

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TASAVVUF BİLİM DALI

**ABDULLAH ENSÂRÎ HEREVÎ'NİN TASAVVUF
TARİHİNDEKİ YERİ VE SAD MEYDÂN'I**

Doktora Tezi

MUHAMMET NEDİM TAN

İstanbul, 2013

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TASAVVUF BİLİM DALI

**ABDULLAH ENSÂRÎ HEREVÎ'NİN TASAVVUF
TARİHİNDEKİ YERİ VE SAD MEYDÂN'I**

Doktora Tezi

Danışman: DOÇ. DR. SAFİ ARPAGUŞ

MUHAMMET NEDİM TAN

İstanbul, 2013

MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ

TEZ ONAY BELGESİ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ Anabilim Dalı TASAVVUF Bilim Dalı DOKTORA öğrencisi MUHAMMET NEDİM TAN'ın ABDULLAH ENSÂRÎ HEREVÎ'NİN TASAVVUF TARİHİNDEKİ YERİ VE SAD MEYDÂN'I adlı tez çalışması, Enstitümüz Yönetim Kurulunun 30.01.2013 tarih ve 2013-5/11 sayılı kararıyla oluşturulan jüri tarafından oy birliği /oy çokluğu ile Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

Tez Savunma Tarihi 29 / 03 / 2013

Öğretim Üyesi Adı Soyadı

İmzası

Öğretim Üyesi Adı Soyadı	İmzası
1. Tez Danışmanı Doç. Dr. SAFİ ARPAGUŞ	
2. Jüri Üyesi Prof. Dr. NECDET TOSUN	
3. Jüri Üyesi Prof. Dr. İSMAİL KARA	
4. Jüri Üyesi Prof. Dr. MUSTAFA TAHRALI	
5. Jüri Üyesi Prof. Dr. REŞAT ÖNGÖREN	

GENEL BİLGİLER

İsim ve Soyadı	: Muhammet Nedim Tan
Anabilim Dalı	: Temel İslam Bilimleri
Programı	: Tasavvuf
Tez Danışmanı	: Doç. Dr. Safi Arpaguş
Tez Türü ve Tarihi	: Doktora - Mart 2013
Anahtar Kelimeler	: Abdullah Ensârî Herevî, Sad Meydân, Haller ve Makamlar, Tasavvuf

ÖZET

ABDULLAH ENSÂRÎ HEREVÎ'NİN TASAVVUF TARİHİNDEKİ YERİ VE SAD MEYDÂN'I

Abdullah Ensârî Herevî (ö. 481/1089) ile ilgili literatüre bir giriş olması amacıyla hazırladığımız bu çalışma üç bölümden oluşmaktadır. Çalışmamızın “Kaynaklar ve Biyografi” başlığını taşıyan ilk bölümünde Herevî'nin hayatı hakkındaki kaynaklar değerlendirilmiş, “Tasavvuf Tarihi Açısından Herevî ve Telif Faaliyetleri” başlığını taşıyan ikinci bölümde ise Herevî'nin temel eserleri ve bu eserlerin yazmaları, neşirleri ve serhleri hakkında bibliyografik bilgiler aktarılmış, ardından hâller ve makamlar konusuna Herevî'nin yaptığı katkılar tespiti çalışılmıştır. “Herevî'nin Telifleri İçin Bir Mukaddime: *Sad Meydân* –Metin, Tercüme ve Tahlil–” başlıklı üçüncü bölümde Herevî'nin haller ve makamları konu alan ilk metni *Sad Meydân*'ın mevcut yazmalardan hareketle tarafımızdan inşa edilmiş metnine yer verilmiş, metindeki dil özellikleri üzerinde durulduktan sonra gerekçeli bir tercümesi sunulmuş, dipnotlarda metne ilişkin açıklayıcı bilgiler aktarılmış ve *Sad Meydân* ile *Menâzilü's-sâirîn* arasındaki benzerlik ve farklılık unsurlarına işaret edilmiştir. Bu çalışmanın bir sonucu olarak *Sad Meydân*'ın müstakil bir eser olduğunu ve yalnızca bugüne ulaşan yazma nüshaları yoluyla değil, aynı zamanda Meybudî'nin *Keşfü'l-esrâr*'ı ve Ahmed-i Câmî Nâmekî'nin (ö. 536/1141) *Ünsü't-tâibîn*'i üzerinden sonraki dönemlere intikal ettiğini belgeledik. *Sad Meydân*'ın bu çalışma sonucu ortaya çıkan ilginç tesirlerinden biri de İsmâil Hakkı Bursevî (ö. 1137/1725) tarafından *Keşfü'l-esrâr* kanalıyla eserin yaklaşık beşte birinin *Rûhu'l-beyân*'da iktibas edilmiş olmasıdır.

GENERAL KNOWLEDGE

Name and Surname	: Muhammet Nedim Tan
Field	: Basic Islamic Sciences
Programme	: Sufism
Supervisor	: Associate Professor Safi Arpaguş
Degree Awarded and Date	: PhD - March 2013
Keywords	: Abdullah al-Ansārī al-Harawī, Sad Maydan, States and Stations (ahwāl and maqāmāt), Sufism

ABSTRACT

ABDALLAH AL-ANSĀRĪ AL-HARAWĪ'S PLACE IN HISTORY OF SUFIZM AND HIS SAD MAYDAN

This work has been prepared as an introduction to the literature on Abdallah al-Ansārī al-Harawī (d. 481/1089); it contains three main chapters. The first chapter is titled as “Sources and Biography” and includes a thorough assessment of the sources on Harawī’s life. The second, “Harawī and His Works in the History of Sufi Thought”, engages bibliographical information about Harawī’s major works, their editions, and their commentaries as well as Harawī’s contributions to the issue of states and stations (ahwāl and maqāmāt). “An Introduction to Harawī’s Works: *Sad Maydan*—Text, Translation, and Commentary” is the last chapter. It contains our critical edition of the author’s first text on states and stations (ahwāl and maqāmāt), *Sad Maydan* (The One Hundred Fields), on basis of the extant manuscripts; a justified annotated translation of the text as well as its commentary, and a comparison of the similarities and differences between *Sad Maydan* and *Manāzil al-sāirīn*. It is our contribution to the scholarship that we first proved on documentary evidence that *Sad Maydan* is an independent work of Harawī. According to our findings, the work came to us not only through extant manuscripts, but also through Maybudī’s *Kashf al-asrār* and Ahmad-i Jāmī Nāmaghī’s (d. 536/1141) *Uns al-tāibīn*. One of the remarkable findings of our study is that *Sad Meydan*’s fascinating influence on Ismāil Hakkī Brusawī (d. 1137/1725); such that the latter quoted as much as one fifth of this work in his *Rūh al-bayān* via *Kashf al-asrār*.

ÖNSÖZ

Abdullah Ensârî Herevî (ö. 481/1089) tasavvuf ıstılahlarının oluşması ve muhteva kazanması açısından farkedilir bir hareketlilik oluşturmuş merkezî öneme sahip müelliflerdendir. Tasavvuf yolunun bazı mefhumları onun yazdıklarıyla genişlik kazanmış, bilinen kelimeler onun anlatımları sebebiyle tanıdık lugat ve ıstılâh anlamlarının üstüne yeni çağrışımlar bulmuş, Mâverâünnehr'den Endülüs'e dek müslüman coğrafya ondan kalan mirasın çeşitli unsurlarını muhâfaza edip geliştirmek sûretiyle onun üslûbuna hayat vermiştir. Çünkü Herevî'nin Arapça ve Farsça gibi iki farklı dilde tanınmışlığına bağlı olarak farklı kültür havzaları onun üslûbunda kendilerinden bir şeyler bulmuşlar ya da kendilerinde bulduklarını onun üslûbuyla sunmuşlardır. Bu yönüyle Herevî, tasavvuf tarihinin orijinal simâlarından biridir. Sûfîliğinin yanı sıra kudretli bir şâir, bir tefsir âlimi, bir mürşid ve dâvâsına sâdik bir mücâdelecî olarak algılanan Herevî, hakkındaki çeşitli algılara bağlı olarak kültür tarihinde çok yönlü tesirleriyle yerini almıştır.

Bizzat kendisinin telif ettiği metinleri ve özellikle şifâhî olarak aktarılan sözlerini dikkatle okuduğumuzda, Herevî'nin edinmiş olduğu tasavvufî birikimi yeni bir telif üslubuyla kendisinden sonraya aktarma çabası taşıdığını görürüz. Her ne kadar onun bıraktığı miras, hem hacim hem de muhteva yönüyle –meselâ İbn Arabî örneğinde olduğu gibi– çok büyük tasavvufî açılımları ya da tasavvuf tarihinin yörüngesini değiştirecek denli kapsamlı anlatımları barındırmasa da Herevî'nin kendisine intikal eden birikimi yerli yerine koymak amacını gözeten, irşâd ve nasihati önceleyen, beraberinde zamanının tasavvufî dağarcığını da yansıtan dikkat çekici sûfîlerden olduğu rahatlıkla söylenebilir. Onu okumak, tasavvufun omurgası sayılan birçok merkezî konuyla karşı karşıya kalmak demektir. Herevî, pek çok sûfî ile karşılaşmış, sahip bulunduğu ilmî birikimle döneminin tasavvufî mirasını kaynaştırmış ve kendinde bulduklarını kabiliyetli muhataplarına aktarmaktan geri durmamış bir kimsedir. Telif tarzı bakımından üstün bir üsluba taşıyıcılık etmiş, kendisinden sonraki tasavvufî hafızada izi sürülebilecek bir

dağarcığa da kaynak olmuştur. *Menâzilü's-sâirîn*, *Sad Meydân* ve *Tabakātu's-sûfiyye*'si bu belirleyiciliğinin öne çıkan örnekleridir.

Herevî'nin aktardığı şekliyle tasavvufa bakıldığında, standart ve genelgeçer bir reçeteden ziyade insanî gayrete ve ilâhî inâyete bağlı kesintisiz bir süreklilikle ve çeşitlilikle karşılaşılır. Bu süreklilik kademe kademe ilerler, vakte ve kabiliyete göre farklı farklı açığa çıkar ve hakikati her yolcu bir başka güzergâhta tecrübe eder. Herevî de bu kesintisiz sürekliliğe ve çeşitliliğe paralel olarak çok düzeyli, iç içe, kavramlar arası irtibatı muhkem şekilde kurulmuş ve şaşırtıcı bir kıvraklıkla sunulmuş bir üslupla muhatabına seslenir. Tasavvufun konu aldığı insan tipi olarak hakikat *sâliki* ve onun *sülûk*ündeki tavırları Herevî'nin satırlarında kendine yer bulur. Kısaca *hâller ve makamlar* diye anılan, ancak insanın hakikat uğrunda gayretlerine bağlı olarak bilgi ve varlık yapısının farklılaşmasını, kabiliyetindeki dönüşüm sebebiyle anlayış ve yaşayışının değişmesini konu alan, dolayısıyla tasavvufi faaliyetin muhtevası sayılabilecek mevzular, onun yazdıklarında dikkat çekici bir seviye kazanırlar. Bulduğu bu seviye sebebiyle Herevî'nin satırları birçok defa şerhe konu edilmiş ve kapsayıcı ifadeleri pek çok sûfî metninde alıntılanmıştır.

Biz bu çalışmada onun hayatı ve eserlerini ele alarak ortaya koyduğu faaliyetin tasavvuf tarihindeki niteliğine yaklaşmayı amaçladık. Bu çerçevede çalışmanın “Kaynaklar ve Biyografi” başlığını taşıyan birinci bölümünde Herevî'nin biyografisine ilişkin kaynakların tespit ve değerlendirmesine, “Tasavvuf Tarihi Açısından Herevî ve Telif Faaliyetleri” başlıklı ikinci bölümde ise Herevî'ye ait olan ve ona atfedilen eserlerin literatürdeki yerlerini belirlemeye, ayrıca *hâller ve makamlar* konusunun Herevî bağlamında durduğu yeri göstermeye çalıştık. “Herevî'nin Telifleri İçin Bir Mukaddime: *Sad Meydân* –Metin, Tercüme, Tahlil–” başlığını taşıyan üçüncü bölümde ise *Sad Meydân*'ı merkeze alarak Herevî'nin tasavvuf ıstılahlarına yaptığı katkının izini sürdük. *Sad Meydân*'ı merkeze alarak yaptığımız tercüme ve tahlil çalışması, hem tasavvuf ıstılahlarının geçirdiği safhalardan birini ortaya koyabilmemizi hem de Herevî'nin hangi sûfî duyarlılıkları tevârüs ettiğini nispeten görebilmemizi sağladı. Böylelikle *Menâzilü's-sâirîn*'e giden çizgide *Sad Meydân*'ın konumunu belirlemeye, ayrıca tasavvuf lugatçesi açısından dikkat çekici bir muhteva taşıyan bu eseri Türkçede günyüzüne çıkarmaya gayret gösterdik.

Herevî üzerine yaptığımız bu çalışma, bilinen ve ulaşılabilen kaynaklar çerçe-

vesinde kalarak kendi kavrayışımız nisbetinde vardığımız sonuçların eldeki bilgilerle sentezlenmesinden ibârettir. Bu çalışma eldeki kaynaklara kökten bir yenilik eklemekte, ancak onlardan faydalanmak suretiyle yer yer ulaştığı farklı sonuçları ortaya koymaktadır. Herevî hakkındaki Türkçe literatüre mütevâzı bir katkı yapabilmenin ve o tarihten bugünlere dek ulaşılmış tasavvuf dilinin birtakım inceliklerini sergileyebilmenin dışında bir amacı olmayan bu çalışma, kendisinden önce yazılanlara bir yenisini ekleme ve kendisinden sonra yazılacaklara daha yararlı bilgiler sunma ümidiyle yapılmıştır.* Çünkü bilginin kültürden kültüre ve çağdan çağa geçişi veya geçemeyişi, bir perspektifin yüzyıllar içinde yaşanan dönüşümlere rağmen tesirini sürdürebilişi veya sürdürmeyişi, farklı dillerin ve toplumların bu perspektifi alımlayış ve onu anlamlandırış şekillerindeki değişimler, üzerinden geçen onca zamana karşılık bir metnin hâlâ merak uyandırıyor ve muhatabına hakikatle ilgili hususları çağrıştıyor oluşu vb. konuları irdelemek karmaşık olduğu kadar heyecanlandırıcı olup hakkında çalışandan ilgi ve tevâzu bekler. Dolayısıyla böyle bir çalışmayı yapıyor olmak, üstlenilen konunun kolaylıkla tüketilemez ve özetlenemez bir tabiatla olduğunun bilincini taşımayı gerektirir. Tasavvuf tarihi hakkında yapılmış çalışmalar silsilesine mütevâzı bir katkı olabilmekten başka bir amacı ve iddiası bulunmadığını duyumsayabilmek, böyle bir çalışmayı yapabilmenin asgarî şartlarındandır.

Önsözü bitirirken her şeyden önce Herevî üzerine elli yılı aşan bir çalışma hayatı sonrasında büyük bir litaretürün ortaya çıkmasını sağlamış olan Fransız araştırmacı Serge de Laugier de Beaurecueil'e (1917-2005) minnetimi dile getirmek isterim. Onun açtığı yoldan giderek Herevî'nin eserlerine büyük hizmetleri geçmiş olan Abdülhay Habîbî (1910-1984) ve Muhammed Server Mevlâyî'ye, ayrıca Türkçede Herevî hakkındaki literatürün oluşması ve metinlerinin anlaşılması için büyük emekleri geçen Tahsin Yazıcı (1922-2002) ve Abdürrezzak Tek'e minnettarlığımı da özellikle belirtmeliyim. Danışmanlığımı üstlenen ve hep müsâmahasıyla çalışmanın akışını yönlendiren hocam Doç. Dr. Safî Arpağuş'a, kaynak temini noktasında rehberliğini hiçbir zaman esirgemeyen hocam Prof. Dr. Necdet Tosun'a, çalışmanın daha verimli olabilmesine ilişkin kıy-

* Hüseyin Vassâf'ın *Kemâl-nâme-i İsmâil Hakkî*'de özellikle faydalandığını belirttiği Mehmed Şemsettin Efendi'nin *Yâdigâr-ı Şemsî*'si için söyledikleri aslında bu çalışmanın taşıdığı amacın mükemmel bir ifâdesidir: “Âcizlerinin o eser-i kıymetdârdan istifâdem azîm olup efendi-i müşârunileyhe karşı hissiyât-ı şükrâniyyemi burada alenen izhâr ile berâber, bu eser-i âcizânemin şekl-i tahrîri tarz-ı âharda olmakla, bu gibi âsâr ne kadar taaddüd etse fâidenin taammümüne kâni' ve kâil olduğumdan bu ciheti pîşgâh-ı erbâb-ı tedkîke arza cür'etyâb oldum.” *Kemâl-nâme-i İsmâil Hakkî –Bursevî Biyografisi–* (haz. Murat Yurtsever), Bursa: Arasta, 2000, s. 7.

metli fikirlerini sunan hocam Prof. Dr. İsmail Kara'ya, ayrıca çalışmanın başındayken teşviklerini gördüğüm hocalarım Prof. Dr. H. Kâmil Yılmaz ve Prof. Dr. Mahmut Erol Kılıç'a, kendisinden çok şey öğrendiğim hocam Prof. Dr. Mustafa Tahralı'ya, çalışmanın başından sonuna dek kendisiyle fikir alışverişinde bulunduğum ve mesâimi paylaştığım vefâkâr dost Ercan Alkan'a, henüz işin başındayken benimle hemderd olan ve sohbetini esirgemeyen kadim dost Osman Sâcid Arı'ya, ve elbette bu vakte dek üzerimde emeği geçmiş kim varsa hepsine medyûn-ı şükrânım. Çalışmam esnasında bana fikir veren, kaynak ulaştıran, sohbetleriyle önümü açan, işimi kolaylaştıran pek çok dostum oldu. Onların samimî destekleri olmasa Herevî hakkında ulaştığım sonuçları netleştiremez ve yazıya dökemezdim: Bora P. Keskiner, M. Kadri Afacan, K. Yusuf Ünal, M. Bedirhan, Rahim Acar, Hayrettin Nebi Güdekli, Nail Okuyucu, Semih Ceyhan, Muammer Cengiz ve özellikle melâle düştüğüm vakitler imdâdına yetişen babam Hayrettin Tan... hepsine teşekkür ederim.

M. Nedim Tan

İstanbul, 2013

İÇİNDEKİLER

ÖZET	III
ABSTRACT	IV
ÖNSÖZ.....	V
İÇİNDEKİLER.....	IX
KISALTMALAR.....	XIV
GİRİŞ.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM

KAYNAKLAR ve BİYOGRAFİ

I. Herevî Hakkındaki Kaynaklar ve Çalışmalar.....	19
A. Herevî'nin Hayatı Hakkındaki Temel Kaynaklar.....	19
B. Herevî Üzerine Yapılan Çalışmaların Tarihî Seyri.....	29
II. Herevî'nin Yaşadığı Dönem: Siyasî ve Entelektüel Çevresi	38
A. Bir Kültürel Merkez Olarak Herat.....	38
B. Siyasî Ortam ve Dinî Tavırlar.....	44
III. Ana Çizgileriyle Herevî'nin Biyografisi	51

İKİNCİ BÖLÜM

TASAVVUF TARİHİ AÇISINDAN HEREVÎ

ve TELİF FAALİYETLERİ

I. Herevî'nin Eserleri ve İlgili Literatür.....	75
A. Menâzilü's-sâirîn	76
B. Sad Meydân	102
C. Tabakātu's-sûfiyye.....	109

D. Zemmü'l-keîâm ve ehliî	114
E. Diğler Eserleri	118
II. Herevî'nin Hâller ve Makâmlar Konusundaki Katkıları.....	124
A. Lugat ve Istılâh Bakımından Hâl ve Makâm	124
B. Tasavvuf Tarihi Açısından Herevî'nin Konuya Yaklaşımı	147
III. Herevî'nin Tasavvuf Tarihindeki Tesir Sahaları	167

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

HEREVÎ'nin TELİFLERİ İÇİN BİR MUKADDİME:

Sad Meydân –Metin, Tercüme, Tahlil–

I. Metin İnşâsı, Tercüme ve Tahlilde Gözetilen İlkeler.....	179
II. Sad Meydân –Metin, Tercüme, Tahlil–	186
[Mukaddime].....	186
[1. Meydan: Tevbe].....	199
[2. Meydan: Mürüvvet]	203
[3. Meydan: İnâbe].....	207
[4. Meydan: Fütüvvet]	211
[5. Meydan: İrâde]	215
[6. Meydan: Kasd]	218
[7. Meydan: Sabır]	221
[8. Meydan: Cihâd]	224
[9. Meydan: Riyâzet]	226
[10. Meydan: Tehzîb].....	229
[11. Meydan: Muhâsebe]	231
[12. Meydan: Yakaza].....	234
[13. Meydan: Zühd]	237
[14. Meydan: Tecrîd]	239
[15. Meydan: Vera'].....	242
[16. Meydan: Takvâ].....	244
[17. Meydan: Muâmele].....	246
[18. Meydan: Mübâlât]	249
[19. Meydan: Yakîn]	250
[20. Meydan: Basîret]	253
[21. Meydan: Tevekkül].....	256

[22. Meydan: Lece'].....	258
[23. Meydan: Rızâ]	260
[24. Meydan: Muvâfakat]	263
[25. Meydan: İhlâs].....	265
[26. Meydan: Tebettül]	268
[27. Meydan: Azim].....	271
[28. Meydan: İstikâmet].....	273
[29. Meydan: Tefekkür]	277
[30. Meydan: Tezekkür].....	281
[31. Meydan: Fakr]	284
[32. Meydan: Tevâzu].....	287
[33. Meydan: Havf].....	289
[34. Meydan: Vecel]	293
[35. Meydan: Rehbet]	295
[36. Meydan: İşfâk].....	298
[37. Meydan: Huşû]	300
[38. Meydan: Tezellül].....	303
[39. Meydan: İhbât]	306
[40. Meydan: İlbâd]	308
[41. Meydan: Heybet]	310
[42. Meydan: Firâr]	313
[43. Meydan: Recâ].....	315
[44. Meydan: Taleb].....	318
[45. Meydan: Rağbet]	320
[46. Meydan: Muvâsalat]	323
[47. Meydan: Müdâvemet].....	325
[48. Meydan: Hatre].....	328
[49. Meydan: Himmət].....	330
[50. Meydan: Riâyet]	333
[51. Meydan: Sekîne].....	335
[52. Meydan: Tuma'nîne]	339
[53. Meydan: Murâkabe]	341
[54. Meydan: İhsân]	344
[55. Meydan: Edeb]	346

[56. Meydan: Temekkün].....	349
[57. Meydan: Hürmet]	351
[58. Meydan: Gayret].....	354
[59. Meydan: Cem'].....	356
[60. Meydan: İnkıtâ]	360
[61. Meydan: Sıdk]	362
[62. Meydan: Safâ].....	364
[63. Meydan: Hayâ]	367
[64. Meydan: Sika].....	370
[65. Meydan: Îsâr].....	372
[66. Meydan: Tefvîz]	375
[67. Meydan: Fütûh]	378
[68. Meydan: Gurbet].....	381
[69. Meydan: Tevhîd]	384
[70. Meydan: Tefrîd].....	390
[71. Meydan: İlim].....	393
[72. Meydan: Basar].....	396
[73. Meydan: Hayat]	399
[74. Meydan: Hikmet].....	402
[75. Meydan: Mârifet].....	404
[76. Meydan: Kerâmet].....	407
[77. Meydan: Hakikat].....	408
[78. Meydan: Velâyet]	411
[79. Meydan: Teslîm].....	413
[80. Meydan: İstislâm].....	415
[81. Meydan: İ'tisâm]	417
[82. Meydan: İnfirâd].....	419
[83. Meydan: Sır]	421
[84. Meydan: Gınâ].....	424
[85. Meydan: Bast].....	426
[86. Meydan: İnbisât].....	428
[87. Meydan: Semâ']	430
[88. Meydan: İttılâ]	433
[89. Meydan: Vecd]	434

[90. Meydan: Lahz].....	437
[91. Meydan: Vakt].....	439
[92. Meydan: Nefes]	440
[93. Meydan: Mükâşefe].....	441
[94. Meydan: Sürûr].....	443
[95. Meydan: Üns]	445
[96. Meydan: Dehşet].....	446
[97. Meydan: Müşâhede]	447
[98. Meydan: Muâyene].....	448
[99. Meydan: Fenâ].....	450
[100. Meydan: Bekâ]	451
[Hâtîme]	452
Sad Meydân Sözlüğü	454

SONUÇ.....	457
------------	-----

BİBLİYOGRAFYA.....	462
--------------------	-----

KISALTMALAR

a.g.e.	: Adı geçen eser
a.g.m.	: Adı geçen makale
b.	: bin, ibn
Bkz.	: Bakınız
çev.	: Çeviren
DİA	: Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi
DMBİ	: Dâiretü'l-Maârif-i Buzurg-i İslâmî
ed.	: Editör
haz.	: Hazırlayan
krş.	: Karşılaştırmız
ktp.	: Kütüphanesi
nr.	: Numara
nşr.	: Neşreden
s.	: Sayfa
SBE	: Sosyal Bilimler Enstitüsü
ö.	: Ölüm tarihi
thk.	: Tahkik eden
vr.	: Varak

GİRİŞ

Hakikat nedir? İnsan hakikate ulaşabilir mi? Onu hakikate sahip kılacak bir seviyenin varlığından söz edilebilir mi? Hakikati bulmanın yalnızca tek bir yolu mu vardır yoksa onu bulduran pek çok yol mu bulunmaktadır? Hakikat kendini birlik-çokluk dengesi içinde nasıl sunmaktadır? Hakikatten yana ümit kesmenin insana kaybettireceği yahut ona kendini adamanın insana kazandıracacağı şey(ler) ne(ler)dir? Varlıkta sürüp giden bu maceranın ulaşacağı nihayet neresidir? Bu ve benzeri soruların doğuş sebebi biraz da *hakikati* kavramlaştırma biçiminden ötürüdür ve bu türlü sorular, felsefî kavrayışı, dinî duyusu, bilimsel bakışı ve estetik algılayışı etrafında toplanır. Çünkü insanın *hakikati* nasıl algıladığı ve onu elde etmek ya da ona ulaşmak için ne yaptığı önemlidir.

Hakikat denildiğinde, varlığı bulunan; her hâlükârda bir sebâtı, kararlılığı ve devamı olan; gelip-geçicilik içinde kalıcılığı, kavramlarda esaslılığı, yapılan işte doğruluk ve sağlamlığı anlatan; kendine yönelen için bütün dolaylılıkları aşarak kendini belli eden bir küllî anlama atıf yapılır.¹ Gerçeklik ve doğruluk, anlamlılık ve tamlık, varlığın kendisini o kılan neyse onunla vukûa gelişi ve insanın bunun farkında oluşu hep *hakikat* kelimesinde karşılık bulur.² Dolayısıyla *hakikate* ilişkin sorular zihne şekil vermiş ve

¹ Mütercim Âsım Efendi, *Kāmûs Tercümesi –el-Okyanûsu'l-basît fî tercemeti kāmûsi'l-muhît–* I-III, Matbaa-i Osmâniyye, 1305/1887, II, 884-886; Muhammed Ali Tehânevî, *Keşşâfu istilâhâti'l-fünûn* (haz. Refik el-Acem, Ali Dahruc vd.), Beyrut: Mektebetu Lübnân, 1996, I, 684-688. Ma'rûf-ı Kerhî'ye (v. 200/815) ait olan bir tanımda –ki kronoloji bakımından bilinen ilk tasavvuf tanımlarındandır– tasavvufla ilgili olarak “hakikatleri edinmek ve halkın elinde olan şeylerden ümit kesmektir [التصوف الأخذ بالحقائق واليأس مما في أيدي الخلق]” denilmesi hakikatin kendinden bir değer olduğunu ifade etmesi bakımından önemlidir. Bkz. Abdülkerîm el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye* (thk. Abdükerim Atâ), Şam: Mektebetü Ebî Hanîfe, 2000, s. 430 [*Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi* (çev. Süleyman Uludağ), İstanbul: Dergâh, 2003, s. 368]. Hücvîrî sûfîlerin *hakikatle* ne anlattıklarını şöyle dillendirecektir: “Bu sözden maksatları; kulun, Allah’a vuslat mahallinde ikâmet etmesi, sırrının ise tenzih mahalli üzerinde durmasıdır [وقوف سراً وصل خداوند و وقوف سراً]” Ali bin Osman el-Hücvîrî, *Keşfu'l-mahcûb* (thk. Mahmud Âbidî), Tahran: Sürûş, 2006, s. 560 [*Keşfu'l-mahcûb –Hakikat Bilgisi–* (çev. Süleyman Uludağ), İstanbul: Dergâh, 1982, s. 535].

² “(...) Burada *hakikat* açıkça Gerçeklik hakkındaki cümleler hâlinde ifade edilmiş ve salâhiyeti müteber kitaplara dayanılarak veya daha önceki kaziyelerden çıkarılan delillerin mantıksal açıdan iknâ edici olması nedeniyle kabul edilen ikinci el bilginin aksine İlâhî Gerçekliğin dolaysız idrâkine işaret eder.” Bkz. Aldoux Huxley, *Kalıcı Felsefe* (çev. Latif Boyacı), İstanbul: İnsan, 1996, s. 129.

düşünmenin güzergâhını belirlemiştir. İnsanlığın hafızası olarak tarih, *hakikate* ilişkin bu türlü soruları sırtlayan, bununla da kalmayıp bu sorulara cevap bulan, *hakikat* arayıcılarına yol-yordam öğreten ve kendisinden sonrakilere ilhâm veren kimseleri bize takdim eder. Söylediklerinden arta kalanlar benzeri düşünceler için bir hareket noktası teşkil etmiş, yazıya geçirilmiş hemen her cümleleri kalıcılık kazanmış, dolayısıyla da hep başvurulabilecek bir mercî hüviyetine bürünmüş bu kimselerin varlığıyla *hakikate* ilişkin sorular ve cevaplar daha anlamlı ve tamdır.³ Bu çalışmada kendisini konu edineceğimiz Hâce Abdullah el-Ensârî el-Herevî de, insanı hakikate ehil kılma uğruna sergilenmiş çabaları kavramsal düzeyde derleyip toplayan ve onlara yeni biçimler kazandıran kimliğiyle, bir hakikat anlatısı olarak tasavvuf tarihinin dikkat çekici temsilcilerinden biridir. O, pek çok emsâli gibi⁴ *hakikat*in tüm mertebeleriyle *Hak*'ta bulunacağını söyleyen bir sûfîydi. İnsanın algısındaki açıklık, davranışlarındaki dengelik, iç dünyasındaki berraklık ona göre ancak *hakikat*le mümkündü ve hakikati var kılansa *Hak*'tı. Çünkü *hakikat* kelimesi farklı mertebelerde yaşandığı şekliyle gerçekliği ifade ederken, *Hak* kelimesi ise hakikate varlık veren ve bu sebeple nihâî mânâda yegâne hakikat olan Allah'ın ismidir. *Hakikat*, bu nihâî mânâsıyla artık tasavvufun merkezinde yer alan ve insan hayatının nihâî maksadı olan *Hakk*'ı ifade eder. *Hakikate* götüren yol ise *tarikât*

Bu yönüyle Hz. Peygamber'in bir hadîsinde لِكُلِّ حَقٍّ حَقِيقَةٌ فَمَا حَقِيقَةُ إِيمَانِكَ yani, "her hakkın bir hakikati vardır, senin îmânının hakikati nedir?" diye sormuş olması hakikate dair köklü bir duyarlılığın beslenmesi gerekliliğini anlatır. Kelimenin farklı çağrışımları ve ilgili hadîs için bkz. Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât –Kur'ân Kavramları Sözlüğü–* (haz. Yusuf Türker), İstanbul: Pinar, 2010, s. 417-420. Nitekim ilk sûfî müelliflerden Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî, sûfileri diğer hakikat arayıcılarına nisbetle ayrıcalıklı kılan niteliklerden bahis açtıktan sonra Hz. Peygamber'in bu hadîsine atf yapacak, yalnızca murâda ermeyle ve Hakk'ın murâdını bilmeyeyle sonuçlanacak bir yolun hakikati tam kılacağını bu hadîs üzerinden vurgulayacaktır. Bkz. Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî, *el-Lüma'* (thk. Abdülhalîm Mahmud, Tâhâ Abdülbâkî Sürûr), Kâhire: Mektebetü's-sekâfeti'd-dîniyye, 2002, s. 30 [*el-Lüma'* –İslâm Tasavvufu– (çev. H. Kâmil Yılmaz), İstanbul: Erkam, 2013, s. 14].

³ "Herhangi bir medeniyetin klasik düşünürleri ve öğretmenleri, çarpıcı kelimeler kullanmaları ya da ortaya koydukları –hepsi de zaman geçtikçe daha da uzaklaşan– belirli 'hakikatler' veya öğretiler nedeniyle değil, ama hep mevcut olan bir gerçekliğe (*el-Hakk*) doğru bizi hâlâ yönlendirebilmeleri nedeniyle ayakta kalmaktadır nihayetle." James Winston Morris, *Yönelimler* (çev. A. Demirhan), İstanbul: İnsan, 2006, s. 15.

⁴ Meselâ Ebû Abdurrahman es-Sülemî'nin (v. 412/1021) şu satırlarında olduğu gibi: "Hak, Allah'tır. Çünkü hakikatleri var ve sâbit kılan O'dur. Hakikat, hâlleri ağıyar ile meşgul olmaktan arındırmanın adıdır. Hakikat vuslat vaktinde âriflerin mercii, vuslat gerçekleştiğinde vâsıl olanların sürûr vesilesi, dehşete düşüp heyecana kapıldıklarında âşıkların makâmıdır. Hakikat tam olduğunda mütehakkıki Hakk'a zahmetsiz bir şekilde vâsıl eder. Hakikat, hakikate erenlerin sırlarında Hakk'ın tahkikiidir الحق هو الله عز وجل لأنه حَقَّقَ الحقائق وأحَقَّ الحقوق. والحقيقة تصفية الأحوال عن ملاحظات الأعيان. والحقيقة مرجع العارفين عند الوصول ومستراح الواصلين في الوصلة ومقام المشتاقين عن هيجان الوله. والحقيقة إذا صحت أوصلت المتحقق العارفين. [إلى الحق من غير كلفة. والحقيقة تحقيق الحق في أسرار المحققين." Sülemî, "Derecâtü'l-muâmelât", *Mecmûa-i Âsâr-ı Ebû Abdurrahmân es-Sülemî*, Tahran: Müessesese-i Pejûheşî-yi Hikmet ve Felsefe-i İrân, 2009, I, 487.

adını alır ve bu özel yol ile insan, bilmenin, bir şeyi nasılsa öylece görmenin ve künhüne ermenin yordamına âşinâlık bulur. Bu yoldaki mertebelere ve insanın yaşayabileceği dönüşümlere işaret eden sözleriyle Herevî, bir *hakikat* anlatıcısıdır. Zira o bir sûfidir ve sûfî *hakikat*in dışından konuşmaz. Nitekim Herevî *hakikati* bir makam olarak anlattığı *Sad Meydân*'ında şunları söyler:

[Hakikatlere ait asılların üçüncüsü] hikmet sahiplerinin bildiği, âriflerin gördüğü, basîret sahiplerinin vâkıf olduğu (*âgâh*) hakikattir. Bu hakikatın bin derecesi ve bin cüz'ü vardır, [ancak tüm bunlar] üç mertebe üzeredir: İlki ilhâm, ikincisi ferâset ve üçüncüsü basîrettir (*ibsâr*). [Nitekim Allah şöyle buyurur:] “Artık basîretleri tam yerindedir.” (A'râf, 7/201) Basîret (*ibsâr*) bir şeyi Allah'ın nezdinde nasılsa öylece görmektir. Allah'ın neyi dilerse ve nasıl dilerse, dilediği kuluna dilediğince göstermesi ve onu hakikate vâkıf kılmasıdır [Bkz. III. bölüm, 77. meyan].

Bir şeyin “Allah'ın nezdinde nasılsa öylece görme”yi konu edinmek hakikate dâir bir anlatı ve ona ulaşmaya ilişkin yolu-yordamı net bir çaba ortaya koymakla mümkündür. Çünkü *hakikat* alelâde ve gündelik değildir, kolaylıkla keşfedilmez. Herkesin kendi kabiliyetince hakikati keşfi ya da hakikatın herkeste mikdârınca yerleşmesi, tâyini zor ve kesinliğine kolaylıkla ulaşılması güç bir meseledir. Bunun için hakikatten haber veren ve onu belli bir üslup çerçevesinde anlatanlar dikkat çeker ve kalıcılık kazanırlar. Herevî de tasavvufta nemâ bulan bir hakikat anlatısının inşâsı için gayret etmiş ve onun ilgili sözleri, hakikate ulaşma yoluna dâir bir usûl belirleme peşinde olanlar için ilhâm kaynağı bilinmiştir.

Bugünden bakıldığında, Herevî gibi insanın hakikate kademe kademe ulaşmasını vaaz eden, *sabırdan*, *istikâmetten*, *ihlâs* ve *samimiyetten*, *tecrîd* ve *terkten*, *hayret* ve *garkdan* bahis açan bir sûfîyi hakkıyla ele almak doğrusu pek mümkün değildir. Üstelik Herevî'nin dâvet ettiği bu yolculukta *vecd*, *cezbe*, *fenâ*, *keşf*, *istiğrâk*, *müşâhede* ve benzeri ortalama insan yaşayışına nispetle pek az tecrübe⁵ edilen veya pek sık tecrübe edilmelerine karşılık çok az farkına varılan durumlar da vardır, ki bu durumların yekten dile getirilmeleri bizzat yaşayanlarınca ve farkına varanlarınca bile pek mümkün görülmemiştir.⁶ İrfân ve hikmeti taşıyan tecrübe, herhangi bir metnin dikkatle okunması ya da

⁵ Bir kavram olarak *tecrübe*, günümüzde sıklıkla kullanılıyor olsa bile tasavvufi dağarcıktan türemiş olmaması ona karşı mesâfeli durmayı gerekli kılabilir. Konu tartışmaya açık olmakta birlikte, tasavvufun insanı içine çektiği sürece bir bütün olarak atıf yapma sadedinde çalışmamız boyunca *tecrübe* ve *deneyim* kavramlarına yer vermekten geri durmayacağız. Tecrübe kavramı hakkında dikkat çekici uyarılar barındıran bir ileri okuma için bkz. Antoine Vergote, *Din, İnanç ve İnançsızlık* (çev. Veysel Uysal), İstanbul: İFAV, 1999, s. 105-112.

⁶ Tecrübe edilenin *ketmi* ile *ifşâsı* arasında kalan farklı sûfî tavrılara ilişkin olarak bkz. M. Mustafa

zihnin belli kavramlar üzerine yoğunlaşmasıyla çözümlenebilir bir mâhiyet arzetmez. Dolayısıyla insanın hakikate erişini konu edinen bu kavramları genel çerçeveler üzerinden özetlemekle o kavramların hakkını vermek pek mümkün olmayacaktır. Diğer taraftan bugüne ulaşan, dilde yaşayışını sürdüren, kavramlar arasında yerini alan bir dağarcık söz konusudur ve ahlaktan, bilgiden, varlıktan söz açıldığında muhakkak bu dağarcıktan elde edilen kavramlara rastgelinir. Her ne kadar mâhiyeti itibâriyle çoğu zaman işârî, sembolik, çokboyutlu ve hattâ paradoksal gözüke de günümüz dünyasında teorik bir faaliyet içine giren herkes bu dağarcıktan illâ ki nasiplenir, ondan uzak kalınamaz. Onun için de, her ne kadar künhüne vâkıf olunmasa, gösterdiği ideallere ulaşılmasa ve aslî tecrübeye nisbetle tâlî hep kalınsa da bu dağarcıkla karşılaşmak, onunla bir tür hasbihâl girmek mühimdir.⁷ İşte Herevî'nin tasavvufî kişiliğini ve hâllere-makamlara dair fikirlerini konu alan bu çalışma da ilgili kaynaklarla geliştirilmeye çalışılan bir diyalogun neticesidir. Konu ve kişi hakkındaki sözü tüketme amacıyla değil, *anlama* ve *anlamaya* olanak veren farklı bağlantılar ortaya koyma amacıyla yapılmıştır. Ancak bugün kullandığımız anahtar kavramlarla Herevî'nin döneminde kullanılanlar arasındaki büyük farklılık, tam olarak bilmediğimiz ve belki de akademik araştırma mantığı içerisinde kalmak suretiyle bilemeyip sürekli dışında kalacağımız bir anlam dünyasına işaret eder. Aslında bu anlam dünyasına sırf inanç ve edebiyat tarihi öncelikli bakışlar atabilir, ona ait unsurları hiç değilse literatür bazında nisbeten aydınlığa kavuşturabiliriz. Fakat hep bir fark kalacaktır: Herevî'yi ve muhataplarını arayışa sevkeden, onlarda heyecanlar yaratan, korku ve ümit doğuran işaretler ve atıflar çoğu zaman bize uzak kalacak ve biz de tarihin dilimize katık ettiği bu dağarcığa muhtemelen mâlumat düzeyinde muhatap olacağız. Çünkü Herevî'nin bahsettiklerinde modern anlamıyla uzmanlık konusu olmaktan öteye geçen bir şeyler vardır.⁸

Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'de Ma'rifetin İfadesi*, İstanbul: İnsan, 2007, s. 345-368.

⁷ Ancak aslî tecrübeye nisbetle tâlî kalmak hepten de mahrumiyet sebebi sayılamaz. Friedlander'in ifadeleriyle: "Güzel bir tarla, bir ağaç ve kenarında çok güzel çiçekler olan bir nehir resmi gördüğünüzde ona bakar ve 'Bu, ne güzel bir sayfeye yeri resmi böyle!' dersiniz. Fakat bunu söyleyen şey tahayyülâtınızdır. O tarlanın, çiçeklerin ve nehrin hakikî tecrübesi ressama âittir; güneşten korunmak için sığındığı ağaç gölgesinde tarlayı seyreden, rüzgarı hisseden ve nehrin akışını dinleyen odur. Bu resimdeki tecrübeden kasıt budur; resmin çizildiği tuvale bakarak hayal gücüyle kendisini nehir kenarında düşleyen kimseninki değil. İkinci tecrübe, aslâ birincisi kadar kesin ve tam olamaz. Fakat resim, oraya giderek tarlayı, çiçekleri ve nehri kendinize göre tecrübe etme isteğini siz ilhâm edebilir." Shems Friedlander, *Toynak Sesini Duyunca Zebra Gelsin Aklına –Tasavvuf Sohbetleri–* (çev. Ömer Çolakoğlu), İstanbul: Sufî Kitap, 2013, s. 46, 47.

⁸ Bu noktada Hodgson'un şu satırlarını önemsedığımızı belirtmeliyiz: "Mutasavvıflar, kendi tecrübelerini sözlü olarak sunmaktan ve hattâ bu tecrübeleri zihnî bir tahlile kavuşturmaktan müstağnî idiler. Mistik süreçler aracılığıyla edindikleri bilinç hâli, aslen müziğin sağladığı tefrîk etme gücünden daha

Yukarıda “bir hakikat anlatısı olarak tasavvuf” dedik: Başlangıcından beri insandaki olumsuz, yerilmiş, kötü niteliklerin giderilmesi (*tehallî*) ve yerine olumlu, övülmüş, iyi niteliklerin getirilmesi (*tahallî*) tasavvufun hedeflerinden birisi sayılmıştı⁹ ve sūfî tecrübe açısından beşerî noksanlığın farkına varış bir ilâhî tamamlamayla, kabiliyet nisbetince Allah’a teveccüh etmek bir hakikat tecrübesiyle neticeleniyordu.¹⁰ Bu çok yönlü ve çok kademeli, üstelik hayli dinamik ve değişken tezâhürlerle dopdolu bir neticelenişti. Sonuçta tasavvuf, gündelik pratikleri bakımından da, düşünceye dayalı mücerred tecrübeleri açısından da insanı kuşatmaya odaklı bir üslup geliştirmişti.¹¹ Meselâ ahlâk hayatını ele almış, ilk planda genel ahlâkı ilgilendiren pek çok kavramı ıstılâhları arasına katmış, bunu yaparken genel ahlâk kavramlarının kök anlamlarını ve yaygın tanımlarını da dışlamamıştı. Bilakis genel kabûlleri bir asgarî temel olarak benimsemiş, ilâveten sūfliğin türettiği ve insanlığa kazandırdığı yeni anlamlarla zenginleştirme yoluna gitmişti. İnsanın mânevî yolculuğunda gündelik seviye ile metafizik seviye çoğu zaman kesiştiği için en sıradan gözükten genel-geçer nitelikli ahlâk kavramları kazandıkları bu yeni anlam alanıyla bambaşka çağrışımlara kucak açmışlardı. Sūfîler, her biri tasavvufun hakikate dair bir söyleyişini barındıran bu kavramları tecrübeleri nisbetinde muhtevâ bakımından genişletmişler ve böylelikle dili de zenginleştir-

fazla söz dercediyor olamazdı. Bir insan, en azından vuzûhu derinleştirme yolundaki ilk merhalelerden pekâlâ mânevî dersler çıkarabilirdi. Buna rağmen, eğer bu teşebbüsün disiplini olmayacaksa, hiç olmazsa kimi iletişim türleri mevcut olmalıydı; tâ ki, değişken tecrübeden çıkarılacak mârifet paylaşılabilirdi. Bu, belki de, böylesi metinleri okumak üzere hiçbir mistik tecrübesi olmayan ya da çok cüz’î bir tecrübesi olan birisi için uygunsuzdu. Bu metinler, elbette aslâ avâm için yazılmış olamazdı. Oysa modern zamanlarda, beşerî hiçbir şey, kutsal dokunulmazlığını muhâfaza edemez. Bugün iyi de, kötü de olsa, tüm engellerin kalkması gerektiğini ve hattâ, amatör birinin, hayatın amacını takdir etmek için âzamî fırsat sahibi olana kadar, dahası, insanlara önemli olduğunu kanıtlayıp gösterene kadar, hayatın tadını alması îcâb ettiğini hissediyoruz. Bu yüzden, lâdînî ellerimizle, eski, gizil metinlere göz gezdiriyoruz. Eğer yapılacak şey buysa, bu, tam bir saygı ve özen göstermemizi gerektiriyor.” *İslâm’ın Serüveni* (çev. Heyet), İstanbul: İz, 1993, I, 370, 371.

⁹ İlk sūfîlerden Ebû Muhammed el-Cerîrî’nin كُلُّ الدُّخُولِ فِي كُلِّ خُلُقِي سَنِيٍّ وَالْحُزُوجِ مِنْ كُلِّ خُلُقِي دَنِيٍّ [Her türlü övülmüş huy ve haslete dâhil olmak; her türlü yerilmiş huy ve hasletten hâriç olmak] şeklindeki tasavvuf tanımı bu kabûlün özetidir. Bkz. Serrâc, *el-Lüma’*, s. 45 [24]; Kuşeyrî, *Risâle*, s. 429 [368].

¹⁰ Serrâc, *el-Lüma’*, s. 439 [425]. Nitekim وَإِنْ أَقْتَرَبَ إِلَيَّ شِعْرًا أَقْتَرَبْتُ إِلَيْهِ ذِرَاعًا وَإِنْ أَقْتَرَبَ إِلَيَّ ذِرَاعًا أَقْتَرَبْتُ إِلَيْهِ بَاعًا [Eğer kulum Bana bir karış yaklaşır Ben ona bir arşın yaklaşırım; eğer bir arşın yaklaşır Ben ona bir kulaç yaklaşırım; eğer Bana yürüyerek gelirse Ben ona koşarak gelirim.] meâlindeki kudsî hadîs sūfîler tarafından böyle yorumlanmıştır. Bkz. Kuşeyrî, *Risâle*, s. 225 [225].

¹¹ Aslında hâller ve makâmlara ilişkin tüm söylenip yazılanlar sūfliğin dinamik ve çok renkli tabiatından kaynaklanır. Bu bakımdan meselâ Sülemî’nin *Menâhicü’l-ârifin*’inde yer alan “Tasavvufun başı, sonu ve makâmları vardır... Tasavvuf ilmi, üç temel bölüme ayrılır: Ubûdiyyet ilmi, ma’rifet ilmi, rabbâniyyet ilmi... Tasavvufun üç makâmı vardır: Âdâb, ahlâk, ahvâl” gibi cümleler aslında tasavvufî faaliyetin bu kıvraklığına dönük anlatımlardır, nitekim sūfî literatür böylesi anlatımlarla doludur. Bkz. Sülemî, “Menâhicü’l-ârifin”, *Mecmûa-i Âsâr-ı Ebû Abdurrahmân es-Sülemî*, II, 143-157.

mişlerdi.¹² İşte Herevî'nin metinlerinde tasavvufun bu ahlâkî hüviyetine ilişkin pek çok ayrıcalıklı misâlle karşılaşılır. İnsanın kötüden iyiye, iyiden daha iyiye ve hakikate yükselişinde kapıldığı fikirleri, tecrübe ettiği hisleri, sergilediği fiilleri Herevî kendi döneminin şartları içerisinde hayli öğretici bir üslupla ortaya koymuştur. Onun eser verişindeki ve talebeler yetiştirişindeki temel sebep de buydu: Tasavvufî dağarcığın daha tertipli bir şekilde aktarılmasını ve alımlanmasını sağlamak. Onun eserleri, tasavvufun bu büyük zincirinin halkalarından birini oluşturur, bu niteliği de Herevî'yi saygıdeğer kılar. Sonuçta o, insanın mükemmelliğe erişimini konu edinmekte, hakikatin insanda tezâhür edişini işlemektedir.

Kuşkusuz tasavvuf, muhataplarınca salt bir düşünme faaliyetinin sonucu olarak algılanmamıştır. O sırf analitik bir zihnin ürünü değildir, insana “dışarıdan” değil “içeriden” bakmaya odaklıdır, hakikati parçalara ayırma yolunda değil insanın parçalarını ve parçalanmışlığını hakikat bütününe ulaştırma yolunda faaliyet yürütür, böylece hiçbir “dışardan” deneyin bulup gösteremeyeceği bir “içerden” deneyime kapı aralar.¹³ Tasavvuf, hakikate karşı mesafe koymaz, çünkü hakikatin farklı mertebelerdeki tezâhürlerinin dışında bir şeyin olmayacağını var bilir. Hakikat nasılsa öylece yazılmaz, ama bu yazılmazlığı, söyleşmeyi mümkün kılan bir insanî zemini de var eder. Bu yüzden sûfler analitik ve kavramsal yapıları yalnızca bir aracı olarak görmüş, zaman zaman bu türlü üsluplara yegânelik atfedilmesi karşısında tedirginliklerini ve tenkitlerini dile getirmişlerdir. Hâller ve makamlar konusu da ilâhî rahmet ve inâyetle insanî tecrübe ve kabiliyetlerin iç içe geçtiği bir konu olması dolayısıyla sırf zihinsel işleyişler üzerinden irde-

¹² Sûfler, kelimelerin çağrışımlarını zenginleştiren ve delâlet sahalarını genişleten üsluplarıyla müslüman kültürde büyük bir dönüşüme kaynaklık etmişlerdir. Başlangıcında dünyadan sakınma ve bir şeylere sahip olmaktan kendini alıkoyma şeklinde tezâhür eden tavırlarla oluşan tasavvufî dil geldiği noktada ahlâkî faziletleri konu aldığı kadar samimî duâları, Allah aşkını mihver edindiği kadar tasavvuf erkânının husûsiyetlerini de kapsamış, böylece kendiliğinden başlayan bu dönüşüm paylaşılabılır bir sembolik birikim hâline gelmiştir. Buna binâen sûfler, bazı araştırmacılar tarafından müslüman kültürün geçmişinde “devrimci” bir dönüşümün öncüleri olarak da nitelenmişlerdir. Bkz. Abdülhakîm Hassân, *et-Tasavvuf fi şî'ri'l-Arabîyyi'l-İslâmî*, Dimaşk, 2010, s. 5-19, 371-377. Bu dönüşümün sadece Arapça ile sınırlı kalmadığı, ilerleyen dönemde tasavvufu ifade olanakları kazanan Farsça ve Türkçede de aynı durumun söz konusu olduğu hakkında bkz. Annemarie Schimmel, *İslâm'ın Mistik Boyutları* (çev. Ergün Kocabıyık), İstanbul: Kabalcı, 2001, s. 283-334.

¹³ Aslında tasavvufun bu niteliği, onu akademik kategoriler içerisine sokma çabalarının nihâî aşamada başarısız kalacağını da gösterir. Çünkü: “Bazı doktrinler ancak ‘içeriden’, tamamen akli dolayısıyla da istidlâlî düşünceyi aşan yöntemleri olan bir özümleme veya nüfuz yoluyla anlaşılabilirler. Doğru’da, doğal olarak, ruhsal sezgiyle donanmış ve bu gibi konularda gerçek bir yakınlık içinde bulunanların, ancak yaşayan geleneğin mirasını elinde bulunduran kimselerin denetiminde ilgi kurabileceği konular Batı’da akademik öğretim ve kitabî bilgi içine alınır duruma gelmiştir.” Titus Burchardt, *İslâm Tasavvuf Doktrinine Giriş* (çev. Fahrettin Aslan), İstanbul: Kitabevi, 1995, s. 9.

lenemeyecek, kavramsal yapılar içerisinde tüketilemeyecek, varlığa açılan ve sadece “bilme/yapma”yı değil “bulma/olma”yı da önceleyen bir tabiata sahiptir. Buna binâen Herevî de dahil olmak üzere sûfîler bilinçli tercihlerin ve gerekçelendirilebilir düşüncelerin yanı sıra bir *tahakkukun*, yani *oluşun* gerekliliğine özellikle vurgu yapmışlardır. Bu itibarla Herevî'nin bilhassa *Sad Meydân* ve *Menâzilü's-sâirîn*'de ele aldığı konular/kavramlar aslında insanın ahlâkî tabiatı, dolayısıyla varolma biçimleri ve hakikat algılayışıyla ilgili çoğunlukla anahtar niteliği taşıyan konular/kavramlardır.

Her ne kadar çeşitli tasavvufî üslupların ve buna bağlı olarak fikrî ayrışmaların varlığı söz konusuysa da sûfî metinleri arasında ortak vurguların, paylaşılabilir yorumların, kapsayıcı yöntem önerilerinin olması, bu uğurda sergilenmiş esaslı bir çabanın bulunduğu göstermektedir ve bu nokta gözardı edilmemelidir. Herevî ardında bıraktığı metinlerde, özellikle de *Tabakātu's-sûfiyye*, *Sad Meydân* ve *Menâzilü's-sâirîn*'de tasavvufî bu ortak vurgulara dikkat çekmek bakımından hayli etkileyici bir çaba ortaya koymuştur. O, mânevîyat sahasının bir başıboşluğa, katı bir sübjektifliğe ve kuralsız bir bireyselliğe izin vermeyeceği üzerinde özellikle duruyordu. Bir sûfî ya da sâlik için doğru ve yerli yerinde olan nedir? Bir sâlik hangi hâllerle hâllenmeli, hangi ahlâkî vasıfları benimsemeli, mânevî hayatını ne türlü prensipler üzerinden düzenlemelidir? Bir sâlikin hep gözönünde bulundurması ve her hâlükârda uyması gereken hususlar nelerdir? Sâlikin hangi sonuçları umması, bulduğu/erdiği hakikati ne şekilde anlamlandırması gerekir? Bu soruların cevâbında bir insan ideali gizlidir, bu yüzden de bir şekilde cevaplanmış olmaları tasavvuf açısından hayatî önem taşır.

Peki Herevî zamanımız için ne söyler? Yahut söyledikleri sadece belli bir kültür içerisinde anlamlı olup zamanımızı ve bugünün insanlığını dışlayan bir niteliğe mi sahiptir? XXI. yüzyıl başında Herevî'nin hayatı ve metinleriyle başbaşa kalmış herkes bu soruyla zımnen de olsa karşı karşıya kalır. Bir tarihçinin hassâsiyetiyle dillendirmek gerekirse:

“Gittikçe bizden uzaklaşan bir geçmişle, günümüzdeki kendi çıkmazlarımız arasında hangi muhtemel bağlar mevcut olabilir? Başka yerler ve başka zamanlardaki insanlarla ilgili hikâyeler, teknolojinin sıçrama yaptığı ve değişikliklerin travmatikleştiği bir çağda herhangi bir anlam ifade edebilir mi? Başkalarının, muhtemelen emsalsiz ve tehlikeli zamanlardaki tecrübelerinden herkesin faydalanabileceğini düşünmek mantıklı mıdır? Bu sorular retorik önemin ötesinde ciddî cevaplar gerektirmektedir.”¹⁴

¹⁴ Mark T. Gilderhus, *Tarih ve Tarihçiler –Tarih Yazıcılığına Giriş–* (çev. Emine Sonnur Özcan), Ankara: Birleşik, 2011, s. 9.

Kanaatimizce Herevî, bir bilinç inşâ etme çabası içerisindedir. Bu çabada insanın sosyal davranışı söz konusu edildiği kadar, şahsî yönleri de ele alınmaktadır. Herevî'nin kavramlarını sunduğu ve muhataplarına belletmeye çalıştığı tasavvufî tavır, hakikatle insanın çok yönlü münâsebetlerini ihâta peşindedir. Soruyu cevapla, arayışı anlama, hayatı hakikatle hemhâl kılmaya dönük bir gayrettir onunkisi. Zâten kendine soru sorma, kendi kendini araştırma, kendinden hareketle anlama ve tüm bunları olanca doluluklarıyla hayata katarak tecrübe edebilme, bir üslup olarak tasavvufun mihverini teşkil eder.¹⁵ İnsanın hakikatle alâkalanişi (*taalluk*) ve ahlâklanışını (*tahalluk*) konu alması, hakikati bulması (*tahakkuk*) itibâriyle insana eğilmesi, kadîm zamanlardan beri süregelen mistik-felsefî-inisiyatik unsurları bünyesine katarak faaliyet yürütmesi onu ayrıcalıklı kılar. Dolayısıyla hâlen dilde yaşayan bu kadîm mirasa ilgi duyan ve ona sevgi besleyen herkesin eski sûfilerin söyleyişlerinde sezeceği incelikler her zaman var olacaktır. Ayrıca tarihî sürekliliğin tesbiti, metinlerarası ilişkilerin ortaya konabilmesi, çeşitli kalıp yargıların üzerine eldeki kaynaklardan hareketle sorgulayıcı bir üslupla gidilmesi ve tasavvufî birikimin hangi aşamalardan geçerek bir bütün oluşturduğunun görülmesi açısından Herevî'nin bugüne ulaşan metinleri üzerinde durmanın akademik öncelikleri de besleyecek bir niteliği bulunmaktadır.

Ancak tasavvufun insana yönelişindeki genişlik, onun âdetâ değinip geçmediği kavram, getirip çeşitlilik katmadığı yorum bulunmaması ilk anda araştırmacıyı zorlayacaktır. Bütünlüğüyle kavranmaktan, çeşitliliğince kapsanmaktan uzak bir yekündür bu ve bu yekün yer yer birbirini destekleyen, yer yer zıtlık derecesinde birbirine ters düşen tavır ve üsluplara da bünyesinde yer vermektedir. Herevî, tasavvufun omurgasını teşkil eden, ona paylaşılabilir bir ortak zemîn veren başlıca konulara dair kalıcı etki bırakmış çarpıcı fikirleriyle bu yekün içerisinde müstesna bir kişiliktir. Üslubu ve vurgularıyla seleflerinden ve haleflerinden farklı düşen, tasavvufun mesele edindiği hususlara değinip varmayı amaçladığı hedefleri şerh eden metinleriyle o, tasavvufa muhataplık açısından farklı olanaklar sağlayan bir kimsedir. İşte zâten bizim bu çalışmayla yaptığımız bir muhataplık arayışıdır. Elbette tamlık ve noksansızlık iddiasında bulunmak böyle bir çaba için yakışık almaz. Bu çabamız, kalıplaşmış, alışıl gelmiş bilgi yığınlarını aktararak hazır sonuçlara konmak yerine, aynı kaynaklardan hareketle farklı açılımların, akış-

¹⁵ Herevî'nin zamanımız için çağrıştırabileceklerine ilişkin 1962 yılında Kabil ve Herat'ta tertip edilmiş olan anma töreninde XX. yüzyıl İran'ının tanınmış edebiyatçılarından Rızâzâde Şafak (1895-1971) tarafından sunulmuş şu tebliğ ilginç bir denemedir: *Nihânbînî ve Cihânbînî-yi Hâce Abdullah Ensârî*, [sempozyum kitabından ayrı basım], tarihsiz. Şafak, bu tebliğinde II. Dünya Savaşı sonrası Almanya'sında karşılaştığı ortam açısından Herevî'nin kendisine ilhâm ettikleri üzerinde durur.

kanlıkların yürürlükte olabileceğine, kavramsal sürekliliklerin hangi bağlantılarla bunu sağladıklarına yönelik bir ilgiyi incelemektedir. Tasavvuf ortalama algının, tanıdık anlatıların, alışılmış kanıtlamaların ötesini amaç gösteren, herkesin durup yetindiği sınırlardan bir adım daha ötesini referans veren, bizâtihi insanı merkeze alması ve bir hakikat tasavvurunu faal kılmamasıyla farklı biçimlere ve önceliklere temel sağlayan niteliğine bağlı olarak zihinleri kendine çekmekte, bu çekiş *bilgi* ile *îmânın*, *bulma* ile *olmanın*, *kesb* ile *vehbin*, yani verilmiş olanla edinilmiş olanın kıvrak ve kesintisiz tabiatına yeni muhataplıklar sağlamaktadır. Hayata ve dünyaya duyarlılık, insanın gerek iç yüzüyle gerekse kendisini çevreleyen ortamla ilgili bulunmak, sorunların tetkik ve tahkikine açık, sunulan çözümlere ve ortaya konan düşüncelere âşinâ olmak tasavvufî alâkanın tazeliğini sağlar. Sonuçta tasavvufu tanıma faaliyeti, sûfî metinlerinin inşâ ettiği anlam dünyasına girmekle daha verimli olmaktadır. Dolayısıyla sûfî muhayyilenin bugüne ulaşan işlek dağarcığıyla tanışmak bir gerekliliktir. Bizim de çalışma konusu olarak Herevî'yi seçmemiz ve onun eserleri üzerinden tasavvufî mirasla hasbihâl etmemiz bu gerekliliğe binâendir.

Herevî'nin *Sad Meydân* ve *Menâzilü's-sâirîn*'i ile ortaya koyduğu şeyin hâller ve makamların daha tertipli ve ehline söyleşilebilir bir şekil almasına dönük olduğunu söylemiştik. Aslında hâller ve makamlar hakkında konuşmak, aynı zamanda insanın mahiyetine ve varlık içindeki yerine ilişkin bir şeyler söylemek demektir. Çünkü hakikate eren yolun belirli mertebeler dâhilinde farklı farklı açığa çıkacak inceliklerinden söz etmek, insanın taşıdığı kabiliyet, yüklendiği vazife, dünyada işledikleri ve işleyecekleri, aklının ve hayalinin ürettikleri, kısaca insanı insan kılan olmazsa olmazların hepsi hakkında bir tasavvur ortaya koymak anlamına gelir. Dolayısıyla hâller ve makamlar tasavvufun muhatap aldığı insanı tanımak ya da ona nisbeten yakınlaşmak açısından en öncelikli konudur. İşin zor tarafı şu ki, sûfiler bu hâller ve makamlar konusunu net bir biçimde tanımlamak ve sınırlamak şöyle dursun, çoğu zaman aforizma sayılabilecek veciz ifadelerle ve sayı bakımından bitmek bilmeyen niteliklerle dillendirerek modern araştırmacının karşısına tasnife gelmez bir yekün ortaya koymuşlardır.¹⁶ Bir tarafta hakikat *sâlikinin sülûküyle* kendini bulan ve anlamlı olan bir dağarcık vardır,

¹⁶ Schimmel'in vurgusuyla: "Klasik metinlerde karşılaştığımız kimi tanımlar, sûfî üstadlarca söylenmiş bir tür *koandir*, mantık melekelerini karıştırmayı ve böylece ilgili sözcüğün ya da söz konusu tasavvufî *hâl* veya *makâmın* gerçek anlamının mantıksal olmayan kavranışını açığa çıkarmayı amaçlayan bir paradokstur. Bu gibi sözlerde karşılaşılan görünürdeki çelişki aydınlanma ile ortadan kalkmaktadır. Bu, hiç değilse, üstadların aynı soruya farklı yanıtlar vermeleri olgusunun olası bir açıklamasıdır." *İslâm'ın Mistik Boyutları*, s. 28, 29.

diğer tarafta kültürün bir bütün olarak tüm tezahürlerine nüfûz edebilen bir süreç yaşamaktadır. Araştırmacı, kişinin mahrem tecrübesine dayalı olduğu kadar ahlâkî ideal-leri de dillendiren, dolayısıyla sosyal ve tarihî tarafları bulunan bir konu ile karşı karşıyadır. Elbette dışardan bakışla içerden yaşanan arasındaki bu gerilim için yine sûflerin metinlerine başvurmak durumundayız. Bu yüzden kendi varlık durumlarını yine onların metinlerini dikkate alarak nisbeten anlamlandırmak çabasından başka yapacağımız bir şey yoktur. Herevî hakikate âit mertebelerin sâlikte nasıl kendini belli ettiğini ortaya koymaya yönelik seçkin metinlerin müellifi olması sebebiyle bu açıdan dikkat çekici bir sîmâdır.

Peki Herevî merkeze konularak hâller ve makamlar konusu nasıl ele alınabilir? Öncelikle hâller ve makamların her biri, birer müstakil ıstılâh olarak tasavvufun insan, dolayısıyla da varlık hakkındaki perspektifinin dilidir. Bu dil *sülûk* ile anlamlıdır, bir idealde, *mürşid* ya da *insân-ı kâmil*de karşılığını veya doğrulanma olanağını bulur.¹⁷ İnsanlar da yetenekleri ve duyarlılıklarına bağlı olarak bu dilden anlamlar elde edebilir, bu dille bildirilmek isteneni kendilerinde bulabilirler. Bu bakımdan hâl ve makam, sadece tasavvuf ıstılâhlarından ikisi olmaktan çıkmakta ve tasavvufa muhatap olma noktasında merkezî bir konum kazanmaktadır. Çünkü hâller ve makamlar tasavvufun, diğer insanî ve dinî disiplinlerle olan farkını ortaya koymaktadır.¹⁸ Öyleyse tasavvuf için, tasavvufî faaliyetin doğru kavranılmasında hâller ve makamlar çerçevesinde işlenenlerin önemli bir anahtar olması söz konusudur. Bu bakımdan *menâzilü's-sâirîn*, sadece bir kitabın değil, tasavvufun bir bütün olarak, hem doktrin hem de faaliyet bakımından mihver edindiği ilke, mesele ve maksadların umumî bir ismidir denebilir. Bu ismin müsemması, muhayyilesiyle, usûl ve üslubuyla, maddî-mânevî kültür üniteleriyle geçmişten günümüze sürüp gelen tasavvuf bütünüünün bir şekilde paylaştığı ortak umdelerdir. Dolayısıyla böyle bir konu içerisinde Herevî'yi merkeze koymak demek, aslında Herevî'yi tasavvuf tarihinde konumlandırmak demektir.

¹⁷ “Seyyid Kutbeddîn hazretlerinden, ‘Tarîk nedir?’ diye sordular. Cevâbında, هو إنسان كامل بحيث يكون وسيلة بين الطالب والمطلوب buyurdular ki, ‘Tarîk, insân-ı kâmil den ibârettir. O tâlible matlûb arasında bir vesîledir’ demektir.” Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ* (M. Akkuş, A. Yılmaz), İstanbul: Kitabevi, 2006, I, 13.

¹⁸ Affî'nin de vurguladığı üzere: “Esas yapısı itibârî ile tasavvuf, sûflerin mücadelesini verdiği özel bir hâl ya da rûhî bir *tecrübe*dir. Bu hâlin, kendisini diğer insanların mücadelesini verdiği başka birtakım hâllerden ayırmağa yetecek bazı sıfat ve husûsiyetleri vardır. Felsefe derken, *varlık*ın tabîî yapısı ile alakalı olarak *varlık*ın yahut varlıktaki herhangi bir parçanın hakikatleri ile ilgili; çelişkisiz kapsamlı bir teoriye ulaşmak maksadı ile rasyonel ve spekülâtif bir araştırma yapmayı kastedtiğimiz takdirde, tasavvufun sadece bu özelliğinde bile, onun felsefe olmadığına hükmetmek için yeterli sebepler vardır.” Ebu'l-Alâ Affî, *Tasavvuf: İslâm'da Manevî Devrim* (çev. H. İbrahim Şimşek, M. Sü-lün), İstanbul: Risale, 1996, s. 19.

Ancak meselenin tasavvuf tarihiyle sınırlı bir muhtevası yoktur. Hakikate ilişkin bir belirlemede bulunmak tüm insanî çabalara sirâyet edebilecek bir hareketliliği de beraberinde getirir. Bu yönüyle hâller ve makamlar konusunun insanın hakikati arayışı açısından da sürekli gündemde kalabilecek ve tekrar tekrar kendisine dönülüp farklı değerlendirmelerle geri gelinebilecek bir niteliği bulunmaktadır. Çünkü dünya kültürlerinde de karşılığı bulunan *yolculuk* teması ve ayrıca yolculuğun şartlarına uyulması yönündeki duyarlılık her şeyden önce insan ve varlık hakkında bir kavrayıştır.¹⁹ Felsefî açıdan epistemolojik ve ontolojik, dolayısıyla da aksiolojik çağrışımları, antropolojik açıdan kültür oluşturu tarafları vardır.²⁰ Hakikate dair bu tür bir duyarlılığın ve derin beklentinin varlık sebebi insanın dünyadaki olmazsa olmazlarıdır. Bütün değerler hakikatte mündemiçtir, hakikat ise kendisine münâsip her cevapla yeniden tezâhür eden bir sonsuzluğa işaret eder. Öyle ki hayat hakikati bulma yolunda süregelen çabalamalardan ibâret görülebilir. İnsan çabaladıkça erer ve bulur. Bu buluşu, mutluluğundaki sonsuzluğun da göstergesidir. Her insan teki, iç dünyasının sonsuz giriftliği içerisinde belli belirsiz bir şekilde de olsa bu arayışın izini sürer. Çünkü Morin’in ifadeleriyle:

“(…) Yaşamların en sıradanı, içine kendini bütünüyle kapatmış olanlar da dahil, her insan varlığının kendi içinde bir kozmosu barındırdığını da görmeliyiz. O, kendi içinde, kendi iç çoğulluklarını, gizilgüç halinde kişiliklerini, sınırsız sayıda boş düşlere dayanan kişilikleri, gerçek ve düşsel, uyku ve uyanıklık, boyun eğme ve karşı çıkma, elle tutulabilir ve gizli olan içinde çoğul bir varoluşu, kendi oyuklarında gizlenmiş kaynaşmaları ve dipsiz uçurumları barındırır. Her insan kendi içinde düşler ve hayaller, doyurulmamış arzu ve aşk girişimleri, mutsuzluk çukurları, sınırsız üşütücü kayıtsızlık, ateş halindeki yıldızın kucaklaşmaları, kin boşalmaları, budalaca şaşkınlıklar, açıklık ve doluluk parıltıları, çılgınca fırtınalar... taşır.”²¹

Tüm bu girift yapısı ve bitimsiz gel-gitleri eşiğinde insan; kendisini ve içinde yaşadığı dünyayı, başka kişileri ve kendi dışındaki olayları, hem tek tek hem de bir bütün olarak değerlendirmek durumundadır, bu onun varlık şartıdır ve onun için kaçınılmazdır. Çünkü insanın yapıp ettikleri, belirli sinyallere verilecek belirli tepkiler hâlinde genetik bir

¹⁹ Marco Pallis, *Yol ve Dağ* (çev. Cengiz Erengil), İstanbul: İnsan, 2007, s. 11-33.

²⁰ Eliade’nin ifadeleriyle: “Dindar insanın kutsal içinde yaşama arzusu, fiilî olarak onun objektif gerçeklik için yer alma arzusuna, tamamen öznel deneylerin nihayetsiz göreliliği içinde felç olmama isteğine, bir hayal içinde değil de, hakikî ve etkin bir dünyada yaşama arzusuna denk düşmektedir. Bu davranış kalıbı onun varoluşunun tüm düzlemlerinde doğrulanmaktadır, fakat özellikle dindar insanın kutsallaştırılmış bir dünyada, yani kutsal bir mekan içinde hareket etme arzusunda aşikar hale gelmektedir.” Mircea Eliade, *Kutsal ve Dindışı* (çev. M. A. Kılıçbay), Ankara: Gece, 1991, s. 9.

²¹ Edgar Morin, *Geleceğin Eğitimi İçin Gerekli Yedi Bilgi* (çev. Hüsnü Dilli), İstanbul Bilgi Üniv. Yayınları, 2010, s. 34.

programla kodlanmış ve kalıplaşmış değildir. Bu yüzden insan için karar vermenin, her adımda alternatif yollardan birini seçmenin zorunluluğu söz konusudur. Her insan, yapabilme gücünün taşıyabildiği ve tasavvur yeteneğinin üretebildiği kadar çok sayıda imkanla başbaşadır. Dolayısıyla onun aldığı tavırlar, verdiği kararlar, ortaya koyduğu davranışlar ve inşa ettiği anlam dünyası hep bu varlık yapısına dayanır. Başta kendi kendisiyle, sonra diğer insanlarla ve ardından onu çevreleyen dünya ile kesintisiz ilişkileri insanı kendi yaptıklarına, çevresinde olup bitene, zamana ve zaman ötesine karşı ilgili ve sorumlu kılar. Zâten hayat bunun zıttına izin vermez, insan her adımında karar vermeye, tavır takınmaya, davranış geliştirmeye zorunludur ve insanın yaptığı her değerlendirme aslında kendine ilişkin bir tasavvura yaslanır. Nitekim her değerlendirmenin temelinde bir insan anlayışı yatar.²² Temel soru insanın “nasıl bir varlık?” “olduğu” ya da “olması gerektiği”dir ki aslâ tek ve sınırlanabilir bir cevabı bulunmayan bu temel sorunun açılımı *iyiye, güzele, doğruya* ve tüm bunlara asıl olan *hakikate* yönelik tasavvurlarda gizlidir. Yani insanın mâhiyetine ve olup bitenlerin anlamına dönük sorgulamalar muhatabını kaçınılmaz olarak metafiziğe iletir ve her metafizik perspektif varlık ve insan hakkında belli bir referans sistemine sahiptir. Hâller ve makamlar konusu ise tasavvuf metafiziğinin referans sistemidir. Öyleyse Herevî’yi merkeze alarak ve Herevî’yi tasavvuf tarihi içerisinde konumlandırarak bir çalışma yapmak, aynı zamanda tasavvuf yolunun insanlığa vaad ettikleri etrafında toplaşan fikir ve iddialarla da karşılaşmak ve yer yer onlarla hesaplaşmak/onlara hesap vermek anlamına gelir. Çünkü konu sosyal tarihin ya da edebiyat tarihinin dışına çıkıp insanın insanlığına dönük bir içerikle bezenmektedir.

Öte yandan her beşerî disiplin ya da varlık-bilgi-değer bütünüyle ilgili olarak geliştirilmiş her perspektif, insanı farklı şekilde tanımlamaya/değerlendirmeye meyillidir. Bu farklılık ilgili disiplinler ve benimsenen kategoriler için bir bakıma olmazsa olmaz sayılır. Ancak tabiatıyla her farklı değerlendirme bir başka sınırlandırma biçimi demektir. Meselâ bugünden bakıldığında insanın maddî, yani biyo-moleküler, fiziksel ve kimyasal taraflarına odaklanıldığı zaman belli bir enerjinin örgütlendiği dinamik bir yapı ile karşılaşıldığından bu karşılaşma ile sınırlı tanımlar-açıklamalar ortaya konur. Onun tabiatla geliştirdiği ilişkiler, hayatını sürdürme çabası içerisinde inşa ettiği tavırlar ve tarihe yayılan sosyal mirasına odaklanıldığında üretim-iktidar-siyaset etrafında öbeklenen etkinlikler ve çelişkilerle karşılaşıldığından sosyal yapı ve kültür etkileşimleri ile

²² İoanna Kuçuradi, *İnsan ve Değerleri*, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 1998, s. 4-8.

sınırlı tanımlar-açıklamalar ortaya konur. Doğa bilimleri ve sosyal bilimler arasındaki bu ayrışmanın orta yerinde ise psikolojik-psikiyatrik ilgiler bulunur. İnsanın biyofizik ve sosyokültürel yönlerinin karşılaştığı noktada ilgilerin daha çok bilinç merkezli olduğu, bilincin katmanları ve mekanizmaları üzerine yoğunlaştığı için burada benlik modelleri ve kişilik yapıları çerçevesinde çözümlenmeler yapma çabası taşındığı görülür.²³

Fakat dinler ve tasavvufun da içinde bulunduğu metafizik-mistik sistemler, insanda sadece maddî unsurların değil ilâhî ve mânevî unsurların da bulunduğunu veya insandan bahsetmenin onun mutlak gerçeklikte kaynak bulan aslını aramakla mümkün olduğunu beyân ederek onun yalnızca sosyal varlığı ve etkinlikleri ile değil ancak metafizik seviyesi ile değer kazandığını söylerler.²⁴ Bu sistemlere göre mutlak hakikati bilme ve bulma bakımından yegâne kâbiliyet sahibi varlık sayılan insanın aklında, vicdânında, tecrübelerinde tezâhür eden ilâhî-mânevî unsurlar sebebiyledir ki o artık sıradan ve alelâde değildir, bilakis ayrıcalıklı ve üstündür. İnsandan bahsetmenin ve onun varlık içindeki konumunu belirlemenin onda mevcut kâbiliyetlerin mâhiyeti hakkında konuşmak demek olduğunu ortaya koyan bu sistemler, aşkın bir gerçekliği referans gösteren anlamlarıyla farklı varlık katmanlarının olduğunu binyıllar boyu insanlığa telkin etmişlerdir. Buna göre maddî ihtiyaçlarının giderilmesi ile yetinmeyen, hedefleri kısa vadeli ol(a)mayan, bilinçli seçimler sergileyebilen, duyup algılayan ve düşünüp sonra da bu düşünüşünü düşünen nitelikleriyle insan, diğer varlıklar arasında seçkin ve seçilmiştir. İdrâk eden, bu idrâk ile bilen, bilişiyle idrâk yeteneğini daha da güçlendiren ve nihayetinde bu idrâkini ibâdet seviyesinde takdim eden yönleri, ona ayrı bir derinlik katmış, hakikat önünde farklı bir asâlet ve üstünlük kazandırmıştır.²⁵ İnsanın varlık karşısında huşûa kapılması, varlığa şükran duyması, lütuf ve rahmeti varlıkta bulması bir cevap

²³ Maddeci perspektifle yapılmış bu türlü değerlendirmelere örnek olarak bkz. M. Orhan Öztürk, *Ruh Sağlığı ve Hastalıkları*, Ankara: Hekimler Yayın Birliği, 1997, s. 11-47; Serol Teber, *Doğanın İnsanlaşması*, İstanbul: Sorun Yayınları, 1995, s. 187-270.

²⁴ “*Din* terimini tanımlamada ve kullanmadaki zorluklara rağmen, biz dinin iş görece, geçici bir tanımını teklif ediyoruz. Amaçlarımız çerçevesinde biz, dinin birtakım inançlar, fiiller ve hem toplum hem de birey düzeyinde tecrübelerle inşâ edilmiş ve bir Mutlak Gerçeklik (*Ultimate Reality*) tasavvuru etrafında tesis edilmiş olduğunu farz ediyoruz. Bu Mutlak Gerçeklik, bir dinden ötekine farklılaşan şekillerde, bir birlik veya bir çokluk olarak, kişisel veya kişisel olmayan (şahsî veya gayrişahsî) şeklinde, ilahî olacak veya olmayacak şekilde anlaşılabilir. Yine de, din diye isimlendirdiğimiz her kültürel fenomen bu tanıma uyar. Emredilen fiiller, âyin kalıplarından ahlâka uygun yaşamaya kadar değişik görüntüler alır; arzulanan heyecanlar dindarlık ve tevazu hislerinden hayata ve âleme dair bir iyimserlik duygusuna varana kadar değişik şekillerde kendisini gösterir.” Michael Peterson vd., *Akil ve İnanç: Din Felsefesine Giriş* (çev. Rahim Acar), İstanbul: Küre, 2009, s. 3.

²⁵ Keith Ward, “Anlam Meselesi ve Din”, *Dünya Dinlerinde Hayatın Anlamı* (çev. Gamze Varım), İstanbul: Say, 2002, s. 33-62.

olarak ibâdeti netice vermiş, dinler zaman içinde yer yer birbirlerini tasfiye eden yer yer tasdik edip destekleyen nitelikleriyle ibâdetin çeşitli seviyelerini müşahhas hâle getirmişlerdir. Ama insanın varlık içindeki bu ayrıcalığına ve seçilmişliğine yapılan vurgu, kabiliyetlerin açığa çıkışına yapılmış bir övgüye benzer, çünkü bu gelenekçe mükemmelliğe yollanmayan ve kendisine tevdi edilmiş sorumluluğu üstlenmekten kaçınan bir beşerî tavır hiçbir şekilde övülmez. Bilmesi ve eylemesi açısından sonsuzluğa uzanabilen insan, kendisine verilmiş kabiliyetler sebebiyle tüm üstün niteliklere merkez olmasına karşın bu nitelikleri açığa çıkarmaması, o vasıfları amele çevirmemesi, kuvveyi fiil ile buluşturmaması sebebiyle her zaman her türlü yergiyi hak eder. Dinlerin ve metafizik sistemlerin insanı övmelerinde kendini gösteren ortak unsur insanın hakikate yakınlığından doğan ilâhî ve ahlâkî tesirlerin üstünlüğüdür. Yani bu övgüde insanı durduk yere olduğu gibi yücelten bir yön yoktur, bilakis bir rûh yüceliği vurgusu vardır: “Kendini bilmek”, kendindeki “öz”le yüzleşmek mihverinde odaklaşan dinler ve metafizik sistemler, bu hakikat merkezliliklerinden ötürü çok mertebeli/basamaklı/katmanlı bir tasavvurla insana yaklaşmışlardır. Dolayısıyla onların vurguları, her insanda farklı düzeylerde olsa bile yokluğundan aslâ söz edilemeyecek olan ilâhî asla dönük kabiliyetlerin işlenmesi, geliştirilmesi ve gerçekleştirilmesine dönüktür. Sevgi, bağlanma, güvenme gibi temel gereksinimlerin karşılanması üzerine zihnî faaliyetler kuvvet bulup sosyal gerçekliğe katılan ahlâkî yaşayışı varlığa açarak insanın özünü evrene yayan metafizik perspektifler, insanı yalnızca bio-psiko-sosyal bir varlık olarak değil aynı zamanda kainata yayılan nitelikleriyle bir bütün olarak anlatmışlardır. Tasavvufun dilinde açığa çıktığı ya da tasavvuf ıstılahlarında tezâhür ettiği şekliyle hâller ve makamlar konusu böyle bir arka plan eşliğinde irdelendiği zaman konu İslâmî ilimler tarihinin bir iç meselesi olmaktan çıkar, insanlığın düşünce seyri ve arayışı içerisinde seçkin bir mevki kazanır.

Hâller ve makamlara dair tasavvufî birikim bir diğer yönüyle dînî ve ahlâkî yaşayışın kavram ve düşünce bazında kendine ifade bulma çabası olarak da okunabilir. İlk dönemlerinde kendini *fikhu'l-bâtın* ya da *fikh-ı bâtinî* diye takdim ettiğini gördüğümüz tasavvuf, şer'î teklifin insanda uyandırdıklarına odaklanmayı ve böylece hakikate aracı-sız bir şekilde ulaşmayı önceler. Diğer taraftan hâller ve makamları anlatmak şer'atten hakikate uzanan insanî güzergâhtan söz açmaktır. Nihayetinde bahsi geçecek kavramların hemen tamamında îmânî teşkil eden, nefsin ve amelin mükemmelleşmesini dile getiren muhtevâlar bulunmaktadır. Bu yönüyle tasavvuf bir tamamlayıcıdır: Vahiyle kendi-

ni açığa vuran ve nübüvvet yoluyla insanlığa sunan hakikatin insanla irtibatına ait farklı tarzları ve oluşları konu alır, onları anlamlandırıp açıklayabilme iddiasını taşır. Nitekim tasavvufun bir *ilim* olduğuna vurgu yapan sûfî müellifler, onun insanı hakikate ehil kıldığı kabûl edilen prensipleri üzerinde özellikle dururlar. İlerleyen yüzyıllarda bu vurgu daha şumûllü bir hâle gelse ve iyiden iyiye üst bir perspektife bürünüp metafizik niteliği elde etse de temeldeki prensipte bir değişiklik vukû bulmamıştır. Tasavvuf, insanı hakikatle ahlâklandırır ve hakikatlendiren bir çabanın belli bir üslup içerisinde kalıplaşarak açığa çıkışıdır. Hâller ve makamlar da bu inkişâfın tespit edilmiş ve anlamlandırılmış süreçlerinin birer ifadesidir. Herevî ise hâller ve makamların tespiti ve tertibi konusunda iddia sahibi bir sûfî olarak karşımızdadır.

BİRİNCİ BÖLÜM
Kaynaklar ve Biyografi

I. Herevî Hakkındaki Kaynaklar ve Çalışmalar

A. Herevî'nin Hayatı Hakkındaki Temel Kaynaklar

Tasavvuf tarihi, ya kişilikleri ve yetiştirdikleri talebelerle yahut da yazdıkları eserler ve insanlığın hâfızasında bıraktıkları köklü izlerle belirleyici olmuş pek çok sûfnin beşiği sayılır. Herevî, tasavvufî anlatımın belli çerçevelerinin ortaya çıkmasında oynadığı role bağlı olarak daha çok eserleriyle etkili olmuş, izahlarından dolayı özellikle hatırlanmış ayrıcalıklı sûfilerden biridir. İnsanın ahlâkı taşıması, varlığa ulaşması ve böylece hakikatle buluşmasına ilişkin kavramsal üslubun tasavvuf tarihinde yerleşiklik kazanması açısından Herevî, kendinden önceki mirası eleyip kendinden sonraki hareketliliğe farklı çağrışımlar yakalama ve açılımlar yaratma olanakları tanıyan üslubuyla göze çarpar. Ancak Herevî'nin biyografisine bakıldığında, o sırf bir sûfi şahsiyet olarak değil, mezheplerarası ilişkiler açısından tartışmalı bir kimse olarak da karşımıza çıkar. O sadece fikirleri ve eserleriyle değil, inandıkları ve benimsedikleri uğruna mücadele vermesiyle, bu yüzden de çokça düşman edinmesiyle henüz hayatında iken şöhret bulmuştur. Çünkü kaynaklardan anlaşıldığı kadarıyla dönemi açısından onulmaz bir muhâlif ve muârizdir, dinî-siyâsî otoritenin orta yerinde aykırı bir sestir. Müslüman dünyanın, sonraki dönemlerde takip edeceği istikamet in oluşum aşamasında, bir dönüm noktası sayılan XI. yüzyılda, mevcut otoriteye, ehl-i sünnet in Eş'arî-Şafiî-Hanefî çizgisine karşı durmuştur, ki bu karşı duruşu Herevî'nin konumunu belirginleştirir. O kadar ki kronolojik bir gözle biyografisi okunduğu zaman görüleceği üzere âdeta siyâsî etkinliği sûfililiğini gölgelemiştir. Aşağıda ayrıntılarıyla göstermeye çalışacağımız üzere böyle bir algının doğmasında sonraki dönemlerde yaşanan mezheplerarası çekişmelerin tarihyazımına yaptığı olumsuz etkinin büyük payı vardır.

Herevî, İslâm tarihi kaynaklarında ayrıntılı olarak anlatılan ve bıraktıkları etkiyle hatırlanan üç hükümdârın, Gazneli Mahmud, Alparslan ve Melikşâh'ın otoritesi altında yaşamış olmakla birlikte bunların ilmî-dînî siyâsetlerine iştirâk etmemiş veya bu

siyaset içerisinde yer bulamadığından ötürü muhalefet sergilemiş bir kimsedir. İleride müstakillen irdedeceğimiz üzere İslâmî ilimlerin tedvini faaliyetlerinin yavaş yavaş sona erdiği, Sünnî tavrın artık iyiden iyiye paradigma hâline geldiği, Şîlîğin bir doktrin olarak gitgide kökleştiği, medrese teşkilâtının yerleştiği, tasavvufun da kendi lugatçesini ve kurumlarını ortaya koyduğu bir zaman diliminde yaşamış olması, Herevî'nin biyografisine farklı bir renk katar. O, ehl-i sünnetin XI. yüzyıldan itibaren artarak süren tesiri açısından Hanbelî öncelikler taşıyan aykırı bir sestir ve aynı zamanda bir sûfidir, bu yüzden de hakkında yazılanlar kişisel biyografi olmanın ötesine geçip bir dönemin siyâsî-entelektüel tablosunu da gözler önüne sererler. Ancak eldeki kaynaklardan hareketle doğrudan ve tek perspektifli bir biyografi inşâ etmek mümkün gözükmemektedir. Hemen her tarihî konuda olduğu gibi Herevî'nin hayatına ilişkin anlatılarda da, anlatanların ve kayda geçirenlerin öncelikleri, birikimleri ve hattâ mizaçları devrededir.²⁶ İtinâ gösterilen ve ihmâl edilen hususlar her kaynakta farklı farklıdır. Kaldı ki *tabakât* ve *menâkıb* türü kaynaklar, bugünkü anlamda biyografik üsluba sahip değildirler.²⁷ Üstelik bir tarih üslubu olarak biyografi, eski dönemlerde çoğunlukla iz bırakmış kişiler üzerinden mevcut kabuller için güvenli bir zemin var etme ve onlara yaslanıp güç devşirerek bir düşünceye süreklilik kazandırma gibi sâiklerle yazılageldiğinden bugünden bakıldığında pek çok insanî zorlukları da beraberinde getirir.²⁸

Herevî hakkındaki tarihî kayıtlar iki kısımda ele alınabilir: Kayıtların birinci kısmı onun siyâsî sayılabilecek faaliyetleri ile ilgilidir, bu Herevî'yi mezheplerarası ilişkiler açısından dikkat çekici bir figür kılar. Kayıtların ikinci kısmı ise bir sûfî olarak Herevî'nin eserleri ve menkıbeleridir. Herevî, hakkındaki tüm kaynakların ortaklaşarak vurguladığı üzere muhatabını tesir altına alan güçlü bir hatip ve karizmatik bir şahsiyetti. Kendi hayatından ve hâtıralarından söz eden, ziyaretine gittiği ve kendisini ziyarete gelen kimseler hakkında bilgiler veren, gördüklerini ve duyduklarını çevresindekilerle paylaşan, hepsinden önemlisi kendisine sadâkatle bağlı talebelere ve müridlere sahip

²⁶ Bu yöndeki bir okuma için bkz. Şaban Öz, *İslâm Tarihi Metodolojisi*, İstanbul: İz, 2010, s. 33-40, 77-81.

²⁷ Menâkıb ve tabakâtların biyografik niteliklerine ilişkin bir değini olarak bkz. George Makdisi, *İslâm'ın Klasik Çağında Din, Hukuk, Eğitim* (çev. H. Tuncay Başoğlu), İstanbul: Klasik, 2007, s. 355-382; Fuat Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara: Akçağ, 2003, s. 57, 85; Zeki Velidî Togan, *Tarihte Usûl*, İstanbul: Enderun Kitabevi, 1981, s. 48-50; Ahmet Yaşar Ocak, *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menâkıbnâmeler –Metodolojik bir Yaklaşım–*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, s. 1997, s. 64-69; Zafer Erginli, *Tasavvuf Düşüncesinde Muhâsibî*, Rize: Karadeniz Yayınları, 2008, s. 28 vd.

²⁸ Tarihyazım türü olarak biyografi hakkında bir tartışma için bkz. Léon-E. Halkin, *Tarih Tenkidinin Unsurları* (çev. Bahaeddin Yediyıldız), Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1989, s. 55-63.

olan bir kimseydi. Onun *Tabakātu's-sûfiyye*'sine bu açıdan bakıldığında sıradışı bir metin olduğunu görürüz. İşte bu sebepten ötürü vefâtından sonra Herevî etrafında bir şifâhî gelenek oluşmuş, hayatı hakkındaki pek çok bilgi bu şifâhî anlatılar tarafından oluşturulmuştu. Elbette Herevî'nin elli yılı aşan irşâd faaliyetlerinden temellenmiş bu bilgileri aktaran ilk kaynaklar, Herevî'nin yakın çevresi, talebeleri ve çocuklarıydı. İlgili bilgiler bir-iki cümleye sığdırılmış kısa ve özlü tespitler olduğu kadar, temel anlatıların çoğunu içerecek denli hacimli de olabilmektedir. Fakat genel olarak Herevî'nin hayatı hakkındaki temel bilgilere kaynaklık eden belli başlı eserler vardır. Bu eserlerde yer alan mâlumât daha sonraki tarihî-tasavvufî kaynaklarda farklı vurgularla da olsa benzer içerikle paylaşılmıştır. Şimdi bu eserler hakkında bilgi vereceğiz:²⁹

1. *Tabakātu's-sûfiyye*: Herevî'nin bu eseri, kendi anlatımlarına, gördüklerine ve işittiklerine yer vermesi sebebiyle hayatı ve şahsiyeti hakkındaki en önemli kaynak durumundadır. *Tabakât*, Herevî'nin eserlerini ele alırken detaylı olarak üzerinde duracağımız gibi hem otantik bir metindir hem de verdiği bilgiler diğer kaynaklarca, özellikle aşağıda tanıtacağımız *Makâmât* ve *Nefahât* tarafından doğrulanabilmektedir. Ayrıca Hanbelî kaynaklarının gözardı ettiği ve genellikle tasavvuf kültürüne alâka duymayan müelliflerce dikkate alınmamış bir eser olarak *Tabakât*, Herevî'nin çocukluğundan itibâren karşılaştığı sûfiler, babasının tasavvufî muhitlerden feyz alan bir kimse olduğu, özellikle tasavvuf yoluna intisâbı ve kendi döneminde mevcut tasavvufî birikimi yorumlayışı hakkında esas alınabilecek en temel metindir. *Tabakât*'ın neşirleri ve nitelikleri hakkında, aşağıda Herevî'nin eserlerini konu alan başlıkta geniş bilgi vereceğiz.

2. Ebü'l-Kâsım Bâharzî (ö. 467/1075), *Dümyetü'l-kasr ve usratü ehli'l-asr*: Bâharzî'nin bu eseri Ebû Mansûr es-Seâlibî en-Nîsâbûrî'nin (ö. 429/1038) *Yetîmetü'd-dehr fî mehâsini ehli'l-asr*'ına zeyl olarak yazılmıştır. Eserde

²⁹ Herevî hakkındaki kaynakları ilk olarak ele alıp irdeleyen Sergé de Laugier de Beaucueil'dir. 1940'lı yıllarda başlayan ve pek çok olanaksızlıklara rağmen sürdürdüğü çalışmasında Beaucueil, 1957 ve 1958'de ilk olarak *Mélanges: Institut Dominicain d'Etudes Orientales du Caire*'de yayınladığı "Esquisse d'une biographie de Khwaja 'Abdallah Ansârî: I-L'enfant, l'adolescent, l'étudiant" [1957 (IV), s. 95-140], "Esquisse d'une biographie de Khwaja 'Abdallah Ansârî: II-Le maître" [1958 (V), s. 47-114] adlı makâlelerde bu kaynakları değerlendirir. Ardından 1965 yılında yayınlanan kitabında [*Khwâdjâ Abdullâh Ansârî –Mystique Hanbalite–*, Imprimerie Catholique Beyrouth] bu kaynaklar hakkında özet bilgiler verir. Aşağıda Beaucueil'in çalışmaları hakkında ayrıntılı değerlendirmede bulunacağız. Türkçede ise Herevî hakkındaki en kapsamlı bilgileri veren kaynak hâlen *DİA*'nın ilgili maddesidir. Bkz. Tahsin Yazıcı-Süleyman Uludağ, "Herevî, Hâce Abdullah", *DİA*, XVII, 222-226.

Herevî'ye ilişkin detaylı bilgilere yer verilmez, sadece onun büyük bir hatîb olduğuna işaret edilir ve şâirliğine örnek olarak Nizâmülmülk için söylediği belirtilen iki beyite yer verilir.³⁰ Siyasî kişiliğini öne çıkaran bu kısa bilgiye rağmen Herevî henüz hayattayken onun kişiliğine ilişkin bir anekdot aktarması sebebiyle Bâharzî'nin eserini özellikle andık.³¹

3. İbn Ebû Ya'lâ (ö. 526/1131), *Tabakātu'l-Hanâbile*: Ahmed b. Hanbel'den 512/1118 yılına kadar geçen zaman içindeki Hanbelîler'in biyografilerini içeren bu eser, Hanbelîlik hakkında yazılmış tabakât türündeki ilk eser sayılır ve müellifi Hanbelîliğin yayılma ve doktrininin yeni bir dille takviye edilme sürecinde mühim bir yeri olan Kadı Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'nın (ö. 467/1075) oğludur. Önemine binâen henüz o dönemde üzerine zeyl yazılmış ve aynı zamanda ihtisâr edilip müstakillen fihristi hazırlanmış olan eserin yazma nüshaları yaygındır. Eser, son olarak Abdurrahman b. Süleyman el-Useymin tarafından tahkik edilip notlandırılarak 1999 yılında Riyâd'da basılmıştır. Müellif "Ebû İsmâil Abdullah b. Muhammed b. Ali el-Herevî el-Ensârî" başlığı altında Herevî'ye ilişkin kronolojik bakımdan yazılı olarak kayda geçmiş ilk biyografik bilgileri verir.³² Müellifin burada verdiği bilgiler, kendisinden iki yüz yıl kadar sonra Zehebî ve İbn Receb tarafından şerh edilecek ve kapsamlı açıklamalarla genişletilecektir.

4. Ebu'l-Hasan Abdülgâfir b. İsmail el-Fârisî (ö. 529/1134), *es-Siyâk li-târîhi Nîsâbur*: Arap diline ve hadîs ilmine vukûfu ile anılan, ayrıca Herevî vefât ettiği esnada otuzlu yaşlarında olan Ebu'l-Hasan el-Fârisî'nin *Siyâk*'ı, Herevî hakkındaki biyografik malzemenin intikalinde katkı sağlamış metinlerdendir. Müellif, Herevî'nin kendi döneminde gördüğü kabûle ve sahip olduğu yetkinliğe özellikle atıf yaparak halkasında ders gördüğü üstadları hakkında kısa bilgiler verir. Herevî ile çağdaş olması sebebiyle kronolojik bir önem taşıyan *Siyâk*'ı burada özellikle andık.³³

³⁰ *Dümyetü'l-kasr ve usratü ehli'l-asr* (thk. M. Tüncî), Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1993, II, s. 888.

³¹ Esere İmâdüddin İsfahânî (v. 597/1201) tarafından *Harîdetü'l-kasr* adıyla bir zeyl yazılmasına karşılık burada Bâharzî'nin aktardıklarına yalnızca iki beyit eklenmiştir. Bkz. *Harîdetü'l-kasr ve cerîdetü'l-asr fî zikri fudalâi ehli Horasan ve Herât* (thk. A. M. Âl-i Tu'me), Tahran: Âyîne-i Mîrâs, 1999, II, 18, 19.

³² *Tabakātu'l-Hanâbile* (thk. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymin), Riyâd: el-Emânetü'l-âmmе li'l-ihîfâl, 1999, III, 458-461. Müellifin hayatı ve eserleri hakkında bkz. Şükrü Özen, "İbn Ebû Ya'lâ", *DİA*, IXX, 447, 448. Daha etraflı bir okuma için eseri tahkik eden el-Useymin'in yaptığı giriş çalışmasına bakılmalıdır.

³³ *el-Halkatü'l-ülâ min târihi Nîsâbur –Kitâbü's-siyâk li-târîhi Nîsâbur–* (thk. Muhammed Kâzım el-

5. Zehebî (ö. 748/1348), *Târîhu'l-İslâm*, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ* ve *Tezkiretü'l-huffâz*: Zehebî, önce *Târîh*'inde³⁴ ve ardından *Tezkire*'sinde³⁵ vermiş olduğu kronolojik bilgiyi, daha sonra *Siyer*'inde genişletir. Özellikle *Siyer*'de³⁶ Herevî'nin hadis hocaları hakkında bir fihrist sunar, ayrıca Herevî'nin hadis tahsîli ve gençliğine ilişkin mâlumat verir. Zehebî, îtikadî konularda ehl-i hadîs çizgisinde olan, tasavvuf kültürünü tanısa ve özellikle bazı sûfilerin ahlâkî-amelî niteliklerini yer yer övgüyle anlatsa da³⁷ zamanındaki tasavvufî konulara, özellikle de teorik olanlarına çoğunlukla mesâfeli bakan, sûfi biyografilerini ve bazı tarikatleri sunarken bunu belli eden bir müelliftir. Eş'arî-Hanbelî ayrışmasının gerginliklere sebep olduğu bir dönemde net tavır alması yüzünden farklı mezheplere müntesib çağdaşlarıncıca tenkid edilmiştir.³⁸ Zehebî'nin, Herevî hakkında ayrıntılı bilgiler sunmasının ve bunu yaparken de övgü dolu bir dil kullanmasının yanı sıra onu *Zemmü'l-kelem* müellifi diye öne çıkarıp *Menâzilü's-sâirîn*'de fenâ-bekâ gibi konuların işlenmesinden ötürü hayıflarını bildirmeden geçemediğini görürüz.³⁹ Dikkat çekici diğer bir husus da, Herevî'yi bir sûfi olarak anmamasıdır. Zehebî'nin bu tavrını, aşağıda Herevî'nin biyografisine ilişkin Hanbelî algıyı irdelerken tartışacağız.

6. İbn Receb el-Hanbelî (ö. 795/1393), *Zeylû Tabakâti'l-Hanâbile*:⁴⁰ Zâhid ve

Mahmûdi), Kum: Cemaatü'l-müderresin, 1982, s. 447, 448. Müellifi hakkında bilgi eserin sonunda (s. 754-757) yer almaktadır.

³⁴ *Târîhu'l-İslâm* (thk. Ömer Abdüsselâm Tedmûri), Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, 1990, XXXIII, 53-63; *Târîhu'l-İslâm* (thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf), Beyrut: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 2003, X, 489-495. Çalışmada her iki baskıyı da kullandık, gösterdiğimiz sayfa numaraları ise Ma'rûf'un tahkikine atfedir.

³⁵ *Tezkiretü'l-huffâz*, Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1956, III, 1183-1191.

³⁶ *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ* (thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf), Beyrut: Müessesetü'r-risâle, XVIII, 1996, s. 503-518.

³⁷ Meselâ *Tezkiretü'l-huffâz*'ından hareketle yapılmış bir amatör derleme için bkz. Abdülhâfız b. Melek Abdülhak el-Mekkî, *Mevkıfu eimmeti'l-hareketi's-selefiyye mine't-tasavvuf ve's-sûfiyye*, Kâhire: Dârü's-selâm, 2001, s. 93-109.

³⁸ Zehebî'nin bu üslubunun doğurduğu tartışmalar ve konunun tahlili için Beşşâr Avvâd Ma'rûf'un 1976'da yayınladığı ve 2003'te tahkik ettiği *Târîhu'l-İslâm*'ın başına eklediği doktora tezine bakılabilir: "Mukaddimetu muhakkık", *Târîhu'l-İslâm*, I, 197-212. Nitekim Süleyman Uludağ Sübkî'den hareketle Zehebî'nin bu yönüne işaret eder. Bkz. *Dört Kapı Kırk Eşik*, İstanbul: Dergâh, 2009, s. 15. Ancak Ma'rûf, Sübkî'nin de aşırı gittiği, şahsî tanışıklığı olan Zehebî'ye haksızlık ettiği kanaatinde-dir. Zehebî'nin taraflı üslubuna değinen bir başka kaynak olarak bkz. George Makdisi, *İslâm'ın Klasik Çağında ve Hıristiyan Batı'da Beşerî Bilimler* (çev. H. Tuncay Başoğlu), İstanbul: Klasik, 2009, s. 114.

³⁹ *Siyer*'de (XVIII, 509, 510) *Zemmü'l-kelem*'ı telifinden ötürü onu överken *Menâzil*'i telifi sebebiyle târizde bulunur. *Târîhu'l-İslâm*'ında ise (X, 490) *Menâzil*'deki noksanlarından dolayı onun hakkında Allah'ın affını umar. *Tezkire*'de de (III, 1185) benzeri vurgular vardır.

⁴⁰ *Zeylû Tabakâti'l-Hanâbile* (thk. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymin), Riyâd: Mektebetü

müttakî bir kimse olduğu özellikle vurgulanan, hattâ bâzen sûfiler arasında sayılan⁴¹ İbn Receb, diğerlerinden farklı kaynaklara ulaşarak Herevî'nin hayatına dair zengin bilgiler verir. Bu kaynaklar arasında Abdülkâdir Ruhâvî'ye ait olduğunu belirttiği Herevî'nin hayatını konu alan *el-Mâdih ve'l-memdûh* isimli biyografiden çokça iktibaslar yapar. Ruhâvî'nin eseri bugün için ulaşılabilir değildir, ama anlaşıldığı kadarıyla dönemin tarihçilerinden Abdullah el-Hüseyn Kütübî'den faydalanmıştır. Aynı şekilde İbn Receb Herevî'nin talebelerinden Muhammed b. Tâhir Hâfız'ın (ö. 507/1114) *Kitâbu'l-manzûr mine'l-hikâyât ve's-suûlât*'ından ve Ebû Nasr Abdurrahmân b. Abdülcebâr Fâmî'nin (ö. 546/1152) *Târîh-i Herât*'ından faydalanmaktadır. Bu yüzden de Herevî'nin hayatı ile alâkalı kronolojik bilgiler vermekte, eserleri ve mücadelesi hakkında dikkat çekici ayrıntılar sunabilmektedir. Ancak onun Hanbelîliğine yaptığı vurgu sebebiyle sûfî kişiliğini dışarda bırakan İbn Receb, *Menâzilü's-sâirîn*'in fenâ ve tevhîde dair kısımlarındaki sözleri için de İbn Kayyim'in *Medâric*'ini adres göstererek Herevî'yi aklama gayreti içine girer. Dolayısıyla sunduğu bilgilerin büyük çoğunluğu tek yönlü sayılmalıdır.

7. *Makâmât-ı Hâce Abdullah Ensârî*: Herevî'nin hayatına dair verdiği bilgiler önceki kaynaklara da pek çok kere mutâbık düşen ve tamâmen sûfîyâne bir tavırla derlenmiş bu eser, 1963 yılında gün yüzüne çıkmış, ilk olarak A. J. Arberry tarafından yayınlanmıştır. Arberry, India Office Library'de Câmî'nin eserlerinden müteşekkil bir mecmuada rastadığı risâleyi Sâm Mirzâ'nın (ö. 974/1567) *Tuhfe*'sindeki⁴² ve Kâtib Çelebi'nin (ö. 1067/1657) *Keşfü'z-zunûn*'undaki⁴³ kayıtları dikkate alarak Abdurrahman Câmî'ye atfen neşreder.⁴⁴ Ardından *Makâmât*'ın başka neşirleri de yapılır.⁴⁵ Yapılan neşirlerin tümü *Makâmât*'ı Câmî'ye atfetmek-

ubeykân, 2005, I, 113-153.

⁴¹ Bu yönleriyle ilgili olarak bkz. Abdullah b. Süleyman el-Gufeylî, *İbn Receb el-Hanbelî ve eseruhû fi tavzîhi akâidi's-selef*, Riyâd: Dârü'l-mesîr, 1998, I, 67-72. Gerçi yazar, gâyet hamâsî bir üslupla İbn Receb'in selef yolunda olduğunu, selef yolunda olanlara sûfî denilemeyeceğini tartışır. Şurası açıktır ki İbn Receb de diğer pek çok Hanbelî müellif gibi tasavvufun nazarî unsurlarına, bilhassa İbn Arabî sonrası üsluba net bir biçimde karşıdır, nitekim bunu açıkça dile getirir. Bkz. "Fazlu ilmi's-selef ale'l-halef", *Mecmûu resâili'l-Hâfız İbn Receb el-Hanbelî* (thk. Ebû Mus'ab Tal'at b. Fuâd el-Hulvânî), Kâhire: Farûku'l-hadîse, 2003, III, 25, 30. Hayatı ve eserleri için bkz. Cengiz Kallek "İbn Receb el-Hanbelî", *DİA*, XX, 243-247.

⁴² *Menâkib-ı Hâce Abdullah Ensârî* adıyla kayıtlıdır. Bkz. Sâm Mirzâ Safevî, *Tuhfe-i Sâmî* (haz. Vâhid Destgirdî), Tahrân: Matbaa-i Armağân, 1314/1936, s. 86.

⁴³ *Menâkib-ı Şeyhü'l-İslâm Abdullah el-Ensârî* adıyla kayıtlıdır. Bkz. *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütübi ve'l-fînûn* (haz. M. Şerefettin Yaltkaya, Kilisli Rifat Bilge), Ankara: MEB, 1941, II, 1842.

⁴⁴ A. J. Arberry, "Jâmi's Biography of Ansârî", *Islamic Quarterly*, 1963, s. 57-82.

⁴⁵ *Makâmât-ı Şeyhü'l-İslâm Hazret-i Hâce Abdulah Ensârî Herevî* (thk. Fikrî Selçukî Herevî), Kâbil:

te iseler de *Nefahâtü'l-iüns*'ü tahkik eden Mahmud Âbidî eserin Câmî'ye ait olmayacağını ileri sürer. Âbidî'ye göre Câmî'ye ait sayılamayacak denli sâde bir nesirle yazılmış olması, Câmî'nin eserlerini ihtivâ eden mecmualarda adına rastlanmaması ve en önemlisi eserin *Nefahât*'ın kaynaklarından sayılması sebebiyle *Makâmât*'ın Câmî'ye atfedilmesi doğru değildir.⁴⁶ Eser, Herevî ile ilgili şifâhî bilginin bir derlemesinden ibârettir ve muhtemelen Câmî'nin yaşadığı XV. yüzyıl Herat'ındaki kültürel canlılığa bağlı olarak telif edilmiştir.⁴⁷ Câmî'ye âdiyeti tartışılrsa da sûfiyâne perspektifi yansıması açısından dikkate değer bir metindir.

8. Abdurrahman Câmî (ö. 898/1492), *Nefahâtü'l-iüns*: Herevî'nin tasavvufî şahsiyetine dair aynı coğrafyayı paylaşan bir sûfinin anlatımı olması bakımından *Nefahât*'ın kaynaklık değeri hayli yüksektir.⁴⁸ Çünkü yukarıda saydıklarımız ve aşağıda sayacaklarımız içerisinde *Tabakât* ve *Makâmât* dışındakiler tamâmen mezheplerarası ilişkiler açısından Herevî'ye yaklaşmakta, sırf kendi mezheplerine yükledikleri misyon sebebiyle hayatını anlatmaktaydılar. Ancak Câmî iledir ki, Herevî tasavvufî süreklilik içerisinde bir konum elde edebilmiştir. Hattâ, Herevî'nin tasavvuf kültüründeki şöhretine en büyük katkıyı Câmî'nin yaptığı söylenebilir. Nitekim *Nefahât*, Herevî'nin *Tabakât*'ına yazılmış bir şerh olması, onun sözlerini muhâfaza etmesi bakımından da ayrıcalıklıdır.⁴⁹ *Nefahât*'ın Herevî'nin *Tabakât*'ıyla alâkasına eserlerini konu alan başlık altında ayrıntılı olarak değineceğiz. Burada Câmî'nin verdiği bilgilerin diğer kaynaklarla da mutâbık olduğunu, ilâveten sûfiyâne nükteler de barındırdığını söyleyelim.

İntişârât-ı Encümen-i Câmî, 1965; *Makâmât-ı Şeyhü'l-İslâm* (thk. Ali Asgar Beşîr), Kâbil: Beyhakî, 1976. Biz çalışmamız boyunca Selçukî'nin neşrine atf yapacağız.

⁴⁶ Mahmud Âbidî, “Mukaddime-i Musahhîh”, *Nefahâtü'l-iüns min hadarâti'l-kuds* (thk. Mahmud Âbidî), Tahrân: İntişârât-ı İttılâât, 2004, s. nûzdeh. Gerçekten de Câmî, Herevî başlığında *câmi'-i makâmât mi gûyed ki* ibâresiyle *Makâmât*'a atf yapmaktadır. *Makâmât* metninde de meçhul müellife *câmi'-i makâmât-ı Şeyhü'l-İslâm gufte est ki* denilerek atf yapılır. Beaurecueil, *Khwâdja Abdullâh Ansârî*'sinde *Makâmât*'ın Câmî'ye âdiyeti hususunda şüphe belirtmezken ilerleyen yıllarda yapılan Farsça tercümede bu hususu dile getirir. Bkz. *Khwâdja Abdullâh Ansârî*, s. 7. Krş. *Sergüzeşt-i Pîr-i Herât* (çev. A. R. Ferhâdî), Kâbil, 1355hş./1976, s. 21.

⁴⁷ Nitekim neşre esas alınan nüshası 923/1517 tarihlidir.

⁴⁸ *Nefahâtü'l-iüns min hadarâti'l-kuds* (thk. Mahmud Âbidî), Tahrân: İntişârât-ı İttılâât, 2004, s. 336-339. Câmî için bkz. Necdet Tosun, *Bahâeddîn Nakşibend –Hayatı, Görüşleri, Tarikatı–*, İstanbul: İnsan, 2002, s. 135-145.

⁴⁹ Câmî ile Ensârî'nin irtibatı hakkında bir değerlendirme için bkz. Beaurecueil, “Jâmî et Khwâja ‘Abdallah Ansârî”, *MIDEO*, VIII (1966), s. 401-406. Beaurecueil iki sûfi arasındaki ilişkinin bir ekol sürekliliği içerisinde olmadığını, dolayısıyla bu ilişkinin kişisel bir hayranlık açısından değerlendirilmesi gerektiğini söyler.

Bu biyografik nitelikli temel kaynakların dışında ilgili yüzyıla ait kayıtlar barındıran tarih ve coğrafya metinleri de Herevî'nin hayatına ilişkin bilgileri değerlendirmek açısından başvurulacak kaynaklar arasındadır: Bu itibarla İstahrî'nin (ö. 346/957) *Kitâbü'l-mesâlik ve'l-memâlik*'i, Makdisî'nin (ö. 380/990) *Ahsenü't-tekâsîm*'i ve İbn Havkal'ın (ö. 367/977) *Sûretü'l-arz*'ı, paylaştıkları bilgiler ve aktardıkları izlenimler sebebiyle XI. yüzyılbaşı Herat'ına dair bazı ipuçları sunması bakımından dikkat çeker. Aynı şekilde Beyhakî'nin (ö. 470/1077) *Târîh-i Beyhakî*'si de dönemle ilgili birinci elden kaynaklar olarak anılmalıdır.⁵⁰ Bu kaynaklar dönemin sosyal ortamı, coğrafyası, kültürel-dinî çerçevesi ve ekonomik olanakları hakkında yoruma elverişli nüanslar sunarlar. Ömrünün büyük çoğunluğunu Herat'ta geçiren, ilmî-tasavvufî faaliyetlerini orada sürdüren ve orada vefât eden Herevî'nin hayatı hakkında ikinci dereceden de olsa tamamlayıcı yorumlara imkân verir, bu yüzden de biyografisinin inşâsında kaynak sayılırlar. İlâveten Gazneliler ve Selçukluların Mâverâünnehr ve Horasan bölgesindeki faaliyetlerine odaklanan, dönemin siyâsî ortamını ve kültürel olanaklarını eldeki kaynaklar çerçevesinde detaylandıran modern tarih çalışmaları da Herevî hakkında yapılacak bir tezin kaynakları arasında anılmalıdır.⁵¹

Tarihî sıralama itibarıyla İbn Ebû Ya'lâ'dan hemen sonra İbnü'l-Cevzî'nin (ö. 597/1201), bilinen Hanbelî vurguları yinelemesine rağmen özetle de olsa Herevî'ye yer vermesi belirtilmesi gereken bir husustur. İbnü'l-Cevzî'nin, Herevî'nin eserlerinden

⁵⁰ Guy Le Strange'in *The Lands of the Eastern Caliphate*'inin [*Buldânü'l-hilâfeti's-şarkıyye* (çev. Beşîr Fransis, Korkis Avvâd), Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985, s. 451-455] ilgili bölümü ve Zeki Velîdî Togan'ın *MEB İslâm Ansiklopedisi* için yazdığı Herat maddesi bu kadim kaynakların yetkin bir özetini sunar. Beaurecueil de *Khvâdja Abdullâh Ansârî*'nin ilgili bölümünde (s. 19-23) Le Strange'den faylanır. Horasan bölgesinin coğrafi ve tarihî niteliklerini son akademik literatürü esas alarak sunan bir çalışma için bkz. Cihan Piyadeoğlu, *Güneş Ülkesi Horasan: Büyük Selçuklular Dönemi*, İstanbul: Bilge-Kültür-Sanat, 2012.

⁵¹ Bu akademik çalışmaların sıklıkla başvurduğumuz bazıları şunlardır: Halîlullah Halîlî, *Saltanat-ı Gazneviyân*, Kâbil: Encümen-i Târih-i Afganistan, 1333hş./1955; Muhammes Hasan el-İmâdî, *Horasan fi'l-asri'l-Gaznevî*, Ürdün: Câmîatü Yermük, 1997; Hanefî Palabıyık, *Valilikten İmparatorluğa Gazneliler –Devlet ve Saray Teşkilatı–*, Ankara: Araştırma, 2002; Erdoğan Merçil, *Gazneliler Devleti Tarihi*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1989; Güller Nuhoğlu, “Beyhakî Tarihi'ne Göre Gaznelilerde Devlet Teşkilatı ve Kültür”, İstanbul Ü. SBE, 1995; Seyyid Ebu'l-Kâsım Furûzânî, *Gazneviyân –ez Peydâyeş tâ Furûpâşî–*, Tahran: Sâzmân-ı Mütâlaa, 2009; Ali Öngül, *Selçuklular Tarihi –Büyük Selçuklular-Irak, Kirman ve Suriye Selçukluları– I-II*, Manisa: Emek Matbaası, 2007; Mehmet Altay Köymen, *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi III: Alp Arslan ve Zamanı*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2011; İbrahim Kafesoğlu, *Sultan Melikşah Devrinde Büyük Selçuklu İmparatorluğu*, İstanbul, 1953; Ahmet Ocak, *Selçukluların Dinî Siyaseti (1040-1092)*, İstanbul: Tarih ve Tabiat Vakfı, 2002; Seyfullah Kara, *Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavgaaları*, İstanbul: İz, 2009; Fatih M. Şeker, *Selçuklu Türklerinin İslâm Tasavvuru*, İstanbul: Dergâh, 2011.

bahis açmaması ve tasavvufla bağına anmaması dikkat çeker.⁵² İbnü'l-Esîr'in de (ö. 630/1233) onu mezhep öncelikli bir üslupla kısaca andığını görürüz.⁵³ İbn Kesîr (ö. 774/1373) ise İbnü'l-Cevzî'den mülhem ibârelerle Herevî'yi anar.⁵⁴ Safedî'nin (ö. 764/1363),⁵⁵ İbn Tagriberdî'nin (ö. 864/1469)⁵⁶ ve İbnü'l-İmâd'ın (ö. 1089/1679)⁵⁷ kaydettikleri de bu minvâl üzeredir. Çünkü Hanbelî tabakâtlarının gündemde tuttuğu hususlar, andığımız kaynakların tamamında kendini belli eder. Ancak tüm bu ikincil kaynaklar arasında Asîlüddîn Abdullah b. Abdurrahman el-Hüseynî'nin (ö. 883/1478) *Maksadü'l-ikbâl-i Sultâniyye ve Marsadü'l-âmâl-i Hakâniyye* isimli, başlangıçtan kendi dönemine kadar Herat'ta defnolunmuş şöhretli şahsiyetleri anlatan eseri dikkat çekicidir. *Maksadü'l-ikbâl*, *Makâmât* ve *Nefahât*'a paralel bilgiler sunmasının yanı sıra Herevî'nin biyografisini mezheplerarası ilişkiler tarihinin bağlamından çıkarması itibâriyle kıymetli bir metindir.⁵⁸ Yine burada Muînüddin İsfezârî'nin (ö. 899/1494) *Ravzatü'l-cennât fî evsâfi medîneti Herât*'i⁵⁹ doğrudan Herevî ile ilgili değil ancak dolaylı olarak Herat'ın kültürel ortamı hakkındaki anlatımları dolayısıyla anılması gereken metinlerdendir.

Şâfiî-Eş'arî çizgide bir müellif olan, dolayısıyla Hanbelî çizginin katı tavrını her fırsatta yadırgayan Tâceddîn es-Sübki (ö. 771/1370) de *Tabakâtü's-Şâfiyye*'sinde Herevî'yi konu edinir, kelâm ilmine karşı oluşunu ve Eş'arî tavra yönelik olumsuz tutumunu dile getirir. Onun îtikadî açıdan hatâlı, akranlarına ve muhîtine karşı mezhep

⁵² *el-Muntazam fî târihi'l-mülûk ve'l-ümem* (thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ, Mahmud Abdülkâdir Atâ), Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1992, XVI, 278, 279. İbnü'l-Cevzî Ahmed b. Hanbel'e dair eserinde kendi zamanına kadar yaşamış Hanbelîler arasında Herevî'yi de özellikle anar, elbette vurgu yine mezhep önceliklidir: *Menâkıbu'l-İmâm Ahmed bin Hanbel* (thk. Abdullah b. Abdülmuhsîn et-Türkî), Dâru hicr, s. 698.

⁵³ *el-Kâmil fî t-târih* (thk. M. Yûsuf ed-Dekkâk), Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1987, VIII, 456.

⁵⁴ *el-Bidâye ve'n-nihâye* (thk. Abdullah b. Abdülmuhsîn et-Türkî vd.), Matbaatü hicr, 1997, XVI, 112.

⁵⁵ *el-Vâfi bi'l-vefeyât* (thk. Ahmed el-Arnâvut, Tezkî Mustafa), Beyrut: Dârü'l-ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 2000, XVII, 307.

⁵⁶ *en-Nücûmu'z-zâhira fî mülûki'l-Mısri ve'l-Kâhira* (thk. M. Hüseyin Şemseddîn), Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1992, V, 127.

⁵⁷ *Şezerâtü'z-zehab fî ahhâri men zehab* (thk. Abdülkâdir el-Arnâvut, Mahmud el-Arnâvut), Dimaşk: Dâru İbn Kesîr, 1991, V, 349.

⁵⁸ *Maksadü'l-ikbâl*'in çeşitli neşirleri bulunmaktadır. Biz çalışma boyunca şu neşrine atıf yapacağız: *Risâle-i Mezârât –Hissa-i Evvel: Maksadü'l-ikbâl-i Sultâniyye–* (thk. Fikri Selçukî), Kâbil, 1344hş./1965, s. 1-105. Heratlı köklü bir âileden gelen Fikri Selçukî'nin uzun yıllar süren çalışmaları sonrasında hazırlanan bu neşir özellikle ihtivâ ettiği açıklamalar bakımından oldukça kıymetlidir. Herevî ve üstadları ile ilgili kısmı ise eserin s. 24-30 arasını oluşturur.

⁵⁹ *Ravzatü'l-cennât fî evsâfi medîneti Herât* I-II (thk. Seyyid Muhammed Kâzım İmam), Tahran: Dânişgâh-ı Tahran, 1339 hş./1960.

taassubuyla davranan, zıt düştüğü herkesi çekinmeksizin küfre nisbet eden, üstelik ilâhî sıfatlar konusunda teşbîh ve teccîme yönelip bâtılda kalan, bu yüzden de *Şeyhü'l-İslâm* sıfatını hak etmeyen bir kimse olduğunu söyler.⁶⁰ Böylelikle Herevî'nin sûfî kişiliğini ikinci plana atıp Hanbelî kaynakların mezhep merkezli üsluplarını, zıttını üretecek bir şekilde sürdürmüş olur ve üslubuyla bir tartışmayı canlı tutar, ki bu da içinde bulunduğu yüzyılın entelektüel ortamı açısından anlamlı sayılabilecek bir tavrıdır.

Peki *Makâmât*'a ve Câmî'nin *Nefahât*'ına kadar sûfî kaynaklarda Herevî nasıl takip edilebilmektedir? Sırf Hanbelî tabakatlarından kalkılarak inşâ edilecek bir biyografinin Herevî'nin dâhil olduğu kültürel tarihi anlamlandırmada ne derece katkısı olabilir? Bu tartışılması ve yorumlanması gereken bir konudur. Çünkü onun hayatından bahseden kaynaklar ele alındığında, temel metinlerin VI./XII. yüzyıl başı ve IX./XV. yüzyıl sonuna değin geniş bir aralığa yayıldığını görürüz. Bu süre zarfında Herevî'nin tasavvuf tarihine yaptığı bir katkı vardır ve bu katkı başta menkıbeler olmak üzere pek çok sûfî metninde kendini göstermiştir. Çünkü Bâharzî (ö. 467/1075) ve İbn Ebû Ya'lâ'dan (ö. 526/1131) Abdurrahman Câmî'ye (ö. 898/1492) ulaşan yaklaşık dört yüz yıllık zaman dilimi içerisinde sadece mezheplerarası etkileşimi merkeze koyarak söylem üreten kaynakların dışında pek çok sûfinin Herevî ile temâs kurduğu görülür. Dolayısıyla onun hayatına dair kaynaklar anılırken, dört yüz yıllık bir zaman dilimi içerisinde Herevî'nin akis bulduğu metinlerden söz açmak da bir gereklilik olmaktadır. Aksi takdirde onun hayatını, sırf döneminde bir sosyal mücadele yürütme biçimi olan mezhebî hassâsiyetler üzerinden kurgulamak ve eserlerini bu gözle okumak temsilcisi olduğu tasavvufi birikimi ihmâl etmek olacaktır.⁶¹ Nitekim yukarıda andığımız Hanbelî kaynakları, özellikle de XIV. yüzyılın ortamında Herevî'nin yaşadığı XI. yüzyıldaki gündemleri diri tutma çabaları yüzünden onun *Menâzilü's-sâirîn*'i ve Farsça eserlerini yansıtamamışlar, biyografisini bir îtikadî tavır olarak Hanbelîliğin çerçevesinde tüketmişlerdir. Bu elbette o dönemin müellifi için anlaşılabilir, anlamlandırılabilir bir durumdur. Fakat bugünün araştırmacısı, –modern bir ideoloji olarak seleflik çizgisinde yapılmış yayınlarda görü-

⁶⁰ *Tabakâtü's-Şâfiyye* (thk. M. Muhammed et-Tanâhî, A. Muhammed el-Hulv), Kâhire: Dârü'l-ihyâi'l-kütübi'l-Arabiyye, 1964-76, IV, 271-273.

⁶¹ Aşkî beyin sorgulayışıyla: “Böyle gelip geçmiş, lâkin dîn, aşk, rûh âleminde silinmez, derin ve mânâlı izler bırakmış bir zâtın fikrini, i'tikâdını, mesleğini, meşrebini hakkıyla ta'yîn etmek vesâik-i sahîhaya, muhâkemât-ı selîmeye istinâd etmeyen, rivâyât-ı âmiyânenen ibâret olan târîh-i mücerred tarîkiyle mümkün olur mu? Bir fikir, bir i'tikâd, bir meslek, bunlara yabancı ve soğukkanlı duran bir kimse tarafından kendi yaptığı mi'yâr ile muâyene ve öyle bir mîzân ile muvâzene edilirse sahîh mahiyet ve kıymeti bulunmuş olur mu?” İbrâhim Aşkî, *Fuzûlî Hakkında Bir İki Söz*, Dersâadet: Ali Şükrü Matbaası, 1338, s. 3.

leceği üzere– aynı dili ve üslubu sürdürdüğü müddetçe Herevî’de açığa çıkan ve sonrasında tesir bırakan tasavvufî birikimden uzak kalacaktır. Dolayısıyla konuya ait teferruâtı bilmenin peşini konuya panoramik bir bakış atışın takip etmesi büyük önem kazanmaktadır.⁶² Aksi takdirde zaman içinde yitip gitmiş ya da bir şekilde çözümlenip bütünleştirilmiş gündemlerin anakronizme sebebiyet vermesiyle karşı karşıya kalırız ki bu hem teferruâtta boğulmayı netice verecek hem de bir entelektüel biyografi inşâ edilirken sergilenen emeğe gereksiz genellemeler eşlik edecektir.

Peki sūfî muhayyiledeki Herevî figürü ile eldeki tarihî bilgiler ne kadar örtüşmektedir? Bu noktada hakem olabilecek yegâne şey Herevî’nin metinleridir. *Menâzil*’ini, *Sad Meydân*’ınını ve *Tabakātu’s-sūfiyye*’sini bir sūfî portresi olarak okuyacak bir göz Herevî ile ilgili sūfî muhayyilenin hiç de abartı sayılamayacağı sonucuna rahatlıkla ulaşabilir. Herevî’nin temas kurduğu sūfîleri biyografisine ilişkin başlığın altında, etkilerinin izi sürülebildiği metinleri ise tasavvuf tarihindeki tesirlerini konu aldığımız başlıkta irdeleneceğiz.

B. Herevî Üzerine Yapılan Çalışmaların Tarihî Seyri

XX. yüzyılın ilk çeyreğine değin müstakillen Herevî’ye dair bir akademik ilgi söz konusu değildir. Herevî hakkında ayrıntılı çalışmaları başlatan ilk halka, Fars dili tarihi ve Şiîlik üzerine çalışmalarıyla bilinen Rus oryantalist Vladimir Alekseyevich Ivanov’un (1886-1970) *Tabakātu’s-sūfiyye*’nin filolojik nitelikleriyle ilgili yayınladığı bir dizi makaledir. Bu makalelerde Câmî’nin *Nefahât*’ındaki kaydın peşine düşülerek *Nefahât* ile *Tabakât* arasındaki ilişkinin tespitine odaklanılır ve ulaşılan Bengal nüshasından hareketle *Tabakât*’ın Farsça ifade özellikleri irdelenir.⁶³ Ivanov’un bu makalesini

⁶² Köprülü’nün ifadeleriyle: “Asırlarca sürmüş bir *tarihî tekâmülün* safhalarını umûmî ve bâriz hatlarıyla görebilmek için, lüzumsuz teferruâta boğulmayacak ve fakat umûmî *levhanın* açıklığını ve doğruluğunu da bozmayacak kadar yüksekten bakmak lâzımdır. Ancak, bunu yapabilmek için, tarihçinin, bütün o teferruâtı bilmekle beraber, tâlî vâkıaları esas mâhiyette olanlardan, daha teknik bir tâbir ile ârizî (*accidente*)’yi dâimî (*institutionel*)’den ayırt edebilmesi lâzımdır. Daha doğrusu içtimâî bir tarih tekniğine mâlik olmakla beraber, bunun fevkinde olarak içtimâî *réalitenin* –birbirine bağlı– muhtelif cephelerini anlamaya yarayacak muhtelif bilgilere de (*discipline*) sahip olması zarûridir.” Fuad Köprülü, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, Ankara: Akçağ, 2004, s. 22

⁶³ “The Tabaqât of Ansârî in the Old Language of Herat”, *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1923 [January, s. 1-34; July, s. 337-382]. Hayatı ve çalışmaları için bkz. Mustafa Öz, “Ivanov, Vladimir”, *DİA*, XXIII, 487, 488; Ferhad Daftary, <http://www.iranica.com/articles/ivanow-vladimir-alekseevich>, 2007 [Erişim: 12.05.2009].

on yıl sonra tasavvuf sahasındaki çalışmalarıyla da tanınan Alman oryantalist Helmut Ritter'in (1892-1971) makalesi takip eder. Ritter, 1930'lu yıllarda "Philologika" başlıklı bir seri makale ile çeşitli yazmaları incelemiş, bu serinin sekizincisini Herevî'ye tahsis ederek eserlerinin bazı yazmaları hakkında bilgiler vermiştir.⁶⁴ 1939 yılında Sardar Sir Jogendra Singh (1877-1946)⁶⁵ tarafından *The Persian Mystics The Invocations of Sehikh 'Abdullāh* (London: Butler&Tanner, 1939) adıyla Herevî'nin münâcatlarının bir kısmı İngilizceye çevrilmiş, ayrıca bu çeviriye Mahatma Gandhi tarafından bir önsöz yazılarak Herevî'nin ve tasavvufun çağdaş dünya açısından gözardı edilemez önemine dikkat çekilmiştir.

Herevî hakkında en kapsamlı ve akademik nitelikli çalışmalar ise Fransız râhip Serge de Laugier de Beaurecueil (1917-2005) tarafından yapılmıştır. Herevî'yi şöhretine ve tesirine münâsip bir şekilde tüm yönleriyle ele alıp elli yılı aşkın bir süre sırf bu sahada yayınlar yapan Beaurecueil, konuyla ilgili tahkik, tahlil, takdim vb. her akademik türde metinler sunmuş, böylelikle Herevî hakkında hatırı sayılır bir literatür ortaya çıkmıştır.⁶⁶ 1948'de *Îlâhînâme*'yi, 1954'te *Sad Meydân*'ı ve 1962'de *Menâzil*'i tahkik

⁶⁴ "Philologika VIII: Anşâri Haravi and Sanâ'i Ğaznavi", *Der Islam* 22 (1934), s. 89-105. Hayatı ve çalışmaları için bkz. Özcan Taşçı, "Ritter, Helmut", *DİA*, XXXV, 133, 134; Joseph van Ess, <http://www.iranicaonline.org/articles/hellmut-ritter>, 2011 [11.09.2011].

⁶⁵ Hayatı ve çalışmaları için bkz. http://en.wikipedia.org/wiki/Jogendra_Singh [Erişim: 14.11.2011].

⁶⁶ Bir Beaurecueil bibliyografyası için bkz. Jean-Jacques Pérennès, "Bibliographie de Serge de Beaurecueil", *MIDEO* 27 (2008), s. 7-14. Hayatı ve kişiliği için bkz. R. Caspar, "Muslim Mysticism: Tendencies in recent Research", *Studies on Islam*, New York: Merlin L. Swartz, 1981, s. 164-184; 178-184. Jaques Jomier-Régis Morelon, "In Memoriam", *MIDEO* 27 (2008), s. 1-6; Guy Monnot, "In Memoriam", *Journal Asiatique*, II/293 (2005), s. 387-391.

Beaurecueil'in Herevî ile ilgili makaleleri:

"L'Îlâhi-Nâmè de Hwâgè 'Abdallah Ansârî. (avec une planche)", *BIFAO*, XLVII, 1948, p. 151-170.

"Le «Livre divin» d'Abdallah Ansârî", *Cahiers du Cercle Thomiste*, juillet 1948, p. 34-42.

"Les références bibliques de l'itinéraire spirituel chez 'Abdallāh Ansârî", *MIDEO* I (1954), s. 9-38.

"Une ébauche persane des «Manâzil as-Sâ'irîn», Le «Kitâb-è Sad Maydân» de 'Abdallah Ansârî", *Mélanges islamologiques* II (1954), s. 1-90.

"La place du prochain dans la vie spirituelle d'après 'Abdallāh Ansârî", *MIDEO* II (1955), s. 5-70.

"Ansariyyat. Identification de commentaires anonymes des Manâzil Al-Sâ'irîn", *MIDEO* II (1955), s. 313-320.

"Pauvreté et vie spirituelle chez Abdallah Ansârî", *Les Mardis de Dar El-Salam*, 1956, s. 65-81.

"Les lacunes de l'édition du commentaire de 'Abd al-Mo'ṭî sur les Manâzil", *MIDEO* II (1955), s. 335-336.

"Un grand Maître Spirituel d'Islam: Khwaja Abdullah Ansârî de Hérat", Kaboul, *L'Afghanistan* X/1 (1956), s. 1-16.

"Esquisse d'une biographie de Khwāja 'Abdallāh Ansârî: I- L'enfant, l'adolescent, l'étudiant", *MIDEO* IV (1957), s. 95-140.

"Esquisse d'une biographie de Khwāja 'Abdallāh Ansârî: II- Le maître", *MIDEO* V (1958), s. 47-114.

"Autour d'un texte d'Ansârî: la problématique musulmane de l'espérance", *Revue Thomiste*, nr.2 (1959), s. 339-366.

eden Beaucueil, 1953'te Firkâvî'nin ve 1954'te Lahmî'nin *Menâzil* şerhlerini yayınlarak on yıl içerisinde ilgili literatüre büyük bir katkıda bulunmuştur. 1965'te ise müstakillen Herevî'yi konu alan ve aşılmamış olup hâlâ güncelliğini koruyan hacimli bir biyografi kaleme almıştır.⁶⁷ Beaucueil sadece yaptığı tahkiklerle yetinmemiş, ilerleyen yıllarda Herevî'nin tasavvufî fikirleri üzerinde durarak belli başlı kavramlara

“Un opuscule de Khwāja ‘Abdullah Ansārī concernant les bienséances des Soufis”, *BIFAO* LIX (1960), s. 203-239.

“Le retour à Dieu (Tawba) élément essentiel de la conversion selon ‘Abdallāh Ansārī et ses commentateurs”, *MIDEO* VI (1959-1961), s. 55-122.

“Esquisse d’une biographie de Khāwāja ‘Abdallāh Ansārī: III- Index”, *MIDEO* VI (1961), s. 387-402.

“La Voie du Privilégié; petit traité d’Abu Mansur Ma‘amr al-Isfahani”, *Mélanges Taha Hussein*, le Caire, 1962, s. 47-76.

“L’aspiration (raghba), rectification de l’espérance selon ‘Abdallāh Ansārī et ses commentateurs”, *MIDEO* VII (1963), s. 1-20.

“Le neuvième centenaire lunaire de la mort de Khwāja ‘Abdallāh Ansārī Harawī”, s. *MIDEO* VII (1963), 219-235.

“Jāmī et Khwāja ‘Abdallāh Ansārī”, *MIDEO* VIII (1966), s. 401-406.

“La structure du Livre des Étapes de Khwāja ‘Abdallāh Ansārī” *MIDEO* XI (1972), s. 77-125.

“Présentation d’Ansārī”, *MIDEO* XI (1972), s. 291-300.

“Le millénaire lunaire de la naissance de Khwāja ‘Abdallāh Ansārī Harawī”, *MIDEO* XIII (1977), s. 305-314.

“Le langage imagé du Livre des étapes de Hwagè ‘Abdullah Ansārī, mystique hanbalite du V^{ème}/XI^{ème} siècle”, *Mélanges offerts à Henri Laoust, Bulletin d’études Orientales*, Institut Français de Damas, 1978, s. 33-44.

“Mémoire de l’homme ou mémoire de Dieu? Le *dhikr* chez ‘Abdallāh Ansārī”, *MIDEO* XXII (1995), s. 73-94.

“à l’école des Sept Dormants: la «futuwwa» chez ‘A. Ansārī de Hérat”, *En hommage au père Jacques Jomier*, Paris: Cerf, 2002, s. 49-60.

“N’être plus que Dieu (à l’école de Khwāga ‘Abdullah Ansārī de Hérat)”, *Islamochristiana*, nr. 29, 2003, s. 1-16.

“L’amour de Dieu selon ‘Abdallāh Ansārī”, *MIDEO* XXVII (2008), s. 15-36.

Beaucueil’in Herevî’nin eserleri ve şerhleri hakkında yaptığı tahkik ve tercüme çalışmaları:

Mahmud al-Firkāwī, *Commentaire du Livre des étapes* (composé à la fin du VII^{ème}/ XIV^{ème} siècle), édition et introduction, Le Caire, IFAO, édition et introduction, 1953, 34 + 153 s.

‘Abd al-Mu‘tī al-Lahmi al-Iskandarī, *Commentaire du Livre des Étapes* (composé au début du VII^{ème}/XIII^{ème} siècle), Le Caire, IFAO, 1954, 230 + 37 s.

‘Abdallah al-Ansarī al-Harawī (396-481 H. /1006-1089), *Les étapes des itinérants vers Dieu*, édition critique avec introduction, traduction et lexique, Le Caire, IFAO, 1962, 181 + 116 s.

Khwādja ‘Abdullah Ansārī (396-481 H. /1006-1089) Mystique hanbalite, Beyrouth, Imprimerie catholique, 1965, 319 s.

Ansārī, *Chemin de Dieu. Trois traités spirituels*, Paris, Sindbad, 1985, 287 s.

Ansārī, *Cris du coeur*, Paris, Sindbad, 1988, 154 s.

⁶⁷ W. Montgomery Watt, Beaucueil’in biyografi çalışması (*Khwādja ‘Abdullah Ansārī (396-481 H. /1006-1089) Mystique hanbalite*, Beyrouth, Imprimerie catholique, 1965) yayımlandıktan iki yıl sonra bir eleştiri yazısında bu çalışmanın daha da genişletilmesi ve dönem hakkındaki detaylara girerek daha kapsamlı sonuçlara ulaşılması gerekliliğinin altını çizer. Bkz. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*, III/3 (1967), s. 689, 690. Nitekim Beaucueil ilerleyen yıllarda yazdıklarıyla bu eserinde ulaştığı sonuçları kısmen değerlendirme imkânı bulacaktır.

odaklanan ve kapsamlı yorumlar barındıran metinler de yazmıştır. Yaptığı tüm çalışmalar olağanüstü bir emeğin sonucu olan Beaurecueil'in Herevî'nin fikirlerine ve eserlerine nüfûz eden satırlarının ardında ona beslediği sempati yatar. Beaurecueil Herevî'ye büyük saygı gösteren, onu insanlık tarihinin gördüğü seçkin zihinlerden biri olarak takdir eden, ondan ardakalan satırlarda mistik bilişin üstün örneklerini bulan ve bunu dile getirmekten çekinmeyen bir kalemdir. Nitekim Herevî'nin hayatının aşamalarını değerlendirirken hayretini gizlemez ve şöyle der:

(...) bunun sebebi; müstesna kabiliyetlerle donatılmış, şaşırtıcı bir hatıra bırakan, hassasiyeti olağanüstü, şâirâne ve belâgî yetenekleri coşkun bir karakterle kaynaştırmış, sarsılmaz bir irade ve kendi misyonu ve sorumlulukları hakkında kuvvetli bir his taşıyan zengin bir şahsiyet karşısında bulunuşumuzdur.⁶⁸

Beaurecueil'in bu sempatisi ve tüm imkansızlıklara rağmen elli yılı aşan istikrarlı çalışmaları sonucunda bugün Herevî hakkında hatırı sayılır bir literatür bulunmaktadır.

İslâm dünyasında ise her ne kadar Herevî'ye dair kısmî anlatımlar varsa da⁶⁹ çalışmalar ancak 1950'li yıllardan itibaren literatür seviyesine ulaşır.⁷⁰ Önce Ali Asgar Hikmet (1893-1980),⁷¹ Herevî'nin Farsça metinleri için bir ölçüt sayılabilecek olan *Keşfü'l-esrâr*'ı on cilt hâlinde tahkik ederek 1952 yılında yayımlar.⁷² Bu yayım özellikle Herevî'nin Farsça metinlerinin yeniden ele alınmasına dönük ilgiyi canlandırmıştır.⁷³ İlerleyen yıllarda XX. yüzyıl Afganistan'ında yetişmiş önemli araştırmacılardan Abdülhay Habîbî'nin (1910-1984) yaptığı çalışmalar öne çıkar. Habîbî önce *Merd-i Meydân Hâce Abdullah Ensârî* isimli biyografik çalışmasını yayımlar (1962), ardından Herevî'nin *Tabakât*'ını döneminin şartları ölçüsünde akademik bir yayımla literatüre

⁶⁸ “Abdullah Ansari: A Profile”, *Abdullah Ansari and other Sufis of Afghanistan*, Departments of Culture and Arts Historical Society of Afghanistan, 1976, s. 13.

⁶⁹ Meselâ şu makâle bu türlü kısmî anlatımlara güzel bir örnektir: Süleyman Rûhânî, “Hâce Abdullah Ensârî (I)”, *Mecelle-i Mihr* 9 (1316hş./1937), s. 874-884; *Mecelle-i Mihr* 10 (1316hş./1937), s. 911-998.

⁷⁰ Yine bu yıllarda dikkate çeken bir yayım, Vâhid Destgirdî'nin (v. 1942) çalışmasıyla yayına hazırlanan ve Nîmetullâhî tarikatının son dönemdeki önemli isimlerinden Hüseyin Tâbende-i Gunâbâdî'nin (v. 1992) takdimiyle neşrolunan *Resâil-i Câmi'-i Hâce Abdullah Ensârî* isimli mecmuadır. Bu mecmua 1319hş./1940'ta *Mecelle-i Armağan*'da basılmasının ardından müstakil kitap olarak defalarca yayımlanır.

⁷¹ Hayatı ve çalışmaları için bkz. Mehmet Kanar, “Hikmet, Ali Asgar”, *DİA*, XVII, 520, 521.

⁷² Ebu'l-Fazl Reşîdüddin el-Meybudî, *Keşfü'l-esrâr ve uddetü'l-ibrâr –ma'rûf be-tefsîr-i Hâce Abdullah Ensârî– I-X*, Tahran: Dânişgâh, 1331hş./1952.

⁷³ Özellikle Habîbullah Âmuzgâr'ın (ö. 1980) hazırladığı ve *Keşfü'l-esrâr*'ın tasavvufî kısımlarının seçilmesiyle oluşturulmuş şu çalışma bunun güzel bir örneğidir. Bkz. *Hulâsa-i Tefsîr-i Edebî vu İrfânî-yi Kur'ân-ı Mecîd be-Fârisî ez Keşfü'l-esrâr I-II*, Tahran: İkbâl, 1352hş./1973.

kazandırır (1962).⁷⁴ Habîbî'nin, *Tabakât*'ı ulaştığı nüsha farklarını tek tek göstererek, ayrıca geniş bir Herevî lugatçesi hazırlayıp metnin muhtemel kaynaklarına işaret ederek neşretmesiyle Herevî hakkındaki yaygın söylentiler sınanma imkânı bulur ve özellikle Farsça metinlerinin taşıdığı dil özellikleri nisbeten de olsa tanınır hâle gelir. Habîbî *Tabakât*'ın ardından *Sad Meydân*'ı da aynı akademik üslupla yayımlar.⁷⁵ Yine bu yıllarda Fikri Selçukî⁷⁶ ve Mahmud Müdebbirî⁷⁷ ve gibi isimler yayınladıkları çeviri ve edisyonlar, kaleme aldıkları tanıtıcı yazı ve biyografilerle Herevî hakkındaki literatürün oluşturucu unsurları olmuşlardır. Özellikle Abdülgafûr Revân Ferhâdî, Beaurecueil'in kaleme aldığı Herevî'yi biyografisini Farsçaya çevirmesi, *Menâzilü's-sâirîn* ve *İlelü'l-makâmât*'ı *Sad Meydân*'ı da dikkate alarak tercüme edip Herevî'nin bu eserlerini nitelikli bir biçimde Farsçaya aktarması, ilâveten İngilizcede Herevî ile ilgili ilk tanıtıcı kitabı yazmış olmasıyla dikkat çeker.⁷⁸ Yine aynı yıllarda Muhammed Cevad Şerîat'ın yayınları ön plandadır.⁷⁹ Daha sonra ise Muhammed Server Mevlâyî ve Kâsım Ensârî'nin çalışmaları literatürde yerini alır. Onların çalışmalarını ikinci bölümde *Sad Meydân* ve *Tabakātu's-sûfiyye*'yi tanıtırken detaylı olarak söz konusu edeceğiz. İlerleyen yıllarda bu birikime bağlı olarak Herevî'nin hayatını ve fikirlerini ele alan müstakil metinler kaleme alınmıştır.⁸⁰ Fakat tekrar vurgulamak gerekir ki Herevî üzerine yapı-

⁷⁴ *Tabakâtü's-sûfiyye* (thk. Abdülhay Habîbî Kandeherî), Kâbil: Encümen-i Târih, 1341hş./1962.

⁷⁵ Habîbî'nin hayatı ve çalışmaları için bkz. <http://www.alamahabibi.com/> [Erişim: 11.02.2009]

⁷⁶ Herevî'nin hayatı ile ilgili temel bir kaynağı, Câmî'ye atfedilen *Makâmat-ı Hâce Abdullah Ensârî*'yi açıklayıcı notlarla birlikte yayınlamıştır: *Makâmat-ı Şeyhü'l-İslam Hazret-i Hâce Abdullah Ensârî Herevî*, Kabil: İntişarat-ı Encümen-i Câmî, 1343hş./1964.

⁷⁷ *Rübâiyât-ı Mensûb be Hâce Abdullah Ensârî* (haz. Mahmud Müdebbirî), Kitâbfürûşî-yi Züvvâr, 1341hş./1962.

⁷⁸ *Menâzilü's-sâirîn Bâ Mukâyese be-Metn-i İlelü'l-makâmât ve Sad Meydân ve Şerh-i Kitâb ez-Rûy-i Âsâr-ı Pîr-i Herât*, Kâbil, 1350/1971 [Biz çalışma boyunca bu şerhin Tahran-2008 baskısını kullanacağız]; *Abdallâh Ansârî of Herât –An Early Sûfî Master–*, London: Curzon Press, 1996. Ferhâdî, Herevî'nin hicrî bininci vefat yıldönümü münasebetiyle Beaurecueil'in eserini de çeşitli tasarruflarla Farsça'ya tercüme etmiştir: *Sergüzeşt-i Pîr-i Herât* (çev. A. R. Ferhâdî), Kâbil, 1355hş./1976. Aynı zamanda geçtiğimiz yüzyılın önde gelen Afgan diplomatlarından olan Revân Ferhâdî'nin hayatı ve çalışmaları için bkz. *Historical Dictionary of Afghanistan*, Maryland: Scarecrow Press, 2003, s. 108; http://en.wikipedia.org/wiki/Ravan_A._G._Farhadi [Erişim: 21.02.2009]

⁷⁹ *Suhenân-ı Pîr-i Herât* (haz. Muhammed Cevad Şerîat), Tahran: Kitâbhâne-i Cîbî, 1365hş./1985. Bu kitap daha önce Vâhid Destgirdî tarafından yapılan risâleler mecmuası neşrinin yeniden gözden geçirilerek çeşitli açıklamalar ve Meybudî'nin *Keşfü'l-esrâr*'ında yer alan Herevî'ye ait sözler eklenecek yapılmış bir yayımdır. Ayrıca Cevad Şerîat, *Keşfü'l-esrâr* üzerine hacimli bir fihrist çalışması yapmış ve bu şekilde eserin Herevî ile ilgili çalışmalar açısından önemini belgelemiştir. Bkz. *Fihrist-i Tefsîr-i Keşfü'l-esrâr ve uddetü'l-esrâr* (haz. Muhammed Cevad Şerîat), Tahran: Müessesesi-İntişârât-ı Emir Kebir, 1363hş./1983.

⁸⁰ Ali Asgar Beşîr, *Endîşehâ-yı İrfânî-yi Pîr-i Herât*, Tahran: Esâtir, 1375hş./1995; Selman Sâkit, *Der Cüstucû-yi Deryâ –Murûrî ber Zindegî vu Âsâr-ı Hâce Abdullah Ensârî–*, Tahran: Hemşehrî, 1389hş./2010.

miş tüm bu çalışmalara ilk hareketi veren ve sonrasında da çalışmaların istikrar kazanmasını sağlayan hep Beaurecueil'in yazdıkları olmuştur.

XX. yüzyılın başından itibaren yapılan tüm bu çalışmalar ilk sonucunu 1962 yılında vermiş, eldeki birikime dayanılarak Herevî'nin hicrî 900. vefat yıldönümünde Kabil ve Herat'ta bir anma töreni tertip edilmiştir. Bu anma töreni Herevî'ye dönük akademik ilgiye farklı bir ivme kazandırmıştır. Nitekim toplantıya Türkiye'den katılan Ahmet Ateş, izlenimlerini aktardığı yazısında, yukarıda yer verdiğimiz isimlerin dışında Bedüzzaman Fûrûzânfer ve Nurettin Şerîbe gibi tasavvuf çalışmalarında ünlenmiş simaların tebliğler sunduğunu,⁸¹ tertip edilen konferansın sahaya ilişkin büyük bir katkı olduğunu anlatır.⁸² Ayrıca Afgan araştırmacıların çalışmaları da daha çok bu yıldönümü programları çerçevesinde yayınlanmıştır.

Herevî hakkında Arap dünyasının müstakillen verdiği ilk eser Said el-Afgânî'nin (1922-1985) *Şeyhü'l-İslâm Abdullah el-Ensârî el-Herevî –Mebâdiuhû ve ârâuhû'l-kelâmiyye ve'r-rûhiyye–* Ezher'de sunduğu doktora tezidir.⁸³ Bu esnada felsefî-tasavvufî konularda yazdıklarıyla tanınan Abdülkâdir Mahmud, selefî tasavvufun filozofu (*feylesûfu't-tasavvufi's-selefî*) olarak tanıttığı Herevî'yi Beaurecueil'in yaptığı tahkiklerden hareketle konumlandırmaya çalışır.⁸⁴ Mısır'ın son dönem Şâzelî şeyhlerinden Ebu'l-Feyz el-Menûfî'nin kaleme aldığı *Menâzil* şerhinin yayını da aynı yıllara rastlar.⁸⁵

⁸¹ Bu tebliğler konferansın ardından yayınlanmıştır: *Nuhsadumîn Sâl-i Vefat-ı Hâce Abdullah Ensârî*, Kâbil: Matbâuât-ı Vezâret, 1342hş./1963.

⁸² “Abdallah Ansârî'nin 900. Yıldönümü dolayısıyla Kâbul ve Herat'ta Yapılan Anma Töreni”, *Şarkiyat Mecmuası*, 5 (1964), s. 150-155. Ateş'in anlatımıyla: “Afganistan hükûmeti tasavvuf, hadîs, tefsîr ve edebiyat gibi bir çok sahalarda bütün islâmî edebiyatlarda, haklı olarak, büyük bir şöret kazanmış olan bu şahsiyetin ölümünün 900. yıldönümünü şânına lâyük merâsimler ile birlikte, ilmî bir kongre hâlinde kutlamağa karar vermiştir... yapılacak törenin teferruâtı tespit edilmiş ve bütün dünyada ‘Abdallâh-i Ansârî ile ilgili tanınmış bilgiler bu törene katılmağa dâvet edilmiştir... Anma töreni 26 Eylül 1962'de, Afganistan şâhının bir mesajı ile başlayarak, beş gün devam etti. Kâbul şehrinde, “Kâbul Nanda” denilen temsil salonundaki merasimde, gerek Afganistan ilim adamları, gerekse yabancı ülkelerden gelenler tarafından oldukça önemli tebliğler okunmuştur.”

⁸³ Bu çalışma tamamlanmasının akabinde Abdühalîm Mahmud'un takdimiyle birlikte yayınlanmıştır (Kâhire: Dâru'l-kütübî'l-hadîse, 1968). Sonraki yıllarda Farsçaya da çevrilmiştir: *Şeyhü'l-İslâm Abdullah el-Ensârî el-Herevî* (çev. Azîzullah Alîzâde Mulistânî), Tahran: Sâzmân-ı Çâb u İntişârât, 1386hş./2007. Said el-Afgânî'nin hayatı ve çalışmaları için bkz. <http://www.said-afghani.org/> [Erişim: 29.10.2010]

⁸⁴ *Felsefetü'l-sûfiyye fi'l-İslâm*, Kâhire: Dâru'l-fikri'l-Arabî, 1966, s. 100-135. Abdülkâdir Mahmud, *Dirâsât fi'l-felsefeti'd-dîniyye ve's-sûfiyye ve'l-ilmîyye*'sinde de (Kâhire: Dâru'l-fikri'l-Arabî, 1978, s. 269-316) aynı temayı detaylandırır.

⁸⁵ Mahmud Ebu'l-Feyz el-Menûfî, *et-Temkîn fi şerhi Menâzili's-sâirîn*, Kâhire: Dâru nahdati'l-Mısır,

Türkçede ise Herevî çalışmaları, Fars dili ve edebiyatı mütehasşısı Tahsin Yazıcı'nın (1922-2002)⁸⁶ 1955 yılında tamamladığı “Abdullâh-i Ensârî ve Eserleri” isimli doçentlik çalışması ile başlar. Yazıcı'nın bu çalışmasını 1963'te yayınladığı *Abdullâh-i Ensârî'nin Kanz as-salikin veya Zad al-arifin'i* isimli makale serisi takip eder.⁸⁷ Yine aynı dönemde Ahmet Ateş (1913-1966), Herevî'nin *Zemmü'l-keîâm*'ına dair özellikle Ankara Üniversitesi İîâhiyat Fakültesi Kütüphanesi'nde bulunan nüshasından hareketle dikkat çekici bir makale kaleme alır. Ateş bu makalesinde, Beaurecueil'in çalışmalarını da takip ederek *Zemmü'l-Kelâm*'ın önemine dikkat çeker ve onun yalnızca keîâm ilmi karşıtlığı çerçevesinde değerlendirilemeyecek bir metin olduğunu vurgular.⁸⁸ Yazıcı ve Ateş'in bu çalışmalarının ardından Herevî hakkındaki literatür uzun müddet herhangi bir ilerleme kaydetmez. 1980'li yıllardan itibâren müstakillen Herevî'nin metinlerine odaklı tezlerle karşılaşırız. 1988 yılında Cevdet Çağan tarafından *Hâce Abdullah Ensârî'nin Risâleleri* (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Ün. SBE) isimli tez hazırlanır ve bu tez çalışmasında Herevî'ye atfedilen risâlelerden Vâhid Destgirdî ile Hüseyin Tâbende Gunâbâdî'nin derledikleri tercüme edilir. Muhtemelen teknik yetersizlikler sebebiyle metninde sıkıntılar olduğu görülen bu çalışma Herevî merkezli ilk yüksek lisans tezidir.⁸⁹ Bu çalışmadan sonra 1993 yılında Sezai Küçük tarafından sunulmuş *Hâce Abdullah el-Ensârî el-Herevî ve Kitâbü'l-fütüvve'si* (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Ün. SBE, 1993) adlı tez literatürde kendini belli eder. Bu tez çalışmasında Herevî'ye atfedilen *Kitâbü'l-fütüvve*'nin Süleymâniye Ktp. Ayasofya Bölümü, nr. 2049, vr. 149^a-154^b arasında yer alan metni ilgili nüshadan hareketle tahkik edilmiş ve döneme ait benzer metinlerle de karşılaştırarak tercüme edilmiştir.⁹⁰ 1990'lı yıllarda Herevî ile ilgili olarak Türkçede dikkat çekilmesi gereken bir nokta daha vardır, o da İbn Kayyim'in *Menâzil* şerhi sayılan *Medâricü's-sâlikîn* isimli eserinin bir heyet tarafından Türkçeye çevrilmesi ve bu metnin Herevî'ye ilişkin Türkçe birikime işlerlik kazandır-

1969.

⁸⁶ Hayatı ve çalışmaları için bkz. Tahsin Yazıcı, *Makaleler*, İstanbul: Multilingual, 2004.

⁸⁷ Tahsin Yazıcı, “Abdullah-i Ansârî'nin Kanz as-Sâlikîn veya Zâd al-Ârifin'i”, *Şarkiyat Mecmuası* 1 (1956), s. 59-88; 3 (1959), s. 50-90; 4 (1961), s. 87-96; 5 (1964), s. 31-44.

⁸⁸ “Abdullah-i al-Ansârî'nin Kitâb damm al-kalâm wa ahlih Adli Eseri”, *Şarkiyat Mecmuası*, 5 (1964), s. 45-60. Bu makâle Ateş'in Kabil'deki Herevî konferansında “Der Bâre-i Kitâb-ı Zemmü'l-keîâm ve ehlih Eser-i Hâce Abdullâh Ensârî” başlığıyla Farsça sunduğu tebliğin aslıdır. Hayatı ve çalışmaları için bkz. Nihad M. Çetin, “Ateş, Ahmet”, *Şarkiyat Mecmuası* 7 (1972), s. 1-24.

⁸⁹ Şu makâle de ilgili literatürdeki yeri açısından anılmalıdır: Mürsel Öztürk, “Hâce Abdullah Ensârî'nin tasavvufî Görüşleri”, *DTCF Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü Dergisi*, 5 (1992), s. 21-32.

⁹⁰ Küçük bu tezini daha sonra makâle olarak yayınlamıştır: “Abdullah Ensârî el-Herevî'nin Tasavvufî Fütüvvet Risâlesi: Kitâbü'l-Fütüvve”, *Sakarya Ü. İFD*, 2 (2000), s. 137-166.

masıdır.⁹¹ Aynı şekilde yine 1990'lı yıllarda Câmî'nin *Nefahâtü'l-üns* isimli eserinin Süleyman Uludağ ve Mustafa Kara yönetimindeki bir heyet tarafından Lâmiî Çelebi'nin tercümesinden hareketle yayına hazırlanması, Herevî hakkındaki bilgilerin Türkçede ulaşılabilirliğini sağlaması bakımından belirtilmesi gereken bir akademik yayındır.⁹² Yukarıda andığımız iki yüksek lisans tezini 2002 yılında Abdullah Damar tarafından sunulmuş olan *Menâzilü's-sâirîn Şerhleri ve Âb-ı Hayât* (Doktora Tezi, Uludağ Üniv. SBE, 2002) doktora çalışması takip eder. Damar, çalışmasında önce *Menâzil* ile ilgili matbû ve yazma literatür hakkında bilgi verip şerhlerini tanıttıktan sonra XVIII. yüzyıl Osmanlı sûfîlerinden Mehmed Fakrî-i Kırımî'nin *Âb-ı Hayât* isimli *Menâzil* tercümesinin çeviri yazısını hazırlamıştır. Türkçede özellikle *Menâzil*'e dair literatürün tanınır olmasında Damar'ın doktora tezinin önemli bir payı vardır.⁹³ Bütün bu kısmî çalışmaların ardından 2008 yılında Abdürrezzak Tek, Herevî'nin *Menâzilü's-sâirîn* ve *İlelü'l-makâmât*'ını Türkçeye çevirmiş, sonrasında *Menâzil*'in kavramsal içeriğini tahlile odaklı *Tasavvufî Mertebeler* isimli çalışmasını yayınlamıştır.⁹⁴ Tek'in konu hakkındaki çalışmaları Herevî'nin tasavvufî tavrına, özellikle de bu tavrın *Menâzil* ve şerhlerindeki kökenlerine ilişkin yazılmış en kapsamlı metinler olduğu, bu yönüyle Türkçedeki tasavvuf literatürüne katkısı bakımından büyük önem taşıdığı belirtilmelidir. Son olarak merhûm Hasan Almaz'ın Herevî'ye atfedilen risâlelerden yaptığı tercümelere anmalıyız.⁹⁵

Herevî'nin bilinen eserlerine dönük neşir ve tahlil merkezli bu çalışmaların yanı sıra onun sûfî olarak tasavvufun sunuluşuna yaptığı katkıları dikkate alan karşılaştırmalı çalışmalar da akademik literatür içerisinde yerini alır. Bu tür çalışmaların dikkat

⁹¹ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-sâlikîn –Kur'ânî Tasavvufun Esasları–* I-III (çev. A. Ataç vd.), İstanbul: İnsan, 1994.

⁹² Abdurrahman Câmî, *Evlîyâ Menkıbeleri –Nefahâtü'l-üns–* (tercüme ve şerh: Lâmiî Çelebi; hazırlayanlar: Süleyman Uludağ, Mustafa Kara) İstanbul: Marifet Yayınları, 1995. Her ne kadar *Nefahât*'ın 1970'lı yıllarda yapılmış iki ayrı çevirisi daha bulunsa da akademik niteliği bakımından bu yayının bibliyografik bir değeri bulunmaktadır. Ayrıca bu yayına Süleyman Uludağ tarafından yazılmış olan giriş, tabakât türünün tasavvufî telif içerisindeki yerini tespit ve *Nefahât*'ın konumunu netleştirmek açısından önemlidir.

⁹³ Damar bu çalışmasının iki bölümünü şu makâlelerinde özetlemiştir: Abdullah Damar, “Menâzilü's-sâirîn'in Şerhleri”, *Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin İlmî Mecmuası* 1 (2006), s. 118-140; “Abdullah Herevî ve Menâzilü's-sâirîn”, *Tasavvuf* 18 (2007), s. 321-335.

⁹⁴ Hâce Abdullah el-Ensârî el-Herevî, *Menâzilü's-sâirîn –Tasavvufta Yüz Basamak–* (haz. Abdürrezzak Tek), Bursa: Emin, 2008; Abdürrezzak Tek, *Tasavvufî Mertebeler –Hâce Abdullah el-Ensârî el-Herevî Örneği–*, Bursa: Emin, 2008.

⁹⁵ Hâce Abdullah-ı Ensârî, *Dil ü Cân –Vâridât, İlâhînâme, Kalendernâme ve Makûlât Risâleleri–* (çev. Hasan Almaz), İstanbul: Semerkand, 2012. Almaz'ın bu tercüme çalışmasının, Vâhid Destgirdî ve Muhammed Cevad Şerîat'ın neşirlerindeki tertibe göre yapıldığı anlaşılmaktadır.

çekici bir örneği, Wayne Lee Jones'in 1997 yılında Harvard Üniversitesi bünyesinde yaptığı *Toward a comparative study of mysticism: a critique of the ideas of Steven Katz in light of the Manâzil al-Sâ'irîn of 'Abd Allâh Ansârî of Herât* isimli tezidir. Ma'sûme Tulû'un 1999 yılında Kum Üniversitesi bünyesinde yaptığı *Mukâyese-i Makâmâtü'l-ârifîn-i İbn Sînâ bâ Ârâ-i Hâce Abdullah-ı Ensârî* isimli tez de karşılaştırmalı çalışmalara bir örnektir.

II. Herevî'nin Yaşadığı Dönem: Siyâsî ve Entelektüel Çevresi

A. Bir Kültürel Merkez Olarak Herat

Herevî'nin yaşadığı yüzyıl Selçuklular ve Gazneliler arasındaki siyâsî çatışmaların hiç eksilmediği, bu yüzden de şiddetli savaşların yaşandığı; ilâveten Eş'arî, Mu'tezilî, Kerrâmî ve Hanbelî tavırların da aynı şiddetle çatıştığı, siyâsî otoriteye bağlı olarak birbirlerine üstün gelmeye çalıştığı bir dönemdi. XI. yüzyıl ehl-i sünnetin bir *paradigma* hâline geldiği, artık İslâmî ilimlerin ilk tedvîn aşamasını geride bıraktığı, eğitimdeki kurumlaşmaya paralel olarak mevcut çeşitliliği sistemleştirme çabalarının görüldüğü, felsefe ve mantığın dînî ilimlere sirâyet ettiği, Farsçanın müslüman kültürü ifade eden bir dil hâline geldiği, özellikle kelâm ve tasavvufun yeni bir döneme ve üsluba doğru evrildiği, yüzyılın sonunda ise Gazâlî'nin şahsında sembolleşen farklı bir sentezin oluşma imkânı bulduğu bir dönemi ifade eder.⁹⁶ Herevî bu dönem Herat'ında doğmuş ve faaliyetlerini burada sürdürmüştü. Nitekim tasavvuf tarihinde Herevî'ye atfedilen sıfatlardan biri *Pîr-i Herât*'tir. Yani o Herat ile anılmış ve varlığı Herat'a ayrıcalık kazandırmıştı.⁹⁷ Sûfilîğinden sarf-ı nazar edilse bile Herevî, hatırlanan nasihatleri ve kayda alınmış sözleriyle döneminin edebî üslubuna katkıda bulunmuş, siyâsete müdâhil tavırlarıyla da döneminin tarihine dair ilginç detaylar kendisi vâsıtasıyla bugüne değin ulaşmıştır. Bu yüzden biyografisi konu edilirken önce dönemin Herat'ından özetle de olsa söz açmak ve Horasan bölgesindeki entelektüel hareketliliğe atıf yapmak gerekecektir.

⁹⁶ Bu dönem ve sonrasındaki etkileri hakkında klasikleşmiş okumalar olarak bkz. Edward G. Browne, *A Literary History of Persia –From Firdawsî to Sa'dî–*, Cambridge, 1956, II, 90-297; Alessandro Bausani, “Religion in the Saljuq Period”, *The Cambridge History of Iran –The Saljuq and Mongol Periods–* (ed. A. Boyle), Cambridge, 1968, V, 283-302.

⁹⁷ Meselâ Hamdullah Müstevfî (v. 740/1340), şehirde pek çok velî ve âlimin kabri bulunduğunu söyledikten sonra ilk olarak Herevî'nin ismini anar. Bkz. *Nüzheti'l-kulûb* (thk. Guy Le Strange), Leiden, 1915, s. 152.

Nişâbur, Merv ve Belh ile birlikte Horasan'ın⁹⁸ coğrâfi ve sosyal merkezlerinden sayılan Herat, Hz. Osman hilâfeti zamanında, 31/652 yılında Ahnef b. Kays komutasındaki müslümanlar tarafından fethedildi. Öncesinde de Sasânî İmparatorluğu'nun merkezî şehirlerinden biriydi. Milâdî III. yüzyıldan itibaren bir şehir olarak gelişmiş, ticârî merkez sayılmaya başlamasıyla da farklı kültürlerle –meselâ hıristiyanlığa ve yahudiliğe– ev sahipliği yapmıştı. Müslüman ordularının bugünkü İran'ın kuzeydoğusu ile Afganistan'ın büyük bir kısmını içeren Horasan bölgesini elde ediş süreçleri Hz. Ömer zamanında başlar ve Hz. Osman zamanında Ahnef b. Kays'ın (ö. 67/687) komutasıyla istikrar kazanır ki bölgenin fethine ilişkin anlatılarda da hep onun adı öne çıkmaktadır.⁹⁹ Yaygın kabule göre Herevî'nin atası olan Ebû Eyyûb el-Ensârî'nin oğullarından Mett el-Ensârî de Horasan'a akın eden ilk İslâm orduları içerisindeydi, o da bu fetihlerden sonra Herat'a yerleşmişti.¹⁰⁰

Herat fethedildikten sonraki dönemde Horasan bölgesinin idârî taksimât açısından da değerlendirildiği ve kalıcı yerleşim birimlerinin oluşturulması için çaba sarfedildiği anlaşılmaktadır. Elbette hızlı ilerleyen fetihler sonrasında yer yer otorite boşluğundan kaynaklanan, bâzen de karşılıklı antlaşmaların ihlâlinden doğan isyanlar ve bastırılma çabaları çeşitli aralıklarla yüzgöstermiştir. Müslüman hâkimiyetinin ilk yüzyıllarında bölge siyâsî açıdan pek çok hareketliliğe sahne olmuş, Abbâsî ihtilâlinde etkinlik göstermiş, sonrasında da siyâsî muhâlefetin ve iç hesaplaşmaların yaşandığı bir ortama dönüşmüştür.¹⁰¹ Ayrıca bölge, iktisâdî elverişliliği ve coğrâfi verimliliği sebe-

⁹⁸ Herat'ın Horasan'daki konumu için bkz. Selahattin Samur, “İslâm Coğrafyacılarına Göre Horasan: Yeri ve X. Yüzyıldaki Durumu”, *Bilimnâme*, IX, 2005/3, s. 89-104. Herat ile ilgili olarak bu kısmı yazarken dipnotlarda belirttiklerimiz dışında şu kaynaklardan faydalandık: Guy Le Strange, *Buldânü'l-hilâfeti's-şarkiyye* [The Lands of the Eastern Caliphate], s. 451-455; İhsân Zünnûn es-Sâmîrî, *el-Hayâtü'l-ilmîyye zemenü's-Sâmâniyyîn –Târîhu's-sekâfi li-Horasan ve bilâdi Mâverâünnehr fi'l-karneyni's-sâlis ve'r-râbii'l-hicre–*, Beyrut: Dâru't-talîa, 2001, s. 30-35; Zeki Velidî Togan, “Herat”, *İA*, V/1, s. 429-444; Recep Uslu, *Herat Tarihi*, İstanbul, 1997; Maria Szuppe, “Herat: History-Medieval Period, Topography and Urbanism”, <http://www.iranica.com/articles/herat> [12. 03. 2008]. Fakat tüm bu kaynaklardan önce ve sonra, klasik metinlerde Herat'a ilişkin yazılı unsurları biraraya getirip yorumlaması açısından şu kaynağı özellikle anmalıyız: Seyyid Muhammed Kâzım İmam, “Herat”, *Ravzatü'l-cennât fi evsâfi medîneti Herât*, Tahran: Dânişgâh-ı Tahran, 1339 hş./1960, II, 1-47.

⁹⁹ Hayatı ve faaliyetleri hakkında bkz. Ahmet Önkâl, “Ahnef b. Kays”, *DİA*, II, 174.

¹⁰⁰ Bölgedeki fetih maksatlı askerî hareketlilikler için bkz. Ahmed b. Yahyâ el-Belâzurî, *Fütûhu'l-buldân* (çev. Mustafa Fayda), İstanbul: Siyer, 2013, s. 463-494. Mevcut bilgilerin bir değerlendirmesi için bkz. İsrâfil Balcı, *İlk İslâm Fetihleri ve Savaş-Barış İlişkisi*, İstanbul: Pınar, 2011, s. 217-255.

¹⁰¹ Ebû Müslim'le başlayan Abbâsî ihtilali ve sonrasında bölgede ortaya çıkan isyanlar için bkz. Nûrullah Kisâî, “Herât ez Tâhîriyân tâ Tîmûriyân [h. 205-911]”, *DeFTER*, 1375hş./1996 (59-60), s. 87, 88. Nitekim bölgede sırasıyla Saffârîler, Sâmânîler, Gaznevîler, Selçukîler, Gûrîler ve Harizmşâhîler, hep Emevîlerin son döneminde baş gösteren bu isyanlar silsilesinde temellenmiş ba-

biyle merkezî idâreye hazîne açısından büyük katkılar sağlamaktaydı.¹⁰² Müslümanların bölgeyi fethetmesinin ardından Herat; Nişâbur, Merv ve Belh ile birlikte Horasan eyâletinin dört kısmından biri ve en büyüğü hâline geldi, “Horasan’ın kalbi” sayıldı. Nitekim Herat’ı övmek maksadıyla söylenmiş şu beyitler ünlüdür:

هرات چشم و چراغ جمیع بلدانست جهان تنی است بنسبت هرات چون جانست
شده است سینۀ روی زمین خراسان لیک هرات از ره معنی دل خراسان است

Herat bütün beldelerin gözü ve kandilidir. Dünya Herat’a nisbetle beden, Herat’sa dünyanın canı gibidir. Horasan yeryüzünün sinesidir ancak, Herat hakikatte Horasan’ın kalbidir.¹⁰³

Beldenin iktisadî cazibesinden ve idarî yönüyle merkezîyetinden kaynaklanan şöhreti ilerleyen yüzyıllarda pek çok övücü söyleyişe ilham vermiştir. O kadar ki kendisinden önceki şifâhî birikimi kayda geçiren İsfzârî, şehrin faziletleri hakkında rivayet edilen hadislere bile uzun uzadıya yer verecektir.¹⁰⁴

Konumu bakımından stratejik önem taşıyan Herat, Herevî’nin doğduğu dönemde Akdeniz’den Hindistan ve Çin’e uzanan ticâret yolunun mühim duraklarından, dolayısıyla bir askerî merkez olarak da köklü geçmişi vardı. Dört büyük kapısı, heybetli surları,¹⁰⁵ büyük meydanı, iç kalesi, hep faal olan ve binlerle ifade edilen dükkanları, hanları, kervansarayları ve hamamlarıyla hâfızalarda kalmış bir şehirdi.¹⁰⁶ Mâmur bir ovaya sahip oluşu ve su kaynağı bakımından pek sıkıntı çekmemesi sebebiyle hep güzel meyveleri, göz alıcı yapıları ve hoş havası ile hatırlanırdı.¹⁰⁷ Kuzeyindeki dağlardan

ğimsızlık hareketlerinin birer uzantısı olarak hilâfet merkezinden ayrı otoriteler kurmuşlardır.

¹⁰² M. Bahaüddin Varol, “İlk Dönem İslâm Siyâsî Tarihinin Şekillenmesinde Horasan Bölgesinin Yeri ve Önemi”, Selçuk Üniv. İFD, 2004/18, s. 116-135.

¹⁰³ İsfzârî, *Ravzatü’l-cennât*, I, 21.

¹⁰⁴ İsfzârî, *Ravzatü’l-cennât*, I, 94-100.

¹⁰⁵ Surlarının ihtişamı hakkındaki övgüler için bkz. İsfzârî, *Ravzatü’l-cennât*, I, 36-39.

¹⁰⁶ “Horasan’da şehirler, karakteristik olarak üç kısma ayrılır... Şehirler, *kuhendiz* (hisar), merkez konumundaki *şehristân* ve şehrin dış mahallelerini oluşturan *rabazdan* (*birûn*) meydana gelir. Genellikle olmak üzere Cuma mescidi, hükümet ile ilgili binalar ve halka ait bazı yerleşimler *kuhendiz* içinde yer alır, bir sur ile çevrili bulunan bu hisar kapılar vasıtasıyla şehrin merkezi durumunda bulunan ve sosyal hayatın bütün canlılığını barındıran *şehristâna* açılır. Şehrin üçüncü kısmını ise tarla, bahçe ve bağlardan oluşan *rabaz* oluşturur, şehirler büyüdükçe bu düzenle yeni bir yapılanmaya gidilirdi.” Piyadeoğlu, s. 105. O dönem Herat’ından bugüne ulaşabilmiş eserler hakkında bkz. Dietrich Brandenburg, *Herat –Eine Timuridische Hauptstadt–*, Graz: Akademische Druck, 1977. Yazar, Herevî’nin kabrinin bulunduğu bölge ve kalıntıları hakkında da detaylı bilgiler verir (s. 41-44).

¹⁰⁷ Makdisî, *Ahsenü’t-tekâsîm fî ma’rifeti’l-ekâlîm* (thk. M. J. de Goeje), Leiden, 1906, s. 307; İbn Havkal, *Sûretü’l-arz*, Beyrut: Dâru mektebeti’l-hayât, 1996, s. 356-358. Gerçi Makdisî mekânın güzelliklerini sıraladıktan sonra ahâlîsi hakkında çok olumsuz ifadeler kullanmaktadır. Aynı şekilde s. 335’te de Heratlıların konuştuğu dili küçümsemektedir.

elde edilen taşlarla binâ edilmiş yapıları dikkat çekerdi. Şehrin orta yerinde, bütün çarşıların etrafında toplandığı ve şehrin ana yollarının oraya açıldığı büyük câmisi (*Mescidü'l-câmi*) hem cemaatinin çokluğu hem de ihtişamı bakımından hep kaynaklarda anılır.¹⁰⁸ 607/1211 yılı itibâriyle şehri gördüğünü söyleyen Yâkût el-Hamevî (ö. 626/1228), Horasan'da bir benzerinin bulunmadığını, bölgede Herat'tan daha büyüğü, daha muhteşemi, daha güzeli ve daha kalabalığının olmadığını söyler. Bahçesinin çokluğunu, sularının bolluğunu, şehrin âlimler ve kerem sahipleri ile dolu olduğunu anlatır.¹⁰⁹ Nitekim Hamdullah Müstevfî (ö. 750/1350), *Nüzhetü'l-kulûb*'unda “eğer bir mekânda İsfahan'ın toprağı, Herat'ın rüzgarı ve Harezmi'nin suyu bir arada bulunursa orada ölüm az olur [لو جمع تراب الاصفهان وشمال الهرات وماء الخوارزم في بقعة قل الناس يموت فيها ابدا]” denildiğini aktarır ve şu şiire yer verir:

گر کسی پرسد ترا از شهرها خوشتر کدام
ور جواب راست خواهی گفتن او را گوهری
این جهان را همچو دریا و آن خراسان را صدف
در میان این صدف شهر هری چون گوهری

“Eğer biri sana ‘şehirlerden hangisi daha güzeldir?’ diye sorarsa ve sen de doğruyu söylemek istersen ona ‘Herat’ diye cevap ver. Bu dünyayı bir deryâ gibi, Horasan’ı da o deryânın sadefi say! Bu sadef içinde Herat bir cevher gibidir.”¹¹⁰

Merkezî konumu ve sahip bulunduğu coğrafi yatkinlik şehre her dönemde ayrı bir sosyal hareketlilik sağlamış, farklı kültürler bu şehirde buluşarak kaynaşmıştı. Nitekim müslüman hâkimiyetine rağmen şehirde zerdüş ve hıristiyan unsurlar hiç eksik olmamıştı. Şehir, Sasânîler devrinde (226-652) Zerdüş îmânlıları için bir merkezdi, fakat milâdî V. yüzyıl itibâriyle bir Nasturî cemaatine de sahipti. İbn Havkal'ın kaydına göre X. yüzyılda mâmur bulunan bir âteşgede, ilâveten müstakil bir kilise mevcuttu. Şehirde az da olsa yahudîler de bulunmaktaydı. Aynı şekilde ilmî, edebî, felsefî ve tasavvufî çeşitlilik yüzyıllar boyu hep canlı kaldı. Şehir hakkında çeşitli dönemlerde farklı coğrafyacılardan yapılan tasvirler, hep bu kaynaşmanın çeşitli tezâhürlerini dile getirir. Bu çeşitlilik iktisâdî göstergelerden de anlaşılmalıdır: Abbâsî hilâfetinin başlangıcından itibaren Herat, özellikle XI. yüzyılda dokumacılıkla ve nisbeten maden işlemeciliğiyle öne çıkmaktaydı. Şehir tarımsal bakımdan da dönemine göre hayli gelişkindi. Makdisî'nin bir kaydına göre X. yüzyıl sonu itibâriyle Horasan vilâyetleri içerisinde en çok vergi veren şehir Herat'tı. Sahip olduğu imkanlar sebebiyle büyük bir

¹⁰⁸ Bu câmî hakkındaki anlatılar için bkz. İsfezârî, *Ravzatü'l-cennât*, I, 30-35.

¹⁰⁹ *Mu'cemu'l-buldân*, Beyrut: Dâru Sâdır, 1977, V, 396, 397.

¹¹⁰ *Nüzhetü'l-kulûb*, s. 152.

ticâret hacmi bulunan şehirde çevredeki ekonomik dönüşümü yönetebilen bir esnaf sınıfı da bulunmaktaydı. Nitekim Herevî de bir pazarcı esnafının oğludur. Farklı sosyal sınıflar,¹¹¹ kadîm dönemlerden beri gelen hiyerarşik yapıyla çoğu zaman uyum içerisinde yaşar, idârî çekişmeler arasında bozulan denge en azından merkez bölge açısından kısa sürede tekrar kendini toplardı. Bu merkezîliğine binâen güçlü bir entelektüel geleneğe bünyesinde yer veren Herat, kendisine nisbet edilerek anılan bir çok âlime de ev sahipliği yapmıştır. İslâmî ilimler tarihi için dikkat çekici bir simâ olan Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm (ö. 224/838), hadis mecmuâlarının tedvîni açısından önemli bir figür olan Hüseyin b. Hazm el-Herevî (ö. 301/913), Arap lugatçesinin derleyicilerinden Ebû Mansur el-Ezherî el-Herevî (ö. 370/980) ve muallakât şârihî Zevzenî (ö. 374/984) Herat bölgesinin yetiştirdiği âlimlerden bazılarıdır.¹¹²

Abbâsî hilâfeti döneminde şehir Tâhirîler, Saffârîler ve Sâmânîler'in hükümrânlığına girdi ve Sebük Tegin'le birlikte Gazneliler şehri ele geçirdiler (384/994). Herevî de Herat Gazneliler'in yönetimi altındayken dünyaya geldi. Gazneli Mahmud'un hükümrânlığı esnasındaki askerî hareketliliğin görkemli fetihlerle sonuçlanması, elde edilen ganimetlerle güçlenen hazineye bağlı olarak Herat'ı da bayındırlık bakımından hayli ilerletmişti. Mimârînin yanı sıra edebiyat güçlenmiş, devlet himâyesinde sürdürülen ilmî ve sanatsal faaliyetler zaman içinde kalıcı bir hâle gelmişti. Rûdekî (ö. 329/940) ile yeni bir soluk bulan Fars şiiri bu dönemde Ebu'l-Feth el-Büstî (ö. 401/1010), Unsurî (ö. 431/1039) ve Gazâyirî (ö. 426/1034) gibi şâirler tarafından daha da tanınır kılınmıştı.¹¹³ X. yüzyıl sonunda Mâverâünnehr'e gelen Selçuklular, bölgede girdikleri iktidâr ilişkileri sebebiyle gitgide güçlenerek 431/1040 yılında Dandanakan savaşıyla birlikte Gazneliler'e üstün geldiler, bu gelişme Herat'ın uzun mücadeleler sonucu el değiştirmesine sebep oldu. Bu süre içerisinde Herat'ı idâre eden vâliler arasında pek çok çekişmeye şahitlik edildi. Şehir, Gazneliler ve Selçuklular arasında cereyân eden vâkıalara da ev sahipliği yaptı. Nihayetinde Selçuklular, Alparslan zamanında, 1065'te başlayan doğu seferleri sonrasında Herat'ı tam anlamıyla kontrol altına alabildiler. Herevî'nin yaşadığı dönemde daha çok Şâfiî ve Hanefî mezhepleri

¹¹¹ Bölgenin sosyal yapısı ve farklı sınıflar için bkz. İmâdî, s. 151-191; Piyadeoğlu, s. 109-115.

¹¹² Diğerleri için bkz. Sem'ânî, *el-Ensâb* (thk. Abdullah Ömer el-Bârûdî), Beyrut: Dârü'l-Cinân, 1988, V, 637-639.

¹¹³ Kisâî, s. 89, 90; Mehmet Atalay, *Başlangıçtan Gaznelilere Kadar İran Edebiyatı Tarihi*, Erzurum: Atatürk Ü. Fen Edebiyat F. Yayını, 2000, s. 105-109, 130-136; Safâ, I, 81-102. Bu şâirlerin Fars dili açısından önemine ilişkin klasik bir anlatı olarak bkz. Devletşah, *Şair Tezkireleri –Tezkiretü's-suarâ-* (çev. Necati Lugal), İstanbul: Pinhan, 2011, s. 63-121.

belirgindi. Beri taraftan Kerrâmiyye'nin de hatırı sayılır bir konumu bulunmaktaydı. Bu dönem Herat'ının klasik kaynaklara yansıyan çehresini somutlaştırması açısından Barthold'un klasik kaynaklardan hareketle kaleme aldığı şu satırlar dikkate değerdir:¹¹⁴

Şehrin eni ve boyu bir fersah idi. Herat da, diğer büyük şehirler gibi, şehristân (asıl şehir), rabaz (dış mahalleler, varoş) ve kuhendize (iç kale) sahip bulunuyordu. Şehrin, dünyanın dört tarafına doğru dört kapısı mevcuttu. Bu kapılardan doğu kapısı, yani Dervâze-i Köşk, bugüne dek bu isimle anılmaktadır. Belh yolu kuzey kapısından, Nişâbur yolu batı kapısından, Sistân yolu güney kapısından işliyordu. Bu dört kapıdan sadece kuzey kapısı demirden olup, diğerlerini ise ağaçtan yapmışlardı. Kasr-ı Emîr (Hükümet konağı), şehrin dışında bir fersah uzaklıkta, batı istikametine, Horâsân-âbâd mevkiinde bulunuyordu. Aşağı yukarı şehrin tamamı, iç duvardan 30 adım aralıkla inşâ edilmiş olan bir dış duvar ile çevrili bulunuyordu. Bütün bu duvarlar halk hareketleri sırasında yıkıldılar. Bu husûsu, diğer büyük şehirler, meselâ Semerkand için de zikrederler. İstahrî ve İbn Havkal Herat'ın büyük binaları olarak, diğer büyük şehirlerde olduğu gibi, Kasr-ı Emîr (yukarıda sözü edilen hükümet konağı), Mescid-i Câmi' (şehrin merkezinde), hapishâneler (Mescid-i Câmi'in batı tarafında) ve pazarlar (dervâzeler yakınında ve Mescid-i Câmi' civarında) olarak tespit etmektedirler. *Horasan şehirlerinden hiçbirisinde, Herat gibi, halkının büyük kısmı vakitlerini camide geçiren topluluk yoktu.* Herat'daki yapılar, her yerde olduğu gibi, balçıktan yapılmış idi. Döşeme için gerekli olan taşı ise şehirden yarım fersah uzaklıkta bulunan dağlardan getiriyorlardı. Dağlarda o zamanlarda da orman bulunmuyordu. Yakacak olarak, Herîrûd'dan güneye doğru uzanan ovadaki çalılıkları kullanıyorlardı. Ateşperestlerin mâbedi dağın zirvesinde, hıristiyanların kilisesi ise, şehir ile dağ arasında bulunuyorlardı. Herat kumaşları meşhur olup, bilhassa daha sonraları Moğol devrinde, yol yol, üzerinde resimler de bulunan altın işlemeli bir nevi kumaş oldukça kıymetli idi. O zamanlar bol miktarda kuru üzüm, fıstık, bal ve sâir çerez ihraç eden Herat'da, zamanımızda da, kuzeyden Herîrûd vadisini çevreleyen dağın güney eteklerinde bol miktarda meyva ağaçları bulunmaktadır. Moğol devrinden önce Herat tarihinin pek o kadar ilgi çekici bir tarafı yoktur. Şehir umumiyetle Horasan'ın diğer kısımlarının mukadderâtına ortak olup, hiçbir zaman müstakil ve muktedir hükümdarların merkezi olmadı.

Şehir, 1221'de Cengiz Han tarafından işgal edildiği zaman kuvvetli bir mukavemet göstermemesi sebebiyle köklü bir tahrib görmemiş, ancak işgal sonrası yaşanan bir kalkışma sebebiyle büyük ölçüde yıkıma uğramıştır. Sonraki yüzyıllarda, Moğolların kısmî tahribinden sonra, özellikle de Timurlular döneminde sürdürülen îmar faaliyetle-

¹¹⁴ W. Barthold, "Herat ve Herîrûd Boyu" (çev. İsmail Aka), *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi*, Sayı: 27 (1973), s. 181, 182.

riyle şehir dînî ve askerî yönden olduğu kadar sanatsal açıdan da dikkat çeker hâle gelmiştir. Nitekim 982/1425 yılında Herat'ın kuzeydoğusunda yer alan Gâzurgâh bölgesinde yatan Herevî için Timurlu hükümdârı Şahruh tarafından bir türbe yapıldı. Sanat tarihi açısından büyük kıymet taşıyan bu türbe, sonraları civârına defnedilen ünlü simâlar dolayısıyla da hep dikkat çekti. Şahruh'tan sonra Ebû Saîd Mirzâ (1458-1506) ile Hüseyin Baykara (1469-1506) Herat'ı devletin pâyitahtı hâline getirdiler. Yürütülen îmar faaliyetlerine bağlı olarak şehrin şöhreti arttı, eserleri ve meşhur şahsiyetleri daha da kalıcılık kazandı. Nitekim Abdurrahman Câmî tarafından Herevî'nin *Tabakât*'ı üzerine şerh yazılması bu döneme rastlar. Muhtemelen müellifi meçhul olan *Makâmât* da bu dönemde derlenmiştir. Bu konuyu Herevî'nin tasavvuf tarihindeki doğrudan ve dolaylı tesirlerini ele aldığımız başlık altında irdeleyeceğiz.

B. Siyâsî Ortam ve Dinî Tavırlar

Herevî'nin doğumu arefesinde müslüman coğrafya, bir önceki yüzyılın bakiyesi olarak farklı bir siyâsî hareketliliğin içerisindeydi. Milâdî 970'li yıllar itibâriyle Selçuk Türkleri Abbasîler'in doğu sınırlarına doğru girmeye başlamışlar, 973 yılında Kahire Fâtımîler'in başkenti olmuş ve Ezher'in temeli bu sırada atılmıştı. İhvânü's-Safâ'nın faaliyetleri de aynı döneme rastlar. 995 yılında Gazneliler Horasan'ı Sâmânîler'in elinden alarak hükümrânlıklarını kurmuş, Gazneli Mahmud ise 997 yılında tahta çıkarak yeni bir devreyi başlatmıştı. Gazneli Mahmud dönemi bölgedeki ilmî faaliyetler ve kültürel ortam açısından da dönüm noktası sayılır. Tarih 1000'li yılları gösterdiğinde Selçuklular Mâverâünnehr'e girmeye başladılar, Gazneliler'in de Horasan ve Hindistan sathında yayılmaları ivme kazandı. Gazneli Mahmud, Herevî'nin gençliğini yaşadığı sıralarda, 1030 yılında vefât ettiği zaman geriye büyük siyâsî ve kültürel miras bırakıyordu. 1031 yılında ise Tuğrul Bey Merv'i Gazneliler'den alarak farklı bir süreç ilk hareketi veriyor, yine aynı yıl içerisinde Kurtuba'daki Emevî Halîfeliği sona eriyor ve Tavâifü'l-Mülûk devri başlıyordu. 1039 yılında gerçekleşen Dandanakan savaşında Gazneliler'in Selçuklulara mağlûb olması Horasan'da idârenin el değiştirmesini sağlıyor ve Herevî *Sad Meydân*'ı takrîr ettiği sıralarda Selçukluların 1055 yılında Bağdat'a girip Büveyhîlerin elinden Abbâsî hilâfetinin vesâyetini almalarıyla sonuçlanacak yeni bir dönemi başlatıyordu. 1063 yılında Tuğrul Bey'in vefâtından sonra 1092'ye dek sürececek olan Nizâmü'l-Mülk yönetimi ortaya çıkıyor, 1067 yılında Bağdat'ta Nizâmîyye

medreselerinin ilki kurularak İslâm eğitim tarihinde yeni bir aşamaya doğru yol alınıyordu. 1070’li yıllar Anadolu’nun fethine, 1080’li yıllar ise Melikşâh’ın birleştirici idâresine işaret eder. 1090 yılı ise Hasan Sabbâh’ın Alamut’u zaptederek bağımsızlık îlân edişine tanıktır.¹¹⁵ Herevî tüm bu hükümdârların idâresini görmüş, siyâsî hesaplaşmaların ve idârî değişikliklerin hepsine tanıklık etmiş, yaşanan dönüşümü derinden hissedilen Herat gibi bir kültürel merkezde olup bitenleri deneyimlemiştir.

Dönem entelektüel bakımından da büyük bir çeşitlilik gösterir. Çerçeveyi netleştirmek ve Herevî’nin içinde doğduğu ve yetiştiği kültür havzasının çeşitliliğini görmek açısından Süyûtî’nin (ö. 911/1505), *Târîhu’l-Hulefâ*’sında yer alan ve hicrî IV. yüzyılın öne çıkan isimlerini anlatan şu pasaj oldukça fikir vericidir:

Zehebî şöyle dedi: Bu asırda Eş’arîlerin önde geleni (*re’s*) Ebû İshâk el-İsferâyînî (ö. 418/1027), Mu’tezile’nin önde geleni Kadı Abdülcebbâr (ö. 415/1025), Râfızîlerin önde geleni Şeyh Müfid (ö. 413/1022), Kerrâmiyye’nin önde geleni Muhammed ibnü’l-Heysam, kurrâların önde geleni Ebu’l-Hasan el-Hammâmî, muhaddislerin önde geleni Abdülganî b. Said, sûfîlerin önde geleni Ebû Abdurrahmân es-Sülemî (ö. 412/1021), şâirlerin önde geleni Ebû Amr b. Derrâc, hattatların önde geleni İbnü’l-Bevvâb (ö. 413/1022), hükümdarların önde geleni Sultan Mahmud b. Sebüktekin’di (ö. 421/1030). Ben de Zehebî’nin dediklerine ilâveten şunların eklenebileceğini söylüyorum: Bu asırda zanâdikanın önde geleni Hâkim Biemrillah (ö. 411/1021), dilcilerin önde geleni Cevherî (ö. 400/1009), nâhivcilerin önde geleni İbn Cinnî (ö. 392/1002), belâgatçıların önce geleni Bedüzzaman Hemedânî (ö. 398/1008), hatiplerin önde geleni İbn Nübâte (ö. 374/984), müfessirlerin önde geleni Ebu’l-Kâsım b. Habîb en-Nîsâbûrî, halifelerin önde geleni Kâdir Billah’tı (381/991-422/1031).¹¹⁶

O dönemin entelektüel hayatı hakkında nâdir bilgiler veren başvuru kaynağı *el-Fihrist*’in müellifi İbnü’n-Nedîm 385/995 yılında vefât etmişti. Dönemin entelektüel çizgisinde ilginç bir figür olarak Ebû Reyhân el-Bîrûnî (ö. 453/1061) gözükmektedir. Bîrûnî, Gazneli Mahmud’un sarayında kendine seçkin bir yer bulmuş, tabiat ve tarihe yönelik araştırmalarını bu himaye sayesinde ilerletmişti. Fars dili açısından bir dönüm

¹¹⁵ Bu kronoloji için bkz. Jean Sauvaget, *İslâm Dünyası –Kısa Kronoloji–* (çev. S. Kemal Yetkin-F. Reşit Unat), Ankara: A.Ü.İ.F. Yayınları, 1963, s. 32-39. Tarihleri *DİA*’nın ilgili maddelerini tarayarak gözden geçirip aktardık.

¹¹⁶ Celâleddin es-Süyûtî, *Târîhu’l-hulefâ* (thk. H. Demirdâş), Kâhire: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 2004, s. 297, 298. Vefat tarihlerini *DİA*’yı dikkate alarak ekledik. *DİA*’nın adı geçen kişilerle ilgili maddelerine bakıldığında hicrî IV. yüzyıl sonu itibariyle müslüman dünyanın kültürel bakımından ne denli çeşitli ve çelişik unsurlara ev sahipliği yaptığı net olarak görülebilir. Dolayısıyla Süyûtî’ye ait bu pasaj gerçekten kapsayıcı bir panorama sunmaktadır.

noktası sayılan *Şehnâme* de Firdevsî (ö. 411/1020) tarafından yine bu dönem içerisinde te'lif edilerek Gazneli Mahmud'a sunulur. Yûsuf Has Hâcib'in *Kutadgu Bilig*'i (1070) ve Kaşgarlı Mahmud'un *Divân-ı Lugati't-Türk*'ü (1074) yazması ise Herevî'nin olgunluk dönemine rastlar.

Herevî'nin yaşadığı dönemde Horasan bölgesi, tefsîr, hadîs ve fıkıh gibi İslâmî ilimlerin müstakil bir öğretim formu kazanarak kendi usûllerini ortaya koymaları bakımından ciddî örneklerle ev sahipliği yapmaktaydı.¹¹⁷ Dolayısıyla tasavvufî bir hareketliliğe de sahipti.¹¹⁸ Horasan bölgesi Gazneliler dönemi ve Selçuklular hâkimiyeti altında iken tasavvuf tarihinde isim bırakmış ve mektep kurmuş pek çok sûfiye de ev sahipliği yaptı. Herevî'nin yaşadığı yüzyıl ilk olarak Baba Tâhir Uryân'ın (ö. 391/1000) vefâtına tanıklık etmiştir. Kuşeyrî'nin üstadı Ebû Ali ed-Dekkâk (ö. 412/1021) ve tasavvufî telif türlerinin hemen hepsinde eser vererek geriye büyük bir miras bırakan Ebû Abdurrahman es-Sülemî (ö. 412/1021) Herevî'nin çocukluğu esnasında faaliyet sürdürmekteydiler. İbn Sînâ (ö. 428/1037) *Makâmâtü'l-ârifin*'i yazdığı sırada Herevî gençliğini idrâk etmekteydi. Ebû Nuaym el-İsfahânî'nin (ö. 430/1038) *Hilyetü'l-evliyâ*'yı telifi de aynı döneme rastlar. Herevî'nin irşâd faaliyetlerine ve seyahatlere başladığı sıralarda Ebu'l-Alâ Maarî'nin (ö. 451/1057) netameli şöhreti Arap edebiyâtında kendini belli etmektedir. Herevî'nin de halkalarına dâhil olduğu Ebu'l-Hasan Harakânî (ö. 425/1033) ile Ebû Saîd-i Ebu'l-Hayr (ö. 441/1049) bölgenin büyük sûfileri arasındadır. Menkıbeleriyle şöhretli ve Herevî'nin hayatında önemli bir yeri olan Ebû Abdullah Bâkû ve Muhammed b. Sem'ân (ö. 459/1067) gibi sûfiler aynı coğrafyayı paylaşmışlardı. Bu dönem, kendisinden sonraki tasavvuf kurumlarına dolaylı yoldan etki etmiş bir tarikat prototipi olan Kâzerûniyye'ye tanıklık etmiştir. Bu noktada Ebû Ali Fârmedî de (ö. 477/1084) anılmalıdır. Ebû Saîd-i Ebu'l-Hayr'ın, Ebu'l-Hasan Harakânî'nin, Kuşeyrî'nin meclisinden feyz alan ve Nakşbendî silsilesindeki konumu sebebiyle şeyhü'ş-şüyûh diye anılan bu sûfi, dolaylı olarak Herevî'ye bağlanabilecek köklü bir

¹¹⁷ Her üç disiplinin bu dönemde geldiği seviye için bkz. Claude Gilliot, "L'exégèse du Coran en Asie Centrale et au Khorasan", *Studia Islamica* 89 (1999), s. 129-164; Naci Topaloğlu, *Selçuklu Devri Muhaddisleri*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1988, s. 53-73; Tuncay Başoğlu, "Hicri Beşinci Asır Fıkıh Usûlü Eserlerinde İlet Tartışmaları", MÜSBE, 2001.

¹¹⁸ Horasan bölgesindeki tasavvufî hareketlilikler için bkz. Abdülhüseyin Zerrinkûb, *Cüstucû der Tasavvuf-i İrân*, Tahran: Müessesese-i İntişârât-ı Emîr-i Kebîr, s. 47-86 ["Sûfiyye-i Horâsân" ile "Horâsân u Pîrâneş" başlıklı makaleler]; Jacqueline Chabbi, "Remarques sur le développement historique des mouvements ascétiques et mystiques au Khurasan: IIIe/IXe siècle - IVe/Xe siècle", *Studia Islamica* 46 (1977), s. 5-72; Himmət Konur, "Horasan'ın İslâm ve Tasavvuf Tarihine Katkısı", *DEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: XXI (2005), s. 3-27.

etkiye sahiptir. Ayrıca Kelâbâzî'nin müridlerinden ya da silsilesinden olduğu anlaşılan Müstemlî-yi Buhârî (ö. 434/1042) de *Şerh-i Taarruf*'u ile dikkat çekici bir yerde durmaktadır.¹¹⁹

Herevî'nin çağdaşı sûfî müelliflerden Sîrcânî (ö. 470/1077), *el-Beyâz ve's-sevâd*'ında “zikru meşâyihü Horâsân” başlıklı bir bölüm açarak şu isimleri zikreder:¹²⁰ Ebu Hafs en-Nisâbûrî (ö. 264/878); Ahmed b. Hadraveyh el-Belhî (ö. 240/855); Hâtim b. Unvân (ö. 214/829); Hamdûn Kassâr (ö. 280/893); Muhammed b. Fazl el-Belhî (ö. 317/930); Ebû Hamza el-Horasânî (ö. 290/903); Ebû Muhammed Mürtaîş (ö. 329/940); Ebûbekr el-Vâsîfî (ö. 320/932); Ebû Osman el-Hîrî (ö. 298/911); Ebu'l-Kâsım Nasrâbâdî (ö. 367/978). Bu şöhretli sûfiler Horasan bölgesindeki tasavvufî tavırların dağılımını göstermesi açısından önemlidir. Abdurrahman Câmî ise Herat'a nisbet edilen, aralarında Herevî'nin babası ve üstadlarının da bulunduğu, ayrıca çoğunluğu hakkında yalnızca Herevî tarafından *Tabakât*'ta bilgi aktarılan şu sûfilere kaydeder: İbrâhim Setenbe, Ebu'l-Abbâs Hamza b. Muhammed (ö. 241/855), Zekeriyâ b. Yahyâ (ö. 255/869), Ebû Abdullah Muhtâr b. Ahmed (ö. 277/891), Kurbenc, Muhammed b. Abdullah Gâzer, Ebu'l-Leys, Ebû Abdullah Mevlâ, Emîrçe-i Sifâlfürûş, Şerîf Hamza-i Ukaylî, Yahyâ b. Ammâr eş-Şeybânî, Ebû Mansur Muhammed el-Ensârî, Ebû Abdullah Mâlînî, Ebu'l-Hasan Haddâd, Ahmed Sünbül, Muhammed Horçe.¹²¹ Herevî, kendi çevresindeki bu sûfilere dâir diğer kaynaklarda bulunmayacak bilgileri *Tabakât*'ına almak sûretiyle dönemin tasavvufî kültürünü aktarması bakımından da dikkat çekici bir konum kazanmıştır.

