

**T.C.
ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI**



**EBÛ MANSÛR EL-İSFAHÂNÎ VE NEHCÜ'L-HÂSS'I:
METİN VE İNCELEME**

Yüksek Lisans Tezi

Sercan POLAT

Danışman

Dr. Öğr. Üyesi Muammer CENGİZ

**SAMSUN
2023**

TEZ KABUL VE ONAYI

Sercan POLAT tarafından, Dr. Öğr. Üyesi Muammer CENGİZ danışmanlığında hazırlanan “EBÛ MANSÛR EL-İSFAHÂNÎ VE NEHCÛ’L-HÂSS’I: METİN VE İNCELEME” başlıklı bu çalışma, jürimiz tarafından 24.7.2023 tarihinde yapılan sınav sonucunda oy birliği ile başarılı bulunarak Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Unvanı Adı Soyadı		
Üniversitesi		
Ana Bilim/Ana Sanat Dalı		Sonuç
Başkan	Prof. Dr. Ali BOLAT	☒ Kabul
	Ondokuz Mayıs Üniversitesi	☐ Ret
	Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı	
Üye	Doç. Dr. M. Nedim TAN	☒ Kabul
	Marmara Üniversitesi	☐ Ret
	Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı	
Üye	Dr. Öğr. Üyesi Muammer CENGİZ	☒ Kabul
	Ondokuz Mayıs Üniversitesi	☐ Ret
	Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı	

Bu tez, Enstitü Yönetim Kurulunca belirlenen ve yukarıda adları yazılı jüri üyeleri tarafından uygun görülmüştür.

Prof. Dr. Ahmet TABAK
Enstitü Müdürü

BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK BEYANI

Hazırladığım Yüksek Lisans tezinin bütün aşamalarında bilimsel etiğe ve akademik kurallara riayet ettiğimi, çalışmada doğrudan veya dolaylı olarak kullandığım her alıntıya kaynak gösterdiğimi ve yararlandığım eserlerin Kaynaklar'da gösterilenlerden oluştuğunu, her unsurun enstitü yazım kılavuzuna uygun yazıldığını ve TÜBİTAK Araştırma ve Yayın Etiği Kurulu Yönetmeliği'nin 3. bölüm 9. maddesinde belirtilen durumlara aykırı davranılmadığını taahhüt ve beyan ederim.

Etik Kurul Gerekli mi?

Evet ☐ (Gerekli ise ekler kısmına ekleyiniz)

Hayır ☒

24 /07 / 2023
Sercan POLAT

TEZ ÇALIŞMASI ÖZGÜNLÜK RAPORU BEYANI

Tez Başlığı: EBÛ MANSÛR EL-İSFAHÂNÎ VE NEHCÜ'L-HÂSS'I: METİN VE İNCELEME

Yukarıda başlığı belirtilen tez çalışması için şahsım tarafından 09/06/2023 tarihinde intihal tespit programından alınmış olan özgünlük raporu sonucunda;

Benzerlik oranı : % 13

Tek kaynak oranı : % 3 çıkmıştır.

09/06/ 2023
Dr. Öğr. Üyesi Muammer CENGİZ

ÖZET

EBÛ MANSÛR EL-İSFAHÂNÎ VE NEHCÜ'L-HÂSS'I: METİN VE İNCELEME

Sercan POLAT

Ondokuz Mayıs Üniversitesi

Lisansüstü Eğitim Enstitüsü

Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı

Yüksek Lisans, Temmuz/2023

Danışman: Dr. Öğr. Üyesi Muammer CENGİZ

Hicrî IV. asır tasavvuf tarihi içerisinde özel öneme sahip olan bir dönemdir. Günümüzde tasavvuf klasikleri olarak adlandırdığımız eserler bu dönemde kaleme alınmaya başlanmış, tasavvufun önemli sûfleri ve müellifleri bu dönemde yetişmiştir. Ebû Mansûr el-İsfahânî de hayatını ve ilmî faaliyetlerini bu dönemde sürdürmüş bir sûfidir.

Çalışmamızın temel inceleme konusu Ebû Mansûr el-İsfahânî'nin Nehcü'l-Hâss adlı eserinin tasavvuf literatürüne etki ve katkılarını tespit etmektir. Bunun yanı sıra Ebû Mansûr'un Nehcü'l-Hâss'ın müellifi olması bakımından hayatı ve eserleri de ayrıca incelenmiştir. Bu çerçevede çalışma, giriş, bölüm ve sonuç kısımlarından oluşmaktadır.

Giriş bölümünde çalışmanın konusu, amacı, çalışmanın önemi ve izlenecek yöntem belirtildi. Devamında ise çalışmada yararlanılan kaynaklara değinildi.

Birinci bölümde öncelikle Hicrî IV. asır İsfahan'ının siyâsi, sosyal ve dinî durumu ortaya kondu. Ardından Ebû Mansûr el-İsfahânî'nin hayatı, ilmî çevresi ve eserleri incelenerek onun sûfî portresi ve etki-katkı bağlamında tasavvuf tarihindeki yeri tespit edildi.

İkinci bölümün ana merkezinde Nehcü'l-Hâss yer aldı. İlk olarak tasavvufta hal ve makam kavramlarına değinildi ve bu kavramları ihtiva eden literatürün oluşum serancamı konu edildi. Ardından Nehcü'l-Hâss şekil ve muhteva bakımından tüm hususiyetleriyle incelendi. Bu bağlamda eserin literatür içerisindeki yeri, kendisinden sonra yazılan eserlere etki ve katkıları sunulan örneklerle ortaya kondu.

Üçüncü bölümde Nehcü'l-Hâss'ın muhtevasına daha da âşina olmak gayesiyle Arapça metnine ve tarafımızdan yapılan Türkçe tercümesine yer verildi. Nehcü'l-Hâss'ın elimizde mevcut olan üç nüshasını karşılaştırmak suretiyle lafız farkları incelendi ve belirtildi.

Çalışmanın sonunda Ebû Mansûr'un tasavvuf anlayışının Kur'ân ve sünnet merkezli sahv ekolü olduğu, kendisinden sonra yaşayan müellifleri fikri bakımdan etkilediği, bu etkilerin onların eserlerinde görüldüğü ve Nehcü'l-Hâss'ın kendisinden sonra kaleme alınan eserleri şekil ve muhteva bakımından etkilediği sonuçlarına varıldı.

Anahtar Sözcükler: Ebû Mansûr el-İsfahânî, Tasavvuf, Sûfî, Nehcü'l-Hâss, Haller ve Makamlar.

ABSTRACT

ABU MANSUR AL-ISFAHANI AND HIS NAHJ AL-KHASS:TEXT AND TEXTUAL ANALYSIS

Sercan POLAT

Ondokuz Mayıs University

Institute of Graduate Studies

Department of Basic Islamic Sciences

Master, July/2023

Supervisor: Asst. Prof. Muammer CENGİZ

The 4th century of the Islamic calendar is a period of special importance in the history of Sufism. The works that we now refer to as Sufi classics were written during this period, and important Sufis and authors emerged during this time. Abu Mansur al-Isfahani is also a sufi who continued his life and scientific activities in this period.

The main subject of our study is to determine the effects and contributions of Abu Mansûr al-Isfahani's work called Nahj al-Khass to the sufi literature. In addition, Abu Mansûr's life and works were also examined in terms of being the author of Nehcû'l-hâss. In this framework, the study consists of introduction, chapter and conclusion parts.

The introduction section presents the subject, purpose, significance, and methodology of the study. It also provides an overview of the sources used in the research.

In the first chapter, the political, social, and religious situation of Isfahan during the 4th century of the Islamic calendar is examined. Subsequently, the life, scholarly environment, and works of Abu Mansur al-Isfahani are studied to determine his Sufi portrait and his place in the history of Sufism in terms of influence and contributions.

The second chapter focuses on Nahj al-Khass. Firstly, the concepts of spiritual states and stations in Sufism are discussed, along with the development of literature encompassing these concepts. Then, Nahj al-Khass is thoroughly examined in terms of its form and content. The position of the work within the literature, as well as its impact and contributions to subsequent works, are presented with examples.

The third chapter includes the Arabic text of Nahj al-Khass and its Turkish translation, aiming to further familiarize the reader with its content. By comparing three available copies of Nahj al-Khass any variations in wording are analyzed and highlighted.

In the conclusion of the study, it is concluded that Abu Mansur's understanding of Sufism was centered on the Quran and the teachings of the Prophet, and that his ideas influenced subsequent authors, as evidenced in their works. It is also concluded that Nahj al-Khass influenced later works in terms of form and content.

Keywords: Abu Mansur al-Isfahani, Sufism, Sufic, Nahj al-khass, Ahwāl and Maqāmāt

ÖNSÖZ VE TEŞEKKÜR

Elinizdeki bu çalışma tasavvuf tarihinin sûfî müelliflerinden olan Ebû Mansûr el-İsfahânî etrafında oluşan literatüre katkı sunmayı hedeflemektedir. Aslında Ebû Mansûr'u tasavvuf tarihi araştırmacılarının ilgi kaynağı yapan onun şahsının yanında telif etmiş olduğu eserleridir. Bu bakımdan onun hayatını, ilmî ve sûfî kişiliğini incelerken eserlerini de incelemenin ve bir eserini de özel olarak çalışma konusu yapmanın yerinde olacağını düşündük. Bu bakımdan Ebû Mansûr'un tasavvufta haller ve makamlar konusunu işlediği *Nehcü'l-Hâss* adlı eserini inceleme konusu yaparak eserin literatürdeki yerini tespiti odaklandık.

Ebû Mansûr'un *Nehcü'l-Hâss*'ı çerçevesinde çalışmamız giriş, üç ana bölüm ve sonuç kısmından oluşmaktadır. Giriş bölümünde çalışmanın konusu, amacı, önemi, yöntemi ve kaynakları ifade edildi. Birinci bölümde Ebû Mansûr'un hayatı, ilmî çevresi ve eserleri incelendi. İkinci bölümde *Nehcü'l-Hâss* şekil ve muhteva bakımından tüm yönleriyle tanıtılmaya gayret edildi. Üçüncü bölümde ise *Nehcü'l-Hâss*'ın Arapça metni ve tarafımızdan hazırlanan notlandırılmış Türkçe tercümesi sunuldu.

Şüphesiz kaleme alınan hiçbir çalışma sadece yazarından ve metninden ibaret değildir. Bu bakımdan desteğini ve katkısını gördüğüm isimleri burada zikretmeyi zorunlu bir borç olarak telakkî ediyorum. Öncelikle Ebû Mansûr ve *Nehcü'l-Hâss*'la ilgili ilk çalışmayı yapan Serge de Beaurecueil'i (ö.2005), Ebû Mansûr'un eserleri hakkında ilk akademik tespitleri yapan Fritz Meier'i (ö.1998) ve Ebû Mansûr'un yazma halindeki eserlerini keşfeden İrec Efşâr'ı (ö.2011) minnetle yâd ediyorum. Ebû Mansûr ve eserleri hakkında yaptığı çalışmalarla kendisinden istifade ettiğimiz Nasrullah Pürcevâdî'yi de şükranla anmak isterim.

Yukarıda zikrettiğimiz isimlere ek olarak destek ve katkılarını gördüğüm kimseleri de anmalıyım. Öncelikle Pürcevâdî'nin temin edemediğimiz makalelerine ulaşma konusunda desteğini gördüğüm ve takip ettiğim *Menâzilü's-Saîrîn* dersleriyle *Nehcü'l-Hâss* metnine başka açılardan yaklaşmama vesile olan Doç. Dr. M. Nedim Tan hocama ve tezin farklı aşamalarında görüşleriyle sürece değerli katkılar sağlayan Prof. Dr. Halil İbrahim Şimşek hocama teşekkür ederim. Kezâ mucâzı olmakla iftihar ettiğim Hafız Ali Düzenli hocama, Arapça ve Farsça'dan yapmış olduğumuz tercümeleri kontrol ederek değerli katkılarını sunan aziz hocam Mustafa Yeşilyurt'a,

araştırmamızın devam ettiği esnada iştirak ettiğimiz *Ramûzü'l-Ehâdis* sohbetleriyle gönül dünyamızı aydınlatan muhterem Ahmet İleri hocama minnet ve şükranlarımı arz ediyorum. İlahiyat öğrenimine başladığım günden itibaren yetişmemde özel katkısı ve emeği olan Dr. Öğr. Üyesi Murat Yıldız hocama hususen teşekkür ediyorum.

Bir yüksek lisans dersinde *Edebü'l-Mülûk*'ü okutmak suretiyle beni Ebû Mansûr ile tanıştıran Ebû Mansûr ve *Nehcü'l-Hâss*'ı tez konusu yapmam konusunda yönlendiren ve tezimin her aşamasına cömertçe katkı sağlayan danışman hocam Dr. Öğr. Üyesi Muammer Cengiz'e, yine yüksek lisans sürecinin tüm aşamalarında kendilerinden çokça istifade ettiğim Prof. Dr. Ali Bolat ve Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Uyar hocalarıma minnet ve şükranlarımı arz ediyorum.

Yetişmemde maddi ve manevi desteğini hiçbir zaman eksik etmeyen fedakâr babama, cefakâr anneciğime, sevgili kardeşlerim Serkan ve Fırat'a, tez sürecinde her daim yardımını gördüğüm kıymetli dostum Abdullah Alay'a ve tezimin devam ettiği esnada bazen kendisine yeterince vakit ayıramayıp engin anlayışına sığındığım sevgili eşime çok teşekkür ederim.

Gayret bizden, tevfik Allah'tandır.

Sercan POLAT

Samsun, 2023

İÇİNDEKİLER

TEZ KABUL VE ONAYI	i
BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK BEYANI	ii
TEZ ÇALIŞMASI ÖZGÜNLÜK RAPORU BEYANI	ii
ÖZET	iii
ABSTRACT	iv
ÖNSÖZ VE TEŞEKKÜR.....	v
İÇİNDEKİLER	vii
KISALTMALAR	ix
TABLolar DİZİNİ	xi
1. GİRİŞ	1
2. EBÛ MANSÛR EL-İSFAHÂNÎ' NİN HAYATI İLMÎ ÇEVRESİ VE ESERLERİ	9
2.1. Yaşadığı Dönem ve Muhit	9
2.1.1. Tasavvuf Tarihi Açısından Yaşadığı Dönemin Hususiyeti.....	9
2.1.2. Yaşadığı Muhit Olarak: İsfahan.....	10
2.1.2.1. Siyâsî Yapı	11
2.1.2.2. Dini ve İlmî Hayat.....	12
2.1.2.3. Tasavvûfî Hayat	18
2.2. Hayatı	20
2.3. İlmî Çevresi -Hocaları, Talebeleri ve Etkileri-.....	22
2.3.1. Hocaları.....	22
2.3.1.1. Tasavvuf İlmindeki Hocaları.....	23
2.3.1.2. Hadis İlmindeki Hocaları	25
2.3.2. Talebeleri	27
2.4. Eserleri.....	28
2.4.1. Edebü'l-Mülûk fî Beyâni Hakâiki't-Tasavvuf.....	29
2.4.2. Âdâbu'l- Mutasavvife ve Hakâikuhâ ve İşârâtuhâ.....	32
2.4.3. Kitâbü'l-Minhâc ve'l-Mesaîl ve'l-Vasiyye.....	34
2.4.4. Kitâbü'l-Menâhic bi Şâhidi's-Sünne ve Nehci'l-Mutesavvife	35
2.4.5. Zikru Meânî't-Tasavvuf.....	36
2.4.6. Kitâbu Ehâdisi'l-Erbâin	37
2.4.7. el-İhtiyârât min Kelâmi Ebî Mansûr	38
2.4.8. Kitâbu Şerhi'l-Ezkâr	39
2.4.9. Şerhu Ebyât li Ebî Abdillâh el-Mürşidî	40
2.4.10. Kitâbu Nehci'l-Hâss	41
3. HALLER MAKAMLAR VE NEHCÜ'L HÂSS	42
3.1. Lügat ve İstılah Bakımından Hal ve Makam.....	42
3.1.1. Hal.....	42
3.1.2. Makam	45
3.2. Haller ve Makamlar Literatürünün Oluşum Seyri	47
3.3. Haller ve Makamlara İlişkin Bir Eser Olarak Nehcü'l-Hâss	59
3.3.1. Nüshaları	60
3.3.2. Eserin Adlandırılması	62
3.3.4. Yazılış Amacı	64
3.3.5. Yazım Üslûbu	65
3.3.6. Takip Edilen Yöntem.....	67
3.3.8. Tasavvuf Tarihi ve Literatürüne Etkileri	73
3.3.8.1. Nehcü'l-Hâss ve Herevî'nin Telifleri.....	73
3.3.8.2. Nehcü'l-Hâss'ın Muhtevasının Diğer Eselere İntikali	78
4. NEHCÜ'L-HÂSS: Metin İnşası ve Tercüme.....	87

4.1. Metnin İnşasında ve Tercümede Gözetilen İlkeler	87
4.2. Kitâbu Nehci'l-Hâss	87
Mukaddime	88
1. Tevbe	90
2. İrâde	90
3. Sıdk	91
4. İhlâs	91
5. Muhâsebe	91
6. Vera'	92
7. Zühd	92
8. Tevekkül	93
9. Fakr	93
10. Sabır	94
11. Rızâ	94
12. Havf	94
13. Recâ	95
14. Muâmele	95
15. Riâyet	96
16. Edeb	96
17. Riyâzet	97
18. Futûh	97
19. Rağbet	98
20. Rehbet	98
21. Hakikat	99
22. Muhabbet	99
23. Şevk	100
24. Semâ'	100
25. Vecd	101
26. Hareket	101
27. Sükûn	102
28. Tuma'nîne	102
29. Müşâhede	102
30. Murâkabe	103
31. Mükâşefe	103
32. Sır	104
33. Yakîn	104
34. Ma'rifet	105
35. Tasavvuf	106
36. Gayret	106
37. Mekk	106
38. Gurbet	107
39. Vurûd	107
40. Himmet	108
Hâtime	109
5.SONUÇ	111
EKLER	113
KAYNAKÇA	129
ÖZGEÇMİŞ	136

KISALTMALAR

b.	: Bin (Oğlu)
bkz.	: Bakınız
b.y.	: Basım bilgisi yok
C.	: Cilt
çev.	: Çeviren
DİA	: <i>Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi</i>
ed.	: Editör
GAL	: <i>Geschiehte Der Arabischen Litteratur</i>
GAS	: <i>Geschichte des Arabischen Schrifttums</i>
haz.	: Hazırlayan
hş.	: Hicrî Şemsî Takvim
İ.Ü.	: İstanbul Üniversitesi
Krş.	: Karşılaştırınız
LEE	: Lisansüstü Eğitim Enstitüsü
nr.	: Numara
Nşr.	: Neşreden
ö.	: Ölümü
S.	: Sayı
s.	: Sayfa numarası
SBE	: Sosyal Bilimler Enstitüsü
ss.	: Sayfalar arası
TDVY	: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları
Thk.	: Tahkik eden

ts. : Tarihsiz
vr. : Varak
vb. : Ve benzerleri



TABLÖLAR DİZİNİ

Tablo 1: *Nehcü'l-hâss*'ta yer alan terimlerin diğ er eserlere intikali...84

Tablo 2: *Nehcü'l-Hâss*'ta bulunan ıstılahların haller-makamlar literatürü içerisinde bulunan diğ er eserlerle karşılaştırılması...117



1. GİRİŞ

Dönem olarak IV./X. asrın ikinci yarısı V./XI. asrın ilk çeyreği sûfîlerinden olan Ebû Mansûr el-İsfahânî (ö. 418/1027) ve telif etmiş olduğu eseri *Nehcü'l-Hâss* araştırmamızın konusunu oluşturmaktadır. Bu çerçevede dâhilinde çalışmamız üç ana bölümden oluşmaktadır. *Nehcü'l-Hâss*'in müellifi olan Ebû Mansûr'un hayatı, eserleri ve ilmî çevresi çalışmamızın birinci bölümünü oluşturacaktır. Çalışmanın ikinci bölümü *Nehcü'l-Hâss*'in tüm yönleriyle tanıtılması, eserin haller ve makamlar literatüründeki yerinin tespit edilmesi ve tasavvuf literatürüne katkıları konularından oluşacaktır. Üçüncü bölüm ise eserin muhtevasını yakînen görmek adına *Nehcü'l-Hâss*'in Arapça metninden ve tarafımızdan hazırlanan notlandırılmış Türkçe tercümesinden müteşekkil olacaktır.

Ebû Mansûr el-İsfahânî hakkındaki mevcut çalışmalar hayatı ve eserleri ekseninde gelişmiştir. Eserleri içerisinde de özellikle *Nehcü'l-Hâss* üzerine daha da yoğunlaşmıştır. Bu sebepten çalışmamızın literatürünü Ebû Mansûr'u (hayatı, ilmî çevresi ve eserleri) ve *Nehcü'l-Hâss*'i konu edinenler olarak iki kategoriye ayırabiliriz. Ebû Mansûr ve *Nehcü'l-Hâss*'la ilgili ilk çalışmayı yapan isim Fransız araştırmacı Serge de Laugier de Beaurecueil (ö.2005)'dir¹. Beaurecueil, o dönemde Ebû Mansûr'a ait tek eser olarak bilinen *Nehcü'l-Hâss*'in Topkapı Sarayı III. Ahmet Kütüphanesi 1416 numarada bulunan yazma nüshasını tahkik etmiştir. Yapmış olduğu tahkikin başına *La Voie du Privilegié: Petit Traité d'Abu Mansur Ma'mar al-Isfahani* [Seçkinlerin Yolu: Ebû Mansûr Ma'mer el-İsfahânî'nin Kısa Bir İncelemesi] başlıklı Fransızca bir giriş yazısı yazarak hem Ebû Mansûr'u hem de *Nehcü'l-Hâss*'i

¹ Bir Dominiken rahibi olan Serge de Laugier Beaurecueil, 20 Ağustos 1917 yılında Paris'te dünyaya gelmiştir. Asker bir babanın oğlu olan Beaurecueil, lise öğrenimi sonrasında Felsefe öğrenimi görmüştür. 1935 yılında keşiş olmak niyetiyle Dominiken Tarikatı'na katılmış ve önemli Dominiken eğitim kurumlarından birisi olan Le Soulchoir'da Teoloji ve Felsefe öğrenimi görmüştür. Bu süreçte önce Arapça'yı ardından da Farsça'yı öğrenmiştir. İkinci Dünya Savaşı'nın patlak vermesi üzerine 1939 yılında askere alınmış ve 1940 yılının temmuz ayına kadar Lübnan'da askerlik yapmıştır. Askerlik sonrası tekrardan Fransa'ya dönüş yaparak Paris'te bulunan L'Ecole Nationale des Langues Orientales'e kaydolmuş ve burada Arapça üzerine çalışmalarına devam etmiştir. Bu süreçte, kendisinde derin izler bırakacak olan Louis Massignon (ö.1962) ile tanışmıştır. 1943 yılında rahip olarak atanmış ve aynı yıl merkezi Kahire'de bulunan Dominiken Şarkiyat Araştırmaları Enstitüsü'nün kurucuları arasında yer almıştır. 1946 yılında Kahire'ye taşınmış, 17 yıl boyunca Kahire'de İslam araştırmaları yapmış ve bu konuda dersler vermiştir. 1971 yılında Kabil'e taşınarak burada uzun yıllar Hâce Abdullah Herevî (ö. 481/1089) hakkında çalışmalar yapmıştır. 1983 yılında Brüksel'e taşınarak bir Dominiken manastırında başrahip olarak çalışmıştır. Çalışmalarını İslam tasavvufu ve özellikle Herevî üzerine yoğunlaştıran Beaurecueil, 2005 yılında Paris'te vefat etmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Minlib Dallh, "Serge Laugier Beaurecueil (1917-2005)", *The Student's Companion to the Theologians*, 2013, S. 49, ss. 367-370.

tanıtmıştır. Beaurecueil, bu çalışmasında *Nehcü'l-Hâss*'ın Herevî'nin (ö. 481/1089) eserlerine olası etkilerinin izini sürmüş ve *Nehcü'l-Hâss* üzerinden Ebû Mansûr'un tasavvuf anlayışını ortaya koymaya çalışmıştır. Sözünü ettiğimiz bu çalışma 1962 yılında Kahire'de neşredilmiştir.²

Bu çalışmayı takip eden üç yılın sonunda Ebû Mansûr ve eserleri açısından önemli bir gelişme yaşanmıştır. 1965 yılında Şiraz şehrinde Ebû Mansûr'un eserlerini ihtiva eden bir yazma mecmuası keşfedilmiştir. İranlı araştırmacı İrec Efşâr'ın (ö. 2011)³, Şîrâz Ahmedî Hankâhî Kütüphanesi'nde keşfettiği bu yazma mecmuası, Ebû Mansûr ve onun dışında birkaç sûfî müellifin daha eserlerini ihtiva eder niteliktedir. Efşâr, 1965 yılında kaleme almış olduğu *Ahbârî ez Çend Nûsha-yi Hattî der Şîrâz* başlıklı makalesinde keşfettiği bu yazma mecmuasından kısaca bahsetmiştir.⁴ Bu keşif neticesinde Ebû Mansûr ilim çevrelerinin dikkatini çekmiş ve hakkında çalışmalar yapılmaya başlamıştır.

Efşâr'ın ilim dünyasını haberdar etmiş olduğu yazma mecmuasıyla ilgili ilk akademik tespitleri yapan isim ise İsviçreli araştırmacı Fritz Meier (ö.1998)⁵ olmuştur. Meier, 1967 yılında yazma mecmuası hakkında detaylı bilgi veren *Ein Wichtiger Handschriften Fund Zur Sufik*⁶ [Sûfilik Üzerine Önemli Bir El Yazmasının Keşfi] başlıklı bir makale kaleme almıştır. Meier, bu çalışmasında yazma mecmuasını şekil

² Bu tahkik çalışması Tâhâ Hüseyin'in doğumun 75. yılı anısına, Tâhâ Hüseyin'in arkadaşları ve öğrencileri tarafından hazırlanan *Îlâ Tâhâ Hüseyin fî İdi Milâdihi's-Seb'îyn* adlı armağan kitabın içerisinde bir bölüm olarak yayınlanmıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz: Serge de Laugier Beaurecueil, "La Voie du Privilegié: Petit Traité d'Abu Mansur Ma'mar al-Isfahani", *Îlâ Tâhâ Hüseyin fî İdi Milâdihi's-Seb'îyn*, Dâru'l-Meârif bi Mısır, Kahire 1962, ss. 45-76.

³ İrec Efşâr, 1925 yılında Tahran'da dünyaya gelmiştir. Lise yıllarında Tahran'ın meşhur edebiyat çevreleriyle temaslar kurmuş ve eğitimine Tahran Üniversitesi Hukuk Fakültesi'nde devam etmiştir. Üniversiteden mezuniyeti sonrasında Farsça öğretmenliği, kütüphanecilik, arşivcilik ve dergi yayıncılığı gibi meslekleri icra etmiştir. Başta İran Milli Kütüphanesi ve Tahran Üniversitesi Merkez Kütüphanesi olmak üzere İran'daki birçok kütüphanede yazmalar üzerine ve İran kültür tarihinin klasik metinleri üzerine araştırmalar yapmıştır. Efşâr, 2011 yılında Tahran'da vefat ettiğinde ilim dünyasına İran'ın tarihsel metinleri ve yazmaları üzerine hazırlanmış 300'e yakın kitap ve 2000'in üzerinde makale miras bırakmıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz: Rıza Kurtuluş, "Efşâr, İrec", *DİA*, TDVY, İstanbul 2016, C. Ek 1, ss. 391-392.

⁴ İrec Efşâr, "Ahbârî ez Çend Nûsha-yi Hattî der Şîrâz" *Yağmâ*, Mordâd 1344 hş./1965, S.18, ss. 251-254.

⁵ İsviçreli oryantalist Fritz Meier, 1912 yılında İsviçre'nin Basel şehrinde dünyaya gelmiştir. Basel Üniversitesi'nde İslam bilimleri eğitimi almış ve 1935 yılında İstanbul'a gelerek meşhur Alman oryantalist Helmut Ritter'in yanında yazmalar üzerine çalışmalar yapmıştır. Meier, İslam ilim ve kültür tarihi içerisinde yer alan birçok konuyla ilgilenmekle beraber özellikle tasavvuf ve Fars şiiri üzerine yapmış olduğu çalışmalarıyla tanınmaktadır. Alanıyla ilgili başta Türkiye, Mısır ve İran olmak üzere birçok ülkede çalışmalar yapan ve dersler veren Meier, 1998 yılında Basel'de vefat etmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz: Hilal Görgün, "Meier, Fritz", *DİA*, TDVY, Ankara 2003, C. 28, ss. 549-550.

⁶ Fritz Meier, "Ein Wichtiger Handschriften Fund Zur Sufik", *Bausteine I*, haz. Erika Glassen, Franz Steiner Verlag Stuttgart, İstanbul 1992, ss. 276-323.

bakımından incelemiş, bir içindekiler bölümü hazırlamış ve mecmuada yer alan eserlerden pasajlar sunarak tanıtım ve değerlendirmelerde bulunmuştur.

Meier'in bu çalışmasından sonra yazma mecmuasında yer alan eserler müstakil olarak çalışılmaya başlanmıştır. Yazma mecmuasının ilk seksen sayfasında bulunan ve Ebû Mansûr'a ait olduğu düşünülen *Edebü'l-Mülûk*, Alman araştırmacı Bernd Radtke tarafından 1991 yılında Beyrut'ta neşredilmiştir.⁷ Radtke, bu neşre yazmış olduğu giriş bölümünde eseri tanıtmış, Ebû Mansûr dışında olası müelliflere değinmiş ve eserde kendisinden bahsedilen sûfî büyüklerinden hareketle müellifin tasavvuf anlayışının kaynaklarını ortaya koymuştur. Richard Gramlich ise 1993 yılında *Edebü'l-Mülûk*'ü Almanca'ya çevirerek *Die Lebensweise der Könige* adıyla neşretmiştir.⁸

Müslüman araştırmacılar içerisinde Ebû Mansûr ve eserleriyle ilgili ilk akademik çalışmaları yapan isim ise Nasrullah Pürcevâdî olmuştur. Pürcevâdî, Ebû Mansûr'u tanıtmak amacıyla *Ebû Mansûr İsfahânî: Sûfî-i Hanbelî*⁹ başlıklı Farsça bir makale kaleme almıştır. Bu çalışmada Ebû Mansûr'un hayatı ve ilmî çevresi hakkında önemli detaylar sunmuştur. Bu çalışması haricinde Pürcevâdî'nin ve birkaç yazarın daha Ebû Mansûr'un eserlerini tanıtan makaleleri bulunmaktadır. Bu çalışmalara tezin ilerleyen aşamalarında yeri geldikçe değineceğiz.

Ebû Mansûr ve eserleri zamanla ülkemizde de çalışılmaya başlamıştır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla ülkemizdeki ilk çalışma Ali Nar tarafından yapılmıştır. Nar, 1998 yılında hazırlamış olduğu *Akaid Risaleleri* adlı çalışmasının bir bölümünü Ebû Mansûr'a ve onun akaid metni olan *Kitâbu'l-Menâhic*'e ayırmıştır. Bu çalışmada Ebû Mansûr'un hayatı hakkında bilgiler verilmiş ve *Kitâbu'l-Menâhic*'in Türkçe tercümesini sunulmuştur.¹⁰

Bu gelişmeyi takip eden iki yılın sonunda Rıza Kurtuluş tarafından *DİA*'da "Ebû Mansûr İsfahânî" maddesi yazılmıştır. Kurtuluş, maddede Ebû Mansûr'u sûfî ve hadis

⁷ Bernd Radtke, "Adab al-Mulûk: Ein Handbuch zur Islamischen Mystik aus dem 4./10. Jahrhundert", *Beiruter Texte Und Studien*, Franz Steiner Verlag Stuttgart, Beyrut 1991.

⁸ *Die Lebensweise der Könige*, çev. Richard Gramlich, Deutsche Morgenländische Gesellschaft, Stuttgart 1993.

⁹ Nasrullah Pürcevâdî, "Ebû Mansûr İsfahânî: Sûfî-i Hanbelî", *Maârif*, S. 1/2, Ferverdîn-Âbân 1368 hş./1989, ss. 3-80.

¹⁰ Ali Nar, *Akaid Risaleleri*, Beyan Yayınları, İstanbul 1998, ss. 121-130.

âlimi olarak tanıtmış, hayatı ve eserleri hakkında bilgiler vermiştir.¹¹

Ebû Mansûr'la alakalı üçüncü çalışma Rahman Moshtagh Mehr ve Somayye Jabbarpour tarafından kaleme alınan *Mezheb ü Sünnet: Esâs-i Akâyid-i Sûfiyâne-yi Ebû Mansûr İsfahânî* [Din ve Gelenek: Ebû Mansûr İsfahânî'nin Tasavvufî İnançları] başlıklı makaledir. Bu makalede Ebû Mansûr'un hayatı özetlenmiş, kelâmî ve tasavvufî görüşleri eserlerinden kısa pasajlar sunularak tanıtılmıştır.¹²

Ebû Mansûr'un eserleriyle alakalı bir diğer çalışmayı ise İsmail Arslan'ın hazırlamış olduğu *Tasavvufun Teşekkülüne Dair Bir Eser Olarak Edebü'l-Mülûk ve Kaynak Değeri* başlıklı yüksek lisans tezi oluşturmaktadır.¹³ Arslan, bu çalışmasında kısaca Ebû Mansûr'un hayatına değinmiş ve Ebû Mansûr'a ait olduğu düşünülen *Edebü'l-Mülûk*'ü tanıtmış, eserin tasavvuf tarihi literatüründeki yerini tespit etmiş ve Türkçe tercümesini sunmuştur. Sözüünü ettiğimiz bu çalışma daha sonra *Sûfîlerin Ahlakı Edebü'l-Mülûk Fî Beyani Hakaiki't-Tasavvuf* adıyla kitaplaştırılmıştır.¹⁴

Ebû Mansûr ile alakalı bir diğer çalışma ise Betül İzmirli tarafından kaleme alınan *İslam Düşünce Tarihinde Hanbelî Bir Sufî: Ebu Mansur El-İsfahani* isimli kitap çalışması olmuştur. İzmirli, bu çalışmasında Ebû Mansûr'un hayatını, eserlerini, tasavvufî, fikhî ve kelâmî görüşlerini inceleyerek Ebû Mansûr'un tasavvuf tarihindeki yerini tespit etmeye çalışmıştır.¹⁵

Tezimizin ana konusu olan *Nehcü'l-Hâss* özelinde yapılan çalışmalara gelecek olursak bunların ilki az önce de sözüünü ettiğimiz Beaurecueil'e ait olan tahkik çalışmasıdır. Bunun dışında mevcut olan üç çalışmadan ikisi Nasrullah Pürcevâdî'ye diğer çalışma ise Ali Asgar Mirbâkırîferd'e aittir.

Pürcevâdî, Şîraz Ahmedî Hankâhı Kütüphanesi'nde bulunan yazma mecmuasının keşfinden sonra 1987 yılında *Nehcü'l-Hâss*'ı tanıtan bir makale kaleme almıştır. Pürcevâdî, bu makalede *Nehcü'l-Hâss*'ı tanıtmakla birlikte hem İstanbul nüshasını hem de Şîraz nüshasını incelemek suretiyle eserin tenkitli bir neşrini de

¹¹ Rıza Kurtuluş, “Ebû Mansûr İsfahânî”, *DİA*, C. 22, TDVY, İstanbul 2000, s. 508.

¹² Rahman Moshtagh Mehr, Somayye Jabbarpour, “Mezheb ü Sünnet Esâs-i Akâyid-i Sûfiyâne-yi Ebû Mansûr İsfahânî [Din ve Gelenek: Ebû Mansûr İsfahânî'nin Tasavvufî İnançları]”, *Şarkîyat Mecmuası*, S.12, 2012, ss. 69-79.

¹³ İsmail Arslan, *Tasavvufun Teşekkülüne Dair Bir Eser Olarak Edebü'l-Mülûk ve Kaynak Değeri*, Yalova Üniversitesi, LEE, Temel İslam Bilimleri ABD, Tasavvuf BD, Yalova 2021.

¹⁴ Ebû Mansûr Ma'mer el-İsfahânî, *Sûfîlerin Ahlakı Edebü'l-Mülûk Fî Beyani Hakaiki't-Tasavvuf*, haz. İsmail Arslan, İnsan Yayınları, İstanbul 2023.

¹⁵ Betül İzmirli, *İslam Düşünce Tarihinde Hanbelî Bir Sufî: Ebu Mansur el-İsfahani*, İlahiyat Yayınları, Ankara 2021.

yapmıştır. *Nehcü'l-Hâss*'ı şekil ve muhteva yönünden inceleyerek eseri farklı kılan hususî yönlerini ortaya koymuştur. Bunun yanı sıra Ebû Mansûr'un Herevî ile olan ilişkisine değinmiş, *Nehcü'l-Hâss*'ın Herevî ve eserlerine etkilerine yer vermiştir.¹⁶

Pürcevâdî'nin *Nehcü'l-Hâss*'la ilgili bir diğer çalışması *Seyr-i Istılâhât-ı Sûfiyyan ez Nehcü'l-Hâss-ı Ebû Mansûr tâ Futûhât-ı İbnü'l-Arabî* başlıklı makalesidir. Pürcevâdî, bu makalesinde tasavvuf ıstılahların eserler aracılığıyla intikalinin izini sürmüştür. Bu makalenin çalışmamızı ilgilendiren kısmı ise *Nehcü'l-Hâss*'ın ıstılahlar noktasında kendinden sonra gelen müellif ve eserlere etkisidir. Pürcevâdî, makale boyunca, *Nehcü'l-Hâss*'ın ihtivâ ettiği ıstılahların müellifi tam belli olmayan *Kitâbu'l-İbârat*'a, Gazzâlî'nin *İmlâ* adlı eserine ve İbnü'l-Arabî'nin *Istılâhâtü's-Sûfiyye* ve *Futuhât*'ına nasıl intikal ettiğinin izini sürmüştür.¹⁷

Nehcü'l-Hâss'la ilgili yapılan bir diğer çalışma ise Ali Aşgar Mirbâkırîferd tarafından kaleme alınan *Nehcü'l-Hâss Ferheng-i Nâşnâhte* başlıklı makaledir. Bu makalede *Nehcü'l-Hâss*'ın ıstılahlara yaklaşım tarzı, takip ettiği üçlü tasnif sistemi ve hallerin kırk olarak belirlenmesi üzerinde durulmuştur. Ancak hemen belirtelim sözünü ettiğimiz bu makale bir tasavvuf tarihi çalışmasından ziyade *Nehcü'l-Hâss*'ın metinsel anlamda edebiyat kuramı eleştirisine tabi tutulduğu bir dil bilim çalışmasından ibarettir.¹⁸

Görüldüğü üzere ülkemizde Ebû Mansûr'la ilgili çalışmalar olmakla birlikte *Nehcü'l-Hâss*'la ilgili şimdiye kadar herhangi bir çalışma yapılmamıştır. Tasavvuf literatürü açısından önemli olduğu düşünülen bu eserin şekil ve muhteva bakımından sahip olduğu hususiyetlerinin tanıtılması, kendisinden sonraki müellif ve eserlere olan etkisinin gün yüzüne çıkartılması, eserlerle arasında varolan ilişki boyutunun ortaya konması, literatürdeki yerinin belirlenmesi ve eser hakkında yeni tespitlerin yapılması çalışmamızın temel amacını oluşturmaktadır. Bu tezin Ebû Mansûr ve eserleriyle alakalı daha önce yapılan çalışmaları da bütüncül bir şekilde sentezleyerek kendisinden sonra yapılacak olan çalışmalara katkı sağlayacağını düşünmekteyiz.

Tezimizin birinci bölümüne Ebû Mansûr'un yetiştiği ve *Nehcü'l-Hâss*'ın telif

¹⁶ Nasrullah Pürcevâdî, *Nehcü'l-Hâs, Tahkikâti İslâmî*, S. 5/6 Sonbahar-Kış 1366 hş./1986, ss. 94-149.

¹⁷ Nasrullah Pürcevâdî, "Seyr-i Istılâhât-ı Sûfiyyan", *Maârif*, S.3, Âzer-Esfend 1378 hş./2000, ss. 3-55.

¹⁸ Mirbâkırîferd, Ali Aşgar, "Nehcü'l-Hâss Ferheng-i Nâşnâhte", *Fasıl-nâme Pejü Heşhâ-yi Edebî*, S. 11, Bahar 1375 hş./1997, ss.166-177.

edildiği dönemi/ortamı görmek gayesiyle İsfahân'ın siyasî, dinî ve tasavvûfî durumunun incelenmesiyle başlandı. Bu kısımda Belâzürî'nin (ö. 279/892-93) *Fütûhü'l-Buldan*'ı¹⁹, Ya'kûbî'nin (ö. 292/905'ten sonra) *Kitâbü'l-Buldan*'ı²⁰, Makdisî'nin (ö. 390/1000 civarı) *Ahsenü't-Takâsim*'i²¹, Ebû Nuaym el-İsfahânî'nin (ö. 430/1038) *Zikr-ü Ahbâri İsfahân*'ı²², Sem'ânî'nin (ö. 562/1166) *el-Ensab*'ı²³, Yakut el-Hamevî'nin (ö. 626/1229) *Mu'cemü'l-Buldan*'ı²⁴ klasik anlamında temel başvuru kaynaklarımız oldu. Bunun yanı sıra David Durand-Guédy'nin *Iranian Elites and Turkish Rulers. A history of Isfahān in the Saljūq Period*²⁵ adlı eseri ve Pavel Pavlovitch'in *The Manda Family: A Dynasty of Isfahani Scholars*²⁶ gibi modern çalışmalarla birlikte İsfahan'ı konu edinen kitaplardan, tezlerden, makalelerden ve ansiklopedi maddelerinden de istifade edildi.

Ebû Mansûr'un hayatının, ilmi çevresinin ve eserlerinin konu edildiği bölümde Ebû Mansûr'un kendi eserlerine²⁷ bunların dışında tarih, tabakat ve vefâyât türü eserlere başvuruldu. Ebû Mansûr'un hayatı ve ilmî çevresiyle ilgili bilgiler Herevî'nin (ö. 481/1089) *Tabakâtu's-Sûfiyye*²⁸, İmam Zehebî'nin (ö. 748/1348) *Siyeru A'lâmin-Nubelâ*²⁹, *el-İber fî Haberi Men Ğaber*³⁰ ve *Târihu'l-İslâm*³¹ adlı eserlerinin incelenmesi neticesinde derlendi. Ebû Mansûr'un hanbelî ve muhaddis kimliği de

¹⁹ Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd Belâzürî, *Fütûhu'l-Buldân*, nşr. Dâru'l-Mektebeti'l-Hilal, Beyrut 1988.

²⁰ Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Ca'fer Ya'kûbî, *Kitâbü'l-Buldân*, thk. Muhammed Emin Dannavî, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2002.

²¹ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Bennâ Makdisî, *İslâm Coğrafyası (Ahsenü't-Tekâsim)*, çev. Ahsen Batur, Selenge Yayınları, İstanbul 2015.

²² Ebû Nuaym, İsfahânî, *Zikru Ahbâri İsfahân*, thk. Seyyid Hasen Kusrevî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2, 1410/1992.

²³ Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr Sem'ânî, *el-Ensâb*, thk. Şerîfuddin Ahmed, Matbaatü Meclisi Dâireti'l-Meârif, Haydarabad, 5, 1977.

²⁴ Yakut el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldan*, Dâru's-Sadr, Beyrut, 6, 1977.

²⁵ David Durand-Guédy, *Iranian Elites and Turkish Rulers: a History of Isfahan in the Saljuq Period*, Cambridge University Press, London 2010.

²⁶ Pavel Pavlovitch, "The Manda Family: A Dynasty of Isfahani Scholars" *Arabica*, S. 5/6, Brill 2018, ss. 640-674.

²⁷ Ebû Mansûr el-İsfahânî, *Kitâbü'l-Menâhic bi Şâhidi's-Sünne ve Nehci'l-Mutesavvife*, Şîrâz Ahmedî Hankâhı Kütüphanesi, nr. 83, ss. 193-200; Ebû Mansûr el-İsfahânî, *Kitâbü'l-Minhâc ve'l-Mesâil ve'l-Vasıyye*, Şîrâz Ahmedî Hankâhı Kütüphanesi, nr. 83, ss. 200-210.

²⁸ Hâce Abdullah el-Ensârî Herevî, *Tabakâtu's-Sûfiyye*, thk. Muhammed Server, Sehâmi-yi Âm, Tus 1362 hş./1983.

²⁹ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, thk. Şuayb el-Arnâvut, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 25, 1417/1996.

³⁰ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed Zehebî, *el-İber fî Haberi Men Ğaber*, thk. Ebû Hâcir Muhammed es-Said Besyûnî Zağlûl, Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2, 1405/1985.

³¹ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed Zehebî, *Târihu'l-İslâm ve Vefâyâtü'l-Meşâhiri ve'l-A'lâm*, thk. Dr. Ömer Abdüsselam Tedmûrî, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabi, Beyrut, 53, 1413/1993.

akılda tutularak yine İmam Zehebî'nin *Tezkiretu'l-Huffâz*³², Ebû Ya'lâ Ferrâ'nın (ö. 458/1066) *Tabakâtü'l-Hanâbile*³³, Hatîb el-Bağdâdî'nin (ö. 403/1071) *Târîhu Bağdâd*³⁴ ve İbn Abdülhâdî'nin (ö. 909/1503) *Tabakâtü'l-Ulemâi'l-Hadîs*³⁵ adlı eserlerine başvuruldu. Bu klasik kaynaklar dışında daha önce de zikrettiğimiz Pürcevâdî'nin *Ebû Mansûr el-İsfahânî: Sûfî Hanbelî* başlıklı makale ve İzmirli'nin kaleme aldığı *İslam Düşünce Tarihinde Hanbelî Bir Sûfî: Ebû Mansûr el-İsfahânî* adlı kitap çalışması önemli kaynaklar olarak değerlendirildi. Ayrıca konumuzla alakalı diğer kitaplardan, tezlerden, makalelerden ve ansiklopedi maddelerinden de ihtiyaç duyuldukça yararlanıldı.

Ebû Mansûr'un eserlerini tanıttığımız bölümü kopyasını Basel Üniversitesi Kütüphanesi'nden temin ettiğimiz Şîrâz Ahmedî Hankâhı Kütüphanesi'nde bulunan yazma mecmuası üzerinden büyük oranda şekillendirdik. Ayrıca Ebû Mansûr'un eserlerini tanıtan Nasrullah Pürcevâdî'ye ait yedi makale bize önemli detaylar sundu. Bunların dışında Fritz Meier'in (ö.1998) *Ein Wichtiger Handschriften Fund Zur Sufik*, Beaurecueil'in (ö. 2005) *La Voie du Privilegié: Petit Traité d'Abu Mansur Ma'mar al-Isfahani* ve Bernd Radtke'nin *Adab al-Mulûk: Ein Handbuch zur Islamischen Mystik aus dem 4./10. Jahrhundert* başlıklı çalışmalarını da ayrıca gözden geçirdik.

Nehcü'l-Hâss'ın şekil ve muhteva yönünden incelendiği bölüm, eserin bilinen iki nüshası olan İstanbul ve Şîraz nüshalarına ek olarak çalışmamız dahilinde keşfettiğimiz Manisa nüshası analiz edilerek oluşturuldu. Pürcevâdî'nin *Nehcü'l-Hâss* ve Ali Asgar Mirbâkırîferd'in *Nehcü'l-Hâss Ferheng-i Nâşnahte* isimli makaleleri de incelendi. *Nehcü'l-Hâss*'ın literatüre etkisi kısmında *Nehcü'l-Hâss*, Herevî'nin (ö. 481/1089) *Menâzilü's-Sâirîn*³⁶ ve *Sad Meydân*³⁷ adlı eseriyle karşılaştırıldı ve benzer noktaları tespit edildi. Burada M. Nedim Tan'ın *Abdullah Ensârî Herevî'nin Tasavvuf*

³² Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed Zehebî, *Tezkiretu'l-Huffâz*, nşr. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 4, 1374/1954.

³³ Muhammed Ebû Ya'lâ Ferrâ, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, thk. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymin, Mektebetü'l-Meliki Fahd, Riyad, 3, 1419/1999.

³⁴ Ebû Bekir Ahmed b. Ali Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd ev Medîneti's-Selâm*, thk. Dr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Dâru'l-Ğurabi'l-İslamî, Beyrût, 18, 1422/2001.

³⁵ Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed İbn Abdülhâdî, *Tabakâtü'l-Ulemâi'l-Hadîs*, thk. Ekrem el-Bûşî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 4, 1417/1996.

³⁶ Hâce Abdullah el-Ensârî Herevî, *Menâzilu's-Sâirîn*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1988.

³⁷ Hâce Abdullah el-Ensârî Herevî, *Sad Meydân*, thk. Abdülhay Habîbî, Matbaa-yi Difâ-i Millî, Kâbil 1361hş./1982.

tarihindeki Yeri ve Sad Meydân'ı başlıklı doktora çalışmasından³⁸ istifade edildi. *Nehcü'l-Hâss* ile *Menâzil* arasında yapılan incelemelerde Abdürrezzak Tek'in *Menâzilü's-Sâirîn: Tasavvufta Yüz Basamak* isimli tercümesinden³⁹ de karşılaştırmalar yapıldı. Pürcevâdî'nin *Seyr-i Istilahât-ı Sûfiyyân* adlı makalesi de istifade ettiğimiz kaynaklardan oldu. Ayrıca *Nehcü'l-Hâss*'in muhteva bakımından etkileri, müellifi tam belli olmayan *Kitâbu'l-İbârât*⁴⁰, Gazzâlî'ye (ö. 505/1111) ait olan *İmlâ*⁴¹, İbnü'l-Arabî'ye (ö. 638/1240) ait olan *Futûhâtü'l-Mekkiye*⁴² ve *Istilahâtü's-Sûfiyye*⁴³ adlı eserlerden iktibaslar sunularak tespit edildi.

Nehcü'l-Hâss'in tercümesine yer verdiğimiz çalışmamızın son bölümünde klasik/modern lügatlerden istifade edildi. Bu konuda Cürcânî'nin (ö. 471/1078) *et-Ta'rîfât*⁴⁴, Ahterî Mustafa Efendi'nin (ö. 968/1078) *Ahter-i Kebîr*⁴⁵, Tehânevî'nin (ö. 1158/1745) *Keşşafu Istilâhi'l-Funûn ve'l-Ulûm*⁴⁶, Mütercim Âsım Efendi'nin (ö. 1235/1819) *Kâmus Tercümesi*⁴⁷ ve Süleyman Uludağ'ın *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*⁴⁸ eserlerinden istifade edildi. Çalışmamız görsel anlamda da zenginleştirilmeye gayret edildi. Bu amaçla *Nehcü'l-Hâss*'in kendisinden sonra gelen eserlere etkileri ve ihtivâ ettiği terimlerin diğer tasavvuf eserlerinde yer alışı şema ve tablo yardımıyla görsel hale getirildi. Ebû Mansûr'un yazma halinde bulunan eserlerinin giriş sayfaları da ekler kısmında sunuldu.

³⁸ M. Nedim Tan, *Abdullah Ensârî Herevî'nin Tasavvuf tarihindeki Yeri ve Sad Meydân*'ı, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri ABD, Tasavvuf BD, İstanbul 2013. (Basılmamış Doktora Tezi)

³⁹ Hâce Abdullah el-Ensârî Herevî, *Menâzilü's-Sâirîn: Tasavvufta Yüz Basamak*, çev. Abdurrezzak Tek, Emin Yayınları, Bursa 2017.

⁴⁰ Kasım es-Sâmerrâî, *Erbau Resâil fi't-Tasavvufi*, Matbaâtü'l-Cem'i'l-İlmi'l-İrak, Bağdat 1969, ss. 44-59 (*Kitâbu'l-İbârât*, Sâmmerrâî tarafından derlenen ve tasavvuf risalelerini ihtiva eden eser içinde bir bölüm olarak bulunmaktadır.)

⁴¹ Ebû Hâmid Muhammed b. Ahmed Gazzâlî, *el-İmlâ alâ Müşkili'l-İhyâ*, thk. Abdülmevlâ Hâcîl, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2020.

⁴² Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *Futûhâtü'l-Mekkiye*, thk. Ahmet Şemsüddîn, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, 9, 1420/1999.

⁴³ Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *Istilahâtü's-Sûfiyye*, thk. Abdurrahman Hüseyin Mahmûd, Mektebetü Âlemi'l-Fikr, Kâhire ts.

⁴⁴ Seyyid Şerif Cürcânî, *Kitâbü't-Ta'rîfât*, thk. İbrahim Ebyârî, Daru'r-Reyyân li't-Turâsi, Kahire 1403/1982.

⁴⁵ Ahterî Mustafa Efendi, *Ahter-i Kebîr*, Nadir Eserler Kitaplığı, İstanbul 2013.

⁴⁶ Muhammed b. Ali Tehânevî, *Keşşafu Istilâhi'l-Funûn*, Dâru Kahraman, İstanbul, 2, 1984.

⁴⁷ Mütercim Âsım Efendi, *Kâmus Tercümesi*, çev. Mustafa Koç, Eyüp Tanrıverdi, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 6, 2013.

⁴⁸ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kabcacı Yayıncılık, İstanbul 2016.

2. EBÛ MANSÛR EL-İSFAHÂNÎ' NİN HAYATI İLMÎ ÇEVRESİ VE ESERLERİ

2.1. Yaşadığı Dönem ve Muhit

2.1.1. Tasavvuf Tarihi Açısından Yaşadığı Dönemin Hususiyeti

Ebû Mansûr, IV. / X. asrın ikinci yarısı ile V./XI. asrın ilk çeyreği arasında yaşamıştır. Yaşadığı bu zaman dilimi tasavvuf tarihinin önemli dönemlerinden birisi olarak kabul edilir. Önce zâhidler sonra sûfiler olarak anılmaya başlayan bir zümrenin dinin konuları hakkında görüşler beyan etmesi fakihleri ve muhaddisleri rahatsız etmiştir. Bunun neticesinde, bir yaşam tarzı olan zühd temelli sûfî anlayış, III./IX. asırdan sonra fıkıh, kelam ve hadis geleneklerine karşı kendini savunma ve bu ilimler arasında kendine yer edinme gayretine girişmiştir.⁴⁹ Ayrıca bu dönemde bazı sûfî zümrelerin itikad ve ibadet alanındaki radikal söylemleri ve şeriat-hakikat ikiliği gibi bir durumun ortaya çıkması pek çok sûfî müellifi tasavvufun yöntemini, meselelerini ve ilkelerini tespiti yöneltmiştir. Bunun sonucunda şeriat ekseninde sınırları çizilmiş, bidatlerden, yanlış anlaşılabilir söz ve fiillerden uzak, tasavvufun hakikatini ortaya koyan eserler kaleme alınmaya başlanmıştır.⁵⁰ Bu eserlerde tasavvuf savunusu yapılmış ve mezhep tartışmalarına girilmemiştir.⁵¹ Dönemin sûfî müelliflerinden Serrâc'ın (ö. 378/988) şu ifadeleri bu durumu doğrular niteliktedir:

Bu eseri dikkatle, peşin hükümsüz, huzûr-ı kalb ve ciddiyetle, işin önünü ardını düşünerek ve selefin büyüklerine karşı çıkmaktan sakınarak iyiniyet ve temiz bir yürekle inceleyenler, Allah tealaya yaklaşırcı olarak bulacaklardır. Çünkü sûfî tairesi, sayıları az olmakla birlikte, Hakk nezdinde değerli ve dereceleri yüksek kimselerdir.⁵²

Bu telif faaliyeti kapsamında sûfî müellifler ayrıca ilk tasavvuf büyüklerinin bırakmış olduğu karmaşık mirası koruma, değerlendirme ve irdeleme gayreti içerisinde girmişlerdir. Bu gayretler neticesinde, daha önce yaşamış büyük sûfilerin hayatları, menkıbeleri, davranış biçimleri, görüşleri ve yapmış oldukları tartışmalar kayıt altına alınarak tasavvufî bir gelenek inşa edilmeye başlanmıştır.⁵³ Bu inşa gayretinin neticesi

⁴⁹ Hacı Bayram Başer, *Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî'nin Tasavvuf Anlayışı*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri ABD, İstanbul 2009, s.18. (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi)

⁵⁰ İbrahim Baz, "Tasavvuf Döneminin Özellikleri" *Tasavvuf El Kitabı*, Grafiker Yayınları, Ankara 2016, s. 136.

⁵¹ Hasan Kâmil Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, Ensar Yayınları, İstanbul 2017, ss. 125.

⁵² Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî, *el-Lüma'*, thk. Abdülhalim Mahmûd, Mektebetü'l-Müsenâ bi Bağdat, Bağdat 1960, s. 18.

⁵³ Ahmet T. Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, çev. Nagihan Doğan, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2017, ss.103-104.

olarak IV. /X. yüzyıl itibariyle tasavvuf literatürünün ortaya çıkışına ve gelişim evrelerine tanık oluruz.⁵⁴

Ebû Mansûr, dönem itibariyle en-Nifferî (ö. 354/965'ten sonra), Ebû Nasr es-Serrâc (ö. 378/988), Ebû Bekr el-Kelâbâzî (ö.380/990), Ebû Tâlib el-Mekkî (ö. 386/996), Ebû Ali ed-Dekkâk (ö.405/1015), Ebû Sa'd (Saîd) Abdülmelik b. Muhammed (ö. 406/1015-16), Ebû Abdîrrahman es-Sülemî (ö.412/1021), Ebû'l-Hasen el Harakânî (ö.425/1033) ve Ebû Nuaym el-İsfahânî (ö. 430/1038) gibi sûfî isim ve müelliflerle aynı dönemi paylaşmıştır.⁵⁵

Bu asırda sûfilik Irak ötesindeki bölgelere yayılmaya ve buralardaki yerel mistik unsurlarla kaynaşmaya başlamıştır.⁵⁶ Özellikle Cüneyd'in (ö. 297/909) takipçileri siyasi birtakım gerekçelerle Abbâsi başkentini terk edip başka bölgelere taşınmak suretiyle Bağdat tasavvufunu Mısır, Arabistan, İran ve Mâverâünnehir bölgelerine ulaştırmıştır. Böylelikle Bağdat ekolü bölgedeki yerel zühd ve tasavvuf hareketlerine hâkim olmuştur.⁵⁷

2.1.2. Yaşadığı Muhit Olarak: İsfahan

İsfahan, bugünkü İran'ın orta batı kesiminde geniş bir yayla üzerine kurulmuş bir şehirdir. Şehrin adı Arapça klasik kaynaklarda Sibâhan, İsbahân, Esbahan⁵⁸ ve eski bazı Farsça kaynaklarda Sipahân olarak geçmektedir.⁵⁹ Genel kabule göre kelimenin sözlük anlamı “Atlı Askerler” olup, Sâsânî ordusunun sefer öncesi şehrin önündeki düzlükte toplanması sebebiyle bu isimle anılır olmuştur.⁶⁰ İsfahan tarih boyunca birçok devlete ve medeniyete ev sahipliği yapmıştır. Şehir, kuruluşundan itibaren sırasıyla Sasânîler, Halîfeler, Emevîler, Abbasîler, Sâmânîler, Dülefilere, Büveyhîler ve Selçukluların egemenlikleri altına girmiştir. İsfahan'ın İslam egemenliği altına girdiği tarihle ilgili farklı görüşler mevcuttur. Ancak genel kabule göre İsfahan Hz. Ömer'in hilafeti döneminde gerçekleşen Nihâvend Savaşı sonrası 23/642 yılında İslam

⁵⁴ Alexander Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, çev. Nurullah Koltaş, Ketebe Yayınları, İstanbul 2020, s. 127.

⁵⁵ Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, ss. 122-123.

⁵⁶ Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, s. 71.

⁵⁷ Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, s. 77.

⁵⁸ Zikrettiğimiz klasik kaynaklarda İsfahan kelimesinin farklı okunuşlarına ve kelimenin etimolojisine detaylı olarak değinilmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, thk. Abdullah el-Kâzî, Dâru'l-Mektebeti'l-Alemiyye, Beyrut 1968, C. II., s. 422; Sem'ânî, *el-Ensâb*, C. I., s. 284; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân*, C. I., s.284; Belâzürî, *Fütûhu'l-Buldân*, s.436.

⁵⁹ Osman Gazi Özgüdenli, “İsfahan”, *DİA*, C. 22, TDVY, İstanbul 2000, s.497.

⁶⁰ Sem'ânî, *el-Ensâb*, C. I., s.284.

hükümranlığı altına girmiştir.⁶¹ İsfahan, Hz. Ömer ve Hz. Osman dönemlerinde merkezden atanan valilerce, Emevî ve Abbasî idareleri altında olduğu dönemde ise Irak genel valisinin atadığı valilerce yönetilmiştir.⁶² İsfahan, Abbâsî hilafetinin zayıflaması sonrasında İran’da bulunan mahallî idarelerin mücadele merkezlerinden birisi haline gelmiştir. Sırasıyla Dülefler, Saffârîler ve kısa bir süre de Sâmânîler tarafından yönetilmiştir.⁶³ Ardından Ziyârîlerin egemenliğine giren İsfahan, IV./X. yüzyıl başlarında ise Büveyhîler’in eline geçmiştir.⁶⁴ Ebû Mansûr da Büveyhîler’in İsfahan’daki bu hâkimiyet döneminde yaşamıştır.

2.1.2.1. Siyâsî Yapı

Ebû Mansûr’un yaşamış olduğu dönemde İslam dünyasında siyâsî bir birlikten söz etmek güçtür. Zira bu dönemde Abbâsî hilafeti zayıflamaya başlamış ve kendi egemenlik sahasında küçük devletler ortaya çıkmıştır. Bu küçük devletlerin yöneticileri ilk zamanlarda Abbâsîlerin valileri konumundadırlar. Bu mahalli idareler üzerinde Abbâsî hilâfetinin sembolik bir hâkimiyeti söz konusu olsa da VI./X. yüzyıldan itibaren devam eden Abbâsî tarihine mahallî idareler tarihi de denilmektedir.⁶⁵

Bu dönemde bölgesel anlamda güç odağı haline gelen mahallî idareler içerisinde köken olarak Şîî olan devletler de mevcuttur. Bu devletler Selçukluların egemenliğine kadar yaklaşık bir asır boyunca hüküm sürmüşlerdir. Bu sebeple bazı tarihçiler bu asrı “Şîi Asrı” olarak tanımlamaktadırlar.⁶⁶ Bu şii devletlerden bir tanesi, Kuzey Afrika’da doğan ve daha sonra Mısır ve Suriye’ye doğru egemenliklerini genişleten Fâtımî Devleti (909-1171), diğeri ise İran bölgesinde ortaya çıkan Büveyhîler’dir (902-1062).⁶⁷ Büveyhîler, Kirman ve İsfahan’ın içinde bulunduğu Cibâl de dâhil, Irak, Fars ve Huzistan bölgelerinde hüküm sürmüşlerdir.⁶⁸

Şîî Büveyhîler devrin siyâsî ve sosyal şartları sebebiyle Abbâsî hilafetinin devam etmesine müsaade ediyorlardı. Zira onlar sünnî hilafeti kontrol altında tutarak bu

⁶¹ Belâzürî, *Fütûhu’l-Büldân*, s.436.

⁶² Özgüdenli, “İsfahan”, *DİA*, C. 22, s. 498.

⁶³ Suat Kaymak, “İsfahan”, *İslam Düşünce Atlası*, C. 2, ed. İbrahim Halil Üçer, Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, İstanbul 2017, s. 688.

⁶⁴ Özgüdenli, “İsfahan”, *DİA*, C. 22, s. 499.

⁶⁵ Güner, “Büveyhîler Dönemi ve Çok Seslilik”, ss. 47-48.

⁶⁶ Güner, “Büveyhîler Dönemi ve Çok Seslilik”, s. 48.

⁶⁷ Güner, “Büveyhîler Dönemi ve Çok Seslilik”, s. 48.

⁶⁸ Merçil, “Büveyhîler”, *DİA*, C. 6, s. 497; Güner, “Büveyhîler ve Çok Seslilik”, s. 61.

durumu hem kendi hâkimiyet sahalarında hem de hâkimiyet bölgeleri dışındaki sünî çoğunluk karşısında lehlerine kullanmayı amaçlamışlardır.⁶⁹ Dönemin siyâsî şartları sonucu zorunlu olarak ortaya çıkan bu dengeli davranma politikası Büveyhîler'i muhtelif mezheb, fikir ve inançlara karşı tarafsız bir politika izlemeye itmiştir.⁷⁰ Ayrıca Büveyhîler tarafından sergilenen bu yumuşak tavrın altında şîî akidesini yaymak ve kurumsallaştırmak gayretiyle yapılan bir takiyye durumu da söz konusudur.⁷¹

İsfahan'da Emevîler döneminde ve Abbâsîlerin ilk döneminde genel anlamda siyasi bir istikrar mevcuttur. Ancak Abbâsîlerin son dönemlerinde İsfahan siyasi açıdan istikrarını kaybetmiştir. Nihayetinde İsfahan 325/936 yılı itibariyle Büveyhîler'in egemenliği altına girince Büveyhîler İsfahan'ı merkez yaparak yaklaşık bir asır boyunca burada hüküm sürmüşlerdir.⁷² Büveyhîler, kısa bir süreliğine de olsa İsfahan'da sükûneti sağlamışlar ve şehri önemli bir ilim merkezi haline getirmeyi başarmışlardır.⁷³ İlerleyen süreçte Büveyhîler'in gücünü kaybetmesi ve hanedan mensupları arasındaki taht mücadeleleri neticesinde İsfahan, V./XI. yüzyıl başlarında Kâkûyîler'in eline geçmiştir. Kâkûyîler, Büveyhîler'in Cibâl kolunun Hemedan ve İsfahan'daki şubelerine son vererek bölgedeki Büveyhî hâkimiyetine son vermişlerdir.⁷⁴

2.1.2.2. Dini ve İlmî Hayat

İsfahan, Müslümanlarca fethedildikten sonra halifeler, Emevî ve Abbâsî hâkimiyet dönemlerinde merkezden gönderilen sünî valilerce yönetilmiştir. Bu durum İsfahan'da sünî düşüncenin temellenmesinde ve hâkim olmasında önemli bir etken olmuştur.⁷⁵ Sünî düşüncenin İsfahan'daki bu durumu şehrin Büveyhî egemenliğe girmesi sonrasında da değişmemiştir. Büveyhîler yaklaşık bir asır boyunca

⁶⁹ Merçil, "Büveyhîler" *DİA*, C. 6, s. 497.

⁷⁰ Güner, "Büveyhîler Dönemi ve Çok Seslilik", s. 54.

⁷¹ Mehmet Azimli, "Sünî Hilafete Tahakküm Kurmuş Bir Şîî Hanedan: Büveyhîler", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 2, Diyarbakır 2005, s.29.

⁷² Muhammed Akdoğan, "Cami Görevlilerinin Hadis İlmindeki Faaliyetleri (İsfahan Örneği I-V/VII-XII. Yüzyıllar Arası)" *IX. Uluslararası Din Görevlileri Sempozyumu*, Sancaktepe 2018, s.435; Özgüdenli, "İsfahan", *DİA*, C. 22, s.499.

⁷³ Osman Gazi Özgüdenli, "Bir Ortaçağ İran Şehrinin Anatomisi: İsfahan (650-1500)", *Name-i Aşina*, 2003, 5/11, s. 64.

⁷⁴ Merçil, "Büveyhîler", *DİA*, C. 6, s. 497.

⁷⁵ Marziyye Râî, "Berresîyî Dîn ü Mezheb-i Merdom-i İsfahan der Devre-i Âl-i Büveyh", *Şehrvend*, 5, 1386 hş./2007, s. 140.

İsfahan'da hüküm sürmüş olsalar da devrin siyasi şartları gereği, egemenlikleri altında yaşayan İsfahân'daki sünnîlere karşı gayet müsamahalı davranmışlardır.⁷⁶ Öyleki Büveyhî veziri olan Sâhib b. Abbâd (ö. 385/995) Mu'tezile rasyonalizminin sadık bir destekçisi olmasına rağmen İsfahan sünnîlerine gayet müsamahalı davranmış ve İsfahan'daki Hanbelî nüfus ile uyumlu ilişkiler içerisinde olmuştur.⁷⁷ Maksadı ne olursa olsun Büveyhî idarecilerin bu müsamahalı tutumu İsfahan'da yüksek seviyeli entelektüel bir ortamın oluşmasına zemin hazırlamıştır. İsfahan'da oluşan bu müsamahalı ortam, sünnî cepheye hareket zemini sağlamış ve böylelikle İsfahan'da sünnî bir gelenek kök salmıştır.

İsfahân'da İslami devrin ilk dört asrında sünnîlerin önemli bir bölümünün Hanbelî oldukları görülmektedir. IV./X. yüzyılın sonlarına doğru şehirde Şafîiler çoğalmıştır. V./XI. yüzyılın ortalarına gelindiğinde ise nüfusun büyük bir bölümü Şafîî ve Hanefîler'den oluşmaktadır.⁷⁸ Kaynaklarda IV. /X. yüzyılda İsfahân halkının genel eğiliminin Hanbelîlik olduğu, hatta fanatizme varacak şekilde Hanbelî taraftarlığı yaptıkları zikredilmektedir.⁷⁹

Ebû Mansur'un yaşadığı IV./X. asırda İsfahân'da Hanbelî Mezhebi'nin önemli bir nüfusa ve etki alanına sahiptir. Ebû Mansûr'un İsfahan'da Hanbelî gelenek içerisinde yetişmiş olması Hanbelî düşüncenin hangi sâiklerle İsfahan'a girdiği ve orada kök saldığı sorusunu akla getirmektedir. Hanbelî öğretinin İsfahan'a girmesinin en önemli sebeplerinden birisi Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) oğlu ve önde gelen talebesi olan Salih b. Ahmed b. Hanbel'dir (ö. 266/880). Salih b. Ahmed b. Hanbel, III./IX. yüzyılın ikinci yarısında İsfahan'da kadılık vazifesine getirilmiştir. Bu vesileyle İsfahan'a gelip, yerleşmiş ve Hanbelî düşüncüyü İsfahan'a taşımıştır. Salih'in vefatı sonrasında Hanbelî düşüncüyü oğulları Ahmed ve Zübeyr İsfahan'da yaymaya devam etmişlerdir.⁸⁰ Ayrıca Salih'in İsfahan'da kadılık vazifesini ifâ etmesi İsfahan'ın

⁷⁶ Râî, "Berresîyî Dîn ü Mezheb-i Merdom-i İsfahan der Devre-i Âl-i Büveyh", s. 147.

⁷⁷ Pavel Pavlovitch, "The Manda Family: A Dynasty of Isfahani Scholars", s. 647.

⁷⁸ Özgüdenli, "İsfahan", *DİA*, C. 22, s.498.

⁷⁹ Makdisî, *İslâm Coğrafyası (Ahsenü't-Takâsîm)*, s.402; Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Zikru Ahbâri İsfahân*, C. I, s.102.

⁸⁰ Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, C. XII, ss. 529-530; Ebû Nuaym, *Zikru Ahbâri İsfahân*, C. I, s. 409; David Durand- Guédy, *Iranian Elites and Turkish Rulers: a History of Isfahan in the Saljuq Period*, s. 36.

Hanbelî düşünceyle tanışmasına sebep olduğu gibi, şehrin Bağdat ilim muhitiyle iletişime geçmesinde önemli bir etken olmuştur.⁸¹

İsfahan şehrinde Hanbelî düşüncenin yayılmasında hususen etkisi olan ve bu noktada incelenmeye değer bir başka önemli etken ise İbn Mende ailesidir. Bu aile özellikle Hanbelî kimliğiyle ön plana çıkmıştır. Ailenin büyük dedesi Muhammed b. Yahya, Ahmed b. Hanbel'e talebelik etmiş ve onun ders halkasında yetişmiştir.⁸² İbn Mende ailesi Hanbelî kimliğiyle IV. /X. asrın başından VII. /XIII. asrın ortalarına kadar İsfahân'daki ilmî hareketliliğin merkezinde olmuştur. Öyle ki aileye mensup otuzdan fazla erkek ve kadın başta hadîs ilmi olmak üzere, Hanbeli kelamı ve fıkhi alanlarında şöhrete kavuşmuşlardır.⁸³ İbn Mende ailesi, Hanbelî düşünceyle adeta özdeşleşmişlerdir. Öyle ki propagandasını yapacak kadar Hanbelî taraftarı olmuşturlar. Durum böyle olunca IV./X. asrın ikinci yarısından itibaren İbn Mende ailesinin de etkisiyle İsfahân'da Hanbelîlik baskın mezhep haline gelmiştir. Öyle ki İsfahan, bölgede bulunan şehirler arasında en kalabalık Hanbelî nüfusa ev sahipliği yapar hale gelmiştir.⁸⁴

Hanbelî mezhebinin İsfahân'da kök salmasının zeminini hazırlayan bir diğer önemli sebep ise Süfyân es-Sevrî'ye (ö. 161/778) ait olan Sevrîlik Mezhebi'dir. Muhaddis, fakih ve sûfî kimliğiyle ön plana çıkan Süfyân es-Sevrî'nin rivayet ettiği hadisleri gibi fikhî görüşleri de öğrencileri aracılığıyla yayılmıştır. Sevrîlik ya da Süfyânîlik adıyla anılan mezhebi yaklaşık beş asır boyunca İslam dünyasının farklı noktalarında varlık göstermiştir. Sevrîlik Mezhebi'nin İsfahân'a ulaşması ise Sevrî'nin öğrencileri Ebû'l-Münzir Nu'mân b. Abdüsselâm, İsâm (Cebr) b. Yezîd b. Aclân ve Hüseyin b. Hafs sağlamıştır. Onlar İsfahan'da bir yandan Sevrî'ye ait olan *el-Câmi'u'l-Kebîr*'i rivayet ederken bir yandan da Sevrî'nin fikhî görüşlerine göre fetvalar vererek, onun görüşlerini başkalarına aktarmışlardır. Bu sayede Sevrîlik VII./XIII. asır sonlarına kadar başta İsfahan olmak üzere, Dînever, Kazvin, Cürcân ve Horasan bölgesinde varlığını sürdürmüştür. Hanbelî mezhebi İsfahân'a girmeden önce İsfahân'da Sevrîlik mezhebi hâkimdir. Dolayısıyla muhaddis olan Süfyân es-Sevrî'ye

⁸¹ Guédy, *Iranian Elites and Turkish Rulers: a History of Isfahan in the Saljuq Period*, s. 36.

⁸² Ebû Ya'lâ Muhammed el-Ferrâ, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, C. II, ss. 385-391.

⁸³ Pavlovitch, "The Manda Family: A Dynasty of Isfahani Scholars", s.641.

⁸⁴ Nurullah Yazar, "Medreselerin Toplumsal ve Dini Gelişimdeki Roller: İsfahân Örneği", *Medrese Geleneği ve Modernleşme Sürecinde Medreseler Uluslararası Sempozyumu*, Muş 2012, s.70.

mensub İsfahânî muhaddisler yine muhaddis olan Ahmed b. Hanbel'in mezhebine geçmeleri oldukça kolay olmuştur.⁸⁵

Ebû Mansûr'un yaşadığı dönemde İsfahan'da Hanbelî ekolün merkezindeki isim ise dönemin önemli Hanbelî muhaddisi ve fakihî Ebû Abdullah Muhammed b. İshâk İbn Mende (ö.395-1005)'dir. İbn Mende, sahip olduğu ilmi kişiliğiyle dönemin etkili ve karizmatik ismidir. O, yaşadığı dönemde tavizsiz bir hadis-sünnet savunusuyla ve Hanbelî geleneğe sıkı sıkı bağlı olmasıyla tanınmaktadır. Hem çağdaşları hem de kendisinden sonrası müelliflerce "Muhaddisü'l-İslâm", "İmâmü'l-Eimme", "Cebelü'l-İlm", "Seyyidü'l-Muhaddisiyn" ve "Hâfız" gibi ünvanlarla anılmıştır.⁸⁶ O, İslam dünyasının doğusunu ve batısını iki kez dolaşmış, bin yedi yüz hocadan hadis dinlemiş ve yazmıştır. Bu ilmî seyahatlerinde sünnete uygun yaşamayan, itikâdî fırkalar arasında bocalayıp duran ve bidat ehli olan kimselerden tek bir hadis bile almadığını ifade etmiştir.⁸⁷ Zehebî, Muhammed b. İshak için rihlesi ondan daha fazla olan başka bir muhaddis tanımadığı yorumunu yapmış, onun ilmi seyahatlerinin otuz küsur yıl sürdüğünü, 375/985 yılında 65 yaşında İsfahân'a dönerken beraberinde kırk deve yükü kitap getirdiğini kaydetmiştir.⁸⁸

İbn Mende, İsfahân'da kurmuş olduğu hadis meclisleri ve ilim halkalarıyla geniş bir takipçi kitlesine ulaşmıştır. Bu ilim meclislerinde İsfahân'ın entelektüel çevresini belirleyen birçok isim yetişmiştir. Başta dört oğlu; Abdurrahman, Ubeydullah, Abdürrahim ve Abdülvehhâb⁸⁹ olmak üzere aynı zamanda hocası da olan Ebû's-Şeyh (ö. 369/979), İbnü'l-Mukrî (ö.381/991), Hâkim en-Nîsâbü'rî (ö.405/1014), Ebû Mansûr el-İsfahânî (ö.418/1027) ve Ebû Nuaym el-İsfahânî (ö.430/1038) gibi isimler kendisine talebelik etmiştir.⁹⁰

İsfahân'da Hanbelî öğretinin yayılması yalnız İbn Mende ile sınırlı kalmamıştır. Onun dışında Ebû İshak Muhammed b. Hamza (ö.353/964), Ebu'l-Kâsım et-Taberânî

⁸⁵ Sosan Tahmasbî, Zeynep Ferrûhî, "Sevrîhâ ve Hanbelîhâyi İsfahân", *Fasıl-nâme-i Târîh-i İslâm*, 12/1-2, 1390 hş./2011, ss. 144-146; Recep Özdirek, Ali Hakan Çavuşoğlu, "Süfyân es-Sevrî", *DİA*, TDVY, İstanbul 2010, C. 38, s. 26.

⁸⁶ Ebû Nuaym, *Zikru Ahbâri İsfahân*, C. II, s.278; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, C. XVII, ss. 28-35.

⁸⁷ Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, C. III, s.300.

⁸⁸ Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, C. XVII, s.36; Kandemir, "İbn Mende, Ebû Abdullah" *DİA*, C. 20, s.178.

⁸⁹ Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, C. XVII, s.32.

⁹⁰ Guédy, *Iranian Elites and Turkish Rulers: a History of Isfahan in the Saljuq Period*, s. 36; Kandemir, "İbn Mende, Ebû Abdullah" *DİA*, C. 20, s.178.

(ö.365/975) ve Ebû Şeyh (ö.369/980) gibi diğer Hanbelî muhaddisler de bu konuda etkili olmuş isimlerdir.⁹¹

IV./X. asırda İsfahan'da Hanbelî ve Eş'ârî (Şafîî) gruplar arasında özellikle kelâmî konulardan mütevellit bazı mezhep kavgaları yaşanmıştır. Bu tartışmaların en somut örneğini dönemin iki ismi olan İbn Mende ile Ebu Nuaym el-İsfahânî arasında yaşanan kelâmî tartışma oluşturmaktadır. Biri Hanbelî, diğeri Şafîî bu iki âlim arasında yaşanan tartışma mezhep taassubuyla birlikte şehirdeki Hanbelî ve Şafîî tarafları karşı karşıya getirmiştir. Kur'ân tilavetinin mahlûk olup olmaması İbn Mende ile Ebû Nuaym arasındaki en önemli tartışma konusunu oluşturmaktadır. Ebû Nuaym, *er-Red 'ale'l-Lafziyye ve'l-Hulûliyye* adlı eserinde Kur'ân tilavetinin mahlûk olduğu fikrini savunmuş, bu fikrine karşı olan Muhammed b. İshak İbn Mende'yi ve takipçilerini sert bir dille eleştirmiştir.⁹² Ayrıca Ebû Nuaym, Hanbelîleri ayet ve hadislerde geçen teşbihe dair ifadeleri lafzî manalarıyla anlamaları sebebiyle tenkit etmiş, buna karşılık Hanbelî hadisçiler de Ebû Nuaym'ı dini geleneklere bağlı olmayan bir akideye sahip olmakla suçlamışlardır.⁹³ Hanbelî âlimlerin Ebû Nuaym'ı suçlamalarında kelâm ilmiyle iştiğal etmesi ve Eş'ârî (Şafîî) taraftarı olmasının da etkisi büyüktür.

Aslında hem İbn Mende'nin hem de Ebû Nuaym'ın savunmuş olduğu fikirler kendi orijinal fikirleri değildir. Her iki taraf da kendilerinden önceki imamların görüşlerini mezhep aidiyetiyle nakletmek suretiyle tartışmaya katılmışlardır.⁹⁴ Temelinde mezhep taassubunun olduğu bu tartışma, Hanbelî ve Şafîî muhaddisler arasında karşılıklı hakaretleşmeye kadar varmıştır. İbn Mende, Ebû Nuaym'a “uğursuz” diye hakaret etmiş, onun meclisine katılanların kendi meclisine katılmamasını ve ondan hadis rivayet edenlerin kendisinden hadis rivayet etmemesini istemiştir.⁹⁵ Ebû Nuaym da İbn Mende'nin iyi bir muhaddis olduğu kaydını düşmekle birlikte ömrünün son demlerinde bunadığını, hadis meclislerinde tökezlediğini, icazet aldığı kişilerden sanki dinlemiş gibi hadis rivayet ettiğini ve itikâdî konularda insanları

⁹¹ Guédy, *Iranian Elites and Turkish Rulers: a History of Isfahan in the Saljuq Period*, s. 37.

⁹² Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, C. XVII, s.32; Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Abdülhâdî, *Tabakâtü'l-Ulemâi'l-Hadis*, C. III, s. 292.

⁹³ Kandemir, “İbn Mende, Ebû Abdullah” *DİA*, C. 20, s.178; Osman Türer, “Ebû Nuaym el-İsfahânî”, *DİA*, TDVY, İstanbul 1994, C. 10, s. 202.

⁹⁴ İbn Abdülhâdî, *Tabakâtü'l-Ulemâi'l-Hadis*, C. III, s. 292.

⁹⁵ Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, C. XVII, s. 41.

bilgisizce itham ettiğini söylemiştir.⁹⁶ İbn Mende'nin bu sert çıkışı sonrası Hanbelî talebeler Ebû Nuaym'ın meclisini terk etmiş, hatta onun İsfahân Cuma Mescidi'ne dahi girmesine izin vermemişlerdir.⁹⁷

Bu noktada çalışmamızın konusu olan Ebû Mansûr el-İsfahânî'nin söz konusu tartışmada tavrının ne olduğu da merak konusudur. Çünkü kendisi İbn Mende'ye talebelik etmiş ve Hanbelî kimliğiyle ön plana çıkmış bir isimdir. Nitekim o, *Kitâbü'l-Menâhic* adlı eserinde Kur'ân'ın mahlûk olmadığını, Kur'ân'a mahlûk diyenin kâfir olacağını, tilavet edilen Kur'ân lafzının da tıpkı Kur'ân gibi olduğunu ifade etmiştir.⁹⁸ Ebû Mansûr'un söz konusu kelâmî tartışmada hocası İbn Mende'den taraf olduğu açıktır. Ayrıca Ebû Mansûr, hocası İbn Mende'nin vefatı sonrasında İbn Mende'nin eşi Esmâ bint Sa'd ile evlenmiş ve bu evlilikten iki kızı olmuştur.⁹⁹ Bununla birlikte Ebû Mansûr, hocasının oğlu olan Abdurrahman'ın üvey babası olmuş ve onun yetişmesini bizzat üstlenmiştir.¹⁰⁰ Bu bilgiler de Ebû Mansûr'un İbn Mende ailesine yakın durduğunu ve onların tarafında olduğunu gösterir niteliktedir. Ayrıca Ebû Nuaym, telif ettiği *Zikrû Ahbâri İsfahân*'da ve *Hilyetü'l-Evliyâ*'da Ebû Mansûr'dan bahsetmemiştir. Ebû Nuaym'ın Ebû Mansûr'u eserlerinde bu şekilde görmezden gelmiş olması Ebû Mansûr'un tartışmada İbn Mende tarafında olmasını teyit eder niteliktedir.

Hanbelî düşüncenin İsfahân'daki etkinliğine yeniden dönecek olursak IV./X. asır itibarıyla İsfahân'da kadılık görevi Hanbelîler'in elinden çıkmaya başlamıştır. Hanbelî ekol İsfahân'da her ne kadar bürokratik anlamda gücünü kaybeder gibi gözükse de yerel anlamda güçlü olduklarını gösteren işaretler de vardır. Örneğin şehrin en itibarlı mekânı olan İsfahân Cuma Mescidi'nde vaaz etme ve ders verme yetkisi hala onların elindedir.¹⁰¹

⁹⁶ Ebû Nuaym, *Zikrû Ahbâri İsfahân*, C. II, s.278; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, C. XVII, ss. 33-34. İmam Zehebî, her iki imamın da birbirleri hakkında söylediklerine itibar edilememesi gerektiğini, aralarındaki husumet sebebiyle bu şekilde konuşuklarını söylemiştir. Ebû Nuaym'ın aralarındaki husumet sebebiyle İbn Mende hakkında başka olumsuz ifadelerinin de olduğunu ancak bunları zikretmenin hoş olmayacağını söyleyen Zehebî, her iki ismin de hadis alanında "sadûk" isimler olduğunu ifade etmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz: Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, C. XVII, s. 34.

⁹⁷ Türer, "Ebû Nuaym el-İsfahânî", *DİA*, C. 10, s. 202.

⁹⁸ Ebû Mansûr el-İsfahânî, *Kitâbü'l-Menâhic bi Şâhidi's-Sünne ve Nehci'l-Mutesavvife*, ss. 193-194.

⁹⁹ Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, C. XVII, s. 39.

¹⁰⁰ Pürcevâdî, "Ebû Mansûr İsfahânî: Sûfî Hanbelî", s. 31.

¹⁰¹ Guédy, *Iranian Elites and Turkish Rulers: a History of Isfahan in the Saljuq Period*, s. 37.

IV./X. asra gelindiğinde ise Şafilik İsfahan'da baskın mezhep olma yolunda ilerlemeye başlamıştır. İlerleyen süreçte V./XI. asırda İsfahan Selçuklular'ın eline geçince Hanbelîler İsfahan'daki güçlerini daha da yitirmişlerdir. Nitekim Selçuklu veziri Nizâmülmülk'ün (ö. 485/1092) halifeye gönderdiği mektubundaki “*Biz Horasan'da ve Türk topraklarında iki imamdaki başka yani Şafîî ve Hanefî imamlardan başka bir şey bilmeyiz.*” ifadesi bu yargıyı doğrular niteliktedir.¹⁰² Bundan sonraki süreçte Selçuklular tarafından İsfahan'da Hanefî medreselerinin kurulması ve Şafîî ekolüne göre eğitim veren Nizamiye Medreseleri'nin bir şubesinin İsfahan'da açılmış olması İsfahan'da Hanefî ve Şafîîlerin güçlendiğini göstermektedir.¹⁰³

Görüldüğü üzere Ebû Mansûr'un yaşadığı IV./X. asırda İsfahan'da mezhep çeşitliliği bulunmaktadır. Bu çeşitliliğe bağlı olarak bazı mezhep çatışmaları yaşansa da dönemin İsfahan'ının ilmî hayatı oldukça hareketlidir. Öteden beri İsfahân, birçok devlete başşehirlik yaptığı için belli bir kültürel birikime de sahiptir.¹⁰⁴ Özellikle Büveyhî yöneticilerinin ilim, kültür ve sanata önem verip, ilim adamlarını himaye etmeleri ve etraflarında toplamaları sonucunda İsfahan önemli bir ilim merkezi olmaya başlamıştır.¹⁰⁵ Büveyhîler zamanına kadar ilim merkezleri Kûfe, Bağdat, Basra ve Dimeşk şehirleri iken; Büveyhîlerin ortaya çıkışıyla İsfahan, Rey, Nişâbur ve Şirâz gibi İran şehirleri yeni ilim merkezleri olmaya başlamıştır. Bu şehirlerde seviyeli ilmi tartışmalar gerçekleştirilmiştir. Özellikle İsfahan'da sağlanan siyasi sükûnet zemini ve entelektüel ortam neticesinde İsfahan ilim adamlarının toplanma merkezi haline gelmiştir.¹⁰⁶ Ebû Mansûr da düşüncelerini ve ilmî birikimini İsfahân'da sağlanan bu ilmî ve entelektüel ortam içerisinde geliştirmiştir.

2.1.2.3. Tasavvûfî Hayat

Tasavvuf araştırmacıları, Ebû Mansûr'un yaşadığı IV./X. asırda İsfahan'daki sûfî düşüncüyü büyük oranda Hanbelî ekolüyle ilişkilendirmektedir.¹⁰⁷ İsfahan'daki sûfîlerin Hanbelî olmasında ya da onlara yakın durmasında akılcı Mu'tezile'nin büyük etkisi vardır. Nitekim bu dönemde İsfahan ve Şiraz'da bulunan sûfî gruplar – ki

¹⁰² Guédry, *Iranian Elites and Turkish Rulers: a History of Isfahan in the Saljuq Period*, ss. 135-139.

¹⁰³ Abdullah Ömer Yavuz, *Coğrafya ve Mezhep Horasan'da Eş'ariliğin Tarihsel Gelişimi*, Klasik Yayınları, İstanbul 2021, ss. 196-203.

¹⁰⁴ Kaymak, “İsfahân”, *İslam Düşünce Atlası*, C. 2, s. 690.

¹⁰⁵ Güner, “Büveyhîler Dönemi ve Çok Seslilik”, s. 60.

¹⁰⁶ İzmirli, *İslam Düşünce Tarihinde Hanbelî Bir Sûfî: Ebû Mansûr el-İsfahânî*, s. 52; Güner, “Büveyhîler Dönemi ve Çok Seslilik”, s. 61.

¹⁰⁷ Pürcevâdî, “Ebû Mansûr İsfahânî: Sûfî Hanbelî”, s. 7.

bunların bir kısmı da Şafîî idiler.- hem sûfilere hem de hadis ulemasına karşı olan akılcı Mu'tezile'ye karşı Hanbelî ve Zâhîriler'in tarafında olmuşlardır.¹⁰⁸ Ayrıca İsfahanlı hadisçiler arasında kelamın meşruiyeti tartışmalı bir konu olsa da geleneksel tasavvufa saygı duydukları bilinen bir gerçektir.¹⁰⁹ Bu da İsfahan özelinde sûfi grupların muhaddislerle yakınlaşmalarını sağlamıştır. Hanbelî âlimler, itikâdî konularda sert, keskin ve mücadeleci bir tavır sergilemişken, hayat tarzı olarak mütevazı ve zâhidâne yaşayışı benimsemişlerdir. Hanbeli gelenek, tasavvufu hadis ve sünnet ölçüsünde değerlendirmiştir. Sünneti merkeze alarak bidatlerden uzak ve kelamî düşüncelere muhalif zâhidâne yaşam tarzı hanbelî tasavvuf anlayışının temelini ifade etmektedir.¹¹⁰

Hanbelîlerin tasavvufla olan ilişkisine değinen Josef Van Ess, İsfahan'daki tasavvufi durumun hanbelilerin tasavvufa bakışı açısından çok farklı bir durum arz ettiğine dikkat çeker. Özellikle bu konuda İsfahanlı sûfi Muhammed b. Yûsûf b. Ma'dân el-Bennâ (ö.286/899) karşımıza çıkar. O, hem hanbelî bir hadis hafızı hem de tasavvuf ilminde imam olmuş ve eserler yazmış birisidir.¹¹¹ Van Ess, el-Bennâ'nın tasavvufa karşı hanbelîlerin sert etkisini yatıştırmak yoluyla İsfahan'da tasavvufun mutedil bir türünü sürdürme gayreti içinde olduğunu ifade eder.¹¹²

Ebû Nuaym'ın büyük dedesi olan Muhammed b. Yûsuf b. Ma'dân el-Bennâ İsfahan tasavvufunun erken dönem öncüsü kabul edilmektedir. Bununla birlikte İsfahan'da sûfi düşüncüyü yayan bir diğer önemli sûfi ise Ali b. Sehl (ö.307/919-20)'dir. İsfahan meşâyihinin ilklerinden kabul edilen bu zat Muhammed b. Yûsuf b. Ma'dân el-Bennâ'nın da sohbetinde bulunmuştur. Cüneyd'in (ö.297/909) akrânı olup, onunla *sahv* ve *sekr* konularında mektuplaşmış¹¹³ ve onun hayranlığını kazanmıştır. Amr b. Osman el-Mekkî (ö. 297/910) ile de görüşen Ali b. Sehl'in etrafında İsfahan'da bir sûfi cemaati teşekkül etmiştir.¹¹⁴ Ancak söz konusu bu toplulukla ilgili elimizde

¹⁰⁸ Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, s. 74.

¹⁰⁹ Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, s. 114.

¹¹⁰ Ferhat Koca, "Hanbelî Mezhebi", *DİA*, TDVY, İstanbul 1997, C. 15, s. 539.

¹¹¹ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l- Evliyâ ve Tabakâtü'l-Esfiyâ*, Darü'l-Fikr, Beyrut 1416/1996, C. X, s. 402.

¹¹² Josef Van Ess, "Tasavvuf ve Muhallifleri: Uygulamalar Üzerindeki Yansımalar, Mihneler, Dönüşümler", çev. Zafer Erginli, *Marife*, Bahar 2003, S. 1, s. 170.

¹¹³ Ebû Nuaym, *Hilyetü'l- Evliyâ ve Tabakâtü'l-Esfiyâ*, C. X, s. 404.

¹¹⁴ Ebû Abdurrahman Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî, *Tabakâtü's-Sufiyye*, thk. Mustafa Abdülkadir Atâ, Darü'l-Kütübi'l-İlmîyye, Beyrut 1423/2003, ss. 187-189; Mustafa Bilgin, "Ali b. Sehl", *DİA*, TDVY, İstanbul 1989, C. 2, s.442; Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, ss.74-114.

yeterli bilgi bulunmamaktadır. Ali b. Sehl'in takipçileri, onun Cüneyd ile olan irtibatı sayesinde *sahv* temelli Bağdat ekolünü benimsemişlerdir. Bu anlayış daha sonra İsfahan sûfî muhitinin genel özelliği olmuştur. Ayrıca Bağdat ekolü İsfahan dışında Basra ve Herat şehirlerinde de yayılım göstermiştir.¹¹⁵

İsfahan'da Bağdat mektebi öncesinde Horasanlı sûfî Ebû Tûrâb en- Nahşebî'nin (ö.245/859) de etkili olduğu söylenmekte ve İsfahan'da Ebû Tûrâb'ın öğrencileri ve dostlarının bulunduğu aktarılmaktadır.¹¹⁶ Sülemî kendisinden "*Horasan şeyhlerinin büyüklerinden*" diye bahsettiği Ebû Tûrâb'ın Muhammed b. Yûsuf el-Bennâ¹¹⁷ ve Ali b. Sehl ile de görüştüğü kaydedilmektedir. Ayrıca Ebû Tûrâb'dan İsfahânî/İsbahânî nisbeli birçok isim nakillerde bulunmuştur.¹¹⁸ Bu da Ebû Tûrâb'ın İsfahan sûfî muhitinin oluşmasında etkili bir isim olduğunun bir işareti sayılabilir.

Netice olarak İsfahan sûfî topluluğunun hadisi merkeze alan gelenekçi Hanbelî ekolüyle bağlantılı olduğu açıktır. Ebû Mansûr'un yaşadığı IV./X. asırda İsfahan'ın tasavvufî yaşantısını şekillendirenler Muhammed b. Yusuf b. Ma'dân el-Bennâ ve Ali b. Sehl'in öğrencileri ve takipçileridir. İsfahan sûfîleri sünnî yapılı, şeriat dengesini gözetken, *tevhid* ve *sahv* ağırlıklı Bağdat Mektebi'nden yana olmuşlardır. Ebû Mansûr'un, tasavvûfî düşünceleri İsfahan sûfî muhitinin Bağdat ekolünce oluşturulan bu tasavvûfî ortamında şekillenmiştir.

2.2. Hayatı

Ebû Mansûr, tasavvuf tarihinin teşekkül dönemi kabul edilen IV./X. asrın ikinci yarısı ile V./XI. asrın başlarında İsfahan'da yaşamış sûfî, fakih, mütekellim ve muhaddis bir kimliktir. Hayatıyla ilgili bilgiler tarih ve tabâkât türü kitaplarda kısıtlı ve aynı bilgilerin tekrarı şeklindedir. Söz konusu eserlerdeki bilgi yetersizliğini Ebû Mansûr'un kendi eserlerindeki otobiyografik anlatılarıyla kısmen tamamlamaya çalışsak da hayatıyla ilgili bilgilerimiz oldukça sınırlı düzeydedir.

¹¹⁵ Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, s. 216.

¹¹⁶ Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, s.74.

¹¹⁷ Ebû Nuaym, *Hilyetü'l- Evliyâ ve Tabakâtü'l-Esfîyâ*, C. X, s. 45.

¹¹⁸ es-Sülemî, *Tabakâtü's-Sûfiyye*, ss. 124-128; Ebu'l-Kâsım el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, thk. Abdulhalim Mahmûd, Müessesetü'l-Dârü's-Şa'bi, Kahire 1409/1979, s. 95.

Tam adı Ebû Mansûr¹¹⁹ Ma'mer¹²⁰ b. Ahmed b. Muhammed b. Ziyâd el- İsfahânî ez-Zâhid¹²¹ et-Temîmî'dir.¹²² IV. / X. asrın ortalarında İsfahan'da dünyaya geldiği düşünülmekle beraber hicrî 335-340 yılları arasında doğmuş olduğu tahmin edilmektedir.¹²³ İlim tahsiline İsfahan'da başlamış, önce fıkıh ardından da İsfahanlı muhaddislerden hadis tahsil etmiştir. Aynı dönemlerde tasavvûfî hayata yönelmiş, İsfahanlı sûfîlerin sohbet meclislerinde bulunmuş ve İsfahan sûfîleri içerisinde önemli bir konuma gelmiştir. Mekke'ye hac maksadıyla seyahat etmiş, Bağdat'ta bir müddet kalmış ve orada fakihler, muhaddisler ve sûfîlerle bir arada bulunmuştur.¹²⁴ 418/1027 yılının Ramazan ayında vefat etmiştir.¹²⁵

Ebû Mansûr'un hayatıyla ilgili Herevî'nin aktarmış olduğu bilgiler en kayda değer olandır. Herevî, Ebû Mansûr'u "*Ma'mer İsfahanlıdır. Sipahân şeyhidir. Seyyid olup, zâhir ve bâtın ilimlerinde imamdır. Sünnî ve Hanbelî mezhebinden olup, kendi devrinin yegâne şeyhlerindendir.*" cümleleriyle tanıtmıştır.¹²⁶ Ayrıca Herevî, Ebû

¹¹⁹ Hücvirî, *Keşfü'l-Mahcûb* adlı eserinde diğer müelliflerden farklı olarak Ebû Mansûr'un künyesini Ebû Ma'mer şeklinde vermiştir. Bkz. Ebû'l-Hasen Alî b. Osmân b. Ebî Alî el-Cüllâbî el-Hücvîrî, *Keşfü'l-Mahcûb*, thk. Tefvîk Ali Vehbe, Mektebetü Sekâfeti'd-Diniyye, Kahire 1420/2007 s. 77.

¹²⁰ Ebû Mansûr'un ismi olan "Ma'mer" ise bazı araştırmacılar tarafından farklı şekillerde harekelenmiştir. Genel kabul "Ma'mer" şeklindeyken Carl Brockelmann, "Ma'mer" isminin yanına "Muammer" kaydını düşmüş, Fuat Sezgin ise Muammer olarak aktarmıştır. Bkz. Carl Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur*, Brill, Leiden 1937, C. I, s. 770; Fuat Sezgin, *Târihu't-Turâsî'l-Arabi*, nşr. Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, Riyad 1411/1991 C. I, s. 187.

¹²¹ "ez-Zâhid" lakabı da her müellif tarafından zikredilmemiştir. Ebû Mansûr'dan bahseden müelliflerden sadece birkaçı isminin sonuna ez-Zâhid lakabını eklemiştir. Bkz. Zehebî, *Târihu'l-İslâm ve Vefâyâtü'l-Meşâhiri ve'l-A'lâm*, C. XXVIII, s. 454; Zehebî, *el-İber fî Haberi Men Ğaber*, C. II, s.235; Ebû'l-Mehâsin Cemâlüddîn Yûsuf b. Tağrıberdî, *En-Nücûmu'z-Zâhire fî Mulûkî Mısır ve'l-Kahire*, Matbaâtu Dâru'l- Kütübî'l-Mısriyye, Kahire 1352/1923, C. IV, s.268; Ebû'l-Fellâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed es-Sâlihî el-Hanbelî, *Şezerâtü'z-Zeheb fî Ahbârî Men Zeheb*, thk. Mahmûd el-Arnâvût, Dâru'l-İbn Kesîr, Beyrut 1410/1989, C.V, s. 92; Ebu'l-Kâsım İsmâil b. Muhammed b. el-Fazl el-İsbehânî, *Siyerü's-Selefi's-Salihiyn*, thk. Kerem b. Hilmi b. Ferhat ibn Ahmed, Dâru'r-Ra'ye, Riyad 1420/1999, s. 1352.

¹²² "et-Temîmî" nisbesini sadece müelliflerden Ebu'l-Kâsım İsmâil el-İsbehânî aktarmıştır. Onun haricindeki diğer müelliflerde bu bilgi mevcut değildir. Bkz. Ebu'l-Kâsım İsmâil b. Muhammed b. El-Fazl el-İsbehânî, *Siyerü's-Selefi's-Salihiyn*, s. 1352.

¹²³ Nasrullah Pürcevâdî, "Dû Eser-i Kûhen der Semâ" *Mâârif*, Âzer-Esfend 1367 hş./1988, S. 5/3 s. 31.

¹²⁴ Pürcevâdî, "Ebû Mansûr İsfahânî: Sûfî Hanbelî", s. 6; Kurtuluş, "Ebû Mansûr İsfahânî" *DİA*, C. 22, s.508.

¹²⁵ Ebû'l-Fellâh Abdülhay es-Sâlihî el-Hanbelî, *Şezerâtü'z-Zeheb fî Ahbârî Men Zeheb*, C. V, s. 92; Ali b. Süleyman el-Yâfî, *Mir'âtü'l-Cenân*, thk. Halil el-Hansûr, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1417/1997, C. II, s.26; İbn Tağrıberdî, *En-Nücûmu'z-Zâhire fî Mulûkî Mısır ve'l-Kahire*, C. IV, s.268; Zehebî, *Târihu'l-İslâm ve Vefâyâtü'l-Meşâhiri ve'l-A'lâm*, C. XXVIII, s.454; Zehebî, *el-İber fî Haberi Men Ğaber*, C. II, s.235; Zehebî, *Tezkîretü'l-Huffâz*, nşr. Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1374/1954, C. III., s. 1084; Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur*, C. I, s. 770; Sezgin, *Târihu't-Turâsî'l-Arabi*, C. I. s. 187.

¹²⁶ Herevî, *Tabakâtu's-Sufiyye*, s. 624. Herevî'nin aktarmış olduğu bilgileri ayrıca Molla Câmî de "*Şeyhü'l-İslâm dedi ki*" ifadesiyle aynı şekilde aktarmıştır. Bkz. Nûrüddîn Abdurrahmân b. Nizâmiddîn Ahmed b. Muhammed el-Câmî, *Nefehâtü'l-Üns min Hadarâti'l-Kuds*, thk. Mevlevî Hamid, Matbaâ Leysî, Kalküta 1854, s. 319.

Mansûr'un eser sahibi olduğunu ifade ederek; *Nehcü'l-Hâss, Erbaîn-i Sûfiyân ve Kitabu'l-Gurbet* adlı eserlerin olduğunu kaydetmiştir.¹²⁷

Aynı zamanda hemşehrisi de olan Ebu'l-Kâsım el-İsbehânî (ö.535/1141) ise “*Tasavvuf yolunu takip etmede, vaktini değerlendirmede, ibadette ve çok çalışmakta asrının yegâne ismidir. Abdullah ibn Mende ile sünneti derinlemesine bilmek ve hıfz etmek kemale erdiği gibi Ebû Mansûr ile de tasavvuf yolu kemale ermiştir.*” sözleriyle Ebû Mansûr'u tarif etmiştir.¹²⁸

Kaynaklarda Ebû Mansûr ile ilgili olarak; İsfahan'daki sûfilerin büyüklerinden kabul edildiği¹²⁹ ve fıkıh ilminde yetkinlik sahibi olduğu¹³⁰ aktarılmaktadır. Müellifler kendisinden “Şeyhu's-Sûfiyye”¹³¹, “İmâm”, “Ârif”¹³² ve “Şeyh”¹³³ gibi ünvanlarla bahsetmiştir.

Dar çerçevede ve tekrar eden bilgiler şeklinde de olsa Ebû Mansûr'un hayatıyla ilgili elimizdeki mevcut bilgilere göz attığımızda Hanbelî gelenek içerisinde yetişmiş fakih, muhaddis, mütekellim olmakla birlikte aynı zamanda yaşadığı devrin sûfî şeyhi olan bir ilmi kişilikle karşılaşmaktayız. Ebû Mansûr'un yetiştiği dönem olan IV. / X. asır ve yetiştiği yer olan İsfahan şehri mezhepler tarihi, hadis tarihi ve tasavvuf tarihi açısından oldukça önem arz etmektedir.¹³⁴

2.3. İlmî Çevresi -Hocaları, Talebeleri ve Etkileri-

2.3.1. Hocaları

Ebû Mansûr, ilmî çevresini şekillendiren hocalarından *Kitâbü'l-Menâhic bi Şâhidi's-Sünne ve Nehci'l-Mutesavvife ve Kitâbü'l-Minhâc ve'l-Mesâil ve'l-Vasıyye* adlı iki eserinde bahsetmiştir. Bir bakıma ilmî otobiyografi sayılan bu iki eserde Ebû Mansûr, hadis, sünnet ve tasavvuf sahasında kendisine imam, önder ve üstat olarak

¹²⁷ Herevî, *Tabakâtu's-Sufiyye*, s. 625.

¹²⁸ Ebu'l-Kâsım İsmâîl b. Muhammed b. El-Fazl el-İsbehânî, *Siyerü's-Selefi's-Salihiyn*, s. 1352.

¹²⁹ Zehebî, *Târihu'l-İslâm ve Vefâyâtü'l-Meşâhiri ve'l-A'lâm*, C.XXVIII, s. 454; Sezgin, *Târihu't-Turâsi'l-Arabi*, C. I, s. 187.

¹³⁰ İbn Tağrîberdî, *en-Nücûmu'z-Zâhire fî Mulûkî Mısır ve'l-Kahire*, C. IV, s.268.

¹³¹ Zehebî, *Tezkîretü'l-Huffâz*, C. III, s. 1084.

¹³² Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ibn Kayyım el-Cevziyye, *İctimâ'u'l-Cüyûşi'l-İslâmiyye*, thk. Zâhid b. Ahmed en-Neşîrî, Dâru'l-İbn Hazm, Beyrut 1440/2019, s. 423.

¹³³ Hücvîrî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 77.

¹³⁴ Pürcevâdî, “*Ebû Mansûr İsfahânî: Sûfî Hanbelî*”, s. 31.

gördüğü kimseleri isim isim zikretmiştir. Ebû Mansûr'un hocalarıyla ilgili bilgi veren bir diğer kaynağımız ise Zehebî'nin *Târîhu 'l-İslâm* adlı eseridir.

2.3.1.1. Tasavvuf İlmindeki Hocaları

Ebû Mansûr'un tasavvuf yolunda kendisini takip ettiği ve önder olarak gördüğü ilk isim Ebû Abdillâh Muhammed b. Yûsûf el-Bennâ (ö.286/899)'dır. Ebû Mansûr, *Kitâbü'l-Menâhic* adlı eserinde el-Bennâ'dan hürmetle bahsedip, kendisinin “*Kitâbü's-Sünne*” müellifi olduğunu ifade eder.¹³⁵ Ayrıca Herevî'nin kendisinden “*İsfahan'ın kadîm şeyhlerinden olup Ali b. Sehl'den önceki sûfîdir. Sünnî olup Hanbelî Mezhebi'ndendir. Kendisine zahidlerin gelini denilmiştir.*” sözleriyle tanıttığı¹³⁶ el-Bennâ'dan Ebû Mansûr, *Kitâbü'l-Minhâc* adlı eserinde “*Tasavvufla birlikte sünnet mezhebini Ebu Abdillâh Muhammed b. Yûsûf el-Bennâ es-Sûfî'den Kitabu's-Sünne adlı eserinden aldık*” sözleriyle bahsetmiştir¹³⁷. Ebû Nuaym'ın da büyükbabası olan bu zattan Ebû Mansûr eserlerinde defalarca bahsetmiştir.¹³⁸ el-Bennâ'nın vefat tarihi dikkate alındığında Ebû Mansûr'un kendisini görmüş olması mümkün değildir. Ebû Mansûr'un, el-Bennâ'nın görüşlerini onun eserleri aracılığıyla öğrenmiş olması ve talebelerinin sohbet meclislerinde bulunmuş olması daha muhtemeldir.¹³⁹ Buradan da anlıyoruz ki Ebû Mansûr, Muhammed b. Yûsuf el-Bennâ'yı görmemiş olsa da - muhtemel ki hocalarının hocası olsa gerek- onu kendisine tasavvuf yolunda bir üstat olarak kabul etmiştir.

Ebû Mansûr'un tasavvuf yolunda kendisini takip ederek önder kabul ettiği bir diğer isim ise Ebû'l-Hasen Ali b. Sehl el-İsfahânî (ö. 307/919) 'dir. Cüneyd'in akranı olan İsfahanlı bu sûfî, onunla *sahv* ve *sekr* konularında mektuplaşmıştır.¹⁴⁰ Ebû Mansûr, *Kitâbü'l-Minhâc* adlı eserinde Ali b. Sehl'i ve onun İsfahan'daki ashâbını tasavvuftaki imamları olarak gördüğünü ifade etmiştir.¹⁴¹ Ali b. Sehl'in vefat tarihi dikkate alındığında Ebû Mansûr'un kendisini görmesi ya da ders meclisine bulunmuş olması pek mümkün gözükmemektedir. Ebû Mansûr'un Ali b. Sehl ile olan bağlantısı hocası olan Ebu'l-Kâsım et-Taberânî (ö.360/971) üzerinden sağlanmış olması

¹³⁵ Ebû Mansûr el-İsfahânî, *Kitâbü'l-Menâhic bi Şâhidi's-Sünne ve Nehci'l-Mutesavvife*, s. 198.

¹³⁶ Herevî, *Tabakâtü's-Sufiyye*, s. 130.

¹³⁷ Ebû Mansûr el-İsfahânî, *Kitâbü'l-Minhâc ve'l-Mesâil ve'l-Vasıyye*, s. 209.

¹³⁸ Pürcevâdî, “Ebû Mansûr İsfahânî: Sûfî Hanbelî”, s. 39.

¹³⁹ Pürcevâdî, “Ebû Mansûr İsfahânî: Sûfî Hanbelî”, s. 40.

¹⁴⁰ Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabakâtü'l-Esfîyâ*, C. X, s. 404.

¹⁴¹ Ebû Mansûr el-İsfahânî, *Kitâbü'l-Minhâc ve'l-Mesâil ve'l-Vasıyye*, s. 208.

muhtemeldir. Çünkü Ebu'l-Kâsım et-Taberânî, 290 yılında bir seyahat sırasında İsfahan'a gelmiş ve bir müddet burada kalmıştır. İsfahan'daki bu ikameti esnasında Ali b. Sehl'in sohbetini dinlemiştir. Daha sonra, Taberânî'nin öğrencisi Ebû Nuaym'ın Taberânî kanalıyla Ali b. Sehl'den hadis rivayet etmiş olması bu bilgiyi doğrular niteliktedir. Dolayısıyla Taberânî'nin bir diğer talebesi olan Ebû Mansûr'un da hocası aracılığıyla Ali b. Sehl'in tasavvufi öğretilerini öğrenmiş olması muhtemeldir.¹⁴² Bu bilgidenden de anlıyoruz ki Ebû Mansûr, Ali b. Sehl'i görmemiş olsa da hocasının hocasını kendisine üstat olarak kabul etmiştir.

Ebû Mansûr'un eserlerinde yer alan bilgilerden anladığımız kadarıyla tasavvuf ilminde kendisine üstad olarak gördüğü iki isim daha vardır. Bunlar Ebû Abdîrrahmân el- Vezankâbâzî (ö.325/937) ve Ahmed b. Ca'fer b. Hânî (ö.?)'dir. Ebû Mansûr, *Kitâbü'l-Minhâc* adlı eserinde, bu iki ismi de Yusuf el-Bennâ ve Ali b. Sehl'den sonra tasavvuf ilmiyle beraber sünnet yolunu almış olduğu kimseler olarak zikretmektedir.¹⁴³ el-Vezankâbâzî'nin vefat tarihini dikkate aldığımızda Ebû Mansûr'un kendisini görmüş olması pek imkân dahilinde değildir. Buradan anlıyoruz ki Ebû Mansûr, el-Vezankâbâzî'yi de görmemiş olsa da kendisine üstat olarak kabul etmektedir. Ebû Mansûr'un yaşı itibarıyla Ahmed b. Ca'fer b. Hânî'yi görmüş olması muhtemeldir. Zira Ebû Nuaym, Ahmed b. Ca'fer b. Hânî'yi görmüş ve kendisinden hadis dinlemiştir.¹⁴⁴ Ebû Mansûr'un Ebû Nuaym ile çağdaş olmasından hareketle Ebû Mansûr'un da Ahmed b. Ca'fer b. Hânî'yi görmüş olduğunu söylemek mümkündür. Ebû Mansûr'un *Kitâbü'l-Minhâc* adlı eserinde sünnetle beraber tasavvuf ilmini kendilerinden aldığını ifade ettiği isimlerin hepsinin ortak özelliği ise Hanbelî mezhebine mensup olan ve hadisle iştiğal eden sûfiler olmasıdır.

Ebû Mansûr, *Kitâbü'l-Minhâc* adlı eserinde İsfahanlı şeyhlerinden bahsettikten sonra tasavvuf ilminde kendisine örnek aldığı diğer bölgelerdeki sûfilerin isimlerini de coğrafi bölgelere ayırmış bir şekilde sıralar. Ebû Mansûr, yapmış olduğu listede Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909), Ebû Saîd el-Harrâz (ö. 277/890 [?]), Ebû İshâk el-Havvâs (ö. 291/904), Ebû'l-Hüseyn en-Nûrî (ö. 295/908) ve onun Bağdat'taki takipçilerini sıralamış, listenin devamında Nîşâburlu sûfilerden Ebû Osmân Saîd el-

¹⁴² Pürcevâdî, "Ebû Mansûr İsfahânî: Sûfî Hanbelî", s. 42.

¹⁴³ Ebû Mansûr el-İsfahânî, *Kitâbü'l-Minhâc ve'l-Mesâil ve'l-Vasıyye*, s. 209.

¹⁴⁴ Ebû Nuaym, *Zikru Ahbâri İsfahân*, C. I, s.178; Pürcevâdî, "Ebû Mansûr İsfahânî: Sûfî Hanbelî", s. 42.

Hîrî (ö. 298/910), Ebû Hafs Amr b. Seleme Nîsâbûrî (ö. 260/874), Ebû Muhammed Sehl b. Abdillâh et-Tüsterî (ö. 283/896), Zünnûn Mısırî (ö. 245/859 [?]), Ebû Abdillâh el-Cellâ (ö. 306/918), Ebû Süleymân ed-Dârânî (ö. 215/830) ve Ahmed b. Ebi'l-Havârî (ö. 246/860) isimlerini zikretmiştir¹⁴⁵

Ebû Mansûr eserlerinde Bağdat şeyhlerine özel ilgi gösterir. Özellikle Cüneyd'e sıkça atıf yaparak, ondan nakillerde bulunur. Onu "Sûfilerin Seyyidi" ve "Âriflerin Hatîbi" olarak tarif eder.¹⁴⁶ Hatta görüyoruz ki yapmış olduğu sıralamada İsfahan şeyhlerinden hemen sonra ilk sırayı Bağdat şeyhlerine vermiştir.

Ebû Mansûr, Horasanlı şeyhlerini sayarken Bâyezîd-i Bistâmî'yi (ö. 234/848[?]) hususen zikretmemiş, fakat eserlerinde ondan nakillerde bulunmayı da ihmal etmemiştir. Ebû Mansûr, Bağdat Mektebi'ne mensup olan ve tasavvufî düşüncelerini *sahv* anlayışına göre inşa etmiş bir sûfidir. Eserlerinde Bağdat şeyhlerine özel ilgi göstermesi bundan kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla *sekr* anlayışına sahip Bâyezîd-i Bistâmî'den ziyâde *sahv* anlayışına mensup olan Cüneyd'i daha çok benimsemiştir. Bu şekilde övdüğü Cüneyd'in *sahv* anlayışı, Ebû Mansûr'un tasavvuf anlayışında bütünüyle bulunmaktadır. Görüyoruz ki Ebû Mansûr, tasavvufta takip etmiş olduğu isimleri III. / IX. asrın üç tasavvuf merkezinden seçmiştir. Bunlar Bağdat, Nîşâbûr ve Şam bölgeleridir.¹⁴⁷

2.3.1.2. Hadis İlmindeki Hocaları

Muhaddis kimliğiyle de tanınan Ebû Mansûr'un hadis ilmindeki hocalarını Zehebî'nin aktarımlarından ve Ebû Mansûr'un eseri *Kitâbü'l-Menâhic bi Şâhidi's-Sünne ve Nehci'l-Mutesavvife* 'de vermiş olduğu bilgilerden öğrenmekteyiz.

Zehebî'nin *Târîhu'l-İslâm*'da aktardığına göre Ebû Mansûr, Ebû'l-Kâsım et-Taberânî (ö. 360/971), Ebû'l-Hasen b. El-Müsennâ (ö.?), Ebu's-Şeyh (ö.369/979), İbnü'l-Mukrî (ö. 381/991) ve Ali b. Ömer b. Abdilazîz (ö.?)'den semâ yoluyla hadis dinlemiş ve yazmıştır.¹⁴⁸

Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*'da Ebû Mansûr'la ilgili bilgileri verdikten hemen sonra Ebû Mansûr'a ait olan bir kasideden bahseder ve bu kasideden bir bölümü aktarır. Söz

¹⁴⁵ Ebû Mansûr el-İsfahânî, *Kitâbü'l-Minhâc ve'l-Mesâil ve'l-Vasıyye*, s. 208.

¹⁴⁶ Pürcevâdî, "Ebû Mansûr İsfahânî: Sûfî Hanbelî", s. 46.

¹⁴⁷ Ebû Mansûr el-İsfahânî, *Kitâbü'l-Minhâc ve'l-Mesâil ve'l-Vasıyye*, s. 208; Pürcevâdî, "Ebû Mansûr İsfahânî: Sûfî Hanbelî", s.48.

¹⁴⁸ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve Vefâyâtü'l-Meşâhiri ve'l-A'lâm*, C.XXVIII, s. 454.

konusu kasidede Ebû Mansûr, seleften ve devrine yetişmiş olduğu muhaddislerden bazılarının isimlerini zikrederek, onların ilimdeki derinliklerini övmekte ve onların vefat etmeleriyle ilmin zâyî olmasından yakınmaktadır. Ebû Mansûr'un bu kasideyi hadis ilminde hocaları olan muhaddisleri tanıtmak için yazdığı anlaşılmaktadır. Bu kasidenin içerisinde Ebû Ahmed el-Assâl el-İsfahânî el-Kâdî (ö.349/960), Ebû İshâk (ö. 353/964), Ebû'l-Kâsım el-Lahmî (ö.?), İbn Hayyân (Ebû's-şeyh) (369/979) ve İbn Mende'yi (ö. 395/1005) zikretmiştir.¹⁴⁹

Ebû Mansûr'un söz konusu kasidede hocası olarak bahsettiği bu isimleri *Kitâbü'l-Menâhic* adlı eserinde de kendisinden ilim, sünnet ve hadis öğrendiğim kişiler olarak zikretmiştir.¹⁵⁰ Devamında ise bu isimlerin dinin ışığı, sünnetin imamı ve ilimde ulû'l-emr olduklarını kaydetmiştir. Ayrıca Ebû Ahmed el-Assâl, Ebu's-Şeyh, Ebû İshâk, Ebu'l-Kâsım et-Taberânî'nin aynı zamanda müteahhirûn dönemi *Kitabü's-Sünen* müellifi olduklarını bildirmiştir.¹⁵¹

Ebû Mansûr'un hocası olarak zikrettiği muhaddislerin vefat tarihlerini dikkate aldığımızda Ebû İshâk'ı (ö.353/964), Ebu'l-Kâsım et-Taberânî'yi (ö.360/971), Ebu's-Şeyh'i (ö.369/979) görüp, meclislerinde bulunmuş olması imkân dâhilindedir. Ayrıca Ebû Mansûr'un çağdaşı olan Ebû Nuaym'ın da bu isimlerden hadis rivayet ettiği bilinmektedir.¹⁵² Dolayısıyla bu bilgi Ebû Mansûr'un zikredilen isimleri görme ihtimalini kuvvetlendirmektedir.

Ebû Ahmed el-Assâl el-İsfahânî el-Kâdî'nin (ö.349/960) vefat tarihini dikkate aldığımızda Ebû Mansûr'un onun meclisine katılmış olması zayıf bir ihtimaldir. Zira Ebû Ahmed'in vefat ettiği yıllarda Ebû Mansûr'un çocuk yaşlarda olması gerekir. Buna mukabil Ebû Nuaym'ın Ebû Ahmed'ten hadis rivayet etmiş olması,¹⁵³ Ebû Mansûr'un da çocukken bile olsa Ebû Ahmed'i görmüş ve onun hadis meclisine katılmış olabileceği ihtimalini akla getirmektedir.¹⁵⁴

Ebû Mansûr'un bir diğer hocası ise Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Mende el-İsfahânî (ö. 395/1005)'dir. İbn Mende, IV./X. asrın sonlarına doğru İsfahan'ın ilmî çehresinin en önemli isimlerinden biri olmakla birlikte Ebû Mansûr'un ilmî hayatında

¹⁴⁹ Zehebî, *Târihu'l-İslâm ve Vefâyâtü'l-Meşâhiri ve'l-A'lâm*, C.XXVIII, ss. 454-455.

¹⁵⁰ Ebû Mansûr el-İsfahânî, *Kitâbü'l-Menâhic bi Şâhidi's-Sünne ve Nehci'l-Mutesavvife*, s. 198.

¹⁵¹ Ebû Mansûr el-İsfahânî, *Kitâbü'l-Menâhic bi Şâhidi's-Sünne ve Nehci'l-Mutesavvife*, s. 199.

¹⁵² Pürcevâdî, "Ebû Mansûr İsfahânî: Sûfî Hanbelî", s. 40.

¹⁵³ Ebû Nuaym, *Zikru Ahbâri İsfahân*, C. II, s. 253.

¹⁵⁴ Pürcevâdî, "Ebû Mansûr İsfahânî: Sûfî Hanbelî", s. 40.

da özel bir yere sahiptir. Ebû Mansûr, İbn Mende'yi *Kitâbü'l-Menâhic* adlı eserinde kendisinden ilim ve hadis aldığı âlimler arasında saymıştır.¹⁵⁵ Ayrıca Zehebî'nin Ebû Mansûr'a ait olduğunu bildirdiği kasidede Ebû Mansûr, İbn Mende'den ilim için rıhle yapan ve kendisiyle ilmin kâim olduğu zat şeklinde bahsetmiştir.¹⁵⁶ Bu bilgi İbn Mende'nin Ebû Mansûr üzerindeki etkisinin ne denli olduğunu göstermektedir.

Netice olarak Ebû Mansûr'un ilmî çevresini seleften olan isimler ile Ebû Mansûr'un yaşadığı devrede hayatta olan kimseler oluşturmaktadır. O, bizzat kendisinin meclisinde bulunmasa bile bir eser ya da bir hoca aracılığıyla ilim aldığı kimseleri de kendine hoca olarak kabul etmiştir. Tasavvuf ilminde imam kabul ettiği Yusuf el-Bennâ ve Ali b. Sehl ile kurduğu ilişki bu kabildendir. Bunun yanı sıra görüldüğü üzere aynı devri idrâk ederek bizzat semâ yoluyla hadis ve ilim öğrendiği hocaları da mevcuttur. Ebû Mansûr'un kendi eserlerinde aktarmış olduğu hocalarının genel olarak Hanbelî mezhebine mensup; hadis ve sünnet ehli isimler olması Ebû Mansûr'un yetişmiş olduğu ilim çevresi hakkında bilgiler vermektedir.

2.3.2. Talebeleri

Ebû Mansûr'un talebelerinin kimler olduğuna ilişkin bilgiler kendi eserlerinden ziyade tarih ve biyografi kitaplarının satır aralarında bulunmaktadır. Bu konu hakkındaki bilgileri Zehebî'nin *Târihu'l-İslâm*, Hatîb el-Bağdâdî'nin *Târihu Bağdâd* ve Herevî'nin *Tabakâtu's-Sufiyye* adlı eserlerinde bulabilmekteyiz.

Zehebî'nin, *Târihu'l-İslâm*'da verdiği bilgiye göre Ebû Mansûr'dan Ebû Tâlib Ahmed b. Muhammed el-Kuraşî el Kündülânî (ö.493/1100), el-Kâsım b. Fazl es-Sekafî (ö.489/1096) ve Ebû Mutî (ö.497/1104) hadis dinleyip, rivayette bulunmuşlardır.¹⁵⁷ Fakat bu isimlerin hiç birisi Ebû Mansûr'un eserlerinde zikredilmemiştir. Vefat tarihleri dikkate alındığında üç ismin de Ebû Mansûr'u görüp, meclisinde bulunmaları imkân dâhilindedir.

Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd* adlı eserinde sûfîlerin büyükleri olan Cüneyd, Ebu'l-Hasen en-Nûrî, Şiblî, Ebû Ca'fer el-Huldî, Ebû Ali Ruzbârî gibi isimlerin haberlerini aktarırken, bu bilgileri Ebû Nasr İbrâhîm b. Ahmed el-Cerbazkânî'den (ö.?) duyduğunu onun da "*Haddesenâ*" tabiriyle Ebû Mansûr'dan oniki rivayet ettiğini

¹⁵⁵ Ebû Mansûr el-İsfahânî, *Kitâbü'l-Menâhic bi Şâhidi's-Sünne ve Nehci'l-Mutesavvife*, s. 208.

¹⁵⁶ Zehebî, *Târihu'l-İslâm ve Vefâyâtü'l-Meşâhiri ve'l-A'lâm*, C. XXVIII, ss. 454-455.

¹⁵⁷ Zehebî, *Târihu'l-İslâm ve Vefâyâtü'l-Meşâhiri ve'l-A'lâm*, C. XXVIII, s. 454.

ifade etmiştir.¹⁵⁸ Bu bilgiden hareketle, İsfahanlı olan el-Cerbazkânî'nin Ebû Mansûr'un öğrencilerinden birisi olma ihtimali oldukça yüksektir.

Ebû Mansûr'un talebelerinden olduğunu düşündüğümüz bir başka isim ise Şeyh Ahmed el-Kûfânî'dir. (ö.?) Herevî'nin *Tabakâtu's-Sûfiyye*'de aktardığına göre Şeyh Ahmed el-Kûfânî, Ebû Mansûr'u görmüştür. Herevî, el-Kûfânî'ye Ebû Mansûr'dan bir söz hatırlayıp hatırlamadığı sormuş, el-Kûfânî ise Ebû Mansûr'un "*Fakîr (derviş) azizdir.*" dediğini nakletmiştir.¹⁵⁹ Buradan anlıyoruz ki el-Kûfânî, Ebû Mansûr'u görmüştür. Pürcevâdî'ye göre el-Kûfânî, İsfahan'a yapmış olduğu bir seyahatte Ebû Mansûr'u görmüş ve onun meclisinde bulunmuştur. Ayrıca Pürcevâdî'nin tespitine göre Ebû Mansûr'un şöhreti el-Kûfânî aracılığıyla duyulmuştur.¹⁶⁰

Ebû Mansûr'un talebesi olarak kabul edeceğimiz bir diğer isim ise Abdurrahman b. Mende (470/1078)'dir. Abdurrahman b. Mende, babası İbn Mende'nin vefatı sonrasında İsfahan'daki hanbelî ilim çevresinin en nüfuzlu ismi olmuştur. Hatta İbn'ül-Esir, İsfahan'da İbn Mende'nin itikâdî ve amelî görüşlerini benimseyen ve kendilerine "*Abdurrahmaniyye*" denilen bir grubun olduğunu aktarmaktadır.¹⁶¹ Ebû Mansûr, hocası Ebû Abdillâh b. Mende'nin vefatı sonrasında onun dul kalan eşiyle evlenmiş ve bu evlilikten iki kızı doğmuştur. Bu evlilik neticesinde hocasının oğlu olan Abdurrahman b. Mende'nin yetişmesini de üvey baba olarak kendisi üstlenmiştir.¹⁶²

2.4. Eserleri

Daha önce de zikrettiğimiz gibi Ebû Mansûr'un eserleriyle ilgili ilk çalışmayı yapan isim Serge de Laugier de Beaurecueil (ö.2005) olmuştur.¹⁶³ Beaurecueil, *Nehcü'l-Hâss*'ı tahkik ederken yazmış olduğu giriş yazısında bu eserin Ebû Mansûr'a ait olan ve günümüze ulaşan tek eser olduğunu ifade etmiştir.¹⁶⁴ Ancak bu bilgi 1965 yılında İrec Efşâr'ın Şîrâz Ahmedî Hankâhı Kütüphanesi'nde Ebû Mansûr ve onun

¹⁵⁸ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd ev Medîneti's-Selâm*, C. II, s. 183; C. III, s. 206; C. IX, s.478; C. XVI, s. 572.

¹⁵⁹ Herevî, *Tabakâtu's-sufiyye*, s. 624.

¹⁶⁰ Pürcevâdî, "Ebû Mansûr İsfahânî: Sûfî Hanbelî", s. 52.

¹⁶¹ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Târih*, C. V, s.105; Guédy, *Iranian Elites and Turkish Rulers: a History of Isfahan in the Saljuq Period*, ss. 29-30.

¹⁶² Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, C. XVII, s. 39; Pürcevâdî, "Ebû Mansûr İsfahânî: Sûfî Hanbelî", ss. 30-31.

¹⁶³ Pürcevâdî, "Ebû Mansûr İsfahânî: Sûfî Hanbelî", s. 5.

¹⁶⁴ Beaurecueil, "La Voie du Privilegié: Petit Traité d'Abu Mansur Ma'mar al-Isfahani", s. 76.

dışında birkaç sûfi müellifin daha eserlerini ihtiva eden yazma mecmasını keşfiyle birlikte geçerliliğini yitirmiştir. Efşâr'ın sözünü ettiğimiz bu keşfinden sonra yazma mecmuası hakkında incelemelerde bulunan Meier, mecmuada bulunan eserleri, sayfa numaralarını ve müellifleri daha titiz bir şekilde incelemek amacıyla yazmaya bir içindikiler listesi hazırlamıştır.¹⁶⁵ Meier'e göre yazma mecmuasında bulunan eserlerden *Edebü'l-Mülûk'ün* müellifi anonim¹⁶⁶ olmak üzere, yedi eser Ebû Mansûr'a, iki eser Ebû Abdîrrahman es-Sülemî'ye (ö.412/1021), bir eser Ebû Saîd Hasan b. Ali el-Vâiz'e (ö.?), bir eser de Hüseyin b. Mansûr el-Hallâc'a (ö. 309/922) aittir.¹⁶⁷ Yazma mecmuasında bulunan toplam on iki eserin dokuz tanesinin tasavvufa dair olması mecmuanın bir tasavvufî eserler derlemesi olarak değerlendirilmesini de mümkün kılmaktadır.

İrec Efşâr'ın keşfiyle ve Fritz Meier'in makalesiyle tasavvuf araştırmacıları tarafından tanınan yazma mecmuası Ebû Mansûr'un eserlerinin gün yüzüne çıkması açısından önemli bir başlangıç olmuştur. Bu eserlerin keşfedilmesiyle IV. ve V. asır İsfahân tasavvufu hakkında bize bilgi sunan kaynak eserler de böylelikle gün yüzüne çıkmıştır. Sözünü ettiğimiz bu yazma mecmuası dışında bazı kaynaklarda Ebû Mansûr'a ait olduğu ifade edilen başka eserler de zikredilmektedir. Sözelimi Herevî, Ebû Mansûr'un *Kitâbu'l-Gurbet* ve *Erbâin-i Sûfiyyân* adında iki eserinin olduğunu kaydetmiş,¹⁶⁸ Hücvirî ise Ebû Mansûr'un *murakkaa* konusunda bir kitabının olduğunu ifade etmiştir.¹⁶⁹ Ancak zikredilen bu eserlerin keşfi gerçekleşmediğinden günümüze ulaşmamış olduğu düşünülmektedir. Ebû Mansûr'un eserlerinin keşfedilmesinin ve ilim dünyasına tanıtılmasının genel serencamına değindikten sonra çalışmamızın bundan sonraki kısmına Ebû Mansûr'a ait olan eserlerin başlıklar halinde tanıtılmasıyla devam edeceğiz.

2.4.1. Edebü'l-Mülûk fî Beyânî Hakâiki't-Tasavvuf

Kısa adı *Edebü'l-Mülûk* olan eser Şîrâz Ahmedî Hankâhı Kütüphanesi 83 numarada bulunan yazma mecmuanın 1-80. sayfaları arasında yer almaktadır.

¹⁶⁵ Meier, "Ein Wichtiger Handschriften Fund Zur Sufik", ss. 276-278.

¹⁶⁶ Tam adı *Edebü'l-Mülûk fî Beyânî Hakâiki't-Tasavvuf* olan bu eserin müellifinin kim olduğu meselesine ve araştırmacıların bu konuda yapmış oldukları tespitlere çalışmamızın ilerleyen sayfalarında *Edebü'l-Mülûk'ün* tanıtıldığı kısımda ayrıca değinilecektir.

¹⁶⁷ Meier, "Ein Wichtiger Handschriften Fund Zur Sufik", s. 278.

¹⁶⁸ Herevî, *Tabakâtu's-Sufiyye*, s. 624.

¹⁶⁹ Hücvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s.77.

Edebü'l-Mülûk'ün keşfinden hemen sonra araştırmacıların üzerinde uzlaşamadıkları konu ise müellifinin kim olduğu sorusudur. Fritz Meier, *Edebü'l-Mülûk*'ün de içinde bulunduğu yazma mecmuasını tanıttığı makalesinde üç sûfî ismin; Ebû Mansûr el-İsfahânî, İbn Hafîf ve Sülemî'nin *Edebü'l-Mülûk*'ün müellifi olabileceği ihtimali üzerinde durup, incelemelerde bulunmuştur.¹⁷⁰ Ancak yine de kesin bir kanıya varamamış ve netice olarak makalesinde *Edebü'l-Mülûk*'ün müellifini anonim olarak kaydetmiştir.¹⁷¹ Bernd Radtke ise neşrini gerçekleştirdiği *Edebü'l-Mülûk*'ün baş kısmına yazmış olduğu giriş yazısında hocası Meier'in *Edebü'l-Mülûk*'ün müellifi olarak önerdiği üç isimle alakalı bazı çıkarımlarda bulunarak bu üç ismin -kesin olmamakla birlikte- *Edebü'l-Mülûk*'ün müellifi olamayacağını ifade etmiş ve kendisi Ali b. Ca'fer es-Sîrevânî es-Sağîr'in (ö. 396/1005) eserin müellifi olduğu iddiasında bulunmuştur.¹⁷²

Çağdaş tasavvuf araştırmacılarından Ahmet T. Karamustafa ise *Edebü'l-Mülûk*'le ilgili yapmış olduğu değerlendirmede *Edebü'l-Mülûk*'ün muhteva olarak Ebû Mansûr'un düşünceleriyle örtüşmesinden hareketle eserin Ebû Mansûr'a ait olabileceğini söylemiştir. Bununla birlikte eserin Ali b. Ca'fer Sîrevânî es-Sağîr'e ait olması ihtimali üzerinde de durmuştur. Karamustafa'ya göre *Edebü'l-Mülûk*'ün es-Sîrevânî es-Sağîr'e ait olduğunu kabul edersek, bu takdirde *Edebü'l-Mülûk*, Sîrevânî es-Sağîr'in içinde bulunduğu ve gelenekçi yapıya sahip Mekke sûfî muhiti hakkında bilgi veren önemli bir metin olma hüviyetini kazanır. Şayet *Edebü'l-Mülûk*'ün Ebû Mansûr'a ya da İsfahan sûfî muhitinde bulunan başka bir müellife ait olduğunu kabul edersek, bu takdirde *Edebü'l-Mülûk*, her ikisi de gelenekçi yapıya sahip olan Mekke sûfî muhitiyle İsfahan sûfî muhiti arasındaki düşünce benzerliklerini ve ilişkileri ortaya koyan bir metin olma hüviyetini kazanmış olur.¹⁷³

Nasrullah Pürcevâdî ise *Edebü'l-Mülûk*'ün *semâ`* bâbını müstakil olarak neşrettiği makalesi¹⁷⁴ ile, Ebû Mansûr'u tanıttığı çalışmasında¹⁷⁵ ve Ebû Mansûr'un bir başka eseri olan *Nehcü'l-Hâs*'ı değerlendirdiği incelemesinde¹⁷⁶ *Edebü'l-Mülûk*

¹⁷⁰ Meier, "Ein Wichtiger Handschriften Fund Zur Sufik", ss. 304-307.

¹⁷¹ Meier, "Ein Wichtiger Handschriften Fund Zur Sufik", s. 298.

¹⁷² Radtke, "Adab al-Mulûk: Ein Handbuch zur Islamischen Mystik aus dem 4./10. Jahrhundert", (Einleitung başlıklı giriş yazısı) ss. 3-20.

¹⁷³ Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, ss. 116-117.

¹⁷⁴ Nasrullah Pürcevâdî, "Dû Eser-i Kûhen der Semâ" s.73.

¹⁷⁵ Pürcevâdî, "Ebû Mansûr İsfahânî: Sûfî Hanbelî", s. 5.

¹⁷⁶ Pürcevâdî, "Nehcü'l-Hâs", s.100.

müellifini Ebû Mansûr olarak kaydetmiş ve bu konuda başka bir ihtimal olabileceğini dile getirmemiştir. Ayrıca Pürcevâdî, muhtelif çalışmalarında *Edebü'l-Mülûk*'ün müellifinin Ebû Mansûr olduğuna ilişkin kuvvetli deliller de sunmuştur.¹⁷⁷ Tüm bu bilgiler değerlendirildiğinde *Edebü'l-Mülûk*'ün Ebû Mansûr'a ait olduğunu ya da en azından onun düşünce dünyasını yansıtan bir eser olduğunu söylememiz mümkün gözükmemektedir.

Edebü'l-Mülûk, gün yüzüne çıkarıldıktan sonra yerli ve yabancı araştırmacıların ilgisini çekmiş bir eser olmuştur. Araştırmacılar *Edebü'l-Mülûk*'u, IV./X. asırda tasavvuf geleneğini sistemleştiren önemli tasavvuf metinlerinden birisi olarak görmüşlerdir.¹⁷⁸

Edebü'l-Mülûk, nispeten kısa, fakat içeriği itibarıyla oldukça zengin bir eserdir. Muhteva bakımından giriş, konuların anlatıldığı bablar ve sonuç kısmı olmak üzere toplamda üç ana bölümden oluşmaktadır. Ebû Mansûr, *Edebü'l-Mülûk*'ün içeriğini Kur'ân ayetleri, hadisler, Peygamber ve ashabdan kimselerin yaşantı örnekleriyle, Cüneyd, Şiblî, İbrahim b. Edhem vb. sûfî büyüklerinin sözleriyle oluşturmuştur. Diğer müelliflerin eserlerinde bulunan sûfî menkıbeleri tarzı anlatımlara yer vermemiş olması da ayrıca dikkat çekicidir.

Ebû Mansûr, eserin girişinde yaşadığı dönemin ilim adamlarının (Fakihler, muhaddisler, müfessirler, kurrâ ve dil bilimciler) genel tasviriyle işe başlar. Bu ilimlerin usûl ve metotlarını tek tek izah eder. Ardından bu ilim adamlarının ilmin sadece zahirî boyutuyla ilgilendiklerini, ihlâsı görmezden geldikleri için amel bakımından zayıf olduklarını ve dünyalık amaçlar için çabaladıklarını üzüntüyle ifade eder. Devamında, sözünü ettiği ilim adamlarını sûfilerle karşılaştırarak sûfîlerin Allah'ın rızasını gözetmede, Kur'ân'a, sünnete uymada, dünyalık makam ve mevkiye önem vermeme en güzel örnek olduklarını ifade eder.¹⁷⁹ Bu sebeple de sûfîleri

¹⁷⁷ Pürcevâdî yazmış olduğu bir makalenin dipnot kısmında konuyla ilgili ayrıntılı bilgiler sunmuştur. Bkz. Nasrullah Pürcevâdî, "Adâbü'l-Mutesavvifeti ve Hakâikiha ve İşârâtiha", *Maârif*, Âzer-Esfend 1372 hş./1993, S.3, ss. 277-282.

¹⁷⁸ Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, s. 105; Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, s. 155.

¹⁷⁹ Ebû Mansûr'un *Edebü'l-Mülûk*'ün mukaddimesinde dönemin ilim ehline dair yapmış olduğu bu değerlendirme, tasavvufun teşekkül sürecinde sûfîlerin diğer dinî zümrelerle olan çatışma ve çatallanmalarına güzel bir örnek arz etmektedir.

yeryüzünün gerçek zenginleri/melikleri olarak gördüğünden eserini *Edebü'l-Mülûk* [Meliklerin Edebi] olarak isimlendirdiğini ifade ederek mukaddimeyi sonlandırır.¹⁸⁰

Edebü'l-Mülûk'ün konu başlıklarına baktığımızda ilk bab başlığı “Bâbu mâ Büniye aleyhi Esasu't-Tasavvufi” olup, sırasıyla “Babu Hakâiki's-Sufiyye”, “Babu Rûsûmi's-Sufiyye”, “Babu Libâsi's-Sufiyye”, “Bâbu Ahlâki's-Sûfiyye”... Şeklinde devam eder. Son bab başlığı ise “Bâbu Vecdi's-sûfiyye” olup toplamda yirmi sekiz bab bulunmaktadır.¹⁸¹ Bab başlıklarına baktığımızda eserin, sûfî yaşıntının edepleri ve şiarları üzerine kurgulanmış olduğunu görmekteyiz.

Edebü'l-Mülûk'un sonuç kısmında ise müellif, eserin ihtiva ettiği kavramların tamamının sûfîlerin halleri olduğunu ifade eder. Ebû Mansûr hâtimenin sonuna doğru sûfîlerin bilgi kaynağının *keşf* ve *ilham* olduğuna, Allah'tan gelen ilhamı sufînin kesbinin takip ettiğine değinmiş, son sözde ise sûfînin kitap ve sünneti merkeze aldığı vurgusunu tekrar ederek eseri sonlandırmıştır.¹⁸²

2.4.2. Âdâbu'l- Mutasavvife ve Hakâikuhâ ve İşârâtuhâ

Ebû Mansûr'un sûfî adabıyla ilgili kaleme almış olduğu bir başka eseridir. *Âdâbu'l-Mutasavvife ve Hakâikuhâ ve İşârâtuhâ*, Ahmedî Hankâhı Kütüphanesi'nde bulunan yazma mecmuası içerisinde *Mesâil fi't-Tasavvuf*¹⁸³ adıyla, mukaddimesi ve baştan birkaç sayfası eksik halde 106-110. sayfalar arasında bulunmaktadır. Nasrullah Pürcevâdî, Ahmedî Hankâhı Kütüphanesi'nde bulunan nüsha ile Tahran Üniversitesi Merkez Kütüphanesi'nde bulunan bir başka nüshayı karşılaştırarak eksikleri gidermiş ve eseri tahkik ederek neşretmiştir.¹⁸⁴ Pürcevâdî, bu eseri sûfî adâbını müstakil olarak konu edinen en eski eserlerden birisi olarak görmektedir.¹⁸⁵ Biz de çalışmamızın bu kısmında Pürcevâdî'nin sözünü ettiğimiz bu neşrinden istifade ettik.

¹⁸⁰ Ebû Mansûr el-İsfahânî, *Kitabu Edebi'l-Mülûk fi Beyâni Hakâiki't-Tasavvuf*, Şîrâz Ahmedî Hankâhı Kütüphanesi nr. 83, ss. 1-13.

¹⁸¹ Ebû Mansûr el-İsfahânî, *Kitabu Edebi'l-Mülûk fi Beyâni Hakâiki't-Tasavvuf*, ss. 14-73.

¹⁸² Ebû Mansûr el-İsfahânî, *Kitabu Edebi'l-Mülûk fi Beyâni Hakâiki't-Tasavvuf*, ss. 74-80.

¹⁸³ Meier, “*Mukaddimesi ve baş kısmı eksik olup, sûfî adabına dair bir eser*” “notunu düşerek eseri, *Mesâil fi't-Tasavvuf* şeklinde isimlendirmiştir. Meier, eserin mukaddimesini göremediği için eserin Ebû Mansûr'a ait olduğuna dair kesin bir kanıya varamamıştır. Ancak eserin *Nehcü'l-Hâss*'la üslub ve yöntem bakımından benzer olduğunu fark etmiş ve Ebû Mansûr'un diğer eseriyle söylem bakımından paralellik arz etmesinden hareketle eserin Ebû Mansûr'a ait olabileceğini ifade etmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Meier, “*Ein Wichtiger Handschriften Fund Zur Sufik*”, ss.297-298.

¹⁸⁴ Pürcevâdî, Tahran Üniversitesi Merkez Kütüphanesi'nde bulunan nüshaya A nüshası, Ahmedî Hankâhı Kütüphanesi'nde bulunan nüshaya da B nüshası ismini vererek, iki nüshayı karşılaştırmak suretiyle tahkikini gerçekleştirmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Pürcevâdî, “*Âdâbu'l- Mutasavvife ve Hakâikuhâ ve İşârâtuhâ ez Ebû Mansûr İsfahânî*” ss. 255-256.

¹⁸⁵ Pürcevâdî, “*Âdâbu'l- Mutasavvife ve Hakâikuhâ ve İşârâtuhâ ez Ebû Mansûr İsfahânî*”, s.249.

Âdâbu'l- Mutasavvife ve Hakâikuhâ ve İşârâtuhâ, risale tarzında olan nispeten kısa, fakat içeriği itibariyle oldukça zengin bir eserdir. Muhteva bakımından giriş, konuların işlendiği bablar ve sonuç kısmı olmak üzere toplamda üç ana bölümden oluşmaktadır. Ebû Mansûr, eserini oluştururken görüşlerini Kur'ân ayetleri ve hadislerle destekleme yoluna gitmiş, konuların anlatımında ise kısa, sade ve anlaşılır bir üslup takip etmiştir. Bununla birlikte görüşlerini aktarırken sayısal bir kurgu oluşturması ve üçlü bir tasnif sistemi takip etmesi *Âdâbu'l- Mutasavvife*'nin dikkat çekici bir özelliği olmuştur. Örneğin “Bâbu Edebi Libâsi's-Sûfî” konu başlığında sûfinin libas konusunda edebinin üç olduğunu, bu konunun hakikatlerinin üç olduğunu ve işaretlerinin de aynı şekilde üç olduğunu ifade etmiş ve bunları açıklamıştır.¹⁸⁶ Söz konusu bu anlatım tarzı ise eserin hemen hemen tamamında sürdürülmüştür.

Ebû Mansûr, eserin mukaddimesinde *edeb*, *işâret* ve *hakikat* kavramları arasındaki bağlantıya değinmiş ve eserini bu üç tasavvûfî terim ekseninde oluşturmuştur. Ona göre *edeb*, hakîkatın simgesi, *Hakikat* işaretin tercümesi, *İşâret* ise gaybın habercisidir. Sûfinin yaşantısının bu anlam çerçevesi içerisinde oluştuğuna değinmiş ve bu konuları fasıl fasıl açıklayacağını ifade ederek mukaddimeyi sonlandırmıştır.¹⁸⁷

Âdâbu'l-Mutasavvife ve Hakâikuhâ ve İşârâtuhâ'nın konu başlıklarını incelediğimizde ilk bab başlığı “Bâbu'l-Edeb” olup, devamında “Bâbu Edebi Libâsi's-Sûfî”, “Bâbu Lebsi'l-Murakkaa”, “Bâbu Edebi's-Suhbeti”, “Bâbu Edebi'l-Culûsi ale'l-Vahdeti”... Şeklinde devam eder. Son bab başlığı ise “Bâbu Edebi'l-Ma'rifeti” olup toplamda otuz bir bab bulunmaktadır.¹⁸⁸ Konu başlıklarından da anlaşılacağı üzere eserin ana teması *Edeb* kavramı ve bu kavramın sûfî yaşantıya yansımalarıdır.

Ebû Mansûr, eserin sonuç kısmında ise metni *edeb*, *hakikat* ve *işâret* bakımından üçlü bir tasnife tabi tuttuğunu tekraren ifade etmiş ve bu üç tasavvûfî terimi İslâm, iman ve ihsân kavramlarıyla ilişkilendirmiştir. Bu ilişkilendirme neticesinde edebi, şeriâtın zâhirî boyutu olarak gören müellif, edeb ve gayretle ibadete devam edenin İslâm'a kavuşacağını, ihlasla hakikatlere sarılanın kâmil imâna erişeceğini, hakîki

¹⁸⁶ Pürcevâdî, “Âdâbu'l- Mutasavvife ve Hakâikuhâ ve İşârâtuhâ ez Ebû Mansûr İsfahânî”, ss.261-262.

¹⁸⁷ Pürcevâdî, “Âdâbu'l- Mutasavvife ve Hakâikuhâ ve İşârâtuhâ ez Ebû Mansûr İsfahânî”, ss.259-260.

¹⁸⁸ Pürcevâdî, “Âdâbu'l- Mutasavvife ve Hakâikuhâ ve İşârâtuhâ ez Ebû Mansûr İsfahânî”, ss.260-276.

tevhide yönelen kimsenin de ihsân boyutuna varacağı vurgusunu yaparak eserini noktalamıştır.¹⁸⁹

2.4.3. Kitâbü'l-Minhâc ve'l-Mesâil ve'l-Vasiyye

Ebû Mansûr'un fıkıh, kelam ve tasavvufa dair görüşlerini ihtiva eden eseridir. *Kitâbü'l-Minhâc ve'l-Mesâil ve'l-Vasiyye*, Ahmedî Hankâhı Kütüphanesi'nde bulunan yazma mecmuası içerisinde 200-210. sayfalar arasında bulunmaktadır. Nasrullah Pürcevâdî, yazma mecmuasında bulunan bu nüshayı tahkik ederek neşretmiştir.¹⁹⁰

Kitâbü'l-Minhâc ve'l-Mesâil ve'l-Vasiyye, aslında bir bütünlüğü olan müstakil bir eserden ziyade üç küçük risalenin bir araya getirildiği bir derlemedir. Bu sebepten olsa gerek giriş ve sonuç bölümleri bulunmamaktadır. Bunun yerine eser “Mesâilü'l-Muhdeseti'l-Vâkıa fî Asrina”, “el-Vasiyye” ve “el-Minhâc” olmak üzere üç ana başlığa ayrılmıştır.

Ebû Mansûr, “Mesâilü'l-Muhdeseti'l-Vâkıa fî Asrina” başlığı altındaki birinci bölümde şehâdet, ru'yet, adem-vücûd, iman, cemaatle namaz gibi fikhî ve itikâdî konulardaki görüşlerini Hanbelî gelenek çerçevesinde açıklamıştır. Görüşlerini hadislerle ve Ahmed b. Hanbel'in ictihadlarıyla delillendirme yoluna gitmiş, bu konularda muhalifi olan kimseleri de *mübtedi'*, *cehmî*, *kaderî* gibi sıfatlarla nitelemiştir.¹⁹¹

Ebû Mansûr, “el-Vasiyye” başlığı altındaki ikinci bölüme “*Nefsime ve müslüman kardeşlerime vasiyet ediyorum.*” ifadeleriyle başlar ve bu bölümde tasavvufun meseleleri ve kavramlarına dair görüşlerini açıklar. Bu doğrultuda *zühed*, *haşyet*, *sıdk*, *tevhid*, *mücâhede* gibi tasavvufi kavramlara açıklamalar getirmiş ve görüşlerini hadislerle destekleme yoluna gitmiştir.¹⁹²

Kitâbü'l-Minhâc ve'l-Mesâil ve'l-Vasiyye'nin, “el-Minhâc” başlıklı üçüncü bölümü ise bir nevi ilmî otobiyografi mahiyetindedir. Ebû Mansûr, eserin bu kısmına “*İşte bu benim sünnetteki yolum...*” ifadesiyle sözlerine başlar. Bundan sonra ilim sahasında kendisine imamlık, hocalık ve önderlik eden isimlere tek tek değinir. Hadis

¹⁸⁹ Pürcevâdî, “Âdâbu'l- Mutasavvife ve Hakâikuhâ ve İşârâtuhâ ez Ebû Mansûr İsfahânî”, s.276.

¹⁹⁰ Nasrullah Pürcevâdî, “Dû Eseri Kûtâh ez Ebû Mansûr İsfhânî: Kitâbü'l-Minhâc ve'l-Mesâil ve'l-Vasiyye ve Zikru Meâni't-Tasavvuf' *Maârif*, Âzer-Esfend 1368 hş./1989, S.18, s. 257.

¹⁹¹ Ebû Mansûr el-İsfahânî, *Kitâbü'l-Minhâc ve'l-Mesâil ve'l-Vasiyye*, ss. 200-203.

¹⁹² Ebû Mansûr el-İsfahânî, *Kitâbü'l-Minhâc ve'l-Mesâil ve'l-Vasiyye*, ss. 203-208.

ve sünnette imamının Ahmed b. Hanbel olduğunu zikretmiş, tasavvufta imamlarının ise Yûsuf el Bennâ, Ali b. Sehl ve onların İsfahan'daki takipçilerinin olduğunu söylemiştir. Bunun devamında Bağdat ve muhtelif bölgelerdeki sûfî büyüklerinin isimlerini zikrederek onların da tasavvuf ilminde kendisinin imamı olduklarını ifade etmiş, son olarak ehl-i tasavvufun özelliklerini zikrederek eserini noktalandırmıştır.¹⁹³

İbn Teymiyye (ö. 728/1328), *Mecmû'atü'r-Resâ'il ve'l-Mesâ'il* adlı eserinde Ebû Mansûr'dan bahsederek, *Kitâbü'l-Minhâc*'dan istivâ ve Allah'ın sıfatları konusunda alıntılar yapmıştır.¹⁹⁴ İbn Kayyım el-Cevziyye de (ö. 751/1350) *İctimâ'u'l-Cüyûşi'l-İslâmiyye* adlı eserinde Ebû Mansûr'u el-İmâm, el-Ârif ve Şeyhu's-Sufiyye unvanlarıyla takdim etmiş ve *Kitâbü'l-Minhâc*'da istivâ ve Allah'ın sıfatları konusunda yer alan bilgileri alıntılamıştır.¹⁹⁵

2.4.4. Kitâbü'l-Menâhic bi Şâhidi's-Sünne ve Nehci'l-Mutesavvife

Kısa adıyla *Kitâbü'l-Menâhic*, Ebû Mansûr'un itikadî görüşlerini ihtiva eden eseridir. Ahmedî Hankâhı Kütüphanesi'nde bulunan yazma mecmuası içerisinde 192-200. sayfalar arasında bulunmaktadır. Nasrullah Pürcevâdi, bu nüshayı tahkik ederek, *Akâid-i Mezheb-i Ebû Mansûr İsfahânî: Kitâbü'l-Minhâc* adıyla eseri neşretmiştir.¹⁹⁶ Daha önce de zikrettiğimiz gibi *Kitâbu'l-Menâhic*, Ali Nar tarafından 1998 yılında Türkçe'ye çevrilmiştir.¹⁹⁷

Kitâbü'l-Menâhic, Hanbelî geleneğe ait bir akâid metni olma özelliğine sahiptir. Ayrıca Ebû Mansûr, bu eserinde de *Kitâbü'l-Minhâc*'da yaptığı gibi kendi hocalarını tanıtan bir bölüme yer vermiştir.¹⁹⁸ Dolayısıyla eserin akâid metni ve ilmî otobiyografi olmak gibi iki temel boyutu vardır.

Kitâbü'l-Menâhic, giriş bölümü, otuzsekiz konu başlığı ve bir sonuç bölümü olmak üzere toplamda kırk bölümden oluşmaktadır. Ebû Mansûr, eserin giriş kısmında zamanın değişmesinden ve sünnetin garip kalmasından yakınarak, insanlara nasihat etmek, hadis, ma'rifet ve tasavvuf ehlinin mirasını derlemek gayesiyle bu eseri kaleme

¹⁹³ Ebû Mansûr el-İsfahânî, *Kitâbü'l-Minhâc ve'l-Mesâ'il ve'l-Vasiyye*, ss. 208-210.

¹⁹⁴ Ebu'l-Abbâs Takıyüddîn Ahmed b. Teymiyye, *Mecmû'atu'r-Resâ'il ve'l-Mesâ'il*, Thk. Muhammed Reşid Rıza, Lecnetü't-Turâsi'l-Arabî, by., ts., s. 214.

¹⁹⁵ İbn Kayyım el-Cevziyye, *İctimâu Cüyûşi'l-İslâmiyye*, s. 423.

¹⁹⁶ Pürcevâdi, *Akâid-i Mezheb-i Ebû Mansûr İsfahânî: Kitâbü'l-Minhâc*, *Maârif*, Âzer-Esfend 1369 hş./1990, S. 3, s.249.

¹⁹⁷ Nar, *Akaid Risaleleri*, ss. 121-130.

¹⁹⁸ Ebû Mansûr el-İsfahânî, *Kitâbü'l-Menâhic bi Şâhidi's-Sünne ve Nehci'l-Mutesavvife*, s. 199.

aldığını ifade eder.¹⁹⁹ Ardından kader, hayır-şer, Kur'ân'ın mahlûk olup olmaması, Allah'ın sıfatları, kabir azabı vb. kelâmî konulara dair Hanbelî geleneğe uygun şekilde görüşlerini açıklamış ve bunları ayetlerle destekleme yoluna gitmiştir.²⁰⁰ Eserin sonuç bölümünde ise açıklamış olduğu görüşlerin *Ehl-i Sünnet* ve *Ehl-i Eser*'in görüşleri olduğunu, bunlara tâbi olanın sünnete tâbi olacağını, bu görüşlerden ayrılanın sünnetten ayrılacağını ifade ederek risaleyi sonlandırmıştır.²⁰¹

2.4.5. Zikru Meânî't-Tasavvuf

Zikru Meânî't-Tasavvuf, Ebû Mansûr'un tasavvufa dair olan, manzûm ve mensûr anlatım tarzını birlikte kullanarak kaleme aldığı küçük hacimli eseridir. Diğer eserleri gibi Ahmedî Hankâhı Kütüphanesi'nde bulunan yazma mecmuasında 113-116. sayfalar arasında yer almaktadır. Eserin bu nüshası Nasrullah Pürcevâdî tarafından tahkik edilerek, neşredilmiştir.²⁰² Ayrıca yapmış olduğumuz araştırmada Manisa İl Halk Kütüphanesi 1140/2 numarada müellifi Ebû Mansûr Muammer b. Ahmed olan *Risâle fî Ta'rîfî't-Tasavvufi alâ Tertîbi'l-Hurûfî* adlı bir esere denk geldik. Eseri temin edip incelediğimizde bunun *Zikru Meânî't-Tasavvuf*'a ait bir başka nüsha olduğunu tespit ettik.²⁰³

Bir giriş ve iki ana bölümden oluşan eserde giriş bölümünde nesir tarzı anlatım kullanılmış, diğer iki bölümde ise manzûm yazım tarzı kullanılmıştır. *Zikru Meânî't-Tasavvuf*, Ebû Mansûr'un güçlü bir şair yönünün de bulunduğunu göstermektedir. Nitekim Ebû Mansûr, giriş bölümünde, tasavvufun ahvâline, adâbına, varlığına vb. dâir sorulara cevap vermek gayesiyle bir kaside yazacağını ifade etmiş, bunu yaparken de bu kasideyi alfabetik bir kurguya riayet ederek yazacağını belirtmiştir.²⁰⁴

Eserin birinci bölümünde Ebû Mansûr, daha önce ifade ettiği alfabetik kurguya riayet ederek, harflerle birer cümlelik tasavvuf tanımlamaları yapmıştır. Sözgelimi bu kurgu [İ] Elif harfinden başlayıp [ي] Ye harfine kadar alfabetik bir şekilde devam

¹⁹⁹ Ebû Mansûr el-İsfahânî, *Kitâbü'l-Menâhic bi Şâhidi's-Sünne ve Nehci'l-Mutesavvife*, s. 193.

²⁰⁰ Ebû Mansûr el-İsfahânî, *Kitâbü'l-Menâhic bi Şâhidi's-Sünne ve Nehci'l-Mutesavvife*, ss. 193-199.

²⁰¹ Ebû Mansûr el-İsfahânî, *Kitâbü'l-Menâhic bi Şâhidi's-Sünne ve Nehci'l-Mutesavvife*, s. 200.

²⁰² Pürcevâdî, "Dû Eseri Kûtâh ez Ebû Mansûr İsfhânî: Kitâbü'l-Minhâc ve'l-Mesâil ve'l-Vasıyye ve Zikru Meânî't-Tasavvuf" s. 258.

²⁰³ Ebû Mansûr Muammer b. Ahmed, *Risâle fî Ta'rîfî't-Tasavvufi alâ Tertîbi'l-Hurûfî*, Manisa İl Halk Kütüphanesi, Kayıt No: 1140/2, Bibliyografya Kayıt No: 96400, vr. 4^a.

²⁰⁴ Ebû Mansûr el-İsfahânî, *Zikru Meânî't-Tasavvuf*, Şîrâz Ahmedî Hankâhı Kütüphanesi, nr.83, s. 113.

etmektedir. Tasavvufun tanımını yapmış olduğu her cümleinin ilk harfini sırası gelen harfle başlatmıştır. Şöyle ki [ن] nun harfini örnek olarak verecek olursak;

ن:التصوف نور ساطع في قلب لامع²⁰⁵

Tasavvuf ışıldayan kalpteki parlak bir **nurdur**.

Eserin ikinci bölümü ise Ebû Mansûr'un müstakil bir kasidesinden ibarettir. Bu kaside tasavvufun anlamını, hakikatlerini, edeblerini ve manâlarını ihtiva etmektedir. Ebû Mansûr, kasidenin sonunda “*İşte bu kaside sûfilerin hallerini niteler.*” sözüyle eserini noktalandırır.²⁰⁶

2.4.6. Kitâbu Ehâdîsi'l-Erbâîn

Ebû Mansûr'un rivâyet ettiği kırk hadisin derlemesinden ve bu hadislerin tasavvûfî şerhlerinden oluşan eseridir. Eser, Ahmedî Hankâhı Kütüphanesi'nde bulunan yazma mecmuasının baş kısmında “*Şerhü'l-Erbâîni Hadîsen fî't-Tasavvufi li Ebî Mansûr el-İsfahânî*” adıyla kaydedilmiştir. Ancak çalındığı için yazma mecmuasının içinde bulunmamaktadır. Eserin çalındığı bilgisi kısa bir not olarak yazma mecmuasının baş kısmına da eklenmiştir.²⁰⁷ *Kitâbu Ehâdîsi'l-Erbâîn*'i bulmuş olduğu bir başka nüshadan tahkik edip, neşreden isim ise Muhammed Takî Dânişpejûh (ö. 1996) olmuştur.²⁰⁸ Biz de çalışmamızın bu kısmında Dânişpejûh'un bu neşrinden istifade ettik.

Ebû Mansûr'un hadisçiliğine ve hadis şârihliğine örnek teşkil eden *Kitâbu Ehâdîsi'l-Erbâîn*, bir giriş bölümünden ve otuz sekiz hadîsin şerhinden ibarettir. Eser her ne kadar erbaîn olarak isimlendirilse de iki hadisin eksik olduğu gözükmemektedir. Ebû Mansûr, eserin giriş bölümünde sûfilerin sahip olduğu hallerle peygamberin kırk hadisini ilişkilendirmiş ve eserini bu şekilde kurguladığı mesajını vermiştir.

²⁰⁵ Ebû Mansûr el-İsfahânî, *Zikru Meâni't-Tasavvuf*, s. 114.

²⁰⁶ Ebû Mansûr el-İsfahânî, *Zikru Meâni't-Tasavvuf*, ss. 115-117.

²⁰⁷ Fritz Meier de makalesinde bu duruma değinmiş ve yazma mecmuasında bulunan eserleri listelerken *Kitâbu Ehâdîsi'l-Erbâîn*'in yanına çalınmış notunu düşmüştür. Bkz. Meier, “Ein Wichtiger Handschriften Fund Zur Sufik”, s.276. Ayrıca çalışması için kendisine gönderilen Ahmedî Hankâhı Kütüphanesi'ndeki yazma mecmuasının kopyasının üzerine Almanca olarak eksik notunu düşmüştür.

²⁰⁸ Muhammed Takî Daniş Pejûh, neşrin baş kısmında kısaca Ebû Mansûr'u tanıtmış, Ahmedî Hankâhı Kütüphanesi nr. 83'de bulunan yazma mecmuasının serancamından bahsetmiştir. *Kitâbu Ehâdîsi'l-Erbâîn*'in söz konusu yazma mecmuası içinde bulunmadığını, bu yüzden eserin bir başka nüshasını dostu İhsan Nerâkî'den edinerek tahkik edip, neşrettiğini ifade etmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Dâniş Pejûh, “Ehâdîsu'l-Erbâîn: Ebû Mansûr el-İsfahânî”, *Makâlât ve Berresihâ*, S.51-52, ss. 245-247.

Devamında ise hadislerin zâhîri olan boyutunu mü'minlerin salih olanlarıyla, bâtînî olan boyutunu ise tasavvuf ehli kimselerle ilişkilendirmiştir.²⁰⁹

Giriş kısmından sonra Ebû Mansûr, senetleriyle beraber otuz sekiz hadis nakletmiş ve bunlara tasavvufî yorumlar getirmiştir. Eserde bab başlıklarını “Bâbu Mücâhedeti'n-Nefsi”, “Bâbu'z-Zühdi”, “Bâbu Hakîkatî't-Tasavvufî” şeklinde tasavvufa ve tasavvûfî hallere uygun biçimde seçmiştir.²¹⁰ Bu da giriş kısmında zikrettiği, hadislerle sûfîlerin hallerini özdeşleştirme çabasının bir ürünü olarak değerlendirilmelidir.

2.4.7. el-İhtiyârât min Kelâmi Ebî Mansûr

Ebû Mansûr'un tasavvuf ve ahlâka dair sözlerini ihtiva eden, oldukça kısa bir eserdir. Ahmedî Hankâhı Kütüphanesi'nde bulunan yazma mecmuası içerisinde 111-113. sayfalar arasında yer almaktadır. Nasrullah Pürcevâdî, bu nüshayı tahkik ederek, *Güzîde-i ez Sohenân-ı Ebû Mansûr İsfahânî* adıyla neşretmiştir.²¹¹ *el-İhtiyârât min Kelâmi Ebî Mansûr*, genel itibarıyla Ebû Mansûr'un tasavvufî düşüncelerini yansıtan nasihatnâme tarzında bir eserdir. Nitekim Pürcevâdî, eserin ihtiva ettiği sözlerin Ebû Mansûr'un eserlerinden derlenen sözler ya da onun sohbet meclislerinden çıkarılan notlar olduğunu düşünmektedir.²¹²

Eserin bir giriş ve sonuç bölümü bulunmamaktadır. Toplamda üç sayfadan ibaret olan ve üç bölüme ayrılan eserin birinci bölümünde üç ahlakî öğüde yer verilmiştir. Birinci öğütte *vera'*, *tevâzu'* ve duanın kabul olmasına engel olan haller anlatılır. İkinci öğütte harama bakışın kötülüğüne değinilir. Üçüncü öğütte ise insanların en cahili olan kimsenin kötü özellikleri zikredilir.²¹³

Eserin ikinci bölümü “*el-Vasıyyetü bi lisâni'l-hikmeti ve ibâratî'l-mutesavvifeti*” ifadesiyle başlar. Bu kısmın ana teması tasavvuf ve tasavvufa dair kavramlardır. Ebû

²⁰⁹ Dâniş Pejûh, “Ehâdisu'l-Erbâin: Ebû Mansûr el-İsfahânî”, s. 251-253.

²¹⁰ Pejûh, “Ehâdisu'l-Erbâin: Ebû Mansûr el-İsfahânî”, ss. 253-299.

²¹¹ Nasrullah Pürcevâdî, “Güzîde-i ez Sohenân-ı Mansûr İsfahânî”, *Maârif*, Mordâd-Abân 1370 hş./1991, S. 3, s. 131.

²¹² Pürcevâdî, “Güzîde-i ez Sohenân-ı Mansûr İsfahânî”, s. 132.

²¹³ Ebû Mansûr el-İsfahânî, *el-İhtiyârat min Kelâmi Ebî Mansûr Ma'mer b. Ahmed b. Muhammed b. Ziyâd el-İsfahânî*, Şîrâz Ahmedî Hankâhı Kütüphanesi nr. 83, s. 111.

Mansûr, bu bölümde geneli Allah'ın hakkını korumak, tasavvuf yoluna girmek, *tevbe*, *zikir* vb. konuları ihtiva eden sekiz tavsiyede bulunmaktadır.²¹⁴

Eserin üçüncü bölümü “*Kâle radiyallâhu anh*” şeklinde başlar ve bu ifade her cümlelerin başında tekrarlanır. Bu kısım toplamda beş cümleden ibarettir. Ebû Mansûr, ilk iki cümlede tasavvufun geçmişteki saf halini, ardından da kendi devrinde tasavvufun uğramış olduğu kötü dönüşümü dile getirir. Geriye kalan diğer üç cümlede ise Allah'a yaklaşma ve hasetçinin durumu konularına değinerek eseri noktalandırmıştır.²¹⁵

2.4.8. Kitâbu Şerhi'l-Ezkâr

Ebû Mansûr'un *zikir* konusuna dair kaleme almış olduğu eserdir. Ahmedî Hankâhı Kütüphanesi'nde bulunan yazma mecmuasında 164-184. sayfalar arasında yer almaktadır. Nasrullah Pürcevâdî, *Kitâbu Şerhi'l-Ezkâr*'ın yazma mecmuası içerisinde bulunan nüshasını incelemek suretiyle tahkik etmiş ve neşretmiştir.²¹⁶

Kitâbu Şerhi'l-Ezkâr, bir giriş ve on bölümden oluşmaktadır. Eserin ana teması *zikir* konusudur. Bu eserin *zikir* konusunda tasavvufta müstakil olarak yazılmış en eski eser olma ihtimali bulunmaktadır.²¹⁷ Ebû Mansûr, eserin giriş bölümünde zikri, tâat ehlinin, esfiyânın ve evliyânın halleri olarak tanımlamış, zikri zâhirî ve bâtinî olmak üzere ikiye ayırmıştır. Zikrin zâhirî boyutunun ibadetle, bâtinî boyutunun ise ihlâsla alakalı olduğunu kaydetmiştir. Bu görüşlerini de sıklıkla ayetlerle destekleme yoluna gitmiştir.²¹⁸

Ebû Mansûr, eserin bölüm başlıklarını “Bâbu's-salâti fî ma'na'z-zikri”, “Bâbu's-sıyâmi fî ma'na'z-zikri”, “Bâbu'z-zekâti fî ma'na'z-zikri”, şeklinde farz ibadetlerden seçmiş ve ibadetlerle zikrin arasındaki ilişkiyi göstermeye çalışmıştır. Böylelikle zikrin zahirî boyutunu ibadetlerle ilişkilendiren Ebû Mansûr, eserin devamında ise *hakikat*, *tevbe*, *cihad*, *mücâhede* vb. kavramları üzerinden zikrin bâtinî boyutunu ön

²¹⁴ Ebû Mansûr el-İsfahânî, *el-İhtiyârat min Kelâmi Ebî Mansûr Ma'mer b. Ahmed b. Muhammed b. Ziyâd el-İsfahânî*, ss. 112-113.

²¹⁵ Ebû Mansûr el-İsfahânî, *el-İhtiyârat min Kelâmi Ebî Mansûr Ma'mer b. Ahmed b. Muhammed b. Ziyâd el-İsfahânî*, s.113.

²¹⁶ Nasrullah Pürcevâdî, “Kitâbu Şerhi'l-Ezkâr”, *Maârif*, Âzer-Esfend 1381 hş./2002, S.3, s.3.

²¹⁷ Pürcevâdî, “Kitâbu Şerhi'l-Ezkâr”, s. 4.

²¹⁸ Ebû Mansûr el-İsfahânî, *Kitâbu Şerhi'l-Ezkâr*, Şîrâz Ahmedi Hankâhı Kütüphanesi nr. 83, s. 165.

plana çıkarmaya gayret etmiş, bunu yaparken de zikrin bâtinî boyutunu ihlâs kavramıyla ilişkilendirerek eserine son vermiştir.²¹⁹

2.4.9. Şerhu Ebyât li Ebî Abdillâh el-Mürşidî

Ebû Mansûr'un Ebû Abdillâh el-Mürşidî isimli zâtın beyitleri üzerine yaptığı şerhleri ve kendisinin kaleme almış olduğu beyitlerini ihtiva eden eseridir. Ahmedî Hankâhı Kütüphanesi'nde bulunan yazma mecmuasında 184-192. sayfalar arasında bulunmaktadır.

Ebû Mansûr, “*Dostlarımdan bazılarını benden Ebû Abdillâh el-Mürşidî'nin beyitlerini şerh etmemi istedi.*” sözleriyle eserine başlar ve Ebû Abdillâh'a ait olduğunu ifade ettiği beş beyiti şerh eder. Bu beyitlerin ve şerhin muhtevasını tevhid, gizli şirk, nefis ve hevâ gibi kavramlar oluşturmaktadır.²²⁰ Bunun devamında ise Ebû Mansûr'un şerh ettiği beyitlere cevap niteliğinde kendi yazmış olduğu beyitleri gelmektedir. Bu beyitler de eserin ikinci bölümünü oluşturmaktadır. Ebû Mansûr, kendisinin şâir ve şâirî yönünü yansıtan bu eserinde de ayet, hadis ve sûfî büyüklerinin sözlerini kullanmak suretiyle görüşlerini delillendirme yoluna gitmiştir.²²¹

Bu eser özelinde akla gelen soru ise Ebû Abdillâh el-Mürşidî'nin kim olduğu sorusudur. Nasrullah Pürcevâdî, kayıtlarda böyle bir ismin bulunmadığını, dolayısıyla bu ismin Ebû Mansûr tarafından kurgulanmış bir karakter olabileceğini ifade etmiştir. Öte yandan Pürcevâdî, Louis Massignon'nun (ö.1962) çalışmalarında incelemiş olduğu Hallâc-ı Mansûr'a (ö. 309/922) ait olan beyitlerle Ebû Mansûr'un şerh ettiği beyitler arasında büyük oranda benzerliklerinin bulunduğunu tespit etmiştir.²²² Tespit edilen bu benzerlikler Ebû Mansûr'un, Hallâc'ın beyitlerini şerh etmiş olması ihtimalini akla getirmektedir. Ebû Mansûr'un içinde bulunduğu Hanbelî geleneğin Hallâc gibi coşkun sûfilere olumsuz baktığı genel bir kabuldür. Ancak bunun istisnaları da vardır. Hallâc'ın idam edildiği süreçte bazı Hanbelîlerin ondan taraf olduğu ve hatta Hanbelî âlim İbn Akîl'in (ö.513/1119) Hallâc'ı öven bir eser kaleme aldığı bilinmektedir.²²³ Dolayısıyla Ebû Mansûr'un da Hallâc'a karşı toleranslı

²¹⁹ Ebû Mansûr el-İsfahânî, *Kitâbu Şerhi'l-Ezkâr*, ss. 166-184.

²²⁰ Ebû Mansûr el-İsfahânî, *Şerhu Ebyât li Ebî Abdillâh el-Mürşidî*, Şîrâz Ahmedi Hankâhı Kütüphanesi nr. 83, ss. 184-185.

²²¹ Ebû Mansûr el-İsfahânî, *Şerhu Ebyât li Ebî Abdillâh el-Mürşidî*, ss. 185-192.

²²² Pürcevâdî, “Nehcü'l-Hâss”, ss. 101-102. (Ayrıntılı bilgi için dipnot kısmına bakınız.)

²²³ Christopher Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*, çev. Hakan Çavuşoğlu, Klasik Yayınları, İstanbul 2019, s.260; H. Bayram Başer, “Tasavvuf ve Hanbelî Gelenek: Kâdî Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'nın Tasavvufa Yaklaşımı Bağlamında Bir Değerlendirme”, *Tasavvur Tekirdağ İlahiyat Dergisi*, Tekirdağ 2021, 7/1, s. 215.

davrandığı ancak mezhebin genel tavrı nedeniyle Hallâc'ın yerine kurgusal bir karakter oluşturarak onun ismini gizlemiş olması ihtimal dâhilindedir.

2.4.10. Kitâbu Nehci'l-Hâss

Ebû Mansûr'un tasavvufî halleri ve makamları ihtiva eden eseridir. Çalışmamızın bundan sonraki kısmı bu esere ayrıldığından burada bu bilgiyi vermiş olmakla yetiniyoruz.



3. HALLER MAKAMLAR VE NEHCÜ'L HÂSS

3.1. Lügat ve İstilah Bakımından Hal ve Makam

3.1.1. Hal

Hal (حال) lügatte, “durum, konum, oluş, bulunuş, sûret, hey’et, keyfiyyet, sene, dönüş” gibi manalara gelir.²²⁴ Tasavvuf istilâhı olarak hal ise sûfinin kastı ve irâdesi dışında gerçekleşen, doğrudan doğruya Allah’tan sûfinin kalbine gelen neşe-hüzün, rahatlık-sıkıntı, şevk-dert gibi duygusal durumlar ve manâlardır.²²⁵

Sûfiler, genel olarak halin Allah tarafından lutfedildiğini kabul ederler. Onlara göre makam çalışma ve gayretin sonucuyken, hal ise sûfinin kastı ve irâdesi dışında gerçekleşen bir durumdur.²²⁶ Ancak Kelâbâzî (ö. 380/990) hal konusuna farklı bir açıdan yaklaşır. Ona göre hal, amellerin mirası ve neticesidir. Ancak amelleri sağlıklı olan kimseler bu hallere varis olabilir. Amelleri sağlıklı hale getirmek için de öncelikle Kur’ân, hadis ve selefîn üzerinde ittifak ettiği yolu takip etmek gerekir. Bu amaçla ilk olarak *tevhîd* ve *ma’rifet*in öğrenilmesini ardından da fıkıh, usûl ve şer’i hükümlerin tadrîs edilmesinin gerekli olduğunu ifade eder.²²⁷ Halin vehbîliği-kesbîliği hususunda Sühreverdî’nin şu sözleri de meseleye ışık tutacak niteliktedir: “*Makamlarda kesb zâhir, mevâhibe bâtın; hallerde ise kesb bâtın mevâhibe zâhirdir. Haller semâvî ve ulvî mevhibelerdir. Makamlar da onların yollarıdır.*”²²⁸ İki müellifin görüşlerini birlikte değerlendirdiğimizde halin vehbîliği olmakla birlikte kesbîliği de amel konusunda hassasiyete bağlanmıştır. Bununla birlikte hal ile makam arasında bir zâhir-bâtın birlikteliği de görülmektedir.

Hallerin cereyan ettiği yerin ise “kalp” olması sûfilerin ortak düşüncesidir. Hallerin mekânın kalp olması bunların insanın duygu dünyasıyla ilintili kavramlar olduğunu gösterir. Ancak hale mekân olan kalp sembolik bir anlam taşımaktadır.

²²⁴ Şemseddin Sâmî, *Kamûs-i Türkî*, İkdâm Matbaası, Dersaadet 1317, s. 537; Ahmed Zeyyâd, İbrahim Mustafa, *el-Mu’cemü’l-Vasît*, Bukrâ Matbaası, Tahran 1429, s. 209; et-Tehânevî, *Keşşâfı Istilâhî’l-Fünûn*, C. I. s. 359; Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Lügat*, Doğu Matbaası, Ankara 1962, s.376, Ahterî Mustafa Efendi, *Ahterî-i Kebîr*, s.327; Mütercim Âsım Efendi, *Kâmus Tercümesi*, C. 5, s. 4446.

²²⁵ Kuşeyrî, *er-Risâletü’l-Kuşeyriyye*, s. 133; Hücvîrî, *Keşfü’l-Mahcûb*, s.210; Abdürrezzâk b. Ahmed Kâşânî, *Istilâhâtü’s-sûfiyye*, s.81; Seyyid Şerif Cürcânî, *Kitâbü’t-Ta’rifât*, s. 110; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, ss. 154-155.

²²⁶ Kuşeyrî, *er-Risâletü’l-Kuşeyriyye*, s. 133; Hücvîrî, *Keşfü’l-Mahcûb*, s.210; Cürcânî, *Kitâbü’t-Ta’rifât*, s. 110; Serrâc, *el-Lüma’*, s. 66.

²²⁷ Ebû Bekr Muhammed b. Ebû İshâk el-Kelâbâzî, *Doğu Devrinde Tasavvuf Ta’arruf*, çev. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 2019, ss.143-144.

²²⁸ Sühreverdî, *Avârifü’l-Ma’ârif*, C. II, s. 525.

Buradaki kalp tabiri saflaşmış kalbi değil henüz tam olarak terbiye edilmemiş kalbi temsil etmektedir. Hallerin mekanının kalp olarak kabul edilmesi bireye ıslah edilecek olan bir benliğinin olduğu mesajını verir. Sâlik bu suretle iç dünyasını keşfe ve ıslaha doğru bir yol alır. Bir *riyâzet*, *mücâhede* ve *muhâsebe* neticesinde gündelik uğraşlardan uzaklaşmaya ve hallerin gerçek sahibinin farkına varmaya başlar.²²⁹

Hal, seyrüsülûkun olmazsa olmazlarından kabul edilmiştir. Hakk'ın halk (yaratılmış) üzerindeki delili olarak yorumlanmış²³⁰, bir yolcu için yiyecek, içecek ve binek neyse sûfî için de hal bu derece önemli görülmüştür.²³¹ Hal ile tasavvuf arasında kurulan bu ilişki, tasavvufu diğer ilim dallarından ayıran önemli bir unsur olmuştur. Sûfîye seyrüsülûk esnasında hal sürekli yoldaşlık ettiğinden tasavvuf ilmi “İlm-i Hal” olarak anılmış, tasavvuf dışındaki diğer ilim dalları ise “İlm-i Kâl” olarak isimlendirilmiştir.²³²

Sûfilerin bir kısmı halin devamlı surette olmasını caiz görürken diğer bir kısım ise devamlı surette olmasını caiz görmemişlerdir.²³³ Halin devamlılığını savunanlara göre şayet hal devamlı ve peşpeşe gelmezse bu haldan ziyade *levâih*²³⁴ ve *bevâdih*²³⁵ durumu olur. *Levâih* ve *bevâdih* sahibi olan kişi de henüz hal sahibi olamamıştır. Zira sözünü ettiğimiz bu sıfatlar anlık gelişen durumlardır. Dolayısıyla bu sıfatlar devamlı surette olurlarsa sâlik hal sahibi olmuş olur.²³⁶

Hallerin devamlı surette olduğunu kabul edenler bu görüşlerini Hz. Peygamber'in “*Kalbimi bir örtü kaplar da onu kaldırmak için günde Allah'tan yetmiş defa af dilerim.*” hadisini²³⁷ delil olarak göstermişlerdir. Nitekim onlara göre Hz. Peygamber'in her tevbe edişinde kalbinden bir örtü kalkar ardından kalp başka bir

²²⁹ Zafer Erginli, “Haller Bize Neyi Anlatır? Tasavvuf Litaratüründe Haller Üzerine Bir Deneme” *Uluslararası Bursa Tasavvuf Kültürü Sempozyumu 4*, haz. Mehmet Temelli, F. Özsan Matbaacılık, Bursa 2005, s. 73.

²³⁰ Kâşânî, *Istılâhâtü's-sûfiyye*, s.81.

²³¹ Necmüddin Kübra, *Tasavvufî Hayat*, çev. Mustafa Kara, Dergâh Yayınları, İstanbul 2018, s. 130.

²³² Demirci, “Hal”, *DİA*, C.17, s. 217.

²³³ Hücvîrî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s.210.

²³⁴ *Levâih* teriminin tekili Lâiha olup, bu durum seyrüsülûkün başında olan sûfide meydana gelen kısa süreli manevî aydınlanma (tecelli) halini ifade eder. Nitekim sûfî bu suretle yavaş yavaş nefsin zifiri karanlığından kurtulur ve gönlünde marifet güneşinin oluşturduğu alacakaranlık hali belirir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Süleyman Uludağ, “Levâmi”, *DİA*, C.27, TDVY, Ankara 2003, s. 144; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 226.

²³⁵ *Bevâdih* teriminin tekili *Bâdih* olup, gaibden ansızın sûfinin kalbine gelen ve sûfinin kalbine genişlik veya darlık, neşe veya üzüntü veren şey demektir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Kâşânî, *Istılâhâtü's-sûfiyye*, s. 64; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s.74.

²³⁶ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, s. 134.

²³⁷ Müslim, *Zikir*, 41.

örtüye bürünür. Yani bir bakıma bir halden başka bir hale geçiş olur ve bu durum süreklilik arz eder. Bu da halin devamlı surette olduğuna bir işaret olarak değerlendirilmiştir.²³⁸ Halin devamlılığını caiz görenlerin başında Hâris el-Muhâsibî gelir. Ona göre, *muhabbet*, *kabz*, *bast* ve *şevk* gibi durumlar haldir. Bunlarda da devamlılık söz konusudur. Şayet bir kimsede hal devamlı olmasa ne âşık âşık olur ne de maşûk maşûk olur. Dolayısıyla bir kimseye âşık denmesi için aşk halinin onda devamlı surette olması gerekir.²³⁹

Halin devamlılığını caiz görmeyen sûfilere göre şayet hal devamlılık arz ederse bu hal olmaktan çıkar; nefsin sözü ve vesvesesi konumuna gelir.²⁴⁰ Halin devamlılığını caiz görmeyenlerin başında ise Cüneyd-i Bağdâdî gelir. Ona göre, haller şimşek gibidir. Anlık bir şekilde gelir ve geçer. Şayet bu durum devamlılık arz ederse, bu hal olmaktan çıkar ve nefsin desîsesine dönüşür.²⁴¹ Yine Cüneyd, hal ile ilgili yapmış olduğu bir başka tanımlamada halin kalbe geldiğini fakat orada devamlı bulunmadığını ifade etmiştir.²⁴² Halin devamlı olmayacağını savunan sûfiler, bu görüşlerini Hz. Peygamber'in, Hanzale b. er-Rebî 'ye (ö. 45/665 [?]) hitâben "*Vallahi eğer siz devamlı benim yanımda olduğunuz halde olsanız yollarınızda ve yataklarınızda (bile) melekler sizinle el sıkıştırlardı; fakat –Ey Hanzale- bir vakit öyle, bir vakit böyledir.*" mealindeki hadisini²⁴³ hallerin devamlı olmayacağına, zaman zaman değişeceğine ve farklılık arz edeceğine delil olarak getirmişlerdir.²⁴⁴

Halin geçici oluşuna ya da devamlılık arz etmesine dâir anlayış biraz da hal sözcüğünün köküne verilen manayla ilgilidir. Nitekim hal sözcüğünün kök halinin gelip geçen ve dönüşen manalarına gelen "Havl" (حول) masdarından türediği düşünülürse hal, mana bakımından gelip geçen ve dönüşen bir durumu ifade eder.²⁴⁵ Şayet hal sözcüğünün kök halinin yerleşme, konaklama manalarına gelen "Hulûl" (حلول) masdarından türediği düşünülürse o zaman da hal, kalbe hulûl eden ve orada dâima bulunup, yok olmayan manasına gelir.²⁴⁶

²³⁸ Kuşeyrî, *er-Risâletü 'l-Kuşeyriyye*, s. 134.

²³⁹ Hücvîrî, *Keşfü 'l-Mahcûb*, s.211.

²⁴⁰ Kuşeyrî, *er-Risâletü 'l-Kuşeyriyye*, s. 134.

²⁴¹ Hücvîrî, *Keşfü 'l-Mahcûb*, s.211.

²⁴² Serrâc, *el-Lüma'*, s. 66.

²⁴³ Müslim, *Tevbe*, 12-13; Tirmizî, *Kıyâme*, 59.

²⁴⁴ Serrâc, *el-Lüma'*, s. 190.

²⁴⁵ Serrâc, *el-Lüma'*, s. 411; Ebû Hafs Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *'Avârifü 'l-Ma'ârif*, thk. Tefvik Ali Vehbe, *Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye*, Kahire 2002, C. II, s. 523.

²⁴⁶ Serrâc, *el-Lüma'*, s. 411.

Tasavvufta sūfîler hallerine hâkim olanlar (âbâ-i ahvâl) ve hâkim olamayanlar (ebnâ-i ahvâl) olarak ikiye ayrılmıştır. Hallerine sahip olamayıp, onlara yenik düşenler coşkun ve cezbeli sūfîler olmuşlardır. Bu suretle kendilerinden şeriatı muhalif gibi görünen söz ve davranışlar sadır olabilmıştır. Ancak bu kimseler halin tesiri altında oldukları için bundan sorumlu tutulmazlar. Öte yandan haline sahip olup, ona yenilmeyen, halin etkisi altındayken bile şeriatı uygun davranış sergileme kabiliyetinin ise peygamberlere ve büyük velilere has bir durum olduğu kabul edilmiştir.²⁴⁷

3.1.2. Makam

Makam (مقام) lügatte, “durak, durulan, oturulan yer, mevzi, memuriyet, velîlerin kabirleri veya sembolik türbeleri” gibi manalara gelir.²⁴⁸ Tasavvuf ilminde ise makam, sūfinin cehd ve riyâzet yolunu tutarak, olağan gücünü sarfetmek suretiyle kesbettiği, sahih bir niyetle tekrar ede ede vasıf haline getirdiği adab ve ahlaktır.²⁴⁹ Makam, sūfîler tarafından kulun Allah’ın huzurundaki yeri olarak algılanmıştır. Kul, ibâdet, riyâzet, zühd ve mücâhede yolunu tutarak Allah’a yönelmek suretiyle bu duruma erişir.²⁵⁰ Makam kavramı, tasavvuf tarihi içerisinde III. / IX. asır itibariyle ortaya çıkmıştır. Kavramdan ilk bahseden sūfîler ise Mısır’da Zünnûn el-Mısırî, Horasan’da Bâyezîd-i Bistâmî ve Şakîk-i Belhî, Bağdat’ta ise Serî Sakatî olmuştur.²⁵¹

Tasavvuf tarihinin sonraki devrelerinde sūfî müellifler kaleme almış oldukları eserlerinde makamları tasavvûfî hallerle birlikte 7, 9, 10, 40, 100 ve 1001 gibi farklı sayılarla tasnif etmişlerdir. Bu sayılar, müellifin zihninde kurguladığı ve muhatabına mesaj olarak vermeye çalıştığı didaktik ve sembolik bir değerden ibarettir. Mutlak bir sınırlama ise söz konusu değildir.²⁵² Örneğin bu sayısal tasnifi Serrâc (ö. 378/988) *el-Lüma`*’da 7, Necmedîn-i Kübrâ (ö. 618/1221) *Usûl-i Aşere*’de 10, Ebû Mansûr *Nehcû’l-Hâss*’ta 40, Herevî (ö. 481/1089) *Sad Meydân* ve *Menazilü’s-Sâirin*’de 100, Ruzbihân Baklî (ö. 606/1209) *Meşrebü’l-Ervâh*’da 1001 olarak belirlemiştir. Hallerin

²⁴⁷ Demirci, ” Hal”, *DİA*, C. 15, s. 218.

²⁴⁸ Şemseddin Sâmî, *Kamûs-i Türkî*, s. 1387; Ahmed Zeyyâd, İbrahim Mustafa, *el-Mu’cemü’l-Vasît*, s.768; Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Lügat*, s. 687, Ahterî Mustafa Efendi, *Ahterî-i Kebîr*, s.1020; Mütercim Âsım Efendi, *Kâmus Tercümesi*, C. 6, ss. 5175-5176.

²⁴⁹ Kuşeyrî, *er-Risâletü’l-Kuşeyriyye*, s. 132; Hücvîrî, *Keşfü’l-Mahcûb*, s.210; Cürânî, *Kitâbü’t-Ta’rifât*, s. 289; Serrâc, *el-Lüma`*, s. 65; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, ss. 234-235.

²⁵⁰ Serrâc, *el-Lüma`*, s. 65.

²⁵¹ Süleyman Uludağ, ” Makam”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopesi*, C. 28, TDVY, Ankara 2003, s.409.

²⁵² Tan, *Abdullah Ensârî Herevî’nin Tasavvuf tarihindeki Yeri ve Sad Meydân’ı*, s. 138.

ve makamların tasnifi sayısal anlamda farklılık arz etse de *Tevbe* (genel olarak) tüm tasniflerin ilki ve dayanağı olmuştur. Hatta bu durumla ilgili arsa-binâ benzetmesi yapılmıştır. Arsası olmayanın binâsı olmayacağı gibi tevbesi olmayanın da hali ve makamı olmayacağı ifade edilmiştir.²⁵³

Makam, *mücâhede* ve *sülûk* kavramlarına bağlı olarak ortaya çıkmıştır. Çünkü sûfi nefsinin günahlardan ve kötülüklerden ancak mücâhede ve riyâzetle arındırabilir. Bu mücâhede ve riyâzet neticesinde günahlardan ve kötülüklerden kademe kademe uzaklaşan sâlikte sevinme ve üzüme gibi anlık duygu değişimleri yani hal görülür. Bu halin istikrarlı bir şekilde süreklilik kazanması neticesinde makam ortaya çıkar. Bu durum da bize makam ile hal kavramları arasında kopmaz bir ilişki olduğunu göstermektedir.

Sözünü ettiğimiz bu ilişki durumunu biraz daha açacak olursak; sâlik belli bir makamdayken daha sonra terfi edeceği makama geçmezden evvel kendisine o makamla alakalı bir hal verilir ve terfi etmesi bu halin artmasına bağlanmıştır.²⁵⁴ Başka bir ifadeyle haller, makamların eşiği olarak görülmüştür. Hal, kuşun iki kanadına benzetilmiş, makam ise o kuşun yuvası olarak nitelendirilmiştir.²⁵⁵ Kelâbâzî de hal ile makamı birbiriyle ilişkilendirmiştir. Ona göre her makamın belli bir başlangıç ve bitişi vardır. Bu başlangıç ve bitiş arasındaki seyirde birbirinden farklı birçok hal bulunmaktadır.²⁵⁶ Öte yandan sâlik sahip olduğu hali makama da dönüştürebilir. Örneğin ara sıra işlemiş olduğu günahlardan dolayı pişmanlık duyan sâlik, bu duygu durumunu disiplinli bir şekilde devam ettirirse bu zamanla makama dönüşür.²⁵⁷

Hücvirî, makam konusunda farklı bir yaklaşım tarzı geliştirmiştir. Ona göre kişinin eriştiği makam kişinin yaratılışı/cibiliyeti ile alakalı bir durumdur. Yoksa sahip olunan makam pratikteki uygulamayla tutulmuş bir yol değildir. Ayrıca Allah, peygamberlerini makamları beyân etsinler diye göndermiştir. Peygamberlerden Âdem'in makamını *tevbe*, Nuh'un makamını *zühd*, İbrâhîm'in makamını *teslîmiyet*, Musâ'nın makamını *inâbe*, Dâvud'un makamını *hüzün*, İsa'nın makamını *recâ*, Yahyâ'nın makamını *havf* ve Muhammed'in (Allah'ın salât ve selâmı üzerlerine

²⁵³ Sühreverdî, *'Avârifü'l-Ma'ârif*, C. II, s. 530.

²⁵⁴ Sühreverdî, *'Avârifü'l-Ma'ârif*, C. II, s. 526.

²⁵⁵ Necmüddin Kübra, *Tasavvufî Hayat*, s.131.

²⁵⁶ Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf et-Ta'arruf*, s.146.

²⁵⁷ Uludağ, "Makam", *DİA*, C. 28, s.409.

olsun) makamını *zikirle* irtibatlandırarak peygamberlerle makamlar arasında bu şekilde bir kurgu geliştirmiştir.²⁵⁸

Hal ve makam kavramları tam anlamıyla belirlenmiş değildir. Hangi ıstılahların hal, hangi ıstılahların makam olduğu konusunda sûfî müelliflerin farklı yaklaşımları ve tasnifleri vardır. Bununla birlikte sûfinin seyrüsülûkünü anlatan eserlerde hal ve makam kavramları birbirlerinin yerine kullanılmışlardır. Ayrıca bazı müellifler hal ve makam yerine *derece*, *menzil*, *meydan*, *ahvâl*, *makamât* vb. kavramlarını da kullanmışlardır. Bu kavramların hepsi aynı döneme ait olup, Kur'ân'dan referanslara sahiptir.²⁵⁹

Hal ile makamın kalıcı ya da geçici olması sûfî müelliflerin üzerinde durduğu bir konu olmuştur. Sûfîlerin geneli hali devamlı surette olmayan, anlık gelip geçen bir durum olarak değerlendirirken makamın ise kalıcılık arz ettiği kabul edilmiştir.²⁶⁰ Makamda kalıcı olmak için ya da makamın hakkını îfâ edip başka makama geçmek için de bazı şartlar öne sürülmüştür. Serrâc, her makamın kendine has hususiyetleri olduğunu, bu hususiyetleri hakkıyla yerine getiren sâlikin o makamın sahibi olacağını ifade etmiştir. Bir kimsenin *sahib-i makam* olabilmesi için de *tevbe*, *verâ*, *zühd*, *sabır* gibi makamların herhangi birinde bulunması gerektiğini kaydeder.²⁶¹ Ayrıca içinde bulunulan makamın hükümleri yerine getirilmeden başka makama göz dikilmemesi de şart koşulmuştur.²⁶² *Zühdü* olmayanın *tevekküle*, *tevekkül*ü olmayanın *teslîme*, *tevb*esi olmayanın da *inâbeye* geçmesi mümkün değildir.²⁶³ Bununla birlikte bir makama ulaşmak demek geride kalan makamı terk etmek anlamına gelmemektedir. Aksine ilk kazanılan makamın hayatın sonuna kadar korunması gerekmektedir. Örneğin *tevbe* makamı ilk makam olmakla beraber hayatın sonuna kadar korunması elzem olduğundan aynı zamanda son makam olarak da kabul edilir.²⁶⁴

3.2. Haller ve Makamlar Literatürünün Oluşum Seyri

Her ilim dalının kendine has ıstılahları ve kavramsallaştırmaları vardır. O ilmin mensubu olan kişiler kullandıkları ıstılahlar sayesinde düşüncelerini temellendirirler

²⁵⁸ Hücvîrî, *Keşfü'l-Mahcûb*, ss. 410-411.

²⁵⁹ Tan, *Abdullah Ensârî Herevî'nin Tasavvuf tarihindeki Yeri ve Sad Meydân'ı*, s. 129.

²⁶⁰ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, s. 132; Hücvîrî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 210; Sühreverdi, *'Avârifü'l-Ma'ârif*, C. II, s. 526.

²⁶¹ Serrâc, *el-Lüma'*, ss. 411-436.

²⁶² Kâşânî, *Istîlâhâtü's-sûfiyye*, s.107.

²⁶³ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, s. 132; Hücvîrî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 210

²⁶⁴ Uludağ, "Makam", *DİA*, C. 28, s. 410.

ve muhataplarına aktarırlar. Başka bir ifadeyle ıstılahlar ait oldukları ilim dalındaki bilgiyi tanımlayan ve ona anlam çerçevesi çizen araçlar olmuşlardır. Söz konusu olan bu ilim dalı tasavvuf olunca ıstılahlar daha da önemli hale gelmektedir. Çünkü tasavvuf, insanın iç dünyasını şekillendirmeyi amaçlayan bir ilim dalıdır. Bu şekillendirme ameliyesinde tasavvuf, Allah, insan, kâinat, nefis, ahlak ve varlık konularında kendine has olan ve sembolizmin yoğunlukta olduğu bir dil kullanılmıştır. Kullanılan bu özel dilin oluşturduğu kavramları bilmek tasavvufun insan üzerindeki etkisini ve onun iç dünyasında yapmış olduğu değişimi daha yakından tanımak imkânı sağlar.²⁶⁵

Tasavvuf, bir hal ilmidir. Tasavvufun hale/yaşantıya önem veren ve onunla özdeşleşen bu özelliği yazılı bir tasavvuf literatürünün oluşmasına engel olmamıştır. Bilakis sûfî müellifler yaşamış oldukları manevi tecrübeleri ifade etmek, kavramsallaştırmak ve muhataplarına aktarmak için yoğun bir şekilde eser üretimine koyulmuşlardır.²⁶⁶ Bu gayretin neticesi olarak günümüze sayısız ıstılahı ihtiva eden zengin bir tasavvuf literatürünü miras bırakmışlardır.

Tasavvufa dair bu ıstılah üretme çabasından en büyük payı seyrüsülûk almıştır. Şöyleki tasavvufun uygulama biçimi olan seyrüsulûk bir pratikler bütünüdür. Seyrüsülûkün muhtevasını oluşturan hallere ve makamlara ilişkin yaşanmışlığı terimler üzerinden tanımlayarak teorik anlamda anlaşılır kılmaya çalışmak bir tasavvuf dilinin oluşmasını sağlamıştır. Bu dili oluşturan terimler tasavvuf tarihi boyunca sûfî müelliflerce üretilmiş ve açıklanmaya çalışılmıştır. Bu, bazen bir eserde bir bölüm şeklindeyken bazen de müstakil bir eser telifi şeklinde olagelmıştır. Ancak belirtmekte yarar görüyoruz ki hallerin ve makamların tanımlamalarına ilişkin telifler, her terimle alakalı herkesçe kabul edilen ortak bir tanımlama yapmak yerine muhatabın zihninde o terime dair bir anlam bütünlüğü oluşturmayı amaçlamıştır. Çünkü bu kavramlar sâlikin hakikatle olan ilişki boyutunun yansımalarıdır. Dolayısıyla her sûfî yaşamış olduğu hali hakikatle olan ilişkisi boyutunda tanımlayabilmektedir.²⁶⁷

Tasavvuf tarihi içerisinde haller ve makamlara dair ıstılahların ilk nüvelerine “zühd dönemi” olarak ifade edilen dönemde rastlanmaktadır. II./VIII. asırdan III. /IX.

²⁶⁵ Erginli, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kalem Yayınevi, İstanbul 2006, s. 6.

²⁶⁶ Erginli, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 5.

²⁶⁷ Tan, *Abdullah Ensârî Herevî'nin Tasavvuf tarihindeki Yeri ve Sad Meydân'ı*, s. 129.

asrın başlarına kadar uzanan bu dönemde haller ve makamlara ilişkin ıstılahlar müstakil olarak ismen var olmasalar da zühd merkezli yaşam neticesinde *zühd*, *muhabbet*, *sülûk*, *mücâhede* kavramlarını ihtiva eden manalar bulunmaktadır. Sözüünü ettiğimiz bu döneme ıstılahların doğuş dönemi de diyebiliriz.²⁶⁸ Bir kavramdan daha ziyâde bir yaşam biçimini tarif eden *zühd*, tarih boyunca etkinliğini yitirmeyen geniş bir anlam ağına sahip olmuş ve tasavvuf yaşantısı içerisinde önemini daima korumuştur.²⁶⁹ Bu dönemin en önemli yazılı kaynakları *Kitâbu’z-Zühd*’lerdir. Kur’ân’da ve sünnette direk ismen bulunmayan tasavvuf düşüncesi kendisini zahidâne yaşam tarzı aracılığıyla Kur’ân’a ve sünnete bağlamıştır. Bu noktada *Kitâbu’z-Zühd*’ler bu bağlantıyı oluşturan temel eserler olmuştur. *Kitâbü’z-Zühd*’ler genelde, zâhid müelliflerce kaleme alınmıştır. Bu telif faaliyeti dönem olarak II. asrın ortalarında başlamış, IV. asra kadar devam etmiş ve bu asrın ortalarına gelindiğinde bir duraklama dönemine girmiştir. Bu tarihten itibaren müstakil tasavvuf eserleri kaleme alınmaya başlayınca *Kitâbü’z-Zühd*’ler sahip oldukları misyonu artık tasavvuf eserlerine bırakmışlardır.²⁷⁰ Bu eserlerde özellikle zühd başlığının altında derlenen hadisler, *hüzün*, *bükâ*, *huşû*, *havf*, *ihlâs*, *tefekür*, *tevekkül*, *kanaat*, *rızâ*, *fakr* gibi tasavvûfî kavramların manalarını ihtiva eder niteliktedirler. Bu konuda en yaygın ve meşhur olan eser ise Abdullah b. Mübarek’e (ö.181/797) ait olan *Kitâbü’z-Zühd* ve *r-Rekâik* adlı eserdir.²⁷¹

Hallere ve makamlara yönelik ıstılahlarının oluşum seyri açısından III./IX. asrın ortalarından V./XI. asrın sonlarına uzanan zaman dilimi özel öneme sahiptir. Bu dönem, tasavvuf ilminin kitabi bir şekilde konuşulabilmesi için müelliflerin eser telifine giriştiği bir dönemdir. Bu zaman diliminde ıstılahlar hızla artmaya başlamış; *ihşân*, *ihlâs*, *bast*, *tevekkül*, *riyâzet*, *şath*, *sahv*, *mahv*, *kurb*, *mükâşefe* gibi kavramlar ortaya çıkmıştır.²⁷² Muhâsibî’nin (ö.243/857) *er-Riâye li Hukûkillah*’ı, Serrâc’ın (ö. 378/988) *el-Lüma`’sı*, Ebû Tâlib el-Mekkî’nin (ö. 386/996) *Kûtü’l-Kulûb*’ü, Kelâbâzî’nin (ö. 380/990) *et-Taârruf*’u, Sülemî’nin (ö. 412/1021) *Derecâtü’l-*

²⁶⁸ Refik el-Acem, *Mevsûatü Mustalahâtü’t-Tasavvufi’l-İslâmiyyi*, Mektebetü Lübnan Nâşirûn, Beyrut 1999, s. XV.

²⁶⁹ H. Bayram Başer, *Şeriat ve Hakikat*, Klasik Yayınları, İstanbul 2017, s. 36.

²⁷⁰ Başer, *Şeriat ve Hakikat*, ss. 54-57.

²⁷¹ Fuad Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schrifttums*, Leiden 1967, C. 1, s. 633; Mustafa Aşkar, *Tasavvuf Tarihi Literatürü*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2011, s. 23; Kara, “İstılâhâtü’s-Sufiyye” *DİA*, C. 19, s. 210.

²⁷² Mustafa Kara, “Tasavvuf İstılahlarına Dair Kitaplar”, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sûfiler*, haz. Ahmet Yaşar Ocak, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 2014, s. 51.

Muâmelât’ı, *Tabakâtü’s-Sufiyye*’si ve *Hakâiku’t-Tefsîr*’i, Kuşeyrî’nin (ö.465/1074) *er-Risâle*’si, Herevî’nin (ö. 481/1089) *Tabakâtü’s-Sufiyye*’si, *Sad Meydân*’ı ve *Menâzilü’s-Sâirîn*’i ve Hücvirî’nin (ö. 465/1072 [?]) *Keşfü’l-Mahcûb*’u ve müellifimiz Ebû Mansûr’un *Edebü’l-Mülûk*’ü, *Âdâbu’l-Mutasavvife*’si ve *Nehcü’l-Hâss*’ı dönemin önemli metinleri arasındadır.

Bu dönemde yaşayan sûfî müelliflerin teliflerinde hallere ve makamlara yer veriş şekli iki gruba ayrılmaktadır. Serrâc, Kelâbâzî, Kuşeyrî ve Hücvirî gibi müellifler eserlerinin içerisinde bir bölümde bu konulara yer vermişken Ebû Mansûr, Sülemî ve Herevî gibi müellifler ise haller ve makamları tespit etmek ve tanıtmak gayretiyle müstakil eserler kaleme almışlardır.

Nehcü’l-Hâss’ın telif edildiği bu dönemde haller ve makamlara dair yazılan eserler mezhepsel anlamda da iki gruba ayrılmaktadır. Birinci grup içerisinde Serrâc, Kelâbâzî, Sülemî ve Kuşeyrî gibi Şâfîi-Eş’ârî müelliflerin telifleri yer alırken ikinci grubun içerisinde ise hanbelî geleneğin takipçisi olan Ebû Mansûr ve Herevî yer almaktadır. Bu açıdan baktığımızda *Nehcü’l-Hâss* aynı zamanda telif edildiği dönemin Hanbelî tasavvuf anlayışını yansıtan bir eser olma hüviyetine de sahiptir. Nitekim Ebû Mansûr’un Hanbelî tasavvuf kaynaklarını üreten ilk isim olduğu da unutulmamalıdır.²⁷³

Hallere ve makamlara ilişkin ıstılahların ve literatürünün tarihi seyrine yeniden dönecek olursak Şakîk-i Belhî (ö. 194/810), Horasan’da tasavvufî haller ve makamlardan ilk defa bahseden ve aynı zamanda bu konuda günümüze ulaşan ilk yazılı metin olan *Âdâbü’l-ibâdât*’ı telif eden isim olmuştur. Şakîk bu eserinde *zühed*, *hayf*, *şevk* ve *muhabbetullah* olmak üzere dört kavramı ele alır ve bu kavramlar üzerinden dünyadan el etek çekme, Allah korkusuna sahip olma, Cennet’e yönelme ve işin nihayetinde ilâhî sevgiye mazhar olmayla biten bir yolculuğunun tasvirini yapar.²⁷⁴

Kanaât, *zühed*, *üns*, *yakîn*, *hayf*, *muhabbet*, *sıdk* ve *ihlâs* gibi kavramları hal diye ortaya koyan, hallerin kontrol altında tutulmasını, kitap ve sünnete uygun olmasını

²⁷³ Pürcevâdî, “Nehcü’l-Hâss”, s. 100.

²⁷⁴ Ali Bolat, “Şakîk-i Belhî”, *DİA*, C. 38, TDVY, İstanbul 2010, s. 305; M. Nedim Tan, “Tasavvuf İstılahlarının Teşekkül Dönemi Açısından Şakîk-i Belhî’nin *Âdâbü’l-ibâdât*’ı”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 45, Eylül 2013, s. 177.

söyleyen ilk sûfilerden biri de Muhâsibî (ö. 243/857) olmuştur.²⁷⁵ Muhâsibî, *er-Riâye*'de *muhâsebe*, *rıza*, *takva* ve *havf* kavramlarını ön plana çıkartarak bunların amel boyutuna dökülmesi esnasında yaşanacak eksikliklerin kişi açısından doğacak kötü sonuçlarına vurgu yapar.²⁷⁶

Ebû Saîd el-Harrâz'ın (ö. 277/890 [?]) telif etmiş olduğu *Kitâbü'l-Keşf ve'l-Beyân*, *Kitâbü'l-Ferâğ* ve *Kitâbü'l-Hakâik* adlı günümüze ulaşan üç eseri tasavvufta haller ve makamlara ilişkin önem arz eden metinlerdir. *Fenâ* ve *bekâ* hakkında ilk söz söyleyen kişi olarak bilinen Harrâz, *Kitâbü'l-Hakâik*'ta seyr-i sülûkün aşamaları olarak değerlendirdiği yetmiş iki kavramı ele alır. *Kitâbü'l-Ferâğ*'da ise sâlikin ruh halini incelemekte ve buna dair yol gösterici tahliller yapmaktadır.²⁷⁷

Ebü'l-Hüseyin en-Nûri'ye (ö. 295/908) ait olan *Makâmâtü'l-kulûb* adlı eser seyrüsülûk ve mertebeleri açısından dikkate değerdir. Nûri, Kur'ân'da geçen *kalp* kelimesi ve bununla alaklı olan *sadr*, *fuâd* ve *lûb* üzerinde durmuştur. Bunları iman, marifet ve tevhidle ilişkilendirerek mertebelendirmiş ve sâlikin ereceği noktaları göstermiştir.²⁷⁸

Hakîm Tirmizî'nin (ö. 320/932) *Keyfiyyetü's-sülûk* adlı eseri de haller ve makamlara ilişkin telifler açısından dikkate değerdir. Eserde Allah'a uzanan yolların çeşitliliği, hallerin farklılıkları ve sâlikin sülûk esnasındaki yerleri (mevâtın) konu edilmektedir. Hakîm Tirmizî'nin eserleri hal ve makam konularının telifinin daha da kökleşmesini sağlamıştır.²⁷⁹

Dönem itibariyle IV. asrın ilk yarısına gelindiğinde Nifferî'nin (ö. 354/965'ten sonra) *el-Mevâkıf* adlı eseri karşımıza çıkmaktadır. Eserin temel kavramı vakfedir. Vakfe ise iki makam arasında bulunan noktadır. Bir makamdan diğer makama geçiş ise içinde bulunulan makamın tüm gerekliliklerini yerine getirmektedir. Bu aynı zamanda diğer makama geçiş için hazırlık yapmaktır. Bu itibarla *el-Mevâkıf*'ta yetmiş

²⁷⁵ Zafer Erginli, "Muhâsibî", *DİA*, C. 31, TDVY, Ankara 2020, s. 15.

²⁷⁶ Hâris el-Muhâsibî, *er-Riâye Nefs Muhasebesinin Temelleri*, çev. Hülya Küçük, Şahin Filiz, İnsan Yayınları, İstanbul 2020, ss. 67-186.

²⁷⁷ Naile Baltacı, *Ebû Saîd el-Harrâz'ın Kitâbu'l-Keşf Ve'l-Beyân, Kitâbu'l-Hakâik ve Kitâbu'l-Ferâğ Adlı Üç Risalesindeki Tasavvufî Görüşleri*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2009, s. 150. (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi)

²⁷⁸ Mustafa Kara, "Ebû'l-Hüseyin en-Nûrî", *DİA*, C. 10, TDVY, İstanbul 1994, s. 329.

²⁷⁹ Tan, *Abdullah Ensârî Herevî'nin Tasavvuf tarihindeki Yeri ve Sad Meydân'ı*, s. 145.

iki mevkîf konu edilir. Eser boyunca müellife bir hitapta bulunulur. Bu hitap ise Cenâb-ı Hakk'tan gelmektedir.²⁸⁰

Günümüzde tasavvuf klasiklerinden kabul edilen Serrâc'ın (ö. 378/988) *el-Lüma* 'sı da bu döneme aittir. *el-Lüma* 'yı sûfilerin hallerini, makamlarını ve esaslarını anlatmak için kaleme aldığını ifade eden Serrâc, eserinde haller ve makamlar konusuna ayrı bir başlık açmıştır. Serrâc söz konusu başlık altında hal ve makam kavramlarının mana ve hakikatlerini ayetler, hadisler ve sûfî büyüklerinin sözleri ışığında açıklamıştır.²⁸¹ Serrâc, makam başlığı altında *tevbe*, *vera* ' , *zühd*, *fakr*, *sabr*, *tevekkül* ve *rıza* olmak üzere yedi ıstılaha değinmiş, hal başlığı altında ise *murâkabe*, *kurb*, *muhabbet*, *hayf*, *recâ*, *şevk*, *üns*, *tuma'nîne*, *müşâhede* ve *yakîn* olmak üzere on ıstılaha temas etmiştir. Bu ıstıhlara da ayetler, hadisler ve sûfî büyüklerinin görüşleri ışığında açıklamalar getirmiştir.²⁸²

Bu asır içerisinde haller ve makamlar açısından önem arzeden bir diğer önemli metin ise Kelâbâzî'nin (ö. 380/990) *et-Ta'arruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf* adlı eseridir. Tasavvuf ilmini hallere ait bir ilim olarak gören Kelâbâzî, eserinde hal ve makam kavramlarını hadisler ve sûfî büyüklerinin görüşleri ışığında açıklamıştır.²⁸³ Sûfilerin makamları başlığı altında makam olarak gördüğü *tevbe*, *zühd*, *sabır*, *fakr*, *tevâzu*, *hayf*, *takva*, *ihlâs*, *şükür*, *tevekkül*, *rıza*, *yakîn*, *zikir*, *üns*, *kurb*, *ittisâl* ve *muhabbet* olmak üzere on yedi ıstılahı hadisler ve sûfî büyüklerinin görüşleri ışığında açıklamıştır.²⁸⁴

IV./X. asırda haller ve makamlar konusu açısından önem arzeden bir diğer metin ise Ebû Talib el-Mekkî'nin (ö.386/996) *Kûtu'l-Kulûb* adlı eserdir. Ebû Talib el-Mekkî eseri *Kûtu'l-Kulûb*'un bir bölümünü tasavvûfî makamlara ayırmış, bu bölümde *tevbe*, *sabır*, *şükür*, *recâ*, *hayf*, *zühd*, *tevekkül*, *rızâ*, *muhabbet* olmak üzere dokuz ıstılahı ayetler, hadisler, sûfî büyüklerinin sözleri ve menkıbeleriyle açıklamıştır.²⁸⁵

Ebû Mansûr'un çağdaşı olan Sülemî de (ö. 412/1021) bu noktada hususen zikredilmesi gereken bir isimdir. Onun *Tabakâtu's-sûfiyye* ve *Hakâiku't-tefsîr*'inin

²⁸⁰ Muhammed b. Abdilcebbâr b. el-Hasen en-Nifferî, *Kitâbu'l-Mevâkıf*, tkh. ve çev. Arthur j. Arberry, Cambridge Uni. Press, Londra 1935, ss. 1-140.

²⁸¹ Serrâc, *el-Lüma* ' , ss. 65-67.

²⁸² Serrâc, *el-Lüma* ' , ss. 67-105.

²⁸³ Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta'arruf*, ss. 143-148.

²⁸⁴ Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta'arruf*, ss. 155-176.

²⁸⁵ Ebû Talib el-Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb*, thk. Mahmûd İbrâhîm Muhammed er-Rıdvânî, Mektebetü Dârü't-Turâs, Kâhire 2001, ss. 499-1131.

yanı sıra tasavvufta haller ve makamları konu alan *Menâhicü'l- arifîn*, *Derecâtu'l- muâmelât*, *Sulûkü'l-arifîn* ve *Derecâtu's-sâdıkîn* adlı dört risalesi önem arz etmektedir. Sülemî, *Menâhicü'l-arifîn*'de tasavvufun bidâyeti, nihâyeti ve makamlarının olduğunu ifade eder. Devamında tasavvufun hakikatine değinir, *tevbe*, *irâde* ve *fakr* kavramlarını ve yansımalarını açıklar.²⁸⁶ *Derecâtu'l-muâmelât*'ta ise hal ve makam olarak tanımlanacak kırk üç adet terimi ayetler ve hadisler ışığında açıklamıştır.²⁸⁷ *Derecâtu's-sâdıkîn*'de ise *tevekkül*, *ma'rifet* ve *velayet* makamlarını anlatmaktadır.²⁸⁸ *Sulûkü'l-arifîn*'de ise sâlikin seyrüsülûkü esnasında sırasıyla takip ettiği makamları açıklamaktadır. Bu çerçevede *tevbe*, *ma'rifet*, *hazer*, *salât*, *vera`*, *zühd*, *hayf*, *recâ`*, *sabır*, *rızâ*, *tevekkül*, *hayâ*, *irâde*, *murâd*, *mükâşefe*, *müşâhede*, *fena-bekâ*, *temkîn*, *cem* ve *tefrika* terimlerini açıklamıştır.²⁸⁹

V./XI. asra geldiğimizde haller ve makamlar literatürü açısından karşımıza Kuşeyrî (ö.465/1072) ve meşhur eseri *er-Risâle* çıkmaktadır. *Er-Risâle*'nin mukaddimesinde seyrüsülûk esnasındaki yükseliş keyfiyetini anlatacağını ifade eden Kuşeyrî, eserinde tasavvûfî istilâhlar başlığı altında hal ve makam konusunu detaylı ele almıştır.²⁹⁰ Kuşeyrî, *er-Risâle*'nin büyük bir bölümünü haller ve makamlar konusuna tahsis etmiştir. Eserde sûfilerin makam ve hallerini anlattığı bölümde başta *tevbe*, *mücâhede*, *verâ*, *zühd*, *samt*, *hayf*, *recâ*, *hüzün*, *cû`*, *murâkabe*, *sabır*, *şükür*, *istikamet*, *ihlâs* ve *sıdk* olmak üzere hal ve makam olarak kabul ettiği toplamda altmış istilâhı ayet, hadis, sûfî büyüklerinin sözleri ve menkıbeleri doğrultusunda ele almıştır.²⁹¹

Bu asır içerisinde haller ve makamlar literatürü açısından önem erzedenden bir diğer metin ise Hücvirî'nin (ö.465/1072) *Keşfü'l-Mahcûb*'udur. Fars dilinde yazılan en eski tasavvuf eserlerinden olan *Keşfü'l-Mahcûb*'un mukaddimesinde yer alan bilgiye göre Hücvirî, eserini tasavvufun hakîkati ve makamlarının keyfiyeti üzerine sorulan bir soruya cevaben kaleme almıştır.²⁹² Hücvirî, eserinde hal ve makam kavramına ve

²⁸⁶ Sözünu ettiğimiz bu dört risale Süleyman Ateş tarafından tercüme edilerek, *Tasavvufun Ana İlkeleri Sülemî'nin Risaleleri* başlıklı çalışmada bir araya getirilmiştir. Bkz. Ebû Abdîrrahmân es-Sülemî, *Tasavvufun Ana İlkeleri Sülemî'nin Risaleleri*, çev. Süleyman Ateş, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1981, ss. 7-15.

²⁸⁷ Sülemî, *Tasavvufun Ana İlkeleri Sülemî'nin Risaleleri*, ss. 23-33.

²⁸⁸ Sülemî, *Tasavvufun Ana İlkeleri Sülemî'nin Risaleleri*, ss. 115-121.

²⁸⁹ Sülemî, *Tasavvufun Ana İlkeleri Sülemî'nin Risaleleri*, ss. 122-132.

²⁹⁰ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, ss. 132-135.

²⁹¹ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, ss. 187-604.

²⁹² Hücvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 23.

bunların arasındaki farklara değinmiştir.²⁹³ Bununla birlikte başta *tevbe*, *muhabbet*, *müşâhede*, *sohbet*, *mükâşefe*, *üns*, *vecd*, *vücûd* ve *tevâcûd* olmak üzere yetmiş kadar ıstılahı ayetler, hadisler ve sûfî büyüklerinin sözleri ışığında açıklamıştır.²⁹⁴

Söz konusu haller ve makamlar literatürü olunca V. asır sûfî müelliflerinden bahsederken hususen zikretmemiz gereken isimlerin belki de en önemlisi Hâce Abdullah Ensârî Herevî'dir (ö. 481/1072). Çünkü Herevî, hallere ve makamlara ait olan ıstılahları açıklamak gayesiyle ilk defa yüzlü tasnif sistemini kullanarak haller ve makamlar konusunda müstakil eserler kaleme almış bir isimdir.²⁹⁵

Herevî'nin haller ve makamlarla ilgili ilk eseri Farsça olarak telif edilen *Sad Meydân*'dır. Herevî, *Sad Meydân*'da *tevbe* ile başlayıp *bekâ* ile son bulan yüz tasavvûfî makamı (meydan) açıklamıştır. Bunu yaparken üçlü bir tasnif sistemi oluşturmuş, her bir makamı (meydan) üç esasa/kısma her bir esası/kısmı da üç alâmete ayırmıştır. Kurguladığı bu tasnif sistemiyle birlikte her bir makamı (meydan), makamın esaslarını ve alâmetlerini ayetler ve hadislerle kısaca açıklamıştır. *Sad Meydân*, esas itibariyle Herevî'nin kaleminden çıkmış değildir. Aynı zamanda hatip olan Herevî'nin ders ve sohbetlerindeki notların derlenmesi ve Herevî tarafından gözden geçirilmesi neticesinde oluşturulmuştur.²⁹⁶

Herevî'nin tasavvuf makamlarını konu edinen ikinci eseri *Menâzilü's-Sâirîn*'dir. Herevî, *Sad Meydân*'ın genişletilmiş hali olan *Menazilü's-Sâirîn*'i *Sad Meydân*'dan yirmi yedi yıl sonra talebelerine dikte ettirmiştir.²⁹⁷ Yukarıda zikrettiğimiz eserin Herevî'nin kaleminden çıkmaması durumu *Menâzil* için de geçerlidir. Ancak *Menâzil*, *Sad Meydan*'a nazaran daha sistemli bir tasnif biçimiyle karşımıza çıkmaktadır. *Sad Meydan*, dervişlere hitap eden didaktik yapıda bir eserken *Menâzil* ise geniş muhtevası ile Herevî'nin yıllar yılı biriken tecrübesinin bir ürünüdür.²⁹⁸ *Menâzil*'de *Yakaza* ile başlayıp *tevhîd* ile biten yüz tasavvufî makam öncelikle “*bidâyet*, *ebvâb*, *muamelât*, *ahlâk*, *usûl*, *evdiye*, *ahvâl*, *velâyet*, *hakikat* ve *nihâyet*” olmak üzere on bölüme ayrılmıştır. Bu on bölümün her biri on alt mertebeye, bu alt mertebelerin her biri de üç ayrı dereceye ayrılmıştır. Kurguladığı bu tasnif sistemi dâhilinde yüz tasavvufî

²⁹³ Hücvîrî, *Keşfü'l-Mahcûb*, ss. 210-212.

²⁹⁴ Hücvîrî, *Keşfü'l-Mahcûb*, ss. 297-466.

²⁹⁵ Herevî, “Giriş”, *Tasavvufta Yüz Basamak Menâzilü's-Sâirîn*, s. 7.

²⁹⁶ Tan, *Abdullah Ensârî Herevî'nin Tasavvuf tarihindeki Yeri ve Sad Meydân*'ı, ss. 198-199.

²⁹⁷ Yazıcı, Uludağ, “Herevî, Hâce Abdullah”, *DİA*, C. 17, s. 225.

²⁹⁸ Tan, *Abdullah Ensârî Herevî'nin Tasavvuf tarihindeki Yeri ve Sad Meydân*'ı, ss. 198-199.

makamı ayetler ışığında açıklamıştır. Makamların açıklanmasında hadislere ve sûflerin görüşlerine yer vermeyen Herevî, doğrudan Kur'ân'dan referans bulamadığı bazı ıstılahların açıklamalarını yaparken zaman zaman zorlandığı ve yoruma başvurduğu görülmüştür.²⁹⁹

Menâzil'de terimlerin kısa ve çarpıcı ifadelerle açıklanması ve bir o kadar da seçili bir üslup kullanılması metnin kolayca ezberlenmesini sağlasa da metinde yer alan sanatlı ifadeler bazen metnin anlaşılmasını güçleştirmiştir. Bu durum *Menâzil*'in birçok şerhinin yapılmasının bir sebebi olarak kabul edilebilir.³⁰⁰ *Menâzil*, Arapça, Farsça ve Türkçe olmak üzere üç dilde şerh edilmiş olup bilinen en meşhur şerhleri Afîüddin et-Tilimsânî (ö. 690/1291), Abdürrezzak el-Kâşânî (ö. 736/1335) ve İbn Kayyım el-Cevziyye'ye (ö. 751/1350) aittir.³⁰¹

Menâzil, kendisinden sonraki dönemlerde yazılan eserlere etki etmeyi başarmış bir metindir. İbnü'l-Arif'in (ö. 536/1141) *Mehâsinü'l-Mecâlis*, Rûzbihân Baklî'nin (ö. 606/1209) *Meşrebü'l-Ervâh*, Necmüddîn Dâye'nin (ö. 654/1256) *Mürsâdu'l-İbâd*, Kâşânî'nin (ö. 736/1335) *Letâ'ifu'l-lâm*, Ahmed Bîcan'ın (ö. 870/1466'dan sonra) *Kitâbü'l-Müntehâ* ve Ahmet Ziyaüddîn Gümüşhanevî'nin (ö.1311/1894) *Câmiu'l-Usûl*'ünde *Menâzil*'in etkilerini görmek mümkündür.³⁰²

Herevî'nin tasavvûfî makamlara dair olan üçüncü eseri ise *İlelü'l-Makamât*'tır. Küçük bir risale tarzında olan bu eserde Herevî, *irâde*, *zühd*, *tevekkül*, *sabır*, *hüzün*, *havf*, *recâ*, *şükür*, *muhabbet*, *şevk* olmak üzere on ıstılahı halk ve havas seviyesinde iki türlü olarak ele almış, farklarını ortaya koymuş ve makamları bozan illetleri ve rûhî tehlikeleri izah etmiştir. Söz konusu olan bu izahları ayetler ışığında gerçekleştirmiştir.³⁰³ *İlelü'l-Makamât*, Beaurecueil tarafından Fransızca tercümesiyle birlikte 1965 yılında Beyrut'ta *Kwadjâ Abdullah Ansârî Mystique Hanbalite* [Hanbelî Sûfî Hâce Abdullah Ensârî] adlı kitabı içerisinde yayımlanmıştır.³⁰⁴

Herevî'den yaklaşık altı asır sonra yaşayan İsmâîl Ankaravî de (ö. 1041/1631) Herevî'nin *Menâzil* aracılığıyla açmış olduğu yolu takip etmiştir. İsmâîl Ankaravî'nin tasavvuf ve tasavvuf ıstılahlarına dair kaleme almış olduğu *Minhâcu'l-Fukarâ* adlı

²⁹⁹ Erhan Yetik, "Menâzilü's-Sâirîn", *DİA*, C. 29, TDVY, Ankara 2004, s. 122.

³⁰⁰ Yetik, "Menâzilü's-Sâirîn", *DİA*, C. 29, s. 122.

³⁰¹ Herevî, "Giriş", *Tasavvufta Yüz Basamak Menâzilü's-Sâirîn*, s. 8.

³⁰² Herevî, "Giriş", *Tasavvufta Yüz Basamak Menâzilü's-Sâirîn*, s. 9.

³⁰³ Herevî, *Tasavvufta Yüz Basamak Menâzilü's-Sâirîn*, ss. 89-96.

³⁰⁴ Herevî, "Giriş", *Tasavvufta Yüz Basamak Menâzilü's-Sâirîn*, s. 23.

eserinde *Menâzil*'in etkilerini görmek mümkündür. Ankaravî, eserini bir mukaddime ve üç bölümden oluşturmuş ve eserin üçüncü bölümünü makamlara ayırmıştır. Ankaravî, bu bölümde tıpkı Herevî gibi on ana başlık açmış, (seyrüsülûkün başlangıç dereceleri, seyrüsülûkün başında olanların dereceleri, sülûkün muâmelâtı, güzel ahlâk, sülûkün esasları, sülûkün vadileri, haller, velâyet, hakikat ve sülûkün nihayeti) her ana başlığın altını da on ıstılahla doldurarak yüz sayısına ulaşmıştır. Bu yüz ıstılahtan seksen sekiz tanesi Herevî'den alınmışken, diğer on iki tanesi Ankaravî tarafından eklenmiştir.³⁰⁵

V./XI. asırdan VI./XII. asra geçiş evresinde karşımıza Gazzâlî (ö. 505/1111) ve eseri *İhyâu Ulûmi'd-Dîn* çıkmaktadır. Başta tasavvuf olmak üzere ahlak, fıkıh ve kelam ilimlerine yeni bir yaklaşım tarzı getirmek amacıyla eserini kaleme alan Gazzâlî³⁰⁶, *İhyâ*'nın III. cildinin son kısmını tasavvûfî makamlara ayırmıştır. Gazzâlî, söz konusu bölümde *tevbe, sabır, şükür, hayf, recâ, fakr, zühd, tevhid, tevekkül, muhabbet, şevk, üns, rıza, niyet, ihlâs, sıdk, muhâsebe, murâkabe* olmak üzere yaklaşık yirmi kavramı ele almıştır. Her bir kavramı da hakikat, fazilet ve kısımları bakımından açıklamaya tabi tutmuştur. Gazzâlî, kavramlarla ilgili açıklamalarını ayetler, hadisler, sahabe ve ilk dönem sûfilerinin görüşleri doğrultusunda açıklamıştır.³⁰⁷ Aslında Gazzâlî kendisinden önceki sûfî müelliflerin zikretmiş olduğu ıstıhlara yenilerini eklememiştir. O, ince bir tahlilden geçirmek suretiyle mevcut olan tasavvûfî ıstıhlara yeni bir boyut, ahlâkî ve psikolojik bir derinlik kazandırmıştır.³⁰⁸

VI./XII. asrın son evrelerinde yaşayan Rûzbihân-ı Baklî'nin (ö. 606/1209) eseri *Meşrebü'l-Ervâh* da haller ve makamlar literatürü açısından önemli bir eserdir. Mukaddimesinde Hızır'dan menkul olarak “*Kul ile Mevlâsı arasında bin makam vardır.*” sözü eserin bin makam olarak kurgulanmasına sebep olarak gösterilmiştir. Eser yirmi bâba ayrılmış her bir babta da elli makam zikredimiştir. Yirmi bâbın her birinde de sırasıyla; Meczûbîn, sâlikîn, sâbıkîn, siddîkîn, muhibbîn, müştâkîn, âşıkîn, ârifîn, şâhidîn, mukarrebîn, muvahhidîn, vâsılîn, nûkabâ, asfiyâ, evliyâ, ehlü'l-esrâr mine'n-nücebâ, mustafîn, hulefâ, büdelâ, aktâb'ın makamları anlatılmıştır.³⁰⁹ Eserde

³⁰⁵ Erhan Yetik, “Minhâcu'l-Fukarâ”, *DİA*, C. 30, TDVY, Ankara 2020, s. 108.

³⁰⁶ Mustafa Çağrı, “İhyâu Ulûmi'd-Dîn”, *DİA*, C. 22, TDVY, İstanbul 2000, s. 10.

³⁰⁷ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, Dâru İbn Hazm, Beyrut 2005, ss. 1336-1790.

³⁰⁸ Kara, “İstîlâhâtü's-Sufiyye” *DİA*, C. 19, s. 211.

³⁰⁹ Rûzbihân-ı Baklî, *Meşrebu'l-Ervâh*, thk. Âsım İbrahim el-Keyyâlî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2005, ss. 7-10.

yer alan ıstılahlar ayetler ve hadislerle ilişkilendirilmiş, sûfî büyüklerinin söz ve görüşlerine büyük oranda yer verilmiştir.

VI./XII. asırdan VII./XIII. asra geçiş evrelerinde yaşamış olan Necmüddîn Kübrâ'nın (ö. 618/1221) *el-Usûlü'l-Aşere* adlı eseri de haller ve makamlar literatürüne örnek teşkil etmektedir. Eser, seyrüsülûkun üç mertebesiyle başlar. Birinci mertebede muâmelat ehlinin, ikinci mertebede mücâhede ve riyâzât ehlinin, üçüncü mertebede ise Allah'a seyrüsülûk edenlerin durumları açıklanır. Bu mertebelerden sonra *tövbe*, *zühed*, *tevekkül*, *kanaât*, *uzlet*, *zikir*, *teveccüh*, *sabır*, *murâkabe* ve *rızâ* olmak üzere on kavramın izahı gelir.³¹⁰

VII./XIII. asra geldiğimizde haller ve makamlar literatürü açısından Sühreverdî'nin (ö. 632/1234) *Avârifü'l-Meârif* adlı eseri karşımıza çıkmaktadır. Ağırlıklı olarak tasavvufun pratik yönünü ele alan ve daha çok adab kitabı olarak değerlendirilen *Avârifü'l-Meârif*'te haller ve makamlar konusuna müstakil birkaç başlık açılmıştır. Eserde “Hal-Makam ve Arasındaki Farklar” başlığı altında hal ve makam kavramları detaylıca açıklanmış ve bunların arasındaki farklara değinilmiştir.³¹¹ Eserin devamında “Makamlar Hakkında Sûfilerin Görüşleri” başlığı altında *tevbe*, *vera*, *zühed*, *sabır*, *fakr*, *şükür*, *havf*, *recâ*, *tevekkül* ve *rızâ* olmak üzere makam olarak kabul edilen on kavram ayetler, hadisler, şiirlerden ve sûfî büyüklerinden iktibaslarla açıklanmıştır.³¹² Hallerle ilgili de değerlendirmelerde bulunan Sühreverdî, “Hallerle İlgili Bazı Açıklamalar” başlığı altında *tecellî*, *vecd*, *tevâcüd*, *vücüd*, *galebe*, *sekr*, *sahv*, *mahv*, *ilme'l-yakîn*, *ayne'l-yakîn*, *hakka'l-yakîn*, *vakt*, *gaybûbet*, *şühûd*, *zevk*, *şurb*, *mükâşefe*, *telvîn* ve *temkîn* olmak üzere hal olarak gördüğü on dokuz kavramı ayetler, hadisler, şiirler ve sûfî büyüklerinden yapmış olduğu iktibaslar doğrultusunda açıklamıştır.³¹³

Sühreverdî ile çağdaş olan Muhyiddîn İbnü'l-Arabî de (ö. 638/1240) haller ve makamlar literatürü açısından önem arzeden bir isimdir. İbnü'l-Arabî, sûfî müellifler arasında en çok eser telifinde bulunan ve aynı zamanda birçok yeni kavramı geliştiren kimsedir.³¹⁴ Dolayısıyla telif etmiş olduğu eserler aracılığıyla tasavvuf tarihine büyük oranda etki etmiş ve katkıda bulunmuştur. İbnü'l-Arabî'nin eserleri arasında büyük

³¹⁰ Hamid Algar, “Necmeddîn-i Kübrâ”, *DİA*, C. 32, TDVY, İstanbul 2006, s. 500.

³¹¹ Sühreverdî, *Avârifü'l-Ma'ârif*, C. II, ss. 523-528.

³¹² Sühreverdî, *Avârifü'l-Ma'ârif*, C. II, ss. 542-560.

³¹³ Sühreverdî, *Avârifü'l-Ma'ârif*, C. II, ss. 584-593.

³¹⁴ Aşkar, *Tasavvuf Tarihi Literatürü*, s. 89; Kara, “Tasavvuf İstılahlarına Dair Kitaplar”, s. 58.

şöhrete sahip olan *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, tasavvufta haller ve makamlar açısından kaynaklık değeri bulunan bir eserdir. Özellikle eserin dördüncü cüzü büyük oranda hal ve makam konusuna ayrılmıştır. İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'de sâlikin ahvâlinin anlatıldığı bölümde hal ve makam kavramlarını tanımlamıştır. Hali ilâhi bir lütuf, makamı ise kesbedilen bir durum olarak tanımlayan İbnü'l-Arabî, bu kavramlarla alakalı detaylı tahlillerde bulunmuştur.³¹⁵ Yine aynı başlık altında İbnü'l-Arabî, hal olarak nitelendirdiği başta *sır*, *vasl*, *fasl*, *edeb*, *riyâzet*, *tehallî*, *tecellî*, *müşâhede*, *mükâşefe*, *telvîn*, *gayret*, *hayret*, *fütûh*, *kabz*, *bast*, *fenâ*, *irâde*, *murâd*, *mürîd*, *rehbet*, *gurbet*, *mekr* ve *himmet* kavramlarını seksen bölümde ele almıştır. İbnü'l-Arabî, eserlerinde yer verdiği ıstılahları ayetlerle, hadislerle, şiiirlerle, sûfî büyüklerinden yapmış olduğu iktibaslarla ve kendi yorumları doğrultusunda açıklamıştır.³¹⁶

İbnü'l-Arabî'nin tasavvuf ıstılahlarına dair olan bir diğer eseri ise *İstılâhâtü's-Sûfiyye* adlı eseridir. İbnü'l-Arabî, bu eserini diğer eserlerinin daha iyi anlaşılması için kaleme almıştır.³¹⁷ Bununla birlikte söz konusu olan eserinde *mûrid*, *sâlik*, *sefer*, *hal*, *makam*, *kabz*, *bast*, *vecd*, *vücûd*, *bekâ*, *fenâ*, *mahv*, *sekr*, *yakîn*, *mücâhede*, *rağbet* ve *mekr* gibi ıstılahlar da dâhil toplamda yüz seksen dört ıstılahı açıklamıştır.³¹⁸

Selçuklu ve Osmanlı tasavvuf düşüncesini etkileyen isimlerden olan Necmeddîn-i Dâye'nin (ö. 654/1256) Farsça olarak kaleme aldığı *Mirsâdü'l-İbâd* adlı eseri de haller ve makamlar literatürüne katkı sağlamış bir eserdir. Necmeddîn-i Dâye, eserinde tasavvûfî adâb ve erkânı anlattığı bölümde başta *tevbe*, *zühd*, *sabır*, *mücâhede*, *fütüvvet*, *sıdk* ve *teslîm* olmak üzere birçok kavrama ayetler ışığında açıklamalar getirmiştir.³¹⁹

Aynı yüzyılda yaşayan Mevlânâ (ö. 672/1273), kaleme almış olduğu eserleri *Mesnevî* ve *Divân-ı Kebîr* aracılığıyla haller ve makamların da dâhil olduğu birçok tasavvuf ıstılahlarını edebiyat ile buluşturarak ıstılahlara yeni bir anlam boyutu kazandırmıştır.³²⁰

³¹⁵ Muhiyiddîn İbnü'l-Arabî, *Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, C. IV, ss. 20-23.

³¹⁶ İbnü'l-Arabî, *Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, C. IV, ss. 163-282; Mahmut Erol Kılıç, "el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye", *DİA*, C. 13, TDVY, İstanbul 1996, s. 252.

³¹⁷ Kara, "Tasavvuf İstılahlarına Dair Kitaplar", s. 58.

³¹⁸ Muhiyiddîn İbnü'l-Arabî, *İstılâhâtü's-Sûfiyye*, ss. 6-27.

³¹⁹ Necmeddîn-i Dâye, *Mirsâdü'l-İbâd*, thk. Hüseyin Hüseyini en-Nimetullâhî, Matbaa-i Meclis, by. 1352, ss. 143-150; Mehmet Okuyan, "Necmeddîn-i Dâye", *DİA*, C. 32, TDVY, İstanbul 2006, s. 496.

³²⁰ Kara, "Tasavvuf İstılahlarına Dair Kitaplar", s. 59.

VIII./XIV. asra geldiğimizde genelde tasavvuf ıstılahları konusunda özeldir ise haller ve makamlar literatürü açısından karşımıza Abdürrezzâk el-Kâşânî (ö. 736/1335) ve *Istılâhâtü's-Sufiyye* adlı eseri çıkmaktadır. Aynı zamanda *Fusûsu'l-Hikem* ve *Menâzilü's-Sâirîn* şarihi olan el-Kâşânî, *Menâzil*'i şerhettikten sonra ilim ehline tasavvuf ıstılahlarını tanıtmak gayesiyle *Istılâhâtü's-Sufiyye*'yi kaleme almıştır.³²¹ Eserini iki bölüme ayıran el-Kâşânî, birinci bölümde makamları ayrı tutarak makam olarak gördüğü ıstılahlar dışında beş yüz kadar tasavvuf terimini ebced hesabına göre sıralayarak tanıtmıştır.³²² Yine birinci bölüm içerisinde hal ve makam kavramlarına değinerek bu iki kavramı detaylıca anlatmıştır.³²³

Istılâhâtü's-Sufiyye'nin ikinci kısmı ise tamamen makamlara ayıran müellif bu kısmı *Elf Makam* [Bin Makam] olarak nitelemiştir.³²⁴ Söz konusu olan bu bölüm *Bidâyât, ebvâb, muâmelât, ahlâk, usûl, evdiye, ahvâl, velâyat, hakâik* ve *nihâyât* olmak üzere on kısma ayrılmıştır. Bu on kısımdan her birine *Yakaza* ile başlayıp *Tevbe* ile son bulan yüz makam onar onar tasnif edilmiş, tasnif edilen bu yüz makamın her biri de on menzile ayrılarak toplamda bin sayısına ulaşılmıştır.³²⁵ *Istılâhâtü's-Sufiyye*'nin ikinci kısmında *Menâzilü's-Sâirîn*'in etkisi görülmekte özellikle on kısmın başlıkları ve yüz makamın *Menâzil*'den iktibas edildiği açıkça fark edilmektedir.

Makamlara dair yapılan ve literatürde gelenek halini alan yüzlü ve binli tasniflerin son örneğini ise Ahmet Ziyâuddîn Gümüşhanevî'ye (ö. 1311/1893 ait olan *Câmiu'l-Usûl* adlı eser oluşturmaktadır. Gümüşhanevî, eserinde Herevî'nin *Menâzil*'deki usulünü takip etmiş, Herevî'nin belirlediği yüz menzilin her birini on tecelliye ayırarak bin sayısına ulaşmıştır. *Câmiu'l-Usûl*'e Herevî'nin etkisinin kesin olduğu görülmekle birlikte bu eser *Menâzilü's-Sâirîn*'in genişçe bir şerhi durumunda olmayıp özgün yanları olan müstakil bir eser konumundadır.³²⁶

3.3. Haller ve Makamlara İlişkin Bir Eser Olarak Nehcü'l-Hâss

Nehcü'l-Hâss, Ebû Mansûr el-İsfahânî'nin tasavvufî halleri ve makamları konu edinen eseridir. Risale hacmindeki bu eserde Ebû Mansûr, tasavvufî hallerin ve makamların mertebelerini ve sâlik olan kimsenin hallerini ihtiva eden kırk tasavvuf

³²¹ Kâşânî, *Istılâhâtü's-Sufiyye*, s. 46.

³²² Kâşânî, *Istılâhâtü's-Sufiyye*, s. 47.

³²³ Kâşânî, *Istılâhâtü's-Sufiyye*, ss. 52-107.

³²⁴ Kâşânî, *Istılâhâtü's-Sufiyye*, s. 189.

³²⁵ Kâşânî, *Istılâhâtü's-Sufiyye*, ss. 187-378.

³²⁶ Kara, "Tasavvuf İstılahlarına Dair Kitaplar", s. 62; Nihat Azamat, "Câmiu'l-Usûl", *DİA*, C. 7, TDVY, İstanbul 1993, s. 135.

ıstılahını muhataplarına kısa ve etkili bir şekilde açıklamıştır. *Nehcü'l-Hâss*, bir mukaddime, bir hâtimedden oluşmakta ve *tevbe* ile başlayıp *himmet* ile nihayete ermektedir. Eserde yer verilen bab başlıkları sırasıyla *tevbe*, *irâde*, *sıdk*, *ihlâs*, *muhâsebe*, *vera`*, *zühd*, *tevekkül*, *fakr*, *sabır*, *rızâ*, *havf*, *recâ*, *muâmele*, *riâyet*, *edeb*, *riyâzet*, *futûh*, *rağbet*, *rehbet*, *hakikat*, *muhabbet*, *şevk*, *semâ`*, *vecd*, *hareket*, *sükûn*, *tuma'nîne*, *müşâhede*, *murâkabe*, *mükâşefe*, *sır*, *yakîn*, *ma'rifet*, *tasavvuf*, *gayret*, *mekr*, *gurbet*, *vurûd* ve *himmet* olmak üzere toplamda kırk tanedir.

3.3.1. Nüshaları

Nehcü'l-Hâss'la ilgili bu çalışmamıza kadar eserin tespit edilen iki yazma nüshası bulunmaktaydı. Bunlardan birisi İrec Efşâr'ın keşfettiği, Şîraz Ahmedî Hankahı Kütüphanesi 83 numarada kayıtlı olan yazma mecmuası içerisinde 117-129 varakları arasında bulunmaktadır. Bu nüsha tarihsiz olup, istinsah tarihinin hicrî sekizinci asır veya yedinci asrın sonları olduğu düşünülmektedir.³²⁷ Pürcevâdî'ye göre *Nehcü'l-Hâss*'ın bu nüshası en eski ve en sahih olanıdır.³²⁸

Nehcü'l-Hâss'ın bir diğer nüshası ise İstanbul'da Topkapı Sarayı III. Ahmet Kütüphanesi'nde 1416 koleksiyon numarasıyla kayıtlı olan 342 varak bir mecmua içerisinde 116^a – 130^a varakları arasında bulunmaktadır.³²⁹ Nüsha, nesih yazıyla intisah edilmiş olup, harekeli ve gayet okunaklı şekildedir. Her bir varakta 13 satır bulunan nüshada müstensih ve istinsah yeri bilgisi bulunmamakta olup, istinsah tarihi ise 13 Ramazan 862 olarak kaydedilmiştir.³³⁰ Yazma mecmuası içerisinde *Nehcü'l-Hâss*'ın yanı sıra Ebu'l-Hasen el-Hâssî el-Vâlidî'nin (ö.?) *Kitâbu's-Salveti fî Şerâiti'l-Halvet*'i, Herevî'nin (ö. 481/1089) *Menâzilü's-Sâirîn*'i, İbnü'l-Ârif'in (ö. 536/1141) *Mehâsinü'l-Mecâlis*'i, Ebü'n-Necîb es-Sühreverdî'nin (ö. 563/1167) *Âdâbü'l-Mürîdîn*'i ve Şihâbuddîn Sühreverdî'nin (ö. 632/1234) *Zâdu'l-Müsâfir*'i olmak üzere tasavvuf ilmine dair eserler bulunmaktadır.³³¹ Yazma mecmuası içerisinde *Nehcü'l-Hâss* ve *Menâzil*'in birlikte ve peşpeşe yer alması da dikkat çekici bir durumdur. Sözünü ettiğimiz bu nüshayı esas alan Serge de Beaurecueil, *Nehcü'l-Hâss*'ı 1962

³²⁷ Pürcevâdî, “*Nehcü'l-Hâss*”, s.130.

³²⁸ Pürcevâdî, “*Nehcü'l-Hâss*”, s.131.

³²⁹ Ebû Mansûr el-İsfahânî, *Kitâbu Nehci'l-Hâss*, Topkapı Sarayı III. Ahmet Kütüphanesi, no: 1416, v. 116^a-130^a (*Nehcü'l-Hâss*'ın bu nüshası çalışmanın bundan sonraki kısmında dipnotlarda İ harfiyle remzedilecektir.); Brockelmann, *GAL*, C. I, s. 770.

³³⁰ İ., vr. 342^b.

³³¹ İ., vr. 2^a.

yılıda Kâhire’de neşretmiştir.³³² Nasrullah Pürcevâdî ise Şiraz’daki nüshasın keşfiyle birlikte hem İstanbul hem de Şiraz nüshalarını dikkate alarak 1987 yılında yeni bir neşir gerçekleştirmiştir.³³³

Nehcü’l-Hâss’ın nüshalarıyla ilgili araştırmamızı yaptığımız esnada Manisa İl Halk Kütüphanesi’nde 45 Hk 2962/18 demirbaş nosuyla kayıtlı, tasavvuf risalelerini ihtiva eden bir yazma mecmuasında, 143^b-153^a varakları arasında, müellifinin Ebû Mansûr Muammer b. Ahmed b. Muhammed el-İsfahânî olduğu *Nehevü’l-Hâss* adlı bir eser bilgisine rastlamıştık. Bu bilgi *Nehcü’l-Hâss*’ın üçüncü bir yazma nüshasının olma veya Ebû Mansûr’un bilinmeyen bir başka eserinin olabileceği ihtimalini aklımıza getirdi. Söz konusu yazma mecmuasını temin edip, ilgili kısmı incelediğimizde kayıtlarda *Nehevü’l-Hâss* olarak geçen yazmanın aslında *Nehcü’l-Hâss*’ın bir başka nüshası olduğunu anladık. Bu suretle *Nehcü’l-Hâss*’ın bilinmeyen bir başka nüshasını gün yüzüne çıkartmış olduk. Sözünü ettiğimiz nüsha, harekeli ve okunaklı talik yazı tarzında olup, her bir sayfasında 18 satır bulunmaktadır. Hâtimenin hemen sonuna müstensih tarafından düşülen kayda göre nüsha, hicrî 902 yılında Kâhire’de Saîdü’s-Süedâ Hankâhî’nda³³⁴ Ahmed er-Rûmî tarafından istinsah edilmiştir.³³⁵

Tespit edebildiğimiz kadarıyla üç nüsha arasında metinsel anlamda kelime bazında bazı küçük farklılıklar bulunmaktadır. Söz konusu farklılıklar büyük oranda harflerin noktalanmasından kaynaklanmaktadır. Bununla birlikte üç metin arasındaki en belirgin farklılık ise Şiraz nüshasında bulunmayan İstanbul ve Kâhire nüshalarının baş kısmında yer alan şu senettir:

Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî’l-Hasen el-Ferazî et-Tûsî bize rivayet etti ki:
Ahmed b. Muhammed b. Mâlik Herevî, Ebû’l-Hâsen Ali b. Cehdem el-

³³² Serge de Beaurecueil, “La Voie du Privilegié: Petit Traité d’Abu Mansur Ma’mar al-Isfahani”, *Îlâ Tâhâ Hüseyin fî İdi Milâdihi’s-Seb’iyn*, Dâru’l-Meârif bi Mısır, Kahire 1962, ss. 45-74.

³³³ Nasrullah Pürcevâdî, *Nehcü’l-Hâss, Tahkikâtı İslâmî*, S. 5/6 Sonbahar-Kış 1366, ss. 94-149.

³³⁴ Mısır’da ilk inşa edilen hankâh olan Saîdü’s-Süedâ Hankâhı, Eyyûbiler (1171-1462) ve Memlûkler (1250-1517) döneminde birçok âlim ve sâfinin uğrak noktası olan bir mekân olmuştur. Kâhire’ye seyahat eden âlim ve sâfiler bu hankâhta ilim ve tasavvuf ehliyle buluşmuş, onlarla müzakere etme imkânı bulmuş, aralarında sohbetler ve eser alış verişleri gerçekleşmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Hediye Sümeyra Korkmaz, *Mısır’daki İlk Hangâh: Saîdü’s-Süedâ (569-922/1173-1517)*, İ.Ü. SBE İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü İslam Tarihi ABD, İstanbul 2020, ss. 65-77. (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi)

³³⁵ Ebû Mansûr el-İsfahânî, *Kitâbu Nehci’l-Hâss*, Manisa İl Halk Kütüphanesi, No: 45 Hk 2962/18, vv. 143^b-152^b. (*Nehcü’l-Hâss*’ın bu nüshası çalışmanın bundan sonraki kısmında dipnotlarda M harfiyle remzedilecektir.)

Hemedânî'nin "Ebû Mansûr Ma'mer b. Ahmed b. Ziyâd el-İsfahânî *Nehcü'l-Hâss* diye isimlenen kitabı bize yazdı." dediğini işitti.³³⁶

Aktarmış olduğumuz bu rivayet zincirine göre *Nehcü'l-Hâss*, Ebû Mansûr tarafından İbn Cehdem'e (ö.414/1023)³³⁷ yazılı olarak ulaştırılmış, ardından İbn Cehdem kaynağıyla diğer iki râvî olan Herevî ve Ferâzî tarafından sözlü olarak rivayet edilmiştir.

Ayrıca Ebû Mansûr'un, *Nehcü'l-Hâss*'ı yazılı olarak İbn Cehdem'e göndermiş olduğu bilgisi de üzerinde durulması gereken bir konudur. *Nehcü'l-Hâss*'ın İbn Cehdem'e yazılı olarak gönderilmiş olması bize İsfahân sûfî muhitinin önde gelen ismi Ebû Mansûr'un Mekke sûfî muhitinin önemli ismi İbn Cehdem ile âşına olduklarını ve ilmî anlamda bağlantılı oldukları bilgisini verir. Bu bağlantı Ebû Mansûr'un meclisinde bulunmuş olan Şeyh Ahmed el-Kûfânî aracılığıyla gerçekleşmiştir. Şeyh Ahmed el-Kûfânî, hizmetinde bulunduğu Şeyh Amû ile birlikte Mekke'ye yapmış olduğu bir seyahatte *Nehcü'l-Hâss*'ı Mekke'de bulunan İbn Cehdem'e ulaştırmış olması kuvvetle muhtemeldir.³³⁸ Ayrıca Ebû Mansûr'un bir hac seyahatinde İbn Cehdem'le görüşmesinde muhtemeldir.³³⁹ Ebû Mansûr ile İbn Cehdem'in *Nehcü'l-Hâss* üzerinden kurdukları temas *Nehcü'l-Hâss*'a iki sûfî gelenek arasında etkileşim sağlayan bir metin olma hüviyetini kazandırmıştır. Ayrıca *Nehcü'l-Hâss*'ın daha sonradan İbn Cehdem tarafından rivayet edilmiş olması onun nezdinde kabul gördüğünü de göstermektedir.

3.3.2. Eserin Adlandırılması

Nehcü'l-Hâss, "Nehc" ve "Hâss" olmak üzere iki kelimedden mürekkebe bir terkiptir. *Nehc*, sözlükte yol, yöntem, usûl, istikamet vb. manalara gelirken; *Hâss* ise âdet, alâmet, bir şeye özel kılınan manalarına gelmektedir. Ebû Mansûr'un telifleri

³³⁶ İ., vr. 116^a; M., vr. 144^a.

³³⁷ Tam adı Ebû Hasen Ali b. Abdillâh b. Cehdem el-Hemedânî olan İbn Cehdem, Huldî'nin (ö. 348/959) müridi olup, Mekke'deki Malikîlerin reisiydi. Onun hoca talebe ilişkisini onu Sehl et-Tüsterî'ye (ö. 283/896) ve Malikî olan Şiblî'ye (ö. 334/946) kadar götürüyordu. İbn Cehdem IV./X. asrın ikinci yarısında Mekke'de bulunmaktaydı. Tasavvufa dair telifler yaptı ve Mekke'de Sâlimiyye olarak anılan grubun başındaydı. Ebû Talîp el-Mekkî (ö. 386/996), Ebû Nuaym (ö. 430/1038) ve Kuşeyrî (ö. 465/1072) ile Mekke'de görüşmüştür. Ayrıntılı bilgi için bkz. Florian Sobieroj, *Ibn-Hafîf as-Sîrâzî und seine Schrift zur Novizenerziehung (Kitâb al-iqtisâd)*, Orient-Institut der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft im Kommission bei F. Steiner Verlag Stuttgart, Beyrut, 1998, ss. 133-134.

³³⁸ el-Câmî, *Nefehâtü'l-Üns min Hadarâti'l-Kuds*, s. 391; Pürcevâdî, "Ebû Mansûr İsfahânî: Sûfî Hanbelî", s. 53.

³³⁹ Kurtuluş, "Ebû Mansûr İsfahânî" *DİA*, C. 22, s.508.

içerisinde *Nehc* kelimesi ve türevleri sıklıkla kullanılmaktadır. Söz gelimi iki eserinin adı bile *Kitâbü'l-Minhâc* ve *Kitâbü'l-Menâhic* terkiplerinden oluşmaktadır. Sûfilerin yaşantılarını, davranış biçimlerini, ibadetlerini, hal ve hareketlerini anlattığı yerlerde ise *Nehcü'l-Mutesavvife*, *Nehcü'l-Evliyâ* ve *Nehcü'l-Münferidîn*³⁴⁰ gibi terkipler kullanılmaktadır. Bu ve benzeri terkiplerin kullanımı sûfilere usûl ve metot olarak diğer zümrelerden ayırma, onlara ve tasavvufa özel bir alan açma gayretinin bir sonucu gibi durmaktadır. Nitekim Ebû Mansûr'un çağdaşı olan Sülemî'nin (ö. 412/1021) *Menâhicü'l-ârifîn* adlı eseri de aynı amaca matuf gibi durmaktadır.

Nehcü'l-Hâss [Seçkinlerin Yolu/Yöntemi], muhteva itibariyle tasavvufî halleri ve makamları konu edinmektedir. Ancak eserin ismi daha geniş bir bakış açısını yansıtır niteliktedir. Ebû Mansûr'un yaşadığı zaman diliminde ve takip eden asırda eser telif eden müelliflerin seyrüsülûkü tarif eden eserlerin isimlerine baktığımızda; örneğin Nifferî *Kitâbu'l-mevâkıf*, Sülemî *Derecâtü'l-muâmelât*, Herevî *Menâzilü's-sâirîn* ve *Sad meydân* gibi isimler eserin muhtevasını yansıtır niteliktedir. Fakat Ebû Mansûr'un *Nehcü'l-Hâss* isimlendirmesi, seyrüsülûkün muhtevası olan hallere ve makamlara bakış açısının ve sûfilere daha ayrıcalıklı bir konuma getirme gayretinin bir sonucu gibi gözükmemektedir.

Ebû Mansûr'un nezdinde sâlikin sülûkunun mertebeleri olan haller ve makamlar kul ile Allah arasındaki merhaleler olup, sâlik maksûda ulaşmak için bu merhaleleri aşama aşama geçmelidir. Dolayısıyla bu durum özel bir ilgi ve alakayla birlikte ilmî bir birikim de gerektirir. Bu sebeple bu yolda ilerlemek, avam olan kimselere değil bilakis havas olan kimselere tahsis edilmiştir.³⁴¹ Havas olan zümre ise ehl-i bâtın olup, bu kimseler de ancak sûfilerdir. Ebû Mansûr, sûfilere seçkin kimseler olarak görmekte ve Onları Allah'ın başkalarını has kılmadığı manalarla has kılınan, kalbin hallerini bilen kalp ashabı olarak tarif etmektedir. Onun nezdinde sûfiler zâhiren ilimle meşgul olup, onunla amel ederken aynı zamanda ihlâsla manevî derecelerde yükselen özel kimselerdir.³⁴² İşte bu yüzden olsa gerek Ebû Mansûr, sûfilere ve onların yolunu özel görmesi sebebiyle bu bâtın yolunun tarifini yaptığı ve bu yolun uygulamaları olan halleri ve makamları tarif ettiği eserini *Nehcü'l-Hâss* olarak isimlendirmiştir.

³⁴⁰ Ebû Mansûr el-İsfahânî, *Kitâbu'l-Menâhic bi Şâhidi's-Sünnet ve Nehci'l-Mutesavvife*, s. 192; Ebû Mansûr el-İsfahânî, *el-İhtiyârât min Kelâmi Ebî Mansûr*, s. 111, Ebû Mansûr el-İsfahânî, *Kitâbu Şerhi'l-Ezkâr*, s.183.

³⁴¹ Ebû Mansûr el-İsfahânî, *Kitâbü Nehci'l-Hâss*, ss. 128-129.

³⁴² Ebû Mansûr el-İsfahânî, *Edebü'l-Mülûk*, ss. 10-11.

3.3.4. Yazılış Amacı

Ebû Mansûr'un *Nehcü'l-Hâss*'ı telif sebebi eserin mukaddimesinde ve hâtimesinde yer alan ifadelerin satır aralarında tespit edilebilmektedir. Ebû Mansûr'un *Nehcü'l-Hâss*'ın mukaddimesindeki şu ifadeleri eserin telifi açısından dikkate değerdir:

...Her bir kimse Allah'a duyduğu arzuyla Allah'a yönelir ve yolları farklı olduğu halde Allah için çalışır. Yollar farklı farklıdır...

...Allah'a seyrederlerin hallerine göz attık. Böylelikle onların hallerini, hükümlerini, şartlarını, alâmetlerini ve varlıklarını şerh ederek ve vasıflarını bilerek incelemiş olduk...

...Hakikat ehli, hallerin varlığına şahit olur ve bu hallerin gereğini de ilimle yerine getirirler. Derecelerde yükselmek, makamları geçmek ve halleri bilmek onları şerhetmekle vasf olur...³⁴³

Ebû Mansûr'a göre Allah'a seyrüsülûk eden sâliklerin gayeleri bir olsa da yolları ve usûlleri farklı olabilir. Sâlik olan kimselerin yaşamış oldukları manevî tecrübeler birtakım vasıflara sahiptir ve bunların bilinmesi ve anlaşılır kılınması için şerhe ihtiyaç vardır. *Nehcü'l-Hâss*'ın birinci telif amacı hallere ve makamlara dair ihtiyaç duyulan bu açıklamaları yapmaktır. Müellif bu ifadelerden sonra aslında sözü asıl yere getirerek eserin telif sebebini şu şekilde açıklar:

...Her bir yolun, iradenin saf haliyle yolcunun kendisiyle yükseleceği ve afetlerin inceleriyle imtihan olacağı bir hakikati vardır...

...Her bir lemhanın altında bir âfet, her halde bir incelik bulunur. Hale vâkıf olduktan sonra hallerde bulunan âfetlerden sakınmak [hazır] makamların halis olanına yaklaşmak ile olur....

...böylelikle gizli âfetlerin inceliklerini ortaya koymak istedik...³⁴⁴

Ebû Mansûr'un bu ifadelerinden anlıyoruz ki onun düşüncesinde hale vakıf olmaktan ya da makama erişmekten ziyade bu hali ya da makamı ifsâd edecek olan durumu (âfeti) bilmek daha önemlidir. Çünkü Ebû Mansûr, halin ya da makamın halis ve kalıcı olmasını sâlikin afetler karşısında uyanık olmasına bağlamıştır. Bu açıdan bakıldığında eserin haller ve makamlar literatürü içindeki en önemli yanlarından biri âfet kavramına dönük vurgularıdır. Ebû Mansûr'un bu uyarıyı yapıyor olması eserin telif sebebine de bir işarettir. Burdan hareketle şunu söyleyebiliriz ki *Nehcü'l-Hâss*'ın

³⁴³ Ebû Mansûr el-İsfahânî, *Kitâbü Nehci'l-Hâss*, s. 117.

³⁴⁴ Ebû Mansûr el-İsfahânî, *Kitâbü Nehci'l-Hâss*, ss. 117-118.

ana telif amacı sâlikin seyrüsülûkü esnasında haline ve makamına zarar verecek olan manevî âfetleri ortaya çıkartmak ve bunlara karşı uyarılarda bulunmaktır.

Bu durumu açıkça metinde de görmek mümkündür. *Nehcü'l-Hâss*'da hallerin ve makamların anlatıldığı bölümler incelediğinde müellif, hallerin ve makamların tanımlamalarına neredeyse hiç girmemiştir. Buna mukabil makamları ifsat ettiğini düşündüğü âfetlerin tanımlamalarına ve onları açığa çıkartma işine daha çok önem vermiştir. Onun dışındaki diğer müelliflerin yegâne amacı halleri ve makamları açıklamakken Ebû Mansûr ise halleri, makamlara taksim etmiş, ardından her bir makam için bir âfeti zikretmiştir. Ona göre bu âfetleri bilmek, makamların özünü daha iyi anlamayı sağlamaktadır ve bu sebepten dolayı önemlidir.

Ebû Mansûr'un *Nehcü'l-Hâss*'ı telif etme sebebi açısından hâtıme kısmında yer alan şu ifadeler de ayrıca dikkate şayandır:

...Ki bu işâret ehli, hallerde ve makamlarda yükselmişlerdir. Yine onlar (işâret ehli) kendilerine has kılınan yolda, seyrü sülûkün nasıl olacağını öğretmek için Allah'ın has yoluna seyrü sülûk etmişlerdir. Bu has yolun şânı güzel, kaynağı duru, yöntemi kademe kademe ve merkezi ise hakîkattir. Ne yazık ki bu asırda o yolu seyrüsülûk eyleyenler azaldı, işâretleri yok oldu gitti, eserleri okunur oldu ve sadece haberleri geriye kaldı...³⁴⁵

Ebû Mansûr'un yaşadığı dönemin tasavvuf anlayışından yakını bu hali hemen hemen tüm eserlerinde söz konusu olan bir durumdur. Bu yakınma durumu onun *Nehcü'l-Hâss*'ı telif etmesindeki bir başka sebep olarak düşünülebilir. Bu suretle hem zihninde idealize ettiği seyrüsulûk anlayışını ortaya koyacak hem de seyrüsulûk edecek olan sâliki bu yoldaki âfetlere karşı uyaracaktır.

3.3.5. Yazım Üslûbu

Ebû Mansûr'un *Nehcü'l-Hâss*'ın mukaddimesinde yer alan şu ifadeleri onun telif tarzı açısından bize detaylar sunmaktadır:

الحمد لله الذى دعا الخلق إلى نفسه بالآيات البينات والآثار اللامحات والسنن الواضحات، وفتح لهم أبواب الكرامات وخولهم سنى الهبات، ثم رتبهم فى التفاضل والدرجات وفرّقهم فى الأحوال والمقامات، فكلّ يسعى إليه برغبته ويعمل له على شاكلته على اختلاف الطرق وتفرّق السبل، ولكلّ طريق حقيقة يعلو بها القاصد بخالص الإرادات ويمتحن فيها بدقيق الآفات، فيظهر ذلك واضح الآيات ولائح السنن الواجبات التي بعث الله بها عزّ وجلّ خير البرية محمدًا الصّفى من البريات الذكى فى جميع الحالات صلى الله عليه و على آله السادات أهل الحقائق والسرّيات وسلم...³⁴⁶

³⁴⁵ Ebû Mansûr el-İsfahânî, *Kitâbü Nehci'l-Hâss*, s. 129.

³⁴⁶ Ebû Mansûr el-İsfahânî, *Kitâbü Nehci'l-Hâss*, s. 117.

Nehcü'l-Hâss'ta yazım üslubu olarak karşımıza çıkan ilk durum eserin mukaddimesinde yoğun bir secili üslubun tercih edilmesidir. İslami ilimlere dair teliflerde müelliflerin sıklıkla tercih ettiği bu yazım üslubuna eserin hâtime kısmında hiç rastlanmazken metnin iç kısımlarında da imkân oldukça riayet edilmeye gayret edilmiştir. Ebû Mansûr'un tasavvufta haller ve makamları konu edinen eseri *Nehcü'l-Hâss*'a haller ve makamları çağrıştıran *derece*, *ahvâl*, *makâmât* gibi kavramlarla başladığı görülmektedir. Bu şekilde Müellif, eserin konusuyla ilgili kavramları mukaddimede zikretmek suretiyle berâat-i istihlâl (hüsn-i ibtidâ) sanatını kullanmıştır. Ayrıca mukaddimede yer alan *و لكل طريق حقيقة يعلو بها القاصد بخالص الإرادات و يُتحن فيها بدقيق الآفات* [Her bir yolun iradelerin halis oluşuyla yola girenin yükseleceği ve afetin inceleriyle imtihan olacağı bir hakikati vardır.] ifadesi hem müellifin seyrüsulûke bakışını yansıtmakta hem de *Nehcü'l-Hâss*'ın tüm muhtevasını özetleyen îcâz bir cümle özelliği taşımaktadır.

Nehcü'l-Hâss'ta yer alan ifadelerin detaya girmeyecek şekilde oldukça basit ve kısa olmasının akıcılığı sağlamak ve ezberi kolaylaştırmak amacıyla tercih edildiği düşünülebilir.³⁴⁷ Ancak bu durumun metnin anlaşılmasını zorlaştıran bir tarafı da bulunmaktadır. Bu bakımdan *Nehcü'l-Hâss*'ın yazım üslubuyla alakalı Fritz Meier'in şu değerlendirmesi dikkat çekicidir:

Genellikle konu hakkında tam olarak bir açıklama yapılmaması ve bir sistem dâhilinde sayısal bir tasnif yapılması okuyucuya matematiksel bir oyunun içerisine dâhil olmuş havası veriyor. Eserde ismi geçen kavramlar hakkında az ve kısa tanımlar yapılması da okuyucuda daha çok sözel oyunun çorak zeminindeymiş hissini oluşturuyor ve okuyucu, eserin sûfilîğin asıl düşüncesini yansıtır yansıtmadığını merak ediyor.³⁴⁸

Meier'in bu değerlendirmesinden anlaşılıyor ki Ebû Mansûr'un *Nehcü'l-Hâss*'ta takip etmiş olduğu üslubun kısa ve özlü olması, (ezberlenmeyi kolaylaştırmak gayesi gütmüş olsa da) hal ve makama ilişkin istilâhların tanımlamalarının gözardı edilmesi ve eserin sahip olduğu sözlü-sayısal tasnif sistemi *Nehcü'l-Hâss*'ın ortaya koyduğu tasavvûfî düşüncenin tam anlamıyla okuyucu tarafından idrak edilmesine engel olmuştur denilebilir. Beaurecueil de *Nehcü'l-Hâss*'ın yazım üslubu konusunda Meier'le aynı görüşleri paylaşmakta ve yapmış olduğu değerlendirmesinde o da

³⁴⁷ Mirbâkırîferd, "Nehcü'l-Hâss Ferheng-i Nâşnâhte", s. 177.

³⁴⁸ Meier, "Ein Wichtiger Handschriften Fund Zur Sufik", s. 276.

Nehcü'l-Hâss'ın sahip olduğu kısa yazım tarzının eserin mesajının anlaşılmasını güçleştirdiğini söylemektedir.³⁴⁹

3.3.6. Takip Edilen Yöntem

Ebû Mansûr, kendi ifadesiyle *ilm-i bâtını* tarif ettiği eseri *Nehcü'l-Hâss*'ı *tevbe* ile başlayıp *himmet* ile biten kırk hale bölmüş ve her bir hali de üç makama ayırmıştır. Ardından da bu üç makamı ifsat edecek olan üç âfeti zikretmiştir. Eserin tamamı mukaddime ve hâtime kısımları haricinde bu metot üzere tertip edilmiştir.

Ebû Mansûr'un *Nehcü'l-Hâss*'ı kırk hale bölmesi dikkate değer bir durumdur. Kırk sayısı etrafında dönen bu kurgu tespit edebildiğimiz kadarıyla kendinden önceki müelliflerde pek görülmeyen, kendinden sonraki müelliflerde de nadiren görülen bir durumdur.³⁵⁰ Horasanlı müellifler Sülemî, Serrâc, Kuşeyrî haller ve makamlar konusunda farklı sayılar zikretmişlerdir. Onlardan sonra gelen müteahhir müelliflerin eserlerinde de hal ve makamların sayısı artmış veya eksilmiştir.³⁵¹ Örneğin Necmeddin Kübrâ onlu, Herevî yüzlü, Ruzbihan Baklî binli tasnifi tercih etmiştir. Fakat onlardan hiç birisi kırk gibi müşahhas tarzda daha özel bir sayı vermemiştir. Müşahhas tarzdan kastımız kırk rakamının sahip olduğu o özel ve sembolik anlamdır. Müellifin kullandığı kırklı tasnif okuyucuya adeta bir *erbain-i sûfiyye* hatırlatması yapmaktadır. Sanki kırk sayısı ile nefsin düzenlenmesi ve temize çekilmesine vurgu yapılmıştır.³⁵²

Nehcü'l-Hâss'da metot açısından dikkat çekici bir diğer unsur ise hal ve makam kavramlarının iç içe geçmiş gibi sunulmasıdır. Genel olarak hal ve makam kavramları anlaşılma bakımından birbirlerine ihtiyaç duyan kavramlardır. Sâlikin anlık olarak yaşadığı duygu durumu olan hal, sâlikin gayretiyle kesbedilmek neticesinde makama delalet eder. Dolayısıyla iki kavram arasında kopmaz bir ilişki bağı vardır.³⁵³ Öyle görünüyor ki Ebû Mansûr'un hal ve makama ilişkin düşüncelerinde de benzer bir durum söz konusudur. *Nehcü'l-Hâss*'ın tamamında önce hal ardından buna ait olan üç

³⁴⁹ Beaurecueil, "La Voie du Privilegié: Petit Traité d'Abu Mansur Ma'mar al-Isfahani", s.73.

³⁵⁰ Tespit edebildiğimiz kadarıyla haller ve makamlar literatürü içerisinde kırk sayısı etrafında kurgulanmış iki eser bulabildik. Bunlardan birincisi Ebû Said Ebu'l-Hayr'a (ö. 440/1049) ait olan *Çihil Makam*'dır. Müellif bu eserinde sâlikin sülûku esnasında uğradığı kırk konaktan bahsetmektedir. İkinci eser ise Emîr-i Kebîr Hemedânî'ye (ö. 786/1385) ait olan *Çihil Makâm-ı Sûfiyye* adlı eserdir. Bkz. Tahsin Yazıcı, "Ebû Said Ebu'l-Hayr", *DİA*, C. 10, TDVY, İstanbul 1994, s. 221; Tahsin Yazıcı, "Emîr-i Kebîr Hemedânî", *DİA*, C. 17, İstanbul 1998, s. 188.

³⁵¹ Pürcevâdî, "Nehcü'l-Hâss", s. 116.

³⁵² Pürcevâdî, "Nehcü'l-Hâss", s. 116; Mirbâkırîferd, "Nehcü'l-Hâss Ferheng-i Nâşnâhte", s. 172.

³⁵³ Tan, *Abdullah Ensârî Herevî'nin Tasavvuf tarihindeki Yeri ve Sad Meydân'ı*, s. 136.

makam zikredilmiştir. Bu duruma örneklik teşkil etmesi bakımından *tevbe* bâbını örnek olarak sunalım:

Tevbenin üç makamı vardır: Pişmanlık [nedm], istiğfâr ve hakikat. Pişmanlık, geçmişin acılığının varlığıyla dönüşme kararlılığıdır. İstiğfâr, irâdenin sahih oluşuyla affını istemektir. Hakikat ise Allah’a sarılarak, ikinci bir defa O’na dönüştür [evbe]. Pişmanlığın âfeti emel, istiğfârın âfeti gaflet, hakikatın âfeti ise şehvettir.³⁵⁴

Ebû Mansûr’un bu ifadelerini incelediğimizde görüyoruz ki hal olarak gördüğü *tevbe*yî üç makama ayırmıştır. Sâlik, içinde bulunduğu *tevbe* halini, pişmanlık, istiğfâr ve hakikatten oluşan yükselme durumuyla makam makam geçerek vasıf haline getirir. Dolayısıyla Ebû Mansûr’un nezdinde hal ve makam kavramları iç içe geçmiş ve birbirini tamamlar durumdadır.

Nehcü’l-Hâss’ta hallerin sıralanması hususunda nasıl bir tercih yapıldığına dair somut bir bilgi yoktur. Örneğin Serrâc, haller bahsinde zikrettiği bir halin kendisinden sonra gelen hali gerektirdiğini kaydeder.³⁵⁵ Haller hakkındaki genel kanı sâlikin iradesi dışında gerçekleştiğidir. Dolayısıyla Ebû Mansûr da hallere bu zaviyeden baktığı için bir sıralama usulü belirlememiş olabilir. Ancak *Nehcü’l-Hâss*’ta bu kanıya aykırı tek örnek *muhâsebe*, *müşâhede* ve *murâkabe* terimleri arasında kurulan ilintidir. Ebû Mansûr, *Nehcü’l-Hâss*’ta öncelikle *muhâsebe* ve *müşâhede* hallerini açıklamış daha sonra *murâkabe* halini açıklarken Hakk’ın *murakabesinin müşâhede* ile nefsin *murakabesinin* ise *muhâsebe* ile olacağını ifade etmiştir.³⁵⁶ Sanki bu ifadelerde bir öncelik sonralık durumu var gibi gözükmektedir. Bununla birlikte *Nehcü’l-Hâss*’ta *tuma’nîne*, *müşâhede*, *murâkabe*, *mükâşefe* ve *yakîn* hallerinin peş peşe zikredilmesi sanki kademe kademe bilgide kesinlik aşamaları gibi görünmektedir.

Nehcü’l-Hâss’ta her halin peşi sıra zikredilen makamlar ise anlam ve derece bakımından birbirini takip eder nitelikte olup kendi içinde bir bütünlük oluşturmaktadır. Ebû Mansûr, makamların aşama aşama ilerlediğini ve bunların da kendi aralarında amel, irâde ve ahlâk boyutlarının olduğunu başlangıçta zikretmiştir.³⁵⁷ *Tevbe* ile başlayıp *tasavvufa* ulaşan ve sonunda *himmet* ile nihayete eren hallerin ayrıldığı makamlar ilk olarak *amel*, ardından *irâde*, sonunda aşama aşama ilerleyerek

³⁵⁴ Ebû Mansûr el-İsfahânî, *Kitâbü Nehci’l-Hâss*, s. 118.

³⁵⁵ Serrâc, *el-lüma’*, ss. 68-103.

³⁵⁶ Ebû Mansûr el-İsfahânî, *Kitâbü Nehci’l-Hâss*, s. 119.

³⁵⁷ Ebû Mansûr el-İsfahânî, *Kitâbü Nehci’l-Hâss*, s. 119.

ahlaka ulaştığı görülmektedir. *Nehcü'l-Hâss*'ın *verâ`* bâbını bu duruma örnek olarak sunabiliriz:

Vera'nın üç makamı vardır: Yemekte vera', konuşmada vera' ve kalpte vera'. Yemeğin vera'sı, iktisadın gözetilmesidir. Konuşmanın vera'sı, Hakk'ın murâkabesiyle doğruyu ve yanlış ayırt edebilmektir [temyiz]. Kalbin vera'sı, tevhîdi soyutlamaktır [tecrîd]. Yemeğin vera'sının âfeti, doymak bilmeyen [şereh] iştah, dilin vera'sının âfeti konuşmayı sevmek, kalbin vera'sının âfeti ise nefislerle birlikte kalmaktır.³⁵⁸

Görüldüğü üzere birinci basamakta yer alan makam kendinden sonraki makamdan daha düşük konumdadır. Sâlik *verâ`* haline vakıf olmak için öncelikle yemekte *verâ`* sahibi olacak ardından daha zor olan kelimada *verâ`* bunu takip edecek ve bunda karar kıldıktan sonra işin nihayetinde kalpte *verâ`* sağlanmış olacaktır. Bir bakıma bir mertebe bir sonrakinin başlangıcı kabul edilmektedir. Ancak ilk aşamayı tamamlamadan diğer aşamaya geçmek mümkün değil gibi gözükmektedir. Burada zikredilen üç makamın ilkinin *amel*, ikincisini *irâde* ve üçüncüsünü de *ahlak* boyutuyla ilişkilendirebiliriz. Konumuzla alakalı değinilmesi gereken bir diğer durum da hallerden sonra sıralanan makamlarda insanın dışından içine doğru uzanan bir yolculuğun aşamaları görülmektedir. Şöyleki *verâ`* bâbını tekrardan ele alacak olursak; “Yemekte vera', konuşmada vera' ve kalpte vera'” şeklinde bir sıralama görüyoruz. Sâlik bu yolculuğun aşamalarının sonunda ise kalbin vera'ında *tevhîde* ulaşmaktadır. Dolayısıyla *Nehcü'l-Hâss*'ta makamların sıralamasında insandan Hakk'a doğru giden bir yolun takip edildiği düşünülebilir.

Ebû Mansûr, *Nehcü'l-Hâss*'ta ıstılahların manalarını vermek konusunda da farklı bir metot takip etmiştir. O, bir ıstılahın manasını vermek yerine takip etmiş olduğu yöntemle dolaylı yoldan bir ıstılah tanımlaması yapmaktadır. Meselenin daha iyi anlaşılması için *Nehcü'l-Hâss*'ın *sıdk* bâbını örnek olarak sunalım:

Sıdkın üç makamı vardır: Kararlılıkta [azm] sıdk, amellerde sıdk, dilde sıdk. Kararlılıkta sıdk, Hakk'ın irâdesini soyutlamaktır [tecrîd]. Amellerde sıdk, nefislerin rahatlarını terk ederek cehdle yol almaktır [rukûb]. Dilde sıdk, söz ağızdan çıkmazdan evvel nefsin muhasebe edilmesidir. Kararlılıkta sıdkın âfeti acz, amellerde sıdkın âfeti tembellik, dilde sıdkın âfeti ise söz gizlemektir [meârîz].³⁵⁹

Görüldüğü üzere Ebû Mansûr doğrudan bir *sıdk* tanımı yapmamaktadır. *Sıdk*ın neliğinden ziyade nerelerde olacağına odaklanmış gibi gözükmektedir. Ana kavram

³⁵⁸ Ebû Mansûr el-İsfahânî, *Kitâbü Nehcü'l-Hâss*, ss. 119-120.

³⁵⁹ Ebû Mansûr el-İsfahânî, *Kitâbü Nehcü'l-Hâss*, s. 119.

olan *sıdk* kavramını üç küçük parçaya ayırarak daha alt kavramlar üzerinden anlaşılır kılmaktadır. Ardından *sıdk* kavramıyla çelişen üç afeti dile getirerek zıddıyla kaim olan bir anlam oluşturur. Yani zıddını zikrederek ana kavramın okuyucunun aklında kalmasını amaçlamaktadır. Sunmuş olduğu bu yöntemle muhatabının ıstılahların anlamlarını kendisinin bulmasını amaçlamış gibi gözükmektedir. Konuyla alakalı diğer bir durum da *Nehcü'l-Hâss*'ta hal olarak yer alan bir terim başka bir halin altında tekrardan makam olarak zikredilebilmekte ve bu surette açıklaması yapılmaktadır. Buna eserin *vecd* bâbını örnek olarak verebiliriz. *Nehcü'l-Hâss*'ta hal olarak yer alan *vecd*,³⁶⁰ *tasavvuf* babının altında tekrardan makam olarak ele alınmış ve tanımlaması yapılmıştır.³⁶¹ Bu bakımdan *Nehcü'l-Hâss* için kendi içine dönük göndermeleri olan bir metindir diyebiliriz.

İstılahların tanımlamaları söz konusu olunca *Nehcü'l-Hâss*'ta yöntem olarak karşımıza çıkan bir diğer durum ise ıstılahla alakalı ayet, hadis ve sûfî büyüklerinin sözlerinin iktibas edilmemesidir. *Nehcü'l-Hâss*'ta ayet ya da hadislerden somut olarak bir örnek sunulmasa da seyrüsülûkûn, hallerin ve makamların Kur'ân ve sünnetle ilişkilendirdiği tek yer mukaddimesindeki şu kısımdır:

Yarattıklarını apaçık ayetlerle, belirgin işaretlerle, bildirilmiş yollarla kendisine davet eden, onlara kerâmet kapılarını açan, hediyelerin en yücesini bahşeden, sonra onları faziletlerde ve derecelerde sıraya koyan, hallerde ve makamlarda farklılaştıran Allah'a hamd olsun. Her bir kimse Allah'a duyduğu arzuyla O'na yönelir ve yolları farklı farklı olduğu halde O'nun için çalışır. Yollar farklı farklıdır. Her bir yolun, iradenin saf haliyle yolcunun kendisiyle yükseleceği ve afetlerin inceleriyle imtihan olacağı, bir hakîkatidir. Nitekim bütün hallerde, akıllı varlıkların en temizi ve en hayırlısı olan Hz. Muhammed (Allah'ın selâmı O'nun ve sırlar ve hakikatler ehlinin efendileri olan âlinin üzerine olsun) ile Allah'ın göndermiş olduğu ayetlerin ve kendisine uyulması şart olan sünnetin bu konuda açık ve belirgin oluşu bunu göstermektedir.³⁶²

Ebû Mansûr, *Nehcü'l-Hâss*'ta iktibaslar üzerinden değil lafızlar üzerinden iş yapmaktadır. Bu bakımdan metnin büyük bir kısmı kavramlardan oluşmaktadır. Eseri tanıtırken her ne kadar kırk tasavvufî hali tanımlıyor desek de eser dâhilinde karşımıza yüz yirmi kadar kavramı içeren bir metinsel örgü çıkmaktadır. Ebû Mansûr dışındaki müellifler ıstılahları tanımlarken ayetleri, hadisleri ve sûfî büyüklerinin sözlerini sıklıkla kullanmışlardır. Ebû Mansûr'un bu bilgilere vakıf olmaması düşünülemeyeceğine göre ıstılahlara ilişkin verdiği bilgilerin kendine ait tecrübe ve

³⁶⁰ Ebû Mansûr el-İsfahânî, *Kitâbü Nehci'l-Hâss*, s. 124.

³⁶¹ Ebû Mansûr el-İsfahânî, *Kitâbü Nehci'l-Hâss*, s. 127.

³⁶² Ebû Mansûr el-İsfahânî, *Kitâbü Nehci'l-Hâss*, s. 119.

bilgiler olduğu anlaşılmaktadır. Ebû Mansûr'un *Nehcü'l-Hâss*'ta başka bir kaynaktan iktibasta bulunmaması ve yaşamış olduğu tasavvûfî tecrübeyi paylaşıyor olması kanaatimizce *Nehcü'l-Hâss*'ı kaynaklardan iktibas yaparak yazılan diğer kitaplardan daha önemli bir konuma getirir. Özellikle Herevî'nin *Tabakât*'ında Ebû Mansûr'la alakalı yapmış olduğu şu değerlendirme bu yargıyı destekler niteliktedir:

Ebû Mansûr'dan başkası bu makamlara gelmiş değildir. Zira diğerleri hikâye nakletmişken o hikâye nakletmemiştir. Sûfilerin sözleri zevk, vücûd ve dîdar olmalı hikâyeden nakil olmamalı.³⁶³

Bu ifadelerden anlaşıyor ki Herevî, Ebû Mansûr'un iktibastan ziyade kendi tecrübesini ortaya koyduğunu kabul etmektedir. Ayrıca sülûk ve makamları Ebû Mansûr'dan daha iyi anlatan olmadığını ifade ederek, onun bu konudaki yetkinliğine işaret ederek bir bakıma takdirini ifade etmektedir.³⁶⁴

Nehcü'l-Hâss'ı yöntem açısından özel kılan bir diğer durum ise âfet konusudur. Daha önce de zikrettiğimiz gibi Ebû Mansûr, *Nehcü'l-Hâss*'ta bir hali üç makama ayırmış, ardından da her makam için bir âfetten bahsetmiştir. Sözünü ettiğimiz bu âfet başlığı altında sâlikin eriştiği makamı *tehdit* veya *ifsâd* eden durum açıklanmıştır. *Nehcü'l-Hâss*'ın sahip olduğu bu özellik onun en özgün yanı kabul edilmiştir.³⁶⁵ Sözünü ettiğimiz âfet kavramına örneklik teşkil etmesi bakımından *Nehcü'l-Hâss*'ın *rızâ bâbını* örnek olarak sunalım:

Rızânın üç makamı vardır: Allah'tan rızâ, Allah'ın hükümlerine rızâ ve Allah'a rızâdır. Allah'tan rızâ var olan hallerde O'ndan razı olmaktır. Allah'ın hükümlerine rızâ O'ndan gelen imtihanlara katlanmaktır. Allah'a rızâ ise O'na ait olan tevhitte razı olmaktır. Allah'tan rızânın âfeti Allah'a temennide bulunmak, Allah'ın hükümlerine rızânın âfeti imtihan anında beşerî zayıflıklar göstermek, Allah'a rızânın âfeti ise gizli şirktir.³⁶⁶

Görüldüğü üzere Ebû Mansûr *rızâ* halini üç makama ayırmış ve ardından her bir makam için birer cümlelik âfet tanımlaması yapmıştır. Bu durum eserin tüm bâblarında varolan bir durumdur. Başka müelliflerin yegâne amacı halleri ve makamları tanıtmakken Ebû Mansûr ise sırf halleri taksim etmiş ve ardından her bir makam için bir âfet tanımlaması yapmıştır. Hatta *Nehcü'l-Hâss* için halleri ve makamları tanıtmaktan ziyade onları tehdit ve ifsat eden âfetleri tanıtmayı amaçlamıştır demek

³⁶³ Herevî, *Tabakâtü's-Sufiyye*, s. 625.

³⁶⁴ Herevî, *Tabakâtü's-Sufiyye*, s. 625.

³⁶⁵ Beaurecueil, "La Voie du Privilegié: Petit Traité d'Abu Mansur Ma'mar al-Isfahani", s.73.

³⁶⁶ Ebû Mansûr el-İsfahânî, *Kitâbü Nehci'l-Hâss*, s. 121.

daha doğru olur. Nitekim *Nehcü'l-Hâss*'ın mukaddime ve hâtimesinde geçen şu ifadeler bu yargımızı doğrular niteliktedir.

Her bir lemhanın altında bir âfet, her halde bir incelik bulunur. Hale vâkıf olduktan sonra halde bulunan âfetten sakınmak makamların halis olanına erişmek olur.³⁶⁷

Her hal sahibinin hali için bir izah ve bir ölçü vardır. Bir de bir âfet vardır ki biz bunları makamların yerlerindeki ayrışmasında vasıflandırdık. Bu izah, ölçü ve âfeti bilmek bu makamlara sâdık olmağın ilk sadakat durağıdır.³⁶⁸

Ebû Mansûr'un bu ifadelerinden anlıyoruz ki onun nezdinde âfetleri bilmek, zararlarından sakınmak ve bu konuda teyakkuzda olmak makamların özünü daha iyi anlamayı ve hale vakıf olmayı sağlamaktadır. Ancak hemen belirtelim burada sözünü ettiğimiz âfet kavramı Hanbelî geleneğin âfet olarak tanımladığı kavram değildir. Hanbelî geleneğe göre dinin âfeti bidat ve delalettir. Bidat ve dalalet ehli olan kimselerle de Kur'ân ve sünnet yolunu tutarak mücadele etmek gerekir. Hanbelî gelenek içerisinde bulunan Ebû Mansûr'un nezdinde de dinin ve tasavvufun zâhirî boyutunun âfeti bidat ve delalettir. O da bu durum karşısında sünnet yolunu tutmanın önemine işaret etmiştir.³⁶⁹ Ancak Ebû Mansûr'un *Nehcü'l-Hâss*'ta zikrettiği âfet ise tasavvufun batınî boyutuna zarar verecek niteliktedir ve eserinde buna karşı uyarılar yapmaktadır.

Ebû Mansûr'un dışındaki müellifler de eserlerinde kelime olarak âfet anlamına gelecek başka lafız ve kavramlar kullanmıştır. Örneğin Hakim Tirmizî *menhiyyât*³⁷⁰, Serrâc *galat*³⁷¹, Kelâbâzî ise *âfetu'n-nefsi* lafızlarını kullanmıştır. Ancak bu müelliflerin zikrettikleri lafızlar ile kastedilen sâlikin önüne çıkan, ahlakî ve ictimâî açıdan yaşantısına engel teşkil eden durumdur.³⁷² Yoksa Ebû Mansûr'un zihninde kurguladığı gibi sûfînin batınî yönüyle alakalı bir durumu ifade etmemektedir.

Ebû Mansûr gibi Hanbelî gelenek içerisinde yetişen Herevî ise halleri ve makamları ele alırken *illet/ilel* terimini kullanmıştır. Görünüş olarak *ilel* ve *âfet* terimleri mana bakımından birbirine yakın olsa da Herevî'nin kullanmış olduğu terim

³⁶⁷ Ebû Mansûr el-İsfahânî, *Kitâbü Nehci'l-Hâss*, s. 118.

³⁶⁸ Ebû Mansûr el-İsfahânî, *Kitâbü Nehci'l-Hâss*, s. 129.

³⁶⁹ Ebû Mansûr el-İsfahânî, *Kitâbü'l-Menâhic bi Şâhidi's-Sünne ve Nehci'l-Mutesavvife*, s. 193.

³⁷⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali el-Hakim et-Tirmizî, *el-Menhiyyât*, thk. Muhammed Osman, Mektebetü'l-Kur'ân, Kahire ts.

³⁷¹ Serrâc, *el-Lüma'*, ss. 511-554.

³⁷² Pürcevâdî, "Nehcü'l-Hâss", s. 124.

Ebû Mansûr'un *âfet* kavramını tam anlamıyla karşılamamaktadır. Herevî, kaleme aldığı eseri *İlelû'l-Makamat*'ta on makamı avam ve havas özelinde açıklamış ve bu makamları tehlikeye atan zâhirî kusurları değil, bilakis nefse uymak sebebiyle oluşan bazı ruhanî kusurları ortaya koymuştur.³⁷³ Yoksa *illet* kavramını Ebû Mansûr'un *âfet* kavramıyla yaptığı gibi makamı tehdit ve ifsat eden bir durum olarak değerlendirmemiştir.

Anlaşıyor ki Ebû Mansûr'un *âfet* kavramını kullanım şekli diğer müelliflerden farklıdır. Bu kullanım tarzı başka bir yerden iktibas edilmeyen özgün bir yaklaşımın ürünü gibi durmaktadır. Onun *âfet* kavramını kullanımı daha çok *Âfetü'l-ilmi en-nisyânu* [İlmin afeti unutmaktır.], *âfetü'l-hadîsi el-kizbû* [Konuşmanın âfeti yalandır.], *âfetü'l-ibâdeti el-fetretu* [İbadetin âfeti ara vermektir.] gibi hadis metinlerini hatırlatmaktadır.³⁷⁴ Var olan durumu bozan sebebin ifade edilmesi ve bir bakıma buna karşı uyarılması şeklinde olan bu tarzdaki hadis metinleri Ebû Mansûr'a *Nehcü'l-Hâss*'ı telif ederken ilham vermiş olabilir. Ebû Mansûr'un muhaddis kimliğini de tekrardan hatırladığımızda bu durumun mümkün olması düşünülebilir.

3.3.8. Tasavvuf Tarihi ve Literatürüne Etkileri

3.3.3.8.1. Nehcü'l-Hâss ve Herevî'nin Telifleri

Ebû Mansûr'un ve *Nehcü'l-Hâss*'ın tasavvuf tarihi ve literatürüne etkilerini incelediğimizde karşımıza ilk olarak Herevî ve eserleri *Sad Meydân* ile *Menâzilü's-Sâirîn* çıkmaktadır. Ebû Mansûr gibi Hanbelî bir sûfî olan Herevî'nin gençliği Ebû Mansûr'un ömrünün son demlerine rastlamıştır. Her iki ismin doğum ve vefat tarihleri dikkate alındığında Ebû Mansûr vefat ettiğinde Herevî yirmi iki yaşındadır. Ancak hemen hemen aynı dönemlerde yaşamış Herevî'nin Ebû Mansûr'u bizzat gördüğüne ilişkin bir kayıt yoktur. Herevî'nin Ebû Mansûr'la irtibat kurabileceği iki bağlantı bulunmaktadır. Bunlardan birincisi Şeyh Amû'dur (ö.441/1049). Şeyh Amû, birçok şehri dolaşmış, başta Cüneyd'in halifeleri olmak üzere birçok sûfiyle görüşmüştür. O, ayrıca Herevî'nin kendisinden tasavvuf öğrendiği ve *Tabakât*'ta adını çokça zikrettiği isimdir.³⁷⁵ Şeyh Amû, Mekke'ye yapmış olduğu bir seyahatinde Mekke'de bulunan İbn Cehdem Hemedanî (ö.414/1023) ile görüşmüştür. Ebû Mansûr'un İbn Cehdem'e

³⁷³ Beaurecueil, "La Voie du Privilegié: Petit Traité d'Abu Mansur Ma'mar al-Isfahani", s. 69; Herevî, "Giriş" *Tasavvufta Yüz Basamak Menâzilü's-Sâirîn*, s. 23.

³⁷⁴ Pürcevâdî, "Nehcü'l-Hâss", ss. 124-125.

³⁷⁵ Yazıcı, Uludağ, "Herevî, Hâce Abdullah", *DİA*, C. 17, s. 222.

Nehcü'l-Hâss'ın bir nüshasını gönderdiğini daha önce de zikretmiştik. Şeyh Amû'nun İbn Cehdem'le yapmış olduğu bu görüşme neticesinde Herevî, Ebû Mansûr'u ve *Nehcü'l-Hâss*'ı tanımış olabilir.³⁷⁶ İhtimal dâhilinde olan bu durumdan ziyade daha somut olan ise Herevî'nin Ebû Mansûr'la olan bağlantısının Şeyh Ahmed Kûfânî (ö.?) kanalıyla sağlanmış olmasıdır. Kûfânî, Şeyh Amû'nun hizmetkârı olup çok defa seyahatlerde bulunmuş bir isimdir. Yaptığı bir seyahatinde de İsfahan'a uğramış ve Ebû Mansûr'un sohbet meclisinde bulunmuştur.³⁷⁷ Herevî'nin *Tabakât*'ındaki şu ifadeleri Şeyh Ahmed Kûfânî'nin Ebû Mansûr'u gördüğünü ve Herevî'nin kendisinden Ebû Mansûr hakkında bilgi aldığını doğrulamaktadır:

Şeyh Ahmed Kûfânî, Ebû Mansûr'u görmüştü. Ona dedim ki: Ebû Mansûr'dan hiçbir anı hatırlıyor musun? Dedi ki: Hayır. Fakat bir gün derviş (fakîr) azizdir dedi. Bunun üzerine dedim ki: Şeyhten (Ebû Mansûr) bir söz tamam oldu.³⁷⁸

Netice olarak şunu söyleyebiliriz ki Herevî'nin Ebû Mansûr'la olan bağlantısı kimin aracılığıyla olursa olsun ilmî ve manevî bir bağlantıdan ibarettir. Herevî'nin *Tabakât*'ta devamla zikrettiği şu ifadeler onun Ebû Mansûr'u tanıdığı gibi aynı zamanda *Nehcü'l-Hâss*'tan da haberdar olduğunu gösterir:

Nehcü'l-Hâss'ı Şeyh Ahmed Kûfânî'den dinlemek istedim. Dedi ki: Bugün vakit dardır. Sana *Nehcü'l-Hâss*'ın icazetini verdim.³⁷⁹

Herevî, görünüşe göre Kûfânî'den *Nehcü'l-Hâss*'ın bir nüshasını edinmiş olmalıdır. Çünkü Herevî'nin *Nehcü'l-Hâss*'ın ihlâs ve ma'rifet bablarından *Tabakât*'a yapmış olduğu şu iktibaslar onun *Nehcü'l-Hâss*'ın muhtevasına hâkim olduğunu göstermektedir.

Ebû Mansûr, *Nehcü'l-Hâss* kitabında dedi ki: İhlâs, tevhitte, hallerde ve fiillerde olmak üzere üç şeydedir.³⁸⁰

Ma'rifetin üç makamı vardır: Fıtratın ma'rifeti, ziyâdenin ma'rifeti ve husûsiyyetin ma'rifeti. Fıtratın ma'rifeti, tevhîdi ispat şartıyla genel kılınmış olandır [ma'mûm]. Ziyâdenin ma'rifeti, çalışmak ve çabalamakta ihlâs şartına sabitlenmiştir. Husûsiyyetin ma'rifeti ise cömertliğin özüdür. Onu çaba göstermek takip eder.³⁸¹

³⁷⁶ Pürcevâdî, "Ebû Mansûr İsfahânî: Sûfî Hanbelî", s.53.

³⁷⁷ Pürcevâdî, "Ebû Mansûr İsfahânî: Sûfî Hanbelî", s.52.

³⁷⁸ Herevî, *Tabakâtü's-Sufiyye*, s. 624.

³⁷⁹ Herevî, *Tabakâtü's-Sufiyye*, s. 625.

³⁸⁰ Ebû Mansûr el-İsfahânî, *Kitâbü Nehci'l-Hâss*, s. 119; Herevî, *Tabakâtü's-Sufiyye*, s. 624.

³⁸¹ Ebû Mansûr el-İsfahânî, *Kitâbü Nehci'l-Hâss*, s. 127; Herevî, *Tabakâtü's-Sufiyye*, s. 634.

Herevî, daha önce de zikrettiğimiz gibi *Tabakât*'ta, makamlar hakkında konuşanları iki gruba ayırır. Bu gruplardan birisi “hikâye nakledenler” diğer grup ise “kendi tecrübelerini paylaşanlardır”.³⁸² *Nehcü'l-Hâss*'ın Herevî'nin ifade ettiği tarzda hikâye kategorisinde bir eser olmadığı açıktır. Bu bakımdan Ebû Mansûr'u ikinci gruba dâhil etmiş olmalıdır. Benzer bir ifade *Sad Meydan*'ın mukaddimesinde de yer almaktadır. Herevî, orada da haller ve makamlar hakkında söz söyleyenleri üç kısma ayırmış; birinci grubu kendi tecrübesini paylaşan muhakkik ehli olarak tanımlamıştır.³⁸³ Yine Herevî'nin Ebû Mansûr'u bu gruba dâhil etmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Bu bilgiler de *Nehcü'l-Hâss*'ın Herevî tarafından bilindiğini ve bir bakıma takdir edildiğini göstermektedir.

Herevî'nin Ebû Mansûr'a ve *Nehcü'l-Hâss*'a olan bu teveccühü doğal olarak onun eserlerine de tesir etmiş gibi gözükmektedir. Herevî'nin hallere ve makamlara dair ilk eseri olan *Sad Meydan*'ı incelediğimizde *Nehcü'l-Hâss*'ta bulunan üçlü tasnif sisteminin benzerinin *Sad Meydan*'da da bulunduğunu görmekteyiz. Muhtevaları farklı olsa da *Nehcü'l-Hâss*'ta bulunan; *tevbe, irâde, sıdk, ihlâs, muhâsebe, verâ', zühd, tevekkül, fakr, sabr, rızâ, hayf, recâ, muamele, edeb, riâyet, riyâzet, futûh, rağbet, rehbet, hakikat, muhabbet, semâ, vecd, tuma'nîne, müşâhede, murâkabe, mükâşefe, sır, yakîn, marifet, gayret, gurbet* ve *himmet* olmak üzere otuz dört başlık *Sad Meydan*'da da bulunmaktadır. *Nehcü'l-Hâss* ile *Sad Meydan* kurgu bakımından benzer noktaları bulunsa da içerik noktasında farklılıklar bulunmaktadır. Sadece *yakîn* bâbı her iki eserde de *ilme'l-yakîn, ayne'l-yakîn* ve *hakka'l-yakîn* şeklinde üç makama ayrılmıştır.³⁸⁴ Ancak bu sûfî müelliflerce genel kabul gören bir ayırım olduğundan bunun Ebû Mansûr'dan iktibas edildiğini söylemek pek doğru bir yaklaşım olmaz.

Nehcü'l-Hâss'ın Herevî'nin diğer telifi olan *Menâzilü's-Sâirîn*'e olası etki ve katkıları *Menâzil*'inin satır aralarındaki ipuçlarıyla tespit edilebilmektedir. *Nehcü'l-Hâss* ve *Menâzil*'in özellikle mukaddime ve hâtimeleri incelendiğinde rastlanılan bazı benzerlikler ve imalar iki eser arasında -kesin ve net olmamak kaydıyla- bağlantı

³⁸² Herevî, *Tabakâtü's-Sufiyye*, s. 624.

³⁸³ Herevî, *Sad Meydân*, s. 4; Ayrıca Krş. Tan, *Abdullah Ensârî Herevî'nin Tasavvuf tarihindeki Yeri ve Sad Meydân*'ı, s. 191.

³⁸⁴ Ebû Mansûr el-İsfahânî, *Kitâbü Nehcü'l-Hâss*, s. 12; Herevî, *Sad Meydân*, s. 43; Ayrıca Krş. Tan, *Abdullah Ensârî Herevî'nin Tasavvuf tarihindeki Yeri ve Sad Meydân*'ı, ss. 250-251.

olabileceği mesajını vermektedir. Bu durumu iki eserden pasajlar sunarak göstermeye çalışalım:

Nehcü'l-Hâss:

و بعد، فقد نظرنا في، ”أحوال السائرين“ إلى الله عزّ وجلّ...

Allah'a seyrederlerin hallerine göz attık...³⁸⁵

Menâzilü's-Sâirîn:

و بعد، فإنّ جماعة من الراغبين في الوقوف على ”منازل السائرين“ إلى الحق عزّ اسمه من الفقراء من أهل هراة و الغراء طال عليّ مسألتهم إياي زماناً أن أبين لهم في معرفتها بياناً يكون على معالها عنواناً.

İmdi, Hakk'a seyrederlerin menzillerine vakıf olmayı isteyen Herat ehlinde bir fakir ve garipler topluluğu, uzun zamandır benden bu menzillerin bilgilerini belli başlı konularına işaret ederek iyiden iyiye açıklamamı istediler.³⁸⁶

İki eserin de mukaddimelerini incelediğimizde görüyoruzki Ebû Mansûr, seyrûsulûk edenlerin mertebelerini “ahvâlu's-sâirîn” olarak ifade ederken, Herevî ise “menâzilu's-sâirîn” ter kibini kullanmıştır. Burada dikkat çekici olan durum iki müellifin de “sâirîn” tabirini kullanmasıdır. Beaurecueil'e göre bu tabir Herevî'nin *Menâzil*'i telif ettiği dönemde revaçta olan bir tabir değildir. O dönemde “sâir” yerine daha çok “sâlik” tabiri kullanılmıştır.³⁸⁷ Yine Ebû Mansûr'un bir başka telifi olan *Adâbu'l-Mütesavvife*'de de “merâtibu's-sâirîn” ve “menâzilü'l-mütesavvife” terkipleri geçmektedir.³⁸⁸ Dolayısıyla Herevî, “sâir” kelimesini Ebû Mansûr'dan iktibas etmiş olması muhtemeldir.

Nehcü'l-Hâss ile *Menâzil* arasındaki bir başka ortak nokta her iki müellifin de seyrûsulûkün mertebelerini üçe ayırmaları ve her bir mertebe için benzer açıklamalar yapmalarıdır. Şöyle ki Ebû Mansûr, seyrûsulûk yolunda olan kimseleri *dâric*, *mürîd* ve *ârif* olmak üzere üç mertebeye ayırmıştır. Ebû Mansûr'un ifadelerine bakıldığında *dâric* yola giren, *mürîd* yolda olan ve *ârif* ise nihayete ulaşmış kişidir.³⁸⁹ Herevî de benzer bir yaklaşımla seyrûsulûk yolunda olanları üç gruba ayırmıştır. Buna göre; birinci grup yola girecek olanı *kâsıd*, ikinci grup gurbet yolunu tutmuş olanlar, üçüncü grup ise fenâ yolunda tevhidin hakikatine ulaştıran müşâhedeyi elde edenlerdir.³⁹⁰

³⁸⁵ Ebû Mansûr el-İsfahânî, *Kitâbü Nehci'l-Hâss*, s. 117.

³⁸⁶ Herevî, *Menâzilü's-Sâirîn*, s. 4; Krş. Herevî, *Tasavvufta Yüz Basamak Menâzilü's-Sâirîn*, s.1.

³⁸⁷ Beaurecueil, “La Voie du Privilegié: Petit Traité d'Abu Mansur Ma'mar al-İsfahani”, ss. 70-71.

³⁸⁸ Pürcevâdî, “Adâbü'l-Mutesavvifeti ve Hakâikuha ve İşârâtuhu”, s. 260.

³⁸⁹ Ebû Mansûr el-İsfahânî, *Kitâbü Nehci'l-Hâss*, s. 129.

³⁹⁰ Herevî, *Menâzilü's-Sâirîn*, s. 7; Krş. Herevî, *Tasavvufta Yüz Basamak Menâzilü's-Sâirîn*, s. 3.

Dolayısıyla *Nehcü'l-Hâss*'ın *Menâzil*'e seyrûsulûkûn mertebeleri hakkında fikir vermiş olduğunu varsayabiliriz.

Menâzil'in satır aralarında *Nehcü'l-Hâss*'a dair bir iz ararken denk geldiğimiz şu ibare de iki eser arasındaki olası ilişki konusunda dikkate değerdir:

Menâzilü's-Sâirîn:

...Mütekaddimîn ve müteahhirînden bir topluluk bu konuda (haller ve makamlar) eserler telif etmiştir. Olabilir ki sen onları veya çoğunu güzel olmalarına rağmen yeterli zenginlikte görmeyebilirsin. Onların bir kısmı asıllara işaret etmiş fakat bunların ayrıntısı üzerinde durmamıştır... Ve bunların birçoğu derecelerden hiç bahsetmemiştir...³⁹¹

Herevî, eserinin telif sebebini açıkladığı bu satırlarda kendisinden önce haller ve makamlar konusunda yapılan telifleri kategorilendirmektedir. Buradaki “*Onların bir kısmı asıllara işaret etmiş fakat bunların ayrıntısı üzerinde durmamıştır...*” cümlesinde sanki *Nehcü'l-Hâss*'ı kasteden bir ima varmış gibi duruyor. Zira *Nehcü'l-Hâss* daha önce de söylediğimiz gibi hallere ve makamlara işaret etmiş; fakat bunların hakkında detaylı açıklamalar yapmamıştır. Herevî'nin devamla gelen “*Ve bunların birçoğu derecelerden hiç bahsetmemiştir...*” ifadesi de yine *Nehcü'l-hâss*'ın sahip olduğu üçlü tasnif sistemine bir atıf gibi durmaktadır.

İki eser arasındaki etkileşimi ortaya koyan bir diğer durum ise ortak olan bab başlıklarıdır. *Nehcü'l-hâss*'ta yer alan *tevbe, irâde, sıdk, ihlâs, muhâsebe, vera`, zühd, tevekkül, fakr, sabır, rızâ, hayf, recâ, riâyet, edeb, riyâzet, rağbet, muhabbet, şevk, semâ`, vecd, tuma'nîne, müşahede, murâkabe, mükâşefe, sır, yakîn, ma'rifet, gayret, gurbet ve himmet* olmak üzere otuz bir ıstılah başlık olarak *Menâzil*'de de bulunmaktadır. Ancak hemen belirtelim başlıklar ortak olsa da başlıklarla ilgili açıklamalar *Sad meydan*'da olduğu gibi belirgin şekilde farklılık arz etmektedir. Bununla birlikte bazı babların alt başlıklarında kesişen noktalar da bulunmaktadır. Örneğin *Riâyet* babının birinci makamı *Nehcü'l-hâss*'ta “ilimle zâhire riâyet” şeklinde ifade edilmişken³⁹² *Menâzil*'in aynı babında ise “ilmin gerektirdiği şekilde davranmak” olarak tarif edilmiştir.³⁹³ Aynı durum iki eserin *şevk* babı için de geçerlidir. *Nehcü'l-hâss*'ın *şevk* babında bir makam “cennet'e olan şevk” şeklinde

³⁹¹ Herevî, *Menâzilu's-Sâirîn*, s. 6; Krş. Herevî, *Tasavvufta Yüz Basamak Menâzilü's-Sâirîn*, s. 2.

³⁹² Ebû Mansûr el-İsfahânî, *Kitâbü Nehci'l-Hâss*, s. 121.

³⁹³ Herevî, *Menâzilu's-Sâirîn*, s. 38; Krş. Herevî, *Tasavvufta Yüz Basamak Menâzilü's-Sâirîn*, s. 24.

ifade edilmişken³⁹⁴ *Menâzil*'in aynı babında birinci derece “âbidin cennet’e olan şevki” şeklinde tarif edilmiştir.³⁹⁵ Bu durumun bir başka örneğini ise iki eserin *gurbet* babı oluşturmaktadır. *Nehcü’l-hâss*’ın *gurbet* babında ilk iki makam sırasıyla “vatandan gurbet” ve “hallerden gurbet” olarak tarif edilmişken³⁹⁶, *Menâzil*’de ise aynı bab başlığında sırasıyla “vatanlardan gurbet” ve “halin gurbeti” şeklinde ifade edilmiştir.³⁹⁷ Ancak zikretmiş olduğumuz başlıklar ortak olsa da başlıklara dair yapılan açıklamalar farklılık arz etmektedir.

Görünüş itibariyle Ebû Mansûr’un ve *Nehcü’l-Hâss*’ın Herevî’ye etkileri olduğu açıktır. Ancak bu etkinin eserin muhtevasından ziyade kurgusu ve ana düşüncesinden mülhem olduğunu söylemek daha uygundur.

3.3.3.8.2. Nehcü’l-Hâss’ın Muhtevasının Diğer Eselere İntikali

IV./X. asrın sonlarında ya da V./XI. asrın başlarında İsfahan’da yazılmış bir eser olan *Nehcü’l-Hâss*, V./XI. asrın ikinci yarısından itibaren İsfahan dışında başka bölgelerde de tanınır olmuştur. Bu konu hakkında detaylı bir inceleme yapan Pürcevâdî, *Nehcü’l-Hâss*’ın ihtiva ettiği başlıkların ve açıklamalarının ne şekilde ve hangi eserler üzerinden aktarıldığını ortaya koyan çalışmasına göre *Nehcü’l Hâss*’ın muhtevası *Kitâbu’l-İbârât*³⁹⁸ adlı bir eser aracılığıyla kendisinden sonraki eserlere nakledilmiştir.³⁹⁹ *Kitâbü’l-İbârât*, muhtevasını büyük oranda *Lüm’a* ve *Tehzîbü’l-Esrâr* ve *Nehcü’l-Hâss*’dan oluşturmuştur. *Kitâbü’l-İbârât* müellifi sözünü ettiğimiz üç eserden parçaları birleştirmiş ve *Nehcü’l-Hâss*’ın sahip olduğu üçlü tasnif sistemini de kullanmak suretiyle eserini oluşturmuştur.⁴⁰⁰ Bu eserde *sır*, *edeb*, *riyâzet*,

³⁹⁴ Ebû Mansûr el-İsfahânî, *Kitâbü Nehci’l-Hâss*, s. 124.

³⁹⁵ Herevî, *Menâzilu’s-Sâirîn*, s. 92; Krş. Herevî, *Tasavvufta Yüz Basamak Menâzilu’s-Sâirîn*, s. 59.

³⁹⁶ Ebû Mansûr el-İsfahânî, *Kitâbü Nehci’l-Hâss*, s. 128.

³⁹⁷ Herevî, *Menâzilu’s-Sâirîn*, s. 108; Krş. Herevî, *Tasavvufta Yüz Basamak Menâzilu’s-Sâirîn*, s. 69.

³⁹⁸ Tam adı *Kitâbu’l-İbârâtı’s-Sûfiyyeti ve Meânîhâ* olan risale tarzındaki bu eser doksan sekiz tasavvuf ıstılahını ihtiva etmektedir. Eserde ıstılahlar sûfî büyüklerinin sözleri ve şiirler ışığında açıklanmıştır. Genel kabule göre Kuşeyrî’ye nisbet edilmektedir. Ancak Pürcevâdî’nin bu konuda kuşkuları bulunmaktadır. Pürcevâdî’ye göre *er-Risâletü’l-Kuşeyriye* ve *İbârât* arasındaki ifade farklılıkları bulunmaktadır. Öte yandan Ebû Mansûr ile Kuşeyrî’nin temasının olmadığını, ayrıca ne Ebû Mansûr’un Nişâbur ile ne de Kuşeyrî’nin İsfahan ile bilinen bir temasının olmadığını da kaydeder. Bu durumda eser Kuşeyrî döneminde ya da onun vefatı sonrasında yazılmış olabilir. Bir diğer ihtimal ise eserin Kuşeyrî’nin müritlerinden birine ait olmasıdır. *Kitâbü’l-İbârât*’ı dört tasavvuf risalesini ihtiva eden *Erbau Resâil fi’t-Tasavvufi* adlı eser içerisinde 1969 yılında Bağdat’ta neşreden Kasım es-Semmârî ise müellifin Kuşeyrî olması konusunda herhangi bir tereddüt göstermemiştir. Bkz. Semmârî, *Erbau Resâil fi’t-tasavvufi*, ss.18-20; Pürcevâdî, “Seyr-i ıstılahât-ı sûfiyân ez Nehcü’l-hâss-ı Ebû Mansûr-ı İsfahânî tâ Fütûhât-ı İbn Arabî”, ss. 18-20.

³⁹⁹ Pürcevâdî, “Seyr-i ıstılahât-i Sûfiyyan”, ss.3-55.

⁴⁰⁰ Semmârî, *Erbau Resâil fi’t-Tasavvufi*, s.29.

müşâhede, mükâşefe, gayret, fütûh, gurbet, irâde, vârid, himmet, mekr, rağbet, rehbet, vecd ve hareket olmak üzere on altı ıstılahta *Nehcü'l-Hâss*'tan alıntı yapıp, tıpkı *Nehcü'l-Hâss*'ta olduğu gibi üçlü şekilde tasnif edilmiştir. Bu da *Nehcü'l-Hâss*'ı bilindiğini ve içeriğine aşına olunduğunu göstermektedir.⁴⁰¹

Nehcü'l-Hâss'ın ihtiva ettiği ıstılahlar sadece *Kitâbu'l-İbârat*'la sınırlı kalmamıştır. Söz konusu ıstılahlar, *Kitâbu'l-İbârat* üzerinden Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) *el-İmlâ*⁴⁰² adlı eserine, oradan İbnü'l-Arabî'nin (ö.638/1240) *Istılâhâtü'sûfiyye* ve *Fütûhât-ı Mekkiyye* adlı eserlerine intikal etmiştir. *Istılâhât* ve *Futûhât*'a kadar nakledilen bu ıstılahların bazıları (özellikle İbnü'l-Arabî etkisiyle) Kaşânî'nin *Istılâhatu's-Sufiyye*'sine ve *Letâifu'l-Î'lam*'ına, Seyyid Şerif Cürçânî'nin *Ta'rifât*'ına ve Tehânevî'nin *Keşşâfu Istilahâtü'l-Funûn*'a kadar uzanmıştır.⁴⁰³ Bu etki zincirinin bu eserlere kadar ulaşmış olması *Nehcü'l-Hâss*'ın genişliği ve tarihsel sürekliliği açısından önem arz etmektedir.

Pürcevâdî'nin tespitine göre *Kitâbü'l-İbârat* müellifi Tuslu ya da Nişâburludur. V./XI. asrın ikinci yarısında Horasan bölgesinde yaşayan bir müellifin *Nehcü'l-Hâss*'tan içerik naklediyor olması eserin o bölgelerde tanınır olduğunu göstermektedir. Gazzâlî'nin *el-İmlâ* adlı eserinde *Nehcü'l-Hâss*'tan içerik naklettiğini tekrardan düşündüğümüzde *Kitâbü'l-İbârat* müellifinin Horasanlı olması muhtemeldir. Böylelikle *Kitâbu'l-İbârat*, Gazzâlî'nin eline geçmiş olabilir ve o da bu suretle *İmlâ*'da *Kitâbu'l-İbârat*'tan istifade etmek suretiyle *Nehcü'l-Hâss*'tan iktibasta bulunmuş olmalıdır.⁴⁰⁴

Kitâbu'l-İbârat ile *İmlâ*'nın muhtevaları karşılaştırıldığında görülür ki *Nehcü'l-Hâss*'tan *Kitâbu'l-İbârat*'a nakledilen on altı ıstılahtan *sır, edeb, riyâzet, müşâhede, mükâşefe, gayret, fütûh, gurbet, irâde, himmet, mekr, rağbet, rehbet* ve *vecd* olmak üzere on dört tanesi büyük oranda içerikleriyle birlikte *Kitâbu'l-İbârat*'tan da *İmlâ*'ya nakledilmiştir.⁴⁰⁵ Bu da *İmlâ*'nın yazımında *Kitâbu'l-İbârat*'tan, dolaylı olarak da

⁴⁰¹ Semmârî, *Erbau Resâil fi't-Tasavvufi*, s.44; Pürcevâdî, “Seyr-i Istılâhât-i Sûfiyyan”, s. 15.

⁴⁰² Tam adı *el-İmlâ 'alâ müşkilâti'l-İhyâ'* olan eser, bilgisiz ve anlayışı kıt kimselerin *İhyâ'ü 'Ulûmi'd-Dîn*'i kötüleyip, okunmasına engel olmaları üzerine Gazzâlî tarafından kaleme alınmıştır. Çoğunlukla sembolik bir dilin kullanıldığı eserde tevhîd ve tasavvuf konuları ana plandadır. *Sefer, sâlik, musâfir, hal ve makam* sırasıyla başlayıp, *vecd, vücûd* ve *tevâcûd* ile son bulan eserde kırk dokuz tasavvuf ıstılahı kısa ve özlü bir şekilde açıklanmıştır. Risale tarzında olan bu eser, *İhyâ'*'nın birçok baskısına eklenmiştir. Ayrıntılı bilgi için bakz. Pürcevâdî, “Seyr-i Istılâhât-i Sûfiyyan”, ss.8-11; H. Bekir Karalıağa, “Gazzâlî”, *DİA*, C. 13, TDVY, İstanbul 1996, s. 524.

⁴⁰³ Pürcevâdî, “Seyr-i Istılâhât-i Sûfiyyan”, s. 22.

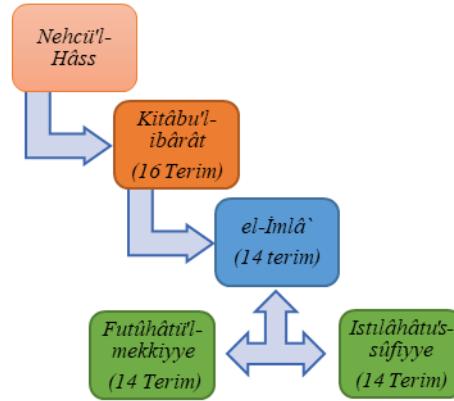
⁴⁰⁴ Pürcevâdî, “Seyr-i Istılâhât-i Sûfiyyan”, s. 15.

⁴⁰⁵ Gazzâlî, *el-İmlâ alâ Müşkili'l-İhyâ'*, ss. 112-113.

Nehcü'l-Hâss'tan istifade edildiğini göstermektedir. Öyle anlaşılıyor ki *Kitâbü'l-İbârat* aracılığıyla *Nehcü'l-Hâss*'tan *İmlâ*'ya aktarılan bilgiler oradan da İbnü'l-Arabî'nin eserlerine aktarılmıştır. Gazzâlî'den bir asır sonra yaşayan İbnü'l-Arabî, eser telif ederken Gazzâlî'den nakillerde bulunarak, ondan istifade etmiştir. Bu yargının en somut örneğini İbnü'l-Arabî'nin *Istılâhâtü's-Sûfiyye* ve *Futûhâtü'l-Mekkiye*'sinde görmek mümkündür.

Örneğin İbnü'l-Arabî, *Istılâhâtü's-Sûfiyye*'nin mukaddimesinde Gazzâlî'nin ismini zikretmek suretiyle *İmlâ*'sında geçen *mürîd* kavramına ilişkin sözlerini alıntılarla yer vermiştir.⁴⁰⁶ Yine İbnü'l-Arabî, *âlemü'l-berzah*, *âlemü'l-ceberût*, *âlemü'l-melekut* gibi birçok kavramda Gazzâlî'den alıntılar yaparak *Istılâhâtü's-Sûfiyye*'de ve *Futûhât*'ta bunlardan istifade etmiştir. Dolayısıyla Gazzâlî'nin eserlerinin İbnü'l-Arabî için kaynak değeri taşıdığını rahatlıkla söyleyebiliriz.⁴⁰⁷

İbnü'l-Arabî, *Istılâhâtü's-Sûfiyye* ve *Futûhât*'ta *sır*, *edeb*, *riyâzet*, *müşâhede*, *mükâşefe*, *gayret*, *futûh*, *gurbet*, *irâde*, *himmet*, *mekr*, *rağbet*, *rehbet* ve *vecd* kavramlarında büyük oranda *el-İmlâ*'dan istifade edip, nakillerde bulunmuştur. Bu durum bazen *el-İmlâ*'da geçen ifadenin tamamını alıntılama suretinde olurken bazen de aynı manaya tekabül eden farklı lafızlar şeklinde olabilmıştır. Sözünü ettiğimiz bu intikal durumunu bir tabloyla daha somut hale getirelim.



Tablo 1: *Nehcü'l-hâss*'ta yer alan terimlerin diğer eserlere intikali.

Buraya kadar sözünü ettiğimiz, *Nehcü'l-Hâss*'ın ıstılah, muhteva ve kurgu bakımından *Kitâbu'l-İbârat*'a, oradan *İmlâ*'ya, oradan da *Istılâhâtü's-Sûfiyye* ve

⁴⁰⁶ Gazzâlî, *el-İmlâ alâ Müşkili'l-İhyâ*, s. 120; İbnü'l-Arabî, *Istılâhâtü's-Sûfiyye*, s. 7.

⁴⁰⁷ Pürcevâdî, "Seyr-i Istılâhât-i Sûfiyyan", ss. 4-11.

Futûhât'a kadar uzanan etkisini söz konusu eserlerden pasajlar sunarak daha somut bir hale getirmek mümkündür. İlk olarak sözünü ettiğimiz eserlerin *sır bâbını* inceleyelim:

Nehcü'l-Hâss:

و السرّ على ثلاث مقامات: سرّ العلم، و سرّ الحال، و سرّ الحقيقة. فسرّ العلم خصوصية للعالمين بالله عزّ و جلّ، و سرّ الحال معرفة مراد الله عزّ و جلّ، و سرّ الحقيقة ما وقعت به الإشارة. فأفة سرّ العلم الإفشاء إلى غير أهله، و آفة سرّ الحال ترك الحرمة الحال بإظهار الحركة برؤية النفس، و آفة سرّ الحقيقة السكون مع النفس في مشاهدتها للحقيقة بترك الغيرة⁴⁰⁸.

Kitâbu'l-İbârat:

و السرّ ثلاثة: سرّ العلم، و سرّ الحال، و سرّ الحقيقة. فسرّ العلم حقيقة العلم بالله تعالى، و سرّ الحال معرفة مراد الله تعالى، و سرّ الحقيقة ما وقعت به الإشارة. فأفة سرّ العلم الإفشاء إلى غير أهله، و آفة سرّ الحال ترك الحرمة الحال بإظهار الحركة برؤية النفس، و آفة سرّ الحقيقة السكون مع النفس في مشاهدتها للحقيقة بترك الغيرة⁴⁰⁹.

İmlâ:

و السرّ ثلاثة: سرّ العلم، و سرّ الحال، و سرّ الحقيقة. فسرّ العلم حقيقة العالمين بالله تعالى، و سرّ الحال معرفة مراد الله في الحال من الله، و سرّ الحقيقة ما وقعت به الإشارة⁴¹⁰.

Istulâhat:

يطلق فيقال سرّ العلم بازاء حقيقة العالم به، و سرّ الحال بازاء معرفة مراد الله فيه، و سرّ الحقيقة بازاء ما تقع به الإشارة⁴¹¹

Futûhâtü'l-Mekkiyye:

إعلم أنّ السرّ عند الطائفة على ثلاث مراتب: سرّ العلم و سرّ الحال و سرّ الحقيقة فأما سرّ العلم فهو حقيقة العلماء...⁴¹²

Görüldüğü üzere *Kitâbü'l-İbârat*'ın sır bâbı ile *Nehcü'l-Hâss*'ın sır bâbı birebir aynıdır. Sadece, *Nehcü'l-Hâss*'da جلّ و عزّ بالله سرّ العلم خصوصية للعالمين بالله عزّ و جلّ şeklinde geçen ibare *Kitâbu'l-İbârat*'ta سرّ العلم حقيقة العلم بالله تعالى şeklinde yazılmıştır. Ancak *Nehcü'l-Hâss*'ın

⁴⁰⁸ Ebû Mansûr el-İsfahânî, *Kitâbü Nehci'l-Hâss*, s. 126.

⁴⁰⁹ Semmârî, *Erbau Resâil fi't-Tasavvufi*, s. 51.

⁴¹⁰ Gazzâlî, *el-İmlâ alâ Müşkili'l-İhyâ*, s. 117.

⁴¹¹ İbnü'l-Arabî, *Istulâhâtü's-Sûfiyye*, ss. 15-16.

⁴¹² İbnü'l-Arabî, *Futûhâtü'l-Mekkiyye*, C. 4, s. 121.

daha önce sözünü ettiğimiz İstanbul’da bulunan nüshasını incelendiğimizde orada da ifadenin حَقِيقَةُ الْعِلْمِ şeklinde geçtiği görülür.⁴¹³

el-İmlâ’da bulunan *sır* tanımı incelediğinde tanımın *Kitâbu’l-İbârat*’ta yer alan *sır* tanımıyla aynı olduğu görülmektedir. Bazı küçük kelime farklılıkları bulunsa da iki eserdeki ifadelerden aynı mana anlaşılmaktadır. Buradan hareketle *İmlâ*’da bulunan *sır* tanımının *Kitâbü’l-İbârat*’tan nakledildiği söylememiz mümkündür. Ancak Gazzâlî’nin *Kitâbu’l-İbârat* müellifinden farklı olarak *Nehcü’l-Hâss*’ta zikredilen âfetleri eserine almadığı görülmektedir.

Istilâhâtü’s-Sûfiyye’de bulunan *sır* tanımı ise “denildi” sözüyle nakledilmiştir. Nakledilen ifadeler dikkate alındığında görülürki bu lafızlar, *İmlâ*’da geçen ifadelerin hemen hemen aynısıdır. Küçük lafız farklılıkları bulunmakla birlikte ifadelerin anlamları ve *sır* kavramının üçlü tasnifi *Istilâhâtü’s-Sûfiyye*’ye *İmlâ*’dan nakledilmiş gibi gözükmektedir. *Futûhât*’ta ise tam olarak bir içerik naklinden söz etmek mümkün değildir. Tanımın içeriğinden ziyade *sır* kavramının *ilim*, *hal* ve *hakikat* şeklindeki üçlü tasnifinden istifade edilmiş gibi gözüktüyor. İbnü’l-Arabî’nin teliflerini anlaşılır kılmak için eser kaleme alan⁴¹⁴ Abdürrezzak Kâşânî’nin (ö.736/1335) *Istilâhâtü’s-Sûfiyye* ve *Letâifu’l-İ’lâm* adlı eserlerinin *sır* bölümlerinde İbnü’l-Arabî’nin dolayısıyla *Nehcü’l-Hâss*’ın etkisini görmek mümkündür. Kâşânî’nin *Istilâhâtü’s-Sûfiyye*’sinde *sır* terimi tıpkı *Nehcü’l-Hâss*’ta olduğu gibi *sırru’l-ilmi*, *sırru’l-hâli* ve *sırru’l-hakîkati* şeklinde tasnif edilmişken⁴¹⁵ *Letâifu’l-İ’lâm*’da ise *sırru’l-ilmi* ve *sırru’l-hâli* şeklinde yer bulmuştur.⁴¹⁶

Nehcü’l-Hâss’ın kendisinden sonraki eserler etki ve katkılarına örnek sunmak açısından eserlerin *edeb* bâbından pasajlar sunarak devam edelim:

Nehcü’l-Hâss:

و الأدب على ثلاث مقامات: أدب الشريعة، و أدب الخدمة، و أدب الحق. فأدب الشريعة التعلق بأحكام العلم بصحة عزم الخدمة، و أدب الخدمة للتشمر عن العلاقات و التجرد عن الملاحظات، و أدب الحق

⁴¹³ İ., vr. 126^b.

⁴¹⁴ Süleyman Uludağ, “Abdürrezzak Kâşânî”, *DİA*, C. 25, TDVY, Ankara 2022, s. 6.

⁴¹⁵ Kâşânî, *Istilâhâtü’s-sûfiyye*, ss. 120-121.

⁴¹⁶ Abdürrezzak el-Kâşânî, *Letâifu’l-İ’lâm*, thk. Ahmet Abdurrahim Sâiyih, Mektebetü Sekâfeti’-d-Diniyye, Kâhire 1426/2005, s. 425.

موافقة الحق بالمعرفة فأفة أدب الشريعة الحرص في جمع العلم بترك الإستعمال، و آفة أدب الخدمة رؤية العلائق الشاغلة المفرقة للقلب، وآفة أدب الحق السكون مع النفس و الرضا بالهوى.⁴¹⁷

Kitābu 'l-İbârat:

و أما لأدب: أدب الشريعة، و أدب الحرمة ، و أدب الحق فأدب الشريعة التعلق بأحكام العلم بصحة عزم الخدمة، و أدب الحرمة التشمير عن العلاقات و التجرد عن الملاحظات، و أدب الحق موافقة الحق بالمعرفة.⁴¹⁸

İmlâ` :

و الأدب ثلاثة: ادب الشريعة، و هو التعلق بأحكام العلم بصحة عزم الخدمة، و الثاني ادب الخدمة و هو التشمير عن العلامات و التجرد عن الملاحظات، و الثالث ادب الحق موافقة الحق بالمعرفة.⁴¹⁹

Istilâhâtü's-Sûfiyye:

الأدب: فوقتنا يريدون به ادب الشريعة، و وقتنا ادب الخدمة و وقتنا ادب الحق. و ادب الشريعة الوقوف عند مرسومها، و ادب الخدمة الفناء عن رؤيتها مع المبالغة فيها، و ادب الحق ان تعرف مالك و ماله.⁴²⁰

Futûhâtü 'l-Mekkiyye:

فالأدب جماع الخير و هو ينقسم إلى أربعة أقسام في اصطلاح أهل الله: قسم الأول ادب الشريعة و هو الأدب الذي... و القسم الثاني أدب الخدمة و هو ما إصطلحت عليه الملوك في خدمة خدمها... و القسم الثالث أدب الحق و هو الأدب مع الحق في إتباعه عند من يظهر عنده... و القسم الرابع أدب الحقيقة و هو ترك الأدب بفنائك و ردك ذالك كله الى الله...⁴²¹

إعلم أنّ الأدب على أقسام: أما ادب الشريعة فهو أن لا يتعدى بالحكم موضعه في جوهر كان أو في عرض... أما قسم الأدب الخدمة فإما أن يكون أعلى إلى أدنى أو من أدنى إلى أعلى... أما قسم الأدب الحق فهو أعطائه ما يستحقه مما ينبغي له...⁴²²

Görüldüğü üzere *Kitâbü 'l-İbârat*'ın edeb bâbı *Nehcü 'l-Hâss*'ın edeb bâbıyla neredeyse birebir aynıdır. *Kitâbü 'l-İbârat* müellifi, *Nehcü 'l-Hâss*'ta الخدمة şeklinde geçen ifadeyi أدب الحرمة olarak kaydetmiştir. Söz konusu olan bu lafız farklılığının harflerin noktalamalarından kaynaklanmış olması muhtemeldir. Öte yandan bu babta dikkat çeken bir diğer durum ise *Kitâbu 'l-İbârat* müellifinin *Nehcü 'l-Hâss*'ta zikredilen âfetleri kitabına almamış olmasıdır. *Kitâbu 'l-İbârat*'tan sonra gelen diğer

⁴¹⁷ Ebû Mansûr el-İsfahânî, *Kitâbü Nehci 'l-Hâss*, s. 122.

⁴¹⁸ Sâmerrâî, *Erbau Resâil fi 't-Tasavvufi*, s. 52.

⁴¹⁹ Gazzâlî, *el-İmlâ alâ Müşkili 'l-İhyâ`*, s. 117.

⁴²⁰ İbnü 'l-Arabî, *Istilâhâtü's-Sûfiyye*, s.7.

⁴²¹ İbnü 'l-Arabî, *Fütûhâtü 'l-Mekkiyye*, C. III, ss. 428-429.

⁴²² İbnü 'l-Arabî, *Fütûhâtü 'l-Mekkiyye*, C. IV, ss. 165-166.

eserlerde de âfetlerin yer almamış olması eserler arasındaki ilişkiyi gösterir bir başka durumdur.

İmlâ’nın edeb bâbında yer alan ifadeleri incelendiğinde görülürki bu bâbta yer alan ibareler *Kitâbü’l-İbârât*’ta yer alan lafızlarla birebir aynıdır. Tek farklılık ise *Kitâbü’l-İbârât*’ta أدب الحرمة şeklinde olan ifade *İmlâ*’da أدب الخدمة şeklinde yazılmıştır. Bu farklılık da ifade edildiği üzere harflerin noktalamasından muhtemelen kaynaklanmaktadır. Ayrıca görüldüğü üzere Gazzâlî de *Kitâbü’l-İbârât* müellifi gibi eserinde *Nehcü’l-Hâss*’taki âfetlere yer vermemiştir.

İbnü’l-Arabî’nin *Istılâhâtü’s-Sûfiyye* ve *Futûhât*’ının edeb bâbında yer alan ifadeleri incelendiğinde görülürki diğer eserlerde geçen edebî üç makamı: *edebü’ş-şerîati*, *edebü’l-hidmeti* ve *edebü’l-hakkı* İbnü’l-Arabî’nin iki eserinde de yer bulmuştur. Ancak İbnü’l-Arabî, diğer müellifler gibi hem başlık hem de içerik naklinden kaçınmıştır. O başlıkları nakletmiş fakat başlıkların altını kendi özgün ifadeleriyle doldurmuştur. Buna mukabil edebî üç makamının *İmlâ*’dan iktibas edildiğini söyleyebiliriz. Ayrıca görüldüğü üzere İbnü’l-Arabî, diğer müelliflerden farklı olarak *edebü’l-hakîkati* diye isimlendirdiği dördüncü bir kavram oluşturmuştur. *Edeb* terimi *Letâîfu’l-İ’lâm*’da da İbnü’l-Arabî’de dolayısıyla *Nehcü’l-Hâss*’ta geçtiği üzere *edebü’ş-şerîati*, *edebü’l-hidmeti* ve *edebü’l-hakkı* şeklinde tasnif edilmiştir.⁴²³

Nehcü’l-Hâss’ın kendisinden sonraki eserlere etki ve katkılarını göstermek amacıyla son olarak, zikrettiğimiz eserlerinin *riyâzet* bâbını örnek olarak sunalım:

Nehcü’l-Hâss:

و الرياضة على ثلاث مقامات: رياضة بالأدب، و رياضة بالطلب، و رياضة بالمطالبة. فرياضة الأدب ا لخروج من طبع النفوسية، و رياضة الطلب لصحة المريدة، و رياضة المطالبة لصحة المرادية. فأفة رياضة الأدب حب النفس و الشهوة، و آفة رياضة الطلب حب المعاشرة و المخالطة و الإجتماع على الطيبة، و آفة رياضة المطالبة التغافل عن دعوة الحق و زجره بالإلهام.⁴²⁴

Kitâbü’l-İbârât:

و أما الرياضة: فرياضة الأدب، و رياضة الطلب، و رياضة المطالبة. فرياضة الأدب ا لخروج من طبع النفوسية، و رياضة الطلب لصحة المريدة، و رياضة المطالبة لصحة المراد به.⁴²⁵

⁴²³ Kâşânî, *Letâîfu’l-İ’lâm*, s. 27.

⁴²⁴ Ebû Mansûr el-İsfahânî, *Kitâbü Nehci’l-Hâss*, s. 122.

⁴²⁵ Sâmerrâî, *Erbau Resâil fi’t-Tasavvufi*, s. 53.

İmlâ`:

و الرياضة إثنان: رياضة الأدب و هو الخروج عن طبع النفس، و رياضة الطالب و هو صحّة المراد به⁴²⁶

Istilâhâtü's-Sûfiyye:

و الرياضة رياضة الأدب و هو الخروج عن طبع النفس، و رياضة الطالب و هو صحّة المراد به، و بالجملة فهي عبارة عن تهذيب الأخلاق النفسية.⁴²⁷

Futûhâtü'l-Mekkiyye:

إعلم أنّ الرياضة عند القوم من الأحوال و هي قسمان: رياضة الأدب و رياضة الطالب و هي صحّة المراد به، و بالجملة فهي عبارة عن تهذيب الأخلاق النفسية.⁴²⁸

Görüldüğü üzere *Kitâbu'l-İbârât*'ın *riyâzet* babı da *Nehcü'l-Hâss*'ın *riyâzet* bâbıyla neredeyse bire bir aynıdır. İki eserdeki pasajlar arasındaki tek fark ise *Kitâbü'l-İbârât* müellifinin *Nehcü'l-Hâss*'ta لصحة المرادية şeklinde geçen ifadeyi olarak لصحة المراد به olarak kaydetmiş olmasıdır. Söz konusu olan bu lafız farklılığının yine harflerin noktalamalarından kaynaklanmış olması muhtemeldir. *Kitâbu'l-İbârât* müellifinin tıpkı edeb bâbında olduğu gibi bu babta da âfetleri iktibas etmediği görülmektedir.

İmlâ`*'nın *riyâzet* bâbı incelediğinde ise Gazzâlî'nin sadece *riyâzetü'l-edebi* ve *riyâzetü't-talebi* olmak üzere iki makamı ve onların açıklamalarını iktibas ettiğini görülür. *Kitâbu'l-İbârât*'a nazaran *İmlâ`'da eksik olan ifadeler aynı şekilde İbnü'l-Arabî'nin eserlerine geçmiş olduğundan doğal olarak hem *Istilâhâtü's-Sûfiyye*'de hem de *Futûhât*'ta aynı eksiklik görülmektedir. *İmlâ`*'da eksik olan bir ifadenin kendisinden sonra gelen eserlerde de aynı şekilde eksik olması bu eserler arasındaki iktibas ilişkisini göstermesi açısından önem arz eden bir durumdur.

Nehcü'l-Hâss'ın muhtevası yukarıda zikrettiğimiz eserler dışında Rûzbihân el-Baklî'nin (ö. 606/1209) ariflerin makamları hakkında bilgi verdiği eseri *Meşrebu'l-Ervah*'da da kendisine yer bulmuştur. Bu duruma iki eserin futûh bâbını örnek olarak sunabiliriz:

Nehcü'l-Hâss:

و الفتوح على ثلاث مقامات: فتوح العباد في الظاهر، و فتوح الخلاوة في الباطن، و فتوح المكاشفة في السرّ. فتوح العباد سبب إخلاص القصد، و فتوح الخلاوة في الباطن سبب جذب الحق باللطافة، و فتوح المكاشفة في السرّ سبب المعرفة بالحق.

⁴²⁶ Gazzâlî, *el-İmlâ alâ Müşkili'l-İhyâ`*, s. 117.

⁴²⁷ İbnü'l-Arabî, *Istilâhâtü's-Sûfiyye*, s.16.

⁴²⁸ İbnü'l-Arabî, *Futûhâtü'l-Mekkiyye*, C. IV, s. 166.

فآفة فتوح العبادة الكسل، و آفة فتوح الحلاوة في الباطن الإركاؤ إلى حلاوة الوسواس. و آفة فتوح المكاشفة أخذ الحظ في السر من الشهوة⁴²⁹.

Meşrebü'l-Ervah:

قال بعضهم: و الفتوح على ثلاث مقامات: فتوح العبادة في الظاهر، و فتوح الحلاوة في الباطن، و فتوح المكاشفة في السر⁴³⁰.

Görüldüğü üzere *Nehcü'l-Hâss*'ta *futûh*la alakalı zikredilen üç makam “*kâle ba'duhum*” ifadesiyle *Meşrebü'l-Ervah*'a nakledilmiştir. *Meşrebü'l-Ervah*'ta *Nehcü'l-Hâss*'la temasa ilişkin somut bir bilgi yoktur. İki eser arasında yaptığımız karşılaştırmada sadece *futûh* babında bulunan iktibası tespit ettik. Bunun dışında ortak başka bir nokta tespit edemedik. Baklî'nin İran muhitinde yaşamış ve ilmî faaliyetlerini burada sürdürmüş olması sebebiyle *Nehcü'l-Hâss*'ı bildiğini düşünerek ya da ondan içerik nakleden eserlerden birini görmüş olması dahilinde bu irtibatın kurulmuş olması ihtimal dahilindedir.

Vermiş olduğumuz örneklerin *Nehcü'l-Hâss*'in kendisinden sonra gelen eserlere muhteva yönünden etkilerini göstermek açısından yeterli olduğu kanaatindeyiz. *Nehcü'l-Hâss*'in kendisinden sonra gelen eserlere etki ve katkılarını verdiğimiz örnekler dışında başka daha birçok ıstılah üzerinden de örneklendirmemiz mümkündür. Örnek olarak sunduğumuz üç ıstılah dışında eserlerde *müşâhede*, *mükâşefe*, *gayret*, *futûh*, *gurbet*, *irâde*, *vârid*, *himmet*, *mekr*, *rağbet*, *rehbet*, *vecd* ve *hareket* ıstılahlarının konu edildiği pasajlarda da büyük oranda iktibaslar ve ifade benzerlikleri vardır.⁴³¹ Buradan hareketle *Nehcü'l-Hâss*'in kendisinden sonra gelen eserleri şekil, kurgu ve muhteva bakımından etkilediğini ve özellikle muhteva bakımından olan etkinin tasavvuf tarihinin farklı zaman dilimlerinde telif edilen eserlerde görüldüğünü söyleyebiliriz.

⁴²⁹ Ebû Mansûr el-İsfahânî, *Kitâbü Nehci'l-Hâss*, ss. 121-122.

⁴³⁰ Rûzbihân-ı Baklî, *Meşrebu'l-Ervâh*, s. 65.

⁴³¹ Pürcevâdî, “Seyr-i Istılâhât-i Sûfiyyan”, ss. 28-51.

4. NEHCÜ'L-HÂSS: Metin İnşası ve Tercüme

4.1. Metnin İnşasında ve Tercümede Gözetilen İlkeler

Çalışmamızın bu bölümünde *Nehcü'l-Hâss*'ın metnini ve Türkçe tercümesini sunacağız. *Nehcü'l-Hâss* metninin diziminde ve tercümesinde daha eski olması bakımından büyük oranda Şîraz nüshasını esas aldık. Bununla birlikte İstanbul nüshasını ve Manisa İl Halk Kütüphanesi'nde bulduğumuz Manisa nüshasını da Şîraz nüshasıyla karşılaştırmayı ihmal etmedik. Nüshaların karşılaştırılmasında ve metnin inşa edilmesinde izlediğimiz yöntem hususunda *İSAM Tahkikli Neşir Kılavuzu*'ndan⁴³² destek aldık. Eserin İstanbul nüshasını İ, Manisa nüshasını ise M harfiyle daha önce remzetmiştik. Bundan sonra gelecek olan dipnotlarda Şîraz nüshasını ise Ş harfiyle remzedeceğiz. Üç nüsha arasında yapmış olduğumuz karşılaştırmalarda kelime ve bazen terkip bazında metinsel farkların olduğunu tespit ettik. Söz konusu olan bu lafız farklarını ve anlam bakımından tercüme ettiklerini dipnotlarda göstermeye çalıştık. *Nehcü'l-Hâss* metninin açık ve detaylı tanımlamalara sahip olmaması ibareyi anlama ve merama uygun bir şekilde tercüme etme konusunda bizi zorladığını ifade etmeliyiz. Bu bakımdan tam anlamıyla Türkçe'ye tercüme edilemeyeceğini düşündüğümüz Arapça ifadeleri [] köşeli parantez içine alarak tercümede ayrıca belirttik. Bununla birlikte tercümenin anlaşılmasına katkı sağlayacağını düşündüğümüz açıklayıcı ifadeleri de parantez () içine alarak aktardık.

4.2. Kitâbu Nehci'l-Hâss

كتاب نهج الخاص

لأبي منصور الإصفهاني

بسم الله الرحمن الرحيم

حدَّثنا أبو عبد الله محمد بن أبي الحسن الفرضي الطوسي قال: سمعت أحمد بن محمد بن مالك الهروي قال: سمعت أبا

الحسن علي بن جهضم الهمداني يقول: كتب إلينا أبو منصور معمر بن أحمد بن زياد الإصفهاني في هذا الكتاب الملقب بنهج

الخاص.⁴³³

⁴³² *İSAM Tahkikli Neşir Kılavuzu*, haz. Okan Kadir Yılmaz, TDVY, Ankara 2018.

⁴³³ *Nehcü'l-Hâss*'a ait olan bu râvi senedi, daha önce de zikrettiğimiz gibi Ş. nüshasında yer almazken, İ. ve M. nüshalarında yer almaktadır. Bkz. İ., vr. 116^a; M., vr. 143^b.

الحمد لله الذي دعا الخلق إلى نفسه بالآيات البينات والآثار اللامعات والسنن الواضحات، وفتح لهم أبواب الكرامات وخولهم سنى الهبات، ثم رتبهم في التفاضل والدرجات وفرقهم في الأحوال والمقامات، فكل يسعى إليه يرغبته ويعمل له على شاكلته على اختلاف الطرق وتفرق السبل، ولكل طريق حقيقة يعلو بها القاصد بخالص الإرادات ويمتحن فيها بدقيق الآفات، فيظهر ذالك واضح الآيات ولائح الشئب الواجبات التي بعث الله بها عز وجل خير البرية محمدًا الصق من البريات الذكى فى جميع الحالات صلى الله عليه وعلى آله السادات أهل الحقائق والسريرات وسلم .

و بعد، فقد نظرنا فى أحوال السائرين إلى الله عز وجل الطالبين له، الدارجين فى المقامات، السالكين طريق الإرادات بالجهد والرياضات، القاصدين إليه بحسن النيات، والمطلوبين بحقائق الواردات، المقصودين بعزير الإشارات، المشيرين إليه فى خفى الطاويات، العارفين بورود الخطرات، ورسوم اللحظات، فرأينا آحوهم، و أحكامهم، و شرائطهم، و علاماتهم، و وجودهم قائمة بالشرح و معرفة بالوصف، و وجدنا الشرح لها وصفاً و النعت لها علماً، و الرسم مرسوم بحقيقته و الشرح موجود برسمه.

و أهل الحقيقة يشهدون الأحوال بالوجود يؤدون حقها بالعلوم. و معرفة الأحوال و التنقل فى المقامات و الإرتفاع فى الدرجات، يقوم الوصف بشرحها و يتحقق المتحقق بوجودها، و تحت كل لحة آفة و فى كل حالة دقيقة، و الحذر من الآفات فى الأحوال بعد معرفتها قرية إلى خالص المقامات. و أدق ما فى الأحوال المرسومات تقلب الحكم فى سر الأحوال بشاهد ظاهر الأحوال و إخفاء الآفات فى طي خواطر الواردات. ولكل حق حقيقة، تعلق بما دقيقة من خفى الآفات و طوى العاهات. و الحقائق وكلت بما أسباب لغزاراتها من تزيين الشيطان و بلابل الهواجس و رؤية النفوس و رؤية الحال بشاهد الحسوس، ولكل حالة منها آثار فى مواطنها كمين فى مصادرها و خفى فى ضمائرها، و البعد ما يوصف بها⁴³⁴. فأردنا إظهار دقائق الآفات الخفيات لتقوم رؤية الآفات موضع الحذر و يقوم الحذر موضع الإفتقار، و يقوم الإفتقار موضع الحقيقة⁴³⁵، و تحت صفاء الأوقات غوامض الآفات ليقم السائرين بمعرفتها وجلّة و البالغين خذرة.

ثم الله ولى التوفيق و عله التكلان.

Mukaddime

Rahmân ve Rahîm olan Allah'ın adıyla

Yarattıklarını apaçık ayetlerle, belirgin işaretlerle, bildirilmiş yollarla kendisine davet eden, onlara kerâmet kapılarını açan, hediyelerin en yücesini bahşeden, sonra onları faziletlerde ve derecelerde sıraya koyan, hallerde ve makamlarda farklılaştıran Allah'a hamd olsun. Her bir kimse Allah'a olan rağbetiyle O'na yönelir. Yollar ve yöntemler farklılaştığı halde kendi mizacı üzere Allah için gayret eder. Her bir yolun,

⁴³⁴ İ: و العين ماؤها فيه، vr. 117^b; M: و العين ماؤها فيه، 145^a.

⁴³⁵ İ: و ليقوم رؤية الآفات مقام الحذر و يقوم الحذر مقام الإفتقار، و يقوم الإفتقار مقام الحقيقة: 117^b vr.؛

⁴³⁵ İ: و ليقوم رؤية الآفات مقام الحذر و يقوم الحذر مقام الإفتقار، و يقوم الإفتقار مقام الحقيقة: 145^b vr.؛

iradelerin halis olanıyla yolcunun kendisiyle yükseleceği ve afetlerin inceleriyle imtihan olacağı, bir hakîkatı vardır. Nitekim her durumda akıllı varlıkların en temiz ve en hayırlısı olan Hz. Muhammed (Allah'ın selamı O'nun ve sırlar ve hakikatler ehlinin efendileri olan âlinin üzerine olsun) ile Allah'ın göndermiş olduğu ayetlerin ve kendisine uyulması şart olan sünnetin bu konuda açık ve belirgin oluşu bunu göstermektedir.

İmdî, Allah azze ve celleyi arzu ederek, makamlarda adım adım ilerleyerek, riyâzet ve cehdle irade yolunu seyreterek, hüsnüniyetlerle Allah'a yönelerek, vâridâtın hakikatlerini isteyerek, işaretlerin yücelerine yönelerek, niyetlerin gizlendiği hallerde Allah'ı işâret ederek, hatarât geldiğinde ve lahzâtın çeşitlerinde kendini bilerek Allah'a seyretenlerin hallerine göz attık. Böylelikle onların hallerini, hükümlerini, şartlarını, alâmetlerini ve varlıklarını şerh ederek ve vasıflarını bilerek incelemiş olduk.

Gördük ki şerh bunlar için bir vasıf, sıfat bunlar için bir alemdir. Görünüş, [*resm*] hakîkat ile resmedilmiş, şerh ise görünüşüyle mevcut bulunmaktadır. Hakîkat ehli, hallere vücûd ile şahitlik eder ve bu hallerin gereğini de ilimle yerine getirirler. Derecelerde yükselmek, makamları geçmek ve halleri bilmek onları şerhetmekle vâf olur. Bunları inceleyen kimse de bunların varlıklarını incelemiş olur. Her bir lemhanın altında bir âfet ve her halde bir incelik bulunur. Hale vâkıf olduktan sonra hallerde bulunan âfetlerden sakınmak (bunları bilip uyanık olmak) [*hazr*] makamların halis olanına yaklaşmak olur.

Resmedilen hallerdeki en ince nokta, vâridâtın düşüncelerinde saklanmış âfetlerin gizlenmesi ve hallerin zahirinin şahitliğiyle hallerdeki sırrın hikmetlerinin değişiklik göstermesidir. Her bir gerçek için hastalıkların sarıp sarmalamasından ve âfetlerin saklı olmasından kaynaklanan bir incelik ve bu incelikle alakalı bir hakîkat vardır. Hislerin etkisiyle, hali görmenin (dikkate almanın) [*ru'yet*], nefisleri görmenin (dikkate almanın), kuşkuların düzensizliğinin ve Şeytan'ın süslemesinin çok olmasından dolayı, sebepler hakikatlerin yerlerini almışlardır. Fakir olmak [*iftikâr*] hakikatin mahalli, sakınmak [*hazr*], fakir olmanın [*iftikâr*] mahalli ve âfetin görülmesi (dikkate alınması) [*ru'yet*] sakınma [*hazr*] mahalli olsun diye gizli âfetlerin inceliklerini ortaya koymak istedik. Vakitlerin özünün altında, menzile ulaşanların sakınır oldukları ve sâlik olanların onu bilmekle korkar oldukları âfetlerin derin tarafları vardır.

Allah-u teâla başarıya ulaştırandır ve tevekkül ise O'nadır.

(١) باب التوبة

فالتوبة على ثلاث مقامات: الندم و الإستغفار والحقيقة، فالندم عزم التحول⁴³⁶ بوجود مرارة الماضي، والإستغفار طلب الغفران بصحة الإرادة، والحقيقة الأوبة إلى الله عزّ وجلّ بلبسه ثانية⁴³⁷. فأفة الندم الأمل، و آفة الإستغفار الغفلة، و آفة الحقيقة الشهوة .

1. Tevbe

Tevbe üç makam üzeredir: Pişmanlık [*nedm*], istiğfâr ve hakikat. Pişmanlık, geçmişin acılığının varlığıyla dönüşme kararlılığıdır. İstiğfar, irâdenin sıhhatiyle affi talep etmektir. Hakikat ise Allah'a sarılarak, ikinci bir defa O'na dönüştür [*evbe*]. Pişmanlığın âfeti emel, istiğfârın âfeti gaflet, hakîkatin âfeti ise şehvettir.

(٢) باب الإرادة

والإرادة على ثلاث مقامات: إرادة الطلب من الله عزّ وجلّ، و إرادة الحظّ من الله، و إرادة الله. فإرادة الطلب موضع التمتّي، و إرادة الحظّ موضع الطمع، و إرادة الحقّ⁴³⁸ موضع الإخلاص. فأفة التمتّي نفس التمتّي، و آفة الطمع الشره، و آفة الإخلاص رؤية النفس.

2. Irâde

Irâde üç makam üzeredir: Allah'tan talebin irâdesi, Allah'tan hazzın irâdesi ve Allah'a olan irâde. Allah'tan talebin irâdesi temennî mahallidir. Allah'tan hazzın irâdesi hırs [*tamah*] mahallidir. Hakk'a olan irâde ise ihlâs mahallidir. Temennînin âfeti temennînin bizzat kendisidir. Hırsın afeti doymak bilmemezliktir [*şereh*]. İhlâsın afeti ise nefsi görmektir (dikkate almaktır) [*rû'yet*].

(٣) باب الصدق

و الصدق على ثلاث مقامات: صدق في العزم، و صدق في الأعمال، و صدق في اللسان. فصدق العزم تجريد إرادة الحق، و صدق الأعمال ركوب الجهد بترك راحات النفوس، و صدق اللسان محاسبة النفس قبل إطلاق القول. فأفة صدق⁴³⁹ العزم العجز، و آفة صدق الأعمال الكسل، و آفة صدق اللسان المعارض.

⁴³⁶ İ: التحويل, vr. 117^b; M: التحويل, vr. 145^a.

⁴³⁷ İ: بانية, vr. 117^b; M: بانية, vr. 145^a. Bu takdirde cümlelerin tercümesi şöyle olur: “Hakikat ise Allah'a sarılarak, belirgin bir şekilde O'na dönüştür [*evbe*].”

⁴³⁸ İ: إرادة الله, vr. 118^a; M: إرادة الله, vr. 145^a.

⁴³⁹ İ: العزم العجز, vr. 118^a; M: فأفة العزم العجز, vr. 145^b. Bu takdirde cümlelerin tercümesi şöyle olur: “Azmin âfeti aczdır.”

3. Sıdk

Sıdk üç makam üzeredir: Kararlılıkta [azm] sıdk, amellerde sıdk ve dilde sıdk. Kararlılıkta sıdk, Hakk'ın irâdesini soyutlamaktır [tecrîd]. Amellerde sıdk, nefislerin rahatlarını terk ederek cehdle yol almaktır [rukûb]. Dilde sıdk, söz ağızdan çıkmazdan evvel nefsin muhasebe edilmesidir. Kararlılıkta sıdkın âfeti acz, amellerde sıdkın âfeti tembellik, dilde sıdkın âfeti ise sözü gizlemektir [meârîz].

(٤) باب الإخلاص

و الإخلاص على ثلاث مقامات: إخلاص التوحيد، و إخلاص الأحوال، و إخلاص الأفعال. فإخلاص التوحيد صفاء الإشارة إلى الحق، و إخلاص الأحوال إخراج رؤية النفس من الأحوال، و إخلاص الأفعال إخراج رؤية الخلق من الأفعال. فأفة إخلاص التوحيد الدعوى، و آفة إخلاص الأحوال الخروج من الحال قبل النزول فيها، و آفة إخلاص الأفعال رؤية الفعل بشاهد النفس.

4. İhlâs

İhlâs üç makam üzeredir: Tevhîdin ihlâsı, hallerin ihlâsı ve fiillerin ihlâsı. Tevhîdin ihlâsı, Hakk'a götüren işaretlerin duru [safâ'] olmasıdır. Hallerin ihlâsı, nefsin görülmesini (dikkate alınmasını) [ru'yet] hallerden çıkartmaktır. Fiillerin ihlâsı, yaratılanların [halk] görülmesini (dikkate alınmasını) [ru'yet] fiillerden çıkartmaktır. Tevhîdin ihlâsının âfeti da'vâ (nefsin kendine ait olmayan bir şeye sahip çıkması), hallerin ihlâsının âfeti menzile varmadan önce halden çıkmak, fiillerin ihlâsının âfeti ise nefsin etkisiyle fiilin görülmesidir (dikkate alınmasıdır) [ru'yet].

(٥) باب المحاسبة

و المحاسبة على ثلاث مقامات: محاسبة النفس، و محاسبة القلب، و محاسبة السرّ. فمحاسبة النفس ظاهر أدب الشريعة، و محاسبة القلب ترك الملاحظات في الباطنه⁴⁴⁰، و محاسبة السرّ التقرب إلى الله عزّ و جلّ بجمع الهم، فأفة محاسبة النفس الغفلة، و آفة محاسبة القلب حلاوة الوسواس، و آفة محاسبة السرّ كثرة الملاحظات.

5. Muhâsebe

Muhâsebe üç makam üzeredir: Nefsin muhâsebesi, kalbin muhâsebesi ve sırrın muhâsebesi. Nefsin muhâsebesi, şeriatın edebini zâhir olmasıdır. Kalbin muhâsebesi, kalbin bātındaki mülâhazaları terk etmektir. Sırrın muhâsebesi, bütün gayreti cem ederek şanı yüce olan Allah'a yaklaşmaktır. Nefsin muhâsebesinin âfeti gaflet, kalbin

⁴⁴⁰ İ: في الباطن، vr. 118^b; M: في الباطن، vr. 145^b.

muhâsebesinin âfeti vesveselerin tatlılığı [halâvet], sırrın muhâsebesinin âfeti ise mülâhazâların çokluğudur.

(٦) باب الورع

و الورع على ثلاث مقامات: ورع في الطعام، و ورع في اللسان، و ورع في القلب. فروع الطعام التفتيش بالإقتصاد، و ورع اللسان التمييز بمراقبة الحق، و ورع القلب تجريد التوحيد. فأفة ورع الطعام الشره، و آفة ورع اللسان حب الكلام، و آفة ورع القلب الإبقاء بالنفوس.

6. Vera‘

Vera‘ üç makam üzeredir: Yemekte vera‘, konuşmada vera‘ ve kalpte vera‘. Yemeğin vera‘ı, iktisâdın gözetilmesidir. Konuşmanın vera‘ı, Hakk’ın murâkabesiyle doğruyu ve yanlış ayırt edebilmektir [temyiz]. Kalbin vera‘ı, tevhîdi soyutlamaktır (Allah’ın zatını aklen tasavvur edilen ve zihnen tahayyül edilen herşeyden soyutlamak) [tecrîd]. Yemeğin vera‘ının âfeti, doymak bilmeyen [şereh] iştah, dilin vera‘ının âfeti konuşmayı sevmek, kalbin vera‘ının âfeti ise nefislerle dâimî teveccüh etmektir.

(٧) باب الزهد

و الزهد على ثلاث مقامات: زهد في الدنيا، و زهد في الحظّ، و زهد في النفس. فالزهد في الدنيا سبب المحجوم على الحقيقة، و الزهد في الحظّ سبب وجود الحقيقة، و الزهد في النفس حقيقة الحقيقة. فأفة الزهد في الدنيا محبة الدنيا، و آفة الزهد في الحظّ رؤية الحظّ، و آفة الزهد في النفس حب البقاء في الدنيا.

7. Zühhd

Zühhd üç makam üzeredir: Dünya’da zühhd, hazda zühhd ve nefiste zühhd. Dünya’da zühhd, hakîkate hüçûm sebebidir. Hazda zühhd, hakîkatin varlık sebebidir. Nefiste zühhd ise hakîkatin hakîkatidir. Dünyâda zühhdün âfeti dünya sevgisi, hazda zühhdün âfeti hazzı görmek (dikkate almak) [ru’yet], nefisteki zühhdün âfeti ise dünyâda bâkî kalmak arzusudur.

(٨) باب التوكل

و التوكل على ثلاث مقامات: توكل بوجود الكفاية، و توكل بشرط الضمان، وتوكل على الحق. فالتوكل مع الكفاية معوم⁴⁴¹، والتوكل بشرط الضمان صحّة قبول الضمان من الضامن، والتوكل على الحق مخصوص في كل الأحوال. فأفة التوكل مع الكفاية فقد الكفاية، و آفة التوكل بالضمان الحرص، و آفة التوكل على الحق قلة المعرفة بالحق.

8. Tevekkül

Tevekkül üç makam üzeredir: Kifâyetin varlığına tevekkül, kefil olunması [damân] şartıyla tevekkül ve Hakk'a tevekküldür. Kifâyetin varlığına tevekkül genel olandır [ma'mûm]. Kefil olunması [damân] şartıyla tevekkül kefil olandan kefâleti kabulün sıhhatidir. Hakk'a tevekkül her halde mahsûsdur. Kifâyetin varlığına tevekkülün âfeti kifâyeti kaybetmek, kefil olunması şartıyla tevekkülün âfeti hırs, Hakk'a tevekkülün âfeti ise marifetullahın azalmasıdır.

(٩) باب الفقر

و الفقر على ثلاث مقامات: فقر النفس إلى الحظّ، و فقر القلب إلى الحق، و فقر في حقيقة الفقر. فقر النفس إلى الحظّ من الدارين، و فقر القلب إلى الحق الفناء بالحق عن الأشياء، و فقر الحقيقة التفرد بانفراد الحق عن الأشياء. فأفة فقر النفس إلى الحظّ الغناء بالمال و الدنيا، و آفة فقر القلب إلى الحق ملاحظة حلاوات رؤية النفس و الرئاسة، و آفة فقر الحقيقة رؤية الغير في معاملة الحق.

9. Fakr

Fakr üç makam üzeredir: Nefsin hazza olan fakrı, kalbin Hakk'a olan fakrı ve fakrın hakikatindeki fakr. Nefsin fakrı, iki cihandan olan hazlara fakrdır. Kalbin Hakk'a olan fakrı, eşyadan âzâde olup Hakk ile zengin olmaktır [ğınâ]. Hakîkatin fakrı ise Hakk ile beraber olup eşyadan ayrılmaktır. Nefsin hazza olan fakrının âfeti dünya ve mal zenginliğidir. Kalbin Hakk'a olan fakrının âfeti makam sevgisinin ve nefsin görüşünün (dikkate alınmasının) [ru'yet] tatlılıklarını mülâhaza etmektir. Hakîkatin fakrının âfeti ise Hakk ile olan hukukunda mâsivayı [ğayr] görmektir [ru'yet].

⁴⁴¹ İ: معلوم, vr. 119^a. Bu takdirde cümlemin tercümesi şöyle olur: "Kifâyetin varlığına tevekkül etmek bilinir olandır [ma'lûm]."

(١٠) باب الصبر

والصبر على ثلاث مقامات: الصبر عن الشيء، و الصبر بالشيء، و الصبر في الشيء. فالصبر عن الشيء من قوة اليقين، و الصبر بالشيء من قوة الحلم، و الصبر في الشيء من حقيقة الشيء. فأفة الصبر عن الشيء حرص النفس، و آفة الصبر بالشيء العجز، و آفة الصبر في الشيء عجلة الإنسانية.

10. Sabır

Sabır üç makam üzeredir: Bir şeye karşı sabır, bir şeyle sabır ve bir şeyde sabır. Bir şeye karşı sabır yakînin kuvvetindendir. Bir şeyle sabır hilmin kuvvetindendir. Bir şeyde sabır o şeyin hakikatindendir. Bir şeye karşı sabrın âfeti nefsin hırsı, bir şeyle sabrın âfeti acz, bir şeyde sabretmenin âfeti ise insânî aceledir.

(١١) باب الرضا

و الرضا على ثلاث مقامات: رضاً عن الله عزّ وجلّ، و رضاً بأحكام الله عزّ وجلّ، و رضاً بالله عزّ وجلّ. فالرضا عن الله عزّ وجلّ الرضا بالأحوال الموجودة عنه، و الرضا بأحكام الله عزّ وجلّ الرضا بالبلوى المنزولة عنه، و الرضا بالله عزّ وجلّ بالتوحيد له. فأفة الرضا عن الله التمتّي على الله، و آفة الرضا بأحكام الله رؤية الضعف البشرية عند النوازل، و آفة الرضا بالله الشرك الخفيّ.

11. Rızâ

Rızâ üç makam üzeredir: Allah'tan rızâ, Allah'ın hükümlerine rızâ ve Allah'a rızâdır. Allah'tan rızâ var olan hallerde O'ndan razı olmaktır. Allah'ın hükümlerine rızâ O'ndan gelen imtihanlara katlanmaktır. Allah'a rızâ ise O'na ait olan tevhide razı olmaktır. Allah'tan rızânın âfeti Allah'a temennide bulunmak, Allah'ın hükümlerine rızânın âfeti imtihan anında beşerî zayıflıklar göstermek, Allah'a rızânın âfeti ise gizli şirktir.

(١٢) باب الخوف

و الخوف على ثلاث مقامات: خوف عذاب الله، و خوف فراق الله، و خوف الله. فخوف عذاب الله من صحّة رؤية التقصير، و خوف الفراق من الله من صحّة الإتّصال به⁴⁴²، و خوف الله لوجوب حقّ الربوبية. فأفة خوف عذاب الله الرضا بأفعال النفوس، و آفة خوف فراق الله التعلّق بحلاوة النعم و العطية، و آفة خوف الله الأمن من مكر الله عزّ وجلّ.

12. Havf

⁴⁴² İ: من صحّة وجود الإتّصال؛ vr. 120^b; M: من صحّة وجود الإتّصال؛ vr. 147^a. Bu takdirde cümlemin tercümesi şöyle olur: “Allah'tan firâkın korkusu var olan bağlantının [ittisâl] sahih oluşundandır.”

Havf üç makam üzeredir. Allah'ın azâbının korkusu, Allah'ın firâkının korkusu ve Allah korkusudur. Allah'ın azabının korkusu kusur işlemeyi [*taksîr*] görmenin (dikkate almanın) [*ru'yet*] sahih oluşundandır. Allah'tan firâkın korkusu O'nunla olan bağlantının [*ittisâl*] sahih oluşundandır. Allah korkusu ise Allah'ın rubûbiyyet hakkının bulunması sebebiyledir. Allah'ın azabının korkusunun âfeti nefsin fiillerine rıza göstermektir. Allah'ın firâkının korkusunun âfeti nimetlerin ve hediyelerin tatlılığına tutunmaktır. Allah korkusunun âfeti Allah'ın hile ve tuzağından [*mekr*] emîn olmaktır.

(١٣) باب الرجاء

و الرجاء على ثلاث مقامات: رجاء الثواب، و رجاء القربة، و رجاء الحق. فرجاء الثواب تصديق الحق فيما وعده، و رجاء القربة تسهيل الطاعات و تيسيرها، و رجاء الحق رجاء ما الحق أهله. فأفة رجاء الثواب ترك الثواب بالتمييز على إشارة التوحيد، و آفة رجاء القربة تقليل الطاعات في العين ⁴⁴³ بخفي الإستدراج، و آفة رجاء الحق القنوط برؤية الآفات لقلّة الفطنة.

13. Recâ

Recâ üç makam üzeredir: Sevâbın recâsı, kurbetin recâsı ve Hakk'ın recâsı. Sevâbın recâsı vaat ettiği şeyde Hakk'ı tasdik etmektir. Kurbetin recâsı taâtı kolaylaştırmak ve taâtin kolaylaşmasıdır. Hakk'ın recâsı ise Hakk'ın lâyıkk [*ehil*] olduğu bir şeyin recâdır. Sevâbın recâsının âfeti tevhîdin işaretini temyîz etmekle sevâbın terk edilmesidir. Kurbetin recâsısının âfeti istidrâcın gizliliğiyle ibadetlerin sâlikin gözünde az (değersiz) gözükmesidir. Hakk'ın recâsının âfeti ise kavrayışın azalması sebebiyle âfetlerin görüldüğü esnada meydana gelen ümitsizlik durumudur.

(١٤) باب المعاملة

و المعاملة على ثلاث مقامات: معاملة الظاهر، و معاملة الباطن، و معاملة السرّ. فمعاملة الظاهر حلى المتعري، و معاملة الباطن المعرفة بالأحوال في الصحّة و السقم، و معاملة السرّ معرفة الإلهام، و الخطرات و اللّمة و الوسواس. فأفة معاملة الظاهر الرياء، و آفة معاملة الباطن العجب، و آفة معاملة السرّ الكبر.

14. Muâmele

Muâmele üç makam üzeredir. Zâhirin muâmelesi, bâtının muâmelesi ve sırrın muâmelesi. Zâhirin muâmelesi ortaya koyan şeyi [*hile'l-mutearrî*] süslemektir.

⁴⁴³ İ: Bu takdirde cümlelerin tercümesi şöyle olur: “Kurbetin recâsısının âfeti, istidrâcın gizliliğiyle ibadetlerin gayırdan az gözükmesidir.

Bâtının muâmelesi hastalık ve sağık hallerinde ma'rifettir. Sırrın muâmelesi ilhâmın, hatârâtın, felaketin ve vesveselerin bilinmesidir. Zâhire muâmelesinin âfeti riyâ, bâtının muâmelesinin âfeti gurur, sırrın muâmelesinin âfeti ise kibirdir.

(١٥) باب الرعاية

والرعاية على ثلاث مقامات: رعاية الظاهر بالعلم، و رعاية الباطن بالمشاهدة، و رعاية الحق بالمراقبة. فرعاية الظاهر بالعلم تحقيق صدق الإرادة، و رعاية الباطن بالمشاهدة تحقيق صفاء الوجد، و رعاية الحق بالمراقبة تحقيق المعرفة بالحق. فأفة رعاية الظاهر بالعلم القصد إلى الحق مع علائق الدنيا، و آفة رعاية الباطن بالمشاهدة القصد إلى الحق برؤية النفس، و آفة رعاية الحق بالمراقبة الغفلة عن أمر الحق و زجره مطالبته بالإلھام.

15. Riâyet

Riâyet üç makam üzeredir: İlimle zâhire riâyet, müşâhede ile bâtına riâyet, murâkabe ile Hakk'a riâyet. İlimle zâhire riâyet irâde samimiyetini [sıdk] gerçekleştirmektir. Müşâhede ile bâtına riâyet vecdin özünü [safâ'] gerçekleştirmektir. Murâkabe ile Hakk'a riâyet Hakk'ın ma'rifetini gerçekleştirmektir. İlimle zâhire riâyetin âfeti, dünyalık alâkalarla Hakk'a yönelmektir [kasd]. Müşâhede ile bâtına riâyetin âfeti, nefsin görülmesiyle (dikkate alınmasıyla) [ru'yet] Hakk'a yönelmektir. Murâkabe ile Hakk'a riâyetin âfeti ise kişiye verilen ilhâm sebebiyle Hakk'ın emir, yasak ve istekleri konusunda gaflete düşmektir.

(١٦) باب الأدب

و الأدب على ثلاث مقامات: أدب الشريعة، و أدب الخدمة، و أدب الحق. فأدب الشريعة التعلق بأحكام العلم بصحة عزم الخدمة، و أدب الخدمة التشمير عن العلاقات و التجرد⁴⁴⁴ عن الملاحظات، و أدب الحق موافقة الحق بالمعرفة. فأفة أدب الشريعة الحرص في جمع العلم بترك الإستعمال، و آفة أدب الخدمة رؤية العلائق الشاغلة المفرقة للقلب، و آفة أدب الحق السكون مع النفس و الرضا بالهوى.

16. Edeb

Edeb üç makam üzeredir: Şeriatın edebi, kulluğun [hizmet] edebi ve Hakk'a olan edeb. Şeriatın edebi, kulluk etme [hizmet] azminin sahih oluşunda ilmin hükümlerine yapışmaktır. Kulluğun edebi alakalardan uzaklaşmak ve mülâhazalardan soyutlanmaktır. Hakk'a olan edeb, ma'rifette Hakk'a muvafık olmaktır. Şeriatın edebinin âfeti amel etmeyi terk etmekle birlikte bütün ilimleri toplamaya karşı hırs

⁴⁴⁴ İ: 147^b, vr. 122^a, M: 147^b, و تحرك الملاحظات: 147^b.

duymaktır. Kulluğun edebinin âfeti kalbi bölen ve meşgul eden dünyalık alâkaları görmektir (dikkate almaktır) [ru'yet]. Hakk'a olan edebî âfeti ise nefisle sükûn bulmak ve hevâya rıza göstermektir.

(١٧) باب الرياضة

و الرياضة على ثلاث مقامات: رياضة بالأدب، و رياضة بالطلب، و رياضة بالمطالبة. فرياضة الأدب الخروج من طبع النفوسية، و رياضة الطلب لصحة المريدية، و رياضة المطالبة لصحة المرادية. فأفة رياضة الأدب حب النفس و الشهوة، و آفة رياضة الطلب حب المعاشرة و المخالطة و الإجتماع على الطيبة، و آفة رياضة المطالبة التغافل عن دعوة الحق و زجره بالإلهام.

17. Riyâzet

Riyâzet üç makam üzeredir: Edeble riyâzet, taleple riyâzet ve mutâlebeyle riyâzet. Edebin riyâzeti, kişinin nefsi olan tabiattan sıyrılmasıdır. Talebin riyâzeti, müridliğin sıhhati için olan riyâzettir. Mutâlebenin riyâzeti ise murâdın sıhhati için olan riyâzettir. Edebin riyâzetin âfeti, nefsi ve şehveti sevmektir. Talebin riyâzetin âfeti, nefse hoş olan şeyler üzere toplanma, bir arada bulunma ve muâşeretir. Mutâlebeyle riyâzetin âfeti ise Hakk'ın da'vetinden gâfil olup, ilhâm ile onu uzaklaştırmaktır.

(١٨) باب الفتوح

و الفتوح على ثلاث مقامات: فتوح العبادة في الظاهر، و فتوح الحلاوة في الباطن، و فتوح المكاشفة في السرّ. ففتوح العبادة سبب إخلاص القصد، و فتوح الحلاوة في الباطن سبب جذب الحق باللطافة، و فتوح المكاشفة في السرّ سبب المعرفة بالحق. فأفة فتوح العبادة الكسل، و آفة فتوح الحلاوة في الباطن الإزكان إلى حلاوة الوسواس. و آفة فتوح المكاشفة أخذ الحظّ في السرّ من الشهوة.

18. Futûh

Futûh üç makam üzeredir: Zâhirde ibâdetin futûhu, bâtında tatlılığın [halâvet] futûhu ve sırda mükâşafenin futûhu. İbâdetin futûhu, niyetin ihlâsının sebebidir. Bâtında tatlılığın [halâvet] futûhu, Hakk'ı cezbetme sebebidir. Sırda mükâşafenin futûhu, Hakkı tanıma [ma'rifet] sebebidir. İbâdetin futûhunun âfeti tembellik, bâtındaki halâvetin futûhunun âfeti vesveselerin tatlılığına kapılmak, mükâşafenin futûhunun âfeti ise sırdan alınan hazzı şehvetten almaktır.

(١٩) باب الرغبة

و الرغبة على ثلاث مقامات: رغبة النفس، و رغبة القلب، و رغبة السرّ. فرغبة النفس في الثواب، و رغبة القلب في الحقيقة، و رغبة السرّ في الحق. فأفة رغبة النفس رؤية العاجلة من الخطأ، و آفة رغبة القلب السكون تحت الراحة⁴⁴⁵، و آفة رغبة السرّ ملاحظة طيبة⁴⁴⁶ الوجود.

19. Rağbet

Rağbet üç makam üzeredir: Nefsin rağbeti, kalbin rağbeti ve sırrın rağbeti. Nefsin rağbeti sevabta, kalbin rağbeti hakikatte, sırrın rağbeti ise Hakk'tadır. Nefsin rağbetinin âfeti hazdan oluşan dünyayı görmektir (dikkate almaktır) [ru'yet]. Kalbin rağbetinin âfeti rahatlar altında sükûn bulmaktır. Sırrın rağbetinin afeti ise vecdlerin güzelliğini mülâhaza etmektir.

(٢٠) باب الرهبة

و الرهبة على ثلاث مقامات: رهبة الظاهر، و رهبة الباطن، و رهبة الغيب. فرهبة الظاهر لتحقيق وعيد العلم بالحدود، و رهبة الباطن لتحقيق تقلب القلب، و رهبة الغيب لتحقيق أمر السبق. فأفة رهبة الظاهر الجهل بالوعيد، و آفة رهبة الباطن الغفلة عن عوارض القلب، و آفة رهبة الغيب الأمن من المكر.

20. Rehbet

Rehbet üç makam üzeredir. Zâhirin rehbeti, bâtının rehbeti ve ğaybın rehbeti. Zâhirin rehbeti, hadlerle ilmin tehditinin tahkîk edilmesi içindir. Bâtının rehbeti kalbin evrilmesinin [taklîb] tahkîk edilmesi içindir. Ğaybın rehbeti ise rekâbet durumunun tahkiki içindir. Zâhirin rehbetinin âfeti vaîd konusunda cahilliktir. Bâtının rehbetinin âfeti kalbin hallerinde [avâriz] gâfil olmaktır. Ğaybın rehbetinin âfeti ise hile ve tuzaklardan [mekr] emin olmaktır.

⁴⁴⁵ Ş: الدرجات, vr. 123; İ: الراحة, vr. 123^a; M: الراحة, vr. 148^b. Anlam bakımından daha uygun olduğu için metin diziminde الراحة kelimesini kullanmayı tercih ettik.

⁴⁴⁶ İ: الوجود, vr. 123^a; M: طلب الوجود, vr. 148^b. Bu takdirde cümlelerin tercümesi şöyle olur: “Sırrın rağbetinin afeti ise vecdlerin güzelliğini istemeyi mülâhaza etmektir.”

(٢١) باب الحقيقة

والحقيقة على ثلاث مقامات: حقيقة قبول الدعوة، و حقيقة وجود الحقيقة، وحقيقة وجود الحق. فحقيقة قبول الدعوة إستعمال العلم بالرغبة، و حقيقة وجود الحقيقة التنكب عن النواهي بالغيرة، وحقيقة وجود الحق ترك ملاحظات الغير. فأفة قبول الدعوة الرضا برسم العلم و جمعه دون إستعماله، و آفة وجود الحقيقة خروج إنكار النواهي من القلب، و آفة وجود الحق وجود النفس

21. Hakikat

Hakikat üç makam üzeredir: Davetin kabulünün hakîkati, hakîkatin varlığının hakîkati ve Hakk'ın varlığının hakîkati. Da'vetin kabulünün hakîkati rağbet eder halde ilimle amel etmektir [*isti'mâl*]. Hakîkatin varlığının hakîkati gayretle nehiylerden kaçınmaktır. Hakk'ın varlığının hakîkati Hakk dışında başkasını [*ğayr*] mülâhaza etmeyi terk etmektir. Da'vetin kabulünün âfeti, ilmin şeklen varlığına ve onun toplanılmasına rıza gösterilmesi fakat bu ilimle amel edilmemesidir. Hakîkatin varlığının âfeti nehiyleri inkâr etmeyi kalpten çıkartmaktır. Hakkın varlığının hakîkatinin âfeti ise nefsin varlığıdır.

(٢٢) باب المحبة

والمحبة على ثلاث مقامات: محبة معمومة، و محبة مخصوصة، و محبة من الحق. فالمحبة المعمومة هي المقسومة مع الإيمان، و المحبة المخصوصة إيثارالحق على ما سواه، و المحبة من الحق ضنية⁴⁴⁷ الحق بأحبائه و غيرته بأوليائه. فأفة المحبة المعمومة كفران النعمة، و آفة المحبة المخصوصة ترك الموافقة، و آفة محبة الحق السكون إلى غير الحق.

22. Muhabbet

Muhabbet üç makam üzeredir. Umûma şâmil olan muhabbet, mahsûs olan muhabbet ve Hakk'tan gelen muhabbet. Umûma şâmil olan muhabbet îmân ile beraber taksim edilmiştir. Mahsûs olan muhabbet Hakk'ı mâ sivâyâ tercih etmektir. Hakk'tan olan muhabbet Hakk'ın sevdiklerini koruması, cömertliği ve dostlarına olan kıskancıdır [*ğayret*]. Umûma şâmil olan muhabbetin âfeti küfrân-ı ni'met, mahsûs olan muhabbetin âfeti muvâfakatı terk etmek, Hakk'tan olan muhabbetin afeti ise Hakk dışındakilere sükûn etmektir.

⁴⁴⁷ Ş: ضنية، vr. 124; I: مِنَّةُ الْحَقِّ، vr. 124^a; M: مِنَّةُ الْحَقِّ، vr. 149^a. Anlam bakımından daha uygun olduğu için metin diziminde مِنَّة kelimesini kullanmayı tercih ettik.

(٢٣) باب الشوق

و الشوق على ثلاث مقامات: الشوق إلى الجنة، و الشوق إلى ما في الجنة من الحظّ و النعيم و الشوق إلى الله عزّ و جلّ. فالشوق إلى الجنة مجاورة الحق، و الشوق إلى ما في الجنة للذة الأعين و رغبة الحظّ، و الشوق إلى الله عزّ و جلّ للنظر إلى وجهه الكريم و محادثته و كلامه تعالى و تقدّس. فأفة الشوق إلى الجنة حبّ الدنيا، و آفة الشوق إلى ما في الجنة التعلّق بحظّ الدنيا⁴⁴⁸، و آفة الشوق إلى الله عزّ و جلّ العجز في المسابقة بالإجتهد لمحبة النفس و الرفق بها.

23. Şevk

Şevk üç makam üzeredir: Cennet'e şevk, cennette bulunan hazza ve nimetlere şevk, Allah azze ve celle'ye şevk. Cennet'e şevk, Hakk'a komşuluk [*mücâveret*] sebebiyledir. Cennet'te bulunanlara şevk, gözlerin lezzetine ve hazza rağbet sebebiyledir. Allah'a olan şevk ise Allah-u teâlâ ve tekaddes hazretlerinin vechine nazar etmek, onunla sohbet [*muhâdese*] ve O'nun kelâmı sebebiyledir. Cennet'e şevkin âfeti dünya sevgisidir. Cennette bulunanlara şevkin âfeti dünya hazzına yapışmaktır. Allah'a şevkin âfeti ise nefsin yumuşaklığı ve nefse duyulan sevgi sebebiyle Allah'a gayretteki yarışta acze düşmektir.

(٢٤) باب السماع

و السماع على ثلاث مقامات: سماعٌ بالعلم، و سماعٌ بالحال، و سماعٌ بالحق. فالسماع بالعلم زيادة في الفهم، والسماع بالحال إتفاق القول للحال، و السماع بالحق تحقيق المعرفة. و آفة السماع بالعلم الغفلة عن رسم القول و كلاله الفهم عن الدرك، و آفة السماع بالحال رؤية الحال بعد علم السماع، و آفة السماع بالحق السماع بالنفس.

24. Semâ`

Semâ` üç makam üzeredir: İlim ile semâ`, hal ile semâ` ve Hakk ile semâ`. İlim ile semâ` anlayışın artmasıdır. Hal ile semâ` sözün hale uymasıdır. Hakk ile semâ` ma'rifetin tahkik edilmesidir. İlim ile semâ`nın âfeti sözü ifade etmekte gaflete düşmek ve meseleyi kavramakta anlama kabiliyetinin zayıflamasıdır. Hal ile semâ`nın âfeti semâ` ilminden sonra hali görmektir (dikkate almaktadır) [*ru'yet*]. Hakk ile semâ`nın âfeti ise nefisle semâ`dır.

⁴⁴⁸ İ: حبّ الشهوات, vr. 124^b; M: حبّ الشهوات, vr. 149^a. Bu takdirde cümlemin tercümesi şöyle olur: "Cennette bulunanlara şevkin âfeti şehvetleri sevmektir."

(٢٥) باب الوجد

و الوجد على ثلاث مقامات: وجدٌ، و وجودٌ، و تواجدٌ. فالوجد مصادفة الغيب بالغيب، و الوجود تمام وجد الواحد و هو أتم من الوجد، و التواجد التفاعل من حركة الوجد. فأفة الوجد الهوى، وآفة الوجود غلبات النفوس، و آفة التواجد رؤية المستحسنات.

25. Vecd

Vecd üç makam üzeredir. Vecd, vücûd ve tevâcûd. Vecd, ğaybın ğayb ile tesâdüf etmesidir [*musâdefe*]. Vucûd, vâcidin vecdinin tamam olmasıdır. Nitekim vücûd, vecdin en tamam halidir. Tevâcûd ise vecdin hareketinde meydana gelir [*tefâul*]. Vecdin âfeti hevâ, vücûdün âfeti nefsin galebeleri, tevâcûd'ün âfeti ise güzelliklerin görülmesidir (dikkate alınmasıdır) [*ru'yet*].

(٢٧) الحركة

و الحركة على ثلاث مقامات: حركة نفسية، و حركة وجدية، و حركة غيبية. فحركة النفسية من وجد الهوى، و حركة الوجدية من جهة⁴⁴⁹ العهد، و حركة الغيبية من عجز البشرية عند ورود رؤية الغيبية. فأفة حركة النفسية السماع و الأغاني، و آفة حركة الوجدية رؤية الحركة في الوجد، و آفة حركة الغيبية إمتزاج الحركة بمشاركة الوجد.

26. Hareket

Hareket üç makam üzeredir. Nefsî hareket, vecdî hareket ve gaybî hareket. Nefsî hareket hevâ yönündendir. Vecdî hareket ahd yönündendir. Gaybî hareket ise gaybî görüş vârid olduğunda beşerî olan acizdendir. Nefsî hareketin âfeti semâ` ve nağmelerdir. Vecdî hareketin âfeti vecdte olan hareketi görmektir (dikkate almaktır) [*ru'yet*]. Gaybî hareketin âfeti ise vecdin ortaklığına hareketin karışmasıdır [*imtizâc*].

(٢٧) باب السكون

والسكون على ثلاث مقامات: سكون الطبع، و سكون العافية، و سكون الحقيقة. فسكون الطبع لأهل العقل و التمييز، و سكون العافية لأهل السلامة من إشارات الغيبية، و سكون الحقيقة لأهل المعرفة من البالغين. فأفة سكون الطبع الحرص، و آفة سكون العافية معارضة البلوى، و آفة سكون الحقيقة طيبة التواجد.

⁴⁴⁹ Ş: حدة, vr. 124; İ: جهة, vr. 125^a; M: جهة, vr. 149^b. Biz de mana bakımından metne daha uygun düştüğünden tercümede جهة kelimesini esas almış bulunmaktayız.

27. Sükûn

Sükûn üç makam üzeredir: Mizacın [tab`] sükûnu, âfiyetin sükûnu ve hakîkatin sükûnu. Mizâcın sükûnu akıl ve temyiz ehli içindir. Âfiyetin sükûnu gaybî işâretlerden selâmet bulan kimseler içindir. Hakîkatin sükûnu ise ulaşmış [bâliğ] kişilerden olan ma'rifet ehli içindir. Mizâcın sükûnunun âfeti hırs, âfiyetin sükûnunun âfeti belayla karşılaşmak [muaraza], hakîkatin sükûnunun âfeti ise vecd haline erişmek için gayret gösterme [tevâcüd] hoşluğudur.

(٢٨) باب الطمأنينة

والطمأنينة على ثلاث مقامات: طمأنينة النفس، وطمأنينة القلب، وطمأنينة السرّ. فطمأنينة النفس في رؤية الثواب، وطمأنينة القلب في وجود التذكّار، وطمأنينة السرّ في تحقيق الإشارة. فأفة طمأنينة النفس النظر منها لها، وأفة طمأنينة القلب الطمع في صرف الحقيقة، وأفة طمأنينة السرّ الإغترار بوجودها.

28. Tuma'nîne

Tuma'nîne üç makam üzeredir. Nefsin tuma'nînesi, kalbin tuma'nînesi ve sırrın tuma'nînesi. Nefsin tuma'nînesi sevâbı gözetmektir (dikkate almaktır) [ru'yet]. Kalbin tuma'nînesi zikretmenin [tezkar] varlığındadır. Sırrın tuma'nînesi işâretin tahkîkindedir. Nefsin tuma'nînesinin âfeti nefsin kendisinden nefse bakmaktır. Kalbin tuma'nînesinin âfeti hakîkatte çaba konusunda tamahtır. Sırrın tuma'nînesinin âfeti tuma'nînenin varlığına aldanmaktır [iğtirâr].

(٢٩) باب المشاهدة

والمشاهدة على ثلاث مقامات: مشاهدة بالحق، ومشاهدة للحق، ومشاهدة الحق. فالمشاهدة بالحق رؤية الأشياء بدلائل التوحيد، المشاهدة للحق رؤية الحق في الأشياء، ومشاهدة الحق رؤية الحق قبل الأشياء وذلك من حقيقة اليقين بالحق بلا إرتياب ولا نعت، ورؤية الحق في معارك الغيب ورؤية بلا وصف. فأفة المشاهدة بالحق ورؤية النفس في المشاهدة قبل المشهود الدال على التوحيد، وأفة المشاهدة للحق مشاهدة الأشياء قبل مشاهدة الحق فيها، وأفة المشاهدة الحق النفس بذاتها في مشاهدتها.

29. Müşâhede

Müşâhede üç makam üzeredir. Hakk ile müşâhede, Hakk için müşâhede ve Hakkın müşâhedesi. Hakk ile olan müşâhede, tevhîdin delilleriyle eşyâyı görmektir. Hakk için olan müşâhede, eşyâda Hakk'ı görmektir. Hakk'ın müşâhedesi ise eşyadan önce Hakk'ı görmektir. Nitekim bu vasıfsız ve şüphesiz [irtiyâb] bir şekilde olan

yakînin hakîkatindendir. Hakk'ı görmek, ğaybın savaş meydanında [*meârikü 'l-ğayb*] vasfı (tarifi) olmayan bir görüştür. Hakk ile müşâhedenin âfeti tevhide delâlet eden meşhûddan önce müşâhede nefsi (dikkate almaktır) gözetmektir [*ru 'yet*]. Hakk için olan müşâhedenin âfeti, kendisinde Hakk'ı müşâhede etmeden önce eşyânın müşâhede edilmesidir. Hakk'ın müşahedesinin âfeti ise müşâhede bizzat nefsin kendisidir.

(۳۰) باب المراقبة

و المراقبة على ثلاث مقامات: مراقبة النفس، و مراقبة القلب، و مراقبة الحق. فمراقبة النفس بالمحاسبة، و مراقبة القلب بجمع الهمم، و مراقبة الحق بالمشاهدة. فأفة مراقبة النفس تخلية النفس مع الحظوظ، و آفة مراقبة القلب الإشتغال و العلائق، و آفة مراقبة الحق نسيان حق الحق.

30. Murâkabe

Murâkabe üç makam üzeredir: Nefsin murâkabesi, kalbin murâkabesi ve Hakk'ın murakabesidir. Nefsin murâkabesi muhâsebe iledir. Kalbin murâkabesi bütün niyeti toplamakladır [*cem-i himmet*]. Hakk'ın murâkabesi müşâhede iledir. Nefsin murâkabesinin âfeti hazlarla birlikte nefsi başıboş bırakmaktır. Kalbin murâkabesinin âfeti iştiğâl ve alâkalardır. Hakkın murâkabesinin âfeti ise Hakk'ın hakkını unutmaktır.

(۳۱) باب المكاشفة

و المكاشفة على ثلاث مقامات: مكاشفةً بالعلم، و مكاشفةً بالحال، و مكاشفةً بالوجد. فالمكاشفة بالعلم تحقيق الإصابة بالفهم، و المكاشفة بالحال تحقيق رؤية زيادة الحال، و المكاشفة بالوجد تحقيق صحة الإشارة. فأفة المكاشفة بالعلم ترك التدبير في العلوم بالفراغ، و آفة المكاشفة بالحال ترك شكر السرّ بروية النعم، و آفة المكاشفة بالوجد الإذغال عن علم المطالبة من عين الإشارة.

31. Mükâşefe

Mükâşefe üç makam üzeredir: İlim ile mükâşefe, hal ile mükâşefe ve vecd ile mükâşefe. İlim ile mükâşefe, anlamakla isâbetin tahkîk edilmesidir. Hal ile mükâşefe, halin artışının görülmesinin gerçekleşmesidir. Vecd ile mükâşefe ise işâretin sıhhatinin tahkîk edilmesidir. İlimle mükâşefenin âfeti, manevî boşlukla [*ferâğ*] ilimde tedbîri terk etmektir. Hal ile mükâşefenin âfeti nimetlerin görülmesiyle sırrın şükrünün terk edilmesidir. Vecd ile mükâşefenin âfeti, işâretin özünden olan mutâlebe ilmini gözden kaçırmaktır.

(٣٢) باب السرّ

و السرّ على ثلاث مقامات: سرّ العلم، و سرّ الحال، و سرّ الحقيقة. فسرّ العلم خصوصية للعالمين بالله⁴⁵⁰ عزّ و جلّ، و سرّ الحال معرفة مراد الله عزّ و جلّ، و سرّ الحقيقة ما وقعت به الإشارة. فأفة سرّ العلم الإفشاء إلى غير أهله، و آفة سرّ الحال ترك الحرمة الحال بإظهار الحركة برؤية النفس، و آفة سرّ الحقيقة السكون مع النفس في مشاهدتها للحقيقة بترك الغيرة.

32. Sır

Sır üç makam üzeredir. İlmin sırrı, halin sırrı ve hakîkatin sırrı. İlmin sırrı, Allah azze ve celle'yi hakkıyla bilenlere mahsûstur. Halin sırrı, Allah azze ve celle'nin murâdının bilgisidir. Hakîkatin sırrı ise kendisiyle işâretin vakî olduğu şeydir. İlmin sırrının âfeti, ehli olmayan kimselere sırrı ifşâ etmektir. Halin sırrının âfeti, nefsi gözetmekle (dikkate almakla) [ru'yet] hareketin ortaya çıkmasında hale olan hürmetin terk edilmesidir. Hakîkatin sırrının âfeti ise hakikat için gayreti terk ederek nefisle sükûn bulmaktır.

(٣٣) باب اليقين

واليقين على ثلاث مقامات: علم اليقين، و عين اليقين، و حقّ اليقين. فعلم اليقين ما تعلّق به الغيبية، و عين اليقين ما تعلّق به المشاهدة و إن كان بشرط البعد، و حقّ اليقين ما تعلّق به الرؤية بشرط القرب و نفي الوصف. فأفة علم اليقين عوارض البشرية في عين الحقيقة، و آفة عين اليقين عوارض الأشباح و الصور في النظر إلى العاجلة بشاهد الحظّ، و آفة حقّ اليقين عوارض الإلهام و تحقيق الرؤية في حقّ اليقين بغير شرط مشاهدة الإيمان⁴⁵¹

33. Yakîn

Yakîn üç makam üzeredir: İlme'l-yakîn, ayne'l-yakîn ve hakka'l-yakîn. İlme'l-yakîn, ğaybûbetin kendisiyle alakalı olduğu şeydir. Ayne'l-yakîn, uzaklık [bu'd] şartıyla birlikte olsa bile müşâhedenin kendisiyle alakalı olduğu şeydir. Hakke'l-yakîn ise, vasfı nefyetmek ve yakın olmak şartıyla rû'yetin kendisiyle alakalı olduğu şeydir. İlme'l-yakîn'in âfeti hakîkatin özündeki beşerî engellerdir [avârız]. Ayne'l-yakîn'in

⁴⁵⁰ İ: حقيقة العلم بالله، vr. 126^b; M: حقيقة العلم بالله، vr. 150^b. Bu takdirde cümlemin tercümesi şöyle olur: "İlmin sırrı, Allah'ı hakkıyla bilmenin hakikatidir.

⁴⁵¹ Ş: vr.126; و آفة حقّ اليقين عوارض الأشباح و الصور في و تحقيق الرؤية في حقّ اليقين بغير شرط مشاهدة الإيمان

İ: vr. 127^a; و آفة عين اليقين عوارض الأشباح و الصور في النظر إلى العاجلة بشاهد الحظّ

M: vr. 151^a. Ş nüshasında muhtemelen müstensihten kaynaklı bir hata olduğuna düşündüğümüzden bu kısmı daha derli toplu olan İ. ve M. nüshalarını esas alarak hazırladık.

âfeti hazzın şehadeti sebebiyle dünyaya nazar etmekte şekil ve suretlerin engel teşkil etmesidir. Hakku'l-yakînin âfeti ise hakka'l-yakînde îmân müşâhedesi şartı olmaksızın evhâmın engelleri ve ru'yetin gerçekleşmesidir.

(٣٤) باب المعرفة

و المعرفة على ثلاث مقامات: معرفة الفطرة، و معرفة الزيادة، و معرفة الخصوصية. فمعرفة الفطرة معمومة بشرط إثبات التوحيد، و معرفة الزيادة مثبتة بشرط الإخلاص في الجِدِّ و الإجتهد، و معرفة الخصوصية من عين الجود يتبعها بذل المجهود. فأفة معرفة الفطرة التفكر في ذات الحق، وأفة معرفة الزيادة ترك الإجتهد برؤية عين الجود و ذلك حقيقة التمى، و آفة معرفة الخصوصية الدعوى بترك مراد النفس⁴⁵².

34. Ma'rifet

Ma'rifet üç makam üzeredir: Fıtratın ma'rifeti, ziyâdenin ma'rifeti ve husûsiyyetin ma'rifeti. Fıtratın ma'rifeti, tevhîdi ispat şartıyla genel kılınmış olandır [ma'mûm]. Ziyâdenin ma'rifeti, çalışmak ve çabalamakta ihlâs şartına sabitlenmiştir. Husûsiyyetin ma'rifeti ise cömertliğin özüdür. Onu çaba göstermek takip eder. Fıtratın ma'rifetinin âfeti, Hakk'ın zâtını tefekkür etmektir. Ziyâdenin ma'rifetinin âfeti, cömertliğin özünü görmekle çalışmanın ve çabalamanın terk edilmesidir. Bu temennînin hakikatidir. Husûsiyyetin ma'rifetinin âfeti ise nefsin murâdını terk etmekle da'vâda bulunmaktır.

(٣٥) باب التصوّف

و التصوّف على ثلاث مقامات: وجدّ، و فناء، و فناء عن الفناء. فالوجد بادی إبرازه و مظهر أحكامه، و الفناء حقيقة صحته تؤكد صولته⁴⁵³، و الفناء عن الفناء غاية رسمه و نهاية وصفه. و آفة وجدّه وجود النفس، و آفة فنائه حبّ البقاء، و آفة الفناء عن الفناء رؤية الفناء عن الفناء⁴⁵⁴.

⁴⁵² Ş: فناء النفس، vr.127; İ: مراد النفس، vr. 127^b; M: مراد النفس، vr. 151^a. Biz de mana bakımından metne daha uygun düştüğünden tercümede مراد النفس terkiibini esas almış bulunmaktayız.

⁴⁵³ İ: مظهر أحكامه، vr. 128^a. Bu takdirde cümleinin tercümesi şu şekilde olur: “Fenâ, tasavvufun sıhhatinin hakikatini ve hükümlerini ortaya çıkartandır.”

⁴⁵⁴ İ: آفة الفناء عن الفناء رؤية الفناء في الفناء، vr. 128^a;

M: آفة الفناء عن الفناء رؤية الفناء في الفناء، vr. 151^b. İ. ve M. nüshalarında yer alan bu ibare Ş. nüshasında bulunmamaktadır. Biz metnin diziminde bu kısımda İ. ve M. nüshalarını temel alarak آفة الفناء عن الفناء ibaresini eklemeyi uygun gördük.

35. Tasavvuf

Tasavvuf üç makam üzeredir: Vecd, fenâ ve fenâdan fenâdır [*fenâ ani'l-fenâ*]. Vecd, tasavvufun bariz oluşunun ilki ve hükümlerinin ortaya çıkışıdır. Fenâ, tasavvufun sıhhatinin hakîkati ve kuvvetinin [*savle*] vurgulanmasıdır. Fenâdan fenâ ise, tasavvufun şeklinin amacı ve vasfının nihâi noktasıdır. Tasavvufun vecdinin âfeti nefsin varlığıdır. Tasavvufun fenasının âfeti, dünyada kalma arzusudur. Fenâdan fenânın afeti ise, fenâda fenâyı görmektir (dikkate almaktır) [*ru'yet*].

(٣٦) باب الغيرة

والغيرة على ثلاث مقامات: غيرة في الحق، و غيرة على الحق، و غيرة الحق. فالغيرة في الحق لرؤية الفواحش و المناهي، و الغيرة على الحق في كتمان⁴⁵⁵ السرائر، و غيرة الحق من عزيز صفاته و ضنّته على صيانة أوليائه. فأفة الغيرة في الحق إنكار الفواحش من القلب، و آفة الغيرة على الحق إفشاء أسرار الحق للخلق، و آفة غيرة الحق وجود ملاحظة الغير في موافقة الحق.

36. Gayret

Gayret üç makam üzeredir: Hakk'ta gayret, Hakk'a gayret ve Hakk'ın gayreti. Hakk'ta gayret yasakları ve kötülükleri görmek [*ru'yet*] içindir. Hakk'a gayret, sırların gizlenmesidir [*Ketmân*]. Hakk'ın gayreti ise, Hakk'ın evliyâsı üzerindeki korumasının ve sıfatının azizliğindendir. Hakk'ta gayretin âfeti, kalpten kötülükleri [*fevâhiş*] inkâr etmektir. Hakk'a gayretin âfeti ise, Hakk'ın sırlarını yaratılmışlara [*halk*] ifşâ etmektir. Hakk'ın gayretinin âfeti ise Hakk'a muvâfakatta Hakk dışında başkalarını düşünmektir [*mülâhaza*].

(٣٧) باب المكر

والمكر على ثلاث مقامات: مكر معموم، و مكر مخصوص، و مكر خفي. فالمكر المعموم ظاهر في الأحوال، و المكر المخصوص في سرائر الأحوال، و المكر الخفي في إظهار الآيات و الكرامات. فأفة مكر المعموم الأمن فيه، و آفة مكر المخصوص الرضا على الظاهر و الطاعات المرسومة دون حضور القلب و وجود السرّ، و آفة مكر الخفي رؤية الكرامات بشاهد التحقيق و الوجود.

37. Mekk

Mekk üç makam üzeredir. Umûma şâmil olan mekr, mahsûs olan mekr ve gizli olan mekr. Umûma şâmil olan mekr hallerde zâhir olur. Husûsî olan mekr hallerin sırlarında olur. Gizli olan mekr ise kerâmetlerin ve âyetlerin açığa çıkmasında olur.

⁴⁵⁵İ: كتمان, vr. 127; M: كتمان, vr. 151^b; Biz de كتمان kelimesini kullanmayı tercih ettik.

Umûma şâmil olan mekrin âfeti, mekirden emin olmaktır. Mahsûs olan mekrin âfeti, sır mevcûd olmadan ve kalp hazır bulunmadan zâhire ve şekilci tââte rıza göstermektir. Gizli mekrin âfeti ise, varlığı ve tahkîki müşâhedede kerâmetleri görmektir (dikkate almaktır) [ru'yet].

(٣٨) باب الغربة

و الغربة على ثلاث مقامات: الغربة عن الأوطان، و الغربة عن الأحوال، الغربة عن الحق. فالغربة عن الأوطان من أول حقيقة القصد، و الغربة عن الأحوال من حقيقة التفرد بالأحوال، و الغربة عن الحق من حقيقة الدهشة في المعرفة. فأفة الغربة عن الأوطان محبة الأعدان و عافية المعان، و آفة الغربة عن الأحوال إتباع الرخصة في مخالطة الإخوان، و آفة الغربة عن الحق الإشارة إلى حقيقة المعرفة.

38. Gurbet

Gurbet üç makam üzeredir: Vatanlardan gurbet, hallerden gurbet ve Hakk'tan gurbet. Vatandan gurbet, niyetin hakîkatinin ilk durağıdır. Hallerden gurbet, hallerle ayrışmanın [teferrüd] hakikatindendir. Hakk'tan gurbet ise, ma'rifetteki dehşetin hakikatindendir. Vatanlardan gurbetin âfeti, dostların muhabbeti ve manâların âfiyetidir. Hallerden gurbetin âfeti, dostlarla birlikte olunca ruhsata uymaktır. Hakk'tan gurbetin âfeti ise ma'rifetin hakikatine olan işârettir.

(٣٩) باب الورد

و الورد على ثلاث مقامات: ورد بالإشارة، و ورد بالخطرة، و ورد باللحظة. فالإشارة حظ السرّ، والخطرة حظ القلب، والحظة حظ الشاهد. فأفة الإشارة هواجس النفوس، و آفة الخطرة تلون الحسوس، و آفة اللحظة تزيّن الشيطان.

39. Vurûd

Vurûd üç makam üzeredir: İşâretle vârid, hatra ile vârid ve lahza ile vârid. İşâret, sırrın hazzıdır. Hatra, kalbin hazzıdır. Lahza ise şâhidin hazzıdır. İşâretin âfeti, nefislerin kuşkularıdır [hevâcis]. Hatranın âfeti, hislerin renkten renge girmesidir [televvün]. Lahzanın âfeti ise, Şeytan'ın süslemesidir [tezeyyün].

(٤٠) باب الهمة

و الهمة على ثلاث مقامات: همة منيّة، و همة إرادة، و همة حقيقة. فهمة المنيّة تجرد القلب للمنى، و همة الإرادة أول صدق المريد، و همة الحقيقة جمع همّ بضفاء الإلهام. فأفة الهمة المنيّة تشتيت القلب و تغريقه، و آفة همة الإرادة الرفق بالنفوس، و آفة همة الحقيقة الإسترواح إلى اللواحق في وقت الفترات.

40. Himmet

Himmet üç makam üzeredir: arzu edilen şeyin [münye] himmeti, irâdenin himmeti ve hakîkatin himmeti. Arzu edilen şeyin himmeti, kalbi isteklerden temizlemektir. Irâdenin himmeti, müridin sıdkının ilk basamağıdır. Hakîkatin himmeti ise ilhâmın duruluğuyla gayreti toplamaktır. Arzu edilen şeyin himmetinin âfeti kalbi dağıtmak ve onu parçalamaktır. Irâdenin himmetinin âfeti, nefse yumuşak davranmaktır. Hakîkatin himmetinin âfeti ise, fetret zamanında lahzâlara güvenmektir [istirvâh].

الخاتمة

ثمَّ رحمنا ذالك على لسان أهل الإشارة من أصحاب القصة الَّذِينَ أشاروا إلى حقيقة التصوّف فارتقوا في الأحوال و المقامات و سلكوا طريق خاصّة الله عزّ و جلّ ليعرفوا تحقيق السلوك في طريق المخصوصين الَّذِي قارعتة حقيقة و مدارجه طوية⁴⁵⁶ و مناهله بطيئة و شرفه زكية. قلّ السالكون في العصر له، فدرست آثاره و ذهب مناره و بقيت أخباره، فأول رسمه أنّه لا يُسلّك بشواهد الغيبيات ولا يلاحظ الأشرار الخفيا.

والطرق إلى الله عزّ و جلّ أكثر من نجوم السماء، و لكل طريق شرح و وصف و نعت. فوصف الطرق المخصوصة المقسومة بالأحوال المرتبة بالمقامات ما يتناه و خرجنا من خفي الآفات في كل حالة لا يعرفها إلا عارف بالله، عامل له⁴⁵⁷. ولكل صاحب حالة قسط و شرح للحال و آفة في تفريق المقامات في موطن و منزل قد وصفناها. فالمعرفة لها أول صدق الصادق فيها⁴⁵⁸. و معرفة الآفات للدارجين⁴⁵⁹ محجة و للمريدين حجة و للعارفين تحذير. و أما المعرفة بالآفة للدارجين للمحجة، فلرؤية وجود طبع النفوس و الدارج لمخالفتها يسير و ببغض حظّها يتقرب، فإذا شهد الآفة بشرط بغض الحظّ صارت الآفة بالخروج عنها محجة. و أما المعرفة بالآفة للمريدين حجة برؤية النفس للصفاء من حكم المريد، فإذا شهد الآفة صارت حجة على النفس و فابدل برؤية الصفاء الأكدار. و أما المعرفة بالآفة للعارفين للحذر، ففي كل لحظة لهم آفة و تحت كل لحظة عاهة الحذر منها بإخفاء الحذر عنها، و للحذر مصادر و أحكام يعرفها العارف البالغ في مشهد المعرفة.

⁴⁵⁶ İ: قارعتة حقيقة و مدارجه طوية، vr. 129^b; M: قارعتة حقيقة و مدارجه طوية، vr. 152^b. İki nüshada bulunan bu terkip, Ş. nüshasında eksik olduğundan bu kısmı İ. ve M. nüshalarından tamamladık.

⁴⁵⁷ vr. 152^b, لا يعرفها إلا عارف بالله، عامل له، vr. 129^a; M: لا يعرفها إلا عارف بالله، عامل له، vr. 129; İ: لا يعرفها إلا عامل الله عزّ و جلّ، Ş. Bu kısımda İ. ve M. nüshalarını esas alarak metni inşa ettik.

⁴⁵⁸ İ: vr. 152^b. Bu kısımda Ş. nüshasındaki terkip manaya daha uygun olduğundan onu esas aldık.

⁴⁵⁹ İ: vr. 130^a; M: vr. 152^b. Bu kısımda Ş. nüshasındaki terkip manaya daha uygun olduğundan onu esas aldık.

جعلنا الله عزّ وجلّ بمنّهم ولا حجبنا عنهم و أقمنا على حرمة تذكّارهم بحقيقة الطلب و الإفتقار إليه، إنه قريب مجيب.

و الحمد لله ربّ العالمين، و صلى الله على سيّدنا محمد و آله و صحبه و سلم.

Hâtime

Sonra tasavvufun hakikatlerine işâret eden kıssa ashabından olan işâret ehlinin dili üzere durumu resmetmiş olduk. Ki bu işâret ehli, hallerde ve makamlarda yükselmişlerdir. Yine onlar kendilerine has kılınan yolda, seyrü sülûkün nasıl olacağını öğretmek için Allah'ın has yolunu seyrü sülûk etmişlerdir. Bu has yolun şânı güzel, kaynağı duru, yöntemi kademe kademe ve merkezi ise hakîkattir. Ne yazık ki bu asırda o yolu seyrü sülûk eyleyenler azaldı, işâretleri yok oldu gitti, eserleri okunur oldu ve sadece haberleri geriye kaldı. Bu yolun ilk işâreti şudur: gizli şirkin verdiği lahzât ile ve başkalarının şahitliğiyle (tecrübesiyle) bu yolda seyrü sülûk edilmez.

Allah'a uzanan yollar semânın yıldızlarından daha fazladır. Bu yolların her birinin bir izahı, vasfı ve niteliği vardır. Her halindeki âfetlerini ortaya çıkarttığımız, beyan ettiğimiz makamlarla mertebelenen ve hallerle kısımlanan bu has olan yolun vasfını, ancak Allah'ı hakkıyla bilen ve O'nun için amel eden kimseler bilebilir. Her hal sahibinin hali için bir izah ve bir ölçü vardır. Bir de bir âfet vardır ki biz bunları makamların yerlerindeki ayrışmasında vasıflandırdık. Bu izah, ölçü ve âfeti bilmek bu makamlara sâdık olmağın ilk sadakat durağıdır. Nitekim bu âfetleri bilmek yola giren sâlik için usûl, mürid için hüccet ve arif olan için bir sakındırmadır [*tahzîr*].

Yola giren sâlikin âfeti bilmesi usûl sebebiyledir. Böylelikle nefislerin mizacının varlığı görülmüş olur. Yola giren sâlik, nefse muhalefet etmek sebebiyle seyrü sülûk eder ve nefsin hazlarına düşmanlık ederek Allah'a yaklaşır. Bu durumda hazza olan düşmanlığı sebebiyle âfeti müşahade ettiği zaman âfet usûl olarak ortaya çıkar. Mürid olan kimsenin âfeti bilmesi, müridliğin hikmetlerinden olan saflık/duruluk sebebiyle nefsin görülmesi sayesinde müride hüccet olur. Mürid olan kimse âfeti müşâhede ettiği zaman âfet, nefsin üzerinde bir hüccet olur ve kederlerin özünün görülmesiyle yer değiştirmiş olur. Ârif olan kimseler için âfeti bilmek sakınma [*hazr*] sebebidir. Nitekim ârif olan kimseler için her lahzanın altında bir âfet vardır. Yine her bir lemhanın altında da bir hastalık [*âht*] vardır. Sakınma [*hazr*], âfet ve hastalıklardan [*âht*] ve sakınmanın [*hazr*] onlarda kaybolmasından dolayıdır. Bu sakınma [*hazr*] için ârif olan kimsenin ma'rifeti müşâhede esnasında sakınmayı [*hazr*] tanıdığı/bildiği kaynaklar ve hükümler vardır.

Allah azze ve celle ihsanıyla bizi onlardan eylesin ve onlardan ayırmasın. Onların hatırası hürmetine bizi kendisine muhtaç olma ve kendisinden umma hakikatiyle kâim eylesin.

Hamd âlemlerin rabbi olan Allah'a mahsustur. Allah'ın selamı efendimiz Muhammed (sav)'in, ashabının ve âlinin üzerine olsun.



5.SONUÇ

Ebû Mansûr dönem olarak hicrî dördüncü asrın ikinci yarısı ve beşinci asrın başlarında yaşamış bir sûfî müelliftir. Hayatına dair kaynaklarda yeterli malumat olmayan Ebû Mansûr, Büveyhîlerin hüküm sürdüğü İsfahân'da doğmuş, yetmiş ve ilmî hayatını bu şehirde sürdürmüştür. Dönemin önemli Hanbelî muhaddislerine talebe olmuş ve ardından, İsfahân'ın Bağdat mektebine mensup olan sûfî çevreleriyle temasa geçerek sûfî yaşantıyla tanışmış, nihayetinde İsfahân sûfîlerinin imamı konumuna kadar gelmiştir.

Ebû Mansûr'un teliflerinin hadis, kelam, fıkıh ve tasavvuf olmak üzere farklı alanlarda olduğunu görmekteyiz. Bu ilim dallarının yanında ayrıca şiirler kaleme alan ve başkalarının yazdığı beyitleri şerh edebilen şair ve şârih bir âlim portresiyle karşılaşmaktayız. Bu velud âlimin eserlerinin temel özelliği polemikçi bir üslubla yazılmış olmalarıdır. Ebû Mansûr, özellikle tasavvuf ve kelama dair olan eserlerinde devrin ilim erbabını eleştiren, kelam ekollerine karşı bir tavır koyan, yoğun bir şekilde Kur'ân ve sünnet vurgusu yapan ve bidatlere karşı kesin tavır sergileyen bir müellif olarak karşımıza çıkmaktadır.

Ebû Mansûr'un tasavvuf düşüncesinin sahv temelli Bağdat mektebinin görüşleri doğrultusunda oluştuğunu eserlerinde isimlerini zikrettiği Bağdatlı sûfîlerden anlaşılmaktadır. Bu isimler haricinde Horasan bölgesi sûfîlerini de anmayı ihmal etmeyen Ebû Mansûr'un tasavvuf anlayışını farklı tasavvuf neşvelerinin ve ilim geleneklerinin ortak ürünü olarak tanımlayabiliriz. Onun tasavvufu Cüneyd temelli Bağdat tasavvufunun, Bâyezid temelli Horasan tasavvufunun, muhaddis olması bakımından *Kitâbü'z-Zühd* temelli ehl-i hadisın zühd anlayışının ve hanbelî dindarlığının izlerini taşımaktadır. Ebû Mansûr'un tasavvufa dair yazmış olduğu metinler IV/X. asır İsfahan tasavvuf düşüncesi ve kaynakları hakkında bilgi veren metinlerdir. Bu sebepten Ebû Mansûr'un telif ettiği eserleri incelenmeli, hususiyetleri ortaya konmalı ve tercümeleri yapılarak dilimize kazandırılmalıdır.

Ebû Mansûr'un eserlerinden olan *Nehcü'l-Hâss*, bir eser ismi olduğu kadar aynı zamanda müellifin seyrüsulûke dair temel iddiasının terkipleşmiş halidir. Ebû Mansûr sûfîleri seçkin kişiler, onların yöntemi olan seyrüsulûkü ve seyrüsulûkün muhtevası olan halleri ve makamları özel yöntemler olarak görmektedir. Bu düşüncesini haller ve makamları ihtiva eden eserini *Nehcü'l-Hâss* [Seçkinlerin Yolu] olarak isimlendirerek daha da belirginleştirmiştir. Yaptığımız inceleme neticesinde *Nehcü'l-*

Hâss'ın içeriğinde tanımlara fazlaca yer verilmemesinin, ifadelerin kısa ve kapalı tarzda olmasının eserin anlaşılabilirliğine gölge düşürdüğünü gördük. Nitekim bu zorluğu Türkçe'ye tercüme ederken bizzat müşâhede etmiş olduk. Bunun yanı sıra eserde ayet, hadis, sûfi büyüklerinden alıntılar şeklinde aktarımlar olmaması eserin kaynakları hakkında tespit yapmayı güçleştirmiştir. Eserde iktibaslara yer verilmemiş olması Ebû Mansûr'un haller ve makamlar konusundaki şahsi düşüncelerini ve kendi deneyimlerini paylaştığı şeklinde bir kanaat oluşturmuştur. *Nehcü'l-Hâss*'ı her ne kadar hallere ve makamlara ilişkin kaleme alınan bir eserdir şeklinde tarif etsek de eserin muhtevasında hallere ve makamlara ilişkin açıklamalardan ziyade bunları bozan âfetlere daha çok yer verildiğini görmüş olduk. Bu bakımdan eserin bir âfetler kitabı olduğunu, seyrüsülûk yolundaki sâlikin karşılaşacağı âfetleri göstermeyi amaçladığını söylemek daha doğru bir yaklaşım olur.

Nehcü'l-Hâss, kendisinden sonraki müellif ve eserlere farklı boyutlarda etki etmiş ve bir bakıma nesil üretmiş bir metindir. Bu etkiyi şekil ve muhteva yönünden olmak üzere iki kısma ayırabiliriz. Şekil yönünden etki söz konusu olduğunda akla Herevî'nin telifleri *Sad Meydan* ve *Menâzilü's-Sâirîn* gelir. Çalışmamız neticesinde *Nehcü'l-Hâss*'ın form, üslub ve düşünce planında Herevî'yi etkilediğini tespit etmiş olduk. *Nehcü'l-Hâss*'ın muhteva bakımından kendinden sonraki eserlere etkilerini de Kuşeyrî'ye nispet edilen *Kitâbu'l-İbârât*, Gazzâlî'nin *el-İmlâ'*, Ruzbihân Baklî'nin *Meşrebü'l-Ervâh* ve İbnü'l-Arabî'nin *Futûhât* ve *Istılâhâtü's-Sûfiyye* adlı eserlerinin örnekliğinde görmüş olduk. Sözünü ettiğimiz eserlerin içeriklerini incelediğimizde *Nehcü'l-Hâss*'tan bire bir içerik aktarımı yaptıkları anlaşılmıştır. Bu etki özellikle İbnü'l Arabî üzerinden Abdürrezzak Kâşânî'nin teliflerine kadar uzanmıştır. Netice olarak tasavvuf tarihinin önemli isimleri olan Kuşeyrî'nin (İbârât'ın ona ait olduğunu kabul edersek), Herevî'nin, Gazzâlî'nin, Baklî'nin ve İbnü'l-Arabî'nin eserlerinde *Nehcü'l-Hâss*'ın izlerini görmüş olmak eserin önemi hakkında somut bir örnek teşkil etmektedir.

Bize göre *Nehcü'l-Hâss*, tasavvufun tedvin dönemi sayılan hicrî IV. ve V. asırlar içerisinde kaleme alınmış, tasavvufta haller ve makamlar konusunda derli toplu bilgi veren ilk müstakil eserlerden birisidir. Hal ve makam kavramlarına yaklaşım tarzı, sâlik bekleyen tehlikelere karşı âfet kavramını ön plana çıkartması, sahip olduğu üçlü tasnif sistemi ve seyrüsülûke dair getirmiş olduğu yorumlarla tasavvuf araştırmacıları için dikkate değer bir kaynak durumundadır.

EKLER

Eser	<i>Nehcü'l-Hâss</i>	<i>Lüma'</i>	<i>Ta'arruf</i>	<i>Kütül-kulüb</i>	<i>Risâle</i>	<i>K. Mahcûb</i>	<i>Menâzil</i>	<i>Sad Meydan</i>	<i>İbarât</i>	<i>İmlâ'</i>	<i>Futûhât</i>	<i>İstulâhât</i>
1.	Tevbe	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓			✓	
2.	İrâde				✓		✓	✓	✓	✓		✓
3.	Sıdk	✓		✓	✓		✓	✓			✓	
4.	İhlâs	✓	✓	✓	✓		✓	✓			✓	
5.	Muhâsebe			✓			✓	✓				
6.	Vera'	✓	✓	✓	✓		✓	✓				
7.	Zühd	✓	✓	✓	✓		✓	✓			✓	
8.	Tevekkül	✓	✓	✓	✓		✓	✓			✓	
9.	Fakr	✓	✓	✓	✓		✓	✓				
10.	Sabır	✓	✓	✓	✓		✓	✓			✓	
11.	Rızâ	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓			✓	
12.	Havf	✓	✓	✓	✓		✓	✓			✓	✓
13.	Recâ	✓		✓	✓		✓	✓			✓	✓
14.	Muâmele		✓	✓				✓				
15.	Riâyet						✓	✓				
16.	Edeb				✓		✓	✓	✓	✓	✓	✓
17.	Riyâzet						✓	✓	✓	✓		✓
18.	Futûh							✓	✓	✓		✓
19.	Rağbet			✓			✓	✓	✓	✓		✓
20.	Rehbet							✓	✓	✓		✓
21.	Hakikat	✓			✓	✓		✓	✓			✓
22.	Muhabbet	✓	✓	✓	✓	✓		✓			✓	
23.	Şevk	✓		✓	✓		✓				✓	
24.	Semâ'	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓			✓	
25.	Vecd	✓	✓		✓	✓	✓	✓	✓	✓		✓
26.	Hareket								✓	✓		
27.	Sükûn								✓			✓
28.	Tuma'nîne	✓					✓	✓				
29.	Müşâhede	✓			✓	✓	✓	✓	✓	✓		✓
30.	Murâkabe	✓		✓	✓		✓	✓			✓	
31.	Mükâşefe				✓	✓	✓	✓	✓			✓
32.	Sır	✓			✓	✓	✓	✓	✓	✓		✓
33.	Yakîn	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓			✓	✓
34.	Ma'rifet	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓			✓	
35.	Tasavvuf				✓						✓	✓
36.	Gayret	✓	✓	✓	✓		✓	✓	✓	✓	✓	✓
37.	Mekr								✓	✓		✓
38.	Gurbet						✓	✓	✓	✓		✓
39.	Vurûd											
40.	Himmet						✓	✓	✓	✓		✓
		23	16	21	26	11	31	34	17	14	18	20

Tablo 2 : *Nehcü'l-Hâss*'ta bulunan ıstılahların haller-makamlar literatürü içerisinde bulunan diğer eserlerle karşılaştırılması.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ وَبِهِ الدِّعَاءُ رَبِّ تَمَّ بِفَضْلِكَ وَكَرَمِكَ
 أَحْمَدُ الَّذِي خَلَقَ أَهْلَ الْكَائِمَةِ لِلدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ عَلَى خَيْرِ الْأَسْبَابِ وَحُضْرَتِهِ عَلَيْهِمُ
 السَّلَامُ لَدَا كَارِ وَأَفْرَعَهُمْ عَنِ التَّعَلُّقِ بِالْأَغْيَارِ وَرَشَّ عَلَيْهِمْ رَشِيْشَ الْإِنْفَاقِ فَبَيْنَهُمْ خَفَانُوقُ
 لَدَا ثَارُ وَشَرَحَ صُدُورَهُمْ لِنُوحِيْدِ الْوَالِدِ الْفَتَّارِ وَأَنْطَوِ السَّنَنُ مِنْ جَانَةِ الْغُزْرِ الْغَنَّا
 ثُمَّ رَسَمَهُمْ بِأَهْلِ الْوَلَايَةِ وَالْأَبْرَارِ وَجَعَلَ لَهُمْ حِجَّةً عَلَى أَهْلِ الدُّنْيَا وَاصْطَفَاهُمْ وَأَخْتَارَهُمْ
 بَعْدَ الْأَنْبِيَاءِ وَصَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِمْ لَعَنَ لِحَصْنِهِمْ مِنَ الْبِرِّ بِأَلْسِنَةِ الشَّرِيفِ وَالْمَعْنَى اللَّطِيفِ وَكَذَلِكَ
 الصِّدِّيقِ الَّتِي ظَهَرَتْ مَعَانِيهَا وَأَحْكَامُهَا وَشَرَاهُ حَقَائِقُهَا ظَاهِرُهَا وَبَاطِنُهَا فِي الْعَصْرِ
 الْفَتَا الْمُسَمَّنِ بِالْمُصَوِّفِ وَالصِّدِّيقِ مَا ذَكَرَهَا اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ عَنْ نَبِيِّ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
 قَالَ لِكُلِّ نَبِيٍّ نِعْمَ اللَّهُ عَلَيْهِ مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالصِّدِّيقِ اسْمُ كُلِّ نَبِيٍّ مَعَانِي مِنْ الْأَحْيَانِ
 مِنَ الْمُسْتَعْمِلِ بِالْمُصَوِّفِ فَكَذَلِكَ اسْمُ أَطَرِ اللَّهِ فِي أَمَةِ أَحْمَدَ صَلَّيَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَذْهَبَ الْمُخْتَارِ
 مِنَ الْأَنْبِيَاءِ الْمُسْتَحْسَنِ مِنَ الْبِرِّ بِأَسْمَاءِ الْمُخْتَارِ وَنَشَدَ عَلَى سَائِرِ الْأَعْمَالِ أَفْضَلَ حُلُقٍ وَأَتَمَّهَا وَ
 أَتَمَّهَا لِمَا فَرَضَ مِنْ ذِكْرِ وَاجِبٍ مِنْ حَقِّهِ وَعَلَى اللَّهِ الطَّيِّبِ الطَّاهِرِ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ نَمَّ أَنْتَ طَرِيقُ
 فِي سَنَةِ أَسَدِ الْعِلْمِ وَأَحْكَامِهِمْ وَأَخْلَافِهِمْ فِي الرُّسُومِ وَتَقَاتُ قَصْدِهِمْ فَرَادِ الْعِلْمِ ذَا شَجَرِ
 وَفَنُونِ وَكَانَ مِنْ ذَلِكَ أَهْلُ اخْتِصَارٍ بِمَعْنَى مِنَ الْعُلُومِ ثُمَّ أَنْهَى وَأَنْ اخْتَلَفُوا فِي الْقَصْدِ
 وَتَقَرُّوا فِي الْأَطْرَافِ فَاسْتَحْتَجَّجَهُمْ عَلَى مَعْنَى وَاصِلٍ وَاصِلٍ وَكُلِّ وَاصِلٍ مِنْهُمْ فَتَعَلَّقُوا بِفَرْعِ
 يُؤَدِّيهِ إِلَى الْوَاصِلِ وَأَتَمَّ اخْتِلَافَ الْعُلُومِ مِنْ كَثَرَتِهَا وَغَدَارَتِهَا لَا إِلَهَ إِلَّا الْعِلْمُ عَزَّ وَجَلَّ يُعَزِّزُ أَهْلَهُ
 فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ فَتَعَلَّقُوا بِعِزِّ الدُّنْيَا وَرُكْنِهَا وَالْإِلَهِيَّةِ شَهَادَتِهَا صَادِقًا وَكَذَلِكَ تَوَلَّى عَمَّهُ
 وَأَجَلَهُ مِنْ تَعَلُّقِ الْآخِرَةِ وَاشْتَأَى إِلَيْهَا وَنَذَلَكَ فِي الدُّنْيَا وَزَهَّدَ فِيهَا صَادِقًا
 وَكَذَلِكَ عَزَّ وَجَلَّ وَنَعِيمَ الْآخِرَةِ ثُمَّ لَعَلَّ عِلْمَ ذَلِكَ حَقِيقَةً نَمَّ

Resim 2: Edebü'l-Mülûk fî Beyâni Hakâiki't-Tasavvuf'un ilk sayfası.

Kaynak: Şiraz Ahmedî Hankâhı Kütüphanesi no:83; Basel Üniversitesi Kütüphanesi No: UBH
NL 323: E3, s. 1.

وادّأحقّوهم في جميع الاسباب وموافقه مرادهم كموافقة الاحباب
 واثار اب المنصوفة في الصحة الى بلث تعريف الالفه السابقه قبل الاجابة
 والميثاق واجتماع الارواح عند الاخذ والميثاق لقوله عز وجل الست
 ربكم والوايلي والى سر الاجتماع في ظهرا دم عليه السلام لصحة الفلحة
 وفي ذلك الاشارة الى علم الجمع والفرقة با **ب** ادب
 المجايه وادب المنصوفة في المجاهه ثلثه القصد اليها لطلب الفائدة
 والاغراض عن حشوها بحرى في المجالسة والتواضع للمجلس لحو المجالسة
 وحفا اب المنصوفة في المجاهه ثلث فتح ابواب المذكرات واقضاً
 الوجه لتجريد الواردات واخذ الشواهد في تصريف المحاورات واشالت
 المنصوفة في المجاهه الى بلث الى اجتماع الاسرار بشاهد الذكر والذكر
 والى مطالعة الارواح محقق لادكار والى قول النبى صلى الله عليه وسلم يد الله
 على الجماعة وفي ذلك لادارة الى شاهد الجمع الفرد با **ب**
 ادب بالكلوس على الوجه وادب المنصوفة في الجلوس على الوصلة ثلث الكلوس
 بالاذن حيث مجلس وتوقيف المجلس لجز المذهب والسكون بالانقطاع
 لحو الوكل وحفا اب المنصوفة في الجلوس على الوصلة ثلث شواهد
 الملوكية في حال الانفراد والاستغناء عن العالم في اللعب والفوار وحفظ
 جلسة القرب باذن القرب احو عز وجل واشارات المنصوفة في الجلوس
 على الوصلة الى بلث الى حقيقة الانفراد بشاهد الوجه والى جمع الهمة وتجريد
 العمد والى القيام باحو فرد الفرد با **ب** ادب المواكلة

Resim 3: *Âdâbu'l- Mutasavvife ve Hakâikuhâ ve İşârâtuhâ*'nın ilk sayfası.

Kaynak: Şiraz Ahmedî Hankâhı Kütüphanesi no:83; Basel Üniversitesi Kütüphanesi No: UBH
NL 323: E3, s. 106.

نسـمـ الله الرحمن الرحيم و به نستعين
 قال السح ابر منصور معمر بن احمد الاصمغاني رحمه الله عليه الشرة والكبر من عنان
 عن الورع والعجب والكبر من عنان عن التواضع والضمير والغضب من عنان عن
 الاجابة والامل والرغبة من عنان عن الراحة وقال رضي الله عنه النظم
 بذرا المعصية والغفلة ما وهما والنفس ساقيهما والشيطان زارعها والمحرض
 ارضها والشهوات شجرتها والهوى راعيها والارغوى حاصدها وقال اجمل
 الناس من اغتر بقبول ما لا يعرفه وتباعد عن ما لا يحبه وسكن الى ما لا يملك نفسه
 وتعرض لما لا يطيق حمله وتواضع لمن لا يرجو اخيره واعتذر الى من يحسدك
 باب الوصية بلسان الحكم وعنان المتصوفة فاوصيك بحفظ الله
 جل جلاله ومراقبته جل جلاله في خلواتك وبشاهد في خطراتك وبامر ونهي
 في حركاتك وبذكر وفطنته في جميع اوقانك وابشدي في الدخول في حالص طريقته
 بالاحوال والمنازل بالثريد ان سالته وبالله التوسل فكن بالاخفى من الذنوب
 ناسبا وفي التوبة منطهرا وفي الطهارة صائيا وفي الصفا محلا وفي الاخلاص
 سادقا وفي الصدق مجدا وفي الجِد طلبا وفي الطلب راغبا وفي الرغبة بذرا
 وفي البذل سخيا وفي السخا محاسبا وفي المحاسبة مراقبا وفي المراقبة مشاهدا
 وفي المشاهدة نائبا وفي الفناء باقيا وفي البقاء حاضرا فذلك مراتب سبع الاوليا
 وطهر المتصوفة والاصفياء فعلم الله واياك برحمته وكن بالاخفى من النصوص
 ظريفا وفي الاشارة شريفا وفي التوحيد عرفيا وفي الخدمة خفيا وفي
 المعاملة لطيفا ثم كن في الصفة ناصيا وفي المجالسة آمينا وفي المواكلة موثرا

Resim 4: el-İhtiyârat min Kelâmi Ebî Mansûr Ma'mer b. Ahmed b. Muhammed b. Ziyâd el-İsfehânî 'nin ilk sayfası.

Kaynak: Şiraz Ahmedî Hankâhı Kütüphanesi no:83; Basel Üniversitesi Kütüphanesi No: UBH NL 323: E3, s. 111.

كان الصوف عبادة وإرادة وإبادة فصار في الوقت جلالة وكبرية
 ونكادة وقال رضي الله عنه كان التصوف سياسة وحراسة فصار في
 الوقت رقاحة وخساسة وقال رضي الله عنه انحسود خصم للقاضي
 والبضاي قبله وقال رضي الله عنه أمر المرات غربة مُرِجت بحيرة
 وأرواح الراحات سُرد مُنِج محبة والطف الكالات حزن مُنِج بفكرة
 وقال معاشر القاصدين إلى الله جل وعز أن فانكم الله عز وجل فلا يفوتكم
 أمره وإن فاتكم معرفته فلا يفوتكم ذكره وإن فاتكم حرمنه فلا يفوتكم
 خدمته وإن فاتكم وجوده فلا يفوتكم مجرده ۞
 ذكر معاني الصوف وآدابه وحفاته ورسمه على شواهد
 أوائل حروف المعجم فصلا ونشدا من كلام الشيخ أبي منصور محمد بن أحمد
 رحمه الله عليه ورفيع في الملأ الأعلى ذكره
 بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله وحده والصلوة على النبي محمد وآله قال
 الشيخ أبو منصور محمد بن أحمد صان الله قلادة التصوف ظاهراً جل المتصوفة
 ولبس الصوف شاهدة معموماً والصوفي باطن المتصوف وهو المصاناة
 وإشارة تجريد الإرادة شاهدة مخصوصاً والمتصوف في حقيقته ورسمه
 آداب ورسم وحقائق وعلوم والمتصوف في حقيقته وجود أحوال
 وحقائق وعلوم فحققه الصوفي المتصوف طامراً وحققيه المتصوف المصاناة
 باطناً ثم كل حال رفيع وخلق كريم ورسم جميل وآداب حسن مشاهد لاهل
 الحقائق من المتصوف الصوفية ولذلك كثرت الأناويل من العارفين في معنى

Resim 5: Zikrî Meâni't-Tasavvuf'un ilk sayfası.

Kaynak: Şiraz Ahmedî Hankâhı Kütüphanesi no:83; Basel Üniversitesi Kütüphanesi No: UBH
 NL 323: E3, s. 113.

فهذه القصيدة تصف احوال المتصوفة الصوفية وهم مرتبة على شهاد ادايل
 حروف المعجم جعلت الله برحمته من المصوفة الصادقين والصوفية الكالصين
 انه خير المنعمين وصلواته على محمد خاتم النبيين وعلى اله اجمعين وسلم تسليما كثيرا
 كتاب ————— ليع الحاصر من كلام الشيخ ابي

نزهة غافاة احمد بن شيراز منصور عمر بن احمد الاصفهاني رضي الله عنه وارضاه

بسم الله الرحمن الرحيم
 الحمد لله الذي دعا الخلق الى نفسه بالآيات البينات والآثار اللاحا
 والسنن الواضحات وفتح لهم ابواب الكرامات وخولهم نصفي الهبات ثم
 رتبهم في المنازل والدرجات وترتبهم في الاحوال والمعالمات فضل
 يسعي برغبته ويعمل له على شاكلته على اختلاف الطرق وتفرق السبل
 ولكل طريق حقيقته يعلوا بها الفاصد عاص الاارات ويهجن فيها بدقيق
 الآفات فيظهر ذلك واضح الايات ولاح السنن الواجبات التي بعث
 الله بها عن جل خير البرية محمدا الصفي من البريات الزكي في جميع الحالات
 صلى الله عليه وعلى اله السادات اهل الحق تقوا السريراب وسلم
 وبعد ندرنا في احوال السائرين الى الله عز وجل الطالبن له الدارجين
 في المقامات السالكين طريق الارادات بالجهد والرياضات الفاصدين اليه
 بحسن النيات والمطلوبين مخاييل الواردات المقصودين بعز نوا اشارات
 المشربن اليه في خفي الطويات العارفين بورد الخطرات ورؤوم اللخطات
 فرائد احوالهم واحكامهم وشرايطهم وعلاماتهم ووجودهم قائمة بالشرح ومعرفة

Resim 6: *Nehcü'l-Hâss*'ın ilk sayfası. (Şiraz Nüshası)

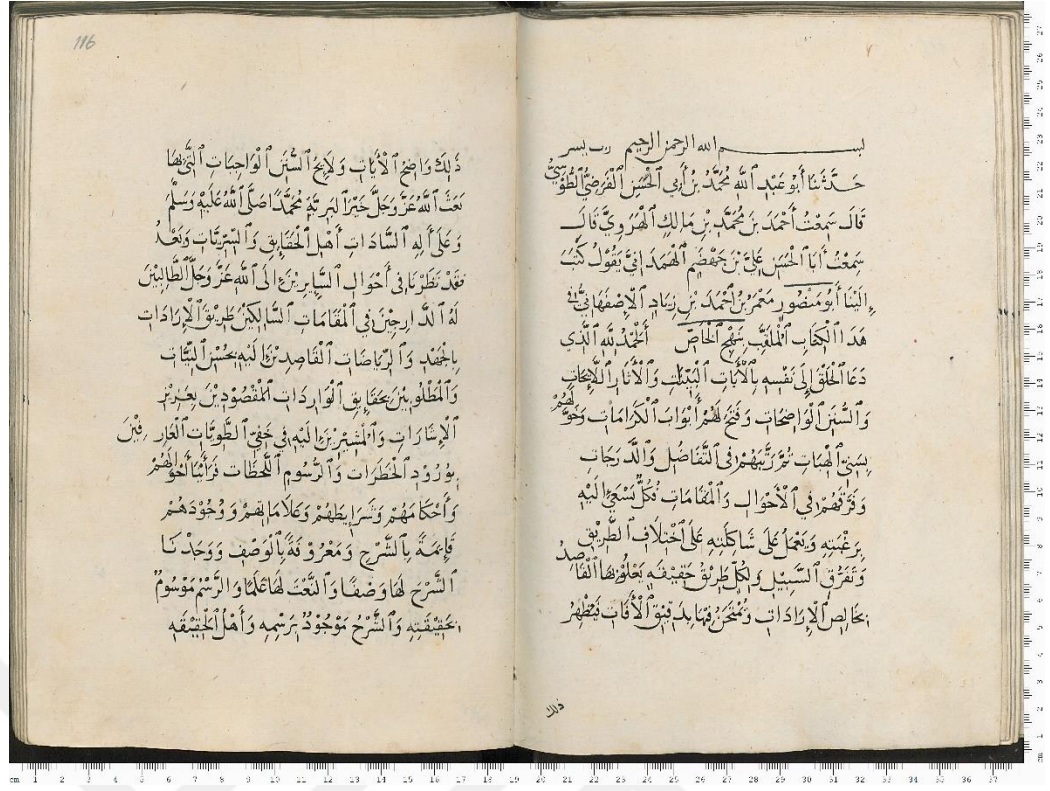
Kaynak: Şiraz Ahmedî Hankâhı Kütüphanesi no:83; Basel Üniversitesi Kütüphanesi No: UBH
 NL 323; E3, s. 117.

بشواهد الغريبات ولا يلاحظ الاشرار في الخفيات والطريق الى الله عز وجل
 اكثر من نجوم السماء وكل طريق شرح ووصف ونعت فوصف الطريق
 المخصوصة المقسومة بالاحوال المرتبة بالمقامات ما بينا وخرجنا من
 حضي الافات في كل حاله ما لا يعرفها الاعمال لله عز وجل ولكل صاحب حاله
 قسط وشرح للحال وانه في نفس المقامات في كل موطن ومنزل قد وصفنا
 فالمعرفة لها اول صدق المصادق فيها ومعرفة الافات للدارجين محجة للمريد
 حجة للعارفين تحذير واما المعرفة بالافان للدارجين للمحجة فلزوجة وجود
 طبع النفوس الدارج بخالفها يسير وبعض خطها يعرف فاذا شهد
 الالفه ببعض شرط بعض الخط صارت الالفه الخرج للمحجة واما المعرفة
 بالالفه للمريد للمحجة بروية النفس للصفاء من حكم المريد فاذا شهد الالفه
 صارت حجة على النفس وبدل روية الصفا الاكدار واما المعرفة بالالفه
 للعارفين للحدود وفي كل خطه له افه وتحب كل لمحمة عاهة اخذ منها با
 اخذ رعتها وللحدود مصادرة واحكام يعرفها العارف البالغ في مشهد المعرفة
 جعلنا الله عز وجل بمنه منهم ولا يحبنا عنهم واما منا على حمة نذكرهم بحقيقة
 الطلب والامقار انه قريب محب
 به كتاب نهج الخاص من جمع السمع لرامام الى منصور معمر بن احمد بن ساد
 قدس الله روحه ونور ضجه



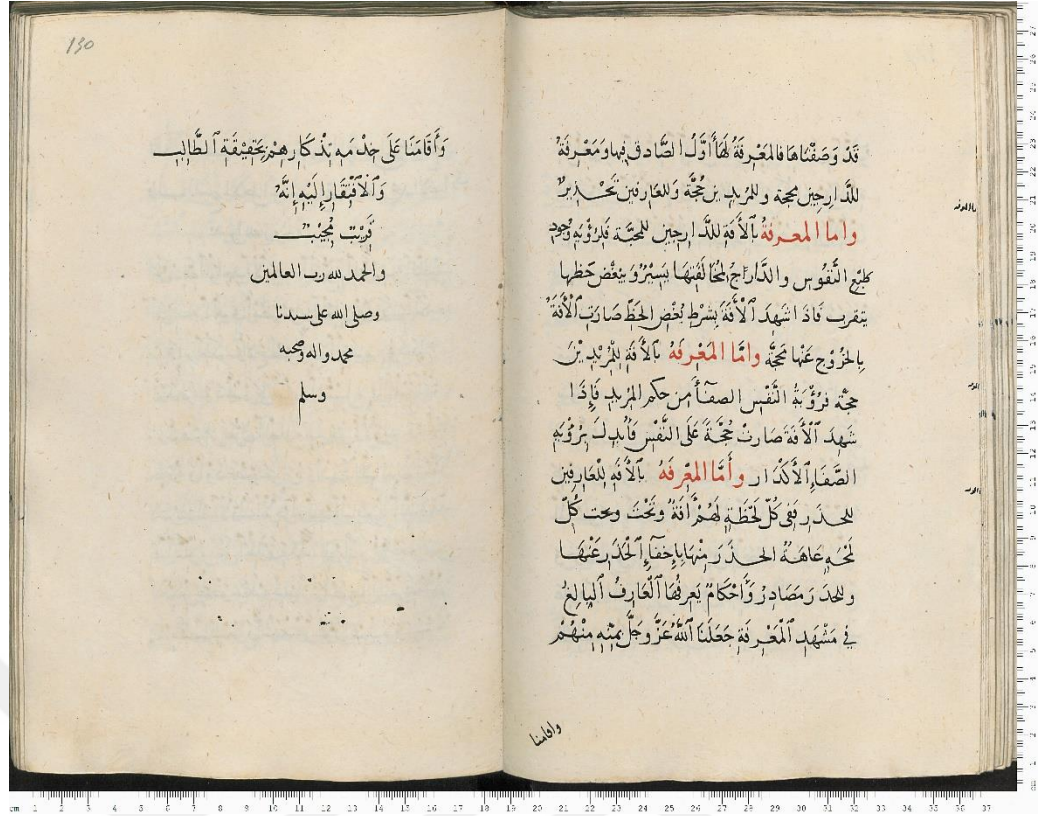
Resim 7: *Nehcü'l-Hâss*'ın son sayfası. (Şiraz Nüshası)

Kaynak: Şiraz Ahmedî Hânkhâh Kütüphanesi no:83; Basel Üniversitesi Kütüphanesi No: UBH
 NL 323: E3, s. 129.



Resim 8: *Nehcü 'l-Hâss*'ın Topkapı Sarayı III. Ahmet Kütüphanesi'nde bulunan nüshasının ilk sayfası. (İstanbul Nüshası)

Kaynak: Ebû Mansûr el-İsfahânî, *Kitâbü Nehci 'l-Hâss*, Topkapı Sarayı III Ahmet Kütüphanesi, No: 1416, v. 116^a.



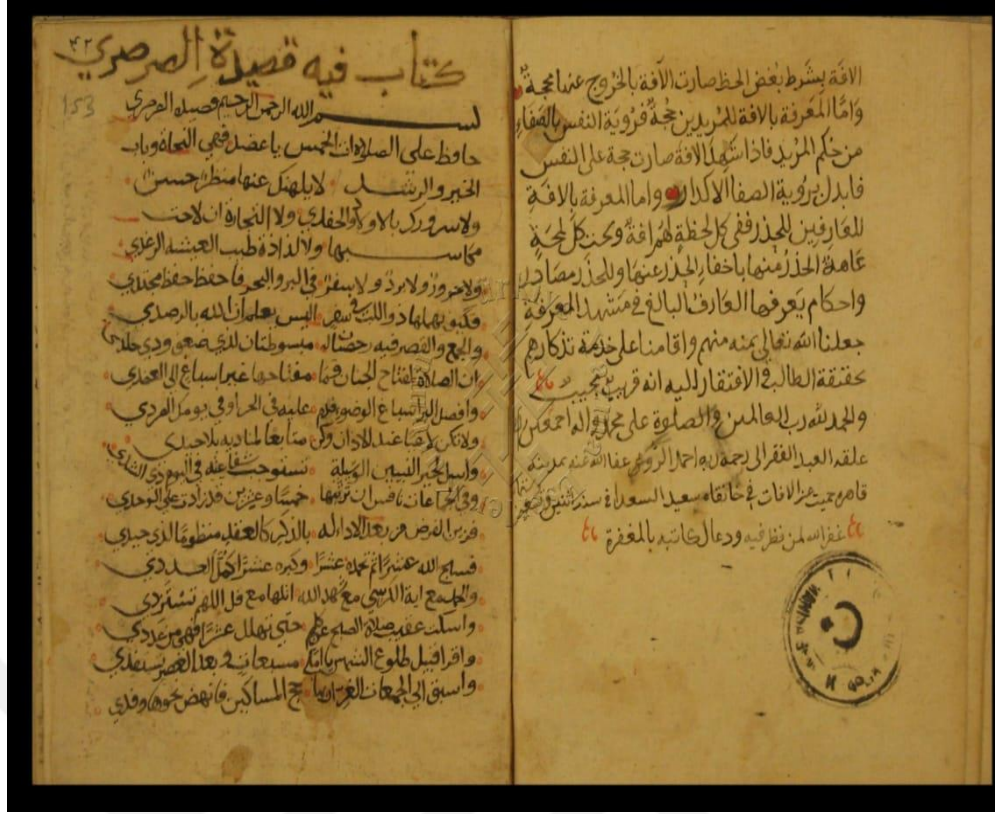
Resim 9: *Nehcü'l-Hâss'ın* Topkapı Sarayı III. Ahmet Kütüphanesi'nde bulunan nüshasının son sayfası. (İstanbul Nüshası)

Kaynak: Ebû Mansûr el-İsfahânî, *Kitâbü Nehci'l-Hâss*, Topkapı Sarayı III Ahmet Kütüphanesi, No: 1416, v. 130^a.



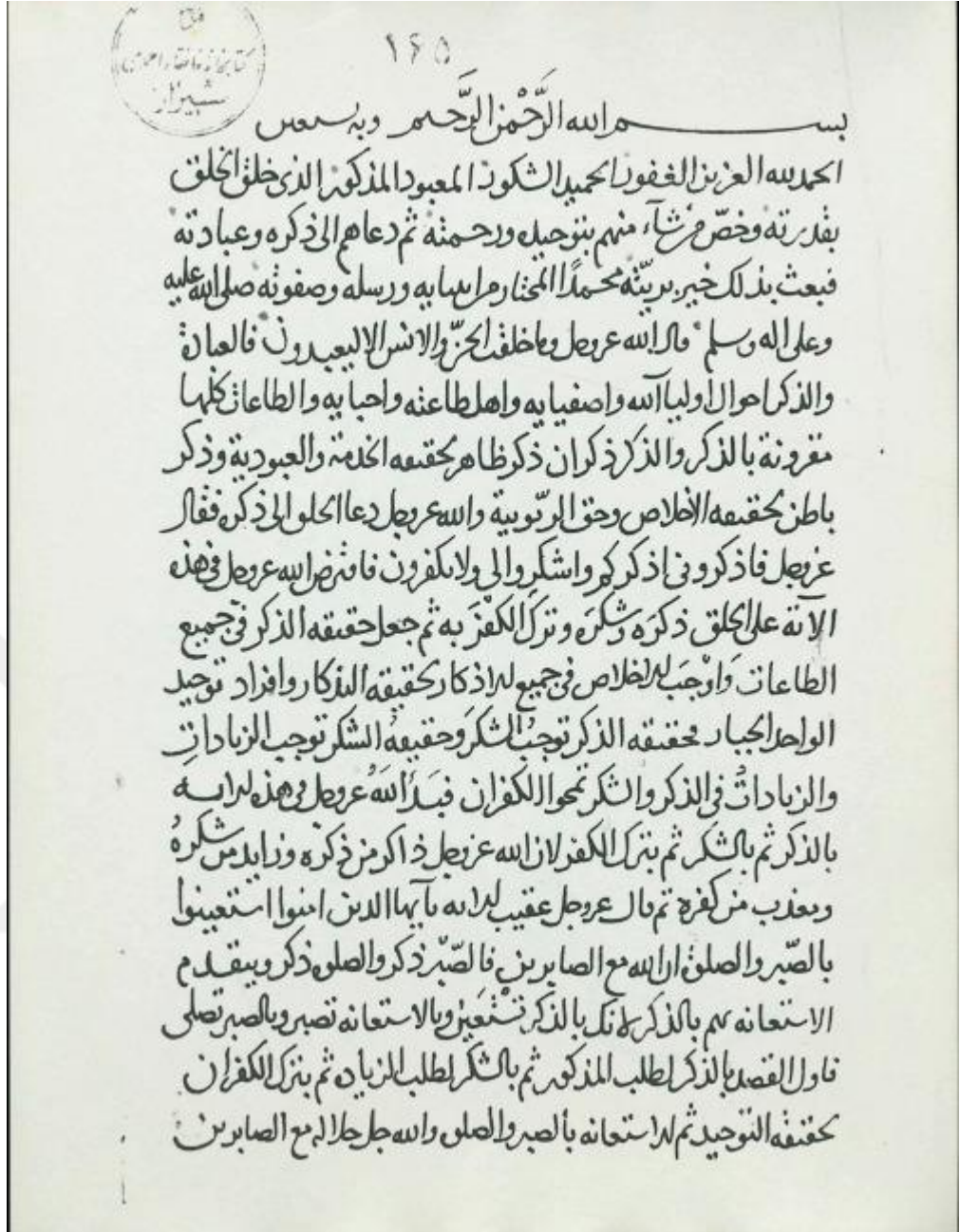
Resim 10: *Nehcü 'l-Hâss*'ın Manisa İl Halk Kütüphanesi'nde bulunan nüshasının ilk sayfası. (Kâhire Nüshası)

Kaynak: Ebû Mansûr el-İsfahânî, *Kitâbu Nehci 'l-Hâss*, Manisa İl Halk Kütüphanesi, No: 45 Hk 2962/18, ss. 143-144.



Resim 11: *Nehcü 'l-Hâss*'ın Manisa İl Halk Kütüphanesi'nde bulunan nüshasının son sayfası. (Kâhire Nüshası)

Kaynak: Ebû Mansûr el-İsfahânî, *Kitâbu Nehci 'l-Hâss*, Manisa İl Halk Kütüphanesi, No: 45 Hk 2962/18, s. 153.



Resim 12: Şerhü'l-Ezkâr'ın ilk sayfası.

Kaynak: Şiraz Ahmedî Hankâhî Kütüphanesi no:83; Basel Üniversitesi Kütüphanesi No: UBH
NL 323: E3, s. 165.

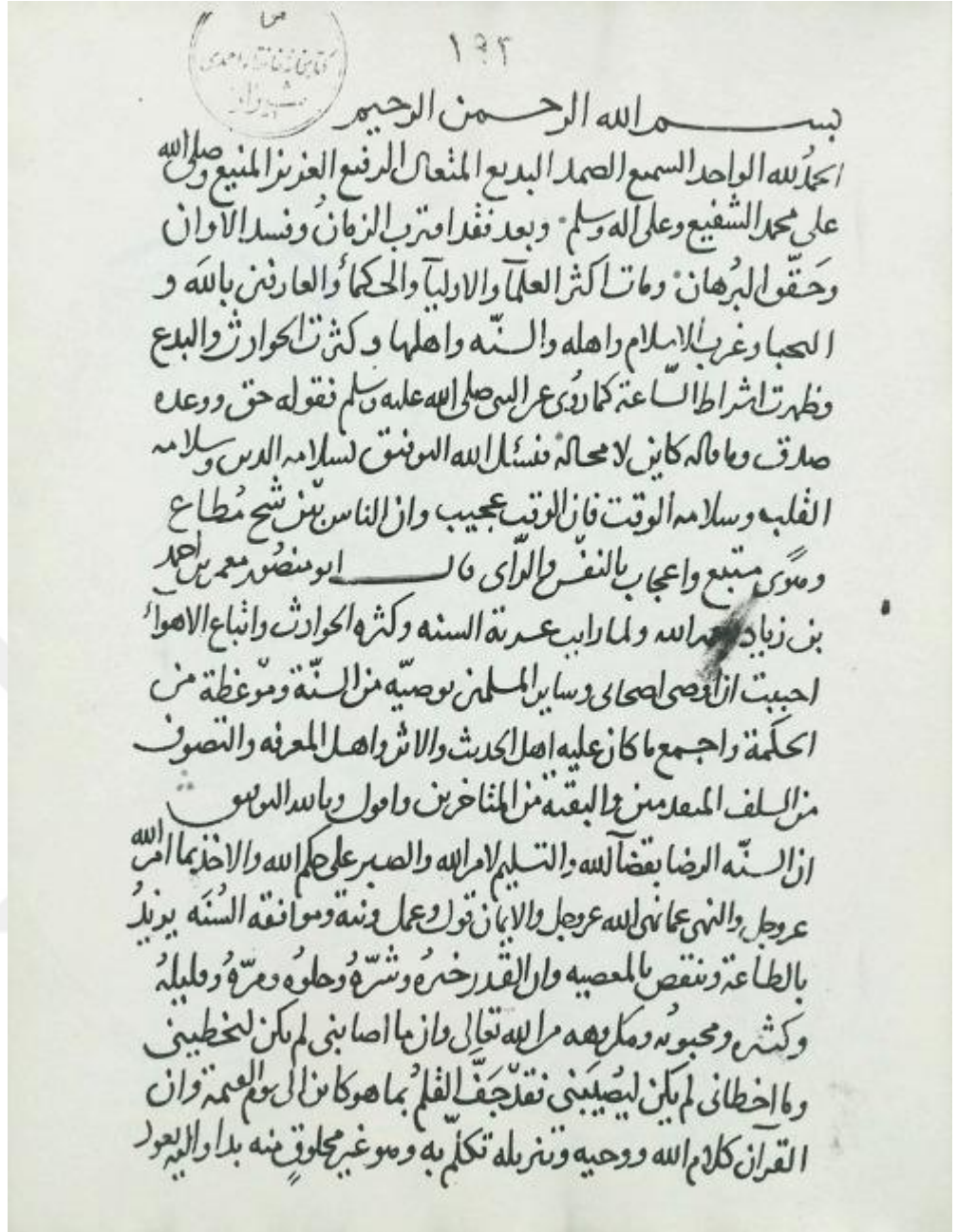
لله عز وجل في طامر الشعو مجودا المنشي من سائر الشعو فكلف المستخرج من كل
الكلام دفايو الاشارات والحكمه بالذکر كما هو التوحيد جعلنا الله برحمته العازم
به الفهم من عنه السامع من به انه قريب مجيب **تم الكتاب**
محمد الله ومنه والصلوة والسلام على رسله
محمد واله والسلام



شرح ابيات ابي عبد الله المرشد في معنى محمد التوحيد من خفي شرك النفس
قال الشيخ ابو منصور عمر احمد قدس الله روحه سألني بعض اخواني
عن شرح ابيات ابي عبد الله المرشد رحمه الله وهي هذه
أَنْتَ أَمَّا أَنَا هَذَا الْهَيْئُ فِي الْهَيْئِ حَاشَاكَ مِنْ أَثَارِ اثْنَيْنِ
أَطْلُبُ الْإَيْنَ ذَاتِي مِنْكَ حَيْثُ أَرَى فَقَدْ تَقَرَّرَ ذَاتِي حَيْثُ لَا أَرَى
بَلْ إِنْ أَطْلُبُ مِنْكَ الْإَيْنَ مِنْ زُطَرِّ فَمِي فَمِي نَظَرُ الْعَلْبِ أَمَّا فِي نَظَرِ الْعَيْنِ
هُوَ تَكْ فِي لَا يَتِيَّ أَبَدًا ۚ كُلُّ عَلَى الْكُلِّ تَشْبِيهُ لَوْ جُهِنَ
بَيْنِي وَبَيْنَكَ أَنْتَ يَزَاحِمُنِي فَادْفَعْ بَانِكَ أَنْتَ مِنْ الْبَيْنِ
قال الشيخ المعنى في ذلك أفرادا نحو سبحانه بالوحدانية والفرادة
والربوبية بالتفصيل مرشاهد الخلق وصفات البشرية والانسانية وشاهد
اشراك النفس وذلك الشرك الخفي ثم نسبة النفس البشرية والانسانية والآثار
اليها بالانفي والايي والايي ونفس النفس الهوى واخفى الشركاء حس النفس
والهوى قال الله عز وجل افرايت ما اتخذ الله هواءه وقال النبي صلى الله عليه وسلم

Resim 13: Şerhu Ebyât li Ebî Abdillâh el-Mürşidî'nin ilk sayfası.

Kaynak: Şiraz Ahmedî Hânkhâh Kütüphanesi no:83; Basel Üniversitesi Kütüphanesi No: UBH NL 323; E3, s. 184.



Resim14: Kitâbü'l-Menâhic bi Şâhidi's-Sünne ve Nehci'l-Mutesavvife'nin ilk sayfası.

Kaynak: Şiraz Ahmedî Hankâhî Kütüphanesi no:83; Basel Üniversitesi Kütüphanesi No: UBH NL 323; E3, s. 193.

المقدس هم المنجّلين لهم الفالين بفضلهم والله تعالى جمع بيننا وبينهم
 في الدارين فالسنة طريقتنا وأهل الأثر أيماننا فأحيانا الله عليها وأماننا
 عليها برحمته أنه قريب مجيب ۞ ثم كتاب المنافع
 بشاهد السنة ونهج المتصوفة
 ورمها هنا حجاج إليه العلماء

باب مسائل المحدثّة الواقعة في عصرنا
 قال معمر أحمد فوافك مسألة الشهاد وغيرها من المحدثات
 والشهاد عندي مقبولة في الدين وعلى الدين وانها من الدين ومزّدة الشهاد
 من الدين فهو مبشّر وإحلال وإحرام رزق الله وهو على التوسم والخذلان
 فمن زعم أن إجماع غير رزق الله عز وجل فهو قد رى ضال النبي صلى الله
 عليه وسلم من رزق الله عز وجل فهو مبشّر باب
 مسألة الاستنشاء في الروية قال معمر أحمد والمؤمنون يرون الله عز وجل عبانا
 يوم القيمة بلا شك ولا ارتباب ولا استنشاء كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
 مطلقا ترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر لا تضامون في رؤيته ولا تضارون
 في رؤيته فاما معنى الضار فهو أن تضار الرجل عند الاختلاف ومعناه
 لا اختلاف في رؤيته عز وجل ولا تضارون فاما معنى الانضمام فهو أن يضم

Resim 15: Kitâbü'l-Minhâc ve'l-Mesâil ve'l-Vasıyye'nin ilk sayfası.

Kaynak: Şiraz Ahmedî Hankâhı Kütüphanesi no:83; Basel Üniversitesi Kütüphanesi No: UBH
 NL 323; E3, s. 200.

KAYNAKÇA

- Acem, Refik, *Mevsûatü Mustalahâti't-Tasavvufi'l-İslâmiyyi*, Mektebetü Lübnan Nâşirûn, Beyrut 1999.
- Ahterî Mustafa Efendi, *Ahterî-i Kebîr*, Nadir Eserler Kitaplığı, İstanbul 2013.
- Akdoğan, Muhammet, “Cami Görevlilerinin Hadis İlmindeki Faaliyetleri/İsfahan Örneği 1-5./7-12. yy. Arası” *IX. Camiler ve Din Görevlileri Sempozyumu*, Sancaktepe, 3-4 Kasım 2018, ss. 433-446.
- Algar, Hamid, “Necmeddîn-i Kübrâ”, *DİA*, C. 32, TDVY, İstanbul 2006, ss. 498-500.
- Aşkar, Mustafa, *Tasavvuf Tarihi Literatürü*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2001.
- Azamat, Nihat, “Câmiu'l-Usûl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 7, TDVY, İstanbul 1993, ss. 134-135.
- Azimli, Mehmet, “Sünnî Hilafete Tahakküm Kurmuş Bir Şii Hanedan: Büveyhîler”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/2, 2005, ss. 19-32.
- Baklı, Rûzbihân-ı, *Meşrebu'l-Ervâh*, thk. Âsım İbrahim el-Keyyâlî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2005.
- Baltacı, Naile, *Ebû Saîd el-Harrâz'ın Kitâbu'l-Keşf Ve'l-Beyân, Kitâbu'l-Hakâik ve Kitâbu'l-Ferâğ Adlı Üç Risalesindeki Tasavvufî Görüşleri*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2009, s. 150. (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi)
- Başer, H. Bayram, *Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî'nin Tasavvuf Anlayışı*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri ABD, İstanbul 2009, s.18. (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi)
- _____, *Şeriat ve Hakikat*, Klasik Yayınları, İstanbul 2017.
- _____, “Tasavvuf ve Hanbelî Gelenek: Kâdî Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'nın Tasavvufa Yaklaşımı Bağlamında Bir Değerlendirme”, *Tasavvur Tekirdağ İlahiyat Dergisi*, Tekirdağ 2021, 7/1, ss. 207-236.
- Baz, İbrahim, “Tasavvuf Döneminin Özellikleri” *Tasavvuf El Kitabı*, Grafiker Yayınları, Ankara 2016, ss. 136-140.
- Beaurecueil, Serge de Laugier, “La Voie du Privilegié: Petit Traité d'Abu Mansur Ma'mar al-Isfahani”, *Îlâ Tâhâ Hüseyin fî İdi Milâdihi's-Seb'iyn*, Dâru'l-Meârif bi Mısır, Kahire 1962, ss. 45-74.
- Belâzürî, Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd, *Fütûhu'l-Büldân*, nşr. Dâru'l-Mektebeti'l-Hilal, Beyrut 1988.
- Bilgin, Mustafa, “Ali b. Sehl”, *DİA*, C.2, TDVY, İstanbul 1989, s.442.
- Bolat, Ali, “Şakîk-i Belhî”, *DİA*, C. 38, TDVY, İstanbul 2010, ss. 305-306.
- Brockelmann, Carl, *Geschichte der Arabischen Litteratur*, Brill, Leiden, 2, 1937.
- Câmî, Nûrüddîn Abdurrahmân b. Nizâmiddîn Ahmed b. Muhammed, *Nefehâtü'l-Üns min Hadarâti'l-Kuds*, thk. Mevlevî Hamid, Matbaâ Leysi, Kalkûta 1854.
- Cürcânî, Seyyid Şerif, *Kitâbü't-Ta'rîfât*, thk. İbrahim Ebyârî, Daru'r-Reyyân li't-Turâsi, Kahire 1403.
- Çağrııcı, Mustafa, “İhyâu Ulûmi'd-Dîn”, *DİA*, C. 22, TDVY, İstanbul 2000, ss. 10-13.
- Damar, Abdullah, “Tasavvuf Terimlerinin Oluşumu” *Tasavvuf: İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, 7/17, 2006, ss. 161-189.
- Dânîş Pejûh, Muhammet Tâki “Ehâdisu'l-Erbâin: Ebû Mansûr el-İsfahânî”, *Makâlât ve Berresihâ*, S.51-52, 1370 hş./1991, ss.247-299.

- Demirci, Mehmet, "Hâl", *DİA*, C. 15, TDVY, İstanbul 1997, ss. 216-218.
- Devellioğlu, Ferit, *Osmanlıca-Türkçe Lügat*, Doğu Matbaası, Ankara 1962.
- Ebû Mansûr Muammer b. Ahmed, *Risâle fî Ta'rîfî't-Tasavvufî alâ Tertîbî'l-Hurûfî*, Manisa İl Halk Kütüphanesi, Kayıt No: 1140/2, Bibliyografya Kayıt No: 96400, vr. 4a.
- Efşâr, İrec, "Ahbârî ez Çend Nûshahâ-yi Hattî der Şîrâz" *Yağmâ*, S.18, Mordâd 1344 hş./1965, ss. 251-256.
- Erginli, Zafer, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kalem Yayınevi, İstanbul 2006.
- _____, "Haller Bize Neyi Anlatır? Tasavvuf Litaratüründe Haller Üzerine Bir Deneme" *Uluslararası Bursa Tasavvuf Kültürü Sempozyumu 4*, haz. Mehmet Temelli, F. Özsan Matbaacılık, Bursa 2005, ss. 71-81.
- _____, "Muhâsibî", *DİA*, C. 31, TDVY, Ankara 2020, ss.13-16.
- Ferrâ, Muhammed Ebû Ya'lâ, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, thk. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymin, Mektebetü'l-Meliki Fahd, Riyad, 3, 1419/1999.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, Dâru İbn Hazm, Beyrut 2005.
- _____, *el-İmlâ alâ Müşkili'l-İhyâ'*, thk. Abdülmevlâ Hâcil, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2020.
- Görgün, Hilal, "Meier, Fritz", *DİA*, C. 28, TDVY, Ankara 2003, ss. 549-550.
- Guédy, David Durand, *Iranian Elites and Turkish Rulers: a History of Isfahan in the Seljuq Period*, Cambridge University Press, London 2010.
- Güner, Ahmet, "Büveyhîler Dönemi ve Çok Seslilik", *DEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S.12, 1999, ss. 47-72.
- Hamevî, Yakut, *Mu'cemu'l-Buldan*, Dâru's-Sadr, Beyrut, 6, 1977.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali, *Târîhu Bağdâd ev Medîneti's-Selâm*, thk. Dr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Dâru'l-Ğurabî'l-İslâmî, Beyrût, 18, 1422/2001.
- Herevî, Hâce Abdullah el-Ensârî, *Tabakâtu's-Sûfiyye*, thk. Muhammed Server, Sehâmi-yi Âm, Tus 1362 hş/1983..
- _____, *Sad Meydân*, thk. Abdülhay Habîbî, Matbaa-yi Difâ-i Millî, Kâbil 1361 hş./1982.
- _____, *Menâzilu's-Sâirîn*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1988.
- _____, *Menâzilü's-Sâirîn*, çev. Abdurrezzak Tek, Emin Yayınları, Bursa 2017.
- Hücvîrî, Ebû'l-Hasen Alî b. Osmân b. Ebî Alî el-Cüllâbî, *Keşfü'l-Mahcûb*, thk. Tefvik Ali Vehbe, Mektebetü Sekâfeti'd-Diniyye, Kahire 1420/2007.
- İbn Abdülhâdî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed, *Tabakâtü'l-Ulemâi'l-Hadîs*, thk. Ekrem el-Bûşî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 4, 1417/1996.
- İbn Kayyım el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed, *İctimâ'u'l-Cüyûşi'l-İslâmiyye*, thk. Zâhid b. Ahmed en-Neşîrî, Dâru'l-ibn Hazm, Beyrut 1440/2019.
- İbn Tağrıberdî, Ebû'l-Mehâsin Cemâlüddîn Yûsuf, *en-Nücûmu'z-Zâhire fî Mulûkî Mısır ve'l-Kahire*, Matbaâtu Dâru'l-Kütübî'l-Mısıriyye, Kahire, 16, 1352/1923.
- İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed, *Mecmû'atü'r-Resâ'il ve'l-Mesâ'il*, thk. Muhammed Reşid Rıza, Lecnetü't-Turâsî'l-Arabi, by., ts.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn, *Istılâhâtu's-Sûfiyye*, thk. Abdurrahman Hüseyin Mahmûd, Mektebetü Âlemi'l-Fikr, Kâhire ts.

- _____, *Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, thk. Ahmet Şemsüddîn, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, 9, 1420/1999.
- İbnü'l-Esir, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed eş-Şeybânî, *el-Kâmil fî't-Târih*, thk. Abdullah el-Kâzî, Dâru'l-Mektebi'l-Alemiyye, Beyrut, 11, 1968.
- İsbehânî, Ebu'l-Kâsım İsmâîl b. Muhammed, *Siyerü's-Selefi's-Salihiyn*, thk. Kerem b. Hilmi b. Ferhat ibn Ahmed, Dâru'r-Ra'ye, Riyad 1420/1999.
- İsfahânî, Ebû Mansûr, *Kitabu Edebi'l-Mülûk fî Beyâni Hakâkiki't-Tasavvuf*, Şîrâz Ahmedî Hankâhı Kütüphanesi nr. 83, ss. 1-80.
- _____, *el-İhtiyârat min Kelâmi Ebî Mansûr Ma'mer b. Ahmed b. Muhammed b. Ziyâd el-İsfahânî*, Şîrâz Ahmedî Hankâhı Kütüphanesi nr. 83, ss. 111-113.
- _____, *Zikru Meâni't-Tasavvuf*, Şîrâz Ahmedî Hankâhı Kütüphanesi, nr.83, ss. 113-117.
- _____, *Kitâbü Nehci'l-Hâss*, Şîrâz Ahmedî Hankâhı Kütüphanesi, nr. 83, ss. 117-129.
- _____, *Kitâbu Şerhi'l-Ezkâr*, Şîrâz Ahmedî Hankâhı Kütüphanesi nr. 83, ss. 165-184.
- _____, *Şerhu Ebyât li Ebî Abdillâh el-Mürşidî*, Şîrâz Ahmedî Hankâhı Kütüphanesi nr. 83, ss. 184-192.
- _____, *Kitâbü'l-Menâhic bi Şâhidi's-Sünne ve Nehci'l-Mutesavvife*, Şîrâz Ahmedî Hankâhı Kütüphanesi, nr. 83, ss. 193-200.
- _____, *Kitâbü'l-Minhâc ve'l-Mesâil ve'l-Vasıyye*, Şîrâz Ahmedî Hankâhı Kütüphanesi, nr. 83, ss. 200-210.
- _____, *Kitâbu Nehci'l-Hâss*, Manisa İl Halk Kütüphanesi, No: 45 Hk 2962/18, vv. 143^b-152^b.
- _____, *Kitâbü Nehci'l-Hâss*, Topkapı Sarayı III Ahmet Kütüphanesi, No: 1416, vv. 116^a-130^b.
- İsfahânî, Ebû Nuaym, *Zikru Ahbâri İsfahân*, thk. Seyyid Hasen Kusrevî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2, 1410/1992.
- _____, *Hilyetü'l- Evliyâ ve Tabakâtü'l-Esfîyâ*, C. X, Darü'l-Fikr, Beyrut 1416/1996.
- İzmirli, Betül, *İslam Düşünce Tarihinde Hanbelî Bir Sûfî: Ebû Mansûr el-İsfahânî*, İlahiyat Yayınları, Ankara 2021.
- Kandemir, M. Yaşar, "İbn Mende, Ebû Abdullah", *DİA*, C. 20, TDVY, İstanbul 1999, ss. 177-179.
- Kara, Mustafa, "İstılâhâtü's-Sufiyye" *DİA*, C. 19, TDVY, İstanbul 1999, ss. 209-212.
- _____, "Ebü'l-Hüseyn en-Nûrî", *DİA*, C. 10, TDVY, İstanbul 1994, ss. 328-330.
- _____, "Tasavvuf İstilahlarına Dair Kitaplar", *Osmanlı Tophumunda Tasavvuf ve Sûfiler*, haz. Ahmet Yaşar Ocak, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 2014. ss. 51-63.
- Karalıağa, H. Bekir, "Gazzâlî", *DİA*, C. 13, TDVY, İstanbul 1996, ss. 518-530.
- Karamustafa, Ahmet T., *Tasavvufun Oluşumu*, çev. Nagihan Doğan, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2017.
- Kâşânî, Abdürrezzâk b. Ahmed, *İstılâhâtü's-sûfiyye*, thk. Abdulâlî Şahin, Dâru'l-İnâr, Kahire 1981.
- _____, *Letâifu'l-İ'lâm*, thk. Ahmet Abdürrahim Sâiyih, Mektebetu Sekâfeti'd-Diniyye, Kâhire 1426/2005.

- Kaymak, Suat, “İsfahân”, *İslam Düşünce Atlası*, ed. İbrahim Halil Üçer, Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, İstanbul 2017, 3, ss. 688-690.
- Kelâbâzî, Ebû Bekr Muhammed b. Ebû İshâk, *Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta'arruf*, çev. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 2019.
- Kılıç, Mahmut Erol, “el-Fütûhâtü'l-mekkiyye”, *DİA*, C. 13, TDVY, İstanbul 1996, ss. 251-258.
- Knysh, Alexander, *Tasavvuf Tarihi*, çev. Nurullah Koltas, Ketebe Yayınları, İstanbul 2020.
- Koca, Ferhat, “Hanbelî Mezhebi”, *DİA*, C.15, TDVY, İstanbul 1997, ss.525-547.
- Korkmaz, Hediye Sümeyra, *Mısır'daki İlk Hangâh: Saîdü's-Süedâ (569-922/1173-1517)*, İ.Ü. SBE İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü İslam Tarihi ABD, İstanbul 2020 (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi).
- Kurtuluş, Rıza, “Efşâr, İrec”, *DİA*, C. Ek1, TDVY, İstanbul 2016, ss. 391-392.
- _____, “Ebû Mansûr İsfahânî” *DİA*, C. 22, TDVY, İstanbul 2000, s.508.
- Kuşeyrî, Ebu'l-Kâsım Abdükerim, *er-Risâletü'l-kuşeyriyye*, thk. Abdulhalim Mahmûd, Müessesetü'l-Dârü's-Şa'bi, Kahire 1409/1979.
- Makdisî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Bennâ, *İslâm Coğrafyası (Ahsenü't-Tekâsim)*, çev. Ahsen Batur, Selenge Yayınları, İstanbul 2015.
- Mehr, Rahman Moshtagh- Jabbarpour, Somayye, “Mezheb ü Sünnet Esâs-i Akâyid-i Sûfiyâne-yi Ebû Mansûr İsfahânî [Din ve Gelenek: Ebû Mansûr İsfahânî'nin Tasavvufî İnançları]”, *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Şarkiyat Mecmuası*, S.2, 2012, ss. 69-79.
- Meier, Fritz, “Ein Wichtiger Handschriften Fund Zur Sufik”, *Bausteine I*, haz. Erika Glassen, Franz Steiner Verlag Stuttgart, İstanbul 1992, ss. 276-322.
- Mekkî, Ebû Talib, *Kûtü'l-Kulûb*, thk. Mahmûd İbrâhîm Muhammed er-Rıdvânî, Mektebetü Dârü't-Turâs, Kâhire 2001.
- Melchert, Christopher, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*, çev. Hakan Çavuşoğlu, Klasik Yayınları, İstanbul 2019.
- Merçil, Erdoğan, “Büveyhîler”, *DİA*, C.6, TDVY, İstanbul 1992, ss. 496-500.
- Minlib Dallh, “Serge Laugier de Beaurecueil (1917-2005)”, *The Student's Companion to the Theologians*, S. 49, 2013, ss.367-370.
- Mirbâkırîferd, Ali Asğar, “Nehcü'l-Hâss Ferheng-i Nâşnâhte”, *Fasılname Pejü Heşhây-i Edebî*, S. 11, Bahar 1375 hş./1996, ss.166-177.
- Muhâsibî, Hâris, *er-Riâye Nefs Muhasebesinin Temelleri*, çev. Hülya Küçük, Şahin Filiz, İnsan Yayınları, İstanbul 2020.
- Mütercim Âsım Efendi, *Kâmus Tercümesi*, çev. Mustafa Koç, Eyüp Tanrıverdi, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 6, 2013.
- Nar, Ali, *Akaid Risaleleri*, Beyan Yayınları, İstanbul 1998.
- Necmüddîn-i Dâye, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Şâhâver, *Mirsâdü'l-İbâd*, thk. Hüseyin Hüseyinî en-Nimetullâhî, Matbaa-i Meclis, by. 1352.
- Necmüddîn-i Kübrâ, Ebû'l-Cennâb Ahmed b. Ömer el-Hîvekî, *Tasavvufî Hayat*, çev. Mustafa Kara, Dergâh Yayınları, İstanbul 2018.
- Nifferî, Muhammed b. Abdilcebbâr b. el-Hasen, *Kitâbu'l-Mevâkıf*, thk. ve çev. Arthur j. Arberry, Cambridge Uni. Press, Londra 1935.
- Okuyan, Mehmet, “Necmeddîn-i Dâye”, *DİA*, C. 32, TDVY, İstanbul 2006, ss. 496-497.

- Özdirek, Recep-Çavuşoğlu, Ali Hakan “Süfyân es-Sevrî”, *DİA*, C.38, TDVY, İstanbul 2010, ss.23-28.
- Özgüdenli, Osman Gazi , “ Bir Ortaçağ İran Şehrinin Anatomisi: İsfahan (650-1500)”, *Name-i Aşina*, 2003, 5/11, s. 64.
- _____, “İsfahan” *DİA*, C.22, TDVY, İstanbul 2020, ss. 497-502.
- Pavlovitch, Pavel, “The Manda Family: A Dynasty of Isfahani Scholars” *Arabica*, S. 5/6, Brill 2018, ss. 640-674.
- Pürcevâdî, Nasrullah, Nehcû'l-Hâs, *Tahkikâtî İslâmî*, S. 5/6 Sonbahar-Kış 1366 hş./1987, ss. 94-149.
- _____, “Dû Eser-i Kûhen der Semâ” *Mâârif*, S. 5/3, Âzer-Esfend 1367 hş./1988, ss. 291-366.
- _____, “Ebû Mansûr İsfahânî: Sûfî Hanbelî”, *Maârif*, S. 1/2, Ferverdîn-Âbân 1368 hş./1989, ss. 3-80.
- _____, “Akâid-i Mezheb-i Ebû Mansûr İsfahânî: Kitâbü'l-Menâhic”, *Maârif*, S. 7/3, Âzer-Esfend 1369 hş./1990, ss. 243-265.
- _____, “Güzide ez Sohenân-ı Ebû Mansûr İsfahânî”, *Maârif*, S. 8/2, Mordad-Âbân 1370 hş./1991, ss. 131-142.
- _____, “Kitâbu Şerhi'l-Ezkâr”, *Maârif*, S. 19/3, Âzer-Esfend 1371 hş./1992, ss. 3-30.
- _____, “Adâbü'l-Mutesavvifeti ve Hakâikiha ve İşârâtiha”, *Maârif*, S. 3, Âzer-Esfend 1372 hş./1993, ss. 249-282.
- _____, “Seyr-i Istılâhât-i Sûfiyyan”, *Maârif*, S.3, Âzer-Esfend 1378 hş./1999, ss. 3-55.
- Radtke, Bernd, “Adab al-Mulûk: Ein Handbuch zur Islamischen Mystik aus dem 4./10. Jahrhundert”, *Beiruter Texte Und Studien*, Franz Steiner Verlag Stuttgart, Beyrut 1991.
- Râî, Marziyye, “Berressey-i Dînu Mezheb-i Merdûm-i İsfahan der Devre-i Âlî Büveyh”, *Şehrvend*, S. 5, 1386 hş./2007, ss. 138-151.
- Sâlihî, Ebû'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed el-Hanbelî, *Şezerâtü'z-Zeheb fî Ahbârî Men Zeheb*, thk. Mahmûd el-Arnâvût, Dâru'l-İbn Kesîr, Beyrut, 11, 1410/1989.
- Sem 'ânî, Ebû Sa 'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr, *el-Ensâb*, thk. Şerîfuddin Ahmed, Matbaatü Meclisi Dâireti'l-Meârif, Haydarabad, 5, 1977.
- Sâmerrâî, Kasım, *Erbau Resâil fî't-Tasavvufî*, Matbaâtü'l-Cem'i'l-İlmi'l-Irak, Bağdat 1969.
- Serrâc, Ebû Nasr et-Tûsî, *el-Lüma'*, thk. Abdülhalim Mahmûd, Mektebetü'l-Müsennâ bi Bağdât, Bağdat 1960.
- Sezgin, Fuat, *Geschichte des Arabischen Schrifttums*, Leiden, 5, 1967.
- _____, *Târihu't-Turâsi'l-Arabi*, nşr. Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el İslâmiyye, Riyad, 5, 1411/1991.
- Sobieroj, Florian, *Ibn-Hafîf as-Sîrâzî und seine Schrift zur Novizenerziehung (Kitâb al-iqtisâd)*, Orient-Institut der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft im Kommission bei F. Steiner Verlag Stuttgart, Beyrut, 1998.
- Sühreverdi, Ebû Hafs Şihâbüddîn, *Avârifü'l-Ma'ârif*, thk. Tefîk Ali Vehbe, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, Kahire, 2, 2002.
- Sülemî, Ebû Abdurrahman Muhammed b. Hüseyin, *Tabakâtü's-Sufiyyeti*, thk. Mustafa Abdülkadir Atâ, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1423/2003.
- Şemseddin Sâmî, *Kamûs-i Türkî*, İkdâm Matbaası, Dersââdet 1317.

- Tahmasbî, Sosan-Ferrûhî, Zeynep “Sevrîhâ ve Hanbelîhâyî İsfahân”, *Fasıl-nâme-i Târih-i İslâm*, 12/1-2, 1390 hş./2011, ss.141-159.
- Tan, M. Nedim, *Abdullah Ensârî Herevî'nin Tasavvuf tarihindeki Yeri ve Sad Meydân'ı*, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri ABD, Tasavvuf BD, İstanbul 2013. (Basılmamış Doktora Tezi)
- _____, “Tasavvuf Istılâhlarının Teşekkül Dönemi Açısından Şakîk-i Belhî'nin Âdâbü'l-ibâdât'ı”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 45, Eylül 2013, ss. 155-190.
- Tehânevî, Muhammed Ali b. Ali, *Keşşâfu Istılâhi'l-Fünûn*, Dâru Kahraman, İstanbul, 2, 1984.
- Türer, Osman, “el-İsfahânî, Ebu Nuaym”, *DİA*, C.10, TDVY, İstanbul 1994, ss. 201-204.
- Uludağ, Süleyman, “Levâmi”, *DİA*, C. 27, TDVY, Ankara 2003, s. 144.
- _____, ” Makâm”, *DİA*, TDVY, C. 28, Ankara 2003, ss. 409-410.
- _____, “Sülemî, Muhammed b. Hüseyin”, *DİA*, C. 38, TDVY, İstanbul 2010, ss. 53-55.
- _____, “Yahyâ b. Ahmed el-Baharzî”, *DİA*, C. 43, TDVY, İstanbul 2013, ss. 240-241.
- _____, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2016.
- _____, “Abdürrezzak Kâşânî”, *DİA*, C. 25, TDVY, Ankara 2022, ss. 5-6.
- Van Ess, Josef, “Tasavvuf ve Muhallifleri: Uygulamalar Üzerindeki Yansımalar, Mihneler, Dönüşümler”, çev. Zafer Erginli, *Marife*, 3/1, 2003, ss. 165-180.
- Ya'kûbî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Ca'fer, *Kitâbü'l-Büldân*, thk. Muhammed Emin Dannavî, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2002.
- Yâfiî, Ali b. Süleyman, *Mir'âtü'l-Cenân*, thk. Halil el-Hansûr, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 4, 1417/1997.
- Yavuz, Abdullah Ömer, *Coğrafya ve Mezhep Horasan'da Eş'ariliğin Tarihsel Gelişimi*, Klasik Yayınları, İstanbul 2021.
- Yavuz, Yusuf Şevki, “İbn Fûrek”, *DİA*, C. 19, TDVY, İstanbul 1999, ss. 495-498.
- Yazar, Nurullah, “Medreselerin Toplumsal ve Dini Gelişimdeki Yerleri: İsfahân Örneği”, *Medrese Geleneği ve Moderleşme Döneminde Medreseler Uluslararası Sempozyumu*, Muş, 5 Ekim – 7 Ocak 2012, ss.67-75.
- YAZICI, Tahsin- Uludağ, Süleyman “Herevî, Hâce Abdullah”, *DİA*, C.17, TDVY, İstanbul 1998, ss. 222-226.
- YAZICI, Tahsin, “Ebû Said Ebu'l-Hayr”, *DİA*, C. 10, TDVY, İstanbul 1994, ss. 220-222.
- _____, “Emîr-i Kebîr Hemedânî”, *DİA*, C. 17, TDVY, İstanbul 1998, ss. 186-188.
- Yetik, Erhan, “İzzeddin el-Kâşî” *DİA*, C. 23, TDVY, İstanbul 2001, s. 555.
- _____, “Menâzilü's-Sâirîn”, *DİA*, C. 29, TDVY, Ankara 2004, s. 122-123.
- _____, ” Minhâcu'l-Fukarâ”, *DİA*, C. 30, TDVY, Ankara 2020, ss. 108-109.
- Yılmaz, Hasan Kâmil, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, Ensar Yayınları, İstanbul 2017.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed, *Tezkîretü'l-Huffâz*, nşr. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 4, 1374/1954.
- _____, *el-İber fî Haberi Men Ğaber*, thk. Ebû Hâcir Muhammed es-Said Besyûnî Zağlûl, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2, 1405/1985.
- _____, *Târihu'l-İslâm ve Vefâyâtü'l-Meşâhiri ve'l-A'lâm*, thk. Dr. Ömer Abdüsselam Tedmûrî, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabi, Beyrut, 53, 1413/1993.

_____, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, thk. Şuayb el-Arnâvut, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 25, 1417/1996.

Zeyyâd, Ahmed- Mustafa, İbrahim, *el-Mu'cemü'l-Vasît*, Bakrâ Matbaası, Tahran 1429.



ÖZGEÇMİŞ

Sercan POLAT, Şarköy Lisesi’ni bitirdikten sonra Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nden 2019 yılında onur öğrencisi olarak mezun oldu. Fakülte yıllarında klasik usûlde Arapça ve İslâmi ilimler tahsili yaptı. Mezuniyetinden bu yana Samsun Büyükşehir Belediyesi’nde mütercim ve arşivci olarak görev yapan Sercan POLAT, evli olup, iyi derecede İtalyanca ve Arapça, orta derecede Farsça ve İngilizce bilmektedir.

ORCID ID: orcid.org/0000-0003-2792-2593

Yayınlanmış Çalışmalar:

1. Sercan Polat, “Hanbelî Bir Sûfî: Ebû Mansûr el-İsfahânî”, 9. *Uluslararası Başkent Sosyal ve Beşerî Bilimler Kongresi*, Ankara, 20-23 Mayıs 2023, ss. 43-49.