammed Hârûn (b.y.: Dârü'l-fıkr, 1979), 4/453; Kâşânî, *Mu'cemu'l-istilâhâti's-sûfiyye*, 365-366; H. Ritter, Âsım Efendi, 4/1123; Komisyon, *el-Mu'cemu'l-vasît*, 704; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 208.

Tasavvufî açıdan fenânın genişçe tarifi şöyle yapılmıştır: Sâlikin, nefsinin kötü sıfatlarını silerek bir nevi temizleyerek tezkiye ederek kendi fiil, sıfat ve benliğini Allah'ın sıfatları karşısında fenâ kılmasıdır. Sâlikin, O'nun zâtında kendi nefsinin yok kabul ederek, kendini görmekten de tamamen uzaklaşıp fânî bir bilinç düzeyi ile Allah ile kâimliği idrak etme hâlidir.²⁵⁷

Herevî, seyr ü sülûkteki makâmlarla ilgili telif ettiği *Menâzil* adlı eserinde makâmları Kur'ân-ı Kerîm'den delil getirdiği âyetlerle açıklamaktadır. Rahmân Sûresinin 26-27. âyetlerini fenâ makâmına örnek vermiştir. Yeryüzünde bulunan her canlı yok olacaktır. Ancak azamet ve ikram sahibi Rabbinin zâtı bâki kalacaktır.²⁵⁸ Bu âyetler çerçevesinde Herevî, fenâyı; sâlikin, Hakk'ın varlığının hakikati (ayne'l-vücûd), O'nun dışındaki her şeyin de mutlak yokluk vasfını taşıdığını bilmesi diye tanımlamıştır. Kulun şühûdundaki sûretlerin var olmadan önceki hâline, yani yokluk ve hiçlik hâline dönmesi ve ezeldaki gibi sadece Hakk'ın bâki kalma durumu ve şuuru diye de açıklanabilmektedir.²⁵⁹ Yüksek bilinç-şuur kavrayışıyla Herevî, fenâ hâlinin bir anda veya bir defadan ziyade, bu bilinç hâlinin belirli bir süreç içerisinde, aşama aşama ve tedricen gerçekleşebileceğini vurgulamaktadır.

²⁵⁷ Mutasavvıfların işaret ettikleri fenâ, kulun gözünden hâdislerin gitmesi, var olmadan önceki gibi yokluk ufkunda kaybolmasıdır. Ezeldaki gibi sadece hakkın bâki kalmasıdır. Böylece de onun ne sûreti ne de varlığı kalır. Sonra yine kulun müşahadesi kaybolur. Sonra Hakk bizzat kendisini müşâhade ettiğidir. Varlıkların var olmadan önceki durumu gibidir. Fenânın hakikati daha önce olmayanın fâniliği, ezelinin de bâki kalmasıdır. Menâzil yazarı fenâ hakkında şunları söyler: "Fenâ önce ilim, sonra inkâr, sonra Hak bakımından, Hak'tan başkasının fâniliğidir. Fenâ üç derecedir. Fenânın birinci derecesi, bilginin bilinende fenasıdır. Bu ilim bakımından fenâdır. Görmenin görünenlerde fenası, inkâr itibarıyla fenâdır. Varlıkta fenâyı istemek ise Hakk itibarıyla fenâdır. İkinci derecesi, talep müşâhadesinin düştüğü fenâ, mârifet müşâhadesinin düştüğü fenâ, yine görme müşâhadesinin düştüğü fenâdır. Üçüncü derece; enânın müşâhadesinden fânilihtir. Bu fenâ Hak itibarıyla göz aydınlanmasıyla görülen, bekâya girilerek, cem' denizine binilerek gerçekleşen fenâdır." Serrâc, *el-Lüma'*, 334; Kelâbâzî, *et-Taarruf*, 182-183; Sülemî, *Risaleler*, 33; Kuşeyrî, *er-Risâle*, 68; a.mlf. *Uyûnü'l-ecvibe*, 10a; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 365; Herevî, *Menâzil*, 44; Muhyiddin İbnü'l-Arabî, "İstîlâhâtü's-süfîyye", 6; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricu's-sâlikîn*, 3/331-333; Şihâbeddîn Ebû Hafs Ömer b. Muhammed es-Sühreverdi, *Avârifü'l-Meârif*, 646; Necmüddin Kübrâ, 44, İbn Fûrek, *el-İbâne an Turuki'l-Kâsîdîn: Tasavvuf İstılahları*, 258; Ethem Cebecioğlu, "Fenâ", *AÜİFD* 38 (1998), 153; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 175.

²⁵⁸ Rahmân Sûresi, 55/25-26.

²⁵⁹ Tek, *Tasavvufî Mertebeler*, 343.

İnsandaki beşerî hazların ve nefsânî arzuların aksine ilâhî iradenin insan üzerinde galip gelmesini ve hâkimiyetini sağlayan fenâ hâli veya fenâ makâmıdır. Bu makâmıla ilgili sûfiler, yaşadıkları derûnî hâllerle de bağlantılı zaman içerisinde farklı işârî tanımlar ortaya koymuşlardır. Bunun yanı sıra sûfiler birçok muhtelif tanım ve açıklamalar da serdetmişlerdir. Diğer nihâî makâmlar ve konumuz olan fenâ makâmı için de doğal bir süreçtir.

Fenâ hâli ve makâmının farklı tariflerinin yanı sıra fenâ hâlinde tasavvuf tarihinde ilk bahseden sûfinin kim olduğu konusunda fazla ihtilaf vardır. Tasavvuf tarihinde fenâ hâlinde bahseden sûfinin Ebû Saîd el-Harrâz (ö. 277/890) dır. Harrâz fenâyı, kulun kendi fiilini görmemesi, yaptığı ibadetleri kendisine nispet etmemesi ve fenâsı (yokluk-hiçlik) sebebiyle kulun, eşyayı fark etmemesi diye tarif etmektedir.²⁶⁰ Dolayısıyla Harrâz, fenâ hâlini ilâhî iradede fânîlik boyutu olarak açıklamıştır. Fenâ durumu esasen tüm makâmlarda bahse konudur. Özellikle de aşkın bir hâl ile yaşanan nihâî makâmlarda Herevî'nin üzerinde durduğu önemli bir nokta kabul edilmektedir.

Fenâ, hâle ve duruma göre de bir geçiş şuuru kabul edilmektedir. Kâşânî, cem' mertebesine yerleşemeyen, mâsivâdan fânîlikle, bu makâmıda sabitkadem yaşamayan, istikrar sağlamayan ve fenâyı bittecrûbe yaşamayan sûfinin, bekâ yolunda yürümesi, bu yolu kat etmesi mümkün değildir.²⁶¹ Abdülkerîm el-Cîlî (ö. 832/1428) ise bekâ mertebesine ulaşamadığı sürece sâlik için fenâ mertebesinin kendisine perde olacağını vurgular. Fenâ hâlinin, bekâ ile tekâmül etmediği sürece fânîlik ve tevhîdin husûle gelmeyeceğine işaret eder. Bunlara ilaveten İbn Kayyim el-Cevziyye, fenâ hâli vahdet düşüncesine sahip sûfilerin fenâ anlayışdır şeklinde farklı bir eleştiri getirmiştir.²⁶²

Fenâ makâmıyla beraber üzerinde durulması gereken ana konular tevhîd, vahdet ve vücûdu tamamlayan nihâyet makâmlarıdır. Nihâyet makâmlarının birbirleriyle ve fenâ

²⁶⁰ Diğer tarif ve açıklamalar için bk. Tek, *Tasavvufî Mertebeler*, 342.

²⁶¹ Tek, *Tasavvufî Mertebeler*, 344-345.

²⁶² Tek, *Tasavvufî Mertebeler*, 344-345.

makâmıyla bağları ve geçişleri bulunmaktadır. Herevî'nin vurguladığı yönde İmâm-ı Rabbânî de fenâ ile mârifet arasında sıkı bir ilişkinin varlığını dile getirmektedir. Çünkü Herevî, mârifeti kuşatıcı bir makâm kabul etmiştir. O, Mârifet tüm makâmlarla bağlantılıdır. Ona ermeyen diğer makâmlarda nâkıstır ²⁶³ der. İmâm-ı Rabbânî de bu durumu vurgulayarak fenâ derecesi yüksek velinin mârifet derecesinin de yüksek, fenâ mertebesi düşük olan velinin mârifet derecesinin de düşük olabileceğini belirtir. ²⁶⁴ İmâm-ı Rabbânî, bu yakın zaviyede fenâ ile mârifeti paralel bir konumda kabul etmektedir. Herevî'nin şârihlerinden İbn Kayyim el-Cevziyye ise mârifetin bilinende fenâ bulmasından kastedilen şeyin, sâlikin mârifetinin Allah'ta fenâ bulması diye belirtmektedir. ²⁶⁵ Bu durumu İbn Kayyim el-Cevziyye, "Allah'ın zikriyle zikirden, sevgisiyle sevgiden, korkusuyla korkmaktan geçerek fâni olmak" ²⁶⁶ şeklinde tarif etmiştir. Herevî'nin diğer bir şârihi Tilimsânî ise fenâyı, "Cem' vadisinde fenâ bulmuş, fenâdan sonra da bekâyı elde eden temkîn ehli, yaptığı her şeyi Hakk ile yapar Allah'ın yeryüzündeki hâlifeleri olmaları hasebiyle de insanları Hakk'a, yine O'nun izni ve işaretiyle davet ederler." ²⁶⁷ diye şerh etmiştir.

Herevî'den sonraki asırlarda yaşayan ve tasavvuf ile İslam düşünce tarihinde büyük etkileri bulunan sûfî müelliflerden Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, fenâyı, sâlikin Allah'a ulaştıran bir vasıta kabul etmektedir. Sâlik, nefsi arzularını terk ederek kendini Allah'ın iradesine teslim etmektedir. Fenâ hâli, sâlikin benliğinin kaybolması, fenâ bulması, devamında ise tevhîdin gerçekleşmesidir. İbnü'l-Arabî bu hâli, tevhîdin en yüksek derecesi diye nitelendirmektedir. Bu tanımlamasıyla İbnü'l-Arabî'de Herevî'nin izlerinin

²⁶³ Tilimsânî, Şerhu Menâzil, 569-573; Herevî, Menâzil, 127-128.

²⁶⁴ Bk. İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, "38. Mektup".

²⁶⁵ Fenâ önce ilim, sonra inkâr, sonra Hak bakımından, Hak'tan başkasının yok olmasıdır. Fenâ üç derecedir. Fenânın birinci derecesi, bilginin bilinende fenâsıdır, bu ilim bakımından olan fenâdır. Görmenin görünenlerde fenâsı, inkâr itibarıyla olan fenâdır. Varlıkta fenâ olmayı istemek Hak itibarıyla fenâdır. "birinci derece, mârifetin marufta fenâsıdır" sözü ile salikin mârifetinin marufta (Allah'ın bilgisinde) izmihlali ve yok olmasını kastediyor. Böylece kul maruf ile mârifetten kaybolur. İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricu's-sâlikîn*, 1/124, 3/123.

²⁶⁶ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricu's-sâlikîn*, 1/124.

²⁶⁷ Tilimsânî, Şerhu Menâzil, 569-573; Herevî, Menâzil, 127-128.

görüldüğü söylenebilir. İbnü'l-Arabî konuyla ilgili şöyle demektedir: “Kul, Allah’a tefekküründe o derece boğulur veya derinleşir ki kul, benlik bilincini de kaybeder hâle gelir. Fenâ fi’t-tevhîd hâli gerçekleşir. Fenâ hâlinde kulun niyetleri, davranışları, ahlâkî yönde bir düzelme ve terakki gösterir. Tefekkür planında görülen hâl tedricen kulun fiillerine de yansır. Bunun yanında fenâ fillâh tabiri de kulun zât ve sıfatının, Hakk’ın zât ve sıfatında fâni olması durumudur. Sâlik kul, bütün dünyevî ilgilerinden uzaklaşmış ve Allah’ın birlik dergâhına teveccüh etmiş olur.²⁶⁸ Tasavvufî disiplinde kul, hiç (yok-yokluk) olmamakta, hiç’in yerine Allah’ın sıfatları geçmektedir. Kul, insanî sıfatları ve huyları terk edip fenâyâ ermektedir.

Herevî kendi usûlü gereği fenâyı, üç derecede ele alıp açıklamaktadır. Herevî, kendi usûlünde seyr ü sülûkü fenâ ve bekâ diye iki aşamalı değerlendirmiştir:

1. Fenâ: Fenâ üç aşamadır; ilmî tevhîd, inkârî tevhîd, hakiki tevhîd.
2. Bekâ: Bekâ ise tevhîdden sonra ortaya çıkan ve belirli olan nihâi makâmıdır.

Herevî’ye göre bekâ kutupların yolculuğudur. Beka hakke’l-yakînden sonra başlamaktadır. Tevhîd, burada başlamaktadır.

Herevî’nin çağdaşı Kuşeyrî de fenâ makâmını üç bölümde değerlendirmektedir. İlk aşamadaki fenâ, kulun kendinden ve kötü sıfatlarından fâni hâlidir. İkinci aşamadaki fenâ, Hakk’ı müşahede eden kulun Hakk’ın sıfatlarından da fâni olması durumudur. Üçüncü aşamadaki fenâ ise Hakk’ın varlığında fâni kulun, kendi fenâsını idraki ve görmesinden de fâni durumudur.

Herevî fenâ mertebelerini avâm, havâs ve hâssü’l-havâs diye üç aşamada açıklamıştır. Birinci derece fenâ, bilginin bilinende fenâsıdır, bu ilim bakımından fenâdır. Varlıkta fenâ olmayı istemek Hakk itibarıyla fenâdır. İkinci derece fenâ, talep müşahedesinin düştüğü mârifet müşahedesinin düştüğü fenâdır. Üçüncü derecede fenâ ise fenânın müşahedesinden fâni olmaktır. Bu fenâ Hakk itibarıyla olan, göz

²⁶⁸ Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 269. Uludağ, 91

aydınlanmasıyla görülen, bekâ yoluna girilerek cem‘ denizine binilerek gerçekleşen fenâdır.²⁶⁹

Herevî’ye göre fenâ; Hakk’ın gayrısının yok olması fenâ bulması kul, hakikatte Allah’tan başka hakiki fâil olmadığını idrak etmektedir. Herevî bu durumu “tevhîd hâli” diye isimlendirmektedir. Fenâ içerisindeki nihâi tevhîdi açıklarken Herevî, tevhîdin de ilmen tevhîd, cuhden tevhîd, hakken tevhîd diye üç aşamalı olduğunu vurgulamaktadır.

İlmen tevhîdde sâlik ilimle bu mertebeye varmaktadır. Allah’tan başka gerçek fâil yoktur demek aynı zamanda şer‘î bir ilkedir. Bu mertebede Allah, sâlikin iç aklını ve gönlünü ilimle nurlandırmaktadır. Kul, aklî delillerle bu mertebeden daha öteye ulaşma gücüne sahip değildir.

Cuhden tevhîd bir keşf ve mârifet durumudur. Allah, kulunun fiillerini Kendi sıfatlarına, sıfatlarını da zâtına yönlendirmektedir. Böylece ilâhî Zât’tan başka, O’nun gayrısında hiçbir şey yoktur; her şey fânî olup tek zât, hakikat ise Allah’tır. Bu mertebe mâsivâ fenâ kılınmaktır. Bu derecede ilim yoktur. Allah, dilediği bazı kullarını lütfuyla daha üst derecelere yükseltmektedir.

Hakken tevhîd ise hakikati görmek demektir. Hakikatde Hakk’ın gayrısının fenâ bulmasıdır. Kul bu mertebede deryayla buluşmuştur.²⁷⁰ Bundan öte başka mertebe yoktur.

2. 2.1. Avâmın Fenâsı

Avâmın fenâsı, birinci derecedeki fenâ olup mârifetin bilinenden fenâ bulmasıdır. Herevî, bu dereceyi “bilgi bakımından fenâ hâli” olarak tanımlamaktadır. “Varlıkta fenâyı isteme,” de “Hak itibarıyla fenâ bulma,” demektir.²⁷¹ Birinci mertebedeki fenâ, tahkîk konumuna ulaşmış ilim ehlinin mertebesidir. Herevî’ye göre böyle bir fenâ hâlinin

²⁶⁹ Herevî, *Menâzil*, 44.

²⁷⁰ Herevî, *Menâzil*, 128-129; *Tilimsânî, Şerhu Menâzil*, 569-573.

²⁷¹ Herevî, *Menâzil*, 44.

gerçekleşmesi şu üç aşamadan sonra mümkündür. Birinci aşamada ilmin mârifette, mârifetin de mârufta Hakk'ın varlığında fenâ bulmasıdır ki, ilmî açıdan fenâdır. Ardından görme fiili fenâ bulmaktadır.²⁷²

Kısacası avâmın fenâsı mârifetin mârufta fenâsı hâlidir. Yüklemin nesnede yokluğu, kulun Allah'ı tanınması, idrak etmesidir. Herevî kulu özne, mârifeti yüklem, Allah'ı ise nesne konumuyla değerlendirmektedir. Buradaki seyir, kuldan Allah'a gidiştir. Mârifetin mârufta fâniliğidir ki ilmen fenâ mertebesidir.

Denilir ki Herevî yüklemin nesnede yokluğunu, ilmen fenâ diye tanımlar. Hâlbuki fenâ, ilimden öte bir durumdur. İlimde akıl varken fenâda ise ilim değil mârifet mevcuttur. Çünkü ilim iki aşamalı akıl ve duyulardan oluşmaktadır. Fenâ ise bunların ötesindeki aşkın bir durumdur. Ayân madde, muayyen ise madde ötesi bir hâldir. Bu cehd-i fenâ olarak adlandırılmaktadır. Kâinat, Allah'ın sıfatlarının tecellileridir. Tecellilere ise hayal denmekte, talebin mevcutta yok olmasıdır. Bunların hepsi ilmi aşan, mârifetle ilgili durumlardır.²⁷³

Mârifet ilimden öte bir şey ve üç şekilde oluşmaktadır:

- Mârifetin mârufta fenâsı, talebin yok olmasıdır. İlimden öte bir durumdur. Tabir caizse bir nevi mecnunun Mevlâ'yı bulması hâlidir.
- Mâsivâyı terk, ayânın ve mâsivânın inkârı durumudur. Allah'a ulaşma, kavuşma hâlidir.
- Tam tevhîde ulaşmaktır.²⁷⁴ Bu aşamadan sonra sâlik müşâhedeyle seyrine devam etmektedir.

²⁷² Bilginin bilinende fenâsıdır, bu ilim bakımından olan fenâdır. Görmenin görünenlerde fenâsı, inkâr itibarıyla olan fenâdır. Varlıkta fenâ olmayı istemek Hak itibarıyla fenâdır Bk. Tek, *Tasavvufî Mertebeler*, 344.

²⁷³ Herevî, *Menâzil*, 128-129; Tilimsânî, *Şerhu Menâzil*, 569-573.

²⁷⁴ Herevî, *Menâzil*, 128-129; Tilimsânî, *Şerhu Menâzil*, 569-573.

2.2.2. Havâssın Fenâsı

Herevî, ikinci dereceki havâssın fenâsını sülûk ve irade ehlinin mertebesi olarak nitelendirmektedir. Havâs ehlinin fenâsında sâlik, önce Hakk'ı müşâhede mertebesine ulaşır. Bu iyân hâlinde de daha önce elde ettiği mârifetle ilgili şühûdu fenâ bulur; çünkü iyân ortaya çıkınca mârifetin artık bir hükmü kalmamaktadır.²⁷⁵ Ayânın muayende fenâsı, mâsivânın ilâhî sıfatlarda fenâsı anlamındadır. Kulun talebinin fenâ hâline girmesi ise bu talepsiz hâli seyretmesi durumudur. Burada kulun talebi düşmekte ve talep sanki yokmuş gibi (ke'en lem yekûn) kabul edilmektedir. Talebin fenâ bulmasını seyretmek ise seyretmenin de seyrinin bitmesi, fenâ bulması demektir. Fânî seyredilemeyeceğine göre sâlik, matlûba ulaştığında talep ve seyri bırakmaktadır. Dolayısıyla sâlikin talebe ihtiyacı kalmazken temaşa da yok olmuş demektir. Yokluk da reddedilemez, temaşa edilemez olduğuna göre bu durum, talebin de seyrinin ıskatı demektir. Mârifetin yokluğunu seyretmekse yok olanın da yok olması demektir.²⁷⁶ Yok, yoktur ve fânîdir. Yokluk da fânîlik de seyredilemezdir. Buradaki ayânın seyrinin fâniliği ise talebin yokluğunu temaşa etmek demektir.

2.2.3. Hâssü'l-Havâssın Fenâsı

Üçüncü derece fenâ, hâssü'l-havâssın fenasıdır. Mârifet ehli her şeyden münezzeh Hakk'ı rü'yete dalarlar demektir. Bu aşamada sâlik fenânın şühûdundan da fenâ durumdadır. Sâlik bunu, cem' denizine dalarak ve bekâ yolunda yürüyerek gerçekleştirebilir. Hâssü'l-havâssın mertebesinde fenâ hâli de dâhil olmak üzere Hakk'ın dışındaki her şeyin O'nun varlığında fenâ bulduğunun müşâhede edildiği bir durumdur.²⁷⁷ Bu aşamadaki talebin ve fenâyı seyrin fenâsını Herevî, 'hazret' makâmı diye tanımlar.²⁷⁸

²⁷⁵ Bk. Tek, *Tasavvufî Mertebeler*, 344.

²⁷⁶ Herevî, *Menâzil*, 128-129; Tilimsânî, *Şerhu Menâzil*, 569-573.

²⁷⁷ Bk. Tek, *Tasavvufî Mertebeler*, 344.

²⁷⁸ Herevî, *Menâzil*, 128-129; Tilimsânî, *Şerhu Menâzil*, 569-573.

Herevî bu durağı, cem‘ makâmının başlangıç konumu kabul etmektedir. Sâlikin Hakk’tan gayrı her şeyin Faniliğini görmesi ve bu fenânın da yokluğunu temaşa etmesi hâlidir. “En son ölen” ölüm meleğidir. Ölüm meleği de her şeyi fenâ edip sonrasında ölmekte ve fenâ bulmaktadır. Bu hakikat olarak fenâdır. Yani fenânın da fenâsı, yokluğun yokluğa ermesi demektir. Küllü men ‘aleyhâ fân (كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ), “Yer üzerinde bulunan her canlı yok olacaktır.” Rahmân Sûresinin 26. âyetinde de buyurulduğu üzere âdeta katrenin deryada fenâsı durumudur.

Hazret makâmı, fenâ makâmının Hâssü’l-Havâssın fenâsının birinci adımıdır. Herevî bu adımı üç şekilde açıklamaktadır:

1. Fenânın da fânî olması, bu durum hazret makâmıdır.
2. Katrenin deryaya karışması,
3. Kulu ile Allah’ın Zâtı ile birleşmesidir. Tam cem hâlidir.²⁷⁹

Allah Teâlâ buyurmuştur ki: “Allah daha hayırlı ve bâkidir.”²⁸⁰ Bekâ, şahitlerin fenâsı sonrası kâim olanın bâki hâlidir. Bunun da üç derecesi vardır: Birinci derecesi, ilmin ilmen değil de hakikaten ortadan kalkmasından sonra mâlûmun bâki kalmasıdır. Bekânın ikinci derecesi, müşâhedenin sıfat olarak değil de vücûd olarak ortadan kalkmasından sonra müşâhede edilenin. Bekânın üçüncü derecesi ise fenâ itibarıyla kulun hakikaten yok olmayacak (Hakk’ın) bekâsıdır.²⁸¹

Herevî, fenâyı yokluk olarak addetmektedir. Bâki olan fânî sûrette yer tutmayacağı için fenâ Hakk’a ulaşmada yani seyr ü sülûkte sâlik için vazgeçilemez bir hâldir. Bu itibarla fenâ, Hakk’ın dışında düşünülen Hak’taki mertebesine ermeyi ifade etmektedir. O’nun dışındaki her şey yokluk üzeredir. Fenâyı eren sâlikin durumu deryaya ulaşan yağmura benzerdir. Yıldız, gün aydinken âşikâr olmadığı gibi, Hak’ta fânî olan sâlikte de

²⁷⁹ Herevî, *Menâzil*, 44; Erginli, *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 247-248.

²⁸⁰ Tâhâ Sûresi, 20/73.

²⁸¹ Herevî, *Menâzil*, 44; Erginli, *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 247-248.

beşeriyet izleri silinmiştir. Bu mânâsıyla fenâ, Hakk’a ermeyi ifade eder. Hakk’a eren kendine de (ârif) kabul edilmektedir.²⁸²

Hâssü’l-havâssın her şeyden münezzeh Hakk’ı ru’yete dalmış olanlardır. İbn Kayyim el-Cevziyye şöyle açıklamaktadır: mârifet üç derecedir: Birinci, mârifetin mârifet içinde fâni (yok) oluşudur. İşte bu ilim noktasında fâniliktir. İkinci derece, görünenin görülende fâniliğidir. İnkâr noktasında fenâ oluş demektir. Üçüncü derece, talebin varlıkta fâniliğidir ki Hakk’ta fâni olmaktır.²⁸³ Konu açısından kısa açıklama sadedinde şunlar söylenebilir.²⁸⁴

1. Mârifetin mârufta fenâsı: Bu, sâlikin mârifetinin mârufta izmihlalidir. Sâlik, meşhûduyla kendine şahitlikten, onun zikriyle zikrinden, sevgiliyle sevgiden, korkusuyla korkmaktan geçer, gayb hâlinedir. Her şeyden münezzeh Zât ve O’nun kendisiyle kâim şey vasfedilmekten uzak/münezzeh olması sebebiyle de fânidir.

2. Mârifetin mârufta fenâsı, inkâr bakımından fenâdır. Mârifetin mârufta fenâsı, müşâhededen öncedir, dolayısıyla müşâhede ilim ve mârifetin üstündedir. Zira görmenin ilme nispeti, görünenin ilme nispeti gibidir. Bu derecede fenâ, sâlikin görmesinin görünen şeyde fenâsıdır ve sâlikin eserinin silinmesi, varlığının fâniliğidir. Böylece mârifetten görüne (‘ayâna) intikal edince (geçince) görünen, görülende (aynada) fâni olmaktadır. Tıpkı mârifetin mârufta fâni olması gibidir.

3. Talebin mevcutta fenâsı: Bu da fenâ makâmına eren sâlikin herhangi bir talebinin kalmaması demektir. Çünkü bu kimse matlûb ile görülene kavuşmuştur.²⁸⁵ İbn Kayyim el-Cevziyye, isteme, mârifet ve görmenin müşâhedesinin fenâsını yorumlarken sâlikin

²⁸² Krş. Herevî, *Menâzil*, 104; Tan, *Sad Meydân*, 451.

²⁸³ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricu’s-sâlikîn*, 3/325.

²⁸⁴ Fenânın birinci derecesi, bilginin bilinende fenâsıdır, bu ilim bakımından fenâdır. Varlıkta fenâyı istemek Hakk itibariyle fenâdır. İkinci derecesi, talep müşâhedesinin düştüğü fenâ, mârifet müşâhedesinin düştüğü fenâ, yine görme müşâhedesinin düştüğü fenâdır. Üçüncü derece; Fenânın müşâhedesinden fâniliktir. Bu fenâ hakk itibariyle, göz aydınlanmasıyla görülen, beka yoluna girilerek, cem denizine binilerek gerçekleşen fenâdır." İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricu’s-sâlikîn*, 1/123.

²⁸⁵ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricu’s-sâlikîn*, 1/123-125

talep ve isteğinin de ortadan kalkacağını belirtmektedir. Kul kendi yokluğunu müşâhede etmektedir. Kulun kendi fâniliğini müşâhede etmesi şöyledir:

- Sâlikin talebinin fenâsı,
- Talebinin fenâsını müşâhedesı,
- Sâlikin müşâhedesinin fenâsı şeklindedir.²⁸⁶

İbn Kayyim el-Cevziyye, ‘fenâyı müşâhedededen fâni olmayı şöyle izah eder: “Sâlik, Hakk’ın varlığında Hakk’tan başka her şeyin fenâsını müşâhede eder. Sonra fenânın da fâniliğine şahit olur. Sonra da sâlik fenânın müşâhedesinde fânidir. İşte Hakk olan fenâ budur.”²⁸⁷

İbn Kayyim el-Cevziyye’ye göre (Herevî) diyor ki: “İkinci derece, havâssın fenâsı, talebin şühûdunun fâniliği, onun ıskatı iledir. Aynı şekilde ilmin şühûdunun fâniliği de ayânın şühûdunun fâniliği de onun ıskatı iledir. Fenânın üçüncü derecesi Hâssü’l-Havâssın hâli ise öncekilerden çok daha üstündür; çünkü bu mertebedekilerin fenâ hâli, fenâ cihetiyle en önde olanıdır. Böylece onların kalplerinde, onların durumlarının ve makâmlarının zikri düşmüş olur, Rableriyle hep meşguldürler. Yazarın (Herevî) “ıskat” ifadesi şühûdun ıskatı demek olup meşhûdun (görülenin) ıskatı (düşürülmesi) değildir; çünkü talep, ilim ve ayân hepsi burada mevcuttur. Burada düşen, fâni şühûddur; çünkü sahibi, görülen matlûbda muayenede kaybolmuştur.²⁸⁸

Üçüncü derece fenânın şühûdunda fâni olmaktır. Bu ise Hak noktasından fenâ demektir ki sâlik, Zât’ın berk-i ‘ayna (parıldayışına) bakar, cem’ denizine biner ve bekâ yoluna girer. Herevî’nin “Şaimen berka’l-‘ayn” ifadesine gelince bununla kulun bundan sonra hakikat nuruna bakması mânâsı kast olunmaktadır. Bu, ancak kurbun, murakabenin ve Allah ile olmanın nurlarıdır. Aynı şekilde “Cem’ denizine biner” sözünde işaret olunan cem ‘den maksat, şahsî basîretin mücerred bütün farklı kaynaklarının tamamından

²⁸⁶ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricu’s-sâlikîn*, 1/123-125. a.mlf., a.g.e. (Kahire), 1/128.

²⁸⁷ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricu’s-sâlikîn*, 1/126. a.mlf., a.g.e. (Kahire), 1/129.

²⁸⁸ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricu’s-sâlikîn*, 3/329.

ibarettir. Bu “cem‘in derinliğinde binme” ifadesi de onun bu şeyde fâni oluşu demektir. Yine Herevî’nin: “Bekâ yoluna girmesi” sözü ise, şunu ifade etmektedir: Fâni olan kimse gerçekte Hak’ta bâki olmak üzere O’nunla tevhîd etmiştir. İşte bu derecedeki bekâ, fenâdan sonradır çünkü fenâda tahakkuk bulunca kendisi için hakikat bayrağı kaldırılır. Artık bekâ yoluna girmeye hazırlanır. Bu ise virdler ve vâridâtı korumakla kâim olmaktadır.²⁸⁹

İbn Kayyim el-Cevziyye Herevî’nin, Menâzil’in “Fenâ” bahsinde delil olarak getirdiği “Yer üzerinde bulunan her canlı yok olacaktır, ancak azamet ve ikram sahibi Rabbinin zâtı bâki kalacaktır.”²⁹⁰ Âyetler ve konu hakkında şu açıklamaları yapmaktadır:

“Âyette sözü edilen “fenâ (fânilik), yok oluş”, sûfî taifesinin işaret ettiği fenâ demek değildir. Âyette; “fenâ”, helak ve adem oluş demektir. Allah, yeryüzünde her bir varlığın ölüp yok olacağını burada haber vermektedir. Sadece kendi yüce zâtının bâki kalacağını bildirmektedir. (...) Burada asıl amacın, her şeyden yüce ve münezzeh Allah’ın zâtının bâki kalması yanında tüm yeryüzündekilerin ve diğer varlıkların fânilikidir. Ancak sûfî taifesinin sözünü ettiği fenâ (fâni oluş) ise tamamen başka bir şeydir. İşaret edilen fenâ, kalbin gitmesi ve onun bu âlemden ayrılıp kendisi bâki Yüce Allah’a taallukudur. İşte bu itibarla O’na fânilik ulaşmaz. Kim O’nun sevgisinde, O’na itaate ve zâtının iradesinde fâni olursa, o kimseyi bekâ mertebesine erdirdir. Bu durumda anlatılmak istenen fenânın, taallukun gayesi ve sonucu olduğudur. Yüce Rabb’in dışında tüm varlıklardan (masivâdan) bağları kesmektir. Bu konuda fenâ denilince, ilim açısından Hakk’ın dışında olanın yok oluşu, sonrası inkâr noktasından ve Hakk (gerçek) noktasından izmihlali demektir. Ancak bu mânâ “O’nun nefsi ve zâtı, O’nun ademliğini, yok oluşunu ve fânilikini gerektirir” demek değildir. Fenâ denilince; yaratanın yaratmasından ilgiyi kesmek sûretiyle, O’nun zâtına rû’yet de o mâdum, yani yok olur. Fakat sen onun

²⁸⁹ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricu’s-sâlikîn*, 3/329-330.

²⁹⁰ Rahmân Sûresi, 55/ 26-27.

varlığından sonra - aynı zamanda yaratanın onu bâki kılması - bâkiliği muhâl olur. Çünkü onun bâkiliği, Rabbinin onu bâki kılmasına bağlıdır. Tıpkı onun yaratılmasının da Allah'ın yaratmasına bağlı olması gibidir. İşin bu yönü, “O kendi zâtında mâdum ve fânidir.” sözünün mânâsıdır. Allah bir şeyi bâki kılmak istediğinde, onu dilediği kadar bâki kılar. Ancak o şeyin fâniliğini/yok olmasını murat ettiğindeyse yine onu meşîeti/dilemesiyle yok eder. Meşîetin/dilemenin taalluku iki şeydir. Biri varoluşa yani îcâda ve yaratmaya, diğeri ise idama, yani yok etmeyedir.

Fenâ, ilmen Hakk'ın dışında ve hak olmayan bir şeyin yok oluşunun adıdır.” İfadesi, yok olarak fânî olmaz, o şey ilim noktasından hem kalpten ve şühûddan (görünürden) zamanla çözülüp yokluğudur. Böylece kulun şühûdundan varlıkların sûret/şekilleri kaybolur. Öyleki âdeta o şey ademe yani yokluğa girmiş olur. Böylece Allah, şahidin kalbinde bâki kalır. Aynen âlemlerin yaratılmasından önce bir tek O'nun var olması gibidir. Yine Herevî'nin; “İlim açısından”, sonra da “inkâr, cahd noktasından” ve sonra da “Hak, gerçek noktasından” ifadelerine gelince bu üçü kula nispetle, yok oluşun mertebeleridir.”²⁹¹

İbn Kayyim el-Cevziyye, işaret olunan fenâ meselesine gelince bir şeyin ilmî ve zihnî varlıkta yok olunmasının istenmesidir. Vahdet inancına, ehl-i ittihâda göre, asıl itibarıyla fenâ, sivânın (başkasının) varlığında fenâ bulmayı amaçlamaktadır. Hâlbuki sivâ için kesinlikle bir varlık sabit kılınmaz. Sivânın ne şühûdda ne de ayânda bir varlığı kesinlikle yoktur. Aksine bu ancak vahdetin şühûduyla gerçekleşir. Böylece tüm varlıkların varlığı Hakk'ın varlığının ta kendisidir, denilebilir. Ortada iki varlık diye bir şey yoktur. Aksine mevcut, yani var olan tektir. Ehl-i ittihâda göre fenâ gerçeği, kendisi için bir hakikat olmayan şeyde fânî olmaktır. Böylece kendi nefsinde fânide fenâ bulmaktır. Bunun bir varlığı da yoktur. Bu durumda tüm mâsivânın vücudunu kendi

²⁹¹ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricu's-sâlikîn*, 3/321-323.

varlığı içinde şahit olur. Bu ise hususî bir tabirdir. Yoksa hakikatte bu kimseler nezdinde sivâ, gayr (başkası) diye bir şey yoktur.²⁹²

Fenâ makâmında, Hz. Musa'nın Allah'ın tecellîsi karşısında bayılması fenâ kavramıyla ilişkilidir. Geçici olmak, yok olmak ve ölmek²⁹³ gibi sözlük mânâları olan fenâ, tasavvuf literatüründe iki ayrı anlamda kullanılmaktadır. Bu anlamların ilki ahlâkî boyutta olup “sâlikin her türlü kötü huy ve alışkanlıklardan arınması”nı ifade etmektedir. İkinci anlamı ise; kulun dünyayla her türlü irtibatını kesip yalnızca Rabbi ile meşgul olmasıdır ki bu hâl tüm nihâi makâmlar için de geçerlidir. Ahlâk ile ilgili olan fenâ tanımına ise ilk dönem tasavvuf kaynaklarında sıklıkla rastlanabilmektedir. Nitekim Serrâc'a göre fenâ, “nefsin kötü vasıflarının yok olmasıdır.”²⁹⁴ Aynı şekilde sûfîlerin fenâ ile kuldaki kötü vasıfların fenâsını kastettiklerini vurgulayan Kuşeyrî²⁹⁵ bu duruma çeşitli örnekler olarak vermektedir: “Cehâleti fenâ bulanın ilmi bâki kalır; şehveti fenâ bulanın Allah'a dönüş hâli bâki kalır; dünyaya olan rağbeti fenâ bulanın zühdü bâki kalır.” Kuşeyrî'ye göre tüm iyi ve kötü vasıflar için bu durum geçerlidir.²⁹⁶ Fenâ kavramının ikinci anlamını vurgulayan Kelâbâzî'ye (ö. 380/990) göre ise fenâ, “hazların yok olması, kulun artık hiçbir şeyden haz duymaz hâle gelmesi, temyiz özelliğini kaybetmesi ve daima içinde kendini yok ettiği varlıkla meşgul olduğu için eşyadan da fânî olması” mânâsına gelmektedir.²⁹⁷ Buna göre fenâ sahibi kulun tasarruflarını Cenâb-ı Hak üzerine almıştır. Hadislerde belirtildiği gibi Yüce Allah'ın kulunun “işiten kulağı, gören gözü...” olması²⁹⁸ bu durumu ifade etmektedir. Kelâbâzî, fenânın bir çeşidinin de “eşyadan gaybet hâli” olduğunu belirterek Allah Teâlâ'nın dağa tecellî ettiği esnada Hz. Musa'nın düşüp

²⁹² İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricu's-sâlikîn*, 3/330-331.

²⁹³ Ebû Abdîrrahman el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî (el-Fürhûdî), *Kitâbü'l-ayn*, thk. Abdülhamid Hindavî, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiye, 2003), 3/343; İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyîsi'l-luğa*, 4/453.

²⁹⁴ Serrâc, *el-Lüma*, 2007: 292.

²⁹⁵ Kuşeyrî, *er-Risâle* 2001: 102.

²⁹⁶ Kuşeyrî, *er-Risâle* 2001: 104.

²⁹⁷ Kelâbâzî, *et-Taarruf*, 142.

²⁹⁸ Buhârî, “Rikâk”, 38, h.no: 6502.

bayılmasını,²⁹⁹ bu hâle misal vermektedir. Nitekim ona göre Hz. Musa bu esnada kendinden geçmiş ve her şeyden fânî olmuş durumdadır.³⁰⁰ Hz. Musa, buradaki anlatımla, etrafındaki hiçbir şeyi göremez hâle gelmiştir. Onun bu durumu, fenâ hâli ile açıklanmaktadır. Allah Teâlâ'nın dağa tecellîsi neticesinde Hz. Musa'nın bayılması, onun telvîn hâlinde olmasıyla da açıklanmaktadır. Zira sözlükte renklenmek ve boyalanmak anlamlarına gelen telvîn,³⁰¹ tasavvufta makâmlar arasındaki geçiş ve sâlikte gözlenen değişimi ifade etmektedir.³⁰² Rabbi'nin dağa tecellî etmesiyle birlikte Hz. Musa'nın hâlinde bir değişim meydana gelmiş ve bayılmıştır. Bu da mutasavvıflara göre onun telvîn ehli olduğuna delalet etmektedir. Buna mukabil Hz. Peygamber'in ise temkîn ehli olduğu vurgulanmaktadır. Nitekim Hz. Peygamber'in İsrâ ve Mi'râc esnasında Mekke'den Kâbe Kavseyn'e varıncaya kadar tecellîye mazhar olsa da hâlinde bir değişiklik görülmemesi onun temkîn sahibi olduğunu göstermektedir.³⁰³

Sonuç itibarıyla Allah Teâlâ: “Yeryüzünde bulunanların hepsi fânîdir. Azamet ve Kerem sahibi Rabbinin zâtı ise bâkî kalır”³⁰⁴ buyurmuştur. Bu bâbda fenâ, Hakk'ın dışındaki her şeyin önce ilmen (yok bilinmesi), sonra cahden (varlığının inkâr edilmesi), daha sonra da hakikaten yok olmasıdır. Fenânın üç derecesi vardır: İlk derecesi, mârifetin mârifte bilindiği zaman Hak'ta fânî olmasıdır. Bu, önce ilim bakımından fenâ (bilginin yok olması), sonra müşâhede edilende (müşâhede edildiği zaman Hak'ta) fânî olması şeklinde cahden fenâdır; çünkü Hakk'ın müşâhedesinde O'ndan başka hiçbir şey görülmez ve her şeyin varlığı inkâr edilir. En sonunda da talebin vücûdda/mevcutta (varlıkta) fânî olması gelir ki bu da hakiki fenâdır. Fenânın ikinci derecesi, önce talebin,

²⁹⁹ A'râf Sûresi, 7/143. Bk. Kelâbâzî, *et-Taarruf*, 1993: 144.

³⁰⁰ Kelâbâzî, *et-Taarruf*, 1993: 144.

³⁰¹ Ferâhîdî, *Kitâbü'l-ayn*, 4/111; İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa*, 5/223; Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât*, 457; Semih Ceyhan, “Telvîn”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/409.

³⁰² Hücvîrî, 2010: 431; Kuşeyrî, 2001: 114.

³⁰³ Kuşeyrî, 115; Hücvîrî, 431; Mahmud Esad Erkaya, “Kur'ân Kıssaları Bağlamında Hz. Musa ile İlişkilendirilen Bazı Tasavvuf Kavramları”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/41, 2015, 1342-1353.

³⁰⁴ Rahmân Sûresi, 55/26-27.

sonra mârifetin ve buna bağlı olarak en sonunda görmenin ortadan kalkmasının müşahedenin fenâsıdır. Bu aşamadaki fenânın üçüncü derecesi ise fenâyı görmekten fenâ olmaktır ki işte bu hâl, görme esaretinden kurtulmak, cem’ denizine dalmak ve bekâ yoluna sülûk etmekle tahakkuk eden hakiki fenâdır.³⁰⁵

Nihâi durumda sâlik, bütün eşya ve var olanların, Hakk’ın vücûdunda fenâ bulunduğunu ve sadece Hakk’ın vücûdunun bâki kaldığını müşâhede etmektedir. Tevhîdin hakikati de zaten budur. Gerçek fena “Bütün eşyanın Hakk’ın vücûdunda fenâ bulunduğu ve sadece Hakk’ın vücûdunun bâki kaldığı” bilinciyle tahakkuk etmektedir. Buradaki Nihâi makâmlar fenaya, tevhîde açılan birer mânevî kapı hükmünde olduğu kabul edilebilir.

2.3. Bekâ

Bekâ kavramı sözlükte, fenâ kavramının zıddı olarak kullanılmaktadır. Bekâ, lügatte, “kalıcılık, bırakmak, gözetlemek, yaşamak, beklemek, devamlılık, sabit olmak, sebat etmek, bir şeyin geride kalan kısmı...” gibi mânâları içermektedir. Bekâ, “ilk hâliyle devam edip gitme, daim olma, sona ermeyiş, bir hâlde süreklilik” gibi mânâları ihtiva etmektedir. Tasavvuf literatüründe ise bekâ, “kulun, Allah’ın zât ve sıfatlarıyla her şeyin fevkinde olduğunu, ilâhî kürsî anlamında aşkın olduğunu, O’nun her şeyi ihata edip kuşattığını görmesi ve bu durumu yakînen idrak etmesi” gibi geniş bir anlam çerçevesine sahiptir. Kulun kendinde olandan geçip Allah’a ait olanla bekâyâ ermesi de genel anlamıyla bekâ olarak addedilmektedir.³⁰⁶

³⁰⁵ Herevî, *Menâzil*, 44.

³⁰⁶ Cevherî, *es-Sihâh*, 6/2283; İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, 1/330-331; Cürcânî, *Delâilü’l-i’câz*, 169; Tahânevî, *Keşşâfu ıstılâhâtü’l-fünûn ve’l-ulûm*, 2/1291; İbn Fâris, *Mu’cemu mekâyisi’l-luğa*, 1/276; İbnü’l-Arabî, “*İstılâhâtü’s-sûfiyye*”, 6, Kâşânî, *Mu’cemu’l-ıstılâhâtü’s-sûfiyye*, 367; Şarkâvî, a.g.e., 227-228; el-Mu’cemu’l-vasît, 704; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 208; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 91-92.

Tanımlarda geçen bâkilik, bâki olan veya bâki, eşyanın, esmanın ve müşâhedelerin tamamının kendisi için tek şey hâline gelmesini, kulun/sâlikin tüm hareketlerinin Allah’a muhâlefet değil de muvafakat hâlinde bulunmasını ifade eder. Çünkü kulun hâli, sadece Allah’ın razı olduğu, ona emrettiği ve yasakladığı şeylerin kul üzerinde cereyan etmesidir. Bu hâl ise kulun hoşnutsuzluk göstermemesi, aksine rıza göstermesidir. Zira o, yaptığı işleri Allah’ın rızası için yapmakta; niyet ve fiilinde de âhiret veya dünya kaygısı taşımamaktadır. Sûfiler, esas olarak kişinin kendi özelliklerinden geçip mâsivâdan fenâ bularak Allah’ın sıfatlarında bekâya ermesi durumunu incelemektedirler. Allah ile bâki sâlik, nefsinde fenâyâ ermiş, nefsinden geçmiştir. Burada sâlik bir şey yaptığı zaman nefsinde menfaat temin etmek veya bir zarar geldiğinde ona engel olmak için yapmamakta, sadece Allah rızası için yapmaktadır.

Bekâ, insan fıtratında var olan bir haslettir. İnsan bu fıtratıyla hep bâkiyi bulma arayışı içinde olagelmıştır. Bu durum fitrî ve ruhun bir özlemidir. Ruh Allah’tandır, Allah da yegâne bâkidir.³⁰⁷ Bekâda kulun kendi nefsinin kötü yönlerini tasfiye etmesi ve iyi ahlâk ile yani Allah’ın razı olduğu huylarla süslenmesi söz konusudur. Buna bekâ billâh denir. Sûfiler bu durumu, “bedenî vücûd kalkınca, Hakkânî vücûd onun yerine kâim olur” diye açıklamışlardır.³⁰⁸

Tasavvufun ilk dönemlerinde bekâ, “kötü özelliklerin insandan gitmesinden sonra iyi hasletlerin kalması, iyi hasletlerle bezenme” şeklinde ve daha çok da ahlâkî bir anlam yüklenerek açıklanmıştır. Zamanla ve özellikle de vahdet düşüncesinin yaygınlaşmasıyla birlikte bekâ kavramına ontolojik cihetten yorumlar yapılmaya başlanmıştır. Mesela Herevî’nin, bekâyı, rûsûmun fenâsından sonra Hakk’ın bekâsı diye tarif etmesi bu temâyülün ilk örneklerinden biridir.³⁰⁹ Çünkü bu anlatımda tam olarak fenâdan bekâya

³⁰⁷ Herevî, *Menâzil*, 129; Tilimsânî, *Şerhu Menâzil*, 575-577.

³⁰⁸ Râgıb el-İsfahânî, *Müfredat / Garibu’l Kur’ân*, Meymeniyye Matbaası, Kahire, 1325. 512,513
Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 135

³⁰⁹ Bk. Tek, *Tasavvufî Mertebeler*, 345.

geçiş hâli vardır. İlâhî zât haricinde görünen, müşâhede edilen her şey fâni olmuştur, geriye ise sadece Allah kalmıştır. Hiçlik başlamış, bunun yanında teklik ve vahdet vücuda gelmiştir.³¹⁰

Herevî, bekâ derken; alakaların son bulduğu, sebeplerin geçersiz kaldığı, sınırların yok olduğu, kavrayışların kalıcılığını yitirdiği, zaman kaydına sığmayan, işaretlerin ermediği, ibârelerin yetersizleştiği, haberin ve alâmetin silindiği bir mertebeyi³¹¹ kasd etmektedir. Bu ifade de bekâ, fenânın gerçekleşip tam bir ilâhî vahdetin meydana geldiği ve iki varlık değil, tek zâtın kaldığı nihâi seviyeyi anlatmaktadır. Bu hâl ve şuur, Hakk'ın Hakk olarak var ve bir olduğunu, sâlikin de bu hâlde tahakkuk edişinin yanı sıra bekânın mânâsını da ifade etmektedir. Bu hâlde birlikte Herevî, bekânın vücûd bulduğunu söyler.³¹²

Herevî, “Bekâ, şevâhidin fâni olup düşmesinden sonra ayakta durup kalabilen şeyin (varlığın) adıdır.” der. Bu durumda gerçek Zât ve hakikat Allah'ın kendisi kalmaktadır ki bu aynı zamanda diğer nihâi makâmlar için de geçerlidir. Bekâ esas itibarıyla devamlılık, süreklilik ve varoluşu ifade etmektedir ki bu aşamada Herevî bekâyı farklı bir açıyla iki nevi olarak değerlendirmiştir. Birinci nevi mukayyed bekâ, diğeri ise mutlak olan bekâdır. Mukayyed bekâ, belli bir süreyle sınırlı olan bekâdır. Mutlak bekâ ise daimî olup herhangi bir yerde son bulmayan anlamındadır ki gerçek bekâ ve vahdet de bu hâlde vuku bulmaktadır.³¹³

Burada Herevî'nin kasd ettiği bekâ, kulun sıfatı ve makâmı olan bekâdır. Bunun için Herevî şöyle der: “Şevâhidin (şahitlerin) fenâ bulmasından sonra bâki kalan şey, bekâ kabul edilir. Ancak bu hâl, delillerin ve hakikate delalet eden eser ve belirtilerin fenâ bulmasından sonra, sâlikin kendisiyle bâki ve muttasıf olduğu diğeri nevi ve hâller

³¹⁰ Herevî, *Menâzil*, 129; Tilimsânî, *Şerhu Menâzil*, 575-577.

³¹¹ Krş. Herevî, *Menâzil*, 105; Tek, *Tasavvufî Mertebeler*, 345-347; Tan, *Sad Meydân*'ı, 452.

³¹² Herevî, *Menâzil*, 129; Tilimsânî, *Şerhu Menâzil*, 575-577.

³¹³ Herevî, *Menâzil*, 129; Tilimsânî, *Şerhu Menâzil*, 575-577.

hakkında genel bir durumdur. Buna göre şevâhid, tüm sûret ve resimler, görünen tüm vâridâtlardır. Bazen de bu vâridâtlarla şühûdun alamet ve işaretleri murad edilir. Bu durumun hakikati şöyledir: Hakk, onları diğer şeylerden ifna eder (fâni kılar) ve yine onları onunla, yani kendisiyle bâki kılar. Mâsivâ, yani başkaları ise çizgiler, işaretler ve alametlerdir.”³¹⁴ Tilimsânî’ye göre cem‘ vadisinde fenâ bulmuş, fenâdan sonra da bekâyı elde etmiş olan temkîn ehli, yaptığı her şeyi Hak ile yapar, Allah’ın yeryüzündeki hâlifeleri olmaları hasebiyle insanları Hakk’a yine O’nun izni ve işaretiyle davet ederler.³¹⁵

Herevî’nin bekâ makâmına delil gösterdiği Tâhâ Sûresinin 73. âyetinde şöyle buyurulmaktadır: “Hatalarımızdan ve bize zorla yaptırdığın sihirden ötürü bizi bağışlaması için Rabb’imize kesin olarak iman ettik. Hayırlı ve sürekli olan Allah’tır.”

Sûfilerin işaret ettiği bekâ, kulun sıfatı ve makâmıdır. Ancak âyette geçen bekâ, Rabbin bekâsı ve varlığının devamıdır. Bu âyette işaret olunan mânâyı İbn Kayyim el-Cevziyye şu şekilde açıklamaktadır: Esas itibarıyla tüm vesileler; taalluk, sevgi ve irade, bunların tümü gayelerine, sevgilisine (mahbub) ve murat ettiği şeye tâbidirler. Herhangi bir varlık muhabbetinin gayesi sonlu ise bu durumda bunların tümünün kesilmesiyle taalluku (ilgi) da kesilip fenâ bulmaktadır. Bu durumda da amel gayreti gitmekte, yok olup son bulmaktadır. Ancak istediği şeyi ve gayesi bâki ve daim ise zevali ve yok olması söz konusu değilse bu durumda bunların tümü yani vesileler, taalluk, sevgi ve irade yok olmaz, fenâ bulmaz. Taalluku ve nimetleri, o varlığın devamıyla sürekli devam eder durur; çünkü vasıtalar gayelere uyup tâbi olurken taallukat ise müteallaklarına (ilgililer), yakınlarına ve ilgili oldukları şeylere tâbi olmaktadır. Muhabbet de mahbûba (sevgiliye) tâbi olup sevenin bekâsı da sevgilisinin bekâsına bağlıdır.³¹⁶

³¹⁴ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricu’s-sâlikîn*, 3/337.

³¹⁵ Herevî, *Menâzil*, s.129; Tilimsânî, *Şerhu Menâzil*, 575-577.

³¹⁶ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricu’s-sâlikîn*, 3/337.

Bekâ, "el-Bâkî" Allah'ın adlarından biridir. Görünen şeylerin yokluğu ve düşmesiyle, ancak bekâ ortaya çıkmaktadır. Bu makâm fenâ makâmının devamı olarak bekâ makâmına çok nazik ve yumuşak bir geçiştir. Nihâyet makâmlarında bu geçişler hep mevcuttur; çünkü müşâhede edilenler birbirlerine çok yakın ve ilintilidir. Bu yüzden çoğu sûfî, fenâ ve bekâyı aynı derecede değerlendirmişlerdir. Bu geçiş arifesinde bazı sûfilerde şatâhatlar oluşmuş hatta sapkınlığa uğramışlardır. Yüce Allah buyurmuştur ki: "Allah daha hayırlı ve bâkidir." Tâhâ Sûresi 73. âyetteki bekâ, şahitlerin fenâsı ve ortadan kalkmasından sonra kâim olan bâkî hâlinin ismi ve devamı niteliğindedir.³¹⁷ Bunun da üç derecesi vardır: Birinci derecesi avâmın bekâsı olup ilmin, ilmen değil de hakikatin ortadan kalkmasından sonra Allah'ın bâkî kalmasıdır. Bekânın ikinci derecesi havâssın bekâsıdır ki bu da müşâhedenin sıfat olarak değil, vücûd olarak ortadan kalkmasından sonra müşâhede edilen şeyin (Allah'ın) bekâsıdır. Bekânın üçüncü derecesi olan Hâssü'l-Havâssın bekâsı ise mahvolması itibarıyla var olmayanın (kulun) ortadan kalkmasıyla hakikaten yok olmayacak olanın (Hakk'ın) bekâsıdır.³¹⁸ Herevî diğer makâmlarda olduğu gibi bekâyı da *Menâzîl*de üç aşamada/mertebede ele alıp değerlendirmektedir.

2.3.1. Avâmın Bekâsı

Avâmın bekâsı, ilim düştükten sonra mâlûm bizzat'ın bekâsıdır. Aynî olarak Allah'ta birleşmek sûretiyle ilmin yok (fânî) oluşu demektir. Birinci aşama olan avâmın bekâsında, sâlikin Hakk ile ilgili bilgisinin fânî olması, sadece mâlûmun yani Hakk'ın bâkî olduğunu müşâhede etmesi aşamasıdır. Bu bir yönden ilmin fenâsı iken diğer yönden mâlûmun bekâsı anlamındadır.³¹⁹ Bu aşamada ilim fânî olurken mâlûm bâkî kalmaktadır. İlmin fenâsından sonra mâlûmun yahut Zât'ın bâkî kalmasıdır. Bu mertebede ilim

³¹⁷ Herevî, *Menâzil*, 129; Tilimsânî, *Şerhu Menâzil*, 575-577.

³¹⁸ Herevî, *Menâzil*, 44; Râgıb el-İsfahânî, *Müfredat / Garîbu'l Kur'ân*, 57. Erginli, *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 245.

³¹⁹ Bk. Tek, *Tasavvufî Mertebeler*, 346.

devreden çıkar demek, bilinen şeylerin bâki kalması demektir. İlmin düşmesi, fâni olmasından sonra ise bekânın müşâhede edilmesi gelmektedir. Bir varlık anlamında ilim ve ona ait müktesebat, fânidir; ancak burada ilmin verdiği veya yansıttığı bilgi tamamen yok olup fenâ bulmamaktadır. Bu açıdan bu aşama avâmın bekâsı kabul edilmiştir; çünkü diğer aşamaların aksine burada ilim tam olarak fenâ bulmaz. Eğer sâlik burada kâinata bekâ gözüyle bakarsa ilim düşmekte, fâni olmaktadır. Aksine sâlik, kâinata zâhir ilmiyle bakarsa ilim fenâ değildir. Mâlûmun bekâsı ise ilmin düşmesi demektir. Buradaki ilim mertebesi, ism-i zaman kalıbından geldiği için, Allah'ın zâhir isminin mertebeleri anlamını vermektedir. Bu evredeki bilgi ise nazarî açıdan fâni olabilir ancak gerçek mânâsında ilim vardır ve fâni değildir. Allah'ın zâtı ise mâlûmdur ve bâki kalmaktadır. İlmin düştükten, kâinatın fenâsından sonra kâinatla ilgili bilgi de fenâ bulur. Mâlûm yok olunca ilim de ayân da fenâdır, fakat Yüce Zât'ın huzurundaki ilim yok olmaz bâki kalır. Dolayısıyla ilim, mâlûmun sıfatı olduğundan bu evrede mâlûm gidince sıfat da gider, ancak Allah hakkındaki ilim yok olmaz.³²⁰

Herevî'nin "İlmin, ilmen değil de ayânen sakıt olmasından sonra mâlûmun bâki kalması, yine şühûdun vasıf olarak değil, varlık olarak sakıt olmasından sonra meşhûdun bekâsı ve mahv olmayan şeyin ıskatıyla hak olarak devam edenin bekâsı" ifadelerini İbn Kayyim el-Cevziyye şöyle açıklamıştır. Buradaki üç bâki olma durumunu iki farklı pencereden değerlendirmiştir.

Birinci durumdaki bâkilik, mâlûmun şeklinin âlimin kalbinde var olması, onun bunu idrak etmiş olması ve algılaması hâlidir. İkincisi, O'nun ilmi yine O'nu bilmesi ve idrak etmesiyle gerçek olmaktadır. Bu ise, ancak anlatılan birinci şeklin hazır olması veya vukua gelmesinden sonra olan durumdur. Bu aynı zamanda idrak olunan diğer hâller için de bu şekilde vukua gelmektedir. Mesela; gören kimse bir şeyi görür, onu duyar ve koklar. Bu onun bilgisinden, şuurundan, nefsî sıfatı bakımından kaybolmuştur ki bu onun idrakidir.

³²⁰ Herevî, *Menâzil*, 129; Tilimsânî, *Şerhu Menâzil*, 575-577.

Bu şekilde o şey idrak edildiği için idrakinden gitmiştir. Mâlûmu sebebiyle de ilminden kaybolmuştur. Görülmesi sebebiyle de görmesinden fânidir. Bilinmelidir ki, burada onu algılayan müdrike (idrak kuvveti) bulunmaktadır. O şey, müdrikeye taalluk edince o zaman da idrak olunup bilinen duruma gelir. Bu iki durum arasında bir üçüncü durum ortaya çıkmış bulunmaktadır. Bu da “şuur”, “ilim “veya “idrak” diye adlandırılır.

Buna örnek: Zevk ve koklamayla idrak edip algılamadır Bu durumda mutlaka idrak olunanın tadılıp koklanan bir şey olması gerekir. İdrakin tamamı denildiğinde, bu üç şeyi kapsamaması gerekir. İdrakiyle algılayacak, idrak gücü olacak bir de idrak hâli olacaktır. Bunu Herevî şöyle açıklamıştır: “Mâlûmun bekâsı ilmin, ilim noktasından değil de açık (ayânen) sakıt olmasından sonradır.” Burada “ayânen” ifadesi “bekâ” kavramından hâldir, yoksa “sükût”tan değildir. Yani mânâ şöyle olmaktadır: “Onun bekâsı vücûd itibarıyladır, yoksa na’t (sıfat) itibarıyla değildir. Zira o, ilim mertebesinde hem na’t, hem de vasıf olarak bâkidir. İşte bu mertebede hem varlık itibarıyla hem de ayânen bâkilikle soyut bir ilim olarak bâki değildir.”³²¹

2.3.2. Havâssın Bekâsı

Havâssın bekâsı şâhid ve meşhûd olarak adlandırılmıştır. Meşhûd, Allah’ın Zâtıdır. Her şeyde şahit olunandır. Şühûd/shahitlik “görmek, görmenin yok olmasından sonrası” demektir. Örnek olarak denilebilir ki dışarıdaki şahitleri görüyoruz, o görünenler yok olur ise görme işi de yok olmaktadır. Şâhid ve meşhûd olarak isimlendirilen bekânın ikinci derecesi, havâssın bekâsı olup müşâhedenin sıfat olarak değil, vücûd olarak ortadan kalkmasından sonra müşâhede edilen şeyin bekâsı, bâki olmasıdır. Şühûdun na’t (sıfat) değil vücûd (varlık) olarak sakıt olmasından sonra meşhûdun bekâsıdır. Başka bir anlatımla şühûdun hükmünün ortadan kalkarak meşhûdun bekâ olmasıdır. Bu ise Hakk’ın meşhûdiyeti itibarıyla değil de vücûdu yani var olması itibarıyla bâki olmasıdır.

³²¹ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricu’s-sâlikîn*, 3/328-329.

Tilimsânî'ye göre burada şühûdun hükmünün ortadan kalkması, müşâhede edenin (müşâhid) varlığının fenâ bulması sebebiyledir ki şühûd, müşâhidin sıfatıdır; mevsûf fenâ bulunca sıfat da fenâ bulup yok olmaktadır.³²²

“Şühûdun na't itibariyle değil de vücûd olarak sakıt olmasından sonra meşhûdun bekâsı” konusunu İbn Kayyim el-Cevziyye şöyle izah etmiştir: Bu anlamdaki “şühûd” ilimden üstündür, ilmin üzerinde bir derecedir; çünkü şühûd, görme bilgisidir. Bu itibarla bu durum mücerred şühûddan varlığa intikal etmektedir. Böylece meşhûd, meşhûd olarak kalmaktadır. Buna göre vücûd mertebesi şühûd mertebesini kapsar. Zira vücûd, zâtî bir meydana gelişken şühûd ise ilmî bir meydana gelişir.”³²³ Bu aşamada vücûd mertebesinin “şühûd” mertebesinden üstün olması tasavvuf tarihinde önemle üzerinde durulan bir konu olmuştur. Araştırmanın ilgili yerlerinde bu konuya yer verilmiştir.

2.3.3. Hâssü'l-Havâssın Bekâsı

Bekânın üçüncü derecesi olan Hâssü'l-Havâssın bekâsı şâhid kavramı ile ifade edilmektedir. Hâssü'l-Havâssın bekâsı; “mahvolmayan şeyin ıskatıyla hak bakımından ezeli olanın bekâsı”³²⁴ yani kalbe hakikatin sultanı ve cem'in nuru galip gelir. Öyle ki kalbinde yaratıklara ait bir şeyin izi kalmaz, silinir, yok olur. Tıpkı güneşin doğmasıyla yıldızların aydınlığının kaybolması gibidir. Böylece o kimsenin içinde sadece ezeli ve ebedî olanın zikri ve sevgisi kalır ki bu, Hâssü'l-Havâssın bekâsıdır.³²⁵ Kısaca, ezeli olmayanın mahvı sûretiyle Hakk'ın bâki olması demektir. Bu mertebenin Hâssü'l-Havâssın bekâsı olarak izah edilme sebebi, bu mertebede ezelden beri bâki Hakk'ın ezeli olması, bütün mahlûkatın da fâni olmasıdır. Bu, sadece Allah'ın ezeli olup başka hiçbir varlığın ezeli olmayışı anlamındadır. Bu bağlamda Hâssü'l-Havâssın bekâsı vahdet ve

³²² Tek, *Tasavvufî Mertebeler*, 346.

³²³ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricu's-sâlikîn*, 3/339.

³²⁴ Herevî, *Menâzil*, 44.

³²⁵ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricu's-sâlikîn*, 3/329-340.

vücûd ile de ifade edilir. Vahdet ve vücûd ise; ancak Allah'ın huzurunda gerçekleşmekte olup sıfatlar nezdinde gerçekleşemez yani vücut bulamaz.³²⁶

Kâşânî bu konuyla ilgili şunları söylemektedir:

“Sâlik, Hakk'ın varlığıyla var, O'nun bekâsıyla bâki, O'nun hayy oluşuyla canlı, O'nun ilmiyle âlim ve O'nun ihtiyarıyla da muhtardır. Allah Teâlâ, fenâ bulmasından sonra sâliki bekâ mertebesine döndürmüş, değerli vasıf ve isimlerinin hil'atini ona giydirmiş ve onu başka bir yaratılışla var kılmıştır. Böylece sâlik, Hakk'ı Hakk'ın aynıyla müşâhede eder ve kulluk makâmında O'nunla kâim olur.”³²⁷

Bu üst düzey aşamada Allah'ın varlığına şahit olan, onun tecellileridir. Meşhûd ise bizzat Allah'ın zâtıdır. Kâinat fenâ olduktan sonra, vahdet noktasında meşhûd bâki kalıp şühûd düşmektedir. Allah'ın huzuru ise gerçek vahdet ve gerçek vücûddur. Bu noktada meşhûd kalmakta, kâinat ise yok olmaktadır. Sıfatlar noktasında ise şühûd edilenler, şâhid olanlar yok olmazlar.

Hâssü'l-Havâssın bekâsı, ezeli olmayanın mahvı sûretiyle Hakk'ın bâki olmasıdır. Bu mertebede zaten ezelden beri bâki olan Hakk'ın ezeli, bütün mahlûkatın da fâni olduğu bir hakikattir.³²⁸ Herevî'nin üçüncü derece olan Hâssü'l-Havâssın bekâsı ile ilgili ifadelerini İbn Kayyim el-Cevziyye şöyle açıklamıştır: Hakk bakımından ezeli olanın bekâsı demek, kalbe hakikatin sultanı ve cem'in nurunun galip gelmesi, öyle ki kalbinde yaratıklara ait hiçbir şeyin izinin kalmaması ve silinip yok olması anlamındadır.³²⁹ Bu durum, sabah olunca karanlığın gitmesi, güneşin doğmasıyla yıldızların kaybolması gibidir. Böylece o kimsenin içinde sadece ezeli ve ebedi olanın zikri kalır ve sırf onunla meşgul olur da başka bir şeyle meşgul olmaz. Bu izahlara göre, ilk derece ilim

³²⁶ Herevî, *Menâzil*, 44.; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricu's-sâlikîn*, 3/329-340.

³²⁷ Tek, *Tasavvufî Mertebeler*, 347.

³²⁸ Tek, *Tasavvufî Mertebeler*, 347.

³²⁹ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricu's-sâlikîn*, 3/339-340.

mertebesinde bekâ, ikinci derece şühûd mertebesinde bekâ, üçüncü derece ise vücûd mertebesinde bekâ olarak kabul edilmektedir.³³⁰

Herevî'nin, “Meşhûdun bekâsı ise vücûd olarak şühûdun sakıt olmasından sonradır” ifadesiyse şu mânâda kabul edilmiştir:

“Meşhûd Hakk'ın bekâsı şühûdun -ki bu mahlûktur- sakıt olmasından sonradır. Meşhûd, müşâhidin niteliğidir. Müşâhid de nitelikleriyle mahlûktur. Meşhûdu ise mahlûk olmayan ve her şeyden münezzeh olan Zât'tır. Nitekim ilmi, zikri ve mârifeti ise O'nun mahlûkudur, ancak mâlûm, mezkûr ve mâruf olan Yüce Allah ise mahlûk değildir. Mademki mevsûf (vasfedilip, belirtilen) fâni olacaktır, o hâlde fenâ yani yok olma noktasında sıfatları da ona tâbidir. Bu durumda şühûdu fâni olurken meşhûdu bâki kalır.”³³¹

Herevî'nin metnindeki; “varlık olarak, nitelik olarak değil” sözü ise şöyle açıklanmıştır: Şühûdun varlığının sakıt olmasıyla ortadan kalkar; ancak şühûdun sıfatı ve ondan haber vermesi ortadan kalkmaz. Herevî'nin “mahvolmayan ıskatıyla (yok olma) hak bakımından ezeli olanın bekâsı” sözü ise şu mânâdadır: Bu aynı zamanda önceki iki dereceden ne kasd edildiği, istendiği izah edilmektedir. Mânâsı ise; Hakk'ın bekâsı, mahlûkun ise fâni olmasıdır. Zira her şeyden yüce ve münezzeh Allah gerçekliği ile bâkidir. O'nun bekâsının kendisi adına yenilenmeye de ihtiyacı yoktur. Mahlûk ile ilgili bulunan fânîlik ise, bunların görülenin şühûdunda fânîliği ve aynı zamanda tümüyle kalbinde onların vâridât ve resimlerinin yok olmasıdır. Aksine dış âlemde bunların fâni olmaları demek değildir.³³² Bâkinin bekâsı,³³³ hep var olanın bekâsı demektir ki o da ilâhî Zât'tır. Yok, olmak yani mahviyyet ise üç şekildedir:

³³⁰ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricu's-sâlikîn*, 3/340.

³³¹ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricu's-sâlikîn*, 3/340.

³³² İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricu's-sâlikîn*, 3/340.

³³³ Her şeyin yok olması ise bekâdır. Bunun da üç derecesi vardır. Birincisi, ilim düştükten sonra mâlûm bizzatın bekâsıdır ki, aynî olarak Allah'ta birleşmek, ilmîn yokluğu, yok oluşu demektir. İkincisi, Şâhid ve Meşhûd olup meşhûd Allah'ın zâtıdır. Her şeyde şahit olunandır. Şühûd “şahitlik, görmek, görmenin yok olmasından sonrası”nı ifade etmektedir. Örnek olarak denilebilir ki, dışardaki şahitleri görüyoruz, o görü-

1. Aynî bekâ; aynen, bizzat olan bekâdır, ilim değildir.
2. Vücûdî bekâ; vücûden bekâdır, sıfatî değildir.
3. Mahvî bekâ, mahven bekâ olma hâlidir. Mahviyyet hâlidir.³³⁴

Herevî bu aşamada bugünkü anlamda gerçek tevhîde, vurgu yapmış, şühûdun ise bir geri aşama olduğunu açıklamıştır. Vahdet nihâi olan makâm, son hâldir. Şühûd, sıfatların makamı, vücûd ise Zât'ın makâmıdır.³³⁵

Sonuç olarak bekâ, sâlikin kalbinden başkalarına ait şeyleri murad etmenin silinip yok olmasının yanı sıra bunların şühûdunun, bunlara ilgi ve iltifatın da yok olmasıdır. Bu hâl sâlikte bir iradenin bekâsını sağlamaktadır. Genel olarak bekâ ismi mastar kalıbında olup Allah'ın sıfatlarının adıdır. Şühûd ise görünen şekil ve şemaidir. Bu şekiller yok olduktan sonra bâki olan Allah'ın zâtı kalmaktadır. Nihâi durumda sâlik, bütün eşya ve var olanların, Hakk'ın vücûdunda fenâ bulunduğunu ve sadece Hakk'ın vücûdunun bâki kaldığını müşâhede etmektedir. Bekâ'nın hakikati de zaten budur. Bütün eşyanın Hakk'ın vücûdunda fenâ bulduğu ve sadece Hakk'ın vücûdunun bâki kaldığı" bilinciyle tahakkuk etmektedir. Buradaki nihâi makâmlar, Bekâ'ya tevhide ve hakikatlere açılan birer mânevî kapı hükmünde olduğu kabul edilebilir.

2.4.Tahkîk

Tahkîk, Arapçada "tahakkuk etmek, gerçek olmak, gerçekleştirmek" anlamında bir kelimedir. İlâhî isimlerin şekillerinde ve farklı tezâhürlerinde Hakk'ın zuhûr etmesine de tahkîk denir, ayrıca kulun, gerçeği elde etmek üzere bütün gücünü kullanması, zorlaması olarak da adlandırılmaktadır. Cürcânî tahkîki, "Bir şeyi delilleriyle ispatlamak, ortaya

nenler yok olur ise görme işi de yok olmaktadır. Üçüncüsü ise vücûd'dur. Vahdet-i vücûd Allah'ın huzurunda gerçekleşmektedir, sıfatlar safhasında ise gerçekleşemez, vücut bulamaz. Herevî, *Menâzil*, 129; Tilimsânî, *Şerhu Menâzil*, 575-577.

³³⁴ Herevî, *Menâzil*, 129; Tilimsânî, *Şerhu Menâzil*, 575-577.

³³⁵ Herevî, *Menâzil*, 129; Tilimsânî, *Şerhu Menâzil*, 575-577.

çıkarmak,” diye tarif etmektedir.³³⁶ Bu bakışla tahakkuk kavramının mânâsını tahkîk olarak da açıklayanlar mevcuttur. Bu da tıpkı te‘allüm kavramının anlamının ta‘lim, hakikatin isim, hakâikin de onun çoğulu olması gibidir. Tahakkuk kavramının mânâsı tahkiktir, bu da kalbin, inandığı mevcûdun huzurunda daima nasiplenerek durması anlamındadır.³³⁷ Öyle ki sâlikin kalbine, inandığı konusunda, O’nun huzurunda nasiplenerek durmasını engelleyecek bir şüphe veya bir hayal müdahâle ederse imanın bâtil olacağı belirtilmektedir. Bu tıpkı, “Dualarım kabul olur mu?” şüphesine benzer bir durumdur. Bu anlamda tahkîkin ne denli önemi ve teyakkuzu gerektiren bir hâl olduğu ortaya çıkmaktadır.

Tahkîki, “senin Hakk’tan olan beraberliğinin özü, özetidir” diye tarif eden Herevî, onu kendisinde zedeleyici hiçbir şüphe kabul edilmeyen bir makâm olarak açıklamaktadır. Tahkîkin nefsinde cereyan ettiği sâlik ise muhakkik’tir. Tahkîk, kendisinden zâtını istediğin Hak’tan gerekli olan her şeyi bilmektir. Hiçbir şüphe olmaksızın vârid olan ilmi, keşfi ve vâridâtları bir muhakkik olarak elde etmek ve gerçekleştirmektir.³³⁸ “(Allah ona) ‘İnanmıyor musun?’ deyince, ‘...Hayır (inandım) ancak kalbimin tatmin olması için...’ demişti.”³³⁹ Herevî, usûlü gereği tahkîk makâmını bu âyetle delillendirmektedir.

Tahkîk makâmına delil gösterilen Bakara Sûresinin 260. âyeti Herevî şârihi İbn Kayyim el-Cevziyye ise bu âyeti şöyle izah eder: “(Allah ona) ‘...İnanmıyor musun?’ deyince, ‘Hayır (inandım) ancak kalbimin tatmin olması için...’ dedi.” Tahkîk, senin Hakk’tan olan beraberliğinin, sonra da Hakk ile olan beraberliğinin özeti demektir. Bu tanımların yanı sıra Herevî, ilmî dereceyle dışarıda çıplak gözle görme derecesi arasındaki farkı göstermesi için şek ifadesini kullanmıştır. Nitekim bu mertebe itibarıyla

³³⁶ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 683.

³³⁷ Serrâc, *el-Lûma*, 413; Erginli, *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 995.

³³⁸ Herevî, *Menâzil*, 129-130; Tilimsânî, *Şerhu Menâzil*, 579-580.

³³⁹ Bakara Sûresi, 2/260.

yakînî olan bilgi henüz mâlûmu müşâhede etmeden zannî ilim diye adlandırılmaktadır. Allah şöyle buyuruyor: “...Onlar, Rablerine kavuşacaklarını (kesinlikle bilirler) ve O’na döneceklerini de çok iyi bilirler...”³⁴⁰ Ayrıca “...Allah’a kavuşacaklarını kesin bilenler ise şu cevabı verdiler: ‘Allah’ın izniyle büyük bir topluluğa galip gelen nice küçük topluluklar vardır. Allah sabredenlerle beraberdir...”³⁴¹ Bu âyetlerde geçen zan kelimesi “şüphe ve kuşku” anlamında olmayıp “kesin bilgi” anlamında kullanılmıştır. Yani hakikat, yakîn bilgi ve tahakkuk anlamındadır. Başka bir âyette “...Allah’tan sakının ve bilin ki O’na kavuşacaksınız. Müminleri müjdele.”³⁴² buyurulmaktadır. Buradaki en önemli ayrıntı ise haber ile bizzat görülen (‘ayân) arasında da fark vardır. Nitekim bir hadiste şöyle geçer: “Haber, ayân gibi (çıplak gözle görülen gibi) değildir.”³⁴³ İşte bu durumu sadedinde denilebilir ki Allah’ın, Musa’nın kavmine fitne sokulduğunu ve Sâmirî tarafından onların saptırıldığını haber vermesi olayındaki durumla bizzat olayı görmesi anındaki durumu aynı olmamıştır.³⁴⁴

Burada Herevî, ifadelerdeki zan ve şüphe içeren anlamları kesin bilgi olarak değerlendirip bu durumu örnekleriyle ispat etmektedir. Başka bir değerlendirmeye Herevî tahkîkin tariflerini vermiş ve bu bâbda şöyle bir not düşmüştür: Tahkîk, senin Hakk’tan olan beraberliğinin özetidir, sözünde dört kavram geçmektedir.³⁴⁵ Bu kavramlar, tahkîk, telhîs, meshûb ve Hakk diye belirlenmiştir.

- Birinci kavram olan tahkîk; tef‘il bâbında olan bir kelimedir ve fiil olarak hakkaka fiilinden mastar olup “bir şeyi gerçekleştirmek, onu başkalarından ayırıp sabit olarak ortaya koymak” demektir.

³⁴⁰ Bakara Sûresi, 2/46.

³⁴¹ Bakara Sûresi, 2/249.

³⁴² Bakara Sûresi, 2/223.

³⁴³ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2/217. 271.

³⁴⁴ Bk. İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricu’s-sâlikîn*, 3/341-342.

³⁴⁵ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricu’s-sâlikîn*, 3/341-342. Tilimsânî, *Şerhu Menâzil*, 579-580; Herevî, *Menâzil*, 129-130.

- İkinci kavram ise telhîstir. “Var olan her şeyi başkasından özleştirerek ayırmak...” anlamında kullanılmıştır. İster hâllasa kelimesi olsun ister lahasa kelimesi olsun, iki kelime de anlam ve lafız olarak aynı anlamda kullanılmaktadır; fakat daha çok zihin için telhîs; dışarı, dış dünya için ise tahlîs kelimesi kullanılmaktadır.
- Üçüncü kavram meshûbdur. Bu da insanın kastında ve mârifetinde bir mâlûmdan ve murat ettiği şeyden onunla beraber olmayı istemesidir.³⁴⁶
- Dördüncü kavram ise Hakk lafzıdır. Bu da her şeyden münezze olan Yüce Allah’tır. Aynı zamanda O’na yani “Hakk’a ve hakikate ulaştıran şey” ve “kulun O’nun rızasına ihtiyacı olması” anlamında da kullanılmıştır.

Bu durumda sâlik ve kulun Hakk’tan istediği şey, müsavi olup o, Hakk ile beraberdir. Sâlik, O’nun mârifeti, O’nu tanınması ve O’nun sevgisidir; ayrıca O’nun yüce zâtını murat edip istemesi ve kendisini buna götüreceği şeyi O’ndan isteyip yardımını beklemesi söz konusudur. Sülûkünde de O’na ihtiyaç duyduğu şeyleri, O’ndan istemesidir. Bu anlamda tahkîk, sâlikin kendisini O’ndan (Hakk) ayıran ve uzaklaştıran nefsanî ve kötü hasletlerden kurtarması ve ayrıştırmasıdır. Bir nevi kötü olan şeylerden; kalbiyle onu Allah’a götüren yolda her türlü kötü davranışlardan arındırmak, kirlerden ve fikrî bozukluklardan koruyup kurtarmaktır. İşte o kimse için bunların sağlanabilmesi için kulun Hakk ile olan arkadaşlığı ve musahabetinin derecesi önem kazanmaktadır. Burada ise iki durum söz konusudur. Birincisi sevdiği şeylerden dolayı meydana gelen durumlar, diğeri ise istemediği şeyler nedeniyle meydana gelen durumlardır. Sâlik bu seyri üç aşamalı olarak devam ettirmektedir. Birincisi Allah’a yolculuktur, ikincisi Allah ile yolculuktur, üçüncüsü ise Allah için yolculuktur.³⁴⁷

Birinci aşamada, Allah’a yolculukta sâlik neyi istediğini bildiğinden, bu isteği onun için diğer şeylerden arınıp hususileştirmiştir. İkinci aşamada, Allah ile olan yolculukta,

³⁴⁶ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricu’s-sâlikîn*, 3/341-342. Tilimsânî, *Şerhu Menâzil*, 579-580; Herevî, *Menâzil*, 129-130.

³⁴⁷ Bk. İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricu’s-sâlikîn*, 3/341-342.

O’nu başkasına izafe etme ve o da her şeyden münezzehtir olan Allah olduğunu kesin bir çizgiyle ayırıp bilmiştir. Üçüncü aşamada, Allah için yolculukta ise matlûbu (isteği) içinde yer alması nedeniyle şühûdu ve kusuru kendisi için ortaya çıkmış ve bunlardan da arınmıştır.³⁴⁸ Bu aşamada sefer fillâh’ın (Allah için yolculuk) mahiyeti ve sefer ilallâh (Allah’a yolculuk) aralarındaki farka kısaca değinmekte fayda vardır. Bu iki durum arasındaki fark, Allah’a sülûk eden zâhid ile ârif kul arasındaki fark mesabesindedir. Şöyle ki ilki olan sefer fillâh’ta zâhid kul için durum henüz isimler ve sıfatlar bakımından kendisi için özel mârifet kapısı açılmamıştır. Mârifet kesbetmemiş ve Herevî’nin tabiriyle sairinde kalmıştır. İkincisi sefer illallâh’ta ise ârif için isimler ve sıfatlar bakımından mârifet kapıları sâlikin kendisine açılmıştır. Ârif kavramı bu aşamada belirgin olmakta, ortaya çıkmaktadır. Başkalarının görmediği ve başkaları için perdelenmiş olan vâridâtlar sâlik için açılmış ve bunların mahiyetinin bilgisi de verilmiştir. Bu aşamada lütuf olunan sâlik, ârif diye isimlenmiştir. İşte zâhid kul ile ârif arasındaki fark ne ise seyr fillâh ile seyr ilallâh arasındaki fark da tıpkı böyledir. Seyr fillâh’ta mârifet yoktur; seyr ilallâh’ta ise mârifet bilgisi kesinleşmiş durumdadır.³⁴⁹

Tahkîk, “Hakk’ı, isimlerinin sûretleri olan âlemde müşâhede etmek ve O’nun varlığını tek hakikat olarak bilmektir.” diye de açıklanmaktadır.³⁵⁰ Çünkü böyle bir keşfe sahip olan tahkîk ehli ne halk ile Hakk’tan ayrı kalmakta ne de Hakk ile halktan uzak kalabilmektedir. Hakk’la meşguliyeti onu halktan uzaklaştırmadığı gibi halk ile olan meşguliyeti de onun Hakk’tan perdelenmesine mahâl vermez. Sâlik, âlemi Hakk’ın sûreti, Hakk’ı da âlemin hüviyeti gibi görüp böylece Hakk ile Hakk’ta ve Hakk için tasarruf eder duruma gelmektedir. Herevî’ye göre bu durum, sâlikin fenâdan sonra ulaştığı bekâ mertebesinde Hakk vasıtasıyla elde ettiği tüm mânevî birikim ve vâridâtların özünü

³⁴⁸ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricu’s-sâlikîn*, 3/341-342. Tilimsânî, *Şerhu Menâzil*, 579-580; Herevî, *Menâzil*, 129-130.

³⁴⁹ Bk. İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricu’s-sâlikîn*, 3/343-344.

³⁵⁰ Tilimsânî, *Şerhu Menâzil*, 579-580; Herevî, *Menâzil*, 129-130.

oluşturmaktadır.³⁵¹ Bu çerçevede genelde nihâyet makâmları için dile getirilen ilişkiler, bağlar ve geçişler tahkîk makâmında da görülmektedir. Bu anlamda tahkîkten fenâyâ, sonra bekâyâ ve neredeyse cem‘ tarifine varıncaya kadar mânevî bir seyir gözlemlemek mümkündür.

Herevî’nin bir başka hakikat tarifi ise “Hakk, hakikat, her şeyin olması gereken yerde olması.” şeklindedir.³⁵² Tahkîk ise “her şeyi yerli yerine oturtmak, yerleştirmektir.” Kur’an’da bu duruma örnek şu âyet zikredilebilir: “Şüphesiz ki biz; günahlarımızı ve bize zorla yaptırdığın sihri affetmesi için Rabbimize inandık. Allah’ın vereceği mükâfat daha hayırlı ve daha kalıcıdır.”³⁵³ Tahkîk, imandan sonra gelmektedir. Saf bir tevhîd imanının sonrası yani ilk iman vücûd bulduktan bir sonraki aşama tahkîkin vücûd bulduğu aşamadır. Bu duruma tevhîd makâmı bahsinde detaylı değinilecektir. Bu noktada tabir caizse bilimsel bilginin³⁵⁴ imandan sonra gelen bir aşama olduğunu belirtmek yeterlidir. Nitekim bilimsel bilgiyle iman oluşmamaktadır. Hz. İbrahim’in imanı bu duruma örnektir. O, bilimsel bilgi ve bilimsel delillerle iman etmemiştir.³⁵⁵ Dolayısıyla konumuz bağlamında; (من عرف نفسه فقد عرف ربه)³⁵⁶ “Men ‘arefe nefsehu fe-kad ‘arefe rabbehu...” “Kendini tanıyan Rabbini tanır.”³⁵⁷ hadis-i şerifinde işaret edilen seviyenin bu aşamadan sonra husûle geldiği söylenebilir.

Allah, evvela sâlikin talebini ilimle karşılamaktadır. İlimle muamele etme konusunda ilâhî mertebede bir ittifak olursa Allah, sâlikin talebini hâl olarak nasip etmektedir. Bu mânevî durumda, seyir hâlindeki sâlik, tahkîkin gücünün kendisinde

³⁵¹ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricu’s-sâlikîn*, 3/342-345.

³⁵² Tilimsânî, *Şerhu Menâzil*, 579-580; Herevî, *Menâzil*, 129-130.

³⁵³ Tâhâ Sûresi, 20/73.

³⁵⁴ İman ile bilimsel bilgi arasında ilgi kurmak imanı tehlikeye atar. Çünkü iman entelektüel bir faaliyet değildir. Bak, Viktor E. Frankl, *Anlam İstenci*. (Çev.) Mustafa Yalçınkaya, Öteki Yayınevi, 2018

³⁵⁵ Tilimsânî, *Şerhu Menâzil*, 579-580; Herevî, *Menâzil*, 129-130.

³⁵⁶ Aclûnî, *Keşfu’l-hafâ*, 2/262; Bu hadis-i şerif, evliyaullahın keşfiyle sabit olan hadislerdendir. İmam Ma-verdî, *Edebu’d-dîn ve’l-d-dünyâ*’da da benzer bir hadis-i şerife yer verilmiştir. Meali: “Kendini tanıyan Rabbini tanır.” İlk harf yay. (Çev.) Ersan Urcan, 2018 Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat, 1979), 8/5817 (Sadeleştirilmiş metin 9/205)..

³⁵⁷ bk. Aclûnî, *Keşfu’l-Hafa* 2/262.

zuhûr ve tecellî ettiğini müşâhede etmektedir. Tahkîkin etkisi sâlikin üzerinde zuhûr etmediği takdirde ise bir hata yaptığını bilir, fakat yapılan bu hata onun hakikatinde bir zedelenmeye mahâl vermemektedir; çünkü sâlik, tesir altında kaldığından bu hatayı yapmıştır. Burada ilâhî bir sır vardır. Sonraki bahislerde açıklanacağı üzere Allah burada telbîs yaparak bu sırrı gizlemektedir. Sebepler Rabb'e dayandırılmaz ise de O, mutlak Hâkim ve her şeyi yerli yerine koyan zâttır. O, yarattıklarına her şeyi verendir. Allah'ın tertibi bakımından kâinatta hiçbir hata yoktur. Rab, bu tahkikle onu tahakkuk ettiren muhakkikin durumunun böyle olduğunu bilir. Dolayısıyla sâlikin hata yaptığını da bilir. Bu aşamada ilâhî telbîs gerçekleşmektedir. Bu hata, Allah'ın onu oraya o şekilde koyması veya nasip etmesi bakımından, o kulun durumuna nispetle değil, kulun kendi durumuna nispetle hata olarak isimlendirilir. Yoksa tahkîk sahibi olan kişinin hatasında da ecir vardır. Bu durum, şu şekilde izah edilebilir: Konunun temelinde hata etmeyen müctehid için olduğu gibi Allah katında ona da iki sevap verilir. Onun hükmü sabittir. Sâlikin buradaki hatası, ancak delilinin başkasının deliline, şeriata, Hakka münasip olmaması cihetiyle hatadır. Tahkîk ve muhakkikin mertebesi böyledir. Bu aşamaya gelen sâlike gerekli olan şartlar arasında, işitmesi, görmesi, eli, ayağı ve kullandığı bütün kuvvetlerinin Hakk olması yer alır. Böylelikle sâlik, ancak Hakk ile Hakk'ta ve Hakk için tasarruf edebilir. Bu vasıf; ancak mahbûb (sevilen kul) için geçerli olmaktadır. Bu aşamadaki sâlik, Allah'a yaklaşmadıkça mahbûb olamaz. Nafîle hayırlar ve ibadetler olmadan da sâlikin Allah'a yaklaşabilmesi mümkün değildir. Nafîle hayırlar, farzlar kemâle ermediği müddetçe sâlikin kendisine sahih olmaz. Farzlar ise hakları yerine getirilmedikçe kemâle ermez. Buradaki gerçek tahakkuk ise Hakk'ı isimlerinin sûretleri olan âlemde müşâhede etmektir. Hakk, muhakkik olan halktan, halk ile ve Hakk'tan asla perdelenmez. Halk ile meşguliyeti onu Hakk'tan, Hakk ile meşguliyeti de halktan koparmamalıdır.

Ehl-i tahkîk üçe ayrılır: Birincisi haberle nazarı birleştirenler, ikincisi teşbihle tenzihi birleştirenler, üçüncüsü acz ile mukaddes ittihadı birleştirenlerdir. Tahkîk, Hakk'tan gelen şeylerin özünü almaktır. İlk inceliği yerine “kulun” veya “sâlikin” ilminin O'nun ilmiyle yarışmaması, ikinci inceliği senin müşâhedenin O'nun müşâhedeyle çatışmaması, üçüncü inceliği ise kulun alâmet ve işaretinin O'nun alâmetini ortadan kaldırmamasıdır. Bu durumun deliliyle ispatı tahkîk, bir başka delille ispatı tedkîk, tesirli cümlelerle onu ifade etmek terkîk, bu ifadenin terkiibinde bedî ve meânî ilimlerini gözetmek tenmik; bu hususta itiraza mahâl bırakmama ise tevfiiktir.³⁵⁸

Herevî, tasavvufta Hakk'ın tarifini şöyle yapmaktadır: Kul Allah'ı her şeyden telhîs edip netleştirecek ve O'nu her şeyden tenzih edecektir. Sâlik böyle bir anlayışa yaslanan bir hâl ve şuurda olmalıdır. Buradaki telhîs “özelletmek, benliğe yer bırakmamak, Allah haricî her şeyi atıp Allah ile özümsemektir. Her türlü şüpheyi bırakıp her şeyi Allah'a ait kılmaktır.”³⁵⁹

Bu aşamadaki telhîs yani her şeyi Allah'a has ve ait kılma hâli de üç mertebe olarak değerlendirilmektedir. Nitekim Herevî de diğer makâmlar gibi tahkîki de üç mertebe hâlinde açıklamıştır. Bunlar telhîs mine'l-hak, telhîs bi'l-hak ve telhîs fi'l-hak şeklindedir. Bu aşamalar aynı zamanda tahkîk makâmının üç mertebesi konumundadır. Aslında kulun bilmesi, bilgisi Allah'a aittir. “Kün meallâh... Allah ile ol...” Kul sahiptir, Allah ise meshûbdur. Musahabet ise kulun cüz'î iradesinin küllî iradeye arkadaşlık etmesi, beraber olması ve muhâlefet etmemesidir. Ehl-i sünnete göre besmeledeki be harfi, daima musahabettir. İstiâne için değildir. Musahabet konusu ise kelâm ve tasavvuf ilimlerinde çok önemli konulardan biridir.

³⁵⁸ Erginli, *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 995-996.

³⁵⁹ Erginli, *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 995-996.

2.4.1. Avâmın Tahkîki

Telhîs mine'l-hak, “avâmın tahkîki, sâlikin ilminin Hakk'ın ilmine karışmaması” olarak tarif edilmektedir. Herevî bu ilk mertebeyi *Menazîlde* “O, senin Hakk'tan olan, Hakk'la olan beraberliğinin özü, özetidir” diye tarif etmiştir. Bu durum sâlikin ilmiyle O'nun (Hakk) ilminin çelişmemesi ve muhâlif olmamasıdır. Sâlikin henüz tahkîk makâmını kazanıp o makâmı elde etmeden önce ilmini kendi nefesine nispet etmesidir. O, ancak tahkîk makâmına erişmesi hâlinde o ilmi öğretenine ve Hakk olan vericisine nispet edip bu yola girebilir. Bu durumun tam olarak karşılığı Kur'ân-ı Kerîm'de geçen “...Bizim hiçbir bilğimiz yok. Gaybleri hakkıyla bilen ancak Sen'sin.”³⁶⁰ âyetidir. Bu derecedeki ilim, Allah'a has kılınmalıdır.³⁶¹

Telhîs mine'l-hak mertebesinde sâlik (mine'l-hak) meshûbu (Allah) ile husûsîleşmiş ve O'nunla özdeş bir durumdadır. Dolayısıyla sâlikin ilmi Allah'ın ilmi ile karışmamalıdır. Sâlik var ve mevcûd olup bununla birlikte Allah da var ve mevcuttur. Sâlik ile Allah özelleşip hem dem olacaktır. Mine'l-hak derecesinde Allah'ı özelleştirmek ne demektir? Allah'ı sadeleştirmek, süzmek, ayırt etmektir. Tahkiki hak, hakkı telhîs etmektir. Mine'l-hak, ilmin, Allah'ın ilmine bulaşmayıp sadece Allah'ın ilminin kalmasıdır.³⁶²

2.4.2. Havâssın Tahkîki

Telhîs bi'l-hak, havâssın tahkîki olup sâlikin şühûdunun O'nun şühûduna ters düşmemesi durumudur. Bu mertebe için Herevî'nin sarf ettiği “Senin şühûdunun O'nun şühûduyla tartışmaması, muhâlif olmamasıdır.” sözü birinci mânâyâ daha yakındır. Birincisi derecenin mânâsına daha yakındır ki, mânâ şöyledir: “Fenâ hâlinde önce kendi

³⁶⁰ Mâide Sûresi, 5/109.

³⁶¹ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricu's-sâlikîn*, 3/344.

³⁶² İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricu's-sâlikîn*, 3/344.

nefsine nispet etmekte olduğu şühûd, fenâ hâlinde sonra onu her şeyden münezzeh olan Allah’a nispet etmen, kendine değil” mânâsındadır.³⁶³

Bu mertebe sâlikin şühûduyla Allah’ın şühûdunun çatışmamasını yahut karışmamasını ifade eder. Hadîs-i kudsîde belirtildiği üzere Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: “Kim benim veli kuluma düşmanlık ederse Ben de ona harp ilan ederim. Kulumu Bana yaklaştıran şeyler arasında en çok hoşuma gideni, ona farz kıldığım (aynî veya kifâye) şeyleri eda etmesidir. Kulum Ban’a nafilâ ibadetlerle yaklaştırmaya devam eder, sonunda sevgime erer. Onu bir sevdim mi artık ben onun işittiği kulağı, gördüğü gözü, tuttuğu eli, yürüdüğü ayağı (aklettiği kalbi, konuştuğu dili) olurum. Ben’den bir şey isteyince onu veririm, Ben’den sığınma talep etti mi onu himayeme alırım, korurum. Ben yapacağım bir şeyde, mümin kulumun ruhunu kabzetmedeki tereddüdüm kadar hiç tereddüde düşmedim: O ölümü sevmez, Ben de onun sevmediği şeyi sevmem.”³⁶⁴ Dolayısıyla bu mertebede Allah ile görmek yani şahitlik, görme olayı ve görülme fiili Allah’a nispet edilmeli, kendimizden bilinmemelidir. Ben yokum, hiçbir demek, bu hiçbirli bilmek ve idrak etmek gerekmektedir.

Tahkîk makâmının sahibi, Hakk’ı tanır ve bu tanımayla da Hakk ile bâtılı birbirinden ayırt eder. Böylelikle de sâlikte ilâhî anlamda furkân sıfatı hâsıl olur. Sâlik, Hakk’a yapışır ve ona tutunurken bâtılı reddeder. İşte bu durum tahkîke ait bir hâl ve mertebedir. Sonrasında ise sâlik bakar ve görür ki bu istediği şey bu mertebe değildir. Aksine o bir tek Allah ile olmayı istemektedir. Bu durumda kendi gücünden, kuvvetinden ve gayretinden uzak durur. Kul, bilir ki bunların hepsi Hakk olan Allah sayesinde. Sonrasında ise sâlik bu makâmda kalır ve kalbi de bu hâllere iyice aşına olur. Artık bu sayede tahkîki Allah iledir ve Allah içindir.³⁶⁵

³⁶³ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricu’s-sâlikîn*, 3/344.

³⁶⁴ Buhârî, *Rikâk*, 38.

³⁶⁵ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricu’s-sâlikîn*, 3/343.

2.4.3. Hâssü'l-Havâssın Tahkîki

Hâssü'l-Havâssın tahkîki telhîs fi'l-hak mertebesidir ki bu, rûsûmun Hakk'ın ezeli oluşuna dâhil olmaması olarak değerlendirilmektedir. Herevî üçüncü mertebeye denk düşen Hâssü'l-Havâssın tahkîkini, “Senin, kulun şahsının O’nu geçmemesi ve sebkât (öne geçmek) etmemiş olması...” sözüyle açıklamıştır. Bu durumda şahıs asıl itibariyle sonradan meydana geldiğinden mahlûktur, hâlbuki Yüce Allah ise kadîm ve hâliktir. Sâlik, Hakk’ı elde edince yani bunu tahakkuk ettirip gerçekleştirdince Hakk’ı halkından, yarattıklarından ayrı; münferid yani tek olarak görür. Bu bakımdan kulun nefsi hiçbir vakit Hakk’ın önüne geçemez ve O’nun ilk oluşundan önce olamaz. Sâlik, artık tüm mâsivâdan ayrı olarak Hakk’ı tek görür ve buna şahitlik eder.³⁶⁶

Bu mertebe Allah ile tam bir olma durumudur. Bu hâlden dolayı hâssü'l-havâs ehlinin tahkîki diye adlandırılmıştır; çünkü sâlikten hiçbir iz, eser kalmaz; o, Allah ile mecz olmuş durumdadır. Sonradan yaratılmış ve şekli olan hiçbir şey Allah’ın kıdemine karışmayacaktır. Bu, sâlikin şeklinin Allah’ın ezeliliğine bulaşmama ve karışmama hâlidir. Bu durumda, resim mahlûktur, mahlûkat da hâdistir, sonradan yaratılmıştır. Allah ise kadîmdir. Kadîm olan mı öncedir yoksa muhdes olan mı? Allah sâbıktır. O zaman kul burada hakikati tahkîk ettiğinde Hak ortaya çıkmaktadır. Mahlûkattan hiçbir iz ve emare kalmamaktadır. “Kanellâhu ve lem yekûn şey’un...”, “Hüvel âne, alâ ma kâne...”³⁶⁷ O şu anda kadîm sıfatıyla olduğu gibidir. Mutasavvıflar bu hadisi, “O, ne iş üzere ise o iş üzeredir.” diye açıklamışlardır.³⁶⁸

Tahkîkin üçüncü aşaması olan Hâssü'l-Havâssın tahkîki, tam bir tevhîd hâlidir. Sâlik der ki; “Ben Allah ile fenâ oldum, sonra O’nunla birleştim, O’nunla bekâ buldum

³⁶⁶ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricu’s-sâlikîn*, 3/344.

³⁶⁷ Bâyezîd-i Bistâmî’nin (k.s.) yanında; “Allah vardı; O’ndan başka hiçbir şey yoktu” mânâsındaki “Kânel-lahu ve lem yekûn maahu şey’ün” denildiğinde o; “el-ân kemâ kâne” yani, “Şimdi de O’ndan başka varlık yoktur” demiştir. Bkz. Buhârî, *Sahih*, Megâzî, 67, 74, *Bed’u’l-Halk*, 1, Tevhid 22; Tirmizî, *Sünen*, Menâkıb, 3946. Ebû Yezîd-i Tayfûrî’l-Bestâmî (H. 188/M. 803–H. 261/M. 874)

³⁶⁸ Tilimsânî, *Şerhu Menâzil*, 579-580; Herevî, *Menâzil*, 129-130.

ve bâki oldum. İşte tevhidin, vahdet ve vücûdun tahakkuk etmesi budur. Bu durumda Allah kadîmdir ve ben hâdisim demektir. Ben bu durumla O’nun tekliğine zarar veremem. Tüm şahitler yok olur. Tüm ilimler (bilinen her şey) yok olur. Tüm işaretler de (O’nu işaret eden her şey) yok olur. Şühûdla fenâ olunur ve vahdet ortaya çıkar, tüm şühûd yok olup gerçek vahdet, vücûd bâki kalır.” Bu mertebede muhakkik, Hakk’tan başka hiçbir şeyi ne görür ne duyar ne de kabul eder. Sadece Hakk olan Allah vardır.³⁶⁹

Makâmlardaki geçişler tahkîk makâmında da görülmektedir. Fenâ, cem‘, tevhîd ve diğer makâmlarda örnekler vardır. Tahkîk makâmı ve diğer birçok makâmda özellikle de nihâyet makâmları için delil getirilen çok sayıda âyet ve hadis vardır. “Allah var idi ve fakat O’nunla beraber başkası yoktu.”³⁷⁰ Burada asıl olan lafız şöyledir: “Allah var idi ve O’ndan önce hiçbir şey yoktu.” Aynı zamanda bu lafız yine bir başka sahih hadisle olan onun şu sözüne de mutabık gelmektedir: Bu hadisin bir başka tariki ise şöyledir: “Sen’sin ilk olan, Sen’den önce hiçbir şey yoktur.” Burada; “Seninle birlikte hiçbir şey yoktur.” denmemiştir. Herevî’nin “O, şu anda da önceden de ne idiye aynı durumdadır,”³⁷¹ sözünü İbn Kayyim el-Cevziyye, “Bu, hadiste yapılan bir fazlalıktır. Hadisten bir parça değildir. Aksine bu sözü bazı bilgiçlik taslayanların yapmış oldukları bir ilavedir ve bu da kesinlikle bâtıldır”³⁷² şeklinde farklı bir eleştiri getirmektedir. Bu aşamada Allah; ilmi, tedbiri ve kudretiyle yarattıklarıyla birdir. Korumasıyla, yardım etmesiyle muzaffer kılmasıyla da velileriyle, velileri de O’na muvafakat etmek ve O’nu sevmek sûretiyle O’nunla beraberdir. Tevhîd ehli bu lafzı mutlak olarak değerlendirip bununla doğru olanı söylemek istemektedirler. Bu da Allah’ın mahlûkatından ayrı ve münferid olarak zâtında ezeli olmasıdır. Allah, mahlûkatına karışmış değildir. İçlerine girmiş değildir. Aksine O, zât ve sıfatlarıyla onlardan uzaktır. Herevî ve fenâ görüşünü

³⁶⁹ Tilimsânî, *Şerhu Menâzil*, 579-580; Herevî, *Menâzil*, 129-130.

³⁷⁰ Buhârî, “Tıb”, 25, 53-54; Müslim, “İmân”, 101-102.

³⁷¹ Herevî, *Menâzil*, 129-130.

³⁷² İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricu’s-sâlikîn*, 3/345.

savunan mutasavvıflar bu duruma daha hususî bir mânâ vermektedirler: Senin şahsın onu sebkât edip geçemez. Yani sen, O’nu kendinle beraber göremezsın, aksine O’nu bir tek olarak görürsün. Bunun için de Herevî şöyle bir açıklamayla meseleyi vuzuha kavuşturmuştur: “Şahitlikler düşmüştür, ibâreler geçersiz olmuştur, işaretler de yok olup gitmiştir.”³⁷³ Sen O’nunla beraber başkasına şahit olmadığın zaman, başkasını varlıktan değil, şühûddan, şahitlikten düşürdüğün vakit, bu durumda sen hem şühûd hem vücûd (varlık) olarak düşürmüş olursun. Böyle olunca da şahitlikler, ibâreler ve işaretler düşer, ortadan kalkıp fenâ bulur. Zira burada mânâ şöyle olmalıdır: Bu makâmı elde eden ve buna erişen kimse, Hakk’tan başkasını göremez. Zira başka denilen şey de O’nun şühûdunda silinmektedir.³⁷⁴

Sonuç olarak Herevî tahkîk makâmını üç mertebede özetlemektedir. Birinci mertebe, avâmın tahkîki olup sâlikin ilminin Hakk’ın ilmine karışmaması. İkinci mertebe, havâssın tahkîki olup şühûdu O’nun şühûduna ters düşmemesi. Üçüncü mertebe, Hâssü’l-Havâssın tahkîki olup rûsûmun Hakk’ın ezelî oluşuna dâhil olmamasıdır.

Şârihlere göre bu üç mertebeye de fenâ mertebesine ulaşmadan önce sâlik, ilmini, şühûdunu ve kendisini Hakk’a teslim etmektedir. Bu durumda sâlik, Hakk’ın varlığında fenâ bulduğu için kendisine ait hiçbir şey görmeyip elde ettiklerini bütünüyle Hakk’tan bilmektedir. Hâdis olan varlığının Hakk’ın kıdemini, kokusunu dahi almadığını idrak ederek kendine varlık anlamı yüklemeksizin, ezelden beri sadece O’nun varlığının bulunduğunu müşâhede etmektedir. Tilimsânî burada Hakk ile kul arasında herhangi bir mezc hâlinin olmadığını vurgulamaktadır. O, bunun, sûfîlerin; “Allah vardır; fakat O’nunla birlikte hiçbir şey yoktur ve şimdi de öyledir,” sözüne benzediğini dile getirmektedir.³⁷⁵ Böylece de sâlik tahkîk mertebesinde Hakk’la birlikte hiçbir şeyin var

³⁷³ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricu’s-sâlikîn*, 3/345.

³⁷⁴ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricu’s-sâlikîn*, 3/345.

³⁷⁵ Tilimsânî, *Şerhu Menâzil*, 579-580; Herevî, *Menâzil*, 129-130.

olmadığını müşâhede ettiğinde, her türlü ikiliğin ortadan kalktığını; delillerin, ibârelerin ve işaretlerin hükmünün kalmadığını anlamış olmaktadır.

Nihâi durumda sâlik, bütün eşya ve var olanların, Hakk'ın vücûdunda fenâ bulunduğunu ve sadece Hakk'ın vücûdunun tahkik ettiğinin müşâhede etmektedir. Tahkik gerçek tevhid ve hakikati zaten budur. Tevhîdin hakikati, “Bütün eşyanın Hakk'ın vücûdunda fenâ bulduğu ve sadece Hakk'ın vücûdunun Tahkik ettiği” bilinciyle tahakkuk etmektedir. Nihâi makâmın hepsi tevhîdle tahkik ettiği ve O'na açılan birer mânevî kapı hükmünde olduğu kabul edilebilir.

2.5. Telbîs

Telbîs Arapçada, “birbirine karıştırmak” mânâsına gelen bir kelimedir. Bir şeyin, zıttı olan sıfatıyla ortaya çıkmasına, telbîs denir. Tecellî edilenin, elbisesini giymesi, onun sıfatıyla ortaya çıkması gibi anlamlar da taşımaktadır.³⁷⁶ Telbîs içeriği örter ve bu anlamda gizlenmiş olmak demektir. Libâs kökünden olup perde, sûtire, tesettür gibi anlamlara gelir.³⁷⁷

Herevî'ye göre, idrak etmeleri, anlamaları, fark etmeleri ve diğer bazı hikmetlerinin idraki için Allah'ın, kullarıyla kendi arasına perdeler koyması durumuna libâs veya hicâb denilir. Perde ve diğer bir anlamıyla libâs, kul ile Allah'ın tavassutu olmaktadır.³⁷⁸ Bu hâl yani libâs ve tavassut hâli, tasavvufî anlamda sünnetullah olarak kabul edilmektedir. Çünkü telbîs, kula ilâhî anlamdaki hikmetleri anlatmak, kulu fark ettirmek ve idrak edip anlaması için kullanılan ilâhî bir yöntemdir. Kur'an'da geçtiği üzere Allah ve onun elçileri olan peygamberler çeşitli olaylarda telbîs yapmışlardır. Bununla beraber şeytan da gizli emelleri, şerleri, hayır göstermek ve kulları doğrudan ve hakikatten saptırmak için telbîs

³⁷⁶ Râgıb el-İsfahânî, *Müfredat / Garîbu'l Kur'ân*, 447; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 479; Cebeci-oğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 708.

³⁷⁷ Herevî, *Menâzil*, 120-121; Tilimsânî, *Şerhu Menâzil*, 582-583

³⁷⁸ Herevî, *Menâzil*, 120-121; Tilimsânî, *Şerhu Menâzil*, 582-583

yöntemine başvurur. Kısacası insanların hayrı anlamında Allah ve elçileri, şer yönünden de şeytan telbîs yöntemini kullanmaktadır. Allah'ın telbîsi merhamet, peygamberin telbîsi şefaattir, şeytanın telbîsi ise tuzak kurmasıyla olur.

Fâili mutlak olan, ancak Allah'tır. Allah, kulu ile arasına perdeler koymaktadır. Çünkü kul, ancak bu perdelerle hakikati idrak edebilir. Kulun vasıtasız, arada perde olmaksızın hakikati görmesi ve kavraması zor bir durumdur. “Hayır! Şüphesiz onlar o gün Rablerinden perdelidirler.”³⁷⁹ “Rabbim, bana kendini göster; seni göreyim.”³⁸⁰ Bu şekilde, Allah'ın ve peygamberlerin telbîsiyle kula gizli olan hakikatler ortaya çıkmış, sunulmuş olmaktadır. Bu sayede kulun görmesi, hakikatleri idrak etmesi sağlanmıştır. Gerçek olan şudur ki kul, ilâhî anlamda hakikatleri idrak etmekten uzaktır. Allah, kulun seviyesine göre perdeler koymaktadır. Kulun seviyesine ve sa'yu gayretine göre Allah ilim ve hakikati öğretmektedir.

İlâhî seyrinde, kulun seyr-ü sülûkünde hakiki derece, tevhîde veya bekâya ulaşmak için iki önemli derece veya durak mevcuttur. Bu duraklardan birisi tahkîk, diğeri ise telbîstir; ancak telbîs nispeten daha önemlidir. İlâhî tekâmülde telbîs, Allah'ın hem lütuf hem de imtihanıdır. Allah, telbîs yapmakla sâlikin itminanı için gizliliği ve sırları aşıkâr eder ve lütfeder; çünkü sâlik bu yöntemle küfre düşmekten korunmaktadır. Bu meyanda telbîs, Allah'ın kullarına olan rahmeti olarak kabul edilir. Vahdete, tevhîde ulaşanlar, telbîsi bilir ve telbîsin farkındadır. Onlar ilâhî bir lütuf olarak telbîse riayet eder, bu durumu da sır kabul edip ifşa etmezler. Telbîsle Allah'ın koyduğu perdeler olmasaydı kulun sürekli yanlışları ve çirkinlikleri görüp ilâhî anlamdaki beklentilerden uzaklaşabilir ve sapkınlığa düşebilirdi.³⁸¹ Korku ve ümit arası davranmak şeklindeki ölçü

³⁷⁹ Mutaffîfîn Sûresi, 83/15.

³⁸⁰ A'râf Sûresi, 7/143.

³⁸¹ Tilimsânî, *Şerhu Menâzil*, 581-586; Herevî, *Menâzil*, 130-131.

kaybolabilirdi.³⁸² Dolayısıyla bu seyirde kula veya sâlike telbîs yapılması onun imtihanına ve hidayetine vesiledir.

Hakikat ehli, Allah’a, peygamberlere ve bekâbillaha ulaşan sâliklerdir. Ehl-i hakikat olanlar, Allah ile kul ve kâinat arasına perde koyarak telbîs yapmaktadırlar; çünkü tefrika ehline göre genel olarak halka/avâma bu siklet, bu mertebe ağır gelmektedir. Ayrıca sâlik sırlı hakikatleri idrak edemeyip müşâhedeyi de anlamaz ise birçok yanlışla düşebilmektedir. Bu amaçla nihâi mertebelerde telbîs gerekmektedir. Nitekim bu safhada kulun imanı, idraki henüz istenilen seviyeye gelmemiştir.³⁸³ İşte ilâhî anlamdaki telbîs mânevî anlamda avâm tabakasındaki insanlara rahmettir; çünkü onlara telbîs ile muamele etmek, onların derecelerini yükseltmek ve yanlışla düşmelerini önlemektir.

Herevî “Eğer Peygamber’i bir melek kılsaydık muhakkak ki onu (yine) bir adam sûretine sokar, onları yine hâlen içinde bulundukları kuşkuya düşürürdük”³⁸⁴ âyetiyle telbîsi örneklendirmiştir. Bu âyette yapılan telbîs, hakikati gizlemektir. Bir başka cihetten fâil-i mutlak ile fâil-i mecazî arasındaki perde de telbîstir. Bu mahâlde telbîs kavramının yanı sıra tevriye kavramı da önem arz etmektedir. Telbîs ile tevriye kavramı iyi ayırt edilmesi gereken farklı iki kavramdır; çünkü tevriye dolaylı anlatım demektir. Tevriye yapmak demek, kandırmak demektir.³⁸⁵ Tevriyede hedef gerçek mânâyı değil, ikinci anlamı yakalamaktır.

Bir başka açıdan telbîs, kâim ve daima mevcut olanı, geçici ve emanet olanla örtmek, bir anlamda gizemli bir şekilde sunmaktır. Mesela, birinin diğer birini öldürdüğünü kabul etmekle aslında Yüce Allah’ın bu olayda telbîs yaptığı fark edilmektedir. Bu çerçevede işin esası, gerçek fâilin Allah olduğudur. Allah iradesini kullandı, Allah öldürdü, diğerlerini de vesile kıldı. Bu öldürme işi aslında vâcibu’l-

³⁸² Secde Sûresi, 32/16; Zümer Sûresi, 39/9.

³⁸³ Tilimsânî, *Şerhu Menâzil*, 581-586; Herevî, *Menâzil*, 130-131.

³⁸⁴ En‘âm Sûresi, 6/9.

³⁸⁵ Tilimsânî, *Şerhu Menâzil*, 581-586; Herevî, *Menâzil*, 130-131.

vücûda sûtredir, perdedir; çünkü bu ve benzeri vakıalar perdeli olarak, telbîs yapılarak sunulmuştur.

İbn Kayyim el-Cevziyye, telbîsi şöyle açıklamaktadır: Herevî diyor ki: “Telbîs, kâim ve mevcuttan (var olandan) muar (iğreti) bir şahitle yapılan tevriyedir.” Zira tevriye, murat olunanın aksinin ortaya çıkarılmasıdır. Bu da o şeyden onu vehmettirecek ve muradın o olduğunu sandıracak bir şeyi zikretmekle olmaktadır. Hâlbuki asıl maksadı ve muradı o değildir. Aksi, mezkûr şey ile murat olunanı gizlemektir.³⁸⁶ Ayrıca bir şeyin zıttı olan sıfata bürünmesi veya bir şeyin kendi hakikatine muhâlif bir şekilde gösterilmesi şeklinde tanımlanan telbîsi Herevî tefrika, gayret ve temkîn ehli olmak üzere üç ayrı grup için üç ayrı mânâda izah etmektedir. Herevî’ye göre telbîs, üç anlama gelen bir isimdir ki bu mânâların ilki tefrika ehline göre her şeyden münezzeh olan Hakk’ın kâinatla karıştırılmasıdır. Bu ifade, Allah’ın kâinatı sebeplere, mekânlara ve zaman bağlı kılması şeklinde açıklanmaktadır. Aynı zamanda mârifeti de vasıtalarla bağlı kılmasıdır. Kaziyeleri (mesele, problem) de delillere, hükümleri illetlere, intikamları cinayetlere, sevabı ise taatlara bağlı kılmasıdır. Rızayı ve düşmanlığı gizlemesidir ki bu ikisi faslı ve vaslı birleştirmeyi gerektirir. Aynı zamanda bu ikisi şekâveti ve saâdeti ortaya koymaktadır. Hülâsa, Herevî telbîsi şüphe etmek, kuşkulandırmak olarak niteler ve telbîsin üç mânâsının ve üç derecesinin olduğunu vurgular.

2.5.1. Avâmın Telbîsi

Avâmın telbîsi, Hakk’ın kâinatla telbîsi olarak açıklanmaktadır ki bu telbîsle Allah kendisini gizlemekte, kâinatı sunmakta, dolayısıyla müşâhede âlemi görülmektedir. Bu aşamada vahdete ulaşamayanlar, ehl-i tefrika olarak kabul edilmişlerdir. Bu açıdan avâmın telbîsi olarak addedilir. Buradaki tefrikanın zıttı vahdettir. Bilinen şeyleri

³⁸⁶ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricu’s-sâlikîn*, 3/348.

hakikatlere, Allah'ın kaderini delillere, hâkimleri de illetlere bağlamak gibidir. “Tedbirini terk eyle, takdir Hüdâ'nındır”³⁸⁷ sözü bu dereceye örnek gösterilebilir. Vahid, sevabı taate bağlar, rızayı ve gazabı gizler. Bu aşamada vasıl, vahdet olurken fasıl da tefrika demektir; telbîs ise bunları gizlemek olarak açıklanmaktadır. Tam olarak bir telbîsle gerçek fâil olan Allah gizlenmiş olup tavassut edenler de müşâhede olunmuştur.³⁸⁸

Avâmın telbîsi yahut tefrika ehlinin telbîse düşmesi, eşyanın ardındaki tefrikayı göremeyerek âlemde olup bitenleri sebebe, zamânâ ve mekâna bağlamalarından kaynaklanmaktadır. İlâhî hakikatten perdelenmiş olan bu kişiler, var olan şeylerde Hakk'ın rolünü göremedikleri için bilgiyi vasıtalara, hükümleri delillere, verilen cezaları suçlara, sevabı da ibadet ve taatlere bağlarlar.³⁸⁹

2.5.2. Havâssın Telbîsi

Bu derecedeki havâssın telbîsi, gayret ehlinin telbîsi olarak adlandırılmaktadır. İkinci grubu oluşturan gayret ehlinin telbîsi, havâssın telbîsidir. Bu seviyede sâlik, gerçekte fâilin Allah olduğunu bilmekle birlikte, hâllerini ve vakitlerini insanlardan gizlemek için zâhirî sebeplere bağlar. Başka bir ifadeyle bu gruptaki sâlikler, rızkı ve şifayı verenin Cenâb-ı Hak olduğunu bilmekle birlikte, mertebelerini izhar etmemek için çalışıp kazanarak geçinirler. Yani, hastalandıklarında ilaç kullanıp diğer insanlar gibi hayatlarına devam etmektedirler. Bu aşamada gayret ehli, ilâhî telbîsin farkındadırlar. İnsanlar onları Hakk ile meşgul olmaktan alıkoymasın ve cem' hâllerini bozmasınlar diye de gizlenmeyi tercih ederler. Hakikati idrak edemeyenlerden bâtınlarını gizlemek için sebeplere sarılırlar. Bu mertebe, halk içinde Hakk ile beraber olmak gibidir. İbn-i vakt,

³⁸⁷ Gölpınarlı, Abdalbâkî(1985); *Şeyh Gâlib Divânı'ndan Seçmeler*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara.

³⁸⁸ Tilimsânî, *Şerhu Menâzil*, 581-586; Herevî, *Menâzil*, 130-131.

³⁸⁹ Tilimsânî, *Şerhu Menâzil*, 581-586; Herevî, *Menâzil*, 130-131.

zamanı ve namusu bilir ve onu gizler. Görüneni şâhide bağlamak yani onu telbîsle örtmek, gizlemek ve araya vesile koymaktır.

Havâssın telbîsi aynı zamanda gayret ehlinin telbîsidir. Vakitleri ve kerametleri gizlemek sûretiyle bu konularda telbîs yapılmaktadır. Burada telbîs ifadesinin mutlak olarak zikredilmesi, birinci dereceye göre çok daha faydalı bir durumdur; çünkü ikinci derece telbîs, kulun fiiline râci olan bir durumdur. Hâlbuki birinci derecedeki telbîs, Rabb'in fiiline râci bir durumdur. Bu durum En'âm Sûresi 15. Âyet ile örneklendirilir: “De ki: Ben Rabb'ime isyan edersem gerçekten, büyük bir günün (kıyamet gününün) azabından korkarım.” Burada, Allah hakkında mutlak olarak zikredilmesinde ürpermesin, demektir ve amaç şu şekilde hâsıl olmaktadır: Sâlik, Allah'a karşı olan ihlasını, samimiyetini, doğruluğunu veya muamelesini güçlendirmektedir. Bu durumda halktan hiç kimsenin onun Allah ile olan durumunu ve Allah yanındaki makâmının ne olduğunu bilmemesini ister ve bu durumu gizli tutar. Sâlik, sırlı olan hâllerini o denli gizli tutar ki başkalarının şaibelerinin buna karışmasından korkar. Sâlik, vecde kapılır ve bu hâli sürdürebilir ise aşk ve arzudan dolayı kalbinde bu yakıcı aşk harekete geçer. Bu hâl sâliki mümkün olduğunca sükûna, nihâi hedefe götürür. Eğer bu hâl galebe çalar yoğun olursa acı ve elemi ortaya döker; böylece Allah yanında olan durumunu sırlı tutmaya çalışır. Tıpkı Hz. İbrahim'in kavmine kendisinin hasta olduğunu göstermesi gibi bir hâldir. Zira o böylelikle kavminden uzak kalmayı istemektedir.

Bu seviyedeki sadık kimseler, mânâları gizlenmeyi ve sebeplerden uzak durmayı bilirler. Onların dış hâlleri insanların dış hâlleri gibidir. Kalpleri ise Allah ile beraberdir. Herevî'nin; “Gayret ehlinin vakitleri gizlemek sûretiyle o vakitleri karıştırması...”³⁹⁰ ifadesi bu aşama için söylenmiştir. Çünkü bu kimseler, vakitlere baskın çıkmaya çalışırlar ki bununla Allah'a kulluk etmek istemektedirler. Başkaları sâlikin hâllerini öğrenecek

³⁹⁰ Tilimsânî, *Şerhu Menâzil*, 581-586; Herevî, *Menâzil*, 130-131.

olur ve bu hâller aşikâr olsa bile bu durum sâlikin yollarını zedelemes, zarar vermez, onların zevalini gerektirmez.

Herevî'nin bu bağlamda; “Kerametleri de gizlemek sûretiyle...” sözü, sâliklerin bu kerametleriyle insanlara fark edilmeme ve gözükmemeye çalıştıklarını belirtmektedir . Çünkü sâlikler, bu sırlı durumlarını insanların öğrenmelerini istemezler. Bu durumun aleyhlerine olmaması için bunu gizli tutmaya çalışırlar. Şayet bunu açıklamada, ortaya koymada bir maslahat varsa o takdirde bir hüccet için veya bir ihtiyaç için bu kerameti ortaya çıkarıp açıklarlar. Ayrıca Herevî'nin, “Telbîs mekâsib ve sebeplerledir. Dış olayların şahitlere ve mekâsibe (kazanılan şeylere) bağlı kılınması, kör gözlere ve hasta akıllara bir telbîstir”³⁹¹ sözüne yansıyan telbîs ise; ancak az gören gözlere olur. Yani bu, duyuları zayıflamış olanlara göre yapılan bir telbîstir.

Yine Herevî; “Akîde, sülûk ve muayene bakımlarından tahkîki tashih etmek...”³⁹² sözü açıklandığında, aslında bu taifedeki sâlikler, gözü hasta olanlara durumlarını ve kerametlerini gizlemek sûretiyle karışık göstermektedirler. Bununla birlikte bunlar hem itikat hem sülûk hem de muayene bakımlarından tahkîki ayakta tutmaktadırlar. Zira bunlar Hakk’a itikat etmişler, amaca götüren yola girmişlerdir ki bu sâlikler, murakabe ve şühûd ehlidirler.

Herevî'nin; “Bu taife işi birbirine karıştırmalarında (mûlabeselerinde) tefrika ve sebepler ehli üzerlerinde Allah’tan bir rahmettir,”³⁹³ sözüyle bu durumlar, bu kimseler için iki bakımdan rahmettir. Birincisi bu sâlikler, gafiller arasında Allah’ı zikretmektedirler. Sâlikler sebebiyle Allah onlara rahmet etmektedir. İkincisi sâlikler, o kimseleri gafletlerinde bırakmazlar aksine onlara hep öğüt verip onları Allah’a davet ederler.

³⁹¹ Tilimsânî, *Şerhu Menâzil*, 581-586; Herevî, *Menâzil*, 130-131.

³⁹² Tilimsânî, *Şerhu Menâzil*, 581-586; Herevî, *Menâzil*, 130-131.

³⁹³ Tilimsânî, *Şerhu Menâzil*, 581-586; Herevî, *Menâzil*, 130-131.

2.5.3. Hâssü'l-Havâssın Telbîsi

Bu derecedeki telbîs, ehl-i temkînin (Peygamber ve vârislerinin) telbîsi olduğu için, bu açıdan Hâssü'l-Havâssın telbîsi olarak kabul edilmektedir. Sebeplere bağlanmakla ehl-i tefrikaya bir merhamet olarak ehl-i temekkûnün telbîsidir. Bu aşamada sebeplere bağlanmak halka merhamettir. Temekkûn kavramıyla enbiya mertebesi kastedilmektedir. Allah ile tevhlîd vadisinden doğan hakikati işaret eder. Bu işaretleri cem'î hazretinden gelmektedir. Bunlar yani ehl-i temekkûn, huzûr-ı ilâhînin naipeleridirler. Burada kastedilen ehl-i tefrikanın telbîsi; zaman, mekân ve sebeplere bilineni bağlama, başka deyişle her şeyi bir sebebe bağlamaktır. Bunlar hem rıza hem gazap hâli arasındadır. Bu derecedeki telbîs, tefrika ehline bir imtihandır. Telbîse yani görünen müşâhedeye takılan sâlik kaybetmekte, telbîsi geçen ise bu yolda başarıp vuslata ermektedir.³⁹⁴

Sebeplere yapışmak sûretiyle gerçekleştirilen bu telbîsin amacı, insanlara örnek olmak sûretiyle onların da sebeplere sarılmalarını sağlayarak hayatlarını kolaylaştırmaktır. Tilimsânî'ye göre cem' vadisinde fenâ bulmuş, fenâdan sonra da bekâyı elde etmiş olan temkîn ehli, yaptığı her şeyi Hakk ile yapmaktadır. Temkîn ehli, Allah'ın yeryüzündeki hâlifeleri olmaları hasebiyle insanları Hakk'a, O'nun izni ve işaretleriyle davet etmektedirler.³⁹⁵ Seyr ü sülûkteki gerçek mürşid-i kâmil olma makâmı bu dereceye ulaşan kâmil insanlara has bir durumdur. İnsanları Allah'a ulaştırma vazifesi bu aşamaya ulaşanların görevleri arasındadır.

Telbîs, Yüce Rabbin fiillerinden bir fiildir ki her şeyden münezzeh olan Allah dilediğini saptırır ve dilediğini de hidayette kılar. "...De ki: Şüphesiz Allah dilediğini saptırır, kendisine yöneleni de doğru yola eriştirir."³⁹⁶ âyetiyle telbîs makâmına Kur'an'dan delil getirilmiştir. "Eğer onu (Peygamberi) bir melek kılsaydık yine onu bir

³⁹⁴ Tilimsânî, *Şerhu Menâzil*, 581-586; Herevî, *Menâzil*, 130-131.

³⁹⁵ Tilimsânî, *Şerhu Menâzil*, 581-586; Herevî, *Menâzil*, 130-131.

³⁹⁶ Ra'd Sûresi, 13/27.

adam (sûretinde) yapardık ve onları yine içinde bulundukları karmaşaya düşürmüş olurduk.”³⁹⁷ Bu âyetin delil getirilmesi, buradaki fiilin Allah’a olan nispetinin men edilmediğini göstermek içindir. Buradaki telbîs, Allah’ın sırf kendisinin kudretinden, dilemesinden (meşîetinden) doğan fiilleri; sebeplere, zaman ve mekânlara izafe etmesindendir.

Aynı şekilde Allah’ın bilgileri araçlara, vasıtalar ve vesilelere bağlaması da bu seviyedeki bir telbîse örnektir. Bu telbîs ışıtmeye, akletmeye ve fitrata dayanmaya örnek verilen delillerdir. Mesela işitilen, görülen, dokunulan şeylerin aletlerine (beş duyu organına) ve duyularına bağlı kalınması gibi. Bütün bu idrakleri, duyulara yakın olarak yaratan bizzat Allah’tır. Allah, tüm bu bilgileri, bu vasıtalar olmaksızın da yaratmaya kadirdir. İşte bütün bu vasıtalar gerçekte her şeye kadir ve münezzeh olan bir ilâh tarafındandır. Öyle ki hakikatte hiçbir fiil yoktur ki mutlak fâil olan Allah’a ait olmasın. Her fiil, her iş mutlak fâil olan Allah’a aittir.³⁹⁸

Telbîs bağlamında kazıyye meselesine gelince Herevî kazıyyeleri “kullar arasındaki olaylar” diye tarif etmektedir. Tefrika ehli burada da yanlışla düşmektedir. Tefrika ehli vasıtaları görünce orada duraklar; çünkü onlar sebepleri görürler, ama onları asıl sahibinden, müsebbipten bilmezler. Hükümlerin illetlere bağlanması meselesi de kazıyye ve telbîs gibi değerlendirilmektedir. Hükümler, mânâlar ve münasebetler olmaktadır ki bunlar da hikmetler ve maslahatlardır. Bütün hükümler ve hikmetler kulun maslahatı için sabit olmuştur. Yine Herevî’nin intikamları cinayetlere bağlaması, sevabı taatlere bağlaması da böyledir. Hâlbuki bütün bunlar Allah’a izafe edilmektedir. Yoksa cinayetlere, taatlere izafe edilmezler.³⁹⁹

³⁹⁷ En‘âm Sûresi, 6/9.

³⁹⁸ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricu’s-sâlikîn*, 3/350.

³⁹⁹ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricu’s-sâlikîn*, 3/350.

Herevî; “Rızayı da gazabı da gizledi ki bu ikisi vaslın ve faslın yeridir...”⁴⁰⁰ sözü ise şu anlamdadır. Her şeyden münezzeh olan Allah kendi nezd-i ilâhîsinde onlar hakkında geçmiş olan şeyi gizli tutmuştur. Mesela Allah, kullarından kimlere gazap edip kızdığını ve kimlerden razı olup hoşnut kaldığını saklamıştır. Zira bu ikisi bu yolda erişmek isteyenlerin erişmesine, bundan kesileceklerin de kesilmesine sebeptirler.

Burada Herevî’nin demek istediği şu şekilde izah edilebilir: İşin başında doğru sebeple birlikte bu, O’nun rızası ve gazabıdır, ancak tefrika ehline Allah bunu da karışık göstermiş yani telbîs vukua gelmiştir. Çünkü cinayetleri, taatleri, illetleri ve hüccetleri zikrederek işi onlara karışık gösterdi. Hâlbuki O’nun rızasının ve gazabının dışında bir sebep yoktur. Rıza ise taati değil, sevap kazandırmayı gerektiren şeydir. İşte Allah bütün bunları yarattıklarından gizlemiştir. Onlar için başka dış sebepler ortaya koymuştur ki onlar hükümleri bu görünenlere bağlamışlardır. İşte böyle bir durum Hakk’tan onlara gelen bir telbîs olarak kabul edilmektedir.⁴⁰¹ Buradaki tevhîde ve işleri Allah’ın meşîetine vardırmaya gelince bu da Allah’ın dilediğinin meydana gelmesi, dilemediği şeyin de olmaması anlamındadır. İşte bu iman bağının nizamıdır. Bununla beraber bu tek başına yetmez; çünkü amacı rubûbiyyet tevhîdinin tahkîki, yani gerçekleşmesidir. Bu ise Peygamberlerin davette bulundukları tevhîd olmaktadır. “Seni, senin murat ettiğin şeyle isterim...” sözünde birinci kasıt tevhîd ve ihlas, ikinci maksat ise sünnete tâbi olmak ve emre sıkı sıkıya bağlı olmaktır. Amaç ise daha önce geçtiği üzere tevhîd-i ef’âlin (fiillerin tevhîdi) kesinleşmesidir. Bu ise rubûbiyyet tevhididir. Ancak O’nun yaratmasında, emrinde ve hükümlerinde, sevap ve ikabında sebep olarak ortaya koydukları telbîse ve karıştırmaya dayalı bir hâldir.⁴⁰²

Herevî’nin; “kendi nefisleri için değil,” sözünü İbn Kayyim el-Cevziyye şöyle izah etmektedir: O, onlara ihsan ederek ve kendilerine de genişlik ve ferahlık vererek sebeplere

⁴⁰⁰ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricu’s-sâlikîn*, 3/350.

⁴⁰¹ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricu’s-sâlikîn*, 3/351.

⁴⁰² İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricu’s-sâlikîn*, 3/354-356.

bağlı olmak sûretiyle emreder, yoksa emredenin hazzı ve şansı için değil. Aynı şekilde menfaatin kendisine yönelmesi için de değildir. Bir başka deyişle mahlûkata ihsanı amaçlamaya yöneliktir, ayrıca onlara yarar sağlama amacına matuftur. Hâlbuki Allah, zâtı yönüyle başkasına muhtaç değildir. O Allah ki, herhangi bir karşılık beklemezsizin yarattıklarına iyilikte bulunur. Yine, “Kendi nefisleri için değil,”⁴⁰³ sözünden kasıt mutlak mânâ değildir. Bir eserde şöyle geçer: “Tüm âdemoğulları seni kendileri için isterler, ben ise seni senin için isterim.”⁴⁰⁴

Herevî’nin; “Bu derece, Rabbanî imamların ve liderlerin derecesidir ki bunlar cem‘ vadisinden gelmişlerdir.” sözünü İbn Kayyim el-Cevziyye şu şekilde izah etmektedir: Bunlar cem‘de fâni olanlardır. Fâni olmalarından sonra, bekâ içinde meydana geldiler. Yazarın “ayne’l-yakînden işaret edenler” den kastı ise meseleyi ilmî açıdan değil kaynağından işaret edenlerdir ki bu işaret, kaynağı itibarıyla farklılaşmaktadır. Yani bilgi yönünden işaret, keşif yoluyla işaret, görerek işaret ve bizzat kaynağa inerek işaret olarak değişmektedir. Görüldüğü üzere telbîs bahsinin temeli sebeplerin ortadan kaldırılmasına bağlıdır. Bir de bu sebeplere itimat ve iltifat etmemeye, bunlara vâkıf olmamaya dayanmaktadır. İşte bütün bu hâllere telbîs denir.⁴⁰⁵

Bütün bu anlatılan ve açıklanmaya çalışılan durumlar bizzat Allah’ın dilemesi ve meşîeti gereği olmuştur. Bunun neticesinde tam olarak telbîs hâli vuku bulmaktadır; çünkü Allah’ın dilediği olur ve dilemediği gerçekleşmez şeklindeki hakikat tam bu noktada tezâhür etmektedir. İşte bütün bu vasıtaların, sebeplerin, hükmü, ezeli meşîetin içerisinde dürüldüğü bir gerçekliktir. Aynı zamanda bu yaşanan vakıalar bizzat ezeli hükmün içerisinde izmihlale uğramış, yok olmuştur. Böylece olanların hepsi kâinat

⁴⁰³ Tilimsânî, *Şerhu Menâzil*, 581-586; Herevî, *Menâzil*, 130-131. İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricu’s-sâlikîn*, 3/360.

⁴⁰⁴ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricu’s-sâlikîn*, 3/360.

⁴⁰⁵ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricu’s-sâlikîn*, 3/360.

cümlesinden ve hepsi münfaildir, başkası tarafından var olmuşlardır; yoksa fâil değildirler. Hepsi de itaat edicidir, yoksa itaat olunan değildir.

Özetle, yaşananların hepsi O'nun yarattıklarından bir mahlûktur. O'nunla mahlukâtı arasında bir vasıta yoktur. Dolayısıyla O'nu tanıyan ârifler O'ndan yine O'na sığındılar ve hakikatte bunlara sebep olan şey sadece ve sadece Allah'ın meşîetidir. Müşâhede olunan veya bilinen sebeplerin tümü O'nun tecellîsinin merkezidir. Bu durumun gereği olarak mutlak bir şart ile vasıtaların ilk var olan'da (Hakk) son bulması gerekmektedir. Çünkü burada teselsül mümkün değildir. Bunun içindir ki Resûlullah şöyle buyurmuştur: "...Ya ilk uyuz deveye bu hastalığı kim sirayet ettirdi?"⁴⁰⁶ Mânâ itibarıyla kaderleri takdir eden bizzat Allah'tır. Eserleri ve amelleri, şakî olanla saîd olanı bilen ve sevap ile azabı yazan O'dur. Artık ortada bir vasıta, bir sebep olmadığı gibi aksine fânîyyat, fenâ olma vuku bulmuş olup tam bir telbîs gerçekleşmiştir. Ancak tefrika ehli vasıtaları görünce orada duraklar. Cem' ehli ise gözlerini sebep ve vasıtalarından ayırıp onları ortaya koyana ve hükümlerini o şeye rabt edene dikerler. Hakikat aşikârdır ve tüm olan biten her şey Yüce Rabb'in tasarrufuyla gerçekleşmiştir.

Sonuç olarak telbîs, bir şeyin, zıddı olan bir sığata bürünmesidir.⁴⁰⁷ "Onları düşmekte oldukları kuşkuya düşürürdük."⁴⁰⁸ âyetinin de işaret ettiği üzere bir şeyin hakikatının aksi bir müşâhedeyle mahlûka gösterilmesi durumudur. Bu sıfat, Hakk'tan başkası için muhâldir; çünkü Allah herkes hakkındaki hükmünü izhar etme vaktine kadar kendi nimetiyle kâfiri zâhiren mümin, mümini de nimetiyle zâhiren kâfir olarak göstermektedir. Övülmeye layık olan, meziyetlerini kötü huylarıyla gizlerse, "telbîs yapıyor"⁴⁰⁹ denilmektedir. Bu tabir ancak bu mânâ için kullanılır; çünkü telbîs, sadece

⁴⁰⁶ Müslim, "Selâm", 101-102.

⁴⁰⁷ Serrâc, *el-Lüma'*, 449.

⁴⁰⁸ En'âm Sûresi, 6/9.

⁴⁰⁹ Tilimsânî, *Şerhu Menâzil*, 581-586; Herevî, *Menâzil*, 130-131. İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricu's-sâlikîn*, 3/360.

sınırları korumak için Allah tarafından kullanılan bir yöntem ve hâldir.⁴¹⁰ Telbîs, kâim olan bir mevcûddan geçici olarak alınan bir şahitle nurlanmaktır. İlk inceliği ve derecesi Hakk’ın fark ehline kâinatla telbîsidir ki bu telbîs, âlemlerin sebep, mekân ve vasıtalarla irtibatında gerçekleşmektedir. İkinci derecesi, gayret ehlinin, saklamak sûretiyle vakitlere ve gizlemek sûretiyle kerametlere telbîs etmesidir. Üçüncüsü ise temkîn ehlinin telbîsidir ki bu, sebepleri de içine alacak şekilde âlem üzerine genişleme yoluyla Allah’ın telbîs etmesidir.

Nihâi durumda sâlik, bütün eşya ve var olanların, Hakk’ın vücûdunda fenâ bulunduğunu ve sadece Hakk’ın vücûdunun bâki kaldığını müşâhede etmektedir. Gerçek Tevhîd ve Telbîsin hakikati de zaten budur. Telbîs, Bütün eşyanın Hakk’ın vücûdunda fenâ bulunduğu ve sadece Hakk’ın vücûdunun bâki kaldığı, O’nun her şeyden telbis olup arındırıldığı bilinciyle tahakkuk etmektedir. Buradaki nihâi makâmlar telbîse, tevhîdin hakikatine açılan birer mânevî kapı hükmünde olduğu kabul edilebilir.

2.6. Vücûd

Vücûd, Arapça “var olmak, varlık, var olma ve hazır bulmayı” ifade eder. Vücûd, buluş ve varlık anlamındadır.⁴¹¹ Ayrıca tasavvuf kültüründe sık kullanılan ve vücûd kavramıyla ilintili olan birçok terim mevcuttur. Vâcibu’l-vücûd, vahdet-i vücûd, vahdet-i şühûd vb. birçok kavram vücûdun oluşumu ve mertebeleriyle ilgilidir.

Vücûd, akılla veya onun vasıtasıyla bir şeyin varlığını anlamaktır. Yüce Allah’a nispet edilen vücûd sadece ilim anlamındadır; Yüce Allah herhangi bir organ ve aletle nitelendirilemez; çünkü O, bunlardan münezzehtir.⁴¹² Tasavvufî anlamda vücûd ise; “en mükemmel anlamdaki vecd hâli, hakkı bulma ve erme” anlamında kullanılmaktadır. Sâlik

⁴¹⁰ Hücvîrî, *Keşfü’l-mahcûb*, 474.

⁴¹¹ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 524.

⁴¹² Râğîb el-İsfahânî, *Müfredât / Kur’ân Kavramları Sözlüğü*, 1134.

beşeriyetten tam olarak fâni olunca Hakk'ı bulur, zira Hakikat Sultanı tecellî edince benlikten eser kalmaz. Bu durum tasavvuftaki vücûd makâmını târif etmektedir.⁴¹³

Herevî diyor ki; “Allah Kur'an'da vücûd (v-c-d) ismini bizzat kendi zâtına, açıkça ve defaatle birçok yerde ıtlak etmiştir.⁴¹⁴ Vücûd bir şeyin gerçeğini, hakikatini elde etmek, künhüne vâkıf olmaktır. Herevî'nin ifadesiyle vücûd, bir şeyin hakikatini elde etmenin ismidir.⁴¹⁵ Tilimsânî'ye göre bir şeyin hakikatini elde etmek, o şeyi müşâhede edip onda fenâ bulma durumudur ki buna da vücûd denir.⁴¹⁶

Vücûd, bir şeyin hakikatini bilmenin ismi olarak da kabul edilmektedir. İlk belirti ve inceliği ise ledünnî ilmin varlığıdır. Bu da Hakk'ı keşfetmenin sağlamlığıyla müşâhedeye dayalı ilimleri ortadan kaldırır. Dolayısıyla da müşâhede ilmi fâni hâle gelir ve ledünnî ilim gelince müşâhedeye ait mahâl kalmamaktadır.⁴¹⁷ Vücûdun hepsi ilimdir, vücûdun hepsi sıfattır; çünkü isimlendirilen her şey, vücûd mertebelerinden biri hükmündedir. Sıfat bilinir, fakat görülmez. Zât'ın kendisinden ise nispet ve izafetler kaldırılmıştır. Bu yüzden Zât'ın kendisi ancak âhiret yurdunda görülecektir.⁴¹⁸ Bu zaviyeden insan, beşeriyeti yönüyle vücûddan bir parçadır. Vücûd ise hakikati, mahiyeti yönüyle insanın bir cüz'üdür. Vücûd, insân-ı kâmilin hey'eti (sureti) üzeredir. İnsân-ı kâmil kaybolunca vücûd da kaybolmakta, fenâ bulmaktadır.⁴¹⁹

Kâşânî, sûfilerin vücûd kelimesiyle Hakk'ın varlığını yine Hakk'ın bulması anlamını kastettiklerini dile getirmektedir. Ona göre târif edilmesi mümkün olmayan,

⁴¹³ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 524; Kuşeyrî, *er-Risâle*, 34.

⁴¹⁴ Bk. Nisâ 4/64 ve 110; Nûr 24/39.

⁴¹⁵ Bk. Vücûd, bir şeyin gerçeğini elde etmektir. Bu da üç mânâya gelen bir isimdir: Birincisi, ledünnî varlığıdır (vücûd). Bu da sadece seni hakkı doğru olarak görmeyi gerektiren şâhid ilimlerden uzaklaştırmaz (keser). İkincisi, Hakk'ın varlığı, ayn'ın varlığıdır ki bu da işaretleri caiz görmekten uzaklaştırmaz. Üçüncüsü, izmihlal (yok olma) makamının varlığıdır ki varlığın o şeyde ilk olmakla kaybolmasıdır. İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricu's-sâlikîn*, 3/363.

⁴¹⁶ Herevî, *Menâzil*, 131-132, Tilimsânî, *Şerhu Menâzil*, 587-588.

⁴¹⁷ Erginli, *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 1220-1226.

⁴¹⁸ Erginli, *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 1228.

⁴¹⁹ Bk. Molla Câmî, *Nefahatü'l-Üns min Hadarati'l-Kuds*, çev, Lami'i Çelebi (İstanbul: Bedir Yay., 1971), 80-81; Fâtımatü's-Şâzeliyye el-Haseniyye el-Yeşrutiiyye, *Nefehâtü'l-Hakk fî'l-enfâsi'l-'aliyyeti'l-Yeşrutiiyyeti's-Şâzeliyye* (Beyrut: y.y., 1399/1978), 80-81; Erginli, *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 1228.

rûsûm, müşâhede ve ikiliğin bütününü fenâ olmasıyla ilâhî hakikatin (‘ayn’ın) zuhûr etmesidir. Vücûd, Hakk’ın sâlik tarafından keşfolunmasıyla ilgili delillerin ilimlerini kaldıran ve sonrasında oluşan ledünnî ilmi elde etmektir. Bu vücûd da üç mânâsı olan bir isimdir. Bunlar şöyle sıralanmaktadır:

- İlimleri kaldırıp ledünnî ilmi elde etmek,
- Hakk’ı bütün işaretlerden uzak olarak aynıyla elde etmek,
- Varlığın resmini evveliyette istiğrak etmek sûretiyle kendisinde yok eden, fenâ olan makâmı elde etmektir.⁴²⁰

Herevî’ye göre, vücûdun üç anlamı vardır veya üç bölümdür. Tilimsânî, *Menâzil* şerhinde bu üç bölüme açıklık getirmiştir: Birinci derece vücûd, ilmîn vücûdudur. İkinci derece vücûd, *ayn*’ın vücûdudur. Üçüncü derece vücûd ise makâmın vücûdudur ki bu derecedeki vücûdda mevcûdun dışında her şey yok olup gitmekte, fânî olmaktadır. İşte bu durum, kendisinde “vücûdun (varlığın) resminin yok olması” ifadesinin mânâsı olmaktadır. Bunun için “evveliyette istiğrak ile boğulup kaybolmak” sözü ifade edilmiş, zira onun evveliyet şühûdunda boğulup sonradan var olanların/yaratıkların bu şühûd içinde yok olması demektir.⁴²¹

2.6.1. Avâmın Vücûdu

Birinci derece olan avâmın vücûdu, ilmin vücûdudur; yani buradaki ‘ilim’ ile kastolunan, avâmın vücûdudur; çünkü amaç ilimleri kaldırıp ledünnî ilmi elde etmektir ki böylece havâs seviyesine ulaşılabilsin, ledünnî ilme kavuşulsun. Bizatihi Cenâb-ı Hak’tan alınan bu ilim, sûfîlerin yaşadığı mükâşefe hâllerinin sıhhatiyle delillere dayanan ilimlerin hükümlerini geçersiz kılmaktadır. Tekrar etmek gerekirse birinci derecedeki vücûd, ledünnî ilmin varlığıdır. Bu ledünnî ilim, Hakk’ı doğru olarak görmeyi gerektiren

⁴²⁰ Herevî, *Menâzil*, 131-132.

⁴²¹ Herevî, *Menâzil*, 131-132.

şahit, ilimlerden uzaklaştırır. Buradaki amaç ise Hakk'ın sâlike keşf olunmasındaki delillerin ilimlerini ortadan kaldıran ledünnî ilmi elde etmektir. Vücûda ulaşmak ledünnî bir ilimdir. Herevî bu aşamada ledünnî ilimden mârifeti kasd etmektedir. O, bunu (ledünnî ilim) şöyle tanımlamıştır: Bu ilim; haber, bilgi ve delillerle elde edilen bilgi değil aksine vicdanla ulaşılan, Allah katındaki bir ilimdir.⁴²²

Herevî'nin ledünnî ilim için serdettiği; “Şahit olan ilimlerini keser,” bunlara son verir ifadesi bu aşama için şevâhidi delillerden bir delil olarak kabul ettiğini göstermektedir. Bu kesilme de Hakk'ın vicdanı ile olmaktadır. İlâhî vicdan devreye girince şevâhidin yani dış delillerin varlığı fenâ bulmaktadır. Delillerin ve şevâhidin fenâ bulması da muayene ve mârifetle olmaktadır. Herevî'nin metinlerinde geçen “Hakk'ın; ancak sende keşfinin sıhhati hakkında” ifadesi, Hakk'ın sâlikte bizzat sahih bir keşfle olması anlamındadır.⁴²³ Dolayısıyla vücûd makâmının mârifetle irtibatının aşikâr olduğu görülmektedir. Herevî bunu mârifeti ihata anlamında kullanırken büyük oranda isabet etmiş, tüm makâmları, özellikle nihâyet makâmlarını mârifetle irtibatlandırmıştır. Çünkü nihâyet makâmları farklı tezâhürler gibi algılsa bile bunlar hâl olarak birbirlerine geçmiş durumlardır. Bu durumu şârihler ve diğer sûfiler de çoğunlukla kabul etmişlerdir.⁴²⁴

Herevî'nin; “O (vücûd), üç mânâya gelen bir isimdir. Birincisi, ledünnî ilmin varlığıdır. “Bu da şahit olan ilimleri keser.” sözüne istinaden denilebilir ki bu ilim, mârifetin bizzat kendisi olduğundan ledünnî olarak isimlendirilmiştir. Buradaki ledünnî ilim kulun kalbine akıtılır; çünkü amaç sâlikin kalbindeki vesveseleri bitirmek, nihâyete erdirmek; şüpheleri ortadan kaldırıp aynı zamanda ayân yerine geçmektir. Bu, sâlik için, alışkanlıkları gibidir ki bunu kalbinden çıkarıp atması zordur. İşte bu yüzden Herevî, “Şahit olan ilimleri keser,” diyerek esasen bunlara son verir demek istemiştir. Buna göre

⁴²² Herevî, *Menâzil*, 131-132.

⁴²³ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricu's-sâlikîn*, 3/369.

⁴²⁴ Bk. İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricu's-sâlikîn*, 3/369-370; Tilimsânî, *Şerhu Menâzil*, 587-588;

şahit olan ilimler, delile dayalı ilimler mânâsındadır. İşte bu şevâhid, bu ilmin bulunmasıyla ortadan kaybolup gitmekte ve kesilmektedir. Burada, ancak vücûd sahibi, şahitler yoluyla kazandığı ilimden idrak, zevk ve gizli duyuyla elde ettiği ilme erişebilmektedir.⁴²⁵

Bu duruma göre ibâreler, ilim ve mârifet mesabesinde kalmaktadır. İşaret ise şühûd mertebesinde. Sâlik vücûd mertebesine eriştiğinde işaretler ortadan kalkar, fenâ olurken ibâreler yok olur. Zira bu durumda denilir ki; “Vücûd (varlık) sahibi zaten vücûdun huzurunda bulunmaktadır.”⁴²⁶ Bu hâle göre ise artık sâlikin bir işarete ihtiyacı kalmamaktadır.

2.6.2. Havâssın Vücûdu

İkinci derece vücûd, ayn’ın vücudu, varlığıdır ki bu da havâssın vücûdu olarak kabul edilmektedir. Hakk’ı bütün işaretlerden uzak olarak ayn’ı ile elde etmektir. Havâssın vücûdu; ilâhî hakikatte, işaretlerin yok olduğu cem’-i ahadiyyet mertebesinde Hakk’ın yahut ayn’ın varlığı demektir. Bu durum ise sâliki işaretleri caiz görmekten uzaklaştırmaktadır. Bütün işaretlerden uzak olarak Hakk’ı, hakikati, vücûdu aynıyla elde etmektir. Aslında buradaki vücûdî Hakk ve vücûdî ayn, yani muayene ve muayene üstü demekle, hazret-i cem’ veya kutsal cem’ ya da birlik ve tam tevhîd kasd edilmektedir. Bunun delilini ise Herevî; “işaretlerden kesilme” (munkatı’an ani’l-işâreti) ifadesiyle açıklamıştır. O böylece “Tüm işaretler, belirti ve görünenler hazret-i cem’ makâmında kesilir, yok olur, ortadan kalkar ve fenâ bulur”⁴²⁷ demektedir.

Herevî’nin; “İkincisi, Hakk’ın vücûdu, bizzât ayn’ın vücududur.” sözü, görmeye dayalı bir vücûd olup habere dayalı bir vücûd değildir. Herevî’nin bundan muradı ise

⁴²⁵ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricu’s-sâlikîn*, 3/369.

⁴²⁶ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricu’s-sâlikîn*, 3/369.

⁴²⁷ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricu’s-sâlikîn*, 3/369

şöyledir: Kalbin yakîn gerçeğiyle O’nu apaçık görmesidir. Yine Herevî’nin “İşaretleri caiz görmekten kesilmiş olma...” sözü ise ilk avâmın derecesini ilmin varlığı derecesi, burada bahsedilen havâssın derecesini de ayân varlığı (açıkça görebilme) derecesi olarak mütâlaa ettiğini göstermektedir. Burada belli ve açık olan şey (ayân), işaretlerin yerini almaktadır. Artık sâlik, işaretlere gerek duymamaktadır. Bu makâmı elde eden sâlik bilgisini basîret ışıyla görmektedir. Tıpkı görülen şeylerin göz aydınlığıyla görülmesi durumudur. Burada mârifet mertebesi, ilim mertebesinden üstündür. Buna göre şühûd mertebesi de mârifetten, vücûd mertebesi de şühûddan daha üstün bir hâl olmaktadır.

2.6.3. Hâssü’l-Havâssın Vücûdu

Üçüncü derecedeki⁴²⁸ Hâssü’l-Havâssın vücûdu ise makâmın vücûdudur ki bu derecedeki vücûdda, var olan mevcûdun dışında her şey yok olup gitmekte, fâni olmaktadır. Kendisinde “vücûdun (varlığın) resminin yok olması” ifadesinin açılımı bu derecede gerçekleşmektedir. Bunun için; “evveliyette istiğrak ile boğulup kaybolmakla...”⁴²⁹ sözü serdedilmiştir. Zira onun, sâlik’in evveliyet şühûdunda boğulup kaybolması tüm hâdislerin (sonradan var olanların-yaratıkların), bu şühûd içinde yok olması demektir. Şârihlere göre Herevî burada varlığın değil, varlığın resminin fenâ bulmasına dikkat çekmiştir; çünkü varlığın bizatihi fenâsı söz konusu değildir. Varlığın resmindeki varlık, hayalî olduğundan fenâ bulmaktadır.

⁴²⁸ Üçüncüsü, izmihlal makamının varlığın o varlığın resmidir ki, bu onda evveliyette kaybolmuştur."Bu söz, esas itibariyle zorluk ve sıkıntı doğuran bir iradedir. Burada bir bilmece ile en açık olan şeye benzetilmeye gidilmiştir. Bu derecenin hakikati ise şöyledir: Bu derece sahibini mevcûdu ile onun vâcid olduğunu idraktan meşgul eder. Böylece kendisinde o şeyi anlayabilecek bir bakiye kalmaz, zira kendi mevcûdunu (varlığını) idrak etmektedir. Zira bu, kalbini istila etmiştir. Bu durumda, mevcûdu (varlığı) için vâcid olduğunu idrak etmesinden kahreder ve şuurdan iptal eder. O, Hak ile vardır. Onun dışındaki her şeyden kayıptır. Birinci derece, ilmin vücûdudur. İkinci derece ayanın vücûdudur. Üçüncü ise makamın vücûdudur ki bunda mevcûdun dışında her şey yok olup gider. İşte bu, kendisinde "vücûdun" (varlığın) resminin yok olması" ifadesinin manası olmaklardır. Bu bakımdandır ki, şöyle söylenmiştir: "Evveliyette istiğrak ile boğulup kaybolmakla." Zira onun evveliyet şühûdunda boğulup kaybolması, tümhâdislerin (yaratıkların) bu şühûd içinde yok olması demektir. Yine de en iyisini bilen Allah'tır. İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricu's-sâlikîn*, 3/370.

⁴²⁹ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricu's-sâlikîn*, 3/370.

Hâssü'l-Havâssın vücûdu, izmihlal makâmının varlığıdır ki varlığın o şeyde ilk olmakla kaybolmasıdır. Resmini evveliyette istiğrak etmek sûretiyle kendisinde yok eden makâmı elde etmek, varlıkların resminin, O'nun vücûdunda fenâ olmasıdır. “Vücûd, vücûdda fenâ olmaz, lakin resmin vücûdu vücûdda fenâ bulmaktadır.”⁴³⁰ diye tabir edilse de resimlerin vücûdu, gerçek vücûdda fenâ bulur ve gerçek vücûd ortaya çıkar. Nihâyetinde vicdanî vücûd, fenâ bulmaktadır. Vicdan, vücûd denizinde boğulur ve fenâ bulur. Bu da gerçek olan Hakk, gerçek tevhîd ve tam olarak vahdettir. İzmihlalin fenâ olduğu gibi istiğrak da fenâdır. Ezelî olmak ise sıfatları kutsal olan ezelî şühûddur.

Herevî'nin; “Üçüncüsü, izmihlal makâmının varlığı ki o, varlığın resmidir. Bu onda evveliyette kaybolmuştur.” ifadesinin hakikatinde, bu dereceye ulaşan sâlikin mevcûduyla onun vâcid (vecd sahibi) olduğunu idrak etmesini fenâ kılmaktır. Böylece kendisinde o şeyi anlayabilecek bir bilgi ve birikim kalmaz, zira o kendi mevcûdunu/varlığını idrak etmektedir. Bu hâl, kalbini o derece istila etmiştir ki sâlik bu durumda varlığı için vâcid olduğunu idrak etmiş ve şuurdan fenâ olmuş durumdadır. O, Hakk ile var olup O'nun dışındaki her şeyden kayıp ve fânidir.⁴³¹

Kâşânî; “Vücûd”un üçüncü derecesini, şühûd mertebelerinin en üst hâli kabul etmektedir, ayrıca “Hakk'ın, zâtıyla zâtını bulmasıdır ki bu yüzden Hazret-i Cem'e, Hazret-i Vücûd” denildiğini belirtmiştir. Burada sâlik, beşerî vasıtalarından fânî olunca Hakk'ı bulur. Bu hâldeki gerçek vücûdu/varlığı bulmayı ifade eden vecd, tevâcüd ve vücûd gibi farklı tasavvufî terimler vardır. Bunlar, aralarındaki nüanslarla birlikte şu şekilde izah edilmişlerdir:

Vecd: Aşkla cezbeye düşmektir ki bu durum kendiliğinden vücûda gelmektedir.

Tevâcüd: Kendiliğinden olmaksızın, sâlikin zorlamasıyla elde edilen bir ve birlikteliktir.

⁴³⁰ İbn Kayyim el-Cevziyye, Medâricu's-sâlikîn, 3/370.

⁴³¹ İbn Kayyim el-Cevziyye, Medâricu's-sâlikîn, 3/370.

Vücûd: Vecd ve tevâcûdün ötesinde bir durumdur ki Hak ile Hak olmak anlamındadır.

Vücûd makâmındaki bir sâlikin vecd ve tevâcûd hâline iltifatı, yönelimi yoktur. Zira vücûd, vecd ve tevâcûdden üstün bir aşamadır. Bu aşamada, hakikat sultanı ortaya çıkınca beşerî vasıflar yok olurken tam bir vücûd hâli oluşmaktadır. Bu durum tevhîdde ve diğer nihâî makâmlarda da tahakkuk etmektedir. Tam vücûd, tam tevhîd, tam cem‘, tam hakikat gibi birçok makâmların tezâhürü böyle mümkün olmaktadır.

Vücûd açısından bakıldığında seyr ü sülûk; yolcuları sâlik, vâsıl ve vâcid (yolcu, erişen, bulan) olarak taksim edilmiştir. Seyr ü sülûk seyrinde olan kimseye sâlik denilmiştir. Seyr ü sülûkte, sâlik istediğine erişir; istekten geri duran ise istediğini elde edemez. Hazineyi arayıp durur ve bulur yani vâciddir. Sûflere göre tevâcûd henüz işin başıdır, kendini vecde sokmak ilk safhadır. Vâcid ise bulandır. Vücûd ise, bu seviyede son hâldir. Buradaki kasıt şöyle izah edilmektedir: O kimse başlangıçta vecde girmeye zorlanır. Bu durum, o kimse vâcid derecesine erişinceye kadar ona güç verir. Sonra vecdiyle dalar gider de böylece mevcûduna kavuşmuş olur.⁴³²

Bu aşamalar arasındaki vücûd hâli, vecde ulaşan sâlikin ulaştığı son derecedir. Bu açıdan Kuşeyrî, vücûdu, vecd’den daha üst makâmlara yükselenlerin hâli olarak değerlendirmektedir. Ona göre, sâlikte beşerî his ve sıfatlar tamamen ortadan kalkmadan, sâlik Hakk’ı bulamaz, tam vücûd hâline eremez. Sâlikte Hakk’ın sıfatları tecellî edip zuhûr ettikten sonra onun beşerî nitelikleri yok olmaktadır.⁴³³ Devamlı bir süreçte buradaki bir hâl diğerini takip ederek sâlikin üzerinde tecellî eder durumdadır. Sâlik üzerinde Hakk ile sahv hâli gerçekleşince artık sâlik, Hakk ile hareket eder, Hakk ile konuşur duruma gelir. Kuşeyrî bu izahlarına delil olarak şu kudsî hadis-i şerifi delil getirir: “... Kulum benimle işitir, benimle görür,”⁴³⁴ ayrıca Kuşeyrî, her insana,

⁴³² İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricu’s-sâlikîn*, 3/363-365.

⁴³³ Göztepe, *Tasavvufta Temel Kavramlar*, 157.

⁴³⁴ Bk. Buhârî, *Rekâik*, 38; İbn Mâce, *Fiten*, 16.

derecelerine göre şefaât edileceğini belirtirken vecd ehlinin şefaatinin, ona hakikati müşâhede ettirmek şeklinde olacağını ifade etmektedir.⁴³⁵ Bu aşamalardaki tezâhürlerin âbidlerin ziynetinin tevîk izleri, vecd ehlinin ziynetinin tahkîk nurları, müridlerin ziynetinin âdetleri terk etmeleri ve âbidlerin ziynetinin ibadetlerinin güzelliği olarak zikredilmektedir.⁴³⁶

Herevî; “Hakk’ın, ancak sende keşfinin sıhhati hakkında...” ifadesi, “Şahit olan ilimleri keser,” ifadesine bağlı bulunmaktadır. Doğru dürüst bir keşfin senin için var olması itibarıyla onu hakk olmaktan keser demektir. Kısacası sâlikin ‘şahitlere ve delillere ihtiyacı olmadığını ona göstererek o hâlimden onu ayırıp keşf hâlindeki dereceye getirir ve dolayısıyla delillere ihtiyaç bırakmaz’ anlamına gelir. Buradan hareketle Herevî, metinlerinde teşârefe kavramını kullanmıştır. Teşârefe zât ve vücûdu tanımadır. İşte zât ve vücûdu birbirlerinden ayırmadan Allah’ı tanımak vahdettir. Vahdetin tahakkuku bu aşamadır; çünkü Herevî’nin nihâyet makâmlarının hepsi vahdete, vücûda ve tevhide açılan bir kapıdır.

Herevî’nin bu konudaki tanımı; “Vahdet ehli, hâssü’l-havâstır. Bu makâmdaki kişinin mârifeti, hakikat ufuklarından gelmektedir ki, bu da bir idraktır. Ufkun ufku tarafından gelen idraktır, öyle ki burada taraf da boyut da yön de yoktur, hakikat birdir. Kâinat ile şahit olanlar (müşâhede) birdir. Vahdet hâlidir, gerçek vahdet bu şekildedir, bu makâmdır ve bu evrelerden husûle gelmektedir.”⁴³⁷

İbnü’l-Arabî, vücûd kelimesini daha çok “varlık” anlamında ele almıştır. Ona göre vücûdla kastedilen sadece Hakk’ın varlığıdır. Sonradan yaratılmış varlık değil, sonradan yaratılmış mevcûdlar vardır. Yani mevcûdlar sonradan yaratılmış bir varlık ile mevcûd değildir, aksine onlar Cenâb-ı Hak vasıtasıyla mevcûd olmuşlardır. Başka bir tabirle mevcûdlar için bir varlık yoktur, onlar yoklukta sabittir, ondan da ayrılmamışlardır.

⁴³⁵ Göztepe, *Tasavvufta Temel Kavramlar*, 158.

⁴³⁶ Göztepe, *Tasavvufta Temel Kavramlar*, 159.

⁴³⁷ Herevî, *Menâzil*, 131-132;

Böylece İbnü'l-Arabî, vücûd ile mevcûdu birbirinden ayırt ederek vücûdu kadîme tahsis etmiştir, ayrıca onun mevcûdlara vücûd niteliğini izafe etmesi, anlamda değil lafızdaki ortaklık açısından dır. Zira vücûd, Hakk'a, yokluk ise mümkün e aittir. Şu hâlde varlıklarını ilâhî Zât'tan almaları yönüyle mevcutların varlığı Hakk'ın varlığından başka bir şey değildir.⁴³⁸

İbnü'l-Arabî varlıkları kategorilere ayırarak aralarındaki farka da dikkati çekmektedir. Buna göre;

- a) Mutlak varlık Allah 'tır, mahiyeti bilinmez ve mahiyetinden söz edilemez.
- b) Maddeden soyut olan mevcut Melekler, diye isimlendirilen varlıklardır.
- c) Mekân ve yerleşmeye konu olan mevcut cisimlerdir.
- d) Özü gereği, mekânı kabul etmediği hâlde, dolaylı olarak mekâna yerleşen mevcutlar ki bunlar da arazlardır.⁴³⁹

Görüldüğü üzere İbnü'l-Arabî; Allah'tan söz ederken “vücûd/varlık”, O'nun dışındaki varlıktan söz ederken ise mevcûd kelimesini kullanmaktadır.⁴⁴⁰ Cîlî (ö. 832/1428) ise bu hususu şöyle izah etmektedir; “Vücûd mertebesi, Cenâb-ı Hakk'ın, mazharların aynlarında tecellî etmesidir. Böylece hem zâhîrin hem de mazharın ‘aynı olur. Vâhidiyyet sıfatının ilk tecellîsi olan bu mertebede sâlik, âlemde hiçbir şeyi var olarak görmez; nazarında hâdislerin hiçbir izi kalmaz.”⁴⁴¹

Sonuç olarak vücûd; Hakk'ın sana keşf olunmasının doğruluğundaki delillerin ilimlerini kaldıran ledünnî ilmi elde etmektir. Bu da üç mânâsı olan bir isimdir. Birincisi, ilimleri kaldırıp ledünnî ilmi elde etmek iken ikincisi, Hakk'ı bütün işaretlerden uzak olarak aynıyla elde etmektir. Üçüncüsü ise varlığın resmini evveliyette istiğrak etmek sûretiyle kendisinde yok eden, fenâ olan makâmı elde etmektir. Vücûd ve mâhiyet eğer her ikisi de zihin itibarıyla ele alınacak olurlarsa zihnen var olan bir şey, yine zihnî bir

⁴³⁸ Kâşânî, *Şerhu Menâzil*, 323; Tek, *Tasavvufî Mertebeler*, 352-353.

⁴³⁹ Kâşânî, *Şerhu Menâzil*, 323; Tek, *Tasavvufî Mertebeler*, 352-353.

⁴⁴⁰ Kâşânî, *Şerhu Menâzil*, 323; Tek, *Tasavvufî Mertebeler*, 352-353.

⁴⁴¹ Tek, *Tasavvufî Mertebeler*, 353.

mahiyet itibarıyla vardır. Şayet bunlar hariçte değerlendirilecek olurlarsa bu durumda hariçte, haricî bir mahiyet üzerinde zâid bir vücûd yoktur. Öyle ki bedeni tümüyle saran elbise gibidir. Bu ise sadece bir hayalden ibarettir. Aynı şekilde mahiyetin zihinde meydana gelmesi de o varlığın aynısıdır. Yoksa zihinde birbiriyle çelişkili bir mahiyet ve bir vücûdun varlığı yoktur. Aksine bunlardan birisini zihinsel, diğerini de zihin dışı şeklinde ele almak birini diğerinden başka kabul etmektir ve yanlışa gitmektir.

Nihâi durumda sâlik, bütün eşya ve var olanların, Hakk'ın vücûdunda fenâ bulunduğunu ve sadece Hakk'ın vücûdunun bâki kaldığını müşâhede etmektedir. Tevhîdin hakikati ve gerçek vücûd da zaten budur. Bütün eşyanın Hakk'ın vücûdunda fenâ bulunduğu ve sadece Hakk'ın vücûdunun bâki kaldığı bilinciyle tahakkuk etmektedir. Buradaki Nihâi makâmın hepsi O'na, ilâhî vücûda açılan birer mânevî kapı hükmünde olduğu kabul edilebilir.

2.7. Tecrîd

Tecrîd, bir nesnenin kabuğunu soyamak, çıplak kalmak, ayrılmak, yalnız ve ayrı bulunmak, kılıcı kınından sıyırmak; kuraklık, yeri nebattan hâlî kılmak, bir nesnenin kabuğunu soyamak, derinin tüylerini koparıp kavlatmak, istediği nesneden mahrum olmak, soyutlamak veya soyutlanmak gibi birçok anlama gelen bir kelimedir.⁴⁴² Tasavvuf ıstılahı açısından ise tecrîd, mâsivâdan soyutlanmayı, nefisten alakayı kesmeyi, dünyevî uğraşlardan feragat etmeyi, servet ve şöhret tasası çekmemeyi ifade eden birçok anlamda kullanılmaktadır. Ayrıca tecrîd, hiçbir şey için sahiplik iddiasında bulunmamayı, sebeplere bağlanmayıp bu vesileyle gönlü gerçek müsebbip olan Allah'a bağlamayı da ifade etmektedir.⁴⁴³

⁴⁴² Fîrûzâbâdî, *Kâmûs Tercümesi*, 1/585.

⁴⁴³ Kelâbâzî, *et-Taarruf*, 131; Serrâc, *el-Lüma*, 425; Sülemî, "Derecâtü'l-muâmelât", *Mecmûa-i Âsâr-ı Ebû Abdurrahmân es-Sülemî*, 1/489. Ankaravî'nin tanımıyla: "Hz. Peygamber tecrîdden murâd, dünyevî

Tecrîd, sözlükte; çıkarmak, soyamak ve kaldırmak demektir. Elbiseyi çıkardım tabiri aynı zamanda “Onu üzerimden kaldırdım.” anlamındadır. Bir kişinin soyunması demek olan tecerrüd, elbisesini çıkarması demektir.⁴⁴⁴ Hz. Musa’ya çarıklarını çıkartmasının emredilmesi, tasavvuftaki tecrîd kavramıyla da ilişkilendirilmektedir.⁴⁴⁵ Sözlükte soyutlama, sıyırma, yalnızlaştırma, ayrı tutma ve temizleme anlamlarına gelen tecrîd,⁴⁴⁶ tasavvufta; mâsivâ ile her türlü alakayı kesmeyi ifade etmektedir.⁴⁴⁷ Kelâbâzî’ye (ö. 380/990) göre tecrîd, kulun dünyalık her şeyi terk etmesi, bu fedakârlığından dolayı da âhirette bir karşılık beklememesidir.⁴⁴⁸

Herevî’nin tecrîd kavramı bağlamında eserine aldığı “...Çıkar ayağındaki çarıkları...”⁴⁴⁹ âyetinde Hz. Musa’nın ayakkabılarını çıkartmasına yönelik emir, mâsivâ ile her türlü bağı koparma anlamı verilerek tecrîd kavramı kapsamında mütâlâa edilmiştir. Özellikle çarığın iki adet olmasından hareketle buraya, “dünya ve âhireti gönülden çıkar” ve “dünya ve âhîret sevgisinden soyutlan” anlamları verildiği görülmektedir.⁴⁵⁰ Nitekim sûfilere göre tasavvuf yoluna giren mürîdin Allah’a ulaşmak için öncelikle kalbindeki mâsivâyâ dair duygu ve düşünceleri tıpkı Hz. Musa’nın mukaddes vadiye girerken yaptığı gibi bir kenara bırakması gerekmektedir.⁴⁵¹ Bu çerçevede âyet, tecrîd kavramına sûfiler nezdinde kaynaklık etmektedir diyebiliriz. Bu âyet tasavvufta tecrîd kavramının yanı sıra daha önce belirttiğimiz gibi Hücvîrî tarafından temkîn kavramı için de delil olarak öne sürülmüştür. Nitekim âyet, her iki kavramla ilgili olarak zâhir anlamından ziyâde işârî bir

a’râzı terkeylemek ve a’râz-ı cismânî libâsından tecerrüd etmektir. Mücerred-i hakîkî olmak, benliğinden soyunmak, evsâf-ı kudsiyye libâsları giyinmektir.” Ankaravî, *Nisâbü’l-Mevlevî Tercümesi*, 270. Tan, *Sad Meydan*, 240

⁴⁴⁴ Erginli, *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 1033.

⁴⁴⁵ Bk. Herevî, 132; Serrâc, *el-Lüma’* 298; Kelâbâzî, *et-Taarruf*, 131. *Taha*, 20/10-13

⁴⁴⁶ İbn Fâris, I, 452; Râgıb el-İsfahânî, 557.

⁴⁴⁷ Bk. İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricu’s-sâlikîn* 3/323.

⁴⁴⁸ Kelâbâzî, *et-Taarruf*: 131.

⁴⁴⁹ Tâhâ Sûresi, 20/12.

⁴⁵⁰ Bk. Herevî, *Menâzil*, 133; Tilimsânî, s.590

⁴⁵¹ Bk. İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricu’s-sâlikîn*, 3/323.

te'vîlle yorumlanmaktadır. İşârî te'vîl söz konusu olduğunda, âyetin farklı bakış açıları ve yorumlarla her iki kavram için de kaynaklık teşkil etmesi mümkün görülmektedir.⁴⁵²

Tasavvufî açıdan tecrîd şevâhidden, görünen her şeyden arınmaktır diye târif edilmektedir.⁴⁵³ Ayrıca tecrîd, bütün her şeyden değişmek, arınmak, uzaklaşmak anlamlarıyla “’inhılaun” demektir. Görünen âlemden, zâhirden tecrîd olmaktır ki bu durum, ancak iki şekilde gerçekleşmektedir: Ya muayene ile olur ki, görünenlerden sıyrılıp çıkarak Allah ile vahdet olunur ya da vahdet ile olur ki, bu durumun bir adı da gaybettir. Görünen şeyler şevâhiddir, bakan ve gören de şahittir. Şâhidin ilâhî huzurda cem‘ olmasıyla da şevâhidlerden tecrîd olunmuş demektir.⁴⁵⁴

Cüneyd-i Bağdâdî'nin ifadesiyle, tecrîdin insanın içinde bulunduğu hâle ve yaşadığı tecrübeye göre farklı anlamları vardır. Bu ilâhî çeşitlilik tasavvufî hâl ve makâmlarda süregelen bir durumdur. Bu bakımdan Cüneyd, tecrîdi derecelerine göre tanımlamıştır. Cüneyd, “fiillerde Allah’tan gayrısını görmemeyi, o fiilleri sadece ve sadece Allah’a has kılmayı tecrîdü’l-fi’l; her şeyin ancak Allah’tan geldiğini bilmeyi tecrîdü’l-fadl; nefsin hazlarından ve dünyevî bağlarından kurtulmayı tecrîdü’l-kasd ve yaptıklarıyla da bir karşılık beklememeyi ise tecrîdü’l-ibâd” olarak isimlendirmiştir.⁴⁵⁵

Nihâî makâmlarda ve tasavvuf terminolojisinde görüldüğü üzere seyr ü sülûkün makâm ve hâlleri birbirleriyle sıkı biçimde ilintilidir. Tecrîd konusu da böyledir. Öyle ki, ilk dönemden itibaren sûfiler tecrîdi, tefrîd ve tevhîd kavramlarıyla birlikte değerlendirmişlerdir; ayrıca tecrîdin bâtında da karşılık bulması anlamına gelen tefrîdin, tevhîdin hakikatine erdiren bir basamak olduğunu belirtmişlerdir.⁴⁵⁶ Arapçada “yalnız başına kalmak, tek tek yapmak, soyutlanmak” gibi birçok anlamı olan tecrîd ve tefrîd,

⁴⁵² Bk. Erkaya, “Kur’ân Kıssaları Bağlamında Hz. Musa ile İlişkilendirilen Bazı Tasavvuf Kavramları”, 1349.

⁴⁵³ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricu’s-sâlikîn*, 3/323. Bk. Herevî, *Menâzil*, 133; Tilimsânî, s.590

⁴⁵⁴ Bk. Herevî, *Menâzil*, 133; Tilimsânî, s.590

⁴⁵⁵ Kâşânî, *Leṭâ’ifü’l-i lâm fî işârâti ehli’l-ilhâm*, nşr. Saîd Abdülfettâh (Kahire: y.y., 1996), 124.

⁴⁵⁶ Ferîdüddin Attâr, *Tezkiretü’l-Evliyâ*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Erdem Yay., 1991), 390; Tan, *Sad Meydân’ı*, 239-241.

kulun zâhirinin mal ve menfaatten, bâtınının da karşılık bekleme düşüncesinden arınmasıdır. Bu ise, kulun dünya nimetlerinden yararlanmaması, onu terk ettiği için de dünyevî veya uhrevî herhangi bir karşılık beklememesi demektir.⁴⁵⁷ Tecrîd, malik olmamak; tefrîd ise mülk olmamaktır. Tecrîd, kalbi Allah'tan başka şeylerden uzak tutmak, tefrîd ise Hakk'ı şanına layık olmayan sıfatlardan yüce tutmak; O'nu eşsiz, benzersiz olarak görmektir.

Geniş bir tanımla tecrîd, sâlikin zâhirini mal ve menfaatten, bâtınının da karşılık bekleme düşüncesinden arındırması, yaptığı her şeyi sırf Allah rızası için yapması, elde edeceği hâlleri ve makâmları düşünmemesi, dünyevî ve uhrevî herhangi bir karşılık beklememesi, kısacası kalbinden ve sırrından Hakk'ın dışındaki her şeyi silmesi, ayırması, ayırt etmesi durumudur. Herevî, Cenâb-ı Hakk'ın Hz. Musa'nın Tuva Vadisi'ne geldiğinde ona hitaben nâlinlerini çıkar⁴⁵⁸ emrinin hem dünya hem de âhiretten soyutlanarak sadece O'na yönelmenin gerekliliğine, yani tecrîde işaret ettiğini söylemektedir. Buradan hareketle de Herevî tecrîdi, taayyün etmiş şeylerden (şevâhid) ve onların şühûdundan soyutlanmak olarak tanımlamaktadır. Tilimsânî ise bu soyutlanmanın ya muayene ile ya da cem' mertebesinin üzerinde bir hâl ile gerçekleşebileceğini vurgulamaktadır.⁴⁵⁹

Bâyezîd-i Bistâmî'nin (ö. 234/848), tefrîd ile ilgili fikri: “Tefrîd yurduna ulaşınca tevhið meydanında yürü! Ebedîlik vadisine ulaşınca kadar da tefrîd meydanında uç! Susarsan, asla zikirden susamayan kadeh seni sulasın!”⁴⁶⁰ Tefrîd, hudûsun (yaratılanın) ortadan kalkmasıyla, hakiki münferidin (gerçek tekliğin sahibi olan Allah'ın), ferdâniyyet hakikatlerinin mevcûdiyeti sayesinde kîdemin tek hâle gelmesidir.⁴⁶¹

⁴⁵⁷ Erginli, *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 1032.

⁴⁵⁸ Tâhâ Sûresi, 20/10.

⁴⁵⁹ Herevî, *Menâzil*, 133; Tilimsânî, s.590

⁴⁶⁰ Erginli, *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 1031.

⁴⁶¹ Erginli, *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 1031.

Serrâc ise yukarıda bahsedilen üçlü makâmı şöyle değerlendirmektedir: Tecrîd, tefrîd ve tevhîd aynı mânâyâ gelen değişik lafızlardır. Tafsilatları ise vecd sahiplerine gelen hakikatler ve işaretler miktarınca olmaktadır.⁴⁶² Tecrîd, kulun yaptığı işlerde bütün maksatlardan sıyrılmasıdır. Bu durumda sâlik, yaptığı herhangi bir şeyi, dünyevî veya uhrevî maksatlara bakarak, bu maksatlara ulaşmak için yapmaz. Bilakis, kulluk ve itaatini, gücü yettiğinde kendisine keşf olunan Hakk'ın azametini bakarak yerine getirmeye çalışmaktadır.⁴⁶³ Tecrîd, kalbin ve sırrın üzerinden mâsivâyı kaldırıp atmaktır. Tecrîd, şühûd ve şahitlerden (âlem ve âlemdeki her şeyden) mahrum kalmaktır. Tecrîdin üç derecesi vardır: İlk derece, keşfin aynının yakîni elde etmekten tecrîd edilmesidir. İkinci derece, cem'in aynının yakîn derecesinden tecrîd edilmesidir. Üçüncü derece ise ihlasın, tecrîdi görmekten tecrîd edilmesidir. Bazıları Allah'tan başka her şeyden tecerrüd eder (sıyrılır) buna “mütecerrid” denir. Bazıları da nefsinin ve tabiatının şehvetlerinden tecerrüd eder ki bu da “mütecerrid” denir. Diğer bazıları da sadece şeyhe hizmet etmekle başka her şeyden sıyrılır.⁴⁶⁴ Tüm bu hâl ve makâmlar, vahdet ile nihâyet makâmları olan mârifet, fenâ, bekâ, tahkîk, telbîs, vücûd, tecrîd, tefrîd, cem' ve tevhîd makâmlarıyla doğrudan ilişkilidir.

Birçok mutasavvıf tecrîdi bahse konu etmiş, değerlendirmelerde bulunmuş ve genel olarak üç çeşit tecrîdin olduğunu vurgulamışlardır: Zâhirin tecrîdi, uzuvları, Allah'tan alıkoyan her şeyden uzak tutmaktır. Bâtının tecrîdi, kalbin Allah'ın dışındaki her şeyi (mâsivâ) terk etmesidir. Bu iki tecrîdden de tecrîd ise kalbin ve bedeninin yalnız Allah'a ait olması durumudur. Herevî de usûlü gereği tecrîdi üç derecede ele almıştır.

⁴⁶² Serrâc, *el-Lüma'*, 425.

⁴⁶³ Erginli, *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 1031-1034.

⁴⁶⁴ Erginli, *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 1033-1034.

2.7.1. Avâmın Tecrîdi

Birinci derecedeki avâmın tecrîdi, keşfin yakînen olsa bile ilim yolunda elde edilmiş olan şeylerden, kısacası her türlü kesbden kalbin soyutlandırılmasıdır. Bunun nedeni sâlikin, kendine ait bir bilgiyle değil; sadece Hakk'ın ilmiyle bilgi sahibi olmasını sağlamak ve onu rûsûmla ilgili kalıntılardan kurtarmaktır. Herevî bu aşama için şöyle der: Tecrîd, kesin bilgiden tecrîd olmak, ilimden ve hakikatten tecrîd olmaktır.⁴⁶⁵ Avâmın tecrîdi olarak kabul edilen bu seviye, ilim seviyesinde olup sâlikin, ilmî olarak elde ettiği keşflerden de tecrîd olması gerekir. Bu bakımdan araştırmanın büyük bir kısmını kapsayan vahdet-tevhîd ve vücûd makâmında ilim ayak bağıdır; sâlikin bu bağlardan tecrîd kendisini tecrîd etmesi gerekmektedir.

2.7.2. Havâssın Tecridi

İkinci derece tecrîd, cem'in hakikatinin ilmî idraklerden soyutlanması aşamasıdır ki bu tecrîd, havâssın tecrididir. Zira sıfat olması yönüyle ilim, rûsûma ait bir husus olup varlığı mevsûfun bulunmasını, idraki de âlimin varlığını gerektirir. Hâlbuki cem' mertebesi her türlü vasıf ve rûsûmun yok olduğu bir makâmdır, ayrıca derecelerin en üstünü olması hasebiyle ilim mertebesinden de üstündür. Herevî; "İlim derekesinden arınmak, ancak vahdet ile sağlanmaktadır. İlimden arınmak da gerçek vahdet makamıdır. Bu hâlde, ilim formalitelerdir, çünkü şekillerle, resimlerle ilgilidir. O yüzden gerçek cem'de bu formalite, şekil ve resimlere yer yoktur. Bu çabalar vahdete, hakiki tevhîdde kalmak içindir. Her türlü şeyi terk ile sâlikler, vahdet, vücûd, tevhîd makâmında ebedîleşirler." Herevî bu durumu cezbe hâli olarak değerlendirmektedir. Tecrîdin bu mertebesi aynı zamanda cezbe hâlidir.⁴⁶⁶

⁴⁶⁵ Herevî, *Menâzil*, 132-133; Tilimsânî, *Şerhu Menâzil*, 589-590.

⁴⁶⁶ Herevî, *Menâzil*, 132-133; Tilimsânî, *Şerhu Menâzil*, 589-590.

2.7.3. Hâssü'l-Havâssın Tecrîdi

Üçüncü derece olan Hâssü'l-Havâssın tecrîdi, tecrîdin şühûdundan da tecrîddir. Bu hâl, sâlikin Hak'ta istiğrakı ve cem'in hakikatinde fenâ-i mahz ile fenâ bulması sebebiyle ne tecrîdi ne tecrîd ettiği şeyi ve ne de fenâ hâlinde olduğunu idrak yahut fark etmemesidir. Çünkü sâlikin tecrîdin hâlini görmesi, kendine ait bir varlık kalıntısının bulunduğu anlamına gelir ki bu da tecrîdin tam anlamıyla gerçekleşmediğini göstermektedir. Hâlbuki tecrîd bütün varlığı aşmaktır. Kâşânî'ye göre böyle bir tecrîd sonucunda zâtı için zâtıyla hem müşâhede eden (şâhid) hem de müşâhede edilen (meşhûd) olarak sadece Cenâb-ı Hak kalmaktadır.⁴⁶⁷

Bu konuda Herevî; “Üçüncü derece Hâssü'l-Havâssın tecrîdi tecrîdden kurtulmak hâlidir. Tecrîd bir eylem olduğundan, eylemlerden de kurtulmak, tecrîdin en üstün derecesidir. Artık bu tecrîd, kendisinden, varlık âleminde ve tecrîdden ayrılmak, sıyrılmaktır. Bu üçüncü derecedeki tecrîd, aynı zamanda bir çeşit fenâyâ dönüştür. Bu aşamada fenâ, vahdet, tecrîd ve diğer nihâi makâmlar birleşmektedir.”⁴⁶⁸ İbn Kayyim el-Cevziyye, tecrîdin son mertebesinin Hz. Peygamber'de tecellî ettiği üzere, bu durumun sadece Hakk'a ibadet etmek olduğunu da dile getirmektedir.⁴⁶⁹

Bu hâller, makâmlar, dereceler ve iç içe geçmiş olan birçok derece, soyut olarak yaşandığı için târifleri müşkülâtıdır. Bu açıdan resimlere, şekillere, cisimlere ve her türlü müşâhedeye bu makâmlarda yer yoktur. Mârifet ve ilim bahsinde geçtiği üzere ilim, şekiller ve müşâhedelere dayanan zihnî bir olgudur. Bilgiler, önce zihinde betimlenir, sonrasında ilim, o verinin adını tanımlar. Kavram dediğimiz veya bu sûretle oluşan bilgi, betimleme işidir veya onun sonucu ve göstergesidir. Bu tür soyut makâmlarda, nihâi

⁴⁶⁷ Kâşânî, *Leṭā'ifü'l-i'lâm fî işârâti ehli'l-ilhâm*, nşr. Saîd Abdülfettâh, 124.

⁴⁶⁸ Herevî, *Menâzil*, 132-133; Tilimsânî, *Şerhu Menâzil*, 589-590.

⁴⁶⁹ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricu's-sâlikîn*, 3/371.

makâmlar ile ilgili kavramlarda betimlemelere yer yoktur; çünkü bu tür ilmî betimlemeleri ve aşkın nihâi hâlleri izah etmeye kavramlar kâfi gelmemektedir. İşte tecrîd ve diğer nihâi makâmların üstünlüğü bu bakışla ancak anlaşılabilir. Tecrîd budur ki betimlemelerden, resimden, şekilden, zihnî bilgiden ve bunların yanı sıra muayene, müşâhede ve ilim gibi mefhumlardan tecrîd olmak, sıyrılmaktır; ayrıca kulu, beni, benliği ve beni ben yapan, bana ait olan her şeyden arınmaktır tecrîd. İşârî bir anlamla Hz. Musa'ya; "nalınlarını çıkar," demek, "Her şeyden soyun, sıyrıl, her şeyi terk et, tecrîd olarak gel..." demektir. "...Şüphe yok ki Ben senin Rabbinim. Hemen ayakkabılarını çıkar; çünkü sen mukaddes vadi Tuvâ'dasın..."⁴⁷⁰

Herevî; *Menâzil*'de kendisinden sonraki tasavvufî çalışmalar için köklü değişim noktalarını işaret etmiştir. O, mezkûr eserinde tecrîdi; mârifeti ve keşfi yakîn bir şekilde elde etmek, cem' hakikatini ilmen idrak etmek ve sonunda da kendi kendisini görmekten de kurtarmak olarak anlatmaktadır. *Menâzil*'deki bu anlatıma göre tecrîd, hakikat yolcusu olan sâlikin sadece Hakk'ın ilmiyle ilim sahibi olduğu, O'nun aşkıyla kendinden geçtiği, böylece ilimden daha üst bir mertebeye erdiği, devamında kendine ait bir varlık da göremediği bir nihâi mertebe olmaktadır.⁴⁷¹ Tecrîde ilişkin *Sad Meydân*'daki anlatımla *Menâzil*'deki anlatım birbirini tamamlamaktadır. Bu yönüyle Herevî'nin her iki eserinde beyan ettikleri bir bütün olarak görülebilir ve kabul edilebilir.⁴⁷²

Sonuç olarak Herevî, tecrîdin nefiste, gönülde ve sırda meydana gelen ayrı tezâhürlerinden söz etmektedir. Böylece o, kendisinden önceki tasavvufî birikimi de net bir biçimde özetlemiş olur. Bu anlamda nefsî tecrîd, talebi dışlayan ve gaybı dikkate almayan bir nitelik taşımaktadır ki burada dünyayı bir öncelik olarak benimsememe söz konusudur. İlim ön planda olup mârifet şuuru henüz oluşmamıştır. Gönî tecrîd, elde olana tamah etmeyip var olanlara da eğilmeyerek bunların hepsini terk etme hâlidir.

⁴⁷⁰ Tâhâ Sûresi, 20/12.

⁴⁷¹ Bk. *Menâzili's-sâ'irîn*, 108 Krş. Tek, *Tasavvufî Mertebeler*, 354-355.

⁴⁷² Sadık Gevherin, *Şerh-i Istilâhât-ı Tasavvuf*, Zuvvar yay., Tahran 2004, 3/9-20.

Burada önemsememe, benimsememe ve daha ötesi keşf ve mârifet hâlleri gibi hâller oluşur ve bir nevi mâsivâyı terk etme şuuru başlar. Sırrın tecrîdinde ise sebeplerle yetinmemek; bunun devamında kendine bir değer atfetmemek, kendini fenâ saymaktır. Bu yolculukta Hakk’a seyreden sâlik, ancak sırrın tecrîdine erdiğinde sadece ve yegâne zâta, Hakk’a teveccüh etmiş olmaktadır. Böylece tasavvuf yolunun ve sâlikin amaçladığı, her anlamda tam ve mütekâmil bir tecrîd gerçekleşmiş olmaktadır.

Nihâi durumda sâlik, bütün eşya ve var olanların, Hakk’ın vücûdunda fenâ bulunduğunu ve sadece Hakk’ın vücûdunun bâki kaldığını müşâhede etmektedir. Tegrîd, Tefrîd, Tevhîdin hakikati de zaten budur. Bu rada tecrîd, bütün eşyanın Hakk’ın vücûdunda fenâ bulunduğı, herşeyden tecrîd olunduğı ve sadece Hakk’ın vücûdunun bâki kaldığı bilinciyle tahakkuk etmektedir. Nihâi makâmın hepsi Marifet şuuruyla Tegrîde, tevhîdin hakikatine açılan birer mânevî kapı hükmünde olduğı kabul edilebilir.

2.8. Tefrîd

Tefrîd, Arapçada, teklemek ve tek başına yapmak gibi anlamları olan bir kelimedir. “Şekillerden, karışıklıktan uzaklaşmak, hâllerde ve amellerde infirat etmek, vecde ulaşmak” gibi anlamları da mevcuttur.⁴⁷³ Ayrıca tefrîd, “emsal ve akrandan ayrılıp yalnız ve tek kalmak, kimsenin sahip olmadığı hâllere ve makâmlara sahip olmak, hâlini görme hâlinde de uzaklaşıp her şeyi sırf Hakk için yapmak”⁴⁷⁴ gibi tasavvufî anlamları da içermektedir.

Bu anlamlarıyla tefrîdin, “yapılan fiil ve amellerin sırf Allah için olması, Allah’a ait olması, O’na has kılınması” anlamlarına yakınlığı barizdir. Bu hâle ulaşan sâlik nefsinı göremez, halkı dikkate alamaz, yaptığı fiillerden bir karşılık veya bedel bekleyemez durumdadır. Böylece yaşanan hâllerin derinliklerinde teferrüt edilir; hâlleri veren Zât’ta

⁴⁷³ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 703-705.

⁴⁷⁴ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 474.

gaybete erilir. O ilâhî Zât'tan korkmadan, ilâhî oluş ile korku ondan kaldırılır ve birliğe erişilmiş olunur, ayrıca tefrîd, "Allah'ı yine O'nun şânına layık olmayan sıfatlardan yüce tutmak, O'nu ferd (eşsiz, benzersiz) olarak görmek," diye de târif edilebilir.⁴⁷⁵

Kalabalıktan uzaklaşıp tek ve yalnız kalmak, ilim elde etmek ya da ibadetle meşgul olmak maksadıyla çevreden uzaklaşarak yalnızlığı tercih etmek gibi birçok derûnî anlamı da ifade eden tefrîd, aslında tasavvufî olarak, kulun Hakk'ın ferdâniyyetine muvafık bir şekilde amelleri kendi nefsinden bilmemesini de ifade etmektedir.⁴⁷⁶ Ankaravî'nin ifadesiyle; "A'mâli nefsine izâfet etmenin nefyi, kevn ü mekânın ferdâniyyeti mütalaasıyla, o a'mâlin adem-i rü'yetidir."⁴⁷⁷ Burada tefrîd, küllî ameli Allah'a ait kılmaktır. Serrâc'ın târifî ise "Hakk'ın ferdâniyyetiyle tahakkuk edenin sonradan olmayı ortadan kaldıracak şekilde ferd oluşu ve ferdâniyyete ait hakikatlerin vücûdu ile kıdemin tek kalışı"⁴⁷⁸ gibi kelâmî bir ifadeyle tanımlamaktadır.

Tefrîd, bir başka ifadeyle, "şekillerden sıyrılmak, hâller konusunda bir olmak, fiiller konusunda da tek hâle gelmek" demektir. Bu târif aynı zamanda tefrîd, tecrîd ve tevhîd makâmlarının yakınlığı hakkında bize bir ipucu vermektedir. Fiillerin yalnızca Allah için olması; fiilleri ikame ederken de nefsi fark etme, halkı gözetme, herhangi bir karşılık bekleme gibi hislerin karışmaması yani, terk edilmesidir. Bu târifte gaye, sırf Hakk rızası olup mâsivâdan tefrîddir. Bu durumda sâlik bir hâl içindeyken ondan ayrılır. Böylece kendisinde herhangi bir hâl göremez. Tersine kendisini de hâlden hâle çevireni görerek kendinden gaib olup fenâ olmaktadır. Neticede şekillerden sıyrılarak tek hâle, tefrîd/ferd hâline kavuşmuş olmaktadır. Onlarla (hâllerle) ünsiyet etmediği gibi o hâllerden de sıkıntı duymaz, onlara bağlanmaz.⁴⁷⁹

⁴⁷⁵ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 703-705.

⁴⁷⁶ Tan, *Sad Meydân* 'ı, 391.

⁴⁷⁷ Ankaravî, *Nisâbü'l-Mevlevî Tercümesi*, 271.

⁴⁷⁸ Serrâc, *el-Lüma* 'ı, 409.

⁴⁷⁹ Erginli, *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 1032.

Tecrîd, tefrîd ve tevhîd kavramları veya geniş anlamlarıyla bu üç makâm, klasik tasavvufta genelde beraber mütalaa edilegelmiştir. Bu çerçevede denilebilir ki tecrîd, mâlik olmamak, tefrîd ise mülk olmamaktır.⁴⁸⁰ Bu meyanda “Hâllâc-ı Mansûr demiştir ki; ‘Tevhîdin ilk adımı tefrîdin fenâsıdır,’ çünkü tefrîd, kişinin afetlerden ayrılmasını; tevhîd ise tek olandan başka hiçbir şeyin kalmamasını gerektirir. Tefrîdde O’ndan başkasını ispat caizdir, ancak bu sıfatla vasıflandırmak caiz değildir. Hakk’tan başkası için böyle bir vasıflandırma layık değildir. Tefrîd bir ortaklık ibâresi olarak gelmekte, tevhîd ise ortaklığı ortadan kaldırmaktadır. Tevhîdde ilk adım, ortaklığın iptal edilmesi ve mizacın yoldan kaldırılmasıdır; çünkü yolda mizacın bulunması, ışıksız yola çıkmaktan farksızdır.”⁴⁸¹

“Tecrîd, kalplerin beşerî bulanıklıklardan arındığında, ulûhiyyet şâhidleriyle baş başa kalmasıdır. Mutasavvıflardan birine tecrîdin ne olduğu sorulduğunda şu cevabı vermiştir; “Kulun kendisinden zâhir olan her şeyden kesilmesi, cereyan eden her şeyde, geriye sadece Hakk’ın kalmasıdır.”⁴⁸² Tefrîd ise kulun yaptığı işleri ve ulaştığı noktaları görmemesi, bilakis bunları kendine Allah’ın bir lütfu olarak görmesidir. “Tecrîd, O’ndan başkasını iptal eder, tefrîd ise kişinin kendi nefsinin, Allah’ın kendisine verdiği nimetlerde nefsin müstağrak olmasını, bu nimetleri elde etmek için ortaya koyduğu gayretten gaib olmasıdır.”⁴⁸³

Tefrîd, sâlikin Hakk’ın şânına yakışmayan vasıflardan O’nu tenzih etmesi, O’nu tek ve eşsiz olarak görmesi; Hâllâc’ın ifadesiyle, “Kalbini beşerî bulanıklıklardan arındırdığında Hakk’la baş başa kalması ve sadece Allah’ı müşâhede etmesi hâlidir.”⁴⁸⁴ Bu aşamada tefrîd, tecrîd ve tevhîd makâmı iç içe geçmiş ve birbirleriyle örülü bir

⁴⁸⁰ Kelâbâzî, *et-Taarruf*, 81.

⁴⁸¹ Hücvârî, *Keşfü’l-mahcûb*, 335.

⁴⁸² Erginli, *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 1032.

⁴⁸³ Erginli, *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 1032, bk. Sühreverdî, *Avârif*, (Giriş) /H. Kâmil Yılmaz –İrfan Gündüz, “Giriş”, *Avârifü’l-Ma’ârif*: Tasavvufun Esasları, mlf. Şihabüddin es-Sühreverdî (İstanbul: Vefa Yay., 1990), XVII-XVIII, 309.

⁴⁸⁴ Herevî, *Menâzil*, 132; Tilimsânî, *Şerhu Menâzil*, 592-593.

vaziyettedir. Burada tecrîd, tefrîd ve tevhîd neredeyse aynı mânâyâ gelen, farklı tezâhürleri olan kavramlardır. Bu üç kavramın içeriği, hâli ve tafsilatları vecd sahiplerine gelen ve onların müşâhede ettiği hakikatler ve işaretlere göre değerlendirilmektedir.

Tevhîd ile tefrîd arasındaki fark, epistemolojik olarak araştırılması gereken bir konudur. Tilimsânî, *Menâzil* şerhinde Herevî'nin bu konudaki görüşünü şöyle açıklamaktadır: “Tevhîd, Allah'ın zâtına ait ve onunla ilgilidir. Tefrîd ise cezbe hâinden sonraki hâidir. Buna ‘‘ilâhî kıskançlık’’ da diyebiliriz. Bu durumda sâlikte, Allah sadece benim Rabb'imdir’ diye bir cezbe hâli oluşur.”⁴⁸⁵ Tilimsânî, düşüncesine devamla; “Tefrîdde sâlik, tevhîdden başka bir şeye yönelirse intihar etmiş gibi kabul edilmektedir. Tek olan ferddir, ferdin zıttı ise zevcdir. Tefrîdde bütün işaretlerin Hakk’a ait veya Hakk ile ya da Hakk’tan gelmekte olduğu’’ olgusu vardır. Sadece tek olan Hakk vardır, bununla beraber her şey fânidir ve başka bir şey de yoktur.”⁴⁸⁶

İslam tasavvufundaki seyr ü sülûk yolculuğunda belirli bir seviyeye kadar düalizm vardır. Bu durumu, Herevî'nin yaklaşımından hareketle ifade edecek olursak elbette Batı felsefesinin anlattığı şekilde bir düalizm değildir. Tefrîd, tecrîd, tevhîd gibi makâmalar vardır. Bu makâmaların her birinin kendine özgü hâilleri vardır. Burada Batı felsefesindeki gibi bir düalizm söz konusu değildir. Herevî, “Her hâlükârda sadece Hakk’a yönelmek, her daim O’nunla olmak ve her şeyi O’ndan bilmek ve O’nun emriyle yapmak”⁴⁸⁷ şeklinde tanımladığı tefrîdın nasıl olacağını üç aşamada anlatmaktadır.

2.8.1. Avâmın Tefrîdi

Tefrîdin birinci derecesi avâmın tefrîdi kabul edilmektedir. Herevî'ye göre öncelikle sâlik, seyr ü sülûkünün başlangıcından sonuna kadar Hakk’a ulaşmaktan başka

⁴⁸⁵ Herevî, *Menâzil*, 132; Tilimsânî, *Şerhu Menâzil*, 592-593.

⁴⁸⁶ Herevî, *Menâzil*, 132; Tilimsânî, *Şerhu Menâzil*, 592-593.

⁴⁸⁷ Herevî, *Menâzil*, 132; Tilimsânî, *Şerhu Menâzil*, 592-593.

hiçbir emel taşımamalıdır. Aynı şekilde hiçbir şeyle ilgilenmeksizin Hakk'ı talep etmeli, büyük bir tutkuyla sadece ve sadece Hakk'a yönelmelidir. Bu aşamanın sahîh olarak gerçekleştirilmesiyle ancak sâlik ikinci aşama olan havâssın tefrîdi seviyesine çıkabilmektedir.⁴⁸⁸

2.8.2. Havâssın Tefrîdi

Havâssın tefrîdi diye açıklanan tefrîdin ikinci derecesi, hakikate muttalî olan sâlikin her daim Hakk'la birlikte olmak sûretiyle gerçekleştirdiği tefrîddir. Kâşânî'ye göre tefrîdin ikinci aşaması, vahdâniyyet mertebesine vusûlden sonra, Allah'ta seyrin (seyr-i fillâh) başlangıcından, zâtta fenâ olmanın (fenâ fi'z-zât) sonuna kadar olan aşamadır. Bu aynı zamanda sâlikin resminin külliyyen yok olduğu bir tefrîd hâlidir. Öte yandan sâlik bu mertebede, Allah'ın ona bahşettiği üstünlük ve meziyetleri, övünmek amacıyla değil, insanların hidayete ulaşmalarına vesile olmak amacıyla izhar etmektedir. Bu seyrde sâlik, artık ilâhî mânâda tebliğle vazifelidir.⁴⁸⁹

2.8.3. Hâssü'l-Havâssın Tefrîdi

Üçüncü aşama, fenâdan sonra bekâ hâline ulaşan sâlikin, söz ve fiillerini Hakk'ın izni ve emriyle yaptığı tefrîd mertebesidir ki, Hâssü'l-Havâssın tefrîdi olarak kabul edilir. Bu aşama, bir anlamda insanları Hakk'a ulaştırmak ve O'na davet etmek içindir ve içinde kabz hâlini de ihtiva eden zâhirî bir bast hâli vardır. Diğer bir ifadeyle, Cenâb-ı Hak tefrîd mertebesine ulaşan ârifleri, insanlara olan rahmetinden dolayı onlarla birlikte bast hâline koymuştur. Bundan dolayı sûfiler halkın mertebesine inerek onların anlayacağı dilden konuşur ve onları Hakk'a davet ederler.⁴⁹⁰

⁴⁸⁸ Herevî, *Menâzil*, 132; Tilimsânî, *Şerhu Menâzil*, 592-593.

⁴⁸⁹ Herevî, *Menâzil*, 132; Tilimsânî, *Şerhu Menâzil*, 592-593.

⁴⁹⁰ Herevî, *Menâzil*, 132; Tilimsânî, *Şerhu Menâzil*, 592-593.

Yukarıda da belirtilen tefrîdin bu üçüncü aşamasında sâlikler, bast ile kabz hâllerini iç içe geçmiş ve tamamlayıcı bir hâlde yaşarlar. Sâliklerin bast hâlindeyken zâhirleri halkla, bâtınları ise Hakk ile beraberdir; fakat söz konusu inbisat (ferahlık) hâli bâtınlarında herhangi bir tefrikaya sebep olmamaktadır.⁴⁹¹

Herevî bu aşamada oluşan işaretlerin tefrîdi meselesinde kabz kavramına ilginç bir muhteva yüklemektedir. Tasavvufî ıstılahın dışında farklı anlamlara hamletmekte ve kendine has bir tecrübeye dayanarak kabzı bir nevi “kıskançlık” anlamında ele almaktadır.⁴⁹² Her şey Allah’ın, yalnız ve yalnız O’nun adına olacaktır. Tefrîdde de ilâhî bir kıskançlık mevcuttur. Berat’ın Allah’tan geldiğini tefrîd etmek yani zâhirden, tekâmül etmek, yayılmak, ilerlemektir. Sâlikin zâhiri ne yaparsa yapsın, onun bâtınına zarar vermemektedir. Herevî bu derecedeki tefrîdin Hâssü’l-Havâssın tefrîdi olduğunu belirtmektedir.⁴⁹³ Bu aşamadan hareketle Herevî, işaretin ve tefrîdin Allah’a ait olmasının üç aşaması olduğunu belirtir:

- “Susamış kişiyi engelleyen her şeyi atmak” olarak açıklanmış olan lâ maksûde illallâh hâlidir ki daha önce geçtiği üzere bu durumu Herevî kusûdî tevhîd olarak tanımlamıştır.
- Kendi kendini feda etmeden muhabbet olmaz, oluşmaz. Vuslat, kavuşmak, ittisal, ancak ferd olana (Allah) yapışmakla husûle gelmektedir.
- “İfşa ederek iftihar etmek” olarak tanımlanan; “Ben değil Allah iftihar ediyor. O yapıyor.” şeklinde sâlikin tam teslimiyetiyle kendisini tefrîd edip Hakk’ı ferd etmesi, birlemesidir.⁴⁹⁴

Tefrîdin bast makâmı ise, ‘halk içinde Hakk ile beraber olmak’ olarak addedilmektedir. Bast makâmı, kabz makâmından taviz vermeden zâhiren tahakkuk etmektedir. Bu da insanları hidayete erdirmek ve Hakk’a davet etmek içindir: “De ki: İşte bu benim yolumdur. Ben ve bana uyanlar bilerek Allah’a çağırırız. Allah’ın şanı yücedir.

⁴⁹¹ Tek, *Tasavvufî Mertebeler*, 357.

⁴⁹² Herevî, *Menâzil*, 132; Tilimsânî, *Şerhu Menâzil*, 592-593.

⁴⁹³ Herevî, *Menâzil*, 132; Tilimsânî, *Şerhu Menâzil*, 592-593.

⁴⁹⁴ Herevî, *Menâzil*, 132; Tilimsânî, *Şerhu Menâzil*, 592-593.

Ben Allah’a ortak koşanlardan değilim.”⁴⁹⁵ Kısacası buradaki usûl, kabzdan taviz vermeden bast yapmaktır.⁴⁹⁶

İbn Kayyim el-Cevziyye, Herevî’nin tefrîd makâmının Nûr Sûresinin 25. âyetiyle uygunluğunu dile getirir. Âyette şöyle geçer: “O gün Allah onlara hak ettikleri cezayı tastamam verecektir ve onlar Allah’ın apaçık gerçek olduğunu anlayacaklardır.” İbn Kayyim el-Cevziyye, tefrîdi, “Hakk’a yönelme işaretini, Hakk ile olma ve sonra da Hakk’tan gelme işaretini veren kurtarıcı isim” olarak tanımlamaktadır.⁴⁹⁷ Herevî ise, “tecrîd”in bizzat kendisi olarak addeder ve tefrîdi, tecrîdle aynı konumda değerlendirir. Aynı zamanda sıralama olarak tefrîdi tecrîdden sonra kabul etmekte ve bir geçiş safhası olarak tanımlamaktadır. İkisi arasındaki fark ise tecrîdin ağyârdan (başkalarından/ mâsivâdan) irtibatı kesmek; tefrîdin ise Hakk’ı tercih etmek sûretiyle O’nun tekliğini kabullenmek söz konusu olmaktadır. Bu itibarla tefrîd, ma‘bûda mütealliktir. Hâlbuki tecrîd ise kula râci ve kullukla ilgilidir.⁴⁹⁸

Herevî tefrîdi üç derecede değerlendirmiştir: Birinci derece, Hakk’a işareti gösteren kurtarılma derecesi; ikincisi Hak ile işareti gösteren kurtarılma derecesi; üçüncüsü de Hak’tan gelen işaretle kurtarılma derecesidir. Bu aşamada İbn Kayyim el-Cevziyye iki durumun söz konusu olduğunu belirtir. Birisi işaretin tahlisi (kurtarılması), işaretten fâni olma; diğeri ise işarete bağlı bulunmaktadır. İşaretin tahlisine gelince bunun kendisine karışan şeylerden soyutlanıp kurtarılmasıdır. Bu durumun taalluk ettiği yani işaretin bağlı bulunduğu şeyler de üç tanedir: Hakk’a işaret, Hakk ile işaret, sonra da Hakk’tan gelen işaret. Hakk’a işaret bu işte asıl gayedir. Hakk ile işaret ise vücûd yani varlıktır. Hakk’tan işaret ise haber vermek ve tebliğde bulunmaktır. Kimin Hakk’a yönelik işareti hâlis olursa o kimse muhlislerden olmuş olur. Kimin de O’na işareti olursa o da sadıklardan olmuş

⁴⁹⁵ Yûsuf Sûresi, 12/108.

⁴⁹⁶ Tilimsânî, *Şerhu Menâzil*, 592-593; Herevî, *Menâzil*, 132.

⁴⁹⁷ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricu’s-sâlikîn*, 3/375.

⁴⁹⁸ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricu’s-sâlikîn*, 3/375.

olur. Kimin de işareti bizzat O’ndan olursa o kimseler de tebliğcilerden olmuş olur. Kim bu üç dereceyi kendisinde birleştirip yaşayabilirse bu kimse de ârif imamlardan olur.⁴⁹⁹

İbn Kayyim el-Cevziyye, “Bu seyirde kemâl derecesi O’na, O’nunla ve O’ndan işarete bulunmandır. O’na işarete samimiyet, hâlis olma ve tehâllüs meselesi, gerçekte doğruluktur. O’nunla işarete kurtulma (tahlis) ise doğruluk gerçeğidir. O’ndan işaretle kurtulma (hâlislik) ise karşılıklı bağlılığın gerçeği olup bu da bizzat sıddıkiyetin kendisidir. İşte bu üç durumun kulda bir arada bulunması hâlinde o kimse sıddıkiyet derecesine ulaşmış kabul edilmektedir.⁵⁰⁰

İbn Kayyim el-Cevziyye, Herevî’den hareketle Hakk’a işaret tefrîdinin derecelerini şöyle izah etmektedir: Hakk’a işaret eden tefrîde gelince, bu üç derece üzerinden değerlendirilmektedir. Susuz kalmak sûretiyle kasdın tefrîd derecesi, sonra telef olmak sûretiyle muhabbette tefrîd ve sonra buluşmak sûretiyle şühûdda tefrîd derecesi. Herevî, burada kasdın tefrîdi, şühûdun tefrîdi ve muhabbetin tefrîdi olmak üzere üç tefrîd türü belirtmektedir. Buradaki kasd; başlangıç, şühûd, mahiyet; muhabbet ise vasıta olarak adlandırılmaktadır. Böylece sâlik kasdını, sevgisini ve şühûdunu sadece bir “tek” olarak kabul eder. Bu durum ise sâlikin matlûbunun (isteğinin), mahbûbunun (sevdiğinin) ve meşhûdunun (gördüğünün) tekliğini ihata etmektedir. Buradaki talebin, muhabbetin ve şühûdun teferrüdü, sıdk olarak tanımlanırken, matlûbun, mahbûbun ve meşhûdun tefrîdi ise ihlas olarak kabul edilmektedir.⁵⁰¹

“Kasdın tefrîdi”nin susuzluk “tefrîdü”l-muhabbet”in telef ve “şühûd tefrîdi”nin ittisal (ulaşma) ile kayıtlanmış olması ise şöyle izah edilmiştir: Susuzluk, arzulanan şeye yönelik aşırı tutkunun baskın gelmesi hâlidir. Telef ise helak edici muhabbet, aşırı sevgi anlamındadır. Buradaki ittisal kavramı ise ağyârın artık itibardan ve değerden düşmesi anlamındadır. İşte bu noktada ilk derecedeki tefrîd gerçekleşmekte ve onun hükmü kabul

⁴⁹⁹ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricu’s-sâlikîn*, 3/375.

⁵⁰⁰ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricu’s-sâlikîn*, 3/375.

⁵⁰¹ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricu’s-sâlikîn*, 3/377.

edilmektedir. Yine Herevî'nin, Hakk ile tefrîdi üç derecedir: Açığa çıkmak ve yaymak sûretiyle iftiharla işaret tefrîdi, mütalaa bakımından sülûke işaretle tefrîd ve gayret yönünden kabza işaret tefrîdi.⁵⁰²

Herevî, Hakk ile tefrîdin ikinci hâli olan “mütalaa bakımından sülûke işaretle tefrîd”in, sülûk yoluyla matlûba karşı işaretin soyutlanması demek olduğunu belirtmektedir. Bu soyutlanma da ancak bu hâlin ve yapılan işin hakikatlerine muttali olmakla sağlanabilmektedir. Üçüncü hâl olan “gayret yönünden kabza işaret tefrîdi” ise matlûba karşı işaretinde hâlis olma hâlidir ki bu da gayreti sebebiyle ve kabz sûretiyle kazanılmaktadır.⁵⁰³

Tevhîd, tecrîd ve tefrîd kavramları ve mütekâmil anlamda bu makâmlar, bazı sûfilerce iç içe düşünülmüştür. Bazı sûfiler de tefrîdi, tevhîdin kemâle erme durumu addedmiş ve bu minvalde târifler yapmışlardır.⁵⁰⁴ Bu durumu izah için “Müminler içinde muvahhidlerin pek çok ama muvahhidler içinde müferridlerin pek az” olduğu söylenmiştir.⁵⁰⁵ Buna göre tevhîd, birleme fiiliyle ifade edilirken, tefrîd ise birleş hâli olarak kabul edilmiştir. Sülemî, buna yakın bir ifadeyle tefrîdi şöyle açıklamaktadır. “Tefrîd, Hakk’ın seni kendisiyle tek bırakması, kendisinden başka her şeyden alâkanı kesmesidir. Artık sen, kendinle değil, O’nunla olursun, hatta kendisinden başka her şey yok olduğundan O, yalnız kendi kendisiyle kalmaktadır.”⁵⁰⁶

Kelâbâzî’nin tevhîd izahı da benzer bir yaklaşımı yansıtmaktadır:

“Kulun şekillerden sıyrılarak ortaya çıkması, hâller bahsinde tek kişi olması, fiillerde yegâne tek duruma gelmesidir. Bu meyanda tevhîd kulun sadece Allah için amel etmesi, yaptığı fiil ve davranışlarında kendisini fenâ kılması; halkın kendisini gözetlemesi ve iltifat etmesine önem vermemesi, gizlenmesi ve yaptığı tüm ameller

⁵⁰² İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricu’s-sâlikîn*, 3/377.

⁵⁰³ Bk. İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricu’s-sâlikîn*, 3/377.

⁵⁰⁴ Hücvîrî, *Keşfü’l-mahcûb*, 411 Ayrıca bk. Mustafa Râsim Efendi, *İstulâhât-ı İnsân-ı Kâmil*, 327-328.

⁵⁰⁵ Serrâc, *el-Lüma’*, 409.

⁵⁰⁶ Sülemî, “Derecâtü’l-Muâmelât”, *Mecmûa-i Âsâr-ı Ebû Abdurrahmân es-Sülemî*, 1/489.

için bir karşılık beklememesi durumudur. Bu durumda sâlik, hâl içinde iken hâlden ayrılır ve böylece kendisinin bir hâli olduğunu göremez duruma yükselir. Bu yükseliş durumunda ise sâlik, hâli vereni görerek hâlden gaib olmaktadır. Kul, şekillerden ayrılarak tek hâle gelmektedir. Şekiller ise ona ünsiyet de sıkıntı da oluşturmamaktadır.”⁵⁰⁷

Nihâi derecelerde Herevî, tefrîde “himmeti bir kılmak” anlamı vererek onu zikirde, semâ’da ve nazarda tefrîd olmak üzere üç cihetten değerlendirmektedir. Zikirde tefrîd, O’nu zikrederken O’ndan başka hiçbir şeyin tasasını ve kaygısını çekmemek demektir. O’ndan başka hiçbir şeyi talep etmeme ve çaba harcamama durumudur. Sadece O var, başka bir maksat yoktur. Burada kusûdî tevhîd oluşur. Yani sâlikin zikri, teveccüh, talep ve gayret bakımından yegâne maksadına dönük olduğunda, tefrîdin birinci mertebesi gerçekleşmektedir. Semâ’da tefrîd ise her nefeste hakikat ve huzura çağırın, her vakitte kulluğu ve ibadeti işaret eden, her şeyde şefkat ve merhamete ileten nidanın can kulağından, gönülden eksik olmamasını ifade etmektedir. Bu şuur hâliyle de sâlik vaktini mâmur etmiş, havâtıra galip gelmiş, kendisini bir işe yönelten saiklerin mâhiyetini Hakk’ta bulmuş bir konuma gelmiş olmaktadır. Nazarda yani bakışta ve kavrayışta tefrîd ise sâlikin kalbinin müşâhedede Hakk’tan ayrı ve uzak olmaması durumudur .Çünkü sâlikin hâl bakımından farklı durumlar yaşaması yahut hâllerindeki değişkenliklerin sâliki etkilemeyen, onu yolundan alıkoymayan, engellemeyen bir duruma gelmesi gerekmektedir. Gönül ve fikir dağınıklığının herhangi bir uğraşısına etki etmemesi sonucu sâlikin kendisinden bi-haber olarak Hakk’a ermesi nazarda tefrîdin alametlerinden kabul edilmektedir. Böylelikle Herevî, sûfinin söylemesinde, işitmesinde ve görmesinde tefrîdin nasıl etkili olarak kendini belli edip tezâhür edeceğini örneklendirmiş olmaktadır.⁵⁰⁸

⁵⁰⁷ Kelâbâzî, *et-Taarruf*, 131. Krş. Müstemlî, *Şerh-i Taarruf*, 4/1428-1436.

⁵⁰⁸ Tan, *Sad Meydân*’ı, 392.

Herevî *Menâzil*'de tefrîdi, bir başka açıdan, işaretin önce sırf Hakk'a, sonra sırf Hakk'la ve nihâyetinde sırf Hakk'tan oluşunun adı olarak tanımlamaktadır. Bu bağlamda maksadın ve kasdın heveskâr, tutkulu ve iştiyâklı bir şekilde; muhabbetin ise neredeyse kendini heba yahut telef edecek şekilde, şühûdun da vuslat hâsıl olacak seviyede sırf Allah'a has kılınması durumları tefrîdin Hakk'a işaretin alametlerinden kabul edilmektedir. İşaretin Hakk ile tefrîdi ise O'nunla birlik olmaktan dolayı ve O'nun sâlike teveccühüne bağlı övülmüş haslet ve meziyetleri göstermek veya sergilemekle, hakikate muttali olmakla, Hakk'ın sâlike karşı ihtimamının gayret seviyesine ulaşmasından dolayı onu kabzedip kendine çekmesiyle tahakkuk etmektedir. Ayrıca tefrîdin Hakk'tan işareti, yalnızca Hakk'a ulaştırmak ve O'na çağırmaq için zâhirî bir bast hâli olarak açıklanmaktadır.⁵⁰⁹

Herevî'nin anlatımı, nihâyet makâmları açısından cem' makâmına yakın bir anlatımdır. Bu yönüyle *Menâzil*'deki anlatım, Hakk'a kabz olmanın yani Hakk tarafından sevk edilmenin ve yalnızca tebliğ ile irşâd maksadı ile Hakk ile bast makâmını bulmanın etrafında yoğunlaşmıştır. Konunun önemi açısından tecrîd ve tefrîd kavramlarına veya makâmlarına araştırmanın muhtelif yerlerinde farklı vesilelerle değinilmiş olsa da bu aşamada birkaç detayını tekrardan zikretmenin fayda sağlayacağı düşünülmektedir.

2.8.4. Tecrîd - Tefrîd Ayrımı

Araştırmanın farklı bölümlerinde geçtiği ve bir önceki bahiste de anlatıldığı üzere tecrîd ve tefrîd konusu mümkün olduğunca ele alınmıştır. Bütün bu mâlûmatlara ek olarak tecrîd ve tefrîdi daha özelde anlatmak faydalı olacaktır; çünkü tecrîd ve tefrîd kavramları bu anlamda birbirlerini tamamlamakta ve tüm makâmların farklı hâl ve tezâhürlerini yansıtan geniş bir muhtevayı haizdir. Tefrîdde mânâ inceliklerinin tüm işaretleri daha

⁵⁰⁹ Bk. Herevî, *Menâzilü's-sâ'irîn*, 108-109; krş. Tek, *Tasavvufî Mertebeler*, 356-357.

kolay görülmektedir. Bu merteye gayet açık olduğundan ibâreyi açıklamaya, uzatmaya ihtiyaç duyulmamaktadır. Bu anlamdaki tefrîd aynı zamanda nefs-i nâtika⁵¹⁰ (ruh-insan) ile aynı seviyeye verilen isimdir. Tecrîde gelince birinci aşaması keşfin kendisini yakîn keşfinden tecrîd etmektir. İkinci aşaması, ayn-ı cem‘i⁵¹¹ (tam cem‘ hâli) ilim derecesinden tecrîd etmektir. Üçüncü aşaması ise tecrîdi görmekten ihlası tecrîd etmektir veya fenâ olmaktır. Aynı şekilde tefrîdin ilk inceliği, Hakk’a işaret etmek olurken ikinci inceliği (işaret ettiği her şeye) Hakk’la işaret etmek, üçüncü inceliği de Hakk’tan işaret etmektir.⁵¹²

Bâyezîd-i Bistâmî ise tefrîd, tecrîd ve tevhîdi bir arada ve birbirini tamamlayıcı olarak görmekte ve konuya şöyle açıklık getirmektedir:

“Tefrîd yurduna ulaşıncaya kadar tevhîd meydanında yürü! Deymûmet (ebedilik) vadisine ulaşıncaya kadar tefrîd meydanında uç! Susarsan, asla zikirden susamayan kadeh seni sulasın!”⁵¹³

Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü’nde tefrîd ve tecrîd ile ilgili şu açıklamalar yer almaktadır:

“Tefrîd, hudûsun (yaratılanın) ortadan kalkmasıyla hakiki münferidin yani gerçek tekliğin sahibi olan Allah’ın ferdâniyyet (teklik) hakikatlerinin mevcûdiyeti sayesinde kıdemin tek hâle gelmesidir. Bazıları demişlerdir ki: Müminlerden Allah’ı tevhîd eden çoktur, ama muvahhidlerden O’nu tefrîd eden azdır. “Tecrîd, kalplerin beşerî bulanıklıklardan arındığında ulûhiyyet şâhidleriyle baş başa kalmasıdır. Meşâyıhtan birine tecrîdin ne olduğu sorulduğunda şu cevabı vermiştir:

⁵¹⁰ Nefs-i nâtika konuşan nefis anlamına gelir. Zatında maddeden mücerred, ama yaptığı işte maddeye bitişik olan cevherdir. Akıl’a da nefs-i nâtika denir; akıl, nefs-i nâtikanın bir kuvvetidir. Bk. Râgıb el-İsfehânî, *Müfredat / Garîbu’l Kur’ân*, 501; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 369; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 549.

⁵¹¹ *Ayn-ı cem‘*, sûfinin her şeyi fâni, sadece Allah’ı bâki görmesi durumudur. Bk. Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 74.

⁵¹² Erginli, *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 1032-1033.

⁵¹³ Erginli, *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 1031.

‘Kulun kendisinden zâhir olan her şeyden kesilmesi, cereyan eden her şeyde, geriye sadece Hakk’ın kalmasıdır.’”⁵¹⁴

Sonuç olarak tefrîd, sâlikin zâhirinin mal, menfaat ve dünyalıktan; bâtınının da karşılık bekleme gibi birçok şeyi umma ve diğer düşüncelerden arınması olarak tanımlanmaktadır. Bu durumda sâlikin dünya nimetlerinden uzak durması, faydalanmaması, o nimetleri terk ettiği için de dünyevî veya uhrevî herhangi bir karşılık beklememesi söz konusudur. Sâlik, bu yaşayışını sadece Allah’a karşı yapması gereken bir şey olduğu için yapmakta, bunun haricinde bir sebebe dayandırmamaktadır. Sâlik bu durumda, elde edeceği makâmları ve nail olacağı dereceleri düşünmez, bir hâlde yetinip onunla sükûn bulamaz. Tefrîd şekillerden sıyrılmak, hâller konusunda tek olmak, fiiller konusunda da tek hâlde gelmektir. Fiillerin yalnızca Allah için olması, bunların işlenmesinde nefsini fark etme, görme, hâlkı gözetme, herhangi bir karşılık bekleme gibi duyguların yok edilmesi, bu duyguların karışmaması söz konusudur. Bu durumda sâlik hâl içindeyken hâlden ayrılır. Böylece kendisinde herhangi bir hâl görmez. Tersine kendisini hâlden hâle çevireni görerek hâlinden gaib olur; şekillerden sıyrılarak tek hâlde gelir. Onlarla (hâllerle) ünsiyet etmediği gibi onlardan sıkıntı da duymaz durumdadır ki bu da tam olarak tefrîddir.

Nihâi durumda sâlik, bütün eşya ve var olanların, Hakk’ın vücûdunda fenâ bulunduğunu ve sadece Hakk’ın vücûdunun bâki kaldığını müşâhede etmektedir. Gerçek tefrîd ve hakikati de zaten budur. Tefrîd, bütün eşyanın Hakk’ın vücûdunda fenâ bulunduğu ve sadece Hakk’ın vücûdunun bâki kaldığı” bilinciyle tahakkuk etmektedir. Nihâi makâmların hepsi tefrîd ve tevhîdin hakikatine açılan birer mânevî kapı hükmünde olduğu kabul edilebilir.

⁵¹⁴ Erginli, *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 1031.

2.9. Cem‘

Cem‘, Arapçada “birleştirme, bir araya toplama, toplamak, biriktirmek, dağınıklığı giderme, bir araya gelme veya getirilme, dikkati bir noktaya yoğunlaştırma” gibi birçok anlamı ifade etmektedir.⁵¹⁵ Tasavvuf ıstılahında ise; “Hakk’ı halksız müşâhede etme, halkı değil de sadece Hakk’ı seyretme, bütün mahlûkatın mevcûdiyetinin Hakk sayesinde varlık kazandıklarını müşâhede etme,” anlamında kullanılmıştır.⁵¹⁶

Herevî cem‘i “ilâhî birliktelik, birleşmek” olarak kabul ederek yapılan her fiili, kulun değil Allah’ın yaptığını; gerçek fâilin Allah olduğunu vurgulayan bir târif yapmıştır. Bu çerçevede Herevî, Enfâl Sûresinin 17. âyetini bu birleşmeye ve bunun gerçekleştiği makâma örnek olarak vermektedir. “(Savaşta) onları siz öldürmediniz fakat Allah onları öldürdü. Attığın zaman da sen atmadın fakat Allah attı. Müminleri, tarafından güzel bir imtihanla denemek için Allah öyle yaptı. Şüphesiz Allah hakkıyla işitendir, hakkıyla bilendir.”

Tasavvuf literatüründe cem‘, yaratılmışları görmeyip bütün varlıkları Allah’ın sıfatlarının zuhûru bilerek Hakk’ı halksız temaşa etmek olarak kabul edilmektedir. Kâşânî cem‘i, “kulun gözünden halkın silinip sadece Hakk’ı müşâhede etmesi” diye târif etmektedir. Tasavvufî bir terim olarak cem‘ şöyle açıklanır: Öncesiz (kadîm) ile sonradan olan (hâdis) arasındaki ayrılığın ortadan kalkmasıdır. Zira cem‘ hâlindeyken ruh basireti, Allah’ın zât-ı cemâlini müşâhedeye yönelmektedir. Eşyaları ayırt edici vasıta olan akıl, kadîm zât nurunun galip gelmesiyle örtülü kalmaktadır. Hak geldiğinde bâtil kaybolduğu için akıl, hudûs ile kıdem arasını ayırt etmekten uzaklaşmaktadır ki bu hâle cem‘ adı

⁵¹⁵ Tahânevî, *Keşşâfu ıstılahâtı’l-fünûn ve’l-ulûm*, 1/234-235; Cürcânî, *Delâilü’l-i’câz*, 77; Kâşânî, *Letâifü’l-a’lâm*, 378; Hasan Kâmil Yılmaz, “Cem’”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/278; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 175; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 112.

⁵¹⁶ İbnü’l-Arabî, *İstılahâtü’s-süfiyye*, 6; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 112-113.

verilir. Sonra, izzet perdesi zâtın vechi üzerine örtülünce ruh tekrar madde âlemine dönüş yapmaktadır ki, bu hâle de tefrika hâli denmektedir.⁵¹⁷

Hâlk olmaksızın sadece Hakk'ı görmeyi, O'na ittisali ifade eden cem' kavramı, tasavvufî literatürde genel olarak tefrika ve fark terimleriyle iç içe açıklanmaktadır. Dolayısıyla cem' makâmı, bu terimlerin izahıyla vuzuha kavuşmaktadır. Cem' makâmında tam bir ittisal vukua geldiğinden, bu hâlde kulda veya sâlikte mânen, zihnen ve kalben Hakk'la beraber olma hâli ve bilinci var olmaktadır. Tefrika veya fark hâli ise cem' hâlinin aksine sâlikin halkı ve kulluğunu müşâhede etmesi durumudur. Bu açıdan, ancak tefrika ve fark hâlinden sıyrılıp tam bir ittisal ile cem' makâmına varılmaktadır. Serrâc cem'i, yaratılanları ve kâinatı dikkate almaksızın Hakk ile irtibat kurmayı anlatan mücmel bir lâfızdır. Kâinat ve yaratılanların kendi başlarına var olması mümkün değildir; çünkü kâinatta da varlıklarda da iki yanı yokluk olan bir varlığa sahiptir.⁵¹⁸

Sûfîler "Cem' için hususî bir makâm ve ayrı bir hâl yoktur." derler. Zîrâ cem'i, matlub kabul edip onda himmeti cem' etmek olarak târif ederler. Bu târife göre, cem'in bir kısım sûfîler için makâmlarda, diğer bir kısım için ise ancak hâllerde keşfolunabileceği anlamına gelmektedir. Hücvîrî, hem makâmlar hem de hâller için cem'i, "sâhibinin muradı, muradını nefy ve reddetme de muradının bekâsı ile hâsıl olur," diye târif etmiştir. Ayrıca Hücvîrî cem' ve fark kavramlarını ortaya atıp inceleyen ve bu fikrin müstakil temsilcisi kabul edilen kişinin Seyyârî (ö. 342/953-54) olduğunu dile getirmektedir. Bu açıdan tasavvuf tarihinde cem' ve fark olgusu fikrinin hususî takipçileri Seyyâriyye olarak da meşhur olmuşlardır;⁵¹⁹ ancak başta Bâyezîd-i Bistâmî, Tüsterî (ö. 283/896) ve Şiblî gibi pek çok sûfî, vecd hâlinde Allah'la beraber olma anlamında cem'e merkezî ve

⁵¹⁷ Râgıb el-İsfahânî, *Müfredat / Garîbu'l Kur'ân*, 97; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 175.

⁵¹⁸ Serrâc, *el-Lüma'*, 416.

⁵¹⁹ Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 372-381

yakînî bir anlam ile vurgu yapmışlardır.⁵²⁰ Nitekim Cüneyd-i Bağdâdî, “vecd ile yakınlığın cem‘, beşerî sıfatlarla gaybet hâlinin tefrika” olduğunu söylemektedir.⁵²¹ Bir yönüyle cem‘ ile fark arasındaki ilişki, huzûr ve gaybet arasındaki bağlantıya benzetilmektedir. Cem‘, huzûr hâlinde gaybet hâline geçerek kendini ilâhî tasarruf altında görme durumudur. Yine sûfiler birçok kavramda olduğu gibi cem‘i, fark ile birlikte düşünmüşler; ‘fark’sız cem‘in ibadetsizliğe, cem’siz fark’ın ise mârifetsizliğe götürebileceği tehlikesine özellikle vurgu yapmışlardır.

Bütün bu cem‘ târiflerinin yanı sıra orijinal bir açıklama olarak Bursevî’nin (ö. 1137/1725) cem‘ ile fark kavramları için görüşlerinden şunları aktarılabiliriz:

“Fark diye sana nisbet olunan şeylere derler ve cem‘ diye senden selb olunan şeylere derler. Ve bu terkîblerin dahi tafsîl üzere ma‘nâ-yı latîfleri oldur ki, ikâmet-i vezâif-i ubûdiyyetten ve ahvâl-i beşeriyyete lâıyk olan şeyden her ne şey ki, abdin kesbi ola, fark oldur. Ve her ne şey ki, kıbel-i rahmândan ibdâ’-ı maânî ve ibdâ’-ı lutfu ihsânî ola, cem‘ oldur. Pes, abde bu ikisi dahi lâbüddür. Zîrâ farkı olmayanın ubûdeti olmaz ve cem‘i olmayanın ma‘rifeti olmaz. Şunun kim cem‘i yok, irfânı yoktur. Şunun kim farkı yok, ilhâdı çoktur. Şu misâllerden dahi ma‘lûm ola ki, mâsivâyâ i‘tibâra fark ve adem-i i‘tibâra cem‘ derler. Ve Hakk’ın vücûdundan gayrı eşyâya vücûd vermek fark ve cemî‘ eşyânın vücûdu Hakk’ındır diye toplamak cem‘dir. Ve fülân kimseyi ben dövdüm ve fülân kabahati ben ettim diye nefesine isnâd etmek fark ve hayra dâir ettiğin ef‘âl-i haseneyi Hakk’a isnâd etmek cem‘dir.”⁵²²

Görüldüğü üzere Bursevî bütün ef‘âlî Hakk’a isnadı cem‘ kabul eder; ancak kavramın işaret ettiği mânânın izâfiliği sebebiyle nispetlere göre farklı irtibatlar ve

⁵²⁰ Kelâbâzî, *et-Taarruf*, 138-140; Sülemî, “Derecâtü’l-muâmelât”, *Mecmûa-i Âsâr-ı Ebû Abdurrahmân es Sülemî*, 1/494-495; Kuşeyrî, *er-Risâle*, 141-43; Ebü’l-Hasan Ali b. Hasan es-Sîrcânî, *Kitâbü’l-Beyâz ve’s-Sevâd min Hasâisi Hikemi’l-ibâd fî Na’ti’l-mürîd ve’l-murâd*, thk. Muhsin Pûrmuhtâr (Tahran: Mûessesesi-i Pejûh eşî-yi Hikmet ve Felsefe-i İrân, 2011), 323-326.

⁵²¹ Bk. Sülemî, *Tabakâtü’s-süfiyye*, thk. Nûreddin Şerîbe (Kahire: Mektebetü’l-Hancî, 1986), 157.

⁵²² Mustafa Râsim Efendi, *Islâhât-ı İnsân-ı Kâmil*, 374-375.

anlamlar kurulabileceği de görülmektedir. Bu durumu Ebû Hüseyin Nûrî (ö. 295/908), “Hak ile cem‘, O’nun gayrısından tefrika, O’nun gayrısından tefrika ise O’nunla cem‘dir.” şeklinde ifade etmektedir.⁵²³

Herevî, cem‘i açıklarken farklı hâller ve meyiller üzerinde durmaktadır. Cem‘e; kalbin, niyet ve vaktin dağınıklığından ve bölünmüşlüğünden kurtulmuş olmasının yanı sıra bir arada bulunması (cem‘ olma) gibi anlamlar vermektedir. Cem‘; zâhiren dağınıklık, nefsânî hırs ve heveslere uymak, kulluğa önem vermemek; iradenin, maksadın farklı şeylere meyiletmesi; ibadetler, zikirler ve esmadan hoşnut olmamak, ilim ve hikmet ile mârifetten uzak kalmak, ferâsetsiz, basîretsiz olmak gibi tasavvufî anlamda iyi kabul edilmeyen, aksine çok zemmedilen hâllerin tümünü kapsamaktadır.⁵²⁴ İşte cem‘in önemi de bu vasatta ortaya çıkmaktadır; çünkü cem‘ bütün bu dağınıklıklar ve kötü hâller hoş karşılanmayıp yerilen durumların zıttını kapsamaktadır.

Bütün bunlara ilaveten Herevî, kalbin teveccüh ve istikâmet bakımından cem‘ üzere oluşunun üç alameti bulunduğunu belirtmektedir. Bu alametler ise rızık ve servet açısından geçinebilecek kadarıyla yetinip fazlasına gerek duymayacak şekilde doygunluk üzere olmak; insanların kötülüklerinden olunduğu kadar iyiliklerinden de kendini geri çekerek maksatla ilgilenmek; dünya hayatının seyri sebebiyle kendini kusurlu, eksik olarak görmek ve ona göre davranmaktır. İşte bu üç alâmet ve bunların tezâhür etmiş olması Herevî’nin felsefesine göre kalbin cem‘ hâli üzere olduğunu göstermektedir.⁵²⁵ Cem‘ hâli üzere olmanın yanı sıra Herevî, “niyet bakımından cem‘ mertebesi”ne ermişliğin alametlerini şöyle açıklamıştır: Kulluk açısından ibadetlerden haz almak, sülûk neticesinde ilim ve mârifete erme aşkının artması veya iştiafının eksilmemesi, murat edilen her şeyin hakikate muvafık olacak şekilde zuhûr etmesidir. İşte bunlar niyet bakımından cem‘ mertebesine ermişliğin alametlerinden kabul edilmektedir.

⁵²³ Sülemî, *Tabakât*, 166.

⁵²⁴ Tan, *Sad Meydân*’ı, 358.

⁵²⁵ Tan, *Sad Meydân*’ı, 358-359.

“Vaktin cem‘ üzere olması” ifadesini ise Herevî, ibadetlerin ve yapılan zikirlerin gönle ferahlık vermesi, buna bağlı olarak fiiller ve fikirler açısından ilâhî hikmetin kendini belli etmesi ve nihâyetinde de sâlikin idrak ve teveccüh bakımından ferâset sâhibi oluşuyla açıklamaktadır.⁵²⁶ Bu minvalde denilebilir ki Herevî, ilâhî seyirde gündelik telaşelerin karmaşasından tecrîdle başlayıp kavrayış ve yaşayış olarak hakikat seviyesine çıkmakla nihâyet bulan mertebelere atıf yaparak cem‘ makâmını değerlendirmiş ve izah etmiştir.

Herevî, tüm makâmlarda olduğu gibi cem‘ makâmını da her türlü tefrika, fark, işaret, gayr ve mâsivâyı ortadan kaldıran bir mertebe, bir makâm olarak kabul etmektedir. Diğer nihâi makâmların hepsinde de Herevî’nin bu bakışı görülmektedir. Buna göre cem‘, sâlikin tüm rûsûm ve sivâ ile ilgili müşâhedesinin bütünüyle fenâ olup sadece ve sadece Hakk’ın ezeli ve ebedî Zâtı için, Zâtından da Zâtıyla kâim olduğunu müşâhede etmesi ve O’ndan başkasını görmemesi durumudur. Diğer yandan sâlik, cem‘ makâmında ayn’ı Hakk’ın ayn’ında müşâhede etmektedir. Dolayısıyla bu durumda sâlik, su ve çamurdan ibaret olan yaratılmışlık durumundan yüksek bir derecede olduğunu müşâhede etmektedir. Çünkü su ve çamur olma hâlinde mahlûk olma vardır ve dolayısıyla mahlûkiyet zuhûr etmektedir.⁵²⁷ Burada Herevî’nin cem‘den kastettiği şey ise nefse bağlı tefrikanın ortadan kalkmasıdır; ancak bu sayede sâlik, su ve çamurdan oluşan bedenine ait olan süflî arzularından arınarak ruhunun hükümlerine meyleder ve tekâmülü sağlar duruma gelmektedir. Herevî’ye göre bu aşamada tefrika, avâmın özelliklerindendir. Cem‘ ise mutlak olarak tefrikayı düşürmek yani ortadan kaldırmak ve tam olarak cem‘ olmayı ifade etmektedir. Ayrılığı ortadan kaldırmak ve cem‘ olmak aynı zamanda işareti de kesmektir. İşaret eden ise o değil, sadece ve sadece Allah’tır. Kul da bu durumda su ve çamurdan kurtulup beden kafesini aşmaktadır. Burada her bir şahsın kendine has mekânı

⁵²⁶ Tan, *Sad Meydân*’ı, 359.

⁵²⁷ Tek, *Tasavvufî Mertebeler*, 359.

olduğu gibi her varlığın, her mevcûdun bir mekânı bulunmaktadır; ama Allah, lâ-mekândır (mekânlar üstü, mekânlar ötesidir). İşte cem‘ makâmında sâlik bu boş kovandan kurtulur; tüm tefrikadan ve mâsivâdan hâlî bir durumdadır. İlâhî özelliklerle hâl olup onlarla ve O’nunla birleşir, fakat boş kovana da unutmamak gerekmektedir. Sâlik kendi varlığını da unutmamalıdır. Cem‘ makâmı, bu birliktelikten dolayı havâssın makâmı kabul edilmiştir. Tefrika yoktur, sebepler âlemi de yoktur. Kişi (sâlik) tamamen devreden çıkmaktadır.⁵²⁸

Cem‘ ile kasd olunan ve beklenen seviye ise sadece matlûbun murat olunması üzerine, iradeyle talebin arasını cem‘ etmektir. Tefrika ile asıl kasd olunan ise himmet ve iradenin tefrikasıdır ki sahih ve doğru anlamda cem‘ de bu hâldir. Doğru cem‘in oluşması ve vukua gelmesi de bu tefrikayı izale etmekte yani tefrikanın tamamen fâni olmasının devamında hakiki cem‘ meydana gelmektedir. Bu noktada cem‘ ile kasd olunan şühûdun cem‘idir. Tefrika ile şühûdun cem‘ olmasının zıddı kasd olunmuştur. Müşâhidin gözünde bu fark ve tefrika zail olunca, ancak müşâhid o farkı ispat etmiş olmaktadır. Bu durumda, ancak müşâhidin şühûdunda cem‘ olmaktadır. Bunu da müşâhid, fark ile gerçekleştirmektedir. Bu aşamada aslolan yani sahih cem‘ ise nefse bağlı ve ona tâbi olan tefrikayı ıskat eden, ortadan kaldıran ve fâni kılan cem‘dir.⁵²⁹ Herevî’nin bu aşamayı izah için kullandığı “işareti kesme” ifadesi ise yine onun “tefrikayı ıskat eden” ifadesine benzemektedir. Tevhîd ehli bu durumu izah için şöyle bir açıklama yapmaktadır: Kâmil mânâda cem‘ olma hâlinde Hakk’a mukabil işaret ortadan kalkar, cem‘ hâlinin sahibi için bir mevzi, bir yer kalmaz. Bu kimsenin cem‘ olması onu işaretten alıkoymuş, bu kişi kendi nefsinden ve işaretten fâni olmuş demektir.⁵³⁰

Bu aşamada, cem‘ olma sürecinde telvîn hâlî ve telvîn kavramı önemli bir yere sahip olmaktadır. Telvîn, “renklendirme” demektir ki, bu aşamada sâlik, telvînden de berî

⁵²⁸ Herevî, *Menâzil*, 134; Tilimsânî *Şerhu Menâzil*, 595-598.

⁵²⁹ Herevî, *Menâzil*, 134; Tilimsânî *Şerhu Menâzil*, 595-598.

⁵³⁰ Herevî, *Menâzil*, 134; Tilimsânî *Şerhu Menâzil*, 595-598.

olmaktadır veya olmak zorundadır; çünkü cem‘ makâmı bu aşamada telvînden berî olmayı gerektirmektedir. Bazen cem‘ hâlini yaşayıp temkîni (yerleşmeyi, mekânı) kabul etmekle de sâlikler cem‘in nurunu yaşar duruma gelmektedirler. Herevî burada der ki: “Cem‘, tefrikayı düşüren ve işareti kesendir.”⁵³¹ Temkîn ehli ise cem‘in sıhhatinden, renge karışmaktan berî olmasından, seneviye (ikicilik) şühûdundan kurtulmasından, illet olmayı hissetmesinden de uzak bulunması; bunun şühûdunun şühûdundan da uzak olmasından sonra suyla çamurdan meydana gelen bir varlık, şahıs olarak açıklanmaktadır.⁵³²

Diğer nihâi makâmlarda olduğu üzere bu aşamadan sonra Herevî cem‘ makâmını üç aşamada değerlendirmektedir: “Cem‘ üç derecedir: Cem‘u’l-ilm (ilme bağlı cem‘) Avâmın Cem‘i, cem‘u’l-vücûd (vücûda bağlı cem‘) Havâssın Cem‘i, cem‘u’l-‘ayn (zâta bağlı cem‘) Hâssü’l-Havâssın Cem‘i.”⁵³³

2.9.1. Avâmın Cem‘i

Avâmın cem‘i, cem‘ü’l-ilm (ilme bağlı cem‘) demektir. Buradaki cem‘ ilmi, ledün ilmiyle mümkün olmakta, yani kulun ilmi, “ilm-i ledün”de eriyip kaybolmaktadır. Bu ilim, ledünnî ilimde eriyip izmihlal olunca hakiki bilgi olan mârifet bilgisi ve keşf oluşmaktadır. Mârifetin meydana gelmesi de ancak kulun ilmi fenâ bulunca oluşan bir durumdur. Ancak bu sayede gerçek olan ledünnî ilim ve mârifet vuzuha kavuşmaktadır. Avâmın cem‘i kabul edilen ilmen cem‘, değişim ve sarf olma, dönüşüm yönünden ilm-i ledün içinde şâhid ilimlerle beraberdir.

Şevâhidler ledün ilminde erir ve yok olur. Herevî’nin metinlerinde geçen telaşi kavramı; “yok olmak, erimek, fenâ olmak” anlamındadır. Duyusal, derûnî ilimlerin,

⁵³¹ Herevî, *Menâzil*, 134; Tilimsânî *Şerhu Menâzil*, 595-598.

⁵³² Herevî, *Menâzil*, 134; Tilimsânî *Şerhu Menâzil*, 595-598.

⁵³³ Herevî, *Menâzil*, 134; Tilimsânî *Şerhu Menâzil*, 595-598.

ledünnî ilimde değişmesi yani sarf geçirmesiyle mârifet ilmi oluşmaktadır. Bu değişim olmaz ise telvîn oluşmakta, sâlik renkten renge girmekte, mânevî anlamda sarsıntı ve gelgitler yaşamaktadır. Şâhid ilimler “eserden müessire delalet eden şeyden meydana gelen şey” olarak açıklanmaktadır. Bir nevi, yapılmış olan şeyden yapana delalet eden işaretler anlamındadır. Masnû‘ât şahit delillerin ve eserlerin tümünü kapsamaktadır. Şâhid ilimler ise bunlardan meydana gelen şahitlere, müşâhedelere dayanan ilimler demektir.⁵³⁴

Bu aşamada Herevî’nin vurgu yaptığı ledünnî ilim ise, “herhangi bir sebep olmaksızın Allah tarafından kulun kalbine ilhâm yolu ile atılan bilgi” anlamındadır.⁵³⁵ Bu konu Kur’an’da şöyle geçmektedir: “...Biz ona katımızdan bir rahmet vermiş, kendisine tarafımızdan bir ilim öğretmiştik.”⁵³⁶ Bu âyet, tasavvufî yorumlarda ve çoğu müfessire göre ledünnî ilim olarak kabul edilmektedir; çünkü bilmedikleri şeyleri kullarına öğreten sadece Allah’tır. Nitekim bu hususta Allah, “O, kalemle yazmayı öğretendir, insana bilmediğini öğretendir.”⁵³⁷ âyetini inzal etmiştir. “İnsana bilmediğini o öğretti” cümlesi, ledünnî ilim olarak tanımlanmıştır. Nitekim bu ilâhî öğretim biçimi diğer ilimlere göre daha özel bir durum teşkil etmektedir. Bunun içindir ki, Allah bu ilmi kendi zâtına izafe etmiştir. Tıpkı “Allah’ın evi”, “Allah’ın ülkesi”, “Allah’ın devesi” terkiplerinin ifade ettiği şeyler gibidir. Durum böyle olunca ledünnî ilim içerisinde şahitler ve delillere dayalı ilimler kaybolmaktadır; çünkü ledünnî ilim herhangi bir sebep ve delil olmaksızın meydana gelen vehbî bir ilimdir.⁵³⁸

⁵³⁴ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricu’s-sâlikîn*, 3/385.

⁵³⁵ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricu’s-sâlikîn*, 3/385.

⁵³⁶ Kehf Sûresi, 18/65.

⁵³⁷ Alak Sûresi, 96/4-5.

⁵³⁸ Bk. İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricu’s-sâlikîn*, 3/385-386.

2.9.2. Havâssın Cem'i

İkinci aşamadaki Havâssın Cem'i, cem'ü'l-vücûd yani vücûda bağlı cem' derecesidir. Vahdete, vücûda açılan kapıdır ve aynı vücûdda birleşmek demektir. Vücûdun cem' olması ise mahvolma, bitme, fenâ olma bakımından bizzat varlığın içinde birleşmek, tevhîd olmak sûretiyle nihâyetin yani sonluluğun yok olması demektir.⁵³⁹

Bu dereceye Herevî, "Cem', tefrikayı ıskat edip düşürendir," diye vurgu yapmıştır. Cem' ve tefrika ayrımından hareketle söylenirse, övgüye layık olan ile yerilenin tefriki noktasında herhangi bir şey ifade etmeyen bir sınırdır; zira cem' bu noktada sahih ve bâtlı diye iki kısma ayrılmaktadır. Tefrika kelimesi de övülen ve yerilen kısımlarına ayrılmaktadır. Bunların her ikisi mutlak mânâda övülmeyeceği gibi mutlak mânâda da yerilemezler. Cem' ile murad olunan şey, vücûdun (varlığın) cem'idir. Bu cem' de vahdeti kabul edenlerin cem'idir. Buradaki tefrika kavramıyla kadîm olanla hâdis olanı, Yaratan ile yaratılanı birbirinden ayırt etme kastedilmektedir. İşte bu durumda cem', tefrikayı ortadan kaldırmakta, kadîm ile hâdis ayrımına mahâl bırakmamaktadır. Tefrika, bir vücûd ile diğer vücûd arasındaki farkı değerlendirmek gibidir. Bu itibarla muhakkikin gözünde fark ve ikilik ortadan kalkınca onun için cem' gerçeği meydana gelmiş olmaktadır.

Yine Herevî bu aşamada "Vücûd, cem' ise bizzat vücûdun içinde yok olma bakımından ittisalin (varışın) sona ermesiyle yok olması" cümlesini şöyle açıklamıştır: Burada vücûd ifadesiyle "varlık bahsinde" ikinci derecede işaret ettiği şeye karşılık gelmektedir. Buna göre "Hakk'ın vücûdu" varlığı, ayn'ın (zâtın) varlığının kendisi olup işareti caiz görmekten ilgiyi kesen anlamındadır. Bu da yok olmak itibarıyla bu vücûd içerisinde ittisalin (birleşme) Nihâyete ermesiyle ortadan yok olmasıdır, eriyip fânî olması demektir.⁵⁴⁰

⁵³⁹ Herevî, *Menâzil*, 134; Tilimsânî *Şerhu Menâzil*, 595-598.

⁵⁴⁰ Bk. İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricu's-sâlikîn*, 3/387.

2.9.3. Hâssü'l-Havâssın Cem'i

Üçüncü derece, Hâssü'l-Havâssın cem'i, cem'-i ayndır ki zâta bağlı cem'dir. Aynın cem'i, Hakk olarak Hakk'ın zâtının içinde işareti azaltarak yok eden her şey anlamındadır. Bu derece "Kendine baktıkça Allah'ı görür, Allah'a baktıkça kendini görür"⁵⁴¹ cümlesiyle ifade edilmektedir. Cem'-i ayn makâmında işaretler, şahitler, resimler kısaca her şey yok olmaktadır. Burada Allah'tan başka bir şey kalmaz. Devamlı ve sadece Allah görülmektedir ki bu açıdan Herevî bu dereceyi Hâssü'l-Havâssın cem'i olarak kabul etmektedir. Genel olarak cem' makâmı seyr ü sülûk makâmının sonu ve nihâi gayesidir. Tevhîd ise dünyanın sahili hükmündedir. Bu noktada Tilimsânî ise şöyle bir izah yapmaktadır: "Cem' vadisinde fenâ bulmuş, fenâdan sonra da bekâyı elde eden temkîn ehli, yaptığı her şeyi Hakk ile yapmaktadır. Allah'ın yeryüzündeki hâlifeleri olmaları hasebiyle insanları Hakk'a, O'nun izni ve işaretiyle davet eden mürşitler konumuna gelmektedirler."⁵⁴²

Cem'-i ayn işaret, itibar ve taaddüdü olan her şeyin Hakk'ın zâtında yok olmasıdır. Hakk ve halk, kıdem ve hâdis olma keyfiyeti gerçekte bir hakikatin iki yönünden başka bir şey olmayıp bu mertebede aslına dönmektedir. Ayrıca Herevî, cem' mertebesini Allah'a seyrin (seyr ilallâh) son basamağı olarak kabul etmektedir; çünkü vâhidiyyet mertebesinden ahadiyyet mertebesine terakki gerçekleştiğinde gidilecek daha üst bir mertebe kalmamıştır. Bundan sonraki seyir, Allah'tan Allah ile olur (seyr billâhi 'anillâh) ve geri dönüş başlar ki bu yönüyle cem' mertebesi tevhîd denizinin kıyısı olarak addedilmektedir.⁵⁴³

Herevî'nin "ittisalin sona erişinin yok oluşu" ifadesi kulun şühûd içinde fânî olmasını beyan etmektedir. "İttisalin nihâyeti" ise, Herevî'nin nezdinde ittisal bahsinin

⁵⁴¹ Tilimsânî, *Şerhu Menâzil*, 596-597; Herevî, *Menâzil*, 134; Tek, *Tasavvufî Mertebeler*, 360-361; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricu's-sâlikîn*, 3/387.

⁵⁴² Tilimsânî, *Şerhu Menâzil*, 596-597; Herevî, *Menâzil*, 134.

⁵⁴³ Tek, *Tasavvufî Mertebeler*, 360-361.

üçüncü derecesi, yani en üst seviye olarak kabul edilmektedir. “Doğrusu ondan ne sıfat ne bir miktar idrak edilebilir, O’ndan idrak olunan sadece iğreti olarak idrak edilen bir isimdir ve kendisine bir işaret yapılan bakıştır. Bu derecede gerçek anlamda cem‘, o şeyin ilâhî varlığın bizzat içinde yok olmasıdır.”⁵⁴⁴

Herevî’nin, “Cem‘u’l-ayn’a gelince Hakk’ın zâtı içerisinde hak olarak işareti azaltan her şeydir.” cümlesini İbn Kayyim el-Cevziyye şöyle açıklamaktadır:

“İşareti azaltan ya da taşıyan şey” ifadesi, onu yüklenen, taşıyan ve onunla ayakta duran anlamında demektir. “İşaret” ise bazen el ile bazen baş ile olur, buna ima adı verilir. Bazen de gözle yapılır, buna da remz denir. Kimi zaman ise lafızla yapılır. Bunun adına da ta’rîz denir. Bazen zihin ve akılla olur. Böyle bir durumda ise tüm neviler ortadan kaybolur. Aynın şühûdu ânında bu cem‘in huzurunda geçersiz hâle gelir. Bu, mukaddes olan Zât’ın celâlinin zuhûrudur ki, bu, sıfatları ve fiilleri taşıyandır.”⁵⁴⁵

Bu ifadelere Herevî’nin, “Cem‘, sâlikin makâmının amacıdır. Bu ise tevhîd denizinin bir yönüdür”⁵⁴⁶ ifadesi, sâlikin sülûkünde berdevam olurken delil isteme tefrikasında ve şahit arama durumundadır. Bu aşamada sâlik, mârifet makâmını elde eder, tüm gayesi ve tasası da bir tek Allah için olur ise sâlik, cem‘ mertebesine iner ve tevhîd denizine girmek için hazır durumdadır. Böylece bir tek ve kahhar olan Allah’tan başka her şey yok olup gider. Bu duruma göre cem‘, sâliklerin Allah’a olan yolculuklarının sonu kabul edilmektedir.⁵⁴⁷

Herevî’nin “temkin, sıhhatinden, telvînden uzak olmasından, ikilik şühûdundan kurtulmasından sonra” sözüyle sâlik için mârifette ayaklarını sağlamlaştırmasından,

⁵⁴⁴ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricu’s-sâlikîn*, 3/387.

⁵⁴⁵ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricu’s-sâlikîn*, 3/387.

⁵⁴⁶ Tilimsânî, *Şerhu Menâzil*, 596-597; Herevî, *Menâzil*, 134; *Tasavvufî Mertebeler*, 360-361; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricu’s-sâlikîn*, 3/387.

⁵⁴⁷ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricu’s-sâlikîn*, 3/388.

renklere bürünmekten uzak kalmasından sonra, su ve çamurdan ayrılabilir hâle gelmesi kasd edilmektedir. Herevî burada sâlikte temkînin meydana gelmesini, ondan telvînin (renkten renge bürünmenin) uzaklaşmasını, ikilik şühûdundan da kurtulmasını şart koşturmaktadır. Bu aşamada telvîn, kişinin tabiatının, nefsinin arzu ve isteklerine uymasındır. Bu, Cüneyd-i Bağdâdî tarafından şöyle açıklanmıştır: “Rabbimize nasıl ulaşacağız?” diye sorulunca O, “Suyun rengi, kabının rengidir.” diye cevap vermiştir. Sûfiler, telvîni, kulun kulluk rengi ve sıfatlarıyla müşâhedesi olarak açıklamaktadırlar. Bu aşamada “Şühûd-ı senevî” (ikilik görme) gibi hâller de oluşur ki bu, muhtelif mânâları olan mücmel bir ifade olarak kabul edilir. Mülhidler bu durumu şuna yormuşlardır: “Kişi kul ve Rab olarak, kadîm ve hâdis olarak, hâlik ve mahlûk olarak şahit olur.” Mutlak tevhîd ise kendi şühûdu sayesinde vahdetten kurtulmak, onu aşmaktır. Mülhidler göre, ne zaman varlıklar çoğalırsa kişi ikilik sahibi olur.⁵⁴⁸

Herevî’nin; “İhlas ve itidalden uzak kalma...” sözüne gelince; bunlara göre itidal, sebeplerde tefrika mânâsındadır. Müsebbeplerle sebepler arasında vaki olan bağa vâkıf olmakla, orada durmakla olabilir. Aynı şekilde “şühûdunun şühûdundan uzak kalması” da böyledir. Burada maksat, sâlikin tüm zikretmiş olduğu hâllerin şühûdundan da uzak kalması, bu şühûd içinde fânî olmasıdır. Bütün bunlarda sâlik fenâ bulmazsa, nihâyetinde fenâsının şühûdunda fânî olmazsa, o zaman bu kimse bu sair hâllerle beraberdir demektir. Allah’ın gayrısıyla sebepler ve vesileler diyarındadır; çünkü sâlik gayrıyı, sebepleri, vesileleri duyar. Bir şeyi duyup hissetmek ise, ancak duyu sahibinin o şeyin yanında veya karşısında olmasıyla mümkün olur. Eğer bu şeyler o kimsenin şühûdundan kaybolur, fânî olur ise yani sonrasında şühûdun şühûdundan da kaybolur, fânî olur ise işte tam bu hâlde sâlikin ayağı cem‘ makâmında, O’nun huzurunda sabitkadem olur, sağlam yere basabilir ve orada bir yer tutabilir,” demektir. Tüm zikretmiş olduğu bu şeylerin şühûdundan uzak kalması, bu şühûd içinde fânî olması. Doğrusu bütün bunlarda fenâ bulmazsa, fenâsının

⁵⁴⁸ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricu’s-sâlikîn*, 3/384.

şühûdunda fâni olmazsa, o zaman bu kimse bunlarla beraberdir; çünkü onu duyar. Bir şeyi duyup hissetmekse, ancak duyu sahibinin yanında olmasıyla sağlanır. Eğer o kimsenin şühûdundan kaybolursa, sonra da şühûdun şühûdundan kaybolursa işte böyle bir durumda ancak ayağı cem‘ huzurunda yere basabilir, orada bir yer tutabilir.⁵⁴⁹

Herevî bu açıklamalarının devamında cem‘ hâlinin daha üst derecesi olan cem‘u’l-cem‘ derecesine açıklık getirmektedir. Cem‘u’l-cem‘ ise cem‘ hâlinin daha da yoğunlaştığı, sâlikin yükselip derinleştiği ve sâlikin derûnunun doruk noktasına ulaştığı bir derecedir. Sâlik bu derecede Hakk’tan başka hiçbir şeyi göremediği bir şuur hâline bürünmektedir. Bu durumda sâlik ne kendini ne de mahlûkattan herhangi bir şeyi ve işareti algılar hâle gelmiştir.⁵⁵⁰ Bu hâli; “sâlikin, bekâ billâh ile vasıflanması” şeklinde izah eden sûfiler de mevcuttur.⁵⁵¹ Bu seviyedeki sâlik diğer makâmlar arasında geçiş hâlindedir ki bu durumu da farklı tezâhürlerden hareketle izaha çalışmışlardır; çünkü nihâyet makâmları birbirlerini bu aşamada tamamlamaktadırlar. Bazı sûfiler de cem‘ hâlini, “cem‘, fenâ hâlidir veya tevhîd gibidir; sâlik burada birçok nihâi makâma geçiş yapmıştır” şeklinde ifade ederken Selim Dîvâne (ö. 1170/1757) gibi bazı sûfiler de “Cem‘, sâlikin fenâ mertebesidir” şeklinde değerlendirmiştir.⁵⁵²

Sülemî ise Cüneyd-i Bağdâdî’nin mîsâk nazariyesini temel alarak cem‘ hâline, “Allah’ın kuluna elest bezmi’ndeki hitabı” şeklinde bir anlam yüklemiştir; çünkü Sülemî’ye göre mîsâkta, bezm-i elest meclisinde soru soranın da cevap verenin de bizzat Allah’ın kendisi olduğu vurgulanmaktadır.⁵⁵³ Sülemî’nin bu değerlendirmeyi yaparken Cüneyd-i Bağdâdî’nin *Kitâbu’l-mîsâk* ve Sehl b. Abdullah Tüsterî’nin (ö. 283/896) de aynı adla bilinen eserinden etkilendiği kuvvetle muhtemeldir. Aslında Cüneyd, *Kitâbu’l-*

⁵⁴⁹ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricu’s-sâlikîn*, 3/385.

⁵⁵⁰ Tilimsânî, *Şerhu Menâzil*, 596-597; Herevî, *Menâzil*, 134; Bk.Tahânevî, *Keşşâfu ıstulâhâtı’l-fünûn ve’l-ulûm*, 257.

⁵⁵¹ Krş. Mustafa Fevzi Efendi, *Vahdet Aynasında, Osmanlı Tasavvuf Metinlerinden Seçmeler -I- “Risâle-i Mir’atü’ş-Şühûd fî Mes’elet-i Vahdeti’l-Vücûd”*, İstanbul: İnsan Yay., 2001), 55-57. Selim-i Dîvâne, *Vuslata Davet*, haz. İsa Çelik (İstanbul: İnsan Yayınları, 2004), 48.

⁵⁵² Selim-i Dîvâne, *Vuslata Davet*, 48.

⁵⁵³ Sülemî, *Risâleler*, 33.

mîsâk adlı eserinde, “Rabbin âdemoğullarının zürriyetlerini bellerinden aldı ve onları kendi nefislerine şehâdet ettirdi. Ben sizin Rabb’iniz değil miyim?”⁵⁵⁴ âyetinden hareketle *mîsâk* anlayışını ortaya koymuştur. Herevî’nin de önemle üzerinde durduğu nihâi makâmın kendi içlerinde geçişleri ve muhteva benzerliklerine bu noktada Cüneyd’in ifadelerinin de örneklik teşkil ettiğini görmekteyiz. Cüneyd, bu bakışıyla cem’-fark ve fenâ-bekâ makâmlarıyla birlikte tevhîdi de izaha çalışmıştır. Cüneyd-i Bağdâdî, Allah’ın ezelde insanların ruh-i mücerred olarak yaratılışını ve fenâ hâlini nasıl yaşadıklarını anlattıktan sonra şöyle izahta bulunmaktadır:

“O zaman onları rabbânî sıfatlar, ezeliyyet eserleri, deymûmiyet alametleri ihata eder. Allah bu sıfatları onlardan izhar eder ki onları bu dünyadan geçirsın ve orada bekâlarını devam ettirsin, gayb ilmine muttali kılsın; kapalı, gizli, sırlı ilmini onlara göstere sin ve onları kendisiyle cem’ etsin. Kendisiyle cem’ ettikten sonra onları kendisinden ayırır ve onlara tekrar kendi ferdiyetlerini verir. Cem’ hâlinde onları dünyadan kaybeder; tefrika hâllerinde onları dünyaya getirir. Bu sûretle gaybleri (Allah’tan kaybolmaları) dünyaya gelmelerine, dünyada var ettiği zaman kendinden sudûr eden nurlarla onları alır. Kendinde kaybettiği zaman da bu nurları onlardan alarak onları dünyaya iade eder. Fenâ olmalarını bekâ hâllerinde, bekâlarını da fenâ hâllerinde tamamlar. Allah iştirak olunmayan yüce sıfatlarını vererek onlarda dilediği gibi muradını icrâ edince umur onları ihata eder.

Yükseldikleri o vücûd, vücûdun en tamamıdır.⁵⁵⁵

Bu aşamadan sonra Cüneyd tüm nihâi makâmı berab er açıklamaktadır ki Herevî için de durum aynıdır; çünkü sâlikler, bahsi geçtiği üzere nihâi makâm lar kapsamında yukarıda açıklanan hâlleri yaşamaktadır.

Bu açıklamalardan sonra diyebiliriz ki Sülemî’nin cem’ hâline yüklediği mânâ ile fenâ hâline yüklediği mânâ arasında ayırt edici bir fark görünmemektedir. Bunun yanında

⁵⁵⁴ A’râf Sûresi, 7/172.

⁵⁵⁵ Süleyman Ateş, *Cüneyd-i Bağdâdî’nin Hayatı, Eserleri ve Mektupları*, 142.

Sülemî, cem‘ hâlini yaşayan veliyi, mânevî bir derece olarak bu hâli yaşamayanlara göre resûlün, nebi yanındaki durumuna benzetmektedir.⁵⁵⁶ Rûzbihân Baklî (ö. 606/1209) ise cem‘u’l-cem‘ hâlini, ârifin zât ve sıfatlarla Hakk’ı görececek şekilde bulunduğu bir makâm olarak görmektedir. Ârif, fenâ sıfatıyla zâtı ve sıfatları görmekte, aynı zamanda zâtle sıfatları, sıfatlarla da zâtı görmektedir. Bu esnada zât görünürse sıfatlar kaybolur. Bu da ârife hâkim olan kahır ve saltanat kuvveti ölçüsünde gerçekleşmektedir. Bu makâm, ârifin mânevî doğumunun gerçekleştiği rubûbiyyet tecellîlerinin hakikatlerindendir ki ârif, kadîmin müşâhedesine sonsuz bir şekilde âşık olmuştur.⁵⁵⁷ Nitekim İmâm-ı Rabbanî de cem‘u’l-cem‘i, fenâ-i hakiki olarak değerlendirmektedir.⁵⁵⁸ Burada niyet hadisinde⁵⁵⁹ geçtiği ve Herevî’nin de vurgu yaptığı üzere, kimin fiilleri Allah için olursa, fiillerinin Allah için taat olduğunu müşâhede ederse bu kimseler fark ehli olarak kabul edilmektedir. Kendi üzerinde cereyan eden fiilleri Allah’ın fazlı olarak ve bunları Allah ile birlikte gören kimse ise tam bir cem‘ hâli içindedir. Kim, Allah ile meşguliyetinden dolayı kendisi ve fiillerinden gafil olursa, bu kimse de cem‘u’l-cem‘ içindedir.⁵⁶⁰

Sonuç olarak sâlik, ilk derece cem‘ hâlinde ledünnî ilimle delil ve şahitlere bağlı tüm ilimleri kaybetmektedir. İkinci derecede ise sâlik, kendi ittisalinden ve vücûd olma ile de şühûdunun ittisaliyle kaybolmaktadır. Bu durum da bizzat varlığını kendi zâtının ve sıfatlarının şühûdu içerisinde fânî kılmasıdır. Üçüncü derece cem‘de ise işaretin taşıdığı her şey kaybolur. Bu durum -zâta, sıfata, duruma veya makâma- taşımış olduğu şeylerin tümünün Hakk’ın zâtı içinde yok olmasıdır ki ortada artık O’ndan başka işaret olunacak bir şey kalmamaktadır.

⁵⁵⁶ Sülemî, *Risâleler*, 132.

⁵⁵⁷ Ebû Muhammed Sadrüddîn Rûzbihân b. Ebî Nasr el-Baklî, *Meşrebü’l-ervâh* (Beyrut: y.y., 2005), 149.

⁵⁵⁸ Bk. İmâm-ı Rabbanî, *Mektûbât*, 290. mektup. Bu mektup, Molla Muhammed Hâşim’e yazılmıştır. Allah Teâlâ’nın İmâm-ı Rabbanî hazretlerine başlangıçta ihsân etmiş olduğu yolu bildirmektedir.

⁵⁵⁹ Buhârî, “Bed‘u’l-vahy”, 1; “İmân”, 41; Tirmizî, “Fedâilu’l-cihâd”, 16; Nesâî, “Tahâret”, 60; “Talâk”, 24; “Eymân”, 19. Ayrıca bk. İbn Mâce, “Zühd”, 26; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1/25, 43; Humeydî, *Müsned*, hadis no: 28; Tayâlisî, *Müsned*, 9.

⁵⁶⁰ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricu’s-sâlikîn*, 3/385.; Tilimsânî, *Şerhu Menâzil*, 596-597; Herevî, *Menâzil*, 134.

Herevî'nin *Menâzil*'de cem'e yaklaşımının farklı ve kapsamlı bir yönü vardır.⁵⁶¹

Herevî, cem'i; temkîne yerleşip telvînden arındıktan, ikiliği görmekten kurtulduktan, sebepleri hissetmekten fânî olup görmekten uzaklaştıktan sonra işaretleri de yok edip tefrikayı yok kabul eden, kaldıran bir bütünlük içerisinde tanımlamaktadır. Bu durumda cem'in; tahakkuk ettiğinde ikiliği fânî kılan, vahdeti sağlayan ve tüm hâl ve şekillerde değişip dönüşmeyi nihâyete erdiren bir müşâhede ve tecellî olduğu ortaya çıkmaktadır. Tekrar etmek gerekirse burada cem'in önce ilmin, sonra vücûdun, daha sonra ayn'ın cem'i olmak üzere üç derecesi bulunmaktadır. Cem'in birinci derecesinde delillere dayalı olarak ilmin ledünnî ilimde kaybolması, ona gark olması; cem'in ikinci derecesinde ittisalin nihâyete ermesinden dolayı vücûdun, vücûdun ayn'ında fenâ bulması; cem'in üçüncü derecesinde ise işaret olunabilecek her türlü işaretin, Hakk'ın zâtında külliyyen yok olması söz konusudur ve tüm bunlar cem'in tezâhürlerinden kabul edilmektedir.⁵⁶² Bu tezâhürleriyle Herevî cem'i, sâliklere ait makâmın sonu ve tevhîd denizinin kıyısı olarak kabul edip cem' makâmından sonra tevhîd makâmını açıklayarak *Menâzil*'i tamamlamaktadır.

Nihâî durumda sâlik, bütün eşya ve var olanların, Hakk'ın vücûdunda fenâ bulunduğunu ve sadece Hakk'ın vücûdunun bâki kaldığını müşâhede etmektedir. Cem', bütün eşyanın Hakk'ın vücûdunda fenâ bulunduğu ve sadece Hakk'ın vücûdunun bâki kaldığı, Onda Cem olduğu bilinciyle tahakkuk etmektedir. Buradaki Nihâî makâm, Cem'in hakikatine açılan birer mânevî kapı hükmünde olduğu kabul edilebilir.

⁵⁶¹ Tilimsânî, *Şerhu Menâzil*, 596-597; Herevî, *Menâzil*, 134.

⁵⁶² Bk. İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricu's-sâlikîn*, 3/385.

⁵⁶² Tilimsânî, *Şerhu Menâzil*, 596-597; Herevî, *Menâzil*, 134.; Krş. Tek, *Tasavvufî Mertebeler*, 358-361; Tan, *Sad Meydân'ı*, 357-359.

2.10. Nihayet Makâmı Olarak Tevhîd

Tevhîd'in lügatte; "bir şeyin birliğine hükmetme, o şeyi bir olarak bilme, birleme" gibi birçok anlamı vardır.⁵⁶³ İstılahta ise tevhîd, "Allah'ın zâtını, aklen tasavvur edilen ve zihnen tahayyül edilen her şeyden tecrîd etmektir, ayrıca Allah'ın her şeyden evvel olduğunu, her şeyden yakîn olduğunu ve Allah'ın eşi ve ortağının olmadığını bilmek," anlamlarında kullanılmıştır.⁵⁶⁴

"Allah'ın tek ve bir olduğuna; ortaktan, benzerden münezzeh olduğuna iman etmek, rubûbiyyetini bilmek ve vahdâniyyetini ikrar eylemek; O'nu bir kılmak, birlemek" gibi anlamları olan tevhîd kavramı, ayrıca "Hakk'ın zâtını aklen tasavvur ve zihnen tahayyül edilen her şeyden tecrîd ve tefrîd etmek" anlamlarına gelmektedir. Tasavvufi ıstılahta ise tevhîd, "Hakk'ın birliğinin, tekliğinin ve vahdâniyetinin kademe kademe sâlikin her hâlini hükmü altına almasını, böylelikle de sâlikin Hakk'ın fiillerinden sıfatlarına, oradan da zâtına olan yolculuğunun tümünü" içermektedir.⁵⁶⁵

Cüneyd-i Bağdâdî tevhîdi, "Kulun Allah Teâlâ'nın huzurunda bir hayal gibi olması, ilâhî kudret hükümlerinin akışı altında ona Allah'ın tedbir ve tasarrufunun hâkim olması, bu hâldeyken de onun tevhîd deryâsının dalgalarında boğulması"⁵⁶⁶ şeklinde tanımlamaktadır. Ona göre kul, Hakk'a kurb makâmında olduğu için Allah'ın vahdâniyyet ve vücûdunun hakikati içinde his ve hareketlerini kaybetmektedir. Yine kul nefsinden, kulun kendisine seslenmesinden ve buna cevap vermekten fânî olarak Hakk'ın kuldân istediği şeyi, bizzat Hakk'ın kendisinin yerine getirmesidir. Bu da tevhîdin, kulun son hâlinin ilk hâline dönmesi, var olmadan önceki gibi olmasıdır.⁵⁶⁷ Ayrıca birçok mutasavvıfın sıfır noktası olarak nitelediği, yalın, fenâ ve ayn hâline ulaşma durumudur.

⁵⁶³ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 489; Tehânevî, *Keşşâfu Istılâhâtı'l-fünûn ve'l-ulûm*, 2/1468;

⁵⁶⁴ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 659; Kâşânî, *Letâîfü'l-a'lâm*, 378-379;; Cürcânî, *Delâilü'l-i'câz*, 69.

⁵⁶⁵ Tan, *Sad Meydân'ı*, 386.

⁵⁶⁶ Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 413.

⁵⁶⁷ Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 413-414; Serrâc, *el-Lüma'*, 49. Krş. Kuşeyrî, *er-Risâle*, 456.

Hücvîrî, Cüneyd-i Bağdâdî'nin bu târifî üzerinden şöyle bir izah yapar: “Hakk’ın irade ve ihtiyârında muvahhidin iradesi ve ihtiyârı kalmaz yani fenâ bulur. Yani irade var olunca fenâ hâli gerçekleşmez, muvahhidin iradesi olunca da Hakk’ın vahdâniyetinde kendini göremez; çünkü muvahhidin kendisi ve hissi kurb mahâllinde fânî olmuş, kaybolmuştur. Bu aşamada kulun üzerinde Hakk’ın ahkâmı yani ilâhî irade yine Hakk’ın dilediği gibi cereyan etmektedir. Zira kulun tasarrufu fânî olmuştur. O derece fânî olur ki; “tevhîd ahdi” hâlinde kul, ezeldeki zerre olmuştur.”⁵⁶⁸ Bu açıklama önceki bölümde geçtiği üzere ayn-ı cem’ derecesinde vaki olmakta ve bu durumda geriye sadece gerçek olan ilâhî Zât kalmaktadır. Zira söyleyen Hakk’tır, cevap veren de Hakk’tır. Ebû Saîd el-Harrâz (ö. 277/890) bu durumu, “tevhîdi bularak onunla tahakkuk eden ve sâlikin ilk makâmı diye kalpte eşyaya ait hislerin fenâ bulması” olarak açıklamıştır. Tevhîdin ilk alametinin ise kulun nesneler dünyasından çıkması ve varlığı sahibine bırakıp hakiki mutasarrıf olarak Allah’la bulunması diye belirtmiştir.⁵⁶⁹

Tevhîdin, çoğunlukla târif edildiği şekliyle sadece İslam dini ve husûsî olarak da tasavvufun konusu olmadığı, aksine bütün semâvî dinlerin ortak noktası olduğunu hatırlatmakta fayda vardır.⁵⁷⁰ Bu duruma daha önceki makâmlarda yer verilmişti. Nihâyet makâmları, tevhîd ve ayrıca tevhîd makâmı açısından da durum böyledir. Aslında Herevî bu açıdan sırf tasavvuf tarihine değil, genel düşünce tarihine de ışık tutmuştur denilebilir. Herevî tevhîdi; “Aziz ve Celil olan Allah’ı her şeyden münezzeh kılmak, sonradan olanlara benzemediğini bilmek ve idrak etmektir...” diye târif etmektedir.⁵⁷¹ Bu perspektiften hareketle Herevî tevhîdi geniş, derûnî bir mefhum olarak en üst noktada değerlendirmiş ve nihâi makâm olarak açıklayıp Menâzîl’i sonlandırmıştır. Herevî,

⁵⁶⁸ A’râf Sûresi, 7/172.

⁵⁶⁹ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 458; Serrâc, *el-Lüma’*, 53; Tan, *Sad Meydân*’ı, 387.

⁵⁷⁰ Bk. Mevlüt Özler, *İslam Düşüncesinde Tevhîd* (İstanbul: Nun Yay., 1995), 27; René Guénon, *İslâm Manevîyatı ve Taoculuğa Toplu Bakış*, çev. Mahmut Kanık (İstanbul: İnsan Yay., 1989), 45.

⁵⁷¹ Herevî, *Menâzîl*, 135; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricu’s-sâlikîn*, 3/397; Tilimsânî, *Şerhu Menâzîl*, 601.

Tilimsânî ve sûfîlerin çoğuna göre, tasavvuf ilminin tüm çalışması, gaye ve amacı tevhîd veya gerçek tevhîdi elde etmektir. Herevî'ye göre Kur'ân-ı Kerîm kullardan, inananlardan üç şey istemektedir: Tevhîdi ikame etmek, âhireti unutmamak, buna göre de kulun, sâlikin kendisini düzeltmesi ve ıslah etmesi. Bu açıdan sahih bilgiye dayalı olan tasavvuf ilmi, bu üç esasî amaç edinmiştir. Tasavvuf konu itibarıyla tevhîdi merkeze almış, Herevî ve sûfîler de tevhîd merkezli düşünmektedir. Usûl olarak tasavvuf ilmi keşfe dayandığından kişisel tecrübelerle ilişkilendirilen açıklamalar her sûfide farklılık arz ettiğinden hassas ve soyut bir alanın ortaya çıkmasına zemin oluşturmuştur. Herevî'nin de önem verdiği üzere sahih bilgi olmadan, nasslarla hareket edilmeden şatâhatlara ve birçok yanlışla düşülebilmektedir. Bu açıdan o, *Menâzil*'deki ilk bölümü bununla ilgili kaidelere ayırmıştır.⁵⁷²

Yukarıda vurgulandığı gibi tevhîd, tasavvufun merkezindedir. Mutasavvıfların kâhir ekseriyeti bu konuda kafa yormuş, eser telif etmiş ve birçok açıklamalarda bulunmuştur. Herevî ve döneminde tercüme hareketleriyle beraber felsefî bir isti'lâ (yükselme) neticesinde tevhîd konusu da ayrı bir önem arz eder hâle gelmiştir. Dolayısıyla Herevî ve çağdaşları tevhîd konusunda görüşlerini serdetmişlerdir. Herevî'nin yaşadığı dönem ve ortama daha önce değinilmiş bu konuya vurgu yapılmıştır. Herevî ve dönemi felsefî akımlardan uzak kalmamış, dolayısıyla tasavvufun birçok konusu da çeşitli etkenlerle özellikle tevhîde yönlenmiştir.

Aynı dönemlerde yaşayan, Herevî'nin çağdaşı Kuşeyrî'nin de tevhîdle ve makâmlarla ilgili önemli telifleri mevcuttur. Konumuzun odak noktası tevhîd olması hasebiyle ona yakın bir örnek olarak Kuşeyrî'nin tevhîd anlayışını aktarmak yerinde olacaktır. Kuşeyrî'ye göre tevhîd, “ismin zuhûru vaktinde, resmin ve sûretin hükümsüz kalması, nurların tecellîsi esnâsında mâsivâ ve ağyârın fenâ bulması, hakikatlerin zuhûruyla yaratılmışlığa ait tüm alâmetlerin yok olması, nispetin yitmesi, yakınlığın ve

⁵⁷² Bk. Herevî, *Menâzil*, 11-24; Tilimsânî, *Şerhu Menâzil*, 53-108.

kayıplığın gitmesi, Hakk'ın yakınlığını vicdanen bulunca mâsivâ ve ağıârın görölmemesi” durumudur.⁵⁷³ Kuşeyrî, tevhîd ile yakın anlam ifade eden vâhid kavramını muhakkiklere atfederek açıklamakta ve şöyle bir izah getirmektedir: “Vâhid, zâtтан bölünebilir olmayı, zât ve sıfattan teşbihte bulunmayı nefy ve reddetmek, Hak Teâlâ'nın fiil ve eserlerinde ortağı bulunduğunu kabul etmemektir.” Bunun yanı sıra Kuşeyrî'ye göre tevhîd; ifade, ibâre ve târifleri açısından muhtelif ifadelerle açıklanmıştır.⁵⁷⁴ Kuşeyrî'nin bu muhtelif açıklamalarından genel bir sonuç çıkarmanın yanlış olmayacağı kanaati vardır. Denilebilir ki her sûfî veya mutasavvıf, tasavvufu kendi anlayış ve bilgi donanımına, yaşadığı keşf ve hâllere göre değerlendirmiştir. Ayrıca, diğer nihâi makâmlarda da olduğu gibi tevhîd makâmını da sûfiler, ulaştıkları dereceye ve derûnî tecrübelerine göre izah etmişlerdir.

Tevhîdi; “Allah'ı her şeyden münezzehtir,” diye târif eden Herevî'ye göre “Sübhâneke” bir tenzihtir. Buna göre, namaza başlarken veya tüm ibadetlerimizde mâsivâyı arkada bırakılıp Allah her şeyden tenzih edilmekte ve her şey Allah'a has kılınmaktadır. Bu açıdan Herevî, “Allah hadesten münezzehtir. Allah'ın sıfatları da hades değildir.” demektedir. Herevî, *Menâzil*'i tevhîd makâmıyla sonlandırırken tüm makâmlarda olduğu gibi tevhîdi de Kur'an âyetleriyle delillendirmiştir:

“Allah, melekler ve ilim sahipleri, O'ndan başka ilâh olmadığına adaletle şahitlik ettiler. O'ndan başka ilâh yoktur. O, mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir.”⁵⁷⁵

⁵⁷³ Kuşeyrî tevhîd ve vahdetin lügatte şu anlama geldiğini nakleder: “*Ferede*’den, ‘O, fârid, ferd ve ferîdir, denildiği gibi, sözlük itibarıyla vahade ve yehadü’den O, (vâhid) ve (vahîd)dir de denilir. *Ahad* kelimesinin aslı *vahd* kelimesidir. Vâv, hemzeye dönüştürölünce *ahad* olmuştur. Fetha olan vâv kesreli ve zammeli olduğu gibi bazen hemzeye dönüşür.” Bk. Kuşeyrî, *er-Risâle*, 298; Necmeddîn Ebû Hafs Ömer b. Muhammed b. Ahmed en-Nesefî, *Mensûru'l-hitâb fî meşhûri'l-ebvâb, Matla'u'n-nucûm ve mecme'u'l-'ulûm*, nşr. Seyyid Ekber Muhammed Eminof, 6b-9b, Taşkent: Dâru Camiati Taşkent el-İslâmiyye li'n-Neşri ve't-Tibâ'a, 2015, 280.

⁵⁷⁴ Kuşeyrî, *Uyûnü'l-ecvibe*, 11b; a.mlf., *er-Risâle*, 299.

⁵⁷⁵ Âl-i İmrân Sûresi, 3/18.

“O, Peygamberini hidayet ve hak dinle gönderendir. (Allah) O hak dini bütün dinlere üstün kılmak için (böyle yaptı). Şahit olarak Allah yeter.”⁵⁷⁶

“De ki: Sizinle benim aramda şahit olarak Allah yeter; çünkü O, kullarından hakkıyla haberdardır, onları hakkıyla görendir.”⁵⁷⁷

Bu ve benzeri birçok âyetten hareketle Herevî, tevhîd için Allah’ın şahitliğini delil getirmektedir.

Herevî usûl olarak diğer makâmlarda olduğu gibi tevhîd konusunda da daha çok aklî delilleri bırakıp vahyî delilleri öne almaktadır. Bu anlamda Selef ulemasıyla Herevî, tevhîd noktasında aynı görüşleri paylaşmaktadırlar. Aklî deliller için bir gerekçe istenmektedir. Bu açıdan mutasavvıflar, “aklî gerekçeler güvenilmez...” der ve aklı, bir ölçüden sonra devre dışı bırakırlar. Mutasavvıfların bu konudaki gerekçeleri şöyledir: Hangi akla güvenmek gerekir? Akl-ı selime mi? Peki akl-ı selim nerede var? Hangi seviyede akl-ı selimi kabul edebiliriz, ölçüsü nasıl olacaktır? Vahiy Kur’an’da var olup korunmuştur ama akıl korunmuş mudur? Hayır, akıl korunmamıştır. Bu bakışı esas alarak İslam kelâmı, usûl olarak şüphecidir ve gerekçelere dayanmaktadır. Tasavvuf ise şüphe içeren bilgiyi devre dışı bırakır ve vahyi ön plana alır. Bu durum, kelâm-felsefe ilişkisinde nazar-ı dikkate alınan bir konudur. Bu aşamada kelâm ve tasavvuf disiplinlerinin usûl ve farklılıkları da belirginlik kazanmış olmaktadır.

Herevî’ye göre, vahdet ile tevhîd kavramları aynı kabul edilmektedir. Aynı zamanda Herevî vahdet ve şühûdu, ilim ve müşâhede olarak değerlendirmektedir. Vahdet ve vücûd ise kalbî ve keşfî olarak tam bir tevhîddir. Bu bâbda Herevî’nin felsefesinin temelini tevhîd ve vahdetin oluşturduğu görülmektedir ki bu durum eserlerine fazlasıyla yansımıştır. Nihâyet makâmlarının özü, özeti mârifet ve tevhîdde odaklanmaktadır. Mârifetle, keşf ilmi kesbolunmakta ve nihâyetinde vahdete ulaşılmaktadır. Bu bağlamda

⁵⁷⁶ Fetih Sûresi, 48/28.

⁵⁷⁷ İsrâ Sûresi, 17/96.

Herevî'nin tarihi süreçte ilk olarak vahdet-i vücûdu değerlendirmeye aldığı söylenebilir. Nitekim onun fikirlerinden neş'et eden vahdet felsefesi, daha sonraki asırlarda İbnü'l-Arabî'yle yeni bir boyut kazanıp felsefî tasavvuf olarak kendisini gösterecektir.

Diğer yandan Herevî, vahdet durumuna göre insanları üç bölüm veya derecede değerlendirmektedir. Esasen bu derecelendirme, tasavvuf geleneğinde bir usûl hâline gelmiştir. Bu usûl bir tebliğ metodu olarak da kullanılmakta ve hâlen kullanılmaya devam edilmektedir. Hadis-i şerifte de bu tavsiye edilmiştir: “İnsanlara akılları nispetinde konuşun.”⁵⁷⁸ Herevî'ye göre avâm, havâs ve hâssü'l-havâs olmak üzere insanlar üç kısımdır. Herevî tüm makâmları bu üçlü tasnife göre değerlendirmiştir. Avâm aklî delillerle tevhîdi gerçekleştirirken, havâs hakikatle tevhîdi gerçekleştirmektedir. Hâssü'l-havâs ise hakikatleri de devre dışı bırakıp bizzat ilâhî Zât'ın tevhîdini ispat etmektedir. Bu durum ‘‘el kâ’imu bi’l-kıdem’’ yani ebedîlikte kâim olan havâssın tevhîdidir. Rahmân sûresinin 26-27. âyetlerinde buyurulduğu üzere, “Yer üzerinde bulunan her canlı yok olacaktır. Ancak azamet ve ikram sahibi Rabbinin zâtı bâki kalacaktır.” hakikati de bu makâma işaret etmektedir, denilebilir.

Avâmın tevhîdi akılla birlikte çaba ve gayret gerektirmektedir. Bu gayretle de kalıcı hâle gelmektedir. Emek ve çaba arttıkça kuvvet de artmaktadır. Kelâmcılar avâmın imanının icmâlî, havâssın imanının tahkîkî olduğunu belirtmişlerdir. Mutasavvıflar ise aksine avâmın imanının tahkîkî, havâssın imanının ise icmâlî olduğunu söylerler. Avâmın tevhîdi akılla, havâssın tevhîdi hakikatle, Hâssü'l-Havâssın tevhîdi de bekâyla gerçekleşmektedir. Yani Hâssü'l-Havâssın tevhîdi kıdem olup, ezel-ebed bekâdır. Gerçek tevhîd, ancak Allah'ın tevhîdidir ki; Allah'ın kendisini birlemesi, ferdîleştirilmesi anlamında olup aynı zamanda ehl-i bekâ ve bekâ billâhtır. Herevî'ye göre mutasavvıfların hakikatleri mükâşefe, müşâhede, muâyene, hayat, kabz, bast, sekr, sahv, ittisâl ve infisâl

⁵⁷⁸ Ebû Dâvûd, “Edeb”, 20.

olmak üzere on tanedir. Kıdem ve bekâ ise vahdetin, tevhîdin zirvesi olarak kabul edilmektedir.

Tevhîd ve tebliğ açısından bakıldığında Kur'an'da muhatap devamlı sûrette avâmıdır. İslâmî hitap evvela avâmla başlamaktadır. Bu açıdan söz gelimi İhlâs Sûresi avâma hitaptır. Hucurât Sûresinin 14. âyetindeyse şöyle buyurulmaktadır: “‘Bedevîler ‘İman ettik.’ dediler. De ki: ‘İman etmediniz. Öyle ise ‘‘İman ettik’’ demeyin. ‘Fakat boyun eğdik.’ deyin. Henüz iman kalplerinize girmedi...” Resûlullah da genel olarak avâma hitap etmiştir. Bu silsilede avâma, havâs bilgisi vermek ise nebevî metoda aykırıdır. Bunun içindir ki işârî tefsirler, tasavvufî hâl ve makâmlar avâma okutulmamalı, uzak tutulmalıdır. Bu durumu birçok sûfî özellikle vurgulamıştır; çünkü bu seviyeye ermiş sûfîlerin hâlleri derûnî ve aşkın durumlardır. Günümüzde ise avâma, şühûdi tecellîler tavsiye edilmektedir; çünkü şühûdî işaretler onlara ibret olarak kâfi gelmektedir.

Bir başka şekilde ifade etmek gerekirse avâmın tevhîdi, zâhirî delillerle ve duyu organları iledir. Hakikat ehlinin tevhîdi ise zâhir, delilleri kabul etmez. Çünkü o, aklı aşan ve akıl ötesi bir durumdur. Aklî delillendirmeler tez ve antitezlerle ilerlemektedir. Bu açıdan hakikat ehli, tevhîd noktasında böylesi tartışmalı bir yöntemi hoş karşılamamaktadır. En üst tevhîd, Hâssü'l-Havâssın tevhîdidir ki, bu da Allah'ın kendini tevhîd etmesi, yani birlemesidir. Buna kıdem tevhîdi veya bekâ ehlinin tevhîdi denmektedir. Hâsü'l-havâs tasavvufta ehl-i hakikat veya bekâ ehli olarak anlatılmaktadır. Burada şüphe içeren bilgi iki mef'ûl, içermeyen bilgi, bir mef'ûl alır. Bu babda kelâmcılara göre ise ilim mârifetten kuvvetlidir; mutasavvıflara göre mârifet ilimden üstün kabul edilmektedir.⁵⁷⁹

Herevî tevhîdi, “Allah'ı, sonradan olan şeylerden tenzih etmektir” diye târif etmektedir. Ancak şârihlere göre burada Herevî'nin tenzih etmekten kastı, akılla değil şühûd ile yapılan tenzihtir; çünkü akıl, takyîd (sınırlı-kayıtlı) edilmiş olandan başka bir

⁵⁷⁹ Herevî, *Menâzil*, 135-139; Tilimsânî, *Şerhu Menâzil*, 601-612.

şeyi algılama melekesine sahip olmadığından, önce hudûsu kabul ve tespit edip daha sonra da Hakk'ı, ondan tenzih etmektedir. Bu nedenle akıl ehlinin tenzihi, âriflerin tenzihinden farklı olarak belli bir takyîd ihtiva etmektedir. Âriflerin tevhîdi bu aşamada tenzihi ise şühûda dayanması sebebiyle, içinde hudûsun varlığına ait hiçbir oluşu kabul etmez, barındırmaz. Bu bakışla sûfiler, aklın Allah'tan başka bir şeyin var olmadığı şeklindeki tevhîdi idrak edemediğine ve Hakk'ın, var olan her şeyin hakikati olduğuna dikkat çekmektedirler.⁵⁸⁰

Medâricu's-sâlikîn'de İbn Kayyim el-Cevziyye,⁵⁸¹ Herevî'nin tevhîd bahsine "Allah kendinden başka hiçbir ilâh olmadığına şehâdet etti, melekler ve ilim sahipleri de şehâdet etti."⁵⁸² âyetiyle başladığını belirttikten sonra "Tevhîd, Aziz ve Celil olan Allah'ı her şeyden münezzeh kılmaktır, sonradan olanlara benzememektedir,"⁵⁸³ demektedir. İbn Kayyim el-Cevziyye ayrıca "Ben derim ki; Tevhîd, peygamberlerin davetlerinin başıdır, ilkidir. Yolun, derecelerinin de başı ve ilkidir. Sâlikin kendisiyle Allah'a gittiği makâmın da ilki ve başıdır..."⁵⁸⁴ diye izahatta bulunurken, Allahü Teâla şöyle buyuruyor:

"Andolsun, Nûh'u kendi kavmine peygamber olarak gönderdik de 'Ey kavmim! Allah'a kulluk edin. Sizin için O'ndan başka hiçbir ilâh yoktur. Şüphesiz ben sizin adınıza büyük bir günün azabından korkuyorum.'(dedi.)"⁵⁸⁵

"Semûd kavmine de kardeşleri Sâlih'i peygamber olarak gönderdik. Dedi ki: Ey kavmim! Allah'a kulluk edin. Sizin için O'ndan başka bir ilâh yoktur. Gerçekten size Rabbinizden (benim Peygamber olduğumu gösterecek) açık bir delil geldi. İşte size bir mucize olarak Allah'ın şu devesi... Bırakın onu da Allah'ın mülkünde yesin, içsin.

Sakın ona bir kötülük etmeyin. Yoksa sizi elem dolu bir azap yakalar."⁵⁸⁶

⁵⁸⁰ Herevî, *Menâzil*, 135-139; Tilimsânî, *Şerhu Menâzil*, 601-612.

⁵⁸¹ Menâzil adlı eserin sahibi "Tevhid bahsi" diye başladı. "Allah (c.c.) şöyle buyuruyor: "Allah, kendinden başka hiçbir ilah olmadığına şehadet etti. Melekler ve ilim sahipleri de (şehadet ettiler)." İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricu's-sâlikîn*, 3/397.

⁵⁸² Âl-i İmrân Sûresi, 3/8.

⁵⁸³ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricu's-sâlikîn*, 3/397.

⁵⁸⁴ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricu's-sâlikîn*, 3/397.

⁵⁸⁵ A'râf Sûresi, 7/59.

⁵⁸⁶ A'râf Sûresi, 7/73.

“Medyen hâlkına da kardeşleri Şuayb’ı peygamber olarak gönderdik. Dedi ki: Ey kavmim! Allah’a kulluk edin. Sizin için O’ndan başka hiçbir ilâh yoktur. Rabbinizden size açık bir delil gelmiştir. Artık ölçüyü ve tartıyı tam yapın. İnsanların mallarını eksiltmeyin. Düzene sokulduktan sonra yeryüzünde bozgunculuk etmeyin. İnananlar iseniz bunlar sizin için hayırlıdır.”⁵⁸⁷

“Andolsun biz, her ümmete, ‘Allah’a kulluk edin, tâğûttan kaçının’ diye Peygamber gönderdik. Allah onlardan kimini doğru yola iletti, onlardan kimine de (kendi iradeleri sebebiyle) sapıklık hak oldu. Şimdi yeryüzünde dolaşın da peygamberleri yalanlayanların sonunun ne olduğunu görün.”⁵⁸⁸

Bu âyetlerden hareketle İbn Kayyim el-Cevziyye, “mükellef için ilk farz olan şey Allah’tan başka hiçbir ilâh olmadığına şehâdette bulunmasıdır. Bu hususta delil aramaya ve bakmak için amaca gerek yoktur”⁵⁸⁹ demektedir.

Tevhîd, kişinin kendisiyle İslam’a gireceği ilk şeydir ve aynı zamanda kişinin o söz (lâ ilâhe illallah) ile fânî dünyadan ayrılacağı son sözdür. Nitekim Resûlullah: “Kimin son sözü, ‘Allah’tan başka ilâh yoktur.’ (Lâ ilâhe illallâh) cümlesi olursa o kişi cennete girer”⁵⁹⁰ buyurmuştur. Bununla birlikte İbn Kayyim el-Cevziyye, Herevî’nin “Tevhîd, Allah’ı hâdislerden tenzih etmektir.” sözünü eleştirir ve şöyle bir izahta bulunur: Tam bir tanım olarak Allah’ın Peygamberlerine göndermiş olduğu tevhîdi tanımlayan ve buna delalet eden bir tanım hükmünde değildir. Cüneyd-i Bağdâdî’ye bu hususta tevhîdden sorulduğunda; “Kadîm olanı muhdesden (sonradan olan) ayırmak, bir tek kabul etmektir,” diye açıklamıştır. Ayrıca Cüneyd, bu târifîyle aslında sâlikin, ancak kadîm olandan hâdis olanı ayırınca muvahhid olabileceğini belirtmektedir.⁵⁹¹ Kuşeyrî’nin şeyhi olan Ebû Ali ed-Dekkâk ise tevhîd için şöyle demektedir: “Tevhîd, Allah’ın bir olduğuna

⁵⁸⁷ A ‘râf Sûresi, 7/85.

⁵⁸⁸ Nahl Sûresi, 16/36.

⁵⁸⁹ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricu’s-sâlikîn*, 3/398.

⁵⁹⁰ Ebû Dâvûd, “Cenâiz”, 20;

⁵⁹¹ Bu bk. İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricu’s-sâlikîn*, 3/398.

hükmetmektir. Bir şeyin ‘bir’ olduğunu bilmek de tevhîddir.” Yine Kuşeyrî’ye göre “Birine cesaretlilik nispet edildiğinde, onu ‘cesaretlendirdim’ denilir. Birini tek olmakla nitelendirdiğin zaman da ‘tevhîd ettim’ denilmiştir.”⁵⁹²

Bu açıklamalar çerçevesinde sûfîlerin tevhîdi derecelendirme hususunda farklı farklı tanımlar ortaya koydukları bariz biçimde görülmektedir. Her ne kadar içerik olarak bu tanımlar yakın olsa da zaman zaman kavramsal açıdan ve derecelendirme yönünden farklılıklar arz etmektedir. Bazı sûfîler tevhîdi, avâmın tevhîdi ve havâssın tevhîdi şeklinde iki kategoride ele alırken bazı sûfîler de tevhîd-i ef’âl, tevhîd-i sıfat ve tevhîd-i zât olmak üzere üç derecede ele almıştır. Bununla beraber kahir ekseriyetle sûfîler, tevhîdi üçlü tasnifle izah etmişlerdir.⁵⁹³ Buradan hareketle bu üçlü tasnif, ilk dönemden bugüne, tespit edebildiğimiz tasavvuf çalışmalarının neredeyse tamamında yer almıştır.

Bazı sûfîler yine üçlü bir tasnifle başka bir derecelendirme yapmışlardır. Tevhîdi, Hakk’ın Hak için tevhîdi, Hakk’ın hâlk için tevhîdi ve hâlkın Hakk için tevhîdi olmak üzere üçe ayırmışlardır. Buradaki birinci tevhîd, hiçbir ibâre ve işaret kabul etmezken ikinci tevhîd ise Hakk’ın kulunu bir ve ferd kılışı hasebiyle bir makâm olarak kabul edilmektedir. Üçüncü tevhîdde ise ikrar ve tasdik kastolunmaktadır. Bunun yanı sıra aslolan, sûfîlerin genel olarak hâlkın tevhîdinin değil de Hakk’ın tevhîdinin esas olduğunu kabul etmeleridir.⁵⁹⁴ Farklı dönemlerde yapılan tevhîd-i zât, tevhîd-i sıfat ve tevhîd-i ef’âl sıralamasıyla da tevhîd-i ilmî, tevhîd-i aynî ve tevhîd-i hakkî tasnifi bu anlatımın başka bir izahıdır. Bu çerçevede söz gelimi Mütercim Âsım Efendi (ö. 1235/1819) tevhîdi şöyle târif etmiştir:

“Tevhîdin üç mertebesi vardır. Mertebe-i ûlâ, tevhîd-i zâtıdır ki makâm-ı istihlâk ve fenâ-fillâhdır.

Mercii lâ mevcûde fi’l-hakîkati illallah mefhûmudur. Mertebe-i sâniye, tevhîd-i sıfattır ki cümle

⁵⁹² Kuşeyrî, *er-Risâle*, 298. Krş. Kuşeyrî, *Uyûnü’l-ecvibe*, 11’a.

⁵⁹³ Serrâc, *el-Lüma*, 28-32; Hücûvîrî, *Keşfü’l-mahcûb*, 411-420; Herevî, *Menâzil*, 47-48; Sühreverdî, *Avârif*, 199; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricu’s-sâlikîn*, 3/398-399; Şah Velîyullah Dihlevî, *Hüccetullâhi’l-Bâliğa*, çev. Mehmet Erdoğan (İstanbul: İz Yay., 2020), 2/287; Mustafa Aşkar, *Niyazî-i Mısri* (İstanbul: İnsan Yay., 2005), 264.

⁵⁹⁴ Tan, *Sad Meydân*’ı, 388; Kuşeyrî, *er-Risâle*, 455; Hücûvîrî, *Keşfü’l-mahcûb*, 408-411.

kudret-i mahlûkâtı kudret-i şâmile-i Rabbânî'de müstağrak bilmek ve âimme-i ulûmu ilm-i kâmil-i Sübhânî'de muzmahill, belki kâtibe-i kemâlâtı ukûs-ı envâr-ı kemâl-i Yezdânî'den bir lem'a görmektir. Mertebe-i sâlise, tevhîd-i ef'âldir ki ilme'l-yakîn yâhud ayne'l-yakîn yâhud hakka'l-yakîn ile vücûd ve zuhûrda Hak Sübhânehû ve Teâlâ'dan gayrı müessir olmadığını iz'ân ve tahkik eylemekten ibârettir.”⁵⁹⁵

Herevî, meşhur eserinde, aralarında tevhîdin de bulunduğu ve ele alıp incelediği yüz kavramı açıklarken üçlü derecelendirmeyi kullanmakta; onun eserinin en iyi şârihi diyebileceğimiz İbn Kayyim el-Cevziyye aynı geleneğe uyarak üçlü derecelendirmeyi genişçe izah etmektedir.⁵⁹⁶ Herevî tevhîd makâmını nihâî, en yüce makâm olarak görürken⁵⁹⁷ İbn Kayyim el-Cevziyye bir noktada tevhîdin peygamberlerin davetlerinin başı olması dolayısıyla derecelerin başı ve ilki olarak değerlendirmektedir.⁵⁹⁸ İbn Kayyim el-Cevziyye'nin tanımladığı bu tevhîd, sûfîlerin üst mertebeye koydukları tevhîdle mahiyet bakımından çok farklıdır; zira sûfîlerin üst mertebeye koydukları tevhîd, fenânın neticesinde hâllerle ulaşılan bir makâmdır. Ayrıca Akşemseddin diye meşhur olan Şemseddin Muhammed b. Hamza'nın havâssın tevhîdi dediği tevhîd ise sâlikin, Allah'tan başka her şeyin yok olduğunu hakikatle bilip idrak ettiği bir tevhîddir. Bu durumda sâlik bütün eşyanın Hakk'ın vücûdunda mahvolduğunu ve sadece Hakk'ın vücûdunun kaldığını müşâhede eder durumdadır. İşte tevhîdin hakikati de budur.⁵⁹⁹

Herevî; en yüce mertebe olarak kabul ettiği tevhîdin avâm, havâs ve Hâssü'l-Havâssa ait olmak üzere üç yönüne işaret etmektedir. O, tevhîdi açıklarken fenâ makâmıyla ilişkilendirerek der ki “Fenâ, Hakk'ın gayrısının erimesi, yok olmasıdır. Böylece sâlik, hakikatte Allah'tan başka hakiki fâil olmadığını görmektedir. İşte bu

⁵⁹⁵ Mütercim Âsım Efendi, *Merahu'l-meâlî fi şerhi'l-emâlî* (İstanbul: Matbaa-i Osmâniye, 1304/1887), 22.

⁵⁹⁶ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricu's-sâlikîn*, 3/432-452.

⁵⁹⁷ Herevî, *Menâzil*, 47-48.

⁵⁹⁸ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricu's-sâlikîn*, 3/397.

⁵⁹⁹ Yurd, A. İhsan *Akşemseddin Hayatı ve Eserleri*, “Makâmât-ı Evliyâ” Bölümü, 20-21.

duruma tevhîd denir.”⁶⁰⁰ Bu aşamada Herevî tevhîdi açıklar ve tevhîdi üç aşamalı, “İlmen tevhîd, cuhden tevhîd, hakken tevhîd” olarak izah eder.

2.10.1. Avâmın Tevhîdi

Herevî, birinci derecedeki avâmın tevhîdini ilmen tevhîd olarak tanımlamaktadır. Sâlik, ancak ilimle bu mertebeye varabilmektedir. İlmen tevhîd, ilmen Hakk’ın gayrısını eritmek, yok etmek demektir. Allah’tan başka gerçek fâil olmadığının idrak edilmesidir. Bu şer’î bir gerçekliktir. Bu mertebede Allah, kulunun iç dünyasını ve aklını ilimle nurlandırmıştır. Sâlik ise bu aklî delillerle bu mertebede kalır, daha öte mertebelere varamaz. İlmen tevhîd bu şekilde oluşmaktadır.⁶⁰¹

Avâmın tevhîdi aklî delillere dayanmakta olup “Eğer yerde ve gökte Allah’tan başka ilâhlar olsaydı kesinlikle ikisinin de düzeni bozulurdu.”⁶⁰² âyetinden hareketle yapılan “Yer ve göğün düzeninde bir bozulma olmadığına göre Allah’tan başka ilâh yoktur.” şeklindeki mantıki çıkarım bu tevhîde örnektir.

2.10.2. Havâssın Tevhîdi

İkinci derece havâssın tevhîdi olup cuhden tevhîd olarak da adlandırılır. Bu, tam bir keşf ve mârifet derecesidir. Allah bu derecede kulunun fiillerini kendi sıfatlarına yönlendirmektedir. Sıfatlarını da zâtına yönlendirir. Burada ilâhî Zât’tan gayri hiçbir şey yoktur; tek zât vardır ve O da Allah’tır. Aslında bu derecede mâsivâyı inkâr vardır. Allah’tan gayri her şeyi eritmek, her şeyi inkâr etmek ve yok saymak söz konusudur. Bunun adı da cehdî tevhîddir. Bu aşamada ilim yoktur. Allah dilediği bazı kullarını bir

⁶⁰⁰ Herevî, *Menâzil*, 136-137; Tilimsânî, *Şerhu Menâzil*, 605-607.

⁶⁰¹ Herevî, *Menâzil*, 136-137; Tilimsânî, *Şerhu Menâzil*, 605-607.

⁶⁰² Enbiyâ Sûresi, 21/21.

lütuf olarak bu mertebeden daha üst mertebelere çıkarmakta, tekâmül ettirmektedir.⁶⁰³ Havâssın tevhîdi olarak değerlendirilen tevhîdin bu ikinci derecesi, hakikatler kısmını oluşturan mükâşefe, müşâhede, kabz, bast, sekr, sahv gibi mertebelerin sâlikte sabitkadem olmasıyla meydana gelen tevhîd durumudur. Bu tevhîd sûfinin, sebeplerle sonuçlar arasında bağ kurmasını, Hakk'ın dışında bir etki ve O'nun fiilinden başka bir fiil görmesini engellerken gerçekte Allah'tan başka bir müessirin bulunmadığını müşâhede etmesini sağlamaktadır. Yine onu keşf mertebesinin nuruna ulaştırarak dinî hükümlerin hakikatlerini anlama konusunda aklî çelişkilerden kurtarır, delil ve istidlale ihtiyaç duymaz duruma getirir. Böylece sâlik her şeyin Hakk'ın ezeldeki takdiriyle meydana geldiğini müşâhede etmektedir. Tevekkül konusunda ise sebeplere ihtiyaç duymadan, yaptığı salih amel ve iyilikleri de azap ve cezadan kurtuluşunun vesilesi olarak görmeme bilincine erişmektedir.⁶⁰⁴

Bu aşamada sâlik, Allah'ın sebeplerle sonuçlar arasında kurduğu bağ sayesinde eşyanın hakikatini, rûsûm elbisesi altında ehil olmayanlardan nasıl gizlediğini bilir durumdadır. Bu bilgisiyle sâlik sebeplere nüfuz etmektedir. Böylece kendisini Hak'tan alıkoyan perdeleri kaldırarak ilâhî kudret ve iradenin eşyadaki tasarrufunu görür, ilâhî Zât'ı, isimlerini ve sıfatlarını gayr olmaksızın müşâhede eder. Bu da sâlikin, fâni olanın fenâsının, bâki olanın da bekâsının ortaya çıktığı cem' mertebesinde fenâ bulması demektir. Herevî'ye göre havâsa ait olan bu tevhîd, bizatihi fenâ ile değil, fenânın ilmiyle hâsıl olmaktadır. Zira fenânın ilmi, sıfat ve isimlere konu olan vâhidiyyet mertebesine aittir.⁶⁰⁵ Sadece fenâ olan ahadiyyet mertebesinde ise yukarıda zikredilen hiçbir idrak ve müşâhede söz konusu değildir.

⁶⁰³ Herevî, *Menâzil*, 136-137; Tilimsânî, *Şerhu Menâzil*, 605-607.

⁶⁰⁴ Tan, *Sad Meydân*'ı, 389.

⁶⁰⁵ Tan, *Sad Meydân*'ı, 389.

2.10.3. Hâssü'l-Havâssın Tevhîdi

Üçüncü derece Hâssü'l-Havâssın tevhîdi, “hakken tevhîd” olup hakikat ve hakikati görmek, hakikatte Hakk’ın gayrısının erimesi demektir. Bu mertebede kul, ilâhî anlamda deryayla buluşur. Herevî’ye göre bu dereceden öte mertebe yoktur.⁶⁰⁶ O nedenle bu aşama, Hâssü'l-Havâssın tevhîdi olarak tanımlanır.

Allah kendisinden başka ilâh olmadığına şehâdet ettiği “Allah, melekler ve ilim sahipleri, ondan başka ilâh olmadığına adaletle şahitlik ettiler. O’ndan başka ilâh yoktur. O, mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir.”⁶⁰⁷ âyetinde belirtildiği üzere bu mertebe Hakk’ın ezelde ve ebedde kendisini birlemesini idrak eden Hâssü'l-Havâssın tevhîdidir. Kelimelerle ve sair hâllerle ifade edilemeyen bu tevhîd derecesi, Cenâb-ı Hakk’ın sadece kendisini birlediği bir mertebedir. Her türlü vasıf ve niteleme bütünüyle ortadan kalktığı için O’ndan başka hiç kimse söz konusu tevhîdin künhüne ulaşamaz ve bunu ifade edemez. Bununla birlikte Allah, cem’in ayn’ında fenâ bulduktan sonra bekâ mertebesine ulaşan bazı seçkin kullarının bir kısmına bu tevhîdden bir nebze göstermiş ve lezzetlendirmiştir. Fakat onları bunu vasfetmekten menederek yayma imkânı vermemiştir. Çünkü söz konusu müşâhedeyi yaşayan sâlikler, Hakk’ın tavsif edildiği bütün sıfatların ahadiyyet mertebesinde değil de vâhidiyyet mertebesinde olduğunun farkındadırlar. Bundan dolayı da sâlikler, ahadiyyet mertebesindeki tevhîdden bahsetmenin imkân dâhilinde bulunmadığını bilmektedirler.

Herevî’ye göre tevhîdin üçüncü aşaması olan Hâssü'l-Havâssın tevhîdini anlatabilecek en güzel ifade, “hudûsun ortadan kaldırılıp kıdemin ispat edilmesi, ezelde hudûsun değil kıdemin var olduğu...” sözüdür; ancak bu ifade bile remz olup hakiki tevhîd için ortadan kaldırılması gerekmektedir. Zira burada işaret edilen tevhîdin dışındaki her şey yaratılmış olup zamanla ilgili yahut sebebe dayanmaktadır. Dolayısıyla

⁶⁰⁶ Herevî, *Menâzil*, 138-139; Tilimsânî, *Şerhu Menâzil*, 608-609.

⁶⁰⁷ Âl-i İmrân Sûresi, 2/18.

da sair her şey sınırlı durumdadır. Bu vesileyle sınırlı olanın da mutlak olanı idraki mümkün değildir.⁶⁰⁸

Tilimsânî ve Kâşânî başta olmak üzere bazı şârihlere göre Herevî'nin burada asıl kastettiği, Cenâb-ı Hakk'ı ve zâtı tevhîdiyle hiç kimsenin bilemeyeceğidir .Çünkü Hakk'ı birlemeye yönelik her türlü niteleme bir anlamda O'nu sınırlandırmak sûretiyle O'nun münezzeh olduğunu inkâr etmek, vasfın varlığının kabul edilmesi sebebiyle de O'na ortak koşmak demektir. Burada hakiki tevhîd ne resim ne de sıfat ve vasfın bulunduğu, rûsûmun bütünüyle ifna olduğu ahadiyyet mertebesine aittir ve bu mertebe Hakk'ın zâtını zâtıyla birlediği bir tevhîd mertebesidir.⁶⁰⁹

İbn Kayyim el-Cevziyye'ye göre, peygamberlerin bildirdikleri ve insanların sorumlu oldukları tevhîd sadece ilk derecedeki tevhîddir. İbn Kayyim el-Cevziyye bu konuyla ilgili olarak; “Herevî'nin ikinci ve üçüncü derecede zikrettiği tevhîd ile Hakk'ın kendi nefsinin değil, kulun Rabbini tevhîdi murat olunmuştur. Bütün mahlûkat, Kur'an âyetleri ve peygamberler, Allah'ın tevhîdi için birer delildir. Sebeplerin ve vesilelerin ortadan kalkması diye bir şey yoktur. Hakiki muvahhid sebeplere önem vermekle birlikte bunların müsebbibi olan Allah'a yönelir ve sebeplerin O'nun icrasıyla olduğunu kabul eder.”⁶¹⁰

Buradan hareketle Herevî'nin tevhîdle ilgili sözleri veya açıklamaları şöyle yorumlanabilir: “Kulun ezeliyette ve ilâhî hükmün şühûdunda fâni olması, kendi nefsi ve vasıflarıyla ilgili şühûdunu ortadan kaldırmaktadır. Bu durumda sâlik, Allah'tan başka gerçek mânâda hiçbir yaratıcı görmez. Zira böyle bir şühûd, kalpte Hakk'ın dışındaki her şeyi silmekte, ifna etmektedir.”⁶¹¹

⁶⁰⁸ Tan, *Sad Meydân* 'ı, 389.

⁶⁰⁹ Herevî, *Menâzil*, 136-137; Tilimsânî, *Şerhu Menâzil*, 605-607.

⁶¹⁰ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricu's-sâlikîn*, 3/432-452.

⁶¹¹ Herevî, *Menâzil*, 136-137; Tilimsânî, *Şerhu Menâzil*, 605-607.

Cürcânî ise “birleşmek, bir olmak” olarak gördüğü tevhîdi, “Allah’ın zâtını, akılla tasavvur olunan, zihnî olarak hayal edilebilen her şeyden uzak tutmak...” diye târif eder.

Yine ona göre tevhîd üç şeyde olur:

- Allah’ı rubûbiyyetle tanımak,
- Vahdâniyyetle ikrar etmek,
- Eş ve benzer olanları O’ndan nefyetmek.⁶¹²

Buradaki üçüncü maddede açıklanan tevhîd anlayışında “Allah’ı eş ve benzeri olanlardan nefyetmek” diye târif edilen tevhîd aşamasında Cürcânî iki çeşit tevhîdin varlığından bahsetmektedir.

Birincisi, kusûdî tevhîd, sadece Allah’ı kastetmek, istemek veya Allah’ın istediğini istemektir. Bir başka ifadeyle, kulun ve Allah’ın iradesinin bir noktada birleşmesine kusûdî tevhîd denir. Bu, “kulun iradesini Hakk’ın iradesinde eritmesi” şeklinde de tanımlanabilmektedir. Fenâ fi’l-kusûd ise isteklerde fâni olmak demektir. Kulun şahsî iradesini yok ederek onun yerine ilâhî iradeyi koyması durumudur. Bütün hareketlerini kendi irade ve arzusuna göre değil, Allah’ın isteğine göre yapmasıdır.⁶¹³ Bu tevhîd çeşidi daha önce de bahse konu olduğu üzere diğer nihâî makâmlarla da ilintili ve geçişken bir mahiyet arz etmektedir.

İkincisi, Şühûdî tevhîd, sâlikin vecdinde mâsivâyı terk ederek sadece Hakk’ı görmesidir. Buna, vicdanî veya zevkî tevhîd de denir.⁶¹⁴ İbn Kayyim el-Cevziyye’ye göre Herevî’nin tevhîd anlayışı veya tevhîdin hakikati, iki aşamadır. Birincisi, mevcut olmayan ve mümkün de bulunmayan tevhîddir. Bu, kulun Rabbini tevhîdidir. İkinci aşama ise sahih ve doğru olan tevhîddir. Bizzat Rabbin kendi nefsinin ve zâtını tevhîd etmesidir. Dolayısıyla O’ndan başka, O’nu niteleyen kimse mülhiddir.⁶¹⁵ Burada İbn

⁶¹² Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 718.

⁶¹³ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricu’s-sâlikîn*, 3/432-452.

⁶¹⁴ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 718.

⁶¹⁵ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricu’s-sâlikîn*, 3/402.

Kayyim el-Cevziyye, Herevî'yi eleştirir ve der ki; “Allah’ın peygamberlerinin davette bulunduğu ve indirilen kitaplarda öngörülen tevhîd ise yukarıda anlatılanlardan tümüyle farklıdır.”

İbn Kayyim el-Cevziyye buradaki asıl tevhîdin iki çeşit olduğunu vurgulamaktadır. Birisi mârifet ve ispat açısından tevhîd, diğeri de matlûb ve kasd açısından tevhîddir.⁶¹⁶

Birincisi, yani mârifet ve ispat açısından tevhîd, Yüce Allah’ın zâtının hakikati; isimlerinin, sıfatlarının, fiillerinin gerçekliği, O’nun semaların üstünde arş’ının üstünde yüceliği, kitaplarıyla konuşması, kullarından dilediği kimselerle konuşması, kaza ve kaderinin genel anlamda sabit olduğu, keza hükmünün de böyle olduğudur. Bu durumu Hadîd, Tâhâ, Secde, Âl-i İmrân Sûrelerinin başında, Haşr Sûresinin sonunda ve İhlâs Sûresinin tamamında görebiliriz. İkincisi, matlûb yani istek ve kasd açısından tevhîddir ki, bu tevhîde de Kâfirûn Sûresinde, Âl-i İmrân Sûresinin 64. âyetinde, Yâsîn ve A‘râf sûrelerinin başıyla sonunda, En‘âm Sûresinin genelinde örnekler mevcuttur.⁶¹⁷

Bu açıklamaların ışığında genel bir bakışla bir tevhîd değerlendirmesi şöyledir. Esas itibarıyla Kur’ân-ı Kerîm’deki hemen hemen her âyet, tevhîdi kapsamaktadır, ayrıca tevhîde şehâdet etmekte veya davette bulunmaktadır. İlâveten Kur’ân-ı Kerîm; Allah’tan isim, sıfat ve fiillerinden haber verir, bu ilme ve habere dayalı olan tevhîddir ya da eşi ve benzeri olmayan bir tek zâtına ibadet etmeye ve O’ndan başka bilinen tüm şeyleri silip atmaya, her şeyi fânî kılmaya çağırır. Bu da iradeye, talebe, isteğe bağlı olan tevhîddir. ‘Elhamdülillâh’ (الْحَمْدُ لِلَّهِ) demek bir tevhîd, ‘Rabbî’l-âlemin’ (رَبِّ الْعَالَمِينَ) demek bir tevhîddir. ‘Gayri’l-mağdûbi ‘aleyhim ve lâ’ d-dâllîn...’ (غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ) ifadeleriyle tevhîdden ayrılanlar kastolunmuştur. Bunun içindir ki Allah, kendi zâtı adına tevhîdde, şehâdette bulunmuştur. Âl-i İmrân Sûresinin 18. âyetinde de; “Allah, melekler ve ilim sahipleri, O’ndan başka ilâh olmadığına adaletle şahitlik ettiler. O’ndan başka ilâh

⁶¹⁶ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricu’s-sâlikîn*, 3/402.

⁶¹⁷ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricu’s-sâlikîn*, 3/402-403.

yoktur. O, mutlak güç, hüküm ve hikmet sahibidir.” buyurulmuştur. Bu âyet örneğinde görülmektedir ki, âyetler, tevhîd hususunda en büyük tanıklığı yapmaktadır. Bu hususta başka delile gerek yoktur; çünkü âyet tevhîd hakikatinin ispatını içermekte ve tüm grupların farklı görüşlerini de reddedip çürütmektedir. Buradaki şahitlik önemlidir. Şahit önemli olunca şâhidin tanıklık ettiği husus da o derece önem kazanmış olmaktadır. Selefin âyette geçen şehide (شَهِدَ / “şahitlik etti”) kelimesi hakkındaki görüşleri çoğunlukla “hüküm, kaza, bildirme, açıklama, haber verme” gibi mânâların etrafında şekillenmektedir. Nitekim bazı dil âlimleri bu kelimeyi hakeme ve kadâ (حَكَمَ وَ قَضَى) / hükmetti, karar verdi) diye almış, Zeccâc (ö. 311/923) ise bu kelimeyi beyyene (بَيَّنَ / açıkladı) olarak ifade etmiştir. Bazıları da aynı kelimeyi alleme ve ahbere (عَلَّمَ وَ أَخْبَرَ) / bildirdi ve haber verdi) olarak yorumlamışlardır. Bütün bu kelimeler şehide kelimesinin anlaşılması açısından mâkul açıklamalardır. Aralarında hiçbir zıtlık mevcut olmadığı gibi aksine birbirlerini tamamlayan benzer kullanımlardır. Zira “şehâdet” şâhidin ‘sözünü, haberini, kelâmını, bildirmesini, haber vermesini ve açıklamasını’ tümüyle kapsayan bir içeriğe sahiptir.⁶¹⁸

İbn Kayyim el-Cevziyye’nin aktardığına göre Herevî “Âlimler konuştuklarını konuştular, bu yolla ilgili olarak muhakkikler de işaret ettiklerini işaret ettiler. Hepsi de tevhîd inancını düzeltmek için yaptılar. Bunun dışında kalan -hâl ve makâm gibi şeylerin- tümü illetlere bağlıdır.”⁶¹⁹ İfadesini kullanmıştır. Burada kastolunan “tevhîd”dir. Tüm hâller, makâmlar ve amellerden amaçlanan şey budur. Hepsinin gayesi tevhîddir. İster âlimlerin, ister sülûk ehlinin muhakkiklerin sözleri bu tevhîdi tashih amacına yöneliktir.⁶²⁰

⁶¹⁸ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricu’s-sâlikîn*, 3/403.

⁶¹⁹ Herevî, *Menâzil*, 136-137; Tilimsânî, *Şerhu Menâzil*, 605-607.

⁶²⁰ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricu’s-sâlikîn*, 3/429.

Yine İbn Kayyim el-Cevziyye'ye göre Menâzil sahibi Herevî'nin "...ve makâm dışındaki şeylerin tümü illetlere bağlıdır..." sözüyle muradı şudur: Tevhîdin tecrîdi söz konusu olunca orada bir illet bulunmaz. Şayet bununla birlikte bir illet söz konusu olsaydı o zaman tecrîdin mânâsı kalmazdı. Dolayısıyla tevhîdin tecerrüdü denilince tümüyle illetleri ortadan kaldırır, ancak diğer makâmlar ve hâller bunun hilafıdır; çünkü illetler/sebepler buna eşlik eder; makâmlara ait illetler tevhîdin tecrîdiyle zâil olmaz.⁶²¹

İbn Kayyim el-Cevziyye, zaman zaman Herevî'nin metinlerine eleştirilerde bulunur. İbn Kayyim el-Cevziyye bu nedenle; "Tevvekkül, tevhîdin tam da kendisidir..." ifadesini kullanmaktadır. Tevhîd ise, ancak tevvekkül ile elde edilebilir. Yine Herevî'nin; "O, sebeplere geri dönüştür," sözü de O, gereğince işin hakkını yerine getirmektir. Allah, hikmeti gereği müsebbipleri sebeplere bağlamıştır. Tevekkül ve duayı da insanın isteklerinin kazanılmasında sebeplere en yakın vesileler kılmıştır.⁶²²

İbn Kayyim el-Cevziyye'nin Herevî'yi eleştirdiği diğer bir konu da onun, "Aslında muvahhid kimse, sebeplerin tümünü terk edendir." sözüdür. İbn Kayyim el-Cevziyye bu sözle ilgili olarak; "Bu terk ediş kişiyi bazen küfürden bazen fâsıklıktan bazen de kusurlu davranmaktan çıkarmaz; çünkü Allah sebepleri yerine getirmeyi emretmiştir. Allah'ın yerine getirilmesini istediği bir şeyi terk eden kimse, Allah'ın verdiği emir sebebiyle O'nunla zıtlamış olur. O hâlde bir Müslümanın tüm sebepleri terk etmesi nasıl helal olabilir ki?"⁶²³ Daha sonra İbn Kayyim el-Cevziyye: "Herevî'nin, 'Mütevekkil sebepleri terk etse de tevekkülüyle birlikte tevaffuk eder durur,' sözü için de karşılık olarak denilen; "Allah'ın emrine bağlanmak için ve kulluk hakkını eda etmek için tevekkülüyle birlikte durur ve şöyle de inanırsa görecektir ki kendisine tevekkül edilecek olan sadece Allah'tır.

⁶²¹ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricu's-sâlikîn*, 3/429.

⁶²² İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricu's-sâlikîn*, 3/430.

⁶²³ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricu's-sâlikîn*, 3/430.

Ona tevekkülü bahşeyleyen O' dur."⁶²⁴ İşte İbn Kayyim el-Cevziyye, bu duruş ve bu inancın, doğru bir inanış olduğunu vurgulamaktadır.

Herevî'nin; "Tevekkül aslında, kişinin terk etmiş olduğu sebeplerin yerinedir. Böylece tevekkülde bulunan kimse bir sebepten diğerine geçmiş olmaktadır." sözünü şöyle açıklanmıştır: "Eğer terk etmiş olduğu sebepler emredilen sebeplerden değilse durum öyledir. Bu durumda mücerret tevekkül onlardan çok daha hayırlıdır. Eğer onlar emredilen şeyler ise o kimse onları tevekküle terk etmesi hâlinde bu, mâsiyet olmuş olur ve emrin dışına çıkma olur."⁶²⁵ İbn Kayyim el-Cevziyye burada bahse konu olan tevekkül için üç illet olduğunu belirtmektedir:

- 1) Sâlikin sebeplerden emrolunduğu şeyi terk etmesi, böylece tevekkül sebebiyle onlara gerek duymamasıdır. Bu acizlikten, tefrîdden ve kaybedişten meydana gelen bir tevekkül olmuş olur. Yoksa bu kulluk ve tevhîd gereği bir tevekkül olamaz.
- 2) Rabbinin hakkını düşünmeksizin hazları ve şehvetleri içinde bir tevekküldür ki, mal mülk arzusu gibi şeyler buna örnektir.
- 3) Tevekkülünü kendisinden görmesidir. Bununla kendisinden geçip Allah'ın fazlını ve bağışını görmemesidir. Bu da Allah'ın kendisi için ortaya koyduğu tevekkül makâmını görmemesidir.⁶²⁶

Sonuç olarak tevhîd, fenâ ve vahdet-i şühûdla oluşan ve tekâmül eden bu derûnî his ve sezgi, vahdet kadar nihâi dereceye yükselmektedir. Bu seyirde tevhîdin hakikatine eren sûfî beşerî sıfatlarını Hakk'ın sıfatında kaybetmeye başlar. Burada sâlik tüm mâsivâ ve sair şeylerden fenâ olmuş durumdadır. Bu seviyede mâsivâyı terk edişle sâlik, beşerî vasıtalarından ve aşağı arzulardan sıyrılıp ilâhî vasıflarla donanmış olmaktadır. Yaşanan bu fenâ hâliyle sâlik fâiliyyet şuurunu kaybederek fiilî görmeme hâlini yaşamaktadır. Bu hâlde kulun yerine Allah kâim olmaktadır. Tabir caiz ise bu durumu sûfîler, "Allah görür,

⁶²⁴ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricu's-sâlikîn*, 3/431.

⁶²⁵ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricu's-sâlikîn*, 3/431.

⁶²⁶ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricu's-sâlikîn*, 3/431-432.

Allah duyar ve Allah tutar.” diye açıklamaktadırlar. Fenâ hâlindeki kul her ne kadar bazı beşerî sıfatlarından kurtulsa da beşeriyet sıfatından tamamen ayrılmayan bir şuurdadır. Bu özelliklerinden dolayı da sâlik, nihâi olarak; fenâ fillâha ulaşmış olmaktadır. Fenâ fillâh ise, bu seyirdeki fenânın en yüksek mertebesidir. Fenâ durumuna ise, ancak erme şuurunun kaybolmasıyla ulaşılır. Burada da sâlik, Hakk’ın tecellîlerini müşâhede etmenin ilâhî cezbesi içindedir. Bu safhada sûfî bütün vasıflarını terk ederek Hak ile bir bütün hâle gelmektedir. Bu durum fenâ fi’l-fenâ olarak bilinmektedir. Tevhîdin hakikatine eren sûfî ise fenânın farkında olmaz ve onunla ilgilenmez; zira fenâdan da fâni olmuş durumdadır ve sâlikin fâni varlığı, Hakk’ın varlığı içinde kaybolmuştur. Bu anlamda fenâ fi’l-fenâ, inkârın inkârıdır. Varlık, yokluk, ‘ben ve sen’ ikilemi, müşâhede, vâridât, kelâm... her ne varsa hepsi ortadan kalkar ve ilâhî nur her tarafı kaplar.

Tevhîdi idrak sürecinde, fenâ makâmının da bir sonraki safhası bekâ billahtır. Bekâ billah safhası ise bütün mahlûkatla ve Hakk ile bir bütün olmaktır. Kulun kötü hasletlerinin yerini iyi hasletlerin alması, kendi sıfatlarının yerine ilâhî sıfatların geçmesi durumudur. Bu durumda nefsinden fâni olan, Hakk ile bâki olmaktadır. Bekâda, fenâ hâline nispetle bir bilinç hâli vardır. Varlığa yoklukla ulaşan sûfî, bu makâmda varlığın en üst mertebesine ulaşmıştır. Bu safhada sûfî, nefsinde ikilik çıkaran bütün huylarından kurtulur ve mutlakiyete ulaşır. Kendisiyle, diğer mahlûkatla ve Hakk ile tam bir ahenk içinde ve itminana ermiş biçimde nihâi hâli yaşamaktadır.⁶²⁷

Nihâi durumda sâlik, bütün eşya ve var olanların, Hakk’ın vücûdunda fenâ bulduğunu ve sadece Hakk’ın vücûdunun bâki kaldığını müşâhede etmektedir. Gerçek tevhîd Tevhîdin hakikati de zaten budur. Tevhîdin, “Bütün eşyanın Hakk’ın vücûdunda fenâ bulunduğu ve sadece Hakk’ın vücûdunun bâki kaldığı” bilinciyle tahakkuk etmektedir. Buradaki nihâi makâmların hepsi tevhîde açılan birer mânevî kapı hükmünde olduğu kabul edilebilir.

⁶²⁷ Özköse, *Tasavvuf El Kitabı*, 403.



SONUÇ

Tasavvuf tarihinde sûfîlerin, tasavvufu ve ıstılahlarını, çeşitli hâl ve makâmları izah ettikleri görülmektedir. Ayrıca mutasavvıflar tekâmül ettikleri makâmlara göre sâlikleri avâm, havâs ve hâssü'l-havâs şeklinde derecelere ayırmışlar; bu seviyeleri, ayrı ayrı metotlar ve tavsiyelerle izah etmişlerdir. Bununla beraber bazı sûfîler, kendi nazariyeleri açısından daha çok 'müşâhede'ye bazıları da daha ileri bir seviye olan 'vahdet'e önem vermişlerdir.

Herevî'nin kavramlara verdiği ve muhataplarına sunduğu tasavvufî tavır, hakikatle birlikte nihâi noktada sâlikin, insanın çok yönlü münâsebetlerini konu edinmektedir. Herevî, tasavvufun bir nevi omurgasını oluşturan, ona ortak bir zemîn kazandıran makâmlar, hâller ve nihâi anlamdaki tevhîde dair konuları kategorize etmiştir. Tasavvufî meselelere izahat getirmiştir.

Nihâi makâmlar, tevhîdin hakikati ve nihâyet mertebelerinin yakîn ve hikmetle ilişkisi yanında, müşâhede ve tecellîlerin vâridat ve tezahürlerine değinmiştir. Nihâi makâmlardaki çeşitlilik, sûfîlerin farklı müşâhedelerinden ileri gelmektedir. Bu sâliklere yönelik ilâhî bir rahmet kabul edilmekte, seyr ü sülûkta alternatif yollar, eğitimler oluşturmaktadır. Bu minvalde Herevî, Bâyezîd-i Bistâmî, Zünnûn-i Mısrî gibi önemli sûfîler, "Allah ile sâlik arasında özel bir makâmın bulunduğunu, bütün bu makâmları kapsayan muhabbetin ise dürüstlük, mertlik ve fenâ şeklinde derecesine dikkat çekmiştir.

Hâller ve makâmlar, mânevî inkişâfın süreçlerinin birer ifadesidir. Herevî hâller ve makâmların tespit ve tertibinde önemli bir isimdir. Nihâi makâmlarla beraber tüm makâmlar tam bir seyir ve takamül numunesidir. Herevî, derecelendirdiği makâmların yanı sıra, nihâi makâmları da her türlü tefrika, fark, işaret, ikilik, gayr ve mâsivâyı ortadan kaldıran birer derece kabul etmektedir. Herevî'nin bu yaklaşımı diğer makâmlar için de geçerlidir. Ona göre sâlik, derecelere tekâmül ettikçe rûsûm ve mâsivâyı ilgili müşâhede desî yok olup sadece Hakk'ın müşâhede desî durumu söz konusudur.

Herevî, tevhîdi avâm, hâvas ve hâssü'ül-hâvas şeklinde kategorize eder. Ona göre avâm bu ilâhî hakikatleri temsil, teşbih ve sembollerle içselleştirirken havâs, tefekkür ve derûnî tecrübeyle bu hakikatleri keşfetmektedir. Herevî, nihâi makâmları, üst seviyede vahdete, cem'e ve fenâyâ geçiş makâmları olarak tanımlamaktadır. Nihâi makâmlar birbirleriyle ilintilidir. Nihâyet makâmları açıklanırken genellikle tevhîd makâmını izah için fenâyâ, fenâyı bekâ makâmına yönlendirmeler mevcuttur.

Herevî ve dönemin müellif sûfilerinin tevhîd târiflerinde, tevhîdin fenâ-bekâ ve diğer nihâi makâmlarla sıkı bir irtibat hâlinde olduğu görülmektedir. Bu makâmların hepsinin mahv, fenâ ve cem' gibi nihâi makâmlarla yakın bir bağı da mevcuttur. Nihâi makâmların bazıları mahv hâline, bazıları fenâ ve cem' hâline yakın oldukları gibi diğer başka hâllere de yakın olmaları mümkündür. Diğer sûfiler gibi Herevî de bu konunun üzerinde durmakta ve önemini vurgulamaktadır.

Hâller, makâmlar ve dereceler soyut ve mânevî bir düzlemde yaşandığı için târifleri de müşkülâta yol açmaktadır. Bu açıdan resimlere, şekillere, cisimlere ve her türlü müşâhedeye bu makâmlarda yer yoktur. Mârifet makâmı bahsinde açıklanacağı üzere ilim, müşâhedeyle zihinde şekillenir. Bilgiler önce betimlenir, sonrasında ise ilim, o verinin adını tanımlamaktadır. Kavram dediğimiz şekillenen bu bilgi, betimlemeyle oluşmakta veya onun sonucu ve göstergesi olmaktadır. Bu tür soyut makâmlarla beraber nihâi makâmlar veya tevhîd ile ilgili hâllerde betimlemeler faydalı olmamaktadır. Çünkü ilmî betimlemeler nihâi aşamadaki aşkın hâlleri izaha kâfi gelmemektedir. Bu bağlamda Abdullah el-Ensârî el-Herevî dönemine kadar oluşan tasavvufî birikim, klasik anlamda Kur'an ve sünnet merkezli ve ağırlıklı olarak zühd temelli olduğunu söyleyebiliriz.

Herevî, diğer bazı sûfiler gibi hakikatin tüm mertebelerinin Hakk'ta var olacağını vurgulamaktadır. Sâlikin bu seyrindeki müşahadesi, hâllerindeki denge ve tutum, derundaki berraklık, açıklık ancak hakikatle gerçekleşebilir. Çünkü hakikati var kılan Hakk'tır. Hakikat hâli, farklı mertebelerdeki gerçekliği ifade ederken, Hakk ise hakikati

veren ve nihâi mânâda yegâne hakikat olan Allah'tır. Hakikat, nihâi anlamıyla tasavvufun merkezinde yer alan ve sâlikin nihâi maksadı olan Hakk'ı ifade etmektedir. Tarikatler ise hakikate götüren yollardan biridir. Bu yolda sâlik, bilmenin, keşfin, irfanın ve bir şeyin künhüne ermeye âşinâlık kesbeder. İlâhi tekâmül seyrindeki mertebelere ve sâlikin hâllerine işaret eden sözleriyle Herevî, hakikati aramakta ve onu anlatmaktadır. Çünkü o bir sûfidir ve sûfinin hakikat harici konuşmaması beklenir. Nitekim Herevî hakikati bir makâm olarak ele aldığı *Sad Meydân*'da şöyle açıklamalarda bulunur. "Hakikatlere ait asılların üçüncüsünü, hikmet sahiplerinin bildiği, âriflerin gördüğü, basîret sahiplerinin vâkıf olduğu (âgâh) hakikat olarak belirtir. Hakikatin bin derecesi ve bin cüz'ü vardır. Ancak tüm bu cüzlerin üç merteye üzere tertib edilmiştir. İlki ilhâm, ikincisi ferâset ve üçüncüsü basîret(îbsâr)' tir. Bu hususta o, şu âyeti delil getirir: Nitekim Allah(cc) şöyle buyurur: "Artık basîretleri tam yerindedir / O'nu düşünüp hemen gerçeği görürler." (A'râf, 7/201) Herevî, basîreti (îbsâr) bir şeyi Allah'ın katında nasılsa öyle görmektir, diye târif eder. Allah'ın neyi, nasıl dilerse, dilediği kuluna dilediğince nasip etmesi, göstermesi ve onu hakikate vâkıf kılmasıdır.

Tasavvuf tarihinin ender simalarından biri olarak kabul edilen Hâce Abdullah el-Ensârî el-Herevî, eserlerinde ortaya koyduğu usûl, açıklama ve tanımların özgünlüğüyle tasavvufî terminolojinin oluşumuna yaptığı katkılarla da ön planda olmuştur. Hayatını temel aldığımızda onun, dönemin kültür dili kabul edilen Farsça vasıtasıyla tasavvufun gelişim ve etki çerçevesini genişletecek yönde çabalar ortaya koyduğu görülmektedir; ayrıca edebî müktesebatı dikkate alındığında Herevî'nin, bahsi geçen dönem açısından etki ve önemi daha iyi anlaşılmaktadır.

Genel olarak Herevî ve eserleri, mezhepler arası siyasî ve sosyal ilişkiler, tasavvuf kültür ve terminolojisi ve de dil ve edebiyat yönüyle ayrı ayrı ele alınıp değerlendirilebilir niteliklere sahiptir. Bu bakımdan biyografisinin mevcut kaynaklardan hareketle inşâ edilmesi kadar, eserleriyle ilgili literatürün de ortaya konulması onun tanınması açısından önem arz etmektedir. Keza felsefî görüşlerinin tasavvuf tarihinde işgal ettiği yerin

üzerinde durulması ve devraldığı ilmî ve düşünsel bakiyeyi tekâmül ettirerek kendi geleneğine yaptığı katkıların ortaya konulması da vazgeçilmez önemdedir.

Bu çerçevede Herevî ile ilgili hazırlanan bu çalışma, iki ana bölümden oluşmaktadır. Giriş kısmında, öncelikle bir girizgâh mahiyetinde Herevî'nin tasavvufî duyarlılıklarının zuhûr imkânı bulduğu siyasî ve sosyal çevre, dönemin düşünce, eğitim ve dinî şartları, tasavvuf tarihinden hareketle kısa bir değerlendirmeye tâbi tutulmuştur.

Çalışmanın birinci bölümünde, “Herevî’de Tevhîd ve Hakikat” başlığıyla evvela Herevî'nin tevhîdi anlamlandırması, derecelendirmesi ve hakikatin ne olduğundan bahsedilmiş ve kendi dönemindeki ve önceki dönem sûfilerin tevhîd anlayışlarından örnekler verilerek yer yer mukayeselere gidilmiştir. Ardından Herevî'nin ele aldığı tevhîd anlayışlarına yer verilmiştir. Nihâi makâmlar olarak kaç tür tevhîd anlayışı olduğu, bu tevhîd anlayışlarının kendi aralarındaki ve nihâi makâmlarla yakınlığı sunulmuştur.

Çalışmanın “Herevî’de Nihâyet Makâmları” başlığını taşıyan ikinci bölümünde ise, Herevî'nin temel eserlerinde, özellikle *Menâzil*’de derece, derece ve makâm olarak addettiği aşamaları nasıl tasnif ettiği hususu üzerinde durulmuş, bu çerçevede seyr ü sülûk yolculuğuna değinilmiştir. Devamında Herevî'nin tevhîdî makâmlar olarak addettiği nihâi makâmlar açıklanmıştır. Nihâi makâmların hâlleri, dereceleri izah edilmiş; bunlar geçmiş sûfiler, çağdaş ve yakın dönem sûfilerin görüş ve eserlerinden hareketle örneklendirilmiş, yer yer de mukayeseler yapılmıştır.

Bu bölümünde, Herevî’yi merkeze alarak konuyla ilgili müktesebata dair kısa bir değerlendirme sunulmuştur. Konunun kapsamı ve sınırları nelerdir, Herevî ‘den önceki dönemlerde sûfiler, hâller ve makâmlara nasıl yaklaşmışlardı, bu konuda nasıl bir birikim vardı. Herevî tarafından ortaya konulan çabayı öncekilerden ayırt eden nelerdi? Tasavvuf, o döneme gelinceye kadar bir zihniyet olarak hangi bilinç ve sosyal tecrübeye kaynaklık etmişti? İşte ikinci bölümde bu ve benzeri soruların yanıtları *Menâzil* başta olmak üzere genel muhtevası, özellikle nihâyet makâmlarıyla ilgili kısımları dikkate

alınarak ortaya konulmaya, buradan hareketle de konuya ilişkin bir perspektif belirlenmeye çalışıldı.

Herevî'ye, tasavvuf tarihinde hâller ve makâmlar konusu ya da bir kavram olarak *Menâzilü's-sâ'irîn* üzerine kısa bir değerlendirme yapıldı. Bu aşamada *menâzilü's-sâ'irîn*, kavramı tasavvufun hem öğreti hem de faaliyet bakımından mesele ve maksatlarına taalluk eden genel bir isimdir. Dolayısıyla *Menâzilü's-sâ'irîn*, tasavvuf ıstılahlarını ve bütün bir tasavvufî yaşayışı ihata eden bir içerik sunmaktadır. Tasavvufî metinler, bu ve benzeri kavramlara dair târif ve atıflarla doludur. Yüzyıllar boyu sürdürülen sülûk ve tefekkür faaliyetlerinin nihâyeti olarak bu kavramlar sürekli işlenmiş ve içerikleri günbegün zenginleştirilmiştir.

Herevî, kendi döneminde oluşturduğu felsefesiyle, makâmları tasnifi ve bunlara kazandırdığı muhtevalarla ayrıca tevhîd-hakikat izahlarıyla tasavvuf kültürü ve düşüncesinde önemli bir yere sahiptir. Bu kapsam da o, bu çalışmanın da konusunu oluşturan tevhîd ve nihâi makâmların tabir caizse künhünü oluşturmuş, bunların arasındaki bağa vukûfiyet ve derinlikli bir bakışla dikkat çekmiştir. Başka bir deyişle tüm makâmların birbiriyle olan bağları ve tamamlayıcı özelliklerine vurgu yapmıştır. Mârifetten tevhîde kadar uzanan on nihâi makâmın iç aşamalarını târif etmiştir. Ona göre mârifet, makâmların öncülüdür/ilkidir. Bu keşfi elde eden sâlik, ilmi fânî kılar, akabinde mârifeti aşar, nihâyetinde ise gerçek hakikate ulaşır ve Yüce Zât (Allah) ile birleşir. Kısaca Herevî, makâmları bu minval üzere tanzim etmiş, içeriğini oluşturmuştur. Buna dair delillendirmeyi de, vahye/Kur'an'a dayanarak yapmıştır.

Herevî tüm makâmlarda olduğu gibi nihâi makâmları da her türlü tefrika, fark, işaret ve ikiliği çağrıştıran şeylerden uzak; gayr ve mâsivâyı ortadan kaldıran bir mertebe yahut makâm kabul etmektedir. Nihâi makâmlara dair yaklaşımının tamamında ve tevhîd anlayışında Herevî'nin bu bakışı görülmektedir. Bu bakış açısına göre, sâlikin nihâi makâmda yaşadığı hâl, tüm rûsûm ve sivâ ile ilgili müşâhedesinin bütünüyle fenâ olup

sadece Hakk'ın ezelî ve ebedî zâtı için, zâtından da zâtıyla kâim olduğunu müşâhede etmesi ve O'ndan başkasını görmemesidir.

Herevî'ye göre vahdet ile tevhîd kavramları, özdeş kabul edilmektedir. Aynı zamanda Herevî vahdet ve şühûdu, ilim ve müşâhede olarak değerlendirmektedir. Vahdet ve vücûd ise kalbî ve keşfî olarak tam bir tevhîddir. Bu bâbda Herevî'nin felsefesinin tevhîd ve vahdet olduğu ve eserlerinde de bu duruma işaret ettiği görülmektedir. Nihâyet makâmlarının özü, özeti mârifet ve tevhîdde odaklanmaktadır. Mârifetle, keşf ilmi kesb olunmakta ve nihâyetinde vahdete ulaşılmaktadır. Bu çerçevede Herevî'nin vahdet-i vücûdu gündemine alıp sistemleştirmeye çalışan ilk isimlerden biri olduğu söylenebilir. Onun bu ve sair konulardaki fikirlerinden neş'et eden vahdet felsefesi daha sonraki asırlarda Muhyiddin İbnü'l-Arabî ile yeni bir boyut kazanıp felsefî tasavvuf veya ekberî ekol olarak kendisini göstermiştir.

Özetle, son derece velûd ve günümüz ifadesiyle yenilikçi ve güncel bir müellif sûfî olan Herevî, sonraki dönemlerde yaşamış İslam âlimleri tarafından kendisine yapılan çok sayıda methiyeyi hak etmiş biridir. Şeriat ve gerçek tasavvuf arasındaki bağı kuran, o ince dengeyi sağladığı için de birçok âlim tarafından referans alınan bir sûfî âlimdir. O, oluşturduğu etkiyle kendi asrından sonraki asırlarda da etkili olmuş nadir şahsiyetlerdendir.

KAYNAKÇA

Abdülkâhir b. Abdurrahmân el-Cürcânî. *Delâilü'l-i'câz*, thk. M. Rıdvân ed-Dâye - Fâyiz Dâye, Dimaşk: y.y.,1987.

Aclûnî, Ebü'l-Fidâ İsmâil b. Muhammed, *Keşfü'l-Hafâ'*, thk. Abdulhamîd b. Ahmed. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Asriye, 2000.

Afîfî, Ebü'l-Alâ, *el-Melâmetiyye ve's-Sûfiyye ve Ehlü'l-Fütüvve*, Kahire: İskenderiye Dâru İhyâi Kütübü'l-Arabiyye Yay., 1364/1945.

Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü'z-Zühd*, çev. Mehmed Emin İhsanoğlu, 2 Cilt. İstanbul: İz Yayıncılık, 1993.

Ahmed b. Hanbel, Müsned, <http://ikder.com/wp-content/uploads/Musdedi-Ahmed.pdf>

Akbulut, Ahmet, “Selefilğin Teolojik ve Düşünsel Temelleri”, *Tarihte ve Günümüzde Selefilik* (Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı 8-10 Kasım 2013), İstanbul, 2014.

Akşemseddin, “Makâmâtı Evliyâ, Ali İhsan Yurd, *Fatih'in Hocası Akşemseddin, Hayatı, Eserleri* adlı eserin içindeki “Makâmât-ı Evliyâ” İstanbul. 1972.

Ankaravî, İsmâil Rusûhî, *Minhacü'l-Fukarâ*. İstanbul: 1286.

Ankaravî, İsmâil Rusûhî, *Nisâbü'l-Mevlevî Tercümesi*, çev. Yakup Şafak – İbrahim Kunt. Konya: Tekin Kitabevi, 2005.

Arberry, Arthur John, “Kelabâzî”, *İslâm Ansiklopedisi*. 7/537-538. İstanbul: MEB Yay., 1967.

Arberry, Arthur John, *Tasavvuf, Müslüman Mistiklere Toplu Bakış*, çev. İbrahim Kapaklıkaya, İstanbul: Gelenek Yay., 2004.

- Aşkar, Mustafa, *Tasavvuf Tarihi Literatürü*, İstanbul: İz Yay., 2015.
- Ateş, Ahmed, “Abdullah Ensârî’nin Ölümünün 900. Yıldönümü Dolayısıyla Kâbil ve Herat’ta Yapılan Anma Töreni”, *Şarkiyat Mecmuası*, 5 (1964), 151-154.
- Ateş, Süleyman, “Cüneyd-i Bağdâdî”, *DİA*, 8/119-125. İstanbul: TDV Yay., 1993.
- Ateş, Süleyman, *Cüneyd-i Bağdâdî: Hayatı, Eserleri ve Mektupları*. İstanbul: Sönmez Neşriyat Yay., 1970.
- Attar, Ferîdüddin, *Tezkiretü’l-Evliyâ*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul: Erdem Yay., 1991.
- Baklî, Rûzbihân, *Meşrebü’l-ervâh* (thk. Nazif Muharrem Hoca), İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1974.
- Baltacı, Cahit, *Tasavvuf Lügatı*, İstanbul: Elif Neşriyat, 1981.
- Belâzürî, Ahmed b. Yahyâ, *Fütûhu’l-Buldân* (çev. Mustafa Fayda), İst.: Siyer, 2013.
- Cami, Abdurrahman, *Nefehatü'l-Üns Min Hadaratı'l-Kuds- Evliya Menkıbeleri*, Çev. Lami'i Çelebi, Mârifet Yayınları, 1993.
- Cebecioğlu, Ethem, “Abdülkahir Ebü’n-Necib Sühreverdi”. *Sahabeden Günümüze Allah Dostları*. İstanbul: Şule Yay., 1995.
- Cebecioğlu, Ethem, “Fenâ”, *AÜİF Dergisi*, (1998), sayı: 38 -42
- Cebecioğlu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, İstanbul: Anka Yay., 2004.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd, *es-Sihâh*. nşr. Ahmed Abdülgafûr Attâr. 6 Cilt. Kahire: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1400-1402.
- Ceyhan, Semih, “Telvîn”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 40/409-410. Ank.: TDV Yay., 2011.

Cürcânî, Abdülkâhir b. Abdurrahmân, *Delâilü'l-İ'câz*, thk. M. Rıdvân ed-Dâye –Fâyiz Dâye, Dimaşk: 1987.

Çelebi, İlyas. “Sıfat”, *DİA*. 37/100-106, İstanbul: TDV Yay., 2009.

Çelik, İsa, *Vuslata Davet Selim-i Dîvâne*, İstanbul: İnsan Yay., 2004.

Damar, Abdullah, “Abdullah Herevî ve Menâzilü's-sâ'irîn”, *Tasavvuf: İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, 8/18 (2007). 321-335.

Damar, Abdullah, “Tasavvuf Terimlerinin Oluşumu”, *Tasavvuf: İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, 7/17 (2006). 161-189.

Dar, B. A. “İlk Sûfiler (Devam) Hâllâc'tan Önceki Sûfiler”, çev. Mustafa Armağan. *İslam Düşüncesi Tarihi*, ed. M.M. Şerif, 1/373-383, İstanbul: İnsan Yay., 1990.

Dâvûd el-Kayserî, *Mukaddemât*, haz. Hasan Şahin-Seyfullah Sevim-Turan Koç, Kayseri: Kayseri Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 1997.

Demirli. Ekrem, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2012

Dihlevî, Şah Veliyyullah, *Hüccetullâhi'l-Bâliğa*, çev. Mehmet Erdoğan, İstanbul: İz Yayıncılık, 2020.

Ebherî, Esîrüddin, *Mantık –İşagoci Tercümesi–*, İstanbul: Ravza Yay., 2017.

Eliade, Mircea, Kutsal ve Dindışı (çev. M. A. Kılıçbay), Ankara: Gece, 1991

Erginli, Zafer, *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Kalem Yayınevi, 2006.

Erkaya, Mahmud Esad, “Kur'ân Kıssaları Bağlamında Hz. Musa ile İlişkilendirilen Bazı Tasavvuf Kavramları”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi: Journal of International Social Research*, 8/41, Aralık 2015

Fazlıoğlu, İhsan, *Derin Yapı*, İstanbul: Sena Ofset, 2015.

Fazlurrahman, Malik, *İslam ve Çağdaşlık*, çev. Alpaslan Açıkgenç - M. Hayri Kırbaşoğlu, Ankara: Ankara Okulu Yay., 1996.

Fazlurrahman, Malik, *Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu*, çev. Salih Akdemir, Ankara: Ankara Okulu Yay., 1995.

Fîrûzâbâdî, Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed, *el-Kāmûsü'l-Muhî*, Beyrut: Dârü'l-Erkam, 1753.

Fîrûzâbâdî, *Kāmûs Tercümesi*, Yayına Hazırlayan, Mustafa Koç-Eyyüp Tanrıverdi,

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed, *Cevâhirü'l-Kur'ân*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1992.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed, *el-Munkizü mine'd-Dalâl Şerhi ve Tasavvufî İncelemeler*, çev. Salih Uçan, İstanbul: Kayıhan Yay., 2015.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed, *Mişkâtü'l-Envar*, çev. Mahmut Kaya, Varlık, Bilgi, Hakikat, Neşir ve Tercüme: Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul, 2016.

Gazzâlî, *İhyâu ulumi'd-dîn*, (Tahric: Abdurrahîm b. Hüseyin el-İrakî), Dâru'l-Ma'rifet, Beyrût, 1983.

Gevherîn, Sadık, *Şerh-i Istılâhât-ı Tasavvuf*, 10 Cilt, Tahran: İntişârât-ı Züvvâr, 1383/2004.

Göktaş, Vahit, *Kelabazi ve Tasavvuf Anlayışı*, Ankara: Sonçağ Yay., 2020.

Göktaş, Vahit, *Tasavvuf Tarihi*, İstanbul: İlgi Kültür Sanat, 2019.

Gölpınarlı, Abdulbâkî; Şeyh Gâlib Dîvânî'ndan Seçmeler, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara.1995.

Gölpınarlı, Abdülbaki, *100 Soruda Tasavvuf*, İstanbul: Gerçek Yay., 1985.

Gözel, Uğur, “İlk Dönem Sûfilerinde Takva Anlayışı (Kelabazi ve Kuşeyrî Örneği)”
Journal of Social Sciences and Humanities, 6(1), 2022.

Göztepe, Yüksel, *Tasavvufta Temel Kavramlar “Hâller ve Makâmlar” -Kuşeyrî Örneği-*
, Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yay., 2012.

Guénon, René. *İslâm Mânevîyatı ve Taoculuğa Toplu Bakış*, çev. Mahmut Kanık,
İstanbul: İnsan Yay., 1989.

Gül, Hâlim, *Mesnevî’de Kur’ânî Referanslar ve Kur’ân Âyetlerine Getirilen İşârî Yorumlar*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003.

Güngör, Erol, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*, İstanbul: Ötüken Yay., 1987.

Hafnî, Abdülmün‘im, *Mu‘cemu Muştalahâtu’ş-Şûfiyye*, Beyrut: 1987.

Haksever, Ahmet Cahid, *Tasavvufa Dair Güncel Meseleler*, Ankara, Anıl Grup
Matbaacılık, Nisan 2015.

Haksever, Ahmet Cahid, *Tasavvufu Anlama Kılavuzu*, Ankara: OTTO, 2017.

Haksever, Ahmet Cahid, The Introspective Criticism in Maktubat of Imam Rabbani
Ahmed Faroq al-Sarhandi, Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi,
2014.

Hâlîl b. Ahmed, Ebû Abdurrahman el-Ferahidî (el-Furhudî), *Kitâbü’l-Ayn*. thk.
Abdülhamîd Hindavî, 4 Cilt. Beyrut: Dâru’l Kutubi’l-İlmiye, 1424/2003.

Hamidullah, Muhammed, “İlk Sûfiler: Doktrin”, çev. Mustafa Armağan, *İslam Düşüncesi Tarihi*, ed. M.M. Şerif, 1/349-371. İstanbul: İnsan Yay., 1990.

Herevî, Ebû İsmâil Abdullah b. Muhammed b. Ali el-Ensârî, “Sad Meydân”, *Melanges Islamologiques*. ed. S. De Laugier Beaurecueil, Cairo: IFAO Yay., 1954.

Herevî, Ebû İsmâil Abdullah b. Muhammed b. Ali el-Ensârî, *İlahiname*, nşr. Şehid Ali Paşa, Tahran, 1940.

Herevî, Ebû İsmâil Abdullah b. Muhammed b. Ali el-Ensârî, *Münacaat*. nşr. Sebzali Ali Penah, Tahran: 1989.

Herevî, Ebû İsmâil Abdullah b. Muhammed b. Ali el-Ensârî, *Rubâ’iyyât*, nşr. Mahmûd Müdebbir, Tahran: 1361.

Herevî, Ebû İsmâil Abdullah b. Muhammed b. Ali el-Ensârî, *Tabakâtü’s-sûfîyye*, nşr. Abdülhay Habîbî. Tahran: y.y.,1362.

Herevî, Ebû İsmâil Abdullah b. Muhammed b. Ali el-Ensârî, *Tasavvufta Yüz Basamak Menâzilü’s-Sâirîn*, çev. Abdurrezzak Tek, Emin yay., Bursa, 2009.

Herevî, Ebû İsmâil Abdullah b. Muhammed b. Ali el-Ensârî. *Mebaliğü’l-Hikem (Ey Derviş Risalesi)*, çev. Nevres-i Kadîm, Serpil Koç, Tuba Bal Büyüyenay Yayınları, İstanbul, 1302-2023

Herevî, Ebû İsmâil Abdullah b. Muhammed b. Ali el-Ensârî. *Menâzilü’s-sâ’irîn ile’l-Hakki Azze Şa’nüh*, Matba‘atü Mustafa el-Bâbî el-Hâlebî, Kahire: et-Tab‘atü’s-Sânîye, 1966.

Hindî, Alaaddin Ali. *Kenzü’l-ummâl*, Haydarabad: y.y., 1313.

Hökelekli, Hayati, *Din Psikolojisi*, Ankara: TDV Yay., 3. basım, 1998.

Hücvîrî, Ebü’l-Hasen Ali b. Osman b. Ebî Ali el-Cüllâbî, *Keşfü’l-Mahcûb*, Beyrut: Dârü’n-Nehdati’l-Arabiyye, 1980.

İbn Arabî. Muhyiddin, *Tedbirât-ı İlâhiye Tercüme ve Şerhi*, çev. A. Avni Konuk. yay. haz. Mustafa Tahralı. İstanbul: İz Yay., 1992.

İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyin Ahmed b. Fâris, *Mu'cemu Meḳâyisi'l-luḡa*. nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, 6 Cilt, Dârü'l-fikr, 1399/1979.

İbn Fûrek. *el-İbâne an Turuki'l-Kâsîdîn, Tasavvuf Istılahları*, çev. Ahmet Yıldırım - Abdulgaffar Aslan, Ankara: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başk. Yay., 2014.

İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricu's-sâlikîn*, çev. Komisyon, İstanbul: İnsan Yay., 1990-1994.

İbn Manzur, Lisanu'l-Arab, (Bulak baskısından ofset) nşr. Yûsuf Hayyât - Nedim Mar'aşlı, I-IV, Beyrut 1970.

İbnü'l-Arabî, Muhyiddin, "İstîlâhâtü's-Sûfiyye", *Resâ'il*, Haydarabad: 1948.

İbnü'l-Cevzî. *Sıfatu's-Safve*. çev. A. Öztürk. İstanbul: Kahraman Yay., 2006.

İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, haz. Sabri Hizmetli, Ankara: Ümran Yay., 1981.

Kara, Mustafa, "İstîlâhâtü's-Sûfiyye", *DİA*. 29/209-212. İstanbul: TDV Yay., 1999.

Kâşânî, Kemâlüddîn Abdürrezzâk b. Ebi'l-Ganâim Muhammed, *Mu'cemü'l-istîlâhâtü's-sûfiyye*, thk. Abdulâl Şâhin, Kahire: Dârü'l-Menâd, 1992.

Kâşânî, Kemâlüddîn Abdürrezzâk b. Ebi'l-Ganâim Muhammed, *Şerhu Menâzili's-sâ'irîn*, thk. Muhsin Bidarfer, Tahran: İntişaratı Bidar, 1994.

Kâşânî. *Leṭâ'ifu'l-i'lâm fî işârâti ehli'l-ilhâm*, nşr. Saîd Abdülfettâh, Kahire: y.y., 1996.

Kelâbâzî, Ebû Bekir Tâcülislâm Muhammed b. Ebû İshak İbrâhim b. Ya'kûb el-Buhârî, *et-Taarruf*. haz. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yay., 1992.

Knysh, Alexander, *Tasavvuf Tarihi*, çev. İhsan Durdu, İzmir: Ufuk Yay., 2011.

Komisyon, *Mu‘cemü’l-vasîf*, Mısır: Mektebetü’ş-Şurûkü’d-Devliye, 2011.

Konur, Himmet, “*Horasan’ın İslam ve Tasavvuf Tarihine Katkısı*, (H. I-V. Asırlar)”, *DEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 21 (2005), 3-27.

Kuşeyrî, Abdülkerîm, *er-Risâletü’l-Kuşeyrîyye*, thk. Abdükerîm Atâ, Şam: Mektebetü Ebî Hanîfe, 2000

Kuşeyrî, Ebü’l-Kâsım Zeynülislâm Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik, “*Mensûru’l-hitâb fî meşhûri’l-ebvâb*”, *Erbau resâil fî’t-tasavvuf*, thk. Kâsım Sâmerî, Bağdat: Mecelletü’l-Mecmai’l-İlmî’l-İrâkî, 1970.

Kuşeyrî, Ebü’l-Kâsım Zeynülislâm Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik, *Uyûnu’l-ecvibe fî fûnûni’l-es’ile*, Amasya İl Hâlk Ktp., 1431/1, 16a-27b.

Kuşeyrî, *er-Risâletü’l-Kuşeyrîyye* (thk. Abdükerîm Atâ), Şam: Mektebetü Ebî Hanîfe, 2000.

Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi* (çev. Süleyman Uludağ), İstanbul: Dergâh, 2003,

Kübrâ, Necmüddin, *Tasavvufî Hayat, Usûlu Aşere, Risâle ile’l-Hâim, Fevâihu’l- Cemâl*, (Haz. Mustafa Kara), Dergâh Yay., 2. Baskı, İstanbul. 1996.

Küçük, Sezai, “*Abdullah Ensârî el-Herevî’nin Tasavvufî Fütüvvet Risâlesi*, ‘*Kitâbü’l-Fütüvvet*’, *SÜİF Dergisi*, 2 (2000), 137-166.

Mekkî, Ebû Tâlib, *Ḳütü’l-ḳulûb*, Kahire 1381/1961,

Molla Câmî, Nûreddin Abdurrahman İbn Ahmed, *Nefahatü’l-Üns min Hadaratü’l-Kuds Tercümesi*, İstanbul: Bedir Yay., 1971

Münzirî, Abdillâh, *et-Tergîb ve't-terhîb*, Beyrut: y.y., 1968.

Mütercim Âsım Efendi, Yazma Nüshası, Süleymaniye Yek., Hamidiye No. 1377-1378-1379, 2013

Mütercim, Âsım Efendi, “Risâle-i Mir’atü’ş-Şühûd, Meselet-i fî Vahdeti’l-Vücûd”, *Vahdet Aynasında, Osmanlı Tasavvuf Metinlerinden Seçmeler, -I-*, İstanbul: İnsan Yay., 2001.

Mütercim, Âsım Efendi, *Âsım Efendi Tarihi*, 2 Cilt. İstanbul: 1284.

Mütercim, Âsım Efendi, *Merahü’l-Meâlî fî Şerhi’l-Emâlî*, İstanbul: Matbaa-i Osmâniye

Nesefî, Necmeddîn Ebû Hafs Ömer b. Muhammed b. Ahmed, *Mensûru’l-Hitâb fî Meşhûri’l-Ebvâb. Matla’ü’n-Nücûm ve Mecma’u’l-‘ulûm*, nşr. Seyyid Ekber Muhammed Eminof, Taşkent: Dâru Câmîati Taşkent el-İslâmiyye li’n-Neşri ve’t-Tibâ’a, 2015.

Nevevî, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en, *Riyazü’s-Salihîn Tercümesi*, DİB Yay, S.115 çev. Kıvamüddin Burslan-H. Hüsnü Erdem, Emel Matbaacılık, Ankara.

Nicholson, Reynold, A. *İslam Sûfîleri*, çev. Komisyon. Ankara: 1978.

Olgun, Talat, *İlim Tasnilerinde Tasavvuf*, Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, Ankara, 2022.

Özler, Mevlüt, *İslam Düşüncesinde Tevhîd*, İstanbul: Nun Yay., 1995.

Pallis, Marco, *Yol ve Dağ* (çev. Cengiz Erengil), İstanbul: İnsan, 2007

Pazarlı, Osman, *Din Psikolojisi*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1972.

Peterson, Michael, *Akıl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş* (çev. Rahim Acar), İstanbul: Küre, 2009.

Rabbânî, Ebü'l-Berekât Ahmed b. Abdilehad b. Zeynilâbidîn el-Fârûkî es-Sirhindî, *Mektûbât-ı İmâm-ı Rabbânî*. nşr. İsmailağa Te'lif Heyeti. 2 Cilt. İstanbul: Sıraç Yayınevi, ts.

Râgıb el-İsfehânî, *Müfredat / Kur'an Kavramları Sözlüğü*, çev. Abdülbaki Güneş - Mehmet Yolcu, İstanbul: Çıra Yay., 2012.

Râgıb el-İsfehânî, *Müfredat / Garibu'l Kur'an*, Meymeniyye Matbaası, Kahire, 1325.

Râsim Efendi, Mustafa, *Istılâhât-ı İnsân-ı Kâmil*, haz. İhsan Kara, İstanbul: İnsan Yayınları, 2008.

Ritter, Hellmut, "Fenâ". *İslâm Ansiklopedisi*, 4/546-547, Ankara: MEB Yay., 1988.

Serrâc, Ebû Nasr et-Tûsî. *el-Lüma*, nşr. Abdülhâlîm Mahmûd - Tâhâ Abdülbâkî Sürûr, Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Hadîs, 1380/1960.

Sevim, Seyfullah, *İslam Düşüncesinde Mârifet ve İbnü'l-Arabî*, İst.: İnsan Yay., 1997.

Sîrcânî, Ebü'l-Hasan Ali b. Hasan. *Kitâbü'l-beyâz ve's-Sevâd min Hasâisi Hikemi'l-İbâd fî Na'ti'l-Mürîdve'l-Murâd*, thk. Muhsin Pûrmuhtâr, Tahran: Müessese-i Pejûh eşî-yi Hikmet ve Felsefe-i İrân, 2011.

Sirhindî, Ebü'l-Berekât Ahmed b. Abdilehad b. Zeynilâbidîn el-Fârûkî, *Mektûbât-ı İmâm-ı Rabbânî*, Sıraç Yayınevi, I, 56.

Soysaldı, İhsan, "Tasavvufta Aşk ve Mârifet", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3 (1998), 187-216.

- Sühreverdî, Şihâbeddîn Ebû Hafs Ömer b. Muhammed, *Avârifü'l-Meârif: Tasavvufun Esasları*, çev. H. Kâmil Yılmaz - İrfan Gündüz, İstanbul: Erkam 1989.
- Sülemî, Ebû Abdurrahman Muhammed b. Hüseyin, *Tabakātu's-sûfîyye*, thk. Nûreddin Şerîbe, Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1986.
- Sülemî, Ebû Abdurrahman Muhammed b. Hüseyin, *Tis'atu'l-Kütüb Cevâmiu'l-Âdâbi's-Sûfîyye*, Ankara: Ankara Üniv. Basımevi, 1981.
- Sülemî, Ebû Abdurrahman Muhammed b. Hüseyin. “Derecâtü'l-Muâmelât”, *Tasavvufun Ana İlkeleri Sülemî'nin Risaleleri*, thk. Süleyman Ateş, Ankara:, 1981.
- Sülemî, Ebû Abdurrahman Muhammed b. Hüseyin. “Menâhicü'l-ârifin”. thk. Etan Kohlberg. Mecnûa-i Âsâr-i Ebû Abdurrahman Sülemî. nşr. N. Pûrcevâdî. Tahran: Merkez-i Neşr-i Dânişgâhî, 1372/1993.
- Şahin, Filiz, *İslam Felsefesinde Mistik Bilginin Yeri*, İstanbul: İnsan Yay., 1995.
- Şeref, M. C. *Dirâsât fî't-Taşavvufi'l-İslâmî*, Beyrut: 1404/1984.
- Taftazânî, Ebû'l-Vefâ, *Kelâm İlminin Belli Başlı Meseleleri*, çev. Şerafettin Gölcük, İstanbul: Kayıhan Yay., 1980.
- Tan, Muhammet Nedim, *Abdullah Ensârî Herevî'nin Tasavvuf Tarihindeki Yeri ve Sad Meydân'ı*, İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi. 2013.
- Tayâlisî, Ebû Dâvûd et, *Müsned*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/tayalisi>.
- Taylan, Necip, *Gazzâlî'nin Düşünce Sisteminin Temelleri*, İstanbul: İFAV Yay., 1989.
- Tehânevî, Muhammed Ali, *Keşşâfu istilâhâti'l-fünûn, I-II* (haz. Refik el-Acem, Ali Dah-ruc vd.), Beyrut: Mekte-betu Lübnân, 1996.

- Tek, Abdurrezzak. *Tasavvufî Mertebeler –Hâce Abdullah el-Ensârî el-Herevî Örneği–*, Bursa: Emin Yay., 2009.
- Tıblavî, Mahmûd Sa‘d. *İbn Teymiyye’de Tasavvuf*, çev. Ali Durusoy, İstanbul: İnsan Yay., 1989.
- Tilimsânî, Ebü’r-Rebî‘ Afifüddîn Süleyman b. Şemsiddîn Ali b. Abdullah el-Kûmî, *Şerhu Menâzili’s-Sâirîn ile’l-Hakki’l-Mübîn*, nşr. Abdülhâfız Mansûr, 2 Cilt, Tunus: Dârü’t-Türkî, 1989.
- Tilimsânî, Ebü’r-Rebî‘ Afifüddîn Süleyman b. Şemsiddîn Ali b. Abdillâh el-Kûmî, *Şerhu Mevâkıfî’n-nifri*, thk. Cemâl el-Merzûkî, Kahire: el-Hey’etü’l-Mısriyyeti’l-Âmme li’l-Küttâb, 2000.
- Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ, *Sünenü’t-Tirmizî*, İstanbul: 1992.
- Topaloğlu, Nuri, *Selçuklu Devri Muhaddisleri*, Ankara: DİB Yay., 1988.
- Torun, Dilek, *Tasavvufa Sosyo-Politik Bir Yaklaşım Örneği Olarak Teşekkül Sürecinde Vehhâbîlik,(XVIII – XIX. Yüzyıl) (Doktora Tezi)*, Ankara – 2021.
- Türer, Celal, “Tevhîd ve ‘Bir İnsanlık’”, *Hz. Peygamber ve Vahdet*, 93-100. Ankara: DİB Yay., 2016.
- Uludağ, Süleyman, “Ârif”, *DİA*. 3/361-362. İstanbul: TDV Yay., 1991.
- Uludağ, Süleyman, “Hasan-ı Basrî”, *DİA*. 16/291-293. İstanbul: TDV Yay., 2003
- Uludağ, Süleyman, “Makâm”, *DİA*. 27/409-410. Ankara: TDV Yay., 2003.
- Uludağ, Süleyman, “Mârifet”, *DİA*. 28/54-56. Ankara: TDV Yay., 2003.

Uludağ, Süleyman, “Tasavvufî Ulûhiyet Telakkisinde Mertebeler”, *Hareket* 7/185 (Mart 1981), 3-14.

Uludağ, Süleyman, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, İstanbul: Dergâh Yay., 1985.

Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Mârifet Yay., 1991.

Uslu, Recep, “Herat”, *DİA*. 17/215-218. İstanbul: TDV Yay., 1998.

Yazıcı, Tahsin - Uludağ, Süleyman, “Herevî, Hâce Abdullah”, *DİA*. 17/222-226. İstanbul: TDV Yay., 1998.

Yazır, Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul: Eser Neşriyat, 1979.

Yıldız, Hakkı Dursun, “Abbâsîler”, *DİA*. 1/31-48. İstanbul: TDV Yay., 1988.

Yılmaz, H. Kâmil – Gündüz, İrfan, “Giriş”, *Avârifü'l-Ma'ârif: Tasavvufun Esasları*. mlf. Şihâbüddin es-Sühreverdî, İstanbul: Vefa Yay., 1990.

Yılmaz, Hasan Kâmil, “Cem”. *DİA*. 7/278-279. İstanbul: TDV Yay., 1993.

ÖZET

HÂCE ABDULLAH EL-ENSÂRÎ EL-HEREVÎ'YE GÖRE NİHÂYET MERTEBELERİ VE TEVHİDİN HAKİKATİ

AYVAZ, Kâni

Doktora Tezi

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ (TASAVVUF) ANABİLİM DALI

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Ahmet Cahid HAKSEVER

Aralık-2023, 233 s.

Hâce Abdullah el-Ensârî el-Herevî, Ebû Eyyûb el-Ensârî'nin nesebinden olduğu için *Ensârî*; Herat'da doğduğu için de *Herevî* mahlasıyla meşhur olan bir mutasavvıftır. Herevî, döneminin Hanbelî mezhebinin öne çıkan âlim ve savunucularından kabul edilmekle birlikte, İslam tarihinde, özellikle tasavvuf tarihinde özellikle tasavvufî felsefenin yanı sıra tasavvuf usûlünün oluşması, ıstılahlarının teşekkülü ve anlam zenginliği kazanmasında katkısı olan âlimlerdendir. Bu anlamda Herevî, kendi dönemine ve sonraki dönemlerde oluşan tasavvufî oluşuma, özellikle tasavvufun felsefî boyutuna yeni bir anlayış kazandırmıştır. Sadece tasavvuf tarihinde değil, hadis, tefsir gibi temel İslam bilimlerinde de önemli isimler arasında sayılan Herevî, vahdet nazariyesiyle meşhur olan İbnü'l-Arabî öncesi usûl, eser ve nazariyatı itibarıyla etkili olan Ekberî Ekolün ortaya çıkmasına vesile olmuştur. Çalışmaları tasavvuf sahasında yoğunlaşmış, tasavvuf tarihinde hâller ve makâmlar konusuna belli bir çerçeve kazandırmıştır. Nihâî makâmlar, tevhîdin hakikati, varlık ve varoluş gibi birçok konu onun eserlerinde ve usûlünde zemin bulmuş, yeni bir anlam ve seviye kazanmıştır.

Herevî'nin tevhîde bakışı, Nihâyet makâmları ve tevhîdin hakikati konusuna odaklanan bu çalışma, öncelikle tevhîd, tevhîdin çeşitleri ve tevhîdin tekâmülü konularının detaylı izahlarından oluşmaktadır. Herevî, Nihâî makâmları Kur'an'dan âyetlerle delillendirmiş;

bunları çoğunlukla üçlü tasnifler şeklinde, daha somut ifade etmek gerekirse ‘avâm’, ‘havâs’, ‘hâssü’l-havâs’ hâlleri olmak üzere üç farklı durumda izah etmiştir. Tevhîd, vahdet, hakikat ve Nihâyet makâmlarına getirdiği yeni ve özgün bakış açısıyla kendi dönemi başta olmak üzere genel tasavvuf tarihi ve günümüz irfanı için iz bırakan büyük mutasavvıflarından kabul edilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Herevî, Tevhîd, Hakikat, Nihâyet makâmı.



ABSTRACT

ACCORDING TO HÂCE ABDULLAH EL-ENSÂRÎ EL-HEREVÎ

FINAL STAGES AND THE TRUTH OF TAWHEED

AYVAZ, Kâni

PhD. Thesis

BASIC ISLAMIC SCIENCES (SÛFÎSM) DEPARTMENT

Thesis Advisor: Prof. Ahmet Cahid HAKSEVER

November-2023, 233 p.

Hâce Abdullah el-Ensârî el-Herevî received the title of "Ansari" because he was descended from Abu Ayyub al-Ansari; He is also a mystic whose title of "Herevî" is famous because he was born in Herat. Herevî is considered one of the important Hanbali scholars and advocates of his time and he is one of the scholars who contributed to the formation of the Sûfî method, the formation of its terms and the enrichment of meaning, especially in the history of Sûfîsm as well as in the history of Islam. In this sense, Herevî brought a new understanding to the mystical formation that was formed in his own period and in the following periods, and especially to the philosophical dimension of Sûfîsm. Herevî, who is considered among the important names not only in the history of Sûfîsm but also in basic Islamic sciences such as hadith and tafsir, contributed to the emergence of the 'Akbari School' with his method, work and theory before Ibn al-Arabi, who was famous for his 'Unity Theory'. He gave a significant place to Sûfîsm in his works and gave a great framework to the subject of states and maqams in the history of Sûfîsm. Many subjects such as the ultimate maqams, the truth of tawhid and existence found ground in his works and method and gained a new meaning and level.

This study, which focuses on Herevî's view of Tawhid, its ultimate ranks and the truth of tawhid, primarily consists of more detailed explanations of tawhid, types of Tawhid and the evolution of Tawhid. Herevî has proved the final stations with verses from the Qur'an and explained them in three different situations as 'common people', 'avâm', 'havâs', 'hâssü'l-havâs'. He is accepted as one of the great mystics of his time, the history of Sûfism and today's wisdom, with his new perspectives on the subjects of Tawhid, Unity, Truth and the Ultimate levels.

Keywords: Herevî, Tawhid, Truth, the Ultimate levels.