Yine Herevî ile aynı dönemde yaşça ondan büyük olmakla birlikte benzer tasavvufî faaliyetler sürdürmüş iki büyük sûfî vardır: Kuşeyrî (ö. 467/1074) ve Hücvîrî (ö. 465/1072). Kuşeyrî, bu dönem Horasan'ında, henüz tedvîni bitmemiş tasavvufî birikimin İslâmî ilimler içerisindeki konumuna ilişkin çabalarıyla öne çıkmıştır. Ancak aşağıda detaylarına değineceğimiz üzere Herevî'nin Eş'arî karşıtı tutumu sebebiyle bu iki sûfî arasında bir münâsebet oluşmamıştı. Fakat dönem içerisinde İslâmî ilimlerin arasında keskin sınırlar olmadığını gösteren pek çok örnek vardır. Meselâ Ebû İshak Şîrâzî (ö. 476/1083) örneğinde olduğu gibi fıkıh literatürünün seçkin simâları sûfî muhitlerle

¹¹⁹ Yukarıdaki kaynaklara ek olarak bkz. Safâ, *Târîh-i Edebiyât der Îrân*, II, 218 vd.

¹²⁰ Ebu'l-Hasan Ali b. Hasen es-Sîrcânî, *Kitâbü'l-beyâz ve's-sevâd min hasâisi hikemi'l-ibâd fî na'ti'l-mürîd ve'l-murâd* (thk. Muhsin Pürmuhtâr), Tahran: Müessesesi-i Pejûheşî-yi Hikmet ve Felsefe-i Îrân, 1390hş./2011, s. 222, 223.

¹²¹ Bkz. Câmî, *Nefahâtü'l-üns*, s. 40, 152, 86, 341, 357, 356, 355, 273, 283, 284, 339, 344, 358, 282, 343.

dostluk kurmuşlar,¹²² Şafî-Eş'ârî çizginin henüz kurulma aşamasında olan Nizâmiye medreselerinde yer bulmasına büyük katkı yapmışlardı. Kelâm tarihi açısından önemli bir figür olan Ebu'l-Meâlî Cüveynî de (ö. 478/1085) ehl-i sünnet kelâmının teşekkülünde önemli yeri olan eserlerini Horasan'da vermişti. Ancak Şîf-Mûtezilî meyilleriyle tanınan ve Eş'ârî çizgiye karşı baskıcı bir politika yürüten vezîr Amîdülmülk Kündürî'nin (ö. 456/1064)¹²³ yönetimiyle uyuşmayan Kuşeyrî ve Cüveynî bu siyâsete protestolarını belli etmişler, Cüveynî Horasan'ı terketmek durumunda kalmış, Kuşeyrî ise Nişâbur'da hapsedilmişti. Daha sonra Nizâmülmülk'ün Şafî-Eş'ârî çizgideki yeni siyâseti sebebiyle ehl-i sünnetin bölgedeki faaliyetleri normale dönmüştü.¹²⁴ Herevî bu hareketli yüzyıl içerisinde kendi gündemiyle başbaşa bir figür olarak gözükür. Meselâ Bâtınîlerle süregelen mücadelede onun adına rastlamayız.

Horasan ve Herat özelinde bakıldığında XI. yüzyıl başı itibâriyle ilk dönem sûfilerinden de temsilci bulmuş olan Kerrâmiyye'nin Herat'ta kendine yer bulduğu görülür.¹²⁵ Nitekim Makdisî Herat'ta Ameliyye ile Kerrâmiyye arasında güçlü bir çekişme olduğunu söyler.¹²⁶ Fakat o dönemde mezhepler merkezî idârenin desteğiyle faaliyet sürdürmekteydiler ve Gıyâseddin'in (ö. 511/1118) onlara desteğini çekmesinin ardından Şafî-Eş'ârî perspektif bölgeye hâkim oldu. Sultan Berkyâruk tarafından tâyin edilen Herat vâlisi Habeş b. Altınbaş'ın Amîd b. Ahmed isimli dizdârı Bâtınî idi ve Kuhendiz'in sünnî ahâlisi ile mezhep merkezli mücadeleler yapmıştı, halktan başkaldıran her kimse ya öldürülmüş yahut hapsedilmişti. Bu türlü gerginlikler ancak Sultan Sencer ile sükûn bulmuştu.¹²⁷

¹²² Meselâ Ebû İshak'ın elçilik maksadıyla gittiği Bistâm'da dönemin sûfilerinden ve Bâyezîd-i Bistâmî'nin menkıbelerinin derleyicisi olan Sehlegî ile karşılaşması ve ona hürmet göstermesi bu açıdan ilginç bir kayıttır. Bkz. Zerrînkûb, *Cüstucû der Tasavvuf-i İrân*, s. 57.

¹²³ Abdülkerim Özeydin, "Kündürî, Amîdülmülk", *DİA*, XXVI, 554, 555. Sürece ilişkin farklı bir okuma için bkz. Ocak, *Selçukluların Dinî Siyaseti* (1040-1092), s. 86-88.

¹²⁴ Sübkî *Tabakât*'ında tüm bu olup bitenleri esfle anlatır. Kuşeyrî de *Şikâyetü ehli's-Sünne bi-hikâyeti mâ nâlehum min ehli'l-minne* isimli risâlesinde olup bitenlere zemin hazırlayan gündeme dair fikir verir. Konu hakkında bkz. Süleyman Akkuş, *Bir Kelâmcı Olarak Kuşeyrî*, İstanbul: Değişim, 2009, s. 40-46; Ocak, *Selçukluların Dinî Siyaseti* (1040-1092), s. 88-92. Dönemin ve olayların etraflı bir tahlili için bkz. Martin Tran Nyugen, "The Confluence and Construction of Traditions: Al-Qushayri and the Intersection of Qur'anic Exegesis, Theology and Sufism", Harvard University, 2009, s. 100-169.

¹²⁵ Kerrâmilikle sûfiler arasındaki ilişkiler için bkz. Zerrînkûb, *Cüstucû der Tasavvuf-i İrân*, s. 47-49. Konunun detaylı bir tartışması için bkz. Salih Çift, "İlk Dönem Tasavvuf Klasikleri Tarafından İhmal Edilen Bir Zühd Hareketi: Kerrâmiyye", *Uhudağ ÜİFD*, sayı: 34 (2008), s. 439-462.

¹²⁶ *Ahsenü't-Tekâsim*, s. 336. Ameliyye, Müşebbihe başlığı altında değerlendirilir. Bkz. Mustafa Öz, *Mezhepler Tarihi ve Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Ensar, 2012, s. 40.

¹²⁷ Abdülkerim Özeydin, "Sencer", *DİA*, XXXVI, 507-511.

Horasan coğrafyasındaki entelektüel hareketlilik açısından bu yüzyılı kendi etrafında toplayan bir merkezî isim vardır: Nizâmülmülk.¹²⁸ Nizâmülmülk'ün İslâm tarihinde bıraktığı en büyük miras, hem ehl-i sünneti desteklemek hem de devlet kadrolarına uygun görevliler yetiştirerek mevcut otoriteyi güçlendirmek maksadıyla başta Bağdat'ta, sonrasında civar coğrafyanın merkez şehirlerinde inşâ ettiği kendi adı ile anılan medreselerdir.¹²⁹ XI. yüzyıl Nizâmiye medreselerinde bir tarafta Şîî ve Mu'tezilî unsurlara karşı tavır alınıyor, diğer taraftan henüz muhkem bir hâl almamış olan ehl-i sünnet içerisinde bir denge kurulmaya çalışılıyordu. Herat da bu medreselerin açıldığı merkezlerden biriydi. Ama Herat Nizâmiye Medresesi 478/1085'te açılmasından önce, Nişâbur, Belh ve Merv gibi merkezlerde bu medreseler faaliyete başlamış, dönemin ilmî siyâsetine uyup ihtimâm gösteren kadrolar yeterince çoğalmıştı. Nizâmiye Medreselerine getirilen en temel eleştirilerden biri eğitim açısından sırf Şâfiî çizgide kalmış olmasıdır, ki bu o dönemde ciddi sorunlar doğurmuştu. Medreselerde öne çıkan Şâfiî-Eş'arî bir çizgiydi, Nizâmülmülk de bu çizginin destekçisiydi. Bu devlet merkezli eğitim programına en katı tepkileri verenlerse yine Hanbelîlerdi.¹³⁰ Bu esnada Hanbelîlik, Horasan coğrafyasında Herevî'nin temsîliyle varlık gösteriyordu.¹³¹ O yüzden hayatı hakkındaki kaynakları tartıştığımız başlıkta da değindiğimiz üzere Hanbelî tabakaları Herevî'nin şahsında kendi zihniyetlerinin ideal tipi sayılabilecek olan Ahmed b. Hanbelî'i yeniden üretmişler, onun hayatı boyunca başına gelenlerle mihne döneminde yaşananlar arasında paralellikler kurarak kendi kurucu anlatılarını desteklemişlerdi. Hanbelîliği diğerlerinden ayırt eden başlıca unsur, onun bir mezheb olarak hem îtikâdî hem de amelî unsurları kendinde birleştirmiş olmasıdır. Herevî'nin Hanbelîliği dönemi ve coğrafyası açısından eğreti bir durum olmamakla birlikte, Nizâmülmülk'le sistemleşen ilmî siyaset karşısında bir varlık mücadelesi sergilenmesine bağlı olarak yaşanan

¹²⁸ Abdülkerim Özeydin, "Nizâmülmülk", *DİA*, XXXIII, 194-196. Faaliyetlerine ilişkin bir yorum denemesi için bkz. Şeker, *Selçuklu Türklerinin İslâm Tasavvuru*, s. 189-211.

¹²⁹ Köymen, *Alp Arslan ve Zamanı*, s. 347-382. Nizâmiye Medreseleri ile ilgili klasik anlatının özeti için bkz. M. Asad Talas, *Nizâmiye Medresesi ve İslâm'da Eğitim-Öğretim* (çev. M. Sadık Cihan), Samsun: Etüt, 2000, s. 41-116; Abdülkerim Özeydin, "Nizâmiye", *DİA*, XXXIII, 188-191. Konunun ayrıntılı bir biçimde irdelenerek yorumlanması için bkz. George Makdisi, *Ortaçağ'da Yüksek Eğitim – İslâm Dünyası ve Hıristiyan Batı*– (çev. A. Hakan Çavuşoğlu, Tuncay Başoğlu), İstanbul: Klasik, 2012.

¹³⁰ Hanbelî-Eş'arî mücadelelerinin detayları için bkz. M.Şerafeddin, "Selçuklular Devrinde Mezâhib", *Türkiyat Mecmuası*, cilt: I, 1925, s. 101-118; Kara, *Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavgaaları*, s. 286-311; Ocak, *Selçukluların Dini Siyaseti* (1040-1092), 93-106.

¹³¹ Herat'a Hanbelîliğin gelişi Herevî'den bir önceki yüzyıla uzanır. Ahmed b. Hanbelî'den hadis dinleyen, onun mezhebini benimseyen ve zâhidliği ile de bilinen Yahyâ b. Ebû Mansûr el-Herevî (v. 287/900) Herat'ta vefât etmiş ve kendince bir ilim çevresi oluşturmuştu. Bkz. İbn Ebû Ya'lâ, *Tabakât*, II, 544; Zehebî, *Siyer*, XIII, s. 580.

sert çekişmeler Hanbelîlikle Eş'arîlik arasında sosyal şartlardan kaynaklanan bir kopuşu netice vermiş ve sonrasında Hanbelîlik Herevî'nin şahsında güçlü bir temsilci bulmuştu. Herevî'nin Kuşeyrî ve diğer sûfîlerle arasına mesâfe koyması da bu mücadele üzerinden anlamlandırılabilir. Nitekim 469/1077 yılında, Kuşeyrî'nin oğlu olan ve Nizâmiyye medreselerinde yüksek bir mevkide bulunan İbnü'l-Kuşeyrî'ye karşı halkı kışkırtan Hanbelîler bulunmaktaydı. Bu sebepler dolayısıyla Herevî milâdî XI. yüzyıl sonu itibâriyle Horasan bölgesinin en şöhretli Hanbelî temsilcisi sayılmış, bunun için de mezheplerarası ilişkiler açısından Herevî ilginç bir figüre dönüşerek neredeyse sûfî kişiliği ikinci plana düşürülmüştü. Bu noktada Hanbelîliğin bir sonraki yüzyılda Şam coğrafyasında Abdülkâdir Geylânî ile varlık gösterecek olması, böylece Hanbelîliğin bu iki büyük sûfî ile entelektüel sahadaki sosyal-siyasal etkinliğini sürdürmesi dikkate değer bir husustur.¹³²

¹³² Ferhat Koca, *Ahmed b. Hanbel –Hayatı, Görüşleri ve Mezhebi–*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2008, s. 101-103.

III. Ana Çizgileriyle Herevî'nin Biyografisi

İsmi *Abdullah*, nisbesi *Herevî*, künyesi *Ebû İsmâil*,¹³³ lakabı *Şeyhü'l-İslâm* olan, Ebû Eyyûb el-Ensârî'nin soyundan geldiği için hakkında *Ensârî* nisbesi kullanılan ve Farsça konuşan kültür havzasında *Pîr-i Herât* veya *Hazret-i Şeyhü'l-İslâm* diye tanınan; ayrıca mücadelesinden ötürü *nâsıru's-sünne*, hitâbetindeki kudret sebebiyle *hatîbu'l-acem*, bölgesindeki şöhreti dolayısıyla *şeyh-i Horâsân* şeklinde de anılan Abdullah Ensârî Herevî, 2 Şâban 396/4 Mayıs 1006 tarihinde,¹³⁴ bir Cuma günü gurûb vaktinde, Kuhendiz'de¹³⁵ dünyaya gelir.¹³⁶ Bu tarihte Abbasî hilâfetini Kâdir Billah sürdürmekteydi, Herat'ta ise Gazneli Mahmud hüküm sürmekteydi.¹³⁷ *Makâmât*'a göre

¹³³ Kaynakların tümü bu künyeyi zikreder, ama bilindiği kadarıyla Herevî'nin İsmâil diye bir oğlu yoktur. Ancak Herevî'nin yaşadığı çağda bir Horasan bölgesi âdeti olarak yeni doğan çocuklara ismin yanı sıra künye de verilirdi. Neslin bekâsı arzusunu gösteren bu künye verme işinde âile, akraba yahut dostlardan birinin adı belirleniyor, bâzen de âile büyüğü kimse kendi lakabını çocuğa künye olarak veriyordu. Bkz. Abdülhüseyn Zerrinkub, *Medreseden Kaçış –İmam Gazzâlî'nin Hayatı, Fikirleri ve Eserleri–* (çev. Hikmet Soylu), İstanbul: Anka, 2001, s. 19.

¹³⁴ Doğumuyla ilgili genellikle tercih edilen tarih budur. Bununla birlikte İbnu'l-Cevzî (*el-Muntazam*, XII, 278) ve İbnü'l-Esîr'in (*el-Kâmil*, VIII, 456) hicrî 395 yılını kaydettikleri görülür. Bağdatlı İsmâil Paşa ise 397 yılını kaydeder (*Hediyyetü'l-ârifin*, V, 452). İbn Receb (*Zeyl*, I, 115, 116) bu farklılıkları dikkate alarak yaptığı değerlendirmede, kendi dayandığı birincil kaynaklardan hareketle 396 yılının doğruluğunu tespit etmiştir. Ayrıca Câmî'nin *Nefahât*'taki aktarımı (s. 336) ve *Makâmât*'ta verilen tarih de (s. 2) hicrî 396 yılıdır. Bu yüzden İbnü'l-İmâd'ın (*Şezerâtü'z-zeheb*, V, 349) verdiği 401 tarihi de tercih edilebilir değildir.

¹³⁵ *Kuhendiz* veya *Kuhendej* كهنديز، كهندز “eski şehir”, “eski kale” ya da “eski hisar” anlamına gelir. Bu türlü yapıların genel ismidir (*Lugatnâme*, XII, 18792). Anlamca kökeni itibâriyle *masrah* ya da *mesrah* مسرخ، مسرخ denildiği de kaydedilir. Şu durumda kelime “ses verilen, yardım dilenilen yer” yahut “sığınılacak mekân” anlamına gelir (*Makâmât*, s. 2 –Fikri Selçukî'nin notu–). Kelime hakkında ayrıntılı bilgiyi Yâkut el-Hamevî sunar ve Kuhendiz'e nisbet edilen şöhretli kimselerden bahsederken bir vesileyle Herevî'yi de anar (*Mu'cemu'l-buldân*, IV, 419). Fikrî Selçukî, 1940'lara değin bu bölgede Herevî'nin doğduğu evin kalıntıları bulunduğunu ve ahâlî tarafından ziyaret edildiğini, ancak sonradan îmar esnasında o kalıntıların yıkıldığını söyler. Bkz. *Gâzurgâh: Kısmetî ez Târih-i Herât-ı Bâstân*, Kâbil: Mîzân, 1962, s. 9. Krş. Beaucueuil, *Khwâdja*, s. 19.

¹³⁶ “Ben Kuhendiz'de dünyaya geldim ve orada büyüdüm. Benim için hiçbir yer Kuhendiz'den daha sevgili değildir. Ve her kim “ben Kuhendiz'liyim” dediğinde, Hz. Şeyhü'l-İslâm ona alaka gösterir ve muhabbet ederdi.” *Makâmât*, s. 2. Krş. *Nefahât*, s. 336. Saîd el-Afgânî, 1960'lı yıllar itibâriyle hâlâ Kuhendiz bölgesinde Herevî'ye mürîdlik eden kimseler bulunduğunu yazar. *Şeyhü'l-İslâm Abdullah el-Ensârî el-Herevî*, s. 15.

¹³⁷ Her iki hükümdârın da birbirleriyle ilişkileri ve dönemleri hakkında genel bir okuma için bkz. Bahattin Kök, “Gazneli Mahmut'la Abbasî Halifesi el-Kadir Arasındaki İlişkiler”, *EKEV Akademi*

Herevî ilkbaharda doğması sebebiyle bu mevsime büyük sevgi duyar, doğduğu vakitte tabiatın aldığı biçimi en hoş zaman sayardı.¹³⁸ Yine *Makāmât*'a göre Herevî'nin dünyaya gelişi, bölgenin kâmil kimselerine önceden haber verilmiş, bu kimseler rüyâlarında onun doğumuna dâir çeşitli alâmetler görmüşlerdi.¹³⁹ Tasavvuf kültüründe bu türlü menkıbeler hayli yaygındır ve bu türlü menkıbeler hayatı anlatılan kişinin mâneviyât tarihi açısından kıymetini ifade eder. Gerçi benzerlerine kıyasla Herevî'nin doğumuna dair menkıbeler az sayılır.

Herevî'nin ataları Herat'a müslümanların şehri fethi esnasında gelmişlerdi.¹⁴⁰ Abdullah b. Ebû Mansûr Muhammed b. Ebû Muâd Ali b. Muhammed b. Ahmed b. Ali b. Ca'fer b. Ebû Mansûr Met b. Ebû Eyyüb el-Ensârî şeklindeki soyağacı¹⁴¹ da göstermektedir ki Herevî asil bir nesebe sahipti. Babası Ebû Mansûr Muhammed b. Ali,¹⁴² dindâr bir çevrede yetişmiş, sohbet meclislerini takip eden, sûfî kültüre yatkın, takvâ sahibi, ilme hürmetkâr bir kimseydi, hattâ menkıbelere göre bir sûfiydi. Zâten Herevî'nin âilesine dair bilinenler daha çok babası hakkındaki bilgilerden ibârettir. Ancak Hanbelî çizginin temsilcisi olan metinlerin Herevî'nin babası ve sûfî çevresi hakkında hiçbir şey söylemedikleri özellikle belirtilmelidir.

Baba Ebû Mansûr, gençlik yıllarında önce Ebu'l-Muzaffer Habbâl Tirmizî'nin halkasına katılmış, onun hizmetine girmişti. Herevî'nin *Tabakât*'ında yer alan bilgiye göre Hanbelî mezhebine mensup zâhid bir kimse olan Ebû Muzaffer'in ismi Habbâl b. Ahmed'di. Vaktinin mürşidi olup Hızır onun meclisinde hâzır bulunurdu ve halk arasında Ebû Muzaffer'e dair hikmetli hikâyeler anlatılırdı. Üstâdı Muhammed Hâmid,

Dergisi, I/2, 1998, s. 117-126.

¹³⁸ “Yine o şöyle demiştir: Ben rebîyîm, yani ilkbahar vaktinde doğmuş bir kişiyim. Bu yüzden baharı pek bir severim. Güneş boğa burcunun on yedinci derecesinde iken dünyaya gelmişim. Güneş tekrar o dereceye geldiği vakit benim bir yılım tamam olur, bir yıl daha yaşlanırım. Bu vakit baharın ortasıdır, gül ve reyhanın açtığı zamandır, bunun için de baharın en hoş zamanıdır.” *Makāmât*, s. 2.

¹³⁹ “Şeyhü'l-İslâm'ın tarz ve tavrındaki büyüklüğün ilk alâmeti şöyle olmuştur: Zühd ve takvâ sahibi, gönlünü Allah'a vermiş, velâyette yüksek bir mertebeye ermiş ve karakteri Şeyhü'l-İslâm'ın karakterine benzeyen bir ihtiyar, bir gün rüyâsında Hz. Peygamber'i, Şeyhü'l-İslâm'ın doğduğu evde namaza çağırırken gördü. İhtiyar dedi ki: “Acaba orada ne olacak diye gözümü o eve diktim, aradan bir kaç gün geçti ve Şeyhü'l-İslâm o evde dünyaya geldi. Rüyâda Hz. Peygamber'in namaza çağırmasının tâbiri, Şeyhü'l-İslâm'ın dünyaya gelmesiydi...” *Makāmât*, s. 2, 3.

¹⁴⁰ “Dedelerinden Ebû Mansûr Met el-Ensârî Hz. Osman'ın hilâfeti zamanında, Ahnef b. Kays'ın ordusuyla birlikte Herat'a gelip yerleşti.” *Makāmât*, s. 1.

¹⁴¹ *Makāmât*, s. 1; Câmî, *Nefahât*, s. 336; Zehebî, *Siyer*, XVIII, 503; *Târih*, X, 489; İbn Receb, *Zeyl*, III, 113-115.

¹⁴² Ebû Mansûr hakkında *Nefahât* ve *Makāmât*'ta yer alan bilgiler Server Mevlâyî tarafından *Tabakātu's-sûfiyye*'ye yazılan girişte genişçe irdelenmiştir (s. 8-9, 28-30).

Ebûbekir Verrâk'ın (ö. 280/893)¹⁴³ talebesi olmuştu. Yine *Tabakât*'taki kayda göre Ebû Muzaffer'in rehberliğinde terbiye gören Herevî'nin babası aslâ canlıları öldürmez, bunun abdâlların yolu olduğunu söylerdi. Ebû Muzaffer'in etrâfındakiler de abdâllardandı ve hepsi kerâmet sahibiydiler.¹⁴⁴

Herevî'nin babası Ebû Mansûr'un hayatında dikkati çeken diğer tasavvufî ilişki Şerîf Hamza Ukaylî'ye intisâb etmiş olmasıdır. Baba Ebû Mansûr, Ebû Muzaffer'den sonra Belh'te Cüneyd-i Bağdâdî mektebinin usûlü üzere faaliyet sürdüren Şerîf Hamza Ukaylî'nin hizmetine girmişti. Ukaylî'nin meclisinde Hallâc'ın talebelerinden olan Abdûlmelik İskâf, Ebu'l-Kâsım Hannâne, Hasan Taberî ve Ârif Ayyâr gibi sûfîler hazır bulunur, ama Ukaylî hepsinden ziyade Ebû Mansûr'a iltifât ederdi.¹⁴⁵ Ebû Mansûr'un kaç yaşında Herat'tan ayrılıp Ukaylî'nin hizmetine girdiği ve ne zaman Herat'a geri gelip evlendiği açık değildir. *Makâmât*'ta Ebû Mansûr ile Ukaylî münâsebetine dair yalnızca şu menkıbe yer alır:

Şeyhü'l-İslâm (k.s.) şöyle dedi: Şerîf Hamza Ukaylî, babamın pîri idi ve babam Belh'te ona nice yıllar hizmet etmişti. Ukaylî kerâmet sahibi, velâyet ehli, Hızır (a.s.) ile sohbeti olan bir kimseydi. Büyüklerden bir topluluk onunla birlikteydiler ve hepsi kerâmet sahibiydi. Ukaylî hepsinden ziyade babama alâka gösterir, üstün tutardı. Bir vakit bir kadın gelip Ukaylî'ye şöyle dedi: “Ebû Mansûr söyle de beni eş olarak alsın!” Babam ise “ben asla böyle bir şey arzulamıyorum” diye karşılık vererek o kadını reddetti. Daha sonra Ukaylî babama, “bir vakit gelir bir kadınla evlenirsin ve bir oğlun olur, ama ne oğul!” dedi. Babam Herat'a geri döndü, bir kadınla evlendi ve böylece Şeyhü'l-İslâm dünyaya geldi. Ukaylî bunun üzere şöyle dedi: Ey Ebû Mansûr! Bize öyle bir çocuk sundun ki üstüne yoktur. Şeyhü'l-İslâm'ın hayatını ve hallerini derleyen demiştir ki: Ukaylî'nin burada kullandığı kelime bir övgü ve takdir (*âferîn*) ifadesi olup, bütün iyilikleri içermektedir. Yani bir iyiliğin varabileceği nihayete işaret etmektedir ki, o nihayet için kullanılacak bir sıfat yoktur.¹⁴⁶

Bu menkıbeden anlaşıldığı kadarıyla Ukaylî'ye intisâb için Belh'e giden Ebû Mansûr, Herat'a döndüğünde artık dergâh hayatından çıkıp gündelik yaşantıya intibâk etmiş ve evlenmiştir. Herevî doğduğunda Ebû Mansûr'un yaşının geçgin olduğunu, Herat'ta bir tezgah sahibi olup geçimini bununla sağladığını yine *Makâmât*'ta yer alan bir menkıbeden öğreniyoruz:

¹⁴³ Verrâk hakkında bkz. Sülemî, *Tabakât*, s. 221-227.

¹⁴⁴ Bkz. Herevî, *Tabakât*, s. 530-532. Krş. *Nefahât*, s. 282-284.

¹⁴⁵ *Makâmât*, s. 20.

¹⁴⁶ *Makâmât*, s. 3, 4. *Makâmât*'taki bu kayıt Herevî'nin *Tabakât*'ında da yer alır (s. 238).

Bânû Âliye,¹⁴⁷ Pûşeng bölgesinde yaşayan yüce bir kadındı. Şeyhü'l-İslâm dünyaya geldiği zaman Hızır (a.s.) ona şöyle dedi: “Doğudan batıya dek her yerin onunla dolduğu Herat’taki o çocuğu gördün mü?” Yine Bânû Âliye’ye söyle söylemiştir: “Pîrim Hızır (a.s.) bana, sizin şehrinizde henüz on yedi yaşında olan bir pazarcı oğlu var. Ne babası onun kim olduğunu bilir, ne de annesi. O öyle bir kimsedir ki bütün yeryüzünde ondan üstünü yoktur. Doğudan batıya dek her yer onunla dolu taşıdı.”¹⁴⁸

Nitekim Herevî, *Nefahât* ve *Makâmât*’ta babasının mesleğine nisbetle *bâzârîzâde* diye anılmıştır. Kaynaklarda fazîlet sahibi, dînî ilimlere merakı ve vukûfu olan, sözüne sâdık ve çevresinde hayırla anılan bir kimse olarak bahsedilen Ebû Mansur, mesleğine ve âilesine rağmen Belh ile irtibatlarını koparmamış, mürşidinin hâtırasını kendinde yaşatmış, öyle ki Herevî ergenliğe erdikten sonra artık âilesinin maîşetini düşünmeksizin tekrar Belh’e dönüp evvelce dâhil olduğu halkaya tekrar katılmış ve 430/1039 yılında orada vefât ederek pîri Ukaylî’nin yakınına defnolunmuştu.

Herevî’nin çocukluğu ve ilk ergenliği babasının terbiyesi altında geçmiş, babasının ârifâne hâlleri ve çeşitli yönlendirmeleri onun henüz çocukken sûfî tavra intibâk edişi bakımından belirleyici olmuştu. O yüzden Herevî, “âlim, sâdık, müttaki ve verâ sahibi” diye nitelediği babasını ömrünün sonunda hasretle anacak, “yetmiş yıl var ki ilim öğrendim, yazdım ve bu yolda zahmet çektim ama hepsinin öncesinde ne öğrendiysem kendi babamdan öğrendim” diyecektir.¹⁴⁹ Onunla arasındaki mânevî râbitayı anlatan ve birbirini tamamlayan iki menkıbeyi *Makâmât*’tan aktarıyoruz:

Babam benim hakkımda bir rüyâ görmüş, bana söylememişti. Fakat “rüyâmı her gün tâbir ediyorum, doğru çıkıyor.” derdi.

Babasının gördüğü rüyâ yine *Makâmât*’ta aktarıldığı üzere şöyledir:

Babam şöyle bir rüyâ görmüştü: “Cennette altından bir ağaç vardı, ona testi ve kap gibi yüzbinlerce altın ve gümüş zinet asılmıştı. Dikkatle baktım. Bana “o ağaç senin çocuğundur” dediler.” Şeyhü'l-İslâm (r.a.) şöyle dedi: O kaplar sizin kalblerinizdir. Nitekim Hızır (a.s.), “Kalbler kaplardır, ne ile doldurduğunuza dikkat edin!” buyurdu.¹⁵⁰

¹⁴⁷ Bânû Âliye, Herat’ın Pûşeng bölgesinde yaşamış ve kabri bugüne kadar ziyâretgâh olmuş kadın velîlerdendir. Hakkında bilgi için bkz. *Makâmât*, s. 4 –Fikri Selçukî’nin notu–.

¹⁴⁸ *Makâmât*, s. 5. Krş. *Nefahât*, s. 337.

¹⁴⁹ *Makâmât*, s. 20. Câmî de Herevî’den intikâl eden sûfiyâne rivâyetler sebebiyle babası için müstakil bir başlık tahsis edecektir. Bkz. *Nefahât*, s. 344.

¹⁵⁰ *Makâmât*, s. 20, 43.

Tüm bu kayıtlardan, Herevî'ye babasından intikal eden mânevî bir mirasın bulunduğu, ayrıca Herevî'yi Hanbelîlikle ve Cüneyd mektebinden gelen tasavvufî meşreble tanıştiranın babası Ebû Mansûr olduğu anlaşılmaktadır. Ancak Ebû Mansûr'un o dönem sûfîlerinin bâzılarına mesâfeli olduğu da görülmektedir. *Makâmât* ve *Nefahât*'ta yer alan şu kayıt, Herat'taki melâmîlerden Ebu'l-Kasr Bustî'ye karşı Herevî'nin babasının tavır aldığını anlatmaktadır:

Ebu'l-Kasr Bustî ulu bir kişiydi. Benim yaşadığım günlerde yaşadı. Fakat babamın meşrebine münasip düşmediği için, babam beni ona göndermezdi. Ben küçükken, babam cuma günlerinde beni pîrlere hizmet için gönderirdi, onlar da elleriyle başımı sıvazlardı. Ancak babam beni Ebu'l-Kasr'ın yanına göndermezdi. Bununla beraber o da cuma namazlarının kılındığı mescide gelirdi. Ebu'l-Kasr melâmet ehli bir adamdı, babamsa zâhid sayılırdı.¹⁵¹

Bu kayıtların dışında yine Herevî'nin sûfî çevresinden olarak *Makâmât* ve *Nefahât*'ta kim olduğu bilgisine ulaşılmayan Ebû Âsım isimli bir şeyhten bahsedilmektedir. Aynı zamanda Herevî'nin akrabası olduğu söylenen bu şeyh, onun çocukluğunda birlikte vakit geçirdiği sûfîlerden biridir. Ebû Âsım'ın velâyet sahibi bir hanımı olduğu ve Herevî'nin hâlini Hızır'ın işaretiyle bildiği nakledilir.¹⁵² Kaynaklar, Herevî'nin annesi hakkında pek bir şey söylemez. Ancak baba Ebû Mansûr'un âileyi bir başına bırakıp da Belh'e geri gidişle birlikte karşılaşılan muhtemel zorluklar önünde –ki bu zorluklara *Makâmât*'ta atıf vardır– Herevî'nin yegâne yoldaşı annesi olmuş ve üzerine binen sorumluluğa karşın oğlunun ilim tahsîli esnasında sıkıntı yaşamamasına gayret göstermiş, üzerinden ihtimâmı esirgememiş bir kimse olduğu anlaşılmaktadır.¹⁵³

Herevî dört yaşındayken dönemin âdeti üzere telaffuzunu sağlamlaştırmak ve kelime haznesini ilerletmek için kim olduğu kaynaklarda belirtilmeyen bir kadının yanına, altı yaşındayken Kur'ân ta'lîmi ve hıfzı için medreseye gönderilmiş, dokuz yaşındayken de Ebû Mansûr el-Ezdî (ö. 410/1019)¹⁵⁴ ve Ebu'l-Fazl Cârûdî (ö. 413/1022)¹⁵⁵

¹⁵¹ *Makâmât*, s. 19; *Nefahât*, s. 343.

¹⁵² *Makâmât*, s. 4; *Nefahât*, s. 336.

¹⁵³ Menkıbeye göre Herevî geceleri mum ışığı altında hadis yazar ve yemek yemezdi. Bu esnâda annesi ekmeği lokmalar hâlinde parçalayarak Herevî'nin ağzına koyar ve onun açlığını giderirdi. Bkz. Câmî, *Nefahât*, s. 338.

¹⁵⁴ Hadîs ve fıkıh husûsundaki yetkinliğiyle tanınmış ve bölge Şâfîliğinin önemli bir simâsı sayılan, ayrıca Gazneli Mahmud'un dînî siyâsetine katkısı sebebiyle onun desteğini alarak dikkat geçen Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Ezdî hakkında bkz. Sübkî, *Tabakâtu's-Şâfîyyeti'l-kübrâ*, IV, 196, 197. Herevî çocukken onun huzûruna geldiğinde el-Ezdî ömrünün sonundaydı. Kaynaklar detayına girmezler ama, kâbiliyetiyle temâyüz eden Herevî ile ilimle dolu geçen bir hayatın son demlerini geçiren el-Ezdî arasındaki bağın Herevî üzerinde kalıcı etkiler bıraktığı düşünülebilir.

gibi üstadlardan hadîs öğrenmek için onların halkalarına katılmıştı.¹⁵⁶ Henüz ondördündeyken meclislere bilfiil iştirâk ettiğini ve gıpta edilen bir kimse olduğunu söyleyen kaynaklar, onun kıvrak zekâsı, kudretli hâfızası ve sür'at-ı idrâkiyle temâyüz eden bir çocuk olduğunu anlatırlar. O, kendi hâlinde, akranlarının eğlencelerinden uzak, hâfızasına yeni bilgiler kazandırmanın peşinde bir çocuktü ve girdiği ders halkalarında kendisine sunulan ne ise onu tam anlamıyla ediniş beklenenin fazlasını yansıtan bir talebeydi. İlk tahsîl yıllarında gününü akşama kadar çeşitli sahalarda uğraşına tahsis eden Herevî, sabah namazını edâ ettikten sonra hocası ile beraber Kur'ân kırâat etmek için evden çıkar, daha sonra medresedeki derse katılıp bu takrirlerden en az altı varak yazar, ardından edebiyât hocasının yanına gidip ikindi vaktine dek şiir ve hitâbet konulu derslere iştirâk ederdi. Çocukluğundan ilk ergenliğine değin böyle süren yıllar içerisinde kabiliyetini ileri seviyelere ulaştıran Herevî, Kur'ân'ı hıfzetmesinin yanı sıra hadîsleri senedleriyle ve Arap edebiyâtının seçkin beyitlerini incelikleriyle hâfızasına almıştı.¹⁵⁷ Ezberinde olan beyitler ve hadisler onbinlerle ifade edilir.¹⁵⁸

Herevî'nin ergenlik dönemi tahsil hayatında üç ismin öne çıktığı görülür: Yahyâ b. Ammâr eş-Şeybânî (ö. 422/1031), Şeyh Amû [Ebû İsmâil Ahmed b. Muhammed b. Hamza (ö. 441/1049)] ve Ebû Abdullah Tâkî Sicistânî (ö. 418/1028). Yahyâ b. Ammâr, Sicistan'da uğradığı kovuşturma dolayısıyla Herat'a gelip yerleşen, ilmî kişiliği ve karizması sebebiyle çevresinde geniş halkaların oluştuğu şöhretli muhaddislerdendi. Fasîh vaazları ve hoş sohbetlerinin yanı sıra tefsîr ilmindeki yetkinliğine bağlı olarak pek çok takipçi bulmuş, kürsüde yaptığı tefsîr derslerinde Kur'ân'ın tamâmını tefsîr etmeye muvaffak olmuştu. Yahyâ b. Ammâr'ın Herevî'nin üslubunun şekillenmesinde belirleyici bir yeri vardır. Hattâ Yahyâ b. Ammâr'ın tanınmışlığı biraz da Herevî sâyesindedir denebilir. O kadar ki kaynaklarda onu medh için nakledilen rivâyetler hep

¹⁵⁵ Herat bölgesi muhaddislerinden ve Herevî'nin kendisini "imâmu ehli'l-maşrık" diye andığı Ebu'l-Fazl Muhammed b. Ahmed el-Cârûdî için bkz. Sübkî, *Tabakâtu's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, IV, 115, 116. Herevî *Tabakât*'ında Cârûdî'den Cüneyd-i Bağdâdî'nin bir duâsını aktaracak ve böylelikle diğer kaynaklarda geçmeyen bir bilgiyi, yani Cârûdî'nin sûfî muhitlerle irtibatını ortaya koyacaktır. Bkz. Herevî, *Tabakât*, s. 464.

¹⁵⁶ "Ben sadece altı ay kadar süt emdim. Beni ilk mektep olarak bir kadının gözetimine, daha sonra bir kaybım olmasın diye dört yaşında Mâlinî mektebine verdiler. Dokuz yaşında geldiğimde Kadı Bâ-Mansûr ve Cârûdî'den yazı yazmayı öğrendim. Ondört yaşında iken beni meclisin baş köşesine oturtular. Lisan ve edebiyat eğitimin verildiği mektepte şiir söylediğimden ve diğerleri bana karşı hased ettiğinden ötürü sıkıntı çektim." *Makâmât*, s. 5, 6.

¹⁵⁷ Tahsil hayatına ve kabiliyetine ilişkin anlatılan örnekler için bkz. *Makâmât*, s. 6-8; Câmî, *Nefahât*, s. 337, 338.

¹⁵⁸ Kaynaklarda 12000 hadisi senedleriyle birlikte ezberinde tuttuğu yazılıdır. Bkz. Zehebî, *Siyer*, XVIII, 509; İbn Receb, *Zeyl*, I, 132.

Herevî'den aktarılanlardır.¹⁵⁹ Ayrıca mevcut iktidâra ters düşüp kovuşturmaya uğramak, üstün bir ilmî birikime ve belâgate sahip olmak, kelâm ilmine karşı durmak ve bu hususta yıkıcı tavırlar ortaya koymak, etrâfında geniş bir halka oluşturmak gibi özellikler bakımından Herevî ile Yahyâ b. Ammâr birbirine benzerler. *Nefahât*'ın kaydına göre Herevî Kur'ân'a nüfûzunu ve âyetlerdeki inceliklere intikal gücünü de ilk defa onunla elde etmişti. Nitekim hakkında şöyle dediği rivâyet edilir:

Ben vaaz ve tefsîr husûsunda Hâce İmâm Yahyâ Ammâr'ın şâkirdiyim. Eğer ben onu görmeseydim vaaz ve tefsîr hususûnda ağzımı açmaya tâkat bulamazdım [گر من وی را ندیدی دهان باز ندانستی کرد، یعنی در تذکیر و تفسیر].¹⁶⁰

Yahyâ b. Ammâr hakkındaki bilgileri tasavvuf tarihine kazandıran ve kendisiyle onun arasında bir silsile ilişkisi olduğunu söyleyen yine Herevî'dir. *Makâmât* ve *Nefahât*'ın konu ile ilgili kaydı şöyledir:

Bir vakit Hâce Ammâr hastalanmıştı. Sıhate kavuşunca kürsüsü üzerinde bir meclis tertib etti. İki genç ellerinden tutup minbere çıkardılar. Şöyle dedi: Yahyâ Ammâr bütün bu izzetini bu ağacın başında (minber ve kürsüde) elde etmiştir. Fakat şimdi artık buna kâdir değilim.” Sonra ekledi: “Şöyle dediklerini işittim: Yahya Ammâr'ın ayağını içeri çektiler, yani dünya yurduna gelip gitmesini sona erdirdiler. Muhammed Mustafâ'nın ayağını içeri çektiler yerine Ebubekr (r.a.) oturdu. Hz. Ebubekr'in ayağını içeri çektiler yerine Hz. Ömer oturdu. Hz. Ömer'in ayağını içeri çektiler, Hz. Osman yerine oturdu. Hz. Osman'ın ayağını çektiler yerine Hz. Ali oturdu. Allah hepsinden râzı olsun. Benim ayağımı da içeri çekerlerse Abdullah gelir, yerime oturur, ilhâd ehlinin ve bid'atçıların beynine vurur.” dedi. Şeyhülislâm bu konuda şöyle dedi: Ben o sırada kürsünün dibinde oturmuştum. Hâce, “Abdullah bu çocuktur” diye beni göstermişti.¹⁶¹

Hanbelî metinleri Yahyâ b. Ammâr'ın sûfilîği husûsunda suskun kalsalar da *Makâmât* ve *Nefahât*'ın kaydına göre o, İbn Hafif Şîrâzî'nin (ö. 371/982) sohbetinde bulunmuş bir kimseydi.¹⁶² Herevî, *Tabakât*'ında onun Şâh Şücâ' Kirmânî (ö. 276/889) için “Şâh, bir hükümdârdı [شاه شاهی بود]” dediğini aktarır¹⁶³ ki bu Yahyâ b. Ammâr'ın

¹⁵⁹ Nitekim Bâharzî, Yahyâ b. Ammâr'ın iki beytini Herevî'den rivâyetle aktarır. Bkz. *Dümyetü'l-kasr*, II, 997. Ayrıca sonraki dönemden Zehebi'nin Yahyâ b. Ammâr'ı medh sadedinde yer verdiği ibârelerden ikisi Herevî'ye aittir. Bkz. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, XVII, 481-483. Fakat Yahyâ b. Ammâr'ın sûfî muhitlerle alâkasını *Nefahât*'ta (s. 341-343) buluruz. Ayrıca bkz. Asilüddîn el-Hüseynî, *Maksadü'l-ikbâl*, s. 27.

¹⁶⁰ Câmî, *Nefahât*, s. 339.

¹⁶¹ *Makâmât*, s. 12; *Nefahât*, s. 340.

¹⁶² *Makâmât*, s. 11; Câmî, *Nefahât*, s. 339.

¹⁶³ Herevî, *Tabakât*, s. 290. Krş. *Nefahât*, s. 84.

sûfliğini belgeleyen bir başka kayıttır.¹⁶⁴ Aktarılanlardan çıkan sonuç, Yahyâ b. Ammâr'ın Herevî'ye ihtimâm gösterip iltifât ederek onu İslâmî ilimlerde yetkinleştirdiği, ayrıca tasavvufî üslupla tanıştırdığıdır.¹⁶⁵

Yahyâ b. Ammâr'dan sonra Herevî'nin hayatında öne çıkan isim, Şeyh Amû¹⁶⁶ diye şöhret bulmuş olan Ebû İsmâil Ahmed b. Muhammed b. Hamza'dır (ö. 441/1049). Horasan sûfleri içerisinde saygın bir yeri olan, Herat'ta tekkesi bulunan ve Herevî'nin doğduğu Gâzürgâh bölgesinde de mescid inşâ ederek tasavvufî faaliyetler yapan Şeyh Amû doksan yılı aşan ömrü boyunca seyahatler etmiş ve farklı ilimlerin erbâbı olan pek çok kimsenin ahbâbı olmuştu.¹⁶⁷ Herevî, babasının vefâtından sonra Şeyh Amû'nun himâyesine girmiş, yirmi yıl kadar onun tekkesine devam etmiş, tekke mutfağına gelen hubûbât ile ilgilenmiş ve tekkeye müdâvim olanların hâllerini dinlemişti. Bu esnada sürekli Şeyh Amû'nun sohbetinde bulunmuş, onun sözlerini kaydetmiş, bu yolla tarîkat âdâbına dair incelikleri ondan öğrenmiş ve ikisi arasında esaslı bir bağ oluşmuştu. *Makâmât*'taki şu satırlar bu irtibatın ifadesidir:

O benim pîr-i ferşâdımdır, yani sûflerin âdâb ve erkânını ondan öğrendim. Amû benim mürîdimdi, ben de onun mürîdiydim. Onunla aynı kabı paylaştım. O makâmında olmadığı vakit ben onun makâmında olurdum. Yolculuk ettiği zaman mektuplarını sadece bana gönderirdi.¹⁶⁸

¹⁶⁴ Nitekim Attâr, *Tezkire*'nin mukaddimesinde (s. 5) Yahyâ b. Ammâr ve Herevî'yi birlikte anacaktır.

¹⁶⁵ Yahyâ b. Ammâr'ın Herevî'ye etkisinin net görüldüğü bir başka kayıt ise kendisinden aktarılan ilim tasnifine Herevî'nin *Tabakât*'ında benzer şekilde ve şerhedilerek yer verilmesidir. Yahyâ b. Ammâr'a atfedilen ilim tasnifi şöyledir: "İlimler beştir: Dinin hayatı olan ilim, bu ilm-i tevhiddir; dinin gıdası olan ilim, bu vaaz ve tezkîr ilmidir; dinin devâsı olan ilim, bu ilm-i fikhtir; dinin derdi olan ilim, bu selef arasında vuku bulduğu bildirilen haberlerdir; dinin helâkı olan ilim, bu ilm-i kelâmdır." Bkz. Zehebî, *Siyer*, XVII, 482. Herevî, *Tabakât*'ında şöyle bir ilim tasnifi yapacaktır: "İlimin türleri vardır: Birincisi ilm-i tevhid, ikincisi ilm-i fikh, üçüncüsü ilm-i vaaz, dördüncüsü ilm-i tâbir, beşincisi ilm-i tib, altıncısı ilm-i nücüm, yedincisi ilm-i kelâm, sekizincisi ilm-i meâş, dokuzuncusu ilm-i hikmet, onuncusu ilm-i hakikat. İlm-i tevhid hayattır, ilm-i fikh devâdır, ilm-i vaaz gıdâdır, ilm-i tâbir zandır, ilm-i tib vesiledir, ilm-i nücüm tecrübedir, ilm-i kelâm helâktir, ilm-i meâş insanların genel uğraşdır, ilm-i hikmet hakikat aynası ve ilm-i hakikat vücûdu bulmaktır." *Tabakât*, s. 152. Devamında Herevî tek tek bu ilimler hakkındaki görüşlerini beyan eder. Bu tasnifte Yahyâ b. Ammâr'ın etkisi açıktır, ancak Herevî ondan aldığına daha bir tasavvufî renk vererek ve genişleterek aktarımında bulunmuştur.

¹⁶⁶ *Makâmât*'ın kaydına (s. 29) göre "amû [عمو]" kelimesi "tasavvuf yolunda efendi ve rehber" anlamına gelir. Bu lakab mürşidi Ebu'l-Abbâs Nihâvendî tarafından kendisine verilmişti. Krş. *Nefahât*, s. 149. Her ne kadar *Maksadü'l-ikbâl*'de (s. 28) ismi Amû değil Ameveyh diye kayıtlıysa da biz *Makâmât* ve *Nefahât*'ı dikkate aldık.

¹⁶⁷ *Nefahât*, s. 349; *Maksadü'l-ikbâl*, s. 28. Asilüddîn el-Hüseynî, kendi döneminde Şeyh Amû'nun tekkesinin mevcut olduğunu ve dervişlere hizmet verdiğini övgüyle yazar. Şeyh Amû'nun hayatı hakkındaki mevcut bilgiler, Server Mevlâyî tarafından *Tabakât*'a yazılan girişte (s. 34-39) derinlemesine ele alınmıştır.

¹⁶⁸ *Makâmât*, s. 28, 29.

Herevî, Şeyh Amû ile birlikteliğinden çok şey öğrenmiş olmalıdır. Nitekim *Tabakât*'ında en çok ismi geçen, hâtıraları ve rivâyetleri nakledilen kişi Şeyh Amû'dur. Amû, Câfer el-Huldî'nin (ö. 348/959) talebesi olan Ebû Abbas Nihâvendî'nin¹⁶⁹ mürîdiydi. *Makâmât* ve *Nefahât*'ta Amû'nun tasavvufî faaliyetlerine şu örnekler verilir:

Çağındaki şeyhleri görmüştü. Nişâbur'da Şeyh Ebûbekr Ferrâ'yı görmüştü. İlk yolculuğunu ve haccını Şeyh Ahmed Nâsır-ı Tâlekânî ile yapmıştı. Buhara'da Şeyh Ebûbekr Fâlîzbân'ı görmüştü, o Cüneyd'i görmüş bir sûfiydi. Şeyh Ebûbekr Müfid'i de görmüştü, o da Cüneyd'i görmüş bir sûfiydi. Şeyh Ebûbekr Seyrevânî ile sohbet etmiştir. Ebü'l-Hasan Cehzam Hemedânî, Ebü'l-Hayr Habeşî, Muhammed Sâherî, Cuvâlgır Şeyh Ebû Üsâme, Ebu'l-Hasan Serekî, Ebü'l-Abbâs Kassâb gibi Harem-i Şerîf şeyhlerini ve bunların dışında kalan zamanın şeyhlerini görmüştü. Onlar, Şeyh Amû'ya hüsn-i muâmelede bulunmuşlar, Şeyh Amû da onlara güzel hizmet etmiş ve rahata kavuşturmuştu.¹⁷⁰

Ebû Abdullah Tâkî Sicistânî (ö. 418/1028), bu dönemde Herevî'nin hayatında öne çıkan simâlardan bir diğeri. Mûsâ b. İmrân Cîrefî'nin mürîdi olan ve Herevî'ye de Hanbelîliği telkîn eden Tâkî Sicistânî,¹⁷¹ Herevî'nin heybet ve ferâsetini övdüğü, kendisine gösterdiği saygıya karşılık saygı gördüğü bir sûfidir. Herevî henüz çocukken, ona “Ey Ebû Mansûr'un Abdullah'ı! Sübhânallah! Allah'ın senin gönlüne koyduğu bu nûr nasıl bir nûrdur!” diye hitâb etmiş, Herevî “onun söylediği nûrun nasıl bir nûr olduğunu bilmem için kırk yıl gerekti” diyerek ilerleyen yıllarda Tâkî Sicistânî'den kendine intikal eden tasavvufî hâli anlatmıştı.¹⁷² Nitekim *Tabakât*'ında da onu özellikle anacak, sözlerine ve menkıbelerine yer verecektir.¹⁷³

Henüz yirmi yaşına varmadığı bu dönemde Herevî'nin hayatında yukarıda anıklarımız kadar olmasa da öne çıkan bir diğeri Ebü'l-Hasan Bîşrî Siczî'dir. *Makâmât*'ta Siczî ile olan ilişkisi şöyle aktarılır:

Şeyhü'l-İslâm dedi ki: Şeyh Ebu'l-Hasan Bîşrî Siczî benim pîrlerimden. Gördüğüm şeyhler içerisinde üçü diğerlerine nisbetle daha azizdiler. Bunlardan ikisi; Harakânî ve Tâkî kalblerin câsusları ve sırları çözen kimselerdi. Üçüncüsü ise Ebu'l-Hasan Bîşrî idi. O, hadis rivâyetinde sika olduğu kadar görülmesi ve sözleri işitilmesi gereken pek çok şeyh ile de görüşmüş, sohbetlerini dinlemiş bir kimseydi... Şeyh İbn Hafîf Şîrâzî'nin mürîdiydi.¹⁷⁴

¹⁶⁹ Ebu'l-Abbâs Nihâvendî hakkında bkz. Câmî, *Nefahât*, s. 149, 150.

¹⁷⁰ *Makâmât*, s. 28, 29; *Nefahât*, s. 349.

¹⁷¹ “Eğer onu görmemiş olsaydım Hanbelîlerin i'tikâdını nedir bilmezdim.” *Makâmât*, s. 16. Krş. *Nefahât*, s. 341-343.

¹⁷² *Makâmât*, s. 16; *Nefahât*, s. 342; İsfazârî, *Ravzatü'l-cennât*, I, 332.

¹⁷³ Tâkî'nin eserindeki yeri için bkz. *Tabakât*, s. 39, 40.

¹⁷⁴ *Makâmât*, s. 18; *Nefahât*, s. 343.

Siczi'nin Herevî'ye nasıl etki ettiği net olarak belirlenememektedir ancak, *Tabakât*'taki atıflardan anlaşıldığı kadarıyla Siczi dönemin sûfilerine dair taşıdığı şifâhî bilgiyi hususî sohbetlerinde Herevî'ye aktarmış ve Herevî tertip ettiği meclislerde bu aktarımdan hareketle muhataplarını bilgilendirmişti.¹⁷⁵ Bu isimler dışında Herevî'nin hürmetle andığı Ahmed Hâcî,¹⁷⁶ Ahmed Kûfânî,¹⁷⁷ Ebû Seleme Bâverdî,¹⁷⁸ Ebû Ali Keyyâl,¹⁷⁹ Ebû Ali Zerger,¹⁸⁰ Ebû Ali Bûteger,¹⁸¹ Ebû Nasr Kabbânî,¹⁸² İsmâil Nasrâbâdî,¹⁸³ İsmâil Debbâs,¹⁸⁴ Ebû Mansur Gâzer,¹⁸⁵ Ebû Said Muallim¹⁸⁶ ve Muhammed Ebû Hafis Kûretî¹⁸⁷ gibi pek çok sûfî vardır.¹⁸⁸ Onlar hakkındaki bilgilerin de yegâne kaynağı Herevî'dir. Ayrıca Hanbelî metinlerinin bu sûfiler hakkında hiçbir kayıt barındırmadığı özellikle belirtilmelidir.

Yine bu dönem içerisinde Abdülcebbâr b. Muhammed el-Cerrâhî'den¹⁸⁹

¹⁷⁵ *Tabakât*'ta geçtiği yerler için bkz. Herevî, *Tabakât*, s. 40, 41.

¹⁷⁶ Ebu'l-Hasan el-Husrî (ö. 381/982) ve Ebu'l-Hasan Tarzî başta olmak üzere pek çok sûfiyi görmüş bu zâta Herevî Husrî hakkında soru sormuş ve cevabını şerhetmiştir. Bkz. *Makâmât*, s. 25; *Nefahât*, s. 349. Herevî *Tabakât*'ta da ondan bahsedecektir (s. 43, 44). Ayrıca Husrî hakkında bkz. Sülemî, *Tabakât*, s. 489-493.

¹⁷⁷ Herevî, *Tabakât*, s. 41, 42.

¹⁷⁸ Herevî bu zâtı seyyah ve hatib bir sûfi olarak niteler. Ebû Abdullah Rûzbârî (v. 368/980), Ebû Amr b. Nuceyd (v. 366/977) ve Ebû Yâkub Nehrecurî (v. 330/942) ile görüşüğünü aktarır. Bkz. *Makâmât*, s. 25; *Nefahât*, s. 347. Herevî *Tabakât*'ta da onun söylediklerini aktaracaktır (s. 44).

¹⁷⁹ Herevî, onu gördüğü sıra henüz küçük olduğu için pek tanıyamadığını, ancak Sistân bölgesi melâmîlerinden olduğunu aktarır. Bkz. *Makâmât*, s. 25; *Nefahât*, s. 347.

¹⁸⁰ Herevî'ye Ebû Abdullah Kassâb Âmulî ile ilgili rivâyetlerde bulunan yaşlı sûfilerdendir. Bkz. *Makâmât*, s. 26; *Nefahât*, s. 347.

¹⁸¹ Herevî, onun Husrî'yi (ö. 381/982) gören ve onun sözlerini rivâyet eden bir sûfi olduğunu söyler. Bkz. *Makâmât*, s. 26; *Nefahât*, s. 348.

¹⁸² Bizzat görüştüğü sûfilerin sözlerini ve menkıbelerini Herevî'ye aktaranlardandır. Bkz. *Makâmât*, s. 26; *Nefahât*, s. 348. Herevî onu *Tabakât*'ta da anar (s. 41).

¹⁸³ Herevî, onun Ebu'l-Kâsım Nasrâbâdî'nin (ö. 367/977) büyük oğlu olduğunu ve kendisinden pek çok rivâyet dinlediğini söyler. Bkz. *Makâmât*, s. 27; *Nefahât*, s. 348. Ebu'l-Kâsım Nasrâbâdî hakkında bkz. Sülemî, *Tabakât*, s. 484-489.

¹⁸⁴ Herevî onun sûfliğinin yanı sıra muhaddisliğini belirtir. Bkz. *Makâmât*, s. 27; *Nefahât*, s. 348. Ayrıca *Tabakât*'ta Zünnûn-ı Mısrî'nin bir sözünü onun rivâyetiyle aktaracaktır (s. 44).

¹⁸⁵ Herevî onun pek çok sûfi ile görüşüğünü, ama özellikle de *el-Lüma*'ın müellifi Ebû Nasr Serrâc'ı gördüğünü vurgular. *Makâmât*, s. 27; *Nefahât*, s. 348.

¹⁸⁶ *Makâmât*, s. 27; *Nefahât*, s. 348.

¹⁸⁷ *Makâmât*, s. 26; *Nefahât*, s. 349.

¹⁸⁸ Bu sûfilere ilişkin bir değerlendirme denemesi için bkz. Beşir, *Endîşehâ-yı İrfânî-yi Pîr-i Herât*, s. 43-57. Ayrıca Server Mevlâyî, *Tabakât* neşrine yazdığı mukaddimede bu sûfilerin hepsi hakkında ayrı ayrı yorumlarda bulunmuş, böylece literatür açısından eldeki bilgilerin birleştirilmesine büyük katkı yapmıştır. Elbette bu sûfilerin Herevî'nin hayatındaki önemine ilk işaret eden Beaurecueil'dir. Bkz. *Khvâdja Abdullâh Ansârî*, s. 28-46.

¹⁸⁹ Ebû Muhammed el-Cerrâhî Abdülcebbâr b. Muhammed el-Merzubânî el-Mervezî, o dönem Herat'ında yaşamış ve muhitine Tirmizî okutmakla şöhretli bir kimseydi. Bkz. Sâfedî, *Şezerâtü'z-*

Tirmizî'nin *el-Câmiu's-Sahîh*'ini¹⁹⁰ okuyan Herevî, muhitin önde gelen muhaddislerinden Muhammed b. Ali b. el-Hüseyn el-Bâşânî'den (ö. 414/1024) de¹⁹¹ hadis dinlemiş, sûfliğe olan âşinâlığının yanı sıra muhaddisliğini de bir hayli ilerletmişti. Bu dönemde Herevî ilk kez Herat dışına çıktı. 417/1026 yılında ders halkalarını görmek ve şeyhlerle görüşüp sohbetlerine katılmak için Nişâbur'a gitti.¹⁹² İbn Receb'in kaydına göre Herevî burada Ebu'l-Abbâs Muhammed b. Yâkub el-Esam, Ebû Saîd es-Sayrafi, Ebu'l-Hasan Ali et-Tırâzî, Ebü'l-Hasan Ahmed es-Sâlitî gibi Nişâbur tarihi açısından da şöhretli âlimlerin derslerine devam etti; ancak Herevî yalnızca ders alan bir talebe sıfatıyla Nişâbur'da değildi. Nitekim Nâsır el-Mervezî'nin meclisinde Herat'taki birikimini sergilemiş ve civardaki âlimlerin takdirini kazanmıştı.¹⁹³ Bu seyahatinde Ebû İshak İbrahim el-İsferâyînî (ö. 318/1027), Rüknu'l-İslâm el-Cüveynî (ö. 438/1047) ve Ebû Osman İsmail es-Sâbûnî (ö. 449/1057) gibi Nişâbur'un önde gelen âlimleriyle muhtemelen Şâfî-Eş'arî oldukları gerekçesiyle görüşmemiştir.¹⁹⁴ Nitekim Ebûbekir el-Hîrî'den Eş'arî olduğu gerekçesiyle hadis yazmamıştı.¹⁹⁵ Nişâbur'a bu ilk gidişinde dönemin ünlü sûfilerinden Ebû Abdullah Bâkû-yi Şîrâzî (ö. 428/1037) ile de karşılaşan Herevî, onun hankâhında bir müddet kalarak kendisinden binlerce sûfî menkıbesi dinledi ve bir o kadar da hadis yazdı.¹⁹⁶

Nişâbur'da geçen vakitlerden sonra tekrar Herat'a dönen Herevî, hadis halkalarında hocalık etmesinin yanı sıra Şeyh Amû'nun tekkesinde dervişlerin hâllerine rehberlik etmeye başladı. Bu sıralarda, yukarıda adlarını andığımız Ebû Nasr Kabbânî, Ebû Mansur Gâzer, Ebû Said Muallim ve Ebû İsmâil Nasrabâdî gibi sûfiler çevresinde oldular.¹⁹⁷ Bir müddet sonra 423/1032 yılında hac yolculuğuna çıkan Herevî Nişâbur üze-

zeheb, V, 65.

¹⁹⁰ Nitekim Herevî'nin Tirmizî'nin eserini hadisleri şerh ve izâh edişinden ötürü, ancak ihtisas sahiplerinin faydalanabileceği Buhârî ve Müslim'den daha faydalı bulduğu nakledilir. Zehebî, *Siyer*, XVIII, 513; *Târîh*, X, 489; *Tezkire*, III, 1189; İbn Receb, *Zeyl*, I, 133. Bu kaynaklarda kendisinden hadis dinlediği âlimlerin tam bir listesi vardır. Zehebî *Siyer*'inde en geniş listeyi sunar.

¹⁹¹ Hayatı ve faaliyetleri hakkında bkz. Zehebî, *Siyer*, XVII, 339, 340.

¹⁹² İbn Receb, *Zeyl*, I, 137. Nişâbur şehrinin bölge açısından coğrafi ve kültürel önemi için bkz. Beaucueil, *Khwâdja Abdullâh Ansârî*, s. 46-48.

¹⁹³ İbn Receb, *Zeyl*, I, 139. Adı geçen âlimler için ayrıca bkz. Beaucueil, *Khwâdja Abdullâh Ansârî*, s. 49.

¹⁹⁴ Beaucueil, *Khwâdja Abdullâh Ansârî*, s. 50.

¹⁹⁵ Sübkî, *Tabakât*, IV, 273; İbn Receb, *Zeyl*, I, 117. Herevî'nin üç yüz kişiden hadis aldığı, ama aldıklarının hepsinin ehl-i sünnetten âlimler oldukları, bid'atçı ve rey taraftarı olmadığı bir rivâyette özenle vurgulanır. Bkz. Câmî, *Nefahât*, s. 339.

¹⁹⁶ *Makâmât*, s. 17; Câmî, *Nefahât*, s. 342, 343.

¹⁹⁷ Dönem içindeki siyâsî hareketlilik için bkz. Beaucueil, *Khwâdja Abdullâh Ansârî*, s. 53-58.

rinden Bağdat'a giderek muhitin ulemâsıyla, bu arada Ebû Muhammed el-Hallâl ile görüştüktan sonra yoluna devam etti.¹⁹⁸ Ancak yol güvenliği bulunmadığı ve su sıkıntısı çekildiği gerekçesiyle beraberinde geldiği Horasanlı hacılarla birlikte geri dönmek zorunda kaldı. Yol boyu kafiide hastalıktan ötürü vefât edenlerin olduğu bu dönüş yolculuğunda Herevî, Bistâm, Nişâbur ve Tûs gibi şehirlere de uğradı. Bu seyahatinde pek çok sûfî ve muhaddisle karşılaşmış olmalıdır.¹⁹⁹

Herevî ertesi yıl tekrar hac için yola çıktı. Bu kez 417/1026'da uğrayıp misafiri olduğu Nişâbur'daki²⁰⁰ Ebû Abdullah Bâkû-yi Şîrâzî'nin (ö. 428/1037)²⁰¹ tekkesinde tekrar misafir oldu. Burada büyük sûfî Ebû Saîd-i Ebû'l-Hayr (ö. 440/1049)²⁰² ile görüştü. Bu görüşme Ebû Saîd'in torunu Muhammed b. Münevver (ö. 574/1178) tarafından Herevî'nin neslinden gelen kimselere isnâd edilerek şöyle aktarılır:

Gençlik yıllarımda tasavvuf yolunu tutmayı arzu ediyordum, murâdımın ermek için bu sahanın kapısının açılmasını istiyordum, bu maksatla çileler çekiyordum, tarikat pîrlerinin ve din büyüklerinin huzurlarında ve hizmetlerinde bulunuyordum, dualarından medet umuyordum. Buna rağmen ağızımdan aşırı laflar çıkıyor, bu lafları gayr-ı ihtiyârî olarak söylüyordum. İçimde ise bunlara karşı şiddetli bir hoşnutsuzluk ve rahatsızlık hissediyordum. Ne kadar çabaladımsa da çirkin sözler söylemekten kendimi men' edemedim. Nişâbur'a gelip burada Şeyh Ebû Saîd'i görene kadar bu durum devam etti. Taşındığım bu endişe ile onu ziyarete gittim. Yere oturmuş, yanında bulunan müridlerinden biri pişirilmiş şalgamı şeker tozuna batırıp ona veriyor, o da yiyordu. İçeri girdim, elinde şalgam vardı. Yarısını yemiş, diğer yarısını da eliyle ağzıma koydu. O andan itibaren ağızımdan aslâ çirkin bir laf çıkmadı ve hiç lüzumsuz söz söylemedim. Tasavvufun özü bana açıldı. Ağızımdan çıkan her şey, şeyhin mübârek eliyle ağzıma koymuş olduğu o yarım şalgamın ürünüdür ve onun nazarınn bereketindedir.²⁰³

¹⁹⁸ Zehebî, *Târîh*, X, 490; *Tezkire*, III, 1185.

¹⁹⁹ Dönemin olayları hakkında bkz. Beaurecueil, *Khawâdja Abdullâh Ansârî*, s. 58-62.

²⁰⁰ Bu ziyâret esnâsında görüştüğü muhaddisler için bkz. İbn Receb, *Zeyl*, I, 137-139.

²⁰¹ Bâkû, Bâkûye ya da Baba Kûhî diye tanınan bu sûfî gençliğinde İbn Hafif Şîrâzî ile karşılaşmış, daha sonra Ebû Saîd-i Ebu'l-Hayr ve Kuşeyrî ile hemmeclis olmuş şöhretli bir sûfiydi. Nişâbur'daki tekkesi dönem açısından muhitindeki sûfiler için bir merkezdi. Bkz. Câmî, *Nefahât*, s. 325-327. Herevî, onu seyahatleri ve sûfilerle münasebetinden ötürü övecek, aktardıklarının önemini vurgulayacaktır. Bkz. *Makâmât*, s.17. Kaynaklarda Bâkû'ya *Bidâyetü hâli'l-Hallâc ve nihâyetuhû* isimli bir eser atfedilir. Hayatı hakkındaki literatüre ilişkin son değerlendirmeler için bkz. Abbas Zîryâb, "Bâkûyi", *DMBİ*, IX, 312-314. Herevî, *Tabakât*'ında Şeyh Amû'dan sonra en çok İbn Bâkû'dan nakilde bulunacaktır. Bkz. *Tabakât*, s. 46, 47.

²⁰² Ebû Saîd'in tasavvuf tarihinde yeri için bkz. Tahsin Yazıcı, "Ebû Saîd-i Ebu'l-Hayr", *DİA*, X, 220-222.

²⁰³ Muhammed ibn Münevver, *Esrâru't-tevhîd fî makâmâtî's-Şeyh Ebi Saîd* (thk. Şefîî Kedkenî), Tah-

Ebû Saîd'le karşılaşmasını aktaran bu menkıbe, –vukû bulup bulmaması bir tarafa– Herevî'nin kendisiyle hemzaman sûfilerce benimsenişinin bir göstergesidir. Yine belirtmek gerekir ki Hanbelî kaynakları tüm bu tasavvufî irtibatlardan habersizdirler ya da bu irtibatlara alaka göstermemektedirler.²⁰⁴

Herevî, Nişâbur'daki bu temasları esnâsında muhitin şöhretli sûfilerinden Muhammed Kassâb Âmülî'yi de ziyaret etti. Ebü'l-Abbas Kassâb Âmülî'nin (ö. 409/1018)²⁰⁵ müridi olan Muhammed Kassâb ile sohbetleri sûfî kaynaklarda özellikle anılır.²⁰⁶ Herevî, yine yol güvenliğinin bulunmaması sebebiyle Rey'den geri dönmek zorunda kaldı. Ayrıca Rey'de hadis hafızı ve ehl-i sünnetin önde gelen âlimi Ebû Hatim b. Hâmûş ile görüştü.²⁰⁷ Bu yolculuk esnasında tasavvuf kaynaklarına ve Herevî hakkındaki şifâhî bilgilere de yansıyan en önemli hadise, “tasavvuf yolunda mürşidim” de-

ran: İntişârât-ı Âgâh, 1376hş./1997, I, 230. Krş. *Tevhîdin Sırları* (çev. Süleyman Uludağ), İstanbul: Kabalcı, 2004, s. 223, 224. Muhammed b. Münevver (ö. 574/1178) bu rivâyeti Herevî'nin neslinden gelen büyüklere dayandırarak nakleder. Bu rivâyet *Nefahât*'ta yer almaz. *Makâmât*'ta ise bâzı farklılıklarla birlikte kaydedilir. *Makâmât*'a göre Herevî iki kez Ebû Saîd ile hemmeclis olmuş, her ikisinde de Ebû Saîd kendisine çok hürmet göstermiş, birinde eliyle şalgam ikrâm etmiş, ikincisinde ise o geldiği sıra saygıyla ayağa kalkmıştır. Ancak *Makâmât*'a göre Herevî “Benim onunla aramda itikâdî meselelerden ötürü düşmanlık vardır, ayrıca onun yolu diğer şeyhlerin yoluna muvâfık değildi. Bu yüzden zamanın şeyhlerinden bâzısı onu iyi bulmazdı [و دیگر در لاکن مرا با وی نقاری از بهر اعتقاد است. و دیگر در بعضی از مشایخ وقت با وی نه به نیک بودند.]” der. Bkz. *Makâmât*, s. 31. *Esrârü't-tevhîd*'i neşreden Kedkenî'nin bu rivâyetlerin dönem açısından ne anlama geldiğine ilişkin yorumları için bkz. Kedkenî, “Mukaddeme-i Musahhîh”, XXXVI-XLII. Ayrıca Mevlâyî'nin konu hakkındaki yorumları için bkz. *Tabakât*, s. 51-53. Farklı fikhî ve itikâdî mezheblere tâbi olmalarına, hattâ farklı tasavvufî meşrebleri temsil ediyor oluşlarına rağmen Herevî ile Ebû Saîd arasında mânevî bir râbitanın doğmuş olması tasavvufî açıdan uzak bir ihtimâl değildir.

²⁰⁴ Yalnızca İbn Receb, Herevî'nin Rey dönüşü Bâkû ve Harakânî ile görüştüğüne, onların iltifatına mazhar olduğuna işaret eder, ayrıntıya girmez. Bkz. İbn Receb, *Zeyl*, I, 140.

²⁰⁵ Âmülî hakkında bkz. Hasan Çiftçi, *Şeyh Ebû'l-Hasan-i Harakânî (r.a.) –Hayatı, Çevresi, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri–*, Kars: Şehit Ebû'l-Hasan Harakânî Derneği Yayınları, 2004, s. 74-78. Herevî, Amülî'yi Şeyh Amû ile birlikte ziyaret etmek istemiş ama buna fırsatı olmamıştır. Bkz. *Nefahât*, s. 292-295.

²⁰⁶ Rivayete göre Herevî onun hakkında “Eğer Harakânî ve Muhammed Kassâb hayatta olsalardı, ben sizi Harakânî'ye değil, Muhammed Kassâb'a gönderirdim. Çünkü o size Harakânî'den daha faydalı olurdu. Yani Harakânî zirvede olduğu için müridler ondan fazla nasib alamazlardı.” demiştir. Bkz. *Nefahât*, s. 303.

²⁰⁷ Zehebî, Herevî'nin Harakânî'yi ziyaretini kısa bir cümleyle andıktan sonra Ebû Hâtim b. Hâmûş ile görüşmesini uzun uzadıya anlatır. Buna göre Ebû Hâtim, o dönem Rey bölgesinde ehl-i sünnetin önderiydi. Gazneli Mahmud Rey'i fethedip bölgedeki Bâtınîleri öldürmesinin ardından Ebû Hâtim dışında kimsenin vaaz etmesine izin vermemişti. Sonraları şehre gelen herkes itikâdını Ebû Hâtim'e arzeder, eğer Ebû Hâtim bu itikâdı sahih görürse o kişinin insanlarla din üzerine konuşmasına izin verilir. Herevî de Rey'e yaklaştığı sıra Ebû Hâtim'in halkasından birisi ona mezhebini sormuş, “Hanbelî'yim” diye cevap verince bu mezhebi tanımadığını söyleyip onu Ebû Hâtim'in yanına götürmüştü, Ebû Hâtim “zâten Hanbelî olmayan bir kimse müslüman değildir [فكل من لم يكن حنبلياً فليس بمسلم]” diyerek bu mezhebi övmüştü. Bkz. *Siyer*, XVIII, 507, 508; *Târîh*, X, 491; *Tezkire*, III, 1186, 1187. Ayrıca bkz. İbn Receb, *Zeyl*, I, 118-120.

diği Ebü'l-Hasan Harakānî (ö. 425/1033)²⁰⁸ ile karşılaşması oldu.²⁰⁹ Nitekim bu karşılaşmanın onun hayatında bıraktığı etki şu şekilde rivâyet edilecektir:

Şeyhü'l-İslâm şöyle dedi: Hacca gitmeye karar vermiştim. Rey şehrine kadar vardım. O yıl kabileye katılma imkanım olmadı. Dönüşte Harakānî'nin sohbetine vardım. Beni gördü ve “içeri gir ey benim mâşukum, sen denizden geldin” dedi. Allah'tan başka hiç kimse onun ne dediğini bilmezdi. O gaybdan haber verirdi. Şeyhü'l-İslâm demiştir ki: “Sen denizden geldin” sözünden kasıt sen “cem” gemisiyle tefrika denizinden geldin” demektir.

Hadiste ve ilm-i şer'ide benim pîrim çoktur. Ama bu meslekte, yani hakikat ve tasavvufta pîrim Ebu'l-Hasan Harakānî'dir (r.a.). Eğer ben Harakānî'yi görmeseydim hakikat nedir bilmezdim, daima bu onunla yani nefis, hakikatla karışır dururdu [مشايخ من در حديث و علم شرع بسيارند، اما پير من در اين كار، يعنى در تصوف و حقيقت، شيخ ابوالحسن خرقانى است، رضى الله تعالى عنه. اگر من خرقانى را نديدى، حقيقت ندانستى. همواره اين با آن [درميآميختى، يعنى نفس با حقيقت²¹⁰].

Herevî'den nakledilen bir başka deyiş ise bu karşılaşmanın bıraktığı tesirin bir başka türlü ifade edilmiştir:

Abdullah yabanî bir adamdı; hayat suyunu aramaya gitti; ansızın Şeyh Ebu'l-Hasan Harakānî'ye vardı da hayat suyu kaynağını buldu; o kadar çok içti ki, kendinden fânî oldu; çünkü ne kendisi kaldı ne de Şeyh Ebu'l-Hasan Harakānî; Hak halktan kulluk alâmetini istedi, Ebu'l-Hasan'dan ise, ulûhiyet alâmetini [عبدالله مردى بود بيابانى، مى رفت به طلب آب زندگاني، ناگاه به شيخ ابو الحسن خرقانى، ديد چشمه آب زندگاني، چندانى بخرد كه از خود گشت فانى، نه عبدالله ماند و نه شيخ خرقانى. حق از خلق نشان بندگى خواست و از ابو الحسن نشان [خودوندى!].

Eğer bildiğim bir şey varsa, gizli bir sır idim, onun anahtarı da Ebu'l-Hasan Harakānî idi [اگر چیزی دانى، سرّ بودم نهانى، كليد آن ابو الحسن خرقانى]²¹¹.

Bu karşılaşma esnâsında Harakānî ömrünün sonundaydı, Herevî ise gençliğini henüz idrâk eden ve artık üstadlığa doğru yol alan bir tâlibdi. Herevî'nin Harakānî ile geçen vakitleri zaman bakımından kısa olsa bile aralarındaki mânevî irtibatın ve birbirilerine

²⁰⁸ Harakānî'nin tasavvuf tarihindeki yeri hakkında Hasan Çiftçi'nin yukarıda andığımız *Şeyh Ebü'l-Hasan-i Harakānî (r.a.) –Hayatı, Çevresi, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri–* isimli çalışması akademik literatür açısından Türkçede en kapsamlı ve nitelikli metindir. Konuyla ilgili Farsça literatürün dökümü ve klasik kaynakların derlenişi için bkz. M. Rızâ Şeffî Kedkenî, *Nevişte ber Deryâ –Ez Mîrâs-ı İrfânî-yi Ebu'l-Hasan-i Harakānî–*, Tahran: İntişârât-ı Suhen, 2005.

²⁰⁹ Bu karşılaşmaya ilişkin kayıtların ayrıntıları ve buradan hareketle rivayet edilen menkıbeler için bkz. Çiftçi, *Şeyh Ebü'l-Hasan-i Harakānî*, s. 100-109.

²¹⁰ Câmî, *Nefahât*, s. 340.

²¹¹ Bkz. *Mecmûa-i Resâil-i Fârisî-yi Hâce Abdullah Ensârî*, II, 435, 436. Herevî'nin Harakānî ile ilgili sözlerini bir derleme denemesi için bkz. Kedkenî, *Nevişte ber Deryâ*, 387-391.

teveccühlerinin kuvveti sebebiyle bu karşılaşma tasavvufî açıdan ayrıca dikkate değer niteliktedir. Menkıbelere ve şifâhî rivâyetlere yansımalarının dışında bu mânevî irtibatın yazılı kayıtlarına *Tabakât*'ta rastlanır.²¹² Münâcâtlarında ve nasihatlarında Harakânî'nin tesirini sürdüren Herevî, ayrıca daha sonraları Hâce Yusuf Hemedânî ve Necmeddin Râzî tarafından şerh edilecek olan Harakânî'ye âit “sûfî yaratılmamıştır [الصوفي غير مخلوق -] صوفى نا آفریده باشد” sözünün birinci ağızdan aktarıcısı konumundadır. Bu hususa aşağıda Herevî'nin tasavvuf tarihindeki tesirlerini konu edeceğimiz başlıkta değineceğiz.

Herevî, sekteye uğrayan ama tasavvufî tecrübesi açısından ona çok şey kazandıran iki hac yolculuğunun ardından tekrar Herat'a döndü. Bu tarih artık kendi ders ve sohbet halkasını teşkil etmeye başladığı vakitlere işaret eder. Bu dönemde Herevî'nin hayatında dikkati çeken iki sûfî vardır: Ahmed Çiştî ve kardeşi İsmâil Çiştî. Herevî bu iki sûfîyi minnetle hatırlayacak, meşreblerini övecek ve kendisine sundukları hürmeti hayırla anacaktır.²¹³ Ayrıca *Tabakât*'ında bu iki sûfiden nakillerde de bulunacaktır.²¹⁴ Herevî, Herat'taki faaliyetlerine başlamasının ardından 425/1034 yılında İsmail Çiştî ile birlikte Nübâzân'a²¹⁵ gitti, burada kırk gün kaldı. Âlimlerin ve sûfilerin hâzır bulunduğu meclislerde ilmini olduğu kadar taşıdığı yahut miras aldığı tasavvufî hâlleri de kabiliyetlilere aktardı. Burada kırk gün semâ' ettiği, hergün bir başka hâneye misafir olduğu, kendisine takdim edilen binlerce hediye içerisinde yalnızca eski bir seccadeyi seçerek Herat'a götürdüğü kaydedilir.²¹⁶ Nübâzân seyahati onun sûfî kişiliğinin tam olarak ortaya çıktığı bir dönüm noktasına işaret eder. Yine bu dönemden onun muhaddis yönüyle ilgili bir kayıt, Nübâzân sonrasında İshâk el-Karrâb el-Hâfız'ın meclisine gidip onun teveccühünü kazanmış olmasıdır.²¹⁷

425/1034'ten itibâren Horasan bölgesi Gazneli ve Selçuklu savaşlarına tanıklık eder. Sultan Mesud'un seferleri esnâsında birkaç kez gelip karargâh kurduğu Herat da bu siyâsî hareketlilikten nasibini alır.²¹⁸ Tüm bu kargaşa içerisinde Herevî kendi halka-

²¹² *Tabakât*'taki Harakânî etkisi için bkz. Herevî, *Tabakât*, s. 47-51.

²¹³ Câmî, *Nefahât*, s. 345.

²¹⁴ Herevî, *Tabakât*, s. 42, 43.

²¹⁵ Nübâzân bölgesinin o dönemki hâli hakkındaki bilgiler için bkz. Beaurecueil, *Khvâdja Abdullâh Ansârî*, s. 71, 72.

²¹⁶ Câmî, *Nefahât*, s. 346.

²¹⁷ İbn Receb, *Zeyl*, I, 140, 141; Câmî, *Nefahât*, s. 346

²¹⁸ Dönem içerisinde yaşanan olayların açıklamalı kronolojisi için bkz. Beaurecueil, *Khvâdja Abdullâh Ansârî*, s. 77-82.

sını muhafaza yolunu seçerek hadis ve tasavvuf üzerine faaliyetlerini sürdürüyordu.²¹⁹ Fakat sosyal çatışmaların süreklilik kazanması sebebiyle kendini belli eden mezheb temelli ayrışmalar Herat'ta huzursuzluk doğurmaya başlayınca, çocukluğundan beri Hanbelî kültürle yetişmiş ve ehl-i hadis çevrelerle yakınlık kurmuş bir kimse olarak Herevî de diğer mezheblerce yürütülen yayılma stratejisine bağlı olarak kovuşturmayla uğramaya başlamıştır.²²⁰ 430/1040 tarihi bu bakımdan önemlidir. Çünkü bu yıl içerisinde hem

²¹⁹ Nitekim *Makāmât*'ta yer alan Ebû Atâ Nübâzânî ile sohbeti, dervişliğin bu türlü sosyal meselelerde tecridle tam olacağı vurgusu taşır. Bkz. *Makāmât*, s. 27.

²²⁰ Herevî'nin de içinde bulunduğu Hanbelî geleneğin kendi dışındaki oluşumlara karşı katı tutum alınmasında hem yaşanan yüzyılın koşulları hem de düşünce bakımından seçilen merkez noktasının rolü vardır. Bu çatışmadaki asıl mesele Allah'ın bir hükmü tesis ederken, şeriat koyarken ve hakikat beyân ederken bunu bir sebep ve illete bağlı olarak yapıp yapmadığıyla alakalıdır. Yani "murâd-ı ilâhî akıl tarafından nasılsa öylece anlaşılabilir bir mantığa sahip midir, değil midir?" sorusu etrafında yoğunlaşan bir gerilim söz konusudur. Allah bir hükmü illetinden ötürü mü vaz' eder, yoksa akıl tarafından nasılsa öylece kavranması güç sebepler üstü bir husus mu vardır? Sebep ile sebepli arasında, illet ile ma'lûl arasında aklen tespit edilebilir bir zorunluluk bulunmakta mıdır yoksa tam tersi midir? Herevî'nin de dahil olduğu Hanbelî gelenek, murâd-ı ilâhînin salt aklî prensipler üzerinden nasılsa öylece kavranabilecek mantıkî temeller eşliğinde kendini izhâr etmediği kanaatindedir. Bu gelenek, başta müteşâbihler olmak üzere sem'iyâyâta taalluk eden tüm imânî hususların felsefî nitelikli yorumlarla ele alınıp da sonradan öne sürülen bu fikirlerin imân hesabına kabûl edilmesinin istenmesine tepkilerini özellikle hadîsler üzerinden gösterir. Herevî de bilhassa *Zemmü'l-keîâm*'ıyla bu gelenekte saygın bir yer edinir. İmânın, benimsenen itikadî mezhep ile özdeşleştirilmesine karşı bir tutum sergileyen bu gelenek, hatâlı saydığı fikirleri yerer ve çekinmeksizin küfre nisbet eder. Bu konulardaki müsâmahasızlığı Hanbelî tavrın teori karşıtı, nassların zâhiriyle sınırlı bir pratik ahlâk taraftarı, doktriner anlatımdan uzak, hamâsî zühdden başka numûne sunmayan, sistematik taşımayan, dolayısıyla da felsefî ve rey' merkezli üsluplara her anlamda aykırı sayılan bir yapı olarak kabûl edilmesini netice verir. Hanbelîlik, tarih içinde hiç çekinmeksizin sürdürdüğü ilkeli ama yekten muhâfazakâr duruşu sebebiyle, hem geçmişte hem de günümüzde çeşitli şekillerde yerilmiştir. Herevî de bu Hanbelî faaliyet içinde güçlü bir biçimde rol aldığından bu yergilerden yeterince payını almıştır. Hanbelîler, Herevî'nin döneminde de kendi kabullerinin nisbeten dahi olsa zıttına doğru yönelmiş görüşleri sakıncalı görerek temsilcilerini de dînen mahkûm etmekteydiler. Karşı tarafta da ehl-i rey/ehl-i akıl vardı, akıl tarafından belli bir nisbette de olsa öylece kavranabilir bir temel olduğunu öne sürüyorlar, hükmü hüküm verilen şeyin kendinde mevcut bir nitelikten dolayı algılamak istiyorlardı. Akıl objektif bir biçimde murâd-ı ilâhînin tespitinde söz sahibi olması gerektiğini de buna ekliyorlardı. Aklî prensipler ve dilin delâlet alanında kalarak bu şekilde içtihadın objektifliğine kanî olmak, elbette hem insan hem de Allah için geçerliliği zorunlu sonuçlara ulaşmak demektir. Konu bu hâliyle felsefî açıdan köklü bir geçmiş olan temel bir soruda özetlenebilir: "Bir şey Allah emrettiğinden ötürü mü iyidir, yoksa iyi olduğu için mi Allah tarafından emredilmiştir?" Yani hüsn ve kubh, zâtî midir, aklî midir? Hanbelî gelenekle Mu'tezile'nin karşılaşmasındaki temel motif aslında bu sorudur. Nitekim Kur'ân'ın mahlûk oluşu/olmayışına ilişkin cereyân eden tartışmaların alt metninde hep bu soru vardır. Çünkü Kelâm-ı İlâhî'nin mahlûk olup olmayışı aslında dil ile insan arasındaki alâkayı din üzerinden sorgulamaktır. Hanbelî gelenek ise Kur'ân'da ve sünnette bulunmayan konularda sırf akla dayanarak kesin sonuçlara varılamayacağını, öyle ki Kur'ân ve sünnetin beyânlarının dahi sadece akıl yoluyla idrâk edilemeyeceğini dile getiriyordu. Zıtlığın siyâsî ve sosyal alanda da taban bulması, güç ilişkilerinin ve çıkar çekişmelerinin de bu türlü konular üzerinden sergilenmesini netice vermiş, Herevî örneğinde olduğu gibi Hanbelî metinleri kendi mezheplerinin tarihini hep mihnetler üzerinden kurgulayarak aktarmıştı. Bu konuya ilişkin olarak bkz. Ferhat Koca, *İslâm Hukuk Tarihinde Selefi Söylem –Hanbelî Mezhebi–*, Ankara Okulu Yayınları, 2002, s. 31-200; Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları 1999, s. 313 vd.; Zerrinkub, *Medreseden Kaçış*, s. 39-60; Hodgson, *İslâm'ın Serüveni*, I, s. 350-354

yirmi yıldan beridir kendisinden uzak olduğu babası Ebû Mansur Belh'te kendisini adadığı hankâhta vefât etmiş, hem de Herevî Herat'taki Eş'arî âlimlerince Mücessime'den olmak ve şeriatın sınırlarını aşmakla suçlanarak Gazneli Sultan Mesud'a şikâyet edilmişti. Fakat Herevî sultanın huzurundayken ona emniyet telkin edici izahlarda bulununca herhangi bir yaptırımla karşılaşmaksızın rahat bir hayat yaşadı.²²¹ Ehl-i hadisin itikad umdeleri açısından önem taşıyan *el-Erbâîn fî delâilî 't-tevhîd* isimli kırk hadis derlemesini de bu sırada kaleme aldı. Bu tarihten itibâren Herevî'nin biyografisi üzerindeki sûfî tonun giderek azaldığı, artık yaşanan sosyal dönüşüme bağlı olarak ortaya çıkan durumlar sebebiyle gitgide siyâsî hesaplaşmaların içinde kalan bir Herevî'nin ortaya çıktığı görülür.²²² Döneme ilişkin tarihyazımı ve mezheplerin kendi tarihlerini inşâ ediş yöntemleri açısından farklılaşan Herevî figürü aslında başlıbaşına incelenmesi gereken bir konudur.

Herat'ta Gazneliler'in hâkimiyeti sona erip Selçuklu döneminin başlamasıyla çıkan kargaşalar üzerine sohbet meclisleri engellenince Şekîvân'a gitmek zorunda kalan Herevî, bir süre sonra geri dönerek daha önce tertiplemeye başladığı tefsir meclislerini devam ettirdi. Herevî bu meclislerinde ilimler ve edebiyatla iç içe sohbetler yaptığı kadar pek çok tasavvufî inceliği de dillendirirdi. Nitekim kaynaklar onun *إِنَّ الدِّينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَى* ["Haklarında tarafımızdan vaadin güzeli takdîr edilmiş olanlara..."] (Enbiyâ, 21/101) âyetinin tefsiri için üç yüz meclis tertip ettiğini bildirirler.²²³ Bu meclislerde usullerini benimsemediği mezhepleri sert ve etkileyici bir dille eleştirmesi çeşitli dönemlerde sıkıntıya düşmesine sebep oldu. Eleştirdiği çevrelerin şikâyetleri üzerine 438/1046 yılında tutuklanarak Herat yakınında bulunan Bûşenc'de hapsedildi. Ertesi yıl hapisten çıktıktan sonra Herat'a döndü ve yeniden tefsir meclisleri tertip etmeye girişti.²²⁴ Bu sırada her türlü maddî ihtiyacını karşılayan Şeyh Amû vefât edince kısmen maddî imkansızlıklar içine düştü. Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey'in veziri Ebû Nasr'ın

²²¹ Rivâyete göre Sultan Mesud yayılan söylentiler sebebiyle Herevî'yi huzuruna çağırarak "Sen, Allah'ın ayağını cehennem üstüne koyacağını mı söylüyorsun?" diye sorar. Herevî de "Allah, ateşten ötürü zarar görmez ve ateş O'na herhangi bir zarar eriştiremez. Resûlü, O'nun hakkında asılsız beyânda bulunmaz ve bu ümmetin âlimleri Resûl'den rivâyet ettiklerine herhangi bir şey eklemeyiz, olduğu gibi Resûl'e isnâd ederler" diye cevap verir. Bu cevap Sultan Mesud'un hoşuna gider ve sultan Herevî'ye bu cevabı sebebiyle ikramlarda bulunur. Bkz. İbn Receb, *Zeyl*, I, 130.

²²² Mesela bkz. İbn Receb, *Zeyl*, I, 141, 142. İbn Receb'in burada yer alan satırları tipik bir siyâsî figür övgüsüdür.

²²³ Zehabî, *Siyer*, XVIII, 514; İbn Receb, *Zeyl*, I, 131. Bu meclislerin birinde, bahse konu edilen âyetteki bir kelimeye dâir Câhiliyye şiirinden dört yüz beyit okuduğu nakledilir. Bkz. İbn Receb, *Zeyl*, I, 133.

²²⁴ İbn Receb, *Zeyl*, I, 130.

Mu'tezilî olması ve bu sebeple Eş'arî âlimlerin sosyal faaliyetlerini baskı altında tutması Herevî'yi kendi halkalarında dilediği gibi sohbet edebilme fırsatı verdi. Bu esnâda dönemin Herat Kadısı Saîd b. Yesâr da kendisine büyük bir saygı gösteriyor, ihtiyaçlarını karşılıyordu. Yine bu esnâda Herevî, bilinen ilk tasavvufî eseri olan *Sad Meydân*'ı imlâ ettirdi (448/1056). Gazneliler'le mücadele eden Alparslan Herat'a geldiği sıra muhalifleri Herevî'yi ona şikâyet ettilerse de bir sonuç alamadılar.²²⁵

Nizâmülmülk'ün vezir olması (456/1064) ve Eş'arî âlimlerine konulan engelleme son verilmesi üzerine Herevî tekrar sıkıntılı günler yaşamaya başladı. Şâfîiler ve Hanefîiler onu yeni vezire şikâyet ettiler. Muhalifleriyle yaptığı bir tartışmadan galip çıkmasına rağmen aleyhindeki suçlamaların arkası kesilmedi. Ulemâ onu tekrar Nizâmülmülk'e şikâyet etti ve tedbir alınmaması halinde kamu düzeninin bozulabileceği uyarısında bulundu. Bunun üzerine Herevî Nizâmülmülk'ün emriyle Herat'tan Belh'e sürüldü (458/1066). Aynı yılın sonunda sürgün hayatı bitince Herat'a döndü. Alparslan, 459/1067'de kendisine isyan eden Kara Aslan'ı cezalandırmak için veziri Nizâmülmülk'le birlikte Herat'a uğradığında muhalifleri yine Herevî'yi vezire şikâyet ettiler. Ancak Herevî, Nizâmülmülk'ün huzurunda yapılan tartışmada haklılığını ispatladı.²²⁶ Yine Hanbelî kaynaklarının aktardıkları bir rivayete göre Alparslan'ın Herat'a geldiği vakitlerin birinde Herevî'nin muhalifleri, seccadesinin altına bakırdan küçük bir put koyup onun Mücessime'den olduğunu ispatlamaya kalkışmışlardı. Fakat Herevî Alparslan'ın huzurunda hiddetle bu yapılanın bir bühtân ve iftirâ olduğunu söyleyince sultanın kalbini Herevî'nin heybeti kaplamış, bu yapılanın Herevî muhâliflerinin bir

²²⁵ “Sultan Alparslan, yanında veziri Nizâmülmülk'le birlikte Herat'a geldi. Hanefî ve Şâfîilerden bir topluluk Ensârî'den şikâyetlerini ve sultan huzurunda onunla münâzara taleplerini vezire ilettiler. Herkes mecliste hâzır olduğu sıra Nizâmülmülk Ensârî'ye hitâben ‘İşte şu topluluk seninle münâzara için topluştular. Eğer hakikat seninle ise mezhebine dönecekler, eğer hakikat onlarla ise sen mezhebenden dönecek ve onlara muhâlefet gösterdiğin hususlarda susacaksın’ dedi. Ensârî yerinden doğruldu ve ‘elbiseimin yeninde, yani kol kısmında olanlarla münâzara ederim’ diye cevap verdi. Vezir ‘Yenindeki nedir?’ diye sorduğunda ise sağ yenini işaret edip ‘Kitâbullah’ dedi, sol yenini işaret edip –orada Sahîhayn vardı– ‘Resûlullah'ın sünneti’ diye cevap verdi. Nizâmülmülk onların sorularına baktı ve bu yoldan münâzara edecek birini onlar içerisinde görmedi.” Zehebî, *Siyer*, XVIII, 511; *Târîh*, X, 492; *Tezkire*, III, 1187; İbn Receb, *Zeyl*, I, 123, 124.

²²⁶ Belh sürgünü sonrası cereyân eden bu meşhur münâzarada, Herevî'ye Nizâmülmülk huzûrunda “Niçin Eş'arî'yi lânetliyorsun” diye sorulmuş, o da “Ben Eş'arî'yi tanımam, ancak ben Allah semâda, Kur'ân mushafta ve Nebî el'ân nebî değildir diyeni lânetliyorum” şeklinde cevap verip hiddetle yerinden kalkarak meclisi terketmişti. Heybetinden ötürü hiç kimse onunla konuşmaya cesâret gösterememiş ve Nizâmülmülk bunun üzerine Herevî'ye hediyeler göndererek gönlünü almak istemiştir. Bkz. Zehebî, *Siyer*, XVIII, 511; *Târîh*, X, 492; *Tezkire*, III, 1187, 1188; İbn Receb, *Zeyl*, I, 125-127.

tertibî olduğunu kabul ederek Herevî'ye değer vermişti.²²⁷ İlerleyen yıllarda Herevî büyük bir siyâsî sıkıntıyla karşılaşmadı. 462/1070'de Halife Kâim-Biemrillâh, Nizâmülmülk'ün ehl-i hadise dönük siyasetinin bir parçası olarak kıymetli hediyeler göndermek suretiyle Herevî'yi ödüllendirdi.²²⁸ Bundan sonra şöhreti daha da artan Herevî refah içinde yaşadı; Herat'ta vaaz etmeye, tefsir dersleri vermeye ve eser imlâ ettirmeye devam etti.

Herevî, 473/1080'de yılında görme duyusunu kısmen kaybetmesine rağmen Ebü'l-Vakt Abdülevvel es-Siczî, Ebü'l-Feth Abdülmelik el-Kerruhî ve Muhammed es-Saydalânî gibi talebelerinin yardımıyla ilmî faaliyetlerini aksatmadan sürdürdü.²²⁹ Hatta bundan sonraki yılları daha verimli oldu. Müridlerin ısrarlı talebi üzerine *Sad Meydân*'la irdelemeye başladığı hâller ve makamlar konusunu daha da netleştirmek maksadıyla 475/1082'de *Menâzilü's-sâirîn*'i, ardından da siyâsî mücâdelelere sebep olan mezheb zıtlıkları arasında safını daha da netleştirmek için *el-Erbâin fî delâilü't-tevhîd*'ini genişleterek *Zemmü'l-kelem*'ı telif etti. 476/1083'te, Halife Kâim-Biemrillâh Herevî'nin bölge üzerindeki tesirine bağlı olarak onu taltif maksadıyla “şeyhülislâm” ve “şeyhüşşüyûh” unvanlarını ona tevcih etti. Herevî, *Tabakâtü's-sûfiyye*'sinin imlâlarında gerekli gördüğü düzeltme ve ilâveleri yaptıktan sonra 478/1085'de esmâ-i hüsnâyı şerhetmeye başladı. Ancak aynı yıl bir kelâm âlimiyle yaptığı tartışmada onu şiddetli bir şekilde eleştirmesi, ardından da müridlerinin bu âlimi dövüp evini yakmaları üzerine olaydan sorumlu tutularak Herat'tan çıkarıldı. Daha sonra gittiği Bûşenc kasabasından da sürüldü. Nîşâbur ve Merv yoluyla Âmul'e gittiği zaman Belh'e gönderilmesi için Nizâmülmülk'ten talimat geldi. Bir süre Belh'te İkamet eden Herevî'nin daha sonra Herat yakınlarındaki Merverûz'a gitmesine izin verildi.²³⁰ Burada hadis âlimi İmam Ferrâ el-Begavî tarafından karşılandı.²³¹ Hanbelî metinlerinde Herevî'nin başından geçen bu siyâsî mâcerâlarla ilgili şu kayıt yer alır:

Beş defa başımın kesilmesi için kılıç altına yatırıldım. Hiçbirinde bana “mezhebinden geri dön!” denilmedi, bilakis “muhâlefet gösterdiğin şeyden yana sus!” denildi. Ben de her defasında “susmam!” diye karşılık verdim.²³²

²²⁷ Zehebî, *Siyer*, XVIII, 512; *Târîh*, X, 493; *Tezkire*, III, 1188.

²²⁸ İbn Receb, *Zeyl*, I, 132.

²²⁹ Herevî'nin görme duyusunu yitirmesinden sonra sözlerini etrafındakilere imlâ ettirişi hakkında bkz. Zehebî, *Siyer*, XVIII, 506; *Târîh*, X, 491; *Tezkire*, III, 1186.

²³⁰ İbn Receb, *Zeyl*, I, 127, 128.

²³¹ İbn Receb, *Zeyl*, I, 136.

²³² Zehebî, *Siyer*, XVIII, 509; *Târîh*, X, 490; *Tezkire*, III, 1184; İbn Receb, *Zeyl*, I, 122.

480/1087 yılında Herat'a dönmesine müsaade edilince yarım bıraktığı tefsirini tamamlamaya çalıştı. Ancak Sâd sûresinin 67. âyetine kadar gelebildi. 22 Zilhicce 481'de (8 Mart 1089) vefat etti. Herat'a 5 km. uzaklıkta bulunan Gâzürgâh'ta defnedilen Herevî'nin türbesi Selçuklular zamanında inşa edilmiş, daha sonra Gurlular döneminde Sultan Gıyâseddin Muhammed devrinde Emîr İzzeddin tarafından türbenin yanında bir medrese yaptırılmıştır. Bugünkü türbeyi ise 829/1426 yılında Şâhruh inşa ettirmiştir. Herevî'nin Abdülhâdî ve Câbir adlı iki oğlunun kabri de aynı yerdedir.

Tasavvufun yanı sıra Arap dili ve edebiyatı, hadis ilmi, tarih, neseb bilgisi ve tefsir konularında büyük bir birikimi olan Herevî, dönemin tarihçilerinden Abdülgâfir b. İsmail el-Fârisî'nin (ö. 529/1134) aktardığına göre herhangi bir meslekle uğraşmaz, müridlerinin ve meclislerine iştirâk edenlerin senede bir ya da iki kere topladıkları akçe yahut mallarla yetinirdi. Kendisine bu toplananların az bir kısmı kâfi gelir, arda kalanını infâk ederdi. İdârecilerden herhangi hediye ya da irâde kabul etmez, onların huzurlarına gitmez ve meclislerine katılmazdı. Çevresinde bıraktığı tesir sebebiyle idârecilerin görmediği hürmeti görür, sohbetine katılanlar onun heybetinden etkilenecek nasihatlerini tutardı. Ahaliye dönük vaaz ve sohbetlerinde görkemli elbiseler giyer ve bunu din ile azamet bulmak için yaptığını söyler, hânesine döndüğü vakit hırkasına bürünür, hankâhda dervişlerle aynı sofraya otururdu. Herat ahâlisi seher vakitlerinin ihyâsını ondan öğrenmişler ve onun sâyesinde çocuklarına –Abdürrahim, Abdülkerim gibi– esmâ-i hüsnâyâ muzâf isimler koymaya başlamışlardı.²³³ Vefatından sonra ise Herat Mescid-i Câmi'inde mevcut kürsüsünü yöre sâkinleri teberrük maksadıyla gelip ziyaret ederlerdi.²³⁴

Mezheblerarası ilişkilerin tarihi açısından bakıldığı zaman Herevî, “tutulan yolların en güzeli Ahmed'in mezhebidir [مذهبُ أحمدَ أحمدُ مذهبٌ]”²³⁵ diyecek denli ve çevresine her fırsatta mezhebini vasiyet edecek kadar tutkun bir Hanbelî idi. Nitekim şu beyti Hanbelî metinlerinde hep anılmıştır:

أَنَا حَبْلِي مَا حَيْثُ فَإِنْ أُمْتُ فَوْصِيَّتِي ذَاكُمْ إِلَى إِخْوَانِي

“Ey dostlarım! Bilin ki ben Hanbelî'yim yaşadığım müddetçe, eğer ölürsem sizlere vasiyetim de budur.”²³⁶

²³³ Zehebî, *Siyer*, XVIII, 513, 514; *Târîh*, X, 494; *Tezkire*, III, 1189, 1190; İbn Receb, *Zeyl*, I, 143, 144.

²³⁴ İbn Receb, *Zeyl*, I, 134.

²³⁵ İbn Receb, *Zeyl*, I, 118.

²³⁶ Ferrâ, *Tabakât*, I, 460; İbn Receb, *Zeyl*, I, 121, 122.

Beri taraftan tasavvuf tarihi açısından bakıldığında Herevî, kendi döneminden bir çok sûfî ile görüşmüş ve onlardan hem söz hem de hâl aktarmış bir kimse olarak karşımıza çıkar. O, sûfî büyüklerinin huzurunda bulunmaya öncelik veren, onların yüzüne bakmada, isimlerini ezberlemede fazilet gören bir kimseydi. Nitekim kendisinden aktarılan bir rivâyet şöyledir:

Şeyhlerin yüzüne bakmak sûfîlerin en uyulması gerekli sünnetidir. “Falan pîri görmüştür, filan şeyhle sohbet etmiştir” şeklinde söylenen sözler, o mertebeye erişen kişiler hakkında söylenmektedir... Şeyhlerin yüzünü görmeyi ganimet bellemek gerekir. Zira pîrlerin yüzünü görme fırsatı kaçarsa onu telafi etmek mümkün olmaz. O, daima bulunan birşey değildir. Arafat'ta vakfe her zaman olur, ama onların yüzünü görmek her zaman olmaz. Onu kaybedenin tekrar bulması mümkün değildir [دیدار مشایخ مهینه نسبت است این طایفه را. پیشین مرتبه که این قوم را گویند آن است که گویند:] دیدار پیر را دیده و با فلان شیخ صحبت کرده... دیدار مشایخ را غنیمت باید گرفت، که دیدار پیران اگر از دست بشود آن را درنتوان یافت. آن همیشه نبود، عرفات همیشه بود. دیدار ایشان نبود، فایت آن را تدارک [نبود، در نتوان یافت].²³⁷

²³⁷ Câmî, *Nefahât*, s. 340.

İKİNCİ BÖLÜM

Tasavvuf Tarihi Açısından Herevî ve Telif Faaliyetleri

I. Herevî'nin Eserlerine İlişkin Literatür

Herevî, eserlerinin çeşitliliğinden ötürü farklı şekillerde algılanmış bir sûfidir. Gerçekten Beaurecueil'in işaret ettiği üzere kültür dili Arapça olan coğrafyanın sûfi muhitlerinde o *Menâzil*'in müellifi olarak öne çıkar.²³⁸ Kültür dili Farsça olan coğrafyada ise *Münâcât*'ı ve hikmetli deyişleri ile şöhretlidir.²³⁹ Farklı kültür coğrafyalarında farklı yankılar bulmuş olması Herevî'nin en ayırt edici özelliğidir. O, *Menâzil*'i sebebiyle tasavvuf dilinin yerleşmesi ve sistemleşmesinde dikkat çekici bir konumda bulunurken, ona âdiyeti kesinlik kazanmış ya da bir şekilde ona atfedilmiş Farsça metinleriyle de Farsçanın tasavvufu ifade imkânı bulması açısından kalıcı bir etki bırakmış ve bu etki kültür dili Farsça olan coğrafyanın şifâhî geleneğine kazanmıştır. Buna ilâveten mezheplerin teşekkülünü tamamlama döneminde siyâsî tavırlar sergilemiş bir figür olması da onun algılanışına farklı bir boyut katar. Nitekim geçmişte Hanbelî tabakatlarında, yakın dönemde ise, yaşanan siyâsî ve kültürel dönüşüm sebebiyle modern selefî ideolojinin hâkim olduğu metinlerde Herevî yalnızca *Zemmü'l-kelâm* ekserine oturtularak ve sûfi niteliği arka plana atılarak sunulur.²⁴⁰ Yahut da *Menâzil*'in önemine –aşağıda detaylarını belirteceğimiz üzere– İbn Kayyim el-Cevziyye'nin süzge-

²³⁸ “Ensârî kimdir? sorusu eğer Arapça ise, bunu bir sûfi şöyle yanıtlayacaktır: *Menâzîlî's-sâîrîn*'in müellifi. Eğer Farsça ise şöyle yanıtlayacaktır: *Münâcât*'ın müellifi.” Beaurecueil, *Cris du Coeur*, s. 25. Herevî hakkında yapılan çalışmalara değindiğimiz başlıkta da anıldığı üzere Saîd el-Afgânî, Abdülkâdir Mahmud ve Ebu'l-Feyz el-Menûfî'ye ait metinler bu algının göstergelerindedir.

²³⁹ “Farsça konuşan halklar arasında tasavvuf edebiyâtına meraklı olanlar, ister sûfi olsun ister olmasın ya da ister sünnî veya şîî olsun ekseriyetle onun Münâcât'ına hayranlıklarını belirtme noktasında birleşmişlerdir.” Revân Ferhâdî, “The Hundred Grounds of Abdullâh Ansârî of Herât”, *The Heritage of Sufism: Classical Persian from its Origins to Rumi (700-1300)* (ed. Leonard Lewisohn), Oxford: Oneworld Publications, 1999, s. 381. Münâcâtlarının Farsçadaki şöhretine verilebilecek dikkat çekici örneklerden biri Şehriyâr'ın “Haydar Baba'ya Selâm” başlıklı ünlü şiirinde yer alan şu mısralardır (Yusuf Gedikli, *Şehriyâr ve Bütün Türkçe Şiirleri*, İstanbul: Ötügen, 1991, s. 182):

Şeyhülislâm münâcâtı deyerdi
Meşed Rahim lebbadeni geyerdi
Meşdaceli bozbaşları yeyerdi
Biz hoş udug, heyrât olsun, hoş olsun
Ferk elemez, her nolacak, goy olsun

²⁴⁰ Bu algı için bkz. Muhammed Mustafa Hilmî, *A'mâlu'l-kulûb beyne's-sûfiyye ve ulemâi ehli's-sünne*, Dârü'd-da've, 1989, s. 27-39. Hilmî, böyle bir algıya karşı şaşkınlığını gizlememektedir.

cinden geçtiği, yani selefi ideolojinin başvuru metinlerinden biri tarafından onaylandığı nisbette vurgu yapılır.

Herevî'nin eserlerine ilişkin bir diğer irdelenmesi gereken konu ise özellikle Farsça metinlerin ona âidiyeti meselesidir. Çünkü kendisine atfedilen Farsça metinlerin mevcut yazmalarının istinsah kayıtları sonraki yüzyıllara ait olduğu için bu metinlerin tümüne karşı şüphe belirten araştırmacılar bulunmakta, buna karşılık metinlerarası bağların tesbitinden hareketle ilgili metinlerin Herevî'ye âidiyeti kanıtlanmaya çalışılmaktadır. Bu tartışmalara aşağıda, özellikle *Sad Meydân*'ı konu alırken değineceğiz, fakat belirtmeliyiz ki çalışmaların ve tartışmaların seyri tümüyle neticelenecek bir seviyede değildir. Ancak Herevî'nin adıyla anılan Farsça metinlerin onun tasavvuf tarihindeki resmi açısından olmazsa olmaz bir rolü vardır ve bu rol sebebiyle ona ait veya sonradan ona atfedilmiş Farsça metinlerden müstağnî kalacak bir çalışma aslâ tam olmayacaktır. Herevî'nin eserleri, konusuna ve diline göre yahut da kronolojik açıdan sıralanabilir. Fakat biz burada ona âidiyeti kesinlik kazanmış tasavvufî eserlerine öncelik vereceğiz ve ona atfedilen metinlere literatür düzeyinde işaret etmekle yetineceğiz.²⁴¹

A. Menâzilü's-sâirîn

Menâzil, Herevî'nin vefâtından sonra talebeleri tarafından yazılı ve sözlü olarak aktarılagelmiş, aktarımlar sonucunda yer yer küçük farklılıklar taşısa da bütünlüğünü kaybetmeksizin ilerleyen yüzyıllara intikal etmiş bir metindir. XX. yüzyıl ortasına değin tahkikli bir neşri bulunmayan *Menâzil*, 1962 yılında Beaurecueil tarafından kırk kadar yazmanın karşılaştırılmasına dayanan on beş yıllık bir uzun çalışma sonucunda neşredilmesinden²⁴² sonra hakkındaki yazma literatür günyüzüne çıkmış ve müellifinin

²⁴¹ Mevcut yazmalardan hareketle Herevî'nin Farsça eserlerine öncelik veren bir listeleme çalışması için bkz. Muhammed Server Mevlâyî, "Muarrifi Nüşahâ", *Mecmûa-i Resâil-i Fârisî-yi Hâce Abdullah el-Ensârî*, I, IXX-XXXIII. Eserlerinin kaynaklarda anıldığı şekliyle oluşturulmuş bir listesi *Zemmü'l-kelem*'ı tahkik eden Ebû Câbir Abdullah b. Muhammed b. Osman el-Ensârî tarafından verilmiştir. "Medhal", *Zemmü'l-kelem*, I, 9-243. Bu liste eserlerin hangi kaynaklarca anıldığını göstermesi açısından hayli kapsamlı olup kendinden öncekilere nisbetle üstün gözükmektedir. Bununla birlikte eserlerin yapılmış yayınlarına ve muhtevâlarına işaret etmemesi, Farsça metinlere yer vermemesi ve ilgili akademik literatüre atfı yapmayı ihmâl etmesi sebebiyle çeşitli noksanlıklar barındırmaktadır. Ayrıca Ebû Câbir el-Ensârî'ninkine benzer ve onunkine göre bayağı yetersiz kalan bir başka girişim için bkz. Abdullah b. Muhammed b. Ahmed et-Tarîkî, *Mu'cemu musannefâti'l-Hanâbile*, Riyâd, 2001, II, 98-103.

²⁴² 'Abdallah al-Ansarî al-Harawî (396-481 H. /1006-1089), *Les étapes des itinérants vers Dieu*, édition critique avec introduction, traduction et lexique, Le Caire: Imprimerie de l'institut Français

vefâtının akabinde bilhassa Herat ve Belh kanalıyla müslüman coğrafyaya nasıl yayıldığı tespit edilebilmiştir. Eğer şerhlerinin XIX. yüzyıl içerisinde yapılan müstakil neşirleri hesâba katılmazsa,²⁴³ Beaurecueil'in neşrine dek, *Menâzil* yalnızca tek bir neşre sahiptir (Kahire: Matbaatü's-Saâde, 1327/1909). Metni doğru yansıtmak bakımından büyük sorunlar taşımayan bu neşir, yüzyıllardır yazmaların intikali üzerinden, özellikle de şerhlerin tedâvülüyle hayâtiyet kazanmış olan *Menâzil*'i modern dönem okuyucusuna sunması bakımından önemli bir yerde durmaktadır. Nitekim aşağıda değineceğimiz üzere İbn Kayyim el-Cevziyye'nin *Medâricü's-sâlikîn* isimli şerhi de bu 1909 tarihli neşirden hemen üç sene sonra basılmış kitaplar arasında yerini almıştı. Fakat *Menâzil*'in klasik dönemde, yani XIII. yüzyıldan XVII. yüzyıla değin çeşitli aralıklarla farklı coğrafyalarda şerhe ve tercümeyle konu edilmesi, matbaa öncesi dönemde de onun yaygın olarak benimsenişinin bir göstergesidir.²⁴⁴ Ancak belirttiğimiz gibi, ilgili literatürün hacmi hakkında net bir fikir edinmek Beaurecueil'in modern döneme has akademik prensipler çerçevesinde yürüttüğü bir dizi çalışmayla mümkün olabilmektedir.

XX. yüzyıl başında, modern selefliğin kendisini müslüman dünya için bir kuruluş yolu olarak takdim ettiği dönemde, bu ideolojinin benimsediği simâların eserlerine dönük ilgi İbn Kayyim el-Cevziyye'nin *Menâzil* şerhine dikkatleri yöneltmiş, bu yüzden de *Menâzil*'in duyulurluğu sadece tasavvufî câmia ile sınırlı kalmayarak farklı muhatapların da hakkında söz söylediği bir metin hâline gelmiştir. *Menâzil*'in dolaylı tesirlerinden en dikkat çekenini onun modern selefliğe ait ahlak vurgulu metinlere İbn Kayyim kanalıyla sızmış olmasıdır. Bunun en üzerinde durulması gereken örneği Muhammed Abduh'un (1849-1905) talebesi Reşid Rızâ'dır (1865-1935). Reşid Rızâ XX. yüzyılın başında *Mecelletü'l-Menâr*'da²⁴⁵ kaleme aldığı yazılarda *Menâzil*'deki muhtevânın vaz-

d'archéologie orientale, 1962, 181 + 116 s. Beaurecueil, bu neşir için yazdığı uzun girişte, önce yazma nüshaları tavsîf etmiş (s. 3-8), ardından *Menâzil*'in intikâl yollarını tesbite çalışmış (s. 9-15), daha sonra ulaştığı nüshalar arasındaki bağı bir şecere çıkarmak suretiyle ortaya koymuş (s. 16-42), son olarak da ulaştığı sonuçlar çerçevesinde *Menâzil* metninin tarihini yazmıştır (s. 42-45). Beaurecueil, neşrin ikinci bölümünde *Menâzil*'in gerekçeli bir tercümesini yapmış, ulaştığı şerhleri dikkate alarak okuyucuya metnin iç bütünlüğünü göstermeye çalışmış ve bu çabasıyla metnin yabancı bir okur için anlaşılabilirliğine büyük katkı yapmıştır. Üçüncü bölümde ise Arapça metnin edisyonu yer alır. Nüsha farklarının gösterildiği, paragrafların numaralandırıldığı ve yer yer metnin hareketlendiği bu neşir, özellikle sonuna eklenen kırk sayfalık indeksle *Menâzil*'in kelime ve kavram içeriğini ortaya koyması bakımından çok başarılıdır ve hâlâ aşılmamıştır.

²⁴³ Meselâ İbrâhim Ahmed Lârîcânî tarafından 1315 hş./1897 yılında Tahran'da yapılan Kâşânî şerhi neşri buna örnektir.

²⁴⁴ Meselâ bugün Süleymaniye Kütüphânesi katalogları tarandığında *Menâzil*'le ilgili metin ve şerh nüshalarının sayısı elliye aşmaktadır.

²⁴⁵ *Mecelletü'l-Menâr*, XIX/1 (29 Şaban 1334/30 Haziran 1916), s. 50-59.

geçilmezliğine karşın onun selefi bir süzgeçten geçtikten sonra alımlanmasının gerekliliğe işaret eder. Modern zamanlara has dînî arayışlar çerçevesinde *Menâzil*'in gördüğü muâmele aslında başlıbaşına çalışılması gereken bir konudur. Burada bizim dikkat çekmek istediğimiz Herevî'nin XX. yüzyılda bilinen sûfî önceliklerin dışına taşan ve nisbeten ilgili ideolojilerce tâdile uğramış bir şöhrete kavuşmuş olmasıdır. Bu da *Menâzil* metninin çeşitli vesilelerle tekrar tekrar neşredilerek tedâvülde kalışını netice vermiştir. Ancak vurgulamamız gereken, yapılmış hiçbir neşrin Beaurecueil'in tahkikinden ileri geçemediğidir.

Herevî üzerine yapılan çalışmaları konu ettiğimiz başlıkta işaret ettiğimiz gibi, XX. yüzyıl içerisinde İran, Afganistan ve Türkiye'de *Menâzil* merkezli tercüme ve neşirler yapılmış, muhtevâsını tahlil eden akademik metinler yazılmıştır. İran'da Revân Ferhâdî, Türkiyede ise Abdürrezzak Tek'in çabaları bu bakımdan özellikle anılmalıdır.²⁴⁶ Yine XX. yüzyıl İran'ında *Menâzil* üzerine müstakil şerhler yazan Ali Şirvânî, Ali Şeyhülislâmî, Muhsin Bînâ, İsmâil Lâricânî ve XX. yüzyıl Mısır'ında Ebu'l-Feyz el-Menûfî ve Ali Cum'a gibi yazarlar da –ki bu şerhlerden aşağıda söz edeceğimiz– *Menâzil*'in tedâvülüne katkı sağlamışlardır. Hattâ günümüz İran'ının popüler dînî neşriyatı içerisinde *Menâzil* de kendine yer bulmaya başlamıştır.²⁴⁷ Yukarıda işaret ettiğimiz üzere *Menâzil*'in Beaurecueil tarafından yapılan tercümesi ilk olarak 1962 yılında yayınlanmış, ancak İngilizce tercümesi 2011 yılında Hişam Rifâî tarafından yapılabilmektedir.²⁴⁸

²⁴⁶ Abdülgafûr Revân Ferhâdî, *Menâzilü's-sâirîn Bâ Mukâyese be-Metn-i İlelü'l-Makâmât ve Sad Meydân ve Şerh-i Kitâb ez-Rûy-i Âsâr-ı Pîr-i Herat*, Kâbil, 1350/1971 [Biz çalışma boyunca bu şerhin Tahran-2008 baskısını kullanacağız]; Hâce Abdullah el-Ensârî el-Herevî, *Menâzilü's-sâirîn – Tasavvufta Yüz Basamak–* (haz. Abdürrezzak Tek), Bursa: Emin, 2008; Abdürrezzak Tek, *Tasavvufî Mertebeler –Hâce Abdullah el-Ensârî el-Herevî Örneği–*, Bursa: Emin, 2008. Ferhâdî *Menâzil*'i çevirirken her bölümün altına *Sad Meydân*'ın ilgili kısmını ve Herevî'nin *Münâcât*larından benzer çağrışımlar taşıyanlarını, ayrıca *Keşfü'l-esrâr*'ın ortak vurgulu pasajlarını ekleyerek metni daha anlaşılabilir bir hâle getirmiştir. Abdürrezzak Tek ise yaptığı tercüme yazdığı girişte Herevî'nin hayatı hakkında bilgi verdikten sonra metnin şerhlerine değinmiş, daha sonra Arapça metinle karşılıklı olarak tercümesini sunmuş, ilâveten Herevî'nin *İlelü'l-makâmât*'ı ile *Menâzil*'deki kavramların farklı bir tasnifle yeniden ele alındığı Kâşânî'ye ait *Elf makâm*'ı çevirerek literatüre büyük bir katkıda bulunmuştur. *Tasavvufî Mertebeler* adını verdiği çalışmasında ise *Menâzil*'deki yüz menzilin her birini ayrı ayrı irdeleyip konunun şerhlerdeki yansımalarını takip eden yekünlü bir çalışma ortaya koymuştur.

²⁴⁷ Meselâ Kârname-i Dânişverân-ı İrân u İslâm serisinden yayınlanan şu tercüme özellikle metnin gençlere yönelik olarak sunulmasına güzel bir örnektir: *Tâ Melekût –Bâznüvisî ve Bergerdân-i Kitâb-i Menâzilü's-sâirîn–* (haz. Ali Evcebî), Tahran: Müessesesi-i Ferhengî-yi Ehl-i Kalem, 2004.

²⁴⁸ Abdallah al-Ansari, *Stations of Wayfarers* (çev. Hişam Rifâî), Paris: Al-Bouraq, 2011.

1. Menâzil Şerhleri Literatürü

Menâzil ile ilgili literatürü sunmayı amaçladığımız bu başlık altında *Menâzil* üzerine yazılmış şerhler hakkında bazı tanıtıcı detayları aktararak literatürün genişliği hakkında bir fikir vermeyi istiyoruz. Çünkü *Menâzil*'in tasavvuf tarihinde oluşturduğu hareketliliğin takip edilebileceği sahaların ilki metin üzerine yazılan şerhlerin yayıldığı kültürel coğrafyanın tespitidir. Bu literatürü takdim ederken, Türkçede konuyla ilgili daha önce yazılmış diğer kaynaklarda zikredilen bilgilerin dışında, onları tamamlayıcı bilgiler vermeye özen gösterdik.

Menâzil ve şerhleri konusu tasavvuf tarihi araştırmaları açısından farklı bakış açılarıyla değerlendirilmeye müsait geniş bir konudur. Geniş bir kültürel coğrafyaca ve birbiriyle ayırışan pek çok önceliğe sahip sûflerce başka başka yüzyıllarda aynı metnin yoruma konu edilmesi başlıbaşına irdelenmeye değer niteliktedir. *Menâzil* metni ve okuyucusunun oluşturdukları ortak çerçeve, bu ortak çerçeve içerisinde başkalaşan Herevî figürü, yeniden tanımlanarak ya da içleri doldurularak dönüşen kavramlar, tasavvufî perspektiflerin *Menâzil*'in cümleleri üzerinden kendilerini sunmaları, bu esnada şârihlerin birbirini te'vid eden ve birbirini kasten dışta bırakan vurguları, yüzyıllar ilerledikçe genişleyen gündemlerin Herevî'nin dili merkeze konularak konumlandırılışı ve benzeri pek çok mesele bu şerhlerin taşıdığı problematiği oluşturur. Dolayısıyla *Menâzil* ve şerhleri konusu gayet bâkir ve bir o kadar da velûd bir saha olarak araştırmacısının önünde durmaktadır. Henüz akademik literatürde –Suûdî Arabistan'da İbn Kayyim'in şerhi üzerine yazılan ve akademik niteliği bulunmayan ideolojik metinleri dışta bırakırsak– müstakillen bu şerhlerden herhangi birisine ya da birkaçına odaklanan bir çalışma ortaya konmuş değildir. Bugüne değin şerhlerle ilgili literatür daha çok târif ve tasvire konu edilmiş, muhtevâlarına ya da şârihlerin benimsedikleri prensipler çerçevesinde *Menâzil*'i nasıl dönüştürdükleri meselesine doğrudan girilmemiş, daha çok şerhlerin yazma nüshaları ve neşirleri tanıtılıp metinler üzerinden genel örnekler verilerek nasıl bir üslup taşıdıkları ilgisine sunulmaya çalışılmıştır.²⁴⁹ Açıkçası şerhlerle ilgili literatürün ana çatısı tam olmakla birlikte hâlâ tam bir şerh listesine sahip değiliz.²⁵⁰ Adını bil-

²⁴⁹ Aslında sadece *Menâzil* şerhleri için değil bir telif türü *şerh* hakkında hep tasvîrî bir seviyede kalışın içinde bulunduğumuz çağın akademik önceliklerindeki karmaşıklıktan doğan ve gerekçesi çok derinlerde yatan sebepleri vardır. Gerçi biz de burada tasvîrî seviyenin üstüne çıkamayacağız ama konunun üzerinde düşünülmesi gereken yönlerine dönük güçlü vurgular taşıyan zengin bir metne atıf yapmadan da geçemeyeceğiz. Bkz. İsmail Kara, *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz –Şerh ve Haşiye Me-selesine Dair Birkaç Not–*, İstanbul: Dergâh, 2011.

²⁵⁰ *Menâzil* şerhlerine ilişkin en kapsamlı liste olarak bkz. Abdullah Muhammed el-Habeşi, *Câmiu's-*

mekle birlikte ulaşamadığımız, kütüphanelerdeki künyesine ulaşmakla birlikte yazmasını elde edip muhtevâsını tanımadığımız, neşri yapılmış olsa da henüz etraflı bir okumaya konu edilmemiş şerhler mevcuttur. Bu yüzden ilgili literatür hâlâ târif ve tasvir eksenli bilgilerin tedâvülüne muhtaç görünmektedir. *Menâzil* şerhlerini ilk defa detaylı bir şekilde değerlendirmeye çabalayan isim Herevî ile ilgili çalışmalarda hemen her konuda başı çeken Beaurecueil'dir.²⁵¹ Türkçede ise yukarıda işaret ettiğimiz üzere Abdullah Damar²⁵² ve Abdürrezzak Tek'in²⁵³ ilgili literatür hakkında geniş değerlendirmeleri bulunmaktadır. Görebildiğimiz kadarıyla bu kaynakların dışında müstakil olarak *Menâzil* şerhlerini ele alan bir çalışma mevcut değildir.²⁵⁴

Kaynaklarda, Hâce Yusuf Hemedânî'nin (ö. 535/1140) *Menâzil*'e Farsça bir şerh yazdığı belirtilir.²⁵⁵ M. Emin Riyâhî ise bunun aksine, ilgili kanâatin muhtemelen *Nefahât*'ta aktarılan menkıbeye dayandığını ve kayıtlarda böylesi bir esere ulaşamadığını beyân eder.²⁵⁶ Hemedânî'nin, aşağıda Herevî'nin tasavvuf tarihindeki tesir sahalarını konu edineceğimiz başlıkta değineceğimiz üzere *Safâvetü't-tevhîd* adlı risâlesine bakıldığında Herevî'den haberdâr olduğu ve tavrına âşinâ bir üslup sergilediği görül-

şurûh ve'l-havâşî, Ebûzabî: el-Mecmaü's-sekafî, 2004, III,1868-1871. Habeşî, bu çalışmasında Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed el-Hamevî'in (v. 955/1548) *Zâdü'l-mesâkin ilâ Menâzili's-sâlikîn* isimli eserini de *Menâzil* şerhlerine dahil etmiştir; ancak *Zâdü'l-mesâkin* bir *Menâzil* şerhi değildir; tasavvuf konulu ve farklı bir tertibe sahip, muhtevâ ve maksat bakımından *Menâzili's-sâirîn*'le ilgili olmayan müstakil bir eserdir. Aynı şekilde Cemâleddin Ebu'l-Mehâsin el-Kûrânî'nin (v. 768/1367) *Bedü'l-intifâs fi şerhi'l-kavâfi's-selâs* adlı eserinin de müstakil bir *Menâzil* şerhi olduğunu söyler, fakat bu küçük risâle yalnızca *Menâzil*'in sonunda yer alan tevhidle ilgili üç beyin şerhidir.

²⁵¹ “La structure du Livre des Étapes de Khwâja ‘Abdallâh Ansârî” *MIDEO XI* (1972), s. 77-125. Bu makalede Beaurecueil on iki şerh hakkında değerlendirmede bulunur. *Menâzil*'in kompozisyonu ve şârihlerin bu kompozisyon karşısındaki tutumlarını özetle irdeler.

²⁵² Abdullah Damar, “Menâzili's-sâirîn Şerhleri ve Âb-ı Hayât”, s. 43-94. Damar bu çalışmasında müellifi tespit edilebilen on dört şerhi tanıtır. Özellikle Osmanlı döneminde *Menâzil*'in nasıl alımlandığına ilişkin değerlendirmeler yapıp Türkiye kütüphanelerindeki nüshalara da atıfta bulunarak literatüre ciddi katkılar yapar. Ayrıca tanıttığı her şerhin ihlâs bâbını örnek olması için tercüme eder.

²⁵³ Tek, “Giriş”, *Menâzili's-sâirîn –Tasavvufta Yüz Basamak–*, s. 25-64. Tek, *Menâzil* tercümesine yazdığı bu girişte, müellifi bilinen ve matbû veya yazma nüshasına ulaşılabilen on iki şerhi tanıtarak ele aldığı her şerhin müşâhede bâbını örnek olması için tercüme eder.

²⁵⁴ 2012 sonu itibarıyla internet üzerinden yapılan taramalar sonucu Feyyûm Üniversitesi İslâm felsefesi kürsüsünde, Rifat Muhammed Halil Seyyid tarafından *Şurûhu Menâzili's-sâirîn li'l-Herevî: Dirâse tahlîliyye nakdiyye* isimli bir doktora tezi yapıldığı bilgisine ulaşılmakla birlikte kendisine erişilemeyen bu tez, özetinden anlaşıldığı kadarıyla *Menâzil*'in konularını şârihlerin görüşleri üzerinden özetleme yoluna gidilen bir çalışmadır.

²⁵⁵ Meselâ bkz. Said Nefîsî, *Târih-i Nazm u Nesr der İran*, Tahran, 1363 hş./1984, II, 718; Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, II, 23.

²⁵⁶ Hâce Yûsuf Hemedânî, *Hayat Nedir –Rütbetü'l-hayât–* (haz. Necdet Tosun), İstanbul: İnsan, 1998, s. 18. Krş. Câmî, *Nefahâtü'l-iins*, s. 382. İlgili görüşler için bkz. Tosun, *Bâhâeddin Nakşbend*, s. 41, 42.

mekle birlikte *Menâzil* üzerine bir şerh mi yazmış olduğu yoksa müstakillen hâller ve makamları konu alan bir eser mi telif etmiş olduğu husûsu pek açık değildir. Dolayısıyla kronolojik açıdan bakıldığında *Menâzil* üzerine yazılmış ilk şerhin Hemedânî'ye ait olup olmadığı net olarak belirlenememektedir. Ayrıca Ahmed b. İbrâhim el-Vâsitî el-Hanbelî'nin (ö. 711/1312) *Şerhu Menâzili's-sâirîn*'i,²⁵⁷ Lisânüddin b. Hatîb'in (ö. 776/1375) *Ravzatu't-ta'rîf*indeki *Menâzil* ihtisârî,²⁵⁸ Abdulganî b. Abdülcelîl et-Tilimsânî'nin (ö. 893/1487) *Şerhu Menâzili's-sâirîn*'i, Nûreddin Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed'in (ö. 939/1533) *Şerhu Menâzili's-sâirîn*'i, Muhammed Mü'min b. Muhammed Kâsım b. Nâsır el-Cezâirî eş-Şîrâzî'nin (ö. 1174/1761) *Makâmâtu'l-ârifîn fi şerhi Menâzili's-sâirîn*'i,²⁵⁹ Radyıyuddin ibnu'l-Hanbelî'nin *Şerhu Menâzili's-sâirîn*'i²⁶⁰ bugün adı bilinen ancak herhangi bir nüshasına ulaşılamayan *Menâzil* şerhleridir. Yine Âişe bint Yûsuf el-Bâûniyye'nin (ö. 922/1516) *el-İşârâtü'l-hafîyye fi'l-menâzili'l-aliyye* adlı manzum muhtasarı²⁶¹ ve Muhammed Bâkır b. Abdülkebîr el-Kettânî'nin (ö. 1384/1964) *Sede'l-mürîdîn muhtasaru Menâzili's-sâirîn* isimli muhtasarı da bu şerhler zincirine eklenebilir. Dolayısıyla yukarıda da dile getirdiğimiz üzere elimizdeki listenin tam olduğunu öne sürmekten uzağız. Meselâ mukaddimesinden anlaşıldığı kadarıyla Kâşânî'nin şerhini görüp onun gereksiz uzunlukta olduğunu belirterek meseleyi kendi muhataplarına aktarmak için yeni bir şerh yazdığını söyleyen Alevî b. Abdullah'ın *Minhâcu'l-mürîdîn ilâ şerhi Menâzili's-sâirîn* isimli eseri²⁶² literatürde anılmamasına karşın katalogları tetkikimiz esnasında karşılaştığımız şerhlerdendir. Aynı şekilde literatürde anılmayan fakat 2012 yılında mevcut müellif nüshasından hareketle neşrolunduğu bilgisine ulaştığımız Muhammed b. Ali eş-Şâtübî el-Mağribî'nin (ö. 963/1556) *Uyûnu'n-nâzirîn fi şerhi Menâzili's-sâirîn*'i²⁶³ de böyledir. İlerleyen yıllarda karşılaştırmalı çalışmaların çoğalmasında şu ana dek bilinmeyen yeni şerhleri ortaya koya-

²⁵⁷ *Keşfü'z-zunûn*, II, 1828; *Hediyyetü'l-ârifîn*, I, 104. Ayrıca Vâsitî'nin *Miftâhu tarîki'l-muhibbîn ve bâbu'l-üns bi-Rabbi'l-Âlemîn el-müeddî ilâ ahvâli'l-mukarrabîn* isimli başka bir tasavvufî eserinin de bulunduğu kaydedilmektedir.

²⁵⁸ *Ravzatu't-ta'rîf bi'l-hubbi's-şerîf* (thk. A. Abdülkâdir Atâ), Kâhire: Dâru'l-fikri'l-Arabî, ty., 456-503.

²⁵⁹ *Hediyyetü'l-ârifîn*, II, s. 310; *İzâhu'l-meknûn*, II, s. 536.

²⁶⁰ Böyle bir eseri olduğuna ilişkin olarak bkz. Âzertâş Âzernûş, "İbn Hanbelî", *DMBİ*, III, 243, 244.

²⁶¹ Müellif hakkında bkz. Ahmet Özel, "Bâûniyye", *DİA*, VI, 212, 213; Ferâmuruz Hâc Menûçehrî, "Bâûnî", *DMBİ*, XI, 227, 228.

²⁶² O. Loth, *A Catalogue of the Arabic Manuscripts in the Library of the India Office*, London, 1877, s. 165, 166 (nr. 601). Buradaki tavsîfe göre ilgili nüsha müellif hatıdır.

²⁶³ Muhammed b. Ali eş-Şâtübî el-Mağribî, *Uyûnu'n-nâzirîn fi şerhi Menâzili's-sâirîn* (thk. Muhammed Emin el-Guveylî), Rabat: Merkezü'l-İmâm Cüneyd li'd-dirâsât ve'l-buhûsi's-sûfiyyeti'l-mütehassasa, 2012.

bileceği gibi bilinen şerhler arasındaki irtibat noktalarının da tespitine yeni katkılar sağlayabileceği düşünülebilir.

1.1: Lahmî

Günümüze ulaşmış metinler açısından bakıldığında görülen, *Menâzil* üzerine yazılmış ilk şerhin Ebû Muhammed Sedîdüddîn Abdü'l-mu'tî el-Lahmî el-İskenderî'ye –muhtemel vefât tarihi 665/1266 civârıdır– ait olduğudur. Yüzyıllar içerisinde unutulmuş olan bu eser, 1954 yılında Beaucueil tarafından, Zâhiriyye Kütüphanesi, nr. 36'daki yegâne nüshasından hareketle tahkik edilerek yayınlanmıştır.²⁶⁴ Bağdatlı İsmâil Paşa, eseri *el-A'lâm bi-şerhi fevâidi kelâmi Şeyhi'l-İslâm* adıyla kaydeder.²⁶⁵ Beaucueil, yazdığı girişte müellife dair net bir bilgiye ulaşamadığını, ancak Ebu'l-Alâ Affî'nin aynı müellife ait Kuşeyrî *Risâle*'si şerhi üzerine sürmekte olan çalışmalarının daha tam bilgiler sunacağını söyler. Nitekim Affî, ilerleyen yıllarda müellifle ilgili bir makale kaleme almıştır.²⁶⁶ Yazma nüshanın başındaki kayda göre, müelliften eserlerini yayma ve rivâyetlerini aktarma icâzetine sahip bir müstensih olan Muhammed b. Abdullah b. Yûsuf b. Hammâd es-Sanhâcî, hicrî 638 yılı Şa'bân ayında [Mart/1241] eserin yazımını tamamlamıştır. Yine bu kayda göre şârih Lahmî'nin *Menâzil* dışında Kuşeyrî'nin *Risâle*'si ve Muhâsibî'nin *Riâye*'si üzerine yazdığı şerhler vardır, ayrıca *Kitâbü'l-Hudûd* isimli bir eseri daha bulunmaktadır. Müstensih Sanhâcî'nin “*lisânü'l-mütekellimîn, şeyhü'l-muhibbîn, kıdvetü's-sâlikîn, câmiu beyne ilmeyi'z-zâhir ve'l-bâtın, ârif bi-makâmi's-sâir ve'l-kâtin*” gibi sıfatlarla andığı Lahmî, müellifin Kuşeyrî üzerine yazdığı şerhi inceleyen Affî'nin çıkarımlarına göre Mağrib menşe'li, muhtemelen Mâlikî mezhebinden, îtikaden Eş'arî çizgide, vaazı ve hitâbeti etkileyici, tasavvufu diğer İslâmî ilimlerle birleştirebilme çabası taşıyan ve tasavvufî öğretileri yayan bir kimseydi. Aslında Lahmî'nin tasavvufun temel metinlerinden üçüne, *Riâye*, *Risâle* ve

²⁶⁴ *Şerhu Menâzili's-sâirîn –Commentaire du Livres des Étapes–* (ed. S. De Laugier de Beaucueil), Kâhire: Imprimerie de L'Institut Français d'Archéologie Orientale, 1954. Beaucueil, yazdığı girişte (s. I-XXXVIII) eserin yapısını, bir şârih olarak Lahmî'yi ve şerh tekniği konu alır. İlerleyen yıllarda yine bu şerhi değerlendirme imkânı bulacaktır: “La Structura du Livre des Etapes”, s. 80-82.

²⁶⁵ *Hediyetü'l-ârifîn*, I, 622; *Îzâhu'l-meknûn*, I, 102. İsmâil Paşa Beaucueil'in tahkike esas aldığı nüshaya da işaret etmektedir.

²⁶⁶ Ebu'l-Alâ Affî, “Kuşeyrî *Risâle*'sinin Bilinmeyen Bir Şârihi” (çev. Ekrem Demirli), *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*, İstanbul: İz, 2000, s. 195-210. Affî bu makalesinde Lahmî'nin şerhiyle Zekeriyâ Ensârî'nin ünlü şerhini karşılaştırarak, aslında Ensârî'nin Lahmî'den faydalandığını, bu yüzden de Kuşeyrî şerhleri arasında en kıymetli yerin Lahmî'ye ait olduğunu kanıtlarıyla birlikte iletir.

Menâzil'e şerh yazması mânîdârdır.²⁶⁷ Şerh hakkında Beaucueil'in tahkik için yazdığı giriş dışında herhangi bir müstakil çalışma yapılmamıştır.

1.2: Tilimsânî

Zaman sıralaması bakımından Lahmî'yi takip eden bir diğer şerh, Ebu'r-Rebî' Afîfüddîn Süleyman b. Ali et-Tilimsânî'ye (ö. 690/1291) aittir. Bu şerh,²⁶⁸ İbn Arabî ile başlayan tasavvufî üslupla *Menâzil*'deki tasavvufî dağarcığı kaynaştırması bakımından dikkat çeker. Müellif Tilimsânî, Sadreddîn Konevî'nin (ö. 674/1274) müridi olmuş, memleketi Mağrib'ten başlayarak Anadolu'ya uzanan seyahatlerde bulunmuş, İbn Seb'în (ö. 669/1270) gibi zamanının seçkinleriyle görüşmüş, İbn Arabî'nin tasavvufta başlattığı üslubu sürdürmüş ve bu yüzden de İbn Teymiye'nin (ö. 728/1328) doğrudan eleştirilerine uğramış bir sûfidir. Nifferî'nin (ö. 366/976) *Mevâkıf*1, İbn Fârız'ın (ö. 632/1235) *Tâiyye*'si, İbn Arabî'nin (ö. 638/1240) *Fusûs*'u, İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037) *rûh kasîdesi* ve müstakillen *esmâ-i hüsnâ* üzerine yazdığı şerhlerle temâyüz eder. Yazdığı *Menâzilü's-sâirîn* şerhi de, şöhreti, sonraki dönemde bıraktığı tesiri ve yazmalarının çokluğuyla dikkati çeker.²⁶⁹ Nitekim aşağıda ele alacağımız üzere Kâşânî şerhi Tilimsânî'nin eserinden mülhemdir, İbn Kayyim'in müstakil bir edâya büründürerek ileri sürdüğü fikirlerin çoğunun belirleyicisi yine Tilimsânî'dir. Diğer şârihlerden Makdisî, Tüsterî ve Fârisî de Tilimsânî'den habersiz değildirler. Eser, Abdülhâfiz Mansûr tarafından, müellif henüz hayattayken istinsâh edilerek kendisine okunmuş olan 670/1272 tarihli nüsha ve te'yîden 673/1275 tarihli nüsha esas alınmak suretiyle 1989 yılında Tunus'ta yayımlanmıştır.²⁷⁰ Müellif Herevî'ye olan sempatisini onun hakkında “hakikate dair konuşanların en doğru sözlüsü ve tarîkat yolunu gösterenlerin en isâbetlisi [وهو من أصدق الناطقين في الحقيقة، وأدلهم على جادة الطريق]” sıfatlarını kullanarak dile getirir.²⁷¹ Şerh metninin Tilimsânî'nin diğer eserleri içerisindeki yeri ve tasavvufî muhtevası hakkında görebildiğimiz kadarıyla bir çalışma yapılmış değildir.

²⁶⁷ Ayrıca bkz. Tek, “Giriş”, s. 27-29.

²⁶⁸ *Keşfu'z-zunûn*, II, 1828; *Hediyetü'l-ârifîn*, I, 400.

²⁶⁹ Yûsuf Zeydân, “Affüddîn et-Tilimsânî –hayâtuhû ve müellefâtuhû–”, *Dîvânu Affeddîn et-Tilimsânî*, Kâhire: Dâru'ş-şürûk, 2008, s. 11-39.

²⁷⁰ *Şerhu Affeddîn Süleymân et-Tilimsânî alâ Menâzilü's-sâirîn* (thk. Abdülhâfiz Mansûr), Dârü't-Türki li'n-neşr, 1989. Aynı yayın daha sonra Kum: İntişârât-ı Bîdâr tarafından yeniden basılmıştır. Türkiye kütüphanelerindeki yazmaları: Beyazıt Devlet Ktp. nr. 3780; Süleymâniye Ktp. Nâfiz Paşa, nr. 424; Süleymâniye Ktp. Şehid Ali Paşa, nr. 1275; Süleymâniye Ktp. Yeni Câmî, nr. 796; Köprülü Ktp. nr. 744, vr. 19-107; Tavşanlı Zeytinoğlu Ktp. nr. 1144.

²⁷¹ Şerhin nitelikleri ve üslubu hakkında bkz. Beaucueil, “La Structura du Livre des Etapes”, s. 82; Tek, “Giriş”, s. 29-33; Damar, “Menâzilü's-sâirîn Şerhleri ve Âb-ı Hayât”, s. 59-62.

1.3: Kâşânî

Tilimsânî'den sonra Kemâlüddîn Abdürrezzâk b. Ebi'l-Ganâim Muhammed el-Kâşânî'ye (ö. 736/1335) ait olan *Menâzil* şerhiyle karşılaşırız.²⁷² Bu şerh, Tilimsânî'nin şerhinde olduğu gibi vahdet-i vücûd mektebine has tasavvufî üslup çerçevesindedir. Kâşânî, tıpkı Tilimsânî'de olduğu gibi yazdığı şerhlerle öne çıkar, vahdet-i vücûd mektebine has nitelikleri aktarma bakımından yüksek bir anlatım gücüne sahiptir, metinleri farklı sentezlerin ortaya çıkmasını sağlamış, bu yüzden kendinden sonraki tasavvufî muhitlerde özellikle benimsenmiştir. O da bir *Fusûs* ve İbn Fâriz şârihidir, bir sûfî müfessirdir, ilâveten tasavvuf ıstılâhlarına dair yazdığı üç ayrı eserle de tasavvufî terminolojiye büyük katkı yapmıştır.²⁷³ *Menâzil* üzerine yaptığı şerh tüm bu birikiminin orta yerindedir. Kâşânî sülûke ait mefhûmlarda yekten Herevî'yi merkeze koyar, onun tanımları üzerinden konuları işler, bu önceliğini de *Menâzil*'e yazdığı şerhle müstakillen ortaya çıkarmıştır.²⁷⁴ Eserin pek çok yazma nüshası mevcuttur. İlk olarak XX. yüzyıl başında İbrâhim Ahmed Lâricânî tarafından neşredilmiş,²⁷⁵ taş baskı ile yapılan bu neşir daha sonra gelişen matbaa tekniğine uygun olarak çeşitli zamanlarda tekrar basılmıştır. Ardından eser Ali Şirvânî (Tahran: İntişârât-ı Zehrâ, 1995) ve Muhsin Bîdârfer (Tahran: İntişârât-ı Bîdâr, 1994) tarafından ayrı ayrı tahkik edilerek neşre hazırlanmıştır. Özellikle Bîdârfer'in neşri, beş yazma nüshayı dikkate alması, nüsha farklarına işaret etmenin yanı sıra metni genişçe notlandırması itibâriyle kendinden öncekilere nisbetle daha tam gözükmetedir. Bîdârfer'in bu tahkiki başta İrân olmak üzere farkı ülkelerde yayınlanmıştır. Sâfiyyuddîn Muhammed Târimî'nin *Enîsü'l-ârifîn* isimli eseri de Kâşânî şerhinin Farsça yeniden yazılmasından ibârettir (thk. Ali Evcebî, Tahran: İntişârât-ı Revzene, 1998). Ahmed Müderris'in *Âyîn-i Rehrevân der Seyr ü Sülûk* isimli eseri de Kâşânî şerhinin bir özetidir (Tahran: Büzürmihrî, 1337hş./1959). Burada işâret etmemiz gereken bir husus, kataloglarda Gıyâseddîn Muhammed b. Reşîduddîn Muhammed b. Tâhir b.

²⁷² *Keşfu'z-zunûn*, II, 1828; *Hediyyetü'l-ârifîn*, I, 567.

²⁷³ Hayatı ve eserleri hakkında bkz. Abdürrahim Alkış, "Abdürrezzak Kâşânî ve Şerhu Fusûsi'l-hikem Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili", Basılmamış Doktora Tezi, Marmara Üniv. SBE, 2008, s. 34-78; Muhsin Bîdârfer "Takdîm", *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, Tahran: İntişârât-ı Bîdâr, 1884, s. 17-30.

²⁷⁴ Şerhin nitelikleri ve üslubu hakkındaki diğer bilgiler için bkz. Beaucueil, "La Structura du Livre des Etapes", s. 82-84; Tek, "Giriş", s. 33-36; Damar, "Menâzilü's-sâirîn Şerhleri ve Âb-ı Hayât", s. 55-57. Kâşânî ve şerhi hakkında ayrıca bkz. Alkış, "Abdürrezzak Kâşânî ve Şerhu Fusûsi'l-Hikem Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili", s. 98-100.

²⁷⁵ Tahran'da 1315 hş./1897 yılında yapılan bu neşrin Sadreddin Konevî'nin *Fukûk*'u ile birlikte yapılmış olması özellikle belirtilmesi gereken bir husustur. Çünkü bu birliktelik Kâşânî şerhinin Konevî çizgisinde gelişen tasavvufî üslubun tatbik edildiği dikkat çekici bir örnek olduğunun göstergesidir.

el-Vezîr'e atfedilen nüshaların da Kâşânî'ye ait olduğudur.²⁷⁶ Çünkü Kâşânî eserini adı geçen yöneticiye ithâf etmişti.²⁷⁷

1.4: Tüsterî

Şemseddin Muhammed et-Tüsterî'ye (ö. 732/1332) âit olan *Menâzil* şerhi,²⁷⁸ yer yer kelimelerin kavramsal yönlerine ilişkin yaptığı açıklamalarla dikkati çeker. Müellif, muhitindeki ilim ehlinin *Menâzil*'e çok alaka göstermelerine karşılık onun incelikli ibârelerine nüfûzda sıkıntı çektiklerini, sonra tasavvuf yoluna müntesib bâzı dostlarının kendisinden bu esere bir şerh yapmasını talep ettiklerini, kendisinin de bu talebe cevap olarak *Menâzil* üzerine şerh maksatlı sohbetler yaptığını, bu esnada gönlüne gelenleri yazdığını, sonraları ise kaydettiklerini ve yazdıklarını halkadaki diğer dostlarının teşvikleriyle bir araya getirerek eserini ortaya koyduğunu anlatır. Müellif eseri devrin sultanı el-Meliku'n-Nâsır'a²⁷⁹ ithâf ettiğini söyleyerek şerhe başlar. Samsun İl Halk Ktp. nüshasının iç kapağında, mukaddimede yer alan ifadelerden hareketle eserin adı *Hulâsatü'l-maârifi'l-yakîniyye ve tefâvütü'l-metâlibi'l-hakikiyye* şeklinde kaydedilmiştir. Beaucueil Tüsterî'nin şerhini açıklayıcı bulmaz, Tilimsânî'ye nisbetle bâblar arasındaki alâkayı kurmada ve *Menâzil* metninin iç irtibatlarını yansıtmada yetersiz kaldığını söyler.²⁸⁰ Ulaşabildiğimiz kadarıyla henüz şerhin yayını yapılmamıştır.

²⁷⁶ Mesela Kastamonu İl Halk Ktp. nr. 8'de bulunan 771/1369 istinsah tarihli nüsha ile Kütahya, Vâhid Paşa İl Halk Ktp. nr. 1919'da bulunan 1085/1674 istinsah tarihli nüsha buna örnektir. Aynı şekilde Manisa İl Halk Ktp. nr. 1152'de müellifi meçhul olarak kaydedilen şerh de Kâşânî'ye âittir.

²⁷⁷ Kâşânî ile Vezir Gıyâseddin arasındaki ilişki için bkz. Alkış, "Abdürrezzak Kâşânî ve Şerhu Fusûsi'l-Hikem Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili", s. 53-58.

²⁷⁸ Süleymaniye Ktp. Fatih Blm. nr. 2707, vr. 1^b-141^a; Samsun İl Halk Ktp. nr. 1132, vr. 1^b-126^a. Samsun nüshasının ferâğ kaydından Konya'da yazıldığı anlaşılan bu nüsha 728 Cemâziyelâhir [1328] istinsah tarihlidir. Mücellidin iç kapağında müellifin adı Şemseddin et-Tüsterî, ferâğ kaydında ise Muhammed et-Tüsterî şeklinde kayıtlıdır. İstinsah tarihinden hareketle olsa gerek kataloglarda bu eser Bedreddin Muhammed b. Es'ad el-Yemenî'ye (v. 732/1332) âit gösterilmektedir. Ancak İrec Afşâr bu âidiyetin şüpheli olduğuna, Şemseddin Muhammed el-Yemenî'nin başka bir kimse olabileceğine işaret eder. İlgili görüşler için bkz. Yedullah Gulâmî, "Bedreddin Tüsterî", *DMBİ*, XI, 387, 388.

²⁷⁹ Müellifin 1332'de vefat ettiği dikkate alındığında, mukaddimede bahsi geçen el-Melikü'n-Nâsır'ın Memlûk sultanlarından Ebu'l-Meâlf el-Melikü'n-Nâsır Nâsîrüddîn Muhammed b. Kalavun (v. 741/1341) olduğu düşünülebilir. Çünkü Tüsterî mukaddimede "es-Sultân el-Melikü'n-Nâsır, Nâsîrü'd-dünyâ ve'd-dîn, Nâsîrü'l-İslâm ve'l-müslimîn" demektedir ki Muhammed b. Kalavun'un iki lakabını da böylece anmış olmaktadır (vr. 1^b).

²⁸⁰ Şerhin nitelikleri ve üslubu hakkındaki diğer bilgiler için bkz. Beaucueil, "La Structura du Livre des Etapes", s. 84, 85; Tek, "Giriş", s. 43-45.

1.5: Dergüzîni

Şerefüddin Mahmud b. Muhammed et-Tâlibî eş-Şâfiî ed-Dergüzîni'nin (ö. 743/1343)²⁸¹ *Tenezzülü's-sâfirîn fi şerhi Menâzili's-sâirîn* adını taşıyan şerhini²⁸² Asiatic Society of Bengal'deki (nr. 1060, 240 vr.) tek yazma nüshasından hareketle literatüre tanıtan Beaurecueil olmuştur.²⁸³ Biz bu yazmaya ulaşamadığımız için Beaurecueil'in anlatımını esas alacağız.²⁸⁴ Buna göre Dergüzîni'nin şerhi *Menâzil*'deki bâbların ve makâmın tertibinin mânâsına odaklanan, kendisinden önceki şerhlerden haberdâr, metnin sülûkteki merhalelerin aşılması ile muhatabına tam mânâsıyla açılacağı iddiasında olan bir eserdir. Her menzilin üçe kısımlanışını, iman, islâm ve ihsân mertebeleri açısından ele alan Dergüzîni, Herevî'nin bu tertibi ilhâmen yaptığını söyleyerek her hakikat sâlikinin kendince bir güzergahla bahsedilen mânâları tanıyacağını söyler. Beaurecueil bu şerhin dönemi açısından *Menâzil*'in karakteristiğine odaklanan dikkat çekici bir metin olduğuna işâret eder. Ancak bildiğimiz kadarıyla henüz neşri yapılmamıştır.

1.6: İbn Kayyim el-Cevziyye

İbn Kayyim el-Cevziyye'nin (ö. 751/1350)²⁸⁵ *Medâricü's-sâlikîn beyne menâzili iyyâke na'budü ve iyyâke nestaîn* adını²⁸⁶ taşıyan eseri *Menâzil* şerhleri içerisinde tasavvufî üslup bakımından ana akım dışına çıkan ve yer yer Herevî başta olmak üzere sûflerinin tevhide atıf yapan deyişlerine ve kavramlaştırmalarına karşı tavırlar sergileyen bir metin olarak dikkat çeker.²⁸⁷ Nitekim *Medâric*'i ilk neşreden, Muhammed

²⁸¹ Müellifin hayatına ilişkin en temel kaynak çağdaşı olan Abdürrahim b. Ali el-Esnevî'nin (v. 772/1371) *Tabakât*'idir. Bkz. Esnevî, *Tabakâtü's-Şâfiyye* (thk. Kemal Yûsuf el-Hût), Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 2002, I, 271. Ayrıca müellifin kaydedilen tek eseri *Menâzil*'e yazdığı şerhtir.

²⁸² Bkz. *Keşfu'z-zunûn*, II, 1828; *Hediyetü'l-ârifîn*, II, 408.

²⁸³ Beaurecueil, muhtemel 1939 yılında Wladimir Ivanov ve M. Hidayet Hüseyin'in birlikte yayınladıkları *Catalogue of the Arabic manuscripts in the collection of the Royal Asiatic Society of Bengal* isimli katalogtan hareketle bu yazmaya ulaşmıştır.

²⁸⁴ Beaurecueil, "La Structura du Livre des Etapes", s. 85, 86.

²⁸⁵ Hayatı ve eserleri için bkz. H. Yunus Apaydın-Y. Şevki Yavuz, "İbn Kayyim el-Cevziyye", *DİA*, XX, 109-127.

²⁸⁶ Haydar Âmülî'nin (v. 787/1385) yüz makâm ve bin mertebeyi konu aldığı bugün ulaşılamayan eseri de *Medâricü's-sâlikîn fi merâtibi'l-ârifîn* adını taşır. Şa'rânî de (v. 973/1565) telkîn-i zikr, biat vb. tasavvuf âdâb-erkânına dâir eserine *Medâricü's-sâlikîn ilâ rûsûmi tariki'l-ârifîn* adını vermiştir.

²⁸⁷ Klasik dönemden Muhammed b. Ahmed Ebû Tâhir el-Fîşî'nin (v. 747/1346) müellif henüz hayatta iken eser üzerine *Ta'lik alâ şerhi Menâzili's-sâirîn li-İbn Kayyim el-Cevziyye* ta'lik yazdığı kaydedilir. Bkz. *Keşfu'z-zunûn*, II, 1828; *Hediyetü'l-ârifîn*, II, s. 154.

Reşid Rızâ'dır.²⁸⁸ XX. yüzyıl müslüman entelektüelleri arasında dikkat çekici bir konumu bulunan ve tasavvufî mirası dışlayıcı tavırlarıyla tanınan Reşid Rızâ, *Menâr* dergisinin çeşitli sayılarında eserden iktibaslar yayınlanmasına ilâveten yaptığı bu neşre uzun sayılabilecek bir mukaddime de yazmıştır. Yüzyıl başındaki bu neşir, tasavvufa içerden değil dışarıdan bakarak çekidüzen vermeyi önceleyen tavırlar için ilginç bir merhalenin de başlangıcıdır. Daha sonra Muhammed Hâmid el-Fakî'nin dört yazma nüshayı dikkate alarak yaptığı neşir öne çıkar.²⁸⁹ Diğer baskıların büyük çoğunluğunda daha çok bu iki neşir esas alınmıştır. Yakın zamanda, Beşşâr Muhammed Uyûn'un Mektebetü'l-Esed'deki noksan bir yazmayı esas alarak eseri yeniden tahkik etmek suretiyle yaptığı yayın dikkati çeker.²⁹⁰ Eser son olarak, Abdülaziz b. Nâsır el-Cüleyyil tarafından 2010 yılında tüm diğer neşirler yeniden gözden geçirilmek suretiyle dört cilt hâlinde tekrar neşredilmiştir.²⁹¹ Ayrıca eser, Herevî üzerine yapılan çalışmaların tarihî seyri başlığında işaret ettiğimiz gibi 1994 yılında bir heyet tarafından Türkçeye,²⁹² 1999 yılında ise Fransızcaya çevrilmiştir.²⁹³ *Medâric*, tasavvufî telif tarihi açısından modern dönemde şekillenmiş olan selefî ideolojinin tasavvuf kavramlarıyla ilişki kurması ya da tasavvufî dağarcığı kullanmasında bir süzgeç işlevi görmüş ilginç bir metindir. Özellikle 1970'li yıllardan itibaren Abdülmün'im Sâlih Ali el-İzzî'nin hazırladığı *Tehzîbü medârici's-sâlikîn* isimli çalışma²⁹⁴ Arapça konuşulan ülkelerde bir başucu kitabına dönüşmüş, vaazlarda ve sohbet meclislerinde okunur hâle gelmiş, bahse konu edilen meseleler tasavvuf dışı bir perspektifle alımlanır olmuştur. *Medâric*'in modern dönem-

²⁸⁸ Kâhire: Matbaatü'l-Menâr, 1331-1334/1912-1915. Üç cilt hâlinde yapılan bu neşir, daha sonraki baskıların tümü için belirleyici olmuş bir metin inşâsıdır. Talebeleri ve muhiblerinin desteğiyle neşri sonlandıran Reşid Rızâ, her cildin sonunda neşrin hikâyesini ve Kuveyt, Irak ve Hicaz'dan elde edilen yazma nüshaların niteliklerini anlatır, düşülen açıklamaların ne anlam ifade ettiğini belirtir. Üçüncü cildin sonuna ise *Menâzil* metnini müstakil olarak eler. Dönem şartları açısından ortaya konan emek göz alıcıdır.

²⁸⁹ Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, 1375/1955. Fakî'nin bu neşri, daha sonra yeni baskı olanakları dikkate alınarak tekrar gözden geçirilmiş ve Rıdvân Câmî' Rıdvân tarafından iki cilt hâlinde basılmıştır (Kâhire: Müessesetü'l-muhtâr, 2001).

²⁹⁰ Dımaşk: Dârü'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 2003. Biz de çalışma boyunca Uyûn'un neşrini esas aldık.

²⁹¹ Riyad: Dâru tayyibe li'n-neşr, 2010.

²⁹² İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricu's-sâlikîn –Kur'ânî Tasavvufun Esasları– I-III* (çev. A. Ataç vd.), İstanbul: İnsan, 1994. Alt başlıkta yer alan "Kur'ânî Tasavvuf" ifadesi yayınlayanların farkında olarak ya da olmayarak Reşid Rızâ çizgisini sürdürdüklerinin de bir göstergesidir.

²⁹³ *Les Sentiers des Itinérants: commentaire des principales étapes spirituelles d'al-Ansarî* (çev. Muhammad al-Fatih), Paris: Universel, 1999.

²⁹⁴ Dımaşk: Dârü'r-risâleti'l-âlemiyye, 2011. Hazırlayan, *Medâric*'i konularının tertibine göre değil belli başlıklar altında toplayarak özetleyen bu *Tehzîb* çalışmasına tasavvuf kültürü hakkındaki bilinen selefî tezleri tekrar eden bir giriş yazmış ve Herevî'nin selefî bakış açısından düştüğü yanlışları kendince özet olarak bir kere daha ortaya koymuştur.

deki tesirleri henüz müstakil bir çalışmaya konu edilmemiştir.²⁹⁵

İfâdesinin akıcılığı, anlatımındaki anlaşılabilirlik, âyetlere ve hadîslere sıklıkla yer vermesi, ilgili kavramlara ilişkin ansiklopedik sayılabilecek uzun açıklamalara girmesi, dolayısıyla da diğer *Menâzil* şerhlerine nisbetle hayli farklı bir yerde durması bakımından *Medâric* müstakillen irdelenmesi gereken bir eserdir. Ancak İbn Kayyim, kendini *Menâzil* metni ile kayıtlamaz, metnin tertîbinin dışına çıkar ve yer yer müellifine tenkit yönelterek sûfî üsluba karşı dışlayıcı bir tavır sergiler. Dolayısıyla *Medâricü's-sâlikîn*, sadece bir *Menâzil* şerhi olarak da okunamaz. Metinden anlaşıldığı kadarıyla İbn Kayyim, Tilimsânî şerhini görmüş ve hattâ yer yer ondan istifade etmiştir. Ancak kendi dinî hassâsiyetlerine uymayan yerlerde Tilimsânî'yi “mülhid” diye anmaktan da çekinmez.²⁹⁶ Tasavvuf kültürüne karşı İbn Teymiye çizgisini sürdürür, ahlâka dair konulardaki cümlelerinden ötürü Herevî'yi tebcil ederken tasavvufî tecrübenin ulaştığı tahakkukla ilgili konularda ona karşı mesâfe koymadan edemez. İbn Teymiye'nin Herevî hakkında “ameli ilminden hayırlıdır [عَمَلُهُ خَيْرٌ مِنْ عِلْمِهِ]” dediğini aktardıktan sonra bu sözün sıhhatine işâreten Herevî'nin hayatı ile ilgili bilinen Hanbelî anlatıyı özetler (III, s. 325). Herevî'nin *Zemmü'l-kerâm*'ını ve *Fârûk fi's-sıfât*'ını îtinâ ile anarak onun selef çizgisindeki îtikadî hassâsiyetlerini takdir eder (I, s. 266). Herevî'nin ilimde rûsûh sahibi ve her yönden ehl-i sünnete muvâfık bir şahsiyet olduğunu söylediği gibi (III, s. 171) “Şeyhü'l-İslâm bizim sevgilimizdir, ve fakat Hak bize ondan daha sevgilidir (II, 45)” demek suretiyle kendince bir denge kurar. Hz. Peygamber'den başkasına hakikat önünde mâsumiyet verilmediğine işâretle Herevî için kimi “sûfî şathiyeleri”ne benzeyen cümlelerinden ötürü Allah'ın mağfîretini umar ve Herevî'nin iyiliklerinin çokluğu, ihlâsının tamlığı, dindeki samimî gayretleri sebebiyle affa mazhar olabileceğini söyler (II, s. 47). Benzeri pek çok örnekte İbn Kayyim'in eser boyunca vahdet-i vücûd mektebinin üslubu çerçevesindeki tasavvufî tavırların tümüne târizlerde bulunduğu gözlenir. Ancak vahdet-i vücûd diye kavramlaştırılan üslubun aynı zamanda sûfilerin tevhid anlayışının

²⁹⁵ Mesela günümüzde özellikle Suudî Arabistan'da çok revaçta olan şu ahlak ansiklopedisinin ele aldığı her kavramda İbn Kayyim bağlamında yer yer Herevî'yi andığını, tasavvuf ve sûfî kelimelerine yer vermeyip ilgili lugatçeye atıf yapmaksızın kavramların *Menâzil*'deki içeriklerini aktardığını görürüz. Bkz. *Mevsuatu nâdrati'n-naîm fi mekarimi'l-ahlâki'r-Resûli'l-kerîm* I-XII (haz. Sâlih b. Abdullah b. Humeyd, Abdurrahman b. Muhammed b. Abdurrahman b. Mellûh), Cidde: Dârü'l-vesîle, 1999.

²⁹⁶ Bu yüzden Kâşânî şerhinin muhakkiklerinden Muhsin Bîdârfîr aslında *Medâric*'in bir şerh sayılması gerektiğine, ondaki bütün nitelikli açıklamaların Tilimsânî ve Kâşânî'den mülhem olup geri kalanının hiçbir tasavvufî içerik barındırmayan bilgiçliklerden ibâret olduğuna vurgu yapar. Bkz. Bîdârfîr “Takdîm”, s. 32-34.

bir ifadesi sayılması sebebiyle bu târizlerinden Herevî de yer yer nasibini almış, İbn Kayyim *Menâzil* metninde kendi umdelerini bulamadığı yerleri tenkitleriyle tamamlamak yoluna gitmiştir.²⁹⁷

1.7: Firkâvî

Mahmud b. Şeyhu Şüyûhi'l-Ârifin Hasan el-Firkâvî'ye ait olan bu şerh, 1029/1620 istinsâh tarihli tek yazması nüshasından [Süleymaniye Ktp. Laleli, nr. 1427] hareketle 1953 yılında Beaurecueil tarafından neşredilmiştir.²⁹⁸ Bilindiği kadarıyla klasik dönem kaynakları bu şerhten bahsetmez. Müellifinin hayatı hakkında bilgi bulunmamaktadır, ancak kaleme aldığı mukaddime Kâdirî olduğuna işaret eder (s. 6) [قال العبد [الفقيه محمود بن شيخ شيوخ العارفين حسن بن محمد الشافعي الفركاوي ثم مرید عبد القادر الكيلاني]. Eseri neşreden Beaurecueil'in şerhin metnindeki kayıtlardan ulaştığı sonuca göre müellif, XIV. yüzyıl ortaları itibâriyle hayatta olup o dönem Dimaşk'ında ilmî faâliyetler yürütmüş, muhtemelen yüzyıl sonunda vefât etmiştir. Hakk'a teveccüh sonrasında kalbine gelen ilhâma bağlı olarak şerhi kaleme aldığını belirten Firkâvî (s. 6), *Menâzil*'in fütüvvet ve fakr bâblarını şerh ederken kendisinin de fütüvvet hırkası giydiğini belirtip sahip olduğu silsileyi aktarır (s. 63) [ونسبة لباسي في الفتوة لبستها من يد الشيخ الإمام أبي الحسن حيدر بن أبي [بكر بن يوسف الفارسي شيخ رباط راضت بمكة المشرفة]. Buna göre, Haydar el-Fârisî'den Mekte'de hırka giyen Firkâvî, fütüvvetçe Necmeddîn-i Kübrâ ve Abdülvâhid b. Zeyd gibi sûffileri de ihtivâ eden silsilesiyle Hasan-ı Basrî ve Kumeyl b. Ziyâd târikinden Hz. Ali'ye dek ulaşan bir yolun takipçisidir. Aynı şekilde tasavvuftaki silsilesi de babası ve dedesinden Ebü'n-Necîb Sühreverdî'ye ulaşır, oradan Hz. Peygamber'e dek gider (s. 78). Yer verdiği bir başka kayda göre babasının dedesi Abdullah, Abdülkâdir Geylânî'den hırka giymiştir, müellif de Geylânî'yi “şeyhimiz” diye anmaktadır [شيخنا [قطب الأولياء والسالكين الشيخ عبد القادر الكيلاني]. Hallâc ve Sühreverdî-i Maktûl'un katlini rubûbiyyet sırrını ifşânın küfür olmasına bağlayarak gerekçelendirmesi (s. 130) izlediği tasavvufî çizginin temkîn merkezli olduğu fikrini uyandırır.²⁹⁹ Görebildiğimiz kadarıyla

²⁹⁷ Şerhin diğer özellikleri için bkz. “La Structura du Livre des Etapes”, s. 86, 87; Tek, “Giriş”, s. 36-42; Damar, “Menâzili's-sâirîn Şerhleri ve Âb-ı Hayât”, s. 59-62.

²⁹⁸ Mahmud al-Firkâvî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn –Commentaire du Livre des Étapes–* (composé à la fin du VII^{ème}/ XIV^{ème} siècle), Le Caire, IFAO, édition et introduction, 1953. Beaurecueil, yazdığı girişte (s. 8-17) eserin yapısını, bir şârih olarak Firkâvî'yi ve şerh tekniği konu alır. Helmut Ritter, Beaurecueil'in neşrini konu alan eleştiri yazısında Firkâvî nisbesinin gâyet muğlak olup merak uyandırdığını söyler, Firkâvî'deki ف harfinin arkasında bir پ harfi yattığı izleniminin kendisinde uyandığını belirtir, eğer böyleyse Firkâvî'nin Birgivî gibi bir nisbe olduğunu ve müellifinin Batı Anadolu kökenli olabileceğini belirtir. Bkz. *Oriens*, VII/1, 1954, s. 181-182.

²⁹⁹ Şerhin diğer özellikleri için bkz. Beaurecueil, “La Structura du Livre des Etapes”, s. 87; Tek, “Gi-

şerh üzerine Beaurecueil'in tahkik için yazdığı giriş dışında herhangi bir çalışma yapılmamıştır.

1.8: Makdisî

Ebû Abdullah Muhammed b. Mansûr b. Muhammed b. İbrâhîm el-Makdisî'ye ait olan ve *Kitâbu şerhi Menâzili's-sâirîn* adını taşıyan bu şerh henüz yazma hâlinindedir. Görülebildiği kadarıyla Türkiye kütüphanelerinde iki nüshası bulunmaktadır: Beyazıt Devlet Ktp. nr. 1734; Selimiye Ktp. nr. 64 ve nr. 899. Selimiye kütüphanesindeki iki mücelled birbirinin devamı olmasına karşılık muhtemelen zaman içinde yıpranmışlığı sebebiyle iki ayrı parça olarak düşünülmüş ve öyle ciltlenmiştir. İlk mücelled (nr. 64) 139 yapraktır ve *Menâzil*'in hayâ bahsine kadar gelir, ikincisi ise (nr. 899) 193 yapraktır ve hayâ bahsinden başlayıp eserin sonuna kadar gider. Bu nüshanın ayrıcalığı nr. 64'ün ilk varağında müstensih Ali b. Muavviz b. Ahmed el-Yemânî'nin müelliften icâzetli olduğunu bildirerek eserin telif tarihini kaydetmesi, nr. 899'un son varağında ise eserin istinsah tarihini belirtmesidir. Müstensihin henüz müellif hayatta iken elinde bulundurduğu nüshadan çoğalttığı metin, Cemâziye'l-âhir 847 [Ağustos/1443] tarihlidir, anlaşıldığı kadarıyla eserin telifi 19 Şâban 795 [30 Haziran 1393] tarihinde bitmiştir yahut müellif nüshası bu tarihe aittir. Eserin sonundaki kayıttan müellifin Hanbelî olduğu anlaşılmaktadır (vr. 192^b).

Müellif *Menâzil*'i müridleriyle birlikte okuduğunu, vecîz ifadelerinin şerhine yöneldiğini, Kâşânî'nin şerhine ulaşmasının ardından şerhe başladığını, ardından İbn Kayyim'in şerhine rastladığını ve bu şerhin Kâşânî ile zıtlıklarını gördüğünü, sonra da bu iki şerhin zıt düştükleri hususları bir orta noktada buluşturma ümidiyle işe koyulduğunu söyler. Fakat Makdisî'nin bu iki şerhe ulaştıktan sonra arayışı bitmemiştir, alâkasını sürdürür ve Tüsterî'nin şerhini de elde eder. Ardından Vâsîti'nin şerhine ulaşır. Bir ara Halep'e yolculuğu esnasında Bârizî'nin şerhine rastlar. Yazdığı şerhi bitirmeye yaklaşmışken Tilimsânî'nin şerhini bulur. Tüm bu rastladığı şerhlerden istifadeyle *Menâzil*'deki mânâlara yaklaşmaya çalıştığını belirtir ve gayet mütevâzî bir üslupla konuya eğilir (vr. 3^a-4^a). Dikkat çekici olan anmış olduğu Bârizî ve Vâsîti şerhlerine bugün ulaşılabilmesidir. Makdisî şerhinin mevcut nüshalarında mücelledi numaralandırma bakımından noksanlık yoksa da, metin okunurken yer yer varak kopmaları olduğu farkedilmektedir. Ayrıca müellifin eserin başlangıç bölümlerinde metinleri daha etraflı

riş", s. 42, 43; Damar, "Menâzilü's-sâirîn Şerhleri ve Âb-ı Hayât", s. 57-59.

bir şekilde şerhettiği görülürken, bâzı bölümleri gayet kısa açıklamalar yaparak ayrıntıya girmeksizin bıraktığı görülür.³⁰⁰

1.9: Fârisî

Yahyâ b. Ali b. Dâvûd b. Süleyman el-Fârisî'ye ait olan bu şerh ulaşılabilir tek nüshasındaki [Ayasofya, nr. 1934] kayda göre (vr. 144^a) *Mir'âtü'n-nâzirîn fî şerhi Menâzili's-sâirîn* adını taşır. Telifi de 7 Safer 837'te [23 Eylül 1433] sona ermiştir. Bağdatlı İsmâil Paşa bu eseri Sâinüddîn Ali b. Dâvûd b. Süleymân el-Fârisî el-İsfahânî el-Fârisî (ö. 835/1431) adına kaydeder,³⁰¹ buna bağlı olarak kütüphâne kataloglarında da böyle kayıtlı olduğuna rastlanır. Ancak bu kayıt doğru olmasa gerektir. Çünkü İsmâil Paşa tarafından bu şekilde ismi verilen ve *et-Temhîd fî şerhi kavâidi't-tevhîd*, *Şerhu Tâiyyeti İbni'l-Fâriz*, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, *Dav'u'l-lemaât fî Lemaâti'l-İrâkî*, *Kitâbu'l-mefâhis*, *Risâle fî şakki'l-kamer* gibi eserleri anılan zât, yani adının yaygın söylenişiyle Sâinüddin Ali b. Muhammed et-Türke, Ekberî geleneği sürdüren ve diğer pek çok tasavvufî metni şerh etse de *Menâzil*'i konu edinmemiş bir müelliftir, dolayısıyla Yahyâ b. Ali el-Fârisî ile bir alâkası bulunmamaktadır.³⁰²

Fârisî'nin şerhi, İbn Kayyim'e benzer bir biçimde, *Menâzil*'i konu alırken girdiği polemiklerle dikkat çeker. Aslında metin çeşitli sûfî tecrübelerine yer verecek şekilde, açık ve anlaşılır bir dille yazılmıştır. Üstelik belli başlı kavramlar metnin akışı içerisinde açıklanarak dikkat çekici bir kompozisyon ortaya konulmuştur. Ancak müellif, farklı tasavvufî hassâsiyetlere sahip olduğundan buna uygun görmediği unsurlara karşı sert bir dil kullanmaktan çekinmez. Bu sert dili özellikle eserin mukaddimesinde kullanır: Kendi anlatımına göre vâkıasında Hz. Peygamber'i görür ve ona ümmet içinden çıkacak otuz deccalden “onlar hangi kavimdendirler?” diye sorar. Hz. Peygamber, onların “vücûdî tâifesine mensûb kimseler” olduğuna işaretle “sofestâiler”in, sûfilardan sekrin galebesiyle şathiye söyleyenlerin sözlerini derleyip aktardıklarını beyân eder. Müellife göre kendi ortamı din işlerinde helâke sebebiyet verip bâtılı yücelten, Firavun'dan daha ileri seviyede şirke düşüp buna ilmî kaide süsü veren, sonra da adına tasavvuf diyerek insanları yoldan saptıran böylesi kimselerle doludur. Bunlar arasında

³⁰⁰ Şerhten örnek metinler için bkz. Tek, Damar, “Menâzilü's-sâirîn Şerhleri ve Âb-ı Hayât”, s. 65-70; Tek, “Giriş”, s. 63. Beaurecueil bu şerhten bahsetmez.

³⁰¹ *Hediyetü'l-ârifîn*, I, 730; *Îzâhu'l-meknûn*, II, 462.

³⁰² et-Türke'nin hayatı ve eserleri için bkz. Muhsin Bîdârfer, “Taktîm”, *Fusûsü'l-hikem şerhu Sâinüddin Ali b. Muhammed et-Türke*, Tahrân: İntişârât-ı Bîdâr, 2000, I, 3-71.

Menâzil şârihleri Tilimsânî ve Kâşânî de vardır. Her ikisi de Herevî'nin sözlerinden hiçbir şey anlamamış, hattâ sözlerini saptırmış, bâtil ve ilhâdı takip etmişlerdir. Müellif, uzun yıllara yayılan bir seyr ü sülûk faaliyeti neticesinde Allah'ın inâyetiyle hakikate engel olan perdeler kendisinden kaldırıldığını, böylece kendisinin ilâhî yakınlıklara erdiğini ve nûrları müşâhede ettiğini de söylemeden edemez. Kendisi sûflerin hâlleri hakkında yine onların ağızlarından, ama bidâyetlerinde değil de nihayetlerinde söylediği sözlerden hareketle îzâhlar yapacaktır (vr. 2^b-3^b). Müellifin mukaddimede Necmettin Râzî ve Sühreverdî'den beyitler aktarması, ayrıca *sekrin* değil *sahvın* üstünlüğüne vurgu yapması tasavvufî üslubu hakkında fikir verir.³⁰³ Görebildiğimiz kadarıyla bu şerh henüz neşredilmemiş ve üzerine herhangi bir çalışma yapılmamıştır.

1.10: Hâfî

Sühreverdîyye'nin kolu olan Zeyniyye'nin kurucusu Zeynüddîn el-Hâfî'ye (ö. 938/1435) atfedilen³⁰⁴ bu *Menâzil* şerhi Arapça olup Kâşânî, Vâsîtî, Tüsterî, Bârizî ve İbn Kayyim'dan geniş ölçüde istifâde etmesiyle dikkat çeker. Yer yer muhataplarına nasihat verdiği de gözlenen müellif, *Menâzil* metnine herhangi bir müdahalede bulunmayıp tertip bakımından bir değişiklik yapmaksızın eseri şerheder.³⁰⁵ Vâsîtî ve Bârizî şerhlerinin bugüne ulaşmamaları sebebiyle, kıymet itibarıyla yukarıda Makdisî'nin şerhinden söz ederken değindiğimiz özellikler Hâfî'nin şerhi için de söz konusudur.

Literatürde bu şerhten ilk defa bahseden Beaurecueil'dir ve Kâhire Üniversitesi Edebiyat Fakültesi hocalarından M. Muhammed Abdülkâdir'in bu şerhin neşri üzerinde çalıştığını haber vermesine karşılık³⁰⁶ makalenin yazıldığı 1972 yılından bu yana bildi-

³⁰³ Beaurecueil, "La Structura du Livre des Etapes", s. 87; Tek, "Giriş", s. 45-48; Damar, "Menâzilü's-sâirîn Şerhleri ve Âb-ı Hayât", s. 71, 72.

³⁰⁴ Eserin Zeynüddin Hâfî'ye atf sebebi, ulaşılabilen Süleymaniye Ktp. Cârullah Blm. nr. 1054 ve Bursa Basma ve Eski Yazma Eserler Ktp. Orhan Gazi Cami Blm. nr. 641'deki iki nüshada da müellifin adı Zeynü'l-mille ve'd-dîn ve Zeyneddin şeklinde kayıtlı olmasıdır. Fakat her iki nüshanın da ilk ve son varaklarında noksanlık olması sebebiyle herhangi bir ferâğ kaydına ulaşamamasından ötürü müellif olarak adı geçen Zeyneddin ile Zeynüddin Hâfî'nin aynı kişi olup olmadıkları muğlaktır. Yakın zamanda Hâfî üzerine yapılan bir doktora çalışmasında da bu atfın sıhhati değerlendirilmiş değildir. Bkz. Bekir Köle, *Zeynüddin Hâfî ve Tasavvufî Görüşleri*, İstanbul: İnsan, 2011, s. 57, 58. Ancak aşağıda Tebâdekânî şerhinden bahsederken göreceğimiz üzere, Tebâdekânî Hâfî'nin en önemli halifelerinden biri olmasına karşılık eserinde Hâfî'nin *Menâzil*'e alaka gösterdiğini ve bâzı şârihlerin görüşlerini benimsemediğini söylemesine rağmen onun müstakil bir şerh yazdığını belirtmeyişini adı geçen Zeyneddin'in Zeyneddin Hâfî olma ihtimalini zayıflatmaktadır.

³⁰⁵ Şerhin diğer özellikleri için bkz. Beaurecueil, "La Structura du Livre des Etapes", s. 89; Tek, "Giriş", s. 48-53; Damar, "Menâzilü's-sâirîn Şerhleri ve Âb-ı Hayât", s. 74-79.

³⁰⁶ Revân Ferhâdî, 1983 yılı itibarıyla Muhammed Abdülkâdir'in henüz tahkik çalışması neşredilmeden

ğimiz kadarıyla herhangi bir yayını yapılmamıştır. Beaurecueil mevcut yazmalarda mukaddime kısmının bulunmayışının büyük talihsizlik olduğunu belirtir. Çünkü müellifin bu mukaddimeye diğer şârihler arasındaki farklara ilişkin bir denge tutturmak adına bâzı hesaplaşmalara girdiğini düşünür. Kâşânî ile İbn Kayyim'in zıt uçları oluşturduğunu ve şârihin bu zıtlığı hangi prensiplere göre giderdiğinin önemli olduğuna işaret eder.

1.11: Tebâdekânî

Zeynüddin Hâfî'nin Horasan bölgesindeki en etkili halîfesi olan Şemseddin Muhammed Tebâdekânî (ö. 891/1486), çocukluk yaşlarından itibaren Hâfî'nin sohbetlerine katılarak onun şahsiyetinden etkilenmiş, Herat'taki ilmî faaliyetlerinden sonra ona intisab ederek sülûkünü tamamlamıştır. Herat'ın kültürel bakımdan bölge için bir merkez hâline geldiği Timurlular döneminde yaşayan müellif, yüzyıldaki kültürel uyanışına bağlı olarak şekillenen Herevî algısı doğrultusunda *Menâzil* üzerine Farsça bir şerh yazmış ve bu şerh halifeleri kanalıyla yaygınlık kazanmıştır.³⁰⁷ Tebâdekânî ve çevresi hakkında doğrudan bilgi veren ilk kaynak Ali Şir Nevâyî'dir (ö. 907/1501).³⁰⁸ Klasik kaynaklarca da anılan *Tesnîmu'l-mukarrabîn*'den³⁰⁹ literatürde ilk defa bahseden ise Beaurecueil'dir.³¹⁰ Eser, ulaşılabilen yedi nüshasından ikisi esas alınmak sûretiyle M. Tabâtabâî Behbehânî tarafından 2004 yılında neşredilmiştir.³¹¹

vefât ettiğini ve bu çalışmanın neşrinin umulduğunu söyler. Bkz. *Menâzili's-sâirîn Bâ Mukâyese be-Mem-i İleli'l-Makâmât ve Sad Meydân ve Şerh-i Kitâb ez-Rây-i Âsâr-ı Pîr-i Herât*, s. 7. Fakat bildiğimiz kadarıyla bu tahkik çalışması yayınlanmış değildir.

³⁰⁷ Reşat Öngören, *Tarihte Bir Aydın Tarîkatı: Zeyniler*, İstanbul: İnsan, 2003, s. 33-36; M. Tabâtabâî Behbehânî, "Mukaddime-i Musahhîh", *Tesnîmu'l-mukarrabîn*, Tahran: Kitâbhâne-i Merkez-i İsnâd-ı Şûrâ-yı İslâmî, 1382hş./2004, s. 32-55.

³⁰⁸ "Şeyh Zeynüddîn'in halîfelerindedir. Kendi zamânının muktedâsı idi. Hankâhı ve kalabalık müridleri vardı. Halkın teveccühü Mevlânâ'ya idi. *Kasîde-i Bürde*'yi muhammes tarzında yazmıştır. Hak dostlarından Hâce Abdullah Ensârî'nin *Menâzili's-sâirîn*'ini şerh etmiştir. Fazîlet ve kemâlî haddinden fazla idi. Semâ'a girdiği zaman, hareketleri usûlüne uygun olmamakla beraber, halka öylesine tesir ederdi ki çok kimse ağlardı... Herî şehrinde âlemden göçtü. Kabri Hıyâbân'dadır. Orada hankâh binâ etmişlerdir. Oğlu Mevlânâ Hamîdüddin ve diğer sûfiler o hankâhta sülûk ve ibâdetle meşguldürler." Ali Şir Nevâyî, *Mecâlisü'n-nefâis* (haz. Kemal Eraslan), Ankara: TDK, 2001, s. 349.

³⁰⁹ *Keşfu'z-zunûn*, II, s. 1828; *Îzâhu'l-meknûn*, I, s. 287. Ayrıca bu şerh üzerine Safiyüddin Ebu'l-Fazl el-Hüseynî Abdurrahmân b. Muhammed el-Îcî'nin (v. 864/1460) *Hâşiye alâ Şerhi't-Tebâdekânî li-Menâzili's-sâirîn* adlı bir haşiye yazdığı kaydedilir. Bkz. *Hedîyyetü'l-ârifîn*, I, s. 532. Bâzen kaynaklarda rastlanan *Tesnîmu'l-muğribîn* kaydı eserin adına ilişkin bir yanlışlık olup Said Nefisî'nin *Târîh-i Nazm u Nesr der İrân*'ındaki hatâlı imlâsı böyle bir yanlış kayda sebep olmuş gözükmektedir. Behbehânî, "Mukaddime-i Musahhîh", s. 47.

³¹⁰ Beaurecueil, "La Structura du Livre des Etapes", s. 87, 88.

³¹¹ Şemseddin Muhammed Tebâdekânî, *Tesnîmu'l-mukarrabîn* (thk. M. Tabâtabâî Behbehânî), Tahran: Kitâbhâne-i Merkez-i İsnâd-ı Şûrâ-yı İslâmî, 1382hş./2004.

Bilinen ilk Farsça şerh olan Tebâdekânî'nin eseri Kâşânî'nin etkisini sürdürür. *Menâzil* mukaddimesinin tamamını şerh etmesi dikkat çekicidir. Ayrıca şerhettiği her makâmda şiirlere yer vermesi, metnin önce birebir Farsça tercümesini yapıp ardından genişletici açıklamalarda bulunması şerhin anlaşılabilirliğini arttırır. Müellif, Kâşânî ile başlayan üslûbu gözeterek her makâmın sonunda müstakil bir fasıl açıp o makâmın diğer on bâbda kazanacağı mânâları da belirtmeyi ihmâl etmez. Cümlelerinin vecizliğinin yanı sıra dilinin akıcılığı ile öne çıkan Tebâdekânî'nin şerhi, *Menâzil* metnine nüfuz edişi ve onu bir başka dile aktarma mantığı açısından büyük önem taşımaktadır.

1.12: Nûreddinzâde

Nûreddinzâde Muslihuddin Mustafa el-Filibevî'ye (ö. 981/1573) âit şerh,³¹² bildiğimiz kadarıyla müstakillen *Menâzil* üzerine Osmanlı Türkçesiyle yazılmış ilk eserdir.³¹³ Müellifin Kâşânî üzerinden *Menâzil*'i okuduğu anlaşılmaktadır. Tasavvufa dönük tenkitlerin önünü kesmek ve muhataplarını irşad maksadıyla eserini yazdığını mukaddimede şöyle ifade eder:

İmdi bu fakîr dahi خَيْرِ النَّاسِ مَنْ يَنْفَعِ النَّاسِ hadîsine mâsadak olmak recâsıyla Abdullah-ı Ensârî aleyhi rahmetü'l-Bârî hazretlerinin Menâzilü's-sâirîn adlı kitâbını Türkiye şerh etmeye ve ba'zı icmâlâtını tafsîle ve müşkilleri beyâna kâsâ edip Allah Teâlâ'dan istiânnet, Resûlulullah'tan (s.a.v.) şefâat istimdâd edip başladım. Hattâ tarîk-i Hakk'a sâlik olanlar tarîk-i Hak ve tarîk-i fukarâ neydüğünü bileler ve bu tâifeye muhib olanlar dahi icmâlen bu tâifenin ahvâlini bilip ehl-i bid'ate iktidâ etmeyeler. Hattâ kendilerini dalâletten halâs edeler ve hem tabîatta istikâmeti ve şer'î şerîf üzerine istidâmeti olan kardaşlar gaflet ile ehl-i bid'atı ehl-i sünnet zannedip muhabbet ve iktidâ ettikten sonra bid'atı zâhir olıcak sû-i i'tikâd edip gelip tâife-i şerîfeye sû-i zan edip evliyâullahı dalâlete nisbet etmeyeler. Vallahu'l-Hâdî ve'r-reşâd.³¹⁴

Nûreddinzâde, yalnızca tasavvuf dışından olumsuz tavır sergileyenlere değil aynı zamanda tasavvuf içerisinden de çizginin dışına taşıdığı zümrelere karşı bir

³¹² Nûreddinzâde'nin hayatı ve eserleri için bkz. Reşat Öngören, *Osmanlılar'da Tasavvuf – Anadolu'da Sûfiler, Devlet ve Ulemâ XVI. Yüzyıl–*, İstanbul: İz, 2000, s. 48-50.

³¹³ Kataloglarda Nûreddinzâde'ye âit *Menâzil* tercümesinin iki nüshası görülür: Süleymaniye Ktp. Hacı Reşit Bey, nr. 111, 134 vr. (*Menâzil*'in 68 bâbının tercümesini içerir); Süleymaniye Ktp. Hacı Mahmud Ef. nr. 3043, 79 vr. (*Menâzil*'in 59 bâbının tercümesini içerir). Bu iki nüsha hakkında ve metinden bir örnek için bkz. Damar, "Menâzilü's-sâirîn Şerhleri ve Âb-ı Hayât" s. 84-86. Araştırmamız esnasında Millî Ktp. nr. 7, 159 vr. künyeli nüshanın da katalogta müellifi meçhul olarak kaydedilmekle birlikte Nûreddinzâde'ye âit *Menâzil* tercümesinin bir nüshası olduğunu gördük. Ancak bu nüsha da noksan olup *Menâzil*'in 61 bâbının tercümesini içermektedir.

³¹⁴ Millî Ktp. nr. 7, vr. 2^b-3^a.

bilinçlendirme çabası içerisindedir. Meselâ tasavvufun söz ile değil hâl ile edinileceğine vurgu yaparak mevcut tasavvufî hafızadan müstağnî bir edâ takınan tarikat çevrelerine ilişkin şöyle demektedir:

Pes evvelâ ma'lûm ola ki her fennin ıstılâhâtı vardır, ol fen ehli birbirine onunla tehâtub eder. Ol fenne tâlib olan kimesne evvelâ ol fennin ıstılâhâtını bilmek gerektir ki hitâba kâbil ve ta'lîme müstaid olalar. Fennin ıstılâhâtını bilmeyen fenni bilmediği bedfihîdir. Buna inkâr inâddır, telbîsdir. Nitekim şimdiki zaman cehelesi eydürler ki cehillerin setr etmek için “bu tarîk kıyl ü kâl ile olmaz, belki hâldir” derler. Sözleri gerçektir ammâ onlar telbîs ederler. Zîrâ onlarda hâl olaydı kâl dahi olurdu. Nitekim selef-i sâlihîn rıdvânullâhi aleyhim ecmaîne olduğu gibi. Gerçek mücerred kıyl ile olmaz, kâlden hâle menzil çoktur. Ammâ ol menâzili bilmeyenin âhir makâmâtta haberi yoktur. İmâm Gazâlî aleyhi rahmetü'l-Meliki'l-Müteâlî bunları şunlara teşbîh eder ki bir dârın kapısını bilmezler içinde olan envâ'-ı nukûş ve fereşinden haber verirler. Heyhât heyhât! Umûr-ı şer'iyyede basîretleri olmadan hakâyıktan haber vereler, dalâlet-i mahzdir. Hakikat dedikleri, şerîatin hakîkatı demektir. Bir şeyin zâhirini idrâk etmeye kâdir olmayan câhilin bâtınını idrâk etmeye kande iktidârı olsa gerektir. Bu makûle kimesnelerin ve kendileri şeytânlardır. Husûsâ ba'zına şeytân ba'zı umûru tahyîl idüb gösterir. Ol ahmak anı keşf-i ilâhî zu'm idüb ibâdeti dahi ziyâde olur.³¹⁵

Bildiğimiz kadarıyla Nûreddinzâde'nin şerhi üzerine herhangi bir çalışma yapılmamıştır.

1.13: Münâvî

Muhammed Abdürraûf Münâvî'nin (ö. 1031/1622)³¹⁶ şerhi daha çok didaktik amaçlarla yazıldığı görülen, açık ve anlaşılır bir dille yazılmış, kısa ve belirleyici cümlelerden oluşan, herhangi bir tartışmaya girmeyen, diğer şârihlerle hesaplaşmayan, ancak *Menâzil* metnine sâdik kalarak kısa ve özlü izahlar yapan bir metindir. Şârânî'nin (ö. 973/1565) müridi olan, fakih ve muhaddis kişiliğine ilâveten Halvetî, Bayrâmî, Şâzelî ve Nakşbendî tariklerinden ders alan Münâvî, *Menâzil*'in yanı sıra İbn Atâullah'ın (ö. 709/1309) *Hikem*'i ve Nifferî'nin (ö. 354/965) *Mevâkıf*'ine şerh yazmış, ayrıca kendinden önceki kaynakları yeniden gözden geçirecek şekilde *el-Kevâkibu'd-dürriyye fî terâcimi's-sâdeti's-sûfiyye* isimli hacimli bir tabakât da kaleme almıştır.³¹⁷

³¹⁵ Millî Ktp. nr. 7, vr. 3^b, 4^a.

³¹⁶ Hayatı ve eserleri hakkında bkz. M. Yaşar Kandemir, “Münâvî, Muhammed Abdürraûf”, *DİA*, XXXI, 572-575.

³¹⁷ Hayatına ilişkin oğlu Zeynelâbidîn tarafından yazılan risâlede Münâvî'nin tasavvufî yönü ve ilgili eserleri hakkında birinci elden bilgiler vardır. Bkz. “İ'lâmü'l-hâzır ve'l-bâdî bi-tercemeti Abdürraûf el-Münâvî el-Haddâdî”, *el-Kevâkibu'd-dürriyye fî terâcimi's-sâdeti's-sûfiyye* (thk. M. Edîb el-Câdir), Beyrut: Dâru Sâdır, 2007, I, 11-28.

Ancak beklenenin aksine Münâvî'nin eserinde, şerh ettiği diğer eserlerle mukayeseli bir yazım tarzı görülmemektedir. Tilimsânî ve Kâşânî'nin yanı sıra ağırlıklı olarak Lahmî'den istifade ettiği anlaşılan müellif, uzun tahliller ve karşılaştırmalar yerine kısa cümleler üzerinden didaktik bir üslubu sürdürmüştür. Münâvî'nin şerhini literatürde ilk defa tanıtan Beaurecueil, şerhi Lahmî'nin birebir takipçisi olmakla ve bu yüzden herhangi bir orijinalliği bulunmamakla niteler.³¹⁸ Şerh ilk defa 2010 yılında tahkik edilerek yayınlanmıştır.³¹⁹

1.14: Ankaravî

İsmâil Rüsûhî Ankaravî (ö. 1041/1631), *Minhâcü'l-fukarâ* isimli eserini irşâdiyla vazîfeli olduğu dervişleri tasavvuf âdâb-erkânından haberdâr etmek ve genelde tasavvufa, özelde ise Mevlevîliği tenkitlerde bulunanlara bir cevap vermek için te'lif eder.³²⁰ Ancak eser lafzî bir *Menâzil* şerhi olmayıp sülûk mertebelerine tahsis edilen üçüncü bölümde *Menâzil*'in tertibine uyulmuş, böylelikle klasik şerh üslubunun dışına çıkılarak farklı bir metin ortaya konulmuştur. Ankaravî, *Menâzil*'deki 100 kavramın 88'ini aynen almış, fakat bu çerçevede yaklaşık 50 makâmın yeri değişmiş ve Ankaravî makamların 12 tanesini ise bâzen değiştirerek bâzen de birleştirerek kendi tasnifine ilâve etmiştir. Meselâ *muâyene*, *tâzim* ve *nefes* gibi mertebelere yer vermemiş, bunun yerine tecellî ve aşk gibi mertebeleri ele almıştır. *Minhâc*'a nisbetle kısmî farklılıklar barındıran *Derecâtü's-sâlikîn* isimli eserinde de aynı üslubu sürdüren Ankaravî, *Nisâbü'l-mevlevî*'sinde ise *Mesnevî* ile *Menâzil*'deki kavramlar arasındaki irtibatı ortaya koyuşu bakımından ilginç bir metod sergilemiştir. *Mesnevî* ve *Fütûhât-ı Mekkiyye* başta olmak üzere *Avârifü'l-maârif*, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, *Kütü'l-kulûb*, *Risâle*, *Gülşen-i Râz* ve *Şerhu*

³¹⁸ Beaurecueil, "La Structura du Livre des Etapes", s. 90.

³¹⁹ *Şerhu Menâzili's-sâirîn* (thk. M. Abdülkâdir Nessâr, A. İbrâhim Abdülhamîd), Kâhire: Dâru'l-Cûdiyye, 2010. Nâşirler, Münâvî metninde Lahmî, Tilimsânî ve Kâşânî'den etkiler taşıyan kısımları da tespit etmişlerdir. Şerhten örnekler için bkz. Tek, "Giriş", s. 53-55; Damar, "Menâzilü's-sâirîn Şerhleri ve Âb-ı Hayât", s. 73, 74.

³²⁰ "(...) âdâb-ı sülûkü bilmeyene ve bizden sonra gelene âdâb-ı sülûk âsân olsun için ve tarîkimizde olan âyin ve erkân ve âdâb ve ef'âl ve ahvâl bî-gümân sünnet-i Resûle ve selefde geçen meşâyih-ı fühûle mutâbık olması iyân ve beyâna gelmesi için ve bu tarîkata tâin olanlara ve ehline mübtedî diyenlere hüccet ve bürhân olsun için bu kitâb-ı müstetâbın te'lifine ve bu mecmua-i pür-savâbın tasnifine şürû' kılındı. Ve âyât ve ahâdis-i Resûl'le ve kelimât-ı meşâyih-ı fühûlle binâ olundu. Tâ bu kitâbı mütâlâa edenler bileler ki tarîkimizin her hâli ve ef'âli âyet ve hadîsden ve âsâr ve ahbâr-ı meşâyihdan me'hûzdur. Zîrâ bir kimsenin ki sülûkü ve tarîki âyât-ı Kur'ân ve sünnet-i Habîb-i kevn ü mekân ve kavî-i meşâyih-ı âli-şân üzere olmaya ve tarîk-i müstakîmi, râh-ı sakîmden fark kılmaya, onun sülûkü turuk-ı şeytânî üzere olur; ve kendisi dahi âhirü'l-emr idlâl-i nâsda şeytânet mertebesin bulur ve onlarla haşrolur ve kurbet-i İlâhiyye ve vuslat-ı Rabbâniyye'den mahrum kalır." *Minhâcü'l-fukarâ*, s. 24.

Hikemi'l-Atâiyye Ankaravî'nin sıklıkla atıf yaptığı sûfî müellifler olmakla birlikte, *Menâzil Minhâc*'in dayandığı kaynakların üçüncüsüdür.³²¹ Ancak görebildiğimiz kadarıyla Ankaravî'nin Herevî'yi alımlayışı Kâşânî vasıtasıyladır. Nitekim eser boyunca onun *Menâzil* şerhinde isim verilerek ya da verilmeyerek defalarca iktibaslarda bulunmuştur.³²² Ankaravî *Menâzil*'i esas alışı şöyle gerekçelendirir:³²³

(...) gerektir ki sâlik tâ fenâ ender fenâ bulunca ve bekâ ender bekâyâ erince ve gayret mürtefi' olunca ve vahdet-i zât zuhûra gelinceye dek himmet-i âliye-birle mücâhede kıla ve derecât ve merâtibden yerine aldanmaya. Tâ ki hakîkaten kâmil ve mükemmil ve vâsıl-ı Hak ola. Pes ol derecât ve merâtibi birer birer ale't-terfîb – min evvelihî ilâ âhirihî– beyân edelim, tâ sâlik merâtib-i sülûke vâkıf ola ve makâm ve menzileti bile. Ba'zı sâlik ilmen bu cümle merâtibi bilir ve müşâhede kılar. Ve lâkin vicdânen kendinin hâli olmayınca mücerred bu merâtibe ilim fâide vermez. Zîrâ bu merâtibi bilmeden murâd amele getirmektir. Ve eğer amele getirmezse bu mertebelerden birisine vâsıl olmamış olur. Meselâ bir kimse Ka'be'nin menâzilini ilimle bilse ve lâkin vatanından ayrılıp sefer kılıp ol makâmı biaynihî görmese ve amele getirmese onun menâzil-i râh-ı Ka'be'yi bilmesine i'tibâr olunmaz. Çok kimse görürüz ki, meâsî ve menâhîden dahi tevbe ve inâbet eylemezden evvel kendini tevhîd-i zât mertebesine vâsıl zu'm eyler. Maa-hâzâ, sülûkün evvel mertebesi tevbe ve âhir mertebesi tevhîd-i zâtdır. Pes böyle kimse kıyâs eyler ki, sülûk amelsiz hemân ilim ile ola. Halbuki, ilim amele mukârin olmak şarttır. Pes şart bulunmayınca meşrûat hâsıl olmaz. İmdi lâzımdır ki, evvelâ sâlik-i râh-ı Hak cemî'-i meâsîden tevbe ede. Ondandır inâbet ede. Ondandır her demde olan ahvâlini muhâsebe eyleye. Nitekim, ale't-terfîb dereceten ba'de derece zikrolunan derecât-ı mie'yi on bâba taksîm ve tahrîr ve takrîr kıldım. Zikrolunduğu üzere amele getire. Tâ ki kendini merite-i kemâle yetire. Pes bu yüz dereceyi ki sâlik ele getire ve esrâr ve ulûmuna vâkıf ola. Beyne'l-abd ve beynallah ne kadar nûr ve zulmetden makâmât ve merâtib var ise, onlara cümle ârif olur. Eğer ki, Ebû Bekir Kettânî hazretleri, *بَيْنَ الْعَبْدِ وَالْحَقِّ أَلْفُ مَقَامٍ مِنْ نُورٍ وَظِلْمَةٍ*, "beyne'l-abd ve beyne'l-Hak bin makâm vardır nûr ve zulmetden" buyurmuşdur. Lâkin bu bin makâm zikr eylediğimiz yüz makâmın fûrûudur. Pes usûl-i makâmâta âlim olan furûuna dahi âlim olur. Onun için tatvîl-i kelâmdan hazer edip, yüz derece üzere ihtisâr kıldım. Ve her bir dereceye münâsib kelâmât-ı sikâti buldum ve istişhâd kıldım. Tâ sâlik, pîrler kelâmıyla fâide-mend olalar.

³²¹ *Minhâcü'l-fukarâ, Derecâtü's-sâlikîn ve Nisâbü'l-mevlevî*'nin muhtevaları hakkında detaylı bilgi ve karşılaştırmalar için bkz. Semih Ceyhan, "İsmâil Ankaravî ve Mesnevî Şerhi", Doktora Tezi, Uludağ Ü. SBE, 2005, s. 176-185, 191-200.

³²² Mesela bkz. *Minhâcü'l-fukarâ*, s. 119, 276, 354, 369, 382, 439, 479.

³²³ *Minhâcü'l-fukarâ*, s. 252-253. *Minhâc* hakkındaki diğer değerlendirmeleri için bkz. Tek, "Giriş", s. 58, 59; Damar, "Menâzilü's-sâirîn Şerhleri ve Âb-ı Hayât", s. 82-84.

1.15: Kırımî

Gülşenî tarikatından Hasan Sezâyî-i Gülşenî'nin (ö. 1151/1738) halifesi olan Mehmed Fakrî Kırımî'ye (ö. 1151/1738[?]) âit olan ve *Âb-ı Hayât: Terceme-i Menâzilü's-sâirîn* adını taşıyan bu şerh Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Blm. nr. 511'deki tek yazmasından hareketle Abdullah Damar tarafından doktora tezi olarak çalışılmış, metni günümüz alfabesine aktarılmıştır (*Menâzilü's-sâirîn Şerhleri ve Âb-ı Hayât*, Doktora Tezi, Uludağ Üniv. SBE, 2002). Kırımî'nin *Menâzil*'i tercüme ederken metne son derece sâdık kaldığı ve yer yer paragraf bazlı olarak şerh ettiği görülmektedir. Şerh esnâsında âyetlere, hadislerle ve sûfî sözlerine yer veren Kırımî, Osmanlı dönemi tasavvufî üslubunu yansıtacak şekilde Niyâzî-i Mısırî (ö. 1105/1694), Eşrefoğlu Rûmî (ö. 874/1470) ve Yazıcızâde Mehmed (ö. 855/1451) gibi sûfîlerin nutuklarından iktibaslarla bulunarak esas aldığı metnin muhtevasını zenginleştirme yoluna gider.³²⁴ Kırımî şer'î hususlara riâyetin önemine vurgu yapan, itikâdî noktalarda ehl-i sünneti öne çıkaran ve tasavvuf kavramlarının sülûkün gâyesi çerçevesinde anlaşılması gereğinden söz eden bir mütercim ve şârihtir.³²⁵ Kâşânî'nin çizgisini sürdüren Kırımî, şerhinin giriş kısmında eseri te'lif sebebini ve benimsediği bakış açısını şöyle ifade eder:³²⁶

Abdullah Ensâri aleyhi rahmetü'l-Bârî hazretleri süllâk-ı tarikat ve tüllâb-ı ma'rifet-i ihvân-ı tarîke müsâade buyurup menâzil-i sâlikini beyân ve merâtib-i sâirîni iyân murâd eyleyip menâzili yüz menzil edip her birini üçer derece üzere tertîb eylemiş, fe-lillâhi derruhû. Lâkin ekseri lugat-ı garîbe ve ıstîlâhât-ı bedîa üzere dercolunduğundan ekser-i sâlikîn fehminden âciz olduklarından Abdürrezzak Kâşânî kuddise sırruhû's-sâmî hazretleri şerh eyleyip nice icmâlâtın tafsîl ü beyân ve nice müşkilâtın tahkîk u iyân eylemiş, zûife ecruhû. Lâkin erbâb-ı sülûkün Arabiyyâtın haberi olmayanları bundan müstefid olmadıklarından ulemâ-yı asrın ekseri ulemâ-yı rûsûmdan olup bu kitâbda vâki' rumûzâtın te'vîlinden gâfil olup zâhir-i şer'a muhâlif görünenleri tevcîhden bî-behre olduklarından lisân-ı Türkî üzere terceme eyleyip te'vîle muhtâç mahalleri te'vîl, tevcîhe lâyük rumûzâtın tevcîhi üzere beyâna azîmet olundu.

³²⁴ Eserdeki iktibasların bir listesi için bkz. Damar, "Menâzilü's-sâirîn Şerhleri ve Âb-ı Hayât", s. 97-106.

³²⁵ Şerhin bu niteliklerinin bir özeti için bkz. Damar, "Menâzilü's-sâirîn Şerhleri ve Âb-ı Hayât", s. 106-108.

³²⁶ Damar, "Menâzilü's-sâirîn Şerhleri ve Âb-ı Hayât", s. 2 (metin kısmı).

1. 16: Modern Dönemde Yazılan Şerhler

Tespit edilebildiği klasik dönemde *Menâzil*'e yazılan şerhler XVIII. yüzyıla kadar sürmüştür. XIX. yüzyıl sonuna doğru yaygınlaşan matbû yayınlar içerisinde şerhlerin neşri adına bir hareketlilik gözlenmez. Bölümün başında işaret ettiğimiz üzere İran'da Kâşânî şerhinin neşri ve Mısır'da *Menâzil* metninin basılması dışında dikkati çeken şey, Reşid Rızâ'nın İbn Kayyim'in *Medâric*'ini yayınlamasıdır. XX. asrın ilk yarısı Herevî'yi *Medâric* üzerinden tanımaya başlayacak ve etrafında oluşmuş şerh literatürünü görme fırsatı bulamayacaktır. Beaurecueil'in, 1945 yılında başlayan ve birinci bölümde detaylarını anlattığımız çalışmaları sonucunda 1960'lı yıllarda Herevî'nin eserleri tanınmaya başlar ve *Menâzil*'in tasavvuf tarihindeki telif geleneği açısından ilginç bir hareketlilik doğurduğu farkedilir hâle gelir. Dolayısıyla XX. yüzyıl müslüman dünyasında Herevî'ye dönük bir ilgi uyanır ve bunun bir göstergesi olarak *Menâzil* üzerine şerhler yazılmaya başlar.

Modern dönemde *Menâzil* üzerine yazıldığı bilinen ilk şerh Mısır'ın son dönem sûfî büyüklerinden Mahmud b. Ebu'l-Feyz b. el-Menûfî'nin (ö. 1892-1972)³²⁷ *et-Temkîn fî şerhi Menâzili's-sâirîn*'idir.³²⁸ Yazdığı mukaddimede diğer şârihlerin telif gerekçelerini andıran ifadeler kullanan Menûfî, her başlığın sonuna kendi şiirlerinden yahut İbn Fârız ve Gazâlî gibi sûfilerden mensûr örnekler ekleyerek yer yer edebî niteliği yüksek bir metin ortaya koymuştur. Aslında Menûfî'nin XX. yüzyıl tasavvufi telif tarihi açısından dikkat çekici bir yerde duran diğer eseri *Cemheretü'l-evliyâ*'da sergilediği kapsayıcı bakış, *et-Temkîn*'de kendini doğrudan göstermez. *Cemhere*'de kuşatıcı bir perspektif taşıyan ve tasavvufun hemen her meselesine değinerek ilgili kavramları zenginleştiren Menûfî, *Menâzil*'e bakarken özellikle vahdetin ihâtasını dönük kısımlarından onu tenzih eder bir edâ takınmakta, eserin tertibine bağlı kalıp Herevî'ye ilişkin saygılı bir dil kullanmış olsa bile İbn Kayyim'in gündeme getirdiği hususlarda tasavvufi muhayyileye mesafe koymaktadır. Bunun en bâriz göstergesi Herevî'nin eser sonunda yer alan tevhid konulu beyitlerin aslında ona âit olamayacağını ileri sürmesidir. Menûfî'nin şerhini akademik literatürde ilk defa söz konusu eden Beaurecueil'dir.³²⁹

³²⁷ Müellifin hayatı, eserleri ve üslubu hakkında bkz. Mahmud Ebu'l-Feyz el-Munûfî, *Rûh-i Pâk –Bir Şâzelî Şeyhinin Vasiyetleri–* (çev. Hamdi Yıldız), İstanbul: Ocak, 2008. İsmi nin Munûfî olarak kaydedilmesi muhtemelen yayınlayanların yerel telaffuzu dikkate almaları sebebiyledir.

³²⁸ *et-Temkîn fî şerhi Menâzili's-sâirîn*, Kâhire: Matbaatu nahdati'l-Mısır, 1969.

³²⁹ Beaurecueil, "La Structura du Livre des Etapes", s. 91. Şerhten örnek metinler için bkz. Tek, "Giriş", s. 60-62; Damar, "Menâzilü's-sâirîn Şerhleri ve Âb-ı Hayât", s. 62-65.

Arap dünyasında yakın zamanda yazılmış bir diğer şerh ise hâlen Mısır müftüsü olan Ali Cum'a'nın *Sebilü'l-mübtediîn fi şerhi'l-bidâyâti Menâzili's-sâirîn* isimli ve *Menâzil*'in bidâyetler kısmını konu alan eseridir.³³⁰ Ali Cum'a yalnızca eserin mukaddimesinde *Menâzil* üzerine yazılmış şerhlerin bir kısmını anar ve metin boyunca ilgili geleneğe doğrudan atıflar yapmaz. İslâmî ilimlerdeki birikimini şerhe yansıtarak farklı bir sentez oluşturan müellif, *Menâzil*'i doğrudan sûfîlerin bakışıyla sunmamaktadır. Bunun yerine *Menâzil*'i ahlaklı her müslümanın ayırt etmesi gereken incelikli bir metin olarak kurgular ve bu mirasın kişiye kazandıracaklarına odaklanır. Ağırlıklı olarak didaktik bir dil kullanılan eserin başlangıç kısmında, İbn Kayyim ve Hanbelî tabakâtlarının çizdiği Herevî portresinin yanlışlığına işaret edilir, Herevî hulûl ve ittihâd gibi şâibelerden tenzîh edilir. Ancak *Menâzil*'deki tasavvufî muhayyile şerhe konu edilmez. Her ne kadar bir bütün olarak tasavvufa yakın gözükiyorsa da tasavvufî muhayyileye uzaktan bakması dolayısıyla Ali Cum'a'nın *Menâzil* algısı, XX. yüzyılda Said Ramazan el-Bûtî'nin *Hikem-i Atâiyye* üzerine kaleme aldığı hacimli şerhteki perspektifle benzer nitelikler taşır. Her iki metin için de tasavvuf, genel ahlakı bütünleştirdiği ve kişisel olgunluğa nazarî ve amelî açıdan katkı yapabildiği nisbette onaylanır. Bu da metinlerin tasavvufî muhtevalarının çoğu zaman ikinci plana atılmasını ve ilgili şerh geleneğinin yansıtılmamasını sonuç vermiştir.

Yine modern dönemde İran coğrafyasında yazılmış şerhler bulunmaktadır. Bunlar arasında kronolojik bakımdan öncelikli olan Muhsîn Bînâ'nın *Makâmât-ı Ma'nevî*'sidir.³³¹ Bînâ tarafından 1970'li yıllarda yazılan bu şerh, *Menâzil*'in tam bir tercümesini içermesinin yanı sıra hemen her makamda Hâfız-ı Şîrâzî'nin ilgili beyitlerini aktarmasıyla dikkat çeker. Şerhin en önemli iddiası, Hâfız'ın beyitleriyle *Menâzil*'in muhtevası arasında kurduğu irtibattır. Nitekim müellif, şerhinin mukaddime kısmında Hâfız'a özel ıstılahlarla *Menâzil*'deki sülûk mertebeleri arasında nasıl bir bağ kurulabileceğine ilişkin açıklamalar yapar. Yer yer Attâr'dan ve Câmî'den de iktibaslar yaptığı görülen müellif, diğer şerhlere atıfta bulunmaz. Bunun yerine edebî birikimini metni kavramsal açıdan genişletecek şekilde yaptığı tercümeyle yansıtmayı tercih eder.

1990'lı yıllardan itibaren ise Farsça yazılmış üç şerhle karşılaşırız. Bunlardan

³³⁰ Ali Cum'a, *Sebilü'l-mübtediîn fi şerhi Menâzili's-sâirîn*, Kâhire: Vâbilü's-sayyib, 2007.

³³¹ Çeşitli yayınları bulunan eserin şu baskısını dikkate aldık: *Makâmât-ı Ma'nevî –Tercüme ve Tefsîr-i Menâzilü's-sâirîn hemrâh bâ Hakâyık u Letâif-i İrfânî ez-Hâce Hâfız-ı Şîrâzî–*, Tahran: Kitâbfürûşî-yi İslâmî, 1354hş./1975. Şerhten bir örnek metin için bkz. Damar, "Menâzilü's-sâirîn Şerhleri ve Ab-ı Hayât", s. 80, 81.

ilki İslâmî ilimler ve tasavvufî ile ilgili neşirleriyle tanınan Ali Şîrvânî'nindir.³³² Aynı zaman Kâşânî şerhinin nâşirlerinden olan Şîrvânî, şerh çalışmasında Tilimsânî ve Kâşânî'yi esas alarak *Menâzil* metnini açıklamalı bir şekilde tercüme etmiş, merkezî öneme sahip kavramları ve kelimeleri yer yer ayrıntılı bir biçimde açıklamış, ayrıca çalışmasının sonuna *Menâzil* metninin nitelikli bir dizgisini de eklemiştir. Ali Şîrvânî'yi tâkiben yayınlandığı görülen bir diğer şerh Tahran Üniversitesi hocalarından Ali Şeyhülislâmî'ye aittir.³³³ Şerhine Hâfız'ın bir beytinden³³⁴ ilhâmen *Râh u Resm-i Menzilhâ* adını veren Şeyhülislâmî, çalışmasının girişinde diğer şerhleri kısaca anmasının dışında ilgili şerh geleneğine hiç atıf yapmaması, bunun yerine eseri boyunca Şîâ kaynaklarındaki rivâyetlere özellikle yer vermesiyle dikkat çeker. Bu hâliyle Şeyhülislâmî'nin şerhi, Şîrvânî de olduğu gibi yalnızca *Menâzil* metninin açıklamalı bir tercümesi niteliğindedir. Görebildiğimiz kadarıyla yakın zamanlarda *Menâzil* üzerine yazılmış en yeni şerh İsmâil Mansûrî Lârîcânî'ye aittir.³³⁵ Müellif, Ali Şeyhülislâmî'nin az önce bahse konu ettiğimiz eseri dışında şerh geleneğine atıf yapmayıp Herevî'nin kişiliği ve tasavvuf tarihindeki yeri hakkında da bir değerlendirmede bulunmaksızın metni şerhe başlar. Kendisinden önceki modern dönem Farsça şerhlerden farklı olarak *Mesnevî*, *Nehcü'l-belâga* ve *Keşfü'l-esrâr*'a sık atıflarıyla dikket çeken eserin, dahil olduğu şerh halkasının tarihine eğilmemesi sebebiyle Ali Şeyhülislâmî'nin şerhi gibi *Menâzil* metninin açıklamalı bir tercümesi olmaktan ileri gidemediği görülür.

Menâzil şerhlerine topluca bakıldığında hepsinin sebab-i te'lifinde benzer sâikler olduğu görülür: Eserin nâdir kelimeler ve son derece veciz, dolayısıyla yer yer muğlak ibâreler barındırması şârihin muhataplarının ya da talebelerinin merakını mûcib olmuş, şerh yazan müellifler de üslub ve muhtevâ bakımından sıradışı saydıkları *Menâzil* metnini şerhe yönelmişlerdir. Şerhleri ilgilendiren önemli konulardan birisi *Menâzil*'deki tertibin anlamıdır. Herevî'nin bahsettiği makamları neye göre sıraladığı ve

³³² *Şerh-i Menâzilü's-sâirîn*, Kum: İntişârât-ı Zehrâ, 1373hş./1995. Şîrvânî'nin kitabı daha sonra birçok baskı yapmıştır.

³³³ *Râh-ı Resm-i Menzilhâ –Şerh-i Menâzilü's-sâirîn-i Hâce Abdullah Ensârî- I-II*, Tahran: İntişârât-ı Dânişgâh-ı Tahrân, 1383hş./2005.

³³⁴ Hâfız'ın ilgili beyti şudur:

بمی سجاده رنگین کن گرت پیر مغان گوید که سالک بی خیر نبود ز راه و رسم منزلها
 “Pîr-i mugân, sana ‘seccâdeyi şaraba boya’ derse çekinme, dediğini yap. Çünkü yol ehli, konakların yolundan, yordamından bîhaber değildir.” Buradaki “konakların yolu, yordamı [*râh u resm-i menzilhâ*]” ifadesiyle sülûk mertebelerine atıf yapıldığı kabul edilir.

³³⁵ İsmâil Mansûrî Lârîcânî, *Şerh-i Menâzilü's-sâirîn*, Tahran: Sâzmân-ı Teblîgât-ı İslâmî, 1389hş./2010.

sülûk açısından bu sıralamanın ne anlam ifade ettiği ilk bakışta onları hayli meşgul etmiş gözükmektedir. Meselâ Kâşânî kavramların mânâsı ve seyr ü sülûk açısından Herevî'deki tertibin pek yerli yerinde olduğuna özellikle vurgu yaparken, İbn Kayyim bu tertibin mutlakiyet bildirmediğine olan kanaati sebebiyle yer yer eserdeki sıralamayı değiştirecek ya da kavramları birbirinin içine girdirecek şekilde açıklamalar yapar. Kâşânî'nin etkisini sürdüren şerhler de, meselâ Tebâdekânî de aynı hassâsiyeti sürdürür. Ancak yine Kâşânî çizgisinin sürdürücülerinden olan İsmâil Ankaravî'nin *Menâzil*'deki tertib üzerinde çeşitli tasarruflarının bulunduğu görülür. Şârihlerin üzerinde önemle durdukları bir diğer mesele Herevî'nin bahsettiği kavrama âyetleri delil gösterişidir. Hangi emârelerden hareketle Herevî'nin böyle bir istinbâtta bulunduğu tespit, hemen her şârihin üzerinde durduğu bir meseledir. İstinbâtlarında isâbet üzere olduğuna vurgu yapan Kâşânî çizgisinde şârihler olduğu gibi, yine İbn Kayyim örneğinde olduğu gibi âyetlerle anlatılan makamlar arasında zorlama yoluyla ilgi kurulduğunu vurgulayanlar da vardır. Bunun yanı sıra tek tek kelimeler üzerinden lafzî bir şerh yazan müellif yok gibidir. Neticede, –İbn Kayyim örneği ve modern dönemdeki bâzı müellifler hâriç tutulursa– bu şerhleri yazanlar sûfî idiler ve maksatları tasavvufun daha doğru alımlanmasını sağlamaktı. Bunu yaparken de Herevî'nin sunduğu imkânları değerlendirerek kendi tasavvufî üsluplarını *Menâzil*'e yansıtmışlar, yer yer sözü *Menâzil* metninden çok başka yerlere çekiyorlarmış gibi izlenim verseler de tasavvufî faaliyetin dışında bir yerden konuşmamışlardı. Ancak daha önce de belirttiğimiz üzere *Menâzil* şerhleri hâlen karşılaştırmalı olarak incelenmeyi bekleyen ilginç bir konudur.

B. Sad Meydân

Herevî'nin *Sad Meydân*'ı, klasik kaynaklarda ismen anılmaz.³³⁶ Beaucueil'in, 1954 yılında yaptığı neşre dek³³⁷ eser hakkında doğrudan bir bilgi bulunmamaktaydı.³³⁸

³³⁶ Hâce Muhammed Pârsâ'nın (v. 822/1420) *Faslu'l-hitâb*'ını tahkik eden Celîl Misgernijâd eserde yer alan *Mie Makâm* başlığından hareketle *Sad Meydân*'a atıfta bulunsa da atfını yalnızca literatür benzerliği düzeyinde bırakır. Ayrıca Pârsâ'nın ilgili başlıkta yazdıkları ile *Sad Meydân*'ın muhtevâsı arasında bir ortaklık söz konusu değildir. Bkz. *Faslu'l-Hitâb* (thk. C. Misgernijâd), Dânişgâh-ı Tahran, 1381hş./2002, s. 815.

³³⁷ “Une ébauche persane des «Manâzil as-Sâ'irîn», Le «Kitâb-è Sad Maydân» de ‘Abdallah Ansârî”, *Mélanges islamologiques* II (1954), s. 1-90. Metnin ilk 27 sayfasını oluşturan giriş hâlâ *Sad Meydân* hakkındaki bilgi verici değerini ve akademik örnekliliğini korumaktadır.

³³⁸ İbn Receb'in (*Zeyl*, III, 51) güzel bir Farsça ile yazıldığını söylediği *Mecâlisü't-tezkîr* ile *Sad Meydân* arasında bir irtibat kurulabilir. Fakat bu atıfla Herevî'nin *Tabakât*'ı arasında da irtibat kurulabileceğinden ötürü net bir sonuca varılamamaktadır.

Bu neşirden sonra *Sad Meydân* tasavvuf ve edebiyât tarihçilerinin gündemine girmiş, özellikle Farsçanın tasavvuf kültürünü ifade yeteneği kazanma süreci açısından önemli bir metin olduğu kabûl edilmiştir. *Sad Meydân*'ın klasik kaynaklarda anılmayışının muhtemel sebebi olarak, kendisinden sonra Farsça yazılmış sûfî metinlerinin gölgesinde kalmış olması ve Herevî'nin literatür açısından daha çok *Menâzil* ile öne çıkması gösterilebilir. Metni ilk defa günyüzüne çıkararak Beaurecueil, ulaştığı Süleymaniye Kütüphanesi [Şehid Ali Paşa Bölümü, nr. 1383, vr. 1^a-51^a]³³⁹ ve Bibliothèque Nationale de Paris [Blochet, nr. 2153, 47 vr.]³⁴⁰ nüshalarını esas alarak eseri tahkik etmiştir. *Sad Meydân*'ın bu neşirini Abdülhay Habîbî'nin 1962 yılında yaptığı yayın takip eder.³⁴¹ Habîbî yukarıda belirtilen iki nüshayı esas alıp ilâveten Beaurecueil'in inşâ ettiği metni de gözönünde tutarak, metindeki bazı müphem kelimelere açıklayıcı notlar eklemek suretiyle nisbeten farklı bir yayın yapmıştır. Ancak Habîbî'nin neşri Beaurecueil'in tahkiki üzerine fazla bir katkı sağlamaz. Uzun müddet, 1990'lı yıllara değin hep bu iki neşir dikkate alınmak suretiyle *Sad Meydân*'ın yeni baskıları yapılmış ve sadece küçük tasarruflarda bulunularak metin okuyucusuna sunulmuştur.³⁴² Ancak 1993 yılında Muhammed Server Mevlâyî, Beaurecueil'in kullandığı iki yazmaya ilâveten biri Türkiye'den [Süleymaniye Kütüphanesi, Murad Molla Bölümü, nr. 1825, vr. 161^b-193^b]³⁴³ diğeri Hindistan'dan [Library of the University of Bombay, nr. 54]³⁴⁴ elde ettiği iki *Sad Meydân* yazmasını daha esas alarak emek mahsûlü ciddî bir neşir ortaya koymuştur.³⁴⁵ Mevlâyî nüsha farklarının hemen tamâmını dipnotlarda yansıtmasının yanı sıra çalışmasının girişinde eseri günümüz Farsçasıyla yeniden yazmış ve metindeki ifade özelliklerine ve nüsha farklılıklarının sebeplerine odaklı aydınlatıcı açıklamalarda bulunmuş-

³³⁹ Bu nüshayı ilk defa tanıtan Helmut Ritter'dir. İlgili makâlesine daha önce atıf yapmıştk.

³⁴⁰ Beaurecueil, bu nüshaya Edgard Blochet'nin 1905'te yazmaya başlayıp 1939'da bitirdiği *Catalogue des manuscrits persans de la Bibliothèque Nationale*'inden hareketle ulaşmıştır.

³⁴¹ *Sad Meydân –Ez Emâlî Şeyhü'l-İslâm Hâce Abdullah Ensârî Herevî–* (thk. Abdülhay Habîbî), Kâbil: Mîzân, 1341hş./1962.

³⁴² Meselâ Kâsım Ensârî'nin yaptığı neşir (Tahran: Kitâbhâne-yi Tahûrî, 1358hş./1979), aslında Beaurecueil ve Habîbî'ninkilere göre hayli niteliksiz olsa da tekrar tekrar basılmış ve genellikle kütüphanelere bu baskı girmiştir. Hâl-i hâzırda da İran'da en kolay ulaşılabilecek baskı Kâsım Ensârî'nin neşridir.

³⁴³ Görebildiğimiz kadarıyla bu yazmaya ilk defa işaret eden Tahsin Yazıcı'dır. Bkz. “Abdulah-i Ansârî'nin Kanz as-Sâlikîn veya Zâd al-Ârifin'i”, *Şarkiyat Mecmuası* 1 (1956), s. 60-62.

³⁴⁴ Mevlâyî, Herevî'nin eserlerinden oluşan ve pek de okunaklı olmayan bu nüsha hakkında detaylı bilgi vermez. Ancak görebildiğimiz kadarıyla bu nüshanın bilinir oluşu Bombay Üniversitesi Kütüphanesi katalogunun yayınından sonradır. Nüshanın tavsîfi için bkz. Han Bahadır ve Abdülkâdir Serfirâz, *Descriptive Catalogue of the Arabic, Persian and Urdu Manuscripts in the Library of the University of Bombay*, Bombay, 1935, s. 138-142.

³⁴⁵ “Sad Meydân”, *Mecmûa-i Resâil-i Fârisî-yi Hâce Abdullah Ensârî*, I, 255-334.

tur.³⁴⁶ Eser son olarak 2008 yılında Süheylâ Musevî Sîrcânî tarafından Şehid Ali Paşa ve Murad Molla nüshaları dikkate alınıp diğer matbû baskılarla da karşılaştırılmak suretiyle tekrar neşredilmiştir.³⁴⁷ Sîrcânî neşrinin diğerlerinden farkı Murad Molla nüshasını esas alarak metni inşâ etmesi, bu esnada eserde yer alan hemen her kelimenin dipnotlarda lugat ve ıstılâh anlamlarını vermesi, ayrıca her meydana şema hâlinde özetlemesidir. Dolayısıyla Sîrcânî neşri, Murad Molla nüshasını merkeze alarak yapılmış olması dışında diğer neşirlere göre büyük bir fark ortaya koymamakta, Mevlâyî neşrine yalnızca kelime ve ıstılahların takibi açısından katkı yapmaktadır.

Sad Meydân, muhtevâsındaki tasavvufî hususlara ve literatürdeki yerine bağlı olarak Batı dünyasında da ilgi uyandırmış, ilk olarak 1983 yılında Munir Ahmed Mughal tarafından İngilizceye³⁴⁸ ve ardından 1985 yılında eseri ilk defa günyüzüne çıkaran Beaurecueil tarafından Fransızcaya tercüme edilmiştir.³⁴⁹ Son olarak Nahid Angha, Lewishon yönetiminde bir doktora tezi hazırlayarak eseri bilgilendirici bir giriş ve açıklayıcı notlarla beraber İngilizceye tercüme etmiştir.³⁵⁰ Angha, tercümesi için yazdığı giriş ve yaptığı eklerde Herevî hakkındaki literatürün ulaştığı son noktayı sunması bakımından İngilizcede şu an için en nitelikli kaynak görünümündedir. Erişebildiğimiz kadarıyla *Sad Meydân*'ın bir de Urduca tercümesi bulunmaktadır. Hâfız Muhammed Efdal Fakîr tarafından Habîbî'nin neşri esas alınmak suretiyle 1970'li yıllarda yapılan bu tercümede,³⁵¹ Herevî'nin hayatına ve eserinin sülûk açısından önemine değinilerek metnin tercümesine başlanır. Mütercim akademik önceliklerden çok sûfiyâne bir hassâsiyetle metni Urducaya aktarmışa benzemektedir. Doğrusu *Sad Meydân*'ın nesri bir başka dile tercüme açısından hayli zorlayıcıdır ve bu zorluk yapılan tercümelere de yansımıştır. Meselâ Mughal eserin mukaddimesini tercüme etmemiş ve metni kendi perspektifince açıklayıcı cümleler eşliğinde İngilizceye aktarmıştır. Beaurecueil, yaptığı uzun soluklu araştırmalara bağlı olarak metin ve müellifiyle yaklaşık elli yıla yaklaşan hukûku sebebiyle Fransızcanın da imkânlarını kullanarak metni birebir aktarabilmede

³⁴⁶ “Sâhtimân u Muhtevâ-yı Resâil”, s. sad u bist u heşt-sad u şast u çehâr.

³⁴⁷ *Sad Meydân* (thk. Süheylâ Müsevî Sîrcânî), Tahran: İntişârât-ı Züvvâr, 2008.

³⁴⁸ *Sad Maidan Hundred Fields Between Man and God* (çev. Munir Ahmad Mughal), Islamic Book Foundation, 1983.

³⁴⁹ “Les Cent Terrains”, *Chemin de Dieu*, s. 83-150.

³⁵⁰ *Stations of The Sufi Path –The One Hundred Fields (Sad Maydan) of Abdullah Ansari of Herat–*, Cambridge: Archetype, 2010.

³⁵¹ *Sad Meydân* (trc. Hâfız Muhammed Efdal Fakîr), Lahor: 1998. Mütercimin önsözü 25 Ramazan 1397 [9 Eylül 1977] tarihlidir. Mughal'ın yukarıda andığımız İngilizce tercümesi, muhtemelen bu Urduca tercüme esas alınmak suretiyle yapılmıştır.

büyük bir muvaffakiyet göstermiş, ancak yer yer birebir ifade etmede zorlanmış. Angha ise, hem sûfî kimliği hem de kendinden önceki hatırı sayılır birikim dolayısıyla metni akıcı bir şekilde İngilizceye çevirmiş, bunu yaparken metnin yoğunluğu onu çoğu zaman açıklayıcı bir metod benimsemeye itmiştir. Lewishon, Angha'nın çevirisine yazdığı sunuşta, klasik Farsçanın başlangıç döneminde, nisbeten arkaik bir dille yazılmış olan *Sad Meydân*'ın doğrudan anlaşılması zor bir müphemlikte (*abstruse*) olduğunu, yazıldığı neşveyi paylaşmayan için hayli coşkun (*dithyrambic*) sayılabileceğini, çünkü satırları arasında sûfiyâne ilhâmın salındığını söyler. Gerçekten de eserin metni hayli yoğun ve özlüdür. Ama bununla birlikte ele alınan kavramların sunulduğu kısa ve kesin cümleler, kendi içlerindeki ses uyumuna bağlı olarak kıvrak ve akışkan bir niteliktedirler.

Mevcut yazmaların tümünde tertîb tarihinin başlangıcı olarak hicrî 448 yılının Muharrem ayı [Mart, 1056] gösterilir. Ancak eserin başında yer alan *تراجم مجالس عقیده* [*terâcim-i mecâlis-i akîde*] ifadesi metnin doğrudan Herevî'nin eliyle yazılmadığını gösterir. Burada *terâcim* kelimesi dikkati çeker. Çünkü kelimenin bilinen şekliyle “hâl tercümesi-biyografi” ya da “çeviri” anlamında değil, “rapor, tutanak, tashihten geçmiş yazılı metin” anlamında kullanıldığı görülmektedir. Dolayısıyla *تراجم مجالس عقیده* ifadesi,

[Bu risâle] inanç ve îtikad (*akîde*) hakkında tertîb olunmuş meclislerin (*mecâlis*) tespit edilip kayda geçirilmelerinden (*terâcim*) ibârettir.

şeklinde Türkçeye çevrilebilir.³⁵² Bu kayıttan anlaşılacağı üzere Herevî *Sad Meydân*'ı bizzât yazmış değildir. Eser, Herevî'nin 1056 yılı Mart ayı itibâriyle başladığı ve daha çok îtikadî konularını işleyen sohbetlerinde tutulmuş kayıtların hâller ve makamlara ait kısımlarının bir derlemesinden müteşekkildir. Yukarıda da işaret ettiğimiz üzere Herevî derslerinde ve sohbetlerinde pek çok konuyu işlediği için çevresindeki dostları ve talebeleri onun işaret ettiklerini not alırlar, böylece müstakil bir eser hâline gelecek şekilde bu notlar derlenirdi. *Sad Meydân, Menâzil*'le irtibatı itibâriyle bu derlemelerin içinde en göze çarpanıdır. Beaurecueil onun *Menâzil* için bir taslak (*ébauche*) mâhiyetinde olduğu, yoğun olmayıp daha seyrek vurgular taşıdığı, muhataplarının yaygınlığını gözetmesi sebebiyle de vecîz fakat sâde sayılabileceği kanaatini taşır. Ancak Helmut Ritter,

³⁵² Ancak Ferhâdî, ifadeyi “Introductory notes to lectures concerning the articles of faith” diye çevirdikten sonra eserin Arapçadan tercüme olabileceği ihtimâlini de göz ardı etmeyerek “translation of lectures...” kaydını da eklemeyen edemez. Bkz. Ferhâdî, “The Hundred Grounds of Abdullâh Ansârî of Herât”, s. 387. Angha ise ifadeyi yorumlayıcı bir üslupla “The underlying explanation of the differing beliefs of people is what is in His saying” şeklinde tercüme eder. *Stations of The Sufi Path*, s. 73.

Beaurecueil'in neşri için kaleme aldığı eleştiri yazısında Beaurecueil'in sunduğu şekliyle *Menâzil* ile *Sad Meydân* arasındaki ilişkinin özet olma ve genele hitab etme bakımından Gazâlî'nin *İhyâ*'sı ile *Kimyâ*'sı arasındaki ilişkiye benzetilebileceğini, fakat böyle bir benzetmenin pek de isâbetli olmadığını altını çizer.³⁵³

Sad Meydân'ın Herevî'ye âidiyeti XX. yüzyıl akademik çevrelerinde tartışılmış bir konudur. Eserin Herevî'ye ait olamayacağı husûsunu en yüksek sesle dile getiren Bo Utas,³⁵⁴ bir eserin müellifine âidiyeti yani eserin otantikliği meselesinin özellikle Fars edebiyâtı açısından kolaylıkla karar verilemeyecek bir mesele olduğunu ileri sürer. Ona göre Herevî tasavvuf tarihi açısından mühim bir şahsiyetse de kendi eliyle herhangi bir kitap yazmamıştır ve Arapça olarak imlâ ettirdiği eserleri dışındaki metinlerinin hiçbiri için bugüne icâzet ulaşmamış oluşu bunun bir kanıtı durumundadır. Fakat buna rağmen Herevî'ye atfedilen Farsça metinler mevcut olması, Utas'a göre yarım asırdan fazla bir süre muhitine üstadlık etmiş olan Herevî'nin etkileyici söyleyişlerinden hatırdaki kalanların ders halkasına katılanlarca şifâhî olarak aktarılmasına bağlıdır. *Tabakât* bu aktarımın somut bir göstergesi olup *Sad Meydân*'ın Herevî'ye atfı ve düzenlenişi ise *Tabakât*'tan daha sonraki bir döneme işaret etmektedir. *Tabakât*'ın eldeki yazma nüshalarının XIII. ve *Sad Meydân*'ın ise XV. yüzyıl öncesine uzanmayışı, üstelik tasavvufî telif tarihi bakımından *Sad Meydân* isimli bir eserle de karşılaşılması, Utas'a göre tezini güçlendiren unsurlardır. Ayrıca Herevî ilmî konularda Arapçayı, halka dönük sohbetlerinde edebî Farsçayı, talebeleriyle tertîb ettiği meclislerde Herat lehçesini kullanmıştı.³⁵⁵ Dolayısıyla, Utas'a göre, ilmî konularda yekten Farsça bir eser yazmış olması pek ihtimâl dâhilinde değildir. Utas, her ne kadar *Tabakât*'ın ve Herevî'nin vefâtı üzerinden henüz kırk yıl geçmemişken yazılmış olan *Keşfü'l-esrâr*'ın *Sad Meydân*'la paralelliklerinden haberdarsa da bu tarihî bağlantıların *Tabakât* ve *Sad Meydân*'ın mevcut hâlleriyle Herevî'ye âidiyetlerini sağlamadığı kanaatindedir. Dolayısıyla *Sad Meydân*, Utas'a göre, Herevî'nin deyişlerden geriye kalanların şifâhî intikali sonucu sonraki yüzyıllarda belli bir üsluba sokularak oluşturulmuş, özce Herevî'ye atfı yerindeyse de biçim ve içerikçe ona ait olmayan bir eserdir. Gerçi aşağıda da değineceğimiz üzere Herevî'ye ait

³⁵³ *Oriens*, Vol. 8, No. 1. (Oct. 30, 1955), s. 177-179.

³⁵⁴ Bo Utas, "The *Munâjât* or *Ilâhî-nâmah* of 'Abdu'llâh Ansârî", *Manuscripts of the Middle East*, 3 (1988), s. 83-87. Utas'ın bu makâlesi Farsçaya da tercüme edilmiştir: "Münâcât yâ İlâhînâme-i Hâce Abdullah Ensârî" (çev. Şehrâd Nîknâm), *Maârif*, 49 (1379hş./2000), s. 90-111.

³⁵⁵ Bu sonuca varırken Utas'ın aşağıda –işaret edeceğimiz üzere– Herevî'ye değil Necmeddin Kübrâ'ya ait olduğu kesinleşen *Cevâmiu Âdâbi's-sûfiyye* ile *Sad Meydân*'ı dil bakımından mukâyese etmesi ciddî bir akademik hatâ olarak gözükmektedir.

olmayan eserlerin, şöhretine binâen ona atfı ya da onun artık anonimleşmiş deyişlerinden hareketle derlendiği eskiden beri bilinen bir husustur, ancak Utas Herevî'nin Farsça bir metin imlâ ettirmedeği îmâsıyla *Tabakât* ve *Sad Meydân*'ın mevcut hâlleri hakkında da şüphe ileri sürerek tartışmanın alanını genişletmesi akademik literatür açısından temellendirilmesi gereken bir iddia niteliğindedir.

Nitekim Utas'ın açtığı yoldan konunun tartışılması gecikmemiş, 2000 yılında Nasrullah Pürcevâdî tarafından yazılan “Asâlet-i Sad Meydân” isimli bir makaleyle Utas'ın ileri sürdüğü görüşler redde konu edilmiştir.³⁵⁶ Pürcevâdî, *Tabakât*'ın Herat lehçesinde olup da *Sad Meydân*'ın olmayışının üzerinde durulması gereken bir mesele olduğunun ayırdındadır. Fakat Pürcevâdî, *Tabakât*'ın daha sonra Câmî tarafından *Nefahât*'ta yapıldığı gibi sonraki dönemlerde lisân itibâriyle elden geçirilmesine benzer bir sürecin *Sad Meydân* için yürürlükte olmadığı kanaatindedir. Buna delil olarak da Herevî'nin vefâtından yaklaşık yirmi yıl sonra telif edilen Ahmed-i Câmî Nâmekî'nin (ö. 536/1141) *Ünsü't-Tâibîn*'inde³⁵⁷ ve yine Herevî'nin vefâtından yaklaşık kırk yıl sonra telif edilen Meybudî'nin *Keşfü'l-esrâr*'ında³⁵⁸ defalarca *Sad Meydân*'dan yapılan

³⁵⁶ Pürcevâdî'nin bu makâlesi ilk olarak *Yâdnâme-i Doktor Ahmed Tefazzulî* (Tahran: İntişârât-ı Suhan, 2000) içerisinde yayınlanmış daha sonra Pürcevâdî'nin makâlelerinden oluşan şu kitapta yerini almıştır: *Pejûheşhâ-yı İrfânî –Cüstucû der Menâbi'-i Kuhên-*, Tahran: Neşr-i Ney, 2007, s. 213-227.

³⁵⁷ *Ünsü't-tâibîn* hakkında özet bilgi için bkz. Ali Fâzıl, *Kârname-i Ahmed-i Câm-i Nâmekî*, Tahran: Tûs, 1383hş./2004, s. 107-109. Ayrıntılı açıklamalar ve tahliller için bkz. Ali Fâzıl, “Mukaddime-i Musahhâh”, *Ünsü't-tâibîn ve sırâtullâhî'l-mübîn*, Tahran: Çâbhâne-i Hayderî, 1368hş./1989, s. yek-heftâd u se. Mevcut nüshalarında istinsah kaydı bulunmamakla birlikte Nâmekî-yi Câmî'nin *Miftâhu'n-necât* (te'lifi 513/1120), *Sirâcu's-sâirîn* (te'lifi 522/1128) ve *Bihâru'l-hakîka*'sında (te'lifi 527/1132) ismen anılması sebebiyle hicrî V. yüzyıl sonu ile VI. yüzyıl başı arasında te'lif edildiği anlaşılmaktadır. Bu da Herevî'nin vefâtından yaklaşık yirmi yıl sonrasına denk gelmektedir. Eserin mukaddimesinde Herevî'nin ismen anıldığı görülür. Ayrıca *Sad Meydân*'ın bazı kısımlarına, meselâ *zühd*, *takvâ*, *tevekkül* ve *vecd* başlıklarındaki muhtevaya *Ünsü't-tâibîn*'de de aynen rastlanır. Biz çalışmamızın üçüncü bölümünde bu ortak muhtevaya yeri geldikçe işaret edeceğiz.

³⁵⁸ Meybudî, eserinin mukaddimesinde bu tefsiri 520/1125 tarihinde yazmaya başladığını belirtir. Hayatı ve eseri hakkında bkz. Abdulvahap Yıldız, “Meybudî ve Keşfü'l-esrâr Adlı Tefsirinde Tasavvufî Kültür”, Harran Ü SBE, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2000, s. 8-52. Meybudî'nin bu tefsiri hakkında daha sonraki yıllarda tarafından kapsamlı bir çalışma yapılmış ve bu çalışma yayınlanmıştır. Bkz. Annabel Keeler, *Sufi Hermeneutics The Qur'an Commentary of Rashid al-Din Maybudi*, London: Oxford University Press, 2006. Herevî, *Keşfü'l-esrâr* boyunca *pîr-i tarikat*, *pîr-i herât*, *pîşvâ-yı ehl-i hakikat* ve benzeri övücü sıfatlarla anılır. Meybudî'nin eseri Herevî'nin Farsça metinleri için bir kriter olarak kabul edilmiş bir metindir. Nasihatleri, münâcâtları ve diğer secili deyişlerinin pek çoğu *Keşfü'l-esrâr*'da yer alır. Ancak yakın zamanda Kedkenî tarafından ileri sürülen bir tez, *Keşfü'l-esrâr*'da övgü dolu niteliklerle anılan *Pîr-i Herât*'ın Herevî olmayıp hicrî V. yüzyıl başlarında yaşamış olan müfessir Ebû Ahmed Ömer b. Abdullah b. Muhammed el-Herevî olduğu şeklindedir. Bkz. Muhammed Rızâ Şefî Kedkenî, “Pîr-i Herî Gayr ez Hâce Abdullâh-i Ensârî Est!”, *Nâme-i Bahâristân*, 1388hş./2009 (15), s. 185-192. Ancak Kedkenî bu makalesinde tezini destekleyecek hiçbir tarihî metin ortaya koyamadığı gibi, sırf Herevî'ye sonraki kaynaklarca atfedilen tefsirin bugün nüshasının bilinmemesi gibi zayıf bir tarihî gerekçelendirmede bulunmuş, ayrıca *Sad Meydân*'la

iktibasları gösterir. Hiç azımsanmayacak oranda olan bu iktibaslardaki dille, *Sad Meydân*'ın elde mevcut nüshalarının dili arasında kelime ve harf düzeyindeki farklar dışında büyük bir değişikliğe rastlanmıyor oluşu Pûrcevâdî'ye göre eserin mevcut hâliyle Herevî'yi âidiyetinin bir tesbitidir. *Sad Meydân*, bu hâliyle hem Fars dili tarihi hem de tasavvufî telif tarihi açısından sırf hâller ve makamları konu alan ilk klasik konumdadır. Biz de çalışmamızın *Sad Meydân*'ın metnini inşâ ettiğimiz üçüncü bölümde, metni çevirirken Herevî'ye ait ibârelerin en az üçte ikilik bir kısmının, *Tabakât*'ta, *Keşfü'l-esrâr*'da ve *Ünsü't-Tâibîn*'de bulunduğunu gördük. Bu tarihî irtibat aslında *Sad Meydân*'ın unutulmuş bir eser olmayıp Fars dilinde telif edilmiş sûfî mirasa dolaylı yollarla da olsa te'sir ettiğini, hâller ve makamlar konusuna dönük ilgiyi diri tuttuğunu ve eldeki nüshalarının sonraki yüzyıllara ait oluşunun bu noktada pek belirleyici olamayacağını göstermektedir. Utas'ın ileri sürdüğü hususlar Herevî'nin Farsça metinlerinin geneli için geçerli soruları ortaya koysa da Pûrcevâdî'nin işaret ettiği noktalar bir tarihî sürekliliği belgelemekte, bu açıdan genel olarak Herevî'nin tüm Farsça metinleri için olmasa da *Tabakât* ve *Sad Meydân* için doyurucu cevaplar sunmaktadır. Nitekim çalışmamızın üçüncü kısmını oluşturan *Sad Meydân* metni ve tercümemizde metnin tarihî bağlarını ve bağlamını ortaya koymaya çalışarak biz de bu tezi güçlendirme amacını gözettik.

Tüm bu tartışmalara rağmen *Sad Meydân*, yayınlandığı 1954 yılından itibaren tasavvuf ıstılahları açısından bir kaynak olarak benimsenmiş, daha sonraki yıllarda derlenen Farsça tasavvuf lugatları ve ilgili ansiklopediler çoğunlukla *Sad Meydân*'dan iktibaslara yer vermişlerdir.³⁵⁹ Çünkü *Sad Meydân*'ın Fars dili tarihi açısından durduğu yer, ona üslup özellikleri ve içeriği yönüyle de ilgiye değer bir konum kazandırır. Farsçanın tasavvuf lugatçesine katkısını tespit bakımından önem taşıyan bu konum, *Sad Meydân*

Keşfü'l-esrâr arasındaki bağdan ve Pûrcevâdî'nin ilgili makalesinden habersiz gözükerek literatür bakımından noksanlıklar sergilemiştir. Dolayısıyla Kedkenî'nin ortaya koyduğu soru işaretleri ilgili bilgilerimize bir yenisine eklememekte, mevcut hâliyle bilinenleri de geçersiz kılmamaktadır. Bu yüzden biz çalışmamızın üçüncü bölümünde *Sad Meydân*'la *Keşfü'l-esrâr*'daki ortak muhtevayı tespite özen gösterdik.

³⁵⁹ Bunlar arasında şu lugatleri anabiliriz: Seyyid Sâdık Gevherîn, *Şerh-i Istilâhât-ı Tasavvuf I-X*, Tahran: İntişârât-ı Züvvâr, 1383hş./2004; Cevad Nurbahş, *Ferheng-i Nurbahş: Istilâhât-ı Tasavvuf I-X*, London: Khaniqahi-Nimetullahi Publication, ty.; Meryem Ebulkâsimî, *Istilâhât u Mefâhîm-i İrfânî-yi Dîvân-ı Şems*, Tahran: Vezâret-i Ferheng ve İrşâd-ı İslâmî, 1386hş./2007; Süheylâ Sâremî, *Mustalahât-ı İrfânî vü Mefâhîm-i Berceste der Zebân-ı Attâr I-II*, Tahran: Pejûheşgâh-ı Ulûm-i İnsânî ve Mütâlaat-ı Ferhengî, 2010. Aynı şekilde *The Encyclopaedia of Islam*'ın yeni baskısında, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* ile *Dâiretü'l-Maârif-i Buzurg-i İslâmî*'nin tasavvuf kavramlarıyla ilgili maddelerinde *Sad Meydân*'ın bir kaynak olarak kullanıldığı gözlenir.

bağlamında edebiyat tarihine ilişkin bazı bilgileri sunmamızı gerektirmektedir. Genel kabûle göre İslâmiyet etkisinde gelişen Fars edebiyatının ilk mühim temsilcisi Rûdekî'dir (ö. 329/941). Rûdekî'nin kültür dili Farsça olan coğrafyada özellikle gazelle-
rinin yaygınlaşması, sonraki dönemlerde Farsçanın Arap edebiyatı kalıpları içerisinde yüksek bir sanat seviyesiyle kullanılabilmesinin yolunu açmıştır. Büyük Selçuklular'ın bölgeye hakim olduğu XI. ve XII. yüzyıllar, bu dönemde tasavvuf kültürünün halklar üzerindeki derin etkisine bağlı olarak Farsçaya edebî kudret beraberinde tasavvufun o döneme kadar ulaştığı dağarcığı ifade edebilme kabiliyeti de kazandırır. XI. yüzyılın ilk yarısı Ebu'l-Hasan Harakânî ve Ebû Saîd-i Ebu'l-Hayr'ın dönemin topluluklarının hafizalarında tazeliğini yitirmeyen rubâîleri ve özlü sözleriyle öne çıkar ki Herevî de bu iki büyük sûfîye intisâbıyla aynı çevrim içerisine girer. Gazneliler devrinin Farsça'da büyük kasideler yazmasıyla tanınan ünlü şairi Unsurî (ö. 431/1039) ile Ferrûhî'nin de (ö. 429/1037) aynı dönemde yaşamaları, Herevî'nin ve intisâb ettiği sûfîlerin edebiyat tarihi açısından ne denli dikkate değer bir konumda olduklarını hatırlatır. Nitekim bu edebî-tasavvufî çizgi, Herevî'den sonra Senâî Gaznevî (ö. 525/1131), Ferîdüddin Attâr (ö. 618/1221), Ömer Hayyâm (ö. 526/1132) ve Nizâmî Gencevî (ö. 611/1214) tasavvufun dilini zenginleştiren sûfî-şairlerin doğuşuna zemin hazırlamış, hatta Mevlânâ'yı da doğuran muhayyileyi belirleyici olmuştur denebilir. Tasavvuf, bu çizginin mühim temsilcilerince şiirin her formunda, mesnevî, kaside, gazel ve rûbai formlarından işlenebilir bir hal almıştır. Vecd, mest, sekr ve aşk gibi sûfî coşkunluğunun ifadesi olan derinlikli kavramlar güçlü ve kalıcı ifadelerini Herevî'nin içinde olduğu bu çizgide bulmuşlardır. Bu edebî-tasavvufî nitelikli ürünlerin hepten sanat endişesi taşımadıkları, hatta daha çok bir kapılma, bir ilahî cezbenin neticesi oldukları genel bir kabuldür.³⁶⁰ İşte kendisine atfedilen Farsça secili nesirleri ve manzûm deyişleriyle şöhretli olan Herevî de *Sad Meydân*'ıyla bu tarihin kurucu unsurlarından biri olmuştur.

C. Tabakātu's-sûfiyye

Herevî, Sülemî'nin *Tabakât*'ını esas alan dersler tertip etmişti.³⁶¹ Bu dersler

³⁶⁰ Çalışmamızın birinci bölümünde andığımız ilgili kaynakların yanı sıra güzel bir özet için bkz. Hasibe Mazıoğlu, *Fuzûlî ve Hâfız: İki Şair Arasında Bir Karşılaştırma*, Ankara: Türkiye İş Bankası, 1956, s. 6 vd.

³⁶¹ Zebîhullah Safâ, Sülemî'nin *Makâmâtü's-sûfiyye* isimli bir eserinin olduğunu ve Herevî'nin bunu sohbet meclislerinde okutup imlâ ettirdiğini dile getirirse de (*Târîh-i Edebiyât der İrân*, II, 227) söz konusu ettiği muhtemelen *Tabakātu's-sûfiyye*'dir, çünkü Sülemî'nin *Makâmâtü's-sûfiyye* adlı bir

uzun zamana yayılmış, bu esnada Herevî kendi üslubunu yansıtan pek çok anekdotu muhataplarına aktarmıştı.³⁶² Tasavvuf tarihinde *tabakât* türü eserlerin sayısı –eğer sonraki asırlarda gelişen ve farklı bir te’lif türü olan menâkıblar gözardı edilirse– fazla değildir.³⁶³ Bunda sûfîlerin *tarih* ile *menâkıb*³⁶⁴ arasında bir yol tutup örnek edinilen kişilerin maddî hayatlarından değil de seyr ü sülûklerinden, kerâmetlerinden ve örnek kişiliklerinden bahsetmeyi seçmiş olmalarının payı vardır. Zâten ilk sûfîler, kendi halkalarının dışına bu türlü bilgileri aktarmamışlardı.³⁶⁵ Fakat sûfîlerin bir sosyal güç olarak müslüman coğrafyada yaygınlık kazanmasına ve tasavvufun bir ilim şeklinde vaz’ının tamamlanmasına bağlı olarak tevârüs edilen mirasın yazılma gerekliliği doğmuştur. İlk sûfî tabakatlari da tasavvuf için bir tarih, tâbir câizse bir “ilim târihi” inşâ etme ve mevcut hâfızanın mevsûkiyetini te’yîd maksadıyla yazılmışlardır. Nitekim bugüne ulaşmış en eski sûfî tabakâtı sayılan Sülemî’nin eseri neredeyse bir hadîs kitabı okuyormuş izlenimi verecek derecede senedler ihtivâ eder. Bu senedler, tasavvufî hâfızanın intikal biçimlerini belgelediği kadar mevcut birikimin yaygın olduğu coğrafyaya dair tarihî bir perspektif de kazandırır. Sonraki dönemlerde ilk tabakat müelliflerinin çabaları övgüyle karşılanmış ve sûfîlerin hâllerini anlamak bakımından vazgeçilmezliklerine vurgu yapılmıştır. Nitekim Hâce Pârsâ (ö. 822/1419), Sülemî’nin eserinin medhederken şöyle diyecektir:

Basîret ehlinin nazarında bu kadar söz, bir şeyhin sîret, tarîkat, ilim ve hâlini göstermek için yeterlidir. Zîrâ Sülemî, bu birkaç sözde o hazretin seyr ü sülûkte esas

eseri olmayıp hâller ve makâmları konu alan risâleleri ile Herevî’nin imlâ ettikleri arasında muhtevâ bakımından birebir örtüşme bulunmamaktadır.

³⁶² Yukarıda da işaret ettiğimiz üzere İbn Receb’in (*Zeyl*, III, 51) *Mecâlisü’t-tezkîr* adıyla kaydettiği eserin *Tabakâtü’s-sûfiyye* olma ihtimali bulunmaktadır.

³⁶³ İlgili literatür ve tarihî seyri için bkz. Jawid A. Mojaddedi, *The Biographical Tradition in Sufism: The Tabakât Genre from al-Sulami to Jami*, Richmond: Curzon Press, 2001; Süleyman Uludağ, “Tabakât-ı Sûfiyye Kitapları”, *Nefahâtü’l-üns: Evliyâ Menkabeleri*, İstanbul: Marifet, 1995, s. 17-28.

³⁶⁴ “Sûfîlerin hayat hikâyelerinin dercedildiği *menâkıb*, *tezâkir* veya *tabakât* literatürü söz konusu olduğunda, menkıbeler, sûfinin övülen meziyetlerini, ahlâkını, mânevî açıdan tuttuğu yolu, sülûk tavrını, meşreb ve mesleğini ulaşılacak bir gâye (*matlab*) olarak ön plana çıkaran, bunu tarihî rivâyetlerle tahkiye eden biyografilerdir. Bu itibarla sûfî biyografileri sadece tarihsel bilgilendirmede bulunmayıp, her bir velide temessül eden hâl, makâm, mertebe, hikmet ve ilâhî fiiller hakkında mârifet sahibi olmak için bizlere yol gösteren bir tür pusuladır (*tezkiye/tezker*). Bu pusulalar vâsıtasıyla tasavvufun zengin idrakler dünyasına girmek, velîlerin sahilsiz velâyet denizinde yüzmek imkân dâhiline girer.” Semih Ceyhan, “Önsöz”, *1001 Sûfî –Bahru’l-Velâye–*, İstanbul: Mavi, 2007, s. 26.

³⁶⁵ Nitekim Muhâsibî’nin *el-Kasd ve’r-Rücû’ ilallah*’ındaki şu satırları bahsetmeye çalıştığımız perspektifi gâyet güzel yansıtmaktadır: “İnsan, hayvanları ve kuşları emri altına alma, soy-sop hakkında bilgi edinme, astronomiyle doğaya hakim olma gibi müsbet bilimleri veya yeryüzüne ve gelip geçen devlet adamlarına ait bilgiler gibi tarih ilmini kurma külfetini üzerine almış, böylece nefsinin dünyaya yönelik taleplerini daha fazla karşılamaktan başka bir şey yapmamış olmaktadır.” Şahin Filiz, *İslam Felsefesinde Mistik Bilginin Yeri*, İstanbul: İnsan, 1995, s. 161.

olan bazı ilim ve maârifini aktarmıştır.³⁶⁶

Herevî'nin *Tabakât*'ının tasavvuf tarihinde bıraktığı etkinin en esaslı göstergesi, Abdurrahman Câmî'nin (ö. 898/1492) *Nefahâtü'l-Üns*'ünün bu eser üzerine yazılmış bir şerh niteliğinde olmasıdır. Hattâ Herevî'nin eserine şöhret ve kalıcılık kazandıran bir bakıma Câmî'nin onu şerh ederek yeniden yazmasıdır. Çünkü Herevî'nin *Tabakât*'ı metin olarak unutulmuş ancak Câmî'nin *Nefahât*'ta *Tabakât*'ın üçte ikilik bir kısmını muhâfaza etmesi sebebiyle eser ve eserdeki tasavvufî incelikler hayâtiyet kazanmıştır. Nitekim yukarıda "Herevî Üzerine Yapılan Çalışmalar"ı ele aldığımız başlıkta da aktardığımız üzere Herevî hakkındaki akademik çalışmaların başlatıcısı sayılan Vladimir Alekseyevich Ivanov'un (1886-1970) 1923 yılında kaleme aldığı bir seri makalede *Tabakât*'ın o vakte kadar kayıp olarak bilindiğine ve yalnızca Câmî'nin *Nefahât* mukaddimesindeki kaydın onu hatırd tuttuğuna işaret eder.³⁶⁷ Ivanov'un ilgili makaleleri Herevî'nin *Tabakât*'ı üzerinden "kayıp olma" ve "unutulmuşluk" niteliklerini kaldıracak, ayrıca Herevî hakkındaki akademik ilgiyi canlandıracak sürecin başında yer alır. *Tabakât*'ın, yukarıda Herevî hakkında yapılan çalışmaların tarihî seyrini anlatırken işaret ettiğimiz üzere 1962 yılında Abdülhay Habîbî (1910-1984) tarafından Kâbil'de neşredilmesi³⁶⁸ onu meçhul kimliğinden kurtarmış, böylece tasavvuf tarihine dair mühim bir kaynak literatürdeki ayrıcalıklı yerini almıştır. Habîbî uzun yıllar süren tahkik çalışması sırasında, *Tabakât*'ın Ivanov tarafından tespit edilen 1015/1606 istinsah tarihli Asiatic Society of Bengal-nr. 232 nüshasına ilâveten Türkiye'de bulunan üç yazma nüshasına daha ulaşır. Habîbî'nin Türkiye'den tespit ettiği üç nüsha şunlardır: Süleymâniye Ktp. Nafiz Paşa Blm. nr. 426 [istinsah tarihi: 671/1272]; Nûrosmâniye, nr. 2500 [istinsah tarihi: 839/1435]; Konya Yusufâğa Ktp. nr. 677 [istinsah tarihi: 862/1457]. Habîbî, bu dört yazma nüshayı karşılaştırıp aralarındaki farkları belirtmesinin yanı sıra Herevî'nin metnini Sülemî'nin *Tabakât*'ı, Meybudî'nin *Keşfü'l-esrâr*'ı ve Câmî'nin

³⁶⁶ Muhammed Pârsâ, *Şâh-ı Nakşibend Hazretlerinin Sohbetleri* (çev. Necdet Tosun), İstanbul: Erkam, 2002, s. 22.

³⁶⁷ "The Tabaqât of Ansârî in the Old Language of Herat", *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1923 [January], s. 1 vd.

³⁶⁸ *Tabakâtü's-sûfiyye* (thk. Abdülhay Habîbî Kandehârî), Kâbil: Encümen-i Târih, 1341hş./1962. Habîbî'nin neşre yazmış olduğu ve akademik öneminden hâla hiçbir şey yitirmemiş olan giriş şu başlıklardan oluşur: *Mukaddime* (s. 4-6); *Tabakât-ı sûfiyye* (s. 7-9); *Tabakâtü's-sûfiyye-i Sülemî* (s. 9-11); *Tabakâtü's-sûfiyye-i Herevî* (s. 12-13); *Nüvisende ve Zamân-ı Te'lîf-i Kitâb* (s. 14-26); *Zebân-ı Kitâb* (s. 27-29); *Meâhiz-i Ensârî* (29-35); *Nüsh-ı Hattî-yi Tabakât-ı Herevî* (s. 36-42). Ayrıca Habîbî, yazdığı "*Ferheng-i Tabakât-ı Sûfiyye bâ-Nikât-ı Düstûr*" (s. 571-678) başlıklı ek metinde Herevî'nin kullandığı dilin ses yapısı ve gramer özelliklerini büyük bir yetkinlikle ortaya koyarak eseri okuyacaklar için büyük bir hizmette bulunmuştur.

Nefahât'ı ile de mukayese ederek inşa etmesi bakımından büyük bir emeğin neticesidir. *Tabakât*, Habîbî'den yirmi yıl sonra Muhammed Server Mevlâyî tarafından tekrar tahkik edilmiş, Mevlâyî çalışmaları sırasında yukarıdaki dört nüshaya ilâveten Tahran, Kitâbhâne-i Vezâret-i Dârâi vü Umûr-ı İktisâdî nr. 851'de yer alan ve istinsah tarihi belirsiz olmakla birlikte XV. yüzyıla ait olduğu anlaşılan yeni bir yazma nüshaya daha ulaşmıştır.³⁶⁹

Herevî'nin *Tabakât*'ında geçen sûfilerin tamâmı *Nefahât*'ta da yer almış, ayrıca Câmî Herevî'nin yaptığı îzâhların pek çoğunu olduğu gibi muhâfaza etmiştir.³⁷⁰ *Nefahât*'taki bu te'lif tarzı sebebiyle Câmî, Herevî'nin üslubunun ve getirdiği tasavvufî îzâhların sonraki asırlarda da bilinmesine ve benimsenmesine büyük katkı yapmıştır. Sülemî ile Herevî'nin tabakatlari arasındaki alâkanın yalnızca bir tercüme ya da özetleme (*telhîs*) ilişkisi olup olmadığı ise geniş olarak incelenmesi gereken bir konudur. Ancak görebildiğimiz kadarıyla, yapılan *Tabakât* ve *Nefahât* neşirlerinin girişlerindeki değinilerin tekrarı dışında müstakillen bu konuya eğilmiş bir araştırma mevcut değildir.³⁷¹ Her iki *Tabakât* okunduğu zaman Herevî'nin Sülemî metnine muhataplarının beklentilerini ve meşreblerini dikkate alarak kendi neşvesini aktardığı, bununla kalma-yıp Sülemî metninde bulunmayan sûfleri konu ettiği, yer yer kendi tasavvufî fikirlerin-

³⁶⁹ *Tabakâtü's-sûfiyye* (thk. Muhammed Server Mevlâyî), Tahran: İntişârât-ı Tûs, 1362hş./1983. Mevlâyî, 2007 yılında eserin yeniden yayını (Tahran: İntişârât-ı Tûs, 1386hş./2007) esnasında çalışmasını baştan sona tekrar gözden geçirmiş, metindeki matbaa hatâlarını tashih ederek fihristleri genişletmiş ve çalışmasına yeni bir önsöz eklemiştir. Mevlâyî'nin, *Tabakât*'a yazdığı ve Habîbî'nin daha önce yazdıklarından farklı bir tertip sunan giriş bölümü şu başlıklardan oluşur: *Nigâhî-yi Kûtâh be-Evzâ'-ı İctimâi, Siyâsî vü Ferhengî-yi Herat* (s. 5-8); *Seyrî der Ahvâl-i Pîr-i Herat* (s. 8-27); *Üstâdân-ı Pîr-i Herat* (s. 27-33); *Pîrân-ı Ū* (s. 34-53); *Pîr-i Herat vü Meşâyih-ı Sûfiyye* (s. 53-71); *Berresî-yi Arâ vü Akâid-i Pîr-i Herat der Tabakâtü's-sûfiyye* (s. 71-84); *Nüşahâ-yi Tabakâtü's-sûfiyye* (s. 84-87); *Reviş-i Tashih* (s. 87-90); *Reviş-i Tedvîn ve Zamân-ı Te'lif-i Tabakâtü's-sûfiyye* (s. 90-92); *Vijegîhâ-yi Zebân-ı Tabakâtü's-sûfiyye* (s. 92-137); *Âsâr-ı Pîr-i Herat* (s. 137-140). Biz, çalışmamız boyunca Habîbî neşrine göre daha yeterli imkanlarla yapılan, dolayısıyla daha kapsamlı tahliller barındıran Mevlâyî neşrini esas aldık, ancak yaptığımız iktibasları her iki neşri karşılaştırarak aktardık. Mevlâyî neşri, her ne kadar bugünden bakıldığında daha yetkin gözüküyorsa da Habîbî'nin neşrindeki "klasik olma" niteliğinden bir şey eksiltmemektedir. Bu yüzden *Tabakât*'a odaklı bir okuma, her iki neşri de gözönünde tutmalıdır.

³⁷⁰ Kaynaklık etmesi bakımından *Tabakât*'ın *Nefahât*'a te'siri için bkz. Âbidî, "Mukaddime-i Musahih", s. bîst u yek-bîst u şeş.

³⁷¹ J. A. Mojaddedi, "Jāmī's re-contextualization of biographical traditions. 'The biography of Anşārī' in the framework of the Nafaḥāt al-uns", *Studies in Islamic and Middle Eastern texts and traditions in memory of Norman Calder* (ed. G.R.Hawting, J. A. Mojaddedi & A.Samely), 2000, s. 195-211; aynı yazar, "Al-Ansari al-Harawi's Ṭabaqāt al-şūfiyya: a literary approach", *Proceedings of the Third European Conference of Iranian Studies held in Cambridge* [Part 2: Mediaeval and modern Persian studies], (ed. Charles Melville), Wiesbaden, 1999, s. 155-165; Rızâ Şâkirî, "Berresî-yi Tabakât-ı Pîr-i Herât", *Maârif-i Aklî* 14 (1387hş./2008), s. 161-176.

den ve biyografisinden söz açtığı görülür. Meselâ Sülemî'nin eserinin neredeyse üçte ikisini oluşturan senedlere Herevî'nin metninde rastlanmaz. Dolayısıyla Sülemî'nin eseri okunduğunda tam anlamıyla tezkire yazıcılığına uygun düşen bir te'lif tarzı kendini belli ederken, Herevî'nin eseri okunduğunda daha çok sohbet meclislerinde spontane olarak açığa çıktığı anlaşılan açıklayıcı ya da kısaltıcı çeşitliliklerle karşılaşılır. Herevî, aktardığı sûfî sözlerine yorumlayıcı ve açıklayıcı incelikler ilâve etmekte, yer yer ek bilgiler vermekte, bâzen de aktardığı sözün noksanlığına işaret ederek anlamı farklı noktalara iletmektedir.³⁷²

İki eser arasında rastlanan önemli farklardan biri de Herevî'nin eserine Farsça nesrin en güzel örneklerinden sayılan münâcâtlarını katmasıdır. Bu münâcâtların metne sonradan eklenip eklenmediği, yukarıda *Sad Meydân*'dan bahsederken işaret ettiğimiz üzere bugünkü akademik çevreler tarafından bir problem olarak algılsa da aynı münâcâtlarla Meybudî'nin *Keşfü'l-esrâr*'ında da karşılaşmak onların otantikliğine ilişkin soru işaretlerini nisbeten ortadan kaldırmaktadır. Herevî'nin *Tabakât*'ı okuturken araya kattığı münâcâtlar ve benzeri sûfiyâne deyişleri bazı araştırmacılar tarafından hâllerinin dışavuruşu olarak okunmuş, Sülemî ile Herevî'nin üslubu arasındaki etkileyici farklardan birinin bu olduğunu dile getirilmiştir.³⁷³ Nitekim Abdurrahman Câmî de, *Nefahât*'ın mukaddimesinde Herevî'nin metne yaptığı bu türlü katkılar için şunları söyler ki Câmî'nin söyledikleri eserin genel bir tasvîri niteliğindedir:

(...) Hz. Şeyhü'l-islâm Ebû İsmâil Abdullah b. Muhammed Ensârî Herevî (k.s.), sohbet meclislerinde, vaaz ve nasihat toplantılarında [Sülemî'nin *Tabakât*'ında yer alan] sözleri ve hâlleri imlâ ettirmişler, o kitapta zikredilmemiş bazı şeyhlerin sözlerini, kendisinin vecdlerini ve zevklerini îrâd edip o kitabı genişletmişlerdi [بعضی از [اذواق و مواجید خود بر آن می افزوده]. Hz. Şeyhü'l-islâm'ın mürid ve muhiblerinden birisi bunları yazı ile tespit etmiş ve bu suretle sûfilerin mârifetlerindeki hakikatları, bu tâifenin latifelerindeki incelikleri ihtivâ eden [مشتمل بر حقائق معارف صوفیه و دقائق لطایف] این طائفة علیه hoş bir kitab ve mübârek bir eser vücûda gelmiştir.³⁷⁴

Peki Herevî Sülemî'nin *Tabakât*'ı üzerine sohbet edip sûfiyâne îzahlar getirir ve ilâveler yaparken bunları kayıt altına alan müridi kimdi? Bu sorunun cevâbını vermek bugün için mümkün gözükmemektedir. Ancak Habîbî, mevcut ihtimalleri uzun uzadıya tartış-

³⁷² Özellikle Herevî'nin *tevâhid* (s. 546-566), *fütüvvet* ve *mürüvvet* (s. 287, 288) hakkındaki açıklamaları bu türlü farkların dikkat çekici örneklerindedir. Ayrıca Herevî aktardığı sûfî sözlerinin pek çoğunda kendinden bir yorum ya da ilâve yapmaktadır.

³⁷³ Şâkirî, "Berresî-yi Tabakât-ı Pîr-i Herât", s. 165.

³⁷⁴ *Nefahât*, s. 2.

tıktan sonra eldeki *Tabakât* metniyle Meybudî'nin *Keşfü'l-esrâr*'ı arasındaki ortaklıkların çokluğunu ve üslupça şaşırtıcı yakınlıklarını dikkate alarak, en yakın ihtimâlin Meybudî olduğunu îmâ eder.³⁷⁵ Elbette bu tahmin, yalnızca metinlerarası okumaların araştırmacısına telkîn ettiği bir neticeden ibârettir. Herevî'nin *Tabakât*'taki kaynakları ise ayrıca bir araştırma konusudur.

D. Zemmü'l-keîâm ve ehliî

Kelâm ilminin zemmini, yani kınayıp kötülenerek hükümsüz kılınmasını konu alan *Zemmü'l-keîâm ve ehliî*, îtikadî ve fikhî meselelerin anlaşılması noktasında ortaya çıkan rey-rivâyet/akıl-nakil ayrışması içerisinde hicrî II. yüzyıldan itibaren başlamış polemikçi telif geleneğinin önde gelen metinlerinden biridir.³⁷⁶ Bu eserin ilgili literatürde bıraktığı etki, yukarıda da işaret ettiğimiz üzere Herevî hakkındaki bilgilerin mecrâsını mezheplerarası gerilimlerin tarihine kaydıracak denli belirleyici olmuştur.³⁷⁷ Gerçekten de *Zemmü'l-keîâm* okunduğu zaman, onunla *Menâzil* müellifinin tarzı arasında bağ kurmak oldukça güçtür. Bundan olsa gerek sûfî muhitler, Hanbelî geleneğın aksine Herevî'yi *Zemmü'l-keîâm*'ın müellifi olarak sunmamışlar, önceliği *Menâzil*'e ve diğer Farsça metinlere vermişlerdir. Çünkü bu eserinde Herevî'nin tüm çabası, ehl-i hadîsin klasik üslubuna uyarak hiçbir münâzara ve münâkaşaya girmeyip kendi istidlâ-linden kaynaklanan bir cümle eklemeksizin sırf seleften nakillerle kelâm ilmi bünyesinde gelişmiş olan akıl yürütme ve sonuca varma metotlarının hakikat dışı olduğunu kanıtlamaktır. *Zemmü'l-keîâm*'daki Herevî'ye göre Kur'ân'ı ve sünneti seleften devralınan mirasla değil kelâm ilminin elindeki metotlarla yorumlamaya kalkmak, *bid'at* ve *hevâ* ehli olmanın yeter sebebidir.³⁷⁸ Üstelik Herevî, "bid'at ehli" ifadesi ile yaygın anlaşıldığı şekliyle sadece Mu'tezile'yi ve Cehmiye'yi değil kendi yaşadığı dönemin siyasî ortamına bağlı olarak aynı zamanda Eş'arîleri de kastedecek, bu üslubuyla da kelâm karşı-

³⁷⁵ *Tabakâtü's-sûfîyye* (Habîbî neşri), s. 17-26.

³⁷⁶ Bu polemikçi geleneğe ait ilk dönem eserler ve muhtevaları için bkz. Ahmet Özer, "Ehl-i Hadisin Red Literatürü", Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Ü. SBE, 2008.

³⁷⁷ Eserin Herevî'ye aidiyeti ve hangi kaynaklarda kendisine atıf yapıldığı hususunda aşağıda söz edeceğimiz, Ebû Câbir el-Ensârî ["Tevsîku nisbeti'l-kitâb li-müellifihî", I, 149-153] ve Abdurrahman eş-Şibl ["Fî tevsîki nisbetihî ile'l-müellif", I, 153-156] neşirlerinde detaylı bilgi verilmiştir. Biz burada ilgili literatürü tekrarda fayda görmediğimizden yer vermedik.

³⁷⁸ Bu muhtevânın kısa bir özeti ve ehl-i hadîsin kelâm önündeki tavrı için bkz. Talat Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1969, s. 253-262.

tı tavrın kavram ve kapsamca genişlemesine büyük bir katkı yapacaktır. Ehl-i hadîsin kelâm karşıtlığı Ahmed b. Hanbel’le (ö. 241/855) başlar. Ancak bu başlangıç gitgide ivme kazanarak Bağdad coğrafyasından çevreye doğru, özellikle Horasan’a intikal eder ve hicrî IV. yüzyılın sonlarında kalıcı eserlerini vermeye başlar. Bu bakımdan Ebû Süleyman el-Hattâbî’nin (ö. 388/988) *el-Gunye ani’l-keîâm ve ehlihî* ve Ebû Abdullah b. Mende’nin (ö. 359/1005) *er-Red ale’l-Cehmiyye* adlı eserleri Herevî’nin *Zemmü’l-keîâm*’ının selefleridir.³⁷⁹

Zemmü’l-keîâm hakkındaki ilk akademik değiniler Beaucueil’e aittir.³⁸⁰ Ardından Ahmet Ateş, 1962 yılında Herevî’nin vefatının 900. yıldönümü dolayısıyla tertip edilen konferansta sunulmak üzere kapsamlı bir Farsça tebliğ hazırlar ve bu tebliğini 1964 yılında müstakil bir makale olarak Türkçe yayınlar.³⁸¹ Ateş’in ilgili makalesi, *Zemmü’l-keîâm*’ın mevcut nüshaları ve muhtevası hakkında hâlen akademik örnekliliğini koruduğu için biz de burada bu unutulmuş makalenin *Zemmü’l-keîâm* için tanıtıcı olabilecek kısımlarını genişçe iktibas edeceğiz:

(...) *Kitâbu Zemmi’l-keîâm ve ehlihî* adını taşıyan eseri maalesef henüz basılmamış ve lâyük olduğu derecede tetkik edilmemiştir. Şeyhülislâm’dan elyazması nüshası ile, çoktan beri bilinmekte idi: British Museum’da bulunan 710 h. tarihli nüsha, daha 1871 yılında, C. Rieu tarafından tavsîf olunmuştu; baş tarafı noksan olan ve 685 h. tarihli semâ kaydını ihtivâ eden, Şam’da Zâhiriye Kütüphanesi nüshası, bu kütüphanenin 1299 (1882)’de neşredilen defterinde kayıtlı olup, Brockelmann’ın meşhur *GAL, Suppl*’ında (1937) zikredilmiştir. Üçüncü nüshası Ankara’da İlahiyat Fakültesi Kütüphanesinde bulunmaktadır ve Veled Çelebi’nin son zamanlarda satın alınan kitapları arasında meydana çıkmıştır.

(...) Gerçekten, kendisi akla istinat etseydi, büyük filozof Fârâbi gibi, kelâm ilminin mugâlatalara, karşısındakini utandıracak, onu müşkül duruma düşürecek, fakat esasında mantıkî hiçbir değeri olmayan delillere, hattâ yalana dayanan bir ilim olduğunu kolayca gösterebilirdi. Fakat bu takdirde kendisi de bir nevi kelâm ilmi yapmış olurdu... Ensârî’nin, bunu bile bile, kelâm aleyhinde bir kelâm yapması tabi beklenemez. Diğer taraftan, bu eserinde *re*’yin yalnız değersizliğini değil, hattâ kötülüğünü gösteren birçok sözler nakletmiştir... O halde Ensârî, sünnet ehlinin büyük

³⁷⁹ Ehl-i hadîsin Ahmed b. Hanbel’den İbn Teymiyye’ye uzanan çizgide oluşturduğu literatürün bir değerlendirmesi için bkz. M. Sait Özevarlı, *İbn Teymiyye’nin Düşünce Metodolojisi ve Kelâmcılara Eleştirisi*, İstanbul: İSAM, 2008, s. 56-63.

³⁸⁰ “Esquisse d’une biographie de Khwāja ‘Abdallâh Ansârî: II- Le maître”, *MIDEO V* (1958), s. 77 vd.

³⁸¹ “Abdallah-i al-Ansârî’nin Kitâb damm al-keîâm wa ahlih Adlı Eseri”, *Şarkiyat Mecmuası*, 5 (1964), s. 45-60. Bu makâle Ateş’in Kabil’deki Herevî konferansında “Der Bâre-i Kitâb-ı Zemmü’l-keîâm ve ehlihî Eser-i Hâce Abdullâh Ensârî” başlığıyla Farsça sunduğu tebliğin aslıdır.

bir kahramanı olarak, büsbütün ayrı bir usûl takip edecektir: Kelâm ile o kadar alâkalı olmayan hususlardan başlayarak, bir takım hadisleri ve din büyüklerinin sözlerini nakledecek, kelâm ilmini aslından reddedecektir. Bu arada Ensârî naklettiği hadis ve din büyüklerinin sözleri kadar, isnâdlarına ehemmiyet verir... Öyle ki *Zemmü'l-keîâm* okunurken, insan ekseriya asıl gayenin bir fikrin isbatından ziyade, bir takım isnadları göstermek olduğunu zannedebilir. Şeyhülislâm Ensârî bununla iktifâ etmez, arada sırada, isnâd zincirinde adı geçen bir şahıs hakkında, birkaç kelime ile, biraz bilgi verir. Bundan başka kendisinden hadis veya bir söz nakledilen kimseler hakkında, onların rivâyetlerinin ne kadar güvenilir olduğunu gösteren, yine isnadları ile, bilgiler verir... Ensârî bu uzun isnadları bilerek kaydetmiştir. Kendisi böylece naklettiği hadis veya söze reddedilemez bir mâhiyet kazandırdığını düşünmektedir. Çünkü hadis ilmi ile alâkalı olmayan bir okuyucu için o kadar sıkıcı olan bu isnâdlar, onun gözünde aklın prensiplerinden daha mühim, âdetâ hususî bir mâhiyet taşır ve bu eserinde bu görüşü ispat edecek sözler de nakleder... Ensârî, başta kendisi olmak üzere, bir hadis âliminin bütün taleplerini yerine getirecek tam isnadlar ile, binnetice doğruluklarından şüphe edilemez fikirler nakletmekle, hedefine ulaşmak ister. Bu usûlün tabîî bir neticesi olarak, eser büyüklüğüne rağmen, Ensârî'nin çok az miktarda sözlerini ihtivâ eder. Ancak nakledilen hadis ve sözlerin seçilmesi Ensârî'nin görüşüne uygundur ve onun müellif olarak yaratıcı çalışması bu seçmesinde görülür... İlk bölüm (*bâb*) eski ümmetlerin “teslim” ve “ittibâ” yolunu tutmayıp, din meselelerini münakaşa ettikleri için, dalâlete uğrayıp, helâk olduklarını, yine bir takım hadisler ile, gösterir. 2. bölüm Hazreti Peygamber'in “Ben müslümanlar için Deccâl'den ziyade, dalâlete düşürücü (*mudill*) önderlerden (*imâm*) korkuyorum” diyecek kadar bunlardan korktuğunu gösteren hadis ve benzeri sözlerle ayrılmıştır. Bunu takip eden bölümler (*bâb*, 3-7), münakaşa ve muğâlatanın kötülüklerini, haklı olursa dahi münakaşaya girişilmemesini ve Peygamberin Kur'ân hakkındaki münakaşaları men'ettiğini gösteren hadisleri ihtiva eder. 8. bölüm Kur'ân'ın yeter olduğunu ve hadise (*sünne*) ihtiyaç bulunmadığını iddia edenlere karşı delilleri içine alır. Bölüm başında *ikâme delil* tâbirinin bulunmasına rağmen, Ensârî burada da yine yalnız hadis ve din büyüklerinin sözlerini nakletmekle iktifâ etmiştir. Bu arada hadis bilginlerinin meziyetleri hakkında da geniş bilgiler vermekten çekinmez. Bilhassa Cebrail'in Peygambere yalnız Kur'ân'ı değil, bir takım hadisleri de getirdiğini gösterir... Dokuzuncu ve müteakip bölümler hadise karşı re'yi kullananlar aleyhindeki hadis ve sözleri, din hususunda derinleşmenin doğru olmadığını, kitâb ehlinin sözleri ile meşgul olmanın tehlikesini göstermek üzere toplanmış hadis ve sözlerden meydana gelmiştir... Bu bölümler ile Ensârî'nin kelâmcıları yalnız zemmetmekle kalmayıp, onları cemiyetten hâriç bırakmağa, hattâ onlara hayat hakkı tanımamaya çalıştığı görülür... Müteâkip bölüm “iyi bir sünnet tespit veya böyle bir sünnete davet edenin adının ta'zimi” hakkındadır... Bölümün sonunda, İslâmiyette birer fitne telakkî ettiği ilk kelâm cereyanları, Cehmiye, Kaderiye ve Mu'tezile hakkında kısa bilgiler verilir ve bunların

nasıl dini yıkmak istedikleri gösterilir. Bundan sonraki çok kısa bölüm Eş'arî kelâmının zikrine tahsis edilmiştir. Bütün eser içinde sırf Ensârî'nin sözlerinden meydana gelen yegâne kısım budur. Ensârî'ye göre, Eş'arîlik gördüğü tazyik karşısında kendini gizleyen ve başka bir ifade şekline giren cehmîlikten başka bir şey değildir... Bütün eserin bu kısa gözden geçirilmesi göstermektedir ki, *Zemmü'l-keîâm ve ehliî* yalnız bir mevzu hakkında yazılmış değildir. Nakledilen hadîs ve sözlerin eserde işgal ettiği yerlerin nisbetine bakılırsa, Ensârî'nin kelâm aleyhindeki fikirlerden başka, başlıca şu hususlarda ısrar ettiği görülür: a) Hadîsin ehemmiyeti... b) Hadis öğrenmeye ve öğretmeye teşvik... c) Sünnete riâyet etmenin te'min edeceği sevaplar... Bütün bunlar, bizzat Şeyhülislâm'ın hayatında sıkı sıkıya bağlandığı esasların ifadesidir. Kendisi büyük bir hadis âlimi ve kendini Kur'ân ve sünnete tamamıyla teslim etmiş bir dindar olarak, bu esaslar dâhilinde hareket etmiştir. Dini bozacağına kanaat getirdiği fikirler karşısına bu esaslara inanan ve icaplarını yerine getiren bir insan olarak çıktı. Mâruz kaldığı güçlüklerin tesellisini çok sevdiği "hadis"de buldu. Bununla beraber bugün tasavvuru güç bâzı vicdânî endişelere düşmüş ve kendini, din düşmanlarının reziletlerini ilân etmekle, bir nevi gıybet (*gîbe*) kusuruna düşmüş gibi görmüştür. Bunun cevabını da, münferit olarak naklettiği "fasık bahis konusu olunca gıybet yoktur" hadisi ile Îsâ b. Yûnus'un "Cehmîler ile beraber bulunmayınız, işlerini bilmeleri ve çekinmeleri için halka açıklayınız" vb. sözlerinde bulmuştur. O halde *Kitâbu Zemmi'l-keîâm ve ehliî*, yalnız kelâm ilminin ve mütekellimlerin zemmi hakkında meydana getirilmiş bir eser olmayıp, Şeyhülislâm Ensârî'nin gayretli çalışmalarının, din uğrunda mücadelelerinin ve karşılaştığı güçlüklerle karşı yılmadan mukavemet göstermesinin sırlarını, bütün bunların vicdânî ve ahlâkî yüksek esaslarını izah eden bir eserdir.³⁸²

Zemmü'l-keîâm ilk olarak Semih Dugaym tarafından British Museum nüshası esas alınarak yayınlanmıştır.³⁸³ Bu tahkiksiz neşrin ardından Ebû Câbir el-Ensârî³⁸⁴ ve Abdurrahmân eş-Şibl³⁸⁵ birbirlerinden ayrı olarak mevcut yazmaların tümünü dikkate alıp eseri 1998 yılında neşretmişlerdir. Ensârî ve Şibl'in neşirleri, *Zemmü'l-keîâm*'ın neredeyse dörtte üçünü oluşturan senedlerde adı geçen kişiler hakkında kaynaklar göstermeleri, yer adlarını açıklamaları, rivâyetleri tahriç etmeleri, detaylı fihristler ekleme-leri ve ayrıca Herevî'nin hayatı ve eserlerini konu alan uzun birer giriş bölümü barın-

³⁸² Ateş, s. 45-60.

³⁸³ *Zemmü'l-keîâm* (thk. Semih Dugaym), Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Lübnânî, 1994. Dugaym'ın yaptığı bu neşir, tek nüshaya dayanması sebebiyle akademik açıdan yeterli nitelikte değildir. Metin boyunca esas alınan nüshadaki yazım noksanlıklarını giderici ya da tashih edici dipnotlar dışında herhangi bir açıklayıcı not düşülmemiş, ayrıca yalnız eserdeki âyetlerin fihristi neşre eklenmiştir.

³⁸⁴ *Zemmü'l-keîâm ve ehliî* (thk. Ebû Câbir Abdullah b. Muhammed b. Osman el-Ensârî), Medîne: Mektebetü gurabâi'l-eseriyye, 1998, 5 cilt.

³⁸⁵ *Zemmü'l-keîâm ve ehliî* (thk. Abdurrahmân b. Abdülaziz eş-Şibl), Riyad: Mektebetü'l-ulûm ve'l-hikem, 1998, 7 cilt.

dırmaları bakımından nitelikli olsalar da her iki çalışmanın özellikle araştırma kısımları modern selefi tavrın umdelerini yansıtan ayrıntılarla doludur. Her iki tahkik çalışmasında da yekten o dönemin kurgusu sahiplenilerek âdeta bundan bin sene öncesinin sosyal şartları içerisinde yaşanıyormuşçasına çocuksu bir anakronizmle *Zemmü'l-kelâm*'a yaklaşılmış, karşılaştırmalı perspektif dışlanarak sürekli ideolojik mesajlar verme çabasına girilmiş, kavramlaştırma ve senteze ulaşmak yerine Hanbelî tabakatlarından beri süregelen yaftalayıcı ve dışlayıcı dil bir kez daha yeniden üretilmiş, böylelikle yapılan tahkik çalışmaları da eserin kelime ve şahıs kadrosunun tanınmasına katkı sağlamaktan öte herhangi bir akademik değer ortaya koyamamıştır.

E. Diğer Eserleri

İlelü'l-Makāmât:

Klasik kaynaklarda zikredilmekle birlikte³⁸⁶ ilk defa Beaucueil tarafından 1956 yılında neşredilen³⁸⁷ ve Abdürrezzak Tek tarafından Türkçeye tercüme edilen³⁸⁸ *İlelü'l-makāmât*, Herevî'nin vefâtından kısa bir süre önce Abdülmelik b. Ebu'l-Kâsım el-Kerrûhî adlı genç bir müridine imlâ ettirdiği, *irâde, zühd, tevekkül, sabır, hüzn, hayf, recâ, şükür, muhabbet* ve *şevk* olmak üzere on makamı *Menâzil*'deki üçlü tasniften farklı olarak halk ve havas seviyesinde olmak üzere iki mertebede ele alıp farklarını beyân eden hacimce ufak bir risâledir. Fakat bu risâlenin tasavvufî telif tarihi açısından dikkate değer bir tarafı vardır. Çünkü Endülüslü sûfî İbnü'l-Arif'in *Mehâsinü'l-mecâlis*'i (ö. 536/1141),³⁸⁹ *İlelü'l-makāmât*'tan yapılmış iktibasların genişletilerek yeniden yazılmasından ibârettir ve bu konu XX. yüzyıl akademik yazımında “bir intihâl örneği” diye takdim edilmiştir.³⁹⁰ Gerçi iki eser arasındaki irtibat İbn Teymiye³⁹¹ ve İbn Kayyim³⁹²

³⁸⁶ İbn Receb, *Zeyl*, III, 51; *Hediyyetü'l-ârifîn*, IV, 452; *Îzâhu'l-meknûn*, IV, 118.

³⁸⁷ Serge de Laugier de Beaucueil, “Un petit traité de ‘Abdallah Ansari sur les déficiences inhérentes a certaines demeures spirituelles”, *Mélanges L. Massignon* number I (1956), s. 153-171. Beaucueil bu neşrine daha sonra 1965 yılında Herevî ile ilgili kitabında da yer vermiş (*Khwâdja ‘Abdallah Ansarî*, s. 274-285) ve gözden geçirilmiş müstakil tercümesini ise 1985'te yayınlamıştır (*Chemin de Dieu*, s. 233-239).

³⁸⁸ “İlelü'l-Makāmât”, *Tasavvufta Yüz Basamak –Menâzilü's-sâirîn–*, s. 152-157.

³⁸⁹ İbnü'l-Arif hakkında bkz. M. Necmettin Bardakçı, *Endülüslü Sûfî İbnü'l-Arif ve Mehâsinü'l-Mecâlis*, Bursa: Sır, 2005, s. 35-39. Eserin aslı için şu baskıyı dikkate aldık: *Mahâsin al-Majâlis* (texte arabe, traduction et commentaire par: Miguel Asin Palacios), Paris, 1933.

³⁹⁰ Bruno Halff, “Le Mahâsin al-mağâlis d'Ibn al-'Arif et l'oeuvre du soufi hanbalite al-Anşârî”, *Revue des Études Islamiques*, 39 (1971), s. 321-335. Fritz Meier de iki eser arasındaki bağı konu edinir ve “intihâl” nitelemesine temkinli bir yaklaşım sergiler. Bkz. *Essays on Islamic Piety and Mysticism*

örneğinde olduğu gibi önceden bilinmeyen bir şey değildir, fakat intihâl tartışması bir tarafa, *İlelü'l-makâmât* ile *Mehâsinü'l-mecâlis* arasındaki ilişki, Herevî'nin vefâtından sonra henüz yarım asır geçmeden Horasan'dan Endülüs'e intikal tasavvufî birikimi göstermesi açısından çok kıymetli bir belgedir. Çünkü İbnü'l-Arif'in *Mehâsin*'i İbn Arabî'nin *Fütûhât*'ında da yer bulmuştur,³⁹³ böylelikle Herevî'den İbn Arabî'ye ve sonrasında tasavvuf doktrinine mâl olan bir akışın yönü belirlenmiş olmaktadır.

el-Erbaîn fî delâilî't-tevhîd:

Niyette sadâkat, dinde samimiyet, ilmi ehline yaymak, Allah'ın sıfatlarını naslarda nasıl vârid olduysalar öylece kabûl etmek ve bu hususta şüphe sergilememek, Allah'ın zâtı ve Zât'ına ait hicâblar, O'na sınır ve yön atfeden rivâyetlerin sahîh olması, O'nun fiillerini bir insanî suretle ve fiille dile getiren rivâyetlerin nasılsalar öylece delîl sayılması, Hz. Peygamber'in mi'râcda Allah'ı ayânen görmesi ve cennette mü'minlerin de O'nu ayânen müşâhede edecekleri, kelâmullahın isbâtı ve O'nun yaratılmamışlığı, mü'minin kalbinin ancak Allah'tan bir nûr ile inşirâh bulması, ilâhî sıfatlar husûsunda derinlemesine spekülasyonlara girmek yerine Allah'ın nîmetleri hakkında düşünülmesinin gerekliliği, kelâm ilminin nâhak yere bu yolda çaba sarfettiği ve ondan sakınılması gerektiği hakkında kırk hadîse yer verilir. İtikadda Hanbelî üslubu sürdürmüş, îmâna bağlı meselelerde nassa bağlılıktan başka bir tavır sergilenemeyeceği yönündeki fikri tekrardan ortaya koymuş bir risâledir. Eser ilk olarak Afgânî tarafından neşredilmiş, ardından Ali b. Muhammed b. Nâsır el-Fakîhî tarafından tahkik edilmek suretiyle yeniden yayınlanmıştır.³⁹⁴ Herevî'yi Hanbelî çizgide şöhretlendiren metinlerden biridir. Bu

(çev. John O'kane), Leiden: Brill, 1999, s. 245, 246. Bardakçı, İbnü'l-Arif ve eserine odaklanan çalışmasında Halfî'nin makâlesine atıf yapmakla birlikte bu atfını literatür düzeyinde bırakmakta ve *İlelü'l-Makâmât*'tan habersiz görünmektedir. *DİA*'daki İbnü'l-Arif maddesini kaleme alan Nihat Azamat, Halfî'a atıf yapmakla birlikte yine "intihâl" iddiasına işaret etmez. Bkz. "İbnü'l-Arif", *DİA*, XX, 522, 523.

³⁹¹ *Mecmûatü'l-fetevâ*, X, 24.

³⁹² *Tarîku'l-hicreteyn ve bâbü's-saadeteyn*, Kâhire: Dârü's-Selefiyye, 1974, s. 250, 292.

³⁹³ *Mehâsin*'in *Fütûhât*'la irtibatını ilk ortaya koyan Palacios'tur. Bkz. "Appendice: Passages du Fotouhat d'Ibn 'Arabi qui font allusion a Ibn al-Arif ou a son Mahâsin", *Mahâsin al-Majâlis*, s. 18-26.

³⁹⁴ Afgânî, *Şeyhü'l-İslâm*, s. 177-197; *el-Erbaîn fî delâilî't-tevhîd* (thk. Ali b. Muhammed b. Nâsır el-Fukeyhî), Medîne, 1984. Eser, Zehebî (*Siyer*, XVIII, 509; *Târîh*, X, 490; *Tezkîre*, III, 1184) ve Safedî (*el-Vâfi*, XVII, 597) tarafından da özellikle anılır. Eseri zikreden diğer kaynaklar için bkz. "Medhal", *Zemmü'l-keâm*, s. 120. Ayrıca eserin Sadreddin Konevî tarafından okunmuş olabileceği dile getirilir. Bkz. H. Kâmil Yılmaz, *Tasavvufî Şiir Şerhleri ve Konevî'nin Kırk Hadîs Şerhi*, İstanbul: İFAV, 1990, s. 43, 44.

yüzden de Sübkî tarafından özellikle eleştirisi konusu edilir.³⁹⁵

Risâle-i Mufassala ber Fusûl-i Çihil u Du der Tasavvuf:

Yegâne nüshası Süleymâniye Ktp. Murad Molla, nr. 1825, vr. 1^a-160^b de bulunan ve nüshanın sonundaki kayda göre Safer-812/Haziran-1409 istinsâh edilmiş olan bu eser birbirinden farklı kırk iki fasıldan oluşur.³⁹⁶ Görebildiğimiz kadarıyla bu eserden bahseden ilk kaynak Tahsin Yazıcı'nın yukarıda da çeşitli vesilerle atf yaptığımız *Kenzü's-sâlikîn* ile ilgili makale serisidir.³⁹⁷ Daha sonra Server Mevlâyî, mevcut nüshadan hareketle eseri tahkik etmiş, ayrıca Herevî'nin *Tabakât*'ı ile ortak noktalarına işaret ederek metnin Herevî'ye atfedilen Farsça metinler içerisinde dikkate değer bir yeri olduğunu ortaya koymuştur.³⁹⁸ Dikkati çeken husus, vr. 4^b'nin sayfa kenarı notunda ikinci fasılın ortasından itibaren Herevî'nin *Firdevsü'l-Ârifîn* isimli bir diğer eserinden iktibâs olduğuna işaret edilmesidir. Ancak Herevî'nin bu isimli bir eserine kaynaklarda rastlanmaz.³⁹⁹ Eserde her fasıl bir meseleye tahsis edilmiş, her konuya ilgili bir hadisle başlandıktan sonra bir sûfî menkıbesiyle örneklendirilmiştir. Bu menkıbe ya da sûfî hikâyesini remz veya işaret başlıklı bir diğer kısım takip eder. Konuya faslında başında bir mukaddime yapılıp, ardından muhtevâyâ uygun olarak bir sûfnin menkıbesine yer veri-

³⁹⁵ *Tabakâtü's-Şâfiyye*, IV, 272.

³⁹⁶ Eski kataloglarda mücelledin numarası 1796 olarak gösterilir. Tahsin Yazıcı ve Server Mevlâyî de bu numarayı aktarırlar. Ancak biz hem yeni tasnifi, hem de yazmanın ilk varacağındaki mühre eklenmiş olan 1825 numarasını dikkate aldık.

³⁹⁷ “Abdulah-i Ansârî'nin Kanz as-Sâlikîn veya Zâd al-Ârifîn'i”, *Şarkiyat Mecmuası* 1 (1956), s. 61. Yazıcı, eserin ilk cümlesiyle ferâğ kaydını aktardıktan sonra eserin fasılları içerisinde ismi anılan ve sözleri ile menkıbeleri aktarılan sûfîlerin bir listesini verir.

³⁹⁸ “Risâle-i Çihil u Du Fasıl der Hikâyet-i Meşâyih”, *Mecmûa-i Resâil-i Fârisî-yi Hâce Abdullah Ensârî*, I, 1-252. Mevlâyî, eserin muhtevâsını çalışmasının başlangıcına yazdığı girişte geniş olarak özetlemiştir. Bkz. “Sahtimân u Muhtevâ-yı Resâil”, *Mecmûa-i Resâil-i Fârisî-yi Hâce Abdullah Ensârî*, I, s. Heftâd u penc-sad u bist u heşt. Ancak Mevlâyî, esas aldığı nüshanın fihrist bölümünde kayıtlı olan *Risâle-i Mufassala ber Fusûl-i Çihil u Du der Tasavvuf* ismini dikkate almayarak ya da nüshanın ilgili varakları einde olmadığı için eseri *Risâle-i Çihil u Du Fasıl* şeklinde kaydetmiştir.

³⁹⁹ Nitekim Yazıcı, eseri tanıtırken şunları söyler: “Eserde dolayısıyla tercüme-i hallerinden bahsedilen mutasavvıflara dair verilen bu listenin tertibinden de anlaşılacağı üzere, bu kitabın, Ensârî'nin Sülemî'nin *Tabakâtü's-sûfiyye* adlı eserine istinaden tahrir edilmek suretiyle vücuda gelen *Tabakâtü's-sûfiyye* adlı eseri ile bazı kısımlardaki umumî mâlûmat hariç bir ilgisi yoktur. Bu eserde *Tabakâtü's-sûfiyye*'deki şifahi üslub yerine daha çok yazı üslubu hâkimdir. Ensârî'nin şimdiye kadar bilinmeyen bu eserinden başka yine aynı şekilde *Firdevsü'l-Ârifîn* adlı diğer bir eserinin daha bulunduğu müstensihin bir kaydından anlaşılmaktadır.” “Abdulah-i Ansârî'nin Kanz as-Sâlikîn veya Zâd al-Ârifîn'i”, s. 61. Mevlâyî de Herevî'nin böyle bir eseri ve hattâ eserleri olabileceğine işaret eder. Bkz. “Sahtimân u Muhtevâ-yı Resâil”, I, s. Heftâd u penc. Abdî Şirâzî'nin (v. 988/1580), Nizâmî Gencevî'nin hamsesine nazîre olarak yazdığı mesnevîlerinden biri *Firdevsü'l-ârifîn* adını taşır. Bunun dışında *Nüzhetü'l-mecâlis*'te de *Firdevsü'l-ârifîn* isimli bir eserden iktibas yapıldığı görülür. Fakat Herevî'ye ait bu isimli bir esere görebildiğimiz kadarıyla rastlanmamaktadır.

lir. Faslin son kısmında ise vurgu pekiştirilir ve ele alınan husus ne ise diğer bir konuyla irtibatlandırılır. Eserdeki yazı dili Herevî'den çok Meybudî'nin *Keşfü'l-esrâr*'daki üslubunu andırmakla birlikte üzerine herhangi bir çalışma yapılmadığı için bu konuda net bir şey henüz söylenememektedir.

Envârü't-Tahkîk

Kaynaklarda müstakil bir risâle olarak anılmasına karşılık Herevî'nin münâcâtları, nasihatleri ve sohbetlerinden derlendiği anlaşılan bir metindir. Tahrân *Kitâbhâne-i Millî*'de bulunan ve XIX. yüzyılda istinsah edildiği anlaşılan bir nüshası Ali b. Tayfurel-Bistâmî adına kayıtlıdır. Nitekim Saîd Nefîsî de bu husûsa işaret ederek Bistâmî'nin X./XV. yüzyıl sûfilerinden olabileceğini söyler.⁴⁰⁰ Risâle İsmâil Paşa tarafından Herevî adına kaydedilir.⁴⁰¹ Eser ilk olarak Bombay'da 1313/1895'da yayınlanır, ardından Ahmed b. Abdülkerîm Tebrîzî tarafından Şîrâz'da (1351hş./1972) tekrar basılır ve daha sonra benzeri yayınlar birbirini takip eder.⁴⁰² Herevî'nin Farsça söyleyişlerine ait bir derleme oluşu, Ali Asgar Beşîr'in *Endişehâ-yı İrfânî-yi Pîr-i Herât*'ı örneğinde olduğu gibi kitaba temel bir kaynak değeri atfedilmesini sonuç vermiştir. Kataloglarda bu ismi taşıyan ve başka müelliflere ait eserlere de rastlanır.⁴⁰³ Nitekim Herevî'ye ait olmayan, ancak onun sözlerinden kısımlar aktardığı anlaşılan *Ünsü'l-mürîdîn ve şemsü'l-mecâlis*'in de⁴⁰⁴ aynı çizgide bir metin olduğu söylenebilir.

Herevî'yi kültür dili Farsça olan coğrafyada şöhretlendiren *İlâhînâme* veya *Münâcât*'ı⁴⁰⁵ müstakil bir eser olmasa da fark farklı derlemelerinin varlığıyla dikkat

⁴⁰⁰ *Târîh-i Nazm u Nesr der İrân*, II, s. 780.

⁴⁰¹ *Hediyyetü'l-ârifîn*, I, s. 452.

⁴⁰² Son olarak şu derleme içerisinde yayınlanmıştır: *Münâcâtname-i Hâce Abdullah Ensârî: Müştemil Ber Münâcât, Muhâtaba, Mev'ıza: Envârü't-Tahkîk, Makâmât, Rübâiyât*, Tahrân: Efsûn, 1380/2002.

⁴⁰³ Meselâ Muhâmmad Tâhir el-Hâmidî'nin *Envârü't-tahkîk fî te'yîdi evrâdi't-tarîk* (Matbaatu Mısıryye, 1350/1932) isimli eseri buna örnektir.

⁴⁰⁴ Metin *Enîsü'l-mecâlis* olarak da tanınır. *Keşfü'z-zunûn* (I, s. 178) ve *Hediyyetü'l-ârifîn*'de (I, s. 452) eser Herevî'ye atfedilir. Eser, ulaşılan yazmalarından anlaşıldığı kadarıyla Yûsuf Sûresi üzerinden yapılmış tasavvufî anlatılardan oluşmaktadır. İlk olarak R. Levyeserin Ensârî'nin vefâtından çok sonra yazıldığı göstermiştir. *A Descriptive Catalogue of the Oriental Mss. Belonging to the Late E. G. Browne*, Cambridge University, 1932, s. 30 Ahmed b. Muhammed el-Buhârî'ye ait *Tâcü'l-kasas: Ünsü'l-mürîdîn ve ravzatü'l-muhibbîn* isimli eser Seyyid Âl-i Dâvûd'un tahkikiyle İrân'da yayınlanmıştır. *Ferhengistân-ı Zebân ve Edeb-i Fârisî*, 1387hş./2008.

⁴⁰⁵ Şehit Ali Paşa nr. 1383 vr. 116^b-121^{ab}'daki nüshası ilk olarak Serge de Beaucueil tarafından yayınlanarak Fransızcaya tercüme edilmiştir: "L'Ilâhi-nâmè de Hwâgè Abdallah Ansârî", *BIFAO*, 47 (1948), s. 151-178. Eser üzerinden Herevî'ye atfedilen Farsça metinlerin ona âidiyetini tartışan bir çalışma için bkz. Bo Utas, "The *Munâjât* or *Iâhî-nâmah* of 'Abdu'llâh Ansârî", *Manuscripts of the*

çeker.⁴⁰⁶ Ona atfedilen *Muhabbetnâme*,⁴⁰⁷ *Risâle-i Dil ü Cân*,⁴⁰⁸ *Vâridât*,⁴⁰⁹ *Perde-i Hicâb*,⁴¹⁰ *Kenzü's-sâlikîn*,⁴¹¹ *Kalendernâme*,⁴¹² *Fevâid*⁴¹³ gibi Farsça risâlelerin⁴¹⁴ muhtevalarının bir kısmı Meybudî'nin *Keşfü'l-esrâr*'ında ve Herevî'nin *Tabakât*'ında yer alır. Ancak yukarıda ayrıntılı olarak bahsettiğimiz üzere bilhassa Server Mevlâyî'nin, kısmen de Tahsin Yazıcı ve Beaurecueil'in çalışmalarıyla mevcut yazmalardaki hâli ortaya çıkan bu edebî metinlerin henüz *Keşfü'l-esrâr*, *Tabakât* ve *Sad Meydân*'la karşılaştırmalı okumaları yapılmadığı için eldeki hâlleri üzerinden kesin bir sonuca varmak pek mümkün gözükmemektedir. Bunun dışında yazma kütüphanelerinde Herevî'ye atfedilen pek çok irili-ufaklı metinler vardır.⁴¹⁵ Bu Farsça metinlerin dışında Herevî'ye atfedilmekle birlikte günümüze ulaşmadığı görülen *Tekfîru'l-cehmiye*,⁴¹⁶ *el-Kavâid*,⁴¹⁷ *Menâkıbu'l-İmâm Ahmed*,⁴¹⁸ *Menâkıbu ehli'l-âsâr*⁴¹⁹ gibi Hanbelîliğin polemik literatü-

Middle East, 3 (1988), s. 83-87.

⁴⁰⁶ Son olarak Server Mevlâyî bu derlemesinin hepsine *Mecmûa-i Resâil-i Fârisî-yi Hâce Abdullah Ensârî*'de yer vermiştir.

⁴⁰⁷ *Mecmûa-i Resâil-i Fârisî-yi Hâce Abdullah Ensârî*, I, 335-372.

⁴⁰⁸ *Mecmûa-i Resâil-i Fârisî-yi Hâce Abdullah Ensârî*, I, 373-393.

⁴⁰⁹ *Mecmûa-i Resâil-i Fârisî-yi Hâce Abdullah Ensârî*, II, 443-458.

⁴¹⁰ *Mecmûa-i Resâil-i Fârisî-yi Hâce Abdullah Ensârî*, II, 511-534.

⁴¹¹ *Mecmûa-i Resâil-i Fârisî-yi Hâce Abdullah Ensârî*, II, 535-631.

⁴¹² *Mecmûa-i Resâil-i Fârisî-yi Hâce Abdullah Ensârî*, II, 632-642.

⁴¹³ *Mecmûa-i Resâil-i Fârisî-yi Hâce Abdullah Ensârî*, II, 693-704.

⁴¹⁴ Bu risâlelerin tümü daha önce künyelerini verdiğimiz Server Mevlâyî, Vâhid Destgirdî, Beaurecueil ve Tahsin Yazıcı'nın çalışmalarıyla günyüzüne çıkmıştır. Cevat Çağan'ın ve Hasan Almaz'ın yaptığı tercümelemlerle bu risâlenin muhtevaları büyük ölçüde Türkçeye aktarılmıştır. Daha önce bu konuya değindiğimiz için burada künyeleri tekrar etmeye gerek duymuyoruz.

⁴¹⁵ Meselâ Süleymâniye Ktp. Ayasofya Bölümü, nr. 2049, vr. 149^a-154^b'de yer alan *Bâb fi'l-fütüvve* veya *Kitâbü'l-fütüvve* bu örneklerden biridir. Risâle üzerine Sezâî Küçük tarafından "Hâce Abdullah el-Ensârî el-Herevî ve Kitâbü'l-Fütüvvesi" adıyla bir yüksek lisans tezi hazırlanmış (M.Ü.SBE, 1993), Küçük bu tezinin daha sonra makâle olarak yayınlamıştır: "Abdullah Ensârî el-Herevî'nin Tasavvufî Fütüvvet Risâlesi: Kitâbü'l-Fütüvve", *Sakarya Ü. İFD*, 2 (2000), s. 137-166. Küçük, metni ilgili nüshadan hareketle döneme ait benzerleriyle karşılaştırarak tercüme etmiştir, ancak metnin bu hâliyle Herevî'ye ait olduğunu ileri sürmek güçtür. Herevî adına kayıtlı bu tür başka eserler de vardır. Mesela bkz. *Fütüvvetnâme*, Atatürk Kitaplığı [O. N. Ergin], n. 1200, vr. 5b-18a [istinsah tarihi: 1267/1850].

⁴¹⁶ Herevî bu eseri *Zemmü'l-kelem*'ında anar. Andığı yerden ve isminden anlaşıldığı kadarıyla yine Hanbelî çizgide, muhataplarının dînen hatâsını vurgulayan, kelâm ilminin yerilmesi sadedinde bir eserdir. Eserine aldığı bir hadîsin isnâd yollarını *Zemmü'l-kelem*'da muhtasaran kaydettiğini, ancak *Tekfîru'l-cehmiye*'nin ilgili bâbında ayrıca yer verdiğini söyler. Bkz. *Zemmü'l-kelem*, III, 264.

⁴¹⁷ Herevî böyle bir eseri olduğuna, bu eserinde Kur'ân ve sünnete ittibâ husûsunda pek çok rivâyeti tahrîc ettiğine işaret eder. *Zemmü'l-kelem*, II, 184, 316. Bugün için ulaşılabilir değildir.

⁴¹⁸ Herevî bu eseri *Zemmü'l-kelem*'ın çeşitli yerlerinde işaret eder. *Zemmü'l-kelem*, III, 295, 332; IV, 336.

⁴¹⁹ *Zemmü'l-kelem*, II, 316.

rü içinde değerlendirilebilecek eserler de bulunmaktadır.⁴²⁰ Ancak günümüze ulaşanları da dahil olmak üzere Herevî'nin ehl-i hadis çizgisindeki metinlerinin tasavvuf tarihi açısından herhangi bir belirleyici içerik taşımadığı söylenmelidir.

⁴²⁰ Ayrıca kaynaklarda ona atfedilmekle birlikte bugüne ulaşmamış, dolayısıyla âidiyetinin netliği hakkın fikir edinilememesi eserler şunlardır: *el-Erbâin fi's-sünne* (Zehebî, *Siyer*, XVIII, s. 509), *el-Emâlî* (Sem'ânî, *el-Ensâb*, XI, s. 197), *İ'tikâdu ehli's-sünne vemâ vakaa aleyhi icmâu ehli'l-hakki ve'l-ümme* (İbn Teymiye, *Mecmûu'l-fetâvâ*, VI, s. 177; *Der'u teâruzi'l-akl*, II, s. 76), *Cüz'hâ - Müzekkirât-ı Şeyhü'l-İslâm-* (Afgânî, s. 104), *Hulâsa fi şerhi hadîsi külli bid'atin dalâle* (*Hediyetü'l-ârifîn*, IV, 452), *Risâle* (Afgânî, s. 104), *Fârûk fi's-sıfât* (Zehebî, *Siyer*, XVIII, s. 509; *Târîh*, s. 481-490; *Tezkîre*, III, s. 1184; İbn Receb, *Zeyl*, III, s. 51), *Kaderiyye* (Afgânî, s. 105), *el-Mie (er-Risâletü'l-mustatrefe*, s. 78), *Mecâlisü't-tezkîr* (İbn Receb, *Zeyl*, III, s. 51; Afgânî, s. 103). Bunların dışında bir *Şerh-i Taarruf*'un da ona atfedilmesi (*Keşfu'z-zunûn*, I, s. 420; *Hediyetü'l-ârifîn*, I, s. 453) ilginçtir. Ayrıca kaynaklarda anıldığı görülen *Tefsîr* ise artık Meybudî'nin *Keşfü'l-esrâr*'ı çerçevesinde düşünülmektedir.

II. Herevî'nin Hâller ve Makâmlar Konusundaki Katkıları

Herevî'nin telif faaliyetleri iki kavramın açılımından ibâret gözüktür: *Menâzil* ve *sâirîn*. *Menâzil*, hâller ve makamları, *sâirîn* ise hakikate yönelmiş insanları ifade eder. Hakikati bulma çabası içerisindeki insanı, yani *sâlik* ve *sâiri* bekleyenler, Herevî'nin eserlerindeki merkezî ilgiyi oluşturur. Ancak Herevî birer kavram olarak *hâl*, *makâm* ve *menzile* dair açıklamalar yapmış, bu kavramların delâlet sahaları ile ilgili doğrudan görüşler belirtmiş, konuya değinen fikirleri tartışmış bir müellif değildir. Çeşitli îmâlarında ve bazı anlatımlarında ortaya koyduğu farklılıklar hâriç, doğrudan bu konu üzerine eğilmemiştir. Elbette kendisinin devraldığı tasavvufî miras bu konuyu enine-boyuna irdelemiş, sonraki dönemler için vazgeçilmez ve her fırsatta yenilenebilir tanımlar sunmuştu. Herevî kendisine intikâl eden mirası değerlendirip o dağarcık üzerinden fikirlerini beyân etmiş olmasına binâen bu başlık altında *Menâzilu's-sâirîn*'i müstakillen bir tasavvuf konusu olarak düşünecek, Herevî'ye kadar gelen tasavvufî birikimi belli başlı temsilcilerinin bugüne ulaşan metinlerini dikkate alarak ilgili literatürü yansıtacak şekilde irdeleyeceğiz. Böyle bir irdeleyiş konunun tasavvuftaki merkezîyeti-ne ve Herevî'nin tasavvuf tarihindeki mevkiine yakınlaşmamızı sağlayacaktır.

A. Lugat ve Istilâh Bakımından Hâl ve Makâm

Kelime kökü bakımından “bir şeyin değişmesi, dönüşmesi, başkalaşmaya uğraması” anlamına gelen *hâl*, varlıkta ve insanda sürekli değişikliğe uğrayan, onu her ân bir başka konuma ve tutuma sürükleyen işlerin ve niteliklerin bütünüdür.⁴²¹ Buna göre *hâl* varlığın ve insanın içinde bulunduğu niteliktir, *âna* ve *vakte* atıf yapar;⁴²² geç-

⁴²¹ “*Havl* maddesi bir şeyin gayrdan tegayyür ve infisâli ma'nâsına mevzûdur, gâh tagyîr ve gâh infisâl i'tibâriyle. Maânî-i sâire ondan münşaidir. Meselâ seneye *havl* itlâk olunur ki tesmiye bi'l-masdardır, inkılâbı ve şemsin metâli' ve megâribinde devrânı i'tibârına mebnîdir... İnsanın mâ-hüve aleyhi olduğu nesneye denir... Ve hâl el'ân içinde olduğun vakte itlâk olunur ki mâzî ile müstakbel beyninde berzahdır, mâzînin nihâyeti ve müstakbelin bidâyetidir.” *Kâmûs Tercümesi*, III, 187, 189.

⁴²² Nitekim klasik lugatlerin tümünde *hâle* tanım getirilirken *الْوَقْتُ الَّذِي أَنْتَ فِيهِ* ifadesine hep yer verildiği görülür. Meselâ bkz. Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-ayn -Mürettiben alâ hurûfi'l-mu'cem-* (thk.

miş ve gelecek arasında duruşu, hâl-i hâzırı ifade eder. Geçiciliğe ve kesintisiz bir dönüşüme çağrışımı vardır. Zamanın akışına bağlı olarak ortaya çıkan değişim bu kelimedeki karşılık bulur.⁴²³ İnsana atfen kullanıldığında ise öncelikli olarak nefsin durumları ve niteliklerine dönük bir vurgu taşır; Râgıb el-İsfahânî'nin ifadesiyle *hâl*, “insana mahsus olup nefsindeki, cismindeki, bedenindeki ve kazançlarındaki değişen, değişime uğrayan hususlar” demektir.⁴²⁴

Lugat itibâriyle “durulan yer, oturulan mahal, bulunulan mevkî ya da vaziyet” anlamına gelen *makâm* ise *hâl*deki değişim ve dönüşüm çağrışımından farklı olarak bir yerde durmayı, bir konumda bulunmayı, bir niteliği taşımayı, bir durumda süreklilik kazanmayı, dengede kalmayı, iyi ve güzel bir konumu elde etmeyi anlatır.⁴²⁵ Her ne kadar *hâl* ile *makâm* arasında anlam ve çağrışım bakımından farklılık bulunmaktaysa da, ilm-i meânîde işlendiği üzere bu ikisinin birbirine yakın ve hattâ eşanlamlı sayılması söz konusudur.⁴²⁶ Bu nokta bir başka çağrışım kapı aralar: Yani *hâl* kelimesinin değişim ve dönüşüm bildiren *havl* kökünden gelmeyip de “bir yere girmek, oraya konmak, orayı yurt edinmek” gibi anlamlara gelen *حَلَّ* kökünden⁴²⁷ ism-i fâil olduğu yahut kelime kökünün gerçekte *حَلَّ* olduğu düşünülürse bu defâ “bir yere yerleşme, orada sebât etme” çağrışımı elde edilebilir. Gerçi *hâlin* *havl*den geldiği yaygın kabûldür, ancak tersini çağrıştıran *hulûlü* de dikkate sunan müellifler yok değildir. Yani *hâl* sadece *tahavvül* etmez, aynı zamanda *hulûlü* eder.⁴²⁸ *Hulûlü* ve *tahavvülü* bir aradadır.⁴²⁹ Bu ayrıntı konu ilerle-

Abdülhamîd Hindâvî), Beytur: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 2003, I, 375.

⁴²³ “Her şeyin vâsf-ı mütegayyiri, sıfat-ı mütegayyiresi; her şeyin içinde bulunduğu keyfiyyet ve hey'eti... İçinde bulunulan ân-ı gayr-ı sâbittir ki her vakte göre mâzî ile müstakbel arası demektir... İçinde bulunulan ânı ifâde eder bir ta'bîr ise de her şeyin şekl-i ânîsi, keyfiyyet-i mevcûdesi makâmında îrâd olunur.” Salâhî Bey, *Kâmûs-ı Osmânî*, III, 244.

⁴²⁴ *Müfredât*, s. 455. Âsım Efendi'nin tercümesiyle “ya'ni nefsi ve bedenî ve vâsfi olan umûr-ı mütegayyireden insâna muhtass olan hey'et ve keyfiyyete itlâk olunur ki insan onun üzerinde kâim olur”. *Kâmûs Tercümesi*, III, 189.

⁴²⁵ *Kâmûs Tercümesi*, III, 545; Zebîdî, *Tâcu'l-arûs*, XXXIII, 310 vd. “Hâl-i kıyâmda iki ayağın durduğu yer, durulacak yer. Câh, mesned, mansıb.” Salâhî Bey, IV, 370. “İkâme ma'nâsına ve nesnenin mevcûd ve kâim olduğu mahall. Rütbe, rif'at, menzil, huzûr ve pîşgâh.” *Lugat-ı Remzî*, II, 639.

⁴²⁶ Tehânevî, *Keşşâfu istulâhâtî'l-fünûn*, I, 616, 617.

⁴²⁷ “حَلْتُ “(Bir yere) indim, kondum ya da konakladım. Bu kullanımın temeli, ‘(bir yere) inme, konma konaklama esnasında yüklerin çözümlmesinden’ [*حَلُّ الْأَخْمَالِ عِنْدَ التَّزْوَلِ*] gelir. Sonradan yalnızca ‘inme, konma ya da konaklama’ anlamında kullanılıp ‘(Bir yere indi, kondurdu veya bir yerde konakladı’ anlamında) *حَلُّوْا*, *حَلَّ* şeklinde ve ‘(Bir başkası onu bir yere indirdi, kondurdu veya bir yerde konaklamasını sağladı’ anlamında) *أَحَلَّهُ غَيْرُهُ* şeklinde kullanılmıştır.” *Müfredât*, s. 425.

⁴²⁸ Serrâc, *el-Lüma'*, s. 66, 411 [41, 392] [*فهو ما يحل بالقلوب أو تحل به القلوب*].

⁴²⁹ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 133 [130] [*كما تحل بالقلب تزول في الوقت*]. Nitekim İbn Arabî *حَلَّ حَلَّ* der. Ömer Gürânî'nin (v. 1157/1744) tercümesiyle: “Bir kimse bir makâmdan bir makâma rihlet eylese, ol makâma hulûlü ü nüzûl eyleyler. Bir hâlden bir hâle intikâl eylese ol hâle hulûlü ü duhûl eyleyler.” Bkz.

dikçe karşılaşılabilecek bazı görüş çeşitliliklerini ve muhtemel belirsizlikleri anlamlandırma açısından dikkate değerdir. Çünkü tasavvufî anlam söz konusu olduğunda *hâl* ve *makâm* denince keskin ve mutlak ayrımlardan ziyade insanî tecrübenin barındırdığı katmanlar ve olanaklar nisbetince iç içe ve değişken bağların bulunduğu hatırdâ tutulmalıdır.

“İnilen, ayak basılan, mola verilen, konaklanan yer” anlamına gelen, ayrıca *menzile* ya da *menzilet* şeklinde kullanıldığında bilinen anlamına ilâveten “derece, rütbe, pâyeye, kadr, i’tibâr” gibi anlamları ifade eden⁴³⁰ *menzil* hakikat sâlikinin sülûküne nisbetle, yolculuğun kesintisizliğine işâreten anlaşılır. *Makâm*dan farkı kelimenin ikâmet çağrışımı taşıyor oluşu ve bir *makâm*dan diğerine intikâl esnasını, dolayısıyla *hâl* ile *makâm*ın birlikteliği ifade etmesidir. *Hâl*, vakit içindeki dönüşümü, *menzil* belli bir süreç içindeki durumu, *makâm* ise bir karâr üzere bulunuşu ifade eder. Sûfiler ağırlıklı olarak *hâl* ve *makâm* ikilisini kullanmışlardır, ancak bir anlatım unsuru olarak *menzil* kelimesine de yer verildiği görülür. Ayrıca yine sûfilerin benimsedikleri üslup çerçevesinde benzer çağrışımlar taşıyan *mekân*, *mevkî*, *mevkîf*, *mevtın*, *derece* ve *mertebe*⁴³¹ gibi kelimeler aynı konuyu dile getiren kavramsal içerikleriyle muhatapını karşılar.⁴³² Tasavvufun kendi dağarcığını ortaya koyduğu IX. ve X. yüzyıl içerisinde yazılmış tasavvufî eserlerin isimlerinde dahi bu kavramların hepsinin izine rastlanır. Meselâ aşağıda değineceğimiz üzere Harrâz’ın bugüne ulaşmamış eserlerinden birinin adı *Derecâtü’l-mürîdîn*’dir. Ebû Hamza es-Sûfî’nin eserlerinden biri *Mevâtını’l-ubbâd*’dı. Ebû Hüseyin Nûrî’ye atfedilen risâlelerden biri *Makâmâtü’l-kulûb* adını taşır. Hakîm

Fütûhât-ı Mekkiyye, VIII, 121 (559. bâb); Ali Ünal, “Ömer Gürânî’nin *Terceme-i Münteheb min Fütûhât-ı Mekkiyye* Adlı Eserinin Yeni Harflerle Çevirisi ve Tahlili”, Marmara Ü. SBE, 2006, s. 174.

⁴³⁰ “Konmak ma’nâsınadır. Müellifin *Basâir*’de beyânına göre inmek ma’nâsına mevzû’dur, konmak ma’nâsı lüzûm alâkasıyla mecâzdır... *Menzile*, konak yerine denir. Pâyeye ve *mertebe* ma’nâsına müsta’meldir. Derece ve hâne ve sarâyaya itlâk olunur.” *Kâmûs Tercümesi*, III, 360. Ayrıca bkz. Salâhî Bey, IV, 384.

⁴³¹ Bu kelimelerin hepsi birbiriyle açıklanabilir niteliktedirler. Âsım Efendi’nin *mekân* ve *derece* açıklamalarını örnek verirsek: “*Mekân*, mahall-i kevn ma’nâsınadır. Ve *mekâne* pâyeye vü menzilet ma’nâsına müsta’meldir, *mertebe* ve *menzile* ve *mevkî*’ gibi. Ve zamîrde menvî vü maksûd olan cihete itlâk olunur ki mekîne dahi bu ma’nâyadır. (*Kâmûs Tercümesi*, III, 697) *Derecât*, pâyeye ve *mertebe*lerden tabakâta itlâk olunur ki nerdübân kademeler, gibi ba’zı ba’zından bülend olur. Müellifin *Basâir*’de beyânına göre *derecât* derecenin cem’idir, nerdübân pâyesine denir. Ba’dehû *menzile*-i refîa ve *mertebe*-i âliyyede isti’ mâl olunmuştur. Niteki felekte *derecât*-ı nücûm dahi ona teşbih olunmuştur. (I, 398)” Diğerleri için bkz. II, 692; III, 716; II, 858; I, 140.

⁴³² Bu kavramlar ilgili metinlerde o denli iç içe geçmiştir ki sûfilerin nitelikleri anlatılırken şu türlü bir satırla karşılaşmak her zaman olasıdır: “Sonra onlar yüce derecelere yükseldiler. İbâdetlerden, itâate dair hakikatlerden ve övülmüş hasletlerden neş’et eden kıymetli hâllerle ve yüksek menzillerle alâkalandılar. [ثم إنهم من بعد ذلك ارتقوا إلى درجات عالية، وتعلقوا بأحوال شريفة ومنازل رفيعة من أنواع العبادات وحقائق [الطاعات والأخلاق الجميلة]” Serrâc, *el-Lüma*’, s. 28 [12].

Tirmizî îmânın iç dairelerini konu aldığı eserine *Menâzilü'l-kurbe*, insanı Hakk'a yaklaştıran hasletleri konu aldığı eserine ise *Menâzilü'l-ibâd mine'l-ibâde* adını vermiştir. Yine X. yüzyıl sûfilerinden sıradışı tecrübeleriyle dikkati çeken Nifferî'nin *Mevâkıf* 1 burada anılmalıdır.

Herevî'ye göre *hâl* ve *makâm* ikilisi ile *menzil* arasındaki fark yaşanan tecrübeye göredir. *Sad Meydân*'ın mukaddimesindeki anlatıma göre eğer yolcu, bir mânâyâ erer, orada durur ve sükûn bulursa, yani ikâmet ederse bu *makâm*dır; yok durmaz geçer, yani o mânâdan ilerler ve daha üst bir mânâyâ yükselirse bu *menzildir*. Herevî, bu hali göklerdeki meleklerin hâline benzetir. Dolayısıyla *makâm* ve *menzil*, kelime anlamlarına bağlı olarak anlaşılır, *menzil* daha önce de belirttiğimiz gibi *hâl* ve *makâm*'ın birliğine çağrışım yapar. Fakat *makâm* ve *menzil* arasında dile getirilebilir bir fark sezilmez, bu kelimeler her hâlükârda bir durağanlığa değil de bir sürece ve sürekliliğe işaret ederler. Hâller bir sonsuzluğa atıf yaparlar, makâmlarınsa bir sonu vardır. Sûfiler bu kabulü, bir padişahın ülkesinde sınırları olması, ama o sınırlar içinde yaşadığı hâllerin sınırsız olduğu benzetmesiyle açıklarlar. Bunu bağlı olarak da “seyr-fillahda nihâyet yoktur” denilir.⁴³³ Bu yüzden de hâller ve makâmlara ilişkin anlatımlar kendi içinde çeşitlilik gösterirler. Bu çeşitlilik, tasavvuf bünyesinde konunun dinamik bir yapısı olduğunun göstergesidir. Net ve belirgin tanımlarla sınırlı bir durum var olmayıp, tecrübe ve kavramların etkileşimine açık bir süreç vardır, tecrübeye ve kavrayışa bağlı bir çeşitlenme söz konusu olduğu için konu hep günceldir.

Herevî okunurken bir başka kavramla daha karşılaşılır: *Meydan*. Bu kelimenin tasavvufî delâleti nedir? *Meydan* kelimesinin “açık ve geniş yer, alan, saha, çeşitli faaliyetleri yapmaya elverişli mekan” gibi yaygın anlamlarının yanı sıra, mecâzen “bir şeyin, bir hususun ortaya döküldüğü, cereyân ettiği yer” anlamı da vardır.⁴³⁴ Kelime bu mecâzî anlamına bağlı olarak sûfiler tarafından da sıklıkla kullanılmış, tecellîlerin cereyân ettiği hâller ve makamları anlatmak maksadıyla bu kelime ile tamlama yapılarak *meydân-ı şeriat*, *meydân-ı gaflet*, *meydân-ı velâyet*, *meydân-ı ezeliyyet*,⁴³⁵ *meydân-ı aşk*, *meydân-ı fenâ*, *meydân-ı rûh*⁴³⁶ ve benzeri ifadeler ortaya konulmuştur. Dolayısıyla kelimenin

⁴³³ Ankaravî, *Minhâcü'l-fukara*, s. 252.

⁴³⁴ Kelimenin Farsçadaki anlamları için bkz. Dihhudâ, *Lugatnâme*, XIV, 20959-60. Türkçede anlamları için bkz. Ayverdi, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, II, 2052-2054.

⁴³⁵ Bu ifadeler Herevî'nin çağdaşı metinlerden *Keşfü'l-mahcûb*'da geçer: s. 162, 225, 226, 355

⁴³⁶ Attâr'da kullanıldığı şekliyle bu türlü ifadeler için bkz. Süheylâ Sâremî, *Mustalahât-ı İrfânî vü Mefâhîm-i Berceste der Zebân-ı Attâr*, Tahran: Pejûheşgâh-ı Ulûm-i İnsânî ve Mütâlaat-ı Ferhengî,

*makām*la ortak çağrışımlar taşıdığı görülür. Fakat *makām*daki yerleşiklik ve kalıcılık çağrışımı *meydanda* yoktur. O da *menzil* kelimesinde olduğu gibi bir sürece ve sürekliliğe atıf yapar. Nitekim *meydan* ile *menzil* arasında ilgiye *Keşfü'l-esrâr*'da rastlarız. Meybudî şöyle der:

سؤال ناکردن از خلق عین توکل است، و توکل مرتبت دار ایشان، و سؤال ناکردن از حق حقیقت
رضاست، و میدان رضا منزلگاه ایشان

“Halktan bir şey istememek tevekkülün hakikatidir ve tevekkül onların mertebesidir. Hak'tan bir şey istememek ise rızânın hakikatidir ve rızâ **meydanı** onların **menzili**dir.”⁴³⁷

Meybudî'nin bu kullanımı, Herevî'nin *meydana menzil* anlamını verdiğini belgeler. Dolayısıyla yukarıda *menzil* kavramına ilişkin söylenenler *meydan* kavramı hakkında da geçerlidir. Sonraki dönemlerde ise *meydan*ın farklı şekillerde de kullanıldığı görülür: Meselâ Irâkî (ö. 668/1289) *Istılâhât*'ında *meydanı* “şühûd makâmı” diye tanımlanır [مقام [شهود را گویند].⁴³⁸ Tehânevî de kelimenin “ma'sûku müşâhede etme makâmı” olarak tanımlandığına işaret eder [نزد صوفیه مقام شهود معشوق را گویند].⁴³⁹ Bu kullanımların Herevî'nin kelimeye atfettiği mânâ ile doğrudan ilgileri bulunmamaktadır.

Ancak konunun sûfilerce farklı kelimeler kullanılarak ya da benimsenen tanımların kapsamına farklı unsurlar eklenerek veya çıkartılarak anlatılması bugünden bakıldığı zaman farklı perspektiflere uç verebilir. Meselâ tasavvufî birikime karşı eleştirel bir tavırla yaklaşan çağdaş düşünürlerden Câbirî, ilgili terminolojinin teşekkül safhasında sûfilerin bâzen *derece* bâzen *makâm* kavramını kullanmalarından hareketle dışlayıcı bir genellemeye ulaşmakta ve şöyle demektedir:

Makâm kavramının yerleşmesinden önce *derece* kavramının kullanımı, düşüncenin lafızdan önce geldiğini ve sûfilerin *makâm* düşüncesini iddia ettikleri gibi Kur'ân'dan değil, İslâm'dan önceki kadîm irfânî mîrastan aldıklarını göstermekte-

2010, II, 479-481.

⁴³⁷ Meybudî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 760.

⁴³⁸ “İstılâhât-ı Ehl-i Tasavvuf”, *Külliyât-ı Fahreddîn-i Irâkî* (thk. Nesrîn Muhteşem), Tahran: İntişârât-ı Züvvâr, 1386hş./2007, s. 474. Krş. Şerefüddin Hüseyin b. Ülfeti Tebrîzî, *Reşfü'l-elhâz fî keşfi'l-elfâz* (thk. Necib Mâyil Herevî), Tahran: İntişârât-ı Mevlâ, 1377hş./1998, s. 87. Irâkî'ye atfedilen eserin bazı yazmaların “şühûd makâmı” değil de “şöhret makâmı” yazılıdır. Nitekim Nurettin Bayburtlugil, esas aldığı yazmadan ifadeyi “şöhret makâmı” diye çevirmiştir. Bkz. Şeyh Fahreddin İbrahim b. Şehriyâr Irâkî Hemedânî, “İstılâhât-ı Ehl-i Tasavvuf” (çev. Nurettin Bayburtlugil), *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1985, sayı: 3, s. 358.

⁴³⁹ *Keşşâfu istılâhâti'l-fünûn*, II, 1672. Diğer lugatlarda da Tehânevî'nin tanımı aktarılır. Bkz. Seyyid Câfer Seccâdî, *Ferheng-i Lugât u Istılâhât u Ta'bîrât-ı İrfânî*, Tahran: Kitâbhâne-i Tahûrî, 1983, s. 460.

dir. Bu kavramı önce *derece* olarak Arapçaya tercüme etmişler, daha sonra ise *makām* kavramı yerleşmiştir... İslâm'daki irfânî ıstılahlar, ne içerik olarak İslâmîdir ve ne de köken olarak Arapçadır. Gerek Şîî ve gerek sûfî irfân nazariye ve tavırları gibi, bu ıstılahlar da İslâm'a ve Arapçaya nakledilmişlerdir... Değerlendirilmesi gereken bir şey vardır ki, o da, ister metot ve ister bakış açısı alanında olsun İslâm irfân mensuplarının İslâm-Arap bilgi alanında içtenlikli bir irrasyonelliği kökleştirmiş olmalarıdır.⁴⁴⁰

Doğrusu bu tür bir genelleme, yalnızca bir epistemolojik tutumun dışavurumu olarak okunabilir, farklı perspektifler aynı birikimden çıkartılmış farklı sonuçlar elde edebilirler. Çünkü yukarıda değindiğimiz üzere *derecât*, *menâzil*, *makâmât*, *mevâkıf* vb. çeşitli kavramlaştırmaların hepsi aynı döneme aittir ve aşağıda göreceğimiz üzere anlatımdaki çeşitliliğin tümü Kur'ân'da kaynak bulabilmektedir.⁴⁴¹ Üstelik tasavvufî faaliyet dikkate alındığı zaman düşüncenin lafızdan önce gelmesiyle ya da lafzen ortaklığın sonradan teşekkül etmesiyle kültürel edilgenlik arasında doğrudan alaka kurmak yanıltıcıdır. Ancak Câbirî'nin bu satırlarında, köken bakımından hayli eski ve hep gündeme gelebilme niteliğiyle hiç eskimeyen bir tartışmanın izlerini buluruz. Bu tartışma Kur'ân'a muhatap olmanın, onu anlama ve yorumlamanın yolu-yordamıyla, yani *te'vil*in mâhiyetiyle ve pratikteki tezâhürleriyle ilgilidir.⁴⁴² Câbirî'nin eleştirel serzenişleri aslında Kur'ân'ın tarihten koparılarak okunmasına, yani tarihin belirli bir döneminde gelmiş olan hitâbı kendi döneminin koşulları içerisinde oluşturduğu dönüşüme odaklı olarak ve zamanın seyri içerisindeki dönüşümleri de o dönemle aradaki mesâfe kapatılmak suretiyle yapmak gerekirken bunun zıttı bir usûlün benimsenmesine dönüktür.

Burada şu noktaya özellikle değinmeliyiz: Bir ilâhî hitâb olarak Kur'ân, insanı hakikate bağlayan, ona ahlâk kazandırıp kendini ve dünyayı imâra yönlendiren bir dağarcık sunar. Tadrîc ile inişi ve Hz. Peygamber'in tatbikâtıyla insanlığa intikâl edişi, onu sosyal-siyâsî konularda olduğu kadar insanın varlık yapısında ihtivâ edilmiş derin-

⁴⁴⁰ Muhammed Abîd el-Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı* (çev. H. Hacak. B. Köroğlu, E. Demirli), İstanbul: Kitabevi, 2004, s. 474.

⁴⁴¹ Nitekim Câbirî kitabının bir başka yerinde eleştirel tavır aldığı tasavvufî birikimin Kur'ân'dan devşirdiklerine dair şunları söylemeden edemez: "İslâm'daki irfânî yönelimlerin işini kolaylaştıran unsurlardan biri, *zâhir*, *bâtın*, *tenzil*, *te'vil*, *kalb*... gibi öncelikli ve temel irfânî kavramları İslâm dini metinlerinde 'açık' bir şekilde bulmalarıdır. Başka bir ifade ile bunların, anlamları teknik anlamıyla tanımlanmış değildir. Bu kavramların dinî metinlerde böyle zikredilmiş olması, bu kelimelerin şu veya bu derecede irfânî-bâtınî amaçlar için kullanılmasını mümkün kılar. Hattâ, bu gibi kavramların, temel dinî metin olan Kur'ân'daki beyânî kullanımları bile, irfânî temâyülû olanları bu kavramları kendi irfânî amaçlarına hizmet edecek şekilde yorumlamaya teşvik etmiştir." Câbirî, s. 354.

⁴⁴² Müslüman kültürde bu konuya ilişkin görüşlerin genel çerçevesi için bkz. Zeynep Gemuhluoğlu, *Teoloji Olarak Yorum –Gazzâlî ve İbn Rüşd'de Te'vil-*, İstanbul: İz, 2010, s. 18-63, 517-538.

likler açısından da öncelikli kılar. Kur'ân, dili ve davranışı yönlendiren, insanın dünyayı tanıyışını şekillendiren, varlık ve insan ile ilgili temel sorulara ilişkin etraflı atıflarda bulunan, dolayısıyla zihniyet inşâ ederek entelektüel tecrübeye zemîn sağlayan yapıcı ve tanımlayıcı bir vahiydir.⁴⁴³ Kavramsal zenginliği sebebiyle farklı ilgiler, farklı arayışlar ve buluşlar ona yöneldiklerinde kendilerine yol gösteren bir çerçeve edinmişler, müslüman kültürün içinden çıkmış her entelektüel disiplin onun çevresinde odaklanmıştır. Buna ilâve olarak Kur'ân, insanların hakikati arayış ve buluşlarını sergileyiş bakımından kısım kısım oluşuna, kendilerini ne ile isimlendirmeleri gerektiğine, Allah'a teveccühlerinde neye ihtimâm göstereceklerine dair pek çok işaret barındırmaktadır. Sûfiler Kur'ân'ın sunduğu bu zenginliği değerlendirerek kendi üsluplarını inşâ etmişlerdir. Serrâc bu zenginliği şöyle dile getirir:

Allah Teâlâ hazretlerinin Kur'ân-ı Kerîm'de *sâdıklardan* (doğru ve içi-dışı bir olanlardan), *kânitlerden* (duâ edenlerden), *hâşi'lerden* (huşû ehli kişilerden), *mûkinlerden* (yakîne erenlerden), *muhlislerden*, *muhsinlerden*, *hâiflerden* (Allah korkusu taşıyanlardan), *râcîlerden* (Allah'tan ümit üzere olanlardan), *vâcillerden* (endîşe ile ürperenlerden), *âbidlerden* (ibâdet ehlinde), *sâihlerden* (seyyahlardan), *sâbirlerden*, *râzılardan*, *mütevekillerden*, *muhbitlerden* (alçakgönüllülerden), *velîlerden*, *muttakîlerden*, *mustafâlardan* (seçkinlerden), *müctebâlardan* (seçilmişlerden), *ebrâr ve mukarreblerden* bahsettiği konusunda ulemâ arasında bir ihtilaf söz konusu değildir... Vasıfları anlatılan bu kimselerin her türü Muhammed ümmeti içinde vardır. Şâyet bunlar ümmet içinde bulunmamış olsalar veya bulunmaları söz konusu olmasa, Allah Teâlâ kitâbında bunların adını anmazdı. Resûlullah da bunların vasıflarından bahsetmezdi.⁴⁴⁴

Gerçi Serrâc, bu anlatımını kendi döneminin gündemine uygun olarak tedvîni henüz tamamlanmış gözükten fıkıh ve hadîsin karşısında tasavvufun bir ilim olarak varlığının isbâtı sadedinde yapar, ama onun bu çabası Kur'ân'dan hareketle ne tür bir çeşitliliğe ulaşılabileceğini göstermesi açısından değerlidir ve bu bizi tasavvufî faaliyetin yörünge-sine iletmektedir.

⁴⁴³ “Kur'ân-ı Kerîm'in İslâm medeniyeti tarihinde göz alıcı bir entelektüel geleneğin çiçeklenmesini mümkün kılan faktörlerin başında gelmesi üç sebepten ötürüdür. Bunlardan ilki Kur'ân'ın insanı yalnızca bir ahlâk varlığı olarak değil, aynı zamanda entelektüel bir varlık olarak tanımlayan bir kitap olmasıdır... İkinci olarak Kur'ân'ın muhtevâ itibâriyle akıl sahibi insanın, doğal olarak bilmeye yöneleceği varlık alanlarını da konu edinmesidir. Eğer Kur'ân neden bahseder, bu kitabın konusu nedir diye sorarsak cevap üç varlık alanına indirgenebilecektir. Bunlar, Allah, âlem ve insandır... Üçüncü olarak Kur'ân metninin bizzat kendisi yalnızca düşünme, araştırma, eleştirme, gözlemlenme, anlama ve bilmeye teşvik etmekle kalmamış, entelektüel etkinliğin temel ilke ve modellerini de ortaya koymuştur.” İlhan Kutluer, *Yitirilmiş Hikmeti Ararken*, İstanbul: İz, 2011, s. 66, 67.

⁴⁴⁴ Serrâc, *el-Lüma'*, s. 34, 35 [16-18].

Tekrar Câbirî'nin durduğu yere geri dönersek: Tasavvuf, söz konusu Kur'ân olduğunda tarihi ve tarihçi bakışın kurguladığı şekliyle “dönemin şartları”nı mihver edinmez, aslında tasavvuf mesele edindiği hiçbir hususta rasyonel bakışın algıladığı şekliyle bir çizgisel tarihi ilke diye benimsemez, bilakis zâhir ve bâtın mânâ mertebelerinin varlığından dem vurur, muhatabın kâbiliyetine göre ilâhî kelâmın tekrar tekrar tecellî edeceğini vaz' eder. Sülemî'nin *Hakâiku't-tefsîr*'ine yazdığı mukaddimeyi takip edersek: Sûfînin Kur'ân'a yönelişi, hakikatlerin kendine açılması beklentisiyledir. İlâhî kelâm hakkında söz söylemek, bu ihâta kabûl etmez hakikat kaynağının muhatabına açıldığı miktarda mümkündür. Muhatap kendini ilâhî hitâba ehil kılacak, sonra kelâmın ilk bakışta sezilemeyen ya da salt uzmanlaşmalar yoluyla erişilemeyen incelikleri kendine açılacaktır. Allah, hitâbına ehil olacak, onu taşıyacak mazharlar yaratmıştır ve onlar Hak tarafından seçilmiş kimselerdir. Sûfînin Kur'ân'dan hareketle bildirdiği, kendisine onun inceliklerinden vârid olduğu ölçüdedir. Kavrayışlar ondaki hakikatlere erişmeye elvermez. Kur'ân'a ulaşmak ancak mükâşefe ve münâzele ilemdir. Çünkü “bu azîz kitâb, Azîz olan Allah'ın katından kullarının azîz olanlarına inmiştir [كتاب عزيز نزل من عند عزيز على أعر الخلق]”.⁴⁴⁵ Sûfîlerin Kur'ân'a bu şekilde yaklaşmalarında hâller ve makâmlara dair taşıdıkları duyarlılık gözardı edilmemelidir. Kur'ân onlar için objektif, tekdüze ve delâleti nassıyla sınırlı bir metinden ibâret değildi. *Sülûke*, daha doğrusu *tahakkuka* bağlı olarak muhatabına farklı incelikler fısıldayan bir hakikat kaynağıydı. Dolayısıyla *sâlikin* hâli ve makâmı ile Kur'ân âyetleri arasındaki örtüşme lügavî bir tetâbuktan fazlasına işaret eder. O yüzden tasavvufun Kur'ân hakkında beyanları *işârî* diye tasnif edilir. Sûfî, Kur'ân'la varlığın ve insanla gerçekliğin arasında varsayılan tüm engellerin kalktığı bir zeminden kalkarak söz söylemektedir. Elbette bu, nass-ı lügavîye şartlanmış bir perspektif için sınırları zorlayıcı, hatta sonu tahrife varacak bir sürecin itici gücü olarak kabul edilecektir. Bunun için de Câbirî ve pek çok çağdaş tefsir araştırmacısı açısından sûfînin Kur'ân'dan devşirdiği incelikler ölçüsüz bir keyfliğe kapı açabilecek, üstelik anlam ve yoruma ilişkin tüm duyarlılıkları kötürüm edebilecek bir tehlikeden başka bir şey değildir.⁴⁴⁶ Ancak işaret ettiğimiz üzere bu konu *te'vîle* dair algılarla ilgilidir ve müslüman kültür kendi tarihini inşâ ederken sûfîyâne meyle de dik-kate değer bir konum kazandırarak *te'vîlin işârî* ya da *bâtına* müteallik yönünü de barındırmış, sûfîler ise Kur'ân'da tezahür bulan hakikatin insandaki yansımasını salt zi-

⁴⁴⁵ Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, I, 19.

⁴⁴⁶ Genel olarak tasavvufun Kur'ân'a yaklaşımını ve oradan hareketle ulaştığı sonuçları sırf *te'vîlin* mahiyeti ekseninde kalmış epistemolojik bir indirgemeye yekten Bâtûnîlik diye etiketleyen bir çalışma için bkz. Mustafa Öztürk, *Tefsirde Bâtûnîlik ve Bâtûnî Tefsir Geleneği*, İstanbul: Düşün, 2011.

hinsel süreçlerle ya da sosyal bir adanışla sınırlı tutmayarak o ilâhî beyanları aynı zamanda insana kendinden haber veren ve onu ilâhî aslına bağlayan bir bütünlük içerisinde görerek faaliyetlerini yürütmüşlerdir.⁴⁴⁷ Dolayısıyla sûflerin Kur'ân hakkındaki tavırları salt meşrûlaştırmaya dayalı, yani gizli sosyal ve siyasal amaçlar için benimsenmiş yanılıcı bir tutum olarak veya aklı işleyişin çok gerisinde kalmış safdil bir çaba gibi algılamaya sebebiyet verecek bir epistemolojiye indirgenemez. Yalnızca inşâ edili bir perspektif üzerinden üretilmiş hipotez değeri bile taşıması güç tarih anlatılarıyla dışlanmak istenen, aynı zamanda enlektüel bir üslup, müslüman kültürde türemiş bir duyarlılıktır.

Bu konuyla ilgili bir diğer vurgulanması gereken nokta da, Kur'ân'ın insanı hakikate ileten mâhiyeti hakkında söylenebilecek her şeyin aynıyla Hz. Muhammed'in (s.a.) yaşayışı ve bu yaşayıştan tevârüs edilenler için de söylenebileceğidir. Vahiy ve o vahiy taşıyan arasındaki bütünleşme, İslâm'ın çağırıldığı insanlık durumunu sürdürülebilir kılan aslî sebeptir. Bu yönüyle Kur'ân ve Hz. Muhammed (s.a.), diğer İslâmî disiplinler için vazgeçilmez bir kaynak sayıldığı gibi İslâm'la neşvünemâ bulan bir disiplin olarak tasavvufun da omurgasını teşkil eder. Beri taraftan Hz. Peygamber'in, ahlâkî davranışların hem teorisine hem de pratiğine öncülük eden, insanın kalben ve bedenen yetkinliğini hedef alan, bunların oluşumunun ve sürdürülebilirliğinin örneğini veren bir tebliğ hayatı vardır.⁴⁴⁸ Onun hayat tarzını ve tuttuğu yolu ifade eden *sünnet*, sadece söylediği belirli cümlelerden oluşmayıp mânevî hayatı da anlamlandıran ve böylelikle insanlığı terbiye eden *hadîs*ler gündelik davranışlardan muammâlî metafizik sorulara kadar pek çok konuda ilhâm kaynağıdır. Çünkü hayat boyunca insanın ulaşmaya çalıştığı erdemleri (*kemâlât*) ifade maksadıyla kullanılan yüzlerce kavram, Hz. Peygamber'in yaşayışında ve söyleyişinde yeni anlamlar kazanmıştır. Üstelik Hz. Peygamber'in bu kavramlarla ifade edilen insanî üstünlüğü hayata geçirirken tek bir üslupla yetinmediği, muhatapları özelinde farklı insanlık durumlarını kapsayacak bir çoklu yöntem sergilediği görülür.⁴⁴⁹ Bu da her ne kadar tasavvuf bağlamında çeşitli şüpheler ileri sürülse ve

⁴⁴⁷ Sûflerin Kur'ân'la kazandığı derinliği ve bu derinliğin *te'vîl*in mahiyetine yaptığı katkılar için bkz. Gerhard Bowering, *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam: The Qur'anic Hermeneutics of the Sûfî Sahl at-Tustarî*, Berlin: Walter De Gruyter, 1979; Annabel Keeler, *Sufi Hermeneutics The Qur'an Commentary of Rashid al-Din Maybudi*, London: Oxford University Press, 2006.

⁴⁴⁸ Bu yöndeki bir çalışma için bkz. Ahmet Ürkmez, *Ahlâk Ekseninde Hadis*, Ankara: TDV, 2010, s. 83-173.

⁴⁴⁹ Hadislerden hareketle Hz. Peygamber'in tebliğ faaliyetlerine ilişkin bir okuma denemesi için bkz. Osman Necâtî, *Hadis ve Psikoloji* (çev. Mustafa Işık), Ankara: Fecr, 2008.

aksi yönde problematikler ortaya konya da⁴⁵⁰ kendisinden sonra tazeliğini yitirmeyecek, hakikatle münasebet bakımından belli bir insanî seviyeyi elde etmiş herkesin kendisinden ilhâm alacağı bir yolun varlığına imkân sağlamıştır.

Kur'ân ve Hz. Peygamber'in mevkii bağlamında açtığımız bu parantezi kapatarak tekrar *hâl* ve *makâm*ın kavramsal içeriği konusuna geri dönersek: Sûfîler *hâl* ve *makâma* kelime anlamlarını koruyacak şekilde yönelmişlerdir.⁴⁵¹ Onların bu hususta dile getirdikleri kelime anlamında mündemiç motifleri dışlamaz,⁴⁵² ancak kelimelerin delâletleri ile insanlık durumları arasında kurulan ilişkinin yönü ve yordamı değişmektedir.⁴⁵³ Artık *hâl* olan yani *ân* içinde değişen, kalbin hakikat yolundaki anlık uyanışlarına yahut sönüşlerine; *makâm* olan yani insanın ibâdetler ve riyâzetlerle yerleştiği ya da insana yerleşene, kalbin hakikat yolunda dâhil olduğu bir mânevî vatana işaret eder. *Hâl* denince mücâhedeler, ibâdetler ve riyâzetler sebebiyle değil *âna* ve *vakte* bağlı olarak açığa çıkan değişken durumlar kastedilir; sûfînin *tecellîye* amâde oluşu ve hakikatin tezâhürlerine göre tavra bürünüşü artık *hâl* kavramında karşılık bulur,⁴⁵⁴ buna bağlı ola-

⁴⁵⁰ Meselâ Watt şöyle diyecektir: “Genellikle Hz. Muhammed’in, hem kendisini ummâna gark eden ve hem de kendisinin ruhsal gücünün kaynağı olan çok derin mistik tecrübelerle sahip olduğu açıkça ortadadır. Onun tecrübelerinin, ‘makâmlar’ ve ‘haller’le ilgili daha sonraki sistemleştirme açısından nasıl tanımlanması gerektiği, burada üzerinde durulmayabilecek bir meseledir; çünkü o, muhtemelen kendi iç hayatının, daha sonraki sûfîlerin kendi iç hayatlarının farkında oluşlarından daha az farkındaydı.” *Müslüman Aydın: Gazâlî Hakkında Bir Araştırma* (Çev. Hanifi Özcan), Samsun: Etüt, 2003, s. 120.

⁴⁵¹ Konu hakkındaki mevcut tasavvufî birikimin kapsamlı bir özeti bkz. Hasan Hanefî, *Mine'l-fenâ ile'l-bekâ –Muhâveletun li-iâdeti binâi't-tasavvufi'l-İslâmî–*, Beyrut: Dârü'l-medâri'l-İslâmî, 2009, II, 245-485.

⁴⁵² Nitekim klasik lugatlerin tümünde *hâle* tanım getirilirken *الْوَقْتُ الَّذِي أَنْتَ فِيهِ* ifadesine yer verildiğini söylemiştik. Sûfîler de bu ifadeyi özellikle kullanmışlar, *vakt* ile *hâli* ve *hâl* ile *vakti* birbiriyle açıklamışlardır. *Makâmda* da aynı durum söz konusudur, insanın bulunduğu mevkî ve ikâmet ettiği yer anlamı bir tasavvufî istilâhı olarak *makâm*ın ilk tanımıdır. Meselâ bkz. Kuşeyrî, *Risâle*, s. 130, 132 [148, 149].

⁴⁵³ Meselâ Amr b. Osman el-Mekkî'ye ait tasavvufî tanımı şöyledir: “Kulun her vakitte, o vakitte yapılmaya değer neyse onun üzere olmasıdır [أن يكون العبد في كل وقت بما هو أولى في الوقت].” Ali b. Abdurrahîm el-Kannâd ise tasavvufu şöyle tanımlar: “Makâmı genişletmek ve devam ile ona bağlı kalmaktır [نشر مقام واتصال بدوام].” Her iki tanımda da *hâl* ve *makâm* kelimelerinin belli kavramlar olmaktan çıkarak birer sûfî istilâhına dönüşmüş olduğunu görürüz. Bkz. Serrâc, *el-Lüma'*, s. 45 [24]. Bu tanımlardaki dönüşüm Serrâc'ın şu cümlelerinde belirginleşir. “*Makâm*; ibâdetlerden, mücâhedelerden, riyâzetlerden ve Hak'tan gayrisıyla alâka kesmekten (*inkâtâ'*) kaynaklandığı şekliyle kulun Hak'ın huzûrunda durup ikâmet ettiği yerdir... *Hâl*, zikirlerin safâsından ötürü kalblere yerleşen ya da kalblerin yerleştiği durumdur.” *el-Lüma'*, s. 65, 66 [41].

⁴⁵⁴ “Sûfîlerin düşüncesinde *hâl* ile zaman veya *vakit* arasında bir özdeşlik ilişkisi kurulmuştur. Bu bağlamda *ibnü'l-vakt* [vaktin oğlu] terimiyle, vakit ve zamana bağlanan insanın ilâhî tecellîler karşısındaki edilgenliği dile getirilir. Sûfîler ‘tecellîden yoksun vakit -ki hâl demektir- yoktur’ diyerek hâllerin ve vakitlerin ‘doluluğuna’ dikkat çeker... Bu yorumda zaman, tıpkı mekân gibi, Hak'ın sürekli tecellîlerini taşıyan bir mazhar ve tecellîgâh olarak algılanır. İnsan zamandaki hâller ve tecellîlerden

rak elde edilebilir değil verilmiş olmaları *hâllerin* en belirleyici niteliğidir. *Hâl* ile, in-sanda bir mânevî terbiye beraberinde ortaya çıkan, kendince kazanmadığı, fakat ilâhî bir lütuf eseri olarak kendine gelen, dolayısıyla nisbeten insan irâdesinin dışında oluşan kesintili bir varlık durumuna, değişken bir niteliğe atıf yapılır. O *vârid* kabîlindedir, *vakt* içinde ortaya çıkar.⁴⁵⁵ Allah vergisidir, kalbe *vârid* olur, kalbde cereyân eder ve belirtilerini insanın tüm varlığında gösterir. *Hâlin tahavvülü*, ile *kalbin takallübü* eşza-manlıdır. *Makâm* ile de, genel olarak insanın bir amaç çerçevesindeki gayretleriyle ka-zanılan, ibâdetlerin, mücâhedelerin ve riyâzetlerin neticesinde vücûda gelen ahlakî me-lekelerine atfedilmiş bir anlam kastedilir. *Makâm* için hâlden ayırd edici olarak *kesb* şart koşulur ve makâmlara hâller ile ulaşılabileceği belirtilir.⁴⁵⁶ *Makâm*, *hâle* göre daha bir sınırlanabilir, şartlara bağlıdır; âdetâ *meleke*⁴⁵⁷ gibi düşünülür, varlığı süreklilikle, yetkinliği tekrârla gerçekleşir; dolayısıyla makâm denildiğinde nisbeten elde edişilişindeki üslup belirlenmiş bir *haslet*⁴⁵⁸ kastedilir. Hâlde ise süreklilik ya da tekrârın belirleyiciliği söz konusu değildir. Hâller elde edilmezler ve belli bir üslup çer-çevesinde kalmazlar.⁴⁵⁹ Çünkü *hâl* insana iner. Cüneyd’in ünlü tanımıyla “*hâl*, kalblere

Tanrı’yı tanıyacağı bir bilgi edinebilecektir. Çünkü İbnü’l-Arabî’nin belirttiği gibi, ‘zamanı bilmek en önemli bilgilerden birisi’ iken, Tanrı’nın irâdesini bize bildiren şey zamanın kendisidir.” Ekrem Demirli, *İslâm Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, İstanbul: Kocabı, 2010, s. 25

⁴⁵⁵ “*Vakt* o şeydir ki, kul onunla mâzi ve müstakbel düşüncesinden bomboş bir hâle gelir. Şöyle ki, Hak’tan bir *vârid*, onun kalbine ulaşır... *Hâl*, *vakt* üzerine gelen ve onu süsleyen *vârid*dir. Beden için ruh ne ise *vakt* için *hâl* de odur. *Vakt*, mutlaka *hâle* muhtaçtır. [وقت آن بود که بنده بدان آزمای و مستقبل و حال واردی بود بر وقت که ورا مزین کند؛ چنانکه روح مر جسد را. فارغ شود؛ چنانکه واردی از حق به دل وی پیوندد...]” *Keşfü’l-mahcûb*, s. 540, 542 [518, 520].

⁴⁵⁶ Sûfiler arasında şöhret bulmuş yaygın tanımları görmek için bkz. Serrâc, *el-Lümâ’*, s. 65, 66 [41]; Kelâbâzî, *Taaruf*, s. 97-103 [129-133]; Kuşeyrî, *Risâle*, s. 130-134 [149-151]; Hücvîrî, *Keşfü’l-mahcûb*, s. 274-277 [289-291].

⁴⁵⁷ Gerçekten de *meleke* tanımlanırken bir sûfî istilâhî olarak *makâmın* muhtevâsını yansıtacak ifadelere rastlanır. Âsım Efendi’nin üslubuyla: “*Meleke*, memlûk mânâsınadır, kulluk rıkk mânâsınadır. Ulemâ ve hukemâ, *meleke-i nefsâniyyeyi* bundan tefrî’ eylediler. Ve ol nefs-i insânîde râsih bir sıfat-tan ibârettir. Tavzîhi budur ki nefis için ef’âlden ba’zı ef’âl sebebiyle bir hey’et-i mahsûsa hâsıl olur. Ol hey’ete keyfiyet-i nefsânî denir. Ol keyfiyet serü’z-zevâl ise ona *hâlet* denir, ammâ tekrâr sebebiyle nefse mûmâreset hâsıl ve ol keyfiyet mürtesim olup adîmü’z-zevâl yâ batîü’z-zevâl olursa ona *meleke* itlâk olunur. Gûyâ ki sâhibinin memlûku olmuş olur.” *Kâmûs Tercümesi*, III, 115, 116.

⁴⁵⁸ “*Haslet*, huy ve hulk ma’nâsınadır. Ve insanda merkûz olan fazîlet ve meziyet yâhud rezîlet ve denâet sıfatına denir. Lâkin fazîlet sıfatında gâlib olmuştur.” *Kâmûs Tercümesi*, III, 195.

⁴⁵⁹ Bu noktada *hâl*’in içinde değerlendirilebileceği bilinç durumuna ilişkin olarak Elmalılı Hamdi Yazır’ın emsâline pek az rastlanacak şu satırları dikkatle okunmalıdır: “*Şuur*, hiss-i zâhirle hisset-mektir. Yâni şu ânda his hâlinde olan ve henüz hâfızaya ve akla tamâmen geçmemiş bulunan zâhir bir ilimdir ki *zühûl*’ün zıddıdır. İdrâkin ilk mertebesi, yâni bir şeyin kuvve-i âkileye ilk mertebe-i vüsûlü, ilk tecellîsidir. *Zîrâ ilim*, nefsin mânâyâ vüsûlüdür. Ve bu vüsûlün bir takım mertebeleri var-dır ki *şuur* bunların birincisi yani nefsin mânâyâ ilk mertebe-i vüsûlüdür. O mânânın tamâmına nef-sin vukûfu hâsıl olunca *tasavvur*, bu mânâ *şuurun* zehâbından sonra tekrar istircâ olunabilecek vechile rûhda bâkî kalmış ise *hıfz*, bunu talebe *tezekkür*, tekrar bulan vicdâna *zikir* tesmiye olunur. *Şuur* bir haysiyetle ilmin en zaîfidir, çünkü sebât ve istisbâtı yoktur. Bu sebeple ilmullâha *şuur* den-

inen bir durumdur ve devamlı değildir [الحال نازلة تنزل بالقلوب فلا تدوم]⁴⁶⁰ *Makām* ise kalbe inenlerin sevkettiklerinin elde edilmesi, kesintisiz inişlerin kalıcı yerleşmelere dönüşerek insanı dönüştürmesidir.

Hâllerle ilgili olarak sürekli öne çıkarılan ayırt edici unsur, onların *vehbî* oluşudur. *Vehbîlik*, yani insanın çabası olmaksızın beklenmedik bir şekilde verilmiş olma durumu, yaşanan husûsundaki nihâî karar merciinin insanın kendisi olmadığını, kalbde tasarruf edenin insan irâdesi değil hakikatin galebesi olduğunu söylemek demektir. Buna binâen sûfler *hâl* için istenildiğinde def' edilememe ve zorla elde edilememe niteliğini özellikle vurgularlar. Ama hâller, amelce ve kâbiliyetçe belli bir eşiği aşmış olan insana bizzât Allah tarafından ulaştırılan incelikli duyuşlardır. Dolayısıyla insanın çaba-

mez. Diğer bir haysiyetle en canlı bir ilimdir. Çünkü filhâl ve bilfiil dakik bir *lemha-i şühûd ve huzûrdur*... Her şuur birlik içinde bir ikiliği, ikilik içinde bir birliği muhtevîdir. Ve bir ânda iki şuur olmaz. Lâkin şümullû bir şuur olabilir ve insan ibtidâ-i hâlinde şuur ile şuurun mazmûnunu, şâir ile meş'ûru temyiz edemez. Kalb kendinden ziyâde meş'ûruna *müstağrak* olur. Ve bunun için şuur daha ziyâde havâss-i zâhire ile olan hiss-i hârice itlâk edilir ve havâss-i zâhireye *meşâir* denilir. Ve buna mukâbil nefsin kendindeki bir emr-i şuuruna da kendinde bulmak demek olan *vicdân* nâmı verilmiştir ki buna hiss-i bâtin veya şuur-i bâtin dahi denilir. Ve doğrusu hiss-i zâhir demek yalnız havâss-i zâhire ile olan hiss-i hâric demek değildir. Vicdân da bir hiss-i zâhirdir. Maamâfih vicdân daha ziyâde bir *şuur şuur* demektir. Bu hiss-i zâhir ve hiss-i bâtin tâbirlerinde izâfet veya sıfat mânâlarını sırasına göre tefrîk etmelidir. Hiss-i bâtin için ayrıca bir havass-i bâtına cihâzı da zarûrî değildir. Şuur hâlî ve ânî olduğu için, *akıl* mâverâ-yi şuurdan itibâr edilir. Ve akıl, mazmûn-ı şuurun tahlil ve terkibi ile lübbünü alır ve bundan istidlâl ile zımnında ve mâverâsında alâkadâr bulunduğu levâzım ve melzûmâta intikâl eder. Binâenaleyh akıl, *nisbet* şuurundan başlar. Bunun için onun ilk kânunları butlân, ayniyet, gayriyet, tenâkuz şuurlarıdır: İzâfet de şuurun ilk kânunudur. Çünkü şuurun hakikati, rûha kendisinin veya kendisindeki veya hâricindeki bir emrin huzûren tecellîsidir ki bu tecellî itibârî veya hakikî bir izâfetin hâsılıdır... Bunu hâiz olan *nefse rûh* veya *zî-rûh* denilir. Şuur lemhaları evvelâ birer nokta gibi gelir ve nefisde az çok kalır, ve kalmasına *hıfz* denilir. Hıfz bir zihin kuvvetidir ve bir mâzî kıymetini ifâde eder. Şuur, gayr-ı müstakır, hıfz ise müstakırdır. Bunun için hıfz zühûle de iktirân edebilir. Ve o zaman mahfûzât gayr-ı meş'ûr olur. Bundan da anlarız ki ruhda lâ-şuurî denilmese bile gayr-ı meş'ûr olan umûr ve hâdisât da vardır. Hâfızadaki emrin ikinci şuuruna *tahattur*, *tezekkür* ve *zikir* tesmiye olunur. Ve şuurun tevâlîsi ve tevâlî kıymetleri de bu sayede husûle gelir. Bu sûrettedir ki şuurlar tereküb eder. Tasavvura ve suver-i zihniyye ve ilmiyyeye kadar müntehî nisbetinde tedâhül ve tezâuf edecek nisbet şuurlarının mütezâifen tezâyüdündedir. Aklın bunlar üzerindeki seyrine *nazar* ve *fikir* denilir. Asıl ilim bu terkiblerdeki son nisbet-i meş'ûrenin vâkî nisbetine yâni *hakkiyete* ait hükm iledir... Bunlardan başka şuur kısmen nefsin hoşlanmak, tiksirmek, münbasit olmak, münkabız olmak gibi bir hâdisesiyle müterâfik olur ki buna *zevk* ve *his* denilir. Bu his, velev bir nokta kadar basit ve müphem olsun o zevkin sebebine bir hâric kıymeti isnâd edebilirse bir *ihsâs* tâbir olunur. Ve şuurun ilmî kıymeti bu haysiyetledir...Bu şuurun şühûd denilen ilmî bir haysiyeti vardır. Ve işte hâricîten kat'-ı nazarla nefsindeki hâdiseyi bir sen bir de sendeki bir hâdis, bir emir, meselâ bir keyf olarak seçtiğin, yâni sâde neş'elenmekten fazla bir şey yaptığın anda da bir *ihsâs-ı bâtin*, bir vicdân vardır. Hâsılı hâricî olsun bâtinî olsun, her hissini bir *cihet-i ihsâsı* bir de *cihet-i ihtisâsı* vardır. İkisine de his denilir. Fakat ilmiyet ve idrâk asıl ihsas haysiyetiyle olandadır. Ve *şuur* daha ziyâde bunun adıdır. Yalnız zevkî olan ihtisâs haysiyetine his denilirse de şuur ve ilim demek müteâref değildir. Buna sûfiyye *hâl* tabir ederler, *hâl* başka, *hâle şuur* yine başkadır..."*Hak Dini Kur'an Dili*, I, 223-227.

⁴⁶⁰ Serrâc, *el-Lüma'*, s. 66 [41].

sı, her ne kadar hâller için bir varlık sebebi gibi gözükme de hâllerin deneyimlenişine katkıları bakımından sürekli öne çıkarılan bir husustur. Çünkü hâller bir birikimin sonrasında kendini açığa vuran neticelerdir.⁴⁶¹ Bu yüzden tasavvufa has ilimleri *ulûmu'l-ahvâl* diye isimlendiren Kelâbâzî hâllerin amellere ihtimâm sonrasında insana miras kalış niteliklerini öne çıkarır [الأحوال مَوَارِيثُ الأعمال، ولا يَرِثُ الأحوال إلا من صَحَّح الأعمال].⁴⁶²

Bu genel anlatımlara karşılık *hâl* ve *makâm*, birbirleriyle anlaşılabilir, iç içe yaşanan ve birbirlerini açıklayan iki kavramdır. Buna göre her ahlâkî meziyet ve insanî kemâl, sâbit bir yol ve üslup çerçevesinde tecrübe edilmek suretiyle nefsin içinden geçmesi, *meleke* edinmesi gereken bir makâmdır. O meziyetin içinden geçerken yaşananlar *hâle*, o meziyetin meleke edinilmesi ise *makâma* delâlet eder; tüm bunlar elde edilişleri ve deneyimlenişleri ile nefse ait noksanlıkları tamamlayacak, ona ilâhî bir kisve katacak mertebeleri anlatır. Ahlâkî meziyetler tesirlerini sadece fiiller seviyesinde değil aynı zamanda kalbde ve rûhta da belli ederler ki bu nokta *hâl* ve *makâm* ikilisinin birbirinden koparılamayacağına da bir anlatımıdır. Onlar insana dıştan gelmez, ârızî nitelikli değildir, aksine bir varlık tarzıdır, dolayısıyla hep bir ontolojik yanları bulunur. Yani nefis bir hâli tecrübe ettiğinde veya bir makâma erdiğinde ulaştığı meziyete sadece geçici olarak sahip olmaz, bilakis onun özü aslında o fazîlete inkılâb etmiştir ki buradan hâller ve makâmın aslında insandaki bu dönüşümü yansıtmak maksadıyla sürekli irdelendiği sonucu ortaya çıkar.⁴⁶³ Dolayısıyla ilgili metinler okunurken *makâm* içre *hâl* yaşanabileceğini söyleyerek, örneğin *tevbe* makâmında yaşanacak *muhabbet* hâli ile rızâ makâmında yaşanan muhabbet hâlinin birbirinden farklılık göstereceği kabul ederek konunun pek de yazıya geçirildiği cinsten bir muhtevâda olmadığını îmâ eden sûfîlerin yorumları da gözönünde tutulmalıdır.

Hâller ve makâmlara ilişkin söylenenlere bakıldığında bu ikisi arasındaki farkı belli eden noktaların net bir ayırıcı işlevi görmediği sezilir. Nitekim ilgili bütün değerlerde birbirleriyle iç içe bir ikili şeklinde kullanılmışlar, bu ikilinin birbiri arasındaki geçişkenlikler aslâ gözden uzak tutulmamıştır. Hattâ bu noktada *hâl* ve *makâm* arasın-

⁴⁶¹ “Sûfîlerden bazıları da hâllerin bâki ve dâimî olduğuna işaret ederek, “hâller devamlı olmaz ve peşpeşe gelmezse hâl değil, levâih, tavâli’ ve bevâdir adını alır” demişlerdir. Bunlar, hâllerin başlangıçları olup kendisi değildirler [وذهب بعضهم إلى أن الأحوال لا تكون إلا إذا دامت، فأما إذا لم تدم فهي لوائح [ووطوالع وبيوادر، وهي مقدمات الأحوال وليست بأحوال].” *Avârif*, s. 330 [589].

⁴⁶² Kelâbâzî, *Taarruf*, s. 97 [129].

⁴⁶³ Bu yönde bir okuma için bkz. Seyyid Hüseyin Nasr, “The Spiritual States in Sufism”, *Sufi Essays*, London : Allen & Unwin, 1972, s. 68-74 [*Tasavvufî Makaleler* (çev. Sadık Kılıç), İstanbul: İnsan, 2007, s. 79-88].

daki farkı anlatmak için vurgu yapılan *kesbîlik* ve *vehbîliğin* de mutlakîyet bildirmediğini söylemek gerekir. Sühreverdî'nin (ö. 632/1234) *Avârif*'teki ifadesiyle “makâmda kesb zâhir, mevhibe bâtın; hâlde mevhibe zâhir, kesb bâtın”dır [في المقامات ظَهَرَ الكسب] وبَطَّنَت المواهب، وفي الأحوال بَطَّنَ الكسب وظَهَّرَت المواهب.⁴⁶⁴ Böyle söylendiğinde hâl ile makâm arasındaki ilişkinin bir zâhir-bâtın ilişkisi içinde düşünülmesi imkânı ortaya çıkar. Birindeki değişkenliğin kalıcılığa zemin hazırladığı, diğerindeki kalıcılığın daha farklı değişkenliklerin teminâtı olduğu anlaşılır.⁴⁶⁵ Makâmlarda yükselmenin, bir önceki makâmı tekâmül ederek bir sonrakine terfî etmenin fikrî temeli de bu noktada belirginleşir. Kimi sûfilerce bazı makâmın hâl bazı hâllerinse makâm olarak düşünülmesi,⁴⁶⁶ aynı şekilde başlangıçta elde edilebilir bir makâm sayılırken sonunda hâle intikâl etmiş mânâların bulunduğu benimsenmesi⁴⁶⁷ de bu iç içeliğin bir göstergesidir. Dikkat çekici bir fark, makâmın hiçbir zaman zıtlarının anılmaması ama hâllerin dâimâ zıtlarıyla birlikte anılmasıdır. Meselâ *tevbe*, *zühhd*, *sabır*, *rızâ*, *tevekkül* vs. gibi makâmın hiçbir zaman zıtlarıyla birlikte düşünülmezler, çünkü bu kavramlar nasıl *fezâilden* sayılmaktaysalar zıtları da o nisbette *rezâilden* sayılır. Ancak *havf-recâ*, *hüzün-ferah*, *heybet-üns*, *sahv-sekr*, *kabz-bast*, *fenâ-bekâ*, *nefy-ısbât* vb. gibi ikili kullanımlara bakıldığında hâllerin dâimâ zıtlarıyla birlikte değerlendirildiği görülür.

Hâller ve makâmlara ilişkin tasavvufî bir lugatçe mevcutsa da ilgili kelime ve kavramların yalnızca mevzu muhatabının kavrayışına yaklaştırma vazîfesi gördüğü söylenmelidir. Çünkü mevzu mücerred lafızlar ve ıstılahlarla onların etimolojik ve tarihî olanaklarından kaynaklanmamaktadır, bilakis kelimelerin ötesine geçen ve hakikatle irtibatlı incelikli noktaların varlığı söz konusudur. O yüzden sûfî, kelime ve kavramların zihinde yer edişine değil kalbin o kelime ve kavramların irtibatlı olduğu hakikatle bağına odaklanır. Kavramlar sadece belli bir yere kadar söyleşme imkânı sağlar. Zâten sûfîler de kendi aralarında bir söyleşme zemîni var etme ve böylelikle diğer ilimlerce

⁴⁶⁴ *Avârif*, s. 330 [587].

⁴⁶⁵ “Hâller Hakk’ın gönülde uyandırdıkları, makamlar ise bunların yollarıdır [فالأحوال مواجيد، والمقامات]... Hâller, semâvî ve ulvî mevhibeler, makamlar ise bu mevhibelere giden ve götüren yollardır. [فالأحوال مواهب علوية سماوية، والمقامات طرقها].” *Avârif*, s. 330 [587].

⁴⁶⁶ Meselâ *rızânın* insanın çabasıyla elde edilip edilmemesi ilk dönem sûfilerince tartışma konusu edilmiş, Horasan mektebi çabıyla elde edilebilirliğini söyleyerek onun bir makâm olduğunu, Irak mektebi ise elde edilemezliğini vurgulayarak hâllerden sayılması gerektiğini savunmuştu. Bu iki farklı fikir, *rızânın* bidâyet itibâriyle elde edilebilirliği, ancak nihayet itibâriyle elde edilemezliği vurgulanarak birleştirilmişti. Bkz. Kuşeyrî, *Risâle*, s. 309 [276].

⁴⁶⁷ Meselâ *cem*’in başlangıçta edinilmiş bir makâm, nihayetinde ise verilmiş bir hâl oluşuna ilişkin olarak bkz. Kuşeyrî, *Risâle*, s. 141-143 [158-160].

oluşturulmuş terminolojilerin kapsamlarından sıyrılma maksadıyla ilgili lugatçeyi inşâ etmişlerdi. Nitekim, meselâ Kuşeyrî ve Hücûvîrî'nin tasavvuf ıstılâhlarının ortaya çıkış sebebi olarak gösterdikleri⁴⁶⁸ “sırları saklı tutmak” vurgusu böyle anlaşılabilir. Bu lugatçe inşâ edilirken konu hakkında söz söyleyen her sûfî mevcut tasavvufî birikimi paylaşmasına ilâveten kendinin hakikatle olan irtibatı nisbetinde anlatımlar ortaya koyuş, böylelikle gitgide çeşitlenerek büyüyen bir tasavvuf dili doğmuştur.

Hâller ve makâmların sayısı meselesi de üzerinde durulması gereken bir husustur. Prensip olarak hakikatin sonsuzluğu ulaşılabileceklerin de sonsuzluğunu beraberinde getirir. Dolayısıyla hâller ve makâmları tasnif edip herbirine ilişkin tarifler getirmek biraz da sûfinin üslubuna ve yeteneğine kalmış bir faaliyettir.⁴⁶⁹ Böyle olmakla birlikte paylaşılan tecrübelerin doğurduğu ortaklık hissi asgarî düzeyde bir sunumu meydana çıkarmış, belli başlı tasavvuf metinleri, sayıları değişkenlik gösterse de hâller ve makâmlara dair bir tertip sunmuşlardır.⁴⁷⁰ Altı rakamından başlayıp binbire ve hattâ üçbine kadar çıkan bu türlü tertiplerde, sûfinin yaşadığını mânevî dönüşümün kavramsal muhtevasına ilişkin çeşitli ipuçları belirlenmek istenmiş, ancak paylaşılan tecrübelerin ortaklığına rağmen hakikatin sonsuzluğuna ve sûfinin hakikat karşısındaki edilgenliğine bağlı olarak nihâî bir sınıflandırmaya gidilememiştir. Bunun için rakamsal tasniflerin didaktik ve sembolik bir değer taşıdığı, herhangi bir mutlak sınırlandırma içermediği belirtilmelidir.

⁴⁶⁸ “Sûfiler, ehli olmayanlar arasında yayılmasından kıskançlık duydukları sırları yabancılardan saklı tutmak için, kendilerinden olmayanlara mânâsı müphem ve anlaşılmaz görünen ıstılâhlar kullanmayı özellikle tercih etmişlerdir. Çünkü sûfilerin sahip oldukları hakikat ve mârifetler gayret ve emek sarfedilerek zoraki bir şekilde toplanmış veya akıl yoluyla elde edilmiş değildir [والإجمال والستر على من باينهم في طريقتهم، لتكون معاني ألفاظهم مستهمة على الأجانب، غيرة منهم على أسرارهم أن تشيع في غير أهلها، إذ ليست حقائقهم مجموعة بنوع تكلف، أو مجلوبة بضرب تصرف].” Kuşeyrî, *Risâle*, s. 130 [147]. “Bunların mânâlarını onlardan başkası bilmez. Bir tâbiri ortaya koymaktan maksat iki şeydir: Biri, müridin anlamasına daha yakın olsun diye meseleyi güzel anlatmak ve anlaşılması zor olan mevzuları kolaylaştırmak, öbürü bu ilmin ehli olmayan kimselerden sırları gizli tutmaktır [و مراد وضع عبارات دو چیز باشد: یکی حسن تفهیم و تسهیل غوامض را تا به فهم مرید نزدیکتر باشد و دیگر کتمان سر را از کسانی که اهل آن علم نباشند].” Hücûvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 539 [517].

⁴⁶⁹ Frithjof Schuon, *Sufism: Veil and Quintessence* (ed. James S. Cutsinger), World Wisdom, 2006, s. 35 [*Tasavvuf: Kabuk ve Öz* (çev. Veysel Sezigen), İstanbul: İz, 2006, s. 50].

⁴⁷⁰ Bu tertiplere ilişkin olarak bkz. Mustafa Kara, *Dervişin Hayatı, Sûfinin Kelâmı*, İstanbul: Dergah, 2005, s. 301-322. *Kütü'l-kulûb* ve *el-Lüma*'ın tasnifinde dokuz makâm vardır. Kelâbâzî ve Kuşeyrî'nin ise rakamsal bir kaygı taşımadıkları görülür. Nüveleri Hakîm Tirmizî'de görülmekle birlikte Herevî sonrası dönemin *Usûl-i Aşere* geleneği üzerinden yapılan tasnifi benimsediği anlaşılmaktadır. Ebû Sâid-i Ebu'l-Hayr'a atfedilen *Çihil Makâm* ise kırk rakamını öne çıkarır. Herevî yüzlü tasnifi benimseyip yetkin bir üslupla muhtevasını ortaya koymasıyla dikkat çekici bir yerde durur. Sonraki dönemde Rûzbihân Baklî ise *Meşrebü'l-ervâh*'nda binbir makamdan söz etmiştir. Ancak yukarıda da belirttiğimiz üzere bu tasniflerin sembolik ve didaktik değerleri olsa bile hiçbirisi mutlakiyet bildirmez.

bu görüşünü tüm ayrıntılarına yansıttığı bir hayat üslubuna ve yaşama felsefesine sahiptir. Bu sahipliğinin hem kültürel hem de doktriner anlamda zengin bir geçmişi vardır ve ele alıp zenginleştirdiği konuların tamamını tüm çeşitlilikleriyle beraber yolculuk ve erme vurgusu etrafında öbeklenir. İşte hâller ve makâmlar konusu bidâyetle nihayet yani varlığın başlangıcıyla varacağı son arasında hakikatle irtibatlanışı sebebiyle insanın yaşayabileceklerini, deneyimleyebileceklerini ve bu uğurda kendisine gerekenleri anlatabilmek amacıyla ortaya konmuş bir dağarcığın adıdır. *Sülûk* mefhûmu, bahsi geçen kavramları herhangi bir insanın sıradan duygulanımlarından farklı kılar, ama insan olmanın ortak paydaları bu farklılığı paylaşılabilir ve hattâ bir dereceye kadar anlaşılabilir duruma getirir.

Sülûk, kendine mahsus bir tabiatı bulunsa ve *sâlik* nisbetinde şahsîlikler taşısa da⁴⁷⁶ yolculuk esnasında insanın karşılaştıkları geçicilik ve kalıcılıklarına bağlı olarak kavram değeri kazanır ve diğer hakikat yolcularının güzergâhlarını aydınlatır. Çünkü sûfiler, yaşanan hâlin ve edinilen makâmın şahsîliğini kabûl etmede aslâ tereddüt göstermemelerine rağmen ilgili konuların dile dökülmesi açısından hatırı sayılır bir literatüre kaynaklık etmişlerdir. Sülûk kavramsallaştırılabilir bir süreç değildir, ama sâlik kavramları kullanmakta ve bir yönüyle de belli bir tarihî arkaplana yaslanarak yol almaktadır. Onun için de sözün hâle destekçi olarak işler kılınması söz konusudur, ihtirâzî kayıtlar bâkî kalsa da dilin bir noktaya kadar sûfiye destekçi olduğu, üzerinde birleşilen bir husustur. Zâten hâller ve makâmlara dair kullanılan dile panoramik bir bakış atıldığında –deyim yerindeyse– topografik bir anlatımın geliştirildiği görülür. Yani sûfilerce kullanılan ve kaçınılmaz olarak sembolik anlatımlar barındıran dil hep yolculuk üzerine binâ edilmiştir.⁴⁷⁷

⁴⁷⁶ Serrâc şöyle diyecektir: “Her hâlin bir ehli ve kendine ait tabakaları vardır. Hâl ehli olan kimselerin de hakikatleri, müşâhedeleri, hâlleri, dereceleri, sırları ve ictihadları başka başka olur. Dereceler ve makâmlar birbirinden ayrı, irâdeler farklıdır. Irâde kuvveti, fetrete karşı durma ve vecdın galebesi noktasında da hâl ehli çeşitli derecelededirler. Her biri için Allah’ın kendisine taksim ettiği nisbette bir had ve makâm, bir ilim ve beyân vardır.” *el-Lüma*, s. 31 [15].

⁴⁷⁷ “Daha genel anlamda İslâm sûfliğinin kendisi de, bütün yer değiştirme olanaklarının düşünülebileceği bir seyahat söylemi olarak gözükür. Onun dil evreni, yürüyüş, tek tek ve topluca atla gitme ve deniz aşma davranışlarının damgasını öyle güçlü bir biçimde taşır ki, başka bir dil konuşamayacağı bile düşünülebilir. Bu nedenle ‘yollar’, ‘izler’, ‘makâmlar’, ‘mertebeler’ ve ‘doğrultular’ terimleriyle çizilen topografik bir yazım olarak açılıp gelişir. Okuma eylemiyle görme eylemi arasında sıkı bir bağ kuran ve bu nedenle her mistik güzergâha bir yerin görüsüne ulaşma özelliği kazandıran bir yazımla karşı karşıyayız: Gördüğü için doğruyu söyleyenin hakikatinin bildirildiği ve gerçekleştiği yerdir burası.” Houari Touati, *Ortaçağda İslâm ve Seyahat –Bir Âlim Uğraşının Tarihi ve Antropolojisi–* (çev. Ali Berkay), İstanbul: YKY, 2004, s. 157.

Peki sūfîlerin bu tür bir dili geliştirmelerindeki belirleyici sebepler nelerdir? Bu sorunun cevâbını aramak, bizi tasavvufî terminolojinin tarih içindeki gelişimini takibe zorlar. Çünkü sūfîler kendi dil dünyalarını inşâ ederlerken benimsedikleri fikirlerin yahut doğrudan deneyimledikleri müşâhedelerin sonrasında bu kavramları ortaya koymuşlardı. Bu yönde bir fikrî hareketlilik en azından tasavvufun bir ilim olarak teşekkül ettiği devrenin tümüne yayılmıştır. Onların kendi anlam dünyalarını ortaya koyma biçimi *yol* ve *yolculuk* eksenli olduğundan öne çıkardıkları konularda hep yol ve yolculuğa atfeden kavramlar dikkate sunulmaktaydı. Bu yolculuk hem yatay hem de dikey çağrışımlara sahipti. *Mevkîf*, *mevtın*, *menzil* gibi kavramlar tasavvuf yolundaki yatay hareketliliğe, *derece* ve *mertebe* gibi kavramlarsa dikey hareketliliğe atıf yapıyordu. Çünkü bir yolculuğun tüm unsurları bu manevî yolculuk için de geçerlidir: Yol uzundur meselâ, tuzakları vardır, engelleri çoktur, ayaklar kayabilir, güzergâhlar kaybedilebilir, kaybolup yitmek söz konusu olabilir, geri dönüşü olmayabilir, hiç bitmez gibidir, rehbersiz ve yoldaşsız gidilmez, aldanma ihtimali bulunur, serapları vardır, susuzluklar ve yakıcı harâretler yaşatır, görüntü bulanıklaşabilir, yarattığı karmaşık duygular hiç yatışmaz, sürekli gel-gitler yaşanabilir, ânî karşılaşmalar insanın hislerini alt-üst edebilir, anlamlandırılması güç doğuşlar ve anlatılması yetenek gerektiren tecrübeler oluşabilir. Buna benzer pek çok anlatı ve vurguya *sülûkûn* mahiyetini ifade için tasavvuf metinlerinde sıklıkla yer verilir. İlk dönemlerinden itibaren sūfîlerce yapılmış tasavvuf tariflerinde de bu yolculuk teması belirgindir. Bu yolculuk tekdüze, tek yönlü ve tek boyutlu olmayıp, bilakis çok katmanlı, çok yönlü ve çok boyutludur. Kademe kademe ilerler, her ilerleyiş bir önceki kademeyi içine alır, dolayısıyla her kademeden hakkı verilmesi gerekir. Sūfîler, *hâlleri* yolculuğun techizâtı, *makâmları* da yoldaki konaklar gibi düşünmüşlerdir. Makâm başlangıcı ve sonu belli bir mânâyı çağrıştırmakta ise de bu ikisi arasında yaşanan hâllerin çokluğu yine bir süreklilik çağrışımının önünü açar ve *menzil* bir kelimesine de kavram değeri kazandırır. Zâten tecrübe edilen hâl veya makâm olsun, tecrübe eden daha önce yaşadığı, duyumsadığı diğer hâller ve makâmlardan kendini soyutlamış değildir. Mânevî mertebelerin insanda uyandırdığı tesirlerin yekûnünü hep sâlik üzerinde taşınmaya devam eder.

Yukarıda sūfîlerin hâller ve makâmlara ilişkin bir dil geliştirmelerindeki belirleyici sebeplerle ilgilenmenin bizi tasavvufî terminolojinin tarih içindeki gelişimini takibe iteceğini söylemiştik. Bugünkü bilgilerimiz dâhilinde, *menâzil* konusunu ardına yazılı metin bırakacak şekilde vurgu yapıp irdeleyen ilk sūfî, Şakîk-i Belhî'dir (ö.

194/810). İbrâhim b. Edhem'in (ö. 161/778) mürdî ve Hâtim el-Esamm'ın (ö. 237/851) üstâdı olması sebebiyle tasavvuf tarihi açısından dikkat çekici bir köprü olan Şakîk'in,⁴⁷⁸ *Âdâbu'l-ibâdat* isimli, ona atfedilen ve günümüze ulaşmış en eski sûfi metinlerinden sayılan risâlesinde *menâzil* bir kavram olarak karşımıza çıkar [أن المنازل التي أن يعمل فيها أهل الصدق أربع منازل].⁴⁷⁹ Tasavvuf kültüründe ve halk muhayyilesinde daha çok menkıbeleriyle tanınmış olan Şakîk'in, Ebû Süleymân Dârânî (ö. 215/830)⁴⁸⁰ ve Zünnûn Mısırî (ö. 245/856)⁴⁸¹ gibi çığır sahibi sûfilerden önce bu konuya yönelmiş olması onu daha da seçkin kılar. En azından kendi bölgesinde hâller ve makâmlar konusuna değinen ve günümüze değin ulaşmış ilk metin sayılan bu risâlede,⁴⁸² mânevî yolculuk boyunca insanla beraberliğini sürdüren veya sürdürmesi gereken şeyler konu edilir. Şakîk'in anlatımı, dünyevî unsurlardan el çekme (*zühhd*) ile başlayıp korku (*havf*) ve arzu (*şevk*) arasında süren, sonunda ilâhî sevgiye (*muhabbetullah*) ulaşan bir yolculuğun tasvîridir. Bu metinde işlenen temaların, kısa ve öz olmasına karşılık ilerleyen dönemlerdeki etraflı anlatımlara kaynaklık ettiği kabûl edilir.⁴⁸³ İbâdetlerin edâsından kaynaklanan, onların insan iç dünyasına kattığı ilâhî mâhiyete odaklanmış, tamâmen dinî yükümlülüklerle çevreli, bununla birlikte farzları ve nâfileleriyle ibâdetlerin tümüne gösterilen ihtimâmın insana kapsamlı geri dönüşlerini dikkate alan bir tasavvufî duyuş Şakîk'in metni kaleme aldığı II./VIII. yüzyıldaki tasavvufî atmosferi oluşturur. Nitekim, mertebelere yahut hâller ve makâmlara dair duyarlılık da buradan doğmaktaydı. *Menâzil*, Allah'ın vermesinde kaynak bulan, insanın ibâdetlerle geliştirdiği münâsebet

⁴⁷⁸ Herevî'nin *Tabakât*'ında (s. 193, 194) Şakîk'e dair söyledikleri Sülemî'nin kayıtlarının farklı bir özeti niteliğindedir. Onun, tasavvufu İbrâhim b. Edhem'den aldığını Hâtim el-Esamm'a intikâl ettirdiğini özellikle vurgulaması önemlidir.

⁴⁷⁹ Metnin bilinen tek nüshası Topkapı Sarayı Ktp. nr. 1762, vr. 159^b-163^a'da yer alır, Nwyia da bu nüshayı esas almıştır. Bkz. "Âdâbu'l-ibâdât", *Trois Oeuvres Inédites de Mystiques Musulmans* (haz. Paul Nwyia), Beyrut: Dârü'l-Maşrık, 1982, s. 17-22. Risâlenin tahlili için bkz. *Exégèse Coranique et Langage Mystique*, Beyrut: Dârü'l-Maşrık, 1970, s. 212-231. Metin, Nasrullah Pûrcevâdî tarafından Nwyia'nın girişiyle beraber Farsçaya tercüme edilmiştir. Bkz. "Risâle-i Âdâbu'l-ibâdât-ı Şakîk-i Belhî", *Maârif*, X, 1366, s. 106-120.

⁴⁸⁰ Dârânî'nin tasavvuf tarihindeki yeri için bkz. Richard Gramlich, "Abû Suleymân ad-Dârânî", *Oriens*, sayı: 33 (1992), s. 22-85.

⁴⁸¹ Herevî *Tabakât*'ında (s. 150) hâller ve makâmlara âit ilmi ibâreye dökenin Zünnûn-ı Mısırî olduğuna işâret eder. Şakîk, Zünnûn'a göre daha çok ahlâk öncelikli gözüktüğünden işâretin ibâreye intikâli noktasında Zünnûn ile Şakîk'in farklılıkları ikisinin de konuya ilişkin ilklerden olmasına engel değildir.

⁴⁸² Nitekim Sülemî, Şakîk ile ilgili olarak, "öyle sanıyorum ki Horasan'da hâllere dair ilimler hakkında söz söylemiş ilk kişidir [وأظنه أول من تكلم في علوم الأحوال بكور الخراسان]" demektedir. *Tabakât*, s. 63.

⁴⁸³ Yazma nüshanının Şakîk'ten çok sonraya ait olması risâlenin otantikliğine ilişkin şüphe uyandırır da Nwyia mevcut hâliyle risâlenin Şakîk'e atfedilebileceği kanaatindedir. Metni Farsçaya çeviren Pûrcevâdî ise orijinallik konusunda herhangi bir şüphe ileri sürmez.

ve ünsiyete bağlı olarak ona geri dönen yahut onda açığa çıkan keyfiyetlerin bir ifadesi sayılmaktaydı. Tasavvufî tecrübe *menâzil* diye kavramlaştırılan kademelerle yahut dereceler kendini belli eder, her vakte has birtakım belirtiler ortaya çıkar, sûfi ise müşâhede ettiklerinin gereğini yerine getirir, böylece tecrübe ettikçe zenginleşen ve zenginleştikçe daha dolu biçimde tecrübe edilen bir faaliyet ortaya çıkardı.

Şakîk ile aynı yüzyılda yaşamış sûfilerden bugüne pek yazılı metin kalmış değildir. Nitekim İbnu'n-Nedîm (v. 385/995) *el-Fihrist*'inde Sehl b. Abdullah et-Tüsterî'nin (ö. 283/896) *Dekâiku'l-muhibbîn*, *Mevâizu'l-ârifîn* ve *Cevâbâtu ehli'l-yakîn*'inini; Ebû Hamza es-Sûfî'nin *Kitâbü'l-müntemîn mine's-seyyâh ve'l-ubbâd ve'l-mutasavvifîn*, *Kitâbü'l-abdâl* ve *Mevâtını'l-ubbâd*'ını; Muhammed b. Yahyâ el-Ezdî'nin (yahut el-Edemî) *Kitâbü't-tevekkül*'ünü; Cüneyd-i Bağdâdî'nin *Emsâlü'l-Kur'ân*'ını; Yahyâ b. Muâz er-Râzî'nin *Kitâbü'l-mürîdîn*'ini anar ve bu muhtemelen eserlerin hiçbirisi bugüne ulaşmamıştır.⁴⁸⁴ Bu arada Bişr b. Hâris el-Hâfî'ye (v. 227/841) *Kitâbu't-tasavvuf* ve *Kitâbu's-sûfî*,⁴⁸⁵ Ahmed b. Âsım el-Antâkî'ye (v. 239/853) *Kitâbü'ş-şübühât* ve *Kitâbü devâi dai'l-kulûb ve ma'rifeti himemi'n-nefs ve âdâbihâ* isimli risâleler atfedilir.⁴⁸⁶ Ebû Nasr Serrâc (ö. 378/988), Amr b. Osman el-Mekkî'nin (ö. 297/910) *Kitâbü'l-müşâhede*'sinden bahsedip iktibaslar yapar.⁴⁸⁷ Aynı şekilde Ebû Saîd İbnü'l-A'râbî'nin (ö. 341/953) *Kitâbü'l-vecd*'inden bahseder ve eserden uzun bir iktibasta bulunur.⁴⁸⁸ Adlarından ve kendilerinden yapılan iktibaslardan anlaşıldığı kadarıyla bu eserlerin her biri, aynı zamanda tasavvuf ıstılâhlarının teşekkülüne zemin sağlayan sûfî muhitlerin birikimini kaleme dökme teşebbüsleridir. Elbette bu ıstılâhların varlık zemini sûfînin sülûkü ve dolayısıyla hâllerin-makamların dilde bulduğu muhtevâydı. O dönemden günümüze kalan ilginç bir risâle Ebû Hüseyin en-Nûrî'ye (ö. 295/907) atfedilen *Makâmâtü'l-kulûb*'dur.⁴⁸⁹ Cüneyd-i Bağdâdî'nin yakın arkadaşı olan ve dönemimin tasavvufî birikimini yansıtan Ebû Hüseyin Nûrî, bu risâlesinde *kalb*

⁴⁸⁴ *el-Fihrist* (thk. Rızâ Teceddüd), Tahran, 1971, s. 235-238.

⁴⁸⁵ Mustafa Kara, "Bişr b. Hâris el-Hâfî", *DİA*, VI, 221, 222.

⁴⁸⁶ Mustafa Bilgin, "Ahmed b. Âsım el-Antâkî", *DİA*, II, 44.

⁴⁸⁷ Serrâc, *el-Lüma'*, s. 66 [68].

⁴⁸⁸ Serrâc, *el-Lüma'*, s. 301-305 [361-366].

⁴⁸⁹ Paul Nwyia, "Les Maqâmâtal-Qulûb d'Abû-l-Hasan al-Nûrî –Textes Mystiques Inédites d'Abû-l-Hasan al-Nûrî–", *Mélanges de l'Université Saint Joseph*, 1968, XL, s. 115-154. Risâle, Ali Rızâ Zekâvetî Karagözlü ve Nwyia'nın yazdığı Fransızca girişse İsmâil Saâdet tarafından Farsçaya çevrilmiştir: "Makâmâtü'l-Kulûb", *Maârif*, 1368 hş./1989, sayı: 1-2, s. 81-119. Risâlenin bir başka neşri için bkz. Ahmet Subhi Furat, "Abu'l-Huseyn an-Nuri ve Makamat al-Kulub Adlı Risâlesi", *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, 1978, cilt: VII, sayı: 1-2, s. 339-356. Nûrî'nin tasavvuf tarihindeki yeri için bkz. Mustafa Kara, "Ebû'l-Hüseyin en-Nûrî", *DİA*, X, 328-330.

ve onunla yakın anlamlı olan *sadr*, *fuâd* ve *lûb* üzerinde durarak mârifet ve tevhîdin mertebelerini ele almış, *havf*, *muhabbet*, *mârifet* ve *şevkin* sâliki erdireceği noktalar üzerinde durmuştur.⁴⁹⁰

Şakîk'in açtığı yol Hâtim el-Esamm (ö. 237/851) kanalıyla Muhâsibî⁴⁹¹ tarafından sürdürülmüştür. Her ne kadar Muhâsibî'ye sûfi denilip denilemeyeceği konusunda ilgili akademik literatür yer yer zıt fikirler sergilenmişse de, Herevî'nin de içinde bulunduğu tasavvufî hâfıza –ki Herevî onun için است از علما و مشايخ بزرگ قدیم است– Muhâsibî'nin şahsında *mârifetin vera* ve *takvâ* gibi hususlarını derinleştiren kâmil bir sûfiyi görmüşlerdir.⁴⁹² İnsanın mâhiyetini, onun iyiye yönelişini ve bu uğurdaki ilerleyişini konu alan müstakil risâleleriyle Muhâsibî hâller ve makâmlar husûsunda müstakil bir mevki elde eder. Kendisinden sonraki sûfilerde yankı bulmuş bir sûfi olarak o, insanın ahlâkî derinliğini işleyişi ve ilgili eserlerinin günümüze ulaşmışlığı bakımından ayrıcalıklıdır.⁴⁹³ Muhâsibî, *el-Kasd ve'r-rücû' ilallâh*'ında, *tevbeyle* başlayan bir duyarlılığın taşınması gereken nitelikleri özlü bir biçimde ortaya koyar. *Tevbeyle* atılan ilk adım *vera* ve *zühd* ile kökleşmekte, *sadâkat* ve *ihlâs* ile güçlenmekte, *sabır* ve *rızâ* ile insanı *mârifete* erdirmekte, sonrasında insan *hikmete* erişmekte, daha sonra *muhabbet* ve *murâkabe* üzere çeşitli hâlleri hissetmektedir. *el-Bed' men enâbe ilallâh*'ında ise sahih bir tevbenin imkanını konu edinirken bu esnâda nefsin yerilmiş nitelikleriyle karşılaşmanın ne türlü sonuçlar doğuracağını muhatabına belletmektedir.

Bu müellif sûfiler arasında Ebû Saîd el-Harrâz (ö. 286/899), eserlerinden bir kısmı günümüze ulaşması bakımından ayrıca dikkat çeker. Nitekim Herevî, *Tabakât*'ında ondan övgü ile söz eder.⁴⁹⁴ Harrâz, bugüne ulaşmadığı anlaşılan *Derecâtü'l-mürîdîn* isimli eseriyle de ayrı bir dikkati hak eder. Ona atfedilen *Kitâbü'l-keşf ve'l-beyân*'ında velâyet-nübüvvet arasındaki ilişkiyi, meleklerin hâllerini ve sâliklerin makâmlarını ele alması ve kalıcı fikirler ortaya koyması, daha sonraki dönem-

⁴⁹⁰ Ona atfedilen fikirlerin genel bir değerlendirmesi için bkz. Celâl Şeref, *Dirâsât fi't-târihi't-tasavvufi'l-İslâmî*, Beyrut: Dâru'n-naḥdati'l-arabiyye, s. 195-213.

⁴⁹¹ Herevî, *Tabakât*'ında (s. 194, 195) Muhâsibî'ye karşı hürmetkâr bir dil kullanır. Sülemî'yi tâkiben *Riâye*'sini anar, ancak Sülemî'ye ilâveten *Ma'rîfet* isimli bir risâlesine daha atıf yapar. Herevî'nin işaret ettiği bu risâle bugün elimizde olan *Şerhu'l-ma'rîfe* isimli eser olsa gerektir.

⁴⁹² Muhâsibî'nin etki alanlarının ve sonraki sûfilerce alınılmasının yetkin bir anlatımı için bkz. Erginli, *Tasavvuf Düşüncesinde Muhâsibî*, s. 57-172.

⁴⁹³ *Risâletü'l-müsterşidîn*'i hâller ve makâmlar açısından yapılmış bir okuma denemesi için bkz. Emîn Yûsuf Avde, *Tecelliyâtu's-şî'ri's-sûfi –Kırâatun fi'l-ahvâl ve'l-makâmât–*, Beyrut: Müessesetü'l-Arabî, 2001, s. 36-39.

⁴⁹⁴ Eserde Harrâz'ın yerini görmek için bkz. Herevî, *Tabakât*, s. 57, 58.

lerde sayısız defa işlenecek benzeri konulara bir teorik temel oluşturmuştur. Yine ona atfedilen *Kitâbu'l-hakāyık*'da ise hayra ulaştırdığını söylediği yetmiş iki ahlâkî-amelî kavramı her biri hakkında özlü tanımlar vererek irdelemesi de dikkat çekicidir. *Kitâbu'l-ferâğ*'ında da irdelediği tasavvuf kavramlarını üçe kısımlandırarak anlatır, böylece tasavvuf ıstılahlarının oluşumuna ciddî katkı yapar.⁴⁹⁵

IV./IX. yüzyıl başında Hakîm Tirmizî'nin (ö. 320/932) metinleri konunun tasavvufî telif açısından daha da kökleşmesini sonuç vermiştir. Tirmizî, mürîd olmakla nitelenen kimseye fayda ve zarar verenlerin neler olduğuna, mürîdin yolun başında nelerle hemhâl olması gerektiğine ilişkin sorulara cevap verirken şunları dile getirir: Hakk'ı irâde edenler iki kısım üzeredirler. Bir kısmı Allah'ın sevâbını elde etmek için ibâdet edip emirleri yerine getirir, yasaklardan sakınır, böylelikle kendileri için hazırlanmış iyiliklere yönelir, cehennemden kurtulmayı ümit ederler. Diğer bir kısmı ise tüm bunları yapmasına ilâveten kendi iç dünyasında olup bitene döner, dünya ve şöhret sevgisi, kibir, hırs, arzuların sürekli artması, isteklerin hep üstün gelmesi, kin ve hased, övülmeye-beğenilmeye düşkünlük gibi yerilmiş nitelikleri iç dünyalarında bulurlar; bu tür noksanlarla çevrili bir kalb için Allah'a bir yol olmadığını idrâk ederek her işlerinde, her vakitlerinde için ve dışın bir olması anlamına gelen sıdkı ikâme ile meşgul olurlar. Allah yolunu irâde edenler ve bu yolda gayret gösterenler, kendi iç dünyalarında sıdkı talepkâr olduklarında kendilerine kapı açılır, ilâhî lütuflar verilir, bu lütuflar onları güçlendirir, böylelikle velâyet mertebesine ererler, iyi ile kötüyü, övülmüşle yerilmiş olanı birbirinden ayırt edecek hâle gelip Allah ile zengin ve kuvvetli olurlar.⁴⁹⁶ Hakîm Tirmizî, *Keyfiyyetü's-sülûk* isimli risâlesinde sûfilerce paylaşılan varlıkta Allah'tan başkası olmadığı, O'nun sıfatları ve fiilleri olmasa âlemin yok sayıldığı gibi prensipleri özellikle vurguladıktan sonra Allah'a varan yolların çeşitliliğini, bu yolları tutanların da hep başka başka olduklarını söyler. Hâllerin farklılıklarına, mizaçların dengesine yahut aşırılığına, sâiklerin doğurdıklarına, rûhun kuvveti ve zaafına, himmetin istikâmeti yahut sapmasına, teveccühün tamlığı veya noksanlığına bağlı olarak farklılaşan yollar ve yolcuların yurt edindikleri yerler (*mevâtın*) bulunmaktadır. Tirmizî, *mevâtın* kelimesi ile yolcunun içinde olduğu durumlara ait vakitlerin yerini kasteder, Allah tarafından bu

⁴⁹⁵ Her üç risâle de Kastamonu İl Halk Kütüphanesi nr. 2713'teki nüshasından Türkçeye çevirilerek değerlendirilmiştir. Bkz. Naile Baltacı, "Ebû Saîd el-Harrâz'ın Kitâbu'l-keşf ve'l-beyân, Kitâbu'l-hakâik ve Kitâbu'l-ferâğ Aslı Üç Risâlesindeki Tasavvufî Görüşleri", Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniv. SBE, 2009.

⁴⁹⁶ Tirmizî, "Cevâbu mesâil", *Selâsu musannefât li'l-Hakîm et-Tirmizî* (thk. Bernd Radtke), Beyrut, 1992, s. 137 vd.

yerlerde insana ulaşanların, ona vârid olanların bilinmesi bir gerekliliktir.⁴⁹⁷ Bu noktada Tirmizî'nin *mevâtın* kelimesine *menâzile* benzer bir anlam attığı görülür. Sülûk niha-yetinde görünür dünyadan başlayıp hakikat âlemine uzanan, hayâl perdesini gözden kaldırıp maddeden mücerred gerçekliklerle insanı karşılaştıran bir faaliyet olmaktadır ve bu faaliyet kendi içerisinde farklı derecelere, tertiplere ve üsluplara kaynaklık etmekte-dir.⁴⁹⁸ *Menâzil* ve *Sad Meydân*'da ele alınan kavramların büyük çoğunluğuna Tirmizî bu risâlesinde ismen de olsa yer verir. Fakat esas menâzil kavramlaştırmasına *Menâzili'l-ibâd*'nda tanıklık ederiz.⁴⁹⁹ İnsanların İslâm dîninde hangi menzillerle nitelendiğine ilişkin olarak sorulmuş bir soruya, Kur'ân'ı ve Hz. Peygamber'den gelen haberlere nazarar alarak cevaplar verdiği (أن أذكر لكم على كل منزلة منها من طريق الكتاب المنزل والخير الموثور) bu risâlede Tirmizî, *tevbe*, *zühd*, *adâvetü'n-nefs*, *muhabbet*, *kat'u'l-hevâ*, *haşyet* ve *kurbet* olmak üzere yedi menzili ele alır.⁵⁰⁰

Aynı yüzyıl içerisinde te'lif edilmeye başlanan tasavvufî metinlerde ise artık hâller ve makamlar konusunun farklı şekillerde tasnif edilmeye başlandığı görülür. Serrâc (ö. 378/988), Kelâbâzî (ö. 380/990), Ebû Tâlib el-Mekkî (ö. 386/996) gibi sûfî müellifler daha önce de işaret ettiğimiz gibi farklı tasnifler üzerinden konuyu anlatırlar. Ardından Herevî'nin çağdaşı olan Ebû Said Hargûşî (ö. 406/1016), Ebû Abdurrahman es-Sülemî (ö. 412/1021), Ebû Mansur el-İsfahânî (ö. 418/1027), Kuşeyrî (ö. 465/1072), Hücvîrî (ö. 465/1072 [?]) ve Ebu'l-Hasan Ali Sîrcânî (ö. 470/1077)⁵⁰¹ gibi sûfî müellif-

⁴⁹⁷ *Keyfiyyetü's-sülûk ilâ Rabbi'l-Âlemin* (thk. Ahmed Abdurrahim es-Sâyih), Beyrut: Dârü'l-Mısriyyeti'l-Lübânîyye, 1993, s. 36, 37.

⁴⁹⁸ Tirmizî, *Keyfiyyetü's-sülûk*, s. 47

⁴⁹⁹ *Menâzili'l-ibâd mine'l-ibâde* (thk. A. Abdürrahîm es-Sâyih), Kâhire: Mektebetü's-Sekâfî, 1990. Eserin Fransızca tercümesi için bkz. *Les sept degrés spirituels dans le chemin vers Dieu* (çev. Muhammed Aoun), Paris: Iqra, 2000.

⁵⁰⁰ Tirmizî'nin eserlerindeki tasavvufî muhtevâ ve bu muhtevânın sülûke dâir söyledikleri hakkında bkz. Salih Çift, *Hakîm Tirmizî ve Tasavvuf Anlayışı*, İstanbul: İnsan, 2008, s. 183-309.

⁵⁰¹ Ebu'l-Hasan Ali es-Sîrcânî (ö. 470/1077), dönemin Kirman bölgesinin merkezî şehirlerinden biri olan Sîrcân'da faaliyette bulunmuş olup kendi çağdaşları olan Hücvîrî ve Herevî tarafından *Keşfü'l-mahcûb*'da ve *Tabakâtu's-sûfiyye*'de ismen anılmış, faaliyetleri övülmüş bir sûfidir. Cemâleddin Ebû Ravh'ın *Hâlât ve Suhenân-ı Ebû Saîd-i Ebu'l-Hayr*'ı ve Muhammed b. Münevver'in *Esrârü't-tevhîd*'i gibi tâkip eden yüzyıla ait eserlerde de ismi geçen Sîrcânî, kendisine "Hâce" sıfatı atfedilmesinden anlaşıldığı kadarıyla Kirman bölgesinin tasavvufî hayatında seçkin bir kimseydi. Bir şifâhânesi olduğu ve yöresindeki pek çok vakfın işlerinin yürütülmesine katkı sağladığı, hakkında kaydedilen bilgiler arasındadır. Genelde yolcular ve ziyaretçilerin ağırlandığı bir zâviyesi vardı. Ayrıca bu zâviyede müridleriyle birlikte tasavvufî terbiye hayat bulmaktaydı, zâviyenin müdâvimleri Sîrcânî'nin eliyle sülûk görmekteydiler. Sîrcânî, Hâce Abdullah Ensârî'nin hayatında da büyük yeri olan Şeyh Amû kanalıyla Cüneyd-i Bağdâdî'ye uzanan bir silsileye de sahipti. Biyografisine ilişkin kayıtlardan anlaşıldığı kadarıyla Horasan bölgesinin sûfîleri ile sıkı teması vardı ve Ebû Saîd-i Ebu'l-Hayr, Şeyh Amû, Ebu'l-Hasan Harakânî, Hücvîrî, Kuşeyrî ve Hâce Abdullah Ensârî ile tanışıklığı bulunmaktaydı. Çevresinde hep olumlu etkiler bırakmış bir kimse olarak benimsenen Sîrcânî

lerin konuya yaklaşım biçimleri dikkat çeker.⁵⁰² Bunlar arasında Ebû Mansur el-İsfahânî (ö. 418/1027)⁵⁰³ *Nehcü'l-hâs* isimli risâlesi sebebiyle Herevî'nin özellikle andığı bir müelliftir.⁵⁰⁴ İlk defa Beaurecueil tarafından neşrolunan *Nehcü'l-hâs*⁵⁰⁵ Hanbelî muhit-ten çıkmış bir sûfiye ve hâller-makamlar konusunu Herevî'ye etki edecek şekilde kısa ve veciz cümlelerle ifade etmiş bir müellife âit olması dolayısıyla dikkat çekici bir risâledir. Tasavvuf tarihinde hâller ve makamlar hakkındaki, ayrıca sûfilerin uyması gereken kâideler ve edebler hakkındaki belirleyici eserlerin hemen hemen tamamı X. ve XI. yüzyılda yazılmış olması bu dönemi daha bir ayrıcalıklı kılar. Herevî de kendisinden önceki teliflerin pek çoğundan hem kitâbî hem de şifâhî olarak faydalanmış, ilgili eserlerini bu yekünden kendi üslubu ve öncelikleri çerçevesinde damıtarak ortaya koymuştur.

B. Tasavvuf Tarihi Açısından Herevî'nin Konuya Yaklaşımı

Herevî kendi dönemine ulaşan sûfî mirası yakından tanıyan, o mirasa sahip çıkan, bunu gerek vaaz ve sohbetlerinde, gerekse imlâ ettirdiği metinlerde sürekli dile getiren bir kimseydi. O, tasavvufî duyuşunu ve üslubunu bu mirastan elde etmişti. Zâten tasavvuf tarihinde kendinden önceki miras ile karşılaşmamış ve hattâ o mirasla hesaplaşmamış bir sûfî olduğunu düşünmek doğru değildir. Tavırları ve aktardıklarıyla çığır açmış büyük sûfilerle onların insan ve varlık hakkındaki sözlerini, ortaya koydukları anlayış metotlarını tanımak, tasavvuf tarihindeki sürekliliğin dinamiğine nüfûz açısın-

tahminen 470/1077 yılında vefât etmiş ve Şah Şücâ Kirmânî'nin türbesi yakınındaki zâviyesine defnedilmiştir. Kabri bugün Sircân'dadır ve "Mezâr-ı Hâce Ali Hasan" diye bilinen bir ziyaretgâhtır. Sircânî'nin *el-Beyâz ve 's-sevâd'*ı 2011 yılında neşredilmiştir ve Herevî'nin çağdaşı olması sebebiyle ayrı bir önem taşımaktadır. Bkz. Muhsin Pürmuhtâr, "Mukaddime-i Musahhîh", *Kitâbü'l-beyâz ve 's-sevâd min hasâisi hikemi'l-ibâd fî na'ti'l-mürîd ve'l-murâd* (thk. Muhsin Pürmuhtâr), Tahran: Müessesesi-i Pejûheşî-yi Hikmet ve Felsefe-i İrân, 1390hş./2011, s. IXX-LXVII. Herevî'nin *Tabakât*'ında Sircânî'ye atıfları için bkz. *Tabakât*, s. 484, 477, 505.

⁵⁰² Biz burada bu eserlerin muhtevâlarının karşılaştırmalı bir tahliline girmeyeceğiz. Bu yönde yapılmış bir deneme için bkz. Damar, "Menâzilü's-sâirîn Şerhleri ve Âb-ı Hayât", s. 18-29.

⁵⁰³ Hayatı hakkındaki literatür için bkz. Rıza Kurtuluş, "İsfahânî, Ebû Mansûr", *DİA*, XXII, 508.

⁵⁰⁴ Herevî, *Tabakât*, s. 540, 541. Herevî daha önce kendisini andığımız Ahmed Kûfânî'den rivâyetle onun sözlerini aktarır. *Nehcü'l-hâs*'n hâller ve makamlar konusundan yazılmış en faydalı eser olduğunu söyler.

⁵⁰⁵ "La Voie du Privilégié; petit traité d'Abu Mansur Ma'amr al-Isfahani", *Mélanges Taha Hussein*, le Caire, 1962, s. 47-76. Bu neşir daha sonra Nasrullah Pürcevâdî tarafından yeniden ele alınıp ulaşılan farklı bir yazma nüsha üzerinden tashih edilmiştir. Bkz. Nasrullah Pürcevâdî, "Nehcü'l-hâs", *Tahkîkât-ı İslâmî*, sayı:5-6,1366hş./1988, s. 94-149.

ler yaşanmaya başlar. Fiilî durumlar nazarî anlatımlara dönüşür. Spontane olarak gelişen tavırlar zamanla intizâm kazanırlar. Süreklilikler ve kırılmalar bu tarihî akışın her safhasında mevcuttur. Çünkü tasavvufun müslüman kültürde ortaya çıkıp kurumlarını oluşturması bir defada, belli bir dönem çerçevesinde ve sınırlanabilir bir coğrafya içerisinde gerçekleşmemiştir. Dolayısıyla *tasavvuf tarihi* büyük tarihî dönüşümlerle beraber sürekli genişleyen ve yer yer daralmalara uğrayan, hep kendini gözden geçiren ve bünyesindeki bazı unsurları eleyip yerine yenilerini alan çok yönlü bir sürece işaret eder. Bu geniş tarihi sınıflandırabilmek ve içinde barındırdığı dönüşümleri anlamlandırabilmek için tasavvuf tarihi araştırmacıları tarafından önerilmiş çeşitli tasnifler vardır. Türkiye'deki akademik anlatımda zühd devri, tasavvuf devri ve tarikatlar devri şeklindeki üçlü tasnif yaygındır.⁵⁰⁷ Hicretin ilk iki asrı [VII. ve VIII. yüzyıllar] *zühd* devrine, III/IX. ile VII/XIII. asırlar *tasavvuf* devrine, VIII/XIV. asırdan sonraki dönem ise *tarikatlar* devrine tahsis edilmiş, böylece tasavvufun tarihî birikiminde sezilen süreklilik ve kırılmalar anlamlandırılmaya çalışılmıştır.⁵⁰⁸ Bu tasnife göre Herevî “tasavvuf devri”ne ait bir simâ olarak gözükmektedir, dolayısıyla onun sahip olduğu birikim ve bu birikimi yansıttığı biçimi ele alınırken tarihî bir perspektif ortaya koymak gerekmektedir.

Elbette farklı dönemlere göre tasniflerde bulunmak farklı tasavvuf tarzlarından da söz etmek anlamına gelir.⁵⁰⁹ Son dönem sûfîlerinden Kuşadalı İbrâhim Halvetî'nin

⁵⁰⁷ Bkz. Reşat Öngören, “Tasavvuf”, *DİA*, XL, 119-126; Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, İstanbul: Dergâh, 1998, s. 101-103; H. Kâmil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul: Ensar, 2010, s. 81.

⁵⁰⁸ Konuya ilişkin dikkat çekici değiniler için bkz. Ekrem Demirli, *İslâm Metafizikinde Tanrı ve İnsan*, İstanbul: Kabcacı, 2010, s. 91-117.

⁵⁰⁹ Nitekim Fritz Meier IX. yüzyılla XIV. yüzyılın tasavvufî durumunu karşılaştırırken şunları söyler: “9. yüzyıl tasavvufu ile 14. yüzyıl tasavvufunu karşılaştıracak olursak ilk bakışta aşağıdaki farklar göze çarpar: 9. yüzyılda tasavvufun dili, günümüze ulaşan birkaç parça dışında, İslâm'ın entelektüel tarihine ait bu dönemdeki yazılı ürünlerin tamâmında olduğu gibi, doğal olarak Arapçaydı. 14. yüzyılda ise özellikle Farsça olmak üzere başka diller kullanılmıştır. 9. yüzyılda tasavvuf, genellikle kabûl gören dînî disiplinlerle henüz ilişkilendirilmemişken, 14. yüzyılda bu ilişki kurulmuştur. 9. yüzyılda tasavvuf, hükümet yetkilileri nazarında kuşkuyla bir konuma sahipken, 14. yüzyılda genellikle hükümetten özel bir ilgi görmüştür. Teşkilâtı söz konusu olduğunda tasavvuf, 9. yüzyılda fertlere dayanmış ve tamâmen kendi yöntemleriyle yetinmiştir. 14. yüzyılda ise, esas olarak tarikatlar ve nüfuzlu âile girişimcileri aracılığıyla teşkilatlanmış ve sıkça hâmlerden ve devletten destek görmüştür. Liderlik makamında oturanlar, kısmen dünyevî gücü elinde bulunduranlar tarafından atanmıştır. Buna karşılık bazı bölgelerde önceden sadece hükümet ile tasavvuf arasında var olan gizli karşıtlık, doğrudan siyâsî çatışma şekline dönüşmüştür. 9. yüzyılda tasavvuf, felsefî ve metafizik meselelerle hemen hemen hiç ilgilenmezken, 14. yüzyılda böyle bir merak her alanda ortaya çıkar. 9. yüzyılda klasik sûfî temsilcileri, mümkün olduğu kadar keşif yönünü gizlerken, 14. yüzyılda bu özellik, bir sufînin mânevî yaşamının tanınma ögesini teşkil etmiştir. 9. yüzyılda sûfî şeyh, ilâhiyat alanının herhangi bir branşında ders veren herhangi bir âlim gibi sûfî hikmet biçimlerinin bir öğretmeni ve onun gözetiminde ders alan kişi ise bir öğrenciyken, 14. yüzyılda, temelde mânevî olgunluğa erdirmeye

(ö. 1262/1846) ifadesiyle “sülûk ve irşâd, evkâtın ihtilâfiyla muhtelif ve eşhâsın ihtilâfiyla muhtelifdir”.⁵¹⁰ Tasavvuf tarihinde yaşanan üslup değişikliğine örnek olarak burada Hasan-ı Basrî'nin (ö. 110/728) *fakîh* tanımını, Gazâlî'nin *İhyâ*'ya yazdığı mukaddimeyi ve İbn Arabî'nin farklı dönemlerin farklı üslupları doğrduğunu vurgulayan metinlerini verebiliriz. Hasan-ı Basrî, fakîh hakkında şöyle der: “Siz hiç fakîh gördünüz mü? Fakîh, dünya husûsunda zâhid olan, rağbetini âhirete tahsis eden, dîni husûsunda basîret sahibi ve Rabbine kullukta sürekli olan kişidir [إِنَّمَا الْفَقِيهُ الزَّاهِدُ فِي الدُّنْيَا، الرَّاعِبُ فِي الْآخِرَةِ، الْبَصِيرُ بِدِينِهِ، [الْمُدَاوِمُ عَلَى عِبَادَةِ رَبِّهِ]”.⁵¹¹ Bu anlatımda bilgiden çok ameli ve yorumdan çok basîreti önceleyen, dînî asıllar ve maksatlar üzerine ihtimâm görmeyi yegâne usûl bilen, hakikatle irtibatını entelektüel nitelikten çok kullukta irâdeli bir süreklilik üzerinden kuran bir bilinç durumu görülür, ki bu bilinç durumu tüm tezâhürleriyle birlikte tasavvufun teşekkül devresine yani “zühd dönemi”ne hâkim perspektiftir.⁵¹² Gazâlî'nin *İhyâ*'ya yazdığı mukaddimede ise Basrî'den sonra geçen dört yüz yıllık zaman zarfındaki değişimin izi *muâmele ilmi* ve *mükâşefe ilmi* ikilisiyle kendini belli eder hâle gelir. Yani artık *muâmele* ile kâim olan ama nihayetinde *mükâşefeye* erdiren bir *ilim* söz konusudur. Üstelik bu ilim nasılca öylece anlatılamayacak bir mâhiyette, ancak hakikati talep edenlerin en yüce amacı olması sebebiyle yalnızca remizler ve îmâlar yoluyla dile getirilmektedir. Nitekim Gazâlî eseri boyunca *muâmele ilmine* dair söz söyleceğini belirtip *mükâşefe ilmi* hakkında îmâ ve işaret dışında söz söylemenin pek doğru olmadığını söyleyecektir.⁵¹³ Demek ki Gazâlî'nin dönemi itibâriyle *mükâşefeye* zemin hazırlayan bir *muâmele* süreci artık kabûl görmekte, her ne kadar dile dökülmesi muhatapların muhtemel kâbiliyetsizlikleri sebebiyle yadırgansa da hakikatle dolaysız irtibata işaret eden bir tasavvufî seviyenin varlığı hakkında söz birliği edilmektedir. Fakat Gazâlî'den sonra henüz iki asır geçmez, İbn Arabî, meseleye yeni bir açılım kazandırır: *el-İsfâr*'ında dö-

çalıştığı bir öğrenci grubunun sorumlusu hâline gelmiştir. Bunlar farklılıkların sadece bazılarıdır.” “Horasan ve Klasik Tasavvufun Sonu” (çev. Ramazan Muslu), *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, yıl: 5, sayı: 13, 2004, s. 433, 444.

⁵¹⁰ Yaşar Nuri Öztürk, *Kuşadalı İbrahim Halveti*, İstanbul: Yeni Boyut, 1997, s. 244

⁵¹¹ Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, I, 426. İbâre bu şekliyle Ahmed b. Hanbel'in *ez-Zühd*'ünde de geçer. Bkz. *ez-Zühd* (thk. H. A. Tâhir), Kâhire: Dârü'l-Hadîs, 2004, s. 319.

⁵¹² Ayrıca Basrî'nin bu ifadesi ilk dönemde *fıkîh* kavramının mümkün olan en geniş anlamıyla kullanıldığını gösterir ki ilerleyen yüzyıllarda fıkîh gitgide *fürûun usûlden istinbâtına* odaklı bir hâle gelecektir.

⁵¹³ *İhyâu ulûmi'd-dîn* (thk. Heyet), Cidde: Dârü'l-Minhâc, 2011, I, 13, 14 [والمقصود من هذا الكتاب علمٌ والمعاملة فقط دون علم المكاشفة التي لا رخصة في إيداعها الكتب، وإن كانت هي غاية مقصد الطالبين، ومطمخ نظر الصديقين، وعلم المعاملة طريق إليه، ولكن لم يتكلم الأنبياء صلوات الله عليهم مع الخلق إلا في علم الطريق والإرشاد إليه، وأما علم المكاشفة فلم يتكلموا فيه إلا بالرمز والإيماء على سبيل التمثيل والإجمال علماً منهم بقصور أفهام الخلق عن الاحتمال].

nemlere göre tecellînin farklı olduğunu söyleyerek *fetih*lerin çokluğu sebebiyle artık hakikat ile dolaysız irtibata odaklanan incelikli hususların daha rahat ifade edilebileceğine vurgu yapar. Eski dönemlerde amel çokluğuna karşılık ilim nâdir ve azdır, yeni dönemlerde ise amelin azlığına karşılık ilim yaygın ve çoktur. Buna binâen bu ilmin ifşâsı bakımından artık herhangi bir sıkıntı yaşanmayacaktır.⁵¹⁴ Zühdden tasavvufa giden gelişim çizgisinde Gazâlî'nin hassâsiyeti genel olarak tasavvuf ilmini bünyesinde yer bulacak bazı karmaşık durumlardan korumaya yönelikken, İbn Arabî'nin üslubu daha çok farklı dönemlere ait ifade ayrıcalıkları olduğunu belirtmeye dönüktür. Hasan-ı Basrî'nin *fakîh* tanımı ise sonraki dönemlerde doğup gelişen entelektüel meselelerin bir erken söylenişi sayılabilir. Dolayısıyla tasavvuf tarihi dönemlendirilirken bizzât sûfilerce yapılmış bu türlü kısımlandırmaların sadece tarihe ve muhtevâyaya odaklı olmayıp kendi içinde metafizik tazammunlar barındırdığı söylenmelidir. Elbette tüm dönemlerde yürürlükte olan *nefis tezkiyesi*, *kalb tasfiyesi*, *rûh tecliyesi* gibi ortak umdeler, bu farklı tasavvuf tarzlarına bir ortak payda kazandırarak tasavvufi sürekliliğe bir entelektüel anlatım imkânı verir. Yani ilk dönemin nâfile ibâdetlere ve ahlâkî duyarlılıklara doğrudan hitâb ediş şekilleri sonraki dönemlerde ortadan kalkmamış, ancak anlatım ve gerekçelendirme bakımından bir tema genişlemesi yaşanmıştır.

İlk yüzyılında henüz belirli ve mütecânis bir sosyal hareket olarak seçilemeyen tasavvuf, farklı renkler ve modeller üzerinden, özellik de *zühd* merkezli tavır alışlarla kendini belli etmiştir. Fakat *zühd*, ilgili literatürde sıklıkla tekrarlandığının aksine hiçbir zaman tek başına düşünülmüş, basit ve hamâsî bir kavram değildi. O yalnızca dünyaya rağbetsizliği ve azla yetinmeyi ifade etmekle kalmadı, beraberinde olmazsa olmazı sayılabilecek pek çok kavramı da sürükledi. *Vera'* bu kavramların başında gelir, peşisıra *muhâsebe*, *tevekkül* ve *kasr-ı emel*, ardından *rızâ* ve *yakîn zühdün* anlamını derinleştirirler. *Hikmete* ve *keşfe* uzanan, hattâ *muhabbeti* de kapsamına alan yoğun bir süreç *zühd* ile başlar ve devam eder.⁵¹⁵ Dolayısıyla ilk iki yüzyılında *Kitâbü'z-zühd*'lere yansıdığı şekliyle *zühd* kavramı, umûmî olarak ahlâkî kemâlleri ve fazîletleri ihtivâ edecek bir genişliktedir.⁵¹⁶ Çünkü *zühd*, muhatabına olumsuz ve yerilmiş olanın *terkini* hedef gös-

⁵¹⁴ İbn Arabî, *Seferler –el-İsfâr an netâici'l-isfâr–* (çev. M. Bedirhan), İstanbul: Nefes, 2009, s. 9-11 [فكثر الكشف في أهله اليوم وصارت الواطن الأرواح تبدو وتظهر، فأهل زماننا اليوم أسرع كشفا وأكثر شهودا واغزر معرفة وأتم في الحقائق وأقل عملا من الزمان المتقدم، فإنهم كانوا أكثر عملا وأقل فتحا وكشفا منا اليوم... فالعمل فيما مضى كان أغلب [والعلم في وقتنا هذا أغلب].

⁵¹⁵ Meselâ Ebû Tâlib el-Mekkî'nin *zühd* hakkında yazdıklarını takip etmek *zühdün* içinde bulunduğu anlam alanını görmek açısından dikkat çekicidir. Bkz. *Kütü'l-kulûb*, II, 680-850.

⁵¹⁶ İbn Mübârek'ten Beyhakî'ye uzanan çizgide *Kitâbü'z-Zühd* literatürün muhtevâsını görmek için bkz. *Mevsûatu fehârisi kütübi'z-zühd* (haz. M. Muhammed Şerîf), Riyad: Dâru İbni'l-Cevzî, 1992. Göre-

terdiği kadar bu terkten sonra hangi eğilimlere kapılmamak gerektiğini telkîn eden, dolayısıyla sergilenen tavırlara ve sergileyenin bilinç durumlarına bağlı olarak girift bir mâhiyet arzedecek ama her hâlükârda merkezî niteliği olabilen bir kavramdır.⁵¹⁷ Sûfilerin pek çoğu *zühhd* merkezli tavırların kaynağında başta Hz. Peygamber olmak üzere ibâdete ve nefis tezkiyesine dönük derin bir hassâsiyete sahip peygamber sonrası ilk üç nesli görürler. Çünkü zühhd ile amaçlanan insanî seviyenin ancak onlarda karşılık bulunduğu hâkim kabûldür.⁵¹⁸ Meselâ bu bakımdan Ebû Nuaym el-İsfahânî'nin *Hilyetü'l-evliyâ*'sı dikkat çekici bir klasiktir, çünkü eserin neredeyse üçte biri ilk üç neslin fazîletli hâllerinin anlatımına tahsis edilmiştir. Aynı şekilde tasavvufî faaliyetin başlangıcında *ashâb-ı suffen*in görülmesi de benzeri bir hassâsiyetin ifadesidir.⁵¹⁹

Diğer İslâmî ilimlerin tedvînini tamamlamadığı ilk iki yüzyılda *tasavvuf* henüz isim olarak ortada yoktur, dolayısıyla sistemleştirilmiş bir öğretiye de sahip değildir. Bu durum elbette o dönemin temsilcileri açısından olağan sayılmalıdır, çünkü içinde olunan bir durumu özel bir çabayla dillendirilip de söylemler üretmenin henüz ortamı yoktu. Hattâ bu isimsizlik o denli kanıksanmıştı ki ilerleyen dönemlerde tasavvufun dil bakımından sistemleşmesi kimi sûfiler tarafından eleştiri konusu edilmiş, Ebu'l-Hasan Bûşencî'nin (ö. 348/959) ünlü deyişiyle başlangıçta “isimsiz bir hakikat” olan tasavvufun artık “hakikatsiz bir isme” dönüştüğü söylenmiş [*التصوّف اليوم إسم بلا حقيقة، و قد كان من [أقبل حقيقة بلا إسم*], hakikati herhangi bir şekilde isimlendirmeye ve sistemleştirmeye yönelik girişimlerin nihâî noktada yetersizliğine sürekli vurgu yapılmıştır.⁵²⁰ Mürtaîş'in (ö. 329/940) “eşyânın hakikatleri gitti, isimleri kaldı; şimdi artık isimler mevcuttur, hakikatlerse mefkûddur [*ذهبت حقائق الأشياء و بقيت أسماءها، فالأسماء موجودة و الحقائق مفقودة*]” demesi aynı hassâsiyetin bir başka ifadesidir.⁵²¹ Ancak Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) gibi İslâmî ilimlerin tümüne merkez olmuş şahsiyetlerin *kalbin amellerinin* saflığına ve Allah'a yönelişin katışıksızlığına odaklı tavırları, Allah'a karşı *ihlâsı* her şeyin öncesine koyan

bildiğimiz kadarıyla Türkçede bu literatürün muhtevâ bakımından tahlilini konu alan bir çalışma henüz yoktur.

⁵¹⁷ *Zühde ve zâhide* ilişkin tanımlardan hareketle yapılmış bu yönde bir okuma için bkz. Leah Kinberg, “What Is Meant by Zuhd”, *Studia Islamica* no. 61 (1985), s. 27-44.

⁵¹⁸ Serrâc, *el-Lüma'*, s. 166-193 [139-160]; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 95-118 [155-172].

⁵¹⁹ Serrâc, *el-Lüma'*, s. 183, 184 [152, 153]; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 119-123 [173-175].

⁵²⁰ Herevî *Tabakât*'nda Bûşencî'nin bu sözünü aktaracaktır (s. 457). Krş. Sülemî, *Tabakât*, s. 459. Bu deyişe ilişkin dikkat çekici yorumlar için bkz. William Chittick, *Tasavvuf – Kısa Bir Giriş*– (çev. Turan Koç), İstanbul: İz, 2003, s. 35-49. Bûşencî'nin çağdaşı olan farklı coğrafyaların sûfileri de benzeri sözler söyleyerek tasavvufun dilde ve kültürde görünürlüğünün artmasını tenkit etmişlerdi. Bkz. Süleyman Uludağ, *Tasavvuf ve Tenkit*, İstanbul: Mavi Yay., 2011, s. 69-76.

⁵²¹ Sülemî, *Tabakât*, s. 350.

yaşayışları ve bu yönde inşâ ettikleri mânevî hâfıza,⁵²² tasavvuf için sonraki dönemlerde hep referans gösterilebilecek bir dayanak sayılmıştır.⁵²³ Hasan-ı Basrî'nin özellikle kalbin hâlden hâle geçişine ve kalbde uyananların (*havâtür*) mâhiyetine odaklanması, bu yönüyle kişinin kendi iç dünyasından sorumluluğuna vurgu yapışı, onu bütün diğer nitelikleri arasından çekip alır ve tasavvuf tarihinin ilginç bir figürü kılar. Nitekim kendisinden sonraki devir için ilhâm kaynağı olan sûfî müelliflerden Ebû Tâlib el-Mekkî (ö. 386/996) Hasan-ı Basrî için şöyle diyecektir:⁵²⁴

Hasan –Allah ona rahmet etsin– hakkında konuştuğumuz bu ilimde imâmımızdır. Onun eseri üzerinde duruyor, onun yolunu takip ediyor ve onun kandilinden ışıktır. Biz bunu Allah'ın izniyle bir imâmdan diğerine ve sonunda Hasan'a ulaşan bir silsile ile aldık [والحسنُ رحمه الله هو إمامنا في هذا العلم الذي نَتَكَلَّمُ به: أثره نَقْفُو، وسبيله [تَتَّبِعُ، ومن مشكاته نَسْتَضِيءُ. أخذنا ذلك بإذن الله تعالى إمامًا عن إمام إلى أن ينتهي ذلك إليه.

Basrî'nin halkasından çıkan Mâlik b. Dinâr (ö. 128/745), Ferkad es-Sebehî (ö. 132/749), Abdülvâhid b. Zeyd (ö. 150/767) gibi şöhretli şahsiyetler⁵²⁵ birbirlerini destekleyecek ve zenginleştirecek bir üslup takınmışlar, Hasan-ı Basrî'den intikâl eden yekûnün tasavvufa mâl olacak yönünü ilerletip bir yaşayış tarzı olarak *zühdün* kavramsal değer kazanmasını sağlamışlardır. Herevî de *Tabakât*'nda bu tarihî bağı te'yîd eden anekdotlara yer verir. Abdülvâhid b. Zeyd ile Hasan-ı Basrî'nin nisbetine vurgu yapması⁵²⁶ ve Mâlik

⁵²² Görüşlerine ilişkin yetkin bir okuma için bkz. Tahsin Görgün, "Hasan-ı Basrî", *DİA*, XVI, 293-301.

⁵²³ Ancak kendisinin tüm İslâmî ilimler için mihver teşkil edebilecek şahsiyetine bağlı olarak, onda sistemleşmiş hâliyle tasavvufu bulamayan bir perspektif rahatlıkla yaygın sûfî anlatıyı dışlayabilmektedir. Meselâ onun zühd hakkındaki sözlerinin derlendiği bir çalışmanın önsözünde şu türlü cümlelere rastlanabilir: "Hasan-ı Basrî'nin sûfî olduğumu söylemek mümkün değildir. Hindu ve Budist rahiplerini andırır bir sûfliğe meyletmediği, erdem, ahlâk, zühd, samimîlik, hasbîlik gibi toplum içinde erdemli davranışları yücelterek Kur'an'ın erdem ve ahlâk öğretisini hayata geçirmeye çalıştığı anlaşılıyor. Hasan-ı Basrî'nin, daha sonraki sistematik tasavvuf akımlarında görülen *mârifetullah*, *irfân*, *fenâ*, *vahdet-i vücûd* gibi kavramları kullanmadığı görülüyor." Hasan-ı Basrî, *Zühd* (haz. İshak Doğan), Konya: Hüner, 2012, s. 15. Hazırlayanın Hasan-ı Basrî hakkındaki cümlelerini burada tartışma konusu etmeyeceğiz, ancak yaygın dinî neşriyât içerisinde bile böyle cümlelere rastlamanın olağanlığını göstermek için iktibasta bulduk.

⁵²⁴ *Kütü'l-kulûb*, I, 416. Mekkî'nin yansıttığı bu algı, en başından itibaren ilgili kaynaklarda el-Basrî'nin sunuluş biçimleri ve akademik literatürde doğurduğu tartışmalar için bkz. Süleyman Ali Murad, *Early Islam Between Myth and History –Al-Hasan al-Basrî (d. 110H/728CE) and the Formation His Legacy in Classical Islamic Scholarship–*, Leiden: Brill, 2006, s. 59-120.

⁵²⁵ Ebû Tâlib el-Mekkî, bu üç ismin kalbe dair ilimleri ve havâtürün rahmânî mi şeytânî mi olduğu husûsunu Hasan-ı Basrî'den aldıklarını özellikle vurgular. *Kütü'l-kulûb*, I, 364. Ayrıca bu zâtlar hakkında *Hilyetü'l-evliyâ*'da aktarılanlara baktığımız zaman birbirleriyle ilişkileri ve sözlerini nakleden diğer sûfiler arasındaki tarihî bağı da görmüş oluruz. Bkz. *Hilyetü'l-evliyâ*, VI, 167-177; III, 52-58; II, 406-441. Tasavvuf kültüründe yayılmış silsilelerin birinde Ferkad es-Sebehî ile Ma'rûf Kerhî arasında irtibat kurulması dikkat çekici bir ayrıntıdır. İlgili silsilenin tahlili için bkz. Mustafa Kara, *Dervişin Hayatı Sûfinin Kelâmı*, İstanbul: Dergâh, 2005, s. 381-387.

⁵²⁶ Herevî, *Tabakât*, s. 222.

b. Dînâr'ın vefât ânına dair îzah getirmesi⁵²⁷ bunlar arasında sayılabilir. Basrî, *silsilenin* intikâlindeki önemi sebebiyle sonraki sûfler tarafından dâimâ tebcîl edilecek ve hakkında her biri sûfiyâne üslubun ideal örneği sayılabilecek menkıbeler aktarılacaktır.⁵²⁸

Bu dönemde tasavvuf tarihi açısından öne çıkan bir diğer şahsiyetse Câfer-i Sâdık'tır (ö. 148/765).⁵²⁹ Tıpkı Basrî gibi kendi dönemindeki mevcut İslâmî ilimler birikiminin tümünde söz sahibi olan, bununla birlikte hem nesebçe taşıdığı hem de ahlâk-ça yaşattığı yüksek prensipleri çevresine aktaran Câfer-i Sâdık, kendisine atfedilen tefsirden ve şifâhen aktarılmış menkıbelerden de görüleceği üzere tasavvufî üslubun inşâsı açısından dikkat çekici bir temsilcidir. Tasavvuf kaynaklarına göre Basrî ile irtibatlanmış kimselerin –ki Mâlik b. Dinâr bunlardandır– yanı sıra İbrâhim b. Edhem (ö. 161/778) ve Fudayl b. İyaz (ö. 188/803) gibi tasavvuf kültüründe şöhret bulmuş kimseler de Câfer-i Sâdık'la ilişkilidir. Ayrıca o Basrî'de olduğu gibi sûfi yolunun intikâlinde silsile bakımından önemli bir yerde bulunur.⁵³⁰ Kendisine atfedilen *Tefsîr*'in sûfi üslupla Kur'ân'ın kaynaşmasına dair tüm dönemlerin tasavvufî muhayyilesi için ilhâm kaynağı sayılan tezâhürlere sahip oluşu bakımından ayrı bir değeri vardır.⁵³¹ Mevcut ilmî imkanlara ilâveten amellerin *sihhatine* ve kalbin *ihlâsına* dönük bir tavır Hasan-ı Basrî ve halkası ile sergilenmiş, Allah'a teveccühteki tamlığın kazandırdığı *mârifete* odaklı vurgu ise Câfer-i Sâdık ve tesiri üzerinden sürerek devam etmiştir. Nitekim tasavvuf tarihi ahlâka dönük vurguları yüksek tutan tavırlarla mârifetin elde edilmesi ve dile dökülmesi üzerine odaklanan tavırların çeşitli düzeylerde birleşip ayrışmalarının tarihi olarak okunabilir.

⁵²⁷ Herevî, *Tabakât*, s. 229.

⁵²⁸ İsmâil Hakkı Bursevî'nin onu Ebû Hanîfe ile karşılaştırdığı şu paragraf Basrî'nin nasıl algılandığına ilişkin orijinal bir örnektir: “Ve demişlerdir ki Hasan-ı Basrî İmâm-ı A'zam'a göre Hızır'ın Hz. Mûsâ'ya nisbeti gibi idi. Ya'ni Mûsâ ve Ebû Hanîfe'den her biri gerçi hakâyika vâsıl idi. Velâkin irşâd-ı ümmet için şerâyi' ile tekayyüdlere ziyâde idi. Bu cihetten, İmâm, şemsiyyü'l-meşreb ve Hasan kameriyyü'l-meşreb oldu. Ya'ni felek-i İmâm, felek-i Hasan'dan evsa' idi. Onun için ehl-i umûma rahmet olup ism-i Rahmân'a mazhar oldu. Ve mezhebi dav'-ı şems gibi etrâfa münteşir oldu, ve sirâcü'l-ümme denildi. Ve Hasan ehl-i husûsa rahmet olup mazhar-ı ism-i Rahîm oldu ve kulûb-i havâssı envâr-ı ma'rifetle inâre eyledi.” İlyas Efendi, “İsmâil Hakkı Bursevî'nin *Kitâbu's-Silsiletü'l-Celvetiyye'si*”, s. 68.

⁵²⁹ Nitekim Attâr onun için “Ehl-i beyt içinde (tasavvuf) yoluna dair en çok söz söyleyen odur. [و چون از]” diyecektir. *Tezkiretü'l-evliyâ* (thk. Muhammed İsti'lâmî), Tahrân: İntişârât- Züvvâr, 1390hş./2010, s. 11 [*Evlîyâ Tezkireleri* (çev. Süleyman Uludağ), İstanbul: Kabalcı, 2007, s. 51].

⁵³⁰ Yunus Emre Gördük, *İmâm Câfer es-Sâdık ve Ona İsnâd Edilen İşârî Tefsîr*, İstanbul: İnsan, 2011, 116-122; 134-142. Câfer-i Sâdık hakkındaki tasavvufî anlatımın en bilinen örnekleri *Hilyetü'l-evliyâ* (III, 225-240) ve *Tezkiretü'l-evliyâ*'da (s. 11-16 [51-56]) yer alan ilgili metinlerdir.

⁵³¹ *Tefsîr*'de bu muhtevâyı takip için bkz. Gördük, s. 315-394.

Herevî bağlamında Câfer-i Sâdık'ın önemi ise, *Menâzil*'in başında tasavvufun prensiplerinden biri olarak zikredilen “Hakk'ı taleb gurbettir [طَلَبُ الْحَقِّ غُرْبَةٌ]” hadîsinin sened itibâriyle Câfer-i Sâdık'a uzanmasıdır. *Menâzil* şârihleri tarafından vurgulanmaya gerek duyulmamış ve görebildiğimiz kadarıyla ilgili araştırmacılarca dikkate alınmamış olan bu sened şöyledir:

وَأَخْبَرَنَا فِي مَعْنَى الدُّخُولِ فِي الْغُرْبَةِ، حَمَزَةُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْحُسَيْنِيِّ، قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو الْقَاسِمِ عَبْدِ الْوَاحِدِ بْنِ أَحْمَدَ الْهَاشِمِيِّ الصُّوفِيِّ، قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَانَ بْنَ زَيْدِ الدِّينَوْرِيِّ الصُّوفِيَّ بِالْبُضْرَةِ، قَالَ: سَمِعْتُ جَعْفَرَ الْخَلْدِيَّ الصُّوفِيَّ، يَقُولُ: سَمِعْتُ الْجُنَيْدَ، قَالَ: سَمِعْتُ السَّرِيَّ، عَنْ مُعْرُوفِ الْكَرْخِيِّ، عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ جَدِّهِ، عَنْ عَلِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: «طَلَبُ الْحَقِّ غُرْبَةٌ.»

Gurbete girmekle ilgili bize gelen hadis şöyledir: Hamza b. Muhammed b. Abdullah el-Hüseynî > Ebu'l-Kâsım Abdülvâhid b. Ahmed b. Ahmed el-Hâşimî es-Sûfî > Basra'da Ebû Abdullah Allân b. Zeyd ed-Dineverî es-Sûfî > Ca'fer el-Huldî es-Sûfî > Cüneyd > Serî > Ma'rûf el-Kerhî > Ca'fer b. Muhammed babasından; o [Muhammed Bâkır], dedesinden [Hz. Hüseyin]; o, Hz. Ali'den (ra), Hz. Ali de Hz. Peygamber'in (sav) şöyle buyurduğunu rivâyet etmiştir: “Hakk'ı taleb etmek gurbettir.”⁵³²

Menâzil'in başında yer verilen bu isnâd zinciri aynı zamanda Herevî'nin tasavvuftaki silsilesilerinden biri olarak da okunabilir. Fakat yukarıda hayatına dair kayıtları aktarıırken işaret ettiğimiz üzere Herevî'nin tek bir tasavvufî silsilesi yoktur, birden fazla intikal yolu Herevî'nin hayatında birleşmiştir.

Hicretin II. yüzyılına sonuna gelindiğinde, Hasan-ı Basrî ve Câfer-i Sâdık'ın isimleri etrâfında somutlaşan tasavvufî hâfıza, zuhûr ettiği coğrafyanın mânevî çeşitliliği uyarınca farklı isimler ve tavırları da kendi üslubuna katarak zenginleşmeye başlar. Elbette farklı isimler ve tavırlar, farklı kavramların ve anlatımların da varlık zemînidir. Şakîk-i Belhî (v.194/810), Ma'rûf-ı Kerhî (ö. 200/815), Bişr b. Hâris el-Hâfî (ö. 227/841) gibi ahlâkî tavra had safhada vurgu yapan, gündelik hayatın ve siyâsî durumların dışında kalıp alışıl gelmiş davranış biçimlerini dışlayan şöhretli temsilciler ilk dö-

⁵³² Hadîsi tahrîc eden kaynaklar için bkz. Deylemî, *el-Firdevs bi-me'sûri'l-hitâb*, II, 443 (3920); İbn Âsâkir, *Târîhu Dimaşk*, XV, 238 (3779). Senedin sıhhatini ve rivâyetin şöhretini konu alan metinler için bkz. Süyûtî, *Durerü'l-müntesire*, s. 143 (285); Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, II, 41 (1662); Münâvî, *Feyzü'l-kadîr*, IV, 260 (5270). Bu kaynaklara bakıldığında hadîsi şöhretlendirenin Herevî olduğu anlaşılır. Bir muhaddis olarak Herevî *Menâzil*'in mukaddimesinde hadîsin *garîb* olduğuna hükmederek tarafsızlığını korur, ancak bir sûfî olarak hadîse farklı öncelikler atfeder. Onun bu duyarlılığına ve ortaya koyduğu örnek üsluba karşılık XX. yüzyıl selefî müelliflerinden Elbânî hadîs için yekten mevzu hükmünü verir. Bkz. *Silsiletü'l-ehâdîsi'z-zâ'ife ve'l-mevzûa*, II, 249 (856).

nemin tasavvufî hâfızasını inşâ etmişlerdir. Onların çabaları her ne kadar dönemden kaynaklanan sebepler dolayısıyla teorik konulara kayıtsızmış gibi algılansa da *zühdü* yalnızca hamâsî ve tepkisel bir hareket olmaktan çıkarmış, onu aynı zamanda sistemli bir mânevî terbiyeyi gerektiren bir entelektüel potansiyel hâlinde tutmuştu. Elbette bu sûflerin hepsi aynı üslubu sürdürmemişlerdi. Dönem İbrâhim b. Edhem örneğinde toplumdan uzak ve şahsî bir dindarlığı, Abdülvâhid b. Zeyd örneğinde zâhidliğin ilmî muhitlerle iç içe oluşunu, Fudayl b. Iyaz örneğinde sünnete bağlılık merkezli bir takvâ anlayışını, Abdullah b. Mübârek örneğinde sosyal hayata aktif bir biçimde katılabilen zâhidliği, Râbiâtü'l-Adeviyye'nin şahsında aşk kavramının kazanabileceği biçimleri tanımış, yer yer birbiriyle buluşan ve yer yer birbirinden ayrışan dinamik bir geleneğin nüvelerini deneyimlemişti. Dolayısıyla ilk döneme ait tasavvufî hareketlilik yalnızca belli başlı temsilcileri ile sınırlı kalmamıştır.⁵³³ Farklı coğrafyalardan tesire kapılarak bu harekete iştirâk etmiş ve adı kaynaklara geçmemiş pek çok kimse olmalıdır. Kelâbâzî'nin sûflilere *gurabâ*, *seyyâhîn*, *şikeftiyye* ve *cûiyye* gibi adlar verildiğini aktaran kaydı bu bakımdan önemli çağrışımlar taşımaktadır.⁵³⁴ Mevlânâ, *Mesnevî*'nin o dönem sûflerini konu edindiği bir bölümünde şu beyitleri söylerken hiç de haksız değildir:

صد هزاران پادشاهان نهان سر فرازاند ز آن سوی جهان
نامشان از رشک حق پنهان بماند هر گدایی نامشانرا بر نخواند

Daha nice yüzbinlerce gizli pâdişâhlar var ki nûr âleminde yüce bir mertebeye sahiptirler, makâmları vardır. Fakat Hakk'ın kıskanmasından dolayı onların adı gizli kaldı; her bir dilenci onların adını anmadı. (*Mesnevî* II/931-32)⁵³⁵

Sûfî kelimesinin ortaya çıkışı ise, yaygın anlatıya göre hicrî ikinci yüzyılın ortalarına rastlar. Dikkat çeken husus, ilk sûfî diye isimlendirilenin Ebû Hâşim es-Sûfî (ö. 161/778) olduğuna ve ilk tekkenin Remle'de binâ edildiğine ilişkin anlatılanların ana kaynaklarından birinin Herevî oluşudur.⁵³⁶ II./VIII. yüzyıl başlarında Remle'de inşâ edildiği bildirilen tekkenin, Abbâdân'da inşâ edilen *ribâtın*⁵³⁷ ve pek çoğunun kaynak-

⁵³³ İlk iki asrın zâhidleri üzerine bir döküm denemesi için bkz. Massignon, *Essay*, s. 111-119.

⁵³⁴ *Taarruf*, s. 11, 12 [53-55].

⁵³⁵ Krş. A. Avni Konuk, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, III, 261.

⁵³⁶ Herevî, *Tabakât*, s. 146-148. Şîâ kaynaklarında tasavvufun mücidi sayılarak dışlanan ve buna binâen aleyhinde fikirler ileri sürülen Ebû Hâşim hakkındaki tartışmalar için bkz. Şeref, *Dirâsât*, s. 81-92. Şîâ'nın Ebû Hâşim ve dönemindeki diğer sûflere dair yerici fikirleri Gölpınarlı tarafından da yer yer tekrarlanır. Meselâ bkz. Abdülbâki Gölpınarlı, *100 Soruda Tasavvuf*, İstanbul: Gerçek, 1985, s. 21, 22.

⁵³⁷ Abbâdân bölgesinde II./VIII. yüzyıl itibâriyle şöhret kazanmaya başlayan dîni hayata dair klasik bir anlatım için bkz. Yâkut, *Mu'cemu'l-buldân*, IV, 74. Konunun ve dönemin tahlili için bkz. Spencer

larda yer almadığı düşünölen benzeri kurumlaşmaların⁵³⁸ sūfiyâne üsluba yaptıkları katkıları, tasavvufî hayatın biçim almasını sağladı. II./VIII. yüzyıl sonu itibâriyle tasavvuf, müslüman kültürün kendine ait yapılarını oluşturmasına ve bu yönde kurumlaşmasına paralel olarak ortaya çıkan yeni durumlara uyup *zühhd* başlığı altında toplanan ahlâkî hassâsiyetlere ilâveten *mârifet* ve *muhabbet* kavramlarıyla ifade edilen farklı bir aşamaya doğru geçmekte, yeni sosyal şartlar beraberinde yeni ifade olanakları bulmaktaydı ve artık takipçisine kavramsal bir donanım sağlamaktaydı.⁵³⁹ Herevî, tasavvuf tarihindeki bu dönüşümü *Tabakât*'ında Ebû Hâşim el-Kûfî üzerinden yorumlayacak ve şöyle diyecektir:

Ondan [Ebû Hâşim'den] önce de zühhd, vera' ve hüsn-i muâmelede, tevekkül ve muhabbet yolunda olan büyükler vardı, ancak bu sūfî ismini ilk defa onun için söylediler. Önceleri tasavvuf yolu hayli dardı ve yayılmış değildi, çünkü devir müsait değildi. Buna binâen daha ziyade amelle meşgûl oldukları için az söz söylediler, mütemekkin olmaları hasebiyle fazla söze yer vermediler. Fakat daha sonra gelenler arasında velâyet daha âşikâr oldu, onlara söz söylemek ve iddiada bulunmak hâli âriz oldu. Onlar da bu hâle yenik düştüler, tâkatsiz ve çâresiz kaldılar, böylece sekr, kalak ve galeyân içinde buldukları hakikatleri söze döktüler ve [tasavvuf hakkındaki söyledikleri] sözlerle açığa çıktılar.

Herevî'nin bu satırları, sūfilerin söylenilmeyeni –ve belki de söylenilmemesi gerekeni– hâllerinin bir gereği olarak dile getirmeye mecbûr kaldıklarına vurgu yapsa da aslında tasavvuf tarihinde yaşanan dönüşümü tasvîr etmektedir. Ama bu dönüşüm Herevî'nin gözünde kuvveden fiili çıkışa benzer: Önce yaşanan hâller vardır, isim ve kavramlar sonradan gelmektedir. İşte tam bu nokta, yani paylaşılan tecrübenin dile getirilmesi ve bu dilin ortak bir hâfizayı üretmesi süreci kompleks bir kavram olarak *zühhd*'ün sistemli

Trimingham, *The Sufi Order in Islam*, Oxford: The Clarendon Press, 1971, s. 5.

⁵³⁸ Nitekim IX. yüzyıldan itibaren *ribât*ların *zâviye* niteliği kazandığı ve hazırladıkları sosyal ortamın tasavvufî yaşayışa zemîn hazırladığı kabul edilen bir husustur. “İran ve Mâverâünnehr bölgesindeki ribâtlar, muhtemelen IX. yüzyılın sonlarından itibaren askerî karakterini kaybedip dîni ve tasavvufî bir karaktere büründü. İslâm'ın yayılması ve düşman saldırılarının sona ermesinden itibaren ribâtlarda zikir ve riyâzet askerî eğitim ve hazırlıkların yerini aldı. Tasavvufun gelişmesi ribâtlara yeni bir işlev kazandırdı ve ribâtlar giderek birer tekke ve zâviyeye dönüştü. Bununla birlikte askerî karakterlerini de bir ölçüde devam ettirdiler. Ebû İshâk el-Kâzerûnî'ye nisbet edilen Kâzerûniyye tarikatının daha şeyhin sağlığında altmış beş ribâtı bulunuyordu.” İsmail Yiğit, “Ribât”, *DİA*, XXXV, 76-79. *Ribâtın İslâm tarihinde yaşadığı dönüşümü Bağdat'ı merkeze alarak ortaya nitelikli bir çalışma için bkz. Mustafa Cevâd, er-Rubutu's-süfiyyeti'l-Bağdâdiyye ve eseruhâ fi's-sekâfeti'l-İslâmiyye*, Beyrut: Dâru'l-Arabiyye li'l-Mevsûât, 2006.

⁵³⁹ Zühdden tasavvufa doğru yaşanan bu dönüşümü mevcut akademik birikim üzerinden konumlandırmaya çalışan bir okuma için bkz. Christopher Melchert, “The Transition from Asceticism to Mysticism at the Middle of the Ninth Century C.E.”, *Studia Islamica* 83 (1996), s. 51-70.

bir anlatım ve yaşayış olarak *tasavvufa* doğru evrilmesinde belirleyici gözükmektedir. Nitekim Herevî Zünnûn-ı Mısırî'yi (ö. 245/860) anlatırken şöyle diyecektir.⁵⁴⁰

Ondan önce de pek çok şeyhler vardı. Fakat o bu yola ait ve işaretlerle aktarılan incelikleri ibareler hâlinde ortaya koyan, bu yola dair söz söyleyen ve açıklamalar getiren⁵⁴¹ ilk kişi Zünnûn-ı Mısırî'ydi. Kendisine ilk sûfi denilen kişi Ebû Hâşim'di ve sûfilerin ilk tekkesi Remle'deydi. Cüneyd zuhûr ettiği zaman bu ilmi bir diğer tarz üzere tertîb etti, yaydı ve hakkında kitaplar te'lif etti. Şiblî zuhûr ettiği zaman ise bu ilmi bir başka tarz üzere, kürsüler üzerinde âşikâr etti. Nitekim Cüneyd şöyle demiştir: “Biz bu ilmi mahzenlerde ve evlerde gizlice konuşurduk. Şiblî gelince, minbere çıkıp bu ilmi halka yaydı.”

Burada Herevî Ebû Hâşim'in şahsında isim bulan, sonrasında Zünnûn ile müstakil bir kavramsal çerçeveye kazanan, Cüneyd ile yazıya geçirilmeye ve Şiblî ile umumî mahfilerde konuşulmaya başlanan bir süreci dillendirmektedir. Herevî'nin sonraki dönemlerde yaygın kabûl görmüş bu satırları, ilk asırlardaki tasavvufî hareketliliğin yaşadığı dönüştürülen çarpıcı bir anlatımdır. Elbette bu anlatım, okuyucusunu bir tarihçi duyarlılığıyla değil daha çok içinde olduğu halkanın hâfızasını yansıtmaya veya inşâ etme çabası taşıyan bir üslupla karşı karşıya bırakmaktadır. Ancak yaygın tasavvuf tarihi yazımı açısından bakıldığında Herevî'nin bu satırlarında yekten yanlışlanacak bir veriye de rastlanmamaktadır. Nitekim Zünnûn-ı Mısırî hâller ve makâmın kavramlaştırılması, kadîm irfânın müslüman kültüre aktarılması ve dolayısıyla da tasavvufun bir disiplin olarak şekillenişin ivme kazanması açısından kaynaklarda önemle vurgulanan bir isimdir. Aynı şekilde Cüneyd-i Bağdâdî'nin (ö. 298/910) tasavvuf tarihi açısından dönüm noktası sayılabilecek, kendisinden öncesi ve sonrası için mîlad kabûl edilebilecek bir merkezîyeti vardır.⁵⁴² Bu isimlerin rehberliğiyle tasavvuf müstakil bir disiplin hâline gelmiş, dağarcığını oluşturmuş ve kendine ait bir *seyr ü sülûk* sistemi ortaya koymuştur. Herevî'ye ait bu paragraftan kalkarak kurgularsak: Hicrî II. yüzyılın sonundan itibaren, artık dînin öncelikli hedef gösterdiği ahlâkî kavramlarla insan bilinci arasındaki irtibat noktalarını sağlayan şeyin, belli aşamalarla kendini belli eden ve bu yüzden de usûlü dairesinde sürdürülen kesintisiz gayretlere bağlı olduğu vurgusu öne çıktı. İnsanda bilkuvve mevcut bulunan, kalbde içerildiği varsayılan derinliklere ulaşabilmenin ancak iç dünyaya yönelmekle tam sayılabileceği, dolayısıyla dış dünyaya yönelik olan *zâhir*

⁵⁴⁰ Herevî, *Tabakât*, s. 150.

⁵⁴¹ Lârî'nin izâhıyla: “Yani bizim *delâlet-i hafîyye* ile ortaya koyduğumuzu o *delâlet-i sarîha* ile vaz'etti.” *Nefahât*, s. 657 (ta'likât u tavnihât kısmı).

⁵⁴² Şeref, *Dirasât*, s. 235-262, 369-499.

ilmiyle beraber iç dünyaya yönelik bir *bâtın* ilminin de gerekliliği fikri belirdi, insan bilgisinin hakikatliliği üzerine çeşitli perspektifler ve yöntemler belirmeye başladılar. İlâhî beyânı ve nebevî faaliyeti kavramaya yönelik bu deneyimler, kesinliği elden bırakmamaya ve insanları da yetenekleri çerçevesinde yönlendirmeye giriştiler, böylelikle müstakil ve münferit tavırlar dalgalar hâlinde geniş topluluklar üzerinde etkili oldular. Sûfî metinleri, bu dönüşümü daha ziyade *Tabakât* kitaplarına ya da çeşitli menkıbelere ve hikemiyâta yansıdığı kadarıyla aktarırlar. Herevî de bu dönüşümün aktarıcılarındandır. Bu aktarımdan anlaşılan II./VIII. yüzyıl sonu itibâriyle başgösteren bu dönüşümün zihinlerde ve düşünme biçimlerinde köklü ve kalıcı bir etki bıraktığıdır.⁵⁴³

Bu noktada *zühd* kavramının tasavvufî yaşayış kökleştikçe uğradığı genişlemeyi ve kazandığı anlam alanını Herevî üzerinden takip etmek fikir verici olabilir. Herevî bize şöyle bir *zühd* tanımı getirecektir:⁵⁴⁴

“Zühd, bir şeye karşı arzunun tamamen kaybedilmesidir. [الزهد إسقاط الرغبة عن الشيء]

⁵⁴³ Tasavvufun yaşadığı bu dönüşümle ilgili literatür için son çalışmaları ve yayınlara dikkate alarak yapılmış şu çalışmalara bakılmalıdır: Ahmet T. Karamustafa, *Sufism: The Formative Period*, Edinburgh University Press, 2007, s. 1-27; Alexander Knysch, *Tasavvuf Tarihi* (çev. İhsan Durdu), İstanbul: Ufuk, s. 17-42. Bu noktada tasavvuf istilâhlarının dönemlere göre nasıl genişlediğine ilişkin olarak şu özet değerlendirmeyi aktaracağız: “Tasavvuf terimleri üzerine çalışmalar, İslâm Medeniyeti’nin ilk zamanlarından itibaren başlamış, günümüze kadar devam etmiştir. Başlangıçta zühd, verâ ve riyâzet ağırlıklı olan kavram ve terimlere, daha sonraki dönemlerde hâller ve makamlarla ilgili kavramlar ve terimler, sonraki aşamada fenâ-beka ve ilâhî aşkla ilgili kavramlar ve terimler, daha sonra da varlık düşüncesiyle ilgili kavramlar ve terimler eklenmiştir. Tasavvuf terimlerine toplu olarak bakıldığında, birbirine bağlı olarak şöyle bir tasnif yapabilmek mümkündür: 1. İlk grupta, belli bir bilinç ve farkındalık durumuna bağlı olarak amel ve tasfiyeye yönelik kavramlar yer alır. Bu süreç; madde, toplum ve benlik karşısında belli bir tavır geliştirmeyi gerektirir. Riyâzet, halvet, sabır, dünyaya değer vermeme, muhâsebe, tefekkür, tezekkür gibi konuları içine alan terimler, insan algı ve benliğini olumsuz etkilerden kurtarmaya yönelik gayretlerin ortaya çıkardığı terimlerdir. 2. İkinci grupta, iç değişime, duygu ve düşünce dünyasının düzene kavuşturulmasına yönelik terimler yer alır. Hâller ve makamlar, bu ahlâkî dönüşümün köşe taşlarını oluşturur. Bu çerçevede hâller, bu yola koyulan yolcunun elinde olmadan yaşadığı geçici mânevî durumları, makamlar ise kendi yapıp etmeleri sayesinde elde ettiği kalıcı mânevî dereceleri ifade eder. 3. Bu süreçlerin sonunda sûfî, ahlâkî dönüşümünü tamamlama noktasına gelir ve benliğinin olumsuz yönlerinden kurtulur. Gözünü daha yüksek hedeflere diker. Birer makam olarak fenâ ve beka gibi terimler, bir yönüyle bu sürecin ifadesidir. 4. Son aşamada sûfî, varlığın hakikatine vâkıf olma noktasına gelir. Bu noktada, hakikî varlığın Allah olduğu gerçeğine tecrübe yoluyla ulaşır. Bu özel bilgi türü mârifet adımı alır. Sonuçta sûfî, hakikî varlık olan Allah’ı, isimleri, sıfatları ve fiilleri yoluyla tanır, âlemdeki ahenge katılır. Bu noktada marifetin ya da aşkın ön planda olduğu noktasında ortaya çıkan farklı görüşler, tasavvuf düşüncesindeki çok renkliliğin bir boyutunu oluşturur. Tasavvuf, bütün bu süreçler sırasında, insan iç dünyasını tel tel çözerken yeniden inşâ etmeye çalışır, yıkar ve yeniden yapar. Bu yeniden inşâ sırasında da insan, benlik, ahlâk ve varlık konularına, alışılmış gündelik kalıplardakinden farklı, yeni tanımlar getirir. İşte bütün bu süreç ve tanımlar tasavvuf terimleriyle ifade edilmektedir. Dolayısıyla bu dünyayı tanımak, tasavvuf terimlerine vâkıf olmayı gerektirir.” Erginli, “Önsöz”, *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 5, 6.

⁵⁴⁴ *Menâzilü’s-sâirîn*, s. 23, 24 [87].

[بالكلية]

Bu tanım, zühdün aynı zamanda kelime anlamıdır ve bu kelime anlamının hayattaki gerçekliğini gösterecek pek çok örneğe hicretin ilk iki asrı ev sahipliği yapmıştır. Fakat Herevî, yaşadığı asır itibâriyle İslâmî ilimlerin tedvînini görüp geçirmiş ve kendi içinde belli bir üslubu inşâ etmiş şekliyle tasavvufu sahiplenen bir sûfî olarak zühde kelimeye anlamından fazlasını yükleyeceği ve onun muhtevâsını benimsenecek menkîbelere terketmeyeceği açıktır. Nitekim Herevî bunu yapar, kavramın tanımına ilâveten şunları söyler:

“Avâm için zühd Allah’a yakınlaşma vesilesi, mürîd için zorunlu olarak yapması gereken şey, havâs için ise seviyesizliktir [وهو للعمامة قرابة وللمريد ضرورة وللخاصة خشة].”

Tasavvufun henüz nüvelerinin hissedildiği zühd döneminde bu türlü bir anlam genişletmesine rastlanmaz, hele ki zühdün nihâî noktada bir seviyesizlik olduğu îmâ dahi edilmezdi. Anlatımdaki bu değişiklik zihniyetteki dönüşümün takibi açısından en sağlam ipucudur. Herevî’yi dinlemeye devam edersek zühdün nasıl bir kavramsal içeriğe kavuştuğunu daha net görebiliriz. Herevî için her tasavvuf kavramında olduğu gibi zühde üç mertebelidir, ki mertebeli anlatıma da ilk dönemde rastlanmazdı. Ama artık her kavramın hem avâm, yani ortalama insan için, hem mürîd, yani Hakk’ı talep için irâdesini ortaya koymuş kimse için, hem de havâs, yani Hakk’ı talebde ve O’nu bulmada belli bir mertebeye erişmiş olanlar için kazanacağı anlam alanları vardır. İlk mertebesindeyken, yani avâm için söz konusuysen *zühdün* şöyle bir mâhiyeti vardır:

“Harâmı terkettikten sonra [Hak tarafından] azarlanmak korkusuyla şüpheli şeyleri de terketmek, kusur olarak kabul edilen şeylerden uzak durmak ve fâsıklarla bir arada bulunmaktan nefret etmektir [الزهد في الشبهة بعد ترك الحرام بالحذر من المعتبة والأنفة من المنقصة وكراهة مشاركة الفساق].”

Herevî bu cümlesiyle, zühdü amelî ve sosyal tarafları bakımından kuşatır, mevcut sûfî birikimin ahlâkî vurgularını özetle tekrar etmiş olur. Aynı zaman ilgili diğer kavramlara çağrışım yapacak genişlikte bir üslup kullanır. Fakat burada kalmayacak, zühde hakikat sâliki için başka incelikler bulacaktır ve muhatap şimdi daha hassâs noktalarla karşı karşıyadır:

“İkincisi, vakti değerlendirmek için her ânı fırsat bilmek, sükûneti muhâfaza etmek ve peygamberler ve siddîklerin zînetiyle süslenmekle ihtiyaç fazlası olan şeyleri terketmek ve [dünyevî hususlarda] zarûret miktârıyla yetinmektir. — الزهد في الفضول وما زاد على المسكة والبلاغ من القوت باغتنام التفرغ إلى عمارة الوقت وحسم الجأش والتحلي بحلية الأنبياء والصديقين”

İkinci mertebede öne çıkan bir kavram vardır: *Vakt. Vakte* ve *âna* dönük ilgi yukarıda da

gördüğümüz üzere hâller ve makâmlar konusunun mihveridir ve tasavvufun henüz ismi konulmamışken yaşandığı tarzdan anlaşıldığı kadarıyla zühd, *vakt* ile en azından kavramsal düzeyde irtibatlandırılmış değildir. Herevî şimdi tasavvufun *fikh-ı bâtin*, *ihsân*, *ilmü'l-havâtır*, *ilmü'l-kulûb* gibi isimlerle de anılmaya başlandığı bir devreden, sistemleşmişliğin kendine kazandırdığı inisiyatiften hareketle söz söylemektedir. Buna bağlı zühde yüklenen anlam ve sâlik için zühdde bulması gereken seviye de üslup açısından dönüşüm geçirmektedir. Ancak Herevî burada da kalmayacak, zühdün kendi kendisini aşmasının, zühdün çağırdığı mertebeye yine zühdden hareketle ulaşan sâlikin kendi zühdünü de zühde konu etmesininin gerekliliğini vurgulayacaktır:

“Üçüncüsü zühdde zühddür. Bu da üç şekilde gerçekleşir: Zühd olarak yaptığın şeyi küçümsemeyen, hâllerin nezdinde eşit olması ve hakikat vâdisine bakarak bir iş yaptım düşüncesinden uzaklaşmandır [الزهد في الزهد بثلاثة أشياء: باستحقار ما زهدت فيه [واستواء الحالات عندك والذهاب عن شهود الاكتساب ناظرا إلى وادي الحقائق].”

Bu yeni devrede tasavvuf, Herevî'nin zühde getirdiği îzâhlarda da görüldüğü üzere, sadece pratik göstergeler üzerinden kendini sunmamış, teorik çözümlemelerin de konusu olmuş ve gerçekleşen dönüşümün başını çekip yeni bir çığır açanlar yine sûfiler içinden çıkmışlardır. *Mârifeti* hangi üslup ve tavırların sağladığına, erişilen bilginin insana geri dönüşünün ne olduğuna, hayata anlam veren hakikatin tecrübesinden sonra insanın ne şekilde hayat sürdüğüne ilişkin pek çok metodolojik çağrışımli soru etrâfında şekillenen bu dönemde, *fenâ-bekâ*, *velâyet-nübüvvet*, *keşf-ilhâm*, *vecd-muhabbet*, *tevhîd-tefrîd* ve dolayısıyla *hâl-makâm* gibi ıstılahların öncelik kazandığı, tasavvufun kendini dile getirirken ya da kendine teorik bir çerçeve çizerken bu kavramları olmazsa olmaz saydığı görülür. Tasavvufun böyle bir dönüşüm yaşaması farklı yorumların doğmasını sonuç vermiş, bu dönüşümün katıksız bir şekilde İslâm'ın özünden kaynaklandığı veya tam tersi sûfilerin dış kültürler önündeki mutlak edilgenliklerinden doğduğu ileri sürülebilmiştir. Bu iki uç arasında salınan perpesktiflerin değerlendirmesini yapacak değiliz. Ancak vurgulamak istediğimiz husus, müslüman kültürdeki ilim tasavvurlarının tarih içindeki ayrışmalarının seyrine odaklanmanın tasavvufta yaşanan dönüşüme en azından akademik düzeyde muhatap olmak noktasında katkı sağlayacağıdır. İlimlerin belli bir zaman aralığı içerisinde teşekkülüne paralel olarak ilimlerden beklenenin sürekli farklılaşması sebebiyle tasavvufun da kendini ifade etmek bakımından yeni imkân-lara kavuştuğu görülmelidir. Zâten hâller ve makâmlara dönük sûfiyâne anlatımlarda da tasavvufu yaşama ve aktarmada mevcut olanakları değerlendirme kaygısı gizlidir. Bir bakıma ilimler teşekkül ettikçe ve benimsedikleri maksatlar tahakkuk ettikçe, yükselen

seviyeye ve genişleyen kapsama binâen tasavvuf da maksatlarını dillendirmek ve meselelerini doğru yansıtabilmek için her türlü imkânı değerlendirmiş, bunu yaparken de elbette İslâm'ın öncelikli kaynaklarını devşirdiği kadar dış kültürlerden intikâl eden mânevî mirasın olumlu yönlerini de sahiplenerek müslüman kültür için bir filtre işlevi görmüştür.⁵⁴⁵ Buna bağlı olarak müslüman kültürde tasavvufun başlangıcı ile yüzyıllar geçtikçe aldığı formlar arasında yer yer bütünleşmeler görüldüğü kadar başkalaşmalara da tanıklık edilir. Yani bir kültür olarak tasavvufun insanlığa nüfûz edip güçten düşmemecesine sirâyetini sürdürmesinde beklenmedik tezâhürlere ev sahipliği yapılmıştır. Bu olağandır, nihayetinde önceden hesaplanmış bir süreç söz konusu değildi. Bölgelere ve dönemlere göre baş gösteren farklılıklar çoğu zaman tasavvuf tarihinin zenginliğine katkı yaptılar. Dolayısıyla yerel alt kültürlerle büyük anlatılar arasında birbirini besleyen ilişkiler ortaya çıkmış, tasavvuf yalnızca kelimelere değil nesnelere de sembolik yüklemeler yapmak suretiyle farklı bir gösterge sistemi yaratmıştır.

Herevî'nin kendinden önceki mirası değerlendirişine ilişkin işaret edilmesi gereken bir diğer husûs *velâyet* meselesi ve Herevî'nin bu konudaki duruşudur. Nitekim onu *Tabakât*'ta Zünnûn'un bir sözünü aktardıktan sonra şöyle yorum yaparken görürüz:⁵⁴⁶

Zünnûn şöyle dedi: “Üç sefer yaptım ve üç ilim getirdim. Birinci seferde getirdiğim ilmi havas da avâm da kabûl etti. İkinci seferde getirdiğim ilmi havâs kabûl etti, avâm kabûl etmedi. Üçüncü seferde getirdiğim ilmi ne havâs ne de avâm kabul etti. Bu yüzden sürülmüş, kovulmuş ve yalnız bir halde kaldım.” Şeyhülislâm (Allah kabrini nurlardırın) der ki: [Zünnûn'un] ilk söylediği tevbe ilmi idi, bunu hem avâm hem havas kabûl etmişlerdi. İkincisi tevekkül, muâmele ve muhabbet ilmi

⁵⁴⁵ Bu bakımdan Lâle Bahtiyâr'ın şu satırlarına benzer vurgularla karşılaşmak şaşırtıcı olmayacaktır: “Tasavvuf zaman bakımından kendine tekaddüm eden kavramları da metinler vâsıtasıyla özümsemiştir. Özümseme kriteri; yabancı unsurların vahdet-i vücûd merkezî öğretisini barındırması ve desteklemesiydi. Meselâ Plotinus'un Enneadlar'ı Yunanlılardan İslâm'a ulaşan en kapsamlı metafiziksel metindi ve Plotinus müslümanlar tarafından şeyh veya mânevî üstad olarak tanınırdı. Pisagorcuların öğretileri (özellikle Niomakus) de özümsemi. Özellikle Empedokles'in kozmoloji ve tabiat bilimleri üzerine yazıları oldukça ilgi topladı. Mısır ve Yunan geleneklerinin iç boyutunu koruyan milâdî ilk dört yüzyılın hermetik yazıları, Arapça'ya tercüme edildi. Tekrar tekrar ortaya çıkan bir risale, Hermesçiliğin kurucusu Hermes Trismegistus'a atfedilen Poimandres'tir. Hermes geleneksel olarak Enoch'la irtibatlandırılır ve Kur'ân'da İdris Peygamber olarak görülür. Kadim İran dini Zerdüşçülük de tasavvufu etkiledi. ‘Tabiatta kanun vardır. Tabiatta çatışma vardır’ şeklindeki ikiz kavramlar büyük sûfi kozmolojik temaların gelişmesine yardım etti... Tasavvuf İslam öncesi devirlerden, Arap, Fars ve diğer kaynaklardan gelen mitleri ve efsâneleri, iç anlamlarını şerh ederek mânevîleştirdi. Budha hakkındaki hikayeler özümsemi; İbn Sinâ Salaman ve Absal adlı hikayesini bunların üzerine kurdu.” (Lâle Bahtiyâr, *Sûfi –Tasavvufî Arayışın Dışavurumu–* (çev. Mehmet Temelli), İstanbul: İz, 2006, s. 10, 11.)

⁵⁴⁶ Herevî, *Tabakât*, s. 150, 151.

idi, bunu havâs kabûl etmiş ama avâm kabûl etmemişti. Üçüncüsü ilm-i husûsî ve hakikat ilmi idi, bu ise halkın ilmüne ve aklına göre değildi.⁵⁴⁷

Herevî'ye ait bu paragrafta tasavvufu diğer ilimlerden farklı kılan iki ana kavram olan *velâyet* ve *ilm-i ledûn*le karşılaşılmaktadır. Sûfîler, en azından II/VIII. yüzyıl itibâriyle insanın ilâhî mâhiyeti sayılabilecek olan *velâyete* büyük önem atfettiler.⁵⁴⁸ *Velâyete* ve onun olmazsa olmaz tamamlayıcısı olarak *ilm-i ledûn* konusu, beraberinde *keşf* ve *müşâhede* merkezli vurgular tasavvufu diğer dînî ilimlerden de ayırıştıran önemli hususlardandır.⁵⁴⁹ Ahlâkça üstün ve mârifetçe tam olan, Hak âşinâsı ve tevhîdin ifşâ ettiği hakikatlerle tahakkuk eden, seçkinliği ve seçilmişliği sebebiyle *havâstan* sayılan, basîret ve ferâset sahibi, hâliyle muhatabına te'sîrde bulunan ve onun kabîliyetine şekil veren *velî* sıfatlı kimseler nebîlerin, özellikle Hz. Peygamber'in takipçileri sayılmıştı. Sûfîler için peygamberlerin bıraktıkları emânetlere ve ehline tevdi ettikleri sıralara *ârif* olmakla gerçekleşen bu takipçilik, hem yaşayışça, hem de hâl ve üslupça bir bütün teşkil eder. Dolayısıyla zaman için, Hakk'a çağırın bir velîden mahrûmiyet söz konusu olmaz. Eserlerini izleme ve sülûklerini sürdürme açısından velîler arasında kopmaz bir bağ bulunduğu kabûl edilir,⁵⁵⁰ ki sonraki dönemlerde bu bağ *silsile* kavramıyla anlatılmıştı. Herevî de hem yıllarca sohbetlerine konu ettiği sûfî menkıbeleri ve sözleriyle, hem de kendisinden arda kalan *Tabakât*'ıyla bu türlü bir velâyet misyonunu güçlendiren anlatılara sahiptir. Nitekim *Tabakât*'ının mukaddimesinde yer alan fikirler, onun kendisinden önceki sûfîlere yaklaşım tarzını ve maksadını belirler.⁵⁵¹ Herevî, hakikate yolculuk çer-

⁵⁴⁷ Lârî'nin îzâhıyla: "Bu makâmda Herevî'nin havâs ile murâdı avâmdan seçilen fakat kendilerinde zevk-i tevhîd olmayanlardır, böylelikle üçüncü kısım vücûd bulur. Yani zevk-i tevhîde sahip ve kendilerine hâssu'l-havâs denilen öyle bir topluluk ki Zünnûn'a yalnızca onlar yakın olmuşlardı." *Nefahât*, s. 657 (ta'likât u tavzîhât kısmı).

⁵⁴⁸ Bu bakımdan Ma'rûf-ı Kerhî'nin evliyânın âlâmetine dair söyledikleri [هُمُومُهُمُ اللَّهُ، وَشُعْلُهُمْ فِيهِ، وَفَرَاؤُهُمْ] velâyetin mâhiyeti hakkındaki en erken kayıtlardan biridir. Sülemî, *Tabakât*, s. 90. Ancak velâyetin bir mesele olarak ortaya konulması ve onun etrâfında köklü bir tasavvufî anlatının inşâ edilmesi Hakîm Tirmizî ileldir. Genel olarak velâyet konusu ve Tirmizî'nin bu mevzudaki konumu için bkz. Çift, *Hakîm Tirmizî ve Tasavvuf Anlayışı*, s. 309-370.

⁵⁴⁹ Hücvîrî'nin tasavvuf yolunun ayırıcı unsuru olarak velâyeti takdim etmesi bu bakımdan metodolojik bir değere sahiptir. "Mâlum olsun ki, tümü ile mârifet ve tasavvuf yolunun esası ve aslı velâyet ve velâyetin kabul edilmesi temeline dayanır. Zira bütün şeyhler (r.a.), velâyetin hükmünün isbat ve kabul edilmesi üzerinde ittifak etmişlerdir. [بدان که قاعده و اساس طریقت تصوّف و معرفت جمله بر ولایت و اثبات] آن است که جمله مشایخ رضی الله عنہم اندر حکم اثبات آن موافقاند؛ اما هر کسی به عبارت دیگرگون بیان آن ظاهر کرده اند]" *Keşfü'l-mahcûb*, s. 317 [326].

⁵⁵⁰ Sülemî'nin *Tabakât*'ının mukaddimesi velîlere atfedilen bu misyon açısından gayet özlü bir metindir. Velâyetin tasavvufî işleyiş ve sosyal konum açısından durduğu yeri Sülemî'nin eseri üzerinden tahlil eden özlü bir metin için bkz. Jean-Jacques Thibon, "Hiérarchie spirituelle, fonctions du saint et hagiographie dans l'oeuvre de Sulamî", *IFAO XIX* (2000), s. 13-31.

⁵⁵¹ Herevî, *Tabakât*, s. 143-146.

çerçevesinde insanı sarıp sarsacak engeller ve sıkıntılar karşısında insanı güçlendiren, dayanıklılığını ve tahammülünü kuvvetlendiren, tevekkül telkîn eden ve sabrı netice veren nitelikleriyle sûflere ait anlatıların dinleyenleri üzerinde yapıcı bir tesiri olduğunu özellikle vurgular. Onun bu vurgusu kendisinden sonra Farsça yazılmış sûfî tabakâtlarında da aynen sürdürülmüştür.⁵⁵² Buna göre sûflere ait sözlerde mürîdleri eğiten incelikler bulunmaktadır; vâsıtalarıyla büyük sûfilerin temsîl ettikleri mânâlar arasında bir bağ oluşmakta, bu bağ ile insan olumsuz etkenlere karşı daha bir özgüven kazanmaktadır. Herevî, sûflere ait sözlerde ve hikâyelerde bir birleştirici yön bulur. Kibirten arındırmaları, ben-merkezcilikten alıkoymaları, tevâzuya çağırımları, hakikate açıklığı sonuç vermeleri, sevgiye kaynaklık etmeleri, böylece Hakk'a yakınlık sağlamaları bu menkıbelere mutlak bir ayrıcalık kazandırmaktadır. Yaşayışça sûflere benzemeseler bile onların hâtıralarına hâfızasında yer verenlerin bu özverilerinden ötürü karşılıksız bırakılmayacaklarını özenle belirtir ve şöyle söyler:

“Her pîrden bir söz ezberleyiniz, eğer buna güç yetiremezseniz hiç değilse onların isimlerini ezberleyiniz, böylelikle bir nasîb elde edersiniz [کی از هر پیری سخن یاد و اگر نتوانید نام ایشان یاد آورید، تا از آن بهره یابند]”⁵⁵³

Ancak Herevî sadece tabakât literatürü çerçevesinde kalacak bir *velâyet* vurgusuna sahip değildir. Çünkü *velâyet Sad Meydân*'da bir kavram (bkz. III. 78. meydan), *Menâzil*'de ise bâb başlığı olarak muhatabını karşılar.⁵⁵⁴ *Sad Meydân*'da *velâyet*, *hikmet*, *mârifet*, *kerâmet* ve *hakikat*in ardı sıra gelip daha ahlâkî bir tamlığı anlatırken, *Menâzil*'de ise *vakit*, *sır*, *nefes*, *gark* ve *gaybet* gibi sûfinin Hak karşısındaki edilgenliğinden kaynaklanan ânî tecellîlerle ilgili merkezî bir kelimeye dönüşür. Herevî, devraldığı bu mirası kendi üslubunca aktarıırken *Menâzil*'in mukaddimesinde şöyle diyecektir:

Bil ki, bu makamlarda seyreden kişiler çok çeşitli olup, hiçbir tasnif onları bir araya getiremez ve hiçbir nokta onlar için yeterli olmaz. Müteahhirîn ve mütekaddimînden birçok kişi bu konuda eserler telif etmiştir. Olabilir ki sen onların tamamını veya birçoğunu, güzel olmalarına rağmen yeterli bulmayabilirsin. Bu konuda eser yazan müelliflerin pek çoğu asıl olanlara işaret etmiş fakat bunları ayrıntılı olarak açıklamamış; bir kısmı hikayelere yer vermekle birlikte özetlememiş ve ince noktaları tespit etmemiş; bir bölümü havâssa ait makamlar ile avâma gereken şeyleri birbirinden ayırt edememiş; kimisi de hâline galib olanların şathiyelerini makam zannetmiş, vecd hâlinde olanların ağzından dökülenler ile temkin ehlinin

⁵⁵² Herevî'nin *Tabakât* mukaddimesindeki vurgularına *Tezkiretü'l-evliyâ*'da benzer olarak, *Nefahatü'l-üns*'te ise hemen hemen aynıyla karşılaşmak bu bakımdan dikkate değerdir.

⁵⁵³ Herevî, *Tabakât*, s. 146.

⁵⁵⁴ “Kısmu'l-vilâyât”, *Menâzilü's-sâirîn*, s. 81-91 [127-133].

remizlerini herkes için geçerli zannetmiştir. Ve bunların birçoğu derecelerden hiç bahsetmemiştir.⁵⁵⁵

Herevî'nin bu satırlarında hâller-makamlar konusunun ve tasavvufî hedeflerin dillendirilmesine ilişkin birkaç önemli tespit vardır. Bu tespitlerin ilki hâller-makamların hem muhtevâ hem de temsilcileri bakımından sınırlandırılmaz bir mâhiyette oluşudur. Dolayısıyla Herevî her ne kadar yüz rakamıyla kendini sınırlasa da üzerinde durduğu meselelerin son durağı olmadığını muhatabına telkin eder. Böyle olduğu için de konuya dâir yazılmış metinlerin hiçbiri yeterlilik iddiası taşıyamaz. Herevî, bu yetersizlik vurgusunu kendi telifinin gerekçesi yapar ama, aynı zamanda dolaylı bir şekilde kendi telifinin bu tespit dahilinde kalacağını ikrâr etmiş olur. Fakat daha önemli bir husus, önceki müelliflerin asıl ile fer'i, umum ile husûsu, havâssa has hâllerle avâmın vaziyetlerini birbirine karıştırmış olmalarıdır. Sözü derecelere ayırmamak, her hâl ve makamın nerede umûmî nerede husûsî bir mânâ taşıdığını belirlememek Herevî'ye göre önceki teliflerin temel noksanıdır. Bu yüzden bir özet anlatımla, –elbette onların önemini tasdik etmekle birlikte– işi hepten menkıbelerin ya da rivâyetlerin tekeline bırakmaksızın, vecd ya da hâlin galebesi sebebiyle sudûr etmiş anlaşılması güç sözlere emânet etmeksizin yapılması gerekenleri yapmak Herevî'nin hâller-makamlar konusuna dâir veciz sözlerinin varlık sebebini oluşturur. Bu yüzden Herevî *Tabakât*'ta bir menkıbe anlatıcı ve rivâyet aktarıcısı konumunda iken, *Sad Meydân* ve *Menâzil*'de tam tersine mümkün olduğunca kısa ve öz ifadelerin müellifi olarak karşımıza çıkar. Yine *Menâzil*'in mukaddimesinde şöyle bir anlatımla karşılaşırız:

Bütün bu makamların tamamı üç mertebede toplanmıştır. Birinci mertebe, seyr ü sülûke niyet etmek, ikinci mertebe gurbete girmek, üçüncü mertebe ise, fenâ yolunda tevhidin hakikatine cezbeden müşâhedeyi elde etmektir... Avâmın, sâliklerin ve muhakkiklerin derecelerini bilebilmen için kitaptaki her bir makamı derecelere ayıracağım. Bu gruplara dahil olanlardan her birinin tutmuş olduğu bir yol ve yön vardır. Onun için bu yola bir işaret konmuştur ki o, bunun için gönderilmiştir. Yine bu yolda onun için bir gaye vardır ki kişi o gayeye teşvik edilmiştir.⁵⁵⁶

Herevî'nin bu satırları onun hâller-makamlar konusuna ilişkin telif verme maksadını bir diğer yönden açıklar. Buna göre sülûkün mertebeleri vardır ve bahse konu edilen kavramlar da sülûkün mâhiyeti sebebiyle kendi içerisinde derecelenirler. Herevî sülûkün nihâyeti hakkındaki duyarlılığını, her kavramda o kavramın delâlet sahası içerisinde

⁵⁵⁵ *Menâzilü's-sâirîn*, s. 3, 4 [71].

⁵⁵⁶ *Menâzilü's-sâirîn*, s. 4, 6 [72, 74].

kalarak sürdürmeyi amaçlar. Bunun için de her kavramı üçe ayırırken ilk derecesinin sülûke niyet çerçevesinde, ikinci derecesinin sülûk sebebiyle yaşanan mânevî tavırlar çerçevesinde, üçüncüsü derecesinin ise bahsedilenin sâlikî ulaştırdığı hakikat mertebesi çerçevesinde ele alınması gerektiğine özellikle vurgu olur. Her kavramın bu şekilde mertebelere kısımlanmasının, bahse konu edilen hususların kapsayıcılığını gösterdiği kadar muhatapların konu dâhilindeki inceliklere dikkat etmelerini vurgulayıcı bir niteliği de vardır. Ayrıca bu türlü bir kısımlanış, ilgili kavramın tecrübe edenine göre izâfî bir niteliği olduğu sergilemekte, ama her kavramın insanla hakikat arasındaki çok yönlü münâsebete en az bir niteliğiyle tanıklık edebileceğini öngörmektedir. Bu itibarla Herevî'nin telifleri, öğretici olduğu kadar üzerinde durulduğu zaman benzeri başka kavramlar ve metinler arası râbîta sağlayacak bir üslup derinliğiyle kurgulanmıştır. Dolayısıyla Herevî'nin cevval muhayyilesinde karşılık bulduğu şekliyle hâller-makamlar konusu defalarca şerhe konu edilebilecek, farklı tasavvufî meşreplerin kendisinden ilhâm bulabileceği bir kıvam kazanmıştır. *Sad Meydân*, *Menâzil*'e giden yolda ilgili istilâhların farklı bir yönünü farklı bir dilde sergileyerek nisbeten muhtevâca ayrışsa da, *Menâzil* için söylenebilecek her şey *Sad Meydân* için de ayrıca geçerlidir.

III. Herevî'nin Tasavvuf Tarihindeki Tesir Sahaları

Herevî'nin hayat seyrini dikkate aldığımızda onun iki farklı tasavvufî üslubu kendinde birleştirdiği göze çarpar. Bu üsluplardan birincisi Şeyh Amû kanalıyla kendisine intikal eden ve Bağdad mektebinin *sahv* ve *temkîn* öncelikli tarzı, diğeri ise Ebu'l-Hasan Harakânî ile irtibatında karşılık bulan *aşk* ve *sekr* öncelikli meşrebirdir. Herat'ta faaliyet sürdürdüğü ilk dönemde ve daha çok tasavvuf dışı ilimler kendisine ağır bastığı sıralarda Herevî'nin *sahv* yönünün öne çıktığı, ancak yolculuklarından ve Nişâbur'daki hayatından itibâren Horasan'da neşvünemâ bulan âşıkâne üslubun kendisinde tezâhür ettiği görülür. Gençliği esnâsında Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî, İbn Hafif Şîrâzî, Ebu'l-Kâsım Nasrâbâdî, Ebû Amr b. Nuceyd gibi önceki asrın büyük sûflerinin meclisinde bulunmuş kimselerle hemmeclis olması ve onların aktardığı rivâyetleri hâfızasına alarak imlâ ettirmesi, Herevî'nin devraldığı mirası taşıması açısından dikkate değer bir durumdur. Herevî'nin tasavvuf tarihindeki etkilerinin izini sürmek eserlerinin ve sözlerinin kendisinden sonraki metinlerde nasıl algılandığını tespit etmekle mümkündür. Bu büyük bir literatür taramasını ve kollektif bir çalışmayı gerekli kılmakla birlikte biz okumalarımız çerçevesinde ulaşabildiğimiz sonuçlara bu başlık altında yer vereceğiz. Döneme, metinlere ve satır aralarına odaklanacak daha küçük ölçekteki çalışmaların yapılmasıyla Herevî'ye ait bu tesirin boyutları hakkında daha net belirlemelere ulaşılabileceği kanaatindeyiz.

Bu başlık altında öncelikle belirtmemiz gereken husus, Herevî'nin, döneminde bir Hanbelî olarak girişmek durumunda kaldığı mücadelelerin tasavvuf tarihindeki tesirleri bakımından hiçbir kalıcılık taşımadığıdır. Dolayısıyla Hanbelî çizgiyi sürdüren müelliflerin XV. yüzyıla kadar yüksek bir vurguyla aktardıkları bilgilerin tasavvuf tarihinde bir karşılığı yoktur. Nitekim sûfler Herevî'nin yaşadığı yüzyılın iç dengeleri açısından bir anlam ifade eden *Zemmü'l-keîâm*, *el-Erbâîn fî delâilî't-tevhîd* vb. ehl-i hadis in red literatürü kapsamında değerlendirilebilecek eserlerine hiçbir şekilde ilgi göstermemişler, Hanbelî çizgideki metinlerin aksine bu eserleri gündemde tutmamışlardır.

Bu bağlamda olmak üzere, kronolojik açıdan baktığımızda Herevî'nin tesiriyle

karşılaşılan ilk metin İbnü'l-Kayserânî'ye (ö. 507/1113) aittir. Bir hadîs hâfızı ve sûfî olan İbnü'l-Kayserânî tasavvufî telif tarihi bakımından dikkate değer eseri *Safvetü't-tasavvuf*'unda, Herevî'ye iki kez atıfta bulunur.⁵⁵⁷ Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu aynı zamanda Herevî'nin tasavvuf metinlerinde izinin sürülebileceği ilk kayıttır. Herat'ı Herevî henüz hayattayken ziyâret edip ondan hadîs alan müellifin, her ne kadar biyografik bir bilgi sunmasa da, Hanbelî çizgideki metinlerin dışında kalarak onlar tarafından eleştirildiği bir konuda⁵⁵⁸ Herevî'den iktibâs yapması ilginçtir. Ancak İbnü'l-Kayserânî'nin eserine yansıyan Herevî imajı, bir sûfiden ziyade kudretli bir hadis âlimini andırmaktadır.

İbnü'l-Kayserânî'den hemen sonra farklı bir tasavvufî çizginin temsilcisi olan Aynülkudât Hemedânî'yi (ö. 525/1131) görürüz. Aynülkudât, *Temhîdât*'ında iki kez Herevî'yi anmış, bir yerde Ahmed Gazzâlî'den (ö. 520/1126) naklen onun bir münâcatına yer vermiş, başka bir yerde ise “sûfî Allah'tır [الصوفي هو الله]” sözüne ilişkin bir yorumunu aktarmıştır.⁵⁵⁹ Aynülkudât'ın eserinde yer bulduğu şekliyle Herevî, Bâyezîd-i Bistâmî ve Ahmed Gazzâlî'nin üslubunu aktaran coşkunu bir sûfî ve söylenmesi pek çok zorlukları beraberinde getiren şathiyelerin nitelikli bir aktarıcısı konumundadır. İbnü'l-Kayserânî ile Aynülkudât'ın eserlerine yansıyan bu farklı Herevî resimlerine, yine aynı dönemde kaleme alınan ve Herevî hakkındaki kaynakları değerlendirdiğimiz başlıkta özelliklerini anlattığımız İbn Ebû Ya'lâ'nın (ö. 526/1131) *Tabakātu'l-Hanâbile*'sindeki ya da Ebu'l-Hasan Abdülgâfir b. İsmail el-Fârisî (ö. 529/1134) *es-Siyâk li-târîhi Nisâbur*'undaki bilgileri eklediğimizde resim iyice karmaşık bir hâle bürünmektedir.

Tüm bunlar içerisinde tarîkatlar tarihinin şekillenmesi açısından mühim bir sûfî olan Hâce Yusuf Hemedânî (ö. 535/1140), Herevî bağlamında karşımıza çıkar. Yukarı-

⁵⁵⁷ *Safvetü't-tasavvuf* (thk. Gâde el-Mukaddem Adre), Beyrut: Dâru'l-Müntehabi'l-Arabî, 1995, s. 154 [قال الإمام شيخ الإسلام أبو إسماعيل عبد [أنبأنا أبو إسماعيل عبد الله بن محمد الأنصاري بهراة، وأملى هذا الحديث] 338]. Eserin tasavvufî muhtevası hakkında fikir verici olması açısından şu çalışmaya bakılabilir: Cemal Topal, “İbnü'l-Kayserânî'nin Safvetü't-Tasavvuf Adlı Eserindeki Hadislerin Tahrir ve Değerlendirilmesi” (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Çukurova Ü. SBE, 2010.

⁵⁵⁸ Eserlerinde semâ' etme ve hırka giyme gibi konularda sûfilere yakın durması sebebiyle Hanbelî geleneğin temsilcilerince ithâm edilen İbnü'l-Kayserânî hakkında bkz. M. Yaşar Kandemir, “İbnü'l-Kayserânî”, *DİA*, XXI, 109-111; Mustafa Aşkar, *Tasavvuf Tarihi Literatürü*, İstanbul: İz, 2006, s. 97-99.

⁵⁵⁹ Aynülkudât Hemedânî, *Temhîdât* (haz. Afif Useyran), Tahran: İntişârât-ı Menûçehrî, 1386hş./2007, s. 243 [الصوفي هو الله]. عبدالله انصاری [300], [شيخ ما گفت: شيخ عبدالله انصاری در مناجات این کلمات بسیار گفتی] 243 [میگوید که عالم بعلم نازد و زاهد بزهد نازد. از صوفی چگویم که صوفی خود اوست].

da *Menâzilü's-sâirîn*'i ele alırken değindiğimiz üzere adı ilk *Menâzil* şârihi olarak da kaydedilen Hemedânî'nin, gerçekte Harakânî'ye ait olduğu bilinen "sûfî yaratılmamıştır [الصوفي غير مخلوق؛ صوفي نا آفریده باشد]" sözünü Herevî'ye atfedip *Safâvetü't-tevhîd li-tasfiyeti'l-mürîd* adıyla şerh etmesi literatür açısından oldukça şaşırtıcıdır.⁵⁶⁰ Hemedânî'nin Herevî'yi şahsen görüp görmediği hakkında net bir bilgiye sahip değiliz. Ancak anlaşıldığı kadarıyla Hemedânî'nin halkasında Herevî'yi görmüş ve sohbetine katılmış kimseler bulunmaktaydı. Çünkü şerhin başlangıcındaki ifadelerle göre bu kimseler sözü Herevî'ye atfederek ne mânâyâ geldiklerini sormuşlardı. Öte yandan Herevî vefat ettiğinde Hemedânî'nin kırklı yaşlarda olduğu dikkate alınırsa iki sûfî arasında şahsî bir bağ olabileceği uzak ihtimal sayılmamalıdır. Ayrıca Hemedânî'nin bu sözü Herevî'ye atfi hepten de temelsiz değildir. Zira Herevî, biyografisini ele aldığımız kısımda değindiğimiz gibi Harakânî'nin bu sözünü şöhretlendiren sûfilerin başında gelir. Hemedânî, böyle bir risâle yazma sebebinin, "sûfî yaratılmış değildir" sözünü idraklerinin yetersizliği sebebiyle inkar edenlere ve hafifseyenlere cevap vermek olduğunu söyler ve bu sözü müridlerinin talebi üzerine şerhetmesi sebebiyle, biraz da muhataplarının kabiliyetleri çerçevesinde kalacak açıklamalar yapar, konuyu olabildiğince genişletir ve sülûk ile irtibatlandırır.⁵⁶¹ Hemedânî ile Aynülkudât'taki Herevî resmi aynı nitelikte sayılabilir.

Yine aynı dönemde bu kez farklı bir tavra sahip bir sûfî olan Ahmed Nâmekî-yi Câmî'nin (ö. 536/1141) *Ünsü't-tâibîn*'inde, yukarıda *Sad Meydân*'ı ele alırken söz ettiğimiz ve üçüncü bölümde tek tek yerlerini göstereceğimiz üzere Herevî'nin *Sad Meydân*'ından tesirler görülür. Reşîdüddin Meybudî'nin, 520/1125 tarihinde yazmaya başladığı *Keşfü'l-esrâr*'ında da Herevî'nin *Tabakât* ve *Sad Meydân*'ının neredeyse dörtte üçünün yer aldığı tespit edilebilmektedir. *Ünsü't-tâibîn* ve *Keşfü'l-esrâr*'daki *Sad Meydân* etkisini çalışmamızın üçüncü bölümünde yeri geldikçe göstereceğimiz için burada bu irtibatın detaylarına girmiyoruz. Ancak henüz Herevî'nin vefâtı üzerinden kırk yıl kadar bir süre geçmemişken farklı üslupların temsilcisi olmuş sûfilerce benimsenmesi açısından Nâmekî-yi Câmî ile Meybudî'nin konumu oldukça önemlidir.

⁵⁶⁰ Abdülcelil Misgernijâd, "*Safâvetü't-tevhîd li-tasfiyeti'l-mürîd* der Beyân-ı es-Sûfî gayru mahlûk". *Maârif*, cilt 18, sayı: 2 (2001), s. 153-168. Hemedânî'nin tasavvuf tarihinde yeri için bkz. Tosun, *Bahâeddîn Nakşebend*, s. 38-51.

⁵⁶¹ Hemedânî'nin sözü Herevî'ye atfeden ve şerhin gerekçesini belirten satırları şöyledir: [و بعد؛ فقد اقترح علي بعض من خيار الطلاب وكبار الأصحاب - جمع الله شغلهم وكثر في المسلمين مثلهم، أن أشرح الكلمة المروية عن الامام شيخ الاسلام، إبي اسمعيل عبد الله بن محمد الانصاري الهروي - قدس الله روحه وأدرّ عليه فتوحه-، وهي قوله: "الصوفي غير مخلوق"، فتلقته جماعة بالقبول وتنفرت عنه أقوام من أهل الفضول. فذكرت نُبذًا من حقائقه وشرحت نُبذًا من دقائقه، تشببتا للمقربين على اقرارهم وتخريجا على المنكرين قواعد انكارهم.]

Bu dönemde, bir başka etkileşime daha tanık olmaktadır: Yukarıda Herevî'nin eserlerini konu edinirken *İlelü'l-makāmât* başlığında değindiğimiz üzere Endülüslü sûfî İbnü'l-Arif'in *Mehâsinü'l-mecâlis*'i (ö. 536/1141), *İlelü'l-makāmât*'tan yapılmış iktibasların genişletilerek yeniden yazılmasından ibârettir. O kadar ki, ilgili başlık altında değindiğimiz üzere iki eser arasındaki ortaklıkların çokluğu bunun bir intihâl örneği sayılıp sayılamayacağını tartışılmasını netice vermiştir (bkz. II. Bölüm, II.H.). İntihâl tartışmaları bir tarafa *İlelü'l-makāmât* ile *Mehâsinü'l-mecâlis* arasındaki ilişki, Horasan'dan Endülüs'e intikal eden tasavvufi birikimi göstermesi açısından çok kıymetli bir belge niteliğindedir. İlâveten İbnü'l-Arif'in *Mehâsin*'i İbn Arabî'nin *Fütûhât*'ında da yer bulmuştur. Böylelikle Herevî'den İbn Arabî'ye ve sonrasında tasavvuf doktrinine mâl olan bir akışın yönü bu şekilde belirlenmiş olmaktadır.

Muhammed b. Münevver'in (ö. 574/1178) derlediği ve Ebû Saîd-i Ebu'l-Hayr'ın menkıbelerini konu alan *Esrârü't-tevhîd fî makāmât-i Şeyh Ebû Saîd*'de Herevî'nin tasavvufla hâllenmesine dair bir anlatıya rastlamak, yakın dönem sûfilerinin menkıbeler yoluyla Herevî'yi sahiplenişlerinin dikkat çekici bir örneğidir.⁵⁶² Aynı şekilde Attâr'ın (ö. 618/1221) *Tezkiretü'l-evliyâ*'sında Herevî'nin ismen anıldığına rastlarız.⁵⁶³ Bunun yanı sıra irtibatlı olduğu kabûl edilen sûfiler içerisinde müstakil bir yeri olan Ebu'l-Hasan Harakânî ve Ebû Saîd-i Ebu'l-Hayr'a dair aktardıkları sebebiyle zaten Attâr müstakillen Herevî ile ilgili kaynaklar arasında sayılmalıdır. Üstelik *Tezkiretü'l-evliyâ*, Sülemî'nin *Tabakât*'ıyla bağlantılı bir metin olmasından ötürü de Herevî bahis mevzuu edildiğinde dile getirilmesi gereken bir kaynaktır.

Bu noktada İbn Arabî'nin (ö. 638/1240) tanıklığı dikkate değerdir. Çünkü VI./XII. yüzyıldan itibaren Herevî, şahsı hakkındaki rivâyetlerden hareketle değil doğrudan kendisinden kalan metinler üzerinden algılanacaktır. İbn Arabî *Fütûhât-ı Mekkiyye*'sinde Herevî'yi ismen anar.⁵⁶⁴ *el-İsrâ ilâ makāmi'l-esrâ*'sında *Fütûhât*'takine

⁵⁶² Muhammed ibn Münevver, *Esrâru't-tevhîd fî makāmât-i Şeyh Ebi Saîd* (thk. Şefîi Kedkenî), Tahran: İntişârât-ı Âgâh, 1376hş./1997, I, 230. Krş. *Tevhîdin Sırları* (çev. Süleyman Uludağ), İstanbul: Kabcacı, 2004, s. 223, 224.

⁵⁶³ *Tezkiretü'l-evliyâ*, s. 5, 216, 574, 850. Sadece bir yerde Ebû Ali ed-Dekkâk'tan bahsedilirken پيرهری می‌گوید که چون بوعلى دقاق را سخن عالی شد مجلس او از خلق خالی شد [Hattâ Pîr-i Herevî, "Ebû Ali Dekkâk'ın sözleri insanların seviyesinden fazla yüksek olunca meclisi halktan özgürleşmiş oldu." demiştir.] ibaresi geçer. Buradaki *Pîr-i Herevî* ifadesi genelde Abdullah Ensârî'ye atfen anlaşılmissa da, Kedkenî, daha önce *Sad Meydân*'dan bahsederken işaret ettiğimiz makalesinde bazı şüpheler ileri sürer. Ancak biz, Kedkenî'nin tezini kabul edilebilir bulmadığımızdan ötürü buradaki *Pîr-i Herevî*'nin Abdullah Ensârî olduğunu düşünüyoruz.

⁵⁶⁴ İbn Arabî, insanın mertebeye yükselerek meşrû amellerle Allah'a yolculuk edenlerin menzillerini

benzer bir vurguyla *menâzilü's-sâirîni* kendi mi'râclarında müşâhede ettiğini kaydeder.⁵⁶⁵ İbn Arabî ile aynı dönemde Necmeddîn-i Dâye (ö. 654/1256), *Mirsâdü'l-ibâd'*nda bir sûfî darb-ı meseli olarak benimsenmiş “Hakk’ın tecellisi ansızın gelir, ama yalnızca âgâh bir gönle gelir [تجلی حق ناگاه آید اما بر دل آگاه آید]” sözünü Herevî’ye atfeder.⁵⁶⁶ Aynı tasavvufî dâirenin metinlerinden biri olan Fahreddin Irâkî’nin (ö. 688/1289) *Lemaât'*nda da Herevî’ye âit sözlerle karşılaşılır. Irâkî, Herevî’ye atfen şu iki sözü aktarır:

“Allah yaratışını göstermek diledi ve âlemi var etti, bizzat kendini göstermek diledi ve âdemi var etti [حقّ تعالی خواست که صنع خود ظاهر کند، عالم را آفرید، و خواست که خود را [ظاهر کند، آدم را بیافرید].”⁵⁶⁷

“Yaratılmış her ne vakit yaratılmamış ile var olursa; o yaratılmış, o yaratılmamışta yok olur. Hakikat, salt hakikat olduğu zaman benlik iğretidir. Benlik nedir? Ben ve sen demektir. Eğer hakikatte sen isen Hak nerede? Ve eğer Hak ise Hak birdir, iki değildir [هر گاه مخلوقی به نامخلوقی قائم گردد آن مخلوق در آن نا مخلوق متلاشی شود و محو گردد، [چون حقیقت صافی گردد منی بر وی عاریت بود، منی چیست، گفتن من و تو، اگر تویی به حقیقت پس حقّ [کو، و اگر حقّ است حقّ یکی بود نه دو].”⁵⁶⁸

Artık VII./XIII. ortalarından itibaren *Menâzil* üzerine yazılan şerhlerle karşılaşılır. Horasan’dan Mağrib’e kadar geniş bir coğrafyada VII./XIII-X./XVI. yüzyıllar arasında tespit edilebildiği kadarıyla *Menâzil* üzerine yirmi civarında şerh yazılmış ve farklı tasavvufî çizgiler *Menâzil* çevresinde buluşmuştur. Herevî’nin söyledikleri tasavvufun farklı şekillerde konuşulmasına imkân vermiş, onun anlamca yoğun ifadeleri sonraki

göreceği konusunu işlerken *Menâzilü's-sâirîn*’de bunların bir kısmının Herevî tarafından nakledildiğini dile getirir. Bkz. *Fütûhât-ı Mekkiyye*, III, 325 –167. bâb– [VIII, 57] [وقد ذکر من ذلك الهروي في جزء [له سماه منازل السائرین يحتوي على مائة مقام كل مقام يحتوي على عشرة مقامات وهي المنازل

⁵⁶⁵ *el-İsrâ ilâ makâmi'l-esrâ* (thk. Suâd el-Hakîm), Beyrut: Dendere li't-tıbaa ve'n-neşr, 1988, s. 135. İbn Arabî’nin 599/1202 yılında telif ettiği *Mişkâtü'l-envâr* isimli hadîs derlemesinde, 41., 42. ve 76. haberleri aktarmasının ardından naklettiklerini İsmâil b. İbrâhim el-Herevî’nin *Derecâtü't-tâibîn* isimli eserinden aldığını söyler ve 77. haberdan sonra bu eseri *Derecâtü't-tâibîn ve makâmâtü'l-kâsîdîn* adıyla kaydeder. *el-Emru'l-muhkem* isimli eserinde ise yine İsmâil b. İbrâhim el-Herevî’ye atfen *Derecâtü't-tâibîn*’den bir hadis iktibâs ettiğini kaydeder. Bkz. *Nurlar Hazinesi* (haz. M. Demirci) İstanbul: İz, 2005, s. 114, 115, 140; “Tasavvuf Yoluna Gereken Şeyler Hakkında [*el-Emru'l-muhkem*]” (çev. M. Bedirhan), İstanbul: Hayykitap, 2009, s. 13, 14. *el-Emru'l-muhkem*’i Türkçeye aktaran M. Bedirhan zühûl eseri olarak müellifimiz Herevî ile İbn Arabî’nin *Mişkâtü'l-envâr*’da ve *el-Emru'l-muhkem*’de atfı yaptığı muhaddis İsmâil b. İbrâhim el-Herevî’nin aynı kişi olduğunu düşünmüş ve bu yönde açıklamalar yapmıştır. Ancak böyle bir tespit literatür açısından yanıltıcıdır.

⁵⁶⁶ *Mirsâdü'l-ibâd mine'l-mebde' ile'l-meâd* (thk. M. Emîn Riyâhî), Tahran: Bungâh-ı Terceme ve Neşr-i Kitâb, 1986, s. 318. Dâye ayrıca Herevî’nin muhabbetle ilgili bir deyişini aktaracaktır (s. 45).

⁵⁶⁷ Fahreddîn-i Irâkî, *Lemeât –Aşka ve Âşıklara Dair–* (çev. A. Avni Konuk-haz. Ercan Alkan), İstanbul: İlkharf, 2011, s. 140; Fahreddin-i Irâkî, *Aşk Metafizigi* (haz. Ercan Alkan), İstanbul: Hayy Kitap, 2012, s. 172.

⁵⁶⁸ Irâkî, *Lemeât* (çev. A. Avni Konuk), s. 103; *Aşk Metafizigi*, s. 143.

müelliflere farklı kavramlaştırma biçimlerinin yolunu açmıştır. Bugüne ulaştığı kadarıyla ilki Herevî'nin vefâtından yüz elli yıl kadar sonra yazılmaya başlanan *Menâzil* şerhleri Herevî'nin farklı algılanışlarını sergilediği kadar Herevî'nin tasavvufî muhayyileye katkıları açısından da okunabilir. Şerhler hakkında daha önce bilgi verip değerlendirmede bulunduğumuz için burada ayrıntıya girmeyeceğiz.

Kültür dili Farsça olan coğrafyanın hafızasında ise Herevî'nin tasavvufî kişiliğine ilişkin vurgunun güçlenerek yaygınlaşmasında, daha önce Herevî ile ilgili kaynaklardan bahsederken değindiğimiz üzere XV. yüzyılın dikkate değer bir konumu bulunmaktadır. Çünkü Timurluların yönetimi altında Herat, özellikle Mirzâ Şahrûh ve Hüseyin Baykara dönemlerinde yaşadığı kültürel uyanışa bağlı olarak, Herevî'nin tasavvufî hafızadaki yeri açısından pek çok faaliyete ev sahipliği yapmıştır. Bu dönem Herevî'nin biyografisine ve eserlerine ayrı bir hayâtiyet kazandırmıştır.⁵⁶⁹ Herevî'nin hayatı ile ilgili kaynaklardan söz ederken müellifi meçhul olan *Makâmât*'ın bu dönemde derlenmiş olabileceğine işaret etmiştik. Nitekim Câmî'nin (ö. 898/1492) *Nefahât*'ı telifi de aynı döneme rastlar. Câmî, Herevî'nin *Tabakât*'ını merkeze alarak *Nefahât*'ı yazdığı için Herevî'ye âit sözlerin unutulmamasına hizmet etmiş, ayrıca kendi telifini onun eserine nisbet ederek metinlerarası bir sürekliliğin sağlayıcısı da olmuştur. *Nefahât*, aynı dönemde Ali Şir Nevâî (ö. 906/1501)⁵⁷⁰ tarafından Çağatay ve Lâmiî Çelebi (ö. 938/1532)⁵⁷¹ tarafından Osmanlı Türkçesine tercüme edildiği için Herevî'nin vurgularıyla şekillen bir tasavvuf tarihi algısı oluşmuş, ayrıca Herevî'ye ait hikmetli sözlere duyarlı bir hafıza ortaya çıkmıştır.

Yine aynı dönemde kaleme alınmış olan Fahreddin Ali b. Hüseyin Vâiz Kâşifi'ye (v. 939/1533) âit *Reşehât-ı Aynü'l-hayât*'ta⁵⁷² da Herevî'nin XV. yüzyıl sûfi

⁵⁶⁹ Herevî'nin bu dönemde yeniden inşâ edilen türbesi çevresinde kültürel ve siyâsî faaliyetler için bkz. Musa Şamil Yüksel, *Timurlularda Din-Devlet İlişkisi*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2009 s. 113-115, 158-159, 195-197, 219. Dönem açısından Herevî'nin bir kültürel figür olarak merkezîliğini yorumlayan dikkat çekici bir okuma için bkz. Maria Subtelny, "The Cult of 'Abdullâh Ansârî under the Timurids", *Gott ist schön und Er liebt die Schönheit/God is Beautiful and He loves Beauty* (ed. A. Giese and J. Christoph Bürgel), Berlin-New York-Paris: Peter Lang, 1994, s. 377-406.

⁵⁷⁰ *Nesâyimü'l-mahabbe min şemâyimi'l-fütüvve* (haz. Kemal Eraslan), İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1979.

⁵⁷¹ *Tercüme-i Nefahâtü'l-iüns -Fütûhu'l-mücâhidîn li-tervîhi kulûbi'l-müşâhidîn-*, İstanbul: Dârü't-tibâati'l-âmire, 1270/1854.

⁵⁷² Sâfi lakabıyla tanınan Fahreddin Ali b. Hüseyin Vâiz Kâşifi'ye (ö. 939/1533) ait olan ve *Reşehât-ı Aynü'l-hayât* adını taşıyan bu eser, müellifinin yaşadığı döneme kadarki Nakşebendî şeyhlerinin, özellikle de Ubeydullâh Ahrâr'ın hayat hikayeleri ve hikmetli sözlerini toplayan, dolayısıyla sûfi tecrübeye ait pek çok inceliğe yer veren bir tasavvuf klasığıdır. Osmanlı döneminde Muhyî Gülşenî (ö.

muhitlerince algılanışına ve Herevî etrâfında oluşmuş sûfi kültüre dair dikkat çekici örneklerle rastlanır. Meselâ Yâkub-i Çerhî'nin (ö. 851/1447) Herat'ta Herevî'nin dergâhına gidilmesini tavsiye etmesi ve kendisinin de Herat'tayken hep orada yemek yediğini söylemesi,⁵⁷³ Derviş Ahmed-i Semerkandî'nin bir vakiasında Herevî'den işaret alması,⁵⁷⁴ Sa'deddîn-i Kaşgarî'nin (ö. 860/1456) kendi mânevî mevkiini Herevî'ye atfen anlatması,⁵⁷⁵ Muhammed Rûcî'nin teberrüken Herevî'nin mezarı yakınına defnolunması⁵⁷⁶ gibi ayrıntıların yer aldığı bu menâkıb, araştırmacıya Herevî'nin bölge sûfilerince nasıl sahiplenildiği hakkında net izlenimler kazandırmaktadır. Herevî'ye ilişkin XV. ve XVI. yüzyılda çoğalmış bu minnet dolu muhayyile sebebiyle onun hakkında övücü ifadeler kullanan, hikmetli deyişlerini aktaran pek çok Farsça metin olmalıdır. Bu yüzden İmam Rabbânî'nin (ö. 1034/1624) *Mektûbât*'ında da "sûfiler topluluğunun imamı [امام این طائفه]" diye andığı Herevî'den deyişlere rastlamak şaşırtıcı değildir.⁵⁷⁷

Görebildiğimiz kadarıyla Lâmiî Çelebi'nin (ö. 938/1532) *Nefahât* tercümesine kadar Osmanlı sûfilerinin Herevî'yle karşılaşması daha çok Kâşânî ve Tilimsânî şerhleri üzerinden olmuştur. Meselâ aynı zamanda Kâşânî'nin müridi olan Dâvûd-i Kayserî (ö. 751/130), Tilimsânî şerhinin müstensihlerinden biriydi.⁵⁷⁸ Nitekim Akşemseddin'in (v. 863/1459) tasavvufun tevhide dair kavrayışından doğan yanlış anlaşılmanın önüne geçme maksadıyla yazdığı, tevhid-i zâtîyi yani Allah'ın hem ma'bûd ve rab olarak hem de vücûd ve hakikat olarak birliğini konu alan *Risâletü'n-nûriyye*'de,⁵⁷⁹ özellikle tevhi-

1015/1606) ve Ârifi nisbesiyle bilinen Trabzonlu Mehmed Ma'rûf (v. 1002/1594) tarafından tercüme edilmiştir, günümüzde de çeşitli yayınları bulunmaktadır. Eser ve müellifi hakkında bkz. Necdet Tosun, *Bahâeddin Nakşband: Hayatı, Görüşleri, Tarikatı*, s. 156-158.

⁵⁷³ "Herat'ta bulunduğum sürece yemeklerimi Hâce Abdullah Ensârî'nin Bâzâr-ı Mülk'teki dergâhında yedim. Zira, onun dergâhı bu hizmetler için uygun bir mekan ve aynı zamanda güvenilir bir vakıftı." Mevlânâ Ali bin Hüseyin Sâfî, *Reşehât –Hayat Pınarından Can Damlaları–* (haz. M. Özsaray), İstanbul: Semerkand, 2010, s. 145.

⁵⁷⁴ "Şeyhülislam Hâce Abdullah Ensârî'yi rüyamda gördüm. Bana, 'Bizimle sizin aranızda babalık-oğulluk vardır. Bizlik ve sizlik yoktur' buyurdu." *Reşehât*, s. 212.

⁵⁷⁵ "Efendimiz Mevlana Sa'deddin-i Kaşgarî şöyle buyurmuştur: Sûfilîğe başladığım ilk günlerde Herat'a gelmiştim. Bir gece rüyamda beni ulu bir meclise götürdüklerini gördüm. Herat'ın bütün velîleri orada hazırıldılar. Beni o toplantıya katılanların ikisi dışındakilerin daha üzerinde bir yere oturttular. O iki kişinin biri Abdullah Tâkî, diğeri ise Hâce Abdullah Ensârî idi." *Reşehât*, s. 235.

⁵⁷⁶ "Nihayet onu Gâzürgâh'ta Şeyhü'l-islâm Hâce Abdullah Ensârî'nin nur saçan mezarının yakınında, kendisi için hazırlattığı hazîrede defnettiler." *Reşehât*, s. 384.

⁵⁷⁷ *Mektûbât-ı İmâm-ı Rabbânî* (tsh. M. Eyyûb Genci), Zâhidân: İntişârât-ı Sıddîkî, 2004, I, 287 (118. Mektub) [*Mektûbât-ı Rabbânî* (çev. T. Hakan Alp vd.), İstanbul: Yasin, 2007, I, 425]; I, 717 (293. Mektub) [II, 355]; II, 280 (92. Mektub) [III, 96].

⁵⁷⁸ Sema Özdemir İmamoğlu, "Dâvud Kayserîde Varlık, Bilgi ve İnsan", MÜ. SBE, 2011, s. 59, 60.

⁵⁷⁹ Eserin Akşemseddin'in telifleri içerisindeki yeri ve *Risâletü'n-nûriyye* ile *Def'u metâin*'in birbirine karıştırılması hakkında bkz. Ali İhsan Yurd-Mustafa Kaçalin, *Akşemseddin –Hayatı ve Eserleri–*, İs-

din tahakkukunu konu alan satırları üzerinde, Herevî'nin *Menâzil*'i ile Tilemsânî ve Kâşânî'nin bu esere yazdıkları şerhlerin belirleyici olduğu gözlenir.⁵⁸⁰ Bu eserde Akşemseddin, tevhid mertebelerini *Menâzil* ve şerhlerinden hareketle anlatır. *Risâletü'n-nûriyye*'de *Menâzil*'in belirleyiciliğine bir başka dikkat çekici örnek de, Akşemseddin'in halifelerinden Abdürrahim Karahisârî'nin (ö. 888/1483) tüm *Menâzil* bâblarını manzum bir tertiple yazdığı kasidedir.

Menâzil yüzdür ey sâlik meşâyıhdan rivâyet kıl

Alâ tertîb nazmınca gelen şeyi bidâyet kıl

beytiyle başlayan bu kasidenin, Akşemseddin'in delâletiyle yazıldığı anlaşılmaktadır.⁵⁸¹ Aynı yüzyıl içerisinde bir başka Osmanlı sûfisi Ahmed Bîcân'ın (ö. 879/1466) *el-Müntehâ*'sında *Menâzil*'in özet bir tercümesinin aktarıldığı görülür.⁵⁸² Metninde didaktik bir dil kullandığı anlaşılan Bîcân Efendi, herhangi bir ek açıklama yapmaksızın ve şârihlere atıfta bulunmaksızın kısa cümlelerle muhtasar bir tercüme yapmıştır. Ancak eserin bütününe bakıldığında Kâşânî'nin üslubundan tesirler taşıdığı açıktır. Ayrıca muhtasar bir *Fusûs* tercümesi sayılabilecek bir eser içerisinde muhtasar bir *Menâzil* tercümesinin yer alması metinlerarası kurulan ilgi ve Herevî ile Ekberî gelenek arasındaki ilişki açısından dikkat çekicidir.

Menâzil'i merkeze koyan bir başka Osmanlı sûfisi de Nûreddinzâde Muslihuddin Mustafa el-Filibevî'dir (ö. 981/1573). Daha önce bahse konu ettiğimiz üzere tasavvuf dışından olumsuz tavır sergileyenlere değil aynı zamanda tasavvuf içerisinden de çizginin dışına taşıtığını düşündüğü zümrelere karşı bir bilinçlendirme çabası içerisinde olan Nûreddinzâde, *Menâzil* üzerine Kâşânî'nin vurgularını takip ederek müstakil bir şerh yazmayı amaçlamıştır. Onun bu faaliyetinin dönemi açısından ne anlam ifade ettiği ayrı bir çalışmaya konu olabilecek niteliktedir. Çünkü Nûreddinzâde'nin sohbet halkasına katılmış olan Aziz Mahmud Hüdâyî'nin (ö. 1038/1628) de *Menâzil* okuttuğu ve bunu Kâşânî şerhi üzerinden yaptığı görülmektedir. Hüdâyî'nin müridlerinden Mehmed Muizzuddin Celvetî'nin bu takrirlerin tercümesinden oluşan *Menâzilü's-sâlikîn Tercümesi*, Nûreddinzâde'nin metniyle doğrudan alâkadar olmasa da aynı halkayı sürdürmesi açısından dikkate değerdir.⁵⁸³ Aynı yıllarda İsmâil Rüsûhî

tanbul: İFAV, 1994, s. 305. Biz burada *Risâletü'n-nûriyye*'nin Ayasofya, nr. 4092, vr. 85^a-148^a'daki nüshasını dikkate alarak metin içerisinde bu nüshanın varak numaralarına işaret ettik.

⁵⁸⁰ Mesela bkz. *Risâletü'n-nûriyye*, vr. 89^a vd. Krş. Tilemsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn* s. 569-573; Kâşânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn* s. 574-578.

⁵⁸¹ *Risâletü'n-nûriyye*, vr. 96^a. Şiirin tamamı için ayrıca bkz. Yurd-Kaçalın, s. 34, 35.

⁵⁸² *el-Müntehâ –Fusûsu'l-hikem Üzerine Bir Çalışma*–(haz. Ayşe Beyazıt), İstanbul: İnsan, 2011, s. 375-401.

⁵⁸³ Konuya ilişkin bir tahlil denemesi için bkz. M. Nedim Tan, “Mehmed Muizzuddin Celvetî ve

Ankaravî (ö. 1041/1631), yarısı *Menâzil*'den mülhem ve yer yer bir şerh niteliği taşıyan *Minhâcü'l-fukarâ* isimli tasavvuf ilmi hâli sayılabilecek eserini telif etmesi, ilâveten *Nisâbü'l-mevlevî* ile *Menâzil*'deki tertibi Mesnevî üzerinden sunan bir eser ortaya koymasıyla öne çıkar. Ankaravî de *Menâzil*'i Kâşânî'in bakış açısından hareketle okur. Bir sonraki yüzyılda ise Hasan Sezâyî-i Gülşenî'nin (ö. 1151/1738) halifesi olan Mehmed Fakrî Kırımî'ye (ö. 1151/1738[?]) âit olan ve *Âb-ı Hayât: Terceme-i Menâzilü's-sâirîn* adını taşıyan şerhi ortaya çıkar. Ankaravî ile Kırımî'nin *Menâzil*'le ilgilerinden daha önce bahsettiğimiz için burada ayrıntıya girmeyeceğiz. Osmanlı'nın Kâşânî üzerinden Herevî okuyuşu yalnızca onun *Menâzil*'e yazdığı şerh dolayısıyla değildir. Kâşânî, *Letâifu'l-ilâm*'ıyla da Osmanlı sûfî müelliflerinin Herevî'ye atıfları üzerinde tesirini gösterir.⁵⁸⁴ Herevî'nin Kâşânî kanalıyla etkisini sürdürdüğü bir diğer metin de Ahmed Ziyâeddin Gümüşhânevî'nin (1813-1893) *Câmiu'l-usûl fi'l-evliyâ'sıdır*.⁵⁸⁵ Bunların dışında Sinan Paşa'nın (ö. 891/1486) *Tazarrûnâme'si*⁵⁸⁶ ile Abdürrezzak Nevres'in (ö. 1175/1762) *Mebâligü'l-hikem*'i⁵⁸⁷ Herevî'nin Osmanlı müellifleri üzerinde edebî tesirler bıraktığı metinlerdendir. Tasavvuf tarihindeki bu tesirleri sebebiyle Harîrîzâde'nin (1850-1882) *Tibyânu vesâili'l-hakâik*'inde *Hereviyye* ismiyle Herevî'ye atfedilen bir tarikatten söz edilir.⁵⁸⁸

Sonuç olarak Herevî'nin tasavvuf tarihindeki tesirleri; *Menâzil*'in muhtevâsı ve şerhler kanalıyla telif açısından oluşturduğu telif hareketlilik, *Tabakât*'ında yer verdiği orijinal bilgiler ve *Nefahât*'ın bu esere şerh olması dolayısıyla Herevî'ye ait fikirlerin kazandığı yaygınlık, münâcâtları ve seci'li deyişlerinin yazılı metinlerde olduğu kadar şifâhî kültürde bulunduğu karşılık, son olarak Meybudî'nin *Keşfü'l-esrâr*'ı kanalıyla intikal ettiği Farsça metinlerin tespit edilmesine dönük olmak üzere dört farklı çalışma sahasında ayrıntılı olarak araştırılabilecek niteliktedir. Biz bu çalışmada *Sad Meydân*'ın *Keşfü'l-esrâr*'a olan etkisini, *Keşfü'l-esrâr*'ın da bu etkiyi Bursevî'nin *Rûhu'l-beyân*'ına intikal ettirilişini nisbeten tespit edebildik. Belli bir metne ve yüzyıla odaklı yapılacak ileri çalışmaların daha kapsamlı irtibat noktaları bulacağına hiç şüphe yoktur.

Menâzilü's-Sâlikin Tercümesi”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2011, cilt: XII, sayı: 28, s. 97-135.

⁵⁸⁴ Eserin Kâşânî'ye âidiyeti ve Osmanlı döneminde yapılmış olan müellifi meçhul tercümenin ele alınışı hakkında bkz. Ercan Alkan, “Letâifu'l-ilâm fi işâreti ehli'l-ilhâm adlı Tasavvuf Terimleri Sözlüğü ve Mütercimi Meçhul Tercümesi” Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, MÜ. SBE, 2002.

⁵⁸⁵ *Câmiu'l-usûl fi'l-evliyâ I-III* (thk. Edib Nasreddin), Beyrut, 1997.

⁵⁸⁶ *Tazarru' name* (haz. A. Mertol Tulum), Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 2001.

⁵⁸⁷ *Mebâligü'l-hikem*, Kostantiniyye: Matbaa-i Ebuzziya, 1302/1885.

⁵⁸⁸ *Tibyânu vesâili'l-hakâik fi beyânı selâsili't-tarâik*, Süleymaniye Ktp. İbrahim Ef. Blm. nr. 430-432, III, vr. 246^b-252^a. Ancak görebildiğimiz kadarıyla buradaki bilgilerin çoğu *Nefahât*'tan iktibastır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Herevî'nin Telifleri İçin Bir Mukaddime:

Sad Meydân

–Metin, Tercüme, Tahlil–

I. Metin İnşâsı, Tercüme ve Tahlilde Gözetilen İlkeler

Çalışmamızın bu bölümünde Herevî'nin telifleri için bir mukaddime metni olarak *Sad Meydân*'ın tercümesini ve tahlilini sunacağız. Türkçede üzerine herhangi bir çalışma yapılmamış olması ve bundan dolayı da eserin bir *Menâzil* muhtasarı ya da kısmî tercümesi gibi eksik bir şekilde algılanması, ayrıca eserin Herevî'nin tarih itibâriyle bilinen ilk tasavvuf konulu eseri sayılması, hâller ve makamlara ilişkin kaideler ortaya koyan ilk Farsça metin kabul edilmesi ve *Menâzilu's-sâirîn*'in telifine giden yolun dikkat çekici bir durağı olarak benimsenmesi sebebiyle bu bölümde *Sad Meydân*'ı merkeze koyduk. Önceki bölümde eserin yazma nüshaları, neşirleri ve diğer dillere yapılan tercümeleri hakkında detaylı bilgi vermiştik. Bu başlık altında ise yaptığımız çalışmanın niteliğine ve yöntemine ilişkin bilgi verip peşinden metnin tercüme ve tahlili başlığına intikal edeceğiz.

İlk olarak *Sad Meydân* metninin tercüme ve tahliline, Beurecueil'in neşrini⁵⁸⁹ dikkate alarak ve bu neşri karşılaştırma amacıyla Kâsım Ensârî'nin yaptığı yayını⁵⁹⁰ kullanarak başlamıştık. Daha sonra Habîbî'nin Beurecueil neşrini yeniden gözden geçirip notlandırmak suretiyle yaptığı yayına⁵⁹¹ ulaştık ve elimizdeki bu üç yayını sürekli karşılaştırarak çalışmayı sürdürdük. Bu usul üzere çeviriyi yarıladığımızda metnin sıhhatini sağlamak için Şehid Ali Paşa [nr. 1383, vr. 1^a-51^a] ve Murad Molla [nr. 1825, vr. 161^b-193^b] nüshalarını elde ederek karşılaştırmalı okumaları arttırdık, bu arada kavramların muhtevasına etki eden nüsha farklarını tespit etmeye ve dipnotlarda yansıtmaya başladık. İlerleyen zamanlarda orijinal metnin de beraber sunulmadığı sürece tercümenin tek başına bir anlam ifade etmeyeceği kanaati bizde oluştu. Bunun üzerine Farsça metni elimizdeki neşir ve yazmalardan hareketle inşâ etme yoluna gittik. Beurecueil ve Habîbî neşirlerindeki metin inşâsını esas alıp her ikisinin de görmedikleri Murad Molla

⁵⁸⁹ “Une ébauche persane des «Manâzil as-Sâ'irîn», Le «Kitâb-è Sad Maydân» de ‘Abdallah Ansârî’, *Mélanges islamologiques* II (1954), s. 1-90.

⁵⁹⁰ *Sad Meydân* (haz. Kâsım Ensârî), Tahran: Kitâbhâne-yi Tahûrî, 1358hş./1979.

⁵⁹¹ *Sad Meydân –Ez Emâlî Şeyhü'l-İslâm Hâce Abdullah Ensârî Herevî–* (thk. Abdülhay Habîbî), Kâbil: Mîzân, 1341hş./1962.

nüshasının anlama etki eden farklarını kelime düzeyinde olduğu müddetçe Farsça metin içinde küme parantezle belirtip anlama etki edecek bir ifade düzeyinde olduğu müddetçe de dipnotlarda müstakillen yer vererek farklılıkların muhtemel gerekçelerine ve doğrudukları neticelere işaret ettik. Genel olarak metnin inşasını ve kabaca tercümesini tamamladığımız sırada Mevlâyî⁵⁹² ile Sîrcânî⁵⁹³ neşirleri elimize geçti. Önceki bölümde tanıttığımız üzere bu neşirler, mevcut tüm yazma ve baskıları dikkate alıp eserin metnini yeniden inşâ eden yayınlar olmakla birlikte, *Sad Meydân* metninin yapısı Şehid Ali Paşa ve Murad Molla nüshalarının tercihleri arasında belirginleştiği ve bizim Beaucueil ile Habîbî neşirleri üzerine yaptığımız ilavelere bazı tercih değişiklikleri dışında bir yenilik katmadığı için biz bu iki yayını destekleyici birer unsur olarak göz önünde tutup tercümemizi tamamladık. Bâzen onların tercihleriyle ayrı düştüğümüz oldu. Böyle durumlara dipnotlarda işaret edip kendi tercihimizin gerekçesini belirttik.

Tercüme sırasında lugat kitapları sürekli elimizin altında oldu. Özellikle Dihhudâ,⁵⁹⁴ Steingass,⁵⁹⁵ Muîn⁵⁹⁶ ve Mütercim Âsım Efendi'ye⁵⁹⁷ her vesileyle başvurduk.⁵⁹⁸ Yaptığımız tercüme önce Mughal'ın İngilizce⁵⁹⁹ ve Beaucueil'in Fransızca⁶⁰⁰ tercümeleleriyle karşılaştırarak onların tercihleriyle bizim benimsediklerimiz arasında keskin ayrılıklar ortaya çıktığında bunun gerekçesini belirttik. Çalışmanın olgunlaşmasını müteakip Angha'nın tercümesi⁶⁰¹ yayınlanınca onu da elde ederek tekrar metin üzerine eğildik ve böylelikle çalışmamızı üç ayrı tercüme ile sınamış olduk. Fakat

⁵⁹² “Sad Meydân”, *Mecmûa-i Resâil-i Fârisî-yi Hâce Abdullah Ensârî*, s. 255-334.

⁵⁹³ *Sad Meydân* (thk. Süheylâ Müsevî Sîrcânî), Tahran: İntişârât-ı Züvvâr, 2008.

⁵⁹⁴ Ali Ekber Dihhudâ, *Lugatnâme I-XVI*, Tahran: Dânişgâh-ı Tahrân, 1998.

⁵⁹⁵ Francis Joseph Steingass, *Persian-English Dictionary*, Beyrut: Librairie du Liban, 1975.

⁵⁹⁶ Muhammed Muîn, *Ferheng-i Fârisî I-VI*, Tahran: İntişârât-ı Emîr-i Kebîr, 1364hş./1985.

⁵⁹⁷ Muhammed Hüseyin b. Halef Tebrîzî, *Burhân-ı Kâû'* (trc. Mütercim Âsım Efendi; haz. Mürsel Öztürk, Derya Örs) Ankara: Türk Dil Kurumu, 2000. Ayrıca Âsım Efendi'nin *Kâmûs Tercümesi*'ne de sürekli başvurduk: *Kâmûs Tercümesi –el-Okÿânusu'l-basît fi tercemeti Kâmûsi'l-muhît– I-III*, Matbaa-i Osmâniyye, 1305/1887.

⁵⁹⁸ Bu dört ana lugatın dışında sürekli faydalandığımız lugatlar şunlardır: İbrâhim Desûkî Şitâ, *el-Mu'cemü'l-Fârisiyyü'l-kebîr –Ferheng-i Buzurg-i Fârisî– I-III*, Kâhire: Mektebetu Medbûlî, 1992; Nasrullah Âjeng, *Gencîne-i Lügât I-II*, Tahran: İntişârât-ı Gencîne, 1381hş./2002; Mehmet Kanar, *Farsça-Türkçe Sözlük*, İstanbul: Say, 2010; Mehmet Salâhî Bey, *Kâmûs-ı Osmânî I-IV*, Mahmut Bey Matbaası, 1313/1895; Hüseyin Remzi, *Lugat-ı Remzî I-II*, Matbaa-i Hüseyin Remzi, 1305/1887; İlhan Ayverdi, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük I-III*, İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2006.

⁵⁹⁹ *Sad Maidan Hundred Fields Between Man and God* (çev. Munir Ahmad Mughal), Islamic Book Foundation, 1983.

⁶⁰⁰ “Les Cent Terrains”, *Chemin de Dieu*, s. 83-150.

⁶⁰¹ *Stations of The Sufi Path –The One Hundred Fields (Sad Maydan) of Abdullah Ansari of Herat–*, Cambridge: Archetype, 2010.

Herevî'nin secili nesrini ve herbiri kapsamlılık bakımından birbirinden geniş çağrışımlar taşıyan kelimelerini Türkçeye aktarmada çok zorlandığımızı, ifadeleri Türkçeleştirirken bazen yorumlayarak işin üstesinden gelebildiğimizi ve aslındaki akıcılığı yansıtmaktan çok anlamı aktarmayı önceliğimizi belirtmeliyiz. Mughal, Beaurecueil ve Angha'nın tercümeleri pek çok hususta bize yardımcı olmuşsa da Türkçe gibi geçmişinde tasavvufun ıstılâh lugaçesine katkı yapmış bir dille batı dillerinin böyle bir konuda karşılaşması, kavramların çevirisi açısından değil sadece cümle bazında ifadelerin derli toplulukları açısından yarar sağlamaktadır. Bu itibarla mevcut İngilizce ve Fransızca tercümelemlerden bir hayli faydalandık. Ayrıca inşâ ettiğimiz orijinal metne çalışma içinde yer vermiş olmamız tercümemizin boşlukta kalmamasını, yaptığımız tercihlerin ve ortaya koyduğumuz Türkçeleştirme çabasının doğrusuyla-yanlışıyla görülebilmesini sağlamıştır.

Farsça metnin inşâsı ve gerekçeli tercümesinden sonra *Sad Meydân*'ın nasıl bir kavramsal içeriğe sahip olduğuna odaklandık. Bu esnada süregelen okumalarımızla *Sad Meydân*'daki muhtevanın kendinden önceki metinlerde nasıl takip edilebildiğinin ve kendinden sonraki metinlere nasıl yansıdığıın izlerini sürdük. Özellikle daha önce de bahsettiğimiz üzere Meybudî'nin *Keşfü'l-esrâr*'ı ve Nâmekî-yi Câmî'nin *Ünsü't-tâibîn*'i bizim için ufuk açıcı oldu. Metnin *Keşfü'l-esrâr* ve *Ünsü't-tâibîn*'deki izlerini sürmeye, birebir iktibasların doğrudan yerlerini göstermek ve anlamca benzer muhtevada yahut açıklayıcı nitelik taşıyan noktaları da dipnotlarda tercüme etmek suretiyle eserin otantikliğini ve eser dolayısıyla henüz o yüzyıl içerisinde paylaşılmış tema ortaklığını meydana çıkarmaya çabaladık. Daha önce yapılmış neşirlerin ve –Pürcevâdî'nin makalesindeki⁶⁰² mahdut atıflar hariç sayılırsa– eser hakkında yayınlanmış akademik yazıların hiçbirinde *Sad Meydân*'ın metin bakımından *Tabakât*, *Keşfü'l-esrâr* ve *Ünsü't-tâibîn* ile paralelliklerine dikkat çekilmemişti. Eser üzerine yapılacak bir çalışmada metinlerarası sürekliliğin ve yüzyıllararası intikal yollarının mümkün olduğunca tespit edilmesi tasavvuf edebiyatının tarihine katkı bakımından bize önemli gözüktüğü için tercüme bitirmemizin akabinde, andığımız bu kaynakları dikkatle okuyup *Sad Meydân*'ı çağrıştıran kısımlarını belirleme yoluna gittik. Herevî'yi beslemiş tasavvuf metinlerinin hangileri olduğuna ilişkin tahminler geliştirerek onları da tetkik etmek suretiyle *Sad Meydân*'daki muhtevayı kendisinden önceki ve sonraki metinlerden hareketle nasıl konumlandırabileceğimizin yollarını araştırdık.

⁶⁰² “Asâlet-i Sad Meydân”, *Pejûheşhâ-yı İrfânî –Cüstucü der Menâbi'-i Kuhen–*, s. 213-227.

Her kavramla ilgili “meydan”ın tercümesinden sonra yazdığımız açıklama kısımlarında, her bir kavramı önce lugat anlamlarından başlayıp kazandığı çağrışım alanına özetle işaret ederek ilgili literatürü ihtiva eden örneklere okuyucuyu yönlendirdik. Bu esnada “efrâdını câmi’ ağıyârını mâni” sayılabilecek klasik tanımları da nisbeten aktarmayı tercih ettik. Ardından kavram hakkında Herevî öncesi sûfilerden intikal etmiş örneklere yer verdik. Bu kısımda antolojik bir kapsayıcılıkla ya da ansiklopedik bir betimleyicilikle değil daha ziyade kaynaklararası etkileşimi sergilemeye odaklı bir bakışla seçici olmayı, benzerlerini kapsayabilecek nitelikte örnekler sunmayı yeğledik. Özellikle *Sad Meydân*’ın tek kaldığı ya da *Menâzil*’den ayrı düştüğü kavramların tasavvufî içerikleri hakkında diğerlerine nisbetle daha tafsilatlı bilgiler vermeye çalıştık. Bu arada kavramların tasavvuf tarihindeki diğer yansımalarını görmek için tasavvuf ıstılâhları lugatlerini de sürekli elimizin altında bulundurduk.⁶⁰³ Elbette satır aralarındaki incelikleri yakalamak için ıstılâh lugatleri her hâlükârda yetersiz kalacaktır. Ayrıca tasavvuf lugatlerinin bir kavramı tarihiyle birlikte sunma bakımından pek cömert davranmadıklarını da söylemeliyiz. Kavramların kök anlamlarından başlayarak kronolojik bir sıralamayla her kavramın tarih içinde geçirdiği dönüşümü ve yaptığı salınımı yansıtan bir lugate sahip olmayışımız, ilgili çalışmalarda tasavvufî üslubun ne şekilde genişleyip daralmalar yaşadığını görmek ve göstermek açısından sıkıntılı sonuçları doğurmaktadır. Biz ıstılâh lugatlerine ve ansiklopedik kaynaklara ilâveten mümkün olduğunca Herevî’yi beslediğini düşündüğümüz klasik metinleri dikkatle okumaya, paylaşılan vurgu ve içerik ortaklıklarına atıf yapmaya çalıştık. Burada Herevî’nin selefleri olan Muhâsibî (ö. 243/857), Ebû Nasr Serrâc (ö. 378/988), Ebûbekir Kelâbâzî (ö. 380/990), Ebû Tâlib el-Mekkî (ö. 386/996) ve çağdaşları olan Ebû Said Hargûşî (ö. 406/1016), Ebû Abdurrahman es-Sülemî (ö. 412/1021), Ebû Mansur el-İsfahânî (ö. 418/1027), Müstemlî-yi Buhârî (ö. 434/1042), Kuşeyrî (ö. 465/1072), Hücvîrî (ö. 465/1072 [?]), Ebu’l-Hasan Ali Sîrcânî (ö. 470/1077) gibi müelliflerin eserlerinden istifâdeyle ilgili

⁶⁰³ Sıklıkla başvurduğumuz lugatlerin künyeleri şöyledir: Seyyid Sâdık Gevherîn, *Şerh-i İstılâhât-ı Tasavvuf I-X*, Tahran: İntişârât-ı Züvvâr, 1383hş./2004; Seyyid Câfer Seccâdî, *Ferheng-i Lugât u İstılâhât u Ta’bîrât-ı İrfânî*, Tahran: Kitâbhâne-i Tahûrî, 1983; Refik el-Acem (ed.), *Mevsûatu mustalâhâtî’-t-tasavvufî’l-İslâmî*, Beyrut: Matbaatu Lübnan, 1999; Zafer Erginli (ed.), *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Trabzon: Kalem, 2005; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Kabcı, 2005; Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, İstanbul: Ağaç, 2009. Ayrıca *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi ve Dâiretü’l-Maârif-i Buzurg-i İslâmî*’nin ilgili maddelerini dikkate aldık. Bir tasavvuf lugatı sayılmamakla birlikte *Medâricü’s-sâlikîn*’in süzgecinden geçtiği şekliyle *Menâzil*’i ve konularını detaylı bir şekilde dil ve terim olarak anlatan şu kaynaktan da faydalandık: *Mevsûatu nadratî’n-naîm fî mekarimi’l-ahlâki’r-Resûli’l-kerîm I-XII* (haz. Sâlih b. Abdullah b. Humeyd, Abdurrahman b. Muhammed b. Abdurrahman b. Mellûh), Cidde: Dârü’l-vesîle, 1999.

kavramın tasavvufî muhtevâsını göstermeyi amaçladık. Ele alınan kavramla ilgili bu etimolojik ve terminolojik sunumdan sonra tercümesini yapılan bölümün bugünkü Türkçe açısından yeniden yazımına ve içeriğinin tasavvuf ıstılahları tarihi açısından ne anlam ifade ettiğine odaklandık. Ardından *Sad Meydân*'da yer alan ilgili kavramın *Menâzil*'de de aynı vurguyla sürüp sürmediğini, iki eser arasında bir üslup ve konu devamlılığının olup olmadığını tespit maksadıyla *Menâzil*'in ilgili anlatımını özetledik. Bu özetlemede Abdürezzak Tek'in daha önce andığımız çalışmalarına ve başta Kâşânî olmak üzere diğer *Menâzil* şerhlerine başvurduk.

Sad Meydân üzerine yaptığımız çalışma buraya kadar anlattığımız şekilde eserin tertibine uygun olarak yüz başlıktan ve her başlık kendi içerisinde üç kısımdan oluşmaktadır: **Birinci kısım** yukarıda ayrıntılı olarak açıkladığımız üzere eserin Farsça metnini inşâ edip yazdığımız kısımdan ibârettir. Burada rastlanacak küme parantez içerisindeki kelimeler, Beaurecueil ve Habîbî'nin neşirlerine ilâveten Murad Molla [nr. 1825, vr. 161^b-193^b] nüshasından hareketle tespit ettiğimiz kelimeleri gösterir. Bu bölümde Farsça metni imlâ ederken Kâsım Ensârî ile Süheylâ Mûsevî Sîrcânî'nin neşirlerini dikkate aldık. Ayrıca Farsça metin herhangi bir şekilde dipnotlandırılmamış, anlama etki eden nüsha farklarına tercüme metninde işaret edilmiştir. **İkinci kısım** ilgili metnin tercümesidir. Tercüme metni, metnin tahlilini konu alan bölümle karıştırılmaması için farklı bir fontla yazılmış ve tercümeyle tahlil kısmının arası bir simge ayrılmıştır. Tercüme esnasında Türkçenin mantığına göre cümleyi ya da paragrafı tamamlayan kısımlar köşeli parantez içerisinde gösterilmiştir. **Üçüncü kısım** ilgili metnin tasavvufî açıdan tahlilini içermektedir. Kısa bir etimolojik bilgi ile başlayan ve ele alınan kavramla ilgili ıstılâhî tanım aktarıldıktan sonra belli başlı sûflerin ilgili kavram hakkındaki sözlerinden örnekler verilerek devam eden bu bölümde, *Sad Meydân* metninin tercüme edilen kısmı bugünkü dilde genişletilerek yeniden yazılmış, ilgili kavramın diğer kavramlarla ilişkisi kurulmaya çalışılmış, bu esnada kavramın *Menâzil*'de ele alınışının ve iki bakış açısının nasıl bir fark ya da bütünlük oluşturduğunu gösterilmesi amaçlanmıştır. Bu başlık altında son olarak tertib ve muhtevâ açısından *Sad Meydân* ile *Menâzilü's-sâirîn* arasındaki farkları bir tablo hâlinde belirteceğiz. Ardından bir sonraki başlık altında bu tablonun tasavvuf ıstılahları açısından ne anlam ifade ettiğini metinler üzerinden mümkün olduğunca göstermeye çalışacağız.

Tablo 1: *Sad Meydân* ile *Menâzilü's-sâirîn*'deki kavramların sıralanışı ve iki eser arasındaki farklar. Kavramların yanında yer alan köşeli parantezdeki numaralar eğer *Sad Meydân* sütununda ise *Menâzil*, *Menâzil* sütununda ise *Sad Meydân*'daki tertibe göre karşılıklarını gösterir.

Sad Meydân		Menâzilü's-sâirîn		Sad Meydân		Menâzilü's-sâirîn		Sad Meydân'ın Farkları
1.	Tevbe [2]	1.	Yakaza [12]	51.	Sekîne [58]	51.	İhsân [54]	1. Mürüvvet
2.	Mürüvvet	2.	Tevbe [1]	52.	Tuma'nîne [59]	52.	İlim [71]	2. Cihâd
3.	İnâbe [4]	3.	Muhâsebe [11]	53.	Murâkabe [22]	53.	Hikmet [74]	3. Takvâ
4.	Fütüvvet [39]	4.	İnâbe [3]	54.	İhsân [51]	54.	Basîret [60]	4. Muâmele
5.	İrâde [43]	5.	Tefekkür [29]	55.	Edeb [44]	55.	Firâset	5. Mübâlât
6.	Kasd [41]	6.	Tezekkür [30]	56.	Temekkün [80]	56.	Ta'zîm	6. Lece'
7.	Sabır [31]	7.	İ'tisâm [81]	57.	Hürmet [23]	57.	İlhâm	7. Muvâfakat
8.	Cihâd	8.	Firâr [42]	58.	Gayret [62]	58.	Sekîne [51]	8. Vecel
9.	Riyâzet [9]	9.	Riyâzet [9]	59.	Cem' [99]	59.	Tuma'nîne [52]	9. Rehbet
10.	Tehzîb [25]	10.	Semâ' [87]	60.	İnkîtâ'	60.	Himmet [49]	10. İlbâd
11.	Muhâsebe [3]	11.	Hüzün	61.	Sıdk [35]	61.	Muhabbet	11. Heybet
12.	Yakaza [1]	12.	Havf [33]	62.	Safâ [73]	62.	Gayret [58]	12. Taleb
13.	Zühd [16]	13.	İşfâk [36]	63.	Hayâ [34]	63.	Şevk	13. Muvâsalat
14.	Tecrîd [97]	14.	Huşû [37]	64.	Sika [29]	64.	Kalak	14. Müdâvemmet
15.	Vera' [17]	15.	İhbât [39]	65.	İsâr [36]	65.	Ataş	15. Hatre
16.	Takvâ	16.	Zühd [13]	66.	Tefvîz [28]	66.	Vecd [89]	16. İnkîtâ'
17.	Muâmele	17.	Vera' [15]	67.	Fütüh	67.	Dehşet [96]	17. Fütüh
18.	Mübâlât	18.	Tebettül [26]	68.	Gurbet [77]	68.	Heyemân	18. Basar
19.	Yakîn [45]	19.	Recâ [43]	69.	Tevhîd [100]	69.	Berk	19. Kerâmet
20.	Basîret [54]	20.	Rağbet [45]	70.	Tefrîd [98]	70.	Zevk	20. Hakîkat
21.	Tevekkül [27]	21.	Riâyet [50]	71.	İlim [52]	71.	Lahz [90]	21. Velâyet
22.	Lece'	22.	Murâkabe [53]	72.	Basar	72.	Vakit [91]	22. İstislâm
23.	Rızâ [23]	23.	Hürmet [57]	73.	Hayât [84]	73.	Safâ [62]	23. İnfirâd
24.	Muvâfakat	24.	İhlâs [25]	74.	Hikmet [53]	74.	Sürûr [94]	24. İttilâ
25.	İhlâs [24]	25.	Tehzîb [10]	75.	Mârifet [91]	75.	Sır [83]	
26.	Tebettül [18]	26.	İstikâmet [28]	76.	Kerâmet	76.	Nefes [92]	Menâzil'in Farkları
27.	Azim [42]	27.	Tevekkül [21]	77.	Hakîkat	77.	Gurbet [68]	1. Hüzün
28.	İstikâmet [26]	28.	Tefvîz [66]	78.	Velâyet	78.	Gark	2. Şükür
29.	Tefekkür [5]	29.	Sika [64]	79.	Teslîm [30]	79.	Gaybet	3. Huluk
30.	Tezekkür [6]	30.	Teslîm [79]	80.	İstislâm	80.	Temekkün [56]	4. Zikir
31.	Fakr [48]	31.	Sabır [7]	81.	İ'tisâm [7]	81.	Mükâşefe [93]	5. Murâd
32.	Tevâzu [38]	32.	Rızâ [23]	82.	İnfirâd	82.	Müşâhede [97]	6. Firâset
33.	Havf [12]	33.	Şükür	83.	Sır [75]	83.	Muâyene [98]	7. Ta'zîm
34.	Vecel	34.	Hayâ [63]	84.	Gınâ [49]	84.	Hayât [73]	8. İlhâm
35.	Rehbet	35.	Sıdk [61]	85.	Bast [86]	85.	Kabz	9. Şevk
36.	İşfâk [13]	36.	İsâr [65]	86.	İnbisât [40]	86.	Bast [85]	10. Kalak
37.	Huşû [14]	37.	Huluk	87.	Semâ' [10]	87.	Sekr	11. Ataş
38.	Tezellül	38.	Tevâzu [32]	88.	İttilâ	88.	Sahv	12. Heyemân
39.	İhbât [15]	39.	Fütüvvet [4]	89.	Vecd [66]	89.	İttisâl	13. Berk
40.	İlbâd	40.	İnbisât [86]	90.	Lahz [71]	90.	İnfisâl	14. Zevk
41.	Heybet	41.	Kasd [6]	91.	Vakit [72]	91.	Mârifet [75]	15. Gark
42.	Firâr [8]	42.	Azim [27]	92.	Nefes [76]	92.	Fenâ [99]	16. Gaybet
43.	Recâ [19]	43.	İrâde [5]	93.	Mükâşefe [81]	93.	Bekâ [100]	17. Kabz
44.	Taleb	44.	Edeb [55]	94.	Sürûr [74]	94.	Tahkîk	18. Sekr
45.	Rağbet [20]	45.	Yakîn [19]	95.	Üns [46]	95.	Telbîs	19. Sahv
46.	Muvâsalat	46.	Üns [95]	96.	Dehşet [67]	96.	Vücûd	20. İttisâl
47.	Müdâvemmet	47.	Zikir	97.	Müşâhede [82]	97.	Tecrîd [14]	21. İnfisâl
48.	Hatre	48.	Fakr [31]	98.	Muâyene [83]	98.	Tefrîd [70]	22. Tahkîk
49.	Himmet [60]	49.	Gınâ [84]	99.	Fenâ [92]	99.	Cem' [59]	23. Telbîs
50.	Riâyet [61]	50.	Murâd	100.	Bekâ [93]	100.	Tevhîd [69]	24. Vücûd

II. Sad Meydân –Metin, Tercüme, Tahlil–

[Mukaddime]

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي يُرِي أَوْلِيَاءَهُ آيَاتِهِ فَيَعْرِفُونَهَا، وَصَلَاتُهُ عَلَى سَيِّدِ الْمُرْسَلِينَ مُحَمَّدٍ وَإِلَيْهِ أَجْمَعِينَ.

{ هذا كتاب أَلْفُهُ الشَّيخُ الإِمَامُ شَيْخُ الإِسْلَامِ، حُجَّةُ اللَّهِ فِي الأَنَامِ، أَبُو إِسْمَاعِيلَ عَبْدِ اللَّهِ ابْنُ مُحَمَّدِ الأَنْصَارِيِّ قَدَّسَ اللَّهُ رُوحَهُ العَزِيزِ، فِي مَنَازِلِ السَّائِرِينَ وَمَقَامَاتِ العَارِفِينَ، لِيُطَالَعَ مَنْ يُرِيدُ أَنْ يَقِفَ مَقَامَاتِ أَوْلِيَاءِ اللَّهِ، وَيَعْرِفَ مَقَامَهُ مِنْ هَذِهِ المَقَامَاتِ، هُوَ فِي أَيِّ مَنَزِلٍ وَمَقَامٍ، وَيَجْتَهِدَ فِي اللَّهِ جَلَّ سُبْحَانَهُ لِيَصِلَ بِعَوْنِهِ وَتَوْفِيقِهِ إِلَى أَقْرَبِ مَنَزِلٍ إِلَيْهِ وَأَدْنَى مَقَامٍ مِنْ حَضْرَتِهِ، كَمَا قَالَ اللَّهُ جَلَّ سُلْطَانُهُ وَعَظْمُ إِسْمُهُ: ﴿وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ﴾. وَفَقْنَا وَإِيَّاكُمْ إِنَّهُ قَرِيبٌ مُجِيبٌ. }

تراجم مجالس عقیده. قوله: ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ﴾.

ابتداء : اول شهر محرم سنة ثمان و اربعين و اربعمائه.

{ يُذَكِّرُ } أَنَّ الخضر عليه السلام قال: «بَيْنَ العَبْدِ وَبَيْنَ مَوْلَاهُ أَلْفُ مَقَامٍ». و كذلك ذَكَرَ عن ذوالنون المصري وبايزيد البسطامي والجنيد وابي بكر الكتاني رضي الله عنهم اجمعين. قال ذوالنون: «أَلْفُ عِلْمٍ». وقال بايزيد وقال الجنيد قدس سرهما: «أَلْفُ قَصْرِ». وقال ابو بكر الكتاني: «أَلْفُ مَقَامٍ». قال الله تعالى: ﴿أَفَمَنْ اتَّبَعَ رِضْوَانَ اللَّهِ كَمَنْ بَاءَ بِسَخَطٍ مِنَ اللَّهِ﴾ إلى قوله: ﴿هُم دَرَجَاتٌ﴾. این درجات که در این آیت است {آن} هزار مقام است.

خبر درست است باتفاق امت مخرج در صحیحین از فاروق الله عمر ابن خطاب رضي الله عنه، از خبری که جبریل علیه السلام پرسید از رسول صلی الله علیه وسلم: «مَا الْإِحْسَانُ؟» احسان چیست؟ جواب داد: «أَنْ تَعْبُدَ اللَّهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ.» {یعنی} خدایرا پرستی و چنان پرستی که گویا او را می بینی. «فَإِنْ لَمْ تَكُنْ تَرَاهُ فَإِنَّهُ يَرَاكَ.» {یعنی} اگر تو او را نمی بینی چنان دانی که او تو را می بیند.

قال الشيخ شيخ الإسلام: أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ الْبَاشَانِي: أَخْبَرَنَا عَثْمَانُ بْنُ سَعِيدِ الدَّارِمِيِّ: أَخْبَرَنَا سَلِيمَانُ بْنُ حَزْبٍ عَنْ حَمَادِ بْنِ زَيْدٍ عَنْ مَطَرِ الْوَرَّاقِ عَنْ أَبِي بُرَيْدَةَ عَنْ يَحْيَى بْنِ يَعْمَرَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرِو بْنِ رَضِي اللَّهِ عَنْهُمَا. بِهَذَا الْإِسْنَادِ الْحَدِيثُ بِتَمَامِهِ. خَرَجَ هَذَا الْإِسْنَادُ مُسْلِمُ بْنُ الْحَجَّاجِ فِي صَحِيحِهِ.

وآن هزار مقام منزلهاست که روندگان به سوی حق می روند، تا بنده را درجه درجه می گذرانند و بقبول و قرب حق تعالی مشرف میشود، یا خود منزل منزل قطع میکنند تا منزل آخرین که آن منزل ایشانرا مقام قرب است، و آن قرب آنجا که برگذردند ویرا منزل است، و آنجا که ویرا باز دارند آن مقام است، همچون فرشتگانرا در آسمانها. قوله تعالى: ﴿وَمَا مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَعْلُومٌ﴾، ﴿يَتَّعُونَ إِلَى رَبِّهِمُ الْوَسِيلَةَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ﴾. و هر یکی از آن هزار مقام رونده را منزل است، و {پاینده} را مقام.

و گویندگان این علم سه مردانند: یکی {محقق}، از یافت نور بر سخن وی پیدا. دودیدگر خالی از سماع، بیگانگی بر سخن وی پیدا. و سدگر مدعی، بی حرمتی و وحشت بر سخن وی پیدا. {اسناد این علم یافت است، و نشان درستی آن سرانجام آن.

و آن هزار مقام را يك طرفة العين از شش چیز چاره نیست: تعظیم امر، و بیم مکر، و لزوم عذر، و خدمت بسنت، و زیستن برفاقت، و بر خلق بشفقت. و هرچند که شریعت همه حقیقت است و حقیقت همه شریعت، و بنای حقیقت بر شریعت است، و شریعت بی حقیقت بیکار است، و حقیقت بی شریعت بیکار، کار کنندگان جز ازین دو بیکار است.

و شرط هر منزلی ازین هزار منزل آن است که بتوبه صورت در شوی و بتوبه بیرون آیی، که گفت رب العزّة: ﴿وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ﴾. بندگان خود را همه بتوبه محتاج کرد، و ذلّ خطا بر همه پیدا کرد، و همه را بتاوان غفلت و عجز از ادای حق مبتلا کرد، بی نیاز شد عفو کرد، و به جای عذر نازان کرد، که گفت: ﴿وَمَنْ لَمْ يَتُبْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾. هر کس که نه تائب است ظالم است، همه خلق را بدو حکم بیرون آورد. مصطفی صلوات الله علیه توبه را صیقل نیازمندی و عذر تقصیرات گردانید که گفت: «{أَبُوءُ لَكَ بِذُنُوبِي} كُلِّهَا. وَلَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ الْعَلِيِّ الْعَظِيمِ.»

از آشنایی تا دوست داری هزار مقام است، و از آگاهی تا بگستاخی هزار منزل است، و این جمله بر صد میدان نهاده آمد، والله المستعان.

Rahmân ve Rahîm olan Allah'ın adıyla

Hamd, dost edindiklerine (*evliyâ*) kendi âyetlerini gösteren Allah'a lâyıktır. Veliler, ancak O'nun gösterdiği âyetlerle O'na ârif olurlar, O'nu bilip tanırırlar. Allah'ın eksilme bilmeyen rahmet ve muhabbeti (*salât*), Allah katından gönderilmiş elçilerin efendisi Muhammed'in ve onun mübârek âilesinin üzerine olsun.

Bu risâle, inanç ve îtikâd (*akîde*) hakkında tertîb olunmuş meclislerin tespit edilip kayda geçirilmelerinden (*terâcim*) ibârettir.

Allah şöyle buyurdu: “(Ey Resûl!) De ki: Eğer Allah'ı seviyorsanız, o halde bana tâbî olun ki Allah da sizi sevsin.” (Âl-i İmrân, 3/31)⁶⁰⁴

Başlangıç tarihi, 448 yılı Muharrem ayıdır [Mart, 1056].

Bu kitabı Şeyhü'l-İslâm [lakabıyla tanınan] ve Allah'ın doğru yola erişsinler diye mahlûkâtı üzerine göndermiş olduğu delîli (*hüccetullah fi'l-enâm*) Ebû İsmâil Abdullah b. Muhammed el-Ensârî –Allah onun azîz rûhunu mübârek kılsın– telif etti. [Bu kitap] Hakk'a yolculuk edenlerin menzilleri (*menâzilü's-sâirîn*) ve Hakk'a ârif olanların makâmları (*makâmâtü'l-ârifîn*) hakkındadır. Allah dostlarının makâmlarına vâkif ol-

⁶⁰⁴ Mukaddimenin metni buradan itibâren, Ahmed Nâmekî-yi Câmî'nin *Ünsü't-tâibîn*'inden (s. 12, 13) takip edilebilmektedir.

mak, bu makâmlar içerisinde kendi makâmını tanımak, hangi makâmda ve menzilde olduğunu bilmek isteyen, [ilâveten] O'nun yardımıyla ve verdiği muvaffakiyetle O'na en yakın menzile ermek ve hazretinden en uzak makâmı bilmek için Allah yolunda gayret gösteren kimsenin bu hususları müdrük olması maksadıyla telif edilmiştir. Nitekim – kudreti pek yüce ve ismi çok büyüktür– Allah şöyle buyurmuştur: “Allah yolunda hakkını vererek ve bütün imkânlarınızla cihâd edin.” (Hacc, 22/78) Allah [bu uğurdaki mak-satlarımızı] bizler ve sizler için kolay kılsın, hepimize muvaffakiyet versin. Şüphesiz ki O her şeye her şeyden yakın olan (*karîb*) ve her istenene lâıyğınca karşılığını verendir (*mucîb*).⁶⁰⁵

Hızır'ın⁶⁰⁶ (a.s.) şöyle buyurduğu zikredilmiştir: “Kul ile Allah arasında bin makâm vardır.” Aynı şekilde Zünnûn-ı Mısırî (ö. 245/860), Bâyezîd-i Bestâmî (ö. 261/874), Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/910) ve Ebûbekir el-Kettânî'ye⁶⁰⁷ (ö. 322/934) –Allah hepsinden râzı olsun– atfen bu türlü sözler aktarılmıştır. Zünnûn, “bin makâm vardır” yerine “bin işaret (*alem*)⁶⁰⁸ vardır” demiştir. –Sırları mübârek kılınsın– Bâyezîd ve Cüneyd, “bin hisar (*kasr*) vardır” demiştir. Ebûbekir el-Kettânî ise “bin makâm vardır” demiştir.⁶⁰⁹

Allah şöyle buyurdu: “Allah'ın rızâsını gözetip ona göre hayat süren kimse, hiç

⁶⁰⁵ Bu paragraf sadece Paris nüshasında yer alan mukaddimedir. Eserin algılanışına dair güzel bir örnek olması bakımından yer vermeyi uygun gördük.

⁶⁰⁶ Herevî'de Hızır motifi üzerinde durulmaya değer bir konudur. *Tabakât*'ta sadece dört kişinin hâller ve makâmları anlattığını, bunların da Hızır, Zünnûn, Kettânî ve Ebû Ubeyd el-Busrî olduğunu söyler (s. 327). Babasının müridleri olan Ebu'l-Muzaffer Habbâl Tirmizî ve Şerîf Hamza Ukaylî'yi anlatırken onların Hızır'la ünsiyeti olan ve Hızır'ın rehberliğinde hakikate ulaşan kimseler olduğunu îmâ eder (s. 238, 530). *Sad Meydân*'da da 71., 72. ve 77. makâmlarda *ilim*, *basar* ve *hakikatî* anlatırken söylediklerine yegâne ehil olanın Hızır olduğuna işaret edecektir. Dolayısıyla Hızır motifi Herevî'nin sûfiyâne üslubu hakkında dikkate değer ve vurgulanması gereken bir noktadır.

⁶⁰⁷ Bu söz *Menâzil*'in başında müstakillen Kettânî'ye atfedilecektir.

⁶⁰⁸ Kelime *âm*, *alem*, *ilim*, *âlem* gibi çeşitli şekillerde kaydedilmiştir, buna binâen mütercimler de farklı tercihlerde bulunmuşlardır. Tercihlerin hiçbiri metinde anlatılana aykırı düşmez.

⁶⁰⁹ Herevî'nin, *Menâzil*'in başında da yer verdiği (s. 70) bu söz hakkındaki diğer bir îzâhı şöyledir: “Bu makâmlar sadece nûrdan değildir. Çünkü her nûra bir zulmet, her çöküşe bir yükseliş vardır. Yani biri rahatlık, dinginlik ve ferah bir hayat iken, diğeri mutsuzluk, ıztırâb ve maksadı bulamamadır. Biri tecellî, biri istitâr; biri cem', biri tefrikadır.” Meybudî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 609. Herevî'nin Hızır'ın sözleriyle başladığı bu paragrafta Baklî'nin *Meşrebü'l-ervâh*'ının mukaddimesinde de rastlanır. Baklî, Kettânî'nin sözünü aktarmasının ardından şunları ilâve eder: “Cüneyd şöyle dedi: Allah yolunda, insanı Allah'tan alıkoyan bin engel vardır ve onlardan kurtuluş yoktur. Yine şöyle dedi: Bu yolda aşılacak bin hisar vardır. Her hisarda yol kesicilerden birisi hakikat yolcusu mürîd için âdetâ görevli kılınmıştır. Görevli kılınmış her yol kesicinin başka bir hâinliği ve tersliği vardır. Yolcuya, yol kesicinin hâinliği ile karşılaştığında onu yoldan engelleyip Allah'tan perdeli kılacak bir şey verilir. Hâl böyle olunca, âlim kişi için makâmların sırları açığa çıkıncaya, mânevî âfetlerden kurtuluş yolu açıklık kazanıncaya değin kendisini kurtaracak hususları ve kendini helâka sevkeden durumları bilmek gerekir ki bu vasıf, Hakk'ın gaybında bulunan ve ancak O'nun nûruyla âşikâr olan en şerefli vasıflardandır.” *Meşrebü'l-ervâh*, s. 9. Ebû Sâbit ed-Deylemî (v. 593/1197), Cüneyd'e atfedilen bu anlamı *Şerhu'l-enfâsi'r-rûhâniyye*'sinde uzun uzadıya açıklar (s. 159-177).

üzerine Allah'ın gazabını çeken kimse gibi midir?" Bir sonraki âyette de "onların Allah katında dereceleri vardır" buyurdu. (Âl-i İmrân, 3/162, 163)⁶¹⁰ İşte bu âyette zikredilen dereceler [Hz. Hızır'ın işaret buyurduğu] o bin makâmdır.

Hz. Ömer'den (r.a.) gelen, Buhârî ve Müslim'in de tahrîc ettiği, ümmetin ittifâkıyla sahîh olan bir hadîste zikredildiği üzere, Cebrâil, Allah Resûlü'nden (a.s.m.) "ihsân nedir?" diye sordu. Cevâben buyurdular ki: "Allah'a, sanki O'nu görüyormuşçasına ibâdet etmelidir. Eğer sen O'nu görmesen bile, O seni görmektedir." Şeyhü'l-İslâm dedi ki:⁶¹¹ Bize Muhammed b. Ali b. el-Hüseyn el-Bâşânî,⁶¹² o Muhammed b. İshak el-Kureşî'den,⁶¹³ o Osman b. Saîd ed-Dârimî'den,⁶¹⁴ o Süleyman b. Harb'den,⁶¹⁵ o Hammâd b. Zeyd'den,⁶¹⁶ o Mataru'l-Verrâk'dan, o Ebû Bureyde'den, o Yahyâ b. Ya'mer'den, o da Abdullah b. Ömer'den haber verdi. Hadîsin isnâd zinciri bu şekildedir ve bu isnâd ile Müslim b. Haccâc *Sahîh*'inde hadîsi tahrîc etti.⁶¹⁷

O bin makâm, yolcuların (*revendedgân*)⁶¹⁸ Hakk'a gittikleri menzillerdir. Böylece kulu derece derece bu makâmlardan geçirirler ve kul Hakk'ın kabûlü ve yakınlığı ile şereflendirilir. Veya yolcular, onlar için en son makâm sayılan Hakk'a yakınlık (*kurb*) makâmına değin menzil menzil bu yolu aşarlar. Geçip gittikleri yer, yolcu için menzil; durup kaldıkları yer, kul için makâmdır: Tıpkı göklerdeki melekler misâli.⁶¹⁹ Nitekim

⁶¹⁰ Meybudî: "Yani onlar, Allah'ın hükmü itibâriyle farklı derecelerin sahipleridirler. Onlardan bahtiyâr olanlar Allah'a yakın kılınmış (*mukarreb*); bedbaht olanlar ise uzak kılınmışlardır (*müba'ad*)." *Keşfü'l-esrâr*, II, 343.

⁶¹¹ Herevî, aynı hadîsi yine aynı senedle *Menâzil*'in başında da anar, bu yüzden hadîsin senedini yazmalarda farklı farklı kaydedilen şekliyle değil de *Menâzil*'in başında yer aldığı hâliyle aktardık. Hadîsin kütüb-i sittedeki yeri için bkz. Buhârî, İmân 37; Müslim, İmân 1; Ebû Dâvûd, Sünnet 16; Tirmizî, İmân 4; İbn Mâce, Mukaddime 9.

⁶¹² Herat'ın Bâşân bölgesinde doğup 414/1024 yılında vefat eden bu zât, Herevî'nin hadis alıp naklettiği muhaddislerdendir. Bkz. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, XVII, 339, 340.

⁶¹³ Bu zât, bazı rivâyetlerin senedinde Osman b. Said ed-Dârimî'den önce zikredilir. Herat'lı olduğu belirtilmekle birlikte hayatı hakkında net bir bilgi verilmemektedir.

⁶¹⁴ Dârimî'nin (v. 280/894) hayatı ve tesiri hakkında bkz. Abdullah Aydınli-Y. Şevki Yavuz, "Dârimî, Osman b. Said", *DİA*, VIII, 495-498.

⁶¹⁵ Süleyman b. Harb (v. 224/839) hakkında bkz. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, X, 330-334.

⁶¹⁶ Hammâd b. Zeyd (v. 179/795) hakkında bkz. Tayyar Altıkulaç, "Hammâd b. Zeyd", *DİA*, XV, 485.

⁶¹⁷ Müslim'in *Sahîh*'indeki senedde de yer alan Mataru'l-Verrâk (v. 119/737), Yahyâ b. Ya'mer (v. 129/746), Ebû Bureyde (v. 105/723) ve Abdullah b. Ömer'in (v. 73/692) hâl tercümeleri için bkz. Ahmet Davudoğlu, *Sahîh-i Müslim Tercüme ve Şerhi*, I, 105-125.

⁶¹⁸ Meybudî: "Din yolunda, yolcular ve maksada varmak için koşuşturanlar farklı farklıdır. Kimi kendi ayağı üzere, kimi pişmanlık duyarak, kimi de himmet ve gayretiyle yolculuk eder: Âbid kendi ayağıyla gider, sevâb ve mükâfâta erişir; günahkâr pişmanlıkla gider, rahmete erişir; ârif himmet ve gayretle gider, Hakk'ın yakınlığına erişir." *Keşfü'l-esrâr*, II, 282.

⁶¹⁹ M 162^a da bu kısım şöyle geçer:

و آن هزار مقام را منازلهاست، روندگان را بسوی حق هم منزل است و هم مقام، تا بنده را درجه درجه بر می گزرانند بقبول و

melekler hakkında şöyle buyrulur: “Bizim her birimizin Allah katında belli bir makâmı vardır.” (Sâffât, 37/164)⁶²⁰ “Hangisi daha yakındır diyerekten Rablerine ulaşmak için vesile arayıp durmadalar.” (İsrâ, 17/57)⁶²¹ İşte o bin makâmdan her biri ya geçip giden hakikat yolcusu (*revende*) için bir menzildir ya da o mertebelerde durup kalan (*pâyende*) için bir makâmdır.

Bu ilim hakkında söz söyleyen kimseler üç türlüdür: Bir kısmı [kendi vukûfu ve tecrübesinden söz eden] hakikat ehlidir (*muhakkık*); bulmasından (*yâft*) ötürü sözünde nûr âşikâr olur.⁶²² Bir kısmı [hakikate] kulak vermekten ötürü bir nasibe ulaşmaz (*hâlî ez semâ*),⁶²³ sözünde kayıtsızlık (*bîgâneğî*) âşikâr olur. Diğer bir kısmı ise kuru iddiada bulunmak suretiyle aldatandır (*müddeî*); sözünde hürmetsizlik ve yabanîlik (*vahşet*)

بقرب آن وی را منازلست، و آنجا که وی را باز دارند آن وی را مقام است.

“O bin makâm için menziller vardır, [bu menziller] Hakk’a yolculuk edenler için hem menzil hem de makâmdır. Öyle ki kulu derece derece Hakk’ın kabûlüne ve kurbetine erdirirler, [erdirdikleri dereceler] kul için menzillerdir. Kulun durup kaldığı yere onun için makâmdır.”

Bu farklı kayda istinâden Sîrcânî ve Mevlâyî neşirlerinde metin inşâ edilirken farklı ifadeler ortaya çıkmıştır. Ancak biz Ş nüshasını dikkate aldık, buna bağlı olarak Habîbî ve Beaurecueil neşirlerindeki metin inşasını benimsedik. Dikkat çekilmesi gereken nokta Herevî’ye ait anlatımın Ahmed Nâmekî-yi Câmî tarafından şöyle aktarılmasıdır:

این هزار مقام منزلهاست به سوی حق روندگان را، و باشندگان را نیز مقامات است.

“İşte bu bin makâm Hakk’a giden yolcuların menzilleridir, sâkin ve mukîm olanların da makâmlarıdır.” *Ünsü’l-tâibîn*, s. 12.

⁶²⁰ Meybudî: “Ebûbekir Verrâk (v. 280/893) şöyle dedi: ‘Meleklerin bilinen makâmı, din yolunun makâmlarıdır; havf, recâ, tevekkül, muhabbet, rızâ ve diğerleri gibi ibâdet menzilleridir’... Bu âyet tarikat lisânı üzere hakikat ehlinin (yol almak için çabalarını ifade eden) *münâzele* ve (çabalarının bir sonucu olarak erdikleri) *mükâşefelerine* bir işaretir.” *Keşfü’l-esrâr*, VIII, 310. Nitekim Câfer-i Sâdik (v. 148/765) âyeti şöyle tefsîr eder: “Yaratılmışların Allah ile farklı makâmları vardır. Bu hususta haddini aşan helâk olmuştur. Nebîler için müşâhede makâmı, resûller için iyân makâmı, melekler için heybet makâmı, mü’minler için tevâzu ve hizmet makâmı, âsiler için tevbe makâmı, kâfirler için hüzdürdan kavulma ve lânet makâmı vardır.” Sülemî, *Hakâiku’t-tefsîr*, II, 182.

⁶²¹ Âyetin Serrâc tarafından ele alınışı için bkz. *el-Lüma’*, s. 116 [84]. Nahcivânî’nin tefsîri şöyledir: “İhtiyaçlarının şiddetinden ötürü, kendilerine varlık veren ve onları yokluğun gizliliğinden çıkarıp âşikâr eden Rablerine talepte bulunurlar. Bu taleplerini de kendilerini O’na yakınlatacak sâlih amellerden ve Hakk’ın râzı olup makbûl saydığı yüce niteliklerden bir vesile ile yaparlar. Onların bu talepleri hangilerinin nezd-i ilâhîye yakın, yani makbûl olduklarının ortaya çıkması içindir.” *el-el-Fevatihü’l-ilâhiyye ve’l-mefâtihi’l-gaybiyye*, İstanbul: Matbaa-i Osmâniye, 1325/1907, I, 456.

⁶²² Bu cümle *Keşfü’l-esrâr*’da şöyle iktibâs edilir (V, 728): “Bu ilme dair söz söyleyen yalnızca muhakkıktır ki o bulmasından ötürü söz söyler. Onun sözünde nûr, yüzünde âşinâlık ve sîretinde ubûdiyyet âşikâr olur. [پیدا و عبودیت در سیرت وی پیدا]”

⁶²³ “*Hâlî ez semâ*” ifadesi, amellerindeki noksanlıklar sebebiyle “işitme”nin ve “kulak verme”nin kendilerine bir şey kazandırmadığı kimselere atfen söylenmiş gözükmektedir. İfadenin mâtuf olduğu saha, kuru iddia sahipleriyle hakikate ermiş kimseler arasında olan, sözü işiten ancak yerine getirmede yahut mânasıyla tahakkuk etmede kusuru bulunanlar olsa gerektir. Bu, tasavvufî metinlerde de yer yer vurgulanan bir insan tipidir. Meselâ Muhâsibî şöyle der: “Allah’tan ve O’nun âyetlerinden bir kavrayışı olmayan kimseye hikmet sahibinin vaaz ve nasihatinden elde edeceği herhangi bir nasip yoktur. [إنه من عدم الفهم عن الله تعالى لم يحسن أن يستجلب وعظ حكيم]” “*el-Kasd ve’r-Rücû’ ilallâh*”, s. 146.

âşikâr olur.⁶²⁴

Bu ilmin dayandığı asıl, bulmak (*yâft*)⁶²⁵ ve hakikatliliğinin göstergesi ise niha-yetidir (*ser-encâm*).⁶²⁶

⁶²⁴ *Menâzil*'in mukaddimesinde de bu vurguya rastlanır. Ancak Herevî orada, tasavvufun inceliklerine ilişkin farklı mertebelere erişenleri nitelerken havf ve recâ arasında amel edenleri *mürîd*, tefrikadan cem'e ulaşanları veya ulaştırılanları *murâd* diye anar ve bu ikisi dışında kalan kuru iddia sahibi-fitneye düşmüş kimselerden bahseder. Burada bahsettiği *mukakkak Menâzil*'de anıldığı şekliyle *murâda*, buradaki hakikat duymaktan yana noksanı bulunanlar *Menâzil*'de *mürîde* karşılık gelmektedir. Bkz. *Menâzilü's-sâirîn*, s. 4 [72].

⁶²⁵ Krş. Herevî, *Tabakât*, s. 418 [اصل این کار سرّ الله است و این قوم اصحاب اسرار، پاسبان را با راز ملوک چه کار، اصل این علم یافت است] Buradaki ifadesinin açılımını *Menâzil*'de de buluruz. Herevî *ledünnî ilimden* bahsederken onun isnâdının vücûdu [إِسْنَادُهُ وَجُودُهُ] olduğuna işaret eder. Bkz. *Menâzilü's-sâirîn*, s. 62 [114]. Herevî'nin bu söylediklerini iktibâs eden Ahmed Nâmekî-yi Câmî araya şu açıklayıcı cümleyi ekler: “Bir şeyi önce ararlar sonra bulurlar, ama bu öyle bir bahistir ki önce bulurlar, sonra ararlar [و هر چیزی را نخست جویند آنکه یاوند، این حدیثی است که نخست یاوند آنکه]” Herevî'nin burada “bulmak, ortaya çıkmak, belirgin olmak, elde etmek” anlamına gelen *yâft* masdârıyla karşıladığı kavram *vecd/vücûddur*. Bu ifadede tasavvufî faaliyetin dayandığı asıl bulmak, yani arayanın bulması değil de bulanın araması olarak gösterilmektedir. Herevî *Tabakât*'ında da *yâft* kavramına özellikle vurgu yapar. Meselâ şöyle der: “O’nu aramakla bulmazlar, fakat arayan bulur. Eğer O’nu bulmasa, zâten aramaz (s. 26).” “Bulmak (*yâft*) nedir? *Vücûddur* (s. 242).” Herevî bulmayı (*yâft*) anlamının (*deryâft*) önüne koyar, *deryâftı* bigânelikle, *yâftı* âşinâlıkla açıklar, sonrasında bu zıtlığı daha da derinleştirir, Allah’ı bulmada *vücûdu idrâke* üstün görür, tasavvufun dayanağını da burada bulur (s. 207, 242 vd.). Nitekim Meybudî tarafından yer verilen şu sözleri bulmanın üstünlüğüne bir göndermedir: “Bundan ötürüdür ki ârif kişi talebi bulmasından ötürü elde etti, yoksa talebinden ötürü bulmadı. Aynı şekilde sebebi hakikati bulmasından ötürü elde etti, yoksa sebepten ötürü hakikati bulmadı. Hakk’a itaat eden kişi itaatini ihlâsından ötürü elde etti, yoksa itaatinden ötürü ihlâsı bulmadı. Günahkâr kişiye azaptan ötürü günah erişti, yoksa günahattan ötürü azap erişmedi. Şunun için ki gidilmiş yol takdîr edilmiş sayılır, ne yapabilme gücüyle ne de tâkatsizlikle alâkalıdır.” *Keşfü'l-esrâr*, I, 35. Krş. II, 496. Daha sonraları *yâft* ile *deryâft* arasında irtibat kurularak *yâft* kavramının *ilm-i huzûriyi* ifade ettiği söylenmiştir. Bkz. Nusretullah Furûher, “Deryâft ve Yâft ez Dîdgâh-ı Hâce Abdullah Ensârî”, *Keyhân-ı Ferhengî*, 101 (1372hş./1994), s. 32-35. Herevî'nin burada öne çıkardığı *yâft/vecd* vurgusuna önceki sûflerde de rastlanır. Meselâ Herevî'den bir önceki asırda Muhammed b. Fadl Semerkandî şöyle demişti: “Sûfler için ne bir ihtiyaç, ne de bir irâde ve ihtiyâr söz konusudur. Çünkü onlar nâil olduklarına bir hâcet ve irâde olmaksızın nâil olmuşlardır. Âriflerin kıyâmı, bekâsı ve fenâsı hep vecdleri/vücûdları iledir. [بل لا حاجة لهم ولا اختيار، إذ بغير الحاجة والاختيار]” Serrâc, *el-Lüma'*, s. 58 [34].

⁶²⁶ “Alınan sonuç, ulaşılan son, bir işin tamam olması, akıbet ve hâtıme” anlamlarına gelen *ser-encâm*, Herevî'nin *Menâzil*'de *nihâyât* başlığı altında topladığı ve insanın varabileceği mükemmelliği anlatan kavramlara atıf yapmaktadır. Nitekim Herevî'ye atfedilen eserlerden *Risâle-i Dil ü Cân*'da aynı konu şu şekilde işlenir: “Kalb rûhtan suâl etti: Bu işin başlangıcı, sonu ve bu işin vereceği sonuç nedir? Rûh cevap verdi: Bu işin başlangıcı *fenâdır*, sonu *bekâdır*, vereceği sonuç ise *vefâdır*. Kalb sordu: Fenâ, bekâ ve vefâ nedir? Rûh cevap verdi: Fenâ kendi kendiliğinden kurtulmak, vefâ sevgiliyle aranı birleştirmek, bekâ Hak ile dâim olmaktır (s. 21. Krş. Meybudî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 60 vd.).” Meybudî, tefsirinde bir kavram olarak *ser-encâmı* şöyle işler: “...İşte her kim böyle inanır da doğru yol üzere giderse onun faaliyetinin nihayeti (*ser-encâm*) Allah'ın şu beyânındaki gibidir: ‘İman edip sâlih amelde bulunanlar cennetin yârânı ve yoldaşlarıdır, orada sonsuzca kalacaklardır.’ (Bakara, 2/82) Demişlerdir ki, bu âyetteki ‘îmân edenler’ ifadesi îmân ağacına ve o ağacın mü'minlerin gönüllerine dikilmesine; ‘sâlih amelde bulunanlar’ ifadesi o ağacın dallarına ve dalların gelişip serpilmesine; ‘onlar cennetin yârânı ve yoldaşlarıdır’ ifadesi o ağacın meyve vermesine ve meyvesinin olgunlaşmasına işaret etmektedir.” *Keşfü'l-esrâr*, I, 256.

O bin makâm için altı şey vardır ki bir ân bile bu altı şeyden ayrı kalmak söz konusu değildir: İlâhî emre hürmet duymak; ilâhî mekrin⁶²⁷ korkusunu taşımak; kusûru dille ifade etmeye gerek duymak; sünnet üzere amelde (*hizmet*)⁶²⁸ bulunmak; dostluk ve muhabbetle yaşamak;⁶²⁹ yaratılmışlara karşı şefkatli olmak.

Ne olursa olsun her hâlükârda şerîat tamâmıyla hakikat ve hakikat tamâmıyla şerîattır. Hakikat binâsı, şerîat temeli üzerine yükselir. Hakikatsiz şerîat boş, şerîatsiz hakikat anlamsızdır. Bu yolda gayret gösterenler, hakikat ve şerîat olmaksızın başıboş-turlar.⁶³⁰

Bu bin menzilden her menzilin şartı, [erdiği bir menzile] tevbeyle girmen ve [daha ötesine ermek için] yine tevbeyle çıkmandır. Nitekim Yüce Allah şöyle buyurur: “Ey mü’minler! Tek bir kalb gibi tevbe edip Allah’a yönelin.” (Nûr, 24/31) Böylece Allah kendi kullarının tümünü tevbeyle muhtaç etti, kusur ve günâhı cümlesinde âşikâr etti,

⁶²⁷ Kelime olarak *mekr*, “gizli hîle, tuzak, düzen, aldatma, hissedilmeyecek bir tarzda zarara sokma” anlamına gelir; iyi niyetle güzel bir fiili amaçlayarak yapılanına *mekr-i mahmûd*, kötü niyetle çirkin bir fiili amaçlayarak yapılanına *mekr-i mezmûm* denilir. Tasavvufta ise insanın kusûruna ve noksanlığına rağmen Allah’ın nîmetler vererek onu sınaması, bu nîmetlerle birlikte insanın edeb dışı hâllere düşmesine karşılık yine de nîmetlerde bir kesinti olmaması, böylece insanın kendinde bir hakikat vehmederek muhâlefete meyletmesi *mekr* kelimesiyle anlatılır. Meker, bu yönüyle Allah’ın insanı imtihân maksadıyla derece derece nîmetini arttırıp umuldadık bir ânda rahmeti çekmesini anlatan *istidrâc* ile aynı anlama gelir. İsmâil Hakkı Bursevî’nin ilgili tanımları özetleyen anlatımıyla: “Mekr-i ilâhî... Hakk’a muhâlefeti varken ni’metlerin teâkubudur. Ve sû’-i edebi varken hâli zâil olmayıp ibkâ olunmasıdır ve haddi olmayarak âyât ve kerâmât izhârıdır. Velhâsıl hak yolunda aldandığını duymayıp gafletini kendinden ref’ etmemektir.” *Istulâhât-ı İnsân-ı Kâmil*, s. 1081. *Mekr* ve *istidrâc*ın lügavî ve istilâhî anlamları için ayrıca bkz. Yazır, *Hak Dîni Kur’ân Dili*, II, 1111; III, 2221, s. 2342.

⁶²⁸ *Hizmet*, “bir kimsenin yapmakla sorumlu olduğu iş, birinin işini görme, başkalarına ait yapılması gereken işleri yapma, bir işin yapılması için beden veya kafa gücü sarfederek yardımda bulunma” gibi bilinen anlamlarının yanı sıra Farsça metinlerde “tâat, itâat, ibâdet, kulluk” gibi anlamlar da taşır. Tasavvufî açıdan bilinçli ve gönüllü olarak sûfiyâne maksatlar uğruna hayat sürmeyi ifade eder. Bu ifade ediş, hem Allah’a kulluk etmeyi hem de sûfilerce paylaşılan ortak hayatı kolaylaştırmayı kapsar, şahsî-mânevî çağrışımları kadar sosyal-ahlâkî açılımları da taşır. Herevî’nin metninde kelime her iki yönüyle de kullanılır, ancak vurgu daha çok Allah’a kulluk, itaat ve ibâdet önceliklidir. Nitekim “sünnet üzere amelde bulunmak” diye çevirdiğimiz *hizmet bi-sünnet* ifadesi eski sûfilerce de vurgulanmış bir husûsu dile getirir. Meselâ Ahmed b. Ebu’l-Havârî şöyle der: “Sünnete uymaksızın amel edenin ameli bâtıldır. [من عمل بلا اتباع السنة فباطل عمله]” Sülemî, *Tabakât*, s. 101.

⁶²⁹ İfade bu anlamıyla *zîsten bi-rifâkat* şeklinde değil de, “fakr ile yaşamak” anlamında *zîsten bi-fâkat* şeklinde de okunabilir. *Ünsü’t-tâibîn*’in muhakkıkı Ali Fâzıl burada *fakra* vurgu yapıldığı kanaatinde (s. 12).

⁶³⁰ Şerîatla ilgili bu ifadeler Herevî’nin *Tabakât*’ında da aynen rastlanır (s. 430). Herevî, “Şerîat yoksa tarîkâta yol yoktur, hizmet yoksa samimiyete yol yoktur, mücâhede yoksa müşâhedeye yol yoktur” diyen bir sûfidir. Bir başka sohbetinde de bu vurgusunu şöyle dile getirmiştir: “Şerîat gemi, hakikat deryâdır, deryâda gemisiz gezmek hatâdır. Şerîat hakikat için bir dergâhtır, [bu yüzden] şerîatsiz hakikate yakınlık [iddiası] bühtândır. Şerîat yol, hakikat menzildir, yola koyulmaksızın menzile ermek güçtür. Hakikat saray, şerîat kapıdır, kapıdan geçmeksizin saraya varmak kime münâsîp görülmüş-tür? Şerîat anahtar, hakikat kapalı bir kilittir, kapalı bir kilidi açmaksa ancak anahtarla mümkündür.” Bkz. Beşir, *Endîşehâ-yı İrfânî-yi Pîr-i Herat*, s. 69, 70.

hepsini hakkı edâ etmede gaflet ve aczin hüsrânına duçar etti. Kendi her şeyden müstağnî oldu, yine de affetti; özürlerine karşı kerem gösterdi. Nitekim buyurmuştur: “Kim tevbe edip Allah’a yönelmezse, (bilsin ki) öyleleri zâlimlerin ta kendileridir.” (Hucurât, 49/11) Bütün yaratılmışları işte bu iki hüküm ile, tevbe edenler ve zâlimler olmak üzere meydana çıkardı. Hz. Muhammed Mustafâ (s.a.v.) tevbeyi Hakk’a muhtaçlığın cilâsı ve günahların bir özrü saydı. Ve şöyle buyurdu: “Her türlü kusurlarımla birlikte yine Sana yöneliyorum.”⁶³¹ İbâdet ve tâat için tâkat ve kuvvet ancak yegâne kudret sahibi ve yüce olan Allah iledir.

İşte böyle, tanımaktan (*âşinâyî*) sevmeye bin makâm vardır. Aynı şekilde hakikate ayılmaktan (*âgâhî*) perdesiz dostluğa (*güstâhî*)⁶³² ulaşmaya değin bin menzildir.⁶³³ Bunların hepsi yüz meydan içine konulmuş oldu. Kendisine sığınılan ve yegâne yardımını umulan (*müsteân*) elbet Allah’tır.



Bu mukaddimeden de anlaşılacağı üzere *Sad Meydân* bizzât Herevî’nin kaleminden çıkmış değildir. Eser, Herevî’nin 448 yılı Muharrem/1056 yılı Mart ayı itibâriyle başladığı ve daha çok îmân/îtikâd konularını işleyen sohbetlerinde yapılmış kayıtların hâller ve makâmlara ait kısımlarının bir derlemesinden müteşekkildir. Herevî etkileyici ve seçkin bir hatipti, konuşmalarında pek çok konuyu işler, çevresindeki dostları ve talebeleri ise onun işaret ettiklerini not alırlar, böylece müstakil bir eser hâline gelecek şekilde bu notlar derlenirdi. Nitekim Herevî’nin bugüne ulaşan eserlerinin tümü

⁶³¹ Buhârî, Daavât 2; Nesâî, İstiâze 57.

⁶³² *Güstâhî* kelimesinin yaygın anlamı, pervâsızlık, cesurluk ve olumsuz çağrışımı ise saygısızlıktır. *Büstâhî* ve *üstâhî* şeklinde yazıldığına da rastlanır. Ancak XI. yüzyıl Farsça tasavvuf metinlerinde muhabbet ve ünsiyetten kaynaklanan, *inbisat* hâlinin bir sonucu sayılan *âşinâlı*ğ ve *samimiyeti* ifade eder. Nitekim Herevî *Tabakât*’ında da kelimeyi bu anlamda kullanır (s. 416) [حضر با وی استاخ بود]. Kelimenin kökü, farklı yazılışları ve Herevî’nin kullandığı yerler için bkz. Habîbî, “Ferheng-i Tabakâtü’s-süfiyye”, s. 575, 576. *Keşfü’l-mahcûb*’da da *güstâhî*’nin samimiyet ve inbisat anlamında kullanıldığı görülür (Mahmud Âbidî, “Ta’likât ve Tavzihât”, s. 736, 748). Ayrıca Dihhudâ ve Steingass, kelimenin bu anlamına işaret ederler. Beaucueuil, kelimeyi anlamını doğru yansıtacak şekilde *familiarité* diye karşılar; Angha ise kelimeyi yaygın anlamını dikkate alıp yorumlayarak *true spiritual bravery* “hakîkî-rûhî cesâret” diye tercüme eder. Kavramın Nâmekî-yi Câmî tarafından kullanışı için bkz. *Ünsü’l-tâibîn*, s. 317. Herevî *Tabakât*’ta, kelimeyi velâyete yakın bir anlamda kullanarak (s. 199) [حرمت و هیبت و تعظیم با بستاخى و ولایت همراه است] buradaki tasavvufî çağrışımını yansıtır. Attâr da *Tezkiretü’l-evliyâ*’sında Yahyâ b. Muâz er-Râzî ile Ebu’l-Abbâs Kassâb Âmulî’nin *güstâh-ı dergâh* olduklarını (s. 315, 560) Ebu’l-Hasan Harakânî’nin ise *güstâhî-yi kerr u ferrî* (s. 577) içinde olduğunu söyler ki Herevî’nin burada kastettiği gibi *güstâhî*’nin “Hak ile ünsiyet ve samimiyet” anlamlarına geldiğine ilişkin dikkat çekici örneklerdir.

⁶³³ Meybudî: “Tanımaktan sevmeye değin bin menzil, sevmeden sevgiliye değin ise bin vadi vardır. [از آشنایی تا دوستی هزار منزل است و از دوستی تا بدوست هزار وادی]” *Keşfü’l-esrâr*, I, 74.

çoğunlukla kendisinin gözetiminden geçmiş bu derlemelerden ibârettir, *Sad Meydân* da o eserlerden biridir.

Mukaddimede dikkati çeken ilk husus, Allah'a hamd cümlesinde dile getirilen "göstermek" fiilidir. Herevî velîlerine âyetlerini gösteren Allah'a hamederek kitaba giriş yapmaktadır. Ancak Allah'ın gösterdiği âyetlerle velîler O'nu ârif olmaktadır, bu irfânın en mükemmel temsilcisi ve efendisi (*seyyid*) ise Hz. Muhammed'dir (s.a.v.). Nitekim Kur'ân'da, meselâ Hz. İbrâhim'e "göklerin ve yerin melekûtunun gösterildiği" (En'âm, 6/75), Hz. Peygamber'e mi'râcda Allah'ın "âyetlerimiz" diye beyân buyurduğu hakikatlerin "gösterildiği" beyân edilir (İsrâ, 17/1). Bu bakımdan hâller ve makâmlarla alâkalı bir esere böyle bir hamd cümlesi ile başlanması dikkat çekicidir. Allah'a hamd ve Hz. Muhammed'e salavâtın ardından Âl-i İmrân, 3/31'in zikredilmesi de ayrıca dikkate değerdir. Allah'ı sevmek ve O'na ermek Hz. Muhammed'e uymakla, Hz. Muhammed'e uymak ise hâllere ve makâmlara ait bilgi ve tecrübe ile mümkün olmaktadır. Bu eserin konusu da insan ile Rabbi arasındaki hâller ve makâmlardır. Herevî eserinin mukaddimesinde bu âyeti andığı gibi hâtimesinde de anacak, insan ile Rabbi arasındaki bütün hâller ve makâmların *muhabbette* başlayıp bittiğini îmâ edecektir.

Herevî, bu girizgâhtan sonra Hz. Hızır'dan duyulduğu söylenen –ki Hızır *ledünnî ilmin* delîli sayılır– ve aynı zamanda ilk büyük sûfilere atfedilen "kul ile Allah arasında bin makâm" olduğuna ilişkin söz üzerinde durur. Ona göre bu sözdeki "makâm" kelimesi değişiklik gösterebilir, meselâ "işaret" veya "hisar" denilebilir, ancak mânâ değişmez. Çünkü her hâlükârda bahse konu edilen, insanın Allah'a giden yolda erişeceği, sonra o eriştiğini de geçip gideceği nihayetsiz ya da yolcu nisbetinde çeşit çeşit durakların bulunduğuudur. Dolayısıyla "bin makâm" bir sınırsızlık çağrıştırır, Herevî bunların aslında Allah katındaki derecelerden ibâret olduğunu söyler ki hakikatte bu dereceler için bir son yoktur. Bu, aslında Allah'ta başlayan, Allah için ve Allah ile gerçekleşen, nihayetini yine Allah'ta bulan bir yolculuğun anlatımıdır.

"Bin makâm"dan söz açmasının hemen ardından Herevî'nin "Cibrîl hadîsi"ne sözü getirdiğini görürüz. Burada Herevî, Hz. Ömer'den kendisine ulaşan bir zincirle "Cibrîl hadîsi"nin *ihşânın* mâhiyeti hakkındaki kısmını aktarır ki bu üslubunda onun kişiliğine ait bir yönü, hadîs âlimliğini de görürüz. Herevî, Herat ve civârı bölgelerdeki önde gelen muhaddislerden icâzet almış ve kendisinden hadîs alınmış bir şahsiyetti. Buna binâen hadîsi kendisine kadar ulaşan bir silsile ile aktarmıştır. Bu hadîsin hâller ve

makâmları konu alan böyle bir risâlenin hemen başında anılması tasavvuf açısından ayrıcalıklı bir tavra işaret eder. Çünkü *ihsân*, yani Hz. Peygamber’in verdiği mânâ ile açıklanırsa “Allah’ı görüyormuşçasına ibâdet etmek”, îmânın ve amelin ulaştığı mükemmelliği dile getirir, bu dile getiriş de başından beri insanın hakikatle ünsiyetine vurgu yapan tasavvufun *ihsânı* diğer bütün kavramlar için bir merkez olarak tanımasına imkân verir. Herevî’den önceki metinlerde de görülen bu *ihsân* tasavvurunu⁶³⁴ belli ki Herevî de kabûl etmekte, hem *Sad Meydân* hem de *Menâzilü’s-sâirîn*’in mukaddimesinde kendisine dek ulaşan bir silsile üzerinden ilgili hadîsi aktarmaktadır. İlâveten Herevî, *Menâzil*’de *ihsânı* ele alırken tasavvufun kaynak bulduğu prensip ve hakikatleri kendinde toplayan bir nebevî ilim olarak [اسم جامع نبويّ يجمع أبواب الحقائق] ondan söz eder.⁶³⁵ Nitekim bu kitapta da elli dördüncü meydanı *ihsâna* tahsis etmiştir. *Menâzil*’de de aynı vurguyu daha kapsamlı bir şekilde sürdürecektir. Çünkü bir kavram olarak *ihsânda*, insanın hem Hak ile hem de halk ile olan münâsebetlerinde gözetmesi gereken mükemmelliğin çağrışımı vardır. Herevî bu aktarışının ardından sözü hâller ve makâmlara yahut makâm ve menzillere getirir.

Menzil ile *makâm* arasındaki fark, hakikat yolcusunun bir mânâ ile hâllenirken o mânâda sâbit bulunmasıyla veya sâbit bulunmayıp istikrârli bir ilerleyiş sağlamasıyla anlamlıdır. Herevî *makâma* kelime anlamına da uygun olarak “durup kalınan yer”, *menzile* de yine kelime anlamına uygun olarak “geçip gidilen durak” anlamını verir. Bu anlamların dayanağını da Kur’ân’da bulur, meleklerin Kur’ân’da beyân olunan hâlleri ile bu konu arasında alâka kurar. Hâller ve makâmın meleklerle alâkası Herevî’den önceki ve sonraki tasavvuf metinlerinde îmâlarla da olsa zikredilen bir husustur. Nefse üstün gelen ve insanı hakikate yaklaştıran her ahlâkî haslet bir melek suretinde zuhûr eder, insan hangi mertebedeysen zuhûr o nisbetedir. Meselâ İbn Arabî hâlin melek sahibi olduğunu, yani bir bakıma hâllerin melekler olduğunu söyler.⁶³⁶ Bir ıstılâh olarak *makâmın* sâbitlik çağrıştırması ise Allah katında erişilen mevkînin mâhiyetiyle ilgilidir. Aynı şekilde bir ıstılâh olarak *menzilin* arayış ve hareketlilik çağrıştırması da Allah’a yakınlığa olan iştiyâk ve âkıbetteki belirsizlikle ilgilidir. Herevî için *makâm* ve *menzil*, Allah’a olan yolculukta insanın edindiği tecrübelerle anlamlı olup, o tecrübelerin yaşanması da hâli ifade eder, dolayısıyla hâl-makâm-menzil arasında ıstılâh olarak nüans-

⁶³⁴ Meselâ bkz. Serrâc, *el-Lüma’*, s. 22 [8].

⁶³⁵ *Menâzilü’s-sâirîn*, s. 60 [113].

⁶³⁶ İbn Arabî, *Rûhu’l-kuds fî münâsahati’n-nefs*, s. 238 [وَأَنَّ فِي النَّفْسِ، وَأَنَّ] أنَّ الْحَالَ فِي الْعَقْلِ، وَالْعَقْلُ فِي الرُّوحِ، لَا فِي النَّفْسِ، وَأَنَّ [وَأَنَّ الْمَلِكُ صَاحِبُ الْعِلْمِ وَالْفِرَاسَةِ وَالْإِلْهَامِ وَالْيَمِينِ وَالْآخِرَةِ وَالذِّكْرِ وَالْحَقِّ الْيَقِينِ.].

lar görülebilse de bu farklılıkların tümü sâlikin yolculuğu ile anlamlıdır. Bu bakımdan sûfilerin konuya ilişkin anlatımları da tecrübe edilmek suretiyle anlam bulmuş bazı kavramların yine tecrübeye bağlı olarak anlaşılması istenen bazı vurgularından ibâret sayılmaktadır. Tasavvuf, kendine ait kavramların her hâlükârda bir ahlâkî süreklilik ve hakikat duygusuyla bağlı olduğunu her defâsında vurgular.

Bundan sonra Herevî konuyu tasavvuf hakkında söz söyleyen insanlara getirir. Öncelikle tasavvufu bir *ilim* olarak görür ki bu III/IX. yüzyıl sonunda nüveleri teşekkül eden ve V/XI. yüzyıl sonu itibâriyle de tam mâhiyet kazanan bir bakış açısıdır: Tasavvuf bir *ilimdir*, yani mevzusu ve maksadı belli, kendine ait meseleleri olan ve tüm bunları dillendirirken başvurduğu müstakil kavramları-ıstılâhları bulunan bir faaliyet sahâsıdır. Fakat Herevî'nin burada ilim vurgusuyla yalnızca İslâmî ilimlerin bir şubesi olarak tasavvufu kastetmediği, bilakis *ilm-i ledünnîyi* merkeze alarak konuştuğu anlaşılmalıdır. O, tasavvufu İslâmî ilimlerden biri olmaktan ziyade hakikati arayışın kendinde zemin bulduğu aslî bir faaliyet olarak görür. Çünkü bir bilgi türü olarak tasavvufun dayanağı Herevî'nin “bulmak” dediği durumdur ve tasavvufun hakikati aslında insanı ulaştırdığı nihayettedir. Herevî'nin *Menâzil*'de takdim ettiği son bâb “nihayetler” adını taşır, bu bâb aslında tasavvufun dayandığı ve buldurduğu hakikatleri ifade etmektedir. *Fenâ, bekâ, vücûd, tecrîd, tefrîd, cem* ve *tevhîd* gibi mârifet ve vücûdu ya da bugünkü tâbirlerle söylersek epistemoloji ile ontolojiyi bütünleştiren, metafiziğe olanak veren, dinî tecrübe ve tasavvufî seyrin odaklandığı, insanın varlığının hakikatte erişebileceği-eriştirilebileceği yüksek nitelikleri konu alan ve aslında dille ifadesi güç, bu yüzden de ancak *bulmak* ve *olmak* gibi kelimelerle anlatılabilen bir seviye söz konusudur. Herevî de tasavvufu bu seviyenin bir dışavurumu ya da bu seviyeye varma faaliyeti olarak görmektedir. Tasavvuf hakkında söz söyleme ehliyeti olanlar da ona göre ancak bu seviyeyi gerçekleştirmiş, bahsettiği hakikatleri *tahkîk* etmiş kimselerdir. Sadece bu türlü kimselerin sözlerinde hakikat nûru âşikâr olur, diğerleri ya hakikatli bir biçimde kulak vermeyip taklîd eden ya da boşu boşuna iddialar savuranlardır, sözleri bîgânelikten ve yabânîlikten ötesini çağırıştırılmaz. Aldanmamak, ancak tahkîk ehlinin varlığı ile mümkündür.

Makâmlar ve menziller, sayıları ne kadar fazla olursa olsun –nitekim bin üst sayıdır, sayı basamaklarının sonu kabûl edilir, çokluk ve sonsuzluk anlatır– vazgeçilmez bazı hususların varlığı söz konusudur: İlâhî emirlere hürmet göstermek, nîmetlerin varlığını kendinden bilip de bunu meziyet sayarak Hakk'ın emri dışına çıkmanın karşıli-

ğında umulmadık bir biçimde aldanıp rahmetten uzak kılınmanın (*mekr*) korkusunu taşımak, beşerî noksanlığın farkına varıp kusûru îtirâfı bir gereklilik saymak, sünneti esas alıp tasavvufî faaliyetleri de bunun üzerine binâ etmek, yaşarken dostluk ve muhabbeti esas almak, hep yaratılmışlara karşı şefkati benimsemek –işte bu altı prensip Herevî için makâmlarla ilgili olarak hep gözetilmesi gereken kâidelerdir. Herevî şer’î inceliklere özen gösteren, Hz. Peygamber’in sünnetine ihtimâm eden bir şahsiyet olması ve ilâveten Hanbelîliği sebebiyle şerîata özel bir vurgu yapar. Zâten onu hâller ve makâmlar konusunda eser telifine iten sâik de *Menâzil*’in başında dile getirildiği üzere sûfî oluşumların bir ilim olarak tasavvufta belirsizliğe sebep olmaları ve bâzen şerîatın dışına çıkmalarıdır. Bu yüzden de bu mukaddimedede Herevî şerîatın aynı zamanda hakikat olduğunu, hakikat binâsının şerîat üzerine kurulduğunu, şerîatsız bir hakikat tasavvurunun anlamsızlığını özellikle vurgular. Şerîata olan bu vurgusunu da *tevbe* ile bütünleştirir. Herevî, eserine bütün diğer makâmların kendisiyle anlam kazandığı ya da başka deyişle makâmlar için olmazsa olmaz bir anahtar sayılan *tevbe* ile başlayacaktır.

Bu mukaddimeyi, çoğunlukla yakın anlamlı ve birbirleriyle açıklanabilecek yüz tasavvuf kavramı takip eder. *Sad Meydân*’ın bu başlıkları arasında kesin bir süreklilik olup olmadığı metnin akışından hareketle tespit edilememektedir. Yâni bahsi geçen kavramların sülûk boyunca sıralandığı tertib üzere zuhûr edip etmediği metinden kalkarak belirlenebilir değildir. Herevî asgarî bir fikir vermesi ve kabiliyetli muhâtabın idrâkine hitap etmesi için imlâ ettirdiği eserinde, zâten hemen her kavramı bir şekilde diğerleriyle ilişkiye sokar. Böylece kademe kademe düzenlenmiş gibi gözüke de iç içe dâireler şeklinde ilerleyen bir anlam hareketliliği elde edilmiş olur. Her kavram kendi içinde üçe kısımlandırılırken ve her defasında farklı kavramlarla ilişkiye sokulurken sürekli genişleyen bir alanla karşı karşıya kalınır. Bu yüzden Herevî’nin üslûbuna bakılarak yekten bir seyr ü sülûk rehberi ortaya konulamaz. Çünkü bahse konu edilen mânâların tertibi yazı ve metinden çok hâl ve kabiliyetle alâkalı gözükmektedir. *Sad Meydân*’da bahse konu edilen her kavram, nihâi mertebesi bakımından Hak’ta tamlık kazanan bir mânâyâ işâret eder. Hak’ta tamlık buluş sözü edilen kavramları da bir yönüyle ortaklaştırır ve bu tamlığın her kabiliyette kazandığı çeşitlilikler kavramları bir yönüyle farklılaştırır.

Bu mukaddime çerçevesinde vurgulanması gereken bir diğer nokta, *Sad Meydân*’ı *Menâzil*’den ayıran unsurlardan birinin farklı tasavvufî meşreblere hitâb ediyor oluşlarıdır. Farklı dillerde oluş ve farklı meşreblere hitâb ediş, her iki eserin tesir

sahasını da başkalaştırmıştır. Herevî, irşâd faaliyetleri sürdürdükçe ve muhatapları genişledikçe üslup bakımından daha ihâtalı bir dil ortaya koymuş, *Sad Meydân*'da didaktik bir tonla dervişlere seslenirken *Menâzil*'de biçim ve anlatım bakımından tam anlamıyla bir iddia ortaya koyacak şekilde meseleye yaklaşmıştır. *Menâzil*, hâller ve makamlar konusunda tasavvuf tarihine bir telif tarzı önerir. Muhtemelen *Menâzil*'deki ihâtalı muhtevâ Herevî'nin hafızasında yıllar yılı demlenmiştir ve *Sad Meydân* bu demlenişin ilk ürünlerinden biri olarak ortaya çıkmıştır. Herevî sülûke dâir “külli kaideler” vaz' etmek istemiş, ezberlenmesi kolay ancak anlaşılması ilk anda güç, seci'li ancak üzerinde düşünülmesi gereken seçilmiş kelimelerle örülü metinler bırakmıştır. Bu hâliyle *Sad Meydân*'ın, Herevî'ye atfedilen ve hâlen kütüphanelerde pek çok yazmasına rastlanan *güftâr*, *nesâyih*, *kelimât*, *füyûzât* tarzı metinler için de bir kriter sayılabileceği düşünülebilir.

[1. Meydan: Tevbe]

میدان اوّل مقام توبه است، و توبه بازگشتن است بخدای. قوله تعالى: ﴿تُوبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَّصُوحًا﴾. بدانکه علم زندگانی است، و حکمت آئینه، و خرسندی حصار، و امید شفیع، و ذکر دارو، و توبه تریاق. توبه نشان راه است و سالار بار، و کلید گنج و شفیع وصال و میانجی بزرگ و شرط قبول و سرّ همه شادی {و مایه آزادی}. و ارکان توبه سه چیز است: پشیمانی در دل، و عذر بر زبان، و بریدن از بدی و بدان. و اقسام توبه سه {چیز} است: توبه مطیع، و توبه عاصی، و توبه عارف. توبه مطیع از بسیار دیدن طاعت، و توبه عاصی از اندک دیدن معصیت، و توبه عارف از نسیان مَنّت. بسیار دیدن طاعت را سه نشان است: یکی خود را بکردار خود ناجی دیدن، دیگر مقصّران را بچشم خاری نگریستن، سیم عیب کردار خود باز ناجستن. و اندک دیدن معصیت را سه نشان است: یکی خود را مستحقّ آمرزش دیدن، دیگر بر اضرار آرام گرفتن، و سیم با بدان الفت داشتن. و نسیان مَنّت را سه نشان است: چشم احتقار از خود بر گرفتن، و حال خود را قیمت نهادن، و از شادی آشنایی فرو استادن.

İlk meydan tevbe makâmıdır. Tevbe Allah'a dönmektir. Allah şöyle buyurur: “Samimî ve ıslâh edici bir tevbe ile Allah'a yönelin.” (Tahrîm, 66/8)

Bilmiş ol ki, ilim hayattır; hikmet aynadır; hakkına râzı olma bir korunaktır; ümit şefaâtçidir; zikir her türlü hastalığa şifâdır; tevbe her türlü zehre devâdır.

Tevbe; yolun alâmeti, [huzûra girmeye] ruhsatın (*bâr*) velisi (*sâlâr*),⁶³⁷ hazine- nin anahtarı, [Hakk'a] kavuşmanın şefaâtçısı, [Hakk'a ermek için] mühim bir ulaştırıcı vasıta, [nezd-i ilâhiye] kabulün şartı, her türlü bahtiyârlığın sırrı ve hürriyetin sermaye- sidir.⁶³⁸

Tevbenin esâsı üçtür: Gönülde pişmanlık, dilde özrü beyân,⁶³⁹ kötülükten ve kötülerden ayrı durmak.

Tevbenin üç kısmı vardır: İtâat edenin tevbesi; isyân edenin tevbesi; ârifin tevbesi. İtâat edenin tevbesi kendi itâat ve ibâdetini çok görmesinden; isyân edenin tevbesi kendi günâhını az görmesinden; ârifin tevbesi nimet vereni unutmasındandır.

İtâat ve ibâdeti çok görmenin üç alâmeti vardır: Birincisi kendini yine kendi ameli ile kurtulmuş görmek; ikincisi günahkâr kimselere hor gözle bakmak; üçüncüsü kendi amelinin kusurunu araştırmamaktır.

Günâhı az görmenin üç alâmeti vardır: Birincisi kendini affa lâayık görmek; ikincisi mânevî bir kayıp üzere iken (*ızrâr*) kaygısızlık göstermek; üçüncüsü kötülerle

⁶³⁷ Çeşitli anlamlara gelen *bâr* kelimesinin yaygın kullanımlarından biri de onun “umûmen izin ve ruhsat, husûsen izin ve ruhsat-i duhûl-i meclis-i hâs” ifade ediyor oluşudur. *Sâlâr* ise “her kabilenin reisi ve seyyidi, serdâr-ı leşker, başbuğ ve kabile başı” gibi anlamlara gelir. Bkz. *Burhân-ı Kâti*, s. 49, 643. *Bâr* kelimesinin huzûr-ı ilâhiye kabul ile ilgili kullanımına güzel bir örnek Mevlânâ'nın şu beytidir:

تو مگو مارا بدان شه بار نسیت با کریمان کارها دشوار نیست

Ahmed Avni Bey'in izahıyla: “Bî-nihâyeliklerde kudret ve azamet sâhibi olan şâhın ve Hudâ-yı müteâlin huzûr-ı celâletine, hiç mesâbesinde olan bizlere nasıl ruhsat ve icâzet olur ki, onun aşk ve muhabbetinden dem vuralım deme. O azamet ve celâl sâhibi olduğu kadar da, kerem sâhibidir. Binâenaleyh kerîmlere düşen iş, her ne kadar güç olsa bile, kolay olur.” *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, I, 155.

⁶³⁸ Krş. Meybudî, *Keşfü'l-esrâr*, II, 452, 453. مایة آزادی Meybudî'nin metninden ektir.

⁶³⁹ Herevî bu eserinde *özr* ve *i'tizârı* sıklıkla kullanır, ilgili kavramların ancak özür beyânıyla sıhhat bulacağını defâlarca vurgular. Çünkü özür beyân eden kişi aynı zamanda hatasını kendine itiraf etmek suretiyle affını dilemiş demektir, burada kusûrun ve noksanlığın idrâki vardır, kemâle ermek isteyen kusûrunu bilmek ve kendi noksanlığını teslim etmek durumundadır. Özür beyân etmenin üç türü olduğu söylenir: İlkinde kişi “ben yapmadım” der, ikincisinde kendisini temize çıkarmak için “bir sebebe bağlı olarak yaptım” der, üçüncüsünde ise “evet yaptım, ama bundan sonra tekrar yapmayacağım” der ki tevbe ile ilgili olanı üçüncüsüdür. Dolayısıyla her tevbe bir özürdür, ancak her özür bir tevbe değildir. Bkz. Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât*, s. 988; *ez-Zerîa*, s. 240; *Kâmûs Tercümesi*, II, 23. Tevbe ile bağı kurularak düşünüldüğünde, *özr* ve *i'tizârın* pişmanlığı, pişmanlıkla beraber varolan utanma duygusunu ve bu duyuşun samimiyetini çağrıştıran bir anlam alanı vardır. Kişinin kendini hakikat yönünde değiştirebilmesi ya da olumlu neticelere erişmesi, ancak kendini olduğu gibi kabul etmesiyle mümkündür. Bu da kusuru itirafı ve samimî bir yönelişi gerektirdiğinden, ayrıca bu yönlü yapıcı anlamlar *özr* ve *i'tizâr* ikilisinde yakalanabildiğinden ötürü Herevî eseri boyunca bu ikiliye sıklıkla yer verecektir. *Menâzil*'de de tevbe, muhâsebe, huluk ve fütüvvetten söz ederken *özr*, *i'tizâr* ve *ma'zerete* atf yapacaktır.

dostluğu sürdürmektir.

Nimet vereni unutmanın da üç alâmeti vardır: Birincisi kendi kendini hakir görmeyi terketmek; ikincisi kendi hâline büyük bir kıymet atfetmek; üçüncüsü Hakk'a âşinâlığın saâdetinden geri kalmaktır.



Tevbe; isteğe bağlı olarak bir şeyden geri dönmeyi, hakikatçe yerilmiş durumlardan övülmüş durumlara intikâl etmeyi, insanlık îcâbı içine düşülmüş kusurların farkına vararak pişmanlık duyabilmeyi, kusurlardan ötürü elem duyarak tekrar benzerlerini işlememeyi, bu uğurda nefsi kınamayı ve noksanı kendinden bilmeyi, hak sahiplerine haklarını iâde etmeyi, her hâlükârda ilâhî rahmetten ümit kesmemeyi, her durumda O'na dönebilmeyi anlatır. Kur'ân ve hadîslerde de pek çok defa bu çeşitli anlamlarıyla kullanılır, *îmân*, *sabır*, *takvâ*, *tevekkül*, *istiğfâr*, *inâbe*, *havf* ve *recâ* gibi diğer kavramlarla irtibatı ortaya konur. Kelime Allah hakkında kullanıldığı takdirde (meselâ *Tevbe*, 9/117), O'nun rahmetini, affını ve tevfikini bildirir.⁶⁴⁰ İlk dönem sûfi metinleri insanın tevbe karşısındaki durumuna ilişkin farklı inceliklere işaret etmekle birlikte, bütün ilgili anlatımlar, tevbenin îmâna ait makâmın başında yer aldığı ve hakikat yolculuğunun hareket noktası olduğu üzerinde birleşirler.⁶⁴¹ Sülemî'nin tevbe târifinde de temel vurguların özetlendiği görülür: “Tevbe, her türlü yerilmiş hâlden her türlü övülmüş hâle dönmektir. (Hakikatçe) her harâb olmuşu îmâr, (isyânca) her îmâr olmuşu harâb etmektir. Beşerî tabiatı gidermek, (bunun yerine) ilme uymaktır. Kulun hizâdan sapmasının ardından yeniden istikâmete dönmesidir. Yok yere yiten vakitlere pişmanlık duymak ve muhâlif düşen türlü tavırların ıslâhı ile meşgûl olmaktır. Hâsılı tevbe her yerilmiş niteликтен dönmek ve bu dönüşte kararlılık gösterip ihmâl ettiğini tedârik, fesâda verdiği ıslâh etmektir.”⁶⁴² Tevbenin farklı makâmı olduğu, insanın erdiği makâm nisbetince tevbesinin kıymetçe yükseldiği ve hakikatçe daha letâfet kazandığı sûfilerce hep vurgulanan hususlardandır. Başlangıcında gûnahtan, sonrasında her türlü gafletten, nihayetinde tevbenin kendisini de görmekten tevbe ediş bu farklı makâmın muhtevâsını oluşturur. Bir kavram olarak tevbe etrâfında odaklanan fikrî konuların derinlemesine ele alın-

⁶⁴⁰ Bir istilâh olarak *tevbenin* anlam alanı için bkz. *Mevsûatu nâdrati'n-naîm*, IV, 1269-1295; Gevherîn, *Şerh-i Istilâhât-ı Tasavvuf*, III, 229-257.

⁶⁴¹ Serrâc, *el-Lüma'*, s. 68 [43]; Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, II, 499-537 –32. fasıl–; Hargûşî, *Tehzîbü'l-esrâr*, s. 94-99; Müstemlî, *Şerh-i Taarruf*, III, 1209-1217.

⁶⁴² Sülemî, “Derecâtü'l-muâmelât”, *Mecmûa-i Âsâr-ı Ebû Abdurrahmân es-Sülemî*, I, 477.

şının çarpıcı bir örneği ise İbn Arabî'nin *Fütûhât*'ının 74. ve 75. bâblarıdır.⁶⁴³

Herevî, burada tevbe için dünyadaki ve âhiretteki saâdetin menbaı, tasavvuf için bir alâmet ve hakikate ermek için olmazsa olmaz bir vâsıtâ sayar, *ilim, hikmet, rızâ, recâ* ile ilgisini kurar. Tevbede insanı tedâvî eden bir aslî nitelik vardır ve o nitelik insanın olgunlaşmasına yol açan tüm mefhumlara eşlik eder. İnsana her iki âlemde bahtiyârlık sağlayan, bu yüzden de insanın sarılabileceği en güçlü vâsıtâ olan tevbe, temelini pişmanlıkta, kusuru dile getirmede ve kötünden ayrı kalmada bulur. Tevbe insanın her durumda sergilemesi gereken bir tavır sayıldığından, itâat edenin de, etmeyenin de, ârifin de tevbede farklı farklı üslupları vardır. Bu husus, tevbenin anlam alanına bir genişlik, tanımına da bir hareketlilik katar. Günâhı azımsamak da, ibâdeti çoğumsamak da, nîmet vereni unutmak da tevbeye sebep teşkil ederler. Farklı sebepler, farklı mertebeleri var eder. Farklı mertebeler de suflerin tevbeye dair tecrübelerini ve anlatımlarını zenginleştirir. Tevbenin insana sağladığı, kendi kendini meşrûlaştırmaması, üstün görmemesi, kusursuzluğundan dem vurmamasıdır. Çünkü bunlar insanı Hakk'a teveccüh-ten geri bırakırlar. Eğer tevbe mevcut değilse saâdet de söz konusu değildir.

Herevî *Menâzil*'de konuyu buradakinden daha etraflı bir biçimde işler: Buna göre tevbe, ancak hakikate karşı gelmek ve hakikatten uzak düşmek anlamına gelen günâhı tanımakla mümkündür. Çünkü günâh işleyen kişi beşerî tabiata ve nefesine kapılıp ilâhî muhafazadan çıkmış, üstelik günâhı işlemesinden ötürü ferahlık hissetmiş, bu yüzden de günâhı sürekli hâle getirmiştir. Tevbeninse, "Hep birlikte tevbe edip Allah'a yönelin" (Nûr, 24/31) âyetinde beyân edildiği üzere bütün insanları ihâta eden, sadece günâha bağlı olarak değil her insanın her durumda yerine getirmesi beklenen bir hakikati vardır. Çünkü hakikat yolcusu olma niteliğiyle insan, davranışlarında olduğu kadar duygu ve düşüncelerinde, tasavvur ve tahayyüllerinde de kusûrundan ve muhâlefetinden Hakk'a dönebilmelidir. Pişmanlık, kusur için özür dileyebilmek ve işlenen günahattan geri dönebilmek tevbenin temel tezâhürleridir. Bu tezâhürler, günâhı asla küçümsemeyip bilakis büyük görmekle, edilen tevbe yeterli bilmemekle ve insanlara karşı özür beyân edebilmek yahut onları mâzur tutup kendi noksanının telâfisine ihtimâm göstermekle hakikatlilik kazanır. Herevî'ye göre Allah'ın insanla günâhı arasında bir engel koymamasının sebebi, bu vesileyle azametini, af ve keremini, hilmini ve lütfunu göstermesidir. Bu sırdan ötürüdür ki insan, iyiliği kendinden bilmeyerek, günâhı küçük

⁶⁴³ *Fütûhât-ı Mekkiyye*, III, 208-216 [VII, 91-106].

görmeyerek ve vakitlerini zâyî etmeyerek derece derece Hak'tan başka her şeyden tevbeye ulaşmalıdır. Öyleyse insan, her durumda tevbeye muhtaçtır, Hakk'ın mutlâkiyeti ve vâsıtasızlığına erme hâlinde ise tevbe de tevbeye muhtaç olur.⁶⁴⁴

Herevî'nin *Sad Meydân*'ın mukaddimesinde de belirttiği üzere insanı nefse karşı aşırı gitmekten ve şirkten, dolayısıyla bedbahtlıktan kurtaran yegâne vâsıta tevbedir. Bu yüzden, hakikat yolcusunun gireceği her menzil ve makâmda ona tevbe eşlik eder, ulaşılan her seviye ile tevbe de mertebe kazanır. Dolayısıyla tevbe, yaşananlar nisbetince anlam ve değer kazanan bir kavramdır, bunun için de Herevî gerek bu eserinde gerekse *Menâzil*'de tevbe üzerinde özellikle durmuş, onun tevbe hakkındaki anlatımı sonraki dönemlerde de yankı bulmuştur.

[2. Meydan: Mürüvvet]

میدان دۆم مرۆت است. از میدان توبه میدان مرۆت زاید. مرۆت گم بودن است و در خود زیستن. قوله تعالى: ﴿كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ﴾. ارکان مرۆت سه چیز است: زندگانی کردن با خود بعقل، و با خلق بصبر، و با حق بنیاز. و نشان زندگانی کردن با خود بعقل سه چیز است: قدر خود بدانستن، و اندازة کار خود دیدن، و در خیر خویش بکوشیدن. و نشان زندگانی کردن با خلق بصبر سه چیز است: بتوانی ایشان از ایشان راضی بودن، و عذرهای ایشانرا بازجستن، و داد ایشان از {توان} خود بدادن. نشان زندگانی با حق بنیاز سه چیز است: هر چه از حق آید شکر واجب برآن، و هر چه از بهر حق کنی عذر واجب دیدن، و اختیار حق را صواب دیدن.

Tevbe meydanından mürüvvet doğar. Mürüvvet, tevâzu ve mahviyet sahibi olmaktır (*gum bûden*);⁶⁴⁵ muvâfakat [ve âdâb-ı muâşeret] üzere yaşamaktır (*der hod*

⁶⁴⁴ Bkz. *Menâzilü's-sâirîn*, s. 9-11 [76, 77]. Krş. Tek, *Tasavvufî Mertebeler*, s. 51-56.

⁶⁴⁵ Yazmalar ve neşirler “*gum bûden* –yok olmak, uzak düşmek, zâyî olmak, kaybolmak” ya da “*kem bûden* –eksilmek, azılmak” tercihi arasında kalırlar. Meselâ Habîbî *kem bûden* okuyuşunu tercih eder, *Tabakât*'ın neşirlerinde de kelime *kem bûden* şeklinde kayıtlıdır. Her iki fiil de ilk çağrışan anlamlarıyla düşünüldüğü zaman daha çok olumsuzlayıcı niteliktedirler. Ancak metindeki vurgu benliğin kaybına ve eksikliğine dönük olduğu için bu vurguyu gözeterek fiile “tevâzu ve mahviyet sahibi olmak” anlamını verdik. Ayrıca *Burhân-ı Kâti*'da (s. 299) “*gum kerde-pey*” terkibine verilen “bî-nâm u nişân olmuş” anlamını dikkate alarak kelimeyi “gum kerden” diye tespit ettik. Nitekim Beaurecueil fiili “*être peu de chose* –az bir şey olmak”, Ferhâdî ve Angha “*being humble* –mütevâzı olmak” diye karşılamışlardır. Sîrcânî de “*gum bûden*” okunuşunu tercih ettikten sonra “*der şumâr*

zîsten).⁶⁴⁶ Allah şöyle buyurur: “Var gücünüzle adâleti gözetip gerçekleştirin.” (Nisâ, 4/135)

Mürüvvetin esâsı üç şeydir: Kendinle mâkuliyet (*akıl*), insanlarla sabır ve Hak ile niyâz⁶⁴⁷ üzere yaşamak.

Kendinle mâkuliyet üzere yaşamamanın alâmeti üçtür: Kişinin kendi mertebesini [ve kâbiliyetini] bilmesi; amelinin liyâkat derecesini görmesi; kendi iyiliği uğruna çaba göstermesi.⁶⁴⁸

İnsanlarla sabır üzere yaşamamanın alâmeti üçtür: Fütursuz tavırlarına rağmen onlardan hoşnut olmak;⁶⁴⁹ onların özürlerini gözetip kabûl etmek; kendi kâbiliyetin nisbetinde onlar için insâflı ve âdil olmak.

neyâverden hod râ gûyend –kendini bir şey saymamaya derler” açıklamasını düşer.

⁶⁴⁶ İfade yazmalarda ve neşirlerde *der hod zîsten* şeklinde kayıtlı olsa da, Herevî'nin *Tabakât*'ında yer alan (s. 287) mürüvvet tanımında *der hord zîsten* [در خورد زیستن] diye tespit edilmiştir. O dönemin Farsçasında *der hord* ifadesinin “lâyık, şâyeste, muvâfık ve yaraşıklı” anlamları vardır. Örnekleri için bkz. Habîbî, “Ferheng-i Tabakātu's-sûfiyye”, s. 621; Dihhudâ, *Lugatnâme*, VII, 10578. Biz de *Tabakât*'taki bu kayda istinâden metindeki *der hod zîsten* ifadesine “muvâfakat üzere yaşamak” anlamını verdik. Nitekim Angha ifadeyi “living with propriety” diye çevirmekte, Beaucueuil ise “vivre selon ce qu'on est” diye karşılayarak aynı anlamı yansıtmaktadır.

⁶⁴⁷ Türkçede “yakarma, ricâ, tazarrû, duâ” anlamlarında kullanılan *niyâz*, metin boyunca pek çok kez karşımıza çıkacaktır. Kelime Farsçada, Türkçedeki ortak çağrışımlarından fazla olarak “hâcet ve ihtiyâç” anlamlarını taşır, bir şeye muhtaç olmayı ve ona ulaşma emelini taşımayı ifade eder (*Burhân-ı Kâûn*, s. 566). Dolayısıyla *niyâz* denildiği zaman tasavvufta vurgulandığı şekliyle *fakr* kavramı hatıra gelmelidir. Herevî de *niyâz* kelimesini her defasında insanın Allah'a muhtaçlığını, O'nun önündeki çâresizliğin idrâkini ve yegâne umulanın O olması gerekliliğini vurgulayacak şekilde kullanmıştır. İnsan bu muhtaçlıkla hiçliğini idrâk ederek *tevâzu* ve *rikkat* sahibi olur. Mevlânâ'nın şu beyti bir tasavvuf ıstılahı olarak *niyâz* ile *fakr*ın alakasını çok güzel ortaya koyar:

معنی مردن ز طوطی بد نیاز در نیاز و فقر خود را مرده ساز

Ahmed Avni Bey'in izahıyla: “Tûtî hikâyesinde tûtînin ölmesinin ma'nâsı, Yûsuf-ı hakîkî olan Hak Teâlâ'ya karşı niyâz demektir. Bu kıssadan ibret al da, kendini niyâz ve acz ve zillet içinde ölü ad-det; ve bilcümle umûrunda, Hakk'a olan ihtiyâcını teemmül eyle; ve nefsinin gurûr ve enâniyyetine mağlûb olarak kibir ve ucub etme!” *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, I, 573.

⁶⁴⁸ “Fütursuzluk” *tevânî* kelimesinin Araççadaki anlamıdır. Kelimenin bu anlamları için bkz. Âsım Efendi, *Kâmûs Tercümesi*, III, 953; Dihhudâ, *Lugatnâme*, V, 7092. Farsçada ise kelime “kâbiliyet” anlamına gelir. Dolayısıyla Farsçadaki anlamıyla düşünülürse metindeki ifade “kâbiliyetleri ile beraber [o kâbiliyetlere münâsip bir şekilde] insanlardan hoşnut olmak” diye tercüme edilebilir. Beaucueuil, Angha, Sîrcânî ve Mughal kelimeye Farsçadaki hâlini dikkate alıp kâbiliyet anlamını verirler. Ancak sûfîler *tevânî* kelimesi ile daha çok fütursuzluk ve ihmalkârlığı anlatmak istemişlerdir. Nitekim Yahyâ b. Muâz er-Râzî'nin şu deyişi *tevânî*'nin bu şekilde kullanılmasının güzel bir örneğidir: “Kul arzularının vaadi üzere ikâmet ettikçe aldırmaazlığı yakın durur. [لا يزال العبد مقروناً بالتواني، [مادام مقيماً على وعد الأمانى] Sülemî, *Tabakât*, s. 111.

⁶⁴⁹ “Fütursuzluk” *tevânî* kelimesinin Araççadaki anlamıdır. Kelimenin bu anlamları için bkz. Âsım Efendi, *Kâmûs Tercümesi*, III, 953; Dihhudâ, *Lugatnâme*, V, 7092. Farsçada ise kelime “kâbiliyet” anlamına gelir. Dolayısıyla Farsçadaki anlamıyla düşünülürse metindeki ifade “kâbiliyetleri ile beraber [o kâbiliyetlere münâsip bir şekilde] insanlardan hoşnut olmak” diye tercüme edilebilir. Beaucueuil, Angha, Sîrcânî ve Mughal kelimeye Farsçadaki hâlini dikkate alıp kâbiliyet anlamını verirler. Ancak sûfîler *tevânî* kelimesi ile daha çok fütursuzluk ve ihmalkârlığı anlatmak istemişlerdir. Nitekim Yahyâ b. Muâz er-Râzî'nin şu deyişi *tevânî*'nin bu şekilde kullanılmasının güzel bir örneğidir: “Kul arzularının vaadi üzere ikâmet ettikçe aldırmaazlığı yakın durur. [لا يزال العبد مقروناً بالتواني، [مادام مقيماً على وعد الأمانى] Sülemî, *Tabakât*, s. 111.

Hak ile niyâz üzere yaşamının alâmeti üçtür: Hak'tan gelen her şeye karşı şük-
rün gerekliliğini idrâk etmek; Hak için ne yaparsan yap dâimâ özü gerekli görmek; Hak
her ne neyi irâde ettiyse onu yegâne doğru bilmek.⁶⁵⁰



Kelime olarak insanlık, mertlik, erlik gibi anlamlara gelen *mürüvvet*;⁶⁵¹ lütuf-
kârlık, cömertlik, kişilikli olma, övülmüş niteliklere sahip olma, âlîcenaplık, kusurlar-
dan sakınabilme, noksanı kendinden bilme, şehvete yenik düşmeme, düşmanlık gütmeme,
en münâsîp tavrı sergileyebilme gibi çağrışımları içine alan kapsayıcı bir kavram-
dır.⁶⁵² Tasavvufî maksatlar da kavramın bu kapsayıcılığı içerisinde yer bulurlar.⁶⁵³ Nite-
kim kavramı tasavvufî bir muhteva ile kullanan ilk sûfilerden Dâvud-ı Tâî'ye (ö.
165/781) göre *mürüvvet* ibâdete mânâ kazandıran bir mertebedir [لا عبادة لمن لا مروءة له].⁶⁵⁴
Serî es-Sakâtî (ö. 253/867) de *mürüvvet*e “nefsin mânevî kirlerden korunması” [صيانة
النفس عن الأدناس] anlamını verir.⁶⁵⁵ İbn Atâ (ö. 309/921), *mürüvvetin* Allah için yapılan
amelleri asla çok görmeyip, bilakis sanki hiçbir şey yapmamışçasına daha kuvvetli bir
şekilde ameli arzu edebilmek olduğunu söyler [أن لا تستكثر لله عملا عملته، وكلما عملت عملا
كأنك لم تعمل شيئا، وتريد أكثر من ذلك].⁶⁵⁶ Aynı şekilde Serrâc, dünyada ve âhirette her türlü
iyiliğin bir ulaştırıcısı saydığı *mürüvvetin*, hem söz hem de fiil bakımından Allah'ı zik-
retmek, dili ve bakışı korumak, yeme-içmeye ve giyinmeye dikkat etmek gibi anlamları
bulduğuna işaret eder.⁶⁵⁷ Ebu'l-Hasan Bûşencî'den (ö. 348/959) nakledilen tariflerde
de farklı tasavvufî nüanslar vardır: “Mürüvvet, sırrın ve sevincin güzelliğidir. [حسنُ السرِّ
والبشرِّ]” “Mürüvvet, sana haram kılınmış olanı işlemeyi bırakmak ve kirâmen kâtibîn
meleklerine kerih bir şey yazdırmamaktır. [ترك استغمال ما هو محرّم عليك مع الكرام الكاتبين].”⁶⁵⁸

⁶⁵⁰ Herevî *Tabakât*'ında (s. 287, 288) mürüvvet konusunu sûfilerin ortaya koyduğu tanımlarla beraber ele alır ve burada söylediklerini orada da aynı üslupla dile getirir. Ayrıca Ebu'l-Hasan Bûşencî'nin mürüvvetle ilgili bir tanımına yer verir (s. 457).

⁶⁵¹ “Murûet, ‘fuûlet’ vezni üzerine lafz-ı mer’den ahz olunmuştur. Mer’, kişi ma’nâsınadır. Pes, murûet kemâlü'l-mer’ demektir, kişilik ma’nâsına. Nitekim racûliyyet kemâlü'r-racûl demektir, erlik ma’nâsına. Ve ta’rifinde demişlerdir ki, murûet bir kuvvet-i nefsiyyedir ki ef’âl-i cemîle sudûruna mebdedir. Ya’ni şol ef’âl ki şer’an ve aklen ve örfen memdûh ola.” *Istîlâhât-ı İnsân-ı Kâmil*, s. 1039. Krş. *Kitâb-ı Nakdü'l-Hâl*, s. 147.

⁶⁵² Kelimenin kazandığı geniş anlam alanı için bkz. *Mevsûatu nadrati'n-naîm*, VIII, 3373-3386.

⁶⁵³ Kavramın yüklendiği tasavvufî çağrışımlar için bkz. Sîrcânî, *el-Beyâz ve's-sevâd*, s. 342.

⁶⁵⁴ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 69 [105]; Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, VII, 410.

⁶⁵⁵ Serrâc, *el-Lüma'*, s. 267 [230].

⁶⁵⁶ Serrâc, *el-Lüma'*, s. 296 [257]. İbn Atâ'ya ait bu tanımın bir kısmı Sülemî'nin (s. 267) ve Herevî'nin (s. 364) *Tabakât*'lerinde da yer alır.

⁶⁵⁷ Serrâc, *el-Lüma'*, s. 302 [265].

⁶⁵⁸ Sülemî, *Tabakât*, s. 460. Herevî, *Tabakât*'ında Bûşencî'ye ait bu tariflerin ikincisini nakledecektir (s.

Mürüvveti hükümsüz kılarak insanı yıpratın şey ise Muhâsibî'ye göre nefse ait istek ve tutkularla iç içe olmaktır.⁶⁵⁹ Hücvîrî de *mürüvveti edeb* ile ilişkilendirerek şöyle söyler: “Halk içinde edeb mürüvveti muhâfaza etmek, dinde edeb sünnete riâyetkâr olmak ve muhabbetteki edeb saygıyı gözetmektir. [آداب اندر مردمی حفظ مروت است و اندر دین حفظ سنت]”⁶⁶⁰ Dolayısıyla mürüvvet, taşıdığı tüm bu olumlu çağrışımlara bağlı olarak sûfiyâne bir yaşayışın sağlayıcılarından sayılmaktadır. Câfer-i Sâdık'tan gelen bir rivâyette *mürüvvet* ile Allah'ın şîârlarından sayılan Merve tepesi arasında işârî bir alaka kurar. Yani Safâ tepesi *mârifetin* katıksızlığına ve tamlığına, Merve tepesi ise *mârifete* ermiş kişinin *mürüvvetine* işâreten anlaşılır.⁶⁶¹

Herevî, burada mürüvveti *tevâzu*, *adâlet*, *sabır*, *himmət*, *rızâ* ve *şükür* gibi kavramlarla irtibatlandırarak kendisinden önceki ve sonraki tasavvuf metinlerinde geçen pek çok vurguya anlatımı içerisinde yer vermiştir. Buna göre *mürüvvet* insanın kendi kendisiyle, diğer insanlarla ve Allah'la olan münâsebetlerinde gözetmesi gereken bir esastır. Bütün münâsebetlerde haddi aşmayıp ölçü bilmek, gerektiğinde müsâmaha gösterip denge kurmak, nîmetlere şükür edip sonsuzlukları karşısında her yapılacak şeyin kifâyetsizliğini idrâk etmek *mürüvvetin* temel anlamları arasındadır.

Herevî, *Menâzil*'de bu kavrama doğrudan yer vermeyip *tevâzu* ve *fütüvvet* başlıkları altında konuyu işler. Nitekim önceki sûfilerden Nasrâbâdî (ö. 367/977) mürüvveti *fütüvvetin* bir şûbesi saymıştır.⁶⁶² Muhammed b. Harb (ö. 194/810), Allah'ın “Sen müsâmaha yolunu tut, güzel ve faydalı olanı yaymaya çalış, câhillere de aldırış etme [خُذِ مِنَ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ]” (A'râf, 7/199) âyetiyle fütüvvet ve mürüvveti birleştirdiğini söyler.⁶⁶³ Râgıb el-İsfâhânî de *fütüvvetin mürüvvet* gibi olduğuna işaret eder: Gençler (*fetâ*) arasında övülmeye değer bir hâle erişmenin makbûl olması gibi sûfiler arasında da Allah'ın övgüsüne erme ve rızâsına nâil olmanın maksad edinildiğini belirtir,⁶⁶⁴ bu yüzden *mürüvvetle fütüvvet* arasında bir iç içe geçme söz konusudur.⁶⁶⁵ Herevî,

457).

⁶⁵⁹ Muhâsibî, *Âdâbü'n-nüfûs*, s. 39.

⁶⁶⁰ Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 491 [479].

⁶⁶¹ Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, I, 69.

⁶⁶² Kuşeyrî, s. 361 [307].

⁶⁶³ Sülemî, “Mukaddime fi't-Tasavvuf”, *Mecmûa-i Âsâr-ı Ebû Abdurrahmân es-Sülemî*, II, 508.

⁶⁶⁴ Râgıb el-İsfâhânî, *ez-Zerîa*, s. 118.

⁶⁶⁵ İsmâil Ankaravî'nin şu satırları bu iç içe geçmeyi gösteren güzel örneklerden biridir: “Pes fütüvvet ve mürüvvet oldur ki, isâet eyleyen müsîin isâet ve cinâyetinden bilâ-ıztırâb velâ elem cûden ve keremen ve zehâben ondan geçip yine ona cinâyeti sen etmiş gibi i'tizâr edesin. Belki isâeti mukâbelesinde ihsân etmek tarîkine gidesin... Enbiyâ-i izâm ve evliyâ-i kirâmın fütüvvet ve mürüv-

buradaki ve *Tabakât*'ındaki anlatımının yanı sıra kendisine atfedilen *Kitâbü'l-Fütüvve*'sinde de kavramın bu türlü anlamlarını örneklendirir, ilk dönem sûfilerinin konu hakkındaki deyişlerini aktarır.

Bir kavram olarak mürüvvet, Herevî'den önceki ve sonraki tasavvuf klasiklerinin yanı sıra İbnü'l-Merzubân'ın (ö. 309/922) *el-Mürûe*'sinde, Ebû Mansûr es-Seâlibî'nin *Mir'âtü'l-murûât*'ında (ö. 430/1038) ve Mâverdî'nin (ö. 450/1058) *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*'de de etraflı bir biçimde işlenir. Herevî'nin buradaki satırları, orijinal üslubu beraberinde tüm bu kaynaklarda yer alan vurguların özlü bir anlatımıdır.⁶⁶⁶ Tasavvufî açıdan *mürüvveti* müstakil bir makâm sayması itibâriyle de yegâne-dir.⁶⁶⁷ Bu satırların tesirine gösterilebilecek dikkat çekici bir örnek, İbn Kayyim'in *Medâricü's-Sâlikîn*'de fütüvveti müteâkiben mürüvveti müstakil bir makam sayması ve Herevî'nin burada dile getirdiklerini hatırlatacak bir muhteva ile sunmasıdır.⁶⁶⁸

[3. Meydan: İnâbe]

میدان سیم انابت است. از میدان مروّت میدان انابت زاید. قوله تعالى: ﴿وَمَا يَتَذَكَّرُ إِلَّا مَنْ يُنِيبُ﴾. انابت چیست؟ {بهمگی باز گشتن}. انابت سه قسم است: اول انابت انبیاء صلوات الله عليهم که به همگی بازگشتند، که کس را جز از ایشان طاقت آن نیست. ابراهیم علیه السلام را گفت: ﴿لَاؤَاةٌ مُنِيبٌ﴾. و داود علیه السلام را گفت: ﴿خَرَّ رَاكِعًا وَأَنَابٌ﴾. و شعیب را گفت: ﴿تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ﴾. مصطفی صلی الله علیه وسلّم را گفت: ﴿وَاتَّبِعْ سَبِيلَ مَنْ أَنَابَ إِلَيَّ﴾. دیگر انابت توحید است که دشمنانرا باز خواند: ﴿وَأَنِيبُوا إِلَى رَبِّكُمْ﴾، ﴿مُنِيبِينَ إِلَيْهِ وَاتَّقُوهُ﴾. سیم انابت عارفان است بازگشتن در حال با وی: ﴿وَأَنَابُوا إِلَى اللَّهِ﴾. اما {نشان} انابت پیغمبران سه چیز است، ترسکاری با بشارت آزادی، و خدمت و استکانت با شرف پیغمبری، و بار بلا کشیدن با دلهای پر

vet haslet-i hamîdelerindendir.” *Minhâcü'l-fukarâ*, s. 333. Mustafa Arûsî de “fütüvvetin mürüvvet kemâle erdiğinde doğduğunu” söyler. *Netâicü'l-efkârü'l-kudsiyye*, III, 297.

⁶⁶⁶ Herevî'nin burada mürüvveti dair söyledikleri ile Muhammed b. Âliyyân en-Nesevî'nin şu ifadeleri arasındaki benzerlik dikkat çekicidir: [بحفظ حزمات المؤمنین، والجود] Sülemî, *Tabakât*, s. 418.

⁶⁶⁷ Bu yegâneliği tasavvuf lugatçelerinde de kendini belli eder. Meselâ bkz. Gevherî'nin, *Şerh-i Istulâhât-ı Tasavvuf*, IX, 227, 228.

⁶⁶⁸ İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, II, 357-360.

şadî. v anabıt tucııd ra se nešan ast: aqrar v ahlav v {ıktayı} vıra pıdırften, dığer فرمان vıra gırdn nehadn, v sım neı vıra hrmt dastn. v anabıt arfan ra se nešan ast: ıkı az mecvııt dırdn, dığer az طاعت خجل بودن, sım dr خلوت با حق انس dastn.

Mürüvvet meydanından inâbe meydanı doğar. Allah şöyle buyurur: “Ancak Allah’a yönelmiş temiz bir gönüle sahip olanlar düşünüp ibret alırlar.” (Mü’min, 40/13) Nedir inâbe? Bütün varlığıyla Allah’a dönmektir.⁶⁶⁹

İnâbe üç kısımdır: Birincisi, –Allah’ın rahmet ve muhabbeti üzerlerine olsun– her şeyden tümüyle Allah’a dönen peygamberlerin inâbesidir ki onlardan başkasında inâbenin bu kısmı için tâkat yoktur. Nitekim Allah İbrâhim (a.s.) için şöyle buyurdu: “Allah’a çokça yalvaran, bütün her şeyiyle O’na yönelmiş, teslim olmuş bir kuldu.” (Hûd, 11/75) Dâvut (a.s.) için şöyle buyurdu: “Kendinden geçerek rükû edip secdeye kapandı ve bütün içtenliğiyle Allah’a yöneldi.” (Sâd, 38/24) Şuayb (a.s.) için şöyle buyurdu: “Yalnızca O’na dayanıp güvendim ve bütün kalbimle yalnızca O’na yönelirim.” (Hûd, 11/88) Hz. Muhammed Mustafâ (s.a.v.) içinse şöyle buyurdu: “Bütün her şeyiyle Bana yönelmiş olanların yolunu izle.” (Lokmân, 31/15)

İkinci kısmı tevhîd inâbesidir ki bu yüzden Allah, düşmanlarını ve hakikate bîgâne olanları⁶⁷⁰ şöyle çağırdı: “Her şeyinizle Rabbinize yönelin.” (Zümer, 39/54) “Sadece Allah’a yönelin ve O’na gönülden saygı besleyin.” (Rûm, 30/31)

Üçüncü kısmı âriflerin inâbesidir ki, her hâlükârda, kayıtsız-şartsız O’na dönmektir: “Cân ü gönülden Allah’a yöneldiler.” (Zümer, 39/17)

Peygamberlerin inâbesinin üç alâmeti vardır: Kurtuluş ile müjdelenmeleriyle beraber Allah’a karşı huşû duymak; peygamberlik şerefiyle beraber kulluk ve tevâzu üzere olmak; sürûr ve saâdet dolu gönülleriyle beraber mihnet ve belâya karşı dayanmak.⁶⁷¹

⁶⁶⁹ Metindeki *بهمگی باز گشتن* ifadesine diğer sûfî deyişlerinde de rastlamak mümkündür. Meselâ Ebû Osman el-Hîrî’ye (v. 298/910) ait şu tanım ifadenin birebir Arapça karşılığıdır: [*فإن الإنابة هي الرجوع إلى الله بالكلية*] Sülemî, *Ziyâdâtu Hakâiki’t-tefsîr*, s. 123. Külliyyen Allah’a dönmenin ne demek olduğu hakkındaki sûfî sözleri için bkz. *Hakâiku’t-tefsîr*, II, 184.

⁶⁷⁰ “Hakikate bîgâne olanlar” (*bîgânegân*) ifadesi Meybudî’nin ilâvesidir. *Keşfü’l-esrâr*, VIII, 441.

⁶⁷¹ Bursevî, *Keşfü’l-esrâr*’dan istifadeyle ulaştığı peygamberlerin inâbesiyle ilgili bu satırları şöyle tercüme ve şerh edecektir: “(...) üç alâmeti vardır. Evvelkisi beşâret âzâdı var iken havf üzerine olmak ve makâm-ı heybet ve celâlde durmaktır... Ve ikincisi, şeref-i nübüvvet ve velâyet var iken hizmetten âr etmezler. Belki ilâ-âhiri’l-ömr taabbüd ve teşekkür ederler. Zîrâ bunlar hakikat-ı ubûdiyyet ve rubûbiyyeti bilmişler ve kemâlâtı Hakk’a teslim edip kendileri makâm-ı fakr u fenâda mukîm olmuşlardır... Üçüncü bâr-ı belâ çekmektir ve bu hâlde iken hoş-dil olmaktır. Ya’ni bâr-ı girân altında olduklarından müteallim ve müteezzî değıllerdir. Belki tevhîd-i ef’âle nâzır olup

Tevhîd inâbesinin üç alâmeti vardır: Hakk'ı tasdik etmek (*ikrâr*), O'na samimi-
yetle gönül vermek (*ihlâs*) ve O'nun teklîğini kabûl etmek,⁶⁷² O'nun emrine baş eğmek;
O'nun yasak kıldığına [sakınılması gerektiğini bilerek] saygı göstermek.

Âriflerin inâbesinin üç alâmeti vardır: Birincisi, gûnahtan uzak olmak,⁶⁷³ ikinci-
si, itaatinden ötürü hayâ duymak; üçüncüsü, Hak ile bir başına iken (*halvet*) ünsiyet
üzere bulunmak.⁶⁷⁴



Geri dönmek, bir istikâmete yönelmek, yüzü bir hedefe çevirmek ve Âsım
Efendi'nin ifadeleriyle “terk-i maâsî ile dergâh-ı İlâhî'ye bi'l-ihlâs rücû' ve teveccüh
eylemek” demek olan *inâbe*,⁶⁷⁵ kelime bakımından *tevbe* ile benzer anlamları çağrıştı-
rırca da tasavvuf açısından daha husûsî bir mâhiyeti bulunmaktadır. *Înâbe*, kendisine
samimiyet ve tefekkürün eşlik ettiği, tevbedeki gibi bir muhtemel olumsuz hâlden değil
de bir iyi hâlden diğerine intikâli ifade eden, halktan Hakk'a ve O'ndan yine O'na te-
veccühü bildiren bir kavramdır.⁶⁷⁶ *Tevbede*, hâl-i hâzırda geçmiş kusurdan ötürü,

‘fa’âlün limâ yürîd’ mücebince fâili fiilde müşâhede ederler ve bu hâl onlara hoş gelir.” *Istulâhât-ı
İnsân-ı Kâmil*, s. 247. Krş. Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, VIII, 128; Bursevî, *Kitâb-ı Nakdû'l-Hâl*, s. 113,
114. Bu kısım M 164^ada با شرف پیغمبری بار بلا [Beşâret ile iken huşû duymak, hizmet üzere iken hürriyet, tevâzu ve
mahviyetle kullukta bulunmak, peygamberlik şerefine sahipken gönül hoşluğuyla mihnet ve cefaya
katlanmak.] Meybudî ise metni şöyle aktarır (*Keşfü'l-esrâr*, VII, 441): خدمت با بشارت آزادی، خدمت
پیامدشتن با بشارت آزادی، خدمت کردن با شرف پیغامبری، بار بلا کشیدن بر دلہای پر شادی.
Ancak Sircânî ve Mevlâyî M 164^a’yı dikkate alırlar.

⁶⁷² Meybudî: “Demişlerdir ki: Tevhîd, *tevhîd-i ikrâr* ve *tevhîd-i ma’rifet* olmak üzere iki kısımdır (*bâb*).
Hakk'ı dil ile tasdik etme anlamındaki *tevhîd-i ikrâr* bütün mü'minleri kapsar, Hakk'ı mârifet ile
tasdik anlamındaki *tevhîd-i ma’rifet* ise sadece âriflere ve siddîklara hastır. *Tevhîd-i ikrâr* dil ondan
haber versin diye tende (*zâhir*) ortaya çıkar; *tevhîd-i ma’rifet* hâl ve vakit ondan haber versin diye
rûhta ortaya çıkar. *Tevhîd-i ikrâr*dan haber veren kimse için dünya bir menzildir ve cennet bir mak-
sattır; *tevhîd-i ma’rifet*ten haber veren kimse için cennet bir menzil, Mevlâ bir maksattır.” *Keşfü'l-
esrâr*, VIII, 441.

⁶⁷³ M 164^ada دور بودن [uzak olmak] değil بدرد بودن [muztarib olmak] şeklindedir.

⁶⁷⁴ Krş. *Keşfü'l-esrâr*, VIII, 440-442. Meybudî, inâbeyi ele alırken Herevî'nin diğer eserlerinden,
münâcât ve rubâîlerinden de iktibaslar yapar. Bursevî de tevhîd inâbesi ve âriflerin inâbesini şöyle
özetleyecektir: “*Înâbet* ibtidâ tevhîd ile olur ki zebân ile ikrâr ve dil ile ihlâsdir. Ve bunun fevkinde
dahi *inâbet* vardır ki ârifler makâmıdır. Ve ol *inâbet* Hak ile halvette üns tutmaktır.” *Istulâhât-ı
İnsân-ı Kâmil*, s. 246.

⁶⁷⁵ *Kâmûs Tercümesi*, I, 275. Kelimenin lugat ve ıstılâh bakımından kazandığı anlamlar için ayrıca bkz.
Mevsûatu nadrati'n-naîm, II, 540-546; Müyesser Öncel, “Kur’ân’da İnâbe Kavramı”, Basılmamış
Yüksek Lisans Tezi, Marmara Ü. SBE, 2006, s. 7-35.

⁶⁷⁶ Meybudî: “*Înâbe* makâmı, *tevbe* makâmından üstündür. *Înâbe* kulun Rabb'ine tüm gönlü ve gayre-
tiyle dönmesi, *tevbe* ise gûnahtan çıkıp itaatle dönmesidir. Nedir inâbe? Nifâk vâdisinden sıdk aya-
ğıyla (*kadem*) *sekînet* (huzûr ve sükûnet) vâdisine ulaşmaktır. Bid'at vâdisinden teslîm ayağıyla sün-
net vâdisine ulaşmaktır. *Teferruk* (dağılımlık) vâdisinden *inkitâ* (alâka kesme) ayağıyla *cem'* (yal-

inâbede ise gelecekteki muhtemel kusurdan ötürü Allah'a yönelme vardır. Buna göre *inâbe* tevbenin bir iç dairesi, daha husûsî bir vechesi olmakta, sâlikin mârifet bakımından tamlığına atıf yapmaktadır. Sülemî (ö. 412/1021) *inâbe* hakkında şöyle yazar ki bu ifadeler Herevî'nin ilhâm kaynaklarından: "Nefsin, zâhirde tevbe ile salâha döndüğü gibi sırrın da salâha dönmesidir. Her şeyden, her şeyin sahibine dönmektir. Sırrı Hak'tan başkalarına (*ağyâr*) meyletmekten temiz kılmaktır. Kulun, O'nun irâdesi uyarınca Hak ile olmasıdır. Gelip geçici olanla meşgul olmayıp, O'na kavuşmaya şevk duymasıdır."⁶⁷⁷ Görülebildiği kadarıyla *inâbenin tevbe*ye göre farklı bir incelik taşıdığına işaret eden ilk sûfî İbrâhim b. Edhem'dir. O, tevbesinde sâdık olan kişinin *inâbe* sahibi diye adlandırılacağına işaret etmiş, dolayısıyla *inâbeyi* tevbenin ikinci derecesi saymıştı [إذا صدَّق العبدُ في توبته صارَ مُنِيبًا، لأنَّ الإِنَابَةَ ثَانِي دَرَجَةِ التَّوْبَةِ].⁶⁷⁸ Aynı şekilde Zünnûn-ı Mısırî, *tevbe*yi *inâbe* tevbesi ve *isticâbe* tevbesi diye ikiye ayırmış, Hakk'ın vereceği karşılıktan korku duyularak yapılan *tevbe*ye *inâbe* tevbesi, Hakk'ın kereminden hayâ edilerek yapılan *tevbe*ye ise *isticâbe* tevbesi demişti [التَّوْبَةُ تَوْبَتَانِ: تَوْبَةُ الإِنَابَةِ، وَ تَوْبَةُ الإِسْتِجَابَةِ.]⁶⁷⁹ Ebû Ali ed-Dekkâk ise *tevbe*yi, *tevbe*, *inâbe* ve *evbe* diye üç mertebeye ayırmış, *tevbe*yi mü'minlere, *inâbeyi* velîlere, *evbeyi* ise peygamberlere tahsis etmişti.⁶⁸⁰ Sonraki dönemlerde bu ayırımın yerleşmesine ve iki kavram arasındaki ince farkların belirginleştirilmesine bağlı olarak *tevbenin rehbet* *inâbenin rağbet* ifade ettiği, yahut *tevbenin zâhirde inâbenin bâtında olduğu* söylenmiştir.⁶⁸¹

nızca Hakk'ı görme) vâdisine ulaşmaktır. Benlik iddiası (*da'vâ*) vâdisinden *iftikâr* (fakrı idrâk) ayağıyla *tefrîd* (hakikatle tek başına olma) vâdisine ulaşmaktır. Akıl (*hured*) vâdisinden muhtaçlık ayağıyla Hakk'a ulaşmaktır." *Keşfü'l-esrâr*, X, 164.

⁶⁷⁷ Sülemî, "Derecâtü'l-muâmelât", *Mecmûa-i Âsâr-ı Ebû Abdurrahmân es-Sülemî*, I, 477.

⁶⁷⁸ Sühreverdî, *Avârifü'l-maârif*, s. 336 [597].

⁶⁷⁹ Hücvirî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 437 [436]. *Tevbe* hakkındaki bu anlatım farklı sûfilere de atfedilir. Bkz. Kelâbâzî, *Taarruf*, s. 108 [141]; Hargûşî, *Tehzîbü'l-esrâr*, s. 95; Kuşeyrî, *Risâle*, s. 173 [191]; Sühreverdî, *Avârifü'l-maârif*, s. 341 [605].

⁶⁸⁰ Kuşeyrî, s. 171 [190]. *Tevbenin* üç makâmı olduğuna ilişkin olarak ayrıca bkz. *Keşfü'l-mahcûb*, s. 430 [430].

⁶⁸¹ Sühreverdî, *Âdâbü'l-mürîdîn*, s. 37. Bursevî'nin *inâbe* hakkında şu söyledikleri, hem kavramın sûfilerin elinde kazandığı geniş çerçeveyi anlatması hem de Herevî'nin buradaki satırlarını genişleten açıklamalarda bulunması bakımından nâdir bir anlatımdır: "Ma'lûm ola ki Allah, Kur'ân'da *taleb* ve *irâdet* ve *inâbet* ve *tevbenin* her birin zikrelemiştir. Her biri için ma'nâ-yı mahsûs vardır. Egerçi bi-hasebi'z-zâhir *taleb* ve *irâdet* müttehid görünür. *Inâbet* ve *tevbe* dahi bir addolunur. *Zîrâ inâbet*, *tevbe* ve ihlâs-ı amel ile Hakk'a rücû'dur. *Tevbede* dahi ma'nâ-yı rücû' vardır. Velâkin fi'l-hakîka *tevbe* ma'siyetten tâate ve *inâbet* tâatten mutâa rücû'dur ki Allah Teâlâ'dır. Pes, sû'-i hâlden hüsn-i hâle rücû' etmek de hoştur. Ammâ cemî'-i ahvâlden Hakk'a rücû' etmek ziyâde hoştur. Şol cihetten ki rücû'-i evvel, sıfat-ı rızâya ve rücû'-i sâni nefs-i zâtadır. Zât ise sıfatın fevkindedir. Onun için rızâya vâsıl olanlar zâta vâsıl olmaz... Elhâsil takrîr-i mezkûrdan fehm olundu ki *inâbet* *tevbeden*

Herevî, burada inâbeyi, *haşyet*, *hizmet*, *tevâzu*, *ihlâs*, *hayâ* ve *îns* gibi kavramlarla irtibatlandırır. Kur'ân'da peygamberlere verilmiş bir sıfat olması sebebiyle de en üstün temsilcileri olarak onları görür ve ardından Kur'ân'da beyân olunan mertebelere göre inâbeyi anlatır. Buradaki anlatıma göre *inâbenin* Allah'ı tasdîk ve ikrârdan başlayıp O'na ibâdet etmeye ve O'nunla ünsiyete uzanan, oradan da bütün bu yaptıklarından ötürü memnûn olup saâdete ermeye ulaşan bir niteliği vardır.

Menâzil'de ise Herevî inâbeyi ahde *vefâ*, *ıslâh* ve *ihlâs* üzerinden işler, tevbe ile bağı kurar. Buna göre *inâbe*, tevbede olduğu gibi Hakk'a kusûrunu beyân etmek için değil nefsi ve hâli ıslâh için dönmeyi, aynı zamanda tevbe ile verilen ahde vefâ göstermek için yüzü O'na döndürmeyi, yalnızca ilâhî dâvete icâbet için değil hâl bakımından da O'na yönelmeyi ifade eder. Nefsin ıslâhı kusûru bilmekle, hatâlardan dolayı üzülmeyle, yitirilenleri telâfi edebilmekle; ahde vefâ günahı lezzet bulmamakla, gaflete düşmüşleri küçümsemeyip kınamamakla, halka hizmetteki nefsânî hastalıkları görüp tanımakla; hâl bakımından O'na yönelmek insanın kendi amelinden ümit kesmesiyle, hep Allah'a muhtaç bulunduğunu bilmesiyle, O'ndan gelecek olan lütfun âlâmetiyle anlamlı ve tamdır.⁶⁸² Herevî, *tevbe* ve *inâbe* konusunda yaptığı bu vurgularla ilgili tasavvufî birikime hatırı sayılır bir katkı yapmıştır.⁶⁸³

[4. Meydan: Fütüvvet]

میدان چهارم فتوت است. از میدان انابت میدان فتوت زاید. قوله تعالى: ﴿إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ﴾. فتوت چیست؟ بجوانمردی و آزادگی زیستن. و فتوت سه قسم است: قسمی با خلق، و قسمی با خود، و قسمی با حق. قسم حق چیست؟ بتوانائی خود در بندگی کوشیدن. و قسم خلق آن است که ایشان را بعیبی که از خود {دانی} نیفکنی. و قسم خود آن است که تسویل نفس خیش و

ecell ve ekmeldir. Husûsâ ki tevbede kusûr olsa dahi inde'l-ba'z tâib denilir. Meselâ ba'zı muharremâtı terk ve ba'zı üzerine musırr olmak gibi. Feemmâ inâbet bi'l-küllıye rüçû'dur. Ba'zı küberâ buyurdular ki, *inâbet* odur ki âşık ma'sûkta mahv ü mahk olduğu gibi, sen dahi Hak'ta müstehlek olasin. Şöyle ki vücûd ve sıfât-ı vücûdundan eser kalmaya. Bu cihetten dediler ki, *inâbet* ehl-i nihâyetin hâlidir ki fenâ-fillahıtır... Mübtedîye münîb demek, bi-hasebi'l-meâldir." *Istılâhât-ı İnsân-ı Kâmil*, s. 246. Krş. *Kitâb-ı Nakdü'l-Hâl*, s. 112, 113.

⁶⁸² Bkz. *Menâzilü's-sâirîn*, s. 12, 13 [78, 79]. Krş. Tek, *Tasavvufî Mertebeler*, s. 59-61.

⁶⁸³ Nitekim Nâsireddin Tûsî'nin *inâbe* hakkında yazdıklarıyla Herevî'nin buradaki metni arasında vurgu paralellikleri vardır. Krş. *Evsâfu'l-eşraf*, s. 13; Gevherîn, *Şerh-i Istılâhât-ı Tasavvuf*, II, 73, 74.

آرایش و زینت وی نپذیری. و قسم حق را سه نشان است: از جستن علم {سیر نیابی}، و از یاد وی نیاسایی، و صحبت با نیکان پیوندی. و قسم خلق را سه نشان است: آنچه از ایشان ندانی ظن نبری، و آنچه دانی پوشانی، و بدان مؤمنانرا شفیع باشی. و قسم خود را سه نشان است: باز جستن بعیب خویش مشغول باشی و عیب خیش بد داری، و شکر نعمت ستر بر خود بینی، و از ترس نیاسایی.

Înâbe meydanından fütüvvet doğar. Allah şöyle buyurur: “Onlar Rabblerine îmân etmiş, asil ve yüce gönüllü kimselerdi.” (Kehf, 18/13) Nedir fütüvvet? Asâlet ve cömertlikle (*civanmerdî*), beşerî kayıtlardan kurtulmuş bir biçimde (*âzâdî*)⁶⁸⁴ ömür sürmektir.

Fütüvvet, yaratılmışlarla (*halk*), insanın kendi kendisiyle ve Hak ile olmak üzere üç kısımdır. Hak ile fütüvvet, gücün yettiğince O’na kullukta çaba sarfetmen; yaratılmışlar ile fütüvvet, onlara ait ve sadece kendi bildiğin bir kusuru ifşâ etmemen,⁶⁸⁵ kendi kendin ile fütüvvet, nefsinin baştan çıkarıcı ve aldatıcı niteliğini, onun nâfile süs ve gösterişini reddetmendir.

Hak ile fütüvvetin üç alâmeti vardır: İlmi aramaya kanmaman; O’nu anmaktan aslâ geri durmaman; iyilerle dâimâ sohbet üzere olmandır.

Yaratılmışlar ile fütüvvetin üç alâmeti vardır: Onlar hakkında bilmediğin şey için olumsuz bir fikre kapılmaman; bildiğini [kusûr ve noksanlıklar ise] gizleyip üstünü açmaman; mü’minlerin kötü hâllerine karşı [afları için Allah’a duâ etmek suretiyle] on-

⁶⁸⁴ Herevî hepsi de hürriyet ve kurtuluş ifade eden *âzâd*, *âzâdegî*, *âzâdî-yi dil* gibi ifadelerle eserinde sıklıkla yer verecektir. Burada *hürriyetin* bir tasavvuf kavramı olarak kullanımına tanıklık ederiz: Dünyaya bağlı kalmaktan kurtulmak, bedene ve maddeye dönük ilgi ve kayıtlardan sıyrılmak, gönül darlığı ve anlam fakirliğinden çıkıp mutluluk bulmak, bu şekilde Allah’a kul olmak ve benzeri olumlu çağrışımlar kelimenin tasavvufî muhtevâsını oluşturur. Buna binâen Cüneyd-i Bağdâdî *hürriyeti* ârife ait makâmın sonuncusu sayar. Bkz. Serrâc, *el-Lüma’*, s. 450 [364]; Kuşeyrî, *Risâle*, s. 348 [298]. Nitekim *Burhân-ı Kâû*’da *âzâd* ve *âzâde* kelimelerinin tasavvufî muhtevâsı şöyle açıklanır (s. 33, 34): “Ehl-i tahkik indinde *âzâd* o kimseden ibârettir ki alâyık-ı zâhiriyye ve avâyık-ı bâtniyye kaydından halâs bulmuş ola... [Azâde] mutasavvife istilâhında itkâ-yı nâr-ı firâk, nâ-mukayyedân-ı fezâ-yı itlâk, dâhilân-ı cennet-i cemâl ve vâsılân-ı gurf-e-i visâl olan ahrâr-ı Rabbü’l-âlemîn ta’bir olunan zevât-ı tefikat-karînden ibârettir ki katre-i vücûdları ayn-ı muhît-i vücûd olmuştur.” Ebu’l-Hasan Bûşencî’ye tasavvuftan sorulduğu zaman “hürriyet ve fütüvvetir” (Sülemî, *Tabakât*, s. 460) şeklinde verdiği cevapla Herevî’nin burada azâdeliğe yaptığı vurgu birbirini destekler.

⁶⁸⁵ Ya da: “kendinden ötürü sahip olduğun bir kusuru onlara atfetmemen.” İbâre M 164^{ab}’da *بعیبی که از “Kendinden bildiğin bir kusuru onların üzerine atmaman”* şeklindedir. *Sîrcânî* ve *Mevlâyî* metni bu şekliyle kaydederler.

lara yardımcı olmandır.⁶⁸⁶

İnsanın kendi kendisiyle fütüvvetinin üç alâmeti vardır: Kendi kusûrunu araştırıp onunla meşgul olman ve her şeyden önce kendi kusûrunu kötü bilmen; Hakk'ın senin ayıplarını örtmesi nimetine karşı şükürü gözetmen; Hak'tan korkmayı ve O'na saygı duymayı ihmâl etmemendir.⁶⁸⁷



Gençlik, yiğitlik, delikanlılık, mertlik gibi anlamlara gelen *fütüvvet*; asâlet, cömertlik, yüce gönüllülük, cesâret ve adâlet, samimiyet, affetme ve müsâmaha gösterme, başkalarını kendinden yüksek tutma, fedâkârlık ve ferâgat, gönül huzûru içinde yaşama, nefse gâlip gelme gibi pek çok ahlâkî hedefi ve insanî mükemmelliği kapsayan geniş bir kavramdır.⁶⁸⁸ Zaman zaman bir sosyal tavır olarak ve kurumsal bir nitelikle kendini gösteren fütüvvet, ilk dönem sûfî kaynaklarında daha çok ahlâkî bir meziyet olarak anılagelmiş, hikâye ve menkıbelerle örneklendirilmiştir.⁶⁸⁹ Özellikle Sülemî'nin kaleme aldığı *Kitâbü'l-Fütüvve*, konu hakkındaki temel vurguları genişçe aktarması ve sonraki dönemlere etkisi bakımından dikkate değerdir. *Taarruf, el-Lüma'* ve *Kütü'l-Kulûb*'da öne çıkmayan kavram, Sülemî, Kuşeyrî, Herevî ve Hücûvî ile birlikte pek çok ahlakî meziyeti kendinde toplayan bir mahiyet kazanmış, hattâ İbn Arabî'nin elinde metafizik

⁶⁸⁶ *Nefahât*'ta Rüveym'den nakledilen şu söz burada anlatılmak istenenin şerhi niteliğindedir: "Fütüvvet, kardeşlerini kusurlarından ötürü mâzur tutman ve onlarda ortaya çıkan hatâlardan dolayı misliyle mukabelede bulunmamandır. Zira böyle durumlarda onların mazeretini aramak gerektir. [فتوت آن است که برادران خود را معذور داری در هر زلتی که از ایشان واقع شود و با ایشان چنان معامله نکنی که از ایشان عذر باید أن تعذر إخوانك في زلاتهم،] *Nefahât*, s. 96. Rüveym'in orijinal ifadesi Sülemî'de şöyle geçer: [ولا تُعاملهم بما تحتاج أن تعتذر منه. Sülemî, *Tabakât*, s. 183.

⁶⁸⁷ Fütüvvet'e dair bu muhtevaya Herevî'nin *Tabakât*'ında da rastlanır (s. 285, 286). Aynı şekilde Herevî'nin buradaki vurguları Meybudî tarafından kısmî tasarruflar ve eklemelerle birlikte iktibas edilmiştir. Bkz. *Keşfü'l-esrâr*, IX, 269.

⁶⁸⁸ "Aslında *fetâd*andır. *Şâb* ve *doru* ma'nâsındır ki Türkîde tâze yiğit demektir. Velâkin şâbda fütüvvet ve şecâat olup sehâ ve kerem dahi sehâvetten olmakla fütüvveti sehâ ve keremde isti'mâl eyledirler. Ve sehâ şecâatten olduğu budur ki mâl candandır. Pes her kim ki bezl-i mâla şeci' ola, bezl-i câna dahi şeci' olur. Sonra erbâb-ı hakikat fütüvveti halkı kendi nefsi üzerine îsâr ve ihtiyârda isti'mâl eylediler. Gerek dünyâ ile îsâr olsun ve gerek âhiret ile îsâr olsun... Ma'lûm ola ki, istilâh-ı ehl-i hakikatte dünyâ ve âhiret cihetinde herkesi kendinden iyi olmasını istemeğe fütüvvet derler... Elhâsıl bir kimse fütüvvet ehli olmağla iki şart vardır. Biri budur ki kârında kendi nefsinin emri ile yürümeye, belki gayrın emrine tâbi' ola. Ve biri dahi budur ki kendi nefsi için sa'y etmeye belki emr-i Hak ile gayrın maslahatında buluna. " *Istilâhât-ı İnsân-ı Kâmil*, s. 859. Krş. *Kitâb-ı Nakdü'l-Hâl*, s. 146.

⁶⁸⁹ Fütüvvetin bir kavram ve sosyal tavır olarak müslüman kültürdeki tezahürleri için bkz. Abdülaziz Muhammed, *el-Fütüvve fi'l-mefhûmi'l-İslâmî –Dirâse fi ahlâki'l-İslâmiyye–*, İskenderiyye: Dârü'l-Vefâ, 1998; Abdülbaki Gölpınarlı, *İslâm ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilâtı*, İstanbul Ticaret Odası Akademik Yayınlar, 2011; Lloyd Ridgeon, *Morals and Mysticism in Persian Sufism: A History of Sufi-futuwwat in Iran*, New York: Routledge, 2010.

bir seviyeye ulaşmıştır. Herevî'ye atfedilen *Kitâbü'l-Fütüvve* de Sülemî çizgisinde bir te'lif olarak gözükmektedir. Sülemî'nin şu satırları Hasan-ı Basrî'den bu yana aktarılagelen tanımların⁶⁹⁰ çerçevesini belirtir ve Herevî'nin de ilham kaynaklarından- dır: “Bilmiş ol ki, fütüvvet Allah'ın emirlerine uymak (*muvâfakat*), ibadet ve taatın gü- zelliği, her türlü yerilmiş niteliği terketmek, zâhiren ve bâtinen, gizlice ve aşikâr olarak ahlakî güzelliklere tutunmaktır (*mülâzeme*). Hâllerden ve vakitlerden her biri senden fütüvvetin bir türünü talep eder. Fütüvvetsiz hiçbir hal yoktur: Muhakkak Rabbine karşı, Peygamber'ine (s.a.v.) karşı, ashâba karşı, selef-i sâlihîne karşı, şeyhlerine karşı, ihvân u yârânına karşı, eşine, çocuğuna ve yakınlarına karşı, kirâmen kâtibîn meleklerine karşı sergileyeceğin ve kullanacağın bir fütüvvet vardır.”⁶⁹¹ Fütüvvetin ilâhî bir ahlâk oluşu, hatta Allah'ın bilinmeyi isteyip varlık verişini ifade ettiği, bu yüzden de varlığa sebebin bu ilâhî mânâ, yani fütüvvet olduğu gibi konuya ait farklı seviyeler ise İbn Arabî tara- findan *Fütûhât*'ın 146. ve 147. bâblarında irdelenir.⁶⁹²

Herevî burada fütüvveti *hürriyet, ibâdet, ilim, zikir, sohbet, muhabbet, şükür ve hayf* gibi kavramlarla irtibatlandırır. Buna göre *fütüvvet*, aynı *mürüvvet* olduğu gibi insanın kendisiyle, diğer insanlarla ve Allah'la olan münâsebetlerini ilgilendiren bir kavramdır. Allah'a kulluktan geri kalmamayı, insanlara karşı yüce gönüllü olmayı, nef- se karşı da üstün gelişi ifade eder; Allah'a karşı bir ümitsizliğe kapılmamayı, O'ndan yüz çevirmemeyi, sohbeti bir üslup olarak benimsemeyi içine alır; ilâveten kötü zanna bel bağlamamayı, her şeyden önce kendi kusûrunu bilmeyi ve araştırmayı, olumsuz gö- rülen hâllerinde bile insanlara yardımlarını sunmayı anlatır.

Menâzil'de ise Herevî, fütüvveti *mahviyet, terk, kurbiyet, müsâmaha, müşâhede* gibi kavramlar üzerinden anlatır. *Menâzil*'deki anlatıma göre fütüvvet, kişinin kendinde bir kıymet bulmaması ve kendini hak sahibi görmemesidir. Birinci derecesin- de fütüvvet, düşmanlığı terketmek, küçük hatâları görmezden gelmek ve zahmeti unut- mak; ikinci derecesinde, uzaklaşana yakınlık göstermek, cefâ edene lütufla karşılık vermek ve kabahat işleyenin özrünü kabûl etmek; üçüncü derecesinde, hakikat yolunda başka bir delîle itibâr etmemek, ilâhî dâvete icâbette karşılık beklememek ve

⁶⁹⁰ İbn Kayyim'e göre bir ıstılâh olarak *fütüvvet*ten bahis açanların ilki Ca'fer-i Sâdık'tır. Ardından Fudayl b. İyâz, Ahmed b. Hanbel, Sehl b. Abdullah et-Tüsterî ve Cüneyd-i Bağdâdî gelir. *Medâricü's-sâlikîn*, II, 348-350. Fütüvvete dair söylenenlerin Herevî ile çağdaş bir metinde nasıl derlendiğini görmek için bkz. Sîrcânî, *el-Beyâz ve 's-sevâd*, s. 182-187.

⁶⁹¹ Sülemî, *Kitâbü'l-fütüvve*, s. 11.

⁶⁹² *Fütûhât-ı Mekkiyye*, III, 349-354 [VII, 359-369].

müşâhedede O'ndan başkasına yönelmemektir. Herevî'nin özellikle belirttiği husus, havâssın ilminde hakikati akıl yürütmelerle ve doğrudan değil de dolaylı bir şekilde (*istidlâl*) elde etmek isteyen kimsenin fütüvvetten nasîbi olmadığıdır ki bu vurgu fütüvvete farklı bir seviye kazandırır.⁶⁹³

Herevî, gerek şimdi *fütüvvet* başlığı altında, gerek daha önce *mürüvvet* başlığı altında kendinden önce ve sonra konu hakkında söylenip yazılmış prensipleri, anlatılmış menkıbe ve hikâyeleri yine özlü cümleler içerisinde birleştirmiş, böylelikle farklı bir kompozisyon ortaya koymuştur.

[5. Meydan: İrâde]

میدان پنجم ارادت است. از میدان فتوّت میدان ارادت زاید. ارادت خواست مرد است در راه بردن. قوله تعالی: ﴿قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِ﴾. جمله ارادت سه است: اول ارادت دنیای محض است، و دیگر ارادت آخرت محض، و سیم ارادت حق محض. اما ارادت دنیای محض آن است که قوله تعالی: ﴿مِنْكُمْ مَنْ يُرِيدُ الدُّنْيَا﴾، ﴿تُرِيدُونَ عَرَصَ الدُّنْيَا﴾، ﴿مَنْ كَانَ يُرِيدُ حَزْثَ الدُّنْيَا﴾، ﴿مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعَاجِلَةَ﴾، ﴿مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزِينَتَهَا﴾، ﴿إِنْ كُنْتُمْ تُرَدُّنَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزِينَتَهَا﴾. نشان آن سه چیز است: یکی در زیادت دنیا بنقصان دین راضی بودن، و دیگر از درویشان مسلمانان اعراض کردن، دیگر حاجتهای خود را بمولی بحاجتهای دنیا افگندن. و ارادت آخرت محض آن است که گفت قوله تعالی: ﴿مَنْ أَرَادَ الْآخِرَةَ﴾، ﴿مَنْ كَانَ يُرِيدُ حَزْثَ الْآخِرَةِ﴾. و نشان آن سه چیز است: یکی در سلامت دین بنقصان دنیا راضی بودن، و دیگر مؤانست با درویشان داشتن، و سیم حاجتهای خود بمولی به آخرت افگندن. و ارادت حق محض آن است که گفت قوله تعالی: ﴿إِنْ كُنْتُمْ تُرَدُّنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾. و نشان آن سه چیز است: اول پای بر هر دو جهان نهادن، و از خلق آزاد گشتن، و از خود باز رستن.

Fütüvvet meydanından irâde doğar. İrâde, insanın hakikat yolunda olmayı istemesidir. Allah şöyle buyurur: “Şunu beyân et ki: Herkes kendi seciye ve karakterine

⁶⁹³ Bkz. *Menâzilü's-sâirîn*, s. 47, 48 [104, 105]. Krş. Tek, *Tasavvufî Mertebeler*, s. 164-167.

uygun davranır.” (İsrâ, 17/84) İrâde üç türdür: Birincisi sırf dünya için; ikincisi sırf âhîret için; üçüncüsü sırf Hak içindir.

Sırf dünya için olan irâde hakkında Allah şöyle buyurur: “İçinizden dünyayı isteyen vardı.” (Bakara, 2/152) “Dünya menfaatini arzu ediyorsunuz.” (Enfâl, 8/67) “Kim dünyanın menfaatini isterse.” (Şûrâ, 42/20) “Kim âhîreti bırakıp da şu peşin dünya zevkini isterse.” (İsrâ, 17/18) “Kim dünyayı ve onun süsünü, şatafatını isterse.” (Hûd, 11/15) “Eğer dünyayı ve onun süsünü, şatafatını istiyorsanız.” (Ahzâb, 33/28) İrâdenin bu türüsünün üç alâmeti vardır: Dünyevî varlığının artması için dinin azalmasına râzı olmak; müslüman dervişlerden yüz çevirip onlarla muhataplıktan kaçınmak; sadece dünyevî varlık için Allah’a ihtiyâcını sunmak.⁶⁹⁴

Sırf âhîret için olan irâde hakkında Allah şöyle buyurur: “Kim âhîreti isterse.” (İsrâ, 17/19) “Kim âhîretin mahsûlünü isterse.” (Şûrâ, 42/20) İrâdenin bu türüsünün üç alâmeti vardır: Dinin selâmeti için dünyevî varlığın azalmasına râzı olmak; dervişlere yakın olup onlarla dostluk kurmak; sadece âhîret mükâfâtı için Allah’a ihtiyâcını sunmak.⁶⁹⁵

Sırf Hak için olan irâde hakkında Allah şöyle buyurur: “Eğer Allah’ı ve Resûlü’nü istiyorsanız.” (Ahzâb, 33/29) İrâdenin bu türüsünün üç alâmeti vardır: Her iki âlemi de bir kenara koymak; yaratılmışlardan âzâd olmak; kendi nefsinden kurtuluş⁶⁹⁶ bulmak.⁶⁹⁷



İstemek, meyletmek, dilemek, arzu etmek, bir şeyi diğerine tercih etmek anlamına gelen ve insanın harekete geçme gücünü-yeteneğini anlatan *irâde*, tasavvufta külliyyen hakikate yönelmeyi, niyetin sâdık oluşunu müteâkip nefsin meyillerinden ve âdet edindiklerinden yüz çevirebilmeyi ifade eder.⁶⁹⁸ Kuşeyrî, kelimeyle ilgili mevcut tasav-

⁶⁹⁴ Ya da: “Dünyaya olan ihtiyaçların uğruna Allah’a olan ihtiyaçlarını bir kenara bırakmak.”

⁶⁹⁵ Ya da: “Âhîrete olan ihtiyaçların uğruna Allah’a olan ihtiyaçlarını bir kenara bırakmak.”

⁶⁹⁶ Herevî, “kurtulmak” anlamına gelen *bâz resten* ya da *resten* filini eser boyunca “mâsivâdan halâs olma ve hakikate vusûl bulma” gibi tasavvufî prensipleri kapsayacak bir şekilde kullanır. Nitekim *Burhân-ı Kâti*’de da kelime şöyle açıklanacaktır (s. 625): “*Resten* kurtulmak ve halâs olma ma’nâsıdır. Mutasavvife indinde sırât-ı matlab-ı nefsâniden güzârişle dârü’l-bevâr-ı kuyûdât-ı dünyeviyyeden nâcî vü reste, dârü’s-selâm-ı fevz-i ebedîye vâsıl u peyveste murâd olunur... *Restâr* o devletmenddir ki zehârif-i dünyevîye ve taallukât-ı sûriye ve ma’nevîye, hâr-ı âzâr-ı dâmen-i rûh-i pür-fütûhları olmaya.”

⁶⁹⁷ Krş. Meybudî, *Keşfü’l-esrâr*, III, 373. Bu kısım Kâşîfi’nin tefsiri kanalıyla Bursevî’ye aynen intikal etmiştir. Bkz. *Mevâhib-i Aliyye*, I, 281; *Râhu’l-beyân*, III, 37 [V, 318, 319].

⁶⁹⁸ Kavramın anlam alanı için bkz. Tehânevî, *Keşşâfu’l-istilâhât-ı’l-fünûn*, I, 131-137; Gevherîn, *Şerh-i*

vufi birikimi şöyle özetler: “İrâde, âdet üzere olan şeyi terketmektir. Ekseriya halkın âdeti gaflet mahallinde ikâmet etmek, arzulara tâbi olma vaziyetini benimsemek ve aşağı isteklerin davet ettiği şeye dalmaktan ibarettir. Mürid bütün bu gibi hususlardan soyunup çıkmıştır. Bu gibi şeylerden çıkışı irâdesinin sahih olduğunun emâresi ve delilidir. Bu hâle, âdetten çıkış mânâsına gelen irâde ismi verilmiştir.”⁶⁹⁹ Nitekim Mürtaîş de irâdeyi “nefsi istek ve arzularından alıkoymak, Allah’ın emirlerine yönelmek, O’nun takdîr ettiğine râzı olmak” diye tanımlayacaktır.⁷⁰⁰ İbn Hafif Şîrâzî, irâdenin “kalbin murâd ettiğinin talebi derecesine yükselmesi”, hakikatininse “gayreti sürdürmek ve rahatı terketmek” olduğunu söyler [سُمُّ الْقَلْبِ لِطَلْبِ الْمُرَادِ، وَحَقِيقَةُ الْإِرَادَةِ اسْتِدَامَةُ الْجِدِّ وَتَرْكُ [الِرَاحَةِ].⁷⁰¹ O, Ebû Ali ed-Dekkâk’ın ifadeleriyle “gönülde bir yanış, kalbde bir alevleniş, vicdanda bir sızlanış, içte bir ıztırab çekiş, yüreklerde tutuşan bir ateşleniş”dir [هِيَ لَوْعَةٌ فِي الْقُلُوبِ].⁷⁰² Nefsin fazîletli hasletlerle kendini kemâle erdirme faaliyetinin başlangıcı *irâdeyle*dir, çünkü *talebe* ermek *irâdeyle* mümkündür. Bu yönüyle irâde, *basîret* ve *yakîn* ile ilgilidir, buna bağlı olarak *riyâzet* ve *terki* de kapsamına alır. Herevî bu metinde irâdenin Hakk’a tahsisine vurgu yaparak konuyu işler, bunun için de “yola koyulmak” anlamını verdiği irâdeyi O’ndan başka her şeyin *terki* ile sonuçlandırır. Herevî’nin burada işlediği şekliyle “sırf dünya için” ve “sırf âhiret için” olan irâde ayrımına Muhâsibî’nin *Âdâbü’n-Nüfûs* isimli risâlesinde benzeri şekliyle rastlanır,⁷⁰³ fakat Herevî’nin öncelikleri farklıdır.

Herevî burada Kur’ân’daki âyetlerden hareketle irâdeye dair bir üslup ortaya koyar. İrâdenin varacağı nihayeti *mâsivâ* kaydından kurtulmakta bulur ve bunu aynı zamanda nefsten kurtuluş olarak algılar. İnsanın mutlak ihtiyâcının Allah olduğunu, bu yüzden dünya ve âhiretin de ancak Allah ile anlamlı olacağından her iki âlemi de O söz konusu olduğunda bir kenara koyabilmeyi *irâdenin* esas anlamı olarak vurgular.

İrâde konusunun *Menâzil*’deki işlenişi ise daha etraflıdır: Buna göre *irâde* ta-

Istîlâhât-ı Tasavvuf, I, 144-156. Tasavvufî delâletine dair Herevî ile çağdaş bir örnek için bkz. Sîrcânî, *el-Beyâz ve ’s-sevâd*, s. 87-89.

⁶⁹⁹ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 320 [283].

⁷⁰⁰ Sülemî, *Tabakât*, s. 351.

⁷⁰¹ Sîrcânî, *el-Beyâz ve ’s-sevâd*, s. 88; Sühreverdî, *Avârifü’l-maârif*, s. 49 [62].

⁷⁰² Kuşeyrî, *Risâle*, s. 321 [284]. Zekerîya el-Ensârî, Ebû Ali ed-Dekkâk’ın bu dikkat çekici söyleyişini şerh ederken şunu ekleyecektir: “Bu zikredilenlerin hepsiyle de irâdeye dair söz söylemek münasip düşer. Çünkü irâde, taleb hakkında istekle tutuşmanın tamlığına, arzu duyulanın elde edilmesi hakkındaki şevkin kemâline ve bu uğurda engel olan her şeyden yüz çevirmekliğe delâlet eden bir kelimedir.” *Netâicü’l-efkâri’l-kudsiyye*, III, 208.

⁷⁰³ Muhâsibî, *Âdâbü’n-nüfûs*, s. 105.

savvufun temel bulduğu esaslardan biridir ve bilerek-isteyerek hakikat dâvetine cevap vermeyi ifade eder. Öncelikle ilim vâsıtasıyla nefsin âdet edindiklerinden kurtulmak ve buna bağlı olarak da hakikat yolcularının üsluplarını sahiplenmektir, bu uğurda engel teşkil eden çevrelerden ve mekânlardan uzaklaşmaktır. İkinci mertebesinde *irâde*, hakikat yolundaki makâmları sadece ilimle değil hâl ile, sırf bilerek değil aynı zamanda duyup yaşayarak tecrübe edip böylece geçmektir, hakikate ünsiyetle rahat bulmaktır, ilim ile hâlin üstün gelişine bağlı olarak hakikate doğru *kabz* ve *bast* arasında yolculuk etmektir. Üçüncü mertebesinde *irâde* hakikatin tecellîsi karşısında kendinden geçilmesine rağmen istikâmeti ve edebe riâyeti elden bırakmamaktır.⁷⁰⁴

Anlaşıldığı kadarıyla Herevî'nin burada ifade ettikleri *Menâzil*'deki îzâhları için bir girizgâh niteliğindedir. Ancak bu metinde yer alan irâde tasnifinin Ebû Mansur Abbâdî (ö. 547/1152) tarafından ele alınıp *Sûfînâme*'de benzer şekilde şerh edilmiş olması onu ayrıcalıklı kılmaktadır.⁷⁰⁵

[6. Meydan: Kasd]

میدان ششم قصد است. از میدان ارادت میدان قصد زاید. صحت قصد و درستی آهنگ تخم کار است و بنای آن. قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾. و قصد آهنگ حق است که بترك هر چه جز وی است گیری. و قصد را سه رکن است: قصد تن بخدمت، و قصد دل بمعرفت، و قصد جان بمحنت. و قصد تن را سه نشان است: از جهد نیاسودن، و از تنعم بکاستن، و فراغت جستن. و قصد دل را سه نشان است: رنج کشیدن، و خلوت گزیدن، بضرورت زیستن. و قصد جان را سه نشان است: نازک دل بودن، و از سماع نشکیفتن، و بمرگ گراییدن.

İrâde meydanından kasd doğar. Kasdın sahihliği ve niyetin hakikîliği, amelin tohumu ve gövdesi hükmündedir. Allah şöyle buyurur: “Kim Allah’a ve Resûlü’ne kavuşmak amacıyla hicret için evinden çıkarsa.” (Nisâ, 4/100) Kasd, O’ndan başka her şeyi terkedecek bir şekilde Hakk’ı istemendir [ve O’na yönelmeye karar vermendir].

Kasdın üç esâsı vardır: Bedenin kasdı kulluk etmekle (*hizmet*); gönlün kasdı

⁷⁰⁴ Bkz. *Menâzilü's-sâirîn*, s. 52 [107]. Krş. Tek, *Tasavvufî Mertebeler*, s. 175-177.

⁷⁰⁵ Abbâdî, *Sûfînâme*, s. 45-50.

ma'rifetle; rûhun kasdı zahmet ve meşakkatledir (*mihnet*).⁷⁰⁶

Bedenin kasdının üç alâmeti vardır: Çaba sarfetmekten geri durmamak; nîmetlerle lezzetlenmeyi azaltmak; bir şeyin peşine düşmekten âzâd olmak (*ferâgat*).⁷⁰⁷

Gönlün kasdının üç alâmeti vardır: Zahmet çekmek; halveti tercih etmek; sadece zarûrî ihtiyaçları gidermek suretiyle hayat sürmek.

Rûhun kasdının üç alâmeti vardır: Hassas ve rikkat sahibi bir gönül (*nâzik-dil*) taşımak; [yalnızca] işitmekle (*semâ'*) avunmamak;⁷⁰⁸ ölümü [hep hatırında tutup ona] bîgâne kalmamak.



Niyet, istek ve amaç bildiren *kasd*, *irâdeye* benzer olarak niyet etmek, yönelmek, amaç bilmek, tasavvurda ve teşebbüste bulunmak, doğru yolu tutmak, dengede durmak, bir gâye uğruna terk ve tecrîd üzere olmak anlamına gelir.⁷⁰⁹ Kuşkuyu geride bırakan bir seviyeyi ve fiilin tahakkuku esnasındaki irâdeyi ifade eder; *irâde* ve *niyeti* de içine alır.⁷¹⁰ Tasavvufta hem amelleri mükemmelleştirmeyi, hem de içinde olunan hâl-

⁷⁰⁶ M 165^a'da kelime *mihnet* değil *muhabbet* şeklinde yazılıdır. Sîrcânî ve Mevlâyî, *muhabbeti* tercih ederler. Bakış açısına göre her iki kayıt da anlamlı gözükmektedir.

⁷⁰⁷ Ferâgat, kelime olarak “meşgûliyeti terk, bir işten çekilmek, istirahat etmek, bırakmak, âsüdelik, işsizlik durumu ve istiğnâ” gibi anlamlara gelir. Bkz. Dihhudâ, *Lugatnâme*, XI/2, s. 16931, 17020; Salâhî Bey, *Kâmûs-ı Osmânî*, IV, 182. Herevî eser boyunca *ferâgat* kelimesini, âzâd olmak, rahata ermek ve müstağnîlik anlamlarıyla kullanacaktır.

⁷⁰⁸ Sîrcânî *نه سماع نشکيفتن* ifadesinin “semâ'a teveccüh göstermek [به سماع روی آوردن]” anlamına geldiğini söyler. İfadeyi Beaurecueil “*ne pas se contenter de l'audition* [işitmekle yetinmemek]”, Mughal “*perturbation by Sama* [semâ'dan ötürü ızdırab duymak]” ve Angha “*is not become distracted and absorbed by samâ* [semâ' ile dikkatini dağıtmamak ve aklını karıştırmamak]” diye çevirirler. Dolayısıyla Sîrcânî, lugat bakımından da desteklenemeyecek bu tercihinde yalnız kalmaktadır. Ayrıca buradaki *ez semâ' neşikîften* ifadesiyle mukaddimede geçen *hâlî ez semâ'* ifadesi arasında bir paralellik bulunduğu da düşünülebilir.

⁷⁰⁹ “*Kasd*, yol doğru olmak ve istikâmet-i tarîk ma'nâsıdır... İ'timâd eylemek ma'nâsıdır. Bir nesneye teveccüh ve azm ve âheng eylemek ma'nâsıdır. Mu'tedilane hareket eylemek, ya'ni bir işte vasat-ı hâle riâyet edip ifrâttan mücânebet eylemek ma'nâsıdır.” *Kâmûs Tercümesi*, I, 670.

⁷¹⁰ “*Niyet* ve *kasd*, ekseriya eş anlamlı olarak kullanılıp birbiriyle açıklanmakla birlikte *kasd*ın mücerred yöneliş, *niyetin* ise bu yönelişin arkasında olan, ona mânevî ve olumlu nitelikler kazandıran sâik (*bâis*) olduğunu söyleyerek *kasd*ı *niyetten* daha kapsamlı görenler de vardır. *İrâde*, kişinin muayyen bir hususta karar verme şeklinde gerçekleşen sübjektif eylemini, bir fiili yapmaya yönelmesini, *kasd* ise bu fiilin sonucuna yönelişi ifade ettiğinden *kasd irâdeye* göre daha özel bir anlam taşır. *İhtiyâr* iki şeyden birini diğerine tercih etmeyi ve hukukî işlemin sebebine yönelik irâdeyi ifade etmesi yönüyle *kasda* göre daha şeklî durur ve *kasddan* ayrılır... İslâm âlimlerinin tasvirine göre bir fikrin hatıra gelmesi (*hâcis*) ve sahibini bir süre meşgul etmesi (*hâtır*), insanın onu yapıp yapmamakta tereddüt etmesi (*hadîsü'n-nefs*), yapılması yönüne meyletmesi (*hemm*) safhalarını, o şeyi yapmaya bilinçli olarak karar vermesi demek olan *kasd* ve *azim* safhası takip eder.” Ali Şafak, “Kasıt”, *DİA*, XXIV, 559, 560. Ancak farklı öncelikler kelimelere yüklenen değeri de değiştirmektedir. Meselâ Kâşânî'nin anlatımına göre eğer ruhun bâtınında olan *hâcis* ruha nisbetle tahakkuk ederse *irâde*, nefse nisbetle

ri karmaşadan uzak ve saf bir niteliğe erişirmeyi ifade eder.⁷¹¹ Nitekim Sülemî, Bağdad mektebinin *kasda teveccüh* mânâsı verdiklerini ve İbn Atâ'nın "kudret ve kuvvetten uzaklaşarak Allah'a yönelme"yi öncelediğini aktarır.⁷¹² Hücvîrî de *kusûdu* anlatırken "sûfîlerin kusûddan maksatları, maksûd olan hakikatı talep uğrunda azimliliğin sıhhatli oluşudur [مرادشان از قصود صحت عزيمت باشد بر طلب حقيقت مقصود]"⁷¹³ diyerek mefhumu net bir biçimde tanımlar. *Kasd*, diğer pek çok tasavvuf kavramında görüldüğü gibi şahsî olduğu kadar sosyal tarafları da bulunan, amel ve tavırlarla ilgili olduğu kadar ilim ve kavrayışla da doğrudan irtibatlı olan bir kavramdır.

Herevî, burada *kasd* ile *hizmet*, *ma'rifet*, *ferâgat* ve *halvet* gibi kavramlar arasında bağ kurmuştur. Buna göre *irâdenin* bir üst derecesi olarak *kasd*, bedeni, kalbi ve rûhu ilgilendiren, onlarda etkisini gösteren bir anlamdır: Emellerin önünü alarak haz veren nesnelere ayrı kalıp hakikat uğruna gayret göstermek; nefse üstün gelmek için meşakatlere tahammül edip tevâzu ve kanaatkârlık içinde beşerî münâsebetlere mümkün olduğunca az girerek yaşamak; seçkin ve övülmüş nitelikleri sergileyerek işittiklerinin hakikatlerine yönelip bu dünyanın geçici olduğunu hatırdan çıkarmamak⁷¹⁴ *kasdın* anlam alanını belirler.

Herevî *Menâzil*'de de *kasdı*, *tecrîd*, *riyâzet*, *ihlâs*, *tehzîb* ve *fenâ* gibi diğer makâmalar üzerinden anlatmıştır. *Tecrîde* karar vermek *kasdın* muhtevâsını teşkil eder. Onda riyâzete sevk edip tereddütten kurtaran, sebepleri aşarak engelleri kaldıran ve zoru kolaylaştıran, ilim ile kendini zînetlendirerek ve ilâhî emrin dâvetine icâbet ettirerek fenâ mertebesinde kendini bulmaya ileten mânâlar bulunmaktadır; hakikat sâlikî kabiliyetine göre bu mânâlarla tahakkuk eder.⁷¹⁵

Görülebildiği kadarıyla Herevî'nin dile getirdikleri, bir kavram olarak *kasdın* diğer kavramlarla köklü irtibatını yansıtmaması bakımından tasavvuf literatüründe hayli nâdir bir anlatımdır. Kendisinden sonraki *kasd* târiflerinde bu etki belirgindir.

tahakkuk ederse *hemm*, cisme nisbetle tahakkuk ederse *kasd* ve tümünün oluşturduğu hey'ete nisbetle tahakkuk ederse *niyet* adını alır. *Reşhü'z-zülâl*, s. 37.

⁷¹¹ Serrâc, *el-Lüma'*, s. 446 [433].

⁷¹² Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, I, 63; II, 311.

⁷¹³ Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 566 [540].

⁷¹⁴ Muhâsibî de *kasd* ile ölümü anmak arasında alâka kurar. Buna göre ölümü anmanın talep edilen şey uğrunda iradeyi bir noktaya toplama niteliği vardır [جمع الهمم لما تطلب، مع دوام ذكر الموت]. "el-Kasd ve'r-rücû' ilallâh", s. 147.

⁷¹⁵ Bkz. *Menâzilü's-sâirîn*, s. 50 [106]. Krş. Tek, *Tasavvufî Mertebeler*, s. 171, 172.

[7. Meydan: Sabır]

میدان هفتم صبر است. از میدان قصد میدان صبر زاید. قوله تعالى: ﴿وَأَنْ تَصْبِرُوا خَيْرٌ لَكُمْ﴾. و صبر را سه رکن است. یکی بر بلاء ﴿إِصْبِرُوا﴾ آن است، و دیگر از معصیت ﴿وَصَابِرُوا﴾ آن است، سیم بر طاعت ﴿وَرَابِطُوا﴾ آن است. صبر بر بلا بدوست داری توان و از آن سه چیز زاید: یکتائی دل، و علم باریک، و نور فراست. و صبر از معصیت بترس توان و از آن سه چیز زاید: الهام دلها، و قبول دعا، و نور عصمت. و صبر بر طاعت، بامید توان، و از آن سه چیز زاید: باز {داشتن} بلاها، و روزی نا بیوسیده، و گراییدن با نیکان.

Kasd meydanından sabır doğar. Allah şöyle buyurur: “Sabrederseniz bu sizin için daha hayırlıdır.” (Nisâ, 4/25) Sabrın üç esâsı vardır: Birincisi belâ ve musîbete karşı sabırdır ki “Sabredin. –*ısbirû*” emri onun içindir; ikincisi günâha ve itaatsizliğe karşı sabırdır ki “Birbirinize sabrı tavsiye edip sabırda yardımlaşın [*musâbere*]. –*sâbirû*” emri onun içindir; üçüncüsü ibâdet ve itaate karşı sabırdır ki “Hep uyanık ve hazırlıklı bulunun [*murâbata*]. –*râbitû*” (Âl-i İmrân, 3/200) emri onun içindir.⁷¹⁶

Belâ ve musîbete karşı sabır, sevmekle mümkündür ve ondan üç şey doğar: Gönlün birliği,⁷¹⁷ ince (*bârik*) bir ilim,⁷¹⁸ ferâset nûru.⁷¹⁹

⁷¹⁶ Meybudî: “*ısbirû* nefse, *sâbirû* gönle, *râbitû* rûha hitâbdır. Nefse şöyle der: İbâdetleri yerine getirmede ve hizmette sabır göster. Gönle şöyle der: Musîbet ve şiddete karşı sabır göster. Rûha şöyle der: Şevkin yakıcılığına ve muhabbetin şiddetine karşı sabır göster. *ısbirû* emrinin, Allah’ta; *sâbirû* emrinin, Allah’a; *râbitû* emrinin, Allah’la olduğu da söylenmiştir. Allah’ta sabır âbidlerinkidir, kulluk makâmında sevâb ve mükâfât ümidiyledir. Allah’a sabır âriflerinkidir, huşû ve hürmet makâmında kavuşma isteğiyledir. Allah’la sabır âşıklarinkidir, müşâhede hâlinde ve tecellî vaktindedir.” *Keşfü’l-esrâr*, II, 400. “Musîbete karşı sabır âşıkların, günâha karşı sabır Allah korkusu taşıyanların, ibâdete karşı sabır Allah’tan ümid edenlerin hâlidir. Âşıklar, ferâset nûruna erişmek maksadıyla musîbete karşı sabr ederler; Allah korkusu taşıyanlar, ilâhî muhâfazanın nûruna erişmek için günâha karşı sabr ederler; Allah’tan ümid edenler, Allah’la başbaşa kalmanın ünsiyetine erişmek için ibâdete karşı sabr ederler. Her ne hâl üzere olursa olsun, kul için sabr etmek her zaman iyidir.” I, 422. Âyetin bu şekilde irdelenişi için ayrıca bkz. Sülemî, *Hakâiku’-tefsîr*, I, 125-127; Kuşeyrî, *Risâle*, s. 266. Sabrın bu şekilde üç merteye üzerinden anlatılması, İbn Ebi’-d-Dünyâ’nın *es-Sabr*’ı örneğinde görüldüğü üzere hayli yaygındır. Hattâ İbn Ebi’-d-Dünyâ’da yer alan bir rivâyet bu türlü bir anlatımı Hz. Ali’ye nisbet eder (*Sabr*, s. 23 [24]).

⁷¹⁷ İfâde, M 165^b’da “gönlün birliği” anlamına gelen ve *cem’iyyet-i hâtıra* çağrışım yapan *yektâyî-i dil* yerine “gönlün görücülüğü” anlamında ve *basîrete* çağrışım yapan *bînâyî-i dil* şeklinde kaydedilmiştir. Metin açısından her iki mânâ da münâsip gözükmektedir.

⁷¹⁸ *Bârik* ince, dakîk, latif, nâzik, zarif gibi anlamlara gelir. Dikkatle bakıp ayrıntıları sezen, ileri görüşlü, sür’at-i intikal sahibi ve basiretli kişiye *bârik-bîn* denilir. *İlm-i bârik* ifadesini Beaucueuil “la

Günâha ve itaatsizliğe karşı sabır, korku duymakla mümkündür ve ondan üç şey doğar: Gönüllerin ilhâmı, duâ ve ibâdetin kabûlü, ilâhî muhâfazanın (*ismet*) nûru.

İbâdet ve itaate karşı sabır, ümid etmekle mümkündür ve ondan üç şey doğar: Musîbetleri hep hatırda tutmak (*bâz-dâşt*), hiç umulmadık bir şekilde⁷²⁰ rızıklanmak ve fazîlet sahiplerine yönelmek.⁷²¹



Katlanmak, kişiye hoş gözükmeyip onu sıkıntıya düşüren durumlarda tahammül ve dayanıklılık, akla ve ilâhî prensiplere aykırı gözükken hususlarda nefsi alıkoyabilme gibi anlamları taşıyan *sabır*⁷²² tasavvuf metinlerinde hep iyiliği besleyen ve güzelliğe katkı yapan nitelikleriyle işlenir. İnsanın hayattaki iniş-çıkışlar, değişim ve dönüşümler karşısında dayanıklılığını, kararlılığını, istikâmetliliğini ifade maksadıyla kullanılır. Dengede durmakla, doğruyu görmekle, rızâ göstermekle, gönül huzûruyla ve hakkı yerine teslîm etmekle ilgisi kurulur.⁷²³ Sabır, belâlara, günahlara ve ibâdetlere

science subtile –ince ilim”, Mughal “*discerning knowledge* –ayırt edici yüksek bilgi”, Angha ise “*accuracy of knowledge* –bilginin kesinliği” şeklinde tercüme eder. Anlayabildiğimiz kadarıyla *ilm-i bârik* ifadesi *basîret* ve *feyizle* ilgili gözükmetedir. Emir Hüsrev Dehlevî’nin (v. 725/1325) *Âyîne-i Sikenderî*’sinde yer alan şu beyit ifadeyi farklı bir üslupla ortaya koymaktadır:

بیا مطرب آن علم باریک را که روشن کند جان تاریک را
[Ey nutrib! O yüksek bilgiyi getir bize. Getir ki, daralmış olan gönlümüzü aydınlatın.]

⁷¹⁹ Krş. Meybudî, *Keşfü’l-esrâr*, III, 729.

⁷²⁰ Olumsuz anlamda kullanılırsa yaltaklanmayı ve tamah etmeyi de ifade edebilir. Metindeki ilgili ifade nüshalarda “*nâ bepûşîde*” şeklinde yazılı olsa da Habîbî bu şekliyle bir anlamı olmadığına vurgu yapar ve “*nâ beyûsîde*” diye okunması gerektiğini özellikle belirtir. Nitekim kelime M 165^b’de “*nâ peyûsîde*” diye kayıtlıdır, Sîrcânî ve Mevlâyî de bu şekilde yazmışlardır. Beaurecueil ise “*nâ bepûşîde*” okuyuşunu tercih eder ve ifadeyi “*non caché* –gizli olmayan” şeklinde karşılar. Mughal “*unexpectedly* –beklenmedik bir biçimde” ve Angha “*without striving* –çaba olmaksızın” şeklinde karşılayarak Habîbî’nin tercihinin benimsenler. Bizim “hiç umulmadık bir şekilde rızıklanmak” diye karşıladığımız *rûzî nâ beyûsîde* ifadesinin “Ve ummadığı yerlerden onu rızıklandırır. [وَيَرْزُقُهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ]” (Talâk, 65/3) âyetine işareti var görünmektedir.

⁷²¹ Angha’nın açıklamalı tercümesi ise şu şekildedir: “Sevginin kudreti, sâlikin musîbet süresince sabırlı kalmasına yardımcı olur. Sabrın bu mertebesi üç hâlin neticesidir: Gönlün birliği, bilginin kesinliği ve sezgiye dayalı idrâkin açıklığı. Korkunun kudreti, sâlikin günâh önünde sabırlı kalmasına sebep olur ve korkunun böylesi üç hâlden doğar: Birincisi kalbin ilhâmı üzerine binâ edilmiştir; ikincisi ibâdetlerin kabûl edilmesinin neticesidir; üçüncüsü saflığın ve mükemmelliğin nûru üzerine binâ edilmiştir. İbâdetlerin ifâsında sabırlı olmak ümit yoluyla elde edilebilir ve ümit üç şeyin neticesidir: Ümit bir kimsenin hayatına girmek suretiyle zorluk ve sıkıntıyı hükümsüz kılacaktır; çabalamaksızın bir kimsenin hissesini elde edişi için yardımcı olacaktır; fazîlet sahibi kimselerin birlikteliğini aramayı kişiye kolaylaştıracaktır.” *Stations of the Sufi Path*, s. 81.

⁷²² Anlam alanı için bkz. *Mevsûatu nadrati’n-naîm*, VI, 2441-2472.

⁷²³ Serrâc, *el-Lüma*, s. 76 [48, 49]; Mekkî, *Kütü’l-kulûb*, II, 538-562; Hargûşî, *Tehzîbü’l-esrâr*, s. 122-128; Müstemlî, *Şerh-i Taarruf*, III, 1227-1238; Sîrcânî, *el-Beyâz ve’s-sevâd*, s. 232-234.

karşı olmak üzere üçe kısımlandırılır.⁷²⁴ Dünyada irâde dışı başa gelen musîbetlere katlanmak, insanı hakikat yolunda istikâmetten alıkoyan kusûr ve günâhlara karşı göğüs germek, ilâhî emirleri yerine getirmede ortaya çıkan zorluklar ve zahmetlerin üstesinden gelmeye çabalamak; işte bu üç mertebe sabrın tezâhürleri olmaktadır. Muhâsibî, sabrı *cevherü 'l-akl* diye niteler.⁷²⁵ Şakîk-i Belhî ise *rızâya* giden yolun başında sabrı görür.⁷²⁶ Cüneyd-i Bağdâdî'nin ifadesiyle, “yaratılmışları aşarak Allah'ın katına yönelmek ve nefisten Allah'a doğru gitmek güç ve zor olduğundan” hakikat yolcusunun kaydettiği her aşama, sabra da ayrı bir seviye kazandırmaktadır.⁷²⁷ Nitekim Gazâlî, *İhyâ*'nın “Kitâbu's-Sabr ve 'ş-Şükr” başlığında sabrın kazandığı anlamları etraflı bir biçimde işler.⁷²⁸ İbn Arabî de *Fütûhât*'ın 124. ve 125. bâblarında sabrın hakikati ve varlık mertebelerindeki durumunu ele alır, farklı anlamlarına ve açılımlarına işaret eder.⁷²⁹

Herevî, burada sabır ile *ferâset, ilim, cem'-i himmet, hayf, ismet, ilhâm, ferâset, recâ* ve *teveccüh* gibi diğer makâmlar arasında alâka kurar. Buna göre hakikat sevgisi taşıma⁷³⁰ dünyada karşılaşılması muhtemel belâ ve musibetlere karşı sâliki diri tutacak, böylelikle sâlikte gönlün birliği yani *cem'iyet-i hâtır* zuhur edip latif sırları idrak edecek bir ilim hâsıl olacak ve sâlik ferâset nuruna erişecektir. Hakikate erememe korkusu taşıma ise beşerlikten ötürü ortaya çıkması muhtemel günahlara ve itaatsizliklere karşı sâliki dirençli kılacak, sabrın bu mertebede tahakkukuyla kalbe Rahmânî bir ilhâm ulaşacak, sâlik duâ ve ibâdetlerin kabulü mertebesine varacak ve kişi ile nefsâniyet arasında bir ilâhî muhâfaza doğacaktır. Sâlik hakikate ermeyi ummakla ibâdetlere devamlılık bakımından kuvvet bulacak, bundan ötürü maddî-mânevî musibetlerin hep hesap edileceği bir ayıklık belirecek, Hak katından zâhirî ve bâtinî rızıklar gelecek, sâlik artık hep kemâl sahipleriyle ünsiyet edecektir.

Menâzil'de ise Herevî sabrı buradakinden farklı olarak *hayâ, ihlâs* ve *tevhîd* gibi makâmlarla ilişkilendirir. Özellikle sabrın tevhîd yolunda kabûl görmeyişi üzerine vurgu yapar: Çünkü sabır, nefse ait niteliklerden ötürü tahammülü ve bu yönlü bir

⁷²⁴ Muhâsibî, *Âdâbü'n-nüfûs*, s. 111.

⁷²⁵ Sülemî, *Tabakât*, s. 59 [جوهرُ الإنسانِ العقلُ، وجوهرُ العقلِ الصبْرُ].

⁷²⁶ Sülemî, *Tabakât*, s. 66 [الصبْرُ والرضا شكلا، إذا تعمَّدتْ في العملِ فإنَّ أوله صبرٌ، وآخره رضا]. Ahmed b. Hadraveyh ve Yahyâ b. Muâz er-Râzî de *sabır* ile *rızâ* arasında bağ kuracaktır. Bkz. *age*, s. 104.

⁷²⁷ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 294 [266].

⁷²⁸ Gazâlî, *İhyâ*, VII, 205-464.

⁷²⁹ *Fütûhât-ı Mekkiyye*, III, 309-313 [VII, 283-289].

⁷³⁰ Nitekim İbn Atâ el-Edemî de sabrı muhabbet ehlinin makâmı saymıştı. Bkz. Sülemî, *Ziyâdâtü Hakâiki't-tefsîr*, s. 24.

irâdeyi çağrıştırır, tevhîd ise nefsin fenâ buluşuna işaret eder, bu yüzden de tevhîd ile sabır Herevî'ye göre yan yana anılmazlar. Yine buradaki anlatıma bir ilâve olarak Herevî, *Menâzil*'de sabrın Allah için, Allah ile ve Allah'a karşı olmak üzere üç tarzını da dile getirerek ilkinin avâma, ikincisinin mürîdlere, üçüncüsünün sâliklere has olduğunu belirtir.⁷³¹

[8. Meydan: Cihâd]

Meydan Hıştım Jihad est. az Meydan Sıbr Meydan Jihâd Zaid. v Jihâd Baz Küşidn ast ba Nfs v ba Diu v ba Dşmn. Qule Talı: ﴿وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ﴾. v Jihâd ra se Rkn ast: ba Dşmn Btıg, v ba Nfs Bqhr, v ba Diu Bsvbr. Mjâhdn Btıg se and: Küşndê Mâjor, v Xstê Mgfor, v Kştê Şhid. Mjâhdn ba Nfs se and: İki mi Küşd av az İbrar ast, İki mi İaud av az avtad ast, v Sım Baz Rste av az İdal ast. v Mjâhdn ba Diu se and: İki Belm Mşgöl av az Mqrân ast, v İki Bcdat Mşgöl av az Sdıqan ast, v İki Bzhd Mşgöl av az avliyan ast.

Sabır meydanından cihâd doğar. Cihâd, nefse, şeytanla ve düşmanla mücadele etmektir. Allah şöyle buyurur: “Allah yolunda, hakkını vererek ve bütün imkânlarınızla cihâd edin.” (Hac, 22/78)⁷³² Cihâdın üç esâsı vardır: Düşmana karşı kılıçla, nefse karşı kahırla, şeytana karşı sabırla.⁷³³

⁷³¹ Bkz. *Menâzilü's-sâirîn*, s. 38 [98]. Krş. Tek, *Tasavvufî Mertebeler*, s. 137, 138.

⁷³² Herevî'nin bu âyete atıfla aktardığı cihad tarzlarına Sülemî'de de aynen rastlanır. [قال بعضهم: المجاهدة [على ضرور: مجاهدة مع أعداء الله، ومجاهدة مع الشيطان، وأشد المجاهدة مع النفس والهوى وهو الجهاد في الله Hakāiku't-tefsîr, II, 28. Meybudî âyeti şöyle izâh eder: “Cihâd, nefse ile, gönül ile ve mal ile olmak üzere üç kısımdır: Nefs ile cihâd, riyâzet ve hizmetten geri durmamak, ruhsatların ve te'villerin bulandırıcılığından etkilenmemek, emir ve nehye nasıl gerekiyorsa öylece hürmet göstermektir. Gönül ile cihâd, kötü ve bayağı fikirlerin (*havâtur*) sana ulaşmasına yol vermemek, muhâlefet üzere azimli olmamak, Allah'ın verdiği nimetler hakkında hep tefekkürde bulunmaktır. Mal ile cihâd, esirgemenen vermeklemdir (*bezl*), *sehâ* (el açıklığı), *cûd* (cömertlik) ve *îsâr* (diğerkâmlık) iledir.” *Keşfü'l-esrâr*, VI, 411.

⁷³³ Krş. Meybudî, *Keşfü'l-esrâr*, V, 261. Ayrıca Meybudî bu konuyu şöyle açıklayacaktır: “Cihâdın iki kısım olduğunu söylemişlerdir: *Cihâd-ı zâhir* ve *cihâd-ı bâtin*. *Cihâd-ı zâhir* kâfirlere karşı kılıçla yapılan, *cihâd-ı bâtin* nefse karşı kahırla yapılandır. [Meybudî, bundan sonra Herevî'nin yukarıdaki sözlerini aktarmaktadır.]... Kâfirlere karşı cihâd eden ganîmet malı ile zengin olur; nefse karşı cihâd eden gönülle zengin olur. Mal ile zengin olanın o sahip olduğu ya helâl ve mihnettir ya da harâm ve lânettir. Gönül ile zengin olanın dünyadan daha yüce bir himmeti, ukbâdan daha yüce bir murâdı vardır... Öyleyse nefsi düşman bellemek, Hakk'a muvâfakat için nefse şefkat ve muhabbet göstermemek, mücâhedeler meydanında riyâzet kılıcıyla nefsi kahr etmek, onun arzu gözünü *tefrîd* ve

Kılıçla cihâd edenler üç türdür: Lâyîgını ve mükâfâtını alan (*me'cûr*) mücâhid; kusurları affolunan gazi (*haste*); bu uğurda öldürülen şehid.⁷³⁴

Nefse karşı cihâd edenler üç türdür: Birincisi gayret gösterendir, *ebrârdandır*; ikincisi maksadı hâsıl edendir, *evtâddandır*; üçüncüsü kurtuluşa erendir, *abdâldandır*.

Şeytana karşı cihâd edenler üç türdür: Biri ilimle meşguldür, o *mukarreblerdendir*; biri ibâdetle meşguldür, o *siddiklerdendir*; biri zühd ile meşguldür, o *velîlerdendir*.



Cihâd, çaba sarfetmeyi, gayret göstermeyi, zahmet çekmeyi, bu anlamlara bağlı olarak da savaşı ve mücadeleyi ifade eder. İnsanın dış dünyasında düşmanlarıyla ve iç dünyasında kendi noksanlıklarıyla giriştiği kavga *cihâd* kavramında karşılık bulur. Bedenle ortaya konan çaba *cihâd*; fikir ve akıl yürütme ile ortaya konan çaba *ictihâd*; kalbi tasfiye uğruna bir usûle uyarak ortaya konan çaba *mücâhede* adını alır.⁷³⁵ Tasavvufun bir kavram olarak *cihâda* yönelişindeki ilgi, zâhiren dış düşmanlara karşı değil bâtinen nefse ve onun yıpratıcı niteliklerine karşı durma, ona üstün gelme ve onun olumsuz niteliklerini tanıyıp giderme odaklıdır. Bu itibarla –her ne kadar şartlara bağlı olarak Abdullah b. Mübârek (ö. 181/797) ve Ebû İshak Kâzerûnî (ö. 426/1035) gibi bilfiil muhârip sûfîler bulunsa da– başından beri *cihâd-ı ekber–cihâd-ı asgar* ayrımı yapılmış ve öncelik birincisine verilmiştir.⁷³⁶ Çünkü işlenmemiş, terbiyeden geçmemiş hâliyle nefis başlı başına bir düşman sayılmış, hattâ ondan daha büyük bir düşman varsayılmayarak her vesileyle “senin en büyük düşmanın içindeki nefsindedir” hadisine atıf yapılmıştır.⁷³⁷ Bu türlü bir cihâd kavramlaştırmasının ilk örneklerinden biri Hâtim el-Esamm’ın (ö. 237/851) şu cümlesidir ki Herevî’nin buradaki vurguları da böylesi bir kavramlaştırmanın uzantısıdır: “Cihad üç türdür: İlki kendi sırrında cihaddır, şeytanla onun hükmünü kırıncaya dek sürer; ikincisi zâhirdeki cihaddır, farzların edâsı uğrunda bu edâ Allah’ın emir buyurduğu üzere tam oluncaya dek sürer; üçüncüsü Allah düşmanlarıyla olandır, İslâm’ın fetihlerindedir. [*الجهاد ثلاثة: جهاد في سرك، مع الشيطان حتى تكسره؛ وجهاد*]

tecrîd okuyla kör etmek bir gerekliliktir.” *Keşfü’l-esrâr*, IV, 59, 60. Meybudî’nin Herevî’ye ait satırlarla iç içe sunduğu bu anlatım Bursevî tarafından da aynen aktarılacaktır. Bkz. *Rûhu’l-beyân*, VI, 499.

⁷³⁴ Krş. Meybudî, *Keşfü’l-esrâr*, III, 122, 123.

⁷³⁵ *Mevsûatu nadrati’n-naîm*, IV, 1481-1505.

⁷³⁶ Mekkî, *Kütü’l-kulûb*, II, 521; Kelâbâzî, *Bahru’l-fevâid*, II, 416-418; Sülemî, *Hakâiku’t-tefsîr*, II, 28.

⁷³⁷ Serrâc, *el-Lüma’*, s. 29 [13]; Sülemî, *Âdâbu’s-sohbe*, s. 68

Tasavvuf⁷³⁸ [في العلانية، في أداء الفرائض حتى تؤدّيها، كما أمر الله؛ وجهاد مع أعداء الله، في غزو الإسلام
metinlerinde *cihâd*ın nefsi tezkiye ve kalbi tasfiye yönü öne çıktığından konu *cihâd*dan
çok *mücâhede* kavramıyla anlatılmış, Cafer-i Sâdık'tan bu yana *mücâhedenin riyâzet,*
teveccüh ve *murâkabe* ile ilgisi kurularak dünya üzerinde buldukça terki mümkün
olmayan, her yeni vakitte yeni tezâhürlerle varlığını sürdüren bir faaliyet olduğu vurgu-
lanmıştır.⁷³⁹ Nefse ve şeytâna karşı *mücâhede*ye girişen sâlikin ereceği merteye ise
Hakk'ı müşâhededir. Nitekim Ebû Ali ed-Dekkâk şöyle demiştir: “Zâhirini *mücâhede*
ile süsleyenin gönlünü Allah müşâhede ile güzelleştirir [من زَيَّنَ ظَاهِرَهُ بِالْمُجَاهَدَةِ حَسَنَ اللَّهِ]
”⁷⁴⁰. [سرائره بالمشاهدة

Herevî, bu metninde *cihâd*ın sûfilerce öne çıkarılan tüm çeşitlerine yer vermiş
olmaktadır. *Menâzil*'de ise *cihâd* ve *mücâhede* konuları işlenmez, yalnızca *hayânın*
*mücâhede*ye ilettiğine işâret edilir (s. 101). Metinde zikri geçen *ebrâr* (iyiler, fazîlet
sahipleri, hakikat yolunda ferâiz ve nevâfile uyanlar), *evtâd* (sütunlar, âlemin teminâtı
olan kimseler) ve *abdâl* (erenler, âlemde tasarruf edenler) vurgusu *cihâd*ın hakikatini
temsil eden kimselere atfen okunabilir. Yani *cihâd*ın hakikati ve görüldüğü tezâhürlerin
mükemmelliği ancak bu üçünde karşılık bulmakta, bu üçünden her biri nefse karşı üstün
gelmenin ve bu dünyada kurtuluşa ermenin müşahhas numûneleri sayılmaktadır. Dola-
yısıyla burada *ricâlü'l-gayb* (gayb erenleri) konusu çerçevesinde uzun açıklamalara
girmek pek yerinde gözükmemektedir. Paragrafın sonunda anılan *mukarrebler* (Allah'a
yaklaştırılanlar), *sıddıklar* (özü-sözü bir olanlar) ve *velîler* (Allah'ın dostluğunu bulan-
lar) vurgusu da bu çerçevede düşünülebilir. Herevî, bu satırlarıyla *cihâd* mefhûmunun
tasavvufî delâleti ile ilgili dikkate değer bir bakış açısı ortaya koymuş, bu hâliyle benzer
vurgulu metinler içerisinden sıyrılmıştır.⁷⁴¹

[9. Meydan: Riyâzet]

میدان نهم ریاضت است. از میدان جهاد میدان ریاضت زاید. قوله تعالى: ﴿فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَنْ
يَتَّطَّهَّرُوا﴾. ریاضت نرم کردن است، و آنرا سه رکن است: ریاضت افعال بحفظ، و ریاضت اقوال

⁷³⁸ Sülemî, *Tabakât*, s. 95, 96.

⁷³⁹ İlgili sûfî sözleri için bkz. Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, II, 121, 122; Sîrcânî, *el-Beyâz ve's-sevâd*, s. 162.

⁷⁴⁰ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 176 [193].

⁷⁴¹ Meselâ bkz. Gevherî'n, *Şerh-i Istilâhât-ı Tasavvuf*, IV, 110-116.

بضبط، و ریاضت اخلاق برفق. و ریاضت افعال سه چیز است: اتباع علم، و غذای حلال، و دوام ورد. و ریاضت اقوال سه چیز است: قراءت قرآن، و مداومت عذر، و نصیحت خلق. و ریاضت اخلاق سه چیز است: فروتنی، و جوانمردی، و بردباری.

Cihâd meydanından riyâzet doğar. Allah şöyle buyurur: “Orada günah, kötü huy ve ahlâkî kir taşımamayı gâye edinmiş kimseler vardır.” (Tevbe, 9/108) Riyâzet, [nefsin sertliğini] yumuşatmaktır [ve onun katılığını gidermektir]. [Dikkatlilik ve] muhâfaza ile fiillerin, [teyakkuz ve] zabt ile sözlerin, [teennî ve] rıfk ile huyların riyâzeti olmak üzere üç esâsı vardır.

Fiillerin riyazeti üç türdür: İlme ittibâ etmek, helal yemek, virde devam etmek.⁷⁴²

Sözlerin riyâzeti üç türdür: Kur’ân okumak, özür beyânında devamlı olmak, insanlara nasihatte bulunmak.

Huyların riyâzeti üç türdür: Alçak gönüllük ve tevâzu, asâlet ve cömertlik (*civânmerdî*), sabırlı ve tahammüllü olmak.⁷⁴³



Riyâzet, eğitmek, evcilleştirmek, yetiştirmek, sakinleştirmek, bir kıvama getirmek anlamlarını taşır ve sûfiler *riyâzetle* nefsi yola getiren, onun hoyratlığını gideren, arzularını kırıp mâsivâdan geri çeken, zorluklara karşı tahammül gücünü arttıran, hakikatlere baş eğdiren, böylece ahlâkını güzelleştiren çabaların tümünü kastederler.⁷⁴⁴ Nefse karşı mücadele bakımından *cihâdın* tamamlayıcısı olan ve onun devamlılığını sağlayan unsur *riyâzet* adı altında toplanan faaliyetlerdir. Nitekim Ankaravî şöyle der: “*Riyâzetten* asıl murâd, murâd ve arzunun *terki*, *ictihâdın* lüzûmu, ahlâkın *tehzîbi*, a’*mâl ü ahvâlin tasfiyesi*, nefsin zâhiren ve bâtinen şerîat âdâbıyla *te’dîb* ve *terbiyesi*dir.”⁷⁴⁵

⁷⁴² Meybudî: “*Virde* devam etmenin kazandıracağı üç şey vardır: Hakk’a ârif olmakla süslenmiş bir *sır*; ebediyet güneşiyle parıldamış bir *rûh*; vâsıtasız olarak Allah katından elde edilmiş bir *ilim*.” *Keşfü’l-esrâr*, V, 728.

⁷⁴³ Krş. *Keşfü’l-esrâr*, VIII, 97. Meybudî’nin Herevî’den aktardıklarına Bursevî tarafından da aynı şekilde yer verilecektir. Bkz. *Rûhu’l-beyân*, VII, 217.

⁷⁴⁴ Gevherîn, *Şerh-i Istulâhât-ı Tasavvuf*, VI, 142-156. “*Riyâzet* dedikleri, ahlâk-ı nefsâniyyeyi tehzîbdir ki zulümât-ı tab’dan halâs ola ve tahammül-i ezâ ve emsâlinde suhûlet bula.. Ma’lûm ola ki riyâzetten maksûd, taallukât-ı cismâniyyeyi bi’l-küllîye nefy edip teveccüh-i küllî ile âlem-i ervâh ve âlem-i hakîkate müteveccih olmaktır. Ve sülûkten maksûd, bende kendi ihtiyâr ve kesbiyle tarik-i Hakk’a mâni’ olan taallukâttan geçmektir.” *Istulâhât-ı İnsân-ı Kâmil*, s. 583.

⁷⁴⁵ Ankaravî, *Nisâbü’l-Mevlevî Tercümesi*, s. 144.

Riyâzet, sûfilerce nefis ile *mücâhedenin* bir mertebesi olarak düşünölmüş, buna binâen riyâzetsiz sülûkün tahâretsiz namaza benzediği söylenmiştir.⁷⁴⁶ Gazâlî de riyâzetle ilgili tasavvufî birikimi şöyle özetler: “Riyâzetin dört vechesi vardır: Yemeği azaltmak, uykuya karşı dayanmak, gerektiğince konuşmak ve mahlukların hangisinden gelirse gelsin eziyetlere katlanmak. Az yemekten şehvetlerin ölümü; az uyumaktan irâdelerin saflığı; az konuşmaktan belâlardan kurtuluş; eziyete katlanmaktan ise maksatlara eriş ortaya çıkar.”⁷⁴⁷ Bu bakımdan riyâzetin diğer pek çok tasavvuf kavramıyla irtibatı vardır ve başlı başına değil o kavramlar zincirinin içerisinde anlamlı olup farklı çağrışımlara kaynaklık eder.⁷⁴⁸ Meselâ İbn Arabî, *Fütûhât*’ın 203. bâbında kelime kökünden hareketle riyâzetin *arz* ve *rızâ* ile irtibatını kurarak farklı açıklamalar yapar.

Herevî burada riyâzetin kötü huylardan arınmak ve nefsin kabalığını-hoyratlığını gidermek anlamını öne çıkarmakta ve daha çok amelî yönlerine vurgu yapmaktadır. *Riyâzet* ile *fütüvvet* ve *tevâzu* arasında doğrudan bağ kurması, ayrıca bir önceki makâm olan *cihâd* ile bir sonraki makâm olan *tehzîbin* arasında *riyâzete* yer vermesi dikkati çekmektedir. Eski sûfilerde de benzeri bir üslup görülür. Meselâ Hakîm Tirmizî, “*riyâzet* ahlâkın *tehzîbinden* ibârettir, nefsânî zevklere dalmayı terk ve bu uğurda meşakkate tahammöldür [والرياضةُ عبارةٌ عن تهذيبِ الأخلاقِ، وتركِ الرُّعونةِ وتحُمُلِ الأذى]” der.⁷⁴⁹

Menâzil’de de riyâzetin *ilim* ve *ihlâs*la alâkalı olduğunu söyler. Fakat Herevî’nin *Menâzil*’deki ilgisi sülûkün varacağı nihayeti de içine aldığından orada Herevî sadece amelî önceliklerle yetinmez. Nitekim riyâzeti *cem*’ makâmıyla irtibatlandırır. Zıtlıkların ortadan kalkması, ikiliklerin hükümsüzleşmesi, gören-görülen ayrımının hükümünü yitirmesi de artık *riyâzetin* anlam alanı içerisindeydir.⁷⁵⁰ İnsanın sülûkü esnasında kat ettiği menziller nisbetinde riyâzet de daha yüksek, deyim yerindeyse ontolojik çağrışımlar kazanır.

⁷⁴⁶ Abbâdî, *Sûfînâme*, s. 56.

⁷⁴⁷ Gazâlî, *İhyâ*, V, 234 (kitâbu riyâzeti’-nefs).

⁷⁴⁸ Bursevî’nin şu ifadeleri ilgili irtibatları göstermesi açısından dikkate değerdir: “Riyâzetin makbûlü odur ki insana rikkat ve safâ ve üns-billâh irâs eyleye ve kevn ondan zâhib ola, her ne olursa. Ve evsâf-ı beşeriyeden onu tathîr ede ve izzet-i ilâhiyye ve saltanat-ı Rabbâniyye ve makâm-ı samedânî husûle gele.” “Şerh-i Usûl-i Aşere”, s. 156, 157.

⁷⁴⁹ Tirmizî, *Keyfiyyetü’s-sülûk*, s. 42. Tirmizî, bir başka risâlesinde de şöyle diyecektir: “Nefs lezzete, şehvete ve hevâ ile amele alıştığı zaman nefsin âdet edindiği her şeyi kesmeye yönel. Âdet edindiği bir şeyden kesilmesi ona zor geldiğinde ise bu şeyden önce onun için daha büyük olabilecek başka bir şeye yönel. Böylece kalbin hür olur, Allah ile ve Allah’ın iyilik ve lütfu ile ünsiyet eder.” *Riyâzetü’n-nefs*, s. 60.

⁷⁵⁰ Bkz. *Menâzilü’s-sâirîn*, s. 17, 18 [82]. Krş. Tek, *Tasavvufî Mertebeler*, s. 73-75.

[10. Meydan: Tehzîb]

میدان دهم تهذیب است. از میدان ریاضت میدان تهذیب زاید. قوله تعالی: ﴿قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا﴾. حیلت تهذیب سه چیز است: سنّت و صحبت و خلوت. و تهذیب سه چیز است: نفس را، و خوی را، و دل را. تهذیب نفس سه چیز است: از شکایت بمدح گردانیدن، {از کثرت بقلت آوردن}، و از گزاف به هشیاری آوردن، و از غفلت به بیداری آوردن. تهذیب خوی سه چیز است: از ضجرت بصبر آبی، و از بخل ببذل آبی، و از مکافات بعفو آبی. و تهذیب دل سه چیز است: از هلاک امن بحیات ترس آمدن، و از شومی نومیدی با برکت امید آمدن، و از محنت پراکندگی دل به آزادی دل آمدن.

Riyâzet meydanından tehzîb doğar. Allah şöyle buyurur: “Hem kendinizi, hem yakın çevrenizi Ateş’ten koruyun.” (Tahrîm, 66/6) Tehzîbin vesilesi (*hîlet*)⁷⁵¹ üç şeydir: Sünnet[e uymak], [kemâl sahipleriyle] sohbet[e dâim olmak] ve [mâsivâdan uzaklık ve Hakk’a yakınlık anlamıyla] halvet [üzere bulunmak]. Tehzîb, nefsin, huyun ve gönlün tehzîbi olmak üzere üç kısımdır.⁷⁵²

Nefsin tehzîbi üç türdür: Nefsi şikâyetle meşgûliyetten [Hakk’ı ve nîmetlerini] medh ü senâya döndürmek;⁷⁵³ [dünyalık itibâriyle] çokluktan azlığa yöneltmek;⁷⁵⁴ beyhûdelik ve başıboşluktan (*güzâf*) akli başında ve âgâh olmaya (*hûşyârî*) yöneltmek; gaflet hâlinde uyanıklık (*bîdârî*) hâline erdirmek.

Huyun tehzîbi üç türdür: [Mizâcını] tedirginlik ve sıkıntıdan [kurtarıp] sabra eriştirmen; cimrilikten [kurtarıp] cömertliğe eriştirmen; misliyle karşılık vermekten [kurtarıp] affediciliğe eriştirmen.

Gönlün tehzîbi üç türdür: [Kendine karşı] güven duymanın yok edici etki-

⁷⁵¹ Kelimenin “çâre, mahâret, hîle” gibi anlamları yaygınsa da, Hâbîbî ve Sîrcânî neşirlerinde işaret edildiği üzere Herevî’nin yüzyılında “erdirci vesile ve kavuşma yolu” anlamında bir sûfî ıstılâhı olarak kullanılmaktadır.

⁷⁵² Meybudî buradan itibâren Herevî’nin sözlerini, yer yer *riyâzet* hakkında söyledikleriyle de iç içe katarak aktarmaktadır. *Keşfü’l-esrâr*, V, 727, 728.

⁷⁵³ M 166^a’da “gönül huzursuzluğundan alıp hürriyete yöneltmek” şeklinde kayıtlıdır. Mevlâyî ve Sîrcânî ifadeyi bu hâliyle dikkate alırlar. Ancak her iki kaydediş biçimi de metin için anlamlıdır.

⁷⁵⁴ “gönül huzursuzluğundan alıp hürriyete yöneltmek” şeklinde kaydediş biçimi de metin için anlamlıdır.

sinden (*helâk-i emn*) Allah korkusu taşıyan bir hayata yönelmek; ümitsizlik bedbahtlığından (*şûmî-i nevmîdî*) ümidin rahmet ve bereketine yönelmek; gönül dağınıklığı (*perâkendegî*)⁷⁵⁵ musîbetinden gönül huzûru ve hürriyetine (*âzâdî-i dil*) yönelmek.



Tehzîb; düzeltmek, yönetmek, ıslâh etmek, saf ve hâlis bir hâle getirmek, süsleyip zînetlendirmek, ahlâkî niteliklerden yerilmiş olanları giderip övülmüş olanlarını geliştirmek, mutluluğa ve hakikate erdiren sebeplerin ardına düşmek gibi anlamlara gelir.⁷⁵⁶ Niyetin, ibâdetin, hâlin ıslâhı, liyâkati ve hakikatliliği uğruna sergilenen maddî-mânevî çabaları ifade eder. İnsanı hatâyaya sevkeden, hislerini yönlendiren ve vaktine hükmeden kötü niteliklerin ve durumların üzerine gitmek, iyiliği ve güzelliği esas alıp buna göre bir hayat sürmek de *tehzîb*in anlam alanı içindedir.⁷⁵⁷ Nitekim Baklî *tehzîbi* şöyle tanımlar: “Yerilmiş ahlâkî nitelikleri, övülmüş ahlâkî niteliklerle değiştirmektir ki bu övülmüş nitelikler, Allah’ın ezeli ahlâkî olan sıfatlarının tecellisini kabûle kâbiliyetle nitelenmiş yüce fitratın aslı ve maddesidir.”⁷⁵⁸ *Tehzîb*, tasavvuf metinlerinde çoğunlukla tek başına kullanılmaz. *Sülûk*ün faaliyet sahası içerisinde olmakla beraber daha çok *riyâzet* ve *mücâhedeye* bağlı ve bu türlü gayretlerin sonucu olarak nefsin *tezkiyesi*yle kendini belli eden bir nitelik sayılır. Bu noktada onun *tezkiye* ile benzer çağrışımlar taşıdığı da görülür.⁷⁵⁹

Tehzîbi kendini kötü sayılanlardan korumak ve iyi sayılanlarla özdeşleştirmek olarak kabûl ettiği anlaşılan Herevî, bu kavramın muhtevâsında daha ziyade ahlâkî bir incelik görmektedir. Çünkü nefse, huya ve gönle göre üçe ayırdığı *tehzîbi*, şikâyetin, beyhûdeliğin, gaflet hâlinin, hoşnutsuzluğun, cimriliğin, misliyle mukâbelenin, kendine aşırı güvenmenin, ümitsizliğin ve dağınıklığın karşısına koymakta, *tehzîbde* bunların hepsini gideren bir nitelik varsaymaktadır.

Menâzil’de ise Herevî, buradakinden farklı olarak *tehzîbi*, *hizmete*, *hâle* ve

⁷⁵⁵ Dağılımlılığı ve saçılmışlığı ifade eden *perâkendegî*, Herevî’nin metinlerinde bir tasavvuf ıslâhı olan *cem’iyyet-i dilin* zıttını, *tefrika* ve *teferruku* ifade eder.

⁷⁵⁶ “اأأاأ اأأاأ ve sâir nesnenin zevâidini kat’ ve izâle ile ıslâh edip pâkîze ve hâlis ve munakkah eylemek ma’nâsınadır ki revnak ve letâfet ve hüsn-i kıyâfete ifrâğ olunur. Fâriside bu ma’nâ pîrâsten lafzıyla ta’bîr olunur.” *Kâmûs Tercümesi*, I, 285.

⁷⁵⁷ Kâşânî, *Letâifü’l-i’lâm*, s. 184; Gümüşhânevî, *Câmiu’l-usûl*, I, 72-74.

⁷⁵⁸ Baklî, *Meşrebü’l-ervâh*, s. 33.

⁷⁵⁹ Kavramın sûfî metinlerindeki tezâhürleri için ayrıca bkz. Pervâne Urûc Niyâ, “*Tehzîb*”, *DMBİ*, VIII, 690-692.

kasda göre üçe ayırarak anlatır. Buna göre *tehzîb*: Kulluğa cehâleti katmayıp onu alışlagelmiş âdetlerin güdümüne sokmamak, himmet ve gayreti bulunduğu durumla sınırlanamamaktır; hâli terkedip de zâhirî bilgiye teslîm olmamak, herhangi bir tanımla kendini kayıtlamamak, herhangi bir karşılıkla yetinmemektir; kasdı (niyet ve irâdeyi) gönülsüzlükten arındırmak, atâlete düşmekten korumak, bilginin zıt düştüğü durumlarda *kasda* destek olmaktır. Herevî tüm bunları belirtirken *tehzîbin*, mânevî yolculuğun başında olanlar için bir imtihan, ayrıca riyâzet tarzlarından biri olduğunu da söyler.⁷⁶⁰ Görülebildiği kadarıyla bir kavram olarak *tehzîbi* bu şekilde derinleştiren yegâne sûfî Herevî'dir ve ilgili fikirlerinde tektir.⁷⁶¹

[11. Meydan: Muhâsebe]

میدان یازدهم محاسبت است. از میدان تهذیب میدان محاسبت زاید. قوله تعالی: ﴿وَلْتَنْتَظُرْ نَفْسٌ مَا قَدَّمَتْ لِغَدٍ﴾. محاسبت {نفس} را سه رکن است: جنایت از معاملات جدا کردن، نعمت را با خدمت موازنه کردن، و نصیب خود از نصیب وی جلّ ذکره جدا کردن. و حیلت شناختن رکن اول آن است که بدانی هر کاری که دیو را در آن نصیب است جنایت است، و هر معامله که در آن جور است جنایت است، و هر عمل که بخلاف سنت است جنایت است. و حیلت شناختن رکن میانه آن است که بدانی که نعمتهای ناشناخته همه خصمان است، و شناختۀ شکر ناکرده همه تاوان است، و در معصیت بکار برده تخم زوال ایمان است. و حیلت شناختن رکن سیم آن است که بدانی که هر خدمت که بدو دنیا خواهی آن بر تست، و هر خدمت که بدان آخرت خواهی {مر تراست}، و هر خدمت که بدان مولی خواهی آن قیمت تست.

Tehzîb meydanından muhâsebe doğar. Allah şöyle buyurur: “Her bir kimse yarını için ne gönderdiğine dikkat etsin.” (Haşr, 59/18) Nefs muhâsebesinin üç esâsı vardır: Kusuru muâmeleden uzaklaştırmak; [Hak'tan gelen] nîmeti [yine Hakk'a] hizmet ve kullukla dengelemek (*muvâzene*);⁷⁶² kendi payın için olanla sırf O'nun için olanın arası-

⁷⁶⁰ Bkz. *Menâzilü's-sâirîn*, s. 31, 32 [93, 94]. Krş. Tek, *Tasavvufî Mertebeler*, s. 118-120.

⁷⁶¹ Bu teklîğine bir örnek olarak bkz. Gevherîn, *Şerh-i Istulâhât-ı Tasavvuf*, III, 237-239.

⁷⁶² *Muhâsebe* ile *muvâzene* arasında irtibat kurulmasına ilk Sehl b. Abdullah et-Tüsterî'de ve Hâris el-Muhâsibî'de rastlanır (Sülemî, *Tabakât*, s. 58), fakat Herevî'nin vurgusu farklıdır.

nı [kulluk edebine yaraşır bir biçimde] ayırmak.

Kusuru muâmeleden uzaklaştırma esâsını tanımak şunları bilmekle olur: İçinde şeytanın nasîbi olduğu her bir iş günahdır; içinde cevr ü cefâ bulunan her muâmele günahdır; sünnetin zıttına olan her amel günahdır.

Hakk'ın nîmetini Hakk'a kulluk etmekle dengeleme esâsını tanımak şunları bilmekle olur: Tanınmamış [Hak'tan geldiğinin farkına varılmamış ve umursanmamış] nîmetler hep sana düşmandırlar; tanınmış da şükrü îfâ edilmemiş nîmetler hep senin için kusurdurlar; [verilmiş nîmetlerle] günah üzere bir faaliyette bulunmak îmâna zarar verip derecesini düşüren bir tohumdur (*tohm-ı zevâl*).

Kendi payın için olanla sırf O'nun için olanın arasını [kulluk edebine yaraşır bir biçimde] ayırma esâsını tanımak şunları bilmekle olur: Kendisiyle dünyayı arzu ettiğin her kulluk senin aleyhinedir; kendisiyle âhireti murâd ettiğin her kulluk senin lehinedir; kendisiyle Allah'ı maksad edindiğin her kulluk senin hakîkî kıymetin ve zenginliğindir.



Kelime olarak *muhâsebe*, saymak, hesap etmek, ihtimalleri gözönünde tutmak gibi anlamlara gelir ve bir kavram olarak tasavvufta insanın bir işi yapmazdan önce, yaparken veya yaptıktan sonra kendi kendisini hesâba çekmesini, Hakk'ın rızâsını gözetmesini, tevbe etmesini, iyiliklerin ve kötülüklerin ortaya çıkış biçimlerine dikkat kesilmesini, iyiliklerinin kötülüklerinden üstün gelmesi adına çaba göstermesini, ayık olmasını, hâline-vaktine çekidüzen vermesini, işini ve sözünü ölçüp biçmesini ifade eder.⁷⁶³ Sûfîler sülûkün istikrârı, amellerin istikâmeti ve insanın hakikat önünde samimiyeti açısından muhâsebeyi başlangıcından beri vazgeçilmez bir prensip saymışlardır. Meselâ Ebû Süleyman Dârânî, “kul ile Allah arasındaki en mühim şeyin muhâsebe [ابلغ الأثياء فيما بين الله وبين العبد المحاسبة]” olduğunu söyler.⁷⁶⁴ Ahmed b. Hadraveyh ise *muhâsibenin takvânın* aslı olduğuna işâret eder [اصل التقوى محاسبة النفس واصل محاسبة النفس]⁷⁶⁵ *Muhâsebe* için ortaya konan tanımların ortak noktası, Hakk'ın çirkin gördüğü ile rızâ gösterdiğinin farkında olmak ve insanlık durumlarını bu şekilde tartıp değerlendirmektir. Dolayısıyla muhâsebe, her hâlükârda *takvâ*, *vera*, *yakîn* gibi diğer kavramlarla iç içe bir faaliyettir, insanın kendini tanımasıyla ilgilidir. Nitekim Muhâsibî

⁷⁶³ *Mevsûatu nadržati'n-naîm*, VIII, 3317-3324.

⁷⁶⁴ Sülemî, *Tabakât*, s. 80.

⁷⁶⁵ Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, II, 140.

Riâye'sinde *nazar*, *tesebbüt* ve *temyîz* gibi insanın bilip ayırdetme yetenekleriyle irtibatlandığı muhâsebeyi ahlâkî tavırlar açısından değerlendirmiş, bu hâlin insanda nasıl karşılık bulacağına çeşitli örneklerini vermiş, nazarî ve amelî taraflarını etraflı bir biçimde incelemiştir. Buna göre *muhâsebenin* yokluğu, *gafletin* varlığı demektir.⁷⁶⁶ Ebû Tâlib el-Mekkî de, *Kûtü'l-Kulûb*'un 23. faslını muhâsebeye tahsis eder ve burada tasavvuf ahlâkının muhâsebe hakkındaki dağarcığını özetler.⁷⁶⁷ Aynı şekilde *İhyâ*'nın 38. kitabında İmam Gazâlî muhâsebenin amelî yönü hakkında ayrıntılı bilgiler verir.⁷⁶⁸

Herevî'nin burada *hizmet*, *şükür* ve *ilimle* irtibatını kurarak anlattığı şekliyle muhâsebenin muhtevası kusuru tüm muâmelelerden uzaklaştırmak, verilen nîmeti sunulan kullukla dengelemek, nefis için olanla Hak için olanın arasını ayırabilmekten ibarettir. Burada kusuru muâmeleden uzaklaştırmak için onu tanımanın gerekliliğine de atıf yapılmaktadır. İçinde şeytanın payı olan her amelin, içinde eziyet verişin yer aldığı her davranışın ve Hz. Peygamber'in sünnetine aykırı düşen her faaliyetin günahın nasibi vardır. Öyleyse sâlikin muhâsebede tahakkuk bulmak adına bu hususları gözetmesi gerekmektedir. Nîmeti kullukla dengelemek ise herşeyden önce ve sonra onların farkına varmakla, şükürünü yerine getirmeye çabalamakla ve günâhların îmânı hükümsüz kılan yönlerini tanımakla mümkün olur. Muhâsebenin nihâî noktası ise kendisiyle dünyanın arzu edildiği her hâlin kişi aleyhine, kendisiyle âhiretin arzu edildiği her hâlin kişi lehine olduğunu bilerek yalnızca kendisiyle sırf Allah'ın arzu edildiği hâllerin kişiye gerçek kıymetini ve zenginliğini vereceği görmektedir. Böylelikle Herevî, günâhların ayırdına varmaktan başlayıp katıksız bir şekilde Allah'ı maksat edinmeye uzanan bir atıf sahası üzerinden muhâsebeyi irdelemiş olmaktadır.

Menâzil'deki ifadeleri de burada işaret ettiklerinin bir şerhi gibidir. Ancak *Menâzil*'de muhâsebeyi *tevbe* ve *azîmet* (kararlılık) üzerinden ele alır, hikmet nûru ve nefse karşı kötü zannı bulunmayan insan için muhâsebenin zorluğundan söz eder. Muhâsebe, günâhın kişi aleyhine en büyük delil, ibâdet ve itâatınsa Hak'tan gelen en büyük lütuf olduğunun bilincine varmakla ilgilidir. Kendini beğenmek ve kusurlarından ötürü başkalarını ayıplamak bu bakımdan muhâsebeye engel sayılır. Herevî'ye göre muhâsebesizlik, vakti zâyî etmekle eşdeğerdir.⁷⁶⁹ Buradaki ve *Menâzil*'deki satırlarıyla

⁷⁶⁶ Muhâsibî, *Riâye*, s. 45 vd.

⁷⁶⁷ Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, I, 225-240.

⁷⁶⁸ Gazâlî, *İhyâ*, IX, 117-225 (kitâbu'l-murâkabe ve'l-muhâsebe).

⁷⁶⁹ Bkz. *Menâzilü's-sâirîn*, s. 12 [78]. Krş. Tek, *Tasavvufî Mertebeler*, s. 56-58.

Herevî, muhâsebeye ilişkin tasavvufî hafızayı kendi üslubunca özetlemiş ve kavramın merkezîyetine farklı bir vurgu yapmıştır. Söyledikleri, Muhâsibî ve Mekkî'nin anlatımlarından sonra müstakillen muhâsebeyi irdelemesi açısından dikkat çekicidir.

[12. Meydan: Yakaza]

میدان دوازدهم یقظت است. از میدان محاسبت میدان یقظت زاید. قوله تعالى: ﴿وَلَا تَكُنْ مِنَ الْغَافِلِينَ﴾. و یقظت را سه رکن است: نعمتهای {خود را} از وی دیدن، و جرمهای {خود را} از خود دیدن، و عیار روزگار خود از زیادت و نقصان شناختن، و دایم از جمله مکر ترسیدن. اول نعمتهای او را سه چیز توان یافت: بنیاز دل، و شنیدن علم، و پاکی قوت. و دوم سه چیز توان یافت: بکوتاهی {امل}، و دوام فکر، و بیداری سحرگاه. و آخر سه چیز توان یافت: بدگمانی بخود، و بریدن از علائق، و تعظیم حق.

Muhâsebe meydanından yakaza doğar. Allah şöyle buyurur: “Sakın gâfillerden olma!” (A'râf, 7/205) Yakazanın üç esâsı vardır: Sahip olduğun nîmetleri hep O'ndan bilmek ve var olan kusurları hep kendinden bilmek; vaktinin noksan ve ziyadesini [vakit içinde rûhen kazandıklarını ve kaybettiklerini] tanımak; dâimâ ilâhî mekrden korku duymak.

Nîmetleri O'ndan [ve kusurları kendinden] bilmek üç şeyle elde edilebilir: Gönlün muhtaçlığını idrâk etmesiyle;⁷⁷⁰ ilme isteyerek kulak vermekle; gıdâyı ve azığı [dînen] lekesiz bir hâle getirmekle (*pâkî-yi kût*).⁷⁷¹

Vaktin noksan ve ziyadesini tanımak üç şeyle elde edilebilir: [Dünyaya ait] emel ve beklentiyi kısa tutmakla; sürekli tefekkür etmekle; seher vakitlerini uyanık geçirmekle.

⁷⁷⁰ “Gönlün muhtaçlığıyla *-bi-niyâz-ı dil*” ifadesi M 166^b’de “gönlün görücülüğüyle, kalben basiretle – *bînâyî-i dil*” şeklindedir. Sîrcânî ve Mevlâyî ikincisini tercih ederler. Metin her iki şekilde de anlaşılabilir.

⁷⁷¹ Azığın lekesizliği (*pâkî-yi kût*), tasavvufun amelî yönü açısından büyük önem taşır. Çünkü yenip içilene dikkat etmenin tevbe tamamlayan, takvâyı kuvvetlendiren ve basireti keskin kılan sonuçları vardır. Herevî'nin burada yaptığı vurgunun benzerine Muhâsibî’de de rastlarız. Muhâsibî tevbe edene gerekenlerin ne olduğu sorusuna cevaben şöyle der: “Azığı kulluğa yaraşır bir hâle getirmek gerekir. Azığın dindeki mevkii başın bedendeki mevkii gibidir [إصلاح القوت، لأن منزلة القوت من الدين [كمنزلة الرأس من الجسد].” “el-Kasd ve'r-rücû' ilallâh”, s. 146.

İlâhî mekrden korku duymak üç şeyle elde edilebilir: Kendi hakkında iyi düşünmemekle (*bed-gümânî*); [Hak'tan alıkoyan şeylerden] alâkaları kesmekle; Hakk'a hürmet göstermekle.⁷⁷²



Kelime olarak *yakaza*, uyku hâlinin zıttını, yani ayık ve haberdâr olmayı, tetikte bulunmayı, dikkat kesilmeyi anlatır; dalgınlık, farkında olmayış ve benzeri çağrışımları dışlar. Nitekim *yakzân* kelimesi de çabuk kavrayışlı, keskin zekâlı, irfân sahibi kimselerin bir sıfatıdır.⁷⁷³ Bir tasavvuf ıstılâhı olarak da insanın gaflet uykusundan uyanmasını, murâd-ı ilâhîye ayılmasını, hakikat yoluna böylece adım atmasını, insanın hakikate yönelmesinin başlangıcını ifade eder. Kavrama bu hüviyetini veren ise Herevî'nin özellikle *Menâzil*'deki beyânlarıdır.⁷⁷⁴ Kâşânî'nin Herevî'den mülhem verdiği tanıma göre ise *yakaza*, başlangıcında insanın Allah'a ibâdetini ifâ edebilmek için ihtiyaç duyacağı mârifeti ve kulluğunun edeplerini bilmesi; nihayetinde ibâdetleri ikâme ederken şursuzca yapılagelen âdetlerden sıyrılması, bu tür hâlleri terkedebilmesidir.⁷⁷⁵ *Yakazanın* zıttı *gaflettir* ve gaflet kalb gözünün hakikate kapalı oluşu, insanın nefsânî engellerde kendini tüketiş, derin bir uyku ve keskin bir dikkatsizlik demektir. Tasavvufî faaliyet bu hâlin farkına vararak onun zıttına adım atmakla mümkündür. Bu bakımdan gaflet *zulmete*, *yakaza* ise *nûra* benzetilir; gafletle *dalâlet*, *yakaza* ile *hidâyet* kastedilir. *Yakaza* Allah'ın *Hâdî* isminin tecellîsiyle mümkündür.⁷⁷⁶ Serrâc *yakazayı* kalbin kendi içinde bulunduğu hâlden huzursuzlanması ve bu yolla gafletten kurtulması anlamına gelen *inziâc* ile ilişkilendirerek işler [تحرك القلب للمراد باليقظة من سنة الغفلة], Cüneyd-i Bağdâdî'nin bir deyişini aktarır. Cüneyd ise *yakaza* hâlini gönlün O'na yönelmesi, uzuvların O'na doğru gayret göstermesi, insanın ancak O'nun verdikleriyle mutlu olması anlamında kullanır.⁷⁷⁷ Bâyezid-i Bistâmî'nin de *yakaza* ile ortak çağrışımlar taşıyan *intibâh* üzerinden benzer vurgular yaptığı görülür. Nitekim *yakaza*, Herevî'den sonraki dönemlerde *intibâh* kavramıyla birlikte düşünülecek, *Avârifü'l-Maârif* örneğinde olduğu gibi *yakaza*, *intibâh* ve *i'tibârın tevbe*yi önceleyen ve onu tamamlayan nitelikleri öne

⁷⁷² Krş. Meybudî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 121.

⁷⁷³ *Kâmûs Tercümesi*, II, 540. Anlam alanı için bkz. *Mevsûatu nadrati'n-naîm*, VIII, 3712-3717.

⁷⁷⁴ *Gevherîn, Şerh-i Istilâhât-ı Tasavvuf*, X, 288-293.

⁷⁷⁵ Kâşânî, *Letâifü'l-i'lâm*, s. 602.

⁷⁷⁶ Kâşânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, s. 34-40.

⁷⁷⁷ Serrâc, *el-Lüma*, s. 444 [430]. Krş. Kuşeyrî, "Kitâbu ibârâti's-sûfiyye ve maânihâ", s. 267.

çıkarılacaktır.⁷⁷⁸ Yaygın tasavvuf tanımlarından biri de onun yakaza ve intibâhtan ibâret olduğudur [إن التصوف التيقظ والانتباه والتبصر في دفع التوهم والاشتباه].⁷⁷⁹

Herevî burada yakazanın daha ziyade amelî yönlerini dile getirir. *Niyâz, semâ'*, helâl gıdâ, *kasr-ı emel, tefekkür*, seherleri ihyâ, nefsi beğenmemek gibi konu ve kavramlarla irtibatını kurar. Herevî'nin buradaki anlatımı *yakazanın muhâsebeyi* tamamlayıcı ve *zühde* erdirici bir makâm olduğu şeklindedir. Kişinin Hakk'a muhtaçlığını idraki, buna bağlı olarak hakikat ilmini dinleyişi ve günlük gıdasından başlayarak bir saflaşma içerisine girmesi *yakazanın* ilk tezâhürü olmaktadır ki ancak bu şekilde kul nîmeti Hak'tan ve kusuru kendinden bilebilir. Dünyadan yana emel beslemeyi ve beklentiye kapılmayı azaltmak, varlık ve hakikate dair sürekli tefekkürde bulunmak, bu yolda bir zaman düzenlemesine giderek özellikle seherleri ihyâ edecek şekilde yaşamak *yakazanın* bir sonraki tezâhürüdür ki vaktin noksan ve ziyadesini, yani kulun vakit içinde neye erdiğini ve neyi yitirdiğini tanıması böylelikle mümkün olur. Nihâî noktada ise kişinin kendi hakkında olumlu bir algı ve düşünceye sahip olmayışı, buna bağlı olarak kendini Hak'tan alıkoyan sebeplerden uzaklaşması, bu şekilde gizli ve aşikâr tüm hâllerinde Hakk'a hürmet taşıması *yakazanın* üçüncü mertebesidir, kul ancak bu böylelikle Allah'ın mekrinin korkusunu taşıma seviyesine ulaşılarak ulaştığı hâller ve makâmların mâhiyetini müdrük olur.

Menâzil' de ise Herevî *yakazanın* nazarfî yönlerini ele alır ve yakazayı bütün diğer menzillerin öncesine koyar. Herevî'nin *Menâzil'*deki bu tercihi tasavvuf tarihi açısından dikkat çekici bir ayrıntıdır. *Menâzil'*de ele alındığı şekliyle *yakaza*, insanın gaflet uykusundan uyanmasıdır ve kalbin hakikî hayatla nurlandığı ilk mertebedir. *Menâzil'*de dikkat çekilen bir diğer husus *yakazanın* “Allah için ayağa kalkmak [القومة لله]” olmasıdır ki Herevî bu anlamı Sebe, 34/46'dan hareketle verir. Bu da tasavvufî açıdan farklı bir inceliklerdir.⁷⁸⁰ Dolayısıyla Herevî burada dile getirdiklerini *Menâzil'*de daha etraflı bir üslupla söyler, bir bakıma burada söylediklerini orada şerh eder. Ancak özellikle vurgulanması gereken nokta, *yakazaya* ilişkin tasavvufî kavramlaştırmada Herevî'nin konu hakkındaki ifadelerinin bilhassa belirleyici olduğudur.

⁷⁷⁸ Bâyezid'in ilgili sözü ve diğer sûfî sözleri için bkz. Sühreverdî, *Avârifü'l-maârif*, s. 334 [594].

⁷⁷⁹ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, II, 351. “İntibâh uyanmak ve âgâh olmaktır. Ya'ni intibâh demek, inâyet tarîki üzere Hak Teâlâ kulunu muhâlif şeylerden men' etmektir. Ve ol men'den maksûd olanı Allah Teâlâ'dan fehm edip anlamaya yakaza derler.” *İstulâhât-ı İnsân-ı Kâmil*, s. 237.

⁷⁸⁰ Bkz. *Menâzilü's-sâirîn*, s. 8, 9 [75, 76]. Krş. Tek, *Tasavvufî Mertebeler*, s. 47-51.

[13. Meydan: Zühd]

میدان سیزدهم زهد است. از میدان یقظت میدان زهد زاید. قوله تعالی: ﴿بَقِيَّةُ اللَّهِ خَيْرٌ لَكُمْ﴾. زهد در سه چیز است: اول در دنیا، و دوم در خلق، و سیم در خود. هر که دولت این جهانرا از دشمن خود دریغ ندارد، در این جهان او زاهد باشد. و هر که آزم خلق ویرا در حق مدهن نکند، در خلق زاهد است. و هر که بچشم پسند در خود ننگرد، در خود زاهد است. نشان زهد در دنیا سه چیز است: یاد مرگ، و قناعت بقوت، و صحبت با درویشان. و زهد در خلق را سه نشان است: دیدن سَبَقِ حکم، و استقامت قدر، و عجز خلق. و نشان زهد در خود سه چیز است: شناختن کَیْدِ دیو، و ضعف خود، و تاریکی استدراج.

Yakaza meydanından zühd doğar. Allah şöyle buyurur: “Allah katında kalan sizin hakkınızda daha hayırlıdır.” (Hûd, 11/86) Zühdün dünyaya, insanlara (*halk*) ve kişinin kendi kendine karşı olmak üzere üç vaziyeti vardır: Bu dünyanın nîmetini kendi düşmanından esirgemeyen kimse, dünyaya karşı zâhiddir. İnsanlardan çekinmesi kendisini hakikat husûsunda ikiyüzlülüğe sevkemeyen kimse, insanlara karşı zâhiddir. Kendine hoşnutluk ve beğeni ile bakmayan kimse, kendi kendine karşı zâhiddir.⁷⁸¹

Dünyada zühd üzere olmanın üç alâmeti vardır: Ölümü anmak; yaşamaya yetecek kadarına kanaat etmek; dervişlerle ünsiyet edip onlarla sohbet üzere bulunmak.

İnsanlara karşı zühdün üç alâmeti vardır: [Her şeyde] ilâhî hükmün evveliyetini (*sebk*) görmek; kaderin istikâmetini ve kesintisizliğini görmek; insanların âciz ve savunmasız olduklarını görmek.

Kendi kendine karşı zühd ise üç türüdür: Şeytanın hîlesini ve ihânetini tanımak; kendi zayıflığını tanımak; istidrâcın sıkıntısını ve karanlığını tanımak.⁷⁸²



Zühd, rağbetsizlik, perhiz, azla yetinmek, eldekine kanaat etmek, fazlasını istememek, nesnelere karşı isteksizlik, kalb ve gönül zenginliği gibi anlamlara gelir.⁷⁸³

⁷⁸¹ Krş. Meybudî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 733.

⁷⁸² Krş. Nâmekî-yi Câmî, *Ünsü't-tâibîn*, s. 143-149.

⁷⁸³ “Zühd dünyânın metâından, ya’ni onunla temettü’ ve intifâ’ olunur nesnelere ve dahi şehvetten

Ebû Osman el-Hîrî'nin tasnifiyle *zühhd* Allah'ın harâm kıldığı hususlar için farz, mübâh kıldığı hususlar için fazîlet, helâl kıldığı hususlar içinse kurbet hükmünü alır [الزهد في [الحرام فريضة، وفي المباح فضيلة وفي الحلال قربة].⁷⁸⁴ Zühhd, hâle ilimden, şükür ve minnettârlıktan, buna bağlı olarak dünyâlık ve nefis adına fazlasını istememekten kaynaklanır. Fuzayl b. İyaz, zühhdün esâsı olarak Allah'tan râzı olmayı görür ve kavramı *rızâ* ile anlamlandırır [أصل الزهد الرضا عن الله تعالى].⁷⁸⁵ İlk mertebede mal-servet ve şöhret sevgisini kalbde barındırmamayı, daha üst mertebede âhîret hesâbına dünyadan ve hakikat hesâbına âhîretten el çekebilmeyi, en üst mertebede ise hakikat önünde bir tavır olarak zühde de mutlak değer vermemeyi anlatır. İlk dönemden itibaren sûfîler zühde ilişkin farklı tanımlar yapmışlar, tecrübelerini aktaran özlü sözlerden ve ayrıca menkıbelerden oluşan kapsamlı bir literatür ortaya koymuşlardır.⁷⁸⁶ Meselâ Muhâsibî, dünyada zühde sebep olan iki temel unsuru, *kasr-ı emel* ve *vecd fi'l-amel* şeklinde belirtir. Zühdü, insanı nesnelere esâretten, ilişkilere gömülmüşlükten kurtarıp sonu gelmez çekişme ve çatışmalardan arındıran, insanın dünya yükünü hafifleten asıl olarak gösterir. Kalb, zühhd ile temizlenmekte, istekler bir dengeye erişmekte, insanın haysiyet ve vakarı onunla yücelmektedir, bu sebeple o insanın selâmeti için vazgeçilmez sayılmaktadır.⁷⁸⁷

Bir ahlâkî değer ve gözetilmesi gerekli bir tavır olarak *zühhd*, tasavvufta kazandığı bu çerçeveye itibâriyle hayli çeşitli ve insanın içinde bulunduğu hâlde karşılık bulan işlek bir anlam taşır. Meselâ Herevî'nin bu metninde de olduğu gibi zühhd, *acz* ve *fakrla*, nefsi tanımakla, kadere teslîmiyetle, ölümü anmakla, *yakîn* sahibi olmakla, iyilerle ahbablık kurmakla ve kanâatkârlıkla anlamlı kılınır. Nitekim Herevî de burada ahlâkî-amelî bir duyarlılıkla *zühhdü* anlatır, bu yolla diğer kavram ve konularla irtibatlandırır.

Menâzil'de ise zühhdün ahlâkî-nazarî inceliklerini dile getirir. Buna göre zühhd bir şeye rağbetin tamâmen hükümsüz kılınmasıdır ve *avâm* için bu tavır Allah'a yaklaşmak için bir vesile iken *mürîd* için olmazsa olmazsa bir zorunluluktur. Ancak yolun

ya'ni müştêhâ olan umûrundan gerek mat'ûmât ve gerek gayrı azından ve çoğundan, mâlından ve câhından hurûc ve insilâhtır. Ya'ni elinde bulunup imsâki mübâh olan eşyâyı terktir." Bursevî, "Şerh-i Usûl-i Aşere", s. 166. Kavram lugat ve istilâh anlamları hakkında bkz. *Mevsûatu nadratî'n-nâim*, VI, 2217-2234; *Keşşâfu istilâhâtî'l-fünûn*, I, 913-916; Gevherîn, *Şerh-i Istilâhât-ı Tasavvuf*, VI, 174-192.

⁷⁸⁴ Sülemî, *Tabakât*, s. 174.

⁷⁸⁵ Sülemî, *Tabakât*, s. 10.

⁷⁸⁶ Görkemli bir örneği için bkz. Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, II, 680-850.

⁷⁸⁷ Muhâsibî, "Mesâil fi'z-zühhd", s. 11, 12. Ayrıca bkz. Sülemî, "Derecâtü'l-muâmelât", *Mecmûa-i Âsâr-ı Ebû Abdurrahmân es-Sülemî*, I, 479, 480.

nihayetine ermiş olan *havâs* için zühd bir seviyesizlik sayılır, çünkü onlar zühdü zühd olarak görmez, hâller onların nezdinde birbirine denk ve onlar hakikatte artık elde ettikleri bir şey olduğu düşüncesinden uzaktırlar. Bunun dışında zühdün herkesi kapsayan nitelikleri, önce harâmı sonra murâd-ı ilâhîye lâıyk olmak maksadıyla şüpheli şeyleri terketmek, buna bağlı olarak da günâha sebep olan ortamlardan bilinçli bir şekilde uzak kalmaktır. Zühdün hakikat yolcularını ilgilendiren nitelikleri, vakti zâyî etmemek, sü-kûneti korumak, peygamberler ve velîlerin hâlleri doğrultusunda gönlü süslemek, bu uğurda zarûret miktârı ne ise onunla yetinmektir.⁷⁸⁸ Herevî'nin *Menâzil*'de dile getirdikleri zühdü burada işleyiş şekline göre daha kapsamlı ve tasavvufun üst mertebelerine daha hitap edebilir bir üsluptadır, bir bakıma buradaki ifadelerin bir açıklamasıdır.

[14. Meydan: Tecrîd]

میدان چهاردهم تجرید است. از میدان زهد میدان تجرید زاید. قوله تعالی: ﴿وَلَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ﴾. تجرید در سه چیز است: در {نفس} و دل و سر. تجرید نفس طریق قرآیان است، و تجرید دل طریق صوفیان است، و تجرید سر طریق عارفان است. و تجرید نفس سه چیز است: دنیا طلب ناکردن، و بر فائت تأسف ناخوردن، و آنچه بود نه نهفتن. و تجرید دل سه چیز است: آنچه نیست نه بیوسیدن، و آنچه هست قیمت نا نهادن، و بترك آن نترسیدن. و تجرید سر سه چیز است: بر اسباب نیارامیدن، و در راه حق نشان خود ندیدن، و از حق بجز از حق باز نا گشتن.

Zühd meydanından tecrîd doğar. Allah şöyle buyurur: “Gözün bir başka tarafa kaymasın.” (Tâhâ, 20/131) Tecrîd üç şey husûsundadır: Nefs, gönül ve sır. Nefsin tecrîdi, zâhidlerin (*kurrâyân*)⁷⁸⁹ yoludur; gönlün tecrîdi, sûfilerin yoludur; sırrın tecrîdi, âriflerin

⁷⁸⁸ Bkz. *Menâzilü's-sâirîn*, s. 23, 24 [87]. Krş. Tek, *Tasavvufî Mertebeler*, s. 92-94.

⁷⁸⁹ *Kârî* ve çoğulu *kurrâ* “okuyan, okuyucu” anlamlarının yanı sıra “âbid, âlim ve zâhid kimse” anlamını da taşır. Nitekim ibâdete özen göstermek, fıkıh ve şerîat öğrenmek anlamında *tekarrû*’ denildiği de olur (*Kâmûs Tercümesi*, I, 44). Kelime ilk dönem tasavvuf kültüründe âbid ve zâhid kimseler için kullanılırdı. Meselâ Muhâsibî kendi dönemindeki âbid kimselerin çoğunlukla takvâdan nasipsiz olduklarını beyân sadedinde *وهي التي أصبح عامة القراء لها مضيعين* der (*Riâye*, s. 38) ve kelimeyle ilim olmaksızın ibâdete gayret gösterenleri niteler. Yine bu tip kimseleri yererken onların aldanmış ve yoldan sapmış olduklarını anlatmak için *عامة قراء زماننا مغترون مخدوعون* ifadesini kullanır (*Riâye*, s. 43). Aynı şekilde Sülemî'nin *Tabakât*'ında da kelimenin yericî vurgularla birlikte anıldığı görülür. Meselâ Fuzayl b. Iyaz, kurrâlardan uzak durup onların övgülerine kayıtsız kalmayı öğüt verir (*Tabakât*, s. 11). Yahyâ b. Muâz er-Râzî, gâfil âlimlerin, riyâkâr kurrâların ve câhil mutasavvıfların sohbetinden sakınmak gerektiğini öğüt verir (*Tabakât*, s. 113). Ebûbekir Verrâk ise insanların emirler, âlimler ve

yoludur.

Nefsin tecrîdi üç şeyledir: Bu dünyayı talep etmemek; yitip gidene üzülmemek; olanı, ele geçeni gizlememek.

Gönlün tecrîdi üç şeyledir: Elde olmayana tamah göstermemek; var olana kıy-
met vermemek; onu terketmekten çekinmemek.

Sırrın tecrîdi üç şeyledir: Sebeplerle huzûr bulmamak; Hak yolunda kendine ait
bir alâmet görmemek; Hak'tan başka hiçbir şeye dönmek [sadece Hakk'a yönelmek].



Bir nesnenin kabuğunu soymak, soyunmak, çıplak kalmak, ayrılmak, yalnız ve
ayrı bulunmak, soyutlamak ve soyutlanmak anlamlarına gelen *tecrîd*,⁷⁹⁰ bir tasavvuf
istilâhı olarak mâsivâdan soyunmayı, nefsten alâka kesmeyi, dünyevî uğraşlardan
ferâgat etmeyi, servet ve şöret tasası çekmemeyi, hiçbir şey için sahiplik iddiasında
olmamayı, sebeplere bağlanmamayı ve böylece gönlü Allah'a bağlamayı anlatır.⁷⁹¹
Cüneyd'den naklolunan bir söze göre *tecrîd*, tasavvuf yolunun başlangıçlarındandır [بداية
هذا الأمر التجريد ثم التفريد، فأوله التجريد عما دون الله ثم التفريد بالله]⁷⁹² İnsanın içinde bulunduğu hâle
ve yaşadığı tecrübeye göre tecrîdin de kazanacağı farklı anlamlar vardır ve bu yüzden

kurrâlar olmak üzere üç sınıf olduklarını, emirlerin bozulmasından hayatın, âlimlerin bozulmasından
ibâdetin, kurrâların bozulmasında da ahlâkın fesat bulacağını söyler (*Tabakât*, s. 222). Herevî'nin
dönemindeki Farsça tasavvuf metinlerinin de *zâhidî kurrâ* ile karşıladıkları görülür. Nitekim *Keşfü'l-
esrâr*'da Meybudî kelimeyi bu anlamıyla kullanmaktadır (IV, 164; V, 708). Ancak Farsça metinler-
deki vurgu çoğunlukla olumsuzdur. Herevî *Sad Meydân*'da *istikâmeti* anlatırken de kelimeyi olum-
suz bir vurgu eşliğinde kullanır, Herevî'nin oradaki kullanımının bir benzeri *Keşfü'l-mahcûb*'da ge-
çer. Hücvîrî, kınadığı sûfilere dillendirirken *kurrâ-i müdâhinîn*, yani “iki yüzlü zâhidler” der (s. 27
[97]). Yine Herevî'nin çağdaşı metinlerden Sîrcânî, kelimeyi mutlak anlamda olumsuzlayarak ve
hattâ aleyhinde bir hadisi aktararak ele alır (*el-Beyâz ve's-sevâd*, s. 353-355). Bu yönüyle *kurrâ*, il-
mine mağrûr, kuru iddia sahibi, kaba softa, hamervâh, ilmine rağmen hevâsına uyan, her anlamda ta-
savvufî açıdan olumsuzluk kaynağı sayılmış bir tiptir. Kelimenin döneme ait Farsça metinlerdeki an-
lamına dair diğer örnekler için bkz. Ârif Nevşâhî, “Ta'likât”, *İrşâd*, s. 303, 304. Şaşırtıcı olan
Beaurecueil, Mughal ve Angha'nın, istilâh anlamını dikkate almayarak kelimeyi birebir “Kur'ân
okuyanlar/okuyucuları [*reciters of the Qur'ân, reciters of the Holy Quran, lecteurs du Quran*]” diye
tercüme etmiş olmalarıdır.

⁷⁹⁰ “Kuraklık, yeri nebâtтан hâlî kılmak, bir nesnenin kışrını soymak, derinin tüylerini koparıp kavlat-
mak, istediği nesneden mahrûm olmak, soyup çıplaklamak, pamuğu halaçlamak, kılıcı kınından sıyı-
mak, yazıyı nokta ve i'râb makûlesi zâbitadan hâlî yazmak, hacc-ı kirân eylemeyip hacc-ı ifrâd ey-
lemek, köhne esvâb giymek ma'nâsınadır.” *Kâmûs Tercümesi*, I, 585.

⁷⁹¹ Kelâbâzî, *Taarruf*, s. 131 [167, 168]; Müstemlî, *Şerh-i Taarruf*, III, 17-20; Serrâc, *el-Lüma'*, s. 425
[409]; Sülemî, “Derecâtü'l-muâmelât”, *Mecmûa-i Âsâr-ı Ebû Abdurrahmân es-Sülemî*, I, 489.
Ankaravî'nin tanımıyla: “Tecridden murâd, dünyevî a'râzı terkeylemek ve a'râz-ı cismânî libâsından
tecerrüd etmektir. Mücerred-i hakîkî olmak, benliğinden soyunmak, evsâf-ı kudsiyye libasları gi-
yinmektir.” *Nisâbü'l-Mevlevî Tercümesi*, s. 270.

⁷⁹² Sîrcânî, *el-Beyâz ve's-sevâd*, s. 193.

fiillerde Allah'tan gayrısını görmemeye *tecrîdü'l-fi'l*, her şeyin ancak Allah'tan ulaştığını görmeye *tecrîdü'l-fadl*, nefsin hazlarından ve dünyevî bağlardan kurtulmaya *tecrîdü'l-kasd*, bir karşılık beklememeye ise *tecrîdü'l-ibâd* denilir.⁷⁹³ İlk dönemden itibâren sûfîler *tecrîdi*, *tefrîd* ve *tevhîd* ile birlikte düşünmüşler, *tecrîd*'in bâtında da karşılık bulması anlamına gelen *tefrîd*'in *tevhîd*'in hakikatine erdiren bir niteliği olduğunu beyân etmişlerdir.⁷⁹⁴

Herevî burada *tecrîd*'in nefste, gönülde ve sırda olmak üzere üç ayrı tezâhüründen söz eder, böylece kendisinden önceki tasavvufî birikimi de net bir biçimde özetlemiş olur. Nefsi *tecrîd*, talebi dışlayan ve kaybı umursamayan bir nitelik taşır, burada dünyayı bir öncelik olarak benimsemeyiş söz konusudur. Gönülü *tecrîd* ise eldekine tamah etmeyip var olana kıymet vermeyerek terke cesâret bulmaktır ki burada benimsemeyişten fazlası, yani *terkin* zuhûru vardır. Sırrın *tecrîd*inde ise sebeplerle yetinmemek, buna bağlı olarak kendine kendinden menkul bir değer atfetmemek bulunur. Hakk'a sâlik olan ancak sırrın *tecrîd*ine erdiğinde sadece Hakk'a teveccüh etmiş olur, böylece amaçlanan her anlamıyla *tecrîd* ile tahakkuk eder.

Menâzil'de ise Herevî kendisinden sonraki tasavvufî birikime köklü çağrışımlar yapan noktaları dile getirir, artık *tecrîd* sadece ahlâkî-amelî bir nitelik olarak değil vücûdî-nazârî konu olarak karşımıza çıkar. Çünkü Herevî *Menâzil*'de *tecrîdi*, *keşfi yakîn* elde etmekten, *cem*' hakikatini ilmi idrâkten, sonunda da *tecrîdi* kendi kendisini görmekten kurtarmak olarak anlatır. Yani *Menâzil*'deki bu anlatıma göre *tecrîd*, hakikat yolcusunun sadece Hakk'ın ilmiyle ilimlendiği, O'nun aşkıyla kendinden geçtiği ve böylece ilimden daha üst bir mertebeye erdiği, kendine ait varlık kalıntısı göremediği bir nihâî mertebedir.⁷⁹⁵ *Teçrîde* ilişkin *Sad Meydân*'daki ahlâkî-amelî anlatımla *Menâzil*'deki vücûdî-nazarî anlatım birbirini tamamlar şekildedir ve Herevî'nin burada beyân ettikleri ile orada söyledikleri bir bütün olarak okunabilir.⁷⁹⁶

⁷⁹³ Kâşânî, *Letâifü'l-A'lâm*, s. 124.

⁷⁹⁴ Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, s. 390.

⁷⁹⁵ Bkz. *Menâzilü's-sâirîn*, s. 108 [145]. Krş. Tek, *Tasavvufî Mertebeler*, s. 354, 355.

⁷⁹⁶ Herevî'nin *teçrîde* dâir beyanlarının ilgili metinler içerisinde durduğu yer için bkz. Gevherî'nin, *Şerh-i Istilâhât-ı Tasavvuf*, III, 9-20.

[15. Meydan: Vera’]

میدان پانزدهم ورع است. از میدان تجرید میدان ورع زاید. قوله تعالی: ﴿إِنْ تَجْتَنَّبُوا كِبَائِرَ مَا تَنْهَوْنَ عَنْهُ﴾ ورع باز پرهیزیدن است از ناپسند و افزونی و از خاطرهای شوریده. ورع از ناپسند بسه چیز توان: دریغ داشتن خود را از نکوهش، و دین خود را از کاهش، و دل خود را از آرایش. و ورع از افزونی بسه چیز توان: {بیم} درازی حساب، و شماتت خصمان، و غبن از وارثان. و ورع از خاطرهای شوریده بسه چیز توان: به تدبیر قرآن، و زیارت گورستان، و تفکر اندر حکمت.

Tecrîd meydanından vera⁷⁹⁷ doğar. Allah şöyle buyurur: “Eğer siz yasaklanan günahların büyüklerinden kaçınırsanız.” (Nisâ, 4/31) Vera’; [dînen ve ahlâken] ayıplanan hasletlerden, gereğinden fazlasını elde etmekten, dağınık ve perîşan fikirlerden (*hâtır*) kaçınmaktır.

[Dînen ve ahlâken] ayıplanan hasletlerden kaçınmak üç şeyle mümkündür: Şikâyet ve serzenişten kendini alıkoymak; dînini noksanlıktan korumak; gönlünü günâh ve kusurdan uzak tutmak.

Fazlasını elde etmekten kaçınmak üç şeyle mümkündür: Hesap gününün endişesini taşımak; düşmanların hasımlıklarına (*şemâtet*) karşı ayık olmak; [eldeki mala] vâris olanlardan yana aldanmamak.⁷⁹⁸

Dağınık ve perîşan fikirlerden kaçınmak üç şeyle mümkün olur:⁷⁹⁹ Kur’ân üze-

⁷⁹⁷ Meybudî: “Vera’, ihtiyâtı elden bırakmaksızın ve hep zühd üzere yaşamaktır, yaraşksız ve beğenilmemiş ne varsa hepsinden kendini alıkoymaktır. Gönül bulanıklıktan pâk olduğu, kalbin amelleri sıdk ve ihlâs ile dâimî bulunduğu zaman kişinin sözü hikmetsiz, bakışı ibretsiz, zihni fikirsiz olmaz. Vera’ın aslı, hem dünyada, hem huyda, hem de kendi kendinde zühd üzere olmaktır. [Meybudî, buradan itibâren Herevî’nin zühd hakkındaki cümlelerini aktarır.]... İbâdetin aslı ve vera’ın tohumu dünyada zühd üzere olmaktır. Eğer bu zühd var değilse, gönülde ve lisânda hikmet nûru bulunmaz.” *Keşfü’l-esrâr*, I, 73.

“İslâm dîninini nizâmı ve îmân âleminin âhengi vera’dır... İçinde vera’ bulunmayan bir din için Allah’a yakınlık mertebesine kabûl yoktur... Hakikati itibâriyle vera’ havâssa hastır: Her ne ki sana çâredir, onu görmezsin, gözünü ondan sakınırsın. Her ne ki onda rızânın tasası yoktur, gözünü onun üzerine salmazsın ve böylece yarın Hakk’ın cemâlini âşikâr görürsün.” *Keşfü’l-esrâr*, X, 635.

⁷⁹⁸ M 167^b’de bu kısım kaçınma anlamından çok doğuracağı korkular dikkate alınarak yazılmıştır: “Fazlasını elde etmekten kaçınmak şu üç korkunun varlığıyla mümkündür: [Âhirette] hesâbın uzun sürmesi, düşmanların hasımlıkları, [eldeki mala] vâris olanların aldatması. [از افزونی بسه بیم توان: بیم درازی. حساب، و شماتت خصمان، و غبن از وارثان]” Her iki kaydediş şekli de anlamlıdır.

⁷⁹⁹ Meybudî: “Gönlün vera’ı şu şekildedir: Hakikat âleminden olmayan bir şey husûsunda tefekkür etmez, Hakk’ın vâridi olmayan bir *hâtır* kendisine ulaşırsa onu tevbe ve istiğfâr süpürgesiyle gönül dergâhından giderir, şehvetlerin gönül üzerine attığı arzuları *tevekkül* ve *havf* vesilesiyle mahv eder, hükümsüz kılar.” *Keşfü’l-esrâr*, X, 635.

rine etraflı bir şekilde düşünmek (*tedebbür*); mezarlıkları ziyâret etmek; hikmet hakkında⁸⁰⁰ tefekkür etmek.



Korku ve sorumluluk duygusuyla bir şeyi yapmamak, uygunsuz durumlardan ve yarayışsız işlerden kaçınmak, iffetli olmak anlamlarına gelen *vera'*,⁸⁰¹ bir tasavvuf istilâhı olarak harâm ve günâh sayılmışların dışında şüpheli işlerden ve durumlardan da kendini sakınmak demektir.⁸⁰² *Zühd* ile ortak çağrışımlar taşıyan ve *takvâ* ile anlamdaş olan *vera'*, *havf*, *muhâsebe* ve *yakîn* ile de doğrudan irtibatlı olup kalben mutmain olmanın ve îmânda kemâl bulmanın bir göstergesidir. Yaygın anlamı mübah bilinenlerden bile kendini sakınmakken, yerine göre dile ve hatıra gelene hâkim olabilmek, gereksiz işlerle (*mâlâya'nî*) uğraşmaktan kendini alıkoymak, nihâî mertebede ise kişiyi Allah'ı zikirden engelleyen ve murâd-ı ilâhînin dışına çıkararak sebeplerin tümünden sakınmak *verâin* anlam alanı içerisindedir.⁸⁰³ Bu anlamlarıyla birlikte *vera'* dinin ahlâkî-amelî dayanağı sayılır.⁸⁰⁴ *Verâin* mâhiyeti hakkında Muhâsibî'nin *Riâye*'nin başında yaptığı tahliller dikkat çeker. Muhâsibî, ibâdetin dayanağını *verâda*, *verâin* dayanağını *takvâda*, *takvânın* dayanağını nefis *muhâsebesinde*, nefis muhâsebesinin dayanağını ise *havf* ve *recâda* bulur.⁸⁰⁵

Herevî burada *verâin* günâha kapılıp gitmemek, gaflete düşmemek ve dine noksanlık erdirmemek için gerekliliğini vurguladıktan sonra, dünyadaki fânîliğin insana telkîn etmesi gereken hususları dile getirir ve kavramın *hikmet* ve *tedebbür*le bağını kurar. Yerilmiş hasletler, gereğinden fazlasını elde etmekten kaçınmak ve *cem'iyyet-i hâtırdan* nasibsiz hisler ve fikirler *verâ* ile giderilebilen olumsuz hâllerdir. Bu çerçevede şikâyet ve serzenişten kendini alıkoymak, dindeki muâmelelere noksan erdirmemek ve gönlü günahlarla bulandırmayarak yaşamak; hesap gününü hatırdan çıkarmaksızın, nef-

⁸⁰⁰ İfade M 167^b'de تفکر اندر حکمت حکیمان “hikmet sahiplerinin [fiilerindeki ve sözlerindeki] hikmet hakkında düşünmek” şeklinde yer alır. Her iki kayıt da anlamlı gözükmektedir.

⁸⁰¹ Anlam alanı için bkz. *Mevsûatu nadrati'n-naîm*, VIII, 3616-3627.

⁸⁰² “*Vera'*, nefsin menhiyyâta düşmesinden, belki şüpheli ve fuzûlî işlerde kavlen, fiilen, zâhiren ve bâtinen bulunmasından sakınmaktır.” Ankaravî, *Nisâbü'l-Mevlevî Tercümesi*, s. 153. Ayrıca bkz. Gevherîn, *Şerh-i Istilâhât-ı Tasavvuf*, X, 182-188.

⁸⁰³ Serrâc, *el-Lüma'*, s. 70, 71 [44-45]; Kuşeyrî, *Risâle*, s. 194-199 [203-208].

⁸⁰⁴ Nitekim Hz. Peygamber bir hadisinde “hiçbir şey *verâa* denk olmaz” (Tirmizî, *Kıyâmet*, 60), bir diğer hadisinde de “dininizin kıvâmı, onu saklayıp muhâfaza eden, *verâdır*” diye buyurur (*Şuabu'l-Îmân*, III, 227 [1579]).

⁸⁰⁵ Muhâsibî, *Riâye*, s. 44 vd.

sin ve kötü ahbapların hasımlıklarına karşı ayık durarak ve dünyalığın öldükten sonra kime kalacağına ilişkin hırslara aldanmayarak dengede durmak; kendi şahsî hâllerinde Kur'ân'ı tedebbürle okumak, mezarlıkları ziyâret ederek ibret almak ve varlıktaki hikmeti düşünmek *verâin* tezâhür biçimleri olmaktadır. Böylece Herevî *verâin* düşüncüyü de kapsamına alan bir prensip olduğuna işaret etmiş sayılır.

Menâzil'de ise halk için zühd makâmının sonu, mürîd içinse henüz başlangıcı saydığı *verâi* şöyle îzâh eder: Birinci aşamada *verâ* iyilikleri çoğaltmak, îmânı muhâfaza etmek ve nefsi kötülüklerden korumak için kabahatlerden ve kusurlardan kaçınmaktır. İkinci aşamada insanı aşağı derecelere düşürecek fiillerden sakınmak, sınırı aşma gafletinden kurtulmak, yapılması sakıncalı görülmeyen hususlarda aşırı gitmemektir. Üçüncü aşamada ise vakti zâyî eden, dağınkılığa (*tefrika*) iten ve *cem*' hâline engel olan sebeplerden sakınmaktır.⁸⁰⁶ Yine *Menâzil*'deki îzâhla buradakiler birbirini tamamlar mâhiyettedir.

[16. Meydan: Takvâ]

میدان شانزدهم تقواست. از میدان ورع میدان تقوی زاید. قوله تعالى: ﴿إِنَّهُ مَنْ يَتَّقِ وَيَصْبِرْ﴾. ﴿فَأَيُّهَا فَاتَّقُونَ﴾. متقیان سه مردند: خُرد و میانه و بزرگ. کمینه آن است که توحید خود بشرك نیالاید، و اخلاص خود بنفاق نیالاید، و تعبد خود ببدعت نیالاید. و میانگین آن است که خدمت خود بریا نیالاید، و قوت خود بشبهت نیالاید، و حال خود بتضییع نیالاید. و بزرگ آن است که نعمت را بشکایت نیالاید، و جرم خود بحجت نیالاید، و از دیدن منت بر خود نیاساید.

Vera' meydanından takvâ doğar. Allah şöyle buyurur: “Kim O'na karşı gelmekten sakınır ve başına gelenlere sabrederse... (Yûsuf, 12/90) Başka bir şeyden değil sadece Ben'den korkup Bana sığının.” (Bakara, 2/41) Takva sahipleri, en alt seviyede olan (*hord*), orta seviyede olan (*vasat*) ve en üst seviyede olan (*büzürg*) olmak üzere⁸⁰⁷ üç kısımdır:

Takvanın en alt (*kemîne*) seviyesinde olan o kimsedir ki tevhîdine şirki bulaştırmaz, ihlâsına samimiyetsizliği (*nifâk*) bulaştırmaz, ibâdetine bid'atı bulaştırmaz.

⁸⁰⁶ Bkz. *Menâzilü's-sâirîn*, s. 24 [87, 88]. Krş. Tek, *Tasavvufî Mertebeler*, s. 94-97.

⁸⁰⁷ M 167^b'de ifade بزرگ و میانه و خرد yerine yine aynı anlam yansıtılarak مهینگان و میانیان و کھینان şeklinde kaydedilmiştir.

Takvanın orta seviyesinde olan o kimsedir ki kulluğuna (*hizmet*) riyâ bulaştır-
maz, gıdâsına şüphe bulaştırmaz, hâline ziyân⁸⁰⁸ bulaştırmaz.

Takvanın en üst seviyesinde olan o kimsedir ki nîmete şikâyeti bulaştırmaz,
kusûruna [kusûru meşrûlaştırıcı] delîli bulaştırmaz, kendine erişen nîmeti görmekten
bir ân bile geri durmaz.⁸⁰⁹



Bir şeyi korumak, sakınmak, görüp gözetmek, himâye altına girmek ve hâli
ıslâh etmek çağrışımlarını taşıyan *takvâ*,⁸¹⁰ bir ıstılâh olarak Allah korkusu/sevgisi taşı-
mayı, O'na karşı duyulan sorumlulukla/sevgiyle nefsi yerilmiş niteliklerden ve âhirette
kötü netice verecek hâllerden koruyarak ilâhî emirlere sarılıp nehiylerden sakınmayı
ifade eder.⁸¹¹ Muhâsibî'nin vurgusuyla *takvâ* amelin esası, ibâdetin aslı ve kulların hem
ilk hem de en yüksek *menzil*idir; o kendisiyle amellerin arınıp samimiyet kazandığı ve
işlerin Hakk'ın murâd ettiği üzere gerçekleştiği kıvâmın adıdır.⁸¹² Kavramın Allah'tan
gayrısına yönelmemek, O'ndan başka her şeyi terketmek anlamında îmânın ve insanın
mükemmelliğini de kapsayacak şekilde kullanıldığı olur. Çünkü “[takvâdan] murâd,
ikâb yahut firâktan korkmak ve bütün meâsîden, hattâ tamâmıyla mâsivâdan sakınmak-
tır. O halde mâsivallahtan sakınan ve nefsinin mukteziyâtından kaçan kimse
müttakîdir.”⁸¹³ İlgili tasavvuf metinleri okunduğunda “bir ilâhî nûr” olarak *takvânın*
tasavvufa temel sayıldığı, *vera* ile derece farkı bulunsa da ayrı olmadığı, *muhâsebe*,
sabır, *ihlâs* ve *basîretle* tam olduğu, *istikâmet* ve *yakîn* ile süreklilik kazandığı anlaşılır.
Sûfilerce *takvâ*, “ilhâm ile vesveseyi birbirinden ayırdetmek” ve “hakikate karşı kibir-
lenmemek, tevâzu göstermek” anlamlarını da kazanır.⁸¹⁴ Takvâ, îmân için bir libâs, il-

⁸⁰⁸ Kelime M 167^b'de ziyân anlamına gelen *tazyî* şeklinde değil bir şeyi olduğundan daha kıymetli göstermek için yapılan sun'îlik anlamına gelen *tasannû* şeklinde kayıtlıdır. Bu durumda ifade “hâline ziyân bulaştırmaz” yerine “hâline sun'îlik bulaştırmaz” diye çevrilebilir. Her iki kayıt da anlamlıdır.

⁸⁰⁹ Krş. Meybudî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 168; Nâmekî-yi Câmî, *Ünsü't-tâibîn*, s. 157-160.

⁸¹⁰ Anlam alanı için bkz. *Mevsûatu nadratî'n-naîm*, IV, 1079-1120. Bursev

⁸¹¹ “Takvâ-yı şerîat odur ki, münkerât-ı zâhireden ictinâbdır ki mü'minin sûret ve ma'nâ ve zâhir ve bâtını bu takvâ ile salâh-pezîr olur. Takvâ-yı hakikat odur ki sıfât-ı nefsâniyyeden ve belki şevâib-i gayretten pâk ola... Ve hakikat-ı takvâ iki vechiledir: Biri nakâyısı nefse isnâd eyleyip nefsiyle Hak'tan ittikâ eder. Ya'ni nefsinin Hakk'a vikâye kılar. Ve biri dahi, kemâlâtı Hakk'a izâfe edip Hak ile nefsinden ittikâ eder. Ya'ni Hakk'ı kendi nefesine vikâye eder.” *Istılâhât-ı İnsân-ı Kâmil*, s. 328, 329.

⁸¹² Muhâsibî, *Riâye*, s. 37-41.

⁸¹³ Ankaravî, *Nisâbü'l-Mevlevî Tercümesi*, s. 152. Krş. *Keşşâfu istilâhâtî'l-fünûn*, I, 501.

⁸¹⁴ Sülemî, “Derecâtü'l-muâmelât”, *Mecmûa-i Âsâr-ı Ebû Abdurrahmân es-Sülemî*, I, 478.

min sıhhati için de bir esâs olarak benimsenmiştir; o bir sermâyedir ve onunla yapılacak her şeyin insana kazanç olarak geri dönüşü söz konusudur. Ancak takvâ ile tahakkuk eden kimse için mâsivâdan yüz çevirmek ve kalbden sahiplik arzularını çıkarmak imkân dâhilindedir. Takvâ ile vasıflanan kişi kurbiyet mertebelerine ermiş sayılır.⁸¹⁵ Ebûbekr el-Vâsıtî'den nakledilen şu tanımда takvânın sûfilerce ayırte edilen farklı mertebeleri özetlenir: “Takvâ dört vecih üzeredir. Avâm mertebesindeki mü'minler için şirkten kaçınma anlamıyla, havâs mertebesindekiler için günahlardan sakınma anlamıyla, velîler için amelleri vesile edinmekten geri durma anlamıyla, nebîleri içinse O'ndan yine O'na sığınma anlamıyla takvâ söz konusudur [التقوى على أربعة وجوه: للعامة تقوى الشرك وللخاص تقوى [المعاصي وللأولياء تقوى التوسل بالأفعال والأنبياء تقواهم منه إليه⁸¹⁶].”

Herevî'nin buradaki îzâhında *takvâ* îmâna bağlıdır, *îmân* ise ilâhî teklik hakkında bilinçli bir tasdikle başlayıp insanın içi ile dışının birliğine kadar uzanan geniş bir anlam alanına atıf yapar. Bu da ancak sahîh bir ibâdetle gerçekleşmeye imkân bulur. Vakti zâyî etmemek, içinde olunan hâle kusur erıştirmemek, insanlarla münâsebetlerde ikiyezlüğe düşmemek de takvânın gerekleri arasında sayılır. Bu iki aşamadan sonradır ki insanın hakikatle barışması söz konusu olur, yani şikâyet etmeksizin ve kendini meşrûlaştırmaksızın Hakk'ın nîmetlerini görebilme seviyesine erilir. Herevî'nin bu anlatımında takvâ, hakikat yolcusunun her hâlinde karşılık bulması gereken temel bir niteliktir. Ayrıca Herevî, üslubunun bir gereği olarak kendisinden önceki tasavvuf metinlerinde rastlanan pek çok vurguyu bu îzâhında özetlemiştir. Herevî *Menâzil*'de takvâyı müstakil bir makâm olarak ele almaz, *vera*' içerisinde anlatır. Fakat takvânın anlam alanını oluşturan tüm diğer makâmıları îzâh etmiş olması ve burada getirmiş olduğu îzâhlar bu konuda bir noksanlık hissi doğurmamaktır. İlâveten belirtmek gerekir ki Herevî'nin takvâyı bu şekilde ele alışı Muhâsibî'den sonra ilk olması ve pek çok çağrışımı içerisinde barındırmasıyla dikkat çekmektedir.⁸¹⁷

[17. Meydan: Muâmele]

میدان هفدهم معاملت است. از میدان تقوى میدان معاملت زايد. قوله تعالى: ﴿وَأْتِمِرُوا بَيْنَكُمْ

⁸¹⁵ Sîrcânî, *el-Beyâz ve 's-sevâd*, s. 230, 231.

⁸¹⁶ Sîrcânî, *el-Beyâz ve 's-sevâd*, s. 231

⁸¹⁷ Bu tespit için bkz. L. Lewishon, “Takwa”, *EP*, XII, 781-785. Ayrıca bkz. Gevherîn, *Şerh-i Istilâhât-ı Tasavvuf*, III, 175-185.

بِمَعْرُوفٍ ﴿﴾. حسن معاملت سه رکن است: اول انصاف بعدل، دیگر بذل بفضل، سیم ایثار بلطف. انصاف دادن بسه چیز توان: از خود ننگ داشتن، و از مجازات ترسیدن، و بقدر خود کوشیدن. و بذل بسه چیز توان: از حساست گریختن، و عز جوانمردی بدیدن، و نیوشیده بشناختن. و ایثار بسه چیز توان: آیین پیوستگی بر {منافست} خلق برگزیدن، و شادی جاوید بر شادی عاریتی برگزیدن، و شرف ابد بر شغل این گیتی برگزیدن. و معاملت با خود بخلاف، و با خلق بانصاف، و با حق باعتراف.

Takvâ meydanından muâmele doğar. Allah şöyle buyurur: “Dinin mâkul gör­düğü şartlar çerçevesinde aranızda anlaşın.” (Talak, 65/6) Güzel muâmelenin üç esâsı var­dır: Birincisi adâletle insâf gözetmek, ikincisi kerem ile karşılıksızca vermek (*bezl*), üçüncüsü lütuf ile başkasını kendi yerine tercih etmektir (*îsâr*).

İnsâf sahibi olmak üç şeyle mümkündür: Kendinden ötürü utanç duymak, ilâhî yargılamanın (*mücâzât*) korkusunu taşımak, kâbiliyetini mükemmelleştirme uğruna elden geldiğince çalışmak.

Karşılıksızca vermek üç şeyle mümkündür: Düşkünlük ve bayağılıktan (*hasâset*) kaçınmak, civanmertliğin yüceliğini görmek, işitilene dikkat kesilip mâhiyetini bilmek.⁸¹⁸

Başkasını kendi yerine tercih etmek üç şeyle mümkündür: İnsanlarla benlik dâvâsına girişmek (*münâfese*) yerine dâimâ Allah’a ibâdeti seçmek, bu [dünyadaki] eğ­retî (*âriyet*) sevinç yerine ebedî mutluluğu seçmek, bu dünyanın uğraşları [ve kazançla­rı] yerine hiç bitmeyecek olan kutluluğu (*şeref-i ebed*) seçmek.

Kendi kendinle muâmele hilâf [nefsine ters düşmek] ile, insanlarla muâmele insâf [adâleti gözetmek] ile, Hak ile muâmele [günâhı] îtirâf iledir.⁸¹⁹



Yapılan iş, sergilenen tavır, davranış şekli, takip edilmesi gereken yol-yöntem

⁸¹⁸ M 168^a da ifade بیوسیده بشناختن “ümit edileni tanımak” şeklinde kaydedilmiş ve varak kenarına da şu açıklayıcı not düşülmüştür: یعنی ثواب را که می بیوسد بشناختن تا بذل بر وی آسان شود: “Yani ümit ettiği güzel karşılığı tanımak ki böylece karşılıksız vermek ona daha da kolaylaşır.” Sircânî, neşrinde bu kaydı ve varak kenarındaki hâşiyeyi dikkate almıştır. Ancak her iki kayıta da yansıtılmak istenen bir ince­lik olduğu görülmektedir.

⁸¹⁹ Bkz. Meybudî, *Keşfü'l-esrâr*, V, 451.

ve alışveriş anlamına gelen *muâmele*, ibâdet hayatı ve tasavvufî faaliyetlerin genelini ifade eden bir kelimedir. İnsanın söz ve fiillerini, ibâdet ve sosyal ilişkilerini anlatır. Ebû Abdurrahman es-Sülemî, *Derecâtü'l-muâmelât* adıyla kaleme aldığı risâlesinde tasavvuftaki makâmlardan muâmeleler olarak söz eder. Cüneyd-i Bağdâdî'den nakledilen tasavvuf tanımlarından biri onun *safâu'l-muâmele* olduğudur [التصوف هُوَ صفاء المُعاملة] ⁸²⁰ Bir diğer tanıma göreyle tasavvuf menzillerde yol almayı mükemmelleştirmek için muâmeleyi yerli yerine koymanın adıdır [إن التصوف تصحيح] ⁸²¹ Gazâlî de, *İhyâ'*nın başlangıcında tasavvufun bir *muâmele* ilmi olduğunu, buna bağlı olarak *mükâşefe* ilmini netice verdiğini söyler. Amelde noksanlık etmeyip sürekli gayret gösteren ve bunu da bir usûl dairesinde gerçekleştiren sûfilere *ashâb-ı muâmele* denildiği de olur. ⁸²² Muâmeleyi bir makâm sayan metin ise Herevî'nin ilhâm kaynaklarından biri olan Ebû Mansûr Ma'mer el-İsfahânî'nin *Nehcü'l-hâss*'ıdır. İsfahânî, muâmeleyi zâhire, bâtına ve sırta mahsûs olarak üçe ayırır: Alâka kesmeyi zâhire, hâllerin türlü niteliklerine mârifeti bâtına, ilhâm-vesvese vb. gönle doğanlara mârifeti ise sırta tahsis eder. Zâhirdeki muâmeleyi bozanın riyâ, bâtındaki muâmeleyi bozanın kendini beğenmek (*ucb*), sırdaki muâmeleyi bozanınsa kibir olduğunu söyler. ⁸²³ Rûzbihân Baklî de *muâmeleyi* bir makâm olarak ele alır ve muâmelelerin hâlleri yüklenip sırları gizleyen bir nitelikleri olduğunu belirtir. İnsanın safâ bulmasıyla kalbinin gayb âleminde seyretmesi, nihayetinde ilâhî hazrete olan seferlerini himmetle aşması, böylece murâd-ı ilâhînin kullarda tecellî etmesi muâmele makâmına has sayılır. Baklî “Öyleyse amel edenler işte böyle bir gâye için amel etsinler [لِمِثْلِ هَذَا فَلْيَعْمَلِ الْعَامِلُونَ]” (Sâffât, 37/61) âyetini muâmele makâmına delil getirir. Ayrıca *safâu'l-muâmele* makâmından söz ederek muâmelenin pâk olmadıkça mârifetin safâ bulmayacağını söyler. ⁸²⁴ Elbette Baklî, Herevî ile aynı öncelikleri paylaşmamaktadır.

Herevî *Menâzil*'de muâmeleyi müstakil bir makâm olarak ele almaz, ancak “muâmelât” diye bir bölüm açar ve bu başlık altında *riâyet*, *murâkabe*, *hürmet*, *ihlâs*, *tehzîb*, *istikâmet*, *tevekkül*, *tefvîz*, *sika* ve *teslîm* hakkında îzâhlar yaparak tasavvufî açıdan *muâmelenin* mâhiyeti hakkında farklı bir perspektif sunar. Burada da *muâmeleyi*, insanın ahlâkî davranışını ifade eden bir kavram olarak irdeler. Hep tekrâr ettiği insanın

⁸²⁰ Sülemî, *Tabakât*, s. 158.

⁸²¹ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, I, 178.

⁸²² Mesela bkz. Ankaravî, *Minhâcü'l-Fukarâ*, s. 338.

⁸²³ Ebû Mansûr el-İsfahânî, “*Nehcü'l-hâs*”, s. 138.

⁸²⁴ Baklî, *Meşrebü'l-ervâh*, s. 41, 46.

kendini beğenmemesi, kusûrunu bilmesi, âkıbetinden emîn olmaması gibi gereklilikleri bu vesileyle bir kez daha dile getirir. Allah karşısında kusûru îtirâftan, nefis karşısında ona ters düşmekten, insanlar karşısında da onlara adâlet ve insâf ile tavır sergilemekten daha yerli yerinde bir üslup olmadığını vurgular. Herevî'nin muâmeleyi müstakil bir makâm kabûl ederek yaptığı bu îzâhlar, görülebildiği kadarıyla yegânelik vasfı taşımaktadır.⁸²⁵

[18. Meydan: Mübâlât]

میدان هجدهم مبالات است. از میدان معاملات میدان مبالات زاید. قوله تعالى: ﴿وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ﴾. مبالات باک داشتن است و آن بسه چیز توان: یا ببیم، یا بشرم، یا بمهر. بیم آن است که باک داری که وی در احسان افزایش تو در طغیان افزایشی، او در شرف افزایش تو در سرف افزایشی، وی در {ستر} افزایش تو در جرم افزایشی. و شرم آن است که از وی نعمت خرد نشمیری، و از خود معصیت حقیر نداری، و مر خود را بر وی نستایی. و مهر آن است که باک داری که وی به تو می نگرد و تو از وی غافل باشی، یا از وی ببهشت راضی باشی، و یا بجز از وی بچیزی آرزومند باشی.

Muâmele meydanından mübâlât doğar. Allah şöyle buyurur: “Allah sizi kendisine karşı gelmekten sakındırır.” (Âl-i İmrân, 3/28) Mübâlât, kaygı duymaktır ve mübâlât ya korkuyla, ya utanmayla, ya sevgiyle olmak üzere üç şekilde mümkün olur.

Korkudan kaynaklanan mübâlât; O'nun sende nîmetlerini arttırmasına karşılık senin azgınlığını çoğaltmandan, O seni şerefte üstün kılmasına karşılık senin haddi aşmayı çoğaltmandan ve O'nun senin kusurlarını örtmedeki cömertliğine karşılık senin kusûru çoğaltmandan ötürü kaygılı olmandır.

Utanmadan kaynaklanan mübâlât; O'ndan gelen nîmeti değersiz saymaman, kendinden kaynaklanan günâhı küçük görmemen ve kesinlikle kendini O'na karşı övmemendir.

Sevgiden kaynaklanan mübâlât; O'nun sana nazar edip de senin O'ndan gâfil olmandan, O'ndan ancak cennet karşılığı râzı olmandan ve O'nun dışında bir şeyi arzu etmeden ötürü kaygılı olmandandır.

⁸²⁵ Örnek olarak bkz. Gevherî'n, *Şerh-i İstilâhât-ı Tasavvuf*, IX, 282.



Mübâlât; sınamak, önem vermek, itinâ ve ihtimâm göstermek, bir hususta endişelenmek, kaygı duymak, dikkatlilik anlamlarına gelir. Sûfîler, *mübâlât*ın noksanlığı, özellikle de vakitlerin fevtini netice veren ve insanı muhâlefete düşüren yönünü hakikat yolunda bir engel olarak benimsemişler ve kelimenin kavramsal bir içerik kazanmasını sağlamışlardır.⁸²⁶ Herevî, burada kelimeyi Farsça'da kaygı duymayı ve endişeliliği anlatan *bâk dâşten* fiiliyle karşılar, bununla birlikte kelimeyi bir kavram olarak işleyip farklı irtibatlar kurar. Kaygı duymanın, korkudan, utanmadan ve sevgiden kaynaklanan farklı yönlerine işaret eder. Korku kaynaklı kaygıda insanın bilerek yahut bilmeyerek içine düştüğü aşırılıkların farkına varışını; utanma kaynaklı kaygıda kişinin kendini büyük, kendine ulaşanları da küçük görmemesi gerekliliğini idrâk edişini; sevgi kaynaklı kaygıda ise Allah'a karşı hâl ve tavırlarda içine düşülebilecek olumsuzluklara karşı insanın duyarlılık göstermesini bulur. Böylece Herevî, kelimeye farklı anlam olanaqları sağlamış olur.

Menâzil'de ise *mübâlâtı* müstakil bir konu olarak işlemez: *Tebettül*, *himmet* ve *infisâl* menzillerini irdelerken doğrudan bir kavram olarak değil "önem vermek, ilgilenmek" anlamında kullanır; fakat burada işaret ettiği âyete *Menâzil*'de *infisâli* anlatırken yer verir. Bir kavram olarak *mübâlât*, tasavvuf metinlerinde Herevî'nin ele aldığı şekliyle müstakillen irdelenmemiştir. Baklî,⁸²⁷ *mübâlâtı* bir kavram olarak görüp îzâh etse de dile getirdikleri Herevî'den hayli farklıdır. Dolayısıyla tasavvuf tarihinde *mübâlâtı* işleyişi bakımından bu metnin bir ayrıcalığı bulunmaktadır.⁸²⁸

[19. Meydan: Yakîn]

میدان نوزدهم یقین است. از میدان مبالات میدان یقین زاید. {قوله تعالى: ﴿وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ﴾} یقین بی گمانی است، و این سه باب است: علم یقین است، و عین یقین است، و حق

⁸²⁶ Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, I, 323, 426.

⁸²⁷ Baklî, *Meşrebü'l-ervâh*, s. 49.

⁸²⁸ Nitekim bu yegânelik tasavvuf istılahları ile ilgili çalışmalara da yansımıştır. Bkz. Gevherîn, *Şerh-i Istılâhât-ı Tasavvuf*, IX, 132. Refil el-Acem'in derlediği *Mevsûatu mustalâhâti't-tasavvufi'l-İslâmî*'de ise yalnızca Arapça kaynaklar dikkate alındığı için bir kavram olarak *mübâlâta* yer verilmemiştir.

یقین است. علم یقین استدلالی است، و عین یقین استدرافی است، و حق یقین حقیقت است. علم یقین مطالعت است، و عین یقین مکاشفت است، و حق یقین مشاهدت است. علم یقین از سماع روید، و عین یقین از الهام روید، و حق یقین از عیان روید. علم یقین سبب شناختن است، و عین یقین از سبب بازگشتن است، و حق یقین از انتظار و تمیز آزاد گشتن است.

Mübâlât meydanından yakîn doğar. Allah şöyle buyurur: “Yeryüzünde yakîn sahipleri için âyetler vardır.” (Zâriyât, 51/20) Yakîn, şüphesizliktir ve yakîn ilme’l-yakîn, ayne’l-yakîn, hakka’l-yakîn olmak üzere üç kısmı vardır.

İlme’l-yakîn, akıl yürüterek delîl yoluyla sonuca varmaktır (*istidlâl*); ayne’l-yakîn doğrudan anlamaktır (*istidrâk*);⁸²⁹ hakka’l-yakîn hakikat[e ermek]tir.⁸³⁰

İlme’l-yakîn etraflıca düşünerek sonuca ulaşmaktır (*mütâlaa*); ayne’l-yakîn [hakikati akıl ve duyularla idrâk beraberinde] kalb gözüyle de görmektir (*mükâşefe*); hakka’l-yakîn Hakk’ı müşâhededir.

İlme’l-yakîn işitmekten (*semâ*); ayne’l-yakîn hakikatin içe doğmasından (*ilhâm*); hakka’l-yakîn âşikâre görmekten (*ıyân*) doğar.

İlme’l-yakîn sebepler dolayısıyla bilmektir; ayne’l-yakîn sebeplerden kurtuluş bulmaktır; hakka’l-yakîn bekleyişten (*intizâr*) ve farkedişten (*temyîz*) âzâd olmaktır.⁸³¹



Bir şeyden emîn olmak, ondan şüphe etmemek, kesin ve sağlam bir şekilde hakikati üzere bilmek anlamına gelen *yakîn*, zannı, şek ve şüpheyi, vehmi, taklîdi, tereddüdü, vesveseyi dışlayan, aslâ şüphe götürmezliği ve bilinenin zıttının imkânsızlığına olan sarsılmaz inancı çağrıştıran, *mârifetten* mertebeye üstün ve insan idrâkinin erişme-

⁸²⁹ Herevî, “anlamak, kavramak, ulaşmak, erişmek” anlamına gelen *istidrâke* burada *mükâşefe* anlamını vermektedir.

⁸³⁰ Herevî’nin buradaki *yakîn* anlatımı ile Ebûbekr Verrâk’ın *yakîn* târifî arasındaki yakınlık dikkat çekicidir: “Yakînün üç şekli vardır: Haberle ilgili yakîn, delâletle ilgili yakîn, müşâhede ile ilgili yakîn [اليقین علی ثلاثة أوجه: يقين خبر، ويقين دلالة، ويقين مشاهدة].” Kuşeyrî, *Risâle*, s. 292 [265]. Zekeriyâ el-Ensârî Kuşeyrî’nin bu naklini şerh ederken Herevî’nin buradaki satırlarını anımsatan bir anlatım ortaya koymuştur. Bkz. *Netâicü’l-efkârî’l-kudsiyye*, III, 145. Sülemî de ilme’l-yakîne *istidlâl*, ayne’l-yakîne *keşf* mânâsını verir. Bkz. “Derecâtü’l-muâmelât”, *Mecmûa-i Âsâr-ı Ebû Abdurrahmân es-Sülemî*, I, 492.

⁸³¹ Krş. *Keşfü’l-esrâr*, IX, 200, 201. Meybudî şu ilâvede bulunur: “Bir kimse ilme’l-yakînden ayne’l-yakîne varmayı isterse ona üç şey gerekir. İlimle amel, ilâhî emre hürmet ve sünnete ittibâ. Ayne’l-yakînden hakka’l-yakîne varmayı isterse tedbiri terketmesi, rızâyâ sarılması, halvette hürmet göstermesi, kullukta (*hizmet*) hayâ sahibi olması iktizâ eder. Sonra hakka’l-yakîne varmış olur.”

si/elde etmesi sebebiyle de Allah hakkında kullanılması uygun görülmeyen bir kavramdır. Bir nesnenin hakikatini bilmekten ötürü kalbin sükûna ermesini ifade eder, istenen, ümit edilen bir seviyedir.⁸³² Sûfiler açısından *yakîn*, îmânın kuvvetine bağlı olarak âşikâr bir şekilde *müşâhedeyi* anlatır, değişme, bozulma, başkalaşma kabûl etmez.⁸³³ *Îmân*, *tevekkül*, *rızâ*, *basîret*, *ferâset*, *takvâ*, *müşâhede*, *mükâşefe* gibi diğer kavramlarla anlamlı ve bağlamlıdır, bu yüzden de tasavvufî faaliyetin başlangıcında da, vardığı son- da da hükmü yürürlüktedir. Kalbin sükûnu ve istikrârı onunladır, Hak ile birliktelik onun sıhhatiyle mümkündür.⁸³⁴ Nitekim Hasan-ı Basrî “Cennet yakîn ile talep edildi, cehennemden yakîn sayesinde kaçıldı, farzlar yakîn ile edâ edildi ve Hak uğrunda yakîn ile sabır gösterildi” [*بِالْيَقِينِ طَلِبَتِ الْجَنَّةُ، وَبِالْيَقِينِ هُرِبَ مِنَ النَّارِ، وَبِالْيَقِينِ أُوتِيَتِ الْفَرَائِضُ، وَبِالْيَقِينِ صَبِرَ [عَلَى الْحَقِّ]* der.⁸³⁵ Zünnûn gözün gördüğünün ilim, kalbin bildiğininse yakîn olduğunu söyler [*كَلَّ مَا رَأَتْهُ الْعَيُونُ نُسِبَ إِلَى الْعِلْمِ، وَمَا عَلِمَتْهُ الْقُلُوبُ نُسِبَ إِلَى الْيَقِينِ*] den de “tevhîd nedir?” sorusuna “yakîndir” diye cevabı verildiği aktarılır.⁸³⁷ Ebûbekir Verrâk ise *yakîn*in kulun her hâlinde nûrunu âşikâr eden bir hakikat olduğuna ve böylece kulu müttakîler derecesine ulaştırdığına işâret eder [*الْيَقِينُ نَوْرٌ يَسْتَضِيءُ بِهِ الْعَبْدُ فِي أَحْوَالِهِ، [فَيُنْبَلِّغُهُ إِلَى دَرَجَاتِ الْمُتَّقِينَ*].⁸³⁸ Serrâc sûfilerin yakîne atfettikleri değeri şöyle özetleyecektir: “Yakîn bütün hâllerin aslıdır ve bütün hâller ona vararak nihâyet bulurlar. O hâllerin sonu ve bătınıdır. Hâllerin hepsi yakînin zâhiridir. Yakînin nihâyeti ise her türlü şüphenin ortadan kalkarak gayba îmân ve tasdîkin gerçekleşmesidir. Yakînin nihâyeti hoşnutluk bulmaktır, münâcât ve ibâdetin hazzına ermektir, Allah’a nazar etmesinin safâsıdır, illetlerin ve töhmetlerin giderilmesiyle kalblerin yakînin hakikatlerini müşâhede etmesidir.”⁸³⁹

Tasavvufî tecrübe Kur’ân’dan ilhâmen yakîni *ilme’l-yakîn*, *ayne’l-yakîn*, *hakka’l-yakîn* diye üçe kısımlandırır. Böylelikle sûfiler tasavvufî faaliyetin tümünü, başlan-

⁸³² Anlam alanı için bkz. *Mevsûatu nadrati’n-naîm*, VIII, 3717-3730; *Keşşâfu ıstulâhâtı’l-fünûn*, II, 1812-1814; *Istulâhât-ı İnsân-ı Kâmil*, s. 1265-1267; Gevherîn, *Şerh-i Istulâhât-ı Tasavvuf*, X, 293-309.

⁸³³ “Yakîn, akıl, nakil ve iz’ân delâletiyle değil, zevk ve vicdânın delâletiyle estâr-ı beşeriyetin keşfi hâlinde hakîkatin zuhûrudur.” Ankaravî, *Nisâbü’l-Mevlevî Tercümesi*, s. 193.

⁸³⁴ Serrâc, *el-Lüma’*, s. 102-104 [68-70]; Sülemî, “Derecâtü’l-muâmelât”, *Mecmûa-i Âsâr-ı Ebû Abdurrahmân es-Sülemî*, I, 488; Müstemlî, *Şerh-i Taarruf*, III, 1319-1325; Sircânî, *el-Beyâz ve’s-sevâd*, s. 254-256; Kuşeyrî, *Risâle*, s. 288-292 [262-266].

⁸³⁵ İbn Ebi’-d-Dünyâ, *Yakîn*, s. 21.

⁸³⁶ Kelâbâzî, *Taarruf*, s. 121 [154].

⁸³⁷ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 43 [87].

⁸³⁸ Sülemî, *Tabakât*, s. 227.

⁸³⁹ Serrâc, *el-Lüma’*, s. 103 [70].

gıcını ve sonucunu kapsayacak bir bütünlük içerisinde kavramı ele alırlar. Herevî de burada aynı üslubu takip eder. *İlme'l-yakîni* akıl yürütme ve düşünce yoluyla sonuca varmaya; *ayne'l-yakîni* hakikatin içe doğması ve gizliliklerinin açılmasına; *hakka'l-yakîni* de perdesiz bir biçimde müşâhedeye tahsis ederek anlatır. Böylece Herevî hem temel insanî nitelik sayılan akıl yürütme ve düşünmeyi kapsayacak hem de tasavvufî tecrübenin en üst seviyesi olan mükâşefe ve müşâhedeyi içine alacak şekilde yakîne değinir. Üslubundaki kapsayıcılık etkileyicidir. Herevî, *Menâzil*'de de aynı üslubu sürdürür, fakat anlatımını daha genişletir: Buna göre yakîn tasavvuf yolunda bir binek sayılır, *avâma* has derecelerin nihayeti, *havâssa* has derecelerin başlangıcıdır. *İlme'l-yakînde* vukûf, *ayne'l-yakînde* müşâhede, *hakka'l-yakînde* ise mükâşefe ve hakikatte fenâ vardır.⁸⁴⁰ Dolayısıyla yakîn insanın hakikat tecrübesini tüm mertebeleriyle ihâta eden merkezî bir kavram hâline gelir.

[20. Meydan: Basîret]

میدان بیستم بصیرت است. از میدان یقین میدان بصیرت زاید. قوله تعالى: ﴿تَذَكَّرُوا فَإِذَا هُمْ مُبْصِرُونَ﴾. بصیرت دیده ور شدن است. بصیرت بسه چیز است: بصیرت قبول، و بصیرت اتباع، و بصیرت حقیقت. بصیرت قبول رسیدن است بیافت آشنایی: ﴿قَدْ جَاءَكُمْ بَصَائِرٌ مِنْ رَبِّكُمْ﴾. و بصیرت اتباع راه سنت بصلابت سپردن است: ﴿عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي﴾. و بصیرت حقیقت مولای خود را بدیده دل دیدن است: ﴿تَبَصَّرَةٌ وَذِكْرَى لِكُلِّ عَبْدٍ مُنِيبٍ﴾. بصیرت قبول در نظاره تجارب و علامات و دلایل است. و بصیرت اتباع در کتاب و سنت و آثار سلف است. و بصیرت حقیقت چراغ است در دل که «اِئْتِنَا»، و ندا در گوش که «اِئْتِرْنَا»، و نشان روشن که «بَا تَوَام».

Yakîn meydanından basîret doğar. Allah şöyle buyurur: “Allah’ı hatırlarlar; ve artık basîretleri tam yerindedir.” (A’raf, 7/201) Basîret, açıkça görür (*dâdever*) olmaktır ve üç türdür: [Hakk’ı] kabûlün basîreti, [Hz. Peygamber’e] tâbî olmanın (*ittibâ*) basîreti ve hakikatin basîreti.

Kabûlün basîreti [Hakk’a] âşinâlığı bulmanın [insana] ulaşmasıdır. [Nitekim Allah şöyle buyurur:] “Rabbinizden size basîretler geldi.” (En’âm, 6/104)

⁸⁴⁰ Bkz. *Menâzilü's-sâirîn*, s. 53, 54 [108]. Krş. Tek, *Tasavvufî Mertebeler*, s. 180-183.

[Hz. Peygamber'e] tâbî olmanın basîreti sünnet yolunda kararlılıkla (*salâbet*) yol almaktır. [Nitekim Allah şöyle buyurur:] “Ben ve bana tâbî olanlar bir basîret üzereyizdir.” (Yûsuf, 12/108)

Hakikatin basîreti ise Rabb'ini kalb gözüyle görmektir.⁸⁴¹ [Nitekim Allah şöyle buyurur:] “Allah'a yönelecek her kulun düşünüp ders almasını sağlayacak bir hatırlatıcı ve gözünü gerçeğe açacak bir alâmet olarak.” (Kâf, 50/8)

Kabûlün basîreti tecrübeleri, alâmetleri ve delilleri temâşâ edip düşünmede; [Hz. Peygamber'e] tâbî olmanın basîreti Kur'ân'da, sünnette ve selefin eserlerindedir. Hakikatin basîreti ise gönülde bir çerağdır, “işte buyum” der; kulakta bir nidâdır, “işte buradayım” diye yankılanır; bir âşikâr alâmettir, “hep seninleyim” der.



Ayık bir şekilde ve farkında olarak bir şeyin önünü-ardını, içini-dışını, künhünü-hakikatini idrâk etmek, böylelikle *ilim* ve *mârifette* kemâl bulmak anlamına gelen *basîret*, kaynağında *tefekkiür* bulunan ve baş gözüyle görülene kalb gözüyle nüfûzu ifade eden, duyulur nesnelere düşünülür kavramlara yükseltip orada eşyanın hakikatlerine erdiren bir kabiliyetin ismidir.⁸⁴² *Ferâset*, *fetânet* ve *yakîn* ile eşanlı olarak kullanılır, zıttı *gaflet*dir.⁸⁴³ *Aklî idrâke* kaynaklık eder, bu yüzden de uzgörüşlülüğün insana

⁸⁴¹ Meybudî, hakikatin basîretine kaynak olarak ezeliyetin anlık tecellisini (*berk-i ezeliyyet*) gösterir. *Keşfü'l-esrâr*, I, 761.

⁸⁴² Kâşânî, *Letâifü'l-A'lâm*, s. 141. Ankaravî'nin tercümesiyle: “Basîret şol kuvvet-i kudsiyyeye derler ki, te'yîd-i hidâyet-i Hak'la müeyyed ve nûr-i kuds ile münevver ola. Ve bu kuvvet-i kudsiyye kalb ve akla basar menzilesindedir. Nihâyet idrâk-i ukûl bununla olur. Ve bu kuvvet-i kudsiyye sâhibini şüphe ve şükûk ve hayretten halâs kılar... Ve Kâşânî der ki, “basîret şol nûr-i kuds ile münevver ve ziyâ-i üns-i Hak'la mukahhal olan akıldır ki, eşyanın hakikatini iyânen gördüğü sebebiyle delîl ve bürhâna muhtâç olmaz, belki, Hakk'ı zâhir ve mekşûf görür ve bâtılı zâhik ve medhûr görür. Pes seni hayretten halâs kılar ve şüphe ve şükûk ve gafletten berî eyler.” Ve basîret sâhibi olan kimse bir kâr işlese ol kârın âkıbetinden korkmaz ve ol kârın âhirinde ona zarar ve gâile gelmez. Meşâyihün çeşm-i bâtın-bîn dedikleri ve gönül gözü ve can gözü diye ad kıldıkları bu nûrdur. Pes dîde-i cân u dil ya vehbîdir ya kesbîdir. Pes bunun tahsîli ilim ve ma'rifet kesb etmekle ve tarîk-i tasfiye-i derûna gitmekle ele gelir. Ve ba'de husûl-i hâze'n-nûr ol kimseye sâhib-i basîret ve sâhib-i ferâset dahi denir.” *Minhâcü'l-fukarâ*, s. 382.

⁸⁴³ “Fıtnat ve ferâset mânâsınadır ki kalb gözü küşâd olmakla dikkat-i nazar edip bir emrin zâhir ve bâtınını kemâ-yenbağî idrâk eder olmaktan ibârettir, ve ol nûr-ı ilâhîdir.” *Kâmûs Tercümesi*, I, 768. “Göze nisbetle basar ne ise kalbe nisbetle basîret de odur. Gözlerin görmesine sebep olan ve kuvve-i bâsıra denilen nûr-ı rû'yeteye basar denildiği gibi kalbin görmesine sebep olan ve lisânımızda kalb gözü dahi ta'bîr olunan kuvve-i müdrikeye ve ale'l-husûs bunun zekâ ve fetânet ve firâset denilen ve bir emrin zâhir ü bâtınına dikkat ve nüfûz ile gereği gibi idrâk eder bir derecede açık ve parlak olması haline basîret denilir ki bir nûr-ı ilâhîdir. Kezâlik baş gözüyle hâsıl olan ve görmek denilen idrâk-i tâm ve kâmile basar denildiği gibi kalb gözüyle hâsıl olan idrâk-i tâm ve kâmile ve ma'rifet-i mütehakkıka ve yakîniyyeye dahi basîret denilir. Bundan başka basîret beyyineye, hüccet ve bürhâna, şâhîde ve dikkat ve im'ân ile ibret alınacak esbâb-ı hidâyete dahi itlâk olunur. Çünkü bunlar

kazandırdığı ölçülülük anlamına geldiği de olur. İnsanın, “insanlık”ını kapsayacak şekilde kullanılır. İlk sûfilerin, hakikatin aydınlanışını ve insanın bununla huzûr bularak âleme bakışını basîret kavramıyla ifade ettikleri görülür. Meselâ Ebûbekr el-Vâsîtî (ö. 320/928), basîretin *sekînet* (itmi’nân ve huzûr) ile doğduğunu ve ilâhî bir *inâyet* olduğunu dile getirir.⁸⁴⁴ Kuşeyrî, basîretin tartışma götürmeyen yakîn ve içinde şüphe barındırmayan beyân anlamına geldiğini belirtir [هي اليقين الذي لا مرية فيه، والبيان الذي لا شك فيه]. İrfân güneşleri onunla doğar, akla ait nûrlar onun ihâtasında sayılır [أن تطلع شمس العرفان، [فتندرج فيها أنوار نجوم العقل].⁸⁴⁵ Bu yönüyle basîret, sülûkün neticesi olarak insanda açığa çıkan bir ilâhî vergiye işâret eder.

Herevî burada *basîretin yakîn* ile alâkasını kurar, ona “açıkça ve olduğu” gibi görmek anlamını verir. Hakikati kabûl etmenin, hakikate uymanın ve hakikate ermenin basîrete farklı seviyeler kazandırdığına işâret eder. Kabûl etme seviyesinde basîret, delîlleri ve alâmetleri görüp üzerine düşünmek şeklinde; tâbî olma seviyesinde basîret, ilâhî hitâbı, Allah Resûlü’nün sünnetini ve o üslubu yaşatanların usûllerini idrâk etmek şeklinde; hakikate ermek seviyesinde basîret, artık doğrudan ilhâma mazhar olmak şeklinde kendini gösterir.

Menâzil’de ise Herevî daha etraflı olarak basîreti ele alır: Artık basîret insanı hayretten kurtaran bir makâm olarak vurgulanır. Basîret, ilk seviyede dînin beyân ettikleriyle mutmain olup mânevî lezzet ve hiddeti bu idrâkle gerçekleştirmek şeklinde ortaya çıkar. İkinci seviyede Hakk’ın tasarruflarındanki mutlak adâletin ve kulu cezbedişindeki visâlin idrâki söz konusudur. Üçüncü seviyede basîret, mârifete kaynaklık eden, ilâhî işâreti isbât eden ve *ferâseti* meyve veren bir hakikattir.⁸⁴⁶ Herevî’nin *basîreti Menâzil*’deki anlatımı ile buradaki ele alışı yine birbirini destekler ve tamamlar mâhiyettedir. Sûfîlerce hakikate ermede en etkin vesile sayılan basîreti bu şekilde ele alıp târifler getirmesi ve farklı seviyelerine farklı vurgularla işâret etmesi bakımından tasavvuf tarihinde Herevî’nin bu yazdıkları orijinaldir.⁸⁴⁷

kuvâ-yı müdrikeyi takviye eder, basîret ve tebasura sebep olur. Ve bu ma’nâca basîret evvelki ma’nâlara da şâmil olur. Çünkü nefs-i basîret dahi en büyük hüccet, en büyük şahid ve beyyine, en büyük medâr-ı ibrettir ve onsuz hiç bir şey idrâk olunamaz.” Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, II, 2018.

⁸⁴⁴ Sülemî, *Hakâiku’t-tefsîr*, II, 255.

⁸⁴⁵ Kuşeyrî, *Letâifu’l-İşârât*, III, 218.

⁸⁴⁶ Bkz. *Menâzilü’s-sâirîn*, s. 63 [115]. Krş. Tek, *Tasavvufî Mertebeler*, s. 211-213.

⁸⁴⁷ Bir örnek için bkz. Gevherîn, *Şerh-i Istulâhât-ı Tasavvuf*, II, 304-310.

[21. Meydan: Tevekkül]

میدان بیست و یکم توکل است. از میدان بصیرت میدان توکل زاید. قوله تعالی: ﴿وَعَلَى اللَّهِ فَتَوَكَّلُوا إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾. ﴿فَعَلَيْهِ تَوَكَّلُوا إِن كُنْتُمْ مُسْلِمِينَ﴾. توکل قنطرة یقین است، و عماد ایمان، و محل اخلاص. و توکل بر سه درجه است: یکی بتجربه، و دیگر بضرورت، سیم بحقیقت. بتجربتی آن است که می کوشد و می سازد، و آن حال مکتسبان است. و ضرورت آن است که بداند درست که بدست کسی چیزی نیست، و حیلت کردن سود نیست، و در سبب بر نیست، و بیارامد، و این حال منتظران است. و حقیقتی آن است که بداند که عطا و منع بحکمت است، و قسام مهربان و بی غفلت است، و رهی را پیوسته روی حیرت است و بیاساید، این حال راضیان است.

Basîret meydanından tevekkül doğar. Allah şöyle buyurur: “Eğer gerçekten mü’min iseniz Allah’a tevekkül ediniz.” (Mâide, 5/23) “Eğer gerçekten müslüman iseniz O’na tevekkül ediniz.” (Yûnus, 10/84) Tevekkül yakînin köprüsüdür, îmânın direğidir, ihlâsın mekânıdır.⁸⁴⁸ Tevekkül; biri tecrübe ile, biri zarûretle, biri de hakikatle olmak üzere üç derece üzeredir.

Tecrübe üzere tevekkül eden çalışır ve yapar, bu [Hakk’ın lütfunu] kendi çabarıyla elde edenlerin (*müktesib*) hâlidir.

Zarûret üzere tevekkül eden iyi bilir ki kimsenin elinde bir şey yoktur, tedbîre başvurmakta (*hîle*) fayda yoktur, sebepte [her zaman] netice yoktur,⁸⁴⁹ bu yüzden durulur ve sâkinleşir, bu [Hakk’ın lütfunu] ümitle bekleyenlerin (*muntazır*) hâlidir.

Hakikat üzere tevekkül eden bilir ki vermek de (*atâ*) vermemek de hikmetledir, nasîbleri taksîm eden rahmet sahibidir ve aslâ ihmâlkâr değildir, kula düşense dâimâ hayret üzere olmaktadır.⁸⁵⁰ Böylece kul artık huzûr bulur, bu râzı olanların hâlidir.⁸⁵¹

⁸⁴⁸ M 169^a’da *mahall-i ihlâs* diye değil de *mihekk-i ihlâs*, yani “ihlâsın mihengi” diye geçer, metin her iki şekilde de okunabilir.

⁸⁴⁹ M169^a’da ifade buradaki gibi “sebepte netice yoktur” şeklinde değil “sebepte netice yoktur” yani “böylece sebep kapısını kapatır” şeklindedir, metin iki şekilde de okunabilir.

⁸⁵⁰ M 169^a’da ifade “dâimâ hayret üzere olmaktadır” şeklinde değil, “dâimâ hayret üzere olmaktadır” şeklinde değil, “dâimâ yüzü âhirete dönüktür” şeklindedir.

⁸⁵¹ Krş. Meybudî, *Keşfü’l-esrâr*, II, 329, 596; IV, 325; V, 245; VIII, 12; Nâme-kî-yi Câmî, *Ünsü’l-tâibîn*, s. 161-165.



Vekil kılmak, işi bir başkasına havâle etmek, dayanmak ve güvenmek, bir işte vehimsiz ve vesvesesiz olarak sadece Allah'a îtimâd etmek, O'na bel bağlamak ve boyun eğmek, aczi bilerek O'na dayanmak anlamına gelen *tevekkül* varlıkta da, darlıkta da hâlin bir olması, rızık ve hayat hususunda endîşe duymama, kadere teslîmiyet demektir. Kibri, atâleti, Allah'tan ümit kesmeyi dışlar. İstenilene erişmede, istenilmeyenden uzaklaşmada en güçlü vesile kabûl edilir.⁸⁵² Sûfiler açısından tevekkül, îmânın sıhhati neticesinde kendini belli eden ve îmâna bir dayanak haline gelip onun tamlığını kalbe yerleştiren hâlin adıdır. Kayıtsız-şartsız teslimiyet, Hak önünde varlık ve yokluğun kul için farketmeyişi, ilâhî hükmün tasdîkine bağlı olarak sükûnet ve ıztırapsızlığın var oluşu tevekkülle mümkündür.⁸⁵³ Bu yönüyle tevekkül tevhdin aslı sayılır. Nitekim Muhâsibî tevekkülü îmânın saf hâli olarak kabûl eder.⁸⁵⁴ Sehl et-Tüsterî tevekkül hâric, bütün diğer makâmların bir ardı, bir de yüzü olduğunu ama tevekkülün ardı olmayan bir yüz [وجهٌ بلا قنا] sayıldığını, bu vasfıyla da ilâhî inâyete bağlı olarak kendinde eksilme bulunmayan bir nitelik olduğunu dile getirir.⁸⁵⁵ Şiblî, tevekkülü kulun zâhiren var olmadan önceki gibi Allah'a ait olup böylece Allah'ın da kul için olması diye tanımlar [أَنْ تَكُونَ لِلَّهِ] ⁸⁵⁶ Ebû Said Harrâz'ın tevekkül tanımı ise onun "sükûneti olmayan bir hareket ve hareketi olmayan bir sükûnet [اضطرابٌ بلا سكون، وسكون بلا اضطراب]”, yani sebeplere karşı huzursuz bir ıztırab ancak Hakk'a karşı ıztırabsız bir huzûr olduğu yönündedir.⁸⁵⁷ Sûfilerin erdikleri makâma bağlı olarak tevekkülü târif edişlerinde farklı incelikler bulunur. Her hâlükârda tevekkül, tasavvuf yolu açısından vazgeçilmezdir. Nitekim Ebû Tâlib el-Mekkî tevekkülü hem *farz*, hem de *fazîlet* sayar.

⁸⁵² Anlam alanı için bkz. *Mevsûatu nadrati'n-naîm*, IV, 1377-1398.

⁸⁵³ Sülemî, "Derecâtü'l-muâmelât", *Mecmûa-i Âsâr-ı Ebû Abdurrahmân es-Sülemî*, I, 480; Sülemî, "Mukaddimetün fi't-tasavvuf", *Mecmûa-i Âsâr-ı Ebû Abdurrahmân es-Sülemî*, II, s. 480-491; Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, II, 141; Kuşeyrî, *Risâle*, s. 270-280 [248-258]; Sîrcânî, *el-Beyâz ve's-sevâd*, s. 246-250.

⁸⁵⁴ Muhâsibî, *Âdâbü'n-nüfûs*, s. 141-145. Bursevî de tevekkülün tevhidle bağı hakkında şunları yazar: "Tevekkül, tevhd-i ef'âlin gâyetidir. Rızâ, tevhd-i sıfâtın nihâyeti olduğu gibi. Ve tevhd-i ef'âl olur ki, ef'âl-i ibâdî fi'l-i Hak olmak üzere müşâhede eyleye. Ve bu müşâhede kuvvet bulsa, halka i'tirâz yeri kalmaz... Tevekkül oldur ki kalb-i mü'min Allah Teâlâ'ya i'timâd eyleye, sebebe i'timâd etmeye. Ya'ni bir nesnenin sebebin bulmadığı zaman muztarib olmaya. Eğer muztarib olur ise ona tevekkül demezler. İşte bu merteye avâm-ı mü'mininin sıfatıdır. Havâssın sıfatı ne olmak gerektir kıyâs oluna." *Istîlâhât-ı İnsân-ı Kâmil*, s. 347.

⁸⁵⁵ Kelâbâzî, *Taarruf*, s. 119 [152].

⁸⁵⁶ Serrâc, *el-Lüma'*, s. 79 [51]. Aynı vurgunun Cüneyd'den aktarılışı için bkz. Kelâbâzî, *Taarruf*, s. 119 [151].

⁸⁵⁷ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 273 [251].

Farz oluşu onu îmânla ve teslîmiyetle, fazîlet oluşu yakîn ve müşâhede ile irtibatlı kılar.⁸⁵⁸ Bu bakımdan Herevî'nin burada tevekkülü *yakîn*, *îmân* ve *ihlâs*la irtibatlandırıp sonra da *hayret*, *rızâ* ve *huzûr* ile sonuçlandırarak anlatması, aslında tevekkül hakkında söylenmiş/söyleneyebilecek pek çok şeyi kendinde toplayan bir anlatımdır.

Herevî'nin anlatımında *tevekkül*, hayatın tüm sahalarında kendini belli eder. Bu yüzden çalışıp kazanma yoluyla da tevekkül idrâk edilebildiği gibi, hayatı çekip çevirme çabalarından kendini geri çekmek ve böylece sükûnete ermek yoluyla da idrâk edilebilir. Tevekkülün hakikatinde ise *hikmete* ulaşma söz konusudur, rızâ ve teslîmiyet sahiplerinin huzûr buldukları bu mertebe de tevekkülün anlamı içerisindedir. Tevekkül ile tahakkuk eden kimse hayret ve huzûru bir arada tecrübe eder.

Menâzil'de ise Herevî, tevekküle teslîm olup îtimâd etmek anlamını verir ve avâm için mertebelerin en zoru, havâs içinse yolların en kolayı olduğunu belirtir. İlk derecesinde tevekkül, nefsi meşgûl edip halka fayda verme ve kuru iddiaları terketmek şeklinde; ikinci derecesinde başkasından bir şeyi talep etmeyi bırakıp nefsi küçük görevlere göz yummak ve nefsi hakîr düşürmek şeklinde; üçüncü derecesinde ise tevekküle ârif olmak beraberinde onu kendine ait bir hâl olarak görmekten de kurtulmak şeklinde zuhûr eder. Nihayetinde tevekkül, eşyânın sahibi olarak Allah'ın izzetindeki ortaksızlığı tam anlamıyla idrâk demektir.⁸⁵⁹ Herevî'nin buradaki tevekkül anlatımıyla *Menâzil*'deki anlatımı farklı incelikleri işaret ediyor oluşlarıyla birbirlerini bütünlemektedir.⁸⁶⁰

[22. Meydan: Lece']

میدان بیست و دوم لجا است. از میدان توکل میدان لجا زاید. قوله تعالى: ﴿وَوَظُّنُوا أَنْ لَا مَلْجَاءَ مِنْ اللَّهِ إِلَّا إِلَيْهِ﴾. لجا باز پناھیدن است بیکجا، و آن سه رکن است: لجا زبانی است، و لجا دل، و لجا جان. لجا زبانی اعتذار است، و لجا دل افتقار است، و لجا جان اضطرار است. و معنی اضطرار اشتیاق است. توکل کار بوی سپردن است، و لجا خود را بوی سپردن است. توکل از وی

⁸⁵⁸ Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, II, 877 (32. bâb).

⁸⁵⁹ Bkz. *Menâzilü's-sâirîn*, s. 33, 34 [95]. Krş. Tek, *Tasavvufî Mertebeler*, s. 124-128.

⁸⁶⁰ Bu anlatımların ilgili metinler içerisinde durduğu yere ilişkin bir örnek olarak bkz. Gevherîn, *Şerh-i Istilâhât-ı Tasavvuf*, III, 306-337.

بیوسیدن، و لجأ ویرا بیوسیدن، متوکل بعطا آرام گیرد، و خداوند لجأ بوی آرام گیرد، و در راه لجأ حجاب نیست، و سود آنرا حساب نیست. هر کجا لجأ نیست، حقیقت او را مایه نیست. و لجأ پیرایه {پیوستگان است، و مایه دست گرفتگان است}، و حلقة در حق بدست جویندگان است.

Tevekkül [Allah'a dayanmak] meydanından *lece'* [Allah'a sığınmak] doğar. Allah şöyle buyurur: “İnandılar ki, Allah'tan yine bizzat O'na sığınmaktan başka hiçbir kurtuluş yolu yoktur.” (Tevbe, 9/118) *Lece'*, bir yere sığınmak demektir, üç esâsı vardır. Dilin sığınması, gönlün sığınması ve rûhun sığınması. Dilin sığınması özür beyân etmek sûretiyle affi ummak (*i'tizâr*), gönlün sığınması mutlak muhtaçlık hâli (*iftikâr*), rûhun sığınması ise mecbûr olmaktır (*ıztırâr*). [Mecbûr olmak demek olan] *ıztırâr*, burada iştiyâk anlamındadır.⁸⁶¹

Tevekkül, işi O'na havâle etmek; *lece'*, kendini O'na havâle etmektir. Tevekkül, O'ndan ümitvâr olmak; *lece'*, O'na ümitvâr olmaktır. Tevekkül sahibi Hakk'ın vermesiyle tesellî bulur; *lece'* sahibi sadece O'nunla tesellî bulur. *Lece'* yolunda hicâb yoktur, bu yolun kazancına da hesap yoktur. Her nerede *lece'* yoksa, [orada sülûkün] hakikatine [dâir] bir esas yoktur. *Lece'* [Hakk'a] yakın olanların süsüdür, [Hakk'a] tutulmuş olanların eline sermâyedir ve [Hakk'ı] arayanların eline Hakk'ın kapısının bir halkasıdır.



Sığınmak, başvurmak, himâye altına girmek, sığınılacak yer, korunaklı mekân anlamına gelen *lece'*, bir tasavvuf ıstılâhı olarak insanın muhtaçlığının farkına varıp ümit ederek samimiyetle Allah'a yönelmesi, gönlünün sadece O'na sığınmasıdır ki bu târif Ebûbekr el-Vâsıtî'ye aittir. Ayrıca Serrâc bazı sûfîlerin “Rabbim, gireceğim yere hak uğruna, samimî olarak, en iyi niyetle ve Sana sadâkat içinde girmemi, oradan çıkacağım zaman da yine Sana sadâkat içinde çıkmamı nasip buyur [وَقُلْ رَبِّ أَدْخِلْنِيْ مُدْخَلَ صِدْقٍ]” (İsrâ, 17/80) âyetinden hareketle bir kavram olarak *lece'* i elde ettiklerine işaret eder. Buna göre kalbin gizli hâlleri (*serâir*) ancak *lece'* ile bir tertîbe kavuşurlar [من نفسه صدق اللجأ بصدق الفاقة بين يدي الله تعالى، وبصدق اللجأ ترتبت السرائر] ⁸⁶² Kuşeyrî de benzeri vurgularda bulunmaktadır [اللجأ: فقصد القلب إلى الله تعالى بالإخلاص والضمير وصدق الإفتقار] ⁸⁶³ *Lece'* ilk dönem sûfîlerince *kasd*, *ihlâs*, *sıdk*, *iftikâr*, *recâ*, *i'tisâm* gibi [وحقيقة الرجاء].⁸⁶³

⁸⁶¹ Krş. Meybudî, *Keşfü'l-esrâr*, IV, 228.

⁸⁶² Serrâc, *el-Lüma'*, s. 444 [430]. Krş. Hargûşî, *Tehzibü'l-esrâr*, s. 437.

⁸⁶³ Kuşeyrî, “Kitâbu ibârâti's-sûfiyye ve maânihâ”, s. 266.

diğer kavramlarla anlamlı kılınmıştır. Ayrıca dinî hayat açısından merkezî bir önem taşıyan *ilticâ ve melce*’ gibi diğer anahtar kelimeler beraberinde düşünölmüştür.⁸⁶⁴

Herevî burada *lece*’ yani sığınmayı dile, gönle ve rûha göre kısımlandırarak kavrama anlamca derinlik katar. İnsanın kusurunu beyân edebilmesi, Hakk’a muhtaçlığının farkında olması ve bu muhtaçlığı ile O’na teveccühe iştiyâk duyması Allah’a sığınmaya anlamını veren tavırlardır. Herevî, Allah’a sığınmada tevekkülden üstün bir anlam sezmektedir. Tevekkülde, yani Allah’a dayanıp güvenmede işlere ait bir anlam varken, sığınmada doğrudan insanın kendine ait, kendini O’na teslîm etmesi gibi bir anlam bulunmaktadır. Tevekkülde Allah’tan ümit edilirken sığınmada Allah ümit edilir, yani sığınmada talep de söz konusudur. Tevekkülde Hakk’ın ihsânıyla ferah ve tesellî bulmak varken, sığınmada sadece Hak ile ferah ve tesellî bulma vardır. Bu yüzden sığınma perdesizliğe atıf yapar, Hak ile perdesiz ve engelsiz karşılaşmada insanın erişeceği nîmetlere ise nihayet yoktur. Dolayısıyla Herevî sığınmada hakikat için büyük bir asıl görür, onun olmadığı yerde bir esas görmez. Sığınma hakikat yolunda bir tutamak, bu uğurda gayret edenler için bir güzellik alâmetidir. *Menâzil*’de ise Herevî *lece*’ konusunu işlemez. Bu konu daha sonraki kaynaklarda bu şekliyle irdelenmemiştir. Sadece Baklî’nin *Şerh-i Şathiyyât*’ında görülür ki o da muhtemelen *el-Lüma*’ın tesiridir.⁸⁶⁵ Dolayısıyla Herevî’nin bir kavram *lece*’ hakkında yaptığı îzâhlar tasavvuf tarihi açısından orijinal niteliklidir.⁸⁶⁶

[23. Meydan: Rızâ]

میدان بیست و سیم رضا است. از میدان لجأ میدان رضا زاید. قوله تعالى: ﴿وَرَضُوا عَنْهُ﴾. رضا خشنودی و پسندکاری است. و آن سه چیز است: دین وی چنانکه وی نهاد بدان راضی باشی، و قسمت و روزی چنانکه ترا و دیگرانرا نهاد بدان راضی باشی، و بمولای خویش بجای هر چه جز از وی است راضی باشی. پسندیدن دین وی چنانکه وی نهاد از تکلف و بدعت و وسواس آزادی

⁸⁶⁴ Sülemî, *Hakâiku’t-tefsîr*, I, 114, 194, 292, 296 vd. Nitekim Hüevîrî bir tasavvuf istlâhı olarak melcei şöyle tanımlar: “Murâdının hâsıl olmasına kalbin itimâd etmesidir [اعتماد دل به حصول مرادات].” *Keşfü’l-mahcûb*, s. 560 [535].

⁸⁶⁵ Baklî, *Şerh-i Şathiyyât*, s. 621.

⁸⁶⁶ Herevî’nin bu konudaki yegâneliğinin tespitine bir örnek olarak bkz. Gevherîn, *Şerh-i Istilâhât-ı Tasavvuf*, IX, 106.

است، و پسندیدن قسمت وی از حیل و از حسد و از ضجرت آزادی است، و پسندیدن بمولای خویش از هر چه جز از وی از عوایق و علایق و از دو کون آزادی است.

Lece' meydanından rızâ doğar. Allah şöyle buyurur: “Onlar Allah'tan râzı olmuşlardır.” (Mâide, 5/119)⁸⁶⁷ Rızâ, memnuniyet ve takdîrkârlıktır, üç kısmı vardır: O'nun dinine O'nun binâ ettiği şekliyle râzı olursun; kısmetini ve rızkını sana ve diğerlerine nasıl verdiyse öylece râzı olursun; O'ndan başka her ne varsa hepsinin yerine sadece Rabb'inden râzı olursun.

O'nun dinine O'nun binâ ettiği şekliyle râzı olmak külfetten, bid'atten ve vesveseden âzadlıktır; O'nun taksîm edişine râzı olmak bir tedbîre başvurmaktan (*hîle*), aşırı arzudan (*hased*) ve hoşnutsuzluktan (*zucret*) âzadlıktır; O'ndan başka her ne varsa hepsinin yerine Rabb'inden râzı olmak [Hak'tan alıkoyan] alâkalardan, engellerden ve [nihâyetinde] her iki âlemde âzadlıktır.



Hoşnutluk, memnûniyet, kabûl, bir işe gönülden onay vermek, bir şeyi beğenmek ve tercih etmek, muvâfık olmak ve îtirâzı terk anlamına gelen *rızâ*, bir kavram olarak mukadderâta boyun eğmeyi, musîbetten yahut istediğine erememekten ötürü huzursuz olmamayı, ne şekilde zuhûr ederse etsin ilâhî takdîri güzel görmeyi, nefsin Hak ile sükûnet ve itmi'nâna ermesini, kalbin nefsânî isteklerden emîn olmasını ifade eder. *Sabır, muhabbet, recâ, yakîn, tevekkül, itmi'nân, ihlâs* ve *mârifet* gibi diğer kavramlar üzerinden anlaşılır. Allah'a kulluğun mânâlarını birleştiren kapsayıcı kavramlardan sayılır.⁸⁶⁸ İlk sûfiler, Kur'ân'ın ve Hz. Peygamber'in işaretleri çerçevesinde bir makâm yahut hâl olarak rızâda insanî mükemmelliği görmüşler, bunu da kalbin Allah'ın hükmü altında sâkin olması, ilâhî irâde hükmünü icrâ ederken hoşnutsuzluk sergilememek, zuhûrdan yana sükûnet ve itmi'nân ile îzâh etmişlerdi.⁸⁶⁹ Hattâ bunda ötürü *rızâ*

⁸⁶⁷ Ayrıca bkz. Tevbe, 9/100; Mücâdele, 58/22; Beyyine, 98/8.

⁸⁶⁸ Anlam alanı için bkz. *Mevsûatu nâdrati'n-naîm*, VI, 2103-2124. Bursevî'nin ifadeleriyle: “Rızâ ya'ni kendi nefsinin rızâsından çıkıp Allah Teâlâ'nın rızâsına duhûl etmektir. Bu ise ahkâm-ı ezeliyyeyi teslîm ve tedbîrât-ı ebediyyeye tefvîzdir ki onda nizâ' ve i'tirâz-ı nefsânî yoktur. Mevt-i tabîde olmadığı gibi. Ya'ni fenâ-i hissîde nûfûs mürde olup ahkâm-ı ilâhiyye hakkında çün ü çerâ etmediği gibi gerektir ki fenâ-i ma'nevîde dahi bu hâl vâki' olup ahkâm-ı ezeliyye hakkında cedel etme ve i'tirâz ve muhâlefet tarifine gitme. Zîra onun aklından Hakk'ın ilmi evsa'dır. Akıl dahi hod onun atâsıdır.” *İstulâhât-ı İnsân-ı Kâmil*, s. 555.

⁸⁶⁹ Kelâbâzî, *Taarruf*, s. 120 [152]; Sülemî, “Mukaddimetün fi't-tasavvuf”, *Mecmûa-i Âsâr-ı Ebû Abdurrahmân es-Sülemî*, II, 492-496; Sülemî, “Derecâtü'l-muâmelât”, *Mecmûa-i Âsâr-ı Ebû Abdurrahmân es-Sülemî*, I, 484; Müstemlî, *Şerh-i Taarruf*, III, 1309-1318.

makâmın nihayeti sayılmıştı.⁸⁷⁰ *Rızânın* kul çabasıyla elde edilip edilmemesi ilk dönem sûfilerince tartışma konusu edilmiş, Horasan mektebi çabayla elde edilebilirliğini söyleyerek onun bir makâm olduğunu, Irak mektebi ise elde edilemezliğini vurgulayarak hâllerden sayılması gerektiğini savunmuştu. Bu iki farklı fikir, *rızânın* bidâyet itibâriyle elde edilebilirliği, ancak nihayet itibâriyle elde edilemezliği vurgulanarak birleştirilmişti.⁸⁷¹ Kuşeyrî'nin de işaret ettiği üzere diğer kavramlarda olduğu gibi *rızâ* hakkında da her sufi kendi meşrebince söz söylemiştir.

Herevî burada *rızâ* kavramıyla insanın tüm dinî hayatını kapsayacak bir durumu kasteder. Allah'ın bildirdiği dîne, yine O'nun bildirdiği şekliyle uymak ve bundan ötürü uyumsuzluk sergilememek ona göre *rızânın* ilk mertebesidir. Bu husus, kendinden önceki sûfiler tarafından yapılmış *rızâ* târiflerinde, muhtemelen varsayıldığından ötürü pek vurgulanmayan bir noktadır. Herevî, *rızâ* ile takdîr arasında da diğer sûfilerde olduğu gibi bir alâka kurar, Allah'ın taksîm edişine karşı îtirâzda bulunmamayı *rızâ* içerisinde düşünür. *Rızânın* nihâî mertebesini ise O'ndan başkasında durup kalmamada, *rızâyı* mutlak anlamda O'na tahsis etmede görür. Bu şekilde tanımlandığında ve böylece tahakkuk bulduğunda *rızâ*, insanı bid'atten, vesveseden, tatminsizlik ve tedirginlikten, maddî-mânevî engellerden kurtaran, insanı olabildiğince Hakk'a yaklaştıran bir makâm hâline gelir. Allah'tan râzî olmakla Allah'ın râzî olması, Herevî'nin anlatımında birbirini bütünler mâhiyettedir.

Herevî'nin *Menâzil*'deki anlatımında ise *rızâ*, Allah'a yönelmek için yegâne yol ve üslubun adı sayılır. İnsanın tereddüde düşmeksizin Hakk'ın murâdınca durması, sülûkünde durduğu yerin veya bulunduğu makâmın ne ötesini, ne berisini istememesi, hâlinde bir artış yahut değişiklik beklememesi artık *rızânın* anlam alanındadır. Bu anlamıyla *rızâ*, *avâm* için meşakkatli bir yol, *havâs* içinse yolların henüz başlangıcıdır. İlk mertebesinde *rızâ* Allah'tan râzî olup O'na ibâdet ederek sevgice Allah'ı herşeyden ziyade lâyük görmek; ikinci mertebesinde *rızâ* Allah'tan râzî olan kulun nezdinde tüm hâllerin eşit olup artık insanlarla husûmeti terketmesi ve böylece ısrardan vazgeçmesi; üçüncü mertebesinde *rızâ* Allah'ın *rızâsıyla* râzî olmak ve kulun kendisi adına bir hoşnutluk-hoşnutsuzluk hâline kapılmaması, irâdesinin ortadan kalkmasıdır. *Rızâ* ilk mertebesinde *şirk-i ekberi*, son mertebesinde ise *şirk-i asgarı* bertarâf eder.⁸⁷² Herevî, bura-

⁸⁷⁰ Serrâc, *el-Lüma'*, s. 81 [52, 53].

⁸⁷¹ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 308-312 [275-279].

⁸⁷² Bkz. *Menâzilü's-sâirîn*, s. 39, 40 [99]. Krş. Tek, *Tasavvufî Mertebeler*, s. 140-143.

da dile getirdiklerini *Menâzil*'de daha etraflı ve *seyr-i sülûk*ün merhalelerine öncelik veren bir dille irdelemektedir.

[24. Meydan: Muvâfakat]

میدان بیست و چهارم موافقت است. از میدان رضا میدان موافقت زاید. قوله تعالی: ﴿فَأَقْضِ مَا أَنْتَ قَاضٍ﴾. موافقت استقبال حکم است بدل گشاده. رضا پس از پیدا شدن حکم است، و موافقت پیش از پیدا شدن آن. و موافقت بسه چیز است: برخاستن اختیار بنده از میان، و درست بدیدن عنایت مولی، و بریدن مهر از تحکم خویش و از دو گیتی. و نشان برخاستن اختیار بسه چیز است: یکی در بلا و عافیت یکسان بودن، و بعطا و منع برابر بودن، و بزندگانگی و مرگ مساوی بودن. و نشان بدیدن عنایت مولی بسه چیز است: یکی آنکه در دل وی شادی نهند که غمها بشوید، و نوری بخشند که علایق بسترده، و قربی دهند که تفرق ببرد. و نشان بریدن مهر از خود و از هر دو جهان بسه چیز است: یکی آنکه حاجتهای وی با یکی افتد، و هیچ حجاب نماند در دل ویرا بپوشاند، و امانی در دل وی راه نیابد. هر که در حکم بر بیم آرمیده است صابر است، و هر که در حکم بر امید آرمیده است راضی است، و هر که در حکم بر مهر آرمیده است موافق است.

Rızâ meydanından muvâfakat doğar. Allah şöyle buyurur: “Hakkımızda hangi hükmü verirsen ver.” (Tâhâ, 20/72) Muvâfakat, ferah (*güşâde*) bir gönül ile ilâhî emri (*hüküm*) karşılamaştır. Rızâ hüküm ortaya çıktıktan sonra, muvâfakat hüküm ortaya çıkmazdan öncedir.

Muvâfakat üç şeydedir: Kulun kendi tercih hakkını (*ihtiyâr*) ortadan kaldırması, Allah'ın yardımını âşikâr bir biçimde görmesi, her iki âlemden ve kendi kendinden alâka kesmesidir.⁸⁷³

Tercih hakkını ortadan kaldırmanın alâmeti üç türlüdür: Musîbette de, âfiyette de aynı hâl üzere olmak; Hakk'ın vermesi (*atâ*) ve vermemesinin denk olması; ölüm ve hayatın [kul nezdinde] farksız olması.

Allah'ın yardımını âşikâr bir biçimde görmek üç türlüdür: Gamları gideren bir

⁸⁷³ Krş. Meybudî, *Keşfü'l-esrâr*, V, 451.

mutluluğun kulun kalbine konulması; [Hak'tan alıkoyan] alâkaları gideren bir nûr⁸⁷⁴ bahşedilmesi; dağılımı ve ayrılığı (*teferruk*) yok eden bir yakınlık (*kurb*) verilmesi.⁸⁷⁵

Kendinden ve her iki âlemden alâka kesmek üç türdür: Kulun ihtiyaçlarını yalnız bire [Hakk'a] düşürmesi, gönlünde O'nu gizleyen bir perde (*hicâb*) kalmaması, boş arzuların (*emânî*) gönülde yol bulmaması.

Her kim ilâhî emir (*hüküm*) önünde korku üzere mukîmse sabır ehlidir; her kim ilâhî emir önünde ümit üzere mukîmse rızâ ehlidir; her kim ilâhî emir önünde muhabbet üzere mukîmse muvâfakat ehlidir.



Uygun düşme, uygun görme, râzı olma, kabûl etme anlamına gelen *muvâfakat*, bir tasavvuf kavramı olarak insanın Allah'a teslimiyetiyle doğan rızâ ve muhabbetin ifadesi şeklinde anlaşılır. Allah nasıl murâd ettiyse, ne şekilde takdîr ve taksîm ettiyse rûhen ve bedenen onu uygun görüp ona uygun düşmeyi anlatır. Tasavvuf tanımlarından biri de onun Hakk'a muvâfakat ve halktan ayrılık olduğudur [*إن التصوف الموافقة للحق، [والمفارقة للخلق]*.⁸⁷⁶ Nitekim Rûveym'e muhabbetten sorulduğu zaman “bütün hâllerde muvâfakattır [*الموافقة في جميع الأحوال*]” dediği nakledilir.⁸⁷⁷ Herevî'nin meclisinde bulunup kendisinden feyz aldığı Ebû Saîd-i Ebu'l-Hayr'a atfedilen *Çihil Makâm*'da *muvâfakat* “Dost'un takdîr ve kazâsının, belâ ve âfiyette, ihsân ve men'de sâlik için aynı olmasıdır [*بلا و عافيت و عطا بنزدك ايشان يكي بود*]” şeklinde tanımlanır.⁸⁷⁸ Sülemî *muvâfakatı* müstakil bir derece kabul ederek, onun Hakk'a muhâlif vaziyetleri terkedip kınanmaya sebep olacak işleri bir kenara bırakmak, sırrı sırra zıt olan şeylerden arındırmak, Hakk'ın murâdı uğruna kendi murâdını bir tarafa koymak ve nasîhate uymak gibi anlamlarına işâret eder.⁸⁷⁹ Tasavvuf metinlerinde *muvâfakatın* müstakil bir kavram olarak pek anıldığı söylenemez.⁸⁸⁰ Ancak muvâfakatla aynı kökten gelen ve ilâhî inâyetle kemâl bulmayı ifade eden *tevfîk* sıklıkla anılır. Aslında muvâfakat nihayetinde verilen, erdirilen bir seviyenin adıdır. Dolayısıyla sûfî metinlerinin *tevfîk* hakkında işaret ettiği

⁸⁷⁴ M 170^a da *nûr* kelimesi, “itmi'nân ve sekînet” anlamına gelen *ârâm* şeklinde kaydedilmiştir.

⁸⁷⁵ M 170^a da *kurb* kelimesi, *kuvvet* şeklinde kaydedilmiştir, iki kelime de metin açısından yanlış değildir.

⁸⁷⁶ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, I, 77.

⁸⁷⁷ Sülemî, *Tabakât*, s. 184.

⁸⁷⁸ Ebû Saîd-i Ebu'l-Hayr, “Çihil Makâm”, s. 94.

⁸⁷⁹ Sülemî, “Derecâtü'l-muâmelât”, *Mecmûa-i Âsâr-ı Ebû Abdurrahmân es-Sülemî*, I, 493.

⁸⁸⁰ Nitekim bu yüzden olsa gerek Seyyid Sâdik Gevherî'nin, kavramın tek açıklayıcısı olarak *Sad Meydân*'dan iktibasta bulunmaktadır. Bkz. *Şerh-i Istilâhât-ı Tasavvuf*, IX, 373.

hususlar *muvâfakat* beraberinde düşünülebilir.⁸⁸¹

Herevî *muvâfakatı* ilâhî emir önünde ferah bir gönle sahip olmakla anlamlandırır. Benzeri bir anlam çağrıştıran *rızâ* ile arasındaki farkı da *muvâfakatın* emir tahakkuk etmezden önce varolmasına bağlar. Muvâfakata anlamını veren mânevî tavırlar ise tercih hakkını ilâhî emre muvâfık bir şekilde ortadan kaldırmak, O'nun inâyetini müşâhede etmek ve buna bağlı olarak da insanı Hakk'a bîgâne kılan alâkalardan uzaklaşmaktır. *Sabırda* korku, *rızâda* ümit yürürlükte iken *muvâfakatta* muhabbet üstün gelir. Herevî'nin *muvâfakatla* anlattığı, musîbet ve âfiyet, ihsân ve men'in, ölüm ve hayatın insan nezdinde denk olduğu bir seviyedir. Üzüntü ve sıkıntıların giderek yerine mutluluğun yerleştiği, engellerin ve bağların çözülerek ilâhî nurların ihsân edildiği, benlikte ve bedendeki dağılımlıkların gidip yerine Allah'a yakınlıktan kaynaklanan bir bütünlüğe verildiği bu seviye ihtiyaçların en aza düşmesini, hakikati gizleyen bir perde kalmamasını, gereksiz ve boş arzuların kalbe yol bulmamasını netice verir. Herevî, beklediğinin aksine *Menâzil*'de *muvâfakat* konusunu doğrudan işlemez. Dolayısıyla buradaki hâliyle onda arta kalan satırların *muvâfakat* kavramıyla ilgili orijinal bir niteliği bulunmaktadır.

[25. Meydan: İhlâs]

میدان بیست و پنجم اخلاص است. از میدان موافقت میدان اخلاص زاید. قوله تعالى: ﴿قُلِ اللَّهُ أَغْبُدُ مُخْلِصًا لَهُ دِينِي﴾. اخلاص ویژه کردن است، و آن سه قسم است: اخلاص شهادت و آن در اسلام است، و اخلاص خدمت و آن در ایمان است، و اخلاص معرفت و آن در حقیقت است. اخلاص شهادت را سه گواه است: کوشیدن بر امر وی، و آزر از نهی وی، و آرامیدن بر {ضمان} وی: ﴿أَلَا لِلَّهِ الدِّينُ الْخَالِصُ﴾. و اخلاص خدمت را سه گواه است: نا دیدن خلق در پرستیدن حق، و رعایت سنت در کار حق، و یافت حلاوت بر خدمت حق، قوله تعالى: ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيُعْبَدُوا اللَّهَ

⁸⁸¹ Nitekim Bursevî şöyle diyecektir: “(...) Ve bu talep ki dilden münbais olur, onun dahi mebdei tevfi-k-i ilâhîdir ki abdin inâyet-i ezeliyye ve riâyet-i ebediyyeye ihtisâsıdır. Zirâ tevfi-k muvâfakattendir. Ve muvâfakat bir ma'nâdır ki abdi emr-i şer'e muhâlefetten hıfz eder. Onun için tevfi-k kemâl bulsa, ona ismet ve hıfz-ı ilâhî derler. Ey sâlik! Bir hoş tefekkür eyle ki muvâfakat yüzünden Hak ile barışsın ki onda rızâ vardır. Ve muhâlefet yüzünden bozuşursun ki onda gazab vardır. Pes, iki zıd bir yerde nice müctemi' olur.” *Isulâhât-ı İnsân-ı Kâmil*, s. 747.

مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ ﴿ۛ﴾ و اخلاص معرفت را سه گواه است: بی‌می از گناه بازدارنده، و امیدى بر طاعت دارنده، و مهرى حکم را گوارنده، قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَخْلَصْنَاهُمْ بِخَالِصَةٍ﴾.

Muvâfakat meydanından ihlâs doğar. Allah şöyle buyurur: “De ki: Ben ancak Allah’a, inanç ve ibâdetimi yalnız O’na has kılarak kulluk ederim.” (Zümer, 39/14) İhlâs, “pâk etmek [ve bir şeye has kılmak]” demektir ve üç kısımdır: [Hakk’ın birliğine] şehâdetin ihlâsı, ki islâmdadır; kulluğun (*hizmet*) ihlâsı, ki îmândadır; mârifetin ihlâsı, ki hakikattadır.

Şehâdetin ihlâsına üç delil vardır: Hakk’ın emri üzere çaba sarfetmek; yasak ettiğine saygı göstermek; O’nun [hayata] kefil oluşu ile sükûna ermek. Nitekim Allah şöyle buyurur: “Dikkat edin! Tam bir samimiyetle ve dünyevî bir maksattan uzak îmân ve ibâdet [*dînü’l-hâlis*] ancak Allah’a mahsustur.” (Zümer, 39/3)

Kulluğun ihlâsına üç delil vardır: Hakk’a ibâdetle yaratılmışları görmemek; Hakk’a has kılınmış amelde dâimâ sünnete riâyet etmek; Hakk’a kulluk üzere lezzet bulmak. Nitekim Allah şöyle buyurur: “Onlar sadece Allah’a ibâdet etmeleri ve dini yalnızca O’na has kılmalarından başkası ile emrolunmamıştı.” (Beyyine, 98/5)

Mârifetin ihlâsına üç delil vardır: Günâhı uzak tutan bir korku; ümide sevkeden bir itaat; ilâhî emre muvâfık bir muhabbet. Nitekim Allah şöyle buyurur: “Biz onları her bakımdan ihlâslı kıldık.” (Sâd, 38/46)⁸⁸²



Kelime kökü ile birlikte düşünüldüğünde saflık, katışıksızlık, bir şeye ait olmak, bir şeyden kurtulmak, bir şeyi bir şeye tahsis etmek, doğru-dürüst davranmak, kendini adamak, sâdık ve samimî olmak gibi anlamları barındıran *ihlâs*, dînen ve tasavvufî açıdan amelî Allah’a has kılıp gönlü riyâ ve şirkin tüm tezâhürlerinden uzak tutmayı ifade eder. Temiz bir kalbe, düşünce ve yaşayışça istikâmete, bir dış sebepten kaynaklanmayan muhabbete bağlı olarak dostlukla ve içtenlikle Allah’a kulluk etmeyi anlatır. Allah’a adanmışlıkla beraber insanlara ve yaratılmışlara karşı samimiyeti de içeren kapsayıcı bir kavramdır.⁸⁸³ Sûfiler ihlâsı, *takvâ*, *sıdk*, *tevekkül*, *istikâmet*, *fenâ*,

⁸⁸² Krş. Meybudî, *Keşfü’l-esrâr*, I, 322; III, 28;

⁸⁸³ Anlam alanı için bkz. *Mevsûatu nadrati’n-naîm*, I, 124-140. Dindeki merkezî önemine dair Kur’ân’daki beyânların yanı sıra Hz. Peygamber’in “îmân nedir?” sorusuna verdiği cevaplardan birinde “ihlâstır” diye buyurması dikkat çeker (*Şuabu’l-Îmân*, IX, 174 [6442]). Bir hadiste de amelin ihlâssız kabûl edilmeceyeğine, Allah’ın rızası amaçlanmayan her faaliyetin hükümsüz kalacağına

müşâhede, ihsân, rızâ, yakîn, tefrîd, basîret ve murâkabe gibi diğer kavramlarla irtibatlı olarak düşünmüşler, ilk dönemlerden itibaren kelimeye farklı çağrışımlar yüklemişlerdir. Meselâ Serrâc'ın, “kulun kendi ilmi ve ameliyle Allah'ı murâd etmesi [أن يريد العبد أن يعلمه وعمله وجه الله]” diye tanımladığı *ihlâs* ile *ihsân* arasında alaka kurduğu, buna binâen tasavvufu diğer ilimlerden ayırttığı gözlenir.⁸⁸⁴ İhlâs, kulun ancak edeble nefesine üstün geldiği bir seviye olarak takdim edilmiştir.⁸⁸⁵ “Düşmanın ifsâd etmesinden korunmuş [ماخلص من العدو أن يفسده]”, “kişinin kendini görme duygusunu ortadan kaldıran [إرتفاع رؤيتك وفناؤك عن الفعل]”, “meleğin bilip de sevâbını yazamadığı ve nefsin farkına verip kendine çekemediği [ما لم يعلم به ملك فيكتبه، ولا تُعجب النفس به]”, nihayette “Allah ile olan muâmelede yaratılmışların devreden çıktığı [إخراج الخلق من معاملة الله تعالى]” bir yüksek hâl olarak ondan bahsedilmiştir.⁸⁸⁶ Bu anlatımlarda *ihlâs*, amellere fazîletini veren bir kıvâm, nezd-i ilâhîde kabûlü sağlayan bir mertebe, niyeti her yönüyle Allah'a tahsis ettiren bir mânâ, insana nefsânî-şehvânî şâibelerin bulaşmamasını netice veren bir makâm, mâsivâdan tecerrüdle başlayıp yakînin de üstüne çıkabilen bir ahlâkî mükemmellik olarak gözüktür. O Allah'ın insan kalbine bıraktığı bir nûrdur, bir sırr-ı ilâhîdir. İnsanın amellerinden başlayarak huylarına, hâllerinden başlayarak nefeslerine kadar sirâyet eden bir arınmışlık-katışıksızlık olarak *ihlâs* Hak ile başbaşa kalışı ve bu uğurda her şeyi arkada bıraktıran bir kavrayışı ifade ettiğinden onda hem kendini “bir şeye ait kılmak-vakfetmek” hem de kendini “bir şeyden arındırmak” anlamları bulunmaktadır, sûfîlerin kavram hakkındaki söyleyişleri de bu minvâl üzeredir.⁸⁸⁷

işaret edilmiştir (Nesâî, Cihâd, 24).

⁸⁸⁴ Serrâc, *el-Lüma'*, s. 22 [8].

⁸⁸⁵ Serrâc, *el-Lüma'*, s. 195 [164]. Meselâ Sehl et-Tüsterî, “ancak nefsin edeble yenmesini bilen kişi Allah'a ihlasla amel edebilir [من قهر نفسه بالأدب فهو يعبد الله تعالى بالإخلاص]” demişti.

⁸⁸⁶ Serrâc, *el-Lüma'*, s. 289, 290 [252, 253]. Yukarıda atıf yaptığımız sözler Cüneyd, Zünnûn ve Ebû Ya'kûb es-Sûsî'ye aittir. Krş. Müstemlî, *Şerh-i Taarruf*, III, 1283-1288; Kuşeyrî, *Risâle*, s. 330-333 [289-292]; Sîrcânî, *el-Beyâz ve 's-sevâd*, s. 260, 261.

⁸⁸⁷ Bursevî'nin özetleyişiyle: “Ma'lûm ola ki vücûd vermemeğe ve Hâlîk'ı mahlûktan ve kadîmi muhdesten temyîz etmeğe ve a'mâl-i sâlihada riyâ vü süm'adan hâlis Allah Teâlâ için takayyüd edip mâsivâ-yı Hak kalbinden bilküllîye çıkmaya *ihlâs* derler. Ve *ihlâs*ın hakîkatı, şîrk-i hafîden halâs olmaktır. Ve şîrk-i hafî dedikleri, ma'dûmu ve mâsivâyı mevcûda şerîk kılmaktır. وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ (Yûsuf, 12/106) Ve cemî'-i eşyâ fi'l-hakîka ma'dûmdur. Ve zenb-i vücûd dedikleri vücûdda taaddüd tevehhüm etmektir. Pes, eğer kendi vücûdu ve eğer gayrın vücûdudur, cümlesinden gâib olup vücûd-ı vâhid isbât etmedikçe *ihlâs* hâsil olmaz. Zîrâ ednâ-yı *ihlâs* tevhd-i şerîattır ki “lâ-ma'bûde illallâh”dır. Ve *ihlâs*ın a'lâsı tevhd-i hakîkattır ki “lâ-mevcûde illallâh”dır. Ve ednâ-yı *ihsân* şühûd-ı sırrîdir ki bilâ-takayyüd vech-i mutlaka nâzırdır. Elhâsıl, bu şurût bulunan sülûk, hâl ile olmuş olur. Zîrâ ilm-i mücerred ile sülûk olmaz. Ya'ni yalnız bilmek ile olmaz. Ya'ni bir kimse ilim yüzünden cemî'-i makâmâtı bilse velâkin ilim ona ayn ve zevk ve hâl olmasa, ona sâlik denilmez, belki ehl-i ilm ve ehl-i istilâh derler.” *Istilâhât-ı İnsân-ı Kâmil*, s. 136, 137.

Herevî burada “pâk etmek ve bir şeye has kılmak” anlamını verdiği ihlâsı *şehâdette*, *hizmette* ve *mârifette* ihlâs olmak üzere üç kısımda ele almaktadır. Şehâdette *ihlâs* başlangıca işaret eder; ilâhî emirlere uyma yolunda gayret edip ilâhî yasaklara karşı hayâ ve hürmet duymak, böylece sükûneti yalnızca O’nun rızâsında bulabilmek ihlâsın ilk mertebesidir. Ardından *ihlâs*ın kulluktaki akisleri gelir; Allah’a ibâdette yaratılmışları görmeyip kendine ve diğer insanlara bir pâyeye vermemek, amellerinde Hz. Peygamber’in sünnetine uyup irfâna bu tavır ile ermek, Allah rızâsı için yaptığı kullukla lezzetlenmek ihlâsın bu mertebedeki tezâhürlerinden sayılır. Mârifet mertebesindeki *ihlâs* ise, insanın iç dünyasında artık onu günâh ve kusurdan geri bırakan bir korkunun, onu ibâdet ve Allah’a itâate sevkeden bir ümidin, Hakk’ın emir ve tecellîlerine uygun düşen bir samimî muhabbetin zuhûruyla kendini belli eder. İhlâsın bu son mertebesi artık ilâhî inâyetledir.

Menâzil’de ise Herevî *ihlâs*ı “her türlü şâibeden arındırmak” anlamı ekseninde ele alır. İlk mertebesinde *ihlâs* ameli görmemeyi, amel için karşılık beklememeyi ve amelden râzı olmamayı; ikinci mertebesinde *ihlâs* sâlikin ameli kendine nisbetten hayâ duymasını, müşâhedeye erdiği fikrinden sakınarak gayreti sürdürmesini, böylelikle de ameli kendi kendinde bir kudret olarak değil de Hakk’ın karşılıksız verişinden kaynaklanan bir nûr olarak görmesini; üçüncü mertebesinde ise *ihlâs* ilme münâsip düşürmek, ilâhî emri gözetmek, şeklin-resmin boyunduruğundan hürleştirmek yoluyla ameli amelden arındırmayı ifade eder.⁸⁸⁸ Herevî’nin buradaki ve *Menâzil*’deki anlatımında birbirini bütünleyen taraflar varsa da, ihlâsın “bir şeye has kılmak” ve “bir şeyden arındırmak” anlamlarını yansıtması bakımından iki farklı üslup ortaya çıkmakta, bu da kavramın zenginliğini yansıtması bakımından dikkati çekmektedir.

[26. Meydan: Tebettül]

میدان بیست و ششم تبّتل است. از میدان اخلاص میدان تبّتل زاید. قوله تعالى: ﴿وَتَبَّتْ إِلَيْهِ تَبَّتْ﴾. تبّتل باز گشتن است. و آن سه چیز است با سه چیز: از دوزخ با بهشت، و از دنیا به آخرت، و از خود با حق. از دوزخ به بهشت رسیدن سه چیز است: از حرام بحلال پیوستن، و از کینه و عداوت بنصیحت باز گشتن، و از دلیری بترس کاری گشتن. و از دنیا به آخرت آمدن سه چیز

⁸⁸⁸ Bkz. *Menâzilü’s-sâirîn*, s. 31 [93]. Krş. Tek, *Tasavvufî Mertebeler*, s. 114-117.

است: از حرص بقناعت آمدن، و از علايق بفرغت آمدن، و از اشتغال به انابت آمدن. و از خود بحق گشتن سه چیز است: از دعوی به نیاز آمدن، و از لجاج بتسلیم آمدن، و از اختیار بتفویض آمدن.

İhlâs meydanından tebettül doğar. Allah şöyle buyurur: “Bütün varlığınla O’na yönel.” (Müzzemmil, 73/8) Tebettül geri dönmektir, [bu geri dönüş] üç şeyden üç şeydir: Cehennemden cennete; dünyadan âhirete; kendinden Hakk’a.

Cehennemden cennete ermek üç şeydir: Haramdan helâle dönmek; hınc ve husûmetten söz tutmaya ve samimiyete (*nasîhat*) dönmek; pervâsızlıktan takvâya dönmek.

Dünyadan âhirete gelmek üç şeydir: Hırstan kanaate dönmek; dünyevî alâkalarından müstağnîliğe (*ferâgat*) dönmek; [başka şeylerle] meşguliyetten [O’na] yönelmeye (*inâbe*) dönmek.

Kendinden Hakk’a dönmek üç şeydir: Kuru iddiadan (*da’vâ*)⁸⁸⁹ [Hakk’a] muhtaçlığın ayırđına (*niyâz*) dönmek; [hakîkate karşı] direnmekten teslimiyete dönmek; kendi görüşünde ısrardan (*ihtiyâr*) işi O’na havâle etmeye (*tefvîz*) dönmek.⁸⁹⁰



Bir şeyden kesilmek, kendini vakfetmek, sadâkat ve samimiyet göstermek anlamına gelen *tebettül*,⁸⁹¹ Mütercim Âsım Efendi’nin ilgili kaynakları özetleyen ifadele-riyle “mâsivâdan kesilip vech-i ihlâs ile Hakk’a teveccüh ve ubûdiyyet eylemek, alâ kavlin nikâh ve tezevvücü terkedip zehâdet eylemek ma’nâsınadır... Bilkülliye dergâh-ı Hazret-i Hakk’a munkatı’ ve müteveccih olup ve dâimâ nefsinî mâsivâdan kat’ u tecrîd üzere olmağı mutazammındır.”⁸⁹² Allah’a bağılılığın sıhhati ve Allah’a yakınlığın bir alâmeti sayılan tebettül, *inâbe*, *ihlâs*, *tecrîd*, *takvâ*, *vera’*, *istikâmet* ve *zühd* ile irtibatlı ve onlarla anlamlı bir kavramdır. Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtu’l-Kulûb*’un 32. faslında

⁸⁸⁹ *Da’vâ*, “bir şey için böyledir veya öyle değildir diye hüküm vermek, bir iddiâ ileri sürüp karşı tarafın bâtil olduğunu ileri sürmek, kişinin kendinde olmayanı varmış gibi ortaya koymaya kalkışması” gibi anlamlara gelir. Sûfîler *da’vâyı* kullanırken özellikle “kişinin kendinde olmayanı varmış ortaya koymaya kalkışması” anlamına vurgu yaparlar, böylelikle tahakkuk edilmemiş bilgi ve sözün kuru iddiâ olduğunu söylemiş olurlar. Çünkü tasavvufun bir anlamı da *terk-i da’vâ*dır.

⁸⁹⁰ Krş. Meybudî, *Keşfü’l-esrâr*, X, 274.

⁸⁹¹ Bkz. *Mevsûatu nadratî’n-naîm*, III, 872-875.

⁸⁹² *Kâmûs Tercümesi*, III, 138.

“Tevekkül Makâmı ve Tevekkül Ehlinin Hâlleri”ni konu edinirken *tebettül*den bahseder. Dinde iki yol bulunduğunu, birinin *tebettül* ve *azîmet*, diğersininse genişlik ve *ruhsat* olduğunu, Allah’a yakın olanların ve hayırca üstün kılınmışların *tebettül* ve *azîmet* yolunu tercih etmeleri gerektiğini söyler.⁸⁹³ Yine Ebû Tâlib el-Mekkî “bütün varlığımla O’na yönel [وَتَبَتُّلٌ إِلَيْهِ تَبَتُّلًا]” (Müzzemmil, 73/8) âyetini Hakk’a ihlâs ile mâsivâdan alaka kesmek (*inkitâ’*) ve Hakk’a ermeye engel tüm bağlardan kopmak şeklinde anlamlandırır, bunun da muhabbetin alâmetlerinden olarak mahbûba varma yolunda mücâhedeye işâret ettiğini söyler.⁸⁹⁴ Bunun dışında sûfî metinlerinin *tebettül*den bir makâm olarak bahsetmedikleri, ama *inkitâ’*, *mücâhede*, *riyâzet* ve *terk* gibi diğerk kavramlar üzerinden içeriğini hep söz konusu ettikleri görülür.⁸⁹⁵ Anlaşıldığı kadarıyla onu bir makâm sayan ilk ciddî metinler, Herevî’nin buradaki ve *Menâzil*’deki satırlarıdır.

Herevî burada *tebettüle* “geri dönmek [*bâz geştin*]” anlamını verir, nitekim aynı anlamı *inâbe* ve *tevbe* için de vermişti. Bu nokta Herevî’nin *tebettül* ile *tevbe* ve *inâbe* arasında kopmaz bir bağ kurduğunu gösterir. Hattâ Herevî’nin *tebettülü* *tevbe* ve *inâbeyi* bütünleştiren bir mertebe olarak gördüğü bile söylenebilir. Herevî’nin anlatımında *tebettülün* anlamıyla insanı cehennemden kurtarıp cennete eriştiren, dünyevî alâkalardan sıyrıp uhrevî menzillere yönelten, benliğinden alıp Hakk’a ulaştıran bir anlamı vardır. *Tebettül* kin ve iddiadan uzak, iddia ve inattan arınmış, dünyevî uğraşların boyunduruğundan kurtulmuş, küstahlık yerine Allah korkusunu seçmiş, bu yüzden kendi irâdesi uğruna diretmeyerek O’nun takdîrine râzı olmuş bir insanlık hâlidir, bir kemâl mertebesidir.

Menâzil’de ise Herevî, buradaki ahlâkî anlatımını nazarî açıdan tamamlayacak bir şekilde *tecrîd-i mahz* anlamını verdiği *tebettülü* şöyle ele alır: Birinci mertebede *tebettül*, insanlardan korkarak, umarak ve insanlara aşırı önem vererek ortaya çıkan

⁸⁹³ Mekkî, *Kütü’l-kulûb*, II, 946 vd.

⁸⁹⁴ Mekkî, *Kütü’l-kulûb*, II, 1051.

⁸⁹⁵ Ankaravî’nin ilgili fikirleri özetleyen satırlarıyla aktarırsak: “*Tebettül cemî’-i mâsivâdan* bilkülliyeye *munkatî’* olup Allah’a müteveccih olmaya derler. Hatta inde ehli’t-tahkîk cennâtdan ve devlet-i âhiretten dahî mütebettil olan nefsinin mücerred kılmak gerek, hattâ Cenâb-ı Hakk’a *munkatî’* olmuş ola. Meselâ bir kimse Hakk’a cennet için ve ta’mîr-i âhiret için dünyâdan *munkatî’* olsa ol kimse hakîkaten Hakk’a *munkatî’* olmuş olmaz. Belki âhirete *munkatî’* olmuş olur. Ve *tebettül-i mahz*, *cemî’-i mâsivâdan* bilkülliyeye Allah’a *munkatî’* olmandır. Ve *cemî’-i mâsivâdan* Allah’a *munkatî’* olmanın ma’nâsı sâlik kendi nefsinden ve hevâsından ve ona mütâbaat eylemekden *munkatî’* olmandır. Ve dahi halk-ı âleme i’timâd eylemekden ve bunlardan hâif ve râcî olmakdan ve bunları mâni’ ve mu’tî bilmekden ve dârr ve nâfi’ anlamakdan bilkülliyeye Hakk’a mütebettil olmandır.” *Minhâcü’l-fukarâ*, s. 300.

nefsî hazlardan sıyrılmaktır ki bu türlü bir ümit ancak *rızâ* ile, korku *teslîmiyetle*, önem verme de *müşâhedeyle* terk olunur. İkinci mertebede tebettül, ünsiyetin verdiği huzûr hâli ve keşfin ânî şimşeğini görmekten ötürü nefse meyletmekten sıyrılmaktır. Üçüncü mertebede ise istikâmeti mükemmelleştirmek, vuslat arzusu içinde benliğini yitirmek ve hep *cem* ' hâline nazar etmektir.⁸⁹⁶ Görülebildiği kadarıyla *tebettülü* bu şekilde ele alıp amelî-nazarî niteliklerini îzâh eden ilk sûfî Herevî' dir.⁸⁹⁷

[27. Meydan: Azim]

میدان بیست و هفتم عزم است. از میدان تبّتل میدان عزم زاید. قوله تعالى: ﴿فَاضْبِرْ كَمَا صَبَرَ أُولُو الْعَزْمِ مِنَ الرُّسُلِ﴾. عزم بچیز قطع است از غیر آن چیز و اعراض قلب است از همه چیز الا آن چیز. عزم درست کردن مراد است، و جمع دل پاک. و آن سه باب است: عزم توبه است، و عزم خدمت است، و عزم حقیقت است. عزم توبه سه چیز است: {زشتی بر معصیت نهادن}، و آلت بیفگندن، و از قرین بد بریدن. و عزم خدمت سه چیز است: پیش از {وقت} امر امر را آمادگی کردن، و فریضتها {و وردها} در وقت آن گزاردن، و کار دین خود را بر امر دنیا مقدم داشتن. و عزم حقیقت سه چیز است: آرام در وقت خشم، و جوانمردی در وقت احتیاج، و خجلی در وقت طاقت. و مایه عزم سه چیز است: صلابت در دین، و غیرت بر امر، و استقامت وقت.

Tebettül meydanından azim doğar. Allah şöyle buyurur: “Üstün azim sahibi o resûller nasıl sabretmişlerse sen de öyle sabret.” (Ahkâf, 46/35) Bir şeye azimli olmak o şeyin gayrısından alâka kesmek ve kalbin o şey dışındaki her şeyden yüz çevirmesi (*i'râz*) mânâsına gelir. Azim, isteği (*murâd*) kesinleştirmek ve saf bir gönülle [kendini] bir noktada toplamaktır (*cem*). Azim, tevbe azmi, kulluk (*hizmet*) azmi ve hakikat azmi olmak üzere üç kısımdır.

Tevbe azmi üç şeyden ibarettir: Günahı çirkin addetmek; [günâha sevkeden] sebebi kendinden uzak tutmak; kötü ahablardan ayrılmak.

Kulluk azmi üç şeyden ibarettir: İlâhî emri yerine getirmeye hep hazırlıklı olmak; farzları ve virdleri vaktinde edâ etmek; dine ait işini dünyaya ait işe yeğlemek.

⁸⁹⁶ Bkz. *Menâzilü's-sâirîn*, s. 25 [88]. Krş. Tek, *Tasavvufî Mertebeler*, s. 97, 98.

⁸⁹⁷ Bir örnek olarak bkz. Gevherî'n, *Şerh-i İstulâhât-ı Tasavvuf*, III, 6-9.

Hakikat azmi üç kısımdır: Öfke ânında sükûnet; ihtiyaç vaktinde cömertlik (*civanmerdî*); güçlü iken alçakgönüllü olmak.

Azmin esâsı (*mâye*) üç şeydir: Dinde metânet (*salâbet*); ilâhî emir üzere gayret; vaktin istikâmeti.⁸⁹⁸



Düşünülen şeyi yapmada kararlı ve istekli olmak, tereddütsüzlük, bir işi gerçekleştirmek için kalbin ona tam anlamıyla bağlanması, zorluk ve sıkıntılı durumlarda sabır ve tahammül göstermek anlamına gelen *azim*, irâde sahibinin kendi fiiliyle ilgili olan ve o fiildeki sürekliliğini sağlayan *irâdedir*, muhkem ve sağlam bir *kasd* anlatır.⁸⁹⁹ Her hâlükârda kesinlik, kararlılık ve ciddiyet bildirir, zıttı kararsızlık, sebâtsizlik ve gayr-ı ciddîliktir.⁹⁰⁰ Herevî'nin *Sad Meydân*'daki üslubunda *irâde* bir şeye başlamayı, yola koyulmayı; *kasd* bir şeye tam anlamıyla isteyerek yönelmeyi ve *irâdenin* fiil hâlindeki tahakkukunu; *azim* ise yönelinen şeyin gerçek olmasını anlatır. Bir diğer söyleyişle *irâde* başlangıç, *kasd* orta, *azim* sondur. *İrâdede* niyet vardır, *kasdda* irâde ile beraber niyetin sıhhati söz konusudur, *azimde* ise kasdın ve niyetin tahakkuku bulunur. *Azimde*, *kasd* ve *irâde* beraberinde bir zuhûr vardır. Birbirini açıklayıp pekiştiren bu kavramların her üçü de rûhta yerleşik olma bakımından ortak, ama tahakkuk bakımından farklı dereceleri ifade ederler. *Niyetin* varlığı, *irâde* ve *kasdın* sıhhati, tereddüde düşmeyes, böylelikle murâdın hâsıl olması burada *azim* kavramıyla anlatılmıştır. Bu kavramlar arasındaki nüanslara ilişkin olarak tasavvufî dağarcığın yer yer farklı vurgularla öne çıktığı, dolayısıyla nisbeten birbirinden farklı görüşlere kaynaklık ettiği de görülür.⁹⁰¹ Nitekim Herevî, *Menâzil*'de bu üç kavramı ele alırken buradakinden daha farklı vurgular yapar.

Burada Herevî, *azimle tebettülü* irtibata sokarak ona alâka kesme ve maksad dışındaki her şeyden yüz çevirme anlamını verir. Ardından *azimle cem* ', yani insanın bir

⁸⁹⁸ Krş. Meybudî, *Keşfü'l-esrâr*, II, 329.

⁸⁹⁹ "Kasd ile azmin farkı budur ki, kasd, niyet-i kalbe ve teveccüh ve taleb-i bâtına derler. Azim, kasdı tahkik eyleyip maksûd olan şeye şürû' kılmaya derler." *Minhâcü'l-fukarâ*, s. 355. Krş. *Nisâbü'l-Mevlevî Tercümesi*, s. 185.

⁹⁰⁰ Bkz. *Mevsûatu nadratı'n-naîm*, VII, 2849-2964; *Keşşâfu istilâhâti'l-fünûn*, II, 1180.

⁹⁰¹ Gümüşhânevî, fiilin başlangıcındaki hareketin *niyet*, kararlılığın *azim* ve maksada teveccühün *kasd* anlamına geldiğini aktararak farklı bir sıralamada bulunur. Bkz. *Câmiu'l-usûl*, I, 88. Bu türlü nüans barındıran kavramlarda sûflerin farklı görüşler sunmalarının sebebi konunun inceliği olduğu kadar hedeflenenin çok yönlü niteliğidir. Nitekim 6. meydan olan *kasdda* bu tip görüş çeşitliliklerine işaret etmiştik, aynı şekilde aşağıda *havf* meydanından itibaren yine benzer görüş çeşitliliklerine rastlanacaktır.

istikâmet üzere kendini toplayıp maddî-mânevî pejmürdeliklerden kurtulması arasında bağ kurar. Hakikat yolcusunda tezâhür imkânı bulduğu şekliyle azmin üç mertebesi vardır: Tevbe mertebesinde azim, insanı kusurdan ve kötüden ayrı tutmaya bir dayanak-tır; kulluk mertebesinde ise ilâhî emre öncelik vererek dünyayı dînin önüne koymayıyla kendini belli eder; hakikat mertebesinde de kişiyi sükûnete, cömertliğe ve tevâzuya erdirmekle kemâl bulur. Herevî için dinde metânet, vakitte istikâmet ve ilâhî emirler husûsunda gayret azmin esâsını teşkil eder, azme mânâsını veren bu kavramlardır. Buna binâen de azmi *tebettiil* ve *istikâmet* arasında zikretmiş olmalıdır.

Herevî *Menâzil*'de de azmi *kasdın* hakikat bulması diye anlatır. Fakat *Menâzil*'deki önceliği *keşf*, *müşâhede* ve *terk* merkezlidir. Buna göre *keşf*e dair alâmetlerin olanca şiddetleriyle açığa çıkmaları, *ünsiyet* nûrunun sürmesi ve böylece nefsin hevâsının helâk olması maksadından hâlin ilmi kabûl etmeyişi azmin ilk mertebesidir; çünkü burada hâl, artık ilim mertebesinin çağrıştırdığı *gaybetten* uzaktır, *huzûr* üzeredir. Ardından müşâhedelere ait parıltılar sebebiyle istiğrâk hâline (müşâhedenin kuvvetinden ötürü duyuların yitmesi) düşmek, yolun nurlanışının artması ve zâhiren-bâtinen istikâmete sevkeden güçlerinin bir araya toplanması zuhûr eder ki azmin ikinci mertebesidir. Son olarak da azmin noksanlığını bilip ondan kurtulmaya azmederek nihayetinde azmi terk sıkıntısından da kurtulmak gelir. Herevî'ye göre azmin insana bırakacağı şey, azmin kusurlarına vâkıf olmaktır.⁹⁰² Dikkat çekici olan, *azim*le ilgili tasavvufî dağarcıkta Herevî'ye ait târiflerin belirleyici oluşudur, kendisinden sonraki kaynaklarda bu tesir bârizdir.⁹⁰³

[28. Meydan: İstikâmet]

میدان بیست و هشتم استقامت است. از میدان عزم میدان استقامت زاید. قوله تعالى: ﴿فَاسْتَقِمُّ كَمَا أُمِرْتُ﴾. استقامت هموار بودن است بی تلَوْن. و آن سه قسم است: استقامت افعال، و استقامت اخلاق، و استقامت انفاس. استقامت افعال قرایانراست، و اگر نه مرئیانند، و استقامت اخلاق {صوفیانراست}، و اگر نه منحرفانند، و استقامت انفاس عارفانراست، و اگر نه مدعیانند.

⁹⁰² Bkz. *Menâzilü's-sâirîn*, s. 51 [106, 107]. Krş. Tek, *Tasavvufî Mertebeler*, s. 173-175.

⁹⁰³ Nitekim Gevherîn *azimi* anlatırken yalnızca Herevî'den iktibasta bulunur. Bkz. *Şerh-i İstilâhât-ı Tasavvuf*, VIII, 115-118.

استقامت افعال را سه گواهد است: ظاهر وی بموافقت، و باطن وی بمخالصت، و مرد بر خود بملامت. واستقامت اخلاق را سه نشان است: اگر جفا گویند عذر گوئی، و اگر ایذاء نمایند شکر دهی، و اگر بیمار شوند بیعادت روی. واستقامت انفاس را سه گواه است: به نفس می گویی تا با قیمت گردی، و عمر يك نفس دانی تا آزاد باشی، و بر نفس متفحص باشی تا سید گردی. و بدانکه عمر هر نفس که گذشت یا خصم است یا شفیع، در هر نفس الله را بر بنده منت است و بنده را برابر آن جنایت است. نفس بدبخت دود چراغ کشته است در خانه تنگ بی در، و نفس نیک بخت چشمه روشن {روان} است در بوستان آراسته با بر.

Azim meydanından istikâmet doğar. Allah şöyle buyurur: “Emrolunduğun gibi dosdoğru ol!” (Hûd, 11/112) İstikâmet, bir değişmeye uğramaksızın doğru olmaktır (*hemvâr bâden*). Üç kısımdır: Fiillerin istikâmeti, huyların (*ahlâk*) istikâmeti, nefeslerin istikâmeti. Fiillerin istikâmeti zâhidler (*kurrâ*) içindir, aksi takdirde iki yüzlüdürler (*mürâî*); huyların istikâmeti sûfiler içindir, aksi takdirde sapmışlardır (*münharif*); nefeslerin istikâmeti ârifler içindir, aksi takdirde kuru iddia sahibidirler (*müddeî*).

Fiillerin istikâmetine üç delil vardır: Zâhirin muvâfakat; bâtının sadâkat ve ihlâs (*muhâlasat*); kişininse kendini kınamak (*melâmet*) üzere olması.

Huyların istikâmetine üç alâmet vardır: İnsanlar sana cefâ edici söz söylerlerse [Hakk’a onların] özrünü arzedersin; seni huzursuz edip incitirlerse [bundan ötürü onları kınamayıp Hakk’a] şükredersin; [dost-düşman ayırmaksızın] hasta olurlarsa ziyâret edersin.⁹⁰⁴

Nefeslerin istikâmetine üç delil vardır: Nefesini muhâfaza edersin, böylece kıymetini takdîr etmiş olursun; ömrü tek nefes bilirsin, böylece [dünyevî tasalardan] âzâd olursun; nefesine dikkat edip ona ihtimâm gösterirsin, böylece seçkin bir kimse (*seyyid*) olursun.⁹⁰⁵

Bil ki geçip giden her nefes ya düşmanıdır [aleyhinedir], ya dostundur [lehi-nedir]. Her nefeste Allah’ın kul üzerine bir nîmeti ve kulun o nîmet karşısında bir günâhı vardır. Bedbaht insanın nefesi kapısız ve dar bir evde çerâğı sönmüş bir duman-
dır; bahtiyâr insanın nefesi ise meyvelerle süslü bir bahçede aydınlık bir pınardır.

⁹⁰⁴ Krş. Meybudî, *Keşfü’l-esrâr*, IV, 461. Meybudî, buradan sonraki satırlara yer vermez.

⁹⁰⁵ M 171^b’de ifade “her nefeste sâflığı ararsın, böylece mutmain olursun” şeklindedir. Metin açısından farklı bir inceleğe işaret etmektedir.



Yön ve cihet belirten, doğruluk, dürüstlük, uygunluk ve îtidâl anlamlarına gelen *istikâmet*, bir istilâh olarak Allah'ın emrettiği doğrultuda yaşayıp O'na hakkıyla ibâdet etme ve nehiyelerinden sakınma gayreti içinde olmayı, O'nun ahdi üzere bulunmayı, zâhirde olduğu kadar bâtında da kendini düzeltme çabasını ifade eder.⁹⁰⁶ Hem doğruluğu hem dengede durmayı aynı anda hedef göstermesi sebebiyle elde edilmesi yahut tutturulması zor bir kıvâm oluşu onu ayrıcalıklı kılar.⁹⁰⁷ Sûfiler *istikâmette* diğer bütün sıfatları kemâle erdiren ve her şeyden öncelikli olarak kendine muhtaç olunan bir hâli bulmuşlardır. Nitekim Muhammed b. Fadl Semerkandî'ye âriflerin neye muhtaç olduğu sorulduğunda “Onlar herşeyden önce istikâmete muhtaçtırlar. Zira istikâmet sâyesinde bütün güzellikler kemâle erer, onun yokluğu sebebiyle de her türlü kötülük ve çirkinlik ortaya çıkar [حاجتهم إلى الخصلة التي كملت بها المحاسن كلها، وبفقدتها قبحت المقابح كلها وهي] الاستقامة” diye cevap verir.⁹⁰⁸ Ameller ve hâllerin belli bir istikrâr kazanarak sahibini dönüştürmesi için gerekli seviye istikâmetle ifade edildiği için kelime sûfî metinlerinin pek çoğunda müstakil bir kavram değil ama yaygın bir ifade olarak sıklıkla kullanılır.⁹⁰⁹ Ancak her tasavvuf kavramında olduğu gibi istikâmetin de barındırdığı derece ve mertebeler vardır. Ebû Ali ed-Dekkâk'ın şu sözü istikâmetin merkezî önemini ve mertebeliğini kapsamlı bir şekilde ortaya koyar: “İstikâmet merdiveninin üç basamağı vardır. Evvelki *takvîm*, sonraki *ikâmet* ve daha sonraki *istikâmet*dir. Nefisleri te'dîb ve terbiye etmeye *takvîm*, kalbleri temizlemeye (*tehzîb*) *ikâme*, sırları yaklaştırmaya (*takrîb*) *istikâmet* denir. [الاستقامة لها ثلاثة مدارج، أولها التقويم، ثم الإقامة، ثم الاستقامة، فالتقويم من حيث تأديب]”⁹¹⁰ [النفوس، والإقامة من حيث تهذيب القلوب، والاستقامة من حيث تقرب الأسرار

Herevî burada *istikâmeti*, fiillere, huylara ve nefeslere tahsis ederek üç kısımda

⁹⁰⁶ *Mevsûatu nadratî 'n-naîm*, II, 303-319.

⁹⁰⁷ “İstikâmet, sülûkte kasdın istivâsı, îtikadda akvâlin, ef'âlin, ahvâlin ifrât ve tefritten kurtulup ikisi arası bulunmasıdır.” Ankaravî, *Nisâbü'l-Mevlevî Tercümesi*, s. 165.

⁹⁰⁸ Serrâc, *el-Lüma'*, s. 58 [34]. Kuşeyrî'nin şu sözleri Muhammed b. Fadl'a ait deyişin bir şerhi niteliğindedir: “İstikâmet; herşeyin kendisi ile kemâl bulduğu ve tamam olduğu bir derecedir. Her nevî hayrın husûle gelmesi ve nizâma konulması istikâmetin varlığı ile mümkündür. Hâlinde istikâmet üzere bulunmayanın gayreti boşuna gider, cehti zâyi olur... Bir kimse sıfatında istikâmet üzere olmazsa bulunduğu makâmdan ileriye gidemez, sülûkünü sağlam bir temel üstüne binâ kılamaz... Bidâyet ehline mahsus istikâmetin emâresi (Allah ile olan) muâmelelerinde bezginlik hâlinin ârız olmaması (fütûr ile kirlenmemesi)dir. Yolun ortasında bulunan (vasat ehline) mahsus istikâmetin emâresi makâmlarında durgunluğun bulunmaması (ve hâllerini güzel görmemeleri)dir. Nihâyet ehline mahsus istikâmetin emâresi vuslatlarına perdenin engel olmaması (Allah'ı temâşâ ederken arada hicâb bulunmaması)dir.” *Risâle*, s. 326 [287].

⁹⁰⁹ Sîrcânî, *el-Beyâz ve 's-sevâd*, s. 244, 245.

⁹¹⁰ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 326 [288].

irdeler. Fiillerin istikâmetinde ilim ve ibâdetle meşgûl olup bu hususlarda hassasiyet taşıyan kimselere ait nitelikleri; huyların istikâmetinde yakîn mertebesini bulmuş kimselerin niteliklerini; nefeslerin istikâmetinde âriflere has kılınmış incelikleri bulur. Ne olursa olsun, eğer istikâmetten uzaklık söz konusu ise tüm çabalar ikiyüzlülükten, sapmışlıktan ve kuru dâvâdan ibâret görünür, istikâmet insanı töhmetten çıkarıp selâmete ileten bir mânâ sayılır. İnsanın içi ile dışının bir olup samimiyetliliğin yüz göstermesi, böylece kişinin kendi kendine karşı kınayıcı, eleştirici bir üslup geliştirmesi fiillerin istikâmeti ile ilgili göstergelerdendir. Hayat boyu insanlardan görülen sıkıntılara karşı af ile muâmele, incitici kusurları görmeyiş ve eğer musîbete uğramışlarsa da münâsebeti kesmemek huyların istikâmetine numûne gösterilir. Ömrü tek nefes bilip zaman kaydıncıdan kurtularak gereksiz tasalardan uzak kalış, nefese dikkat kesilip kıymetini takdîr ederek gerekli ihtimâmı esirgememek ise nefeslerin istikâmetidir. Bu noktada Herevî nefes üzerinde durur: Her nefeste Allah'tan insana ulaşan türlü nîmetler vardır ve buna karşılık insanın düçâr olduğu bir kusur muhakkak bulunur. Bahtiyârlık ve bedbahtlık ya da saâdet ve şekâvet her nefes zuhûr eden nîmetlere karşı olan insanî tavırla bellidir, Herevî bedbaht kimsenin nefesini ışksız kalmış evdeki is ve bahtiyâr kimselerin nefesini göz alıcı bir bahçedeki aydınlık pınar benzetmesi ile anlatır.

Herevî, *Menâzil*'de *istikâmeti* hâllerin kendisiyle canlandığı rûh sayar. O amel-leri çoğaltan, dağınıklık (*tefrika*) ile toplanmışlık (*cem* ') arasında bulunan bir mânâdır. İlmin zâhirî niteliklerine karşı çıkmayıp ihlâsta sınırı aşmaksızın sünnete muhâlefetsiz uymakla îtidâl buluş istikâmetin ilk mertebesidir. Bu mertebeden sonra hâllerin istikâmeti gelir, ki artık çaba ve gayret olmaksızın hakikati müşâhede etmek, ilme ihtiyaç hissetmeyip iddiaları terk ve bir koruma olmaksızın yakaza nûruyla kalmak bu mertebeye aittir. Nihâî mertebede ise istikâmetin Allah'tan kaynaklandığını görüp istikâmetin kendini görmeyi terkederek artık istikâmetin peşini bırakmak söz konusudur. Herevî üçüncü mertebe ya da bir istilâhın taşıdığı mânâdaki nihâî mertebeye söz geldiğinde hep bir *terke* vurgu yapar, burada da bu vurguyu istikâmeti görmeyi terk fikriyle sergilemektedir.⁹¹¹

⁹¹¹ Bkz. *Menâzilü's-sâirîn*, s. 32, 33 [94]. Krş. Tek, *Tasavvufî Mertebeler*, s. 120-124.

[29. Meydan: Tefekkür]

میدان بیست و نهم تفکر است. از میدان استقامت میدان تفکر زاید. تفکر دلرا چون پویدن است نفس را، التَّفَكُّرُ هُوَ تَزْيِيبُ أُمُورٍ مَعْلُومَةٍ لِلتَّائِدِي إِلَى مَجْهُولٍ. قوله تعالى: ﴿وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾. {تفکر دل را توحید است، نفس را تجرید.} تفکر بر سه قسم است: یکی حرام است، و یکی مستحب است، و دیگر واجب است. آن قسم تفکر که حرام است در سه چیز است: در صفات رب العزة، که آن تفکر تخم حیرت است. دیگر در جزای کار وی است، که آن تخم تهمت است. سیم در اسرار خلیقت است، که آن تخم خصومت است. و آنکه مستحبست تفکر در صنایع صانع است، که آن تخم حکمت است. و در اقسام حق، که آن تخم بصیرت است. و در آلاء حق، که آن تخم محبت است. سیم تفکری که واجب است تفکر در کار خویش است، که آن کار تعظیم است. و جستن عیب خویش در طاعت است، که آن تخم شرم است. و غرض تام جزم آن حزم خود را دیدن، که آن تخم بیم است. و پروردن نیاز که جزای آن دیدار است، و آن سه چیز است: تفکر و تدبیر و تذکر. تفکر در کرد، و تدبیر در گفت، و تذکر در بخش. کرد: چون؟، و گفت: چه؟، و بخش: چند؟ کرد: نغز، و گفت: راست، و بخش: پاک.

İstikâmet meydanından tefekkür doğar. Tefekkür, gönül için nefes alıp vermek gibidir.⁹¹² Tefekkür bilinen durumları (*umûr*) bilinmeyeni elde etmek amacıyla düzenlemektir.⁹¹³ Allah şöyle buyurur: “İnsanlar için böyle temsillerde bulunuyoruz ki iyice tefekkür etsinler.” (Haşr, 59/21) Tefekkür, kalb için tevhîd ve nefes için tecrîd hükmündedir ve biri haram, biri müstehab ve biri de vâcib olmak üzere üç kısımdır.

Harâm olan tefekkür üç şey hakkındadır: Yüce Rabb'in sıfatları hakkında tefekkür, ki [kul için] hayret kaynağıdır [zihnen bulanıklık ve karışıklık sebebidir]; kendi amelinin [Hak tarafından verilecek] karşılığı hakkında tefekkür, ki [kul için] kabahatlilik (*töhmət*) kaynağıdır; yaratılışın esrârı hakkında tefekkür, ki [kul için] çekişme ve düşmanlık (*husûmet*) kaynağıdır.

Müstehab olan tefekkür, Yaratıcı'nın (*sâni'*) yarattıkları hakkındadır, ki [kul için] hikmet kaynağıdır; Hakk'ın rızıkları taksîm edişi (*aksâm*) hakkındadır, ki [kul için]

⁹¹² Ya da: “Gönül için tefekkür, nefesin daha kolay akışı için çabalamak gibidir.”

⁹¹³ Bu cümle metne sonradan eklenmiş olmalıdır. Çünkü Herevî âdeti üzere bu türlü tanımlar vermez. Ayrıca bu sonraki yüzyıllarda öne çıkmış bir *tefekkür* tanımıdır.

basîret kaynağıdır; O'nun nîmetleri hakkındadır, ki [kul için] muhabbet kaynağıdır.

Vâcib olan tefekkür, kişinin kendi ameli (*kâr*) hakkındadır, ki [kul için kendi noksânını görmek suretiyle] Hakk'ı ta'zîmdir; ibâdetle noksanlığını araştırmaktır, ki [kul için] hayânın (*şerm*) kaynağıdır; tam bir kararlılık (*cezme*) taşıyarak kendini sakınmayı (*hezem*) gerektiren hususları görmektir, ki [kul için] korkunun (*bîm*) kaynağıdır.⁹¹⁴ [Vâcib olan tefekkür] muhtaçlığı (*niyâz*) bilip böylece tevâzu sahibi olmayı (*perverden*) netice verir ki bunun karşılığı müşâhededir (*didâr*).⁹¹⁵ Müşâhede ise üç şeyledir: Tefekkür, tedebbür ve tezekkür. Tefekkür yapmakta (*kerd*), tedebbür söylemekte (*guft*), tezekkür vermektedir (*bahş*);⁹¹⁶ ne için yaptığın, ne söylediğin, ne kadar verdiğindir; güzel yapmak, doğru söylemek, sâf bir biçimde ve tümüyle (*pâk*) vermektir.⁹¹⁷



Düşünmek, bir konuda fikir yürütmek, muhâkeme etmek, düşünme yeteneğinin akıl yoluyla işlerlik kazanması demek olan tefekkür, bilgiye anlam kazandıran, insanı gözün gördüğünden daha ileri seviyelere ulaştıran bir kabiliyeti anlatır. İyiliğin ve kötülüğün aslını farkedene, irâde ve talebin, sevgi ve beğenmeyişin kökünde bulunan, övülene yönelme ve yerilenden sakınmanın imkânını sağlayan insanî melekenin adıdır.⁹¹⁸ “İstenene erişmek için eşyânın hakikatleri hakkında kalbin tasarrufu”⁹¹⁹ yahut “umûr-ı ma'lûmeyi tertîb ile ma'lûmdan mechûlü bulmak”⁹²⁰ diye tanımlanması yaygındır. İnsanın hakikatle irtibatındaki belirleyici önemi sebebiyle ibâdetlerin en fazîletlisi olarak gösterilmiştir. *Tedebbür*, *i'tibâr*, *teemmül*, *basîret* ve *zikir* gibi diğer kavramlarla anlamlı ve bağlamlıdır. Bir tasavvuf ıstılâhı olaraksa insanı hakikate ulaştıran, ilâhî nûrların kalbde parıldamasına vesile olan faaliyet olarak belirlenmiştir. Kalbin maksad uğruna-

⁹¹⁴ M 172^a da şöyle kayıtlıdır: و عرض نامه: تفرک در کردۀ خویش است، یعنی جستن عیب طاعت و آن تخم شرم است. و عرض نامه: “Kendi yapıp ettiklerin hakkında tefekkürdür, yani kusûrunu ve itâatını araştırmaktır, ki hayânın kaynağıdır. Noksân ve günâhın nâmesini sunmaktır, ki korkunun kaynağıdır.” Bu hâliyle daha doğru gözükmektedir, ancak yukarıdaki metinde de farklı bir husus vurgulanmaktadır, bu yüzden değiştirmeden bıraktık.

⁹¹⁵ “Yüz, çehre, görünüş, tecellî” gibi anlamlara gelen *didâr* kelimesi, Herevî'nin bu eserinde *müşâhede*yi, *ri'yeti* ve basîretle idrâki ifade sadedinde kullanılır. Kelime eser boyunca kalb gözüyle ya da aklî idrâkten üstün bir kabiliyetle görmeyi anlatır.

⁹¹⁶ Burada *bahş* kelimesine *lütuf* anlamı da verilebilir.

⁹¹⁷ Krş. Meybudî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 762; VIII, 150.

⁹¹⁸ Anlam alanı için bkz. *Mevsâutu nadratî'n-naîm*, IV, 1060-1079; *Keşşâfu ıstılâhâtî'l-fünûn*, II, 1284-1287.

⁹¹⁹ Cürcânî, *Ta'rifât*, s. 127.

⁹²⁰ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, I, 904.

ki hareketliliğini ve sonrasında vukūfla sükûn buluşunu ifade eder.⁹²¹ Amellerin ölçüsünü, Allah'ın var ettiklerini düşünmek ve bu yolla Hakk'ı tâzim başlıbaşına bir ibâdet sayılır. Bu yüzden ilk zamanlardan itibâren “bir saat tefekkürün bir sene ibâdetten hayırlı” olduğu söylenmiştir. Yani kişiyi günâhtan ibâdete, Hakk'ı tâzime ve muhabbete, farz yahut nâfile bir ibâdete sevkeden tefekkür, sahibi için vesilelerin en kıymetlisi, ibâdetlerin en fazîletlisidir.⁹²² Sûfilere göre tefekkür öyle bir insanî seviyeye atıf yapar ki kendisinden sonraki menzillere bir girizgâh olup sahibine güzellikler katar, yardım edip vakarını arttırır, etrâfını ondan emîn kılar, Allah'ın rahmetini celb eder, gizli sırları insana açar, gönle ferah veren nîmetlere erdirir. Onunla ibâdet, inâyete vesiledir.⁹²³ Nitekim Mansur b. Ammâr, “hikmetin müridlerin kalbinde tefekkür lisânıyla konuştuğunu” söyler.⁹²⁴ Ayrıca Ebûbekr b. Hâmid et-Tirmizî'den nakledilen tefekkürle ilgili şu söyleyiş de Herevî'nin burada tefekkürü maksatlarına ve netîcelerine göre kısımlandırışına ilişkin kendisinden önceki dönemden güzel bir örnek sayılabilir: “Tefekkür beş kısımdır. Birincisi Allah'ın âyetleri ve alâmetleri hakkında tefekkürdür, ondan mârifet doğar. İkincisi Allah'ın nîmetleri ve ikrâmları hakkında tefekkürdür, ondan muhabbet doğar. Üçüncüsü Allah'ın va'di ve sevâbı hakkında tefekkürdür, ondan rağbet, itâat ve muvâfakat doğar. Dördüncüsü Allah'ın va'di ve ikâbı hakkında tefekkürdür, ondan rehbet ve nefse muhâlefet doğar. Beşincisi nefsin verdiği cefâ ve Allah'ın buna rağmen ona ihsân edişi hakkında tefekkürdür, ondan geçmişi düşünme ve Allah'tan hayâ doğar. [الفِكْرَةُ عَلَى خَمْسَةِ أَوْجِهٍ: فِكْرَةٌ فِي آيَاتِ اللَّهِ وَعَلَامَاتِهِ، يَتَوَلَّدُ مِنْهَا الْمَعْرِفَةُ. وَفِكْرَةٌ فِي آلَاءِ اللَّهِ وَنِعْمَائِهِ، يَتَوَلَّدُ مِنْهَا الْمَحَبَّةُ. وَفِكْرَةٌ فِي وَعْدِ اللَّهِ وَثَوَابِهِ، يَتَوَلَّدُ مِنْهَا الرَّغْبَةُ فِي الطَّاعَةِ وَالْمُؤَافَقَةِ. وَفِكْرَةٌ فِي وَعِيدِ اللَّهِ وَعِقَابِهِ، يَتَوَلَّدُ مِنْهَا الرَّهْبَةُ مِنَ الْمَخَالَفَةِ. وَفِكْرَةٌ فِي جَفَاءِ النَّفْسِ فِي جُنُبِ إِحْسَانِ اللَّهِ إِلَيْهَا، يَتَوَلَّدُ مِنْهَا الْفِكْرَةُ فِيمَا سَلَفَ، وَالْحَيَاءُ مِنَ اللَّهِ.]”⁹²⁵

Herevî, burada tefekkürü bilinenden bilinmeyene ulaşma yolunda düzenli bir çaba olarak tanımlar ve onun insan iç dünyası açısından nefes alıp vermek gibi olduğunu söyler. Buradaki önceliği insanın tefekkür kabiliyetine güzergâh seçerken dikkat gerektiren noktalara işaret etmektir. Bu sebeple tefekkürü dînî-şer'î yönüyle kısımlandırmaya tâbî tutar. Tefekkürün ilk kısmı harâm sınıfında olandır: Doğrudan Allah'ın sıfatlarını –ki Herevî'ye göre insan için böyle bir yetki ve yetenek yoktur–, kendi amel-

⁹²¹ Sülemî, “Derecâtü'l-muâmelât”, *Mecmûa-i Âsâr-ı Ebû Abdurrahmân es-Sülemî*, I, 483.

⁹²² Sîrcânî, *el-Beyâz ve 's-sevâd*, s. 241-243. Ayrıca bkz. Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, II, 174 vd.; Serrâc, *el-Lüma'*, s. 302, 303 [265].

⁹²³ Muhâsibî, “Mesâil fi'z-Zühd”, s. 11-15;

⁹²⁴ Sülemî, *Tabakât*, s. 135.

⁹²⁵ Sülemî, *Tabakât*, s. 282.

lerinin karşılığını ve yaratılışın insana gizli kalmış yönlerini düşünmek harâm sayılır. Bu türlü bir tefekkürün insana geri dönüşü de olumsuz sonuçlar verir; zihnen şaşkınlığa düşmek, kabahatlilik, çekişme ve düşmanlık tefekkürün bu harâm olan kısmından doğar. Tefekkürün ikinci kısmı ise makbûl sınıfında olmalıdır: Allah'ın yarattıklarını, O'nun rızıkları taksîm edişini ve O'nun sonsuz nîmetlerini düşünmek makbûl ve müstehab sayılır. Bu türlü bir tefekkürün insana geri dönüşü de olumludur, *hikmet*, *basîret* ve *muhabbet* tefekkürün bu kısmında kaynak bulurlar. Tefekkürün üçüncü kısmı da vâcib sınıfında olmalıdır: Kişinin kendi amelini, ibâdetteki noksanlığını ve sakınması gereken hususları düşünmesidir. İnsan, tefekkürün bu çeşidiyle kendi noksanını bilip Hakk'ı tâzim etmiş, hayâyı şîâr olarak benimsemiş, kendisi için sakınma gerektiren hususları âşikâr görmüştür. Herevî'nin anlatımında kulluğun çağırdığı tevâzuya sahip çıkmanın mükâfâtı cemâl-i İlâhî'dir ve bu da üç şeyle, düşünmenin üç mertebesi sayılan *tefekkiir*, *tedebbür* ve *tezekkür*le olur. Tefekkür fiile, tedebbür söze, tezekkür ise ilâhî ihsânı anlamaya dönüktür. Yapılanın niçini, söylenenin nedeni ve verilenin nisbeti üzerine dikkat kesilmektir. Bunlar başlangıcında hep tefekkürle mümkündür.

Herevî *Menâzil*'de ise tefekkürü “maksada varmak için *basîretin* sarfettiği gayret” olarak tanımlar, tevhîdin hakikatini, yaratmanın inceliklerini, amellerin ve hâllerin mânâlarını tefekkür olarak da üç kısma ayırır. Tevhîdin hakikatini düşünmek, burada harâm olduğu belirtilen tefekkürdür, bundan insanı kurtaracak şey keşfin ışığıdır veya zâhire ait hususlara sarılmaktır. Yaratmanın inceliklerini düşünmek, burada müstehab olduğu belirtilen tefekkürdür, hikmeti gönendiren bir niteliği vardır. Amellerin ve hâllerin mânâlarını düşünmek ise burada vâcib sayılan tefekkürdür, insan için hakikat yoluna sülûkü kolay kılar. İnsan ancak aklının aczini bilerek, tevhîdin gâyesi hakkında kat'î bilgi sahibi olmaktan ümîdini keserek ve Hakk'ı tâzim ipine sarılarak harâm olan tefekkürden kurtulur. Nîmetlerin esaslarını görerek, hakikate işaret eden dâvetlere icabet ederek, şehvet bağından çekilerek de yaratılışa dair incelikler idrâk edebilir. İlim sahibi olarak, kesreti göz ardı ederek ve gayret-i ilâhîye sebep olacak durumları bilerek amellerin ve hâllerin mertebelerine vâkıf olur. Bunların tümü tefekkürle başlayan bir faaliyetin neticeleri sayılırlar.⁹²⁶ Herevî'nin *Menâzil*'deki anlatımıyla buradaki anlatımı birbirini zenginleştirir mâhiyettedir ve bu anlatımların ilgili tasavvuf metinleri arasında tefekkürü müstakillen muhtevâlandırması bakımından seçkin bir yeri vardır.⁹²⁷

⁹²⁶ Bkz. *Menâzilü's-sâirîn*, s. 13, 14 [79]. Krş. Tek, *Tasavvufî Mertebeler*, s. 61-64.

⁹²⁷ Bu yeri görmek için bkz. Gevherîn, *Şerh-i Istilâhât-ı Tasavvuf*, III, 149-163.

[30. Meydan: Tezekkür]

میدان سی ام {تذکر} است. از میدان تفکر میدان تذکر زاید. قوله تعالی: ﴿وَمَا يَتَذَكَّرُ إِلَّا مَنْ يُنِيبُ﴾. تذکر یادگار رسیدن است و بپذیرفتن است. و فرق میان تفکر و تذکر آن است که تفکر جستن است و تذکر یافتن است. و تذکر سه چیز است: بگوش ترس نداء وعید شنیدن، و بچشم رجا با منادی بوعده دوست نگریستن، و بزبان نیازمندی منت را اجابت کردن است. تذکر بترس میان سه چیز است: فرع سبق پوشیده، و وجل سرانجام نادیده، و تأسف بر وقت شوریده. و تذکر به رجا میان سه چیز است: توبه کوشنده، و شفاعت نیوشنده، و رحمت تابنده، و تذکر نیاز میان سه چیز است: مناجات پیوسته، و آشنایی ازل شادی نماینده، و دلی گشاده بمولی نگرنده.

Tefekkür meydanından tezekkür doğar. Allah şöyle buyurur: “Ancak Allah’a yönelen kimse düşünüp ders çıkarır, başkası değil.” (Mü’min, 40/13) Tezekkür bir şeyi hatıra getirmektir ve kabûl etmektir. Tefekkür ile tezekkür arasındaki fark şudur ki, tefekkür aramak, tezekkür bulmaktır.⁹²⁸

Tezekkür üç kısımdır: Korku (*havf*) kulağıyla ilâhî ikâzın (*vaid*) nidâsını işitmek; ümit (*recâ*) gözüyle sevgilinin vaadini ilân edeni gözlemek; muhtaçlık ve tevâzu (*niyâzmenâ*) diliyle nîmete karşılık vermek.

Korku ile tezekkür üç şekildedir: Ezelde takdîr edilmiş olandan (*sebak*) ötürü ürperti duymak (*feza*’); henüz görülmemiş akibetin korkusunu taşımak (*vecel*); perîşan, boş yere geçen (*şûrîde*) vakit için eseflenmek.⁹²⁹

Ümit ile tezekkür üç şekildedir: Gayretli ve dikkatli bir tevbe; âgâh ve işiten bir istek (*şefâat*); parıldayan rahmet.

Muhtaçlık ve tevâzu ile tezekkür üç şekildedir: Sürekli dua ve münâcât; ezelden kendini göstermiş bir saâdetle âşinâlık; açık ve Allah’a nâzır bir gönül.

⁹²⁸ Krş. Meybudî, *Keşfü’l-esrâr*, VIII, 150.

⁹²⁹ Tasavvufun temel esaslarından biri vaktin îmârıdır. Herevî’nin burada vakitle ilgili olarak andığı husus Muhâsibî tarafından da tevbenin vazgeçilmezleri arasında sıralanır: “Zâyi olan vakitlere eseflenmek ve gelecek vakitlerin islâhı için gayret göstermek [وإصلاح ما هو آت] “el-Kasd ve’r-rücû’ ilallâh”, s. 146. Dönem sûfilerinin vakit ve îmârı hakkındaki sözleri için bkz. Sîrcânî, *el-Beyâz ve’s-Sevâd*, s. 122-124.



Hâtıra getirmek, zikretmek, bir mânânın nefste hâzır olması, bir şeyi tekrâr ile ezberledikten sonra hep hâtırda tutmak, unutmamak ve gaflete kapılmamak, buna bağlı olarak da farkına varmak, dikkate almak, ders çıkarmak, düşünüp taşınmak gibi anlamlara gelen *zikir* ve *tezekkür*,⁹³⁰ bir tasavvuf ıstılâhı olarak tüm bu kelime anlamlarına ilâveten mütemâdiyen Allah'ı anmayı, lisânen ve kalben Hakk'ı tekrâr edip amellerde de bu tekrârı bârizleştirmeyi, ibret alabilmeyi, kalbi böylelikle canlı tutabilmeyi ifade eder. *Fikirden* ve *tefekürdeki* arayıştan fazla olarak *zikirde* ve *tezekkürde* bir tahakkuk, bir buluş söz konusudur. Bu sebeple kavram tasavvufî tecrübenin belkemiğini oluşturur. *Zikir* ve *tezekkür*, kelime anlamı ve insanî durum açısından bir melekeye işaret etmekteyken, tasavvufta başka bir seviyeye mâtuf olmaktadır. Nitekim Mansûr b. Ammâr, “hikmetin âlimlerin kalbinde tezekkür lisânı ile konuştuğunu” söyler.⁹³¹ Bu noktada “Ancak Allah'a yönelen kimse düşünüp ders çıkarır, başkası değil [وَمَا يَتَذَكَّرُ إِلَّا مَنْ يُنِيبُ]” (Mü'min, 40/13) âyeti de farklı bir derinlik kazanmaktadır. Kâşânî'nin açıklamalarını takip edersek: “Bu âyet *tezekkürün* ancak *inâbeden* sonra olduğunun göstergesidir. *Inâbe* ise *tevbeden* sonradır. Çünkü *tevbe* engellerin ortadan kaldırılmasıyla meşguliyetten ibâret olan *muhâsebeyi* gerektirir ve *inâbe*, ancak *tezekkür* için gerekli olan fitrat saflığıyla (*safâu'l-fitra*) ile mümkün olur. *Tezekkür* ise sadece varolmaya ait nefsanî kirlerin kabuğundan arınmış akıl (*lübb-i hâlis*) sahibi için mümkündür. Bu yüzden Allah şöyle buyurur: “Fakat (bütün bu hakikatleri) ancak gerçek akıl ve idrâk sahipleri anlar, üzerinde düşünür ve gerekli dersi alırlar [وَمَا يَذَكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ] (Bakara, 2/269).”⁹³²

Herevî burada, sûfî teâmüle uyararak *tezekkürü* *tefekürden* üstün tutmakta ve ona kendi düşüncesi açısından merkezî bir yeri olan bulmak (*yâften*) niteliğini atfetmektedir.⁹³³ *Tezekkür* korkunun (*havf*), ümîdin (*recâ*) ve insanın hakikate mutlak muhtaçlı-

⁹³⁰ *Mevsûatu nadrati'n-naîm*, V, 1961-2013. Zikir ile tezekkür arasındaki fark sadedinde şu görüşe yer verilmelidir: “İlim, nefsin mânâya vüsûlüdür. Ve bu vüsûlün bir takım mertebeleri vardır ki *şuur* bunların birincisi yani nefsin mânâya ilk mertebe-i vüsûlüdür. O mânânın tamâmına nefsin vukûfu hâsıl olunca *tasavvur*, bu mânâ şuurun zehâbından sonra tekrar istircâ olunabilecek vechile rûhda bâkî kalmış ise *hıfz*, bunu talebe *tezekkür*, tekrar bulan vicdâna *zikir* tesmiye olunur.” Yazır, *Hak Dîni Kur'ân Dili*, I, 224.

⁹³¹ Sülemî, *Tabakât*, s. 135.

⁹³² Kâşânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, s. 69.

⁹³³ Ancak *tefekürün* mü yoksa *tezekkürün* mü üstün olduğu hususu, kavramlara yüklenen anlam ve verilen önceliğe göre değişkenlik gösterir. Mesela Gazâlî'ye göre *fikir* ve *tefekür*, *zikir* ve *tezekkürden* üstündür. Çünkü: “Fikrin semeresi ilimler, hâller ve amellerdir. Ancak hususî semeresi ilimden başka bir şey değildir. Evet, ilim kalbde meydana gelince kalb başkalaşır. Kalbin hâli başkalaşınca da âzâlardaki ameller değişirler. Amel hâle, hâl ilme, ilim de fikre tâbîdir. Şu halde fikir, bütün ha-

ğının (*niyâz mendî*) farkında olmakla irtibatlıdır. Korku ile uyanan tezekkürde yaratılışı önceleyen takdîre ve insanı bekleyen âkıbete dönük bir ürperti, buna ilâveten insana olumlu geri dönüşü olmamış vakitten ötürü bir kırgınlık vardır. Ümit ile doğan tezekkür ise tevbenin tamlığına, isteğin arınmışlığına ve âşikârlığına, üçüncü olarak da rahmet parıltısının doğuşuna bağlıdır. Tezekkürün son noktası muhtaçlığın idrâkiyle ele gelir, kesintisiz bir ibâdetle, ezeli saâdete âşinâlıkla ve dâimâ Allah'a yönelmiş bir kalbe neticelenir. Herevî, *tezekkürle* ilâhî vaadin sevkettiği ümidin ve ilâhî îkâzların sevkettiği korkunun lâıyğınca tahakkuk edip insanı bir sürekliliğe iletmesini, ona bir kıvâm vermesini kastediyor görünmektedir.

Herevî, *Menâzil*'de de tezekkürün tefekküre nisbetle üstünlüğüne vurgu yapar ve tefekkürün *taleb*, tezekkürünse *vücûd* olduğunu dile getirir. Hakk'a ulaştırın nasihatten fayda bulmak, varlığa ve yaşananlara ibret gözüyle bakmak, nihayetinde tefekkürle maksat edinilmiş neticelere ulaşmak tezekkürün mâhiyetini oluşturur. Herevî nasihatten fayda bulmanın ancak ona muhtaçlığının şiddetini anlamakla, nasihat ulaştırmanın noksanına bakmamakla, ilâhî vaad ve vâidi hatırda tutmakla mümkün olacağını söyler. İbret gözüyle bakmak ise *basîret* nûrunun tahakkukundan sonradır ki bu da aklın idrâk kuvveti ile iyiyi kötüden ayırabilecek bir hayat seviyesine ulaşmasıyla, sâlikin geçen vakitler içerisinde amelce ve basîretçe bir kayıp üzere değil sürekli artış üzere olmasıyla, ihlâsının tamlığına ve riyâdan arınmışlığına bağlı olarak düşük hislerden ve meyillerden selâmet bulmasıyla gerçekleşir. Tefekkürle maksat edinilmiş neticelere ermenin büyük emellere kapılmayıp dünyevî isteklerden uzaklaşmak, Kur'ân üzerine derinlenmesi düşünmek (*tedebbür*), insanlar arasına fazla karışmayı beklerini azaltmak, dolayısıyla az yemek ve az uyumak gibi şartları vardır.⁹³⁴ Herevî'nin gerek burada gerek *Menâzil*'de müstakil bir ıstılâh olarak *tezekküre* ilişkin söyledikleri tasavvufun kavramsal çerçevesini genişleten vurgular taşımaktadır.

yırların başlangıç noktası ve anahtarıdır. İşte bu, sana *tefekürün* faziletini ve hem *zikirden* hem de *tezekkürden* daha hayırlı olduğunu açıklar. Çünkü *fikir zikir*dir ve ondan ziyadesidir. Kalbin zikri, âzâların amelinden daha hayırlıdır. Dahası amel, içinde *zikir* bulunmasından dolayı şereflidir. Şu halde *tefekür* bütün amellerden daha üstündür. Bunun için "Bir saat tefekkür bir yıl ibâdet etmekten daha hayırlıdır" denilmiştir." *İhyâ*, IX, 242 (kitâbü't-tefekür).

⁹³⁴ Bkz. *Menâzilü's-sâirîn*, s. 15 [80]. Krş. Tek, *Tasavvufî Mertebeler*, s. 64-66.

[31. Meydan: Fakr]

میدان سی و یکم فقر است. از میدان ذکر میدان فقر زاید. قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ﴾. فقر درویشی است و آن سه است: فقر اضطرار، و فقر اختیار، و فقر تحقیق. فقر اضطرار سه است: یکی کفارت است، و دیگری عقوبت است، سیم قطیعت است. و نشان آنچه کفارت است انتظار و صبر است، و نشان آنچه عقوبت است ضیق و ضجرت است، و نشان آنچه قطیعت است شکوی و سَخَطُ است. ﴿إِذَا هُمْ يَسْخَطُونَ﴾ در صفت منافقان است. و آنکه فقر اختیار است سه است: یکی درجه، و دیگری قربت، سیم کرامت است. آنچه درجه است با قناعت است، و آنچه قربت است با رضا است، و آنچه کرامت است با ایثار است. و فقر تحقیق سه است: جفا از وی نیست و عصمت بنده نیست، و نعمت را عدد پیدا نیست، و شکر سزا را طاقت نیست، {و از مولی بُد نیست، ناوایست را چاره نیست}. قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ فِتْنَتَهُ فَلَنْ تَمْلِكَ لَهُ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا أُولَئِكَ الَّذِينَ لَمْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يُطَهِّرْ قُلُوبَهُمْ﴾.

Zikir meydanından fakr doğar. Allah şöyle buyurur: “Ey İnsanlar! Allah karşısında hepiniz yoksulsunuz ve O’na muhtaçsınız.” (Fâtır, 35/15) Fakr, muhtaçlık hâlidir (*dervîşî*) ve üç türüdür: Fakr-ı ıztırâr [mecburiyetten kaynaklanan fakr], fakr-ı ihtiyâr [istek ve tercihe dayanan fakr], fakr-ı tahkîk [hakikate ermekten ötürü fakr].

Mecbûriyetten kaynaklanan fakr üç kısımdır: Birincisi [günahların affı için] kefârettir, ikincisi [günahların karşılığı olarak] ukûbettir, üçüncüsü [Hak’tan mahrûmiyet anlamına gelen] katîattır.⁹³⁵ Kefâretin alâmeti bekleyiş (*intizâr*) ve sabır;

⁹³⁵ *Katîat*, bir tasavvuf kavramı olarak *vuslatın* zittını ifade eder. “Hicrân, terketmek, ayrılık, sıla-i rahmi kesmek, yabancılık, bigânelik, kopukluk, parçalanmak, bölünmüşlük, yoksunluk, mahrûmiyet, nasipsizlik” gibi anlamlara gelir. Nitekim Beaurecueil *privation, séparation* gibi kelimelerle, Angha ise *severance* kelimesiyle karşılar. Kelime hakkında bkz. *Kâmûs Tercümesi*, II, 649; Habîbî, “Ferheng-i Tabakātu’s-süfiyye”, s. 640; Âbidî, “Ta’likât u Tavzihât”, s. 643. Kelimenin diğer anlamları için Dihhudâ ve Steingass’a bakılabilir. Herevî *Sad Meydân*’da bu kelimeyi Hak’tan uzaklık ve mahrûmiyet, Hak ile bağı koparmak anlamında kullanmakta, kelimeyi bir ıstılâh olarak benimsemektedir. *Menâzil*’de ise kelimeyi sadece tevbe anlatırken kullanır. *Tabakât*’ta kelime bir ıstılâh olarak karşımıza çıkar (s. 249). Bir kavram olarak *katîata* eski sûfilerde de rastlanır. Meselâ Fuzayl b. İyâz, “katîat musibettir” der (Sülemî, *Tabakât*, s. 214), Ebû Bekr el-Kettânî *katîat* korkusundan ötürü ürpermenin insanların ve cinlerin amellerinden daha faziletli olduğunu söyler (Sülemî, *Tabakât*, s. 374). Sehl et-Tüsterî, gönlünde *katîattan* başka bir korku olan kişinin Rabb’ine mârifet bulmayacağını vurgular (*el-Beyâz ve’s-sevâd*, s. 237). Vâsîfî’ye göre ise avâmın korkusu azâbdan, havâssın korkusu *katîattandır* (*el-Beyâz ve’s-sevâd*, s. 238). Kavramla diğer pek çok ahlâkî metinde karşılaştırılmasının yanı sıra, Ebu’l-Hüseyn Nûrî’nin (v. 295/907) *Makâmâtü’l-kulûb*’unda da bu şekliyle rastlamak dikkat çekicidir.

ükübetin alâmeti ıztırâb ve tedirginlik; katîatın alâmeti şikâyet ve hiddettir. “O zaman öfkelenirler.” (Tevbe, 9/58) âyeti münâfıkların vasfı hakkındadır.

Tercihe dayanan fakr üç kısımdır: Birincisi [hakikat yolculuğunda yüksek bir] derecedir, ikincisi [Allah’a] yakınlıktır (*kurbet*), üçüncüsü kerem sahibi olmaktır (*kerâmet*). Derecenin alâmeti kanaat ve memnûniyetle; yakınlığın alâmeti riyâzet ve teslîmiyetle; kerem sahipliğinin alâmeti başkasını kendi yerine tercih etmektir (*îsâr*).

Hakikate ermekten ötürü fakr üç kısımdır: Adâletsizlik ve cefâ O’ndan değildir,⁹³⁶ günahsızlık kul için değildir, O’nun nîmetini bir sayı ile sınırlamak mümkün değildir ve nîmetlerine lâyıgınca şükr etmek tâkat dâhilinde değildir. [Kul için] Hak’tan başka bir çâre yoktur, bunu idrâk etmeyene bir kurtuluş yoktur.⁹³⁷

Nitekim Allah şöyle buyurur: “Allah, bir kimseyi özü ortaya çıksın diye bir imtihana tâbî tutmayı murâd buyurmuş ise, artık Allah katında onun lehine olarak senin yapabileceğin bir şey yoktur. Onlar öyle kimselerdir ki Allah onların kalblerini arındırmayı dilememiştir.” (Mâide, 5/41)



Yoksulluk, muhtaçlık, ihtiyaç hâlinin sürekliliği anlamına gelen *fakr*⁹³⁸ tasavvufta kulluğun ayrılmaz vasfı sayılacak şekilde her şeyin yegâne sahibi ve mâliki olarak Allah’ı görmeyi, insanın kendisinde bir varlık vehmetmemesini ve kendini dâimâ Hakk’a muhtaç bilmesini ifade eder, *rızâ*, *tevâzu*, *tecrîd* ve *mahviyet* bildirir.⁹³⁹ Sûfiler çoğunlukla Allah’a varmak için O’na muhtaçlığın idrâkinden başka bir yol bulunmadığını, bu idrâk ve tecrübenin de sürekli kendisini tâze tutması gerektiğini vurgularlar. Dolayısıyla *fakr* tutulan bir yol, varılmak istenen bir seviye, üstüne titrenen ve arzu edilen bir maksat hâline gelir.⁹⁴⁰ Nitekim Sülemî fakr makâmının edebi olarak *sekîne*, va-

⁹³⁶ İfâde M 172^b’de حظ را روى نیست “[mâsivâya ait] lezzete yer yoktur” şeklindedir.

⁹³⁷ Bu metin Tehânevî tarafından şu şekilde Arapçalaştırılmış olarak aktarılır: “قال عبد الله الأنصاري: الفقر على ثلاثة أوجه: اضطراري واختياري وحقيقي. والاضطراري كفارتي وعلامته الصبر، وعقوبي وعلامته الاضطراب، وقطيعتي وعلامته الشكابة. والاختياري درجتي وعلامته القناعة، وقربتي وعلامته الرضا، وكرامتي وعلامته الإثار. والحقيقي أيضا ثلاثة. عدم الاحتياج إلى الخلق والاحتياج من الله والبراءة من كل ما دون الله.” *Keşşâfu istulâhâti’l-fünûn*, II, 1283.

⁹³⁸ “Yoksulluk ma’nâsıdır, ginâ mukâbilidir... Ma’lûm ola ki fakrın mikdâr-ı derecesi hemân iyâline kifâyet eyleyecek nesnesi olmaktan ibârettir. Ba’zı nüshada أن لا يكون unvânıyla menfiyyen mersûm olmakla iyâlini idâre edecek nesneye iktidârı olmamak demek olur, zâhiren bu müreccahtır... İnde’l-ba’z fakîr muhtâc u gedâ ve miskîn zelîl u hakîre denir.” *Kâmûs Tercümesi*, II, 69, 70.

⁹³⁹ Tehânevî, *Keşşâfu istulâhâti’l-fünûn*, II, 1282-1284.

⁹⁴⁰ Serrâc, *el-Lüma*, s. 74-76 [47, 48]; Sîrcânî, *el-Beyâz ve’s-sevâd*, s. 115-121; Kuşeyrî, *Risâle*, s. 416-425 [358-366].

kar, *tevâzû*, *îsâr* ve *sıdk* gibi diğer kavramların tahakkukunu gösterir.⁹⁴¹ Cerîrî tarafından “mevcut olanı kaybetmemek için mevcut olmayana talep etmemek [أن لا تطلب المعدوم]” şeklinde; İbn Cellâ tarafından “bir şeye sahip olmaman, sahip olduğun zaman da bir şeyin sana sahip olmaması [أن لا يكون لك، فإذا كان لك لا يكون لك]” şeklinde; Rûveym tarafından “var olan her şeyi yok etmek ve yok olan tüm şeyleri terketmek [الفقر عُدْمُ كُلِّ موجودٍ وتركُ كُلِّ مُفقودٍ]” şeklinde anlamlandırılan⁹⁴² *fakr*, sûfilerce Allah’la zenginliğin yegâne yolu sayılmış, erdirici vâsıtaların en başında geleni olduğu kabul edilerek zâhiren ve bâtinin hep övülmüştür.

Herevî burada *fakrı* üçe kısımlandırır. İlk mertebesinde *fakr* mecbûriyetten, yani kulluğun olmazsa olmaz niteliklerinden dolayı zuhûr imkânı bulur. Dolayısıyla fakrın bu mertebesi kulluğun da asgarî şartlarını ifade eder. Günahlara kefâret ve yine günahlara karşılık kötü bir âkıbete ulaşmanın bir arada oluşu, ayrıca Hak’tan uzaklık sebebiyle ortaya çıkan hiddet ve şikayet hâlleri fakrın bu ibtidâî mertebesiyle alâkalıdır. Fakrın ikinci mertebesi ise kulun tercihine bağlı olarak kendini belli eder. Buradaki tercih kavramı, insanın hakikat yoluna koyulmaya azmetmesini ve iradesini Hakk’a tahsis edebilmesini anlatır. Bu mânâsıyla fakr, kula mânevî bir derece olarak geri döner ve kısımda rızâyı, kanaatkârlığı, Hakk’a ermek uğruna riyâzetlere girişmeyi, başkasını kendine tercih edecek diğerkâmlığa erişmeyi temin eder. Fakrın nihâî noktası ise hakikati bulduktan sonradır. Hakk’ın fiillerinde noksan bulmama, nîmetlerine karşı şükürün aczini bilme ve kul için Hak’tan başka bir sığınak olmadığını idrâk ederek kurtuluş bulma fakrın bu nihâî mertebesinde tahakkuk eder. Fakra hakikatini veren de bu nihâî mertebedir.

Menâzil’de ise Herevî *fakrı* mülk sâhibi olmamak diye tanımlayarak fakrın ilk mertebesini zâhidlere tahsis eder. Dünyaya sahip olmamak ve onu talebi kendinden uzaklaştırmak, ister yermek isterse övmek için olsun dünyadan bahis açmamak, onun talebinden ve terkinden uzaklaşmak anlamlarıyla *fakrın* sûfilerce kıymet atfedilen bir hâl olduğunu söyler. Fakat fakr ikinci mertebesinde içe dönecektir. Bu noktada Herevî, fakrın, Hakk’ın ihsânını O’nun ezelfî ilmine dönerek mütâlâaa etme sebebiyle amelleri görmemek, hâlleri müşâhededen kesilmek ve makâmları düşünmemek gibi tezâhürlerinden bahseder. Üçüncü mertebesinde ise fakr vahdet hâline kapılmak ve tecrîd kaydında kaybolmak şekilde zuhûr edecek ve Hakk’a mecbûriyetin tamlığı fakrda

⁹⁴¹ Sülemî, “Beyânu tezellülü’l-fukarâ”, *Mecmûa-i Âsâr-ı Ebû Abdurrahmân es-Sülemî*, III, 34-40. Ayrıca bkz. “Derecâtü’l-muâmelât”, *Mecmûa-i Âsâr-ı Ebû Abdurrahmân es-Sülemî*, I, 482.

⁹⁴² Kelâbâzî, *Taarruf*, s. 112 [144, 145]. Krş. Müstemlî, *Şerh-i Taarruf*, III, 1240-1257.

kendini belli edecektir. Herevî'ye göre sûfîlerin fakr ile amaçladıkları mânâ da budur.⁹⁴³

[32. Meydan: Tevâzu]

میدان سی و دوم تواضع است. از میدان فقر میدان تواضع زاید. قوله تعالی: ﴿وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا﴾. تواضع فرو استادن است حق را، و آن سه چیز است: حق را جل جلاله، و دین ویرا، و اولیاء ویرا. تواضع دین ویرا سه چیز است: رأی خود را برابر گفت وی باز نداری، و بر سر رسول وی صلی الله علیه و سلم اسناد نجویی، و بر دشمن خویش حق {را} رد نکنی. و تواضع اولیا را سه چیز است: قدر ایشانرا زبر قدر خویش داری، و از خویش ایشانرا اکرام نمائی، و از ظن بد خویش ایشانرا آزاد داری. تواضع حق را جلّ جلاله سه چیز است: فرمان ویرا خوار باشی، و زیر حکم وی پزمرده باشی، و در یاد کردن وی حاضر باشی.

Fakr meydanından tevâzu doğar. Allah şöyle buyurur: “Rahmân’ın kulları o kimselerdir ki, yeryüzünde tevâzu ve mülâyemetle yürürler.” (Furkân, 25/63) Tevâzu, Hakk’a karşı alçak gönüllü olmaktır; Hakk’a karşı, O’nun dînine karşı ve O’nun velilerine karşı olmak üzere üç türdür.

O’nun dînine karşı tevâzu üç kısımdır: Kendi görüşünü (*re’y*) O’nun buyruğuna karşı koymaman; Resûlü’nün (s.a.v.) üzerine [ona karşı] bir başka isnâd aramaman; kendi düşmanına karşı hakkı esirgememen.

O’nun velilerine karşı tevâzu üç kısımdır: Onların mertebesini [şeref bakımından] kendi mertebenin üstünde tutman; onlara cân ü gönülde ikrâmda bulunman; onları kendi kötü zannından âzâd etmen [kendini onlar hakkında kötü zanna ve şüpheye kapılmaktan koruman].

Hakk’a karşı tevâzu üç kısımdır: O’nun buyruğu önünde itaatkâr (*hâr*) olman; O’nun hükmü altında [itaatkârlığına münâsip şekilde] kudretsiz (*pejmürde*) olman; O’nu zikrettiğin zaman [gaflet üzere değil] huzûr hâlinde olman.



⁹⁴³ Bkz. *Menâzilü’s-sâirîn*, s. 56 [110]. Krş. Tek, *Tasavvufî Mertebeler*, s. 191-194.

Kibirli olmama, alçak gönüllülük, gösterişsizlik ve kendinde büyüklük görme anlamına gelen *tevâzu*,⁹⁴⁴ tasavvuf ıstılâhında insanın nefesine üstünlük atfetmemesini, onu Allah'a kulluk mevkiine koymasını, buna bağlı olarak da yaratılmışlara şefkat ve merhametle muâmelede bulunmasını ifade eder.⁹⁴⁵ İnsanın, hakikati ararken edindiği maksatları ve taşıdığı imkânları tanıyarak, ilâveten arayışını teslîmiyetle renklendirerek kendini hakikate açabilmesi sûfilere göre *tevâzu* ile mümkündür. Nitekim Fuzayl b. İyaz'da *tevâzudan* sorulduğunda “Hak için huşû taşımak, O'na teslim olmak ve hakkı işittiğin her kim olursa olsun kabul etmektir [أن تَخْضَعَ لِلْحَقِّ وَتَقْبَلَهُ وَتَقْبَلِ الْحَقَّ مِنْ كُلِّ مَنْ تَسْمَعُهُ]”⁹⁴⁶ cevap verir. *Tevâzuda* desteğini hakikatten alan ve insanın anlam dünyasına zenginlik olarak dönen bir incelik sezilir. Çünkü İbrâhim b. Şeybân'ın ifadeleriyle *tevâzu* derûnun tasfiyesinden kaynaklanır ve bereketini insanın zâhirine ulaştırır [التواضع]⁹⁴⁷ Nitekim Muhâsibî, “içinde herhangi bir kötülük emâresi bulunmayan yegâne iyiliğin” *tevâzu* olduğunu, onun amele sadâkat kattığını ve takvâyâ zînet sayıldığını söyler.⁹⁴⁸ Buna binâen sülûke âit bir tavır ve sûfliğin ayrılmaz vasfı olarak *tevâzu*,⁹⁴⁹ Allah'a rızâ göstermeyi, insanlara merhamet telkîn etmeyi, hakikate nerede ve ne şekilde olursa olsun boyun eğmeyi kendinde toplar,⁹⁵⁰ böylece sâlik için her hâlükârda gözetmesi gereken bir seviye sayılır. Sühreverdî'nin toplayıcı ifadeleriyle: “İnsan *tevâzûdan* daha faziletli bir libas giymemiştir... Gerçek *tevâzû*, kibir ile zillet arasında i'tidâli koruyarak alçakgönüllü olmaktır... Kul, gerçek *tevâzua* ancak kalbinde müşâhede nûrunun parlamasıyla erişebilir. Çünkü müşâhede anında nefis erir.

⁹⁴⁴ *Mevsûatu nadratî'n-naîm*, IV, 1255-1268. Ayrıca kavramın anlam alanına ilişkin müstakil bir çalışma için bkz. Muharrem Demir, “Kur'ân'da *Tevâzu* Kavramı”, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Ü. SBE, 2010.

⁹⁴⁵ Zünnûn-ı Mısırî *tevâzuya* dâir şöyle söyler: “*Tevâzu* murâd eden kişi nefisini Allah'ın azametine mütevecih kılsın, çünkü O'nun azameti nefsi eritip arındırır. Allah'ın kudret ve azametine nazar eden kişiden nefsin hükümranlığı gider, çünkü nefisler O'nun heybeti karşısında külliyyen yoksundurlar [من أراد التواضع فَلْيُوجِهْ نَفْسَهُ إِلَى عِظْمَةِ اللَّهِ، فَإِنَّهَا تَدُوبُ وَتَضْمُؤُ. وَمَنْ نَظَرَ إِلَى سُلْطَانِ اللَّهِ ذَهَبَ سُلْطَانُ نَفْسِهِ، لِأَنَّ]” Sülemî, *Tabakât*, s. 20. Ankaravî'nin aktardığı târif de pek çok tasavvufî vurguyu kendinden toplar: “*Tevâzû* nefsi, Hakk'a karşı ubûdiyyet, halka karşı insâf makâmında bulundurmaktır. Hakk'a karşı nefsi ubûdiyyet makâmında bulundurmamak, Allah'ın emirlerine ve nehiyelerine inkıyâd ile hâsıl olur. Halka karşı nefsi insâf makâmında bulundurmamak da ya onlardan hak sözü kabûl etmek, yahut haklarına riâyet göstermek, veyahut onlar yanında tekebbür ve taazumu terketmekle husûle gelir. Halktan hakkı kabûl etmek ise onlarla muhâvere ve mübâhese ederken hak ve hakikat karşı tarafta görülünce mükâbereye kalkışmamak ve teslim gösterip hakkı itirâf eylemektir.” *Nisâbü'l-Mevlevî Tercümesi*, s. 174.

⁹⁴⁶ Sülemî, *Tabakât*, s. 12.

⁹⁴⁷ Sülemî, *Tabakât*, s. 405.

⁹⁴⁸ Muhâsibî, *Âdâbü'n-nüfûs*, s. 113.

⁹⁴⁹ Serrâc, *el-Lüma*, s. 29 [13].

⁹⁵⁰ Kelâbâzî, *Taarruf*, s. 114 [146, 147]. Krş. Müstemlî, *Şerh-i Taarruf*, II, 1259-1264.

Nefsin tesirini yitirmesiyle kul, kibir ve ucbun aldatmalarından kurtulur. Bu sâyede nefis, Hakk'a karşı itaatkâr, halka karşı yumuşak olur. Gerçek tevâzûdan en çok nasib alan şüphesiz kurb makâmına ermiş bulunan Peygamberimiz (s.a.) idi.⁹⁵¹

Herevî burada *tevâzû* Hakk'a karşı kendini küçük görmek, buna bağlı olarak O'nun dinine ve velîlerine karşı alçakgönüllü olmak diye tanımlar. Hakk'ın dinine karşı tevâzûnun re'yi emrin öncesine koymamakla, Hz. Peygamber'in sünneti beraberinde başka bir dayanak aramamakla ve nihayetinde düşmanına karşı bile hakkı esirgememekle tam olacağını söyler. O'nun velîlerine karşı tevâzûyu ise mertebeye onları büyük görmek, onlara gönülden hizmet edip sadâkat göstermek ve onları kendi yersiz zanlarından münezzeh bilmek şeklinde anlamlandırır. O'na karşı tevâzûnun ise emrine itaatkârlıkla, bu itaate bağlı olarak kendini kudretsiz ve tercihsiz koymakla, nihayetinde ise O'nun zikri sebebiyle huzûr hâlini bulmakla tahakkuk edeceğini vurgular.

Menâzil' de ise Herevî ilk mertebe sayılan din için tevâzûnun akıl ile nakle karşı çıkmamak, hiçbir delili itham etmeyip muhâlefet göstermemek demek olduğuna işaret eder. Bu ise kurtuluşun basîrette, emniyetin istikâmetten sonra, delilin ise hüccetin ötesinde olduğunu bilmekle mümkündür. İkinci mertebesinde tevâzû din kardeşinden hoşnut olmak, düşmanın hakkını çiğnememek ve özür beyân edenin mâzeretini kabul etmek mânâlarını taşır. Tevâzûnun nihâî noktası ise hizmette kendi menfaatlerinden, Hak ve halk ile birliklilik esnâsında kendi hakkını görmekten, müşâhedede ise varlığından kurtulmaktır.⁹⁵² Böylelikle Herevî, bir ahlâkî tavır olarak tevâzûyu insanın hem bilme hem de gerçeği görme olanaklarıyla ilgili bir makâm şeklinde sunarak kelimenin sınırlarını genişletmiş olmaktadır. Ayrıca *Menâzil'*deki beyanlarıyla buradakiler arasında net bir örtüşme de gözlenmektedir.

[33. Meydan: Havf]

میدان سی و سیم خوف است. از میدان تواضع میدان خوف زاید. قوله تعالى: ﴿وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ﴾. خوف ترس است، و ترس حصار ایمان است و تریاق تقوی و سلاح مؤمن است. و آن سه قسم است: یکی خاطر، و دیگر مقیم، و سیم غالب. و آن ترس که خاطر است در دل آید و

⁹⁵¹ Sühreverdî, *Avârif*, s. 175-179 [299-306].

⁹⁵² Bkz. *Menâzilü's-sâirîn*, s. 46, 47 [103, 104]. Krş. Tek, *Tasavvufî Mertebeler*, s. 161-164.

برگذرد، آن کمینه ترس است که اگر آن نبود ایمان نبود، که بی بیم ایمنی روی نیست و بی بیم را ایمان نیست. و نشانهای بیم ناپیدایی است، و آن پیرایهٔ ایمان است. هر کس را ایمان چندان است که بیم است. دیگر ترس مقیم است که آن ترس بنده را از معاصی باز دارد، و از حرام ویرا دور کند، و امل مرد کوتاه کند. سیم ترس غالب است، و آن ترس مکر است، که حقیقت بدان ترس درست آید، و راه اخلاص بدان گشاده آید، و مرد را از غفلت آن باز رهااند. و نشان مکر ده چیز است: طاعت بی حلاوت، و اصرار بی توبه، و بستن درِ دعا، و علم بی عمل، و حکمت بی نیت، و صحبت بی حرمت، و بستن درِ تضرع، و صحبت با بدان، و بدتر ازین همه دو چیز است: بنده را ایمان دهد بی یقین یا بنده را بوی باز گذارد. این بیم تائبان است.

Tevâzu meydanından havf doğar. Allah şöyle buyurur: “Kim Rabb’inin yüce makâmından korku duymuş ise.” (Nâziât, 79/40) Havf, korkudur ve korku, îmânın korunağı (*hisâr*), takvânın devâ kaynağı (*tiryâk*), mü’minin silahıdır. Havf, birincisi kalbden geçip giden (*hâtır*), ikincisi kalbde ikâmet eden (*mukîm*), üçüncüsü kalbe üstün gelen (*gâlib*) olmak üzere üç kısımdır.

Korkunun birinci kısmı olan hâtır, kalbe gelir ve geçip gider, bu korkunun en düşük mertebesidir, öyle ki eğer korkunun bu mertebesi olmasa îmân da olmazdı. Çünkü korku olmaksızın emniyet yoktur ve korkusuz olan için îmân söz konusu değildir. Korkunun alâmetleri âşikâr değildir ve o îmânın zînetidir. Herkesin îmânı korkusu nisbetindedir.

Korkunun ikinci kısmı kalbde ikâmet edendir, bu korku kulu günahlardan alıkoyar, onu harâmdan uzak tutar, emelini kısaltır [dünyevî arzusunu azaltır].

Korkunun üçüncü kısmı kalbe gâlib olan[kalbi hükmü altına alan]dır, ve o mekr korkusudur, ki hakikat bu korku ile tam olur, ihlâs yolu ancak onunla açılır, kişi ancak onunla gafletten kurtulur.

Mekrin on alâmeti vardır: Zevksiz bir şekilde ibâdet; tevbesiz bir şekilde günah-ta ısrâr; duâ [ve ibâdet] kapısını kapamak; amelsiz ilim; niyetsiz [samimiyetsiz ve tefekkürsüz] hikmet; hürmetsiz sohbet; Hakk’a niyâz kapısını kapamak; kötülerle ahbablık. Bütün bunların hepsinden daha da kötüsü: Allah kula yakînsiz îmân verir ve kulu kendi

kendine terkeder. İşte bu mekr korkusu, tevbe edenlerin korkusudur.⁹⁵³



Güven duygusunun zıttı olarak korku anlamına gelen *havf*, tasavvufta Allah'ın heybet ve gazabından, cehennem azâbından, amellerin ve niyetlerin Hak katında makbûl olmayışı ihtimâlinde, Allah sevgisinin eksilmemesi için kalbi O'nun dışında bir şeye bağlamaktan ötürü endişe duymayı, huzursuzlanmayı ifade eder.⁹⁵⁴ Râgıb'ın belirttiğine göre kelimedede bir emâreden hareketle yerilmiş ve hoşlanılmayan bir şeyden kendini sakınmak anlamı vardır.⁹⁵⁵ Sûfîler, insan hayatındaki en kalıcı ve etkin duygulardan biri olan korkuyu ele alırken farklı çağrışımlar taşıyan açıklamalar yapmakla birlikte onda insanı Allah'a sevkeden, îmân ve ihlâsı muhkemleştiren, arzuları ve beklentileri düzenleyen bir derinlik sezmişlerdir. O *takvâyı* önceler, böylelikle diğer yüksek derecelerin yolunu açıp yönünü belirler.⁹⁵⁶ Çünkü o, *takvânın* hakikatidir ve Allah'ın önceki ve sonraki tüm ümmetlere nasihatidir [والخوف اسم لحقيقة التقوى، والتقوى معنى جامع [للعبادة، وهي وضية الله تعالى لأولين والآخرين *havf yakîn*in varlığı için *ilim* mertebesindedir; tüm yerilmiş hâllerden onun vesileliğiyle sakınılır, o her türlü hayır için anahtardır, çünkü nefsteki şehveti ve tesirleri gideren bir seviyedir [فالخوف اسم جامع لحقيقة الإيمان، وهو علم لوجود الإقان، وهو سبب اجتناب كل نهبي، ومفتاح كل [إذا صحّ اليقين في] ⁹⁵⁷ Zünnûn-ı Mısırî de ancak kalbde *yakîn*in tam olmasıyla *havf*ın kemâl mertebesini bulacağını söyler [

⁹⁵³ Herevî'nin *havf* ile başlayıp *heybet* ile bitirdiği korkuyla ilgili mertebelerin Meybudî tarafından özetlenişi için bkz. Meybudî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 177. Burada Herevî tarafından arka arkaya kullanılan *havf*, *vecel*, *rehbet*, *işfâk*, *huşû* ve *heybet*in hepsini korkma, endişelenme, ürperme, saygı duyma, üstüne titreme vb. kelimelerle karşılamak mümkündür. Nitekim Râgıb, *Tefsîr*'inde şöyle demektedir (I, 163): "*Havf, feza', hazer, rehbet, heybet, haşyet, vecel* ve *şefkat*, bunların hepsi anlamca birbirine yakındır." Ancak hem kelimelerin taşıdığı nüanslar hem de Herevî'nin yüklediği anlamlar dikkate alındığında her birine diğerinden farklı inceliklerin atfedildiği görülmektedir. Sonuçta bu kelimeler kalbin amellerini ve hâllerini ifade maksadıyla kullanılmakta, benimsenen perspektife ve edinilen tecrübeye göre muhtevâlandırılmaktadır. Bunun için de farklı sûfîler tarafından farklı önceliklerle sıralanırlar. Meselâ Sülemî şöyle der: "*Haşyet* O'nun huzûruna intisâbda istikrâr üzere bulunmaktan ötürü kalbi kırık olmaktadır, bu mertebeden sonra *işfâk* gelir. *İşfâk* haşyetten daha incelikli ve latîftir. *Haşyet* de *havf*dan daha incedir. *Havf* ise *rehbet*ten daha incedir. Bunların her biri için bir sıfat, bir mekân ve bir edeb vardır (*Hakâiku't-tefsîr*, II, 35)." *Havf*in mâhiyetine dair ihâtalı izâhlarıyla dikkati çeken Ebû Tâlib el-Mekkî de benzer bir sıralama yapar. Buna göre *havf*ın ilk makâmı *takvâdir*, onu *hazer* takip eder, ardından sırasıyla *haşyet*, *vecel* ve *işfâk* gelir, her makâmın doğurduğu kendine ait tecrübeleri ve o makâma has temsilcileri vardır, bunlar farklı farklı isimler alırlar. Bkz. *Kütü'l-kulûb*, II, 677.

⁹⁵⁴ *Mevsûatu nadržati'n-naîm*, V, 1866-1900; Gevherî'n, *Şerh-i Istulâhât-ı Tasavvuf*, V, 180-195.

⁹⁵⁵ Râgıb el-İsfahânî, *ez-Zerîa*, s. 234.

⁹⁵⁶ Muhâsibî, *Riâye*, s. 35.

⁹⁵⁷ Mekkî, *Kütü'l-Kulûb*, II, 616 vd..

فيه [القلب، صحَّ الخوف فيه].⁹⁵⁸ Dolayısıyla sûfler Allah korkusunda diğer korkuları azaltan ve insanî hasletleri yücelten bir nitelik bulmuşlardır. Bu yüzden de Allah'a *havfta* tahakkuk bulandan her şeyin korkacağına işâret etmişlerdir [من خاف الله خافه كل شيء].⁹⁵⁹ Meselâ kendisine *havfin* eşlik etmediği bir *muhabbetin* âdetten farksız olduğunu söylemişler, *havfin recâ* ile, *recânın* da *havf* ile dengelenmedikçe âdet sayılıp hükmünü yitireceğini belirtmişlerdir.⁹⁶⁰

Herevî burada *havfi* îmânın kendisiyle mümkün olduğu bir prensip olarak sunar. Mü'minin kendisini koruduğu, takvâ sahibinin kendisiyle tedavi olduğu ve îmânın her hâlükârda muhafazasına sığındığı bir mânâ olarak *havf*, kalbdeki hâllerine göre derinlik ve değer kazanır. Kalbde yer tutmayan, ancak sürekli kalbe gelip giden hâliyle *havf*, îmânın sağlayıcısı olması itibâriyle değer taşısa da *havfin* en düşük mertebesidir. Herevî herkesin îmânının *havfi* nisbetinde olduğunu söyleyerek bu mertebeye önem atfeder. Ancak kalbde ikamet eden hâliyle *havf*, kulu günahattan ve haramlardan alıkoyup uzaklaştırması, dünyaya dâir arzuların çokluğunu azaltması sebebiyle bir mertebe daha derinlik kazanır. *Havfin* nihâî mertebesi ise kalbi hükmü altına alan hâlidir. Herevî bunu “mekr korkusu” diye isimlendirir, tahakkuku tam kılan, ihlâsa imkân sağlayan ve gafletten kurtaran tesirleriyle onu yüceltir. Ardından *havfin* nihâî mertebesini anlamlandırıldığı “mekr korkusu”nun muhtevâsını aktarır. Mekrin nasıl tanınacağı ve kulun kendisini bu korkuyla nasıl dolduracağıнын numûnelerini aktarır ve bir korku çeşidi olarak *havfi* tevbekârlara tahsis eder. Dikkat çekici nokta Herevî'nin burada işlediği “mekr korkusu”nun Kuşeyrî tarafından *vecel* ile irtibatlandırılmasıdır.⁹⁶¹ Nitekim Herevî de *havftan* sonra *vecelî* ele alacaktır.

Menâzil'de ise Herevî, *havfi* ilâhî haber sebebiyle emniyet hissini ortadan kalkması diye tanımlar. Birinci mertebesinde amellerin karşılığını görmekten korkmaktan ikinci mertebesi “mekr korkusu”nu ifade eder. İlk mertebede *havf* îmânın sıhhatine delâlet ederken, ikinci mertebesinde *yakazanın* hazzını duymuş nefes sahiplerine has bir tarz olarak “mekr korkusu” şeklinde tezâhür etmektedir. *Havâs* ehline has olan üçüncü mertebesinde ise *havf*, Hakk'ın celâlinin heybetine bağlıdır. Keşf ehline münâcât vakitlerinde erişen, müşâhede ehlini Hak ile ünsiyet anlarında koruyan ve Hakk'ı ayânen

⁹⁵⁸ Sülemî, *Tabakât*, s. 21.

⁹⁵⁹ Sülemî, *Tabakât*, s. 53.

⁹⁶⁰ Serrâc, *el-Lüma'*, s. 93 [59-61]; Sîrcânî, *el-Beyâz ve 's-sevâd*, s. 235-240.

⁹⁶¹ Kuşeyrî, *Letâifu'l-işârât*, IV, 216.

görmek isteyeni izzet sadmesiyle sarsan bir hâli ifade etmek için kullanılır.⁹⁶² Böylelikle Herevî, tasdikten başlayıp müşâhedeye dek genişlik kazanan î mân ile *havf* arasında her farklı tezâhürle derinleşen bir birliktelik ilişkisi kurmuş olmaktadır.

[34. Meydan: Vecel]

میدان سی و چهارم و جل است. از میدان خوف میدان و جل زاید. قوله تعالی: ﴿وَقُلُوبُهُمْ وَجَلَةٌ﴾. وجل قویتر از خوف است، و آن ترس زنده دلان است. و آن سه چیز است: ترس بر طاعت، و ترس بر وقت، و ترس بر امل. ترس بنده بر طاعت از سه چیز است: از فساد نیت، و تاوان تقصیر، و بستن خصمان. و ترس بر وقت از تغییر عزم است، یا از اضطراب اخلاص، یا از تفرقه دل. و ترس بر امل آن یاد کردن نویستن است، و این ترس بر مقدار مکاشفت است و دیدار دل، و تیمار از سبق و نگریستن باؤل، دل بی قرار دارد و مراد را غرقه. این بیم بیم عابدان است.

Havf meydanından vecel doğar. Allah şöyle buyurur: “Kalbleri ürperti içindedir.” (Mü’minûn, 23/60)⁹⁶³ Vecel havftan daha kuvvetlidir ve o gönlü hayat bulmuş kimse-lerin korkusudur. Vecel üç şeyden ibârettir: Tâat hakkında korku, vakit hakkında korku, emel⁹⁶⁴ hakkında korku.

Tâat hakkında kulun korkusu üç şeydendir: Niyetin fesâdından, kusûrun ziyâna uğratmasından, düşmanların sende istediklerini bulmalarından.

Vakit hakkında korku üç şeydendir: Azmin başkalaşmasından, ihlâsın bulanmasından (*ıztırâb*), gönlün dağınıklığından.

Emel hakkında korku [maksûde ermek için] gerekli olmayanı hatıra getirmek-tendir.

Korkunun bu mertebesi mükâşefe mikdârınca ve gönül dîdârıncadır [müşâhedeye ermekten ötürüdür], ezeldeki takdirden dolayı endîşe duymaktan ve evvele nazar etmektendir. [Korkunun bu mertebesi] gönlü bî-karâr eder ve cümle murâdı

⁹⁶² Bkz. *Menâzilü’s-sâirîn*, s. 20 [84, 85]. Krş. Tek, *Tasavvufî Mertebeler*, s. 83-85.

⁹⁶³ Ayrıca bkz. *Enfâl*, 8/2; *Hicr*, 15/52-53; *Hac*, 22/35; *Mü’minûn*, 23/60.

⁹⁶⁴ Kelime yazma nüshalarda *asıl* diye de okunabilmektedir. İki okunuş da Herevî’nin anlatışına denk çağrışımlar taşımaktadır. Ancak Meybudî’nin de kaydı *emel* şeklindedir.

kendinde yok eder.⁹⁶⁵

İşte bu korku âbidlerin korkusudur.⁹⁶⁶



Vecel, korku hissetmek ve ürkmek anlamına gelir, haşyet anlamı verildiği de olur. *Havfta* var olan ve *itmi'nânın* zıttını bildiren korku anlamı, *vecel* ile istikrâr çağrışımı kazanır, huzursuz olan ve mutmain olmayan kimsenin hâlini ifade için bu kelime kullanılır.⁹⁶⁷ Râgıb kelimeye “belirgin olmayan ve emâresi bulunmayan bir histen-düşünceden (*hâtır*) ötürü duyulan korku [استشعار عن خاطر غير ظاهر وليس له أمانة]” anlamını verir.⁹⁶⁸ *Havftaki* belirginlik *vecelde* yerini belirsizliğe bırakmaktadır. Dolayısıyla *vecel* îmânın kuvvetinden kaynaklanan bir korku durumunu ifade eder, çünkü özellikle mü'minlerin nitelendiği bir sıfattır. Kur'ân'daki vurgudan hareketle kelimeye sûfilerce kalbin Allah'ın zikri ile çırpınması, korku ve heyecân dolu bir hâle girmesi, sevgi ve dostluğun şevkine kendini kaptırması gibi anlamlar verilmiştir. İlk sûfilerin âyetlerdeki vurgudan hareketle farklı duyularla kavrama yöneldiği görülür. Meselâ Muhâsibî, tefekkür edenin kalbine gereken ilk şeyin *vecelin* şiddeti olduğunu söyler.⁹⁶⁹ *Yakîn*in sıhhatini sağlayan şeylerden biri olarak da Hakk'ın ezeli ilmine karşı *vecel* ve *işfâk*ın varlığını gösterir ki bu vurgu Herevî'nin buradaki anlatımıyla da mutâbıktır.⁹⁷⁰ Sülemî, Herevî'nin esas aldığı âyetin tefsîri sadedinde Ebû Hüseyin en-Nûrî'nin “*vecel*, amel için tasalanmak (*işfâk*), kendini korumaya heyecan duymak, fitneye sebep olan şeylerden kaçmaktır (*firâr*) [الوجل هو الإشفاق على العمل والهيجان بالحذر والفرار من أسباب الفتن]” tanımını aktarır.⁹⁷¹ Aynı şekilde Sehl et-Tüsterî âyetteki ibâreye “ayrılığın (*firâk*) ürpertisinden ötürü korkup uzuvların Allah için hizmete huşû duyması [هاجت من خشية الفراق فخشعت [الجوارح لله بالخدمة]]” anlamını verir.⁹⁷² Serrâc'ın aktarışına göre *vecel* *vecd* ile irtibatlıdır [فالوجل صفة من صفات الواجدين].⁹⁷³ Kuşeyrî'nin aktardığına göre *vecel*, kusurlardan ötürü olduğu kadar, *heybetten* ötürü de kendini belli eder, bu yüzden bir sûfi istilâhı olan *hey-*

⁹⁶⁵ M 173^b'de bu cümle murâdı kendinde yok eder anlamında değil مرد را غريق “kişiyi kendinde yok eder” anlamında kaydedilmiştir.

⁹⁶⁶ Krş. Meybudî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 177.

⁹⁶⁷ Askerî, *Furûk*, s. 273 [360].

⁹⁶⁸ Râgıb el-İsfahânî, *Zerîa*, s. 234.

⁹⁶⁹ Muhâsibî, “Mesâil fi'z-Zühd”, s. 14.

⁹⁷⁰ Muhâsibî, *Risâletü'l-müsterşidîn*, s. 240.

⁹⁷¹ Sülemî, *Ziyâdâtu Hakâiki't-tefsîr*, s. 49.

⁹⁷² Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, I, 254.

⁹⁷³ Serrâc, *el-Lüma'*, s. 377 [254].

betle yakından irtibatlıdır.⁹⁷⁴ Bazı sûfler için *vecel* ile kastedilen mânâ hayli belirleyici olmuş gözükmetedir. Bûşencî'nin (ö. 348/959) tasavvufu “*vecelin çokluğu (kesretü'l-vecel)*” şeklinde tanımlaması⁹⁷⁵ bu belirleyiciliğe bir örnektir.

Herevî burada *veceli hayftan* daha kuvvetli görür ve onu ibâdet ehlinin korkusu olarak tanımlar. *Vecel* ibâdetlerde, vakitlerde ve emellerde olmak üzere üç temel sahada kendini belli eder. İbâdetlerde *vecel* niyete fesatlık bulaşmasından, beşerî ve nefşânî kusurların hâli kayba uğratmasından, hakikat yolundaki engellerin ve düşmanların kulu savunmasız bularak istediklerini elde etmelerinden yana korku taşımayı ifade eder. *Vecelin* vakitlerdeki tezâhürü *azmin* ve *kasdın* hedefinden başka yerlere saparak başka-laşmasından, buna bağlı olarak *ihlâsın* bulanması ve gönüldeki birliğin dağılmasından ötürü korku duymak şeklindedir. *Vecelin* hayata ilişkin beklentilerde kendini gösterişi ise hakikate ermek bakımından gerekli olmayanı anmaktan ötürü korkmaktır. Ancak Herevî korkunun *vecel* mertebesinde tecrübe edilmesi için yeter sebep olarak *mükâşefe* ve *mişâhedeyi* gösterir. Eğer kişi, keşf ve şühûd mertebelerinde yol almamışsa onda *vecelin* tahakkuku söz konusu olamaz. Çünkü *vecel*, Herevî'ye göre takdir hakkında, yani kişinin ne için yaratıldığı hakkında endişeli olmaktan kaynaklanır. Gönül kendisinden başka bir şeyle sâkin kılmayan ve kendisinden başka tüm istekleri kendinde yok eden tezâhürleriyle *vecel*, ibâdetde tahakkuk etmiş kimselere mahsus bir mânâdır. Herevî *Menâzil*'de *veceli* konu edinmez, ancak görebildiğimiz kadarıyla buradaki satırları tasavvufî mânâsıyla *vecelin* mâhiyeti hakkında rastlanan nâdir anlatımlardan biridir.⁹⁷⁶

[35. Meydan: Rehbet]

میدان سی و پنجم رهبت است. از میدان وجل میدان رهبت زاید. قوله تعالی: ﴿وَإِيَّايَ فَارْهَبُون﴾. رهبت ترسی است از وجل برتر. رهبت را سه صفت دارد: عیش را از مردم ببرد، و از خلق جهان ببرد، و ترا در جهان از جهان جدا کند. و نشان آن سه چیز است: همه نفس خود را غرامت بیند، و همه سخن خود را شکایت بیند، و همه کرد خود را جنایت بیند. همواره {زارنده}

⁹⁷⁴ Kuşeyrî, *Letâifu'l-işârât*, IV, 216.

⁹⁷⁵ Hargûşî, *Tehzîbu'l-esrâr*, s. 35.

⁹⁷⁶ Meselâ Gevherîn *vecel* hakkında yalnızca Herevî'yi kaynak gösterir. Bkz. *Şerh-i Istulâhât-ı Tasavvuf*, X, 153.

و سوزنده بود میان سه حال: آز نمودن بیماران، و اخلاص غرقه شدگان، و لاوۀ مبتهلان. و این ترس زاهدان است.

Vecel meydanından rehbet doğar. Allah şöyle buyurur: “Yalnızca benden korkun.”⁹⁷⁷ Rehbet, [derece itibâriyle] vecelden daha üstün bir korkudur, üç sıfatı vardır. Beşerden hayatın zevklerini (*ayş*) sona erdirir, insanlardan bağımsız bir hâle getirir, seni bu dünyadayken bu dünyadan ayrı kılar.⁹⁷⁸

Rehbetin üç alâmeti vardır: Bütün nefeslerini kendisi için bir zarar görür; bütün sözlerini kendi için bir şikâyet [unsuru olarak] görür; bütün yapıp ettiklerini günâh görür.

[Rehbet sahibi kimse] ağlamaklı ve yanık bir şekilde dâimâ üç hâl arasındadır: Hasta ve dermansızlarınkı gibi bir heves; suda boğulmak üzere olan kimselerin tereddütsüz samimiyeti; gönülden duâ edenlerin yakarması.

İşte bu zâhidlerin korkusudur.⁹⁷⁹



Rehbet, korkmayı ve çekinmeyi ifade eder, *rağbetin* zıttıdır, tedbîrli ve ihtiyatlı bir sakınışı çağrıştırır.⁹⁸⁰ Diğer benzerlerinden farkı, bu kelimeyle korkunun bir şarta bağlı olarak süreklilik kazanmasının ifade ediliyor oluşudur. Çünkü kelime “herhangi bir fayda temîn etmek suretiyle korkulardan kurtulmak” anlamına gelen *rağbete* zıtlık söz konusudur. *Havf* ile bir zarar erişeceği şüphesine bağlı olarak doğan korku anlatılırken, *rehbet* ile bir şarta bağlı olarak ve o şartın bilgisi dâhilinde oluşan korku anlatılır.⁹⁸¹ Râgıb kelimeyi “belli bir sakınma hissi ve sarsıntıyla karışık korku hâli [خوف مع]”⁹⁸² şeklinde tanımlar. Dolayısıyla *rehbet*, kendini sakınmanın ve bilgi sahibi oluşun da eşlik ettiği bilinçli bir korku durumudur. Allah’ın ahdini gözeterek on-

⁹⁷⁷ Bakara, 2/40; Nahl, 16/51.

⁹⁷⁸ Meybudî: “*Havf* ve *recâ* mübtedîlerin sıfatıdır; *rağbet* ve *rehbet* ise müntehîlerin makâmıdır. *Havf*, umûmen müslümanları günahlardan alıkoyan, harâmdan uzak tutan ve emelini kısaltan korkudur. *Rehbet* ise zâhidleri rahat yaşamaktan alıp götüren, dünyadan ve dünya ehlinden ayıran, hep kendi nefsinin zarar gösteren, bütün kendi sözlerini şikâyet olarak gösteren, bütün kendi yaptıklarını kusur olarak gösteren korkudur. Mü’minin *havf* ve *recâda*, zâhidin *rağbet* ve *rehbette* mu’tedil olması gerekir.” *Keşfü’l-esrâr*, V, 585.

⁹⁷⁹ Krş. Meybudî, *Keşfü’l-esrâr*, I, 177.

⁹⁸⁰ *Mevsûatu nadrati’n-naîm*, V, 2169-2196.

⁹⁸¹ Askerî, *Furûk*, s. 271 [358].

⁹⁸² Râgıb el-İsfahânî, *Zerîa*, s. 234.

dan sapmamanın tasasını çekmeyi ve böylece korkuyu da sırf Allah'a has kılmayı anlatır. Sûfilere göre *rehbet* korkunun diğer mertebelerine göre farklı bir incelik taşır. Bu yüzden kalbe gelen fikirlerin ve tesirlerin (*havâtır*) mâhiyetçe düşüklüğünün ve değersizliğinin hissiyle tedirgin olup korku duymak anlamında kullanılmıştır. Hattâ Vâsıtî, bu inceliğinden ötürü rehbeti peygamberlere mahsûs sayar.⁹⁸³ Tüsterî ise rehbet ile kalb gözündeki nefse ait nûrun mevziini, kalbin külliyyetindeki mârifeti, Allah'la görmenin kuvveti nisbetinde takvâyı idrâk ettirecek kâbiliyeti anlar [أراد موضع نور النفس من بصر القلب] والمعرفة من كلية القلب، لأن المكابدة والمجاهدة في الإيمان، فإذا سكن القلب من التقوى إلى الغير انكشف نور فرهة الظاهر: بتحقيق وعيد العلم، ورهبة الباطن: لتحقيق ترك⁹⁸⁴ Kuşeyrî, *rehbeti zâhir, bâtin ve gayb* olmak üzere üçe kısımlandırarak anlatır: ⁹⁸⁵ İbn Arabî de *Fütûhât*'ın 234. bâbında rehbeti üçe ayırarak değerlendirir. Buna göre rehbet ilâhî cezânın hakikatinden, ilmin hâlden hâle geçip hükmünü yitirmesinden ve ilâhî takdîrin ezeldeki sâbitliğinden doğar. İbn Arabî rehbetin bu üç sebebini uzun uzadıya işleyerek kavrama farklı açılımlar kazandırır.⁹⁸⁶ Ayrıca tasavvuf tanımlarından biri de onun inada kapılmaktan korkmak ve yüce derecelere ermeyi istemek olduğunu şeklidir [إن التصوف الرَّهْبُ مِنَ الْعُتُوِّ، وَالرَّعْبُ فِي الْعُلُوِّ].⁹⁸⁷

Herevî burada *rehbeti* derece itibâriyle *vecelin* üstüne koyar ve kulu dünyevî zevklerden koparan, diğer insanlardan bağımsız kılan ve her şeyiyle dünyadan ayrı koyan bir hakikat olarak takdim eder. Alıp verilen nefeslerin zarar olduğunun idrâki, söylenen bütün sözlerin kişi için bir şikayet unsuru sayılabileceğinin farkedilmesi ve yapıp edilen ne varsa hepsinin kendi kendilerine nisbetle günâh görülebileceğinin ayırdına varmak *rehbetin* alâmetleri arasındadır. Rehbetle tahakkuk eden kulun hevesleri ölümcül bir hastaninkine benzer, yok denecek kadar azdır; samimiyeti boğulmak üzere olan bir kimseye benzer, tereddütsüz ve hesapsızdır; ve duâsına şâibe karıştırmaksızın Hakk'a yönelen bir kimseye benzer.⁹⁸⁸ Herevî, rehbeti bu tezâhürlerinden ötürü

⁹⁸³ Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, II, 6.

⁹⁸⁴ *Tefsîrî't-Tüsterî*, s. 30.

⁹⁸⁵ Kuşeyrî, "Kitâbu ibârâti's-sûfiyye ve maânihâ", s. 271. Kuşeyrî'nin bu tanımı Bursevî'nin üslubuna şöyle intikal edecektir: "Ma'lûm ola ki rehbet üç türdür: Biri tahkîk-i vaîd için zâhirin rehbetidir. Ve biri takallüb-i ilm için bâtinin rehbetidir. Ve biri emr-i sebakı tahkîk için sırrın rehbetidir." *Istılâhât-ı İnsân-ı Kâmil*, s. 581.

⁹⁸⁶ *Fütûhât-ı Mekkiyye*, IV, 242-246 (234. bâb) [IX, 340-347].

⁹⁸⁷ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, I, 364.

⁹⁸⁸ Herevî'nin *rehbet* sahibinin hâlini ölümcül bir hastanın ve boğulmakta olan bir kimsenin durumuna benzetmesi tasavvufî açıdan gerekçesiz değildir. Nitekim Serî Sakatî, sûfilere nitelikleri kendisinden sorulduğu zaman "hasta insanlar gibi yemek yerler, suya batan kimseler gibi uyurlar ve mahcub kimseler gibi konuşurlar [أكلهم أكل المَرْضَى، ونومهم نوم الغَرْقى، وكلامهم كلام الخَرْقى]" diye cevap vermişti.

zâhidlere tahsis eder. *Menâzil*'de ise rehbetten bahsetmez, ancak görebildiğimiz kadarıyla buradaki satırları tasavvufî mânâsıyla *rehbetin mâhiyeti* hakkında rastlanan nâdir anlatımlardan biridir.⁹⁸⁹

[36. Meydan: İşfâk]

میدان سی و ششم اشفاق است. از میدان رهبت میدان اشفاق زاید. قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ هُمْ مِنْ خَشْيَةِ رَبِّهِمْ مُشْفِقُونَ﴾. و اشفاق ترس دایم است، ابری است نور باران. و این ترس نه پیش دعا حجاب گذارد، و نه پیش فراست بند، و نه پیش امید دیوار. این ترس است گذارنده و کشنده، تا که بشارت ﴿أَلَّا تَخَافُوا وَلَا تَحْزَنُوا﴾ نشنود نیارآمد. خداوند اشفاق را کرامت می نمایند، و از هم زوال آن ویرا می سوزانند، و نور می افزایشند، و فزع تغیر در وی می افکنند، در غربت ویرا بر می کشند، و عتاب در گوش و دل وی می افکنند، و این ترس عارفان است.

Rehbet meydanından işfâk doğar. Allah şöyle buyurur: “Onlar ki, O’na duydukları derin saygı sebebiyle yürekleri ürperip titrer.”⁹⁹⁰ İşfâk, dâimî bir korkudur, nûr yağmurunun bulutudur. Bu korku ne duâ önünde bir perde teşkil eder, ne ferâset önünde bir engeldir, ne de ümit önünde bir duvardır.

Bu korku terkedici ve öldürücüdür, “Endişe etmeyin ve üzülmeyin!” (Fussilet, 41/30) müjdesini işitinceye kadar sükûn bulmaz. Allah işfâk [sahibine] kerem gösterir, işfâkın yokluğundan ötürü sâliki yakar, [işfâk sahibinin] nûrunu ziyadeleştirir, başkalaşma (*tagayyür*) kaygısını kalbine atar, onu gurbette iken kendi katına çeker, kulağı ve

Bkz. Kelâbâzî, *Taarruf*, s. 12 [54]. Krş. Müstemlî, *Şerh-i Taarruf*, I, 133-135. Burada Herevî tarafından *rehbetin* zâhidlere tahsis edilmesiyle yapılan benzetmeler arasında tasavvuf tarihi açısından dikkate değer bir uygunluk bulunmaktadır. Ayrıca Herevî 38. meydanda *tezellülü* konu ederken de aynı benzetmelere atıf yapacaktır.

⁹⁸⁹ Nitekim Gevherî'nin *rehbeti* Herevî'yi merkeze koyarak anlatması buna örnektir. Bkz. *Şerh-i Istilâhât-ı Tasavvuf*, VI, 135. Muhammed b. Ali el-Kettânî'nin şu cümleleri Herevî öncesi sûfilerinin rehbet algısını göstermesi açısından dikkate değerdir: “İnsanlar İslâm'ın ilk asrında *din* ile muâmelede bulunuyorlardı. Nihâyet din esir oldu, bu sefer halk ikinci asrda *vefâ* ile muâmele eder oldular. Nihâyet vefâ gitti, o zaman yâni üçüncü asrda *mürüvvetle* amel eder oldular. Mürüvvet de gidince dördüncü asrda *hayâ* ile muâmele eder oldular. Nihâyet hayâ da gidince artık *rağbet* ve *rehbet* ile amel eder oldular.” Serrâc, *el-Lüma'*, s. 167 [140]. Krş. Kuşeyrî, *Risâle*, s. 343 [296].

⁹⁹⁰ Enbiyâ, 21/28; Mü'minûn, 23/57.

gönlüne [ilâhî cezâyı hatırlatan] azarını (*itâb*) koyar.⁹⁹¹

İşte bu âriflerin korkusudur.⁹⁹²



*İşfâk*ın sakınmak, korkmak ve bir nesneyi azaltmak gibi anlamları vardır, kullanış biçimine göre ise şefkat, inâyet ve incelik bildirir.⁹⁹³ Bu iki farklı çağrışımın, yani endişelilik ve incelik anlamlarının yahut korku ve şefkatin kelimeye birleşmesi ona ayrıcalık kazandırır. Bir şeyin üzerine titremek, ona ihtimâm göstermek, bu incelikli hisler beraberinde tedirginlik taşımak ve benzeri *rikkat* bildiren anlamlar kelimeye yüklenebilir. Nitekim Râgıb kelimeyi “sevilenin yitirilmesi vaktinde uyanan korku hâli [متى كان]” diye tanımlar.⁹⁹⁴ Serrâc *işfâk* ve *haşyet* gibi korkma ve ürperme bildiren kelimelerin kalbin amellerine dair bâtınî isimler olduğunu söyler. Haşyetin kalbde bir sır olarak, işfâkınsa ondan daha gizli bir mertebede bulunduğunu beyân eder.⁹⁹⁵ Cüneyd-i Bağdâdî’ye göre işfâk *havftan* daha inceliklidir, o velîlere hastır, havf ise mü’minlerin geneliyle ilgilidir.⁹⁹⁶ İbn Arabî *Fütûhât*’ın 73. bâbında işfâkın, nefisteki hâlden hâle geçişlerin ve değişikliklerin sebebiyet verdiği bir korku olduğunu belirtir. Bu korkudan emîn olmak Allah’ın müjdesiyle mümkündür ki bunun misâli peygamberlerin ümmetleri üzerine titreyişleridir.⁹⁹⁷

⁹⁹¹ Bu kısım şöyle de tercüme edilebilir: “Allah işfâka tutulmuş olana kerem gösterir ve [bir taraftan] işfâka tutulmuş olanın nûrunu artırırken [diğer taraftan bu keremin] kaybının korkusuyla onu yakar ve değişebilme ihtimâline dönük korkusunu çoğaltır. Böylelikle korkunun bu tarzı sâliki diğer insanlardan uzaklaştırır ve bu korku onun kulakların ve kalbinde bir ihtâr olarak yerleşir.” Nitekim Angha metne bu türlü anlam vermiştir.

⁹⁹² Krş. Meybudî, *Keşfü 'l-esrâr*, I, 177.

⁹⁹³ Askerî, *Furûk*, s. 271 [357].

⁹⁹⁴ Râgıb el-İsfahânî, *Zerâa*, s. 234.

⁹⁹⁵ Serrâc, *el-Lüma*’, s. 116 [84].

⁹⁹⁶ Sülemî, *Hakâiku 't-tefsîr*, II, 280.

⁹⁹⁷ İbn Arabî’nin bu husustaki açıklamaları şöyledir: “Velîlerden bir topluluk ise şefkatli ve endişeli (*müşfikûn*) erkek ve kadınlardır, Allah kendilerinden râzı olsun! Allah onları Rablerinin korkusuyla (*haşyet*) endişeli (*işfâk*) olmaları sebebiyle dost edinmiştir. Allah Teâlâ şöyle buyurur: “Onlar Rablerinin korkusundan *müşfik*tirler. [إِنَّ الَّذِينَ هُمْ مِنْ خَشْيَةِ رَبِّهِمْ مُشْفِقُونَ]” (Mü’minûn, 23/57) *Eşfaktü min, ene müşfik* denilir. Kastedilen, bir şeyden sakınmaktır. Allah şöyle buyurur: “Rablerinin azâbından sakınırlar. Rablerinin azâbı, ondan kimsenin emin olmadığı bir şeydir. [مِنْ عَذَابِ رَبِّهِمْ]” (Meâric, 70/27, 28) Yani Rablerinin azâbından çekinirler, emin olmazlar. Başka bir ifadeyle onlara ulaşmasından emin değillerdir. “*Eşfaktü minhu* (ondan çekindim)”, sadece çekinme durumunda söylenebilir. “*Eşfaktü aleyhi işfâkan* (ona şefkat gösterdim)” ise, şefkate işaret eder. Her ikisi de aynı köktendir. Bu durumda şefkatin anlamı, ona titredim olur. O halde velîlerden müşfik olanlar, nefsi hakkında değişme (*tebdîl*) ve başkalaşmadan (*tahvîl*) korkanlardır. Allah müjdeleyerek onu emin kılar, korkusu bu kez Allah’ın yarattıklarına döner. Bu ise, Peygamberlerin ümmetleri ve müjdelenen mü’minler hakkındaki endişelerine benzer. Onlar, yaş bir ciğer sahibi olan merhametli

Herevî'nin buradaki anlatımına göre ilâhî nûrların inişine vesile sayılan bir mânâ olarak *işfâk*, korkunun kesintisiz bir süreklilik ve etki kazandığı mertebenin adıdır. Duâ ile kabûl arasında perde oluşturmayan, ferâset için bir engel teşkil etmeyen, ümit etmenin önünde durmayan nitelikleriyle *işfâk* âriflere tahsis edilmiştir. Endişesizliğe ve üzüntüsüzlüğe dâir Hak'tan bir hitab gelmedikçe teskîn olmayış *işfâk* sahibine has bir meziyettir. Allah *işfâk* sahibine keremiyle muâmelede bulunduğu kadar bu mertebeye ehil bir kulda *işfâk* yoksa onu helâk edebilir. Kendisiyle tahakkuk eden için *işfâk*, nûru ziyâdeleştiren, müşâhedede gayra kapılma kaygısını uyandıran, dünyadaki hayat esnâsında Hak katına ileten ve kulu hatânın her türlüşünden sâlim kılacak bir hatırlatıcının varlığını sağlayan bir makâmıdır.

Menâzil'de ise Herevî, rahmet ummakla birlikte sürekli çekinme diye tanımladığı *işfâk*ın üç mertebesini anlatır. Birinci mertebesinde işfâk, nefsin inada sapmasından, amelini ziyâna uğramasından ve insanların özürlerini bilmek sebebiyle onlar adına endişe duymaktan kaynaklanır. İkinci mertebesinde ise vakte tefrika bulaşmasından, herhangi bir dış tesirin kalbe zahmet vermesinden ve mâsivâyâ âit bir sebebin yakîne karışmasından ötürü duyulur bir mânâdır. İşfâk üçüncü mertebesindeyken sâlikin amelini ucbandan korur, kendisiyle tahakkuk edeni insanlara hasım olmaktan alıkoyar ve müridi ilâhî hadleri muhâfazaya sevkeder.⁹⁹⁸ Herevî'nin *Menâzil*'de söyledikleri buradaki beyânlarının şerhi niteliğindedir. Ayrıca görülebildiği kadarıyla *işfâk*ı bir kavram olarak bu şekilde değerlendiren ana metinler Herevî'nin burada ve *Menâzil*'de dile getirdikleridir.⁹⁹⁹

[37. Meydan: Huşû]

میدان سی و هفتم خشوع است. از میدان اشفاق میدان خشوع زاید. و خشوع ترسی است که

ve sevecen kimselerdir. Bir insanın ilâhî emre karşı çıktığını gördüklerinde, o kişiye gökten bir belâ iner korkusuyla, eklemleri yerlerinden oynar. Böyle bir durumdaki kişiye hâkim olan hâl, fiillerinde mahfûz kılınmışlıktır. Dolayısıyla *işfâk* sıfatıyla tahakkuk ettiği için, ondan emre muhâlefet beklenemez. *İşfâk*ın neticesi, Allah'a itaatte istikâmet olduğundan Allah onları *müşfikûn* diye övmüştür. Bunun sebebi, kendisini gerektiren bir nedeni gördüklerinde, nefslerindeki başkalaşmadır (*tagayyür*). Bu kelime, güneş battığında ışığın kalan kızılılığı ya da güneşin doğarkenki kızılılığı anlamındaki *şafaktan* türetilmiştir." *Fütûhât-ı Mekkiyye*, III, 57 (73. bâb) [VI, 197, 198].

⁹⁹⁸ Bkz. *Menâzilü's-sâirîn*, s. 21 [85]. Krş. Tek, *Tasavvufî Mertebeler*, s. 86, 87.

⁹⁹⁹ Bu tespiti örnek olarak bkz. Gevherîn, *Şerh-i Istilâhât-ı Tasavvuf*, I, 256-258.

خاطر را از حرمت نرم کند، و اخلاق را تهذیب کند، و اطراف را ادب کند. قوله تعالى: ﴿الْمُ يَأْنِ لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنْ تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ اللَّهِ﴾. خشوع بیمی است با هشجاری و استكانت. و آن سه باب است: در معاملت ایثار و تحمل، و در خدمت استكانت و حضور، و در سر شرم و تعظیم. آثار ایثار در معاملت سه چیز است: بدان از وی ایمن، و نیکان از وی شاد، و خلق از وی آزاد. و نشان حضور در خدمت سه چیز است: حلاوتی که بدان از درگاه نشکاید، و مطالعت مقصود که از آن بخلق نپردازد، و معایت تقصیر که خود را حق نبیند. و نشان تعظیم بر سه چیز است: نزدیک دیدن حق تعالی بخویشتن، و دور دیدن خویش از وی، و بزرگ داشتن آزمایش وی. و این ترس صدیقان است.

İşfâk meydanından huşû doğar. Huşû, gönlü (*hâtır*) hürmet sebebiyle mülâyim ve münâsîp bir kıvâma (*nerm*)¹⁰⁰⁰ sokan korkudur, ahlâkı [ve mizâcı] güzelleştirir (*tehzîb*), uzuvları (*etrâf*) edblendirir. Allah şöyle buyurur: “İmân edenler için Allah’ın zikrine kalblerinin huşû duyacağı vakit gelmedi mi?” (Hadîd, 57/16) Huşû, âgâhlık (*hûşyâr*) ve tevâzu ile birlikte var olan bir korkudur. Üç kısmı vardır: Muâmelede diğer-kâmlık (*isâr*) ve tahammül; kullukta (*hizmet*) mahviyet ve huzûr; sırda hayâ ve hürmet.

Muâmelede diğerkâmlığın üç alâmeti vardır: Kötüler ondan korkmaz, iyiler ondan hoşnutluk duyar, insanlar ondan ötürü âzâdlık bulurlar.

Kullukta huzûrun üç alâmeti vardır: Hakk’ın dergâhından gelen bir huzûr (*halâvet*) bulur ve bundan ötürü de aslâ sükûn bulmaz [hep kulluğa devam eder]; maksûdu mütâlaa eder ve bundan ötürü de insanlara alâka duymaz; kendi noksânını görür ve aslâ kendini haklı [fazîlet sahibi] görmez.

Sırda hürmetin üç alâmeti vardır: Hakk’ı kendine kendinden yakın görmek, kendini O’ndan hayli uzak görmek; O’nun tâbî tuttuğu imtihânı (*âzmâyîş*) pek büyük görmek.

İşte bu korku siddîkların korkusudur.¹⁰⁰¹



¹⁰⁰⁰ M 174^a’da kelime *nerm* değil *pür* şeklinde kayıtlıdır, şu durumda ifade “düşünceyi hürmetle pür kılan” anlamına gelir. Her iki tercih de kabûl edilebilir görünmektedir.

¹⁰⁰¹ Krş. Meybudî, *Keşfü’l-esrâr*, I, 173; II, 510.

Bir şeyin heybet ve câzibesine kendini kaptırmak, ona karşı tevâzu göstermek ve alçak gönüllülük sergilemek, Allah'ın azameti önünde nefsi hor görüp yürekten ürpererek hakikate yönelmek, edeb ve hürmetten ötürü uyanan his, böylelikle doğan sükûnet hâli *huşû* kelimesiyle ifade edilir.¹⁰⁰² Diğer korku ve ürperme çağrışımlı kavramlarda olduğu gibi aslı kalbde, tezâhürü bedende sayılan, dolayısıyla anlamca hem kalbin hem de beden fiillerini kapsayan bir kelimedir.¹⁰⁰³ Kavram, sûfilerce insanın hakikat önündeki hâline atfen kavranılır. Meselâ Bâyezîd-i Bistâmî tarafından “kalbin bütün ihtiraslardan yana sükûnet bulması [احمود القلب عن الدعاوى]” şeklinde veya Vâsîfî tarafından “*rağbet* ve çekinme *rehbet* arasında durma [الوقوف بين الرغبة والرهبه]” diye tanımlanır.¹⁰⁰⁴ Kavramın, *heybet* ve *tezellül*le de bağı kurularak açıklandığı olur. Nitekim Dârânî *huşûu* mutlak olarak kalbe tahsis eder, kalbin Allah'ın nazargâhı oluşu sebebiyle baş eğişi *huşûun* varlık sebebidir [الخشوع خشوع القلب ، وذلك ذل القلوب في صدورها لنظر الله إليها].¹⁰⁰⁵ Aynı şekilde kibrin ve diğer bütün sıfatların Hakk'ın heybeti karşısında ufalması [الخشوع الخشوع الطمأنينة عن [استحقار الكبر وجميع الصفات تحت هيبة الحق اختلاف المقادير] *huşûa* atfedilen anlamlardandır.¹⁰⁰⁶ Kuşeyrî'de görüleceği üzere bazı sûfiler *huşûun tevâzu* çağrışımına, bazıları da *havf* ve *heybet* çağrışımına öncelik vererek kavramı zenginleştirirler.¹⁰⁰⁷ Sonraki dönemden konuya katkı yapan sûfilere Bursevî ise şunu der: “Mücerred mü'min olmakla *huşû* hâsıl olmaz. Pes *huşûu* dahi tahsîl lâzımdır ki kemâl-i îmandan ve tamâm-ı murâkabeden ve nihâyet-i müşâhededendir.”¹⁰⁰⁸ Bursevî'nin bu deyişi sûfilere *huşûa* yaptıkları vurguyu özetler

¹⁰⁰² *Mevsûatu nadratî'n-naîm*, V, 1824-1856. Kelimenin kök anlamlarını ve ortak çağrışımlı diğer kelimelerle karşılaştırmasını konu alan bir çalışma için bkz. A. Galip Gezgin, “Kur'ân'da *Huşû*' Kelimesinin Semantik Analizi”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, sayı: 4 (2000), s. 79-106.

¹⁰⁰³ “*Huşû*’, *huzû*’ ma'nâsınadır ki alçaklık gösterip tevâzu’ ve zarâat eylemekten ibârettir. Alâ kavlin *huzû*’ ma'nâsına karîbdir ve alâ re'yin *huzû*’ bedene, ya'ni a'zâ ve cevârihle tevâzû’ eylemeye ve *huşû*’ savt ve basar ile tevâzû’ ve istikânete mahsûsdur... Sükûn ve tezellül ma'nâsına müsta'meldir.” *Kâmûs Tercümesi*, II, 565, 566. “*Huşûu* ba'zıları *havf*, *rehbet* gibi kalb fiillerinden olmak üzere ta'rîf etmiş, ba'zıları da sükûn ve terk-i iltifât gibi cevârih fiillerinden göstermiştir. Doğrusu *huşû*’, aslı kalbde, tezâhürü bedende olmak üzere ikisini de câmi'dir. Kalbe taalluk eden ciheti; azamet ve celâl-i rabbânî karşısında kendi küçüklüğünü göstererek nefsi emr-i Hakk'a serfûrû ettirecek ve edeb ü ta'zimden başka bir hâtıraya iltifât etmeyecek sûrette kalbin son derece bir saygı hissi duymasıdır. Zâhire taalluk eden ciheti de a'zâ-yı bedende bu hissî tezâhürüyle bir sükûn ve sekînet hâsıl olması ve gözlerinin önüne secde mevziine bakıp, sağa sola, şuna buna iltifât etmemesidir. Binâenaleyh *huşûun* aslı, namazın şartlarından olan niyetin kemâliyle, tezâhürâtı da namazın âdâb ve mükemmilâtıyla alâkadardır.” *Hak Dini Kur'ân Dili*, V, 3428.

¹⁰⁰⁴ Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, II, 14, 15.

¹⁰⁰⁵ Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, II, 30.

¹⁰⁰⁶ Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, II, 146, 147.

¹⁰⁰⁷ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 240-247 [232-238].

¹⁰⁰⁸ *Istîlâhât-ı İnsân-ı Kâmil*, s. 833.

niteliktedir.

Herevî burada, korku ve ürperme merkezli kavramların odak noktası sayılabilecek olan *huşûa* bir çerçeve çizer: Onunla insanın iç dünyasında uyanan düşünceler ve meyillerin hakikate münâsip bir kıvâm bulacağını öngörür. *Tevâzu* ile *basîret* korkunun bu mertebesinde bir araya gelirler ve sahibini olumlu yönde dönüştürürler. Yaratılmışlarla, yani hem insanlarla hem de nesnelere geliştirilmiş ilişkilerde dengede durmak *huşû* ile mümkündür. Çünkü o bir taraftan kendinin yerine başkasına öncelik vermek demektir, diğer taraftan sabır ve tahammülü besler. Sadece yaratılmışlarla değil Allah'la olan ilişkilenebilir de huzûr ve zevkin sağlayıcısı *huşû*dur, çünkü kulluğun esâsında kendini noksa bilmek ve böylece maksada kenetlenerek dış dünyanın gereksiz alâkalarını en aza indirmek vardır. Buna imkân veren bilinç durumu *huşû* kelimesinde karşılık bulur. *Huşû*un nihâî noktası ise rûhun derecelerinde yükselmiş kişinin Hakk'ın yakınlığı ve kendi uzaklığının idrâkinde olarak ömrünü yüklenmesidir ki bu nokta *tevâzu* ile saygının, mahcûbiyet ve ürpertinin esâsını teşkil eder. Tüm bu nitelikleriyle birlikte *huşû*, doğrulukça tam ve hakikatliliğin kendine yerleştiği kimseler olan sıddıklara tahsis edilmiştir.

Menâzil'de ise Herevî'nin vurgusu nefsin ve mizâcın sükûn bulmasıdır. *Huşû* emre boyun eğmekle, hükme teslimiyet göstermekle ve Hakk'ın nazarı önünde mütevâzî olmakla başlar. Nefsin kusurlarını gözlemek, fazîlet sahiplerinin hâllerini görmek ve fenâ hâlinden neşve bulmakla da derinlik kazanır. Nihâî mertebesinde ise mükâşefe esnâsında hürmeti muhafaza, vakti halka gösterişten arındırmak ve ihsânı görmekten tecrîd olarak tahakkuk bulur.¹⁰⁰⁹ Herevî bu *huşû* anlatımıyla, sâlikin katettiği mertebeye göre *huşû*un mâhiyetinde de o mertebeyi kuşatacak genişlemeler olacağını muhâtabına telkîn etmiştir. Gerek buradaki gerek *Menâzil*'deki satırları tasavvufî açıdan *huşû* muhtevâlandırması itibâriyle hayli dikkat çekicidir.¹⁰¹⁰

[38. Meydan: Tezellül]

میدان سی و هشتم تذلل است. از میدان خشوع میدان تذلل زاید. تذلل سزای نیاز خویش زیستن

¹⁰⁰⁹ Bkz. *Menâzilü's-sâirîn*, s. 21, 22 [86]. Krş. Tek, *Tasavvufî Mertebeler*, s. 87-90.

¹⁰¹⁰ Herevî'nin *huşû* hakkındaki satırlarının diğer ilgili metinler arasındaki konumuna bir örnek olarak bkz. Gevherîn, *Şerh-i Istilâhât-ı Tasavvuf*, V, 104-110.

است، و بخواری راه بردن است، و بر آن تخم عزّ دو جهان کشتن. قوله تعالى: ﴿وَعَنْتِ الْوُجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ﴾ ﴿وَقَدْ خَابَ مَنِ افْتَرَى﴾. تذلل سه قسم است: تذلل اجابت بصدق امر و معاملت بوفاعت فرمان، و تذلل قصد با طلب حقیقت بزاد خاطر، و تذلل آگاهی از اطلاع حق بر سرّ. تذلل قبول امر را سه نشان است: رغبت در علم، و حرص بر ورد، و نظر باریک. و تذلل قصد را با حقیقت سه نشان است: کم سخنی، و دوستی درویشی، و فکرت دایم. و تذلل آگاهی را از اطلاع حق بر سرّ سه نشان است: خواب چون خواب غرقه شدگان، و خوردن چون خوردن بیماران، و عیش چون عیش زندانیان. و این طریق مستقیمان است.

Huşû meydanından tezellül doğar. Tezellül, kendi muhtaçlığına münâsib bir şekilde yaşamaktır; mahviyet (*hârî*) içerisinde yol almaktır; onun üzerine her iki cihanın ululuğuna ait tohumu ekmektir. Allah şöyle buyurur: “Bütün yüzler Hay ve Kayyûm olan Allah’a tam bir teslîmiyet içerisinde (Tâhâ, 20/111) İftirâ eden hüsrâna uğramıştır. (Tâhâ, 20/61)”

Tezellül üç kısımdır: İlâhî emre sâdk [ve samimiyet] ile icâbet etmenin tezellülü ve muâmeleyi ilâhî emre muvâfık kılmak; hakikat talebi ve muhtaçlık (*hâtır*)¹⁰¹¹ azığıyla niyetin (*kasd*) tezellülü; Hakk’ın sırâ muttalî oluşu sebebiyle âgâhlığın tezellülü.

İlâhî emri kabûlde tezellülün üç alâmeti vardır: İlîme râğbet; virde hırs; ince [kavrayış gücü yüksek] bir nazar.

Hakikat talebiyle niyette tezellülün üç alâmeti vardır: Az söz söylemek; dervişliği sevmek; dâimâ tefekkür etmek.

Hakk’ın sırâ muttalî oluşundan ötürü âgâhlıkta tezellülün üç alâmeti vardır: Boğulmakta olanların uykusu gibi bir uyku; ölümcül hastaların yemesi gibi bir yeme-içme; hapistekilerin hayat sürmesi gibi bir hayat.

İşte bu istikâmet sahiplerinin yoludur.



Kendini hor ve hakîr görmek, kendini mertebeye aşağı kabûl etmek anlamına gelen *tezellül*, yer yer olumsuz çağrışımıyla zillet ve aşağılık anlamında kullanılsa da

¹⁰¹¹ M 174^b’de kelime *hâtır* değil *ızırâr* şeklinde kayıtlıdır. *Hâtır* ile *ızırâr*ın ortak anlamlar taşıyan çağrışımları için bkz. Dihhudâ, *Lugatnâme*, VI, 8887.

sûfi metinleri onu insanın Allah'a karşı tevâzuuna ve O'na imtisâline tahsis etmişlerdir.¹⁰¹² Nitekim Ebû Osman el-Hîrî *tezellülün fakr* ehli için bir şeref olduğunu söyler.¹⁰¹³ Yine el-Hîrî, *tezellülün* zıttı olan *taazzüzü* sağlayan yegâne şeyin Allah'ın izzeti olduğuna işâret eder [تَعَزُّوْا بِعِزِّ اللَّهِ كَيْ لَا تَذِلُّوْا], dolayısıyla kul O'nun izzetine ermek için zilletini bilmek durumundandır.¹⁰¹⁴ Muhâsibî ise şöyle diyecektir: “O'na zillet gösteren bundan ötürü azaplanmaz, muhtaçlığında riyâyaya yer bulmaz, bilakis izzet ve gınâ mertebelerinde yükselmiştir, kalbi ile arzu ve isteklerden ayrılmış, elindekiyle istek sahibini boş çevirmeyene yönelmiştir.”¹⁰¹⁵

Herevî, *tezellülü* insanın Hakk'a muhtaçlığına münâsip bir şekilde yaşaması olarak tanımlar. Mahviyet ve tevâzû, *tezellülün* varlık şartıdır ve insan bu vasıflarla iki âlemde de seçkin bir mevki edinir. İlk mertebesinde *tezellül*, Allah'ın emirlerine sıdk ve samimiyetle icâbet edebilmeyi anlatır. İlme ermeye rağbet, vird ve ezkârın îfâsında hırs ve neticesinde kavrayışça yüksek bir nazara sahip olmak *tezellülün* bu mertebesine hasdır. *Tezellülün* ikinci mertebesi niyette kendini belli eder. Az konuşmak, dervişlerin hâlini sevmek ve tefekkürü çoğaltmak niyetin bu mânâ ile tahakkukunun alâmetlerinden- dir. *Tezellülün* üçüncü mertebesi ise sırda Hakk'ı bulmaktan ötürü zuhûr eden âgâhlıkla ilgilidir ve Herevî bu hâli örneklendirirken yine 35. meydanda *rehbeti* anlatırkenki anlatım üslubunu yineler. Boğulmakta olanların uykusuna benzer bir uyku, ölümcül hastaların hâline benzer bir yeme-içme ve zindandakilerin hayatını andırır bir hayat bu türlü bir *tezellülün* örnekleri arasındadır. Herevî bu hâli istikâmet sahiplerinin yolu olarak tanımlar, dolayısıyla seçtiği örneklerin en azından sembolik çağrışımları olmalıdır. Nitekim *rehbeti* ele alırken buna nisbeten değinmiştir. Herevî *Menâzil*'de bir makâm olarak *tezellül*den bahsetmez, ancak kelimenin kavram değerini koruyacak şekilde *huşû*, *ta'zîm* ve *lahzdan* söz ederken özellikle kullandığı görülür.¹⁰¹⁶ Bir kavram olarak *tezellüle* ilişkin burada söyledikleri tasavvuf ıstılahları açısından orijinaldir.¹⁰¹⁷

¹⁰¹² Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, II, 111, 186. Ankaravî'nin ifadeleriyle: “İbâdet gâyet-i aksâ-yı hudû' ve tezellüle derler. Nitekim târik-i muabbed derler, müzellel ma'nâsın verirler.” *Minhâcü'l-fukarâ*, s. 300.

¹⁰¹³ Sülemî, *Tabakât*, s. 175.

¹⁰¹⁴ Sülemî, *Tabakât*, s. 173.

¹⁰¹⁵ Muhâsibî, “Mesâil fi'z-zühd”, s. 17.

¹⁰¹⁶ Bkz. *Menâzilü's-sâirîn*, s. 22, 65, 81 [86, 116, 127].

¹⁰¹⁷ Nitekim Gevherîn *tezellülü* açıklarken yalnızca Herevî'den iktibasta bulunur. Bkz. *Şerh-i İstîlâhât-ı Tasavvuf*, III, 48.

[39. Meydan: İhbât]

میدان سی و نهم اخبات است. از میدان تذلل میدان اخبات زاید. قوله تعالی: ﴿وَبَشِّرِ الْمُخْبِتِينَ﴾. اخبات نرم خویی است، و تنگ دلی، و ترسکاری مردی است حقیقت اخلاص چشیده، و عذر خلایق بدیده، و از خویشتن رسته. نشان چشیدن اخلاص سه چیز است: از تیمار رزق و از کوشیدن {جان} و از ساختن جهان بر آسودن، و در مداومت خدمت و استغراق اوقات و تصفیة انفاس آویختن، و جهان و جهانیان و آدمیان و جز از ایشان را از اذای خویش آزاد داشتن، و این سیرت ابدالان است.

Tezellül meydanından ihbât doğar. Allah şöyle buyurur: “Samimî ve mütevâzı olanları müjdele.” (Hac, 22/34) İhbât, yumuşak huyluluktur ve mahzun [ve müşfik] bir kalb taşımaktır.¹⁰¹⁸ [İhbât] o kimsenin korkusudur ki ihlâsın hakikatini tatmış, insanların özrünü görmüş, kendinden âzâd olmuştur.

İhlâsın hakikatini tatmanın üç alâmeti vardır: Birincisi rızık endîşesinden, [bu uğurda] hayatı için çabalamaktan ve dünyaya ait uğraşlardan kurtulup huzûr bulmaktır. İkincisi kullukta dâim olmak, vakitlere kendini vermek (*istiğrâk*) ve nefesleri arındırmakla meşgûliyettir. Üçüncüsü dünyanın, yaratılmışların ve diğer insanların senin edâ etmen gerekli vazîfelerle kayıtlı olmadığını bilmektir. Senden cefâ görmelerinden kurtulmaktır¹⁰¹⁹

İşte bu abdalların sîretidir.



İhbât gerek dış görünüş ve davranışça gerekse iç dünya ve ahlâkça tevâzu ve mahviyet sahibi olmayı ifade eder. Kelimenin kökünde aşâğı iniş anlamı bulunur, dolayısıyla yumuşak huyluluk, sükûnet, huşû ve itmi'nân gibi çağrışımları vardır.¹⁰²⁰ Tüsterî

¹⁰¹⁸ Meybudî: “İhbâtın hakikati gönlün sükûnudur (*ârâm-ı dil*), rûhun huzûrudur, uzuvların ibâdetinde dinmesidir. Geri dönmekten (*terâcu*) kurtuluştur, tereddütten uzaklıktır, böylece Hakk’a yakınlıktır.” *Keşfü'l-esrâr*, IV, 374.

¹⁰¹⁹ Metin eğer *خیش* adayı değil de *خیش* diye okunursa tercüme şöyle olur: “Üçüncüsü dünyanın, yaratılmışların ve diğer insanların senin edâ etmen gerekli vazîfelerle kayıtlı olmadığını bilmektir.” Biz Mevlâyî'nin tercihini dikkate alarak *خیش* okuyuşunu esas aldık.

¹⁰²⁰ “Sûrî ve ma'nevî tezellül ve tevâzû' eylemek ma'nâsınadır... İhbât fi'l-asl habt dedikleri arz-ı mezkûreye kasd-ı nüzûl eylemek ma'nâsınadır. Ba'dehû tezellül ve meskenet ve tevâzû' ma'nâsında isti'mâl olundu.” *Kâmûs Tercümesi*, I, 300. Kelimenin kök anlamlarını belirlemeye ve *havf*, *işfâk*, *huşû* gibi benzerleriyle ilişkisini çözümlenmeye çalışan bir metin için bkz. Câsir Ebû Safiyye,

ihbâtı îmânın neticelerinden sayar ve bedendeki huşûun, zihindeki tefekkürün ve dildeki suskunluğun çokluğu ile birarada anar [صدق الإيمان وحقيقته يورث الإحبات في القلب ، والخشوع] [في البدن ، وكثرة التفكير وطول الصمت ، وهذا من نتائج الإيمان].¹⁰²¹ *İhbât*, korku ve saygı duyan, ibâdetten geri durmayan, Allah için tevâzu gösteren, zikrini eksik etmeyen, O'nun ayrılığından ötürü endîşe duyan, mutmain bir kalble O'na teveccüh eden kimselerin bir özelliği sayılır,¹⁰²² bu vasıfları hâiz kişiye *muhbit* denilir. İbn Arabî *Fütûhât*'ın 73. bâbında *muhbitûn* diye anılan velîlerden bahseder.¹⁰²³ İlgili tüm anlatımlarda *ihbât* sü-kûnet ve itmi'nâna ermek için bir mukaddime kabûl edilir, o sâlikin edindiği tecrübeler ve aştığı maddî-mânevî engeller sonucu açığa çıkar.

Herevî burada *ihbâtın* yumuşak huylu, dingin, mutmain, samimî ve mahzûn bir hâle işaret ettiğini söyler. *İhbâtı ihlâs* ile irtibatlı görür ve onu *ihlâsı* bulmuş kimselerin taşıdığı bir hâl sayar. *İhbât*, insanları suçlamayıp mâzur tutmayı başarmış, kendinden kaynaklanan kayıtları aşmış olan kimseye hastır. Kavramın nihât seviyesine böylece atıf yapan Herevî, bu çerçevede sergilenebilecek tavırlara da özetle, genel başlıklar hâlinde değinir: Geçimliliğin tasanına düşmek, dünyada başlayıp yine orada tükenen uğraşlarla kendini yitirmek ihlâsın hakikatinden uzaklaştırır, dolayısıyla *ihbât*tan da nasipsiz kılar. Ancak ibâdet hâlini dâimî kılmak, buna bağlı olarak vakitlerin îmârına ömrü sarfetmek,

“Kur’ân’da İhbât: Semantik Bir Çalışma” (çev. Hüseyin Akyüzoğlu), *Sakarya ÜİFD*, sayı: 4 (2001), s. 239-260.

¹⁰²¹ *Tefsîru't-Tüsterî*, s. 108. Krş. Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, II, 26.

¹⁰²² Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, I, 316; II, 26.

¹⁰²³ İbn Arabî'nin Herevî'nin söylediklerine münasip düşen açıklamaları şöyledir: “Velîlerden bir topluluk ise mutmain kadın ve erkeklerdir (*muhbitûn*), Allah kendilerinden râzı olsun! Allah onları itmi'nân anlamındaki “ihbat” ları sebebiyle kendine dost edindi. Nitekim İbrâhim (a.s.) şöyle der: “Kalbimin tatmin olması için. [وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي]” (Bakara, 2/260) Yani sükûn bulması için. *Habt*, geniş ve alçak yer demektir. Allah ile tatmin bulan, kalbleri itmi'nân duydukları şey sebebiyle sâkin olan, Refû'd-derecât ismi altında tevâzu gösterenler, O'nun izzeti karşısında zelil olanlar, *muhbitûn* denilenlerdir. Allah Peygamberine (s.a.) böylelerini müjdelemesini emrederek şöyle buyurmuştur: “*Muhbitûnu* müjdele! [وَبَشِّرِ الْمُحِبِّينَ]” (Hac, 22/34) Kimdir bunlar diye sorulursa “De ki onlar, Allah zikredildiğinde kalbleri titreyen, başlarına gelene şabredenler, namaz kılanlar ve rızıklandırdığımız şeylerden infak edenlerdir. [إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَّتْ قُلُوبُهُمْ وَالصَّابِرِينَ عَلَى مَا أَصَابَهُمُ وَالْمُتَّقِينَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ]” (Hac, 22/35) *Muhbitûn*un nitelikleri bunlardır. Onlar, sâkin idî, Allah'ın zikri –zikirde ortaya çıkan şeye göre– onları harekete geçirdi. Onlar, sabretmiştir, yani nefslerini bu hususta onlara isâbet eden şeye karşı engellemişlerdir. Bu korku (*vecel*) veya hâl galebesi, namaz kılmaktan onları alıkoymamıştır. Namaz vakti geldiğinde, Allah'ın kendilerine verdiği güç sâyesinde en tam şekilde kılarlar. Kendilerine ulaşan güçlüğe sabretmelerine rağmen, bu vaziyetteyken bir insan, açlığını kapatmak veya bir ayıbını örtmek için ondan bilgi veya maddî rızık ister. O ise, istenilen şeyi kendisine verir ve herhangi bir iş kendisini diğerinden alıkoymaz. Allah'ın kendilerini nitelediği *muhbitûn*un özelliği budur. Onlar, kaderlerin üzerlerinde cereyânları altında sâkindir ve bundan râzıdırlar. Bu ifade, alevî söndüğünde *habete'n-nâr*, yani “ateş söndü” kelimesinden gelir.” *Fütûhât-ı Mekkiyye*, III, 76 (73. bâb) [VI, 195, 196].

nefesleri kusûra karşı kollamak ve noksandan arındırmak *ihbâtın* sağlayıcı unsurları arasındadır. Herevî'nin buradaki vurgusu kişinin kendi hâli ve vazîfesinin tüm diğer varlıklardan ayrı bir hüviyet taşıdığı ve kişinin diğer varlıkların hâliyle kendini kayıtlamayarak bunları aşması gerektiği yönündedir. Bunu da abdâlların sîreti, yani hakikatle tasarruf edebilen ya da kendilerinde hakikaten oluşturacağı tesir için herhangi bir engel barındırmayan velîlerin ahlâkı olarak tanımlar.

Menâzil'de ise Herevî *ihbâtı* itmi'nân makâmlarının ilklerinden sayar ve kelimeyi “geriye dönmekten ve tereddütten kurtularak emin olunan yere gelmek” şeklinde tanımlar. Birinci mertebesinde *ihbât*, ismetin şehvete gâlib gelişini, irâdenin gaflet sebebiyle zuhûr eden noksanı gidermesini ve talebin sâlikî bulunduğu yerde oyalanamamasını ifade eder. İkinci mertebesinde herhangi bir sebebin sâlikteki irâdeyi azaltmaması, kalbe ârız olan hiçbir şeyin onu yalnızlığa sürüklememesi ve ne olursa olsun fitnenin sâlikin yolunu kesmemesi gibi tezâhürleri vardır. Üçüncü mertebesinde ise övülme ve yerilmenin sâlik nezdinde eşit olması, dâimâ nefsi kınama üzere bulunmak ve kendinden aşağı derecedeki insanların kusurlarını görmemek gibi vasıflarla tahakkuk eder.¹⁰²⁴ *İhbât*, sahibini sülûkçe geldiği yerden ve makâmca edindiği nitelikten geri götürmeyen mânâsıyla müstakîl bir makâm olarak düşünölmüş, Herevî de *ihbâta* dâir yazdıklarıyla tasavvufî metinler içerisinde ayrıcalıklı bir yer bulmuştur.¹⁰²⁵

[40. Meydan: İlbâd]

میدان چهلم الباد است. از میدان اخبات میدان الباد زاید. الباد با حق زیستن است و بوی پیوستن. قوله تعالى: ﴿فَأَيْنَ تَذْهَبُونَ﴾. الباد آنگاه بود که هیبت با محبت بیامیزد، و این مقام متصلان است. و نشان آن سه چیز است: گم شدن اسباب در توکل وی، و استهلاك علایق در یقین وی، و فنای احتیال در ثقت وی. گم شدن اسباب ویرا سه چیز باز آورد: بی نیازی از جهانیان، و وحشت از خلقان، و آرزوی مرگ. و استهلاك علایق را سه نشان است: رستن از تدبیر خود، و بی نیازی از تمیز خود، و فراغت از مؤنت خود. و فنای احتیال سه چیز است: وقت مقربان، و نفس عارفان، و

¹⁰²⁴ Bkz. *Menâzilü's-sâirîn*, s. 22, 23 [86, 87]. Krş. Tek, *Tasavvufî Mertebeler*, s. 90-92.

¹⁰²⁵ Mesela Gevherîn *ihbâtı* yalnızca Herevî'nin metinleri üzerinden anlatır. Bkz. *Şerh-i Istilâhât-ı Tasavvuf*, I, 82-84.

İhbât meydanından ilbâd¹⁰²⁶ doğar. İlbâd, Hak ile yaşamaktır ve O'na yakın olmaktır. Allah şöyle buyurur: “O halde nereye gidiyorsunuz?” (Tekvîr, 81/26) İlbâd, [Hakk'a ermekten doğan] heybet muhabbetle karıştığı zaman vukû bulur. Bu, Hakk'a ermişlerin (*muttasılân*) makâmıdır.

İlbâdın üç alâmeti vardır: O'na tevekkülde sebepleri yitirmek; O'na yakînde diğer alâkaları yok etmek; O'na güvende hîleli terketmek.

O'na tevekkülde sebepleri yitirmek üç şeyle olur: Dünyadakilere muhtaç olmamak, insanlara karışmaktan kaçınmak (*vahşet*), ölüme hazır olmak.

O'na yakînde diğer alâkaları yok etmenin üç alâmeti vardır: Kendi kendin üzerinde tasarruf etmekten (*tedbîr*) kurtulmak; [benlik ve senlik gibi hususları] ayırdetmeye ihtiyaç duymamak; hayatını sürdürecekt vesilelere (*meûnet*) bağlı kalmamak.

O'na güvende hîleli terketmenin üç alâmeti vardır: Allah'a yakın kılınmışların (*mukarreb*) vakti; âriflerin nefesi; rabbânîlerin ilmi.



İlbâd kelime olarak bir şeye yapışmak, bir şeyi bir şeyi iliştmek, yırtığı yamamak, bir yerde sâbit bulunmak, mukîm olmak, bulunduğu yerden ayrılmamak, namaz kılan kişinin gözünün secde mahallinden ayrılmaması anlamlarına gelir.¹⁰²⁷ Çok nâdir kullanılan ve sûfilerce ıstılâh olarak benimsenmediği görülen bir kelimedir. Ancak Herevî kelimedeki ikâmet, beraberlik ve yakınlık çağrışımlarını tâkiben *cem'-i himmete* ve *haşyete* yakın bir anlam yakalamaktadır. Buna binâen *ilbâd*ı Hakk'a teveccüh ve yakınlıktan, O'nunla beraberlikten doğan tecrübelerin ifadesi için bir ıstılâh olarak kabûl etmektedir. Herevî'nin anlatımında *ilbâd*, heybetin muhabbetle iç içe olmasından

¹⁰²⁶ Kelime M 175^{a7}da *liyâz*, Ş 22^{a3}da ise *lebâd* şeklinde kayıtlıdır. *Liyâz* bir yere, bir kişiye yahut bir şeye sığınmak, onunla örtünüp gizlenmek; *iyâb* geri dönmek; *lebâd* ise yağmurluk anlamına gelir. Beaurecueil, Habîbî ve Mughal *ilbâd*ı, Angha ise *liyâz*ı tercih eder. Beaurecueil, kelimeye hareketsizlik, sebât ve ikâmet çağrışımlarını dikkate alarak *immobilité* karşılığını verir. Mughal, Herevî'nin tanımını gözönünde tutarak kelimeyi “*attachment with god* –Allah ile ünsiyet” diye karşılar. Angha, *ilbâd* yerine *liyâz*ı tercih ettiğinden sığınak ve melce' anlamına gelen *haven*ı önerir. Kanaatimizce *ilbâd* kelimesi metinde anlatılana daha uygun gözükmektedir. Nitekim Câfer Muhammed Sahnûn tasavvuf tarihini konu aldığı çalışmasında, sebât, değişmezlik ve bir yerde kalmak çağrışımlarını gözönünde tutarak kavramı *l'immobilisme et l'engourdissement* diye çevirir. Bkz. *La Perception Mystique en Islam*, s. 170

¹⁰²⁷ Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât*, s. 1317; İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab*, XII, 221; Âsım Efendi, *Kâmûs Tercümesi*, I, 685; Dihhudâ, *Lugatnâme*, II, 3173.

dolayı ortaya çıkar ve Hak ile birliktelik sırrını bulmuş kâmil kimselerin makâmıdır. O'na tevekkülde sebeplerin, O'na yakînde diğer ilgilerin, O'na itimâdda diğer dayanak ve vesilelerin yitirilmesi *ilbâd*ın alâmetlerindedir. O'na tevekkülde sebepleri yitirmek; dünya ehline ihtiyaçsızlık göstermek, insanların içine karışmaktan şiddetle kaçınmak, ölümü yadırgamayıp kendini ona hazır kılmak şeklinde kendini belli eder. O'na yakînde diğer ilgilerin yitirilmesi, kulun kendi üzerinde tasarrufta bulunmasından, benlik ve ötekilik gibi ayrımlara gerek duymamasından ve hayatını sürdürmeye yetecek vesilelerle kendini sınırlamamasından kaynaklanır. O'na itimâdda diğer dayanakları ve vesileleri yitirmeninse Hakk'a yakın kılınmışların vaktine, âriflerin nefesine ve Rabbânîlerin ledünnî ilimlerine sahip olmak gibi tezâhürleri vardır. *İlbâd*, Herevî tarafından kendisiyle tahakkuk edildiğinde Hakk'a dâimî yakınlığı mîrâs bırakan bir mânâ olarak düşünülmüştür. Ancak görülebildiği kadarıyla Herevî bu ıstılâhı kullanmak bakımından tek kalmıştır.¹⁰²⁸ Fakat hem kelimenin kendisi hem de Herevî'nin kelime ile ilgili söyledikleri muhtevâ itibâriyle diğer tasavvufî kavramlardan hiç de uzak değildir.

[41. Meydan: Heybet]

میدان چهل و یکم هیبت است. از میدان الباد میدان هیبت زاید. قوله تعالى: ﴿وَيَعْلَمُ مَا فِي أَنْفُسِكُمْ فَآخِذْزَوْهُ﴾. هیبت مقام اصفیا است و درجهٔ اوتاد است. هیبت بیم است که از عیان زاید، دیگر بیمها از خبر زاید. هیبت حیرت است که در دل تابد چون برق: اگر نسیم انس در برابر آن نیاید، جان مرد بآن طاقت نیاورد، و بیشتر در وقت وجد افتد چنانکه کلیم صلوات الله علیه را افتاد بطور. و هیبت نه از {تهدید} افتد، بلکه از اطلاع افتد. و از آن سه چیز گشاید: خوش گشتن وقت، و گم شدن مرد از خود، و نیست شدن از هوا و حظ. و هیبت که از بصیرت افتد حکمت زاید، و آنچه از تفکر افتد فراست زاید، و آنچه از سماع افتد بکشد یا خرد و حس ببرد.

İlbâd meydanından heybet doğar. Allah şöyle buyurur: “Allah gönlünüzden geçeni bilmektedir. Şu hâlde kendinizi sakınınız.” (Bakara, 2/235) Heybet asfiyânın makâmı ve evtâdın derecesidir. Heybet ayân ile müşâhededen doğan bir korkudur, diğer korkular haberden doğarlar. Heybet, hayrettir, gönülde şimşek misâli parıldar. Eğer üns esinti-

¹⁰²⁸ Meselâ bkz. Gevherîn, *Şerh-i İstılâhât-ı Tasavvuf*, II, 14.

si onunla beraber gelmezse kişinin canı heybete tâkat getiremez. Ekseriyetle, Hz. Mûsâ'ya Tûr'da vâkî olduğu üzere vecd vaktinde gelir. Heybet aslâ tehditten doğmaz, bilakis vâkîf olmaktan, âgâhlıktan (*ittilâ*) kaynaklanır.

Heybetten ötürü üç şey neş'et eder: Vaktin kutlu olması, insanın kendinden kaybolması, ihtiras ve hazdan fenâ bulması.¹⁰²⁹ Heybet basîretten gelirse hikmet doğar; tefekkürden gelirse ferâset doğar; semâ'dan gelirse öldürür yahut akli ve hissi yok eder.¹⁰³⁰



Hem azamet ve celâl hem de saygıya dayanan korku anlamına gelen *heybet*,¹⁰³¹ tasavvufta Hakk'a yakınlıktan doğan endîşeliliği, tecellîye vâkîf olmak dolayısıyla hissesilen dehşet hissini, celâl ve azamet önünde ürpermeyi ifade eder. Sûfîlerce *üns* ile birlikte düşünölmüş, *heybet* ve *üns* ikilisi birbirini tamamlayan tecrübeler olarak görölmüşür.¹⁰³² Ankaravî'nin özlü ifadeleriyle, "heybet, mahbûb-ı hakîkînin celâl ve azameti mütâlaasıyla bâtının dörölüp toplanmasıdır. Sâlikin bâtınında heybet hâli galebe edince fart-ı inkıyâd husûle gelir. Üns, müstelzim-i inbisât olduğu gibi heybet de intibâhu mûcibdir."¹⁰³³ Ebû Ali ed-Dekkâk, Herevî'nin *havf* meydanından başlayarak sıraladığı tüm bu korku mertebeleriyle ilgili olarak şöyle der: "Korkunun havf, haşyet ve heybet gibi çeşitli mertebeleri mevcuttur. Havf, îmânın şartındandır... Haşyet, ilmin şartındandır... Heybet ise mârifetin şartındandır."¹⁰³⁴ Dolayısıyla Ebû Ali ed-Dekkâk îmânın başlangıcından mârifetin kemâline dek uzanan anlam alanı içerisinde farklı kelimelerin farklı mertebelere mâtuf olduğunu bir kere daha belirtmiş olmaktadır. Ayrıca erken dönemden Ebûbekir Verrâk gibi bâzı sûfîler *mârifetle heybet* arasında bağ kurmuşlar,

¹⁰²⁹ M 175^b'de ibâre *حظّ* از هوا و حظّ نیست شدن از هوا و حظّ değil *حظّ* بر سیدن هوا و حظّ şeklinde kayıtlıdır. Buna göre ibâre "İhtiras ve hazzı dindirmek" diye çevrilebilir. Ancak metin Ş 22^b'deki hâliyle daha doğru gözükmektedir.

¹⁰³⁰ Krş. Meybudî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 177.

¹⁰³¹ "Heybet ve mehâbet bir nesneden yâ bir kimseden sakınıp korkmak ma'nâsınadır. Azamet ve celâlden yâhud fî-zâtihî korkunç ve heybetli olduğundan nâşî olur." *Kâmûs Tercümesi*, I, 288. "Fî'l-asl bir kimsenin celâlli yâhud korkunç olmasından sakınıp korkmak ma'nâsınadır. Azamet, dehşet, celâl ile yâhud ululuk ile korku verme ma'nâsında kullanılır." Salâhî Bey, *Kâmûs-ı Osmânî*, IV, 649. Gazâlî ise heybeti şöyle tanımlayacaktır: "Heybet, ta'zimden kaynaklanan bir korkudur. Çünkü korkmayan kimsenin herhangi bir heybet duygusuna sahip olduğu söylenemez... Bilakis ancak azametli bir sultandan korkmak heybet kelimesi ile ifâde edilir. Öyleyse heybet, kaynağında iclâl bulunan korkudur [هي عبارة عن خوف منشؤه التعظيم لأن من لا يخاف لا يسمى هائباً... بل الخوف من السلطان المعظم يسمى مهابة والهيبة [خوف مصدرها الإجلال].] *İhyâ*, I, 599 (kitâbu esrâri's-salât).

¹⁰³² Serrâc, *el-Lüma'*, s. 96 [64, 65]; Kuşeyrî, *Risâle*, s. 136, 137 [154, 155].

¹⁰³³ Ankaravî, *Nisâbü'l-Mevlevî Tercümesi*, s. 226.

¹⁰³⁴ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 215 [217].

mârifetin sıhhatine alâmet olarak heybeti göstermişlerdir [مَنْ صَحَّتْ معرفته بِاللَّهِ ظَهَرَتْ عَلَيْهِ] [الهيبة والخشية].¹⁰³⁵ Yine Ebû Ali ed-Dekkâk *heybetin mârifetle* irtibâtı husûsunda şöyle diyecektir: “Allah hakkında mârifet sâhibi olmanın alâmetlerinden biri heybetin husûle gelmesidir. Şu halde mârifeti ziyâdeleşen kimsenin heybeti de ziyâdeleşir [من أماراتِ] [المعرفة بالله حصول الهيبة من الله تعالى فمن ازدادت معرفته ازدادت هيئته].”¹⁰³⁶ Câfer-i Sâdık ise *heybetin* meleklerin makâmı olduğuna işâret eder.¹⁰³⁷

Herevî, burada *heybeti* sûfiler içerisinde mertebeye ayrıcalıklı olanlara tahsis edecektir. Çünkü o, diğer korku bildiren kavramların aksine haberden değil bizzat görmekten kaynaklanan bir hakikattir. Heybet, benzetme bakımından şimşeği andıran bir süratle ortaya çıkıp mazhar bulunduğu kişiyi hayrete düşüren, eğer *üns* ile tamamlanmazsa can alan ânî bir tecellî türüdür. Herevî, bu makâmın en bilinen örneği olarak Hz. Mûsâ’yı zikreder. Ona göre Hz. Mûsâ Allah’ı görme talebinde bulunurken (A’râf, 7/143) *vecd* hâlinde idi ve *heybet* onu bu hâlde iken yakalamıştı.¹⁰³⁸ Ancak *heybetin* bir başka ayrıcalığı daha vardır, o da hiçbir zaman tehdit bildiren bir durumdan kaynaklanmaması, bilakis farkında oluşun ve görüş keskinliğinin bir neticesi olarak doğmasıdır. Heybet, mazhar bulunduğu sâlik için üç şeye sebep olur: Bu mânâ kendisinde tahakkuk eden kişinin vakti mübârek, benliği kayıp ve ihtirasları artık ondan çekilmiştir. Eğer *heybet basîretten* gelirse hikmetin, *tefekürden* gelirse ferâsetin ve *sema*’dan gelirse canın ya da akıl ile idrâkin ortadan kalkmasının sebebidir. Dolayısıyla *heybet* asfiyâ ve evtâdın bir derecesi sayılır.

Herevî *Menâzil*’de doğrudan heybeti konu edinmez. Ancak *havfın* havâs mertebesine âit tezâhürlerinden söz ederken, *hayânın* cem’ mertebesine ermesiyle zuhûr eden vasıflardan bahsederken, *sekînenin* sâlikte tesirini tanımlarken ve Hak ile *hayat* bulan kâmil insanın heybet nefesi sebebiyle kendini görmeyişini anlatırken *heybete* işâret eder.¹⁰³⁹ Dolayısıyla buradaki tanımları ve *Menâzil*’deki atıflarıyla Herevî, heybetin tasavvufta kazandığı anlam alanına ilişkin dikkat çekici satırlar ortaya koymaktadır.

¹⁰³⁵ Sülemî, *Tabakât*, s. 226.

¹⁰³⁶ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 472 [399].

¹⁰³⁷ Sülemî, *Hakâiku’t-tefsîr*, II, 282.

¹⁰³⁸ Hz. Mûsâ’nın bu hâline ilişkin benzeri sûfi yorumları için bkz. Sülemî, *Hakâiku’t-tefsîr*, I, 238-243.

¹⁰³⁹ Sırasıyla bkz. *Menâzilü’s-sâirîn*, s. 20, 43, 68, 95 [85, 101, 118, 136].

[42. Meydan: Firâr]

میدان چهل و دوم فرار است. از میدان هیبت میدان فرار زاید. قوله تعالى: ﴿فَقَرُّوا إِلَى اللَّهِ﴾. فرار با مولی گریختن است، و در تفرق بر خیشتن بستن است، و از دو جهان رهایی جُستن است. گریختن بمولی را سه نشان است: امید از کردار خود بریدن، و بر اخلاص خود تهمت نهادن، و از دیدن طاعت خود توبه کردن. و در بستن تفرق سه نشان است: همت یگانه کردن، و از تدبیر خود بیرون شدن، و حکم را باستسلام گردن نهادن. و رهایی جستن را از دو جهان سه نشان است: از بیمها بر بیم قطیعت اختصار کردن، و از گوشیدن بر گوشیدن وقت اختصار کردن، و از امیدها بر امید دیدار بیارامیدن.

Heybet meydanından firâr doğar. Allah şöyle buyurur: “Allah’a firâr ediniz!” (Zâriyât, 51/50) Firâr, Allah’a kaçmaktır, tefrika kapısını kapatmaktır, her iki âlemden de kurtuluşu aramaktır.¹⁰⁴⁰

Allah’a kaçmanın üç alâmeti vardır: [Hakk’a ermede] Kendi amellerinin [yeteceğinden] ümit kesmek; ihlâsını noksan bulmak (*töhmət*); kendi ibâdetini [lâyık] görmekten tevbe etmek.

Tefrika kapısını kapatmanın üç alâmeti vardır: Himmeti [Hakk’a ermek için] tek bir hâle getirmek; kendi kendini düşünmekle kurtuluşa erme fikrinden (*tedbîr*) ayrılmak; takdîre (*hükm*) direnmeksizin teslimiyetle baş eğmek.

Her iki âlemden de kurtuluşu aramanın üç alâmeti vardır: Bütün korkuları [Hak’tan] mahrûmiyet (*katîat*) korkusuyla sınırlamak; bütün gayretleri vaktin [îmârı] için sarfetmek; bütün ümitleri O’nun müşâhedesini (*dîdâr*) ümit ile sükûna erdirmek.¹⁰⁴¹



Kaçmak ve kaçış anlamına gelen *firâr*, tasavvufta Allah’tan alıkoyan ne varsa ondan uzaklaşmayı, cehâletten ilme, haberden müşâhedeye, mâsivâdan Hakk’a doğru yollanmayı ifade eder.¹⁰⁴² Burada kaçışın kalkış noktası nefis, kendisine yönelinen ise

¹⁰⁴⁰ Krş. Meybudî, *Keşfü’l-esrâr*, II, 584.

¹⁰⁴¹ Krş. Meybudî, *Keşfü’l-esrâr*, IX, 325, 326. Meybudî’nin aktardıklarının Bursevî tarafından iktibas için bkz. *Rûhu’l-beyân*, IX, 173.

¹⁰⁴² Sülemî, *Hakâiku’t-tefsîr*, II, 258, 276-278. Sehl şöyle diyecektir: “Mâsivâdan Allah’a, gazabından rızâsına kaçınız! Ma’siyetten tâate, cehâletten ilme, Allah’ın azâbından rahmetine kaçınız! [فروا مما [سوى الله إلى الله ومن سخطه إلى رضوانه وفروا من المعصية إلى الطاعة ومن الجهل إلى العلم ومن عذابه إلى رحمته] II,

Allah'tır.¹⁰⁴³ Ebûbekir Verrâk, “mü'min dîniyle bir yerden bir yere kaçar, dîni üzere bir korku duyduğu vakit daha emîn bir korunağa kaçar, kaçtığı bu korunaklı menzil dînini hevâdan, bid'atlerden ve dalâletlerden sâlim kılar [المؤمنُ يفرّ بدينه من موضعٍ إلى موضعٍ إذا خاف]” der.¹⁰⁴⁴ Ankaravî'nin ifadeleriyle, “sâlik için şirkten tevhide, Allah'ın gazab ve azâbından afv ve mağfirete, ma'siyetten tâate, belki kendiliğinden Hakk'a ve mâsivâdan Vücûd-ı Mutlak'a kaçmak lâzımdır. فَفِرُّوا إِلَى اللَّهِ yani ‘Allah'a kaçınız!’ buyurulmuş ve bu emr-i celîl ‘kendinizden firâr ve Allah ile karâr ediniz’ diye tefsîr edilmiştir.”¹⁰⁴⁵ Kavramda kaçış çağrışımı beraberinde bir yere sığınmak anlamı da vardır ve bu yüzden Kur'ân'ın ilgili âyeti olduğu kadar Hz. Peygamber'in “Sen'den Sana sığınırım [أَعُوذُ بِكَ مِنْكَ]”¹⁰⁴⁶ hadîsi de bir istilâh olarak *firâr* için ilhâm kaynağı sayılır. Firârın bu mertebesi, yâni Allah'tan Allah'a kaçış hakkında dikkat çekici îzâhlarıyla öne çıkan sûfi Ebûbekr el-Vâsîtî'dir.¹⁰⁴⁷

Herevî burada *firârî ihlâs, tevbe, himmet, terk-i tedbîr, teslîmiyet, havf, recâ* ve *vakit* gibi diğer kavramlarla bağ kurarak ele alır ve *firâr* ile Allah'a kaçmayı, tefrika yâni kalben ve hâlen dağınıklığı ve pejmürdeliği¹⁰⁴⁸ gidermeyi, böylelikle her iki âlemden de kurtuluş bulmayı anlatır. Allah'a kaçmak, kulun kendi amellerini yeterli görmekten yana ümitsizliğe düşmesi, ihlâsını noksan görerek hakkında şüphe sergilemesi ve kendi ibâdetini lâyük görmekten tevbe etmesi ile anlamlıdır. Tefrika kapısını kapamanın himmeti cem' etmek, kendi kendini düşünüp kollamakla kurtuluş bulunacağı zannından arınmak ve ilâhî takdîre teslîmiyet göstermek gibi alâmetleri vardır. Firârın nihâî mertebesi sayılan her iki âlemden de kurtuluş aramanısa bütün diğer korkuları Hak'tan mahrûmiyet korkusuyla sınırlamak, bütün muhtemel gayretleri vaktin îmarı için sarfetmek ve bütün ümitleri O'nun müşâhededesini ummakla sükûnete erdirmek gibi tezâhürleri bulunmaktadır.

Menâzil' de ise Herevî'nin firâra vurgusu daha güçlü ve kapsamlıdır. Fânî olan-

276.

¹⁰⁴³ Nitekim “Allah'a firâr” Ma'rûf Kerhî tarafından velilerin vasıflarından biri olarak anılır. Bkz. Sülemî, *Tabakât*, s. 90.

¹⁰⁴⁴ Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, II, 73.

¹⁰⁴⁵ Ankaravî, *Nisâbü'l-Mevlevî Tercümesi*, s. 138.

¹⁰⁴⁶ Müslim, *Salât* 42.

¹⁰⁴⁷ Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, II, 276, 277.

¹⁰⁴⁸ “Tefrika örf-i sûfiyyede, umûr-ı müteaddidede taalluk ve ittisâl ile kalb ile kalıbını pejmürde ve perişân eylemek demektir. Cem'iyet, müşâhede-i Cenâb-ı Hakk'a mahz-ı iştigâl ve mâsivallahdan kaçıp sakınmaktan ibârettir.” *Istilâhât-ı İnsân-ı Kâmil*, s. 375.

dan ezeli olana kaçmak diye tanımladığı *firârî* üçe ayıran Herevî, avâmın *firârını* bağıllık ve gayretle cehâletten ilme, sakınma ve azimle fütursuzluktan cehde, tevekkül ve ümitle darlıktan genişliğe kaçmak şeklinde açıklar. Havâssın *firârında* bunlara ilâveten haberden müşâhedeye, şekillerden asıllara, hazlardan tecrîde kaçmak vardır. Hâssu'l-havâssın tahakkuk bulduğu mânâsıyla *firâr* ise Hakk'ın dışındaki şeylerden Hakk'a *firâr* etmek, sonra bu *firârı* müşâhededen yine Hakk'a *firâr* etmek, sonra da bu *firârdan* da Hakk'a *firâr* etmektir.¹⁰⁴⁹ Tasavvuf târihinde *firâr* hakkındaki sözleriyle öne çıkan sûfî yukarıda da işâret ettiğimiz üzere Vâsıtî'dir. Vâsıtî'den sonra ise Herevî'nin ilgili sözleri gelir ve sonraki kaynaklarda *firâra* yapılan vurgu Herevî'nin söyleyişleriyle belirginleşir.¹⁰⁵⁰

[43. Meydan: Recâ]

میدان چهل و سیم رجا است. و از میدان فرار میدان رجا زاید. قوله تعالى: ﴿يَخْذَرُ الْآخِرَةَ وَيَرْجُوا رَحْمَةَ رَبِّهِ﴾. رجا امید است. و یقین را دو پر است: یکی ترس و دگری امید، {و مرغ کی} تواند که بیک پر بپرد. امید مرکب خدمت است، و زاد اجتهاد، و عُدَّت عبادت. و مثال ایمان چون مثال ترازو است، یک کفه ترس و دیگر امید، و زبانه دوستی، کفها باخلاق نیکو آویخته. بیت:

مرغ ایمان را دو پر خوف و رجاست مرغ را بی پر پرانیدن خطاست

رجا را سه قسم است: یکی رجای ظالمان است: در گذاشتن جرم را، و پوشیدن عیب را، و باز پذیرفتن خصمان. قوله تعالى: ﴿وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُ﴾. و دیگر رجای مقتصدان است: در گذاشتن تقصیر را، و پذیرفتن طاعت را، و بیفزودن معونت را. قوله تعالى: ﴿يَرْجُونَ تِجَارَةً لَّنْ تَبُورَ﴾. و دیگر رجای سابقان است: تمام کردن نعمت ازلی را، و زیادتی زندگانی دل را، و حفظ دل و مایه وقت را. قوله تعالى: ﴿وَتَرْجُونَ مِنَ اللَّهِ مَا لَا يَرْجُونَ﴾. لك فافهم.

Firâr meydanından recâ doğar. Allah şöyle buyurur: “Âhireti gözetip endişe eder ve Rabbinin rahmetini umar.” (Zümer, 39/9) Recâ, ümit etmektir. Yakîn için iki kanat vardır, biri korku, diğeri de ümittir. Kuş yalnız bir kanatla nasıl uçabilir ki? Ümit kullu-

¹⁰⁴⁹ Bkz. *Menâzilü's-sâirîn*, s. 17 [81, 82]. Krş. Tek, *Tasavvufî Mertebeler*, s. 69-72.

¹⁰⁵⁰ Misâl olarak Gevherîn, *firâr*la ilgili yalnızca Herevî'nin metinlerini iktibas eder. Bkz. *Şerh-i Istilâhât-ı Tasavvuf*, VIII, 294, 295.

ğun (*hizmet*) bineği, ictihâdın yol azığı (*zâd*), ibâdetin ön hazırlığıdır (*udde*). İmân terâziye benzer, bir kefesi ümit, bir kefesi korkudur, ibresi muhabbettir (*dôsti*), kefelere iyi huylara asılmıştır. Beyit:

İmân kuşuna iki kanat havf ve recâdır.

Kuş için kanatsız uçmaya kalkmak yanlıştır.¹⁰⁵¹

Recânın üç kısmı vardır.¹⁰⁵² Biri günahkârların (*zâlim*) recâsıdır: Günâhı affetmek; kusûru örtmek; düşmanları kabûl etmekten ibârettir. Allah şöyle buyurur: “O’nun Rahmetinin beklentisi içinde yaşar ve azâbından korkarlar.” (İsrâ, 17/57)

Diğeri orta yolda olanların (*muktesid*) recâsıdır: Kusûru terketmek; ibâdeti kabûl etmek; insanlara yardımı (*maûnet*) daha da arttırmaktır. Allah şöyle buyurur: “Kendisine aslâ zarar uğramayacak bir ticâreti umarlar.” (Fâtır, 35/29)

Diğeri de önde olanların (*sâbık*) recâsıdır: Ezelî nîmeti tamâma erdirmek; gönül hayatını ziyadeleştirmek; kalbi muhâfaza edip vakti kıymetlendirmektir. Allah şöyle buyurur: “Allah’tan onların ümit edip beklemedikleri pek çok şeyi ümit edip bekliyorsunuz.” (Nisâ, 4/104)¹⁰⁵³



Bir şeyi isteyip ümit etmeyi ve ummayı, onun için emel beslemeyi ve beklentili olmayı anlatan *recâ*,¹⁰⁵⁴ tasavvufta istenilene ve sevilene ummaktan ötürü gönlün ferah-

¹⁰⁵¹ Sinan Paşa’nın *Tazarrû’nâme*’indeki şu beyti, Herevî’nin burada yer verdiği beytin hoş bir tercümesi gibidir:

Mürğdur imân peri havf ü recâ Mürg-ı bî-per kaçan ola kim uça (s. 82)

Ancak havf ve recâyâ dâir bu benzetme eski sûfilerde de bulunmaktaydı. Nitekim Serrâc da Herevî gibi bu örneği verecektir [الخوف والرجاء جناحا العمل ولا يطير إلا بهما]. Bkz. *el-Lüma*’, s. 91 [61]. Yahyâ b. Muâz er-Râzî’ye de şöyle bir cümle atfedilir: [إن الخوف والرجاء للمؤمنين كالجناحين للطير إذا سقط أحدهما] Salih Çift, *Tasavvufta Sevgi ve Ümit Yolu: Yahyâ b. Muâz er-Râzî –Hayatı, Fikirleri ve Duaları–*, Bursa: Sır, 2011, s. 261. Aynı benzetme Kuşeyrî tarafından Ebû Ali Ruzbânî’ye atfedilir. *Risâle*, s. 223 [223].

¹⁰⁵² Herevî’nin burada *recâyı* günahkârlara (*zâlim*), orta yolda olanlara (*muktesid*) ve mertebeye önde olanlara (*sâbık*) göre sınıflandırması Kur’ân’dan mühlemeldir: “Kitâbı, kullarımız içinden seçtiğimiz bazılarına mîras olarak bıraktık. Ama bu kullarımız içinde günahlara düşerek kendi öz canlarına zulmedenler vardır; onların içinde ancak orta bir yol izleyebilenler vardır; onların içinde Allah’ın izniyle muvaffak oldukları hayırlı işler sebebiyle en önde olanlar vardır. [ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اضْطَفَيْنَا مِنْ]” (Fâtır, 35/32) Sûfiler, bu âyette beyân buyurulan kısımlandırmadan hareketle hakikate müteveccih olanların durumlarına dair farklı fikirlerle ulaşmışlardır. Âyette zikri geçen *zâlim*, *muktesid* ve *sâbık*ın mâhiyeti hakkındaki sûfi sözleri için bkz. Sülemî, *Hakâiku’t-tefsîr*, II, 161-170; Serrâc, *el-Lüma*’, s. 298, 299 [261, 262].

¹⁰⁵³ Krş. Meybudî, *Keşfü’l-esrâr*, III, 255.

¹⁰⁵⁴ *Mevsûatu nadratî’n-naîm*, V, 2022-2040. Kuşeyrî *recâyı* şöyle tanımlar: “*Recâ* ileride husûle gelecek olan, arzu edilen bir şeye karşı kalbin duyduğu ilgidir. *Havf* zamanın gelecek parçası ile ilgili ol-

lık duymasını, amellerdeki ihtimâmına bağlı olarak insanın ilâhî lutfu ermeye ve gazabdan kurtulmaya ümit taşımasını ifade eder.¹⁰⁵⁵ Recânın varlığı *talebin* şiddetine, ümit edilene erme yolundaki gayrete ve Allah hakkında *hüsn-i zan* sahibi olarak O'na minnettârlık beslemeye bağlıdır. İlk sûfîler onun bir *hâl* mi, yoksa *makâm* mı olduğu üzerinde durmuşlar, hakikat yolcusunun mertebesine göre bu husûsun değişken olabileceğini belirtmişlerdir. Ancak her hâlükârda *recânın* yanlış bir özgüvene ve karşılıksız bir iyimserliğe kaynaklık etmemesi gerektiğine vurgu yapmışlar, bu yüzden *havfî recâyâ* kıvâm veren bir unsur olarak görmüşler ve böylece *havf-recâ* ikilisinin oluşturduğu bütünden kulun sülûkü boyunca göreceklerini anlamdırabilecek bir mefhum elde etmişlerdir.¹⁰⁵⁶ Tasavvuf tarihinde *recâyâ* dair en kalıcı sözleri söyleyen ve tavırları sergileyen sûfî Yahyâ b. Muâz er-Râzî (ö. 258/872) olarak gösterilir.¹⁰⁵⁷ Diğer tüm tasavvuf istilâhlarında söz konusu olduğu üzere, insanın arınışı ve yükselişine bağlı olarak *recânın* bulacağı anlamlar da başkalaşacaktır.

Herevî burada *recâyî îmân*, *yakîn* ve *muhabbet* üzerinden anlatır. İnsanın yakîne ermek bakımından iki kanatlı bir kuşa benzediğini, bu kanatlarının birinin *havf*, diğerininse *recâ* olduğunu söyler. *Recânın* varlığı ibâdet ve kulluk için sürdürücü unsur, sülûkteki gayretler için hep faydası bulunacak bir azık, ayrıca ibâdetler için sürekli bir hazırlık sayılır. İmânı bir teraziye benzeten Herevî, terazinin iki kefesini *havf* ve *recânın* oluşturduğunu, ibresinin *muhabbet* olduğunu ve kefelere ise güzel hasletler bulunduğunu söyleyerek *recânın* *havf* ve *muhabbetle* varlık imkânı bulacağına işâret eder. Daha sonra Fâtır, 35/32'deki âyetten ilhâmen *recâyî* üçe taksim eder. İlk kısım günahkârların (*zâlim*) *recâsıdır*: Günâhların affını ve kusurların örtülmesini ummak, ayrıca düşman

duğu gibi, *recâ* da müstakbel de vukuu umulan bir hususla ilgilidir. Kalbin hayatı *recâ* ve *recâ* sayesinde nâil olunacak nimetler ileler. *Recâ* ile *temennî* arasındaki fark şudur: *Temennî* insanı atâlete ve tembelliğe sürükler, cehd ve gayret sarfetme yoluna sevk etmez. *Recâ* sahibinin durumu ise tam bunun aksinedir. O halde *recâ* iyi ve güzeldir, fakat *temennî* fenâ ve çirkindir. [الرجاء تعلق القلب بمحجوب سيحصل في المستقبل. وكما أن الخوف يقع في مستقبل الزمان، فكذلك الرجاء يحصل لما يؤمل في الاستقبال وبالرجاء عيش القلوب، واستقلالها. والفرق بين الرجاء، وبين التمني، أن التمني: يورث صاحبه الكسل، ولا يسلك طريق الجهد والجد، [ويعكسه صاحب الرجاء، فالرجاء محمود، والتمني معلول. *Risâle*, s. 222 [222].

¹⁰⁵⁵ Ankaravî'nin ifadeleriyle: “Recânın bir fâidesi dahi oldur ki, muâmelâta dâiye ve bâise olan hâleti mukavvî olur ve Hakk'a hüsn-i zan etmeye ve ism-i Muhsin'e kalbi rabt kılmaya tehyîc ve teşvîk kılar. Eğer *recâ* olmazsa abd hizmetde ve ibâdetde ve ibâdet u tâtde âtl ve bâtl kalır. Ve sa'y u kûşîşden ve kemâlâta nâil olmakdan ve derecât-ı âliyâtı bulmakdan mahrûm olur.” *Minhâcü'l-fukarâ*, s. 291.

¹⁰⁵⁶ Serrâc, *el-Lüma'*, s. 91-93 [61, 62]; Kuşeyrî, *Risâle*, s. 222-228 [222-228]; Sîrcânî, *el-Beyâz ve's-sevâd*, s. 235-240.

¹⁰⁵⁷ Sülemî, *Tabakât*, s. 107. Yahyâ b. Muâz er-Râzî'nin *recâ* ilgili sözleri hakkında bkz. Çift, *Tasavvuf-ta Sevgi ve Ümit Yolu: Yahyâ b. Muâz er-Râzî -Hayatı, Fikirleri ve Duaları-*, s. 191-196.

bellenenlere âit dahi olsa hakkı yerine koymak *recânın* bu mertebesinin alâmetlerinden-
dir. İkinci kısım orta yolda olanların (*muktesid*) *recâsıdır*: Küçük kusurların terki,
ibâdete gönüllü olmak ve insanlara olan yardımı çoğaltmak *recânın* bu mertebesinde
kendini gösterir. Üçüncü kısım ise mertebeye önde olanların (*sâbık*) *recâsıdır*: Hakk'ın
vermiş olduğu emânetin tam mânâsıyla tahakkuku, kalben hayat mertebesine eriş ve
kalbi mâsivâdan koruyarak vakti tecellî ile kıymetlendirmek *recânın* bu mertebesine has
tezâhürlerdir. Herevî'nin bu anlatımında *recâ*, günâhın affi ümidiyle başlayıp insanın
kendi aslına dönüş ümidinin tahakkukuna kadar geniş bir çerçeve kazanmaktadır.

Menâzil'de ise Herevî'nin *recâyaya* bakışı farklıdır. Çünkü Herevî orada *recâyı*
müridlerin mertebelerinin en zayıfı diye niteler ve tek faydasının *havfın* üstün gelişi
sebebiyle ümitsizliğe düşmemeyi sağlaması olduğunu söyler. Birinci derecesinde *recâ*,
amel sâhibini gayrete sevkeder, onda kulluktan zevk bulma hissi doğurur ve Hak tara-
findan harâm kılınanları terk yoluyla mizaçta övülmüş hasletleri uyandırır. *Recânın*
ikinci derecesi ise riyâzet ehline tahsis edilmiştir. Bu mertebesinde *recâ* dünyevî lezzet-
leri terketmek, ilme ulaşmak ve onu edinme şartlarını yerine getirmek ve gayretin sınır-
larını zorlamak yoluyla himmetlerin saf bir noktaya ulaşmasına vesiledir. Üçüncü dere-
cesinde *recâ*, Hakk'a kavuşmaya iştiağ duymak, dünyevî hayatı sevimsiz bulmak ve
bu sebeple insanlardan uzaklaşmak olarak kendini belli eder ki bu kalb ehlinin
recâsıdır.¹⁰⁵⁸ Herevî burada *recâyaya* daha çok îmân ve yakînin sağlayıcısı ve sürdürücüsü
gibi bir anlam atfetmişken *Menâzil*'de konuyu farklı bir yere çekmiş, sülûkün mâhiyeti
ve mürîdin hâli açısından meseleye yaklaşarak kavrama ayrı bir derinlik kazandırmıştır.

[44. Meydan: Taleb]

میدان چهل و چهارم طلب است. از میدان رجا میدان طلب زاید. قوله تعالى: ﴿يَتَّبِعُونَ إِلَىٰ رَبِّهِمْ
الْوَسِيلَةَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ﴾. طلب جستن و کوشیدن است. و آن سه قسم است: طلب آزادی، و طلب
ثواب، و طلب حق تعالی. اما طلب آزادی از درد قطیعت است، و از خجالت عتاب، و از ذل
حجاب، و این طلب مفتقران است. و اما طلب ثواب آن طلب بهشت است، و شفاعت، و
خشنودی، و این طلب مجاهدان است. اما طلب حق تعالی کاری عظیم است، و آن ترك دنیا و

¹⁰⁵⁸ Bkz. *Menâzilü's-sâirîn*, s. 25, 26 [89]. Krş. Tek, *Tasavvufî Mertebeler*, s. 98-101.

آخرت است، خلق آنرا بگراف و سستی مینگرند، و همه چیز را پیش جویند پس یابند، و حق تعالی را پیش یابند پس جویند. آنان طالبان حق عزیزاند. فافهم والله اعلم.

Recâ meydanından taleb doğar. Allah şöyle buyurur: “Hangisi daha yakındır diyerekten Rablerine ulaşmak için vesile arayıp durmadalar.” (İsrâ, 17/57) Taleb, aramak ve çabalamaktır. Üç kısmı vardır: Hürriyet (*âzâdî*) talebi, mükâfât (*sevâb*) talebi ve Hakk’ı taleb.

Hürriyet talebi [Hak’tan] mahrûmiyet ve ayrılığın (*katîat*) azâbından, ilâhî azarlamanın (*itâb*) utancından, hicâbda kalmışlığın aşağılığından (*züll*) ötürüdür. Bu fakr ile tahakkuk edenlerin (*müftekirân*) talebidir.

Mükâfât talebi ise cennetin, şefâatin ve rızânın talebidir. Bu da mücâhede edenlerin talebidir.

Hakk’ı talebe gelince, o bir büyük iştir, [Hakk’ı taleb] dünya ve âhiretin terkidir. İnsanlar Hakk’ı talebe beyhûde ve gevşekçe bir gözle bakarlar. [Oysa o öyle büyük bir iştir ki] her şeyi önce ararlar, sonra bulurlar; ama Hakk’ı önce bulurlar, sonra ararlar. Onlar Hak Teâlâ’nın tâlibleridir.

Bunu iyi anla! Allah en iyisini bilendir.



Bir şeyin bulunmasını istemek, onu elde etmeyi dilemek, arzu etmek, o şeye meyil ve rağbet göstermek anlamına gelen *taleb*, tasavvufta maksada ve murâda erme isteğiyle hakikate yönelmeyi, bu uğurda gayret sarfetmeyi ifade eder, yegâne istenilene, *matlûb-ı hakîkîye* ulaştırın bir vesiledir.¹⁰⁵⁹ Sûfiler nezdinde yolun doğruluğu, varılacak yerin güzelliği, istikâmetlilik ve ünsiyet hep istenen ve âkıbeti gözetilen hususlar arasındadır. Talebin sıhhati, sülûkün sıhhatinin sağlayıcısı; taleble ele gelenler, tam ve kesin bir bilginin girizgâhıdır.¹⁰⁶⁰ Hakikate yönelenler nisbetinde isteyiş biçimlerinin de farklılaşmasına binâen sûfiler talebin pek çok kısımlarından söz açmışlar, her sâlikin talebi nisbetinde tavır sergilediği, samimiyeti ve kâbiliyetince maksada erdiği, kişinin

¹⁰⁵⁹ “Ma’lûm ola ki sâlik-i Hakk’a evvel-i menâzil talebidir. Ve taleb bir nesnenin vücûdundan tefeyyüş ve tahassül etmektir. Gerek ol nesne ayn olsun ve gerek ma’nâ olsun. Zîrâ aynın vücûd-ı hâricîsi olduğu gibi, insan ve emsâli gibi, ma’nânın dahi vücûd-ı zihniyesi vardır, ilim ve ahzâbı gibi. Ve matlûb fi’l-hakîka Allah Teâlâ’dır. Zîrâ cümle-i mevcûdâta mebde’-i evveldir. Ve bu taleb ki dilden münbais olur, onun dahi mebde’i tevfik-i ilâhîdir ki abdin inâyet-i ezeliyye ve riâyet-i ebediyyeye ihtisâsıdır.” *İstulâhât-ı İnsân-ı Kâmil*, s. 747.

¹⁰⁶⁰ Serrâc, *el-Lüma*, s. 360 [332]; Sîrcânî, *el-Beyâz ve’s-sevâd*, s. 86.

arayışınca değer kazandığı husûsunda ortaklaşmışlardır.¹⁰⁶¹

Herevî burada *talebi* arayış ve çaba üzerinden anlamlandırır. Aranan ve uğrun-
da çaba gösterilen Hak olduğu için, Herevî farklı tavırları *taleb* kavramının birleştirici-
liğinde düşünür. Talebin ilk tezâhürü *hürriyete* dönüktür. Hak'tan ayrılığın kula verdiği
azâbı duyarak, Hakk'ın bu ayrılık sebebiyle itâb edişini görüp utanarak ve perde arkası-
na düşmüşlüğü'nün gönle saldıgı zillet hissiyle baş başa kalarak *talebe* yönelmek, *fakr*
kendilerinde gerçekleşmiş kimselerin vasfıdır. Yâni ancak *fakr* sâhibinin *talebi* hürriye-
te yöneliktir. *Talebin* bir diğeri tezâhürü ise amellerin neticesi olarak cenneti, kusurların
silinmesi ve noksanların tamamlanması ümidiyle şefaati, nihayetinde tüm hareketlerin
yegâne maksadı diye belirlenen rızâ mertebesine ermeyi istemektir ki bu da kendi amel-
leri ve gayretlerine dayananların *taleb* biçimleridir. Hakk'ı *talebe* gelince, Herevî bura-
da herhangi bir belirlemede bulunmaz. Çünkü o herhangi bir kavramsal belirlemeyle
işâreti mümkün bir mertebe değildir. İnsanlar, ulaşılmazlığından ötürü talebin bu mert-
besini beyhûde görüp aldırışsızlık ederlerse de, aslında ancak bu mertebenin tahakkuku
ile bulmak aramanın yerine geçer. Talebin diğeri tezâhürleri ne şekilde olursa olsun ara-
ma öncelikli iken, burada bulmanın önceliği vardır. Zîrâ Hakk'ı taleb eden, gerçekte
Hak tarafından taleb edilmektedir, yâni tâlib aynı zamanda matlûb sayılmaktadır. Öy-
leyse Hakk'ın talebi kulun talebine galib geleceğinden, arama ile bulma yer değiştirek
arayanın buluşu değil bulanın arayışı esas olmaktadır. Herevî bu vurgusuyla tasavvufun
Hakk'ı taleb olduğunu da îmâ eder. Çünkü mukaddimede “bu ilmin dayanağı bulmak-
tır” demek sûretiyle bulmanın önceliğine vurgu yapmıştı. *Menâzil*'de ise taleb konusu
müstakillen işlenmez, Herevî yalnızca kelimeyi kavramsal vurgusunu koruyacak şekilde
sıklıkla kullanır.¹⁰⁶²

[45. Meydan: Rağbet]

میدان چهل و پنجم رغبت است. از میدان طلب میدان رغبت زاید. قوله تعالى: ﴿وَيَدْعُونَنَا رَغَبًا
وَرَهْبًا﴾. رغبت خریداری است. رغبت و رهبت دو قدم ایمانند که بدان رود، که بیک قدم نتوان
رفت، و دوستی سر آن. و جمله راغبان سه مردند: یکی راغب است در این جهان در ابتلا غرق، و

¹⁰⁶¹ Sülemî, *Tabakât*, s. 465. Örnekleri için bkz. Gevherîn, *Şerh-i Istulâhât-ı Tasavvuf*, VII, 317-318.

¹⁰⁶² Geçtiği yerler için bkz. *Menâzilü's-sâirîn*, s. 164.

diğer rağb est dr An جهان در اجتهاد غرق، و سيم راغب است در حق در افتقار غرق. تخم رغبت در دنيا سه چيز است: درازی امل، و اندکی علم، و مردگی دل. و تخم رغبت در آخرت سه چيز است: کوتاهی امل، و نور علم، و زندگی دل. و تخم رغبت در حق سه چيز است: قبول کردن ندای ازلی، و فروشکستن کام دل، و حرمت سر نگاه داشتن.

Taleb meydanından rağbet doğar. Allah şöyle buyurur: “Hem ümit, hem endişe içerisinde bize yakarılırlar.” (Enbiyâ, 21/90) Rağbet, bir şeye müşteri [ve tâlib] olmak demektir. Rağbet ve rehbet îmânın kendileriyle yürüdüğü iki ayaktır, îmân tek ayakla yürüyemez. Muhabbet ise îmânın başı hükmündedir.

Rağbet sahipleri üç türdür: Biri bu dünyayı çok isteyendir (*râğıb*), hep onun zahmetine dalmıştır; biri âhireti çok isteyendir, hep onun gayretine dalmıştır; biri Hakk’ı çok isteyendir, hep O’na karşı fakra (*iftikâr*) dalmıştır.

Bu dünyaya rağbetin tohumu üç şeydir: Emelin uzunluğu [tûl-i emel]; ilmin azlığı; kalbin ölümü.

Âhirete rağbetin tohumu üç şeydir: Emelin kısalığı [kasr-ı emel]; ilmin aydınlığı, gönlün diriliği.

Hakk’a rağbetin tohumu üç şeydir: Ezelî hitâbı işitip kabûl etmek; gönlün şehvetini kırmak; sırrın kudsiyetini (*hürmet*) korumak.



İstek, arzu, alâka, meyil ve teveccüh anlamına gelen *rağbet*,¹⁰⁶³ tasavvufta nefsin sevâba, kalbin hakikate ve sırrın Hakk’a yönelişini ifade maksadıyla kullanılır.¹⁰⁶⁴ *Recâdan* daha üstün sayılır ve *havf*in bir üst mertebesi kabûl edilen *rehbet*le birlikte düşünülür. *Havf* ve *recâ* nasıl bir bütünlük oluşturmaktaysa, *rağbet* ve *rehbet* de benzeri bir bütünlüğe kaynaklık eder.¹⁰⁶⁵ Başlangıcı itibâriyle nefsin iyi amellere karşılık vaad edilmiş mükâfâta ermek maksadıyla sülûk edişini anlatır. Nefsin sevâba teveccühünden sonra ise kalbin hakikate ulaşması, yani tahakkuk ortaya çıkar, artık *rağbet* kalbin mak-

¹⁰⁶³ Anlam alanı için bkz. *Mevsûatu nadrati’n-naîm*, VI, 2125-2156.

¹⁰⁶⁴ وأما الرغبة: رغبة النفس، ورغبة القلب، ورغبة السر. ورغبة النفس في الثواب، ورغبة القلب في الحقيقة، ورغبة السر في [الحق]. Kuşeyrî, “Kitâbu ibârâti’s-sûfiyye ve maânihâ”, s. 271. Kuşeyrî’nin bu tanımının Bursevî tarafından aktarılışı için bkz. *İstılâhât-ı İnsân-ı Kâmil*, s. 556.

¹⁰⁶⁵ Nitekim Ebûbekir Verrâk, *rağbet* ve *rehbet*in kalbin hayat alâmeti olduğunu söyleyecektir. Bkz. Sülemî, *Tabakât*, s. 223.

sattan başkasına dönmemesidir. Nihâî mertebesi ise *sırrın* rağbetidir, artık ikilik görülmez, sır Hakk'ın dışındaki her şeyden muhâfaza olmuş sayılır.¹⁰⁶⁶ Nitekim tasavvuf tanımlarından biri de onun taleb edilene ermek maksadıyla sevgiliye rağbetten ibâret olduğudur [إن التصوف الرغبة إلى المحبوب في ذلك المطلوب].¹⁰⁶⁷

Rağbete bir şeye alıcı, yâni müşteri olmak anlamını veren Herevî, onu *rehbetle* birlikte düşünür. Herevî *havf* ile *recâyî* îmân açısından bir kuşun iki kanadına benzeterak açıklamıştı. *Rağbet* ve *rehbeti* ise îmânın yürümesini ve ayakta durmasını sağlayan iki ayağa benzeterak anlatır. Bu iki ayağın taşıdığı baş ise *muhabbettir*. *Rağbet*, ona sâhip olanlara göre üç kısma ayrılır. Dünyaya rağbet eden ve hep bu uğurda zahmete girenler, âhireti isteyen ve hep o uğurda gayret edenler, Hakk'ı çok isteyen ve hep O'na muhtaçlıklarını hakkıyla bilenler bu kısımları oluştururlar. Bitmek bilmez emellerin varlığı, hakikate dâir ilim ve mârifetin azlığı, buna bağlı olarak da kalbin ölümü dünyaya rağbetin varlık zeminidir. Bu tezâhürüyle *rağbetin* herhangi bir olumlu niteliği yoktur. Emel ve arzuların azlığı, ilim ve mârifetin nûr olarak kişiye dönüp onu aydınlatışı, buna bağlı olarak kalbin tâze bir hayatla yeniden zinde olması âhirete rağbetin alâmetinden sayılır. Bu tezâhürüyle *rağbet* tasavvufî yaşayışın da muhtevâsını teşkil eder. Ancak nihâî noktada rağbet kulun Hakk'a yönelmesiyle farklı bir seviye bulur. Artık rağbetin bu mertebesinde kul, Hakk'ın ezelden ebede süren kelâmını duyarak kalbinde mâsivâyâ âit istek ve beklentilere yer vermeyip kendindeki ilâhî sırrın muhteremliğini ve nezâhetini bilir hâle gelir. Böylelikle *rağbet* Hak'ta kemâl bulur.

Menâzil'de ise Herevî'nin *rağbete* daha farklı yaklaştığı görülür. Buna göre rağbet, hakikate *recâdan* daha yakındır. Çünkü *recâ* sâlikin mizâcında tahakkuk bulmadığı müddetçe tamah niteliği taşır, *rağbet* ise tahkîk üzere sülûk ifade eder. İlk mertebesinde *rağbet* haber ehline mahsustur ve ilimden doğar; sâliki müşâhedeye bağlı bir gayrete iletir, gaflet ve fetretten muhâfaza eder ve ruhsatların dayanıksızlığına kapılmaktan engeller. İkinci mertebesinde ise hâl ehline mahsustur; sarfedilmedik gayret bırakmaz, himmette herhangi bir fetrete yer vermez ve maksadın dışında ümit edilecek bir şey koymaz. Rağbetin üçüncü mertebesi ise şuhûd ehlinindir; kendisiyle birlikte takvânın mükemmelen varolduğu, katıksız bir himmetin taşındığı ve artık tefrika adına bir şeyin

¹⁰⁶⁶ Yukarıda yer verdiğimiz Kuşeyrî'nin aktardığı tanımın bir şerhi niteliğinde olan bu anlatım için bkz. İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, IV, 241, 242 (233. bâb) [IX, 338-340]. Krş. Kâşânî, *Letâifu'l-i'lâm*, s. 299.

¹⁰⁶⁷ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, I, 110.

kalmadığı bir hâli ifade eder.¹⁰⁶⁸ Herevî *rağbeti* burada havf ve recâ üzerinden muhabbete bağlayarak ele alırken *Menâzil*'de konuyu *müşâhede* ve *tahkîk* üzerinden değerlendirir. Herevî'nin bir tasavvuf ıstılâhı olarak *rağbet* hakkında söyledikleri ilgili diğer metinler açısından orijinal niteliklidir.¹⁰⁶⁹

[46. Meydan: Muvâsalat]

میدان چهل و ششم موصلت از میدان رغبت میدان موصلت زاید. قوله تعالى: ﴿وَأَشْجِدْ وَأَقْتَرِبْ﴾. موصلت سه چیز است: موصلت عذر با پذیرفتکاری، و موصلت جهد و از ملک یاری، و موصلت دوستداری و از مولی پسندکاری. نشان موصلت عذر ظاهر گشتن برکات در فعل است، و آرامش در خوی، و خوشی در دل. نشان موصلت جهد توفیق، ظاهر گشتن برکات است بر اسرار، و قبول دلها، و استجابت دعاها. و نشان موصلت دوستداری و از مولی پسندکاری ظاهر گشتن برکات است بر انفاس، و بزرگی همت، و گشاد حکمت.

Rağbet meydanından muvâsalat doğar. Allah şöyle buyurur: “Secde et ve O’na yakınlaş!” (Alak, 96/19)¹⁰⁷⁰ Muvâsalat [yakınlık ve kavuşma] üç şeydir: O’nun kabûlünden ötürü özür yakınlığı;¹⁰⁷¹ Allah’ın (*melik*) inâyetinden ötürü (*yârî*) cehd yakınlığı; Mevlâ’nın rızâsından ötürü saâdet ve muhabbet yakınlığı.

Özür yakınlığının alâmeti bereketleri fiillerde âşikâr etmek, mizaçta huzûr ve sükûn üzere olmak, gönülde ferahlık ve muhabbettir.

Cehd yakınlığının ve O’nun yardımının (*tevfîk*) alâmeti bereketleri sırlar üzerinde âşikâr etmek, gönüllerin kabûlünü celbetmek ve duâların kabûlüdür.

Saâdet ve muhabbet yakınlığının ve de Mevlâ’nın rızâsının alâmeti bereketleri nefeslerde âşikâr etmek, büyük bir himmete sahip olmak ve hikmetin açılmasıdır.

¹⁰⁶⁸ Bkz. *Menâzilü’s-sâirîn*, s. 27 [89, 90]. Krş. Tek, *Tasavvufî Mertebeler*, s. 101-103.

¹⁰⁶⁹ Bir örnek olarak bkz. Gevherî’n, *Şerh-i İstılâhât-ı Tasavvuf*, VI, 74-76.

¹⁰⁷⁰ Meybudî: “Kul için sadece secde hâlinde cem’ vâkî olur, secde hâricindeki diğer bütün hâllerde ise dağınıklık (*tefrika*) vardır. Kul kıyâm ve rükû hâllerinde insanların nazarına yakındır, secde hâlinde ise onların nazarından uzaktır. İnsanlardan uzak olansa Hakk’a daha yakındır. İnsanların nezdinde kusursuz sayılan, Hakk’ın nezdinde kusurludur.” *Keşfü’l-esrâr*, X, 555.

¹⁰⁷¹ Burada “yakınlık” diye tercüme ederek aktardığımız *muvâsalat* kelimesi, M 177^{ab}’da *muvâfakat* şeklinde kayıtlıdır. Sircânî de neşrinde bu kaydı esas alır ancak, metin Ş 25^{ab}’daki hâliyle daha doğru gözükmektedir.



Kavuşma, ulaşma, bağlılık, buluşma, birleşme, hoşnut olma, lezzet bulma, süreklilik, kesintisizlik, sevenin sevdiğine kavuşması anlamlarına gelir. Meybudî bir tasavvuf istilâhı olarak kelimeyi îzâh ederken şöyle der: “Muvâsalat Hakk’a yakın olmak ve kendinden kurtulmaktır. Bunun alâmeti, tefekkürle hayat sahibi bir kalb, yalnız zikir ile açık bir dildir; insanlarla eğreti ve kendi kendinle bîgâne olmak, mâsivâyaya ait bağlardan âsûde kalıp yalnız Hak ile sükûn bulmaktır [مواصلت بحق پیوستن است، و از خود باز] و از تعلق رستن، و نشان این کار دلی است زنده بفکر، و زبانی گشاده بذکر، با خلق عاریت، و با خود بیگانه، و از تعلق [آسوده، و بحق آرمیده]”¹⁰⁷² Bâzı sûfîler Hakk’ın tecellîleri anlamında bir istilâh olarak muvasalâtın, yâni vuslat vasıtalarından söz etmişlerdir.¹⁰⁷³ Ebû Muhammed er-Râsibî (ö. 367/978) *muvasalatın* ârifler için varlığını beyân sadedinde şöyle söyler: “Allah peygamberleri kendisiyle hem-meclis olmaları, ârifleri kendisine kavuşmaları, sâlihleri kendisine sarılmaları ve mü’minleri ise kendi uğrunda ibâdet ve mücâhede etmeleri için yarattı [خلق الله الأنبياء للمجالسة، والعارفين للمواصلة، والصالحين للملازمة، والمؤمنين للعبادة] والمجاهدة”¹⁰⁷⁴ Ayrıca bedenlerin nûru olarak kulluğun *muvasalatla* mümkün olduğu ve onun en şerefli derecelerden sayıldığına işâret edilmiştir.¹⁰⁷⁵

Herevî, kavuşma ve yakınlık anlamına gelen *muvasalatı* anlatırken secde ile *kurbîyeti* emreden bir âyet anarak söze başlar (Alak, 96/19). Sûfîler *vuslat* bildiren kelimeleri Herevî’den önce de ihtimâmı kullanmışlar, sâlikin Hak’la irtibatının tamlığını kavuşma çağrışımı üzerinden dillendirmişlerdi. Herevî burada kusûrunu itirâf yoluyla özür beyân edişin Hak tarafından makbûl bilinmesine, Hak yolunda yine O’nun inâyet ve desteğiyle gayret ve himmetin çoğalmasına, O’nun rızâsına ermenin getirisi olarak saâdet ve muhabbetin doğmasına göre üç tür *muvasalattan* bahseder. Hak katında makbûl oluşla kendini belli eden *muvasalatın* alâmeti fiillerde feyiz ve bereketi âşikâr etmek, mizâcen huzûr ve sükûnet üzere olmak, gönülde ferahlık ve muhabbet duymaktır. Hak yolunda yine O’nun muvaffak kılmasıyla gayret ve himmetin çoğalması olarak kendini belli eden *muvasalatın* alâmeti feyiz ve bereketi sâdece fiillerde değil kalbin bîatında da âşikâr etmek, kabiliyetli ve Hakk’a tâlib gönülleri kendine çekmek ve bu şekilde yapılan duâ ve ibâdetlerin nezd-i ilâhîde kabûlüdür. Hakk’ın rızâsına ermenin getirisi olarak saâdet ve muhabbetin doğmasıyla tezâhür eden *muvasalatın* alâmeti ise

¹⁰⁷² *Keşfü’l-esrâr*, III, 544.

¹⁰⁷³ Serrâc, *el-Lüma’*, s. 452 [439].

¹⁰⁷⁴ Sülemî, *Tabakât*, s. 514.

¹⁰⁷⁵ Sülemî, *Hakâiku’t-tefsîr*, I, 365; II, 284 vd.

feyiz ve bereketi sâdece fiiller ve kalblerde değil nefeslerde de âşikâr etmek, himmet bakımından üstün bir dereceye sahip olmak ve sonunda hikmetin Hak tarafından kula açılmasıdır. Herevî fiillere, kalblere ve nefeslere göre tahakkukunu dikkate alarak yaptığı bu *muvâsalat* anlatımıyla tasavvuf ıstılâhları açısından dikkat çekici bir muhtevâ sunmuş olmaktadır.

Muvâsalat konusu *Menâzil*'de doğrudan işlenmez. Ancak Herevî *Menâzil*'de Hakk'a yakınlığı konu alan bir diğer kavram olan *ittisâlden* söz açar. İttisâlin *i'tisâm*, *şühûd* ve *vücûd* bakımından farklı tezâhürlerini anlatır. Fakat burada *muvâsalata* dâir söyledikleriyle *Menâzil*'de *ittisâle* dâir söyledikleri arasında mukayeseye gelir bir benzerlik söz konusu değildir.¹⁰⁷⁶ Söylenmesi gereken husus *muvâsalata* ilişkin burada dile getirdiklerinin tasavvuf ıstılahlarının tarihi açısından orijinal nitelikli olduğudur.¹⁰⁷⁷

[47. Meydan: Müdâvemet]

میدان چهل و هفتم مداومت است. از میدان مواصلت میدان مداومت زاید. قوله تعالى: ﴿حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى﴾. محافظت مداومت است، و مداومت مقام کردن است در مقصود. و مداومت سه قسم است: مداومت تن بر ورد، و مداومت زبان بر ذکر، و مداومت سر بر ضبط. و مداومان تن بر ورد سه اند: عابد است بر امید و بیداری با وی همراه، و زاهد است بر بیم و نیازمندی با وی همراه، و عارف است بر مهر و خجالت با وی همراه. و مداومان بر ذکر سه اند: عذرگویی، ملامت با وی همراه، و حاجت خواه، اضطراب با وی همراه، و مناجات گوی، لذت با وی همراه. و مداومان بر ضبط سه اند: متفکر است و اعتماد با وی همراه، متذکر است اخلاص با وی همراه، و ناظر است افتقار با وی همراه.

Muvâsalat meydanından müdâvemet doğar. Allah şöyle buyurur: “Namazları, bilhassa Orta Namaz’ı muhâfaza edin (ona müdâvim olun)!” (Bakara, 2/238) [Âyette zikri geçen] muhâfaza, müdâvemet demektir. Müdâvemet amaç edinilende (*maksûd*) ikâmet

¹⁰⁷⁶ Bkz. *Menâzilü's-sâirîn*, s. 99, 100 [139].

¹⁰⁷⁷ Tasavvuf ıstılahları açısından bu konuda Herevî'nin tek kalışı için bkz. Gevherî'n, *Şerh-i İstılâhât-ı Tasavvuf*, IX, 372.

etmektir [onun uğruna yaşamaktır].¹⁰⁷⁸ Müdâvemet üç kısımdır: Vird üzere bedenin müdâvemeti; zikr üzere dilin müdâvemeti; kendini muhâfaza (*zabt*) üzere sırrın müdâvemeti.

Bedenen vird üzere müdâvim olanlar üç türdür: Ümidi nisbetinde ibâdet edendir (*âbid*), âgâhlık (*bîdârî*) ona refâkat eder; korkusu nisbetinde zâhid olandır, muhtaçlık hâli ona refâkat eder; muhabbeti (*mihr*) nisbetinde ârif olandır, hayâ ona refâkat eder.

Lisânen zikr üzere müdâvim olanlar üç türdürler: Özür dileyendir, kendine serzeniş (*melâmet*) ona refâkat eder; ihtiyâcını arzedendir, çâresizlik (*ıztırâr*) ona refâkat eder; Hak ile söyleşide (*münâcât*) bulunandır, lezzet ona refâkat eder.

Sırrı muhâfaza üzere müdâvim olanlar üç türdür: Mütefekkir, îtimâd [ve itmi'nân] ona refâkat eder; mütezekkirdir, ihlâs ona refâkat eder; nazar sahibidir, fakr hâli (*iftikâr*) ona refâkat eder.



Devam etme, süreklilik, kalıcılık, sebât, bir şeye ihtimâm ve îtinâ göstermek, acele etmeyip teennîde bulunmak anlamına gelen *müdâvemet*, bir tasavvuf ıstılâhı olarak istenene ve övülene varma açısından önemsenen bir üslubu ifade eder. Genelde tek başına bir ıstılâh olarak anılmaz, yani *müdâvemet* her hâlükârda bir şeyi amaç edinmek ve uğruna süreklilik sergilemekle anlamlıdır. Bu yüzden de zikre, şükre, ibâdetlere, riyâzete ve benzeri hususlara kararlılıkla yönelmek, onları benimsemek *müdâvemetin* anlam alanını belirler.¹⁰⁷⁹ Kararlılık ve istikrâr bir kıvâmı korumakla mümkün olduğundan kelime *muhâfaza* ile irtibatlı görülür. Nitekim tasavvuf tanımlarından biri de “hürmetin *muhâfazası*, hizmetin *müdâvemeti* [إن التصوّف محافظةُ الحرمةِ ومداومةُ الخدمةِ]” şeklinde-¹⁰⁸⁰ dir. İnsan neye *müdâvemet* üzereyse onun insana farklı bir geri dönüşü olacaktır. Bir amele *müdâvemetin* de ikinci bir amel sayılması, hattâ bu ikincisinin daha fazîletli ve Allah’ın sevgisine vesile olduğu kabûlüne¹⁰⁸¹ binâen *müdâvemetin* de müstakillen bir makâm olarak düşünülebileceği ortaya çıkar ki bu da Herevî’nin kavrama kendinden önceki kaynaklardan daha farklı yönelişinin gerekçesidir. İlk kadın sûfilerden

¹⁰⁷⁸ Tüsterî de *devam* ve *ikâmet* arasında bu tür bir bağ kurar. Bu bağ namaz ibâdetinin devamlılığına ve ikâmesine olan Kur’ânî vurgudan kaynaklanır. Meselâ bkz. Bakara, 2/3; Meâric, 70/23.

¹⁰⁷⁹ Sülemî, *Hakâiku’t-tefsîr*, II, 330.

¹⁰⁸⁰ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü’l-evliyâ*, II, 361.

¹⁰⁸¹ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kütü’l-kulûb*, III, 1328.

Lübâbetü'l-Âbide, *müdâvemetin* diğer makamlar içerisindeki yerini şöyle belirler: “Allah’a mârifet O’na muhabbeti, Allah için muhabbet O’na şevk ile yönelmeyi, O’na şevk ile yönelmek O’nunla ünsiyeti, O’nunla ünsiyet ise hep kulluk ve emirlerine muvâfakat üzere *müdâvemeti* netice verir [المعرفة لله تُورث المحبة له، والمحبة لله تُورث الشوق إليه، والشوق إليه]¹⁰⁸²”.

Herevî burada *müdâvemetle* hâli ve fiili bir esas üzere muhâfaza edebilmeyi, bir mazharda gereğince durup kalabilmeyi ve geçebilmeyi kasteder. Maksad ne ise onda ikamet etme seviyesine ulaşmak *müdâvemetin* de mânâsını oluşturur. *Müdâvemet*, virde, zikre ve zabta göre derinlik kazanır. Virde devam bedeninin, zikre devam dilin, zabt üzere kaim olmak ise sırrın *müdâvemetini* sağlar. Virde devam üzere olanlar da kendi içinde üçe kısımlanırlar: Biri ümidi nisbetinde ibâdet eder ve onun bu hâline âgâhlık refâkatçidir. Diğeri korkusu nisbetinde zühdü esas beller ve onun hâline muhtaçlığın idrâki refâkatçidir. Üçüncüsü ise muhabbeti nisbetinde mârifet sâhibi olur ve onun bu hâline hayâ refâkatçidir. Dolayısıyla virde devamın getirisi olarak çeşitlenen mertebelerin tümünde *müdâvemetten* bir emâre bulunur. Lisânen zikre devam üzere olanlar yine üç kısımdır: Birincisi kusûrunu bilerek özür beyân etmekten çekinmeyendir ve ona melâmet hâli eşlik eder. İkincisi muhtaçlığı Hakk’a arzedendir ve ona ıztırâr ve iştiyâk hâli eşlik eder. Üçüncüsü münâcâtına Hak’ta karşılık bularak vuslata erendir ve ona rûhânî lezzetler eşlik eder. Sırrın zabtına, yâni anlık da olsa sürçme ve sapmalardan korunmasına istikrâr gösterenler de üçe kısımlanırlar: İlki tefekkürle vasıflanmıştır, Hakk’a îtimâd ve bundan ötürü mutmain oluş onunla birliktedir. İkincisi zikirle vasıflanmıştır, ihlâsın hakikati onunla birliktedir. Üçüncüsü basîret ve ferâsetin desteklediği bir nazarın sahibidir, fakrda kemâl buluş ona refâkat eder. Herevî böylelikle *müdâvemetin* hâle ve mertebeye göre tezâhürlerini örneklendirerek ortaya koyar. *Menâzil*’de ise doğrudan *müdâvemeti* konu edinmez. Devâm ile aynı kökten fiiller ve kelimelere yer verse bile kullandığı yerlerde bir makam olarak öne çıkarmaktan çok pekiştirici bir kelime olarak kullanmış gözükmektedir.¹⁰⁸³ Dolayısıyla buradaki satırlarının tasavvuf istilahları tarihi açısından dikkat çekici olduğu belirtilmelidir.¹⁰⁸⁴

¹⁰⁸² Sülemî, “Zikru’n-nisveti’l-müteabbidâti’s-sûfiyyât”, *Mecmûa-i Âsâr-ı Ebû Abdurrahman es-Sülemî*, III, 503.

¹⁰⁸³ Kullandığı yerler için bkz. *Menâzilu’s-sâirîn*, s. 155.

¹⁰⁸⁴ Tasavvuf istilahları açısından bu konuda Herevî’nin tek kalışı için bkz. Gevherî’n, *Şerh-i Istilâhât-ı Tasavvuf*, IX, 203.

[48. Meydan: Hatre]

میدان چهل و هشتم خطرت است. از میدان مداومت میدان خطرت زاید. و خطرت دل را چنان است که نفس تن را و لحظت چشم را. خطرت سه است: خطرت بغفلت، و خطرت بیقظت، و خطرت بصفوت. اما خطرت غفلت را در آن سه محنت است: وقت را زیان، و دل را پوشش، و شیطانرا طمع. اما خطرت یقظت را در آن سه برکت است: هوا را نقصان، و دشمن را درد، و وقت را بخت. اما خطرت صفوت را در آن سه تحفه است: مشغول شدن علم، و پیوستن با حقیقت، و نگریستن بحق. و آنان که برون این خطرت اند همه در خطر اند.

Müdâvemet meydanından hatre [kalbe gelen şey] doğar. Gönül için hatre, beden için nefes almak ve göz için bakmak gibidir.¹⁰⁸⁵ Üç türlüdür: Gafletle hatre [hakikate ilgisizlikle kalbe gelen şey], yakaza ile hatre [hakikate âgâhlıkla kalbe gelen şey], safvetle hatre [saflaşmışlıkla kalbe gelen şey].

Hakikate ilgisizlikle kalbe gelen şeyde üç musîbet (*ıztırâb*) vardır: Vakit için ziyân, gönül için hicâb, şeytan için rağbet (*tama*).

Hakikate âgâhlıkla kalbe gelen şeyde üç bereket vardır: Arzu (*hevâ*) için noksan, [hakikate engel olan] düşman için elem, vakit için tâlih.

Saflaşmışlıkla kalbe gelen şeyde üç hediye vardır: İlimle meşgûl olmak,¹⁰⁸⁶ hakikate yakın bulunmak, Hakk'a nazar etmek. Kalbe gelen bu şey (*hatret*) dışında bulunanların hepsi tehlikededirler (*hatar*).



Hatre ve *hâtır*, çoğul hâlleriyle *hatarât* ve *havâtır* tasavvuf metinlerinde sıkça yer alan kavramlardır. Kelime anlamı olarak *hâtır* bir insanın iç dünyasına doğan veya ona ulaşan, kalbde oluşup hareketliliğini sürdüren hisler ve fikirleri ifade eder; bir görüş de olabilir, düşünce de olabilir, vesvese de olabilir. Fiilin başlangıcını teşkil eden, insanın akıl yürütme ve yapabilme gücünü harekete geçiren, iyiye ve kötüye yönelişin

¹⁰⁸⁵ Meybudî: “*Havâtır* (kalbe gelen şeyler) Âlemlerin Rabbi’nden (*sultân-ı rubûbiyyet*) ulaşan fermanlar hükmündedir. Âlemlerin Rabbi’nden ulaşan ferman hükmündeki *hâtırda* hatâ yol bulmaz. Bilakis tüm kırıklıklar onunla sıhhat bulur, dağımlıklar onunla bütünleşirler.” *Keşfü’l-esrâr*, II, 88.

¹⁰⁸⁶ Buradaki *meşgûl şoden-i ilm* ifadesi M 177^b’de *meşgûl şoden ez âlem* şeklinde kayıtlıdır. Buna göre ibâre “âlemden el çekmek, mâsivâdan kurtulmak” şeklinde çevrilebilir. Her iki kayıt da anlamlıdır.

zemîni olarak görülen bu türlü hislere ve fikirlere genel olarak *havâtır* denilir.¹⁰⁸⁷ *Havâtır*, kelâm, felsefe ve tasavvuf metinlerinde farklı perspektiflerle irdelenen konulardandır. Burada yer aldığı şekliyle *hatre* ise bir defada, bir ânda kalbe gelen şeyi ifade eder, nitekim kelimenin kökünde salınmak, sarsılmak, hareketlilik anlamları vardır.¹⁰⁸⁸ Sûfî metinleri genelde *hâtır* ve *hatre* arasında bir ayırım gözetmezler, fakat Herevî *hatreye* öncelik vermiş gözükmektedir. *Hatre* sezilmesi güç, ne şekilde doğacağı belirsiz, buna karşın sürati benzersiz, başlangıçsız, her ân bir başka tezâhürle kendini belli eden, sürekli değişen bir şeydir, diğer duyuların algılarına göre çok daha serî ve tesirlidir. Cüneyd, “hatre sırrın sözüdür [الخطرَةُ كلام السر]” der. Ebû Sâbit ed-Deylemî bu sözün şerhi sadedinde *hatrenin lahızdan ve lemhadan*, yani gözün bir anlık bakışı yahut o süre içerisinde uyanan histen daha süratli olduğuna işaret eder. O bâzen bir harf, bâzen söz, bâzen bir his, meselâ hüzn ve ferah, bâzen anlık bir aydınlık yahut görüş olarak kendini belli etmektedir.¹⁰⁸⁹ Kalbde hareket edenin mâhiyetini bilmek, onu *murâkabe* etmek, kalbde ilk uyananın hakikat veya bâtil olduğunu sezebilmek ise tasavvufî hayatın merkezindeki faaliyettir.¹⁰⁹⁰ Her insanı ilgilendirir, ama hakikate sâlik olanı daha fazla ilgilendirir. Onun rabbânî-rahmânî-melekî mi, yoksa şeytânî-nefsânî mi veya karmakarışık bir durumda mı olduğunu bilmek ve bunları birbirlerinden ayırd etmek hakikat yolcusu için vazgeçilmez bir faaliyet sayılır. *Hatrenin* tasavvuf tarihinde, farklı sûfîlerce farklı şekilde tanıplanıp tasnif edilmiş, yakın ve uzak kavramlarla bağ kurulmuş çeşitli anlamları vardır. Ebû Tâlib el-Mekkî (ö. 386/996), bu konuya tahsis ettiği metinlerinde ilgili tasavvufî birikimi yetkin bir biçimde özetler.¹⁰⁹¹

Herevî *hatrenin* merkezîyetini vurgularken onun beden için nefes almak, göz için bakmak gibi olduğunu dile getirir. Yani gönül kendisine doğan fikirlerden, vesveselerden vs. aslâ boş değildir, her ân onda hareket eden, ona doğan, onu yönlendiren ve aslâ onu boş bırakmayan şeyler vardır. Bu yüzden de insanın gafleti, âgâhlığı ve arın-

¹⁰⁸⁷ Tehânevî, *Keşşâfu ıstılâhâtı'l-fünûn*, I, 752-754; Gevherîn, *Şerh-i Istılâhât-ı Tasavvuf*, V, 116-118.

¹⁰⁸⁸ “Hâtır, insanın derûnuna lâyıh olup cevelân eden şeye denir. Re’y, fikir, tedbîr ve vesvese gibi, hâcis mânâsınadır. Cem’i havâtır gelir ki hevâcis-i nefis demektir... Pes halkın mahall-i hutûr olan kalbe hâtır itlâkı mecâze mahmûl olur... Hutûr, bir nesne unutulduktan sonra derûna gelmek mânâsınadır... İhtâr, bir nesneyi hâtıra getirmek mânâsınadır... Hatre, hutûrdan vahdettir, def’a-i vâhide mânâsına müsta’meldir. Bu münâsebetle hînen ba’de hîn mânâsına isti’mâl olunur. Ve gâh olur ki hatre ile mess-i cin irâde olunur. Hatarât, hatrenin cem’idir, katre ve katarât gibi, harekât ve defeât mânâsınadır.” *Kâmûs Tercümesi*, I, 842, 844.

¹⁰⁸⁹ Deylemî, *Şerhü'l-Enfâsi'r-Rûhâniyye*, s. 142.

¹⁰⁹⁰ Serrâc, *el-Lüma'*, s. 418, 419 [402].

¹⁰⁹¹ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, I, 321-362 (30. Fasıl).

mıŖlıđı nisbetinde kalbe doğanlar değer kazanıp hayatı yönlendirirler. Hakikate ilgisizlik üzereyken kalbe gelenden ötürü vaktin ziynı, kalbin perdeleniŖi ve Ŗeytanın drttğ durumlarla kolaylıkla kapılıp ilgi göstermek gibi noksana sebep olan neticeler meydana gelir. Hakikate ayıklıkla ve ilgiyle iken kalbe gelende ise dnyev arzular için azalma, tam bir teveccüh için engel teŖkil edecek unsurlar için darlık ve azlık, vakit içinse mr ve ihys sebebiyle bahtiyarlık vardır. ArınmıŖlık, yni saf hli tahakkuk bulduğu zaman kalbe gelende ise yalnızca ilh bir ihsn olarak slke has ilimlerle meŖguliyet, hakikate yakınlık ve ünsiyet, perdelerden uzak bir Ŗekilde Hakk'a nazar ve O'nu mŖhede ediŖ yüz gösterir. Herev saf hli üzereyken kalbe gelen dıŖındakilerin tümünde slkn sıhhati açısından bir Ŗibe ve tehlike görür. Herev bu konuyu *Menzil*'de iŖlemez. Ancak burada dile getirdikleriyle benzer sf anlatımlarından hayli farklı bir üslup ortaya koymuŖtur.

[49. Meydan: Himmet]

میدان چهل و نهم همت است. از میدان خطرت میدان همت زاید. قوله تعالی: ﴿قَدْ يَغْلُمُ مَا أَنْتُمْ عَلَيْهِ﴾. همت خواست است از دل به قیمت دل. همتهای عالم سه است: یکی همت در دنیا و آن بوی قطیعت است، منبع علم مرد آن، و غایت امید وی آن، و قطب آسیا بسعی وی آن، نعوذ بالله. اما همت در عقبی، آن برق نجات است، و در دست مرد عنان آن، بر دل وی عنوان آن، و بر روزگار وی نشان آن. و اما همت به حق، آن بشارت فوز است، مرد را بیک نیاز از همه نیازها بی نیاز کند، و بیک بند از همه بندها آزاد کند، و بیک دَر از همه دَرها مقیم کند. همت کسی قیمت وی است، و آن بهمت از ازل نشان وی است، و بر ابد مهر وی است.

Hatre meydanından himmet doğar. Allah Ŗyle buyurur: “Sizin gerçekte ne durumda olduğunuzu ve ne ile meŖgl olduğunuzu bilir.” (Nr, 24/64) Himmet gönülden, gönlün kıymetine göre [ona yaraŖır bir Ŗekilde] istemektir (*hst*).

lemin himmetleri [kllyeti itibriyle]  türlüdür: Biri bu dünyayı istemektir [himm-i dny], sahibi için bir mahrmiyettir (*katat*); o kimsenin ilminin menbaı¹⁰⁹² bu dünyadır, mdinin gyesi bu dünyadır; tüm çabasının mihverı (*kutb*) bu dünya-

¹⁰⁹² M 177^b de *menb* değil *meblağ* Ŗeklinde yazılıdır.

dır,¹⁰⁹³ ki bundan Allah'a sığınırız.

Âhireti istemeye [himmet-i âhîret] gelince: O kurtuluşun (*necât*) parıltısıdır (*berk*), insanı hükmü altına alan [artık] âhîretin idâresidir (*inân*); [o kimsenin] gönlü üzere âhîretin unvânı vardır; vaktinde âhîretin alâmeti vardır.

Hakk'ı istemeye [himmet-i Hak] gelince: O selâmet bulmanın (*fevz*) müjdesidir; insanı diğer bütün ihtiyaçlardan kurtararak tek bir ihtiyâca [Hakk'a] getirir; bütün diğer kayıtlardan âzâd edip tek bir kayda [ubûdiyyet] getirir; bütün kapılardan kurtarıp sadece tek bir kapıya [dergâh-ı ilâhî] mukîm kılar.

Kişinin himmeti kıymetidir.¹⁰⁹⁴ Himmet, ezelden insana nişân ve ebed üzere ona bir mühürdür.¹⁰⁹⁵



Arzu etmek, şevk duymak, emel taşımak, bir hayrı yahut kemâli elde etmek için kalbin bütün yetenekleriyle ona yönelmesi, gönüldeki isteğin fiile gelmesi için kararlılıkla niyetlenmek anlamına gelen *himmet*,¹⁰⁹⁶ tasavvufta kalbin Hakk'a teveccühte karar kılışını, bu kararlılıktaki sıhhatini-isâbetini ve maksadı hâsıl eden mânevî kudreti ifade eder.¹⁰⁹⁷ İnsanın Hakk'ı isteyişine eşlik eden, O'nun muhabbetine erme yolunda kendisini destekleyen, kalbi olumsuz ve yerilmiş niteliklerden koruyup böylelikle ameli şâibeden kurtaran bir mânevî seviyedir. O irâdenin nihâî noktasıdır, bütün kaygılar ve beklentiler *himmetin* mevcûdiyetiyle birliğe ererler.¹⁰⁹⁸ Harrâz'ın "Allah'ın huzûrunda himmetini birleştir" demesi bu kabûlün net ifadelerinden biridir. Bu noktada *cem'-i himmet* kavramı öne çıkar, Cüneyd tarafından bu birliktelikle bir ân Allah'a teveccühün

¹⁰⁹³ Bizim Habîbî'nin metin inşâsını dikkate alarak *و قطب آسيا بسعي وى آن* diye aktardığımız ibâre, Ş 26^ada *و قطب آسياءى آن سعى وى* şeklinde, M 177^b'de ise *و قطب آسياءى آن و سعى آن* şeklinde kayıtlıdır. Habîbî'nin inşâsı yazmalardaki kayıtlara göre daha doğru gözükmektedir. Nitekim ibâre Meybudî tarafından da *و قطب آسيا بسعى وى آن* şeklinde aktarılır. Bkz. *Keşfü'l-esrâr*, VIII, 168.

¹⁰⁹⁴ Bu cümle Hz. Ali'ye atfedilir. Kaynaklarda *هَمَّةُ الْمَرْءِ قِيَمَتُهُ* şeklinde ve benzer vurgularla geçer. Bkz. Müderrisî, *Mevsûatu'l-İmâm Ali fi'l-Ahlâk*, s. 492-495. Ankaravî ise *Minhâcü'l-fukarâ*'da hadîs olarak kaydeder (s. 395).

¹⁰⁹⁵ Krş. Meybudî, *Keşfü'l-esrâr*, VIII, 168, 169.

¹⁰⁹⁶ "Zamîrde fiile çıkarılması kasd u irâde olunan husûsa denir. Ve meyl-i tab' ve şevk u hevâ ma'nâsıdır." *Kâmûs Tercümesi*, III, 585. "Kuvveden fiile çıkarılması kasd u irâde olunan husûsun ta'bîr-i diğerle fiile çıkarılması kasd-ı kalbî tasâmim kılınan şeyin husûlüne cehd-i kavî ve şevk-i tâm ile çalışmak. Uluvv-i himmet: Kasd-ı şedîd, azm-i kavî, fütüvvet-i fâika ma'nâlarını muhtevîdir." Salâhî Bey, *Kâmûs-ı Osmânî*, IV, 653.

¹⁰⁹⁷ "Himmet, kasdı, emeli büyük tutmak demektir. Süfiyye meşâyihü indinde himmet, bütün kuvâ ile kalbin Hakk'a teveccüh etmesidir. Sebeb-i teveccüh ya kendisi için, yahut başkası için kemâl husûlüdür." Ankaravî, *Nisâbü'l-Mevlevî Tercümesi*, s. 215.

¹⁰⁹⁸ Kâşânî, *Letâifu'l-i'lâm*, s. 577; Tehânevî, *Keşşâfu ıstılâhâtü'l-fünûn*, II, 1744.

her şeyden hayırlı olduğu dile getirilir.¹⁰⁹⁹ Himmeti korumak, onu düşüklüklerden uzak tutmak, dünyaya ve fânî olana değil de âhirete ve bâkî olana hedefini yöneltmek [قطع همته فاحفظها، فإن الهمة مقدّمة الأشياء. ومن صلّحت له همته، وصدّق فيها، صلّح له ما]، samimiyet vasfıyla sıfatlandırmak, böylece kıymetlendirmek ve kuvvetlendirmek [وراءها: من الأعمال، والأحوال] tasavvufun temel öncelikleri arasında olduğundan sûfiler *cem'-i himmet* ve *uluvv-i himmete* özellikle vurgu yapmışlardır [قيمة كلّ إنسانٍ بقدرِ همته، فإن كانت]¹¹⁰⁰]. همته الدنيا، فلا قيمة له وإن كانت همته رضاء الله تعالى، فلا يمكن استدراك غاية قيمته ولا الوقوف عليها

Herevî *himmete* bir şeyi gönülden istemek, o şeye gönlün sahip bulunduğu büyüklükle yönelmek anlamını verir ve külliyeti bakımından himmetleri üçe ayırır. Birincisi *himmetin* dünyaya tahsis edilmesidir, sahibi için mahrûmiyet ve Hakk'a uzaklıktan başka bir şey getirmez. Himmetini dünyaya tahsis eden kişinin bildiği ve bileceği hep bu dünyadır, beklentileri ve çabaları da dünyası ile sınırlıdır. Bu hâl kendisinden Allah'a sığınılması gereken bir noksanlığa işaret eder. İkincisi *himmetin* âhirete tahsis edilmesidir. Sahibine mâsivâdan kurtuluşa dâir bir alâmet kazandıran, tezâhür imkânı bulduğu kulun irâdesini hükmü altına alarak onun gönlüne âhiretteki kemâlden vasıflar bahşeden himmet-i âhiret, vakti de îmâr ve ihyâ eder. Üçüncüsü ise *himmetin* Hakk'a tahsis edilmesidir. İnsanı tüm diğer ihtiyaçlardan kurtararak yalnızca Hakk'a olan ihtiyacını idrâk ettiren, sebeplerden ve kayıtlardan sıyrarak yalnızca kulluk vasfının tam oluşunu sağlayan, mâsivâ kaynaklı dayanaklar ve başvuru yerlerine yönelmekten soyutlayıp sadece Hakk'ın kapısında ikameti kazandıran, *himmetin* bu mertebesidir. İnsana hakikî kıymetini veren *himmet*dir. Herevî, himmetin insan tarafından ezelden beri taşınan bir alâmet ve onu ebede dek ulaştıracak bir mühür olarak görür.

Menâzil' de ise Herevî, *himmeti* maksûda yönelmeyi gerektiren şey olarak tanımlar. Himmetin açığa çıktığı kimse maksûdu yerine getirmekten kendini alamaz ve maksûdundan yüz çeviremez. İlk mertebede *himmetye*, fânî ve dünyevî olana meyletmekten kalbi koruyarak onu bâkî olanı arzulamaya iter, fütursuzluk ve aldırışsızlık gibi kusurlardan arındırır. İkinci mertebesinde *himmetye*, sâlikte sebeplerle ilgilenmeyi, amele göre hareket etmeyi ve emele güvenmeyi bertarâf ederek bu türlü tavırlara tenezzül ettirmez. Üçüncü mertebesinde ise *himmetye*, hâller ve makâmın üstüne çıkar, mükâfât ve dereceleri küçük gösterir, hattâ sıfatlardan uzaklaştırarak zâta doğru yöneltir.¹¹⁰¹

¹⁰⁹⁹ Serrâc, *el-Lüma'*, s. 425 [410].

¹¹⁰⁰ Sülemî, *Tabakât*, s. 105, 318, 319.

¹¹⁰¹ Bkz. *Menâzilü's-sâirîn*, s. 69, 70 [119]. Krş. Tek, *Tasavvufî Mertebeler*, s. 230-232.

Herevî'nin *Menâzil*'deki *himm*et anlatımı daha çok sülûkün maksadına dönükken burada söyledikleri genel olarak kulun maksat edindikleri açısından bir belirleme çabası gibi görünmektedir.

[50. Meydan: Riâyet]

میدان پنجاهم رعایت است. از میدان همت میدان رعایت زاید. قوله تعالی: ﴿فَمَارَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا﴾. رعایت بر استاد کردن است و کوشیدن. رعایت اهل حق سه چیز است: همت را، و وقت را، و سرّ را. رعایت همت آن است که یقین را با ظن بدل نکنی، و الهام را در وسواس نیامیزی، و فراست از تمیز جدا کنی. و رعایت وقت آن است که: از علائق ننگ داری، و خویش را از اسباب دریغ داری، و هر نفسی به حق بند کنی. و رعایت سرّ آن است که خویشتن را بدست امانی ندهی، و در رزق خویش میانجی نیچی، و از حق طرفه العین بخود باز نیایی.

Himm

Himmete riâyet, yakîni zan [ve şüphe] ile değışmemen; ilhâmı vesvese ile karıştırmaman, ferâseti temyîzden ayırmandır.¹¹⁰²

Vakte riâyet, alâkalarından ötürü utanç duyman; kendini sebeplerden sakınman; her nefesi Hakk'a muttasıl kılmandır.

Sırta riâyet, kendini emellerin eline bırakmaman; rızkın husûsunda [Hak'tan başkasını ve] kendini sebep saymaman; Hak'tan bir nefes dahi [gâfil olmayıp düşünce ile] kendine varmamandır.

¹¹⁰² *Temyîz*, bir şeyi diğ



Korumak, gözetmek, uymak, itâat etmek, saygı duymak, itibâr göstermek anlamına gelen *riâyet*, tasavvufta amelleri, hâlleri ve vakitleri ihtimâmla muhâfazaya, gizli-âşikâr tüm hususlarla hakikati gözetmeye işaret eder. Küfürden îmâna, bid’atten sünnete, günâhta ısrardan samimî ibâdete kalben ve bedenen yönelmek, böylece Allah’ın haklarına itibâr göstermek *riâyetin* esâsını oluşturur.¹¹⁰³ Riâyet, Amr b. Osman el-Mekkî’nin vurgusuyla her ne hâl üzere olursa olsun sâlike eşlik etmesi gereken bir seviyedir [أن الرعاية مصحوبة لك في كل الأحوال].¹¹⁰⁴ Herevî *Menâzil*’inde *riâyeti* “inâyetle korumak [صونٌ بالعناية]” şeklinde açıklar ki onun bu tanımlayıcı ifadesinin daha sonraları tekrarlandığı görülür. Ancak sûfî metinlerinin *riâyeti* aynı zamanda *mürâât* kavramıyla ifade ettikleri görülür. Nitekim Serrâc *mürâât* hakkında şunları söyler: “Allah’ın hakkına riâyet üç şekilde olur: *Vefâ*, *edeb* ve *mürüvvet*. *Vefâ*, kalbin Allah’ın ferdâniyeti/tekliği ile başbaşa kalması ve O’nun ezeli nûru ile vahdâniyetini müşâhedede sebât etmesidir. *Edeb*, düşüncelerden (*hatarât*) gelen sırlara riâyet, vakitleri muhâfaza etmek, hased ve düşmanlıklardan uzak durmaktır (*inkitâ*’). *Mürüvvet*, söz ve fiil olarak zikirde sebâtır. Dili ve nazarı sakınmaktır. Yeme, içme ve giyeceklere dikkat etmektir. Buna da ancak edeble erişilir. Çünkü dünyâ ve âhirette her türlü hayrın aslı edebdir.”¹¹⁰⁵

Herevî burada *riâyete* bir şeyi doğru ve yerli yerinde yapmak, hakikati gözetcek şekilde amel etmek anlamını verir. Onu *himmet* için bir tamamlayıcı, *vakit* için bir koruyucu ve ayık tutucu, *sır* için gayrıdan bir terk vesilesi olarak anlatmak ister. Riâyet tamamlayıcı bir unsurdur: Bilgideki kesinliği şüpheye düşüren sebeplerden ayırmak, hakikat nâmına gönle doğanla gönlü bulanıklaştıran olumsuz uyanışları birbirine karıştırmamak, böylece hakikati doğrudan sezmekle akıl vâsıtasıyla anlamanın farkını farketmek himmete *riâyete*le imkân dâhilindedir. Aynı zamanda riâyet bir muhâsebe sebebidir ve vakte riâyetin doğuracakları kişiyi dengede tutar: Maksat dışındaki unsurlarla uğraşmaktan ötürü insanı hayâ duymaya sevkeder, Hakk’ın dışındaki bir şeylere ileten hedeflere karşı sakınma hissini uyandırır, nefesi beyhûde yere değil de Hak hesabına alıp-vermeyi doğurur. Kalbin iç dereceleri de ancak *riâyete*le hakikate mâil bulunurlar: İnsanın kendini emellerin eline bırakmaması, dünyalığı husûsunda kendini ve diğer in-

¹¹⁰³ Muhâsibî, *Riâye*, s. 32-34.

¹¹⁰⁴ Sülemî, *Tabakât*, s. 203.

¹¹⁰⁵ Serrâc, *el-Lüma*’, s. 302 [265].

sanları mutlak sebep olarak bulmaması, nihayetinde insanın hep ümit edilen ilâhî kıvâmı bulmak için gafletten kurtularak Hak ile râbitasızlığa kapılmaması, bunların hepsi *riâyete* gösterilen ehemmiyetle gerçekleşir.

Menâzil'de ise Herevî *riâyeti* amellere, hâllere ve vakitlere riâyet şeklinde üçe kısımlandırarak anlatır. Amelleri küçük ve yetersiz görmek sûretiyle onları arttırmak, ne kadar yaptığına bakmaksızın amelleri devam ettirmek ve onları gösteriş maksadıyla değil de ilmin gerektirdiği şekilde icrâ etmek amellere *riâyetin* alâmetlerindedir. Sâlikin kendi gayretini mürâilik, nefesini doygunluk ve hâlini hakikat değil de iddia olarak görmesi hâle *riâyetin* tezâhürleridir. Vakitlere *riâyet* ise sâlikin her adımda ve derecede vukûf üzere olmasını, sonra kendi varlığından arınarak attığı adım ve erdiği derecenin farkına varmamasını, son olarak da kendi varlığından arınmışlığı görmekten uzaklaşmasını ifade eder.¹¹⁰⁶ Herevî'nin burada dile getirdikleriyle *Menâzil*'de söyledikleri arasında benzerlik bulunmakla birlikte vurgu noktaları farklıdır. Ancak bir kavram olarak *riâyetin* anlam alanını sergilemek bakımından Herevî'nin hem buradaki hem *Menâzil*'deki satırları tasavvuf istilâhları açısından orijinal gözükmemektedir.¹¹⁰⁷

[51. Meydan: Sekîne]

میدان پنجاه و یکم سکینه است. از میدان رعایت میدان سکینه زاید. قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ﴾. سکینه آرامش است که حق بفرستد بردل دوستان خویش، آزادی آن دلها را. و سکینه دل در سه جای است: در توحید، و در خدمت، و در یقین. اما سکینه توحید را در دل سه عمل است: ترس است از روز نا آزموده، و شناخت خداوند نا اندر یافت، و دوست داشتن وی نادیده. و اما سکینه در خدمت سه عمل کرد در دل: داد بسنت کرد تا به اندک توانگر گشت، و بر اهل اعتماد کرد تا از وسواس آزاد گشت، و خلق را فراموش کرد تا از ریا آزاد گشت. و سکینه در یقین سه عمل کرد در دل: بتقسیم قسّام رضا داد تا از احتیال بر آسود، و ضرر و نفع از یک جای دید تا از حذر فارغ گشت، و وکیل به بیسندید تا از علایق رها شد.

¹¹⁰⁶ Bkz. *Menâzilü's-sâirîn*, s. 28, 29 [91]. Krş. Tek, *Tasavvufî Mertebeler*, s. 105-107.

¹¹⁰⁷ Örnek olarak bkz. Gevherîn, *Şerh-i Istilâhât-ı Tasavvuf*, VI, 72-75.

Riâyet meydânından sekîne doğar. Allah şöyle buyurur: “O Allah ki mü’minler kalblerine sekîneyi indirdi.” (Fetih, 48/4)¹¹⁰⁸ Sekîne, Hakk’ın kendi dostlarına gönülleri âzâd olsun diye gönderdiği bir huzur ve dinginliktir (*ârâmiş*). Gönüldeki sekînenin, tevhîdde, kullukta (*hizmet*) ve yakînde olmak üzere üç [tezâhür] mahalli vardır.

Tevhîd sekînesi gönülde üç şeyi icrâ eder: [Kişinin henüz] tecrübe etmemiş olmasına rağmen kıyâmet gününden korku duyması; [olduğu gibi] idrâk etmemiş olmasına rağmen Allah’ı tanınması; görmemiş olmasına rağmen O’nu sevmesi.

Kulluk sekînesi gönülde üç şeyi icrâ eder: Sünnete göre amel etmeyi yerleştirir, böylece [o kimse] az [bir gayret] ile kuvvetli hâle gelir; sadece Hakk’a îtimâd eder,¹¹⁰⁹ böylece [o kimse] vesveselerden âzâd olur; [Hakk’a kulluğunda] insanları (*halk*) unuttur, böylece [o kimse] şöhret ve riyâdan kurtulmuş olur.

Yakîn sekînesi gönülde üç şeyi icrâ eder: Rızıkları taksîm edene rızâyı yerleştirir, böylece [o kimse] hîle ve tedbire başvurmaktan (*ihdiyâl*) kurtulup huzûr bulur; zararı ve faydayı hep bir yerden görür, böylece kaçınmaktan (*hazer*) kurtulur (*fâriğ*); Allah’ın vekilliğinden hoşnut olur, böylece kendini alıkoyan alâkalara bulaşmaktan kurtulur (*rehâ*).¹¹¹⁰



Dinmek, durmak, bir yerde kalmak çağrışımları taşıyan *sekîne*, korkunun zâil olması, kalb huzûru, sükûnet, vakar ve itmi’nân anlamına gelir, iç huzura sahip ve gerek kendisi gerekse çevresi için güven kaynağı oluşu ifade eder.¹¹¹¹ Bir tasavvuf istilâhı olarak dağınıklık ve savrulma ihtimâlini bertaraf eden dinginlik, Hak tarafından indirilen mânevî kuvvet, ilâhî feyizle kalbin mutmain olması ve tesellî bulması, kendisine basîretin eşlik ettiği bir kesinlik duygusu anlamındadır. O, insana hakikat yolundaki çabaları ve kâbiliyeti neticesinde verilen, böylece onu şüpheden, sapmadan, dağılmadan alıkoyarak emniyet ve itmi’nâna ileten bir kuvvettir.¹¹¹² Tüsterî *sekîneyi tuma’nîne* ile

¹¹⁰⁸ Ankaravî’nin, Herevî’nin fikirlerinden hareketle âyete verdiği meâl şöyledir: “Ol Allah’tır ki, mü’minlerin kulübüne sebât ve tuma’nînet inzâl eyledi mahzâ fazl u inâyetden, tâ yakînleri ve îmânları evvelki îmânlarına munzam olmakla ziyâde olmadan ötürü. Veyâhud Allah Teâlâ bunların kalbine sükûn inzâl eyledi, resûlünün getirdiği evâmire, tâ bu evâmir ve nevâhîye olan îmânları vahdâniyet-i Hakk’a olan îmânlarına makrûn ve munzamm olmakla ziyâde olsun için.” *Minhâcü’l-fukarâ*, s. 390.

¹¹⁰⁹ Veya: “Çevresine îtimâd telkîn eder.”

¹¹¹⁰ Krş. Meybudî, *Keşfü’l-esrâr*, IX, 217, 218.

¹¹¹¹ *Mevsûatu nadratî’n-naîm*, VI, 2267-2271.

¹¹¹² “Sekîne, varlığı her yönden ihâta edecek şekilde mütâlaa etmekle gerçekleşir. Böyle olmadığı sürece

tefsîr eder ve Allah'ın kullarına âşikâr ettiği mârifetlerin ilki olduğunu söyler. Sekîneden sonra ise *basîret* vardır, bu basîretlerle insan eşyâyı nasılsa öylece bilip tanır [فبالسكينة ظهرت البصيرة والسكينة هداية].¹¹¹³ Vâsîfî'nin de aynı vurguyu sürdürdüğü görülür: Basîret sekîne ile âşikâr olmakta, sekîne hidâyet ve bâsiret inâyet sayılmaktadır. “Bir kul sekîne ile şereflendirildiği zaman o kul nezdinde var (*mevcûd*) yoka (*meşkûd*), yok vara” dönüşmektedir [فبالسكينة ظهرت البصيرة والسكينة هداية].¹¹¹⁴ İbn Atâ sekîneyi “kalbe atılan bir nûrdur ve onunla doğruluğun mevkîleri görülür [السكينة نور يقذف في القلب]” diye tanımlar.¹¹¹⁵ Hakîm Tirmizî ise, vahiyde Cebrâil'in yeri ne ise ilhâmda sekînenin yeri odur diyerek kavramın şüphe ve tereddütlere karşı kalbi teskîn eden tarafına vurgu yapar [أليست السكينة حقا من الله، ينزلها على انبيائه وأوليائه، فكما صح له الوحي] [بالروح، فكذلك يصح الحديث لهذا بالسكينة].¹¹¹⁶

Herevî burada *sekîneye* Kur'ân'dan hareketle Hakk'ın kendi dostlarına ulaştırdığı bir huzûr ve dinginlik anlamını verir, onun varlık sebebi Hak dostlarının gönüllerini mâsivâ ile uğraşmaktan yana hür kılmaktır. Kalbe yerleşen *sekînenin* tevhîdde, kullukta ve yakînde olmak üzere üç tezâhür mahalli vardır. Kalbdeki *sekînenin* tevhîd bakımından doğurduklarını Herevî şöyle örneklendirir: Henüz görmemiş ve tecrübe etmemiş olsa bile kul kıyâmet gününden korku duyar ve kendine çekidüzen verir; nasılsa öylece, olduğu gibi idrâki söz konusu değilken Allah'ı tanıyarak mutmain olur ve bu hâl kulu istikamet üzere mukîm kılar; kul O'nu ayânen görmemişse de O'nu sever ve muhabbet kulu sâkinleştirir; kalbdeki *sekînenin* tevhîde dâir tezâhürleri bu şekildedir. Ardından Herevî *sekînenin* kulluk bakımından doğurduklarını örneklendirir: Bu mertebede kulun

sekîne gerçekleşmez... Allah, bu ümmet için sekînenin gerçekleşmesine hâriçten bir alâmet yaratmadığı gibi sekînenin kalblerindeki yegâne alâmeti de onun gerçekleşmesidir. Öyleyse onların kalblerinde sekînenin gerçekleşmesinden başka bir alâmet yoktur. Bu yönüyle sekîne, kendi kendine delildir ve İsrailoğullarındaki gibi hâriçten bir delile muhtaç değildir... Sekîne, yapılan vaad sebebiyle nefsin kendisi için sükûn bulduğu şeydir. Ya da sekîne, nefste istenilen bir şeyin gerçekleşmesidir. Bu durum sekîne diye isimlendirilir. Çünkü söz konusu şey kalbde gerçekleştiğinde, kendisiyle sükûn bulduğu şeyden başka hususlara nefsin arzuları kesilir. Sekîne kökünden gelen sikkîn (bıçak), kesilebilecek şeyler kendisiyle kesildiği için bu adla isimlendirildi. Sikkîn sükûn lafzından türetilmiştir ki, sübût demektir. Sübût ise hareketin zıddıdır. Hareket ise, yer değiştirmedir. Sekîne nefsin kendisiyle sâkinleştiği şeye karşı sâbitliği gerektirir. Sâkinlik harekete doğru bile olsa durum aynıdır. Sekînenin hakikati budur. Bu ise ancak mütâlaa ve müşâhededen meydana gelir. Sekîne, onların –ki mü'minlerdir– üzerine iner ve inişiyile de mü'minleri kendisine mü'min oldukları mertebeden muâyene mertebesine taşır.” *Fütûhât-ı Mekkiyye*, III, 90 (73. bâb) [VI, 267, 268].

¹¹¹³ *Tefsîrü't-Tüsterî*, s. 147; Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, II, 37, 255.

¹¹¹⁴ Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, II, 255.

¹¹¹⁵ Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, II, 257.

¹¹¹⁶ *Hatmü'l-evliyâ*, s. 335, 346-349.

kalbinde sırf Hz. Peygamber'e uyarak amel etme melekesi yerleşir ve böylece o kul edindiği nisbet sebebiyle az bir gayretle kuvvetli hâle gelir; kul yalnızca Hakk'a dayanıp güvenir, bu şekilde diğer vesvese ve endişeler bir kenara atabilir; Hakk'a kulluğunu îfâ ederken insanları ve onlara dâir beklentileri hatırından çıkarır, böylece riyâ ve şöhretten azâd olur; *sekînenin* kulluktaki tezâhürleri de bu şekildedir. *Sekînenin yakîndeki* tahakkuku ise şöyledir: Gönle nasibleri ve rızıkları takdîr edene rızâ yerleşir ve kul buna bağlı olarak dünyalık adına sebeplerle yetinmekten kurtulur, huzûra erer; zararı ve faydayı hep bir yerden görerek iyi ile kötü nezdinde eşitleşir ve dolayısıyla kendini sakınmaktan ve kaçınmaktan yana hesap yapmaktan kurtulur; Allah'ın her şeye vekîl oluşunu bilerek hoşnutluk elde eder, böylece kendini Hak'tan alıkoyan alâkalara bulaşmaktan kurtuluşa erer.

Menâzil'de ise Herevî'nin *sekîne*ye yaklaşımı daha kapsamlıdır. Önce *sekînenin* üç şeye verilen bir isim olduğunu söyler. Birincisi İsrâiloğullarına Tabut içinde verilen *sekînedir*.¹¹¹⁷ Hafif bir rüzgar diye tanımlanan bu *sekîne* türü, İsrâiloğullarının peygamberleri için bir mûcize, kralları için bir kerâmet çeşidi ve savaş esnasında düşmanın kalbine korku salan bir zafer alâmeti sayılır. İkincisi muhaddesîn, yâni kalbleri ilhâma mazhar olmuş kimselerin dillerinden dökülen *sekînedir*. Bu elde edilebilir bir şey olmayıp doğrudan Hakk'ın var ettiği latîfelerdendir ve melek bu mertebede peygamberin kalbine vahyi ilkâsı gibi muhaddesin diline hikmeti ilkâ eder. Böylelikle ilhâma mazhar olan kişi kalbleri ferahlatacak ve şüpheleri açacak bir şekilde hakikate dâir incelikleri dile getirir. Üçüncüsü ise Hz. Peygamber ve mü'minlerin kalblerine inen *sekînedir* ki nûru, kuvveti ve huzûru bir araya getirir. Korku duyan onunla huzûra erer, hüzne düşen onunla tesellî bulur, âsi, cüretkâr ve itaatsiz olan onunla sükûnete kavuşur. Sâhibi olduğu kişiye vakar kazandıran *sekîne* de bu üçüncü türden kaynaklanır ve kendi içinde üç dereceyi barındırır. Birinci derecesinde kulluğu îfâ etme anındaki riâyet, ta'zim ve huzûr itibâriyle zuhûra gelen huşû *sekînesidir*. İkinci derecesi muâmele ânında *sekînedir*; nefsi hesâba çekmek, yaratılmışlara lütufla davranmak ve dâimâ Hakk'ı murâkabe etmek şeklinde kendini belli eder. Üçüncü derecesi ise taksîm olunana rızâyı netice veren, sâhibini aşırı ve abartılı şathiyeler söylemekten koruyan, sahip olunan mertebenin sınırlarında durduran *sekînedir* ki bu tezâhürüyle *sekîne* yal-

¹¹¹⁷ “Peygamberleri, onlara şöyle dedi: Onun hükümdarlığının alâmeti, size içinde Rabbinizden bir *sekîne* ile birlikte Mûsa ve Hârun'un mânevî mirasından bir bakıyyenin bulunduğu ve meleklerce taşınan sandığın gelmesidir. Eğer gerçekten mü'min iseniz, bunda sizin için şüphesiz bir delil, bir işaret vardır. [وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ آيَةَ مُلْكِهِ أَنْ يَأْتِيَكُمُ التَّابُوتُ فِيهِ سَكِينَةٌ مِّنْ رَبِّكُمْ وَبَقِيَّةٌ مِّمَّا تَرَكَ آلُ مُوسَىٰ وَآلُ هَارُونَ تَحْمِلُهَا] [المَلَائِكَةُ إِن فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّكُمْ إِن كُنْتُمْ مُّؤْمِنِينَ]” (Bakara, 2/248)

nızca nebîlerin ve velîlerin kalbine iner.¹¹¹⁸ Herevî'nin buradaki *sekîne* anlatımında öne çıkan kulluk, yakîn ve tevhîd vurgusu *Menâzil*'de genişlik kazanarak kavramın sınırlarını belirlemeye yöneldiği, ayrıca nübüvvet ve velâyetle gelen hakikat hissini kapsayacak bir üslup bütünlüğüne eriştiği görülmektedir. Herevî'nin *sekîne* ile ilgili satırları, tasavvuf tarihinde kavramı ihâtalı bir üslupla irdeleyen nâdir örneklerdendir ve kendisinden sonraki tesirleri belirgindir.¹¹¹⁹

[52. Meydan: Tuma'nîne]

میدان پنجاه و دوم طمأنینت است. از میدان سکینه میدان طمأنینت زاید. قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ﴾ و طمأنینت آرامش است با انس. و آن سه قسم است: طمأنینت بر نقد، و طمأنینت بر امید، و طمأنینت است بر مهر. و اما طمأنینت بر نقد سه است: آن غافلان بملك، و آن عاقلان بتجربه، و آن مخلصان بضمان. و طمأنینت بر امید سه است: مرد است مكتسب بدل آرمیده، و مرد است منتظر بدل آرمیده، مرد است منقطع بدل آرمیده. اما طمأنینت را بر مهر سه نشان است: مشغول بودن بکار وی از کار خود، و بیاد وی از یاد خود، و بمهر وی از مهر خود.

Sekîne meydanından tuma'nîne¹¹²⁰ doğar. Allah şöyle buyurur: “Ey itmi'nân bulmuş olan nefsi!” (Fecr, 89/27) Tuma'nîne, dostlukla (*üns*) birlikte olan dinginlik (*ârâmiş*) demektir. Servet (*nakd*) ile, ümit ile ve muhabbet ile alâkalı olmak üzere üç kısmı vardır.

Servet ile mutmain olanlar üç türdür: Mülk ile gaflete düşmüş olanlar, tecrübe ile akıl sahibi olmuş olanlar ve taahhüt (*zamân*) ile ihlâsa ermiş olanlar.

Ümit ile mutmain olanlar üç türdür: Gönül huzûruyla çalışıp kazanan kimse (*müktesib*); gönül huzûruyla umup bekleyen (*muntazır*) kimse; gönül huzûruyla gayrıdan alâka kesmiş (*munkatı*) kimse.

¹¹¹⁸ Bkz. *Menâzilü's-sâirîn*, s. 67, 68 [117, 118]. Krş. Tek, *Tasavvufî Mertebeler*, s. 221-226.

¹¹¹⁹ Bu tespit için bkz. Gevherîn, *Şerh-i Isulâhât-ı Tasavvuf*, VI, 290-294.

¹¹²⁰ Meybudî: “Hayat sahibi bir gönül bulunmadıkça *tuma'nîne* zuhûr etmez. Tuma'nîne bulunmadıkça ârifler maksadlarının nihayetine ermezler. Âriflerin maksadı ünsiyetin rahatlığı, kalbin müşâhedesi ve muhabbetin devamıdır. (Hâl böyle olduğu vakit) Dil hatırlamada, gönül sır ile, rûh nâz iledir; dil zikirde, kalb fikirde, can muhabbetledir. Dil kalbin tercümânı ile *beyânda*, kalb *iyândadır*.” *Keşfü'l-esrâr*, I, 718.

Muhabbet ile mutmain olmanın üç alâmeti vardır: Kendi işin yerine O'nun işiyle meşgûl olmak; kendini hatırlamak yerine O'nu anmak; kendine muhabbet yerine O'nun muhabbetini taşımak.



Sâkinleşmek, yatışmak, rahatlamak, ıztıraptan kurtulmak, huzûr ve sekînet bulmak anlamına gelen *tuma'nîne*,¹¹²¹ bir tasavvuf ıstılâhı olarak zikir ve ibâdetle açığa çıkan, ünsiyet ve emniyet hissini kuvvetlendiren, temkîn ve rızâya sebebiyet veren bir hâli ifade eder. Bu hâl Muhâsibî'ye göre *yakîn*in başlangıcıdır.¹¹²² Serrâc ise akla üstün gelen, îmânî güçlendiren, ilmi kökleştiren, zikri duru kılan ve hakikati sâbitleyen bir hâl olarak *tuma'nîne*yi tavsîf eder [حال رفيع، وهي لعبد رجح عقله، وقوى إيمانه ورسخ علمه، وصفا ذكره [وثبت حقيقته]. O, *rızâ*, *sabır*, *sika*, *takvâ*, *tefekür*, *ihlâs*, *sekîne* gibi diğer hâller ve makâmlarla anlamlıdır, bu yönüyle de *müşâhedenin* hazırlayıcısı sayılır.¹¹²³ Ebû Abdullah et-Turugbezi (ö. 350/962) *tuma'nîne*yi şöyle bir dâire içerisinde anlamlandırır: “İlim yerine göre *havfi*, yerine göre *veceli*, yerine göreyse *sekîne* ve *tuma'nîne*yi netice verir. Bu durum kulların içinde bulunduğu hâller ve makâmlara göredir. Bir makam vardır, onun hakkındaki ilim *vecel* ve *havfi* doğurur, bir makam vardır *sekîne* ve *tuma'nîne*yi beraberinde getirir. Ancak hâller, makamlara dâir ilimlerin neticelerinden sudûr ettikleri zaman sahîh olurlar [العلم يورث الخوف، والعلم يورث الوجل، والعلم يورث السكينة والطمأنينة. وذلك على قدر أحوال العبيد ومقاماتهم: مقام أوجب العلم فيه الوجل والخوف، ومقام أوجب فيه السكون والطمأنينة، والأحوال تصح إذا كانت عن نتائج العلوم]¹¹²⁴.”

Herevî burada *tuma'nîne*ye üns ile birlikte olan huzûr ve dinginlik anlamını verir. *Sekîne*deki huzûr anlamına ek olarak ünsiyet *tuma'nîne*yi tahakkuk bakımından farklı kılar ve Herevî *tuma'nîne*yi servete, ümide ve muhabbete bağlı olmak üzere üç kısımda ele alır. Servet ile mutmain olanlar dünyevî varlıkları sebebiyle gaflete düşmüşleri, sırf gündelik tecrübelerine dayalı olarak akıllarını kullanmış kimseleri ve Allah'ın rızka kefil oluşunu idrâk ile ihlâsa ermişleri içine alır. Ümit ile mutmain olanlar gönül

¹¹²¹ “*Tuma'nîne* bir nesneyi kararlaştırıp oturaklı eylemek ma'nâsıdır. Ve münzaic ve muztarib iken sâkin ve ârâmîde olmak ma'nâsıdır... *İtmi'nân* sâkin ve berkarâr olmak ma'nâsıdır. İtmi'nân ve *tuma'nîne* bir kimseye yâhud bir nesneye i'timâd ve rabt-ı kalb edip onunla ârâm ve sükûnet bulmak ma'nâsına müsta'meldir.” *Kâmûs Tercümesi*, III, 664. Anlam alanı için bkz. *Mevsûatu nadrati'n-naîm*, VII, 2702-2712.

¹¹²² Muhâsibî, *Risâletü'l-müsterşidîn*, s. 240.

¹¹²³ Serrâc, *el-Lüma'*, s. 98, 99 [65, 66].

¹¹²⁴ Sülemî, *Tabakât*, s. 496.

huzûruyla çalışıp kazananların hâlini, yine huzûr içerisinde âkıbeti ve amelinin karşılığını bekleyenleri ve Hak'tan gayrısıyla alâka kesenleri içine alır. Muhabbet ile mutmain olanlarsa tasavvufî faaliyetlerin nefîcesi olarak kendilerini Hak'ta bulanların hâlidir: Kulun benliğinden kaynaklanan ve onu kendine bağlayan uğraşlar yerine sırf O'nunla kendini meşgul etmesi, kendini ve beklentilerini hatırda tutmak yerine sırf O'nu anarak vakitlerini doldurması, nihâyetinde ise kendine muhabbet yerine O'nun muhabbetini taşıması *tuma'nînenin* bu mertebedeki tezâhürleri arasındadır.

Menâzil' de ise Herevî, *tuma'nîneyi* ayânen görmeye benzeyen sahih bir emniyet hissinin kuvvet verdiği sükûn hâli diye tanımlar ve onunla *sekîne* arasındaki farkı şöyle açıklar: İlk olarak *sekîne*de *heybetin* tesirini gideren bir hareket varken, *tuma'nîne* emniyet hissinden kaynaklanan bir sükûnet ve ünsiyet hâlidir. İkinci olarak *sekîne* zaman zaman zuhûr eden bir sıfatken *tuma'nîne* sürekli sahibiyile birliktedir. Bu farkları belirttikten sonra Herevî *tuma'nîneyi* üç derecede irdeler. Birinci derece kalbin Allah'ın zikriyle mutmain olmasıdır, böylelikle korkanın ümitle, ızdırıp içre olanın hükme rızâ göstermesiyle, musîbete düşenin sevapla *tuma'nîneye* ermesi imkân dâhiline girer. İkinci derece ise rûhun keşfe yönelmesinde, vaad karşısında şevk duymasında ve tefrikadan kurtulup cem' mertebesine ulaşmasındaki itmi'nândır. Üçüncü derecede artık lutfâ sevkeden mertebenin müşâhedesi, *bekāya* ulaştırın *cem'* hâlinin ve ezeli nûra ulaştırın yüce makâmın verdiği *tuma'nîne* söz konusudur. Böylelikle *tuma'nîne* kemâl bulur.¹¹²⁵ Herevî'nin buradaki *üns* vurgusu *Menâzil'* de de görülmekle birlikte oradaki üslupla buradaki muhtevâ arasında bir sürekliliğe rastlanmamaktadır. Ayrıca bir tasavvuf istilâhı olarak *tuma'nîne* ile ilgili tasavvufî muhtevâda Herevî'nin sözleri belirleyici olmuş gözükmektedir.¹¹²⁶

[53. Meydan: Murâkabe]

میدان پنجاه و سیم مراقبت است. از میدان طمأنینت میدان مراقبت زاید. قوله تعالی: ﴿لَا يَغْتُرُونَ﴾. مراقبت بگوشیدن است. و آن سه چیز است: مراقبت خدمت، و مراقبت وقت، و مراقبت سرّ. اما مراقبت خدمت بسه چیز توان یافت: بزرگ آمدن فرمان، و بدانستن سنت، و شناختن ریا. و

¹¹²⁵ Bkz. *Menâzilü's-sâirîn*, s. 68, 69 [118, 119]. Krş. Tek, *Tasavvufî Mertebeler*, s. 227-230.

¹¹²⁶ Bu tespiti örnek için bkz. Gevherî'nin, *Şerh-i Istilâhât-ı Tasavvuf*, VII, 319-322.

مراقبت وقت بسه چیز توان یافت: بفتاء شهوات، و صفاء خطرات، و غلبه مهر. و مراقبت سر بسه چیز توان یافت: بگم شدن از گیتی، و رها گشتن از خود، و برگشتن از انس.

Tuma'nîne meydanından murâkabe doğar. Allah şöyle buyurur: “Aslâ bıkip usanmazlar.” (Enbiyâ, 21/20)¹¹²⁷ Murâkabe, [kendine] kulak vermektir.¹¹²⁸ Kulluğun (*hizmet*), vaktin ve sırrın murâkabesi olmak üzere üç türlüdür.

Kulluğu murâkabe üç şeyle var olabilir: İlâhî emre hürmet etmek; sünneti bilmek; riyânın inceliklerini tanımak.

Vakti murâkabe üç şeyle var olabilir: İhtirasların (*şehvât*) zevâl bulması (*fenâ*); kalbe gelenlerin (*hatarât*) katışksızlığı (*safâ*); [Hakk'a] muhabbetin her şeye üstün gelmesi (*galebe*).

Sırrı murâkabe üç şeyle var olabilir: Dünyadan yok olmak [dünyayı unutmak]; kendinden âzâd olmak; insanlardan¹¹²⁹ vazgeçmek.



Bakıp gözetmek, denetlemek, dikkati belli bir noktaya odaklamak anlamına gelen *murâkabe*,¹¹³⁰ tasavvufta sâlikin iç dünyasına dönüp kendini değerlendirmek suretiyle Allah'a yönelmesi, “bütün zâhirî harekât ve sekenâtta ve bâtinî havâtır ve niyyâtta Hakk'ı kendine rakîb ve muttalî görmesi”¹¹³¹ ve “her emrde rızâ-yı Bârî tarafını muhâfaza edip kezâlik cemî'-i ahvâlîne dâimâ ilm-i ilâhî muhît olduğunu mülâhaza ile nefsinin muhârese eylemek”¹¹³² anlamına gelir.¹¹³³ Sûfîler görmek ve gözetlemek çağrışımından hareketle, hem Hakk'ın her türlü bilmesini hem de kulun iç dünyasında olup bitenlere vukûfunu anlatmak maksadıyla kavramın *ihsân* ile alâkasını kurmuşlar, onun

¹¹²⁷ “Yani Hakk'ı tesbihden ötürü aslâ zaafa düşmezler... Yani herhangi bir vazîfe onları bu tesbihten alıkoymaz. Tesbihleri bizim nefes alıp vermemiz gibidir, nasıl bizi nefes alıp vermektan bir şey alıkoymaz (ve zorlayıcı bir sebep olmadıkça biz dâimâ nefes alıp verirsek) aynı şekilde onların da tesbihleri dâimîdir.” Meybudî, *Keşfü'l-esrâr*, VI, 226. Meleklerin tesbihini beyân eden âyeti Herevî'nin *murâkabeyi* konu alırken anması dikkat çekicidir.

¹¹²⁸ Fiil, *güşiden* değil *küşiden* diye okunursa “kendin için gayret göstermek” gibi bir anlam elde edilir. Her iki durumda da kişinin kendini gözetmesine atıf vardır.

¹¹²⁹ Kelime *ins* değil de *üns* diye okunursa “Allah sevgisi dışındaki sevgilerden yüz çevirmek” gibi bir anlam elde edilir. Her iki durumda da insanın Allah'ın dışındakilerden uzaklaşması anlatılmaktadır.

¹¹³⁰ *Mevsûatu nadrati'n-naîm*, VIII, 3367-3372.

¹¹³¹ Ankaravî, *Nisâbü'l-Mevlevî Tercümesi*, s. 160.

¹¹³² *Kâmûs Tercümesi*, I, 146.

¹¹³³ Ayrıca bkz. Gevherîn, *Şerh-i Istilâhât-ı Tasavvuf*, X, 216-226.

feyiz ve berekete kaynak saymışlardır. *Hürmet* ve *riâyet* de murâkabenin anlam alanı içerisindedir. Murâkabe kalbe dikkat kesilmek, içte uyananları denetlemekle başlar; derken mâsivâdan sıyrılıp Hakk'ı murâkabe mertebesi elverir; nihâf nokta ise velâyet ermekle gelen murâkabedir, yakınlığa (*kurbiyyet*) ve birlikteliğe iletir.¹¹³⁴ Sûfîler nezdinde murâkabe, her hâlükârda *yakîn* ve *basîretle* anlamlıdır.

Herevî burada *murâkabe* ile kesintisiz bir çabayı anlatır. Bu çaba kulluk ve hizmetin durumlarına, vakit içindeki hâle ve kalbin daha latîf olan derecelerinde uyananlara göre farklı muhtevâlar kazanmaktadır. Dînin emredip yasakladıklarına uymak, tâbî olunan Peygamber'in bu yöndeki öğretileri ve tatbiklerinden haberdâr olmak, samimiyetsizliğin ve özün söze-sözün öze zıtlığının ayrıntılarını tanımak *murâkabenin* kullukla ilgili kısmıdır. Bu kısımdan sonra vaktin içindeki zuhûrât murâkebeye seviye kazandırır: Nefs ve beden merkezli ihtirasların ortadan kalkması, içe doğanların bulanıklıklardan ve karmaşıklaştırıcı olumsuzluklardan arınması, ilâhî sevginin varlıktaki her şeyden üstün kılınması *murâkabenin* de şümûlünü genişletecektir. *Murâkabenin* seviye kazanması ve şümûlünün genişlemesi ise mâsivâyı unutmakla, benlikten kurtulmakla ve yaratılmışların ellerindekinden yüz çevirmekle neticelenir ki tüm bunlar hem Herevî'nin defalarca dile getirdiği hem de sûfîlerin tasavvufun merkezine koydukları hususlardır.

Menâzil'de ise Herevî *murâkabeyi* maksûdu gözlemeyi sürdürmek olarak tanımlar. İlk mertebesinde Hakk'a seyir üzereyken gayrısını unutmaya sevkeden bir ta'zim, O'na ileten bir yaklaşma ve O'na erdiren bir sürûr ile sürekli Hakk'ı *murâkabe* etmek şeklinde kendini gösterir. İkinci mertebesinde muhâlefeti bırakmak, itirâzdan yüz çevirmek ve karşı durmanın yersizliğini gidermek sûretiyle Hakk'ın dâimâ kulu gördüğünü düşünmek şeklinde kendini belli eder. Üçüncü mertebesinde ise tevhîd ilmine yönelerek Allah'ın evvel oluşunu düşünme yoluyla ezeli, ebed tecellîlerinde ezelin işaretlerinin zuhûrunu murâkabe etmek ve nihâyetinde *murâkabe* kaydından da kurtulmaya ermek şeklinde tahakkuk edecektir.¹¹³⁵ Herevî burada *murâkabeyi* hürmet ve riâyet merkezli bir dille anlatırken *Menâzil*'de konuyu ihsân ve müşâhede merkezli bir üsluba taşır. Dolayısıyla iki metin arasında süreklilik ilişkisi bulunmamakla birlikte kavramı zenginleştiren temalara rastlanmaktadır.

¹¹³⁴ Serrâc, *el-Lüma'*, s. 82, 83 [54, 55].

¹¹³⁵ Bkz. *Menâzilü's-sâirîn*, s. 29 [92]. Krş. Tek, *Tasavvufî Mertebeler*, s. 107-111.

[54. Meydan: İhsân]

میدان پنجاه و چهارم احسان است. از میدان مراقبت میدان احسان زاید. احسان آن است که سید ولد آدم صلی الله علیه وسلم روح قدس علیه السلام را گفت در جواب وی: «وَأَنْ تَعْبُدَ اللَّهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ». (خدایرا پرستی چنانکه وی را می بینی). اولیتر خلق بیافت این میدان سه مردند: یکی غرقه گشته در دریای توحید از زندگانی نومید، و دیگر واله گشته در هیبت، سیم غرقه گشته در وجد. هوا در عزم گم شده، و اسباب در جمع گم شده، و تفرق در وجد گم شده، از تن سمع پیدا و بس، و از زبان ذکر پیدا و بس، و از مرد دل پیدا و بس، بدل دید، پنداشت که بعیان دید، از تلاشی انسانیت و خمود هوا و عناء علایق برست.

Murâkabe meydanından ihsân doğar. İhsân, Âdemoğlunun Efendisi Hz. Muhammed'in (s.a.v.) Rûhu'l-Kuds Cebrâil'e (a.s.) cevâben buyurduğu üzere: "Allah'ı sanki görüyormuş gibi ibâdet etmelidir."

Bu makâmı bulmak bakımından önce gelen [ihsân makâmına en lâyük olan] insanlar üç kısımdır:¹¹³⁶ Birincisi [dünyevî-maddî] hayattan ümitsiz olarak tevhîd deryâsına batmıştır; ikincisi heybette hayrete dalmıştır; üçüncüsü vecd içinde kendini kaybetmiştir.

[İhsân makâmına ermiş kimse için] Hevâ azimde kaybolmuştur; sebepler cem'de kaybolmuştur; dağılma ve çözüme (*teferruk*) vecdde kaybolmuştur.

Bedenden kulak zuhûr etmiştir [âdetâ bütün âzâları kulak kesilmiştir]; dilden [başka bir şey değil sadece] zikir zuhûr etmiştir; kişiden [tahakkuk sâhibi] bir kalb zuhûr etmiştir.

[İhsân makâmındaki kişi] kalb ile görmüştür, iyân¹¹³⁷ ile gördüğünü düşün-

¹¹³⁶ "İhsân murâkabe edenlerin sıfatı, hakikati bulanların (*vâcidân*) hâli, râzı olmuşların makâmı, sevgi-lerin alâmetidir. Allah sevgisi onlara şîâr, Allah'ı anmak onlara libâs, Allah'ın muhabbeti onların üstüne saçılıdır." Meybudî, *Keşfü'l-esrâr*, II, 305.

¹¹³⁷ Gözle görmek anlamına gelen *iyân* (*ayân* diye okunduğu da olur), bir şeyin zâhir oluşunu, âşikârlığını ve şüphesizliğini ifade eder, *keşf* ve *müşâhede* ile birlikte düşünülür. Câfer-i Sâdık'ın *iyânı* resullerin makâmı saydığı Ebû Osman el-Hîrî'nin ise peygamberlerin ilmüne tahsis ettiği görülür (*Hakâiku't-tefsîr*, II, 282). Herevî, *Menâzil*'de iyâna *yakîn*, *ilim*, *zevk*, *muâyene* ve *fenâyı* anlatırken vurgu yapar, her vurgusunda kavramın insan idrâkinin seviyeleriyle irtibatını kurar. Bu eserinde de *yakîni* (19. Meydan) anlatırken kavramı buradakine benzer bir tarzda ele alır.

makamına eren kul için nefsânî istek ve meyillerin hakikate azimde kaybolacağını, bir şeye ulaşmak için edinilen sebeplerin cem’de yâni Hakk’a teveccühte yiteceğini ve beşerî hallerden doğması muhtemel her türlü pejmürdelik ve çözümlüklüklerin vecdde son bulacağını söyler. *İhsân* insanın Hak’la muâmelesindeki mertebeler açısından bir toplayıcı kimliğe bürünür. Dolayısıyla duyu ve algı güçleri de bu toplayıcılıktan nasiplenerek farklı bir mâhiyet kazanırlar, bütün âzâlar kulak kesilir, dilden çıkan her şey zikir hâline gelir ve gönül tek bir maksada kendini verir. Herevî’nin bu vurgusu muhtemelen “Allah’ı görüyormuş gibi” olmanın bir açıklanışı gibidir. *İhsân* makamına eren kişi kalb ile müşâhedeye erer, yokluk ve dağılımıslığa âit unsurlardan, arzu ve meyillerin boyunduruğundan, mâsivâyâ âit alâkalardan kurtuluş bulur.

Menâzil’de ise Herevî’nin *ihsân* vurgusu daha kapsamlıdır. Onu hakikatin bütün kısımlarını kendinden toplayan nebevî bir isim olarak takdim eder ve kasdda, hâllerde ve vakitlerde *ihsân* olmak üzere üçe kısımlandırarak Hz. Peygamber’in kelimeye kazandırdığı anlama öncelik verir. İlk mertebesinde iken *ihsân*, *kasd* ilimle güzelleştirip azimle güçlendirmek ve hâl ile arındırmak anlamını taşır. İkinci mertebesinde hâllerin yegâneliklerini bilip üzerine titreyerek muhâfaza etmek, zarâfet ve güzellikle onları gizlemek ve tahkîkine ererek noksanlarını gidermek *ihsân*ın tezâhürlerindedir. Üçüncü mertebesinde ise Hakk’ı müşâhededen ebediyen ayrı ve uzak kalmamak, himmetin varlığı ve gerçekleşmesi için süre ve emel gözetmemek, dâimâ hâlden hâle olan hicret ve seferi Hakk’a âit kılmak *ihsân*ın kuldaki tahakkukunun alâmetleri olur.¹¹⁴² Böylelikle Herevî niyetin sahihliğiyle başlayıp hâlin hakikatine ermekle güçlenen *ihsân*ı müşâhede ve teveccühte kesintisizlik vurgusuyla genişletecek şekilde ele alır. Buradaki anlatımıyla *Menâzil*’deki anlatımı arasında bir süreklilik olmasa da birbirini zenginleştiren ve kavramın içeriğini derinleştiren vurgular vardır. Ayrıca görüldüğü kadarıyla Serrâc’tan sonra tasavvufî faaliyet açısından *ihsân*ın merkezîyetine vurgu yapan ve bu vurgusunu diğer kavramlarla da irtibatlandırmak suretiyle daha da kökleştiren sûfî Herevî’dir.¹¹⁴³

[55. Meydan: Edeb]

میدان پنجاه و پنجم ادب است. از میدان احسان ادب زاید. قوله تعالى: ﴿وَالْحَافِظُونَ لِحُدُودِ

¹¹⁴² Bkz. *Menâzilü’s-sâirîn*, s. 60, 61 [113]. Krş. Tek, *Tasavvufî Mertebeler*, s. 201-204.

¹¹⁴³ Bu belirleyiciliğine bir örnek olarak bkz. Gevherîn, *Şerh-i Istilâhât-ı Tasavvuf*, I, 79-82.

الله. ادب بحد زیستن است و قدم باندازه نهادن. و آن در سه چیز است: در خدمت، و در معرفت، و در معاملت. اما در خدمت: اجتهاد و تکلف نه، و احتیاط و وسواس نه، و سماحت و تهاون نه. اما ادب در معرفت سه چیز است: بیم و نومیدی نه، و امید و ایمنی نه، و گستاخی و شوخی نه. اما ادب در معاملت سه چیز است: رفق و مدهانت نه، و صلابت و مناقشت نه، و یاد نعمت و لاف نه.

İhsân meydanından edeb doğar. Allah şöyle buyurur: “Allah’ın koyduğu sınırları hakkıyla korurlar.” (Tevbe, 9/112) Edeb haddi bilerek [Allah’ın koyduğu sınırları gözeterek] yaşamak ve ölçü ile adım atmaktır. Edeb; kullukta (*hizmet*), mârifette ve muâmelede olmak üzere üç şeydedir.

Kullukta edeb; kendini rencide (*tekellûf*) etmeksizin gayret göstermek (*ictihâd*), vesveseye kapılmaksızın âkıbeti düşünmek (*ihdiyât*), hakîr görmeksizin işi kolay kılmaktır (*semâhat*).

Mârifette edeb üç şeydir: Ümitsiz olmayan bir korku, emniyet [ve rahatlık] hissine kapılmayan bir ümit, arsızlığa düşmeyen bir samimiyet (*gustâhî*).¹¹⁴⁴

Muâmelede edeb üç şeydir: İkiyüzlülük ve aldatma (*müdühene*) olmaksızın lütf (*rıfk*), münâkaşa olmaksızın metânet (*salâbet*), kuru laf olmaksızın nîmeti zikir.



İnsan hatâya düşüp de utanılacak şeyler yapmasını önleyen, yerinde ve ölçülü davranmasını sağlayan, söz ve davranışlara denge kazandıran, yer yer hayâ ve hicâb hissini kapsayan, her hususta haddini bilip sınırı aşmamaya ve nezâketli, zarâfetli, adâletli ve merhametli olmaya atıf yapan *edeb*,¹¹⁴⁵ bir tasavvuf ıstılâhı olarak dâimâ

¹¹⁴⁴ Bu ifadelere *Menâzil*'de de aynı şekilde rastlanır: [منع الخوف أن يتعدى إلى الإياس وحبس الرجاء أن يخرج إلى [الأمن وضبط السرور أن يضاهي الجراءة] Bkz. *Menâzilü's-sâirîn*, s. 52, 53 [108].

¹¹⁴⁵ *Mevsûatu nadrati'n-naîm*, II, 101-171; *Keşşâfu ıstılâhâti'l-fünûn*, I, 127, 128. “Zarâfet ve usluluk ki nâs ile kavlen ve fiilen lutf-ı muâmele ve hüsn-i münâvele eylemekten ibârettir... Mütercim der ki *Ta'rîfât*'ta edeb cemî'-i envâ'-ı hatâdan mâ-bihî'l-ihtirâz olan nesneyi bilmekten ibârettir diye muarrestir. Ve ba'zı a'lâm ahlâk-ı hasene-i zâhire ile tefsîr eylemiştir... Edeb bir kuvvet-i râsiha-i nefsiyyedir ki muttasıf olan kimesneyi mûcib-i şeyn u ayb olan nesnelere hıfz eder. Ve edeb iki nev'dir, biri edebü'n-nefs ve birisi edebü'd-dersdir dedikleri ta'rîf-i mezkûrun fikra-i ahîresine nâzır olmuş olur. Ve fikra-i ûlâsı ıstılâh-ı urefâda hıfz-ı hudûd-ı şer'iyye ve sülûk-i tarîkat-ı mer'iyyedir ki ahlâk-ı hasene-i bâtinadan ibârettir... İşbu edeb kelimesi bir kimseyi taâm ve ziyâfete da'vet eylemek ma'nâsına olmakla ahlâk-ı mezkûre sâhibini hayrât ve hasenâta dâî olmak münâsebetiyle edeb itlâk olunmuştur... Hulâsa edebin tahtında ahlâk-ı marziyye-i zâhireden mâadâ bi'l-cümle şer'in isticâb ve aklın istihsân eylediği etvâr ve akvâl mündericidir, iffet ve zarâfet ve nezâket ve izhâr-ı adl ve lutf-ı muâmele ve insâf ve sâir mekârim-i ahlâk ve mehâsin-i evsâf gibi.” *Kâmûs Tercümesi*, I, 72.

Hakk'ın huzûrunda olduğunu bilerek bu huzûrun gerektirdiği şekilde yaşamayı ifade eder.¹¹⁴⁶ Nitekim tasavvufun her vakitte, her hâlde ve makâmda edebden ibâret olduğu söylenmiştir [التصوف كله أدب لكل وقت أدب ولكل حال أدب ولكل مقام أدب], çünkü her biri için her defasında ayrı ayrı edeblerin sergilenmesi söz konusudur.¹¹⁴⁷ Serrâc, edebın yaygın anlamını, dindeki anlamını ve tasavvufta ona atfedilen mevkîyi şöyle anlatır: “İnsanlar edeb husûsunda ehl-i dünyâ, ehl-i dîn ve dinde ehl-i havâs olmak üzere birbirinden farklı üç derece üzeredirler: Ehl-i dünyâyâ âit edebler genellikle fesâhat, belâgat, ilim ezberleme, hükümdarları neşelendirme, hünerli Arap şiirlerini bilme ve sanatkârlık gibi şeylerdir. Ehl-i dîn ise edebi daha çok nefislerin riyâzeti, uzuvların eğitilmesi, gönlün temizliği, şer’î sınırları korumak, şehvetlerin terki, şüpheli şeylerden kaçınmak, tâat üzere kendini tecrîd etmek ve hayırlarda yarışmak şeklinde anlarlar. Dinde ehl-i havâsın edebine gelince: Kalbin temizliği, sırlara riâyetskâr olmak, ahde vefâ, hâl ve vakti muhafaza, havâtır, vârid ve ilhâm türü tezâhürlere yekten iltifât etmemek, gizli ve âşıkârın bir denge üzere olması, kurb makamlarında, taleb yerlerinde, huzûr ve kurbiyet anlarında, vuslat yakınlığında onu gözetmektir.”¹¹⁴⁸ Bu mânâdan olmak üzere sûfîler, mübtedî sâlik için tevbe ne ise ârif için edebın o olduğunu, dolasıyla edebın mükemmelliğinin ancak peygamberler ve sıdkta tahakkuk bulmuşlar için söz konusu edilebileceğini söylemişlerdir.¹¹⁴⁹ Nitekim Yûsuf b. Hüseyin er-Râzî edebın içinde bulunduğú anlam dâiresine ilişkin şu sözü söyler: “Ancak *edeb*le *ilim* idrâk edilir, ilimle amel tam olur, amelle *hikmete* erilir, hikmetle *zühd* anlaşılır ve ona muvaffak olunur, zühd ile dünya terkedilir, dünyanın terkiyle âhirete *rağbet* olunur ve âhirete *rağbet*le Allah'ın rızâsına varılır [بالأدب تُفهم العلم، وبالعلم يَصِحُّ لك العمل، وبالعمل تنال الحكمة، وبالحكمة تفهم الزهد وتوفق له، وبالزهد تترك [الدنيا، وتترك الدنيا ترغب في الآخرة، وبالرغبة في الآخرة تنال رضى الله].”¹¹⁵⁰

Herevî burada hadbilirliğı ve ölçülülüğü *edeb*ın muhtevâsı olarak sunar; Allah'ın koyduğı sınırları, hadleri koruyarak ve o hadlerin üzerine titreyerek yaşamak *edeb* olmaktadır. Herevî, *edeb*ın kulluk, mârifet ve muâmele olmak üzere üç tezâhür sahası olduğunu söyler. Kulluğun edebi, kendini rencide etmeksizin ve üzmeksizin gayret göstermek, vesveseden uzak kalarak amellerin ve temennîlerin âkıbetini düşünmek, küçümsemeksizin ve hafife almaksızın işi kolay kılmaktır. Mârifetteki edeb ümidi yi-

¹¹⁴⁶ Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 502 [487].

¹¹⁴⁷ İlgili sûfî sözlerinin bir derlenişi için bkz. Sîrcânî, *el-Beyâz ve's-sevâd*, s. 144-148.

¹¹⁴⁸ Serrâc, *el-Lüma'*, s. 195 [164]. Ayrıca bkz. Kuşeyrî, *Risâle*, s. 434-438 [372-376]; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 491-537 [478-517].

¹¹⁴⁹ Sülemî, *Tabakât*, s. 207.

¹¹⁵⁰ Sülemî, *Tabakât*, s. 189.

tirmemiş bir korkuyu, emniyet ve rahatlığa düşmemiş bir ümidi, arsızlığa kapılmamış bir samîmiyeti gerektirir. Muâmelede edeb ise kulun lütuf ve merhametliliğe aldatmayı ve ikiyüzlülüğü karıştırmaması, metânet üzere bulunmaya münâkaşayı ve tehditkârlığı sokmaması, Hakk'ın nîmetini düşünürken kuru laf ve iddiaya yolunun uğramamasıdır. Herevî'nin *edebi* anlatırkenki önceliği daha ziyâde kulun istikametine dönüktür ve o yüzden verdiği örnekler de ahlâkî tonu yüksek örneklerdir.

Menâzil'de ise Herevî *edebi* buradakine benzer olarak tanımlar. Buna göre *edeb* aşırı gitme ve eziyet etme arasında durup düşmanlık hâlinin zararını bilecek şekilde haddin korumasıdır. Edebin birinci derecesi –burada mârifette edeb şekliyle anlatıldığı üzere– *havfın* ümitsizliğe düşürmesini, *recânın* emniyet hissine götürmesini ve *sürûrun* da pervâsızlığa dönüşmesini engellemek olarak tezâhür eder. İkinci derecesinde edeb, *havftan kabza* çıkmanın, *recâdan basta* yükselmenin ve *sürûrdan müşâhedeye* ulaşmanın ifadesidir. Üçüncü derecesinde ise edebın mertebesine mârifet söz konusudur, sonra Hakk'ın doğrudan edebblendirmesiyle *edebden müstağnî* olmak, daha sonra ise edebın kendisini de müşâhede etmekten kurtulmaktır.¹¹⁵¹ Herevî'nin buradaki ve *Menâzil*'deki anlatımı birbirini destekler mâhiyette ise de *Menâzil*'deki üslup daha çok sülûkün nihâyetine dönük işaretler ihtivâ etmesi sebebiyle farklılaşmakta ve kapsamlılaşmaktadır.

[56. Meydan: Temekkün]

میدان پنجاه و ششم تمکن است. از میدان ادب میدان تمکن زاید. تمکن آن است که کار مرد را ملکه گردد که از کوشش باز رهد. قوله تعالی: ﴿وَلَا يَسْتَخِفُّكَ الَّذِينَ لَا يُوقِنُونَ﴾. تمکن از سه چیز باید: جستن از خوی در سه جای، و از تن در سه جای، و از دل در سه جای. اما تمکن در خوی، در بیم و خشم و در حاجت. و اما در تن در سه جای: در بیماری، در غریبی، و در درویشی. و از دل در سه جای: در ظن، در تمیز، در همت.

Edeb meydanından temekkün doğar. Temekkün, kişinin fiilini bir meleke hâline getiren ve onu [fiil öncesinde] çaba sarfetmekten kurtaran şeydir. Allah şöyle buyu-

¹¹⁵¹ Bkz. *Menâzilü's-sâirîn*, s. 52, 53 [108]. Krş. Tek, *Tasavvufî Mertebeler*, 177-180.

rur: “İnanma niyeti taşımayanlar senin sabır ve metânetini sarsmasınlar.” (Rûm, 30/60) Temekkünü üç şeyde [aramak] gereklidir: Huylarda, bedende ve kalbde. [Bunların her biri için de temekkünün gerektiği üç yer vardır.]

Huylarda temekkün, korkuda, hışımda ve ihtiyaçtır. Bedende temekkün, hastalıkta, yalnızlıkta (*garîbî*) ve fakirliktedir. Kalbde temekkün, zanda, temyizde ve himmettedir.



Nüfûzu ve îtibârî olmak, muktedir, sahip ve hâkim olmak anlamına gelen¹¹⁵² *temekkün*, bir tasavvuf istilâhı olarak her makamda tam mânâsıyla istikrâr sahibi oluşu, sahibini ise fiil ve terk bakımından kudretli kılan bir mânâyı ifade eder.¹¹⁵³ İstikâmetin velâyet makâmında yüksek derece bulması ve istikrârın kemâle ermesi, böylelikle sürekli değişkenliğin yok olup sıkıntı ve karmaşanın azalması da *temekkün*ün bir başka tanımıdır.¹¹⁵⁴ Tasavvuf tanımlarından biri de onun kulluğu îfâ için temekkün sahibi olmak ve ilâhî emirlere saygıyı korumak olduğudur [*إن التصوّف التّمكّنُ من الخدمة والتّحفظُ* [*للحرمة*].¹¹⁵⁵ Ancak *temekkün* ve *temkîn*in sûfiler tarafından bir arada, hattâ birbirinin yerine ikâme edilebilecek şekilde kullanıldığı görülür.¹¹⁵⁶ Dolayısıyla *temekkün*ün *temkîne* dâir söylenenlerle birlikte düşünülebilecek bir anlam alanı taşıdığı söylenebilir.¹¹⁵⁷

Herevî burada *temekküne* fiili bir meleke hâline getiren ve fiil öncesinde insanı çaba sarfetmekten kurtaran makam anlamını verir. Andığı âyetten anlaşıldığı kadarıyla, sabır ve metânetin sarsılmaması, ne olursa olsun dış tesirlerin kulu saptırmaması durumu *temekkün*le mümkündür. Temekkün, huylar, beden ve kalb olmak üzere üç hususta kendini belli eder. Huylarda temekkünün tezâhürü, korku, hışım ve ihtiyaç ânında bu sâiklere karşı sarsılmamaktır. Bedende temekkünün tezâhürü hastalıkta, yalnızlıkta ve fakirlikte şartlar ne olursa olsun etkilenmemektir. Kalbdeki temekkün ise, zanda, iyiyi kötüden ayırt edişte ve himmette açığa çıkar. Zanna kapılmamak, ayırt edişi engelsiz bir şekilde işler kılmak ve himmeti doğrudan bir hâle koymak *temekkün*le mümkündür. Herevî kalbdeki *temekkün*le sâlikin istikametle tahakkukunu kasteder gözükmektedir.

¹¹⁵² “Bir âdem sultân yanında rütbe ve pâyeye sâhibi olmak ma'nâsındadır. Ve bir nesneye muktedir olmak ma'nâsındadır.” *Kâmûs Tercümesi*, III, 710.

¹¹⁵³ Kâşânî, *Letâifu 'l-i'lâm*, s. 182. Krş. Tilemsânî, *Şerhu Menâzili 's-sâirîn*, s. 503.

¹¹⁵⁴ Kâşânî, *Şerhu Menâzili 's-sâirîn*, s. 603.

¹¹⁵⁵ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü 'l-evliyâ*, II, 184.

¹¹⁵⁶ Sülemî, *Hakâiku 't-tefsîr*, II, 127.

¹¹⁵⁷ Meselâ bkz. Kuşeyrî, *Risâle*, s. 154-157 [172-174]; Hücvîrî, *Keşfü 'l-mahcûb*, s. 544-547 [521-523].

Menâzil'de ise Herevî *temekkünü tuma'nînenin* üstünde tutar, çünkü temekkün istikrârın son noktasıdır. Birinci mertebesinde *temekkün* müridlere hastır; müridi sülûke sevkeden kasdın sıhhatinin, onu taşıyarak Hakk'a ileten müşâhedeye âit parıltıların ve tuttuğu yolun genişlik ve ferahlığının birleşmesi temekkünün bu mertebesinin tezâhürleridir. İkinci mertebesinde sâiklere âittir; *inkıtâın* tamlığı, *keşfin* şimşeği ve hâlin *safâsı* bu mertebede bir araya gelir. Üçüncü mertebe ise âriflerindir; *vücûd* nûrunu giyinerek *taleb* perdelerinin ötesindeki mertebeye ermeyi ifade der.¹¹⁵⁸ Herevî burada *temekkünü* daha genel bir ahlâkî tonla anlatmış, ancak *Menâzil*'de sülûkün mertebeleriyle irtibatını kuracak şekilde anlam alanını genişleterek ele almıştır. Ayrıca bir ıstılâh olarak *temekküne* dâir söyledikleriyle de orijinal satırlar ortaya koymuştur.

[57. Meydan: Hürmet]

میدان پنجاه و هفتم حرمت است. از میدان تمکن میدان حرمت زاید. قوله تعالى: ﴿مَا لَكُمْ لَا تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقَارًا﴾. حرمت آزره داشتن است، و آن سه قسم است: احترام خدمت را، و احترام ذکر را، و احترام سر را. احترام خدمت را سه نشان است: عین آنرا در دین شکوه داری، و بهدایت آن از مولی شادی کنی، و نفس خود را در آن بتقصیر متهم کنی و معیوب بینی. اما احترام ذکر را سه نشان است: سخن هزل را در ذکر حق نیامیزی، و در غیبت دل مولی را یاد نکنی، و که وی خود را خوانی وی را خود باشی. اما احترام سر را سه نشان است: اگر می ترسی مهر نبوی، و اگر امید داری خود حق نبینی، و اگر گستاخی کنی تعظیم نگاه داری.

Temekkün meydanından hürmet doğar. Allah şöyle buyurur: “Size ne oluyor da Allah’ın azametinden çekinmiyorsunuz, azameti O’na yakıştıramıyorsunuz?” (Nûh, 71/13) Hürmet, hayâ duyup saygı göstermek demektir ve ibâdet (*hizmet*) için, zikir için ve sır için hürmet (*ihtirâm*) olmak üzere üç kısımdır.

İbâdetde hürmetin üç alâmeti vardır: Dinde, ibâdeti dâimâ aziz bilmen; Mevlâ’dan gelen hidâyetle kendini mutlu etmen; nefsinin ibâdet husûsunda noksanlıkla ithâm etmen ve ayıplı görmen.¹¹⁵⁹

¹¹⁵⁸ Bkz. *Menâzilü's-sâirîn*, s. 90, 91 [133]. Krş. Tek, *Tasavvufî Mertebeler*, s. 297-301.

¹¹⁵⁹ Krş. Meybudî, *Keşfü'l-esrâr*, II, 624; VII, 497.

Zikirde hürmetin üç alâmeti vardır: Ciddiyetsiz ve beyhûde (*hezel*) sözü Hakk'ın zikrine karıştırmaman; kalbin hâzır olmadığında (*gaybet*) gafletle Mevlâ'yı anmaman; O çağırdığı zaman kendini O'na adaman [O'nu andığın zaman kendini O'nun karşısında müstakil bilmeyip kendini de O'ndan bilmen].¹¹⁶⁰

Sırda hürmetin üç alâmeti vardır: Hakk'ın korkusu gönlüne düşerse O'nun sevgisini hükümsüz kılmazsın; O'nu ümid edersen kendini hak sahibi olarak görmezsin; eğer O'na karşı sâmimiyyet ve rahatlıkla tavır alırsan muhakkak edeb ve hürmeti gözetirsin.



Değer vermekten ileri gelen ölçülü davranma hissi ve çekinme ile karışık bir sevginin verdiği îtinâ gösterme duygusu anlamına gelen¹¹⁶¹ *hürmet*, bir tasavvuf istilâhı olarak “ukûbet korkusu olmaksızın ve sevâb talebi bulunmaksızın, yani hasbeten lillâh Hakk'ın emir ve nehyine ta'zîm etmeyi” ifade eder.¹¹⁶² Sûfîler, *hürmetin* muhâfazasını yolun esaslarından biri saymışlar, kavrama yaptıkları vurguyla onun her mertebedeki gereklerini muhâtablarına belletmişlerdir. Nitekim Câfer-i Sâdık'tan nakledilen şu ifadeler *hürmetin* nasıl bir silsile ile kendini gösterdiğinin özetidir: “Hürmetler birbirlerini tâkip ederler. Yaratılmışlara hürmeti yitiren mü'minlere, mü'minlere hürmeti yitiren velîlere, velîlere hürmeti yitiren Hz. Peygamber'e, Hz. Peygamber'e hürmeti yitiren Allah'a olan hürmeti kaybetmiş demektir. Allah'a hürmeti yitiren bedbahtlar arasına girmiştir. Ahlâkın en fazîletlisi hürmetlerin muhâfazasıdır. Onun için kalbinde hürmetler hükümsüz kalan kişi farzları ve sünnetleri çokça savsaklar [الحرمان تتبع بعضها بعضا، من ضيع حرمة الخلق فقد ضيع حرمة المؤمنين، ومن ضيع حرمة المؤمنين فقد ضيع حرمة الأولياء، ومن ضيع حرمة الأولياء فقد ضيع حرمة الرسول، ومن ضيع حرمة الرسول فقد ضيع حرمة الله، ومن ضيع حرمة الله تعالى فقد دخل

¹¹⁶⁰ Bu son cümle için nüshalardan hareketle net bir anlam çıkmamaktadır. İfâdeyi Beaurecueil, “que ce soit Lui qui se souviene de toi et non toi qui te souviennes de Lui”; Mughal, “You should be at the top of all other persons who are devoted towards Allah so that you may be called His spectacle”; Angha, “that you dedicate yourself to Him when invoking Him” diye tercüme eder. Habîbî “eger Hak râ yâd mîkonî ve mîhânî hodet ezû bâşî” diye metni inşâ etmektedir. Sîrcânî ise “eger Hak râ yâd mîkonî ve mîhânî hod râ der berâber-i zât-ı Hak der nazar neyâverî ve hod ez û bâşî” anlamını vermektedir. Biz Sîrcânî ve Angha'nın tercihlerini dikkate alarak metni çevirdik. Ancak ifade “O'nun seni andığını düşünmen, senin O'nu andığını düşünmemen” gibi bir çağrışımı da taşıyor gözükmektedir, nitekim Beaurecueil'in tercümesi de bu yöndedir.

¹¹⁶¹ “Fesh ve intihâki helâl olmayan şeye denir, kişinin ırz ve nâmûsu gibi. Uhde ve zimmet ma'nâsınadır. Ve mehâbet ma'nâsınadır. Tevkîr makâmında müsta'mel olan ihtirâm bu ma'nâdandır. Ve behre ve nasîb ma'nâsınadır.” *Kâmûs Tercümesi*, III, 425, 426.

¹¹⁶² Ankaravî, *Nisâbü'l-Mevlevî Tercümesi*, s. 162.

[في ديوان الأشقياء، وأفضل الأخلاق حفظ الحرمات، ومن أسقط عن قلبه الحرمات تهاون بالفرائض والسنن¹¹⁶³].

Herevî *hürmete* hayâ duyarak saygı göstermek, Hakk'ın azametinden çekinmek anlamını verir, ibâdet, zikir ve sır için farklı hürmet mertebelerine işâret eder. Buna göre ibâdeti yüce bilip onu huzûr ve selâmet kaynağı saymak, Allah'ın hidâyetiyle kulun kendi saâdeti arasında irtibat kurmak ve nefsi ibâdetlerin îfâsı noktasında sürekli noksanlıkla ithâm ederek kusurlu bulmak ibâdetde *hürmet* sâhibi oluşun alâmetlerindedir. Ciddiyetsiz ve beyhûde sözü Hakk'ın zikrine karıştırmamak, kalben hâzır olmadıkça gaflet içerisinde Hakk'ı zikretmeyi âdet hâline getirmemek ve O çağırıldığı zaman kendini O'na adamak yâhut kulun O'nu zikrettiğini değil O'nun kulu zikrettiği düşünmek zikirde *hürmeti* gösterir. Sırda *hürmet* ise sâlikin edeb ve istikametiyle alâkalıdır. Hak korkusu gönle düştüğünde O'nun sevgisini hükümsüz kılmamak, Hak ümit edildiğinde kulun kendini hak sahibi imiş gibi görmemesi, Hakk'a karşı samîmiyet ve rahatlıkla tavır alındığında ise O'nun azametinden çekinebilmek *hürmetin* sır mertebesindeki tezâhürlerindedir.

Menâzil' de ise Herevî, *hürmeti* muhâlefetten ve cüretkârlıktan sakınmak olarak tanımlar. İlk mertebesinde *hürmet* Hakk'ın emir ve nehiyelerine saygı göstermek şeklinde tezâhür eder. Ancak bu saygı cezâ korkusu sebebiyle olmamalıdır, eğer böyle olursa sâlik nefesine duyduğu düşmanlık sebebiyle hürmeti âşikâr etmiş sayılır. Aynı şekilde hürmet sevâb elde etmek ümidiyle de olmamalıdır, böyle olduğu takdirde kul belli bir ücret karşılığında saygı göstermiş sayılır. Hürmeti sergilerken sâlik kendi gayretini de görmemelidir, aksi takdirde yaptığı riyâkârlık hükmündedir. Çünkü cezâ korkusu, sevâb arzusu ve kendi çabasını görmek aslında nefse ibâdetin kısımlarıdır. İkinci mertebesinde *hürmet* sâlikin Hakk'ın sıfatları ve isimleri husûsundaki haberleri zâhirine göre esas almasıdır. Böylelikle sâlik avâmın tevhidle ilgili haberî tavrını zâhiri üzere bırakmış olur, istikâmetten sapmamak için bu haberleri araştırma yoluna gitmez ve onları te'vîle yeltenmez. Haberlerin zâhirini bırakıp da onları misâl getirmeye kalkışmaz ve hakikatlerini idrâk ettiği iddiasında bulunmaz. Üçüncü mertebesinde ise *hürmet bast* hâline cüretin, *sürûra* emniyetin, *müşâhedeye* de Hak dışında bir sebebin karışmasından sâlikin korunmasıdır.¹¹⁶⁴ Böylelikle Herevî emir ve nehiyeleri gözetmekten ilâhî isim ve sıfatlar konusunda isâbetli tavır ortaya koymaya, nihâyetinde ise Hakk'ı Hak ile müşâhedeye dek geniş bir anlam alanını *hürmet* kavramı üzerinden ifade etmiş olmak-

¹¹⁶³ Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, II, 56; II, 23.

¹¹⁶⁴ Bkz. *Menâzilü's-Sâirîn*, s. 30 [93]. Krş. Tek, *Tasavvufî Mertebeler*, s. 111-114.

[58. Meydan: Gayret]

میدان پنجاه و هشتم غیرت است. از میدان حرمت میدان غیرت زاید. غیرت رشک است بر چیزی که غیر آن بجای آن چیز نیست. و آن سه چیز است: عمر است، و دل است، و وقت است. اما عمر دوکان است، و خرد پیرایه، و دین مایه، و مؤمن بازرگان: و هر چه از عمر گذشت تاوان است یا درمان، و آن نفس که در آنیم یا تحفه است یا داغ، و آنچه از عمر مانده است یا زهر است یا تریاق. و دل خزینۀ مرد است، و شیطان دشمن، مراقبت قفل آن. و مؤمن محتاج. هر چه از نفس می کاهد در دل می افزاید، و هر چه در دنیا می افزاید از قیمت می کاهد، و هر چه در دعوی می افزاید از مایه می کاهد. و وقت مرد ساعت غیبت مرد است از خود: هر آنکه آن را بر مرد بیوشاند یا ببرد، دشمن ترست ویرا از قاتل وی، و هر که آنرا بر وی تقویت کند، بر وی گرامی ترست از زاینده وی، وقت بر خداوند وقت گرامی ترست از دو جهان.

Hürmet meydanından gayret doğar. Gayret, bir şeyi, yerine bir başka şey ikâme etmeyecek derecede kıskanmaktır. Gayretin, ömüre,¹¹⁶⁶ gönüle ve vakte ait olmak üzere üç kısmı vardır.

Ömür dükkandır, hikmet zînet, din sermâye ve mü'min tüccardır.

Ömürden geçip giden ya bir zarardır yahut faydadır; alıp-verdiğimiz nefes ya bir hediyedir yahut ıztırâbdır (*dâğ*); ömürden geri kalanı ya bir zehirdir yahut panzehirdir (*tiryâk*).

Gönül kişinin hazînesidir; şeytan düşmandır; murâkabe o hazînenin kilididir; mü'min [bu ticârette dâimâ faydaya] muhtaçtır. Nefste eksilen kimse gönülde ziyadeleşir; dünyada ziyadeleşen kimse kıymette eksilir; kuru iddiada (*da'vâ*) ziyadeleşen kimse sermâyede eksilir.

¹¹⁶⁵ Nitekim bu satırlarıyla da tek kalmış gözükmetedir. Bkz. Gevherîn, *Şerh-i Istulâhât-ı Tasavvuf*, IV, 187-191.

¹¹⁶⁶ M 180^a da *ömür* değil *sır* şeklinde kayıtlıdır. Ancak metnin akışı açısından *ömür* daha doğru gözükmetedir.

İnsanın vakti, insanın kendinden kaybolduğu (*gaybet*) ândır. Vakti insana örtülü bırakan, yahut [vakitle insanın arasını] kesen her ne ise, insan için kendi kâtilinden daha kötü bir düşmandır. İnsana vakti husûsunda destek olup ona kuvvet veren her ne ise, insan için kendini doğuran ana-babadan daha kıymetlidir. Vakit, ona sahip olan [ve lâyıkiyle onda tasarruf eden] için iki cihândan daha azîzdir.



Çalışma, çabalama, didinme gibi yaygın anlamlarının yanı sıra kıskançlık, düşkünlük, titizlik ve ihtimâm anlamlarını taşıyan *gayret*, mukaddes bilinen bir şeye başkalarının ilgi gösterip göz dikmesine tahammül edememeyi ve sahip olunan bir şeyde başkası ile ortaklıktan hoşnut olmamayı ifade eder.¹¹⁶⁷ Bir tasavvuf ıstılâhı olaraksa sevenin sevgilisi üzerine titremesi yahut onu dâimâ kıskanması gibi sâlikin bâtinî hâllerini gizli tutması demektir, sevgiye ait bir alâmet sayılır. Haksızlığına karşı dayanamamak, sırların ifşâsından ötürü rahatsız olmak da onun anlam alanındadır. Kendine dost edindiklerinin üzerine titremesi ve kullarının kendinden başkasına yönelmesine dayanamaması itibâriyle Allah *gayûr* sayılır.¹¹⁶⁸ Nitekim Şiblî kendisine *gayretten* sorulduğunda şöyle demişti: “Gayret iki türlüdür: Biri beşerî, diğeri ilâhî gayret. Beşerî gayret kişilere karşı olur. İlâhî gayret ise Allah’tan başkasına zâyî edilecek vakte karşı olur [الغيرة غيرتان: غيرة البشرية، وغيرة الإلهية. فغيرة البشرية على الأشخاص، وغيرة الإلهية على الوقت أن يضيع فيما سوى الله تعالى].”¹¹⁶⁹ Sûfîler ilâhî gayreti Hakk’ın kulu bırakmaması ve kıskanması, beşerî gayreti ise kulun nefeslerinden ve vakitlerinden hiçbirini Hakk’ın dışında bir maksat üzere harcamaması anlamında düşünmüşlerdir.

Herevî burada *gayretin* kıskanmak anlamına geldiğine vurgu yapar. Ömrü, gönlü ve vakti kıskanmanın, bunlara karşı *gayret* göstermenin tasavvufî bir tavır ve sâlikin hâllerinden bir hâl olduğunu anlatır. Ömrü bir dükkana, hikmeti o dükkanın süsüne, dîni o dükkanın sermâyesine ve mü’mini bu dükkanda faal olan bir tüccara benzeten Herevî, ömürden geçen günün ve alınıp verilen her nefesin insana mutlaka bir fayda yahut zarar eriştireceğini anımsatarak *gayretin* burada devreye girmesinin ömrü ilâhî bir hediye ve ilâhî bir tedâvîye âmâde kılacağına vurgu yapar. Yine Herevî’nin benzet-

¹¹⁶⁷ “Nâm ve nâmûsa hâlel verecek husûsâttañ ictinâb ve vikâye etmek ki kıskanmak ta’bîr olunur. Ve ikdâm etmek ve sıdk u iştiyâk ile çalışıp ifâ-yı vücûba sa’y etmek.” *Lugat-ı Remzî*, II, 27. Krş. *Kâmûs Tercümesi*, II, 62.

¹¹⁶⁸ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 396-400 [342-347].

¹¹⁶⁹ Serrâc, *el-Lüma’*, s. 299 [263]; Kuşeyrî, *Risâle*, s. 397 [344]. İbn Arabî’nin Şibli’ye âit bu tanım hakkında itirazları vardır. Bkz. *Fütûhât-ı Mekkiyye*, III, 367-370 [VII, 392-397].

meler üzerinden yaptığı anlatımında gönül kişi için bir hazîneye, şeytan bu hazîne için düşmana, murâkabe o hazînenin kilidine benzer. Mü'min her hâlükârda bu dünyâ ticâretini ilâhî bir fayda ile kapatmak durumundadır. Bu noktada *gayretin* gönle yönelmesi, nefste eksilmeyi ve gönülde ziyâdeleşmeyi, dünyâda eksilmeyi ve mertebede yükselmeyi, kuru iddiada eksilmeyi ve mânevî sermâyede nemâlanmayı beraberinde getirir. *Gayretin* nihâî tezâhürü ise vakte dönük olanıdır. Çünkü vakit insanın içinde kaybolduğu ya da içinde var olduğu ândan ibârettir. Vakitteki tecellîyi kul için örtülü bırakan, vakitle kalb arasına girerek gaflete sebebiyet veren her ne ise bir mânevî ölüme zemin hazırladığı için katile benzetilir. Dolayısıyla insana vakit husûsunda destek olup onun basîretini güçlendiren her ne vesile olursa öz ebeveyninden daha kıymetli bir mevkîdedir. Herevî'ye göre vakit, ona sâhip olan, yâni ondaki tecellîyi idrâk ederek lâyıkıyla onda tasarrufta bulunan kimse için kıymetçe iki cihândan daha yüksek bir hakîkattir.

Herevî *Menâzil*'de *gayreti* sevenin sevgilisini kıskanması sebebiyle tahammülünün kalmayıışı ve sevgisine başkasının ortak olmasına dayanamayıışı diye tanımlar. Birinci mertebesinde *gayret* âbidin yitirdiğini yeniden elde etmeye çalışması, kaçırdığını telâfi etmesi ve kaybettiğini tedârik hususunda kıskançlık duymasındır. İkinci mertebesinde ise mürîdin yitirdiği vakti kıskanmasıdır, çünkü âbid amel ve mürîd hâl sahibidir. Herevî *gayretin* bu türünü öldürücü diye niteler, sebebi ise vaktin tez geçmesine karşılık tekrardan elde edilmesinin çok zor ve geri dönmesinin de hayli yavaş olmasıdır. Üçüncü mertebesinde ârifin gaynın örttüğü *aymı* –yani kalbe çöken perdelerin gizlediği hakikati–, reynin kapladığı *sırrı* –yani şüphenin ve havâtırın erilmesine engel teşkil ettiği sırrı– ve ihsâna yönelmiş *nefesi* kıskanmasıdır.¹¹⁷⁰ Böylelikle Herevî *gayreti* vakit için bir îmar edici olarak tanımlar. Telâfi ve tedârikle başlayan tezâhürlerini perdesiz şekilde hakikate ermekle neticelendirir. Buradaki anlatımıyla *Menâzil*'de üslubu arasında da nisbî bir süreklilik olduğu gözlenir.

[59. Meydan: Cem']

میدان پنجاه و نهم جمع است. از میدان غیرت میدان جمع زاید. قوله تعالی: ﴿قُلِ اللَّهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ﴾. {جمع از پراکندگی سه چیز برستن است: برستن دل است و نیت و وقت. {اول}}

¹¹⁷⁰ Bkz. *Menâzilü's-sâirîn*, s. 72, 73 [121]. Krş. Tek, *Tasavvufî Mertebeler*, s. 238-241.

naprakendگی دل {و آن} را سه نشان است: نا بایستن افزونی، و وحشت از خلق، و ملامت از زندگانی. و نشان نا پراکندگی نیت سه چیز است: شیرینی خدمت، و آرزومندی بعلم، و موافق افتادن قصد. و نشان نا پراکندگی در وقت سه چیز است: حلاوت مناجات، و تولد حکمت، و صحت فراست.

Gayret meydanından cem' doğar.¹¹⁷¹ Allah şöyle buyurur: “Allah de! Ve bırak onları!” (En'âm, 6/91) Cem' üç şeyin, gönlün, niyetin ve vaktin dağılmışlıktan (*perâkendegî*) kurtulmasıdır.

Gönlün dağılmamışlığına [cem'iyyet-i dil] üç alâmet vardır: [Rızıkça ve servet-çe] fazlalığa gerek duymamak; [yoldan alıkoymaları sebebiyle] insanlardan kaçmak; [dünyada sürüp giden] hayattan ötürü elem duymak (*melâmet*).

Niyetin dağılmamışlığına üç alâmet vardır: Kulluğun hoşnutluğu; ilme şevk duymak; kasdın [ulaşılacak sonuçla] muvâfık düşmesi.

Vaktin dağılmamışlığına üç alâmet vardır: İbâdet ve münâcâtın memnûniyet verışı (*halâvet*); hikmetin zuhûra gelişi; ferâsetin sıhhate erişi.¹¹⁷²



Toplama, toplanma, dağınıklığı giderme, bir araya gelme ve getirilme anlamına gelen *cem'*, tasavvufta yaratılmışları görmeyip bütün varlıkları Allah'ın sıfatlarının zuhûru bilerek Hakk'ı halksız temâşâ etmeyi anlatır.¹¹⁷³ Serrâc'ın ifadeleriyle “*cem'* yaratıkları ve kâinâtı dikkate almaksızın Hakk ile irtibat kurmayı anlatan mücmel bir lâfızdır. Kâinat ve yaratıkların kendi başlarına var olması mümkün değildir. Çünkü kâinat da, varlıklar da iki yanı adem olan bir varlığa sâhiptir [الجمع لفظ مجمل يعبر عن إشارة من أشار إلى الحقّ بلا خلق قبل ولا كون كان، إذ الكون والخلق مكوّنان لاقوام لهما بنفسهما لأنهما وجود بي طرفي عدم].”¹¹⁷⁴ “*Cem'* için husûsî bir makâm ve ayrı bir hâl yoktur. Zîrâ *cem'*, matlûbunun

¹¹⁷¹ M 180^a-181^a ile Ş 30^a-31^b nüshaları 59. meydandan 64. meydana kadar sıralama bakımından farklılık gösterirler. M nüshasındaki sıralamada 59. meydan *sika*, 60. meydan *îsâr*, 61. meydan *tefvîz*, 62. meydan *fütûh*, 63. meydan *cem'*, 64. meydan *inkutâ* şeklindedir. Biz burada Ş nüshasındaki sıralamayı Beaucueil ve Habîbî neşirlerindeki tertibi de dikkate alarak olduğu gibi bıraktık.

¹¹⁷² Krş. Meybudî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 237.

¹¹⁷³ “Süfiyye istilâhında *cem'*, mübâyenetin ref'i ve izâfâtın iskâtıdır. Muhakkık olan ârif dâimâ müşâhede mahalli bulunan rûhuyla ayn-ı *cem'*dedir. Makâm-ı tefrika olan kalıbıyla da tefrikadadır. Tedrîc ile makâm-ı *cem'*e varabilmek için evvelâ *cem'*iyyet-i hâtır lâzımdır.” Ankaravî, *Nisâbü'l-Mevlevî Tercümesi*, s. 272.

¹¹⁷⁴ Serrâc, *el-Lüma'*, s. 416 [398]. Ankaravî'nin satırları bu târifin şerhi olarak okunabilir: “*Cem'*,

mânâsında himmeti cem' etmektir. Bu mânâ bir tâife için makâmlarda, diğeri bir tâife için hâllerde keşfolunur. Her iki vakitte de cem' sâhibinin murâdı, murâdını nefy ve reddetmede murâdının bekâsı ile hâsıl olur” diyen Hücvîrî'ye göre cem' ve fark fikrinin müstakil temsilcisi Ebu'l-Abbâs Kâsım es-Seyyârî'dir (ö. 342/953) ve bu fikrin hususî takipçilerine Seyyâriyye denilmiştir.¹¹⁷⁵ Ancak başta Bâyezîd-i Bistâmî, Tüsterî ve Şiblî olmak üzere sûfîlerin pek çoğu vecd hâlinde Allah'la berâberlik anlamıyla cem'e merkezi bir vurgu yapmışlardır.¹¹⁷⁶ Nitekim Cüneyd-i Bağdâdî “vecd ile yakınlığın cem', beşerî sıfatlarla gaybet hâlinin ise *tefrika* [القرب بالوجد جمع، والغيب بالبشرية تفرقة]” olduğunu söyler.¹¹⁷⁷ Bir yönüyle cem' ile fark arasındaki ilişki *huzûr* ve *gaybet* arasında bağlantıya benzer. Cem' huzûr hâlinde gaybet hâline geçerek kendini ilâhî tasarruf altında görmenin adıdır. Sûfîler cem'i fark ile birlikte düşünmüşler, farksız cem'in ibâdetsizliği, cem'siz farkın ise mârifetsizliği netice vermesi tehlikesine özellikle vurgu yapmışlardır.¹¹⁷⁸ Ancak kavramın işâret ettiği mânânın izâfilîği sebebiyle nisbetlere göre farklı irtibatlar kurulabileceği de görülmektedir. Meselâ Ebû Hüseyin Nûrî “Hak ile cem' O'nun gayrısından *tefrika*, O'nun gayrısından *tefrika* ise O'nunla cem'dir [الجمع بالحق [تفرقة عن غيره، والتفرقة عن غيره جمع به]” der.¹¹⁷⁹

Herevî burada cem'e kalbin, niyetin ve vaktin dağınıklığından ve parçalanmışlıktan kurtulmuş olarak bir arada bulunuşu anlamını verir. Buradaki dağılımlık vurgusu

sâlikin fenâsı mertebesidir. Zîrâ mâdem ki sâlik kayd-ı vücûddan halâs olamaz, Hakk'ı bilâ-halk müşâhede kılamaz. Ve cem'ü'l-cem' sâlikin bekâ billah ile muttasıf olmasıdır. Ve cemî-i mahlûkât ve mevcûdâtı Hak'la kâim bulmasıdır. Ve kesreti vahdetde ve vahdeti kesretde müşâhede kılamasıdır. Bu makâma sahv ba'de'l-mahv ve fark ba'de'l-cem' ve fark-ı sâni dahi tesmiye olunur. Bundan a'lâ kâmile bir makâm olmaz. Zîrâ her şeyi Hak'la alâ mâ hüve aleyh hakîkati üzere görür. Ve her zî-hakka hakkını i'tâ kılar. Rü'yet-i vahdet onu rü'yet-i kesret ve ahkâm-ı sûretten men' kılmaz. Ve kezâlik rü'yet-i kesret ve ahkâm-ı sûret rü'yet-i vahdetden hâcib olmaz.” *Minhâcü'l-Fukarâ*, s. 491.

¹¹⁷⁵ Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 372-381 [378-387].

¹¹⁷⁶ Kelâbâzî, *Taarruf*, s. 138-140 [177-180]; Müstemlî, *Şerh-i Taarruf*, IV, 1521-1545; Sülemî, “Derecâtü'l-muâmelât”, *Mecmûa-i Âsâr-ı Ebû Abdurrahmân es-Sülemî*, I, 494, 495; Kuşeyrî, *Risâle*, s. 141-43 [158-160]; Sîrcânî, *el-Beyâz ve's-Sevâd*, s. 323-326.

¹¹⁷⁷ Sülemî, *Tabakât*, s. 157.

¹¹⁷⁸ Bursevî'nin özetiyle: “Fark diye sana nisbet olunan şeylere derler. Ve cem' diye senden selb olunan şeylere derler. Ve bu terkîblerin dahi tafsîl üzere ma'nâ-yı latîfleri oldur ki ikâmet-i vezâif-i ubûdiyyetten ve ahvâl-i beşeriyete lâyük olan şeyden her ne şey ki abdin kesbi ola, fark oldur. Ve her ne şey ki kibel-i rahmândan ibdâ'-ı maânî ve ibdâ'-ı lutf u ihsânî ola, cem' oldur. Pes, abde bu ikisi dahi lâbüddür. Zîrâ farkı olmayanın ubûdeti olmaz ve cem'i olmayanın ma'rifeti olmaz. Şunun kim cem'i yok, irfânı yoktur. Şunun kim farkı yok, ilhâdî çoktur. Şu misâllerden dahi ma'lûm ola ki, mâsivâyâ i'tibâra fark ve adem-i i'tibâra cem' derler. Ve Hakk'ın vücûdundan gayrı eşyâya vücûd vermek fark ve cemî eşyânın vücûdu Hakk'ındır diye toplamak cem'dir. Ve fülân kimseyi ben dövdüm ve fülân kabahati ben ettim diye nefisine isnâd etmek fark ve hayra dâir ettiğin ef'âl-i haseneyi Hakk'a isnâd etmek cem'dir.” *İstulâhât-ı İnsân-ı Kâmil*, s. 374-375.

¹¹⁷⁹ Sülemî, *Tabakât*, s. 166.

nefsin heveslerine dalmak, kulluğa gönül vermemek, irâde ve maksadın her defasında ayrı düşmesi, ibâdet ve ezkârdan memnûniyet bulmamak, ilim ve hikmetten uzak kalmak, ferâset ve basîretsizlik gibi tasavvuf açısından yerilmiş durumların tümünü kuşatacak genişliktedir. *Cem* ' ise tüm bu yerilmiş durumların zıttını ifâde eder. Kalbin teveccüh ve istikamet bakımından cem' üzere oluşunun üç alâmeti vardır: Rızık ve servet bakımından hayatta kalacak kadarının fazlasına gerek duymayacak denli doygunluk üzere olmak; insanların kötülüklerinden olduğu kadar iyiliklerinden de kendini geri çekerek maksadla ilgilenmek; dünyadaki hayatın seyrinden ötürü kendini kusurlu bilecek şekilde davranmak; işte bu üç tezâhür Herevî'nin anlatımında kalbin *cem* ' üzere oluşunu gösterir. Kulluktan yana memnûniyet duymak, sülûk neticesinde ilim ve mârifete ermeye şevkin eksilmemesi ve yönelinen her ne ise onun hakikate de muvâfık düşecek şekilde zuhûr etmesi niyet bakımından *cem* ' mertebesini bulmuşluğun alâmetlerindedir. Vaktin *cem* ' üzere oluşunun ise ibâdet ve ezkârın gönle ferah verişi, buna bağlı olarak fiilde ve fikirde hikmetin kendini belli edişi, nihayetinde sâlikin idrâk ve teveccüh bakımından ferâset sâhibi oluşu gibi tahakkuk şekilleri vardır. Böylelikle Herevî, gündelik telaşların karmaşasından soyutlanmakla başlayıp kavrayış ve yaşayıpta hakikate uygunlukla neticelenen mertebelerine atıf üzerinden *cem* ' makamını ele almış olmaktadır.

Menâzil' de ise Herevî'nin *cem* 'e yaklaşımı çok daha kapsamlı ve etkileyicidir. Artık *cem* 'e, *temkîne* yerleşip *telvînden* arındıktan, ikililiği görmekten kurtulduktan, sebepleri hissetmekten ve sebepleri görmeyi görmekten uzaklaştıktan sonra *işâreti* yok edip *tefrikayı* ortadan kaldıran bir içerik atfeder. Buna göre *cem* ' tahakkuk ettiğinde ikiliksizliği sağlayan ve hangi şekilde olursa olsun değişip dönüşmeyi sonlandıran bir tecellîdir. *Cem* 'in önce ilmin, sonra vücûdun, daha sonra ayının *cem* 'i olmak üzere üç mertebesi vardır. İlk mertebesinde delillere dayalı ilmin ledünnî ilimde kaybolması; ikinci mertebesinde *ittisâlin* nihayetine ermesi sebebiyle vücûdun, vücûdun aynında yok olması; üçüncü mertebesinde ise işâret edilebilecek her şeyin Hakk'ın zâtında külliyen yok olması *cem* 'in tezâhürlerindedir. Bu mânâsıyla *cem* ' Herevî'ye göre sâliklere âit makamların sonu ve *tevhid* denizinin kıyısıdır, nitekim Herevî de *cem* 'den sonra *tevhid* makâmını anlatarak eserini sonlandıracaktır.¹¹⁸⁰ Herevî'nin buradaki anlatımıyla *Menâzil*'deki üslubu arasında bir süreklilik ilişkisi yoktur. Ancak kavrama kazandırdığı genişlik sebebiyle tasavvufî açıdan her iki eserin satırları da ayrıcalıklıdır.

¹¹⁸⁰ Bkz. *Menâzilü's-Sâirîn*, s. 109 [147]. Krş. Tek, *Tasavvufî Mertebeler*, s. 358-361.

[60. Meydan: İnkıtâ]

میدان شصتم انقطاع است. از میدان جمع میدان انقطاع زاید. قوله تعالى: ﴿إِنِّي مُهَاجِرٌ إِلَى رَبِّي﴾. انقطاع از غیر حق بریدن است و با حق بودن است. منقطعان با حق سه مردانند: یکی بعذر، و دیگر بجهد، و سیم بکل. منقطع بعذر را سه نشان است: نفس مرده، و دل زنده، و زبان گشاده. و منقطع بجهد را سه نشان است: تن در سعی، و زبان در ذکر، و عمر در جهد. و منقطع بکل را سه نشان است: با خلق عادت، و با خود بیگانه، و از تعلق آسوده.

Cem' meydanından inkıtâ doğar. Allah şöyle buyurur: "Artık ben Rabbime muhâcirim." (Ankebût, 29/26) İnkıtâ, Hak'tan başka her şeyden alâka kesmek ve sadece Hak ile birlikte olmaktır. Sırf Hak ile birlikte olup gayrisından alâka kesenler (*munkatîân*) üç kısımdırlar: Biri özr [ve yalvarma] ile, biri [hakikat yolunda] cehd ile, biri de her şeyle [her anlamda] munkatı olmuştur [Hak'tan gayrisıyla alâkasını kesmiştir].

Özr ile munkatı olan kimse için üç alâmet vardır: Ölü bir nefis, diri bir kalb, belîğ bir lisân.

Cehd ile munkatı olan kimse için üç alâmet vardır: [O kimsenin] bedeni amelde, dili zikirde, bütün ömrü gayrettedir.

Her şey ile munkatı olan kimse için üç alâmet vardır: [O kimse] insanlara karşı terk ve uzletle,¹¹⁸¹ kendi kendine bîgânelikle, [bir şeyle] alâkalanmaktan serbestliktedir (*âsûde*).¹¹⁸²



Kesilme, kopma, ayrılma, devam etmeme anlamına gelen *inkıtâ*, tasavvufta

¹¹⁸¹ Kelime, Ş 30^b'de *âdiyet*, M 181^b'de ise *riâyet* şeklinde kayıtlıdır. Habîbî, *âdiyet* kelimesinin burada terk ve uzaklık çağrıştırdığını belirtir. Kelimeyi, Beaurecueil husûmet anlamındaki *hostile* kelimesiyle, Mughal uzaklık ve ayrılık çağrıştıran *remoteness* kelimesiyle karşılar. Angha ise saygı ve hürmet anlamına gelecek şekilde kelimeyi *respectfully* diye tercüme eder. Metin her iki kelimeyle de anlatılmak istenene yer verebilir gibi görünüyorsa da, burası için terk ve ayrılık fikri, yani *âdiyet* kelimesi daha yerinde gözükmektedir.

¹¹⁸² Krş. Meybudî, *Keşfü'l-esrâr*, VIII, 299. Bu satırlar Meybudî'nin aktardığı şekliyle Bursevî'de de yer alır. Bkz. *Rûhu'l-beyân*, VII, 472.

mâsivâdan kesilmeyi, Hak'tan başka her şeyden ümit ve alâka kesmeyi anlatır. *Alâka* ya da sûfî metinlerinde kullanıldığı çoğul şekliyle *alâyık* insanı Allah'tan alıkoyup gereksiz yere meşgûliyet içinde bırakan sebepleri [الأسباب التي قد علق على العبد وشغله بذلك حتى قطعه عن الله تعالى], *inkitâ* tüm bunlardan kendini geri çekebilmeyi ifade eder. Harrâz tevhîd ehlini tavsîf ederken, onların “alâkalardan kesilmiş, yaratılmışlardan çekilmiş, rahat veren durumlardan sıyrılmış, dost bilinenlerden ayrılmış ve alışılmış şeylerden kaçmış [أهل التوحيد قطعوا منه العلائق، وهجروا فيه الخلائق، وخلعوا الراحة، وتوحشوا من كل مأنوس، واستوحشوا من كل أهل]” olduklarını söyler.¹¹⁸³ *İnkîtâ*, insanı yaratılmışlar seviyesinde kalmaktan kurtararak ve onu mâsivâdan kopararak Hakk'a yakınlaştıran şeydir [علامة القرب الانقطاع عن كل]¹¹⁸⁴ Muhâsibî, *inkitâdan* önce yerine getirilmesi gerekenin *tevbe* olduğunu, böylelikle ünsiyetin doğacağını, ayrıca dünyalığın artmasına sevinmemek ve azalmasına üzülmemek gibi hâllerin de Allah'a itaatin ve verâin derecesi göstermeleri hasebiyle *inkitâ* için şart sayıldığını söyler.¹¹⁸⁵ Nitekim tasavvuf tanımlarından biri de onun mâsivâyâ dâir alâkaları kesmek ve Hak ile yapılan ahdin vesikalarını edinmek olduğudur [إن التصوف قطع العلائق، والأخذ بالوثائق]¹¹⁸⁶

Herevî burada *inkitâa* her şeyden alâka kesmek ve Hak ile birlikte olmak anlamını verir. Mâsivâdan alâka keserek Hak ile birlikte olanları (*munkatîân*) üç kısma ayırarak ele alır. Birinci kısımda sırf özrünü beyân edip tevbesini sergileyenlerin *inkitâi* vardır; nefsin yerilmiş huylarının ölümü, kalbin övülmüş hasletlerle dirilmesi ve dilin hikmeti söyler bir kıvâma gelmesi *inkitâin* bu mertebesinde kendini belli eder. İkinci kısımda cehd ve gayret ile mâsivâdan alâka kesenler vardır; bedeninin amelle, dilin zikirle ve bütün bir ömrün Hak yolunda gayretle geçişi *inkitâin* bu mertebesine has tezâhürlerdendir. Üçüncü kısımda ise her şeyle, yâni hiçbir kayıtle kayıtlansızın külliyyen mâsivâdan alâka kesenler vardır; insanları ve dünyaya ilişkin uğraşları terkedip uzlet üzere olmak, kendi kendini merkeze koymayıp alâkasızlık sergilemek ve mâsivâyâ âit kayıtlarla ilişkilenecekten yana serbest ve sâkin olmak *inkitâin* bu mertebesinde tahakkuk eder. Böylelikle Herevî *inkitâi* Hak ile birliktelik uğrunda sergilenen çabalar açısından değerlendirmiş olur. *Menâzil*'de ise *inkitâi* müstakillen konu edinmez. Ancak *i'tisâm* ve *tebettülü* anlatırken özellikle vurguladığı görülür.¹¹⁸⁷ Dolayısıyla buradaki

¹¹⁸³ Serrâc, *el-Lüma'*, s. 438 [424].

¹¹⁸⁴ Sülemî, *Tabakât*, s. 448.

¹¹⁸⁵ Muhâsibî, *Âdâbü'n-nüfûs*, s. 124, 125.

¹¹⁸⁶ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, I, 199.

¹¹⁸⁷ *Menâzil*'de *inkitâ* ve kökteş kelimelerin kullanıldığı yerler için bkz. *Menâzilü's-sâirîn*, s. 172.

satırlarının bir tasavvuf istilâhı olarak *inkitâ* hakkında orijinal nitelikli olduğu söylenmelidir.¹¹⁸⁸

[61. Meydan: Sıdk]

میدان شصت و یکم صدق است. از میدان انقطاع میدان صدق زاید. قوله تعالى: ﴿رَجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ﴾. صدق راستی است. و صدق را سه درجه است: اول درجه ظاهر {است}، و {دیگر} باطن، و {سدیگر} غیب. اما آنچه ظاهر است سه چیز است: در دین صلابت، و در خدمت سنت، و در معاملات حسنت. و آنچه باطن است سه چیز است: آنچه گویی کنی، و آنچه نمایی داری، و از آنچه که آواز دهی باشی. و آنچه غیب است سه چیز است: آنچه خواهی یابی، و آنچه نیوشی به بینی، و بنزدیک وی آنچه می شمیری باشی.

İnkitâ meydanından sıdk doğar. Allah şöyle buyurur: “O kimseler ki Allah’a verdikleri ahde sadâkat gösterdiler.” (Ahzâb, 33/23) Sıdk, doğruluktur. Zâhir, bâtin ve gayb olmak üzere üç derecesi vardır.

Sıdkın zâhir derecesi üç şey ihtivâ eder: Dinde metânet ve kararlılık (*salâbet*); amelde (*hizmet*) sünnet üzere olmak; [eşyâ ve insanlarla] muâmelede iyilik ve güzelliği esas almak.¹¹⁸⁹

Sıdkın bâtin derecesi üç şey ihtivâ eder: [İnsanlara] telkîn ettiğini sen de icrâ edersin [sözün ameline mutâbık olur]; dışarıda gösterdiğin husûsiyetlere kendinde sahip olursun [insanlara gösterdiklerin sende hakikaten var olur]; çağırдыңın hakikate sen de hâzır olursun [ermek istediğın ve sözünü ettiğın sende âşıkâr olur].

Sıdkın gayb derecesi üç şey ihtivâ eder: Her istediğini ve aradığını bulursun; her işittiğini doğrudan görürsün; O’nun yakınlığına bağlı olarak hesap ettiğın [âkıbetini etraflıca düşündüğün] ne ise o olursun.¹¹⁹⁰

¹¹⁸⁸ Bu tespite bir örnek olarak bkz. Gevherîn, *Şerh-i İstılâhât-ı Tasavvuf*, II, 141, 142.

¹¹⁸⁹ Burada “iyilik ve güzellik” anlamına gelen *hasenet* kelimesi yerine, M 182^a’da “tedbîr, iyice düşünmek ve Allah’tan sevâb ümidi”ni ifade eden *hisbet* yazılıdır. Kelime *Keşfü’l-esrâr*’da da *hisbet* şeklinde geçer (VIII, 13).

¹¹⁹⁰ Krş. Meybudî, *Keşfü’l-esrâr*, VIII, 13, 426. Herevî’nin Meybudî’nin aktardığı şekliyle Bursevî’de de yer alır. Bkz. *Rûhu’l-beyân*, VII, 143.



Bir söz veya haberin gerçek olması, hükmün vâkıya mutâbakatı, sözü gerçeğe uygun söylemek, sözün öze ters düşmemesi, buna bağlı olarak da samimiyet, dürüstlük, açık kalblilik, hâlislik, hüsnüniyet anlamına gelen ve her hâlükârda yalanın zıttını bildiren *sıdk*,¹¹⁹¹ tasavvufta nefsânî noksanlıklardan kurtuluş bulmayı, kalb-dil-davranış arasında kopukluk barındırmamayı, Allah'a gönülden bağlanıp bu uğurda herhangi bir çığır kapılanmamayı, her hâlükârda ahde vefâ göstermeyi ifade eder.¹¹⁹² Sâlikten, hangi hâl ve makâm üzere olursa olsun istenen bir seviyedir.¹¹⁹³ Zünnûn'un ünlü târifine göre *sıdk*, "üzerine konulduğu her şeyi kesen, Allah'ın yeryüzündeki kılıcıdır [سيف الله تعالى في] لكل شيء حلية، [أرضه، ما وُضع على شيء إلا قطعه]".¹¹⁹⁴ Bâzı sûfilere göre ise *sıdk huşû* ile tamdır [وحبلى الصدق الخشوع] ve *sıdk* hakikat yolunda vesile edinebilmiş sâlik için Allah'tan ulaşacak olan hediyeye O'nun *rızâsıdır* [من كان الصدق وسيلته، كان الرضى من الله جائزته].¹¹⁹⁵ Ebû Ali ed-Dekkâk ise *sıdk* sülûkün direği diye niteler, her işin kendisiyle tamâm olduğu ve nizâmını bulduğu seviyenin *sıdk* olduğunu söyler [والصدق عماد الأمر وبه تمامه وفيه نظامه].¹¹⁹⁶ Gazzâlî *sıdk*ın, sözde, niyet ve irâdede, azimde, azimdeki istikrâr ve vefâda, amelde ve dine âit makâmlarda olmak üzere altı mânâda kullanıldığına işâret eder. Bu altı mânâsıyla *sıdk*ın hakikatini kendinde toplayan kişi *sıddîk* ismini alır.¹¹⁹⁷

Herevî burada *sıdk*ı kelime anlamını koruyacak şekilde doğruluk diye karşılar, ancak onu zâhir, bâtın ve gayb olmak üzere üç derecede ele alır. Zâhir mertebesinde

¹¹⁹¹ *Mevsûatu nadratî'n-naîm*, VI, 2473-2517. "Bir söz ve bir haber gerçek olmak ve gerçek söylemek ma'nâsındır ki vâkıya mutâbık olmaktan ibârettir, kizb mukâbilidir. Masdar olduğta haber gerçek olmak ve bir âdem gerçek sözlü olmak ve gerçek söylemek ma'nâlarına olur... Bir nesnenin eczâsı müctemi' ve erkânı tâm ve kuvveti kâmil olmak cihetiyle hâsıl olmasına itlâk olunur... Ve şiddet ma'nâsına isti'mâl olunur. Ya'ni bir kimse şiddet üzere salâh ve hayra nisbet olursa *sıdk* lafzına muzâf ederler... Nâsla görüşmesi ve ülfet ve nazar ve muâmelesi sâbit ve müstakîm ve vech-i tahkîk üzere olsa, ya'ni nifâk ve müdâhene ve sûret-i muâmele makûlesi evzâ' ve muâmelâtta sâlim olsa." *Kâmûs Tercümesi*, III, 2, 3.

¹¹⁹² "Sıdktan murâd, insanın kalbinde kökleşmiş bir haslet-i râsihadır ki onunla sâhibinin zâhir ve bâtını birbirine tetâbuk eder. Sözleri niyetlerine, fiilleri hâllerine uygun olur. Bu sıfatla tahakkuk etmek mekârim-i ahlâk cümlesindedir." Ankaravî, *Nisâbü'l-Mevlevî Tercümesi*, s. 178.

¹¹⁹³ Sülemî, "Derecâtü'l-muâmelât", *Mecmûa-i Âsâr-ı Ebû Abdurrahmân es-Sülemî*, I, 491.

¹¹⁹⁴ Serrâc, *el-Lüma'*, s. 288 [251]; Sülemî, *Tabakât*, s. 23. Ankaravî'nin yorumuyla: "Fi'l-hakîka esmâ-i İlâhiyye ve ed'îye-i me'sûrenin dahi te'sîri *sıdk*klardır. Bilâ-*sıdk* bunlar dahi müfîd olmaz. Pes *sıdk*-ı derûn bir seyf-i sârim gibidir ki her ne şeye ki vaz' eylesen elbette kat' eylemek mukarrerdir." *Minhâcü'l-Fukarâ*, s. 336.

¹¹⁹⁵ Sülemî, *Tabakât*, s. 81, 82. Deyişler Ebû Süleyman Dârânî'ye âittir.

¹¹⁹⁶ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 336 [292].

¹¹⁹⁷ Gazzâlî, *İhyâ*, IX, 97-115 (kitâbu'n-niyye ve'l-ihlâs ve's-*sıdk*). Tasavvufta *sıddikiyet* mertebesinin anlamı için bkz. *Istîlâhât-ı İnsân-ı Kâmil*, 696, 697.

sıdk, dinde kararlılık ve metâneti, kullukta sünnet üzere olmayı ve varlıkla ilişkide güzelliği esas almayı ifade eder ki bu sülûkün da asgarî seviyesidir. Bâtın mertebesindeyken *sıdk*, kişinin insanlara yapmalarını telkîn ettiği şeyi kendisinin de yapmasını, dışarıya gösterilen tavırların kişinin özünde de varolmasını ve ermek istenilen-çağırılan hakikate bütün hey'etiyle hâzır olmayı içine alır ki olduğu gibi görünmek ve görüldüğü gibi olmak hâlinin de bir ifadesidir. Gayb mertebesinde ise *sıdk*, tahakkuk ifade eder ve her murâd edileni murâd üzere bulmak, her işitilenin hakikatini doğrudan görmek ve Hakk'a yakınlık sebebiyle hesap edilen ne ise o olmak *sıdk*'ın bu mertebesine hastır. Böylelikle *sıdk* kulun amellerinde istikametinden başlayıp özü-sözü birliğinin ifadesini ve tahakkukuna bağlı olarak kendi hakikatini nasılsa öylece görmesini kapsayacak bir genişlik kazanmaktadır.

Menâzil'de ise Herevî, *sıdk*'ı bir şeyin hâsıl olması ve vücûd bulması bakımından hakikati diye tanımlar. *Sıdk*'ın birinci derecesi *kasdda* kendini belli eder; çünkü hakikat yoluna sülûk etmek *sıdk* ile tam olur, her ihmâl onunla giderilir, her yitirilen onunla tedârik edilir, her yıkılmış şey onunla yeniden inşâ edilir. *Sıdk*'ı sıfat olarak kendinde taşıyan sâdik kişinin alâmeti, ezeldeki ahdi bozmaya sebep olacak hiçbir şeye yönelmemesi, hâliyle uyuşmayan yani onu gaflet ve tefrikaya ileten kimselerle birlikte olmaması, her hâlükârda ciddiyet ve gayretten geri dönmemesidir. *Sıdk*'ın ikinci derecesi, sâlikin hayatı sırf Hak için temennî etmesi, nefsinde noksanlıktan başka bir şey görmemesi ve ruhsatların rahatlıklarına iltifat göstermemesi şeklinde tezâhür eder. Üçüncü derecesinde ise *sıdk*, *sıdk*'ın hakikatine muttalî olmaktır. Havâs ehlinin ilminde *sıdk* yalnızca bir şekilde olur. O da, Hakk'ın rızâsının kulun ameline, hâline veya vaktine muvâfık olmasıdır. Böylelikle kul Hak'tan râzı ve Hak kuldan râzı olur, artık amelleri hoşnut olunmuş bir nitelik kazanır, hâlleri sâdiktir ve kasdı ise istikâmet üzeredir.¹¹⁹⁸

[62. Meydan: Safâ]

میدان شصت و دوم صفا است. از میدان صدق میدان صفا زاید. قوله تعالى: ﴿فَمَا وَهَنُوا لِمَا أَصَابَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾. اهل صفا سه گروه اند: یکی از آن فرشتگانند، از شهوت پاک، و از تهمت دور، و از غفلت معصوم. و دیگر گروه انبیانند صلوات الله عليهم: از تراجع پاک، و از زینت دور، و

¹¹⁹⁸ Bkz. *Menâzilü's-sâirîn*, s. 43, 44 [101, 102]. Krş. Tek, *Tasavvufî Mertebeler*, s. 150-153.

از معاصی معصوم. و {فرود از این دو گروه در میان} مؤمنان اهل صفا، و ایشان قومی اند از سلطان نفس رسته، و دلها با مولی پیوسته، و سرها به اطلاع وی آراسته.

Sıdk meydanından safâ doğar. Allah şöyle buyurur: “Allah yolunda başlarına gelenlerden dolayı asla yılgınlığa düşmediler.” (Âl-i İmrân, 3/146)

Safâ ehli üç kısımdırlar: Bir kısmı meleklerdir, şehvetten pâk, töhmetten uzak ve gafletten mâsumdurlar.

Diğer bir kısmı –Allah’ın salâtı ve rahmeti üzerlerine olsun– peygamberlerdir, onlar [noksana düşmekten ve makâm itibâriyle] geri dönmekten pâk, [gözalıcı ve yanıltıcı şeylerle] aldanma ve aldatmaktan¹¹⁹⁹ uzak, [kat’î bir biçimde] günahlardan mâsumdurlar.

Mü’minler arasında, bu ikisinin hâricinde kalan ve ehl-i safâdan olan üçüncü kısım ise nefsin sultasından kurtulmuş, gönülleri Mevlâ ile birlikte ve sırları O’na ittılâ ile mâmur olmuş kimselerdir.¹²⁰⁰



Bir şeyin bulanık değil duru olması, saflık ve berraklık, gönül huzûru ve keder-sizlik ifade eden *safâ*, bir tasavvuf ıstılâhı olarak kalbin mâsivâyâ âit bütün istek ve arzuların arınarak beşerî sıfatlarla sıfatlanmaktan kurtulup kendi fiillerini görmemesini ifade eder. Serrâc *safâyı* şöyle tanımlar: “Kulun, hakikatlerin zuhûru esnâsında beşerî tabiata âit karışıklıklardan ve fiili görmekten kurtulmasıdır [ما خالص من مميزات الطبع ورؤية [الفعل من الحقائق في الحين]”¹²⁰¹ Kuşeyrî ise şu tanımı aktarır: “Beşerî tabiatın tesirinden kurtulmak, hakikatlere muhtaçlığını bilerek yönelmek ve yerilmiş hasletlerle irtibatı olmamaktır [هو الخلوص من أثر الطبع، والتعلق بالحقائق، ومزايلة المذمومات]”¹²⁰² Cüneyd-i Bağdâdî’den nakledilen tasavvuf tanımlarından biri onun *safâu’l-muâmele* olduğunu beyân eder [التصوف هو صفاء المعاملة مع الله تعالى وأصله التعرف عن الدنيا]¹²⁰³ İlk dönemlerden itibâren, lûgat bakımından olmasa da mânâ bakımından *sûfî* ile *safâ* arasında alâka kurulmuş, nitekim Tüsterî kendisine sûfinin kimliğinden sorulduğu zaman şöyle cevap

¹¹⁹⁹ “Aldanma ve aldatma” diye karşılığımız *zînet* kelimesi, M 182^a’da “şüphe, kuşku ve töhmet” anlamına gelen *rîbet* şeklinde kaydedilmiştir. Her iki kayıt da metne uygun düşmektedir.

¹²⁰⁰ Krş. Meybudî, *Keşfü’l-esrâr*, IV, 36.

¹²⁰¹ Serrâc, *el-Lüma’*, s. 414 [396]. Krş. Kuşeyrî, “Kitâbu ibârâti’s-sûfiyye ve maânihâ” s. 260.

¹²⁰² Kuşeyrî, “Kitâbu ibârâti’s-sûfiyye ve maânihâ”, s. 259.

¹²⁰³ Sülemî, *Tabakât*, s. 158.

vermiştir: “Sûfî kederden¹²⁰⁴ safâ bulan, fikirlerle dolup-taşan, Allah’a teveccühünde beşerden irtibâtını koparan, nezdinde altınla çamur birbirine denk bulunandır [الصوفي مَنْ] الصفا من الكدرِ وامثالاً من الفكرِ وانقطع إلى الله من البشرِ واشتوى عنده الذهبُ والمدرُ.”¹²⁰⁵ Ancak *safânın* kelime ve ıstılah anlamlarını da koruyacak şekilde onu ahlâkî vurgudan alarak metafizik bir sahaya aktaran müellif Hücûvî’dir. *Kederin* beşerî ve *safânın* ilâhî bir sıfat olması üzerinden aslında sûfinin *fenâ* ile tahakkuku ve Hak ile *bekâsı* sebebiyle kendi aslına yani ilâhî tabiatına döndüğünü vurgulayan Hücûvî, geride kavramın içeriğini genişletecek satırlar bırakmıştır.¹²⁰⁶ Hücûvî’nin söyledikleri Herevî’ye âit bâzı vurguların şerhi sayılabilecek niteliktedir.

Herevî burada *safâyı* doğrudan tanımlamaz, ancak saydığı ve atfettiği vasıflarda pâklık ve mâsumluk anlamları öne çıkmaktadır. *Safâ* ona sahip olanlara göre, meleklerle, peygamberlere ve kâmil mü’minlere göre üçe kısımlanır. Birinci kısım melekleredir; *safânın* meleklerdeki tezâhürü arzu ve hevesten pâk olmaları, günaha düşmekten uzak sayılmaları ve Hakk’ın emirlerini icrâda gafletten korunmuşluklarıdır. *Safânın* peygamberlerdeki tezâhürü ise kasıtlı bir şekilde noksanlığa düşmek ve erdikleri makâmdan geri dönmek ve döndürülmek şâibesinden saflıkları, aldanma ve aldatmadan yahut şüpheye düşmek ve düşürmekten uzaklıkları, günahın ortaya çıkış mahallerinden ve imkanlarından korunmuşluklarıdır. Bu mânâdaki vurgu daha çok peygamberlerin ismet özelliğindedir. *Safânın* melekler ve peygamberler dışında kalan tezâhürleri ise kâmil mü’minleri içine alır. Bu mertebeye ehil olmuş mü’minler, nefsin hükümranlığından kurtulmuş, kalben Allah ile birlikte olan, sırları ve hakikatleri Hakk’a mârifetle inşâ edilmiş kimselerdir. Bu anlatımında Herevî, *safâyı* şehvetten uzaklık, günahattan korun-

¹²⁰⁴ “Keder ve küdürret, bir nesne bulanık olmak mânâsınadır ki safvet mukâbilidir. Havzın çamuruna, alâ-kavlin yüzünde olan yosun makûlesine denir. Yufkaca buluta itlâk olunur. At kısmı yürürken ve seğırtirken ayağı altından kopup sıçrayan irice kesek parçasına itlâk olunur. Saçılmış ekin demetine denir. İnkidâr, sür’atle yürümek mânâsınadır ki küdürret-i beşereyi müstelzimidir. Kuş kısmı havadan süzülüp inmek mânâsınadır. Nâs bir uğurdan düşman üzere üşüp dükelmek mânâsınadır. Kevâkib saçılıp dağılmak mânâsınadır.” *Kâmûs Tercümesi*, II, 94.

¹²⁰⁵ Kelâbâzî, *Taarruf*, s. 19 [57].

¹²⁰⁶ Hücûvî, *Keşfü’l-mahcûb*, s. 43-50 [111-116]. “Eşyânın latîf olan ismi ve ciheti *safâsı*; kesîf olan ismi ve ciheti ise *keder*dir... Safânın bir aslı bir de fer’i vardır: Safânın aslı kalbin ağyardan *inkitân* ve fer’i gaddâr dünyadan kalbin boş olmasıdır... Keder beşere âit sıfatlardandır ve hakikatte sûfî keder sahasını geride bırakmıştır... Safâ, zehâbî olmayan bir *huzûr* ve esbâbî bulunmayan bir *vücûddur*. Safâ durumundaki kul, gaybetsiz olarak huzûr ve illersiz ve sebepsiz olarak vücûd hâlinde olur... Safâ, âyeti ve rivâyeti mevcut olan bir velâyettir. Tasavvuf ise şikâyetsiz olarak safânın nakledilmesidir [و نام لطايف اشيا صفو آن چیز باشد و نام كثايف اشيا كدر آن چیز... از آنچه صفا را اصلی و فرعی است: اصلش] انقطاع دل است از اغیار، و فرعش خلو دست از دنیای غدار... کدر از صفات بشر بودو بحقیقت صوفی بود آن که او را از کدر گذر بود... «لأنَّ الصفا حضورٌ بلا ذهابٍ و وجودٌ بلا أسباب.» حاضری بود بی غیبت و واجدی بود بی سبب و علت... «[الصفاٌ و لایة لها آية و رواية، و التصوف حكاية للصفا بلا شكایة.]»

muşluk ve nefsten kurtulmuş itibâriyle içeriklendirmektedir.

Menâzil'de ise Herevî *safâyı* kederden, yani mâsivâyâ âit kirden ve bulanıklıktan kurtulmak diye tanımlar, ancak velâyet açısından *safânın*, telvîn yani bir hâlden diğerine geçiş sürekliliğinin hükümsüz kalması anlamında olduğuna işâret eder. Hakikat yolunda sülûk etmesi için sâliki edebblendiren, henüz sülûkün başında iken gayret ve ciddiyetinin varacağı nihâyeti ona basîret nûruyla gösteren, hakikate yönelenin himmetini tashih edip kuvvetlendiren ilmin safâsı (*safâ-yı ilm*) onun ilk mertebesidir. İlimce bilinen tahkîke dâir işâretlerin bizâtihî görüldüğü, hâsıl olan vâridler sebebiyle ibâdet ve münâcâtın hoşluğunun doğrudan tadıldığı ve bu müşâhede ve zevke bağılı olarak yaratılmışların unutulduğu hâlin safâsı (*safâ-yı hâl*) ise onun ikinci mertebesidir. Üçüncü mertebede ise *safâ*, kulluğa âit fiilleri rubûbiyyetin ihâtasına katan ve böylelikle kulluk gereği yapılan her şeyi Hakk'ın rubûbiyyetinin tecellîsi olarak görmeyi netice veren, dolayısıyla şeriattan ulaşan haberin erdireceği nihâyetleri ıyânen müşâhedenin bidâyetine dâhil eden ve tekliflerin noksanlığını ezelin izzetinde düren ittisâlin safâsıdır (*safâ-yı ittisâl*).¹²⁰⁷ Herevî'nin buradaki anlatımıyla *Menâzil*'deki üslubu arasında bir süreklilik gözlenmez. Fakat her iki anlatım da kavramın ifade olanaklarını zenginleştirecek çağrışımlar taşımaktadır.

[63. Meydan: Hayâ]

میدان شصت و سیم حیا است. از میدان صفا میدان حیا زاید. قوله تعالى: ﴿فَيْسْتَحْيِي مِنْكُمْ﴾. حیا شرم است، و شرم حصار دین، و شرم علمی است از علمهای کرم. شرم {عاقلان} از خلق است، و شرم جوانمردان از فرشتگان، و شرم عارفان از حق. از خلق آنکس شرم دارد که از آبروی خود بترسد، و قبول ایشان بیوسد، و عظمت الله نشناسد. و از فرشتگان شرم آنکس دارد که بر غیب اعتماد دارد، و از گناه باک دارد، و از حساب اندیشه دارد. و از حق شرم آنکس دارد که دل بینا دارد، و سر آشنا دارد، و ضمیر از ریبت جدا دارد.

Safâ meydanından hayâ doğar. Allah şöyle buyurur: “[Peygamber] sizden hayâ eder.” (Ahzâb, 33/53) Hayâ, utanmadır (*şerm*) ve utanma dînin korunağıdır (*hisâr*).

¹²⁰⁷ Bkz. *Menâzilü's-sâirîn*, s. 83, 84 [128, 129]. Krş. Tek, *Tasavvufî Mertebeler*, s. 274-277.

Utanma, [ilâhî] kerem [ile irtibatlı] ilimlerden bir ilimdir.

[Utanmanın üç kısmı vardır:] Akıl sahiplerinin utanması insanlardandır; kerem sahiplerinin utanması meleklerdendir; âriflerin utanması ise Hak'tandır.

O kimse insanlardan utanır ki itibârının zedelenmesinden korku duyar; insanların kabûl [ve taltiflerinin] peşinde koşar; Hakk'ın azamet ve kibriyâsını tanımaz.

O kimse meleklerden utanır ki gayba îtimâdı vardır; günâhtan ötürü gönlü ürperir; hesâb gününün endişesini taşır.

O kimse Hak'tan utanır ki gören bir kalbi (*dil-i bînâ*) vardır; âşinâ bir sırra sahiptir; gönlünü kuşkunun her türlüşünden ayırır.¹²⁰⁸



Kelime olarak *hayâ*, mahcûbiyet, nezâket, iffetlilik, kusurdan dönüş, utanmak, kınanması muhtemel hususlardan kendini sakınma duygusu anlamına gelir. Ancak utangaçlığa ya da kişisel yetersizliğe, âcizliğe ve gevşekliğe atfı yapmaz; çünkü *hayâ*da bir farkediş söz konusudur ve o yerilmiş yahut çirkin bir durumdan ötürü kalben sıkılmayı, böylece iyiliğe meyille övülmüş ahlâkın bir haslet şeklinde kişiye yerleşmesini anlatır. Dolayısıyla *hayâ* insanı kusurdan alıkoyup îmânın kemâlini ifade eden insanî bir sıfat olmaktadır. İnsanın kusurlarından ötürü kendini Allah'a lâyük görmemesi, O'nun sevgisini kaybetmekten ürpererek iyilik üzerine titremesi de kelimenin anlam alanı içerisindedir.¹²⁰⁹ Bir tasavvuf ıstılâhı olaraksa Hakk'ın yakınlığından haberdârlığı, dâimâ O'nu murâkabe etmeyi, O'nun huzûrunda her türlü iddiâyı bırakmayı ifade eder. Bâzı sûfîler *hayâyı rızâdan* kaynaklanan ve *gınâyı* doğuran makam olarak görmüşler [الرضا [يوجب الحياء والحياء يوجب الغنى],¹²¹⁰ bâzılarıysa mârifetullahâ netice olarak en büyük ilmin

¹²⁰⁸ Krş. Meybudî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 128.

¹²⁰⁹ *Mevsûatu nâdrati'n-naîm*, V, 1795-1814. "Tevbe ve rücû' mânâsıdır. Ve utanmak, şerm mânâsıdır... Ve hayâ, levm ve ta'yîb olunacak evzâ'dan ihtirâz sebebiyle hayât-ı insâna ârız olan tegayyür ve inkisârdan ibârettir... Seyyid Şerîf dedi ki, hayâ iki nev' olur. Nefsânî ki Hazret-i Hudâ onu nüfûsda halk u îdâ' eylemiştir. Ya'ni fitrî olur, inde'n-nâs keşf-i avretten hayâ gibi. Ve îmânî olur ki mü'min olan kimsenin havfen minallahi teâlâ meâsinden imtinâ eylemesinden ibârettir." *Kâmûs Tercümesi*, III, 800. Bursevî'nin *hayâ* hakkında kaydettikleri de farklı bir tasniftir: "Hayâ-i nefsânî, hayâ-i infîâl-i nefsânîdir ki muktezâsı bâis-i melâmet olacak nesneyi terktir. Ve bir hayâ dahi odur ki mücibi sebep-i ukûbet olan nesneden i'râzdır, ona hayâ-i îmânî derler. Pesi hayâ-i nefsânî, melâmet-i halka ve hayâ-i îmânî havf-ı Hakk'a râci'dir. Ve bu iki hayânın ictimâî umûr-ı dîn ve dünyânın intizâmına bâisdir... Ba'dezâ hayânın farzı ve sünneti vardır. Hayâ-i farz budur ki, Allah Teâlâ seni emrettiği yerde görmemekten ve nehy eylediği yerde bulmaktan hayâ edesin... Ve hayâ-i mesnûn odur ki halvette keşf-i avret etmeyesin. Halk yüzüne halktan hayâ ettiğin gibi, halvette dahi Hak'tan hayâ edesin." *Istılâhât-ı İnsân-ı Kâmil*, s. 461, 462.

¹²¹⁰ Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, I, 137.

heybet ve hayâ olduğunu söylemişlerdir [العلم الأكبر الهبة والحياء].¹²¹¹ Zünnûn-ı Mısrî'ye “Rabbini ne ile buldun?” diye sorulduğunda “azametini hatırlar, O’ndan hayâ ederim [فذكرتُ جلالَ الله إلا استحييتُ منه]” diye cevap vermesi hayâ ile heybet arasında kurulan alâkaya bir örnektir.¹²¹² Bir mânevî hâl olarak hayâ kalbdeki tâzim ve iclâl ile tamdır.¹²¹³ Sülemî'nin ilgili sözleri özetleyen anlatımıyla: “Hayâ, yaptığı muhâlif hareketleri bilmekten ötürü duyulan kalb kırıklığıdır. Hayâ, üzerine düşen vazifelerde kusur ve ihmâlini düşünerek ibâdet ve tâata gayret etmektir. Hayâ, kuldân zanları düşürür, kulu dâvâlardan uzaklaştırarak ona eli boş olduğunu gösterir. Rûhu ve akli vesveselerin getirdiği kuşkulardan arındırır. Hayâ, kalbin vâizidir ve onu hâlleri görmekten, fiilleri beğenmekten alıkoyar. Hayâ, tâzimden doğar ve sahibini iddialardan men’eder [وهو إنكسار القلب لمعرفة ما باشر من المخالفات، والحياء هو الأنفة من الطاعات لعلمه بقصورها عن محل الواجب، والحياء يسقط عن العبد الظنون، والحياء يبعد العبد عن الدعاوى ويريه إفلاسه، والحياء يصفى الروح والعقل عن ملاسبات الوسواس، والحياء واعظ القلب يمنعه من رؤية أحواله واستحسان أفعاله، والحياء يتولد من التعظيم ويزجر صاحبه عن الدعاوى].”¹²¹⁴

Herevî burada hayânın utanma anlamına vurgu yapar, onu din için bir korunak sayar ve ilâveten Hakk’ın lütuf ve keremine kulu hazırlayan ilimlerden birinin hayâ olduğunu söyler. Hayâ akıl sahipleri, kerem sahipleri ve âriflere göre farklı tezâhürler bulur. İlk mertebe akıl sahiplerinin hayâsıdır; onlar insanlardan utanırlar, çünkü itibâr zedelenmesinden korku duymaktadırlar, övgü ve iltifat peşindedirler ve Hakk’ın azameti önünde heybet hâline sahip değildirler. İkinci mertebe kerem sahiplerinin hayâsıdır; onlar meleklerden utanırlar, çünkü gayba îmânları itimâd seviyesindedir, küçük-büyük her türlü günâhtan ötürü kalbleri ürpermektedir ve hesâb gününün endişesini taşımaktadırlar. Üçüncü mertebe ise âriflerin hayâsıdır; onlar yalnızca Hak’tan utanırlar, çünkü müşâhedeye ermiş bir kalbe sahiptirler, Hak ile âşinâlık bulmuş bir sırları vardır ve bâtınları kuşkunun her türlüşünden uzaktır.

Menâzil'de ise Herevî hayâyı havâs ehlinin mertebelerinin ilki olarak niteler¹²¹⁵ ve onun sevgiyle karışık bir tâzimden doğduğunu söyler. Birinci tezâhür şekli, kulun Hakk’ın kendisine nazar ettiğini bilmesinden doğan hayâdır ki bu idrâk kulu

¹²¹¹ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 342 [295].

¹²¹² Kelâbâzî, *Taarruf*, s. 73 [98].

¹²¹³ Sühreverdî, *Avârîf*, s. 342 [640,641].

¹²¹⁴ Sülemî, “Derecâtü’l-muâmelât”, *Mecmûa-i Âsâr-ı Ebû Abdurrahmân es-Sülemî*, I, 483.

¹²¹⁵ Tüsterî de hayânın “Hakk’a yakınlık makamların en alt seviyesi [أدنى مقامات القرب الحياء من الله]” olduğunu işaret eder. Bkz. Sülemî, *Hakâiku’t-Tefsîr*, I, 71.

mücâhedeye, günahı çirkin görmeye ve mihnetlerden ötürü şikâyet etmemeye iletir. İkinci tezâhür şekli Hakk'a yakınlığın bilgisi ve tefekküründen doğar ki bu idrak kulu muhabbete sevk ederek onu ünsiyetin ferahlığına eriştirir ve halka karışmayı ona çirkin gösterir. *Hayân*'ın üçüncü tezâhür şekli cem' mertebesini müşâhededen doğar ki bu mer- tebe, içinde heybetin bulunduğu, kendisinde tefrikanın yer almadığı ve kendisi için bir sınırın belirlenmediği bir mertebedir.¹²¹⁶ Herevî'nin buradaki anlatımı ile *Menâzil*'deki anlatımı arasında süreklilik olmasa da her iki üslup kavramın kapsamı açısından birbiri- ni zenginleştirir niteliktedir.

[64. Meydan: Sika]

میدان شصت و چهارم ثقت است. از میدان حیا میدان ثقت زاید. قوله تعالى: ﴿فَوَرَبِّ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِنَّهُ لَحَقُّ﴾. ثقت بستن گذاشتن است و استواری امید. و آن از سه چیز خیزد: از صدق تصدیق، و از حسن ظن، و از صفاء نظر. از صدق تصدیق سه چیز زاید: خوف سوزنده، و رجای انگیزنده، و انس نوازنده. و از حسن ظن سه چیز زاید: خرسندی باندك، و شكیبایی {زیر بار}، و همداستانی بمرگ. و از صفاء نظر سه چیز زاید: فتوح لفظی، و اشارات غیبی، و حکمت لدنی.

Hayâ meydanından sika doğar. Allah şöyle buyurur: “Yerin ve göğün Rabbine yemîn olsun ki o vaad olunan, haktır.” (*Zâriyât*, 51/23) Sika, bir şeye [sıkıca] bağlanmak ve [ondan başkasını] bırakmaktır,¹²¹⁷ ümidin sağlamlığı ve berkarâr oluşudur (*ustuvârî*). Üç şeyden ötürü ortaya çıkar: [Hakk'ı] tasdîkin samimiyeti (*sıdk*); zannın [ve itikâdın] gü- zelliği (*hüsn-i zan*); [hakikate] nazarın [ve temâşânın] berraklığı (*safâ*).

Tasdîkin samimiyetinden üç şey doğar: [Sâliki] yakan bir korku; cezbedip fe- rahlık veren bir ümit; sükûna erdiren bir ünsiyet.

Zannın güzelliğinden üç şey doğar: Az ile kanaat etmek; [yolun türlü engelleri sebebiyle] mihnet altında iken sabır göstermek; ölüme muvâfakat etmek [endişesiz bir şekilde ölüme hazırlanmak].

Nazarın berraklığından üç şey doğar: Lafzî fetihler; gaybî işaretler; ledünnî

¹²¹⁶ Bkz. *Menâzilü's-sâirîn*, s. 42, 43 [101]. Krş. Tek, *Tasavvufî Mertebeler*, s. 147-149.

¹²¹⁷ M 180^b'de “*puştî dâştên* –Hakk'ın himâyesini edinmek ya da O'nun dostluğuna güvenmek” şeklin- dedir.

hikmet.



Bir şeye inanmak, güvenmek, bel bağlamak, îtimâd etmek ve böylelikle kendini o şeyden ötürü emniyette hissetmek anlamına gelen *sika*,¹²¹⁸ tasavvufî açıdan insanın Allah hakkında mârifetinin tamlığına bağlı olarak varlıktan yana bir kaygı çekmeyişi, her ânında ve işinde Allah'la birlikteliğini idrâk edişini ifade eder.¹²¹⁹ Ebû Sa'îd ibnu'l-A'râbî, kavramı "O'nun seninle ve yapıp ettiklerinde olduğuna, nefsinin senden daha iyi bildiğine dair ilmindir [الثقة بالله علمك أنه بك، وبمصالحك، أعلم منك بنفسك]" diye tanımlar.¹²²⁰ Sûfîler *sikayı tevekkül, tefvîz, gınâ, ihlâs, mârifetle* irtibatlandırarak ele almışlardır; O, *yakîn* ile *teslîmiyetin tevekkülle* bütünleşerek insana kazandırdığı bir niteliktir. Nitekim Muhâsibî, *yakîn* tamlığını sağlayan hususlardan biri olarak Allah'ı güvenmekle (*sika*) kalbin sükûna ermesini gösterir.¹²²¹ Yine Muhâsibî bir nasihatinde *sikaya* şöyle içerik kazandırır: "Ey kardeşim! Allah hakkında zannı iyi ve kötü düşüncesi az olan, verdiği sözü (*va'd*) tasdik eden, emniyetine ve kefil oluşuna güvenen, kalbi O'nun verdiği söze yönelmekle ıztıraptan kurtulan ve fakat tehdidini de (*va'id*) kalbinde hissedenden kimse gibi O'na güven."¹²²²

Herevî burada *sikaya* bir şeye sıkıca bağlanmak ve ondan başkasını bırakmak anlamını verir. Ümidin sağlamlığını ve sürekliliğini *sikada* görür, onun zuhûr sebebini ise Hakk'ı tasdikin samimiyetinde, zannın ve itikâdın güzelliğinde, nazarın ve basîretin berraklığında bulur. Hakk'ı tasdikte samimiyetin alâmeti sâliki ürpertip içini yakan bir korkunun oluşmasına karşılık ona ferahlık veren bir ümidin doğması, peşisıra ümit ile korkunun arasındaki gerilimi gidererek gönle sükûnet veren bir ünsiyetin ortaya çıkmasıdır. Zannın ve itikâdın güzelliğine alâmet, az ile kanaat ederek tevâzû ve mahviyet sahibi olmak, sülûkün ve hayatın çeşitli sıkıntıları altında iken sabra sarılmak ve endişe-

¹²¹⁸ "Şol nesneye denir ki ona inanılıp onunla kalbe i'timâd hâsıl ola, temessük ve hüccet ve kefil gibi." *Kâmûs Tercümesi*, III, 62.

¹²¹⁹ Herevî *sikayı* merkeziyeti bakımından *teslîm, tevekkül* ve *tefvîzin* önüne alan sûfîlerdendir. Ankaravî'nin izahlı tercümesiyle: "Sika kalbin Hakk'a i'timâdi ve hükmüne vüsûkudur. Tevekkül ve teslîm ve tefvîzden bu evlâdır. Zîrâ sevâd-ı ayn tevekkül, ve nokta-i dâire tefvîz, ve süveydâ-yı kalb teslîmdir. Ya'ni bu makâmların medârı ve hayâtı sikadır. Bu rûh gibi, onlar beden gibidir. Nitekim ayn sevâd ile nâzır ve dâire nokta üzere dâir ve kalb süveydâ ile hayy ve kâdir olduğu gibi bu makâmların her biri sikasız bî-ma'nâdır." *Minhâcî'l-Fukarâ*, s. 321.

¹²²⁰ Sülemî, *Tabakât*, s. 429.

¹²²¹ Muhâsibî, *Risâletü'l-müsterşidîn*, s. 240.

¹²²² Muhâsibî, *Âdâbü'n-nüfûs*, s. 31.

siz bir şekilde ölümü kabullenerek ona kendini hazırlamaktır. Nazar ve basîret berraklığı ise hakikatin engelsiz bir şekilde dilden zuhûrunu netice verir, dolayısıyla kalbde gaybî işâretlerin zuhûr edişini ve sâlikin ledünnî bir hikmete erişini ifade eder. Herevî'nin buradaki *sika* anlatımı havf ve recâ arasında bulunuşun sâlikte ünsiyet doğurmasından onu *ilm-i lediün* seviyesine yükseltmesine kadar geniş bir anlam alanı oluşturmaktadır.

Menâzil'de ise Herevî, *sikayı* önce *tevekkül*, *tefvîz* ve *teslîme* göre konumlandırarak söze başlar. Buna göre *tevekkül* bir göz gibi ve *sika* bu gözün siyahlığıdır, *tefvîz* bir dairenin merkez noktasına, *teslîm* kalb içindeki en derin merteye olan süveydâya benzer. Göz nasıl siyahlığı ile görürse, daire nasıl merkez etrafında dönerse ve kalb nasıl süveydâ ile yaşarsa bahsi geçen makâmlar da Hakk'a teveccühte böyle bir mevkide dururlar. İlk mertebesinde *sika* ümitsizliğe düşmeyi ifade eder; kul Hak tarafından taksim edilen nasipler hususunda çekişmeye düşmesin ve hadbilmmezliğe kapılıp da hayâsızca ileri gitmesin diye hükümlere mukavemet etmekten yana ümitsizliğe düşürülmesi bu mertebededir. Burada ümitsizlik yakînen bilmenin hazırlayıcısı hükmündedir. İkinci mertebesinde *sika*, emniyet ifade eder; bu kişinin kaderinde olan şeyin eline geçeceğinden ve takdir edilmiş olanın eksiltilmeyeceğinden yana emniyet duymasıdır. Böylelikle kul *rızânın* verdiği rahatlığı, *yakîn*in verdiği selâmeti ve *sabr*ın lütfunu elde eder. Üçüncü mertebesinde ise *sika*, maksat edinilenlere erişilmek için çekilen mihnetlerden, takdir olunmamış şeyleri ummanın ve bunlardan korunmanın kişiye verdiği külfetlerden ve nihayette sebeplerin basamaklarında yükselmekten kurtulmak için Hakk'ın ezeliyetini iyânen müşâhede etmek demektir.¹²²³ Herevî'nin buradaki üslubuyla *Menâzil*'deki üslubu arasında bir süreklilik olmamakla birlikte her iki anlatım da kavramın alanını zenginleştiren bir içeriktedir.

[65. Meydan: Îsâr]

میدان شصت و پنجم ایثار است. از میدان ثقت میدان ایثار زاید. قوله تعالى: ﴿وَيُؤْتُونَ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ﴾. ایثار برگزیدن اولیترست بر آنچه کمینه تر. بر نیکوتر ایثار در سه چیز است: یکی ایثار از دنیا بر خلق، که ثنا از شغل به، و دعا از گنج مه، و بهشت از بها برتر. و

¹²²³ Bkz. *Menâzilü's-sâirîn*, s. 35, 36 [96, 97]. Tek, *Tasavvufî Mertebeler*, s. 130, 131.

diğer aythar az emr br dl, ke dl az zndgani bhter, v frağt az jvani brtr, v ašnayı az jan عزیزتر. v sim aythar az elayiq br dın, ke dın dr frağt byasayd, v dr xlot {byald}, v dr tfrkr byfzayd.

Sika meydanından îsâr doğar. Allah şöyle buyurur: “Kendilerinde bir ihtiyaç bulunsa dahi onları kendilerine tercih ederler.” (Haşr, 59/9) Îsâr, daha üstün ve lâıyk olanı, daha düşük ve itibârsız olana tercih etmektir. Îsârın hayırlısı üç şeydedir.

Birincisi dünyalıktan insanlara¹²²⁴ îsârdır: Çünkü [Hakk’a] hamd ü senâ [dünyevî her türlü] meşgûliyetten daha hayırlıdır; duâ etmek hazîne elde etmekten daha güzeldir; cennet [bu dünyada sahip olunan] kıymet ve debdebeden daha iyidir.

İkincisi ömürden gönle îsârdır: Çünkü gönül [selâmeti için sarfedilmiş vakit, ona kayıtsız bir] hayattan daha iyidir; el çekip gönül huzûru bulmak (*ferâgat*) gençlik [emelleri peşinde gitmekten] daha üstündür; [Hakk’a] âşinâlık kişinin canından daha kıymetlidir.

Üçüncüsü dünyevî alâkalardan [korumak yoluyla] dîne îsârdır: Çünkü din [dünyevî alâkalardan] el çekmede selâmet bulur; halvette güç kazanıp gelişir; tefekkürde ziyadeleşir.



Tercih etmek, öncelik vermek, bir şeyi diğerinden üstün tutmak, kendisi ihtiyaç içinde bulunsa dahi sahip olduğunu esirgemeksizin ve kendinden çok başkalarını düşünerek fedâkârlık ve diğerkâmlıkla vermek anlamına gelen *îsâr*,¹²²⁵ tasavvufta hakkı gözetmeyi, mihneti göğüsleyebilmeyi, Hakk’ın rızâsını her türlü beklentinin önüne koyabilmeyi ve himmeti sâdece Hakk’a tahsis edebilmeyi anlatır. Tasavvuf tarihinde *îsârı* aynı zamanda bir tavır olarak ortaya koyan Ebû Hüseyin Nûrî’dir (ö. 295/908). Hücvârî,

¹²²⁴ Beaurecueil kelimenin insanlar anlamına gelen *halk* değil *hak* diye okunmasının daha doğru gözüktüğünü belirtir. Her iki tercih de metin için anlamlı olmakla beraber, Ebûbekir el-Ferrâ’nın (v. 370/980) ifade ettiği Allah’a îsâr, yani Allah’ı her şeye tercih etmek kavramıyla irtibatlı düşünüldüğünde Beaurecueil’in tespiti gâyet yerindedir. Ferrâ’nın bu kavramlaştırması için bkz. Herevî, *Tabâkât*, s. 454; Sülemî, *Tabâkât*, s. 508. Ancak yazma nüshalar böyle bir tercihe imkân vermezler.

¹²²⁵ *Mevsûatu nadrati’n-naîm*, III, 629-640. “Bir nesneyi ihtiyâr eylemek ma’nâsınadır. Vech-i mezkûr üzere fâzıl ma’nâsına müsteâr olmakla ondan îsâr-ı tefazzul ve ihtiyâr ma’nâlarına münşâib olmuştur. Îsâr bir nesneyi bir nesneye derpey kılmak ma’nâsınadır ki iz ma’nâsına olan eserden me’hûzdur.” *Kâmûs Tercümesi*, I, 744. “Îsâr-ı mevcûd ve ıstıbâr ale’l-mefkûd sülûkde fukarâyâ hulk-i mahmûddur. Asıl îsâr oldur ki, dünyevî ve uhrevî her ne ise huzûz-i nefsin üzere huzûz-i yârânı ihtiyâr eylesin.” Ankaravî, *Minhâcü’l-fukarâ*, s. 330.

Nûrî'nin îsârı temsil eden menkıbelerini aktararak Nûriyye adıyla bilinen bir yolun bu kavram etrafında şekillendiğine işaret eder.¹²²⁶ Îsârın en yaygın tanımlarından biri Ebû Hafs Nişâburî'ye (ö. 270/883) âittir: “Dünya ve âhirete dâir her türlü durumda kardeşlerinin nasibini kendi nasibinden önce tutmaktır [في أمرٍ آخرتك، أن تقدم حظوظ الإخوان على حظك،] ودنياك.”¹²²⁷ Bu yüzden bâzı sûfilerce *îsâr*, tasavvufun üzerine bina edildiği hasletlerden sayılmıştır. Sühreverdî ilgili tanımları şu şekilde özetler: “Sûfilerin *îsâr* ile amel etmeleri, nefis tezkiyesi ve mizaç terbiyesinden geçmiş olmalarından başka bir sebeple değildir. Allah mizacını düzeltmeyen sûfiye *îsâr* sıfatı nasib etmez. Tabiatında sehâvet sıfatı bulunanların neredeyse tamamı sûfidir.”¹²²⁸

Herevî burada *îsâra*, lugat anlamını takip ederek daha hayırlı ve lâyük olanı daha düşük ve itibârsız olana tercih etmek anlamını verir. Dünyalıktan insanlara *îsâr* etmek, yani sahip olunanları başkalarına karşılık ummaksızın verebilmek *îsârın* ilk derecesidir. Çünkü kişi elindekini başkalarına vererek dünyaya âit meşguliyetlerden kurtulmaya adım atar ve Hakk'a yönelebilir; böylece ibâdet ve münâcâtın servet yığmaktan daha hakikatli, bu vesileyle ölüm sonrasında erilecek hayatın bu dünyadaki şöret ve debdebeden daha hayırlı olduğunu idrâk edebilir. *Îsârın* ikinci derecesi *vakit* bakımından ömrü kalbin îmârına tahsis etmekle gerçekleşir. Sâlik için hakkı verilerek geçen vakit kayıtsızlıkla yitirilenden daha iyi; dünyada kalıcılık arzularının ardı sıra gitmek-tense onlardan birer birer el çekme yoluyla gönül huzûru elde etmek daha güzel; kendini kendisiyle sınırlamaktansa varlığını Hakk'a âşinâlığa açmak erilenin büyüklüğü sebebiyle hayattan daha değerlidir ve *îsârın* ikinci derecesi sülûkün bu türlü tezâhürleri için imkan vaz' eder. Üçüncü mertebesine ise *îsâr*, dünyevî ve beşerî alâkalardan kendini sakınmak yoluyla dini tercih etmek şeklinde ortaya çıkar. Çünkü din alâkalardan sakınmakla selâmet bulur, Hak ile başbaşa kalınan vakitlerde güçlenip nemâlanır ve yalnızca tefekkürün derece katetmesiyle hakikat bakımından ziyâdelik elde eder. Böylelikle Herevî *îsârı* ahlak ve sülûk açısından içeriklendirerek kavrama tasavvufî bir renk katmış olmaktadır.

Menâzil' de de Herevî *îsâra* tercih ve tahsis etmek anlamını verir. Onun isteyerek yapılması daha güzel ve yerinde iken, zorla ve istemeyerek yapılması da münâsîp ve muvâfıktır. İlk mertebesinde *îsâr* dînen haram olmayacak, hakikat yolundan alıkoyma-

¹²²⁶ Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 286-294 [301-307].

¹²²⁷ Sülemî, *Tabakât*, s. 122.

¹²²⁸ Sühreverdî, *Avârif*, s. 181-185 [309-316].

yacak ve vakti fesâda vermeyecek şekilde insanları kendine tercih etmeyi anlatır; bu ise onların haklarına saygı göstermek, cimrilikten nefret ve ahlâkî güzelliklere rağbetle mümkündür. İkinci mertebesinde *îsâr* sâlikin mihnetlere uğrasa, engellerle karşılaşsa, takatı tükense ve bedeni zayıflasa bile Allah'ın rızâsını başkalarının beklentilerine tercih etmesini anlatır; bu ise fitrata dönme şevki, islâmın zâhiren ve bâtinen güzelliği ve sabrın kuvvetiyle mümkündür. Üçüncü mertebesinde *îsâr*, Allah'ın tercih ettiğini tercih etmektir. Çünkü *îsâra* kalkışmak aslında sahiplik iddiasında bulunmak demektir. Ancak Allah'ın tercih ettiğini tercih etmekle bu sahiplik iddiası hükümsüz kalır. Sâlik nihâî mertebede Allah'ı tercih ettiğini görmeyi *terkeder*, sonra ise bu terki dahi görmekten yana gaybet hâline erişir.¹²²⁹ Herevî'nin buradaki üslubuyla *Menâzil*'deki üslubu arasında nisbî bir süreklilik olduğu görülmektedir.

[66. Meydan: Tefvîz]

میدان شصت ششم تفویض است. از میدان ایثار میدان تفویض زاید. قوله تعالی: ﴿وَأَفْوُضْ أَمْرِي إِلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ﴾. تفویض کار بخداوند باز گذاشتن است. و آن در سه چیز است: در دین، و در قسم، و در حساب خلق. تفویض در دین آن است که: تکلف خویش در آنچه وی ساخت نیامیزی، و هرچه وی برخصت فرو نهاد در آن نیاویزی، و چنانکه آن میگردد با آن میسازی. و تفویض در قسم آن است که بمحنت احتیال عقل خود را عذاب نکنی، و بهانه دعا با حکم معارضه نکنی، و به استقصاء طلب یقین خود متهم نکنی. و تفویض در حساب خلق سه چیز است: اگر ایشانرا بگناهی مبتلا بینی آنرا شقاوت نشمری و بترسی، و اگر بر طاعت بینی آنرا سعادت نشمری و امید داری، و بظاهر محتمل ایشانرا نداری و تصدیق ایشانرا مطالبت نکنی.

Îsâr meydanından tefvîz doğar. Allah şöyle buyurur: “Ben ise, tam bir teslîmiyet içinde işimi Allah'a bırakıyorum. Allah, elbette kullarını çok iyi görmektedir.” (Mü'min,

¹²²⁹ Bkz. *Menâzilü's-sâirîn*, s. 44, 45 [102]. Krş. Tek, *Tasavvufî Mertebeler*, s. 154-157. Nitekim Hücvîrî de bu noktaya işaret ederek aslında *îsârın* tefrikayı görmekle olduğunu, *aynü'l-cem*'de ise nasibi terketmek anlamına gelen *aynü'l-îsârın* olduğunu söyler. Çünkü Hücvîrî'nin söyleyişiyle nasibi terk nasibin aslıdır. Hakikat tâlibinin seyri kendi çabasıyla olduğu müddetçe bu onun için helâk sebebidir. Velâyet cezbesi ortaya çıktığında ise ne ibâre ne de ifâde kalır. Bkz. Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 294 [307].

40/44) Tefvîz, işi Allah'a havâle etmektir.¹²³⁰ Tefvîz dinde, [taksîm edilen] nasîb husûsunda (*kısm*) ve [insanların görecekleri] karşılık husûsunda (*hesâb*) olmak üzere üç kısımdır.

Dinde tefvîz, O'nun tanzîm ettiğine kendi önceliğini (*tekellüf*)¹²³¹ karıştırmaman; O'nun ruhsat yoluyla aşağı bir dereceye koyduğuna sarılmaman; O nasıl diledi ve şart koyduysa öylece [uyum içinde] davranmandır.

Nasîb husûsunda tefvîz, tedbîre teşebbüs zahmetiyle kendi aklına ıztırab vermemen; [nasîb husûsunda] duâ ve ibâdeti bahâne ederek ilâhî takdîre (*hüküm*) muâraza etmemen [fazlasını istemeyip verilene rızâ göstermen]; talebde aşırı giderek [elde edememiş sebebiyle] yakînini sorumlu tutup ithâm etmemendir.

Hesâb hakkında tefvîz, eğer insanları bir günâha mübtelâ görürsen bunu [mutlak bir] bedbahtlık saymaman ve [kendi âkıbetin için] korku taşıman; eğer insanları itâat ve ibâdet üzere görürsen bunu [mutlak bir] saâdet saymaman ve [saâdeti kendi âkıbetin için] ümîd etmen; insanları zâhirlerine göre yargılamaman ve onları doğrulayacak bir tasdîk istememendir.¹²³²



Bir işi veya şeyi başka bir kimsenin üstüne bırakma anlamına gelen *tefvîz*,¹²³³ bir tasavvuf istilâhı olarak her işi Allah'a bırakma ve O'nun yaptığı her şeyi gönül hoşluğuyla karşılamayı ifade eder. Sûfîler *tefvîzin*, Hak rızâsının tam tasarruf edebilmesi için kulun kendi kuvvetinden arınması anlamına vurgu yapmışlardır, bu yüzden *tevekküle* nisbetle onu daha edebe uygun bulmuşlardır. Çünkü *tevekkülde* nefesine dâir işler için Hakk'ı vekîl edinmek varken, *tefvîzde* Hakk'ı kendi makâmına tasarruf için kâim kılıp her ne işlerse ona rızâ göstermek söz konusudur.¹²³⁴ Ebû Osman el-Hîrî'nin tanımıyla

¹²³⁰ Ya da: “Bir işi havâle etmek (*tefvîz*), Allah'a teslim etmek demektir.”

¹²³¹ *Tekellüf*, burada bilinen “güçlüğe katlanma, gösterişe kapılma” anlamından çok kişinin kendi öncelikleri ve becerisiyle bir işi sonuçlandırma çabasını ifade edecek şekilde kullanılmıştır. Nitekim Beaurecueil kavramı *initiative*, Mughal *formality* ve Angha *exertion* kelimeleriyle karşılamışlardır.

¹²³² Krş. Meybudî, *Keşfü'l-esrâr*, VIII, 486. Meybudî'nin aktardıklarının Bursevî tarafından iktibası için bkz. *Rûhu'l-beyân*, VIII, 188.

¹²³³ “Bir işi bir kimseye ihâle ve sipâriş eylemek ma'nâsınadır.” *Kâmûs Tercümesi*, II, 439.

¹²³⁴ Ankaravî'nin anlatımıyla: “Tefvîz ile tevekkülün mâbeyninde umûm ve husûs olur. Tefvîz eam ve tevekkül ehass olur ve tevekkül tefvîzin bir şubesi gibi olur. Ve tefvîz her vecihle tevekkülden evsâ'dır ve hem edebe evfak ve ondan min haysü'l-ma'nâ, sâlike elyaktır. Zîrâ tefvîz havl ve kuvvetden berî olmak ve kendini Hak rızâsı için kendi tasarrufundan tahliye kılmaktır. Ve Hakk'ı kendi makâmına tasarrufta kâim kılıp her ne işlerse ona râzı olmaktır. Ammâ tevekkül böyle değildir. Zîrâ mütevekkil ona derler ki, nefsinin mesâlihinde Hakk'ı kendine vekîl ittihâz eyleye. Pes bunda min-vechin cür'et ve cesâret vardır. Ve nazar kılınsa sû-i edebden hâlî' değildir. Eğer Cenâb-ı

“tefvîz, hakkında bilgi olmayanı bilenine, mârifetinden câhil olunanı âlimine havâle etmektir [رَدُّ مَا جَهِلْتَ عِلْمَهُ إِلَى عَالِمِهِ].¹²³⁵ Ancak kelimelerle aktarılmak istenenin yakınlığı bâzen ikisinin birbiriyle tanımlanmasını da netice verir. Meselâ Zünnûn *tevekkülü tefvîz* ile tanımlar.¹²³⁶ Tüsterî de îmânın dört esâsının bulunduğunu, bunların da sırasıyla *tevekkül*, *teslîm*, *tefvîz* ve *rızâ* olduğunu söyler.¹²³⁷ Şâh Şücâ Kirmânî gibi kimi sûfilerse *tefvîz*in alâmeti olarak tercih hakkını bırakmayı, yani “terk-i ihtiyâr”ı, *tefvîz*in hakikati olaraksa Allah ile birlikteliği, yani “sohbet maallâh”ı göstermişlerdir.¹²³⁸ Aralarındaki anlam yakınlığı sebebiyle iç içe düşünülmesi kaçınılmaz olan *tevekkül*, *teslîm*, *sika* ve *tefvîz* hakkında sûfîlerin yer yer farklılaşan deyişlerinin olması olağandır. Ancak *tefvîz* ile ilgili öne çıkan vurgu, onun bir itmi’nân alâmeti olarak rızâ makâmıyla irtibatlı olmasıdır. Meselâ Ebû Ali ed-Dekkâk, *tevekkülü mü’minlerin*, *teslîmi velîlerin*, *tefvîzi* ise tevhitte kemâle ermiş olanların sıfatı sayar; *tevekkül* edenin vaad ile sükûn bulduğuna, *teslîm* olanın O’nun ilmi ile iktifâ ettiğine, *tefvîz* ehlinin ise O’nun hükmüne rızâ gösterdiğine işâret eder.¹²³⁹

Herevî burada *tefvîze* bir işi Allah’a havâle etmek anlamını verir ve onu din, nasiblerin taksimi ve hesap gününde olacaklar hakkında olmak üzere üçe kısımlandırır. Din hususunda *tefvîz*, Hakk’ın tertip ettiği şekliyle dini kabul edip kendi önceliklerini işe karıştırmamak, ruhsata sarılarak bir alt mertebedekine sığınmak yerine azîmeti esas alarak tam yerli yerinde durmak, O’nun tarafından nasıl şart koşulduysa bununla uyum içerisinde davranmaktır. Nasiblerin taksimi hususunda *tefvîz*, tedbire ve vesileye başvurmada aşırı gitmeyerek bu yüzden kendi aklına eziyet vermemek, duâ ve ibâdeti bahâne edip hak iddiasında bulunarak Hakk’ın takdirine itirâz etmemek ve talebde aşırı gidip istenene erişememiş sebebiyle yakîni ithâm etmemektir. Hesap gününde olacaklar hakkında *tefvîz*, kişi insanları bir günaha mübtelâ gördüğünde bunu onlar için mutlak bir bedbahtlık saymaması ve kendi âkıbetinden endişelenmesi, insanları bir ibâdet üzere gördüğünde bunu mutlak bir saâdet saymayıp kendisi için hayırlı bir âkıbet umması ve insanları dış görüşlerine göre yargılamayıp onların hâllerinin hakikatini bildirecek bir doğrulayıcı istememesidir. Herevî burada *tefvîz* ile yalnızca neticesi umulan bir işi Al-

Hak celle şânuhû tevekkülü mendûb kılmayadı enbiyâ ve evliyâdan bir kimse buna cür’et etmeyelerdi.” *Minhâcü’l-fukarâ*, s. 320.

¹²³⁵ Sülemî, *Tabakât*, s. 174.

¹²³⁶ Sülemî, *Hakâiku’t-tefsîr*, II, 141.

¹²³⁷ Sülemî, *Hakâiku’t-tefsîr*, II, 147.

¹²³⁸ Sülemî, *Hakâiku’t-tefsîr*, II, 210.

¹²³⁹ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 274 [252].

lah'a havâle etmeyi değil, aynı zamanda neticesi umulmasa da kişiyi bir neticeye taşıyacak hakikatler hakkında da işi Allah'a havâle edebilmeyi kasteder.

Menâzil'de ise Herevî, *tefvîz*in mânâca *tevekkül*den daha geniş ve işâretçe ondan daha latîf olduğunu söyleyerek söze başlar, böylece yakın anlamlı iki kavram arasında bir derece fark ortaya koyar. Çünkü ona göre *tevekkül* sebebin vukuundan sonra, *tefvîz* ise sebebin vukuundan hem önce hem de sonradır. Herevî *tefvîzi istislâmın*, yani Hakk'a teslimiyetin hakikati sayar, *tevekkül* ise *istislâmın* bir parçası olması sebebiyle mertebeye daha aşağıdadır. *Tefvîz* ilk mertebesinde, kulun amelinden önce bir yapabilme gücüne sahip olmadığını bilmesi demektir; kul böylelikle Hakk'ın mekrinden emin olmaz, inâyetinden ümit kesmez ve kendi niyetine güvenmez. İkinci mertebesinde, kulun Allah'a muhtaçlıktaki kaçınılmaz zorunluluğunu görmesi demektir; böylece kul hiçbir amelin mutlak bir kurtarıcı ve hiçbir günahın mutlak bir mahvedici olmadığını, amele sevkeden hiçbir mutlak sebebin bulunmadığını idrâk eder. Üçüncü mertebesinde ise *tefvîz*, sâlikin hareket ve sükûnda, kabzda ve bastta mülkiyetin yalnız Hakk'a âit olduğunu bilmesi, sonrasında *fark* ve *cem*' hâllerini verenin de O olduğunu idrâk etmesi şeklinde kendini gösterir.¹²⁴⁰

[67. Meydan: Fütûh]

میدان شصت و هفتم فتوح است. از میدان تفویض میدان فتوح زاید. قوله تعالى: ﴿مَا يَفْتَحِ اللَّهُ لِلنَّاسِ مِنْ رَحْمَةٍ فَلَا مُمْسِكَ لَهَا﴾. فتوح نامی است آنرا که از غیب ناجسته و ناخواسته آید. و آن سه قسم است: یک قسم از آن فا ارادت رزق و عیش است، و آنرا سه شرط است: نامطلوب، و نامکتسب، و نامنتظر. و دیگر آن در علم لدنی است و آن سه وصف است: ناآموخته با شریعت موافق، و ناشنیده با دل آشنا، و ناآزموده در حکمت پسندیده. سیم نشانهای غیبی از بشارت خوابهای نیکو، و دعاء نیکان، و قبول دلها.

Tefvîz meydanından fütûh doğar. Allah şöyle buyurur: “Eğer Allah insanlar için bir rahmet kapısı açarsa, o rahmetin insanlara ulaşmasını engelleyecek hiçbir güç yoktur.” (Fâtır, 35/2) Fütûh, istenilmeksizin ve uğruna gayret gösterilmeksizin gaybdan

¹²⁴⁰ Bkz. *Menâzilü's-sâirîn*, s. 34, 35 [96]. Krş. Tek, *Tasavvufî Mertebeler*, s. 128-130.

gelenin adıdır. Fütûh, üç kısımdır.

Birinci kısmı rızkı irâde etme ve güzel bir hayat hakkındadır, üç şartı vardır: [Rızkı ve rahatlığın] istenilmeden verilmiş, çabayla kazanılmamış ve hiç umulmamış [olması].

İkinci kısmı ilm-i ledünnî hakkındadır, üç sıfatı vardır: Bir vesileyle öğrenmemiş olmakla birlikte şerîata muvâfik olmak; [önceden] bir şekilde işitmemiş olmakla birlikte [hakikate] âşinâ bir kalb [taşımak]; tecrübe etmemiş olmakla birlikte hikmetin [hâlen] münâsîp bulunması.

[Fütûhun] üçüncü kısmı ise hayırlı rüyâların müjdelerinden, sâlihlerin duâlarından ve [samimî] kalblerin kabûlünden zâhir olan gaybî işaretlerdir.¹²⁴¹



Açmak ve sahip olmak anlamına gelen *fetih*in çoğulu olan *fütûh*, ilâhî yardımları, rûhânî nimetleri ve gönül ferahlığını ifade eder. Tasavvufta ilm-i ilâhîyi kalb yoluyla keşfetme ve bu yolla Hakk'ın gizli sırlarına erişme, zuhûrât ve tecelliyât, kapalı olan rızık, ibâdet, ilim ve mârifet gibi kapıların sâlike açılması, gaybî kemâl halleriyle zuhûr anlamında kullanılır.¹²⁴² Ayrıca tasavvuf kültüründe dervişlerin geçimliği olarak karşılıksız verilen yiyeceklere *fütûh* denilir.¹²⁴³ Câfer-i Sâdık, kalblerdeki fethin hidâyet ve

¹²⁴¹ Krş. Meybudî, *Keşfü'l-esrâr*, VIII, 169. Meybudî'nin aktardıklarına Bursevî de yer verecektir. Bkz. *Rûhu'l-beyân*, VII, 316.

¹²⁴² Ankaravî'nin İbn Arabî'den yaptığı tercümeyle: "Bil ey tâlib-i esrâr-ı fütûh olan sâlik, her ne ki sana amel-i irtikâbınsız gelir ve intizâr ve talebsiz hâsıl olur ol fütûhtur. Eğer zâhiren fütûh olsun meselâ giyecek ve yiyecek ve sîm ü zer gibi. Veyâ bâtinen olan fütûh olsun meselâ, ulûm ve irfân ve zevk ve vicdân gibi. Ve fütûh üç nev' üzeredir. Nev'-i evvel, zâhirde ibâret ve kelâmın fütûhudur. Ve bu ibâretin fethine sebep kasd ve azîmetde hâlis olmaklıktır. Ve bu ibâre ve kelâm fethi benim katımda sahîhdır der Şeyh hazretleri; ve ben bu ibârenin feth olmasını zâik oldum der ve bu fütûh-i ibâretendir Hz. Peygamberimiz'in, أَوْتَيْتُ جَوَامِعَ الْكَلِمِ [Bana cevâmiü'l-kelim verildi.] buyurması. Zîrâ ekser-i ehâdis-i Resûl bilâ-tefekkür ilhâmla buyurulmuşdur; ve bu ibârettendir i'câz-ı Kur'ân, zîrâ vahy-i İlâhîdir. Bunda dahi fikret ve ru'yetin dahli yokdur. Ve fütûhun nev'-i sânisî, bâtına halâvet ve derûna zevk ve lezzet feth olmasıdır. Ba'zı tâife derler ki, bu halâvet-i bâtın sebebi Hak Teâlâ'nın ol kulu merhamet ve muhabbetle cezb eylesesidir ki, halâvet-i bâtın ol cezbî hâssasıdır. Fütûhun nev'-i sâlisî fütûh-ı mükâşefedir. Meşâyıhdan bir tâife dediler ki, bunun sebebi Hak'la bilmektir. Ve fütûh-i ibâretin şartı budur ki, ol feth olan ibârete fikir musâhib olmaya. Ve ol ibâre fikrin netîcesi dahi olmaya. Ve Şeyh Hazretleri hikâye edip der ki; bizim şeyhimiz Ebû Medyen hazretleri derdi ki; bize bir tâze et it'âm eyleyiniz. Kurumuş, kadîd olmuş eti it'âm eylemeyin. Ya'ni bize gayrı kimsenin kalbine feth olan ibâreti nakl etmeyin, illâ kulübünüzde size feth olan ibâreti nakl eyleyiniz. Ve bu kaville ashâbımın himmetini refî' eylerdi. Tâ ki onlar dahi sâir evliyâ gibi Allah'dan ahz etmeye tâlib olalar." *Minhâcü'l-fukarâ*, s. 239, 240. Krş. *Fütûhât-ı Mekkiyye*, IV, 200-205 [IX, 265-273].

¹²⁴³ Nitekim Ankaravî tarikat esaslarından biri olarak *fütûhu* şöyle vaz' eder: "Tarîkimizin ikinci kısmı ol kimselerdir ki, kefâlet-i İlâhiyye bunlara zâhire ve vekâlet-i Rabbâniyye kemâ-yenbeğî vâziha ve

riâyet, dillerdeki fethin haber ve rivâyet, uzuvlardaki fethin ise sürûr ve saâdet olarak kendini göstereceğine işaret eder [وفي الجوارح وفي اللسان الرواية، وفي القلوب: الهداية والرعاية، وفي الجوارح] [البشاشة¹²⁴⁴]. Sûfîler, ilâhî fetihlerin mazhar bulduğu mahalle göre muhtevâ kazanacağını, meselâ peygamberler için mükâşefe, velîler için müşâhede, sâlih kimseler için ibâdet ve umûmen insanlık için hidâyetin *fütûhun* tezâhürleri olduğunu söylemişlerdir.¹²⁴⁵ Herevî'nin ilham kaynaklarından Ebû Mansur İsfahânî'nin *fütûh* hakkında kaydettikleri de dikkate değerdir: “Fütûha gelince: İbâdetlerle ilgili olan fütûh zâhirde, zevk ve hazla ilgili olan fütûh bâtında, mükâşefe ile ilgili olan fütûh ise sırdadır. İbâdetlerle ilgili olan fütûh kasdın ihlâsına sebeptir; zevk ve hazla ilgili olan fütûh Hakk'ın latîf bir şekilde kendine çekmesine sebeptir; mükâşefe ile ilgili olan fütûh ise Hakk'ı mârifete sebeptir [وأما الفتوح: ففتوح العبادة في الظاهر، وفتوح الحلاوة في الباطن، وفتوح المكاشفة في السرّ. ففتوح العبادة سبب [إخلاص القصد، وفتوح الحلاوة في الباطن سبب جذب الحقّ باللطافة، وفتوح المكاشفة سبب المعرفة [بالحقّ].”¹²⁴⁶

Herevî burada istenilmeksizin ve uğruna çaba gösterilmeksizin gaybdan geleni *fütûh* diye tanımlar. Kula gaybdan gelenler rızık ve hayatı sürdürme ile ilgili olduğu kadar ilm-i ledünnî ve gaybî işâretlerle de ilgilidir, dolayısıyla Hakk'ın nezdi ile doğrudan irtibata işâret etmesi *fütûhu* kelime bakımından ayrıcalıklı kılar. *Fütûhun* birinci kısmı rızıkla ilgilidir; eğer rızık istenilmeden verilmiş, çaba ve hesapla elde edilmemiş ve hiç beklenmezken ona erişilmiş ise bu *fütûha* delâlet eder. İkinci kısmı ilm-i ledünnî

bâhire olduğundan esbâba taalluk etmek derûnlarından ref' olunmuşdur. Ve halk-ı âleme rızık için temellük kılmak bi'l-küllîye bunlardan mündefî' olup derûn ve bîrûnları jengâr-ı ihtimâm ve iktisâbdan safâ bulmuştur. Ehl-i dünyâya ser-fürû' etmez-ler. Ve âb-rûy-i fakr ve kanâatı yere dökmeler... Bunlar ol kimselerdir ki, *Mesnevî*:

بر دل خود کم نه اندیشه معاش رزق کم ناید تو بر درگاه باش
[Gönlüne geçim düşüncesini az getir, sen Allah kapısında ol; o kapıda oldukça ma'nevî neşen ölmez; mukadder olan rızıkın da eksilmez. (*Mesnevî* II/b. 454)] kavlinin mefhûmu üzere endîşe-i meâşî dillerinden dûr edip dergâh-ı Hakk'a mahsûr olmuşlardır. Pes bunlara âlem-i gaybdan her ne feth olursa onunla kanâat kılarlar. Ve onu mahzâ atıyye-i İlâhiyye bilirlen. Fütûhun hakkında ehâdis-i şerîfe ve ahbâr-ı latîfe çok vârid olmuşdur... Pes meşâyih fütûhun ahz olunmasında ve kezâlik nezrin ve ihsânın ve sadaka-i tatavvu'un alınmasında tereddüd etmemişlerdir, meğer zâhid-i huşk olanlar. Ammâ zekâtın alınmasında tereddüd etmişlerdir. Ba'zısı onu dahi inde'l-ih تی یاع almışlar ve ba'zısı istiğnâ kılmışlardır.” *Minhâcü'l-fukarâ*, s. 235-237. Ankaravî ayrıca Ebû Tâlib el-Mekkî'ye atıf yaparak konunun kaynaklarına da işâret eder. Krş. *Kütü'l-kulûb*, III, 1493-1523 (41. fasıl).

¹²⁴⁴ Sülemî, *Ziyâdatu hakâiki't-tefsîr*, s. 39. Câfer-i Sâdik'ın bu söyleyiş İbn Atâ tarafından şöyle tekrarlanır: “Kalblerdeki fetih hidâyet, irâde ve himmetlerdeki fetih riâyet, uzuvlardaki fetih ise tedbir ve siyâsettir [الفتح في القلوب الهداية وفي الهوموم الرعاية وفي الجوارح السياسة]” Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, I, 202.

¹²⁴⁵ Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, I, 202 vd.

¹²⁴⁶ Ebû Mansur el-İsfahânî, “Nehcü'l-hâs”, s. 139. Ebû Mansur İsfahânî'nin bu fütûh anlatımı Kuşeyrî tarafından da aynen tekrar edilecektir. Bkz. Kuşeyrî, “Kitâbu ibârâti's-sûfiyye ve maânihâ”, s. 268. Ayrıca Kuşeyrî, *Risâle*'sinde *fütûh* konusunu doğrudan konu edinmez.

hakkındadır; herhangi bir şekilde öğrenmemişken kulun yapıp ettiklerinin şerîata uygun düşmesi, herhangi bir şekilde duyum ve işâret almamışken kalben hakîkate âşinâ oluşu ve bir vesileyle tecrübe etmemişken hâlinin ve fiilinin hikmete muvâfık oluşu *fütûh*un ilm-i ledünnî mertebesine has tezâhürlerden sayılır. Üçüncü kısmı ise gaybî işâretleri ihtivâ eder; bu gaybî işâretler de hayırlı rüyalarda görülen müjdelere, sâlih kimselerin icâbet edilen duaları ve samimî kalblerin benimseyişleri ve beğenileri yoluyla kendini belli eder. Herevî'nin buradaki *fütûh* anlatımında rızkın maddî ve mânevî taraflarını birleştiren, ayrıca sâlikin yolunun diğer sâlih kimselerle irtibatı neticesinde tamamlanacak olduğunu telkîn eden bir vurgu göze çarpmaktadır. Herevî *Menâzil*'de *fütûh* konusunu doğrudan ele almaz, burada dile getirdikleriyle de biçim olarak tasavvuf ıstılahları açısından müstakil gözükmemektedir.

[68. Meydan: Gurbet]

میدان شصت و هشتم غربت است. از میدان فتوح میدان غربت زاید. قوله تعالى: ﴿أُولُوا بَقِيَّةٍ يَنْهَوْنَ عَنِ الْفَسَادِ﴾. أُولُوا بَقِيَّةٍ غربا اند، و آن غربا کیانند؟ طوبی ایشانرا. جمله غربا سه گروه اند: اول گروه بیرون ماندگان از خانمان: زندگان مهمانانند، و مردگان شهیدانند، و فردا شفیعیانند. و دیگر گروه مؤمنانند در میان منافقان: زندگان مجاهدان، و مردگان شهیدان، و فردا شفیعیان. سیم گروه عارفان اند در میان غافلان: بتن در زمین اند، و بدل در آسمان اند، و با جهان و جهانیان بیگانگانند.

Fütûh meydanından gurbet doğar. Allah şöyle buyurur: “Fazîlet sahibi ve Allah yanında olanı gâye edinmiş kimseler yeryüzünde bozgunculuk çıkmaması için çalışırlar.” (Hûd, 11/116) [Âyette] “fazîlet sahipleri” [diye zikrolunanlar] gariplerdir. Kimdir o garipler? Ne mutlu onlara!¹²⁴⁷

Garipler üç kısımdır:

Birinci kısmı evlerinden ve âilelerinden uzak kalmış olanlardır: Hayatlarında misâfir gibidirler; ölümlerinde şehîd gibidirler; hesap gününde (*ferdâ*) şefaathçi olacaklardır.

¹²⁴⁷ Müellif burada “Ne mutlu gariplere! [طوبی لِلْغُرَبَاءِ]” (Müslim, İmân 65; Tirmizî, İmân 13; İbn Mâce, Fiten 15) hadîsine atıf yapmaktadır.

İkinci kısmı münâfıklar arasında kalmış mü'minlerdir: Hayatlarında mücâhid gibidirler; ölümlerinde şehîd gibidirler; hesap gününde şefaatçi olacaklardır.

Üçüncü kısmı gâfiller arasında kalmış âriflerdir: Bedenleriyle yeryüzündedirler; gönülleriyle gökyüzündedirler; dünyaya ve dünya ehline bigânedirler.



Vatanından uzak olma ve ayrı yaşama hâlinin verdiği duygu anlamına gelen *gurbet*, tasavvufta bir bakımdan alışılmış şeylerden uzaklığı, bir bakımdan vatan-ı aslı sayılan ilâhî âlemden ayrılığı ifade eder. Sûfiler açısından alışılmış olandan uzaklık Hak'a yakınlığı netice verdikçe övülmeye değer bir durumdur. Nitekim Ebû Abdullah es-Sabîhî *gurbeti* "vatandan uzaklık ve Hak'ta ikâmet" olarak tanımlar [الغريبُ هو البعيدُ عن [الذي ليس له في العالم نسيب] "âlemde nisbeti olmayan [وطنه، وهو مقيمٌ فيه]".¹²⁴⁸ *Garîb* ise "âlemde nisbeti olmayan [الذي ليس له في العالم نسيب] diye tanımlanmıştır.¹²⁴⁹ *Gurbet*, kendisinden uzaklaşılana ve kendisine yakınlaşılana göre çeşitli şekillerde kısımlandırılarak ele alınmıştır. Nitekim Herevî'nin ilham kaynaklarından Ebû Mansur el-İsfahânî'nin *gurbet* tanımı bu bakımdan toplayıcı bir anlatımdır: "Gurbete gelince: [Birincisi] hakikate erme kasdıyla vatan edinilmiş yerlerden gurbettir; [ikincisi] hâllerle yegâne olma ve ayrı kalma dolayısıyla hâllerden gurbettir; üçüncüsü ise mârifetteki dehşetin hakikatinden ötürü Hak'tan gurbettir [وأما الغربة: فغربة من الأوطان من أجل حقيقة التفرد بالأحوال، والغربة عن الحق من أجل حقيقة الدهش من أجل حقيقة القصد، والغربة عن الأحوال من أجل حقيقة التفرد بالأحوال، والغربة عن الحق من أجل حقيقة الدهش في المعرفة]."¹²⁵⁰

Herevî burada *gurbet* ile âşinâ mekanlardan ve insanlardan uzaklığı kasteder. Fakat bu uzaklık hakikat uğruna bir arayış sonucudur, dolayısıyla *terk* dâhilindedir. Ev ve aileyi, tanıdık kişileri ve bildik âdetleri bırakmak *terk* ile *gurbet* arasındaki bağdan dolayıdır. Böylesi bir bırakış ve uzaklaşma sonrasında çevrenin ve ortamın sâlike yabancılaşması, onu ikiyüzlüler arasında samimî îmân taşıyan ya da gaflet ve cehâleti kanıksamış insanlar içerisinde hakikate âşinâ bir kimse yapar. Böyleleri, dünyadayken

¹²⁴⁸ Sülemî, *Tabakât*, s. 330.

¹²⁴⁹ Serrâc, *el-Lüma'*, s. 435 [421].

¹²⁵⁰ Ebû Mansur el-İsfahânî, "Nehcü'l-hâs", s. 147. İsfahânî'nin bu tanımı Kuşeyrî, tarafından da aynen iktibas edilecektir. Bkz. Kuşeyrî, "Kitâbu ibârâti's-sûfiyye ve maânihâ", s. 269. İbn Arabî de İsfahânî'nin bu tanımını muhtemelen Kuşeyrî kanalıyla aktardıktan sonra konunun ne şekillerde anlaşılabilirliğinin örneklerini verir. Bkz. *Fütûhât-ı Mekkiyye*, IV, s. 234-27 (230. bâb) [IX, 325-331]. Ayrıca İsfahânî'nin tanımı İbn Arabî kanalıyla Bursevî'ye şöyle intikal eder: "Garîb, taleb-i maksûd için müfârat-ı vatandan ibârettir. Ba'zılar demiş ki, hâlde teferrüd-i hakîkatten nâşî gurbettir, ya'ni hâlden ayrılmaktır. Ve ma'rifetten dehşetten nâşî Hak'tan gurbettir. Ve garîb vatanından mütebâid olana derler. Ve her nesne ki cinsi arasında adîmü'n-nazîr ola, garîb denilir." *İstîlâhât-ı İnsân-ı Kâmil*, s. 826.

yolcu misali oluşları ve hayat boyu hakikat yolunda gayret edişleri sebebiyle öldüklerinde şehid hükmündedirler, hesap gününde ise şefâatleri umulur. Gurbeti kendine hâl edinmiş sâlik, bedeniyle bu dünyada, ama kalbiyle hakikat göğünde sayılır, insanların içerisinde yaşasa bile onlardan her anlamda uzak kalır. Herevî'nin bu *gurbet* anlatımında kavram açısından farklı bir üslupla karşılaşılsa da kapsamlı bir bakış açısına rastlanılmaz.

Menâzil'de ise Herevî *gurbete* kendi benzerlerinden ayrı olmak anlamını verir ve onu üç dereceye ayırır. Birinci derecesi vatan edinilmiş ne varsa ondan *gurbettir*; böylesinin ölümü şehidlik derecesindedir, onun defnolunduğu yerden vatanına dek olan mesafe ölçülüp cennette buna göre yer verilir ve o kimse kıyâmet gününde Hz. İsa ile bir araya getirilir.¹²⁵¹ Gurbetin ikinci derecesi ise hâlin *gurbetidir*; kötü bir zamanda ve kötü bir toplumda yaşayan sâlih kimsenin ya da câhiller içerisinde âlimin ve münâfiklar içerisindeki sâdıkın hâli bu türlü gurbetin örneklerindedir. Üçüncü derecesi ise himmetin *gurbetidir*, yani sâlikin kendi irâdesiyle maksadına ermek için maddî-mânevî bildik yerlerden ve kimselerden ayrılmasıdır. Çünkü ârif şâhidinde gariptir, yani müşâhede ettiği hakikatlerin ifadesi ve idraki bakımından civârında münferittir, dolayısıyla müşâhede ettiği hakikat da gariptir. Dünyayı ve âhireti hükmü altına alması sebebiyle *gurbetin gurbeti* diye nitelenen ârifin hâli, ilmin, vecdin, sûretin, işâret ve ismin âşikâr ve ihâta ettiği her hususta gariplik üzeredir.¹²⁵² Herevî'nin buradaki anlatımıyla *Menâzil*'deki anlatımı arasında süreklilik olduğu görülmektedir. Fakat *Menâzil*'deki anlatımı, özellikle *gurbetin gurbeti* kavramlaştırması etrafında izahlarıyla hayli kapsayıcı bir nitelik kazanmaktadır.¹²⁵³

¹²⁵¹ Herevî'nin bu anlatımı şu hadislerle dayanmaktadır: “Gurbette ölen şehiddir [مَوْتُ غُرْبَةٍ شَهَادَةٌ] (İbn Mâce, Cenâiz 61).” “Bir kimse öldüğü vakit doğduğu yerden vefat ettiği yere kadarki mesâfe ölçülür ve cennette ona o kadar yerilir [إِنَّ الرَّجُلَ إِذَا مَاتَ فِي غَيْرِ مَوْلِدِهِ، قَيْسَ لَهُ مِنْ مَوْلِدِهِ إِلَى مَوْتِهِ فِي الْجَنَّةِ] (İbn Mâce, Cenâiz 61).” “Allah’a en sevgili olanlar gariplerdir. Onlar dinleri uğruna vatanlarını terkedenlerdir; kıyâmet günü Meryem oğlu İsa ile birlikte olacaklardır [أَحَبُّ شَيْءٍ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى الْغُرَبَاءُ،] (İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, I, 25).”

¹²⁵² Bkz. *Menâzilü's-sâirîn*, s. 87, 88 [131, 132]. Krş. Tek, *Tasavvufî Mertebeler*, s. 286-289.

¹²⁵³ Bu anlatımı benzerleri arasından da sıyrılır. Bkz. Gevherî'nin, *Şerh-i Istilâhât-ı Tasavvuf*, VIII, 248, 249.

[69. Meydan: Tevhîd]

میدان شصت و نهم توحید است. از میدان غربت میدان توحید زاید. توحید یکتا گفتن است، و یکتا دیدن، و یکتا دانستن. قوله تعالی: ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾. اما یکتا گفتن سر همه علمهاست، و در همه معرفت دنیا و دین، و حاجز میان دوست و دشمن. شهادت علم است، و اخلاص بناء آن، و وفا شرط آن. و گفتار توحید را و ظاهر آنرا و باطن آنرا سه وصف است: اول گواهی دادن الله تعالی را به یگانگی در ذات، و پاکی از جفت و فرزند و انباز و یار، سبحانه و تعالی! و دیگر گواهی دادن الله را بیکتایی در صفتها که در آن بی شبهه است، و آن ویرا صفت است نامعقول، کیف آن نامفهوم و نامحاط و نامحدود و دور از اوهام، و در آن نام نه مشارک و نه مشابه، سبحانه تعالی! سیم گواهی دادن است الله را بیکتایی بنامها حقیقی ازلی، که نامها ویرا حقیقت است و دیگرانرا عاریتی. آفریده ویرا همانم هست، آنچه نام وی است آن نام ویرا حقیقت است قدیم ازلی، سزای وی، و آنچه نامهای خلقان است آفریده است محدث بسزای ایشان. الله و رحمن نامهای وی است که بدان نامها کسی دیگر را نخوانند. و اما یکتا دیدن وی در اقرار است و اقسام و در آلاء: اما یکتایی وی در اقرار آن است که بنهادن قدرها متوحد است یگانه بعلم واسع ازلی و حکمت واسع ازلی، و کس را جز از وی علم آن و حکمت آن نیست. دیدن آن بر حکمت است، و راست دانستن آن بر حیرت است، و پیش بردن آن بر قدرت است، و کس را جز وی آن نیست. و اما یکتایی وی در اقسام بخششهای وی است بخودی خود میان خلق، بسزای قدر هر کس دیده، بصلاح هر کس دانسته، و وقت نگاه داشته. و اما یکتایی در آلای وی به یگانگی وی است: معطی وی است و یکتا، نه کس را جز از وی شکر و منت، و نه بکس جز از وی حول و قوت، و نه دیگری را جز از وی منع و منحت. اما یکتا دانستن در خدمت است، و در معاملات است، و در همت است. اما در خدمت ترك ریا است، و رعایت اخلاص، و ضبط خاطر. اما در معاملات تصفیت سر است، و تحقیق ذکر، و دوام اعتماد. و اما در همت: گم کردن هر چه جز از وی، و فراموش کردن هر چه جز از وی، و بازرستن با آزادی دل از هر چه جز از وی.

Gurbet meydanından tevhîd doğar. Tevhîd bir söylemek, bir görmek ve bir bilmektir. Allah şöyle buyurur: “Bil ki Allah’tan başka ilâh yoktur!” (Muhammed, 47/19)

Bir söylemek bütün ilimlerin başı, dünya ve dine ait tüm mârifetlerin kapısı, dost ve düşmanın arasını ayıran yegâne engeldir. Şehâdet ilimdir, ihlâs şehâdetin esâsı (*binâ*), vefâ ise şartıdır.

Tevhîdi söylemenin zâhiri ve bâtını için üç sıfatı vardır:

İlki Allah'ın zâtında teklîğine şahitlik etmek ve O'nu ikilikten, denkten, eşten ve çocuktan münezzehtir –ki O bunların hepsinden yücedir!–.

İkincisi Allah'ın sıfatlarındaki birliğine ve o sıfatlar bakımından zâtına bir benzer olmadığına; [O'na mâtuf] sıfatın akledilemez, keyfiyetinin kavranılamaz, kuşatılamaz, sınırlanamaz ve vehimlerden uzak olduğuna, o isimde O'na ne bir benzer ne de ortak bulunmadığına –ki O bunların hepsinden yücedir!– şahitlik etmektir.

Üçüncüsü Allah'ın hakikî ve ezeli isimleriyle birliğine ve isimlerin sadece O'nun için hakikat olup diğer varlıklar için gelip geçici ve eğreti (*âriyet*) olduğuna şahitlik etmektir. O'nun yaratmış olduğu O'nunla aynı ismi taşıyabilir, fakat ancak O'na isim olan hakikattir, kadîmdir, ezeldir ve sadece O'na lâyıktır; yaratılmışlara ait isimlerse O'nun tarafından yaratılmıştır, sonradan değildir ve yaratılmışlıklarına lâyıktır. Allah ve Rahmân O'nun [hâs] isimleridir ki bir başkasına bu iki isim verilmez.

O'nu bir görmek ise [O'nun her anlamda birliğini tasdik suretiyle] ikrârda, [rızkı pay etmedeki hikmetini görmek suretiyle] taksimde ve [ihşânının sonsuzluğunu ve şükre lâayık olduğunu görmek suretiyle] nîmetlerdedir.

İkrâr bakımından O'nun birliği, kaderleri takdir itibâriyle tek olduğunu, ezeli ve muhît ilmi ve hikmeti ile yegâne olduğunu, insan için O'nun ilmi ve hikmetinin hâricinde bir şey olmadığını kabul etmektir. O'nu görmek hikmet üzere, O'nu doğru bilmek hayret üzere, O'na erişmek [yine O'nun verdiği] kudret üzeredir. O'na ermek için, hiç kimseye O'ndan başka bir kudret yoktur.

Nîmetlerini yaratılmışlar arasında taksim edişi bakımından O'nun birliğini görmek şöyle olur: Herkesin neye lâayık ve muhtâç olduğunu görmesi [ve öylece nîmet vermesi]; herkesin salâh ve selâmetini bilmesi [ve nîmeti buna göre tâyin etmesi]; [münâsip] vakti [nîmeti ihşân için] gözlemesi. [İşte bunları idrâk, nîmetleri taksimi itibâriyle Hakk'ın birliğini görmektir.]

Nîmetlerinde Hakk'ın birliğini görmek O'nun emsalsizliğindedir: İhşân eden O'dur ve bunda birdir, [bunun için] O'ndan başkasına şükür ve minnet lâayık değildir; O'ndan başkasında buna kuvvet ve iktidâr yoktur; O'ndan başkası için vermek (*minhat*)

ve vermemek (*men*) söz konusu olamaz.

O'nu bir bilmek ise kullukta (*hizmet*), muâmelede ve himmettedir. Kullukta O'nu bir bilmek riyâsetin terki, ihlâsa riâyet ve hâtırı muhâfaza ilemdir. Muâmelede O'nu bir bilmek, sırrın tasfiyesi, zikrin tahkiki ve îtimâdın devamıyladır. Himmette O'nu bir bilmek, O'ndan başka her şeyi yitirmek, O'ndan başka her şeyi unutmak, O'ndan başka her şeyden gönül âzâdlığı ile kurtuluş bulmaktır.



Bir kılmak, birlemek, Allah'ın yegâne bir ve ortaktan-benzerden münezzehtir olduğuna îmân etmek, rubûbiyetini bilmek ve vahdâniyetini ikrâr kılmak, Hakk'ın zâtını aklen tasavvur ve zihnen tahayyül edilen her şeyden tecrîd etmek anlamına gelen *tevhîd*, tasavvufta Hakk'ın birliğinin ve tekliğinin kademe kademe sâlikin her hâlini hükmü altına almasını, böylelikle de sâlikin Hakk'ın fiillerinden sıfatlarına, oradan da zâtına olan yolculuğunun tümünü anlatır.¹²⁵⁴ Nitekim Cüneyd-i Bağdâdî *tevhîdî* şöyle tanımlar: “Kulun Allah Teâlâ'nın huzûrunda bir hayâl gibi olması, ilâhî kudret hükümlerinin akışı altında, ona Allah'ın tedbîr ve tasarrufunun hâkim olması, bu hâldeyken O'nun tevhîd deryâsının dalgalarında boğulması, böylece Hakk'a kurb makamında Allah'ın vahdâniyet ve vücûdunun hakîkati içinde his ve hareketlerini kaybettiğinden dolayı, nefsinden, halkın kendisine seslenmesinden ve buna cevap vermekten fânî olarak, Hakk'ın kuldân istediği şeyi, bizzât kendisinin yerine getirmesidir. Yani, kulun son hâlinin ilk hâline dönmesi, olmadan önce olduğu gibi olmasıdır [أن يكون العبد شبحاً بين يدي الله] عز وجلّ تجري عليه تصاريف تدبيره في مجاري أحكام قدرته في لُجج بحار توحيده بالفناء عن نفسه وعن دعوة الخلق له وعن استجابته بحقائق وجود وحدانيته في حقيقة قربه بذهاب حسه وحركته، لقيام الحق له فيما أراد منه، [وهو أن يرجع آخر العبد إلى أوله، فيكون كما كان قبل أن يكون Harrâz, tevhîdî bularak onunla

¹²⁵⁴ Kuşeyrî'nin şu tanımında olduğu gibi: “Tevhîd, ismin zuhûru vaktinde resmin ve sûretin hükümsüz kalması; nûrların tecellisi esnâsında mâsivâ ve ağıyârın fenâ bulması; hakikatlerin zuhûruyla yaratılmışlığa âit tüm alâmetlerin yok olması; nisbetin yitmesi, yakınlığın ve kayıplığın gitmesi; Hakk'ın yakınlığını vicdânen bulunca mâsivâ ve ağıyârın görülmemesidir [التوحيد: هو سقوط الرسم عند ظهور الاسم، فناء الأغيار عند ظهور الأنوار، تلاشي الخلائق عند ظهور الحقائق، زوال النسبة وذهاب القرية والغيبية، فقد رؤية الأغيار عند وجدان قرية الجبار ”. [Mensûru'l-hitâb fî meşhûri'l-ebvâb], s. 280.

¹²⁵⁵ Serrâc, *el-Lüma'*, s. 49 [27, 28]. Krş. Kuşeyrî, *Risâle*, s. 456 [388]; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 413, 414 [416, 417]. Hücvîrî, Cüneyd'in bu sözü üzerine şu izahı yapar: “Bütün bunlardan murâd şudur: Hakk'ın irâde ve ihtiyârında, muvahhidin irâdesi ve ihtiyârı kalmaz, o olunca, bu bulunmaz, Hakk'ın vahdâniyetinde kendini görmez. Çünkü kendisi kurb mahallinde fânî olmuş ve hissi de gitmiştir. Kulun üzerinde Hakk'ın ahkâmı, yine Hakk'ın dilediği gibi cereyân eder. Zîrâ kulun tasarrufu fânî olmuştur. O derecede ki, “tevhîd ahdi” hâlinde ezeldeki zerre olmuştur. Zîrâ söyleyen Hak'tır, cevap veren de Hak'tır [مراد از این جمله آن است که موحد را اندر اختیار حق اختیاری نماند و اندر وحدانیت حق به خودش] نظارهای نه؛ از آنچه اندر محل قرب، نفس وی فانی بود و حسش مذهب. احکام حق بر وی می‌رود چنانکه حق خواهد به [فناى تصرف بنده؛ تا چنان گردد که ذره‌ای بود اندر ازل اندر حق عهد توحید که گوینده حق بود و جواب دهنده حق

tahakkuk eden sâlikin ilk makamı olarak kalbde eşyâya âit hislerin fenâ bulmasını gösterir. Tevhîdin ilk alâmeti kulun nesnelere dünyasından çıkması ve varlığı sahibine bırakıp hakikî mutasarrıf olarak Allah'la bulunmasıdır.¹²⁵⁶ Bâzı sûfiler tevhîdi, Hakk'ın Hak için tevhîdi, Hakk'ın halk için tevhîdi ve halkın Hak için tevhîdi olmak üzere üçe ayırmışlardır. İlki hiçbir ibâre ve işâret kabul etmez; ikincisi Hakk'ın kulu bir ve ferd kılışı sebebiyle bir makâmıdır; üçüncüsü ise ikrâr ve tasdik ifade eder. Sûfiler halkın tevhîdinin değil Hakk'ın tevhîdinin esas olduğunu söylerler.¹²⁵⁷ Bütün diğer hâller ve makamlar Hakk'ı tevhîdin hakikatine ileten yollar hükmündedir.¹²⁵⁸

Herevî burada *tevhîdi* birliğin *ikrârı*, *müşâhedesi* ve *mârifetine* vurgu yaparak anlatır. Birliğin dile getirilmesini bütün diğer ilimler için bir başlangıç, din ve dünya ile ilgili tüm bilgi türlerinin giriş kapısı, dost ile düşmanı birbirinden ayıran hudut olarak sunar. Tevhîdin ikrârı bir başlangıç olduğu kadar doğru ile yanlışın da bir ayırıştırıcısı

Keşfü'l-mahcûb, s. 414 [417]. Cüneyd'in tevhidle ilgili diğer sözleri için bkz. Suâd el-Hakîm, *Tâcü'l-ârifîn Cüneyd el-Bağdâdî*, Kâhire: Dârü'ş-şürûk, 2005, s. 209-214.

¹²⁵⁶ Serrâc, *el-Lüma'*, s. 53 [31]. Krş. Kuşeyrî, *Risâle*, s. 458 [390].

¹²⁵⁷ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 455 [387]; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 408-411. Sonraki dönemlerde yapılan *tevhîd-i zât*, *tevhîd-i sıfât* ve *tevhîd-i ef'âl* sıralaması ya da *tevhîd-i ilmî*, *tevhîd-i aynî* ve *tevhîd-i hakkî* tasnifi bu anlatımın başka bir tarzıdır. Âsım Efendi'nin üslubuyla aktarırsak: "Tevhîdin üç mertebesi vardır: Mertebe-i ulâ, tevhîd-i zâtıdır ki makâm-ı istihlâk ve fenâ-illahdır. Mercii lâ mevcûde fi'l-hakîkati illallah mefhûmudur. Mertebe-i sâniye, tevhîd-i sıfâtıdır ki cümle kudret-i mahlûkâtı kudret-i şâmile-i Rabbânî'de müstağrak bilmek, ve âmmeye ulûmu ilm-i kâmil-i Sübhânî'de muzmahill, belki kâtibe-i kemâlâtı ukûs-ı envâr-ı kemâl-i Yezdânî'den bir lem'a görmektir. Mertebe-i sâlise, tevhîd-i ef'âldir ki ilme'l-yakîn yâhud ayne'l-yakîn yâhud hakka'l-yakîn ile vücûd ve zuhûrda Hak Sübhânehû ve Teâlâ'dan gayrı müessir olmadığını iz'ân ve tahkik eylemekten ibârettir." Mütercim Âsım Efendi, *Merahu'l-meâlî fi şerhi'l-Emâlî*, İstanbul: Matbaa-i Osmâniye, 1304/1887, s. 22.

¹²⁵⁸ Ankaravî'nin şu satırları tasavvufun tevhîde kazandırdığı muhtevâyı gâyet muhtasar bir biçimde yansıtması bakımından önemlidir: "Tevhîd, nefy-i tefrikadır. Tevhîdin dört mertebesi vardır. Birincisi, tevhîd-i imânîdir ki Allah'ın ulûhiyyette teferrüdünü ve ubûdiyyete istihkakta tevahhüdünü âyât ve ahbârın bildirdiği vechile kulun kalbi ile tasdikî ve dili ile ikrârdır. İkincisi, tevhîd-i ilmîdir ki ilm-i yakîn denilen bâtın-ı ilmden müstefâddir. Bu şöyledir ki kul, tasavvuf yolunun bidâyetinde sırr-ı yakîn ile bilir ki Hudâvend-i âlem celle ve alâdan başka mevcûd-ı hakikî ve müessir-i mutlak yoktur ve bütün zevât, sıfât ve ef'âlî onun zâtında, sıfâtında mahv ve lâşey bilir. Üçüncüsü tevhîd-i hâlîdir ki tevhîd, muvahhidin vasf-ı lâzımı olur, varlığın bütün zulûmâtını, envâr-ı tevhîdin işrâkı galebesiyle mütelâşî ve muzmahil görür. Bu makamda muvahhidin vücûdu, vücûd-ı vâhidin müşâhedesine o derece müstağrak-ı ayn u cem' olur ki nazar-ı meşhûdunda vâhid-i hakikînin zât ve sıfâtından başka bir şey görünmez. Hattâ bu tevhîdi kendinin vasfı değil, vâhidin sıfatı gördüğü gibi, bu görüşü de yine onun sıfatını müşâhede eder. Bu tarîk ile onun varlığı tevhîd denizinin dalgalarına bir damla misâli düşer ve gark olur. Dördüncüsü, tevhîd-i ilâhîdir ki Hak sübhânehû ve teâlâ ezel-i âzâlde başkasının tevhîdiyle değil, kendi kendine vahdâniyetle mevsûf ve ferdâniyetle men'ût idi. كان الله ولم يكن معه شيء يأنى 'Allah vardı, onunla beraber hiçbir şey yoktu'. Şimdi de na't-ı ezelfî gibi vâhid ve ferddir. Bu hâlin müşâhedesi ferdâ-yı kıyâmette mahbûbân-ı ilâhî içindir. Zaman ve mekan tazyikinden kurtulmuş olan erbâb-ı besâire gelince, bu va'd onlar için ayn-ı nakddir, yâni dünyâda da mümkündür." *Nisâbü'l-Mevlevî Tercümesi*, s. 273, 274. Diğer tasnif için bkz. Tehânevî, *Keşşâfu istilâhâtı'l-fünûn*, I, 528, 529. Ayrıca bkz. *İstilâhât-ı İnsân-ı Kâmil*, s. 347-355.

sayılır. Bu ikrâr şehâdetle başlar, amelin her türlüünde *ihlâs* ile devam eder ve Hak ile olan ahde *vefâ* ile kemâl bulur. Tevhidi ikrârın Allah'ın zâtındaki tekliğine kayıtsız şartsız şâhitlikle başlayan, sonrasında sıfatlarındaki benzersizliğine herhangi bir akıl ve vehim kaynaklı unsur bulaşmayacak şekilde şâhitlikle devam eden, nihâyetinde ise Allah'ın isimlerin yalnız O'na has ve diğer isimlerinse yalnızca mecâz olduğunu idrâkle tamâma eren bir ilerleyişi vardır. İkrârın tamâm oluşundan sonra ise O'nu bir olarak *müşâhede* etme mertebesi gelir. Müşâhede de ikrâr edilenin tasdîki ile başlar, rızkı pay edişteki hikmetin idrâki ile devam eder, rahmet ve ihsânın sonsuzluğunu bizzât görmekte kemâl bulur. Herevî'ye göre O'nun birliğini ikrâr etmek, insan için O'nun ilmi dışında bir şey olmadığını kabul etmek anlamına gelir. O'nun birliğini müşâhede *hikmetten*, O'nun birliğini mârifet *hayretten* doğar. O'na ermek ise ancak O'nunla mümkündür, O'na O'nun dışında bir şeyle varılmaz, çünkü yalnız O hakikattir. O'nun birliğine *mârifetin* de kullukta, muâmelede ve himmette farklı farklı tezâhürleri vardır. Kullukta O'nu mârifetin tezâhürü dünya sevgisini terketmek, her hâlde ihlâsın delâlet ettiği mânâyâ münâsip olmak ve gönlü vesveseden korumaktır. Muâmelede O'nu mârifet sırrının arınması, zikredilenin hakikatine erilmesi ve ne olursa olsun O'na itimâdın istikrârı üzere binâ edilmiştir ki burada *muâmele* Allah ile olan münasebeti ifade eder. Himmette O'nu mârifet ise O'ndan başka her şeyi yitirmek, unutmak ve gayrdan kurtuluş bulmakla mümkündür ki burada vurgu yapıldığı şekliyle *himmetin* daha çok *cem*'in tahakkukuna dönük olduğu anlaşılmaktadır. Herevî'nin tevhid anlatımında itikâdî hassasiyetlere vurgu yapan bir dil kullandığı sezilse de ikrâra öncelik verişini müşâhede ve mârifetle bağlantılandırarak kavramın tasavvufî içeriğine atıflar yaptığı görülür.

Menâzil'de ise Herevî tevhidi “Allah'ın sonradan olan her şeyden tenzîhi” diye tanımlar. Onun bu tanımı Cüneyd-i Bâğdâdî'nin sûfiler arasında şöret bulmuş olan “kıdemi hadesten ayırmak [التوحيد أفراد للقدم من الحدث]”¹²⁵⁹ tanımıyla aynı içeriği taşır. Ardından Herevî, âlimlerin bütün söylediklerinin ve muhakkiklerin bütün işaret ettiklerinin tevhidin tashîhi ve kemâl bulması için olduğunu belirtir. Çünkü tevhid dışındaki her şey bir yönüyle noksanlık taşır ve diğer her şey ancak tevhidle tamdır. Tevhidin; delillerle doğrulanan avâmın tevhidi, hakikatlerle sâbit olan havâssın tevhidi ve bizzat kıdemle kâim olan hâssu'l-havâssın tevhidi olmak üzere üç vechesi vardır. İlk mertebesinde tevhid Allah'tan başka hak ilâh olmadığına, O'nun ortaksızlığına ve İhlâs sûresinde beyân buyurulduğu üzere tekliğine şehâdet etmektir. Tevhidin bu mertebesi

¹²⁵⁹ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 37 [83]; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 411 [414, 415].

şirkin büyüğünü yok eder. Ayrıca kible onun üzerine tesbit edilmiş, zimmet onunla gerekli olmuş, kanlar ve malların bedeli onunla belirlenmiş, dârü'l-islâm ile dârü'l-küfr onunla birbirinden ayırmıştır. Delil ile hakikati bulmayı tam mânâsıyla yerine getiremeseler bile şehâdetin tasdikini kalbin kabûlü ile tashih edip şüpheden, olumsuz anlamıyla hayretten ve kuşkudan emin olmaları şartıyla bu dinin mensupları diğer dinlerden tevhid ile ayırt edilmiştir. Bu tevhidi sağlayan delil peygamberliğin getirdiği ve Allah'ın yarattığıdır. Tevhidin bu mertebesi işitmekle vücûbiyet kazanır, Hakk'ın göstermesiyle bulunup elde edilir ve delillerin görülmesiyle artarak kuvvetlenir. İkinci mertebesinde tevhid havâssın hâli olup zâhiri sebepleri ortadan kaldırır, kulu akılların çekişmelerinden kurtarır ve delillerle ilgilenmekten uzaklaştırır. Çünkü seyr ü sülûkün insana kazandırdıkları devrededir. Artık tevhid için delil, tevekkül için sebep ve kurtuluş için vesile aranmaz. Böylelikle sâlik Hakk'ın eşyâyı ilminde sâbit olduğu şekilde ve olması gereken yerde var edişini, zamanla ilişkilendirmesini ve sûretlerde gizleyişini müşâhede eder. Sebeplerin mârifetine ulaşır ve sonradan olmaklığa âit izlerin ortadan kalktığı bir yola giriş yapar. O yüzden Tevhidin bu mertebesi bizâtihî fenâ ile değil de fenânın ilmiyle sahîh olur, cem' ilmiyle safâ bulur ve cem' ehlinin tevhidinde sâliki çeker. Üçüncü mertebesinde ise tevhid Allah'ın kendisine has kıldığı ve azameti yalnız kendinin hakkı olan tevhiddir. O, kendisi için seçtiği kullarının bir kısmına tevhid bu mertebesinden bir parıltı göstermiş olsa da onları bu mertebeyi nitelemekten alıkoymuş ve yayma imkânı vermemiştir. Bu mertebeye işâret edenlerin dillerinde “hadesin hükümsüz kılınıp kidedin sâbit olması” denilen hakikat işte budur. Bununla birlikte böyle bir işâretin kendisi bile tevhid için bir illettir ki hakikât tevhid onun da hükümsüz kılınmasıyla sahîh olur. Yine de bu ifade, bu yolun âlimlerinin tevhid üçüncüsü mertebesine dâir işâretlerinin hareket noktasıdır. Fakat açıklanmak için söylenen ne varsa onun gizliliğini arttırmaktan, atfedilen sıfatlar ondan uzaklaştırmaktan ve yapılan açıklamalar onu anlaşılmaz kılmaktan başka bir işe yaramazlar. Riyâzet ehli olanlar ve hâl sahipleri gözlerini bu tevhide dikmiş, tâzim ve heybet ehli ona yönelmiştir. Aynü'l-cem'den bahsedenler bu tevhidi kastetmektedirler. Ancak bu tevhidde işâretler kaybolur ve hiçbir dil onun hakkında bir şey söyleyemez. Çünkü bu tevhid dışındaki her şey yaratılmıştır yahut zamanla alâkası vardır ya da sebebe dayanmaktadır. Bir'i, Bir olan başkası birleyemez, O'nu birlediğini düşünen herkes O'nu inkâr eder. Tevhid yine O'nun tevhididir, başkasının değil.¹²⁶⁰ Herevî'nin buradaki tevhid anlatımıyla *Menâzil*'deki tevhid anlatımında birbirini destekleyen unsurlar olduğu sezilse de iki üslup arasında bir süreklilik olmadığı

¹²⁶⁰ Bkz. *Menâzilü's-sâirîn*, s. 110-113 [147-149]. Krş. Tek, *Tasavvufî Mertebeler*, s. 361-365.

görülmektedir. *Menâzil*'deki anlatımda, özellikle havâs ve hâssu'l-havâssın tevhiddeki tavırları konu edilirken sūfîlerin konuya ilişkin ortaya koydukları hafızayı süzmek bakımından sıradışı bir muhtevâ ortaya konmuş, burada anlatımda ise ilgili tasavvufî hafızanın süzülmesi yerine o hafızaya uygun düşecek bir didaktik metin muhataplara sunulmuştur.¹²⁶¹ Ancak her iki metnin de tevhidle ilgili orijinal satırlar barındırdıkları da bir gerçektir.

[70. Meydan: Tefrîd]

میدان هفتادم تفرید است. از میدان توحید میدان تفرید زاید. قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ هُوَ الْبَاطِلُ﴾. حقیقت تفرید یگانه کردن همت است، بیان آن در توحید برفت. و اقسام تفرید سه است: یکی در ذکر است، و یکی در سماع، و یکی در نظر. در ذکر آن است که در یاد وی نه بر بیم باشی از چیزی جز از وی، و نه در طلب چیزی باشی جز از وی، و نه بر کوشیدن چیزی باشی بجز از وی. و در سماع آن است که در گوش سر از سه ندای وی بریده نیاید: يك نداء باز خواندن با خود در هر نفسی، دیگر ندای فرمان بخدمت خود در هر طرف، سیم ندای ملاطفت در هر چیز. و در نظر آن است که نگریستن دل از وی بریده نیاید، و نشان آن سه چیز است: یکی آنکه گردش حال مرد را بنگرداند، و دیگر آنکه تفرقه دل به هیچ شاغل مرد را در نیابد، سیم آنکه مرد از خود بیخبر ماند.

Tevhîd meydanından tefrîd doğar. Allah şöyle buyurur: “Bu böyledir, çünkü Allah, hakkın ta kendisidir; buna karşılık O’ndan başka duâ ve ibâdet ettikleri her ne olursa olsun, bâtıldır.”¹²⁶² Tefrîdin hakikati himmeti bir kılmaktır, ki îzâhı tevhîd meydanında geçmişti. Biri zikirde, biri semâ’da, biri de nazarda olmak üzere tefrîdin üç kısmı vardır.

Zikirde tefrîd, O’nun zikirinde O’ndan başka bir şeyden korku üzere olmaman, O’ndan başka bir şeyi talepte bulunmaman, O’ndan başka bir şey için çaba harcama-

¹²⁶¹ Herevî, *Tabakât*’ında tevhîde ilişkin bu iki farklı üslûbu yansıtabilecek müstakil bir bâb açmış ve ilgili sūfî sözlerini her iki metindeki muhtevâyaya muvâfık bir şekilde aktarmıştır. Bkz. Herevî, *Tabakât*, s. 546-566.

¹²⁶² Hac, 22/62; Lokmân, 31/30.

mandır.

Semâ'da tefrîd can kulağında üç nidâdan yana bir kapalılık bulunmamasıdır: Her nefeste seni [hakikate ve huzûra] çağıran nidâ, her yerde kulluk [ve ibâdeti] buyuran nidâ, her şeye şefkat ve merhametin nidâsı.

Nazarda tefrîd kalbin müşâhededinde O'ndan uzak ve ayrı düşmemesidir, üç alâmeti vardır: Kişinin hâlinin değişmesi onu [yolundan] alıkoymaz; gönül dağınıklığı [ve tereddüt] (*tefrika*) kişinin [hakikat yolundaki] herhangi bir meşguliyetine engel olmaz; üçüncüsü kişi [benliğinden kurtulup] kendi kendinden habersiz kalır.



Kalabalıktan uzaklaşıp tek ve yalnız kalmak, ilim elde etmek ya da ibâdetle meşgul olmak maksadıyla çevreden uzaklaşarak yalnızlığı tercih etmek anlamına gelen *tefrîd*,¹²⁶³ tasavvufta kulun Hakk'ın ferdâniyetine muvâfık bir şekilde amelleri kendi nefesine izâfe etmemesini ifade eder.¹²⁶⁴ Serrâc *tefrîdi* "Hakk'ın ferdâniyeti ile tahakkuk edenin sonradan olmayı ortadan kaldıracak şekilde ferd oluşu ve ferdâniyete âit hakikatlerin vücûdu ile kıdem tek kalışı [إفراد المفرد برفع الحدث وإفراد القدم بوجود حقائق الفردانية]" şeklinde tanımlar.¹²⁶⁵ *Tevhîd*, *tecrîd* ve *tefrîd* sûfîlerce birbirleriyle iç içe düşünülmüş, bâzıları tefrîdi tevhdin kemâle ermesi şeklinde algılamıştır.¹²⁶⁶ Bu yüzden "mü'minlerden muvahhidlerin pek çok, ama muvahhidler içinde müferridlerin pek az" olduğu söylenmiştir.¹²⁶⁷ Buna göre *tevhîd* birleme fiili, *tefrîd* ise birleş hâlidir. Nitekim Sülemî *tefrîdi* şöyle açıklar: "Tefrîd, Hakk'ın seni kendisiyle tek bırakması, kendisinden başka her şeyden alâkanı kesmesidir. Artık sen, kendinle değil, O'nunla olursun, hattâ kendisinden başka her şey yok olduğundan O, yalnız kendi kendisiyle olur [والتفريد وأن يفردك الحق به وله ويقطعك عما سواه فتكون به لا بك بل تكون هو بفناء ماسواه"¹²⁶⁸ Kelâbâzî'nin ak-

¹²⁶³ "Bir âdem ilm-i dînde fakîh ve âlim olup ihtilât-ı nâsdan inzivâ ve uzlet ve emr u nehy-i ilâhîyi riâyet için ihtiyâr-ı vahdet eylemek ma'nâsınadır. طيبى للمفردين وسبق المفردون وهم المهتزون بذكر الله تعالى. hadîs-i evvelde müferridden murâd vech-i mezkûr üzere nâsdan uzlet eden fukahâdır. Ve hadîs-i sâniiden murâd aşk-ı ilâhî ile vecde gelip dâimâ zikrullah ile tarabnâk olan zevâtır. Ve hemzâd u akrânları bilcümle âhirete gidip kendileri yalnızca islâm ve ibâdet üzere kâim olan zevât dahi irâde olunur." *Kâmûs Tercümesi*, I, 660.

¹²⁶⁴ Ankaravî'nin ifadesiyle: "A'mâli nefesine izâfet etmenin nefyi ve Hâlık-ı kevn ü mekânın ferdâniyeti mütâlaasıyla o a'mâlin adem-i ru'yetidir." *Nisâbü'l-Mevlevî Tercümesi*, s. 271.

¹²⁶⁵ Serrâc, *el-Lüma'*, s. 409 [425]. Krş. Kuşeyrî, "Kitâbu ibârâti's-sûfîyye ve maânihâ", s. 262. Kuşeyrî *Risâle*'sinde tefrîd konusuna değinmeyecektir.

¹²⁶⁶ Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 411 [415]. Ayrıca bkz. *Istulâhât-ı İnsân-ı Kâmil*, s. 327, 328.

¹²⁶⁷ Serrâc, *el-Lüma'*, s. 409 [425].

¹²⁶⁸ Sülemî, "Derecâtü'l-muâmelât", *Mecmûa-i Âsâr-ı Ebû Abdurrahmân es-Sülemî*, I, 489.

tardığı izah ise şöyledir: “Kulun şekillerden sıyrılarak ortaya çıkması, hâller bahsinde tek kişi olması, fiillerde biricik duruma gelmesidir. Bu ise, kulun sadece Allah için amel etmesi, davranışlarda kendini görmemesi, halkın kendisini gözetlemesine önem vermemesi ve ameli için bir karşılık beklememesi mânâsına gelir. Bu durumda kul, hâl içinde iken hâlden ayrılır ve böylece kendisinin bir hâli olduğunu göremez. Tersine hâli vereni görerek hâlden gâib olur. Kul, şekillerden ayrılarak tek hâle gelir. Şekiller ona ne ünsiyet ne de sıkıntı verir [والتفريد: أن يتفرد عن الأشكال، ويتفرد في الأحوال، ويتوحد في الأفعال، وهو أن تكون أفعاله لله وحده، فلا يكون فيها رؤية نفس، ولا مراعاة خلق، ولا مطالعة عوض، ويتفرد في الأحوال عن الأحوال، فلا يرى لنفسه حالاً، بل يغيب برؤية محولها عنها، ويتفرد عن الأشكال، فلا يأنس بها، ولا يستوحش منها].”¹²⁶⁹

Herevî burada *tefrîde* himmeti bir kılmak anlamı vererek onu zikirde, semâ'da ve nazarda tefrîd olmak üzere üçe kısımlandırır. Zikirde *tefrîd*, O'nu zikrederken O'ndan başka hiçbir şeyin tasasını ve kaygısını çekmemek, O'ndan başka bir şeyi talepte bulunmamak ve O'ndan başka bir şey için çaba harcamamaktır. Yani sâlikin zikri, teveccüh, talep ve gayret bakımından yegâne maksadına dönük olduğunda *tefrîd*'in birinci mertebesi gerçekleşir. Semâ'da *tefrîd*, her nefeste hakikat ve huzura çağırın, her vakitte kulluğu ve ibâdeti duyuran, her şeye şefkat ve merhamete ileten nidânın can kulağından eksik olmamasını ifade eder. Böylelikle sâlik vakti mâmur etmiş, havâtıra hükmetmiş ve kendisini bir işe yönelten sâiklerin mâhiyetini Hak'ta bulmuş sayılır. Nazarda, yani bakışta ve kavrayışta *tefrîd* ise kalbin müşâhedede Hak'tan ayrı ve uzak olmaması demektir. Kişinin hâl bakımından değişkenlik göstermesinin onu yolundan alıkoymayacak şekilde olması, gönül ve fikir dağınıklığının sâlikin herhangi bir uğraşına ulaşmaması, sonunda kişinin kendinden habersiz olarak Hakk'a ermesi nazardaki *tefrîd*'in alâmetlerindedir. Böylelikle Herevî, sûfînin söylemesinde, işitmesinde ve görmesinde tefrîd'in nasıl kendini belli edeceğini örneklendirmiş olmaktadır.

Menâzil'de ise Herevî *tefrîdi*, işâretin önce sırf Hakk'a, sonra sırf Hak'la ve nihâyetinde sırf Hak'tan oluşunun adı olarak tanımlar. *Kasd*'in heveskâr ve iştiyâklı bir şekilde, *muhabbet*'in neredeyse kendini telef edecek denli ve *şühûd*'un vuslat hâsıl olacak seviyede sırf Allah'a has kılınması *tefrîd*'in Hakk'a işâretinin alâmetlerindedir. İşâretin Hak'la *tefrîdi* ise O'nunla birlikten ötürü ve O'nun sâlike teveccühüne bağlı olarak övülmüş hasletleri ve meziyetleri sergilemekle, hakikate muttalî olmakla ve Hakk'ın

¹²⁶⁹ Kelâbâzî, *Taarruf*, s. 131 [168]. Krş. Müstemlî, *Şerh-i Taarruf*, IV, 1428-1436.

sâlike karşı ihtimâmının *gayret* seviyesine ulaşmasından dolayı onu kabzedip kendine çekmesiyle tahakkuk eder. *Tefrîd*in Hak'tan olan işâreti, yalnızca Hakk'a ulaştırmak ve O'na çağırarak için zâhirî bir bast hâlidir.¹²⁷⁰ Herevî'nin buradaki anlatımı *cem*' merkezliyen *Menâzil*'deki anlatımı Hakk'a kabzoluşun, yani Hak tarafından çekilişin ve yalnızca tebliğ ve irşâd maksadı dâhilinde Hak ile bast makâmını buluşun etrafında örülmüştür. Dolayısıyla iki metin arasında süreklilik görülmez, her iki metin de kavramsal açıdan farklı tasavvufî önceliklere atıf yapar.

[71. Meydan: İlim]

میدان هفتاد و یکم علم است. از میدان تفرید میدان علم زاید. قوله تعالی: ﴿وَمَا يَعْزِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ﴾. علم دانش است. و آنرا اقسام سه است: علم استدلالی، و علم تعلیمی، و علم من لدنی. اما استدلالی ثمرات عقول اند، و عواقب تجارب اند، و ولایت تمیز که آدمیان بدان مکرم اند بر تفاوت درجات. علم تعلیمی آن است که خلق از حق شنیدند در تنزیل، و از مصطفی شنیدند در ابلاغ، و از استادان آموختند در تلقین، که دانایان بدان عزیزند در دو جهان. اما لدنی سه علم است: یکی علم حکمت در صنایع دانش آن یافته بنشان، و دیگر علم حقیقت در معاملات با حق یافته با نشان، سیم علم حکم {بدییده} از حق پدیده از غیب، و آن خضر راست صلوات الله.

Tefrîd meydanından ilim doğar. Allah şöyle buyurur: “Ancak ilim sahipleri akıl yorup gerçek manâları kavrarlar, başkası değil!” (Ankebût, 29/43) İlim, bilgidir (*dâniş*). İlimin, akıl yoluyla bilinen (*istidlâlî*), öğrenerek elde edilen (*ta'lîmî*) ve Allah tarafından bildirilen (*ledünnî*) olmak üzere üç kısmı vardır.

İstidlâlî ilim, aklî *gayret*lerin meyveleri ve tecrübelerin neticeleridir. İnsanoğlunun kendisiyle üstün kılındığı *temyîz kâbiliyeti* (*vilâyet-i temyîz*) farklı dereceler üzeredir.

Ta'lîmî ilim, insanların [vahyin] tenzîli sebebiyle Hak'tan işittikleri, tebliğ sebebiyle Hz. Muhammed Mustafâ'dan işittikleri, telkîn [ve ta'lîm] sebebiyle üstadlardan öğrendikleridir. Ta'lîmî ilmi bilenler her iki âlemde de azîzdirler.

Ledünnî ilim ise üç türdür: Birincisi ilm-i hikmettir, bilgisi yaratılmışlarda

¹²⁷⁰ Bkz. *Menâzilü's-sâirîn*, s. 108-109 [146]. Krş. Tek, *Tasavvufî Mertebeler*, s. 356, 357.

kendini gösterir; ikincisi ilm-i hakikattir, Hak ile olan muâmelede kendini gösterir; üçüncüsü ilm-i hükümdür, Hak'tan gelir ve gaybı gösterir, ki ledünnî ilmin bu mertebesi –Allah'ın selâmı üzerine olsun– Hızır'a hastır.¹²⁷¹



Bilmek, bir şeyi hakikatiyle idrâk etmek, nesnedeki gizliliğin ortadan kalkması, hakikate uygun kesin itikad ve belli bir konuya âit bilgiler bütünü anlamına gelen *ilim*,¹²⁷² bir tasavvuf istilâhı olarak şer'î ve aklî bilgilere ilâveten hâl ile erilen ve hakikati nasılsa öylece gösteren bilgilenme türlerini de kapsayacak şekilde kullanılır. O bir nûrdur ve ancak onun sâyesinde Allah'a, O'nun fiilleri, isimleri ve sıfatlarının tecellileri vâsıtasıyla ulaşılır.¹²⁷³ Herevî burada bilmek ve tanımak anlamını verdiği ilmi üç mertebeye ayırarak ele alır. Akıl yürütme ve mevcut bilgileri bir araya getirme yoluyla elde edilen bilgiyi (*ilm-i istidlâlî*) ilk mertebe sayar. Bu bilgi türünün insanın iyiyi kötünden ve gerçeği yanlıştan ayırt edebilme yeteneğine bağlı olarak farklı dereceleri vardır. İl-

¹²⁷¹ Krş. Meybudî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 241.

¹²⁷² *Müfredât*, s. 1037-1039. “Bilmek ma'nâsındır. Müellif *Basâir*'de ma'rifeti إدراك الشيء بتفكير وتدبر لأثره ma'rifeti unvânıyla ta'rîf edip ve ilmi hakk-ı ma'rifetle ta'rîf ve ilm eamm olduğunu tansîs eylemiştir. Ve Râgıb'ın beyânına göre ma'rifetin mukâbili inkâr ve ilmin mukâbili cehldir. Ve ma'rifet, bi't-tefekkür bilmek olmakla يعرفه الله kavli Hak Teâlâ'ya nisbeti câiz olmaz. Belki يعلمه الله demek lâzımdır. Zîrâ ilim bir şeyin hakikatini bilmekten ibârettir, gerek huzûrî olsun ilm-i ilâhî gibi ve gerek husûlî olsun ilm-i ibâd gibi. Ve ilim vech-i dikkat üzere bilmeye de itlâk olunur, şuûr ve fitnat gibi. Ve müellifinin i'tikâd-ı câzim ve mutâbık ile de ta'rîfleri ma'nâ-yı lugavîden müstefâzdır. Niteki *Müfredât*-ı Râgıb'da bi'l-işâre meşrûhtur. Ve ilim bir âdem fi-nefsihî bilir olmak ma'nâsındır... Ve ilim, şuûr ve tafattun ma'nâsına müsta'meldir. Ve bir nesneyi itkân ve ihkâm eylemek ma'nâsına müsta'meldir ki ilmin lâzımıdır.” *Kâmûs Tercümesi*, III, 519, 520. İslâmî ilimler içerisinde gelişen farklı kavrayışların bir anlatımı için bkz. Tehânevî, *Keşşâfu istilâhâtî'l-finûn*, II, 1219-1230.

¹²⁷³ “İlim mişkât-ı nübüvvetten mü'minin kalbine aksetmiş ilâhî bir nûrdur ki o nûr ile Allah'a, yahut Allah'ın e'âlîne ve yahut ahkâmına yol bulunur. Bu ilim, sûfiyye tâifesine mahsus bir vasıftır. İlimler pek çoktur. Tâife-i sûfiyye indinde ilimlerin efdali ilm-i ledünnîdir. O ise aklî deliller ve naklî şahitler ile değil, Allah'ın tâlim ve tefhîmiyle elde edilir.” Ankaravî, *Nisâbü'l-Mevlevî Tercümesi*, s. 201. Ankaravî *Minhâc*'ında bu tâirîfi şöyle genişletecektir: “Ey ahî! Bilgil ki ilmin envâi çokdur ve lâkin dört kısma münkasımdır. Bir kısmı şer'îdir ve bir kısmı dahi aklîdir. Ve bir kısmı dahi vicdânî ve bir kısmı dahi ledünnîdir. Şer'î olan ilim fıkıh ve ferâiz ve tefsîr ve hadîs ve usûl ilimleri gibi. Ve aklî olan kelâm ve hey'et ve hendese ve hisâb ve nücûm ve felsefe ilimleri gibi. Aklî de iki kısım üzerinedir. Ya zarûrîdir veya istidlâlîdir. Zarûrî olan istidlâl ve tefekkürle olmayandır. Meselâ insanın cû' ve şeb'ine olan ilmi gibi. Ve istidlâlî olan ba'de'n-nazar fi'd-delâil ve'l-istidlâl bi'l-berâhin hâsıl olan ilimdir. Vicdânî olan ilme ilm-i ahvâl derler. Aklın bu ilimde müdâhalesi yokdur. Mücerred tasavvur ve istidlâl bu ilmin idrâki mümkün olmaz. Nitekim halâvet-i asel ve merâret-i sabır ve lezzet-i cimâ' ve keyfiyet-i sekrin akılla idrâki ve istidlâlî mümkün olmadığı gibi. Kezâlik aşk ve şevk ve vecd ve zevk ve bunlara mümâsil hâlâtın lezzâtını من لم يذق لم يدرك fehvâsınca “tatmayan bilmez ve zâik olmayan fehm kılmaz”. Ve dördüncü kısma ledünnî derler. Ve ilm-i esrâr dahi derler. Onun için bu ilme ledünnî derler ki Allah katında evliyâsına ilhâmıla mevhibet olur.” *Minhâcü'l-fukarâ*, s. 375. Ankaravî'nin *Minhâc*'daki izahları *Fütûhât*'ın mukaddimesinden tercümedir. Krş. *Fütûhât-ı Mekkiyye*, I, 54-59 [I, 73-82].

min ikinci mertebesi öğrenme ve öğretme sonucu ortaya çıkar, insandan insana dönüktür (*ilm-i ta'limi*). Allah'ın vahiy indirmesi ve resûl vasıtasıyla bu vahyi kullarına eriş-tirmesi, ayrıca bir bilgi sahasında ehil olmuş kimselerin ağzından telkin yoluyla alınan-lar ilmin bu mertebesindedir. İlmin üçüncü mertebesi Hak katından gelir (*ilm-i ledünnî*), nesnelere insana ve insandan insana değil Hak'tan insana intikal eden bir mânâyı ifade eder. İlmi ledünnînin birinci kısmı varlıklarda ayrı ayrı kendini gösteren ve insanın bunu idrakini sağlayan hikmet ilmidir; ikincisi muâmelede, yani Hak ile olan doğrudan münasebetlerde gerçekleşen hakikat ilmidir; üçüncüsü de Hakk'ın murâdına âşinâlığı bildiren ilm-i hükümdür, yani bir şeyin ne için öyle olduğunun dolaysız bir şekilde bilinmesidir ki Hak'tan gelişi ve gaybı âşikâr edişi sebebiyle yalnızca Hızır'a has bir mânâyı ifade eder. İnsan, velâyetin kemâli nisbetinde ilm-i ledünnîden nasibini alır.

Menâzil'de ise Herevî ilmi “delille ortaya konan ve bilgisizliği ortadan kaldıran şey” olarak tanımlar. İlk derecesinde ilim, âşikâr olanı, yani bizzat görülerek, gerçekli-ğinden şüphe duyulmayan bir habere dayanılarak ve doğrudan tecrübe edilerek elde edilen bilgi türünü ifade eder (*ilm-i celî*). İlmin bu mertebesi genel insanların bilgileniş şeklini kapsar ve ilim hakkındaki insanî zemini bildirir. İkinci derecesinde ilim, riyâzetin arındırıcı etkisinin görüldüğü temiz bedenlerin pâk olmuş sırlarında zuhûr edip nemâlanır; Hak ile tenhâ zamanlarda yüce bir himmet taşıyanlar için sâdık nefeslerde ve âgâh gönüllerde kendini belli eder (*ilm-i hafî*). İlmin bu mertebesi gizli olanı âşikâr eden, âşikârı gizleyen ve cem' makâmını işâret eden bir bilgilenişi anlatır. Bu bilgilen-me seyr ü sülûk ile mümkündür ve tasavvufun başlangıç noktası da ilmin bu mertebe-sindedir. Üçüncü derecesinde ilim, *ilm-i ledünnî*dir; bu ilmin varlığı ve dayanağı yalnızca kendisidir, idrâki bizâtihi müşâhede edilmesi, vasfı ise hükümdür. Yani ilm-i ledünnî diğer bilgilenme türlerinde olduğu gibi akıl yürütme, nakli sahih bir sûrette aktarma, isnâd ve fehim yollarıyla değil bizâtihi onu bulmakla elde edilir. Bu yüzden artık ilmin bu mertebesi ile gayb arasında perde yoktur.¹²⁷⁴ Herevî'nin buradaki anlatımıyla *Menâzil*'deki anlatımı arasında bir süreklilik olduğu görülmektedir. Nitekim burada *ilm-i istidlâlî*, *ilm-i ta'limî* ve *ilm-i ledünnî* şeklindeki üçlü anlatımın yerine *Menâzil*'de *ilm-i celî*, *ilm-i hafî* ve *ilm-i ledünnî* üçlü anlatımını geçirmiş, bu arada *ilm-i ta'limî*yi ikinci mertebe olmaktan çıkararak ilmin ilk mertebesi içine katmıştır.

¹²⁷⁴ Bkz. *Menâzilü's-sâirîn*, s. 61, 62 [114]. Krş. Tek, *Tasavvufî Mertebeler*, s. 204-207.

[72. Meydan: Basar]

میدان هفتاد و دوم {بصر} است. از میدان علم میدان {بصر} زاید. قوله تعالی: ﴿جَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ﴾. إِبصار دیده ور کردن است. و أَبصار سه است: اول بصر عقل است، دوم بصر حکمت است، و سیم بصر فراست است. اما بصر عقل فواید آن سه است: یکی شناختن سود و زیان خود، و گوشیدن عواقب خود، که آن سبب رستن است از ملامت. دیگر بدیدن مراتب خلق، و طاقت هر کسی در خوی، و قوت هر یکی در خرد، و بهره هر یک در عزم، و این سبب سلامت است. سیم بدیدن اولیتر هر چیز در هر کار و در هر هنگام و با هر کس، و این لباس کرامت است، و همه موازین عقل اند و جز ازین همه محنت است. و اما بصر حکمت را سه علامت است: بدیدن شفقت در هر صفت تا جنگ برخیزد، و بدیدن حیرت در هر قسمت تا شتاب برخیزد، و بدیدن اشارت حق در هر صنیعت تا آشنایی زاید و شادی، این طریق خصوصیت است. و اما بصر فراست بر سه نوع است: تفرّس بتجربت و این همه ممیّزان را هست، و فراست باستدلال و این همه عاقلان را هست، و فراست بنظر دل و این بدان نور است که مؤمنان در دل دارند. و فراست تجربتی بدیده است یا شنیده یا بخرد دریافته. و فراست استدلالی قیاس شرعیست در دین، و قیاس عقلی در جز از دین، و قیاس طبیعی که عامه راست. و فراست نظری برقی است که در دل تابد و راست آید، یا هاجسی که در ضمیر آید و آخر آن هاجس حقیقت بود، یا وقوف است بقطع بر حکم غیبی بعینه، و آن خضر راست علیه السلام.

İlim meydanından basar doğar. Allah şöyle buyurur: “Size işitme gücü ve gözler verdi.”¹²⁷⁵ İbsâr,¹²⁷⁶ dikkatle bakıp görmektir (*dîdever kerden*).¹²⁷⁷ Gözler, akıl gözü, hik-

¹²⁷⁵ Nahl, 16/78; Secde, 32/9; Mülk, 67/23.

¹²⁷⁶ “İbsâr, hemzenin kesriyle, görebilir miyim diye bir şeye nazar edip kuvvet-i bâsırayı ona sarf eylemek ma'nâsıdır.” *Kâmûs Tercümesi*, I, 768.

¹²⁷⁷ Metinde geçen *basar* ve *ibsâr* kelimeleri, Ş 26^b'de *basîret* ve *basar* şeklinde, M 184^a'da *basar* ve *ibsâr* şeklinde kayıtlıdır. Beaucueuil, Habîbî ve Ensârî Ş nüshasını esas alarak, Mevlâyî ise M nüshasını da dikkate almasına karşılık *basîret* ve *basarı*, Sircânî *basar* ve *ibsârı* tercih etmiştir. Angha ve Mughal da *basîret* başlığını tercih ederler, fakat Beaucueuil Fransızcaya yaptığı tercümede *basar* başlığını esas alır. Biz de daha önce 20. meydanda *basîretin* konu edilmesine binâen burada M nüshasını ve Beaucueuil'in tercihini dikkate aldık

met gözü ve ferâset gözü olmak üzere üç türdür.

Akıl gözünün hâsıl ettiği üçtür: İlki kişinin kendi fayda ve zararını tanınması, kendi [işlerinin] âkıbetine dikkat etmesidir ki suçlanma ve kınanmadan (*melâmet*) kurtuluş sebebidir. İkincisi insanların (*halk*) mertebelerini ve derecelerini görmek, herkesin yapabilme gücünü (*tâkat*) mizâçta (*hûy*), kuvvetini hikmette, nasîbini azimde bulmaktır ki, bu sıhhat ve selâmet sebebidir. Üçüncüsü her şeyin en iyisini her işte, her durumda ve herkes ile görmektir ki, bu kerâmet elbisesidir. İşte bunlar aklın ölçüleridirler, bunlar dışında kalanlar kişi için musîbet (*mihnet*) sayılır.

Hikmet gözünün ise üç alâmeti vardır: Her nitelik ve durumda [ilâhî] şefkati görmek, böylece savaş ve kavga ortadan kalkar; nasîbin her taksîminde hayreti görmek, böylece hırs ve acelecilik ortadan kalkar; her yaratılmışta Hakk'ın işaretini görmek, böylece aşinâlık ve saâdet doğar. Bu husûsî ve ayrıcalıklı bir yoldur.

Ferâset gözü üç türdür: Tecrübe ile alâmetlerden hareketle doğru bilmek (*teferrüs*), bu iyiyi kötüden seçebilenler (*mümeyyizân*) içindir; zihnen akıl yürütme (*is-tidlâl*) ile ferâset, bu akıl sahipleri içindir; gönül nazarı ile ferâset, bu mü'minlerin kalblerinde bulunan bir nûrdur. Tecrübe ile ferâset ya görmekle, ya işitmekle ya da akıl (*hired*) yoluyla anlamakladır. Zihnen akıl yürütme yolu ile ferâset, dinî hususlarda şer'î kıyâs, dînin hâricinde kalan hususlarda ise aklî kıyâs ile idrâk etmektir, bir de tabîi kıyâs vardır ki bu insanların geneli (*âmmeh*) içindir. Nazar ile ferâset gönülde parıldayan ve hakikat olan bir şimşektir, ya gizlice gönle gelir ve nihayetinde o gizlice gelen hakikat bulur [böylece sahibini hakikate ulaştırır] yahut bizâtihî gayba müteallik hükme içinde şüphe barındırmayan bir kesinlikle vukûftur, ki görmenin bu mertebesi –Allah'ın selâmı üzerine olsun– Hızır'a mahsûstur.¹²⁷⁸



Görme, görme hassası ve göz anlamına gelen, mecâzen idrâk ve basîreti kapsayacak şekilde kullanılan *basar*,¹²⁷⁹ tasavvufta derece derece hakikati görmeyi ve tecellîlere basîretle bakabilmeyi ifade eder. Sûfîler Allah'tan bakarak eşyâyı gördükle-

¹²⁷⁸ Krş. Meybudî, *Keşfü'l-esrâr*, V, 334.

¹²⁷⁹ “Havâss-i hams-i zâhirîden bâsırının hiss ü idrâkından ibârettir ki gözün görmesi ta'bîr olunur. Hâsse-i bâsıra ile şey'-i manzûru idrâki olacaktır, hissü'l-ayn ma'nâsına isimdir. Müellifin *Basâir*'de beyânına göre *basar* câriha-i nâzıraya ya'ni göze ve onda olan kuvvet-i hissiyyeye itlâk olunur. Ve kuvvet-i müdrike-i kalbe basîret kezâlik *basar* itlâk olunur ki mecâzdır. Ondan lisânımızda kalb gözüyle ta'bîr olunur. *Basarın cem'i ebsâr ve basîretin basâirdir... Basaru'l-kalb nazar ve hâtırdan ibârettir ki kalb gözüyle görmek ta'bîr olunur. Murâd ilim ve idrâktir, nazar ve fikr ile.*” *Kâmûs Ter-cümesi*, I, 767, 768.

rinden onlara *ehl-i basar* denilir, diğer hakikat arayıcıları ise *ehl-i nazardır*, eşyâdan kalkarak Allah'ı tanımayı murâd ederler.¹²⁸⁰ Herevî burada *basarı*, göz ve görme anlamını muhâfaza edecek şekilde ele alır ve gözün hakikati görme biçimlerine göre mertebesi farklı oluşuna binâen akıl, hikmet ve ferâsetle idrâk edişi gözün çeşitleri olarak kısımlandırır.

İlk mertebede akıl gözü vardır ve akıl gözü insanda üç şeyin oluşmasını sağlar: Akıl gözünün sağladıklarının birincisi, kişinin neyin kendisine faydalı neyin zararlı olduğunu ayırt edip tanıyabilmesi ve yapıp ettiklerinin âkıbetine dikkat edebilmesidir, böylece kişi bir şeyden ötürü suçlanma ve kınanmadan kurtulur. Akıl gözünün sağladıklarının ikincisi insanların amellerindeki mertebelerini görebilmek, herkesin mizâcı doğrultusunda bir yapabilme gücü taşıdığını bilmek, kuvvetin hikmette ve nasibin azimde olduğunu sezme yeteneğidir ki kişi böylelikle sıhate erer. Akıl gözünün sağladıklarının üçüncüsü ilâhî takdire itimâden her işte, her durumda ve herkeste her şeyin en iyisini görebilmektir, bu aynı zaman Hakk'ın kula ikrâmı olan bir idrâk seviyesidir. Herevî, bu saydıklarını aklın ölçüsü olarak gösterir. İnsan için kendisiyle, diğer insanlarla ve âlemle olan münâsebetler bakımından bu ölçülerin dışında kalan ne varsa musibet ve ıztırab olarak ona geri döneceğini vurgular.

İkinci mertebede hikmet gözü vardır ve hikmet gözü üç alâmet üzerinden kendini gösterir: Birincisi her durumda Hakk'ın merhametini görüp yaratılmışlara şefkat ve lütufla muâmelede bulunmaktır, bu şekilde savaş ve kavga ortadan kalkar. İkincisi nasiblerin taksîmi hususunda Hakk'ın icrâatını hayretle seyretmektir, böylelikle bir şeyi elde etmek için hırs göstermek ve acelecilik ortadan kalkar. Üçüncüsü her yaratılmışta Hak'tan bir işâret görmektir, böylece kul için Hakk'a âşinâlık ve iki cihân saâdeti doğmuş olur. Herevî'ye göre hikmet gözüne has bu alâmetler husûsî ve ayrıcalıklı olduğundan ancak havâssın mazhar olduğu mânâlardır.

Üçüncü mertebe ise ferâset gözüdür. Ferâset gözünün birinci tezâhür şekli tecrübe ile alâmetlerden hareketle doğruyu bilmektir ve bu her anlamda iyiyi kötüden temyiz kudreti taşıyanlar için geçerlidir. Bu tezâhür görerek, işiterek ve akıl yoluyla ulaşarak kendini gerçekleştirir. Ferâset gözünün ikinci tezâhür şekli zihnen akıl yürütme ile olur, bu da akıl sahipleri içindir. Dinî hususlarda şer'î kıyâs, diğer insânî meselelerde

¹²⁸⁰ Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, I, 51 [أهل البصر نظروا من الله إلى الأشياء فشاهاها في سر القدرة، وأهل النظر استدلوا [بالأشياء على الله تعالى محتجهم عقولهم واستدلوا لهم عن بلوغ كنه المعرفة بالله].

aklî kıyas ve gündelik olaylarda ise tabîî kıyasla gerçekleşir. Üçüncü tezâhür şekli nazar, yani bakış ve görüşle kendini belli eder. Sâlikin gönlünde parıldayan bir şimşeğe benzer ve gizlice gönle gelip sahibini hakikate ulaştırır. Yâhut ferâsetin bu şekli doğrudan gaybla ilgili bir hükmü içinde şüphe barınmayacak bir kesinlikle bilmektir ki, görmenin bu şekli ancak Hızır'a mahsustur. Herevî *Menâzil*'de müstakillen *basar* ve *ibsârdan* söz etmez. Ancak *muâyene* makâmını anlatırken baş gözünün, kalb gözünün ve ruh gözünün görmesinden bahsederek¹²⁸¹ farklı görme biçimlerini işâret etmiştir.¹²⁸²

[73. Meydan: Hayat]

میدان هفتاد و سیم حیات است. از میدان بصر میدان حیات زاید. قوله تعالى: ﴿أَوْ مَنْ كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ﴾. زندگانی دل سه چیز است. و هر دل که در آن دل ازین سه چیز چیزی در وی نیست مردار است: یکی زندگانی بیم است با علم، و دیگر زندگانی امید با علم، سیم زندگانی دوستی با علم. زندگانی بیم دامن مرد پاک دارد، و چشم وی بیدار، و راه وی راست. و زندگانی امید مرکب مرد {تیز} دارد، و زادهش تمام، و راه نزدیک. و زندگانی دوستی قدر مرد بزرگ دارد، و سر وی آزاد، و دل وی شاد. بیم بی علم بیم خارجیان است. و امید بی علم امید مرجیان است. و دوستی بی علم دوستی اباحتیان است. و آن علم علم خداست و شرط در بیم و امید و در دوستی.

Basar meydanından hayat doğar. Allah şöyle buyurur: “Ölü iken kendisini dirilttiğimiz kimse gibi mi?” (En’âm, 6/122) Gönlün hayatı üç şeydir, bir gönül ki onda şu üç şeyden biri bulunmaz, o gönül murdâr hükmündedir: Birincisi ilimle beraber korku hayatı [Hak korkusu ile O’na ilmin birlikte olduğu hayat]; ikincisi ilimle beraber ümit hayatı [Hakk’a ümit ile O’na ilmin birlikte olduğu hayat]; üçüncüsü ilimle beraber muhabbet hayatı [Hakk’a muhabbet ile O’na ilmin birlikte olduğu hayat].

Hak korkusu ile O’na ilmin birlikte olduğu hayat, kişiyi [günâh ve kusurdan] pâk kılar, gözüne açıklık (*bîdâr*) bağışlar, yolunu doğru yapar.

Hakk’a ümit ile O’na ilmin birlikte olduğu hayat, insanın bineği olur, azığının

¹²⁸¹ Bkz. *Menâzilü’s-sâirîn*, s. 94 [135].

¹²⁸² Herevî *basar* müstakil bir makam olarak sunmasıyla da tek kalmış gözükmektedir. Bkz. Gevherî, *Şerh-i Isnlâhât-ı Tasavvuf*, II, 295-302.

tamamını oluşturur, yolunu yakın kılar.

Hakk'a muhabbet ile O'na ilmin birlikte olduğu hayat, kişinin mertebesini yüceltir, sırrını [türlü dağınıklıklardan] âzâd eder, gönlünü şâd eder.

İlim olmaksızın korku duymak Hâricîlere, ilim olmaksızın ümit etmek Mürcîilere ve ilim olmaksızın muhabbet etmek İbâhîlere hastır. [Burada bahsi geçen] o ilim ise hakikat ilmidir (*ilm-i hudâ*), korkuda da, ümitte de, muhabbette de zorunludur.¹²⁸³



Canlı olma, dirilik, doğumdan ölüme geçen süre, ömür anlamına gelen *hayât*, bir tasavvuf ıstılâhı olarak nefsin hükmünü yitirmesi sonrasında tecellîye mazhar olan sâlikin rûhundaki uyanışı ifade eder. Sülûk dâhilinde ortaya çıkan nurlar ve ilimlerin, mükâşefe ve müşâhedelerin tümü birden hayat adını alır, bu yüzden de kavram sûfînin kabiliyet ve mazhariyetine göre derinlik kazanır.¹²⁸⁴ Câfer-i Sâdık “hayat, Allah ile yaşamaktır, o da mârifettir [الحياء هي الحياة بالله هي الحياة وهي المعرفة]” der.¹²⁸⁵ Bâzı sûfîlere göreyse Hakk'ın zikri, ünsiyeti ve kurbiyeti ile hayat bulmayana hayat sâhibi denilemez; insanlar sebepler dâiresinde hareket edip dururlar, ancak onlar içerisinde hayat sahibi olanlar, hayatı Hakk'ın hayatı ile olanlardır [لا حياة إلا لمن حياي بذكره وأنس بقربه، والخلق كلهم] متحركون في أسبابهم، والحي منهم من تكون حياته بالحي الذي لا يموت öldürmek sûretiyle hayat verir, nefisleri ise kalbe hayat vermek sûretiyle öldürür; kalbleri zâtının nurları ile diriltir, nefisleri şehvetlerden koparmakla öldürür.¹²⁸⁷ Allah, nefisleri ibâdete muvaffak kılmakla, kalbleri ise müşâhedelere erdirmekle diriltir. Müridlerin hâlleri teveccühlerinin güzelliğiyle hayat bulur. Vakitlerin hayatı emre muvâfakat, rızânın kemâli ve kalbin sükûnu iledir.¹²⁸⁸ İlgili anlatımların tümünde hayat, hakikatle tahakkuk buluşun bir ifadesi olarak gözükür. Nitekim Cüneyd'e tasavvuftan sorulduğunda “Hakk'ın seni sende öldürüp kendisiyle diriltmesidir [هو أن يميتك الحقّ عنك]” şeklinde verdiği cevap¹²⁸⁹ sûfîlerin hayatla ilgili tüm söylediklerinin bir özeti

¹²⁸³ Krş. Meybudî, *Keşfü'l-esrâr*, VII, 265. Ayrıca bu kısım Bursevî tarafından Meybudî'deki hâliyle aynen aktarılmıştır Bkz. *Rûhu'l-beyân*, VI, 370.

¹²⁸⁴ Tehânevî, *Keşşâfu ıstılâhâti'l-fünûn*, I, 721-724.

¹²⁸⁵ Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, I, 261.

¹²⁸⁶ Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, I, 267.

¹²⁸⁷ Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, I, 304.

¹²⁸⁸ Kuşeyrî, *Letâifu'l-işârât*, IV, 203.

¹²⁸⁹ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 429 [368]. Câfer-i Sâdık'ın aynı meâldeki sözü için bkz. Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, I, 213.

gibidir.

Herevî'nin de burada hayat ile kastettiği gönlün *hayâtı*dır. Korkunun, ümidin ve sevginin ilimle beraberliğine bağlı olarak Hakk'a dönük muâmelenin kazandığı mânâ ve bu mânânın sâlikte var ettiği vaziyetler hayat adını alır. Eğer kişide ilmin eşlik ettiği korku, ümit ve muhabetten eser yoksa kalben hayattan nasipsiz kabul edilir. Hayatın birinci mertebesi Hakk'a duyulan korku ile O'nun hakkındaki ilmin birlikte olduğu hayattır; hayatın bu tezâhürü kişiyi günah ve kusurdan arındırır, idrâkine âgâhlık bağışlar ve yoluna istikâmet kazandırır. İkinci mertebesi Hak'tan ümit edilmesiyle O'nun hakkındaki ilmin birlikte olduğu hayattır; hayatın bu tezâhürü insan için onu hakikat yolunda taşıyan ve maksadına sâlimen erdiren bir bineğe benzer, ayrıca onun yol azığı olur ve yolunu kısaltan bir tesir var eder. Hayatın üçüncü mertebesi ise Hakk'a muhabbetle O'nun hakkındaki ilmin birlikte olduğu hayattır; hayatın bu tezâhürü sâlikin mertebesini yükseltir, sırrını mâsivâdan kaynaklanabilecek türlü dağınıklardan kurtarır ve kalbine saâdet bırakır. Herevî hayatın bu tezâhürlerinin ardından ilimsiz korkunun Hâricîlerin hâline, ilimsiz ümidin Mürciîlerin yoluna ve ilimsiz muhabbetinse İbâhîlere has olduğunu vurgular. Burada bahsi geçen ilmin, aynı zamanda hayatın kaynağı olan hakikat ilmi olduğunu söyler ve bu ilmin her ne hâl olursa olsun o hâl ile birlikte zorunlu olduğuna işâret eder.

Menâzil' de ise Herevî'nin bir tasavvuf ıstılâhı olarak hayata bakışı daha kapsamlıdır. Buna göre cehâletin ölümünden ilmin, tefrikanın ölümünden *cem*'in ve nihayetinde *vücûdun* hayat bulması sülûke âit bir ıstılâh olarak *hayâtın* muhtevâsını oluşturur. Cehâletin ölümünden ilmin hayat bulması *havf*, *recâ* ve *muhabbet* nefesi olmak üzere üç türlü tecellîye zemin hazırlar. Tefrikanın ölümünden *cem*'in hayat bulması her hâlükârda Hakk'a mecbur oluşu (*ıztırâr*), bu mecbur oluşu tam bir şekilde idrâk edişi (*iftikâr*) ve bu yolla hakikate ererek aslında muhtaçlığın yegâne övünme (*iftihâr*) vesilesi olduğunu bilişi netice verir. Vücûdun hayatı ise Hak'la hayat bulmayı ifade eder. Böylelikle sâlik kapıldığı *heybet* sebebiyle kendini görmekten geçer, Hakk'ın her şeyi hükmü altına alan nûrunu görmesiyle uzaklık ve ayrılık hissini yok eder, Hak ile tek kalışa bağlı olarak vuslat gerçekleşir. Bunun ötesinde artık ikilik kalmadığı için bakanın göreceği ve işâret edenin yapacağı hiçbir şey kalmamıştır.¹²⁹⁰ Herevî'nin buradaki anlatımında daha çok sâlikin *havf*, *recâ* ve *muhabbet* içerisinde *hayâta* erişiş söz konusuken

¹²⁹⁰ Bkz. *Menâzilü's-sâirîn*, s. 95 [136]. Krş. Tek, *Tasavvufî Mertebeler*, s. 314-317.

Menâzil'deki anlatımında bu vurgular hayatın ilk mertebesi olarak ele alınmış, ardından Herevî hayat ile *cem*’, *fenâ* ve *vücûd* tecellîleri arasında irtibat kurarak kavramın anlam alanını genişletmiştir.¹²⁹¹

[74. Meydan: Hikmet]

میدان هفتاد و چهارم حکمت است. از میدان حیات میدان حکمت زاید. قوله تعالى: ﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ﴾. حکمت دیدن چیزی است چنانکه آن چیز است. میان عقل و علم درجه شریف است، میان انبیا و اولیا مقسوم. و آن سه درجه است: یکی درجه دیدن است، و دیگر درجه گفتن است، سیم درجه بدان زیستن است. درجه دیدن شناختن کاریست بسزای آن کار، و نهادن آن چیز است بجای آن چیز، و شناخت هر کس در قالب آنکس، و این عین حکمت است. و درجه گفتن راندن هر سخن است در نظیر آن، و بدیدن آخر هر سخن در اول آن، و شناختن باطن هر سخن در ظاهر آن، و این بناء حکمت است. و اما درجه زیستن بحکمت وزن معامله با خلق نگاه داشتن است میان شفقت و مدهانت، و وزن معامله نگاه داشتن با خود میان امید و بیم، و وزن معامله نگاه داشتن است با حق میان هیبت و انس، و این ثمره حکمت است، فافهم.

Hayat meydanından hikmet doğar. Allah şöyle buyurur: “Hikmeti dilediğine verir.” (Bakara, 2/269) Hikmet, bir şeyi olduğu gibi, nasılsa öylece görmektir. Akıl ile ilim arasında bulunan üstün (*şerîf*) bir derecedir, nebîlerle velîler arasında taksîm edilmiştir. Hikmetin, birincisi görmek, ikincisi söylemek, üçüncüsü de [hikmete münâsip] yaşamak olmak üzere üç derecesi vardır.

Hikmetin görmek [ile hâsıl olan] derecesi, bir işi o işin lâıyk olduğu şekliyle tanımak, bir şeyi o şeyin lâıyığı olduğu yere koymak ve her insanı dış görünüşünden [bile hakikatte] nasılsa öylece tanımaktır, ki bu hikmetin özüdür (*ayn*).

Hikmetin söylemek [ile hâsıl olan] derecesi her sözü dengi dengince [hakikatte karşılığı olacak şekilde] söylemek, her sözün daha başlangıcında sonucunu görmek ve her sözün zâhirinde bâtınını tanımaktır, ki bu hikmetin binâsıdır.

¹²⁹¹ Herevî'nin bir ıstılah olarak *hayâta* ilişkin belirleyici oluşuna bir misâl için bkz. Gevherîn, *Şerh-i Istılahât-ı Tasavvuf*, VI, 314-321.

Hikmetin [ona münâsip şekilde] yaşamak [ile hâsıl olan] derecesi, insanlarla olan muâmelesinin ölçüsünü şefkat ve [kusurlarını gizlemek maksatlı] umursamazlık (*müdüâhene*) arasında, kendi ile olan muâmelesinin ölçüsünü korku ve ümit arasında, Hak ile olan muâmelesinin ölçüsünü heybet ve üns arasında muhafaza etmektir, ki bu hikmetin meyvesidir. Bunu iyi anla!¹²⁹²



Kökünde “alıkoymak, sakındırmak” anlamları olan ancak insanı iyiye yönlendiren bilgi ve ahlakla irtibatlı pek çok hususu kapsayan *hikmet*,¹²⁹³ söz ve fiilde isâbeti, ilim sâhibi olmayı ve onunla amel etmeyi, ince anlayışlılığı, eşyânın hakikatini idrâki, varlıkları yerlerine ve mertebelerine koymak anlamıyla adâleti, âkıbeti güzel olacak şeyler yapmayı, ahlâk-ı ilâhî ile ahlaklanmayı, Allah’a itâati, O’ndan gelen nûru, her türlü işte hakkı gözetmeyi, ilham almayı ve sır saklamayı, nihâyetinde ise ilm-i ledünnü ifade eden geniş kapsamlı bir kavramdır.¹²⁹⁴ Bir tasavvuf istilâhı olarak kalbin ilâhî sıralara vâkıf olmasını, vesvese ile ilhâmın arasını ayıran nûra ermeyi, ilim ve amelin hakikatini bilmeyi ifade eder. Herevî burada *hikmeti* bir şeyi nasılsa öylece, olduğu hâl üzere görmek şeklinde tanımlar. Akıl ile ilim arasında üstün bir derece sayılan ve peygamberlerle velîler arasında paylaştırılmış olan *hikmet*, görmede, söylemede ve düşünmede farklı tezâhürlerine göre mertebelere ayrılır. Bir işi lâıyığıyla ve mertebesince bilmek, o işi lâıyık olduğu yere koymak ve her insanı dış görünüşüne bakarak değil nasılsa öylece tanımak *hikmetin* görmedeki tezâhürüdür. Sözü yerli yerinde ve hakikatte karşılığı olacak şekilde kullanmak, henüz başlangıcında iken her sözün âkıbetine intikal etmek ve sözün zâhirinden bâtınını dolaysız bir şekilde tanımaksa *hikmetin* söylemedeki tezâhürlerinden sayılır. İnsanlarla muâmelelerde şefkat ile kusurları umursamazlık arasında bulunmak, kişinin kendi kendisiyle olan muâmelelerde korku ve ümit arasında kalması, Hak ile olan muâmelede ise heybet ve üns arasında durmak *hikmetin* yaşamadaki tezâhürlerindedir. Böylelikle Herevî, *hikmete* ilişkin övücü vurguları kendi üslu-

¹²⁹² Krş. Meybudî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 738.

¹²⁹³ “Adl ve ilim ve hilim ve nübüvvet ve Kur’ân ve İncil’e itlâk olunur. Müellifin *Basâir*’de beyânına göre men’ ani’l-fesâd ve men’ li-kasdi’l-islâh ma’nâsından me’hûzdur. Ulemâ taârif-i müteaddide ile ta’rif eylediler. Ve ekseri sıfât-ı ilâhiyyeden olan hikmeti ma’rifetü’l-eşyâ ve icâdihâ alâ gayeti’l-ihkâm ve’l-itkân unvânıyla ve hikmet-i insâniyyeyi ma’rifetü’l-mevcûdât ve fi’li’l-hayrât ibâretiyle ta’rif eylediler. Ve Tenzil-i Mübîn’de mezkûr olan hikmet vech-i mezkûr üzere adl ve ilm ve hilim ve nübüvvet ve Kur’ân ve İncil ma’nâlarına vâridir. Ve tâat-ı Bârî ve fıkıh ve dîn ve amel bi’d-dîn ve haşyet ve fehm ve vera’ ve takvâ ve akıl ve kavlı u fiilde isâbet ve tefekkür fi emrillâh teâlâ ve ittibâ’-ı emr ma’nâlarına da müsta’meldir.” *Kâmûs Tercümesi*, III, 431.

¹²⁹⁴ *Mevsûatu nadratı'n-naîm*, V, 1677-1705; Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, II, 915-929.

buyla bir kere daha tekrarlamış, kavramın “bir şeyi nasıl öylece görmek ve yerli yerine koymak” anlamı üzerinde durarak konuyu mertebeleri gözetmenin önemi üzerinden anlatmıştır.

Menâzil'de ise Herevî *hikmete* bir şeyi yerli yerine koymak anlamını verir. Hikmet ilk derecesinde her şeye hakkını vererek haddi aşmamak ve o şeyin zuhûr vaktini gözetmek anlamına gelir ki bu aynı zamanda eşyânın hakikatini bilmek demektir. İkinci derecesinde Hakk'ın vâfindeki rahmeti görmek, hükmündeki adâleti bilmek ve nehyindeki hayrı düşünmek hikmetin mânâsına katılır. Üçüncü derecesinde ise *hikmet* akıl yürütmede basîrete, irşâdda hakikate ve işarete maksada ulaşmanın adıdır.¹²⁹⁵ Böylelikle Herevî buradaki anlatımında gözlenen ahlâkî muhtevâyı *Menâzil*'de sülûkün erdirdikleri açısından tekrar ele alarak kavramın sınırlarını genişletmiştir. Ayrıca onun bu satırları *hikmeti* müstakil bir makam sayması itibariyle de tasavvuf ıstılahları tarihi açısından önemlidir.¹²⁹⁶

[75. Meydan: Mârifet]

میدان هفتاد و پنجم معرفت است. از میدان حکمت میدان معرفت زاید. قوله تعالی: ﴿تَرَىٰ أَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ﴾. معرفت شناخت است. و این سه باب است و سه درجه بر سه ترتیب: اول باب شناخت هستی است و یکتایی ناهم مانستی، و دیگر شناخت توانایی است و دانایی و مهربانی، سیم شناخت نیکوکاری و دوست داری و نزدیکی. و معرفت اول باب بنای اسلام است، و دیگر باب بنای ایمان است، و سیم باب بنای اخلاص است. راه فرا باب اول بدیده تدبیر صانع است در گشاد و بند صنایع. و راه بباب دوم بدیدار حکمت صانع است در خود شناختن نظایر. و راه بباب سیم بدیدار لطف مولی است در شناختن کارها و فرو گذاشتن جرمها، و این باب باز پسین میدان عارفان است و کیمیای محبان و طریق خاصان، و طریق دل آرای و شادی افزایی و مهرگشایی.

¹²⁹⁵ Bkz. *Menâzilü's-sâirîn*, s. 62, 63 [114]. Krş. Tek, *Tasavvufî Mertebeler*, s. 208-211.

¹²⁹⁶ Bu tespit için bkz. Gevherî'n, *Şerh-i Istulâhât-ı Tasavvuf*, V, 268-274; Mustafa Kara, “Hikmet”, *DİA*, XVII, 519.

Hikmet meydanından mârifet doğar. Allah şöyle buyurur: “Âşinâ oldukları hakikati bulmalarından ötürü gözlerinin yaşla dolduğunu görürsün.” (Mâide, 5/83) Mârifet, tanımak [ve âşinâ olmak]tır. Üç kısmı vardır, üç tertîb üzere ve üç derecedir.

Birinci kısmı [Hakk’a ait] varlığın (*hestî*) ve [Hakk’a ait] birliğin kıyâs kabûl etmez eşsizliğini tanımaktır. İkinci kısmı [ilâhî] kudreti, ilmi ve rahmeti tanımaktır. Üçüncüsü [Hakk’ın] lütufkârlığını, dostluğunu ve yakınlığını tanımaktır. Birinci kısma ait mârifet İslâm binâsının, ikinci kısma ait mârifet îmân binâsının, üçüncü kısma ait mârifet ihlâs binâsının esâsına birer kapı hükmündedir.

Mârifetin birinci kısmına ulaştıran yol, Allah’ın (*sâni*) [verdiği nîmetleri] hem açıp genişletme hem tutup daraltma suretiyle yarattıklarını idâre edişini (*tedbîr*) görmektir.

Mârifetin ikinci kısmına ulaştıran yol, nazar edenlerin kendini tanımlarında Allah’ın hikmetini görmektir.¹²⁹⁷

Mârifetin üçüncü kısmına ulaştıran yol, amelleri [noksanlarıyla birlikte] tanımada ve [buna rağmen] kusurları bağışlamada Allah’ın lütfunu görmektir. Mârifetin bu kısmı, âriflerin meydânının nihayeti, sevenlerin iksîri (*kîmyâ*) ve seçilmiş kimselerin üslubudur (*tarik*). O sevgililiğin (*dilârâyî*), mutlulukta ziyadeliğin ve aşkın sirâyetinin yoludur.¹²⁹⁸



Bilmek, tanımak, ikrâr etmek, bilgi anlamına gelen *mârifet*,¹²⁹⁹ bir tasavvuf istilâhı olarak eşyânın hakikatini ve ilâhî sırları tefekkür edip keşf ve ilhâm yoluyla gerçeği bilmeyi ifade eder. Kalbin Allah’la hayat bulması ve kalbe atılan bir nurla insanın hakikatçe aydınlığa kavuşma hâli olarak tanımlanan *mârifetin yakîn*, *vecd*, *fenâ* ve *huzûr* gibi diğer kavramlarla yakın irtibatı vardır. Herevî burada *mârifetin* Hakk’ı tanımak anlamına öncelik verir. Hakk’ın varlığını ve birliğini, kudretini ve rahmetini, lütfunu ve

¹²⁹⁷ Eğer ifade, “hor şînâhten-i nazâir” diye okunursa, “düşmanlarımı hakîr görüşünde, düşürüşünde” anlamı çıkar. Beaurecueil bu okuyuşu tercih etmektedir. Ancak bu tercih metnin akışı açısından bir anlam ifade etmez.

¹²⁹⁸ Krş. Meybudî, *Keşfü’l-esrâr*, I 34.

¹²⁹⁹ “Bilmek ma’nâsındır... Müellifin *Basâir*’de beyânına göre ilim ve ma’rifet beyninde fark vardır. Zîrâ ma’rifet bir şeyi tefekkür ve eserini tedebbür ile bilmekten ibâret olmakla ilmin mefhûmundan ehas olur. Bunun mukâbili inkâr ve ilmin mukâbili cehldir. Ve ilim vech-i küllî ile bilmek ve ma’rifet vech-i cüz’î ile bilmek ma’nâsındır. Bu cihetten Hak Teâlâ’ya ma’rifet isnâd olunmaz. Kezâlik Hak Teâlâ’ya ilim ta’diye olunmaz. Ve ma’rifet ve irfân ikrâr eylemek ma’nâsına müsta’meldir, i’tirâf gibi.” *Kâmûs Tercümesi*, II, 809.

yakınlığını tanımak demek olan *mârifet*, aynı zamanda islâmın, îmânın ve ihlâsın da mukaddimesini teşkil eder. Herevî'nin bu kısımlandırması islâm, îmân ve ihsân üçlüsünü hatırlatır. Kul, Allah'ın nîmeti nasıl hesapsızca verdiğini ve yeri geldiği vakit nasıl bu hesapsız vermeyi kestiğini bilerek O'nu tanıdığında, Hakk'ın varlığı ve birliğini ikrâr açısından islâma giriş yapmış sayılır. Daha sonra Hakk'ı arayanların kendilerini tanımak yoluyla O'nun hikmetini görmeleri mertebesi gelir. Mârifetin bu mertebesine erenler, Hakk'ın kudret ve rahmetine âşinâlıkları nisbetinde îmânın hakikatine ermişlerdir. Mârifetin üçüncü kısmı ise amellerin kifâyetsizliğine rağmen Hakk'ın lütfundaki sınırsızlığı görmekle ilgilidir ki, bu aynı zamanda âriflerin varacağı mertebeyi, Hakk'ı sevenlerin bulacakları iksiri ve ehl-i havâssın üslubunu bildirir. Herevî'ye göre *mârifet* bu tertib üzere tahakkuk ederse o Hakk'a sevgili oluşun, O'nunla saâdetle sürekli ziyâdelik buluşun ve aşkın tüm hâlleri tesir altına alışının yolu sayılır.

Menâzil'de ise Herevî *mârifete* bir şeyi olduğu gibi ihâta etmek anlamını verir. Mârifetin üç derecesi vardır ve her derecesinde insanlar üç kısma ayrılırlar. Birinci derecesinde *mârifet*, Hakk'ın sıfatları ve vasıfları ile ilgilidir. İlâhî isimlerin peygamber tarafından ulaştırıldığı şekliyle bilinmesi, buna bağlı olarak insanın kendi sırrına emânet bırakılmış ilâhî nurla bu isimlerin tecellilerini müşâhede etmesi ve aklen istikâmete erip kalben hayat bulması mârifetin ilk derecesinde tahakkuk eder. Herevî'ye göre mârifetin bu türlü tahakkuku aynı zamanda *yakîn*in varlık şartlarını bildirir ki ilâhî sıfatların teşbîhe kayılmaksızın kabûlü, onlardan ta'tîle varılmaksızın teşbîhin nefyi ve onların künhlerine vâkıf olmaktan ümidin kesilmesi bu mertebenin tezâhürlerindedir. Mârifetin ikinci derecesi ise sıfat ile zât arasındaki tefrikanın ortadan kalkmasıyla var olan, zâta dâir mârifettir ki mevsûfun zâtta fenâsını müşâhede etmekle mümkündür. İlk mertebe avâmın varacağı nihâyeti bildirirken bu mertebe sâliklerin hâli sayılır ve hakikatın ufkundan elde edilir. Bu türlü mârifetin mazharı olan sâlik, *cem*' ilmiyle sâbitleşip *fenâ* makamında safâ bulur ve *bekâyı* bilmekle de kemâle erer. Sıfatları zâta ulaştıran şâhidler olarak görmek, vâsıtaları Hakk'a çıkaran dereceler olarak görmek ve ibâreleri Hakk'a erdiren emâreler olarak görmek mârifetin bu mertebesine âit esasları oluşturur. Mârifetin üçüncü mertebesi ise Hakk'ın zâtını zâtıyla tanıtmasıdır ki bu mertebeye istidlâl ulaştırmaz, herhangi bir şâhid ona delâlet edemez ve hiçbir vesilenin onda dahli yoktur. Mârifetin bu nihâî mertebesinin Hakk'ın kurbiyetini müşâhede, ilimden ayna yükseleş ve *cem*' ile tahakkuk bulma gibi esasları vardır.¹³⁰⁰ Herevî burada *mârifete* islâm,

¹³⁰⁰ Bkz. *Menâzilü's-sâirîn*, s. 102, 103 [141, 142]. Krş. Tek, *Tasavvufî Mertebeler*, s. 337-342.

îmân ve ihlâs açısından yaklaşip muhabbete ermeyi öncelemiş, *Menâzil*'de ise Hakk'ın sıfat ve isimlerinin doğru idrâkinden âşikâr müşâhedesine kadar geniş sahayı mârifetle isimlendirerek kavrama farklı bir derinlik kazandırmıştır. İki metin arasında süreklilik olmamakla birlikte kavramla ilgili zenginleştirici çağrışımlar olduğu gözlenmektedir.

[76. Meydan: Kerâmet]

میدان هفتاد و ششم کرامت است. از میدان معرفت میدان کرامت زاید. قوله تعالی: ﴿وَجَعَلَنِي مِنَ الْمُكْرَمِينَ﴾. کرامت از باری تعالی بر مراتب است از عد و حد بیرون. اما قوانین آن سه اند: یکی کرامت هدایت و اجتناب، ﴿كَرَّمْتَ عَلَيَّ﴾ آن است. و دیگر کرامت کفایت، ﴿كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾ آن است. سیم کرامت بقربت است، ﴿وَجَعَلَنِي مِنَ الْمُكْرَمِينَ﴾ آن است. کرامت هدایت را سه نشان است: استقامت احوال در اسلام، و متابعت سنت در اخلاق و خدمت، و صدق و یقین در قسمت. و کرامت کفایت را سه نشان است: رزق روز بروز بی حیل و خصومت، و عافیت بی حیل و ناز، و خوی خوش بی مدهانت و تذلل. و کرامت بقربت را سه نشان است: سبکباری خدمت، و وفاق استقبال، و مفاوضه خیر و مستجابیء دعا.

Mârifet meydanından kerâmet doğar. Allah şöyle buyurur: “Ve beni ikrâmına mazhar kullarından kıldı.” (Yâsin, 36/27) Allah tarafından [mazhar kılınan] ikrâmın (*kerâmet*), sayının ve hesâbın ötesinde mertebeleri vardır, fakat bu ikrâmların üç kâidesi bulunur. Biri hidâyet ve ayrıcalıklı kılma (*ictibâ*) ikrâmıdır, “Bana ziyadesiyle ikrâmda bulundun.” (İsrâ, 17/62)¹³⁰¹ âyeti bunu beyân eder. Diğer ki kîfâyet [ve liyâkat] ikrâmıdır, “Biz, Âdem evlatlarını nice ikrâmlara mazhar kıldık.” (İsrâ, 17/70) âyeti bunu beyân eder. Üçüncüsü yakınlık ikrâmıdır, “Ve beni ikrâmına mazhar kullarından kıldı.” (Yâsin, 36/27) âyeti bunu beyân eder.

Hidâyet ikrâmının üç alâmeti vardır: Hâllerin teslîmiyet (*islâm*) üzere istikâmeti, ahlâk ve ibâdetin (*hizmet*) sünnete tebaiyeti, kısmet husûsunda [onun Allah tarafından takdîr edildiğine dair] sıdk ve yakîn üzere bulunmak.

Kîfâyet ikrâmının üç alâmeti vardır: Herhangi bir çabaya ve kavgaya girişmek-

¹³⁰¹ “Buradaki tekrîm [ikrâmda bulunma], ta’zîm [güzel muâmelede bulunma] ve tafdîl [üstün tutma] mânâsıdır.” Meybudî, *Keşfü'l-esrâr*, V, 377.

sizin günlük geçimine ulaşmak; herhangi bir vâsıtaya gereksinmeksizin sıhhat ve esenlik (*âfiyet*) bulmak; ikiyüzlülük ve zillete düşmeksizin hoşnûd ve mütelezziz olmak.

Yakınlık ikrâmının üç alâmeti vardır: İbâdetin hafifliği [hiçbir isteksizlik duymaksızın samimiyetle ibâdet etmek]; geleceğe rızâ [gelecekte otürü bir huzursuzluğa kapılmayıp muvâfakat göstermek]; hayırlı olanla birliktelik (*mufâvaza*) ve duânın [nezd-i ilâhîde] kabûlü.¹³⁰²



Cömertlik, bolluk, bereketlilik ve kerem anlamlarına gelen *kerâmet*, yaygın tasavvufî kullanımda velîlerin elinden zuhûr eden olağanüstü hâli ifade eder. Ancak Herevî *kerâmeti* burada yaygın kullanımı üzerinden değil Allah tarafından üstün kılınma, varlık içerisinden süzülüp seçilme ve ayrıcalıklı olma anlamı üzerinden ele alır. Elbette olağanüstü hâllerin zuhûru da Allah tarafından üstün kılınmanın alâmetlerindenidir. Allah, hidâyet vermekle, kendine mazhar kılmakla ve yakınlığıyla şereflelendirmekle insana ikramda bulunmuştur. Hidâyet ikrâmı, hâllerin teslîmiyet üzere istikâmetini, kulluğun sünnete uyularak gerçekleştirilişini ve Allah'ın nasibleri taksimdeki adâletine yakîn sahipliğini ifade eder. Buna bağlı olarak zuhûr eden kifâyet, yani hakikate mazhar olma ikrâmı, herhangi bir çabaya girişmeksizin günlük geçime ulaşma, vâsıtaya ihtiyaç duymaksızın âfiyet bulma ve zillete düşmeksizin lezzetlenme gibi tezâhürlerle kendini gösterir. Burada kifâyet, sâlikin hakikatle yetinmesini ve Hakk'a teveccühünde dışarıdan herhangi bir beklenti ve aracıya kapılanmamasını ifade eder. Hakk'a yakınlık ikrâmının alâmetleri ise ibâdetten yana hiçbir isteksizliğin olmaması, gelecekte otürü huzursuzluğa kapılmamak ve rızâ ehli olmak, hayırlı olan ne varsa onunla birliktelik ve duânın nezd-i ilâhîde kabulüdür. Böylece Herevî, *kerâmeti* ahlakî mükemmelliğin tamamlanışına bağlı olarak muhtevâlandırır. *Menâzil*'de ise kerâmet konusunu işlemez. Kendisinden arta kalan bu satırlar bir ahlâkî üstünlük unsuru olarak *kerâmete* ilişkin nâdir anlatımlardan biridir.¹³⁰³

[77. Meydan: Hakikat]

میدان هفتاد و هفتم حقیقت است. از میدان کرامت میدان حقیقت زاید. قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمْنَاهُ

¹³⁰² Meybudî, buradaki kerâmet türlerini yalnızca ismen anar. Bkz. *Keşfü'l-esrâr*, II, 676.

¹³⁰³ Bkz. Gevherîn, *Şerh-i Istilâhât-ı Tasavvuf*, IX, 26-43.

مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا ﴿۱﴾. اصول حقایق سه است، با آنکه شرایع همه حقایق است و هر چه حق است همه حقیقت است. از آن سه حقیقت: یکی آن است که الله تعالی بدان عالم است و بدان واقف یکتا و بس، علم خدای بپا و سر هر کار و نهاد هر کار، علم آن ویراست، و اسرار وی در احکام وی، و تأویل پوشیده‌های وی بر خلق وی. و دیگر حقیقت آن است که در خضر آموخت صلوات الله علیه، پوشیده بر موسی علیه الصلوات والسلام، و خضر بدان دانا، و از آن سه چیز در تنزیل پیدا کرد: شکستن کشتی، و کشتن غلام، و راست کردن دیوار. سیم حقیقت آن است که حکیمان بدان {دانا} اند، و عارفان بدان بینا، و متبصران از آن آگاه. و آن هزار جزو است به هزار درجه بر سه ترتیب. اول الهام، دیگر فراست، و سیم ابصار. ﴿فَإِذَا هُمْ مُبْصِرُونَ﴾. ابصار دیدن چیز است چنانکه آن است بنزدیک الله، و به دیده ور کردن الله آن چیز رهی را آنچه خواهد، چندانکه خواهد، آنرا که خواهد.

Kerâmet meydanından hakikat doğar. Allah şöyle buyurur: “Ona nezdimizden bir rabbânî ilim öğretmiştik.” (Kehf, 18/65) Her ne kadar şerîatlarla birlikte olan nizâmın tamâmı hakikatlerden ibâret ve gerçek (*hak*) olan her şey hakikatse de hakikatlerin asılları üçtür.

Bu üç asıldan birincisi sadece Allah’ın bilip haberdâr olduğu hakikattir ki, Hakk’ın ilmi her işin aslı ve nihayeti (*pâ vü ser*) ve her işin kıvâmıdır (*nihâd*), bu ilim yalnızca Hakk’a aittir; o ilmin sırları yine ilâhî hükümlerde, [o ilme ait] gizliliklerinin te’vîli ise [husûsî bir tavırla] yaratmış oldukları nezdindedir.

İkincisi Hz. Hızır’ın öğrendiği, Hz. Mûsâ’ya gizli kalmış ve yalnızca Hızır’ın bilmiş olduğu hakikattir ki, Kur’ân’da o hakikatten üç şey âşikâr edilmiştir: Gemiye delmek, çocuğu öldürmek, duvarı düzeltmek.¹³⁰⁴

Üçüncüsü hikmet sahiplerinin bildiği, âriflerin gördüğü, basîret sahiplerinin idrâk ettiği (*âgâh*) hakikattir. Bu hakikatin bin derecesi ve bin cüz’ü vardır, [ancak tüm bunlar] üç mertebe üzeredir: İlki ilhâm, ikincisi ferâset ve üçüncüsü basîrettir (*ibsâr*). “Artık basîretleri tam yerindedir.” (A’râf, 7/201) Basîret (*ebsâr*) bir şeyi Allah’ın nezdinde nasılsa öylece görmektir; Allah’ın bir şeyi kuluna nasıl dilerse, kimi dilerse ve dilediğince göstermesidir.

¹³⁰⁴ Kehf sûresinin 65-82. âyetleri arasında zikri geçen Hızır ile Mûsâ kıssasına atıf yapılmaktadır.



Hakikat varlığı bulunan; sebâtı, kararlılığı ve devâmı olan; kalıcılığı, esaslılığı, doğruluk ve sağlamlığı anlatan; kendine yönelen için bütün dolaylılıkları aşarak kendini belli eden bir küllî anlama atıf yapar. Gerçeklik ve doğruluk, anlamlılık ve tamlık, varlığın kendisini o kılan neyse onunla vukûa gelişi ve insanın bunun farkında oluşu *hakikat* kelimesinde karşılık bulur.¹³⁰⁵ Hücvîrî sûflerin *hakikat*le ne anlattıklarını şöyle özetler: “Bu sözden maksatları; kulun, Allah’a vuslat mahallinde ikâmet etmesi, sırrının ise tenzih mahalli üzerinde durmasıdır [مرادشان بدان اقامت بنده باشد اندر محلّ وصل خداوند و] وقوف سرّ وی بر محلّ تنزیه¹³⁰⁶ Ma’rûf-ı Kerhî’ye (v. 200/815) ait olan ve kronoloji bakımından bilinen ilk tasavvuf tanımlarından sayılan bir beyâna göre ise “tasavvuf, hakikatleri edinmek ve halkın elinde olan şeylerden ümit kesmektir [التصوف الأخذ بالحقائق] التصفوف الأخذ بالحقائق¹³⁰⁷ Sülemî hakikate dâir sûfî sözlerini şöyle derleyecektir: “Hak, Allah’tır. Çünkü hakikatleri var ve sâbit kılan O’dur. Hakikat, hâlleri ağıyâr ile meşgul olmaktan arındırmanın adıdır. Hakikat vuslat vaktinde âriflerin mercii, vuslat gerçekleştiğinde vâsıl olanların sürûr vesilesi, dehşete düşüp heyecana kapıldıklarında âşıkların makâmıdır. Hakikat tam olduğunda mütehakkıkı Hakk’a zahmetsiz bir şekilde vâsıl eder. Hakikat, hakikate erenlerin sırlarında Hakk’ın tahkikidir [الحق هو الله عزّ وجلّ لأته] حَقَّقَ الحَقَائِقَ وَأَحَقَّ الحَقُوقَ. والحَقِيقَةُ تصفية الأحوال عن ملاحظات الأعيار. والحَقِيقَةُ مرجع العارفين عند الوصول ومستراح الواصلين في الوصلة ومقام المشتاقين عن هيجان الوله. والحَقِيقَةُ إذا صَحَّتْ أوصلت المتحقق إلى الحق من غير كلفة. والحَقِيقَةُ تحقيق الحق في أسرار المحققين.¹³⁰⁸”

Herevî’nin bu anlatımında *hakikat*, *ilm-i lediün* ile irtibatlıdır. Şeriatlarla birlikte gelenler ve gerçekliği/doğruluğu bulunan şeyler cümleten hakikat isminin kapsamına girseler de *ilm-i lediün* açısından *hakikat*in dayandığı asıllar üç tanedir. Birincisi yalnızca Allah’ın bildiği hakikattir; bu olup biten her şeyin başlangıcı ve sonu, aynı zamanda oluş imkânı ve varlık sebebidir. Bu ilmin sırları şeriatlarla gelen ilâhî hükümlerde gizli olmakla birlikte, o gizliliğinin te’vili ve izahı yine Hakk’ın kendi için seçmiş olduğu havâssın elindedir. Hakikatın ikinci kısmı yalnızca Hızır’ın öğrenmiş olduğu ve Hz. Mûsâ’ya gizli kalan kısımdır ki Herevî Kur’ân’da yer alan Hızır ile Mûsâ kıssasına atıf yapmakla yetinerek bu kısımdan bahsetmez. Üçüncüsü ise hikmet sahiplerinin bildiği, âriflerin gördüğü ve basîret sahiplerinin her anlamda vâkıf bulunduğu hakikattir. *İlhâm*,

¹³⁰⁵ *Kāmûs Tercümesi*, II, 884-886; Tehânevî, *Keşşâfu istilâhâti ’l-fünûn*, I, 684-688.

¹³⁰⁶ Hücvîrî, *Keşfu ’l-mahcûb* s. 560 [535].

¹³⁰⁷ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 430 [368].

¹³⁰⁸ Sülemî, “Derecâtü’l-muâmelât”, *Mecmûa-i Âsâr-ı Ebû Abdurrahmân es-Sülemî*, I, 487.

ferâset ve *basîret* gibi dereceleri olan bu hakikat mertebesi, bir şeyi Allah nezdinde nasılsa öylece görmeyi ya da Allah'ın dilediğini dilediği kimseye nasılsa öylece göstermesini ifade eder. *Menâzil*'de ise Herevî'nin hakikati müstakil bir makam saymadığı, ancak pek çok vesileyle ıstılâh olarak andığı, sâliki kemâle erdiren hâller söz konusu olduğunda bahsedilen her ne ise hakikat kavramını ona müteallik olarak kullandığı görülür.

[78. Meydan: Velâyet]

میدان هفتاد و هشتم ولایت است. از میدان حقیقت میدان ولایت زاید. ایشان که اهل این طبقه اند اولیایند، و اوتاد در میان ایشان. قوله تعالی: ﴿أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفَ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾. و اولیا را سه نشان است: سلامت دل، و سخاوت نفس، و نصیحت خلق. سلامت دل رستگی از سه چیز است: گله از حق، و جنگ با خلق، و بسند با خود. و سخاوت نفس را سه نشان است: دست برداشتن از آنچه خود خواهی، و بدل باز شدن از آنچه خلق در آند، و منتظر نبودن چیزی بیش از دنیا. و نصیحت خلق را سه نشان است: نیکوکارانرا یاری دادن، و بر بدکاران ببخشودن، و همه خلق را نیک خواستن. این اخلاق {اولیاست} اصل این نیکودلی است، و جوانمردی، و کم آزاری.

Hakikat meydanından velâyet doğar. Bu mertebenin ehli olanlar evliyâdırlar ve evtâd da onların arasındadır. Allah şöyle buyurur: “İyi bilin ki, Allah'ın velîleri için herhangi bir korku söz konusu değildir ve onlar asla üzülmeyeceklerdir.” (Yûnus, 10/62) Evliyânın üç alâmeti vardır: Gönlün esenliği (*selâmet*), nefsin cömertliği (*sehâvet*), yaratılmışlarla samimiyet (*nasîhat*).

Gönlün esenliği üç şeyden; Hak'tan şikâyetten, halk ile kavgadan ve kendi kendinle hoşnut olmaktan kurtulmaktır.

Nefsin cömertliğine üç alâmet vardır: Arzu duyduğundan el çekmek, insanların elinde bulundurduklarından ötürü gönlün [hasede kapılmayıp] ferâha ermesi, bu dünyadan yana bir beklentiye düşmemek.

Yaratılmışlarla samimiyetin (*nasîhat*) üç alâmeti vardır: İyilik sahiplerine yardım etmek, kötülük sahiplerini affetmek, bütün yaratılmışlar için iyilik istemek.

Bu evliyânın ahlâkıdır ve bu ahlâk temiz yürekliliğin (*nîkûdilî*), yüce gönüllülüğün (*civânmerdî*) ve kimseyi incitmemenin (*kemâzârî*) kaynağıdır.



Yakınlık, süreklilik, dostluk, yardımcı, ayrıca tasarrufta bulunmak ve idare etmek anlamlarına gelen *velâyet*¹³⁰⁹ tasavvufta kulun Hakk'a yakınlığını, kulun Hakk'ı ve Hakk'ın kulu dost edinmesini, Hakk'ın kul ile ve kulun Hak ile tasarrufta bulunmasını ifade eder.¹³¹⁰ Herevî burada *velâyete* ahlâkî mükemmellik açısından yer verecektir. Bu yüzden kalbin dışarıdan ve içeriden vuku bulacak her türlü olumsuz tesirden selâmet bulmasını, nefsin arzuların yönetiminden kurtularak diğer insanlarla hoş münasebetler geliştirmesini ve tüm yaratılanlarla şefkat ve samimiyet üzere olmayı velîlerin alâmetlerinden sayar. Kalbin selâmet bulması; nasib ve takdir hususunda Hakk'a şikâyet ve serzenişte bulunmaktan, insanlarla kavga ve çekişme içine düşmekten, kendi kendini beğenip hâllerinden hoşnut olmaktan kurtulmakla mümkündür. Nefsin hakikate uygun münasebetler geliştirmesi ise arzu duyulandan el çekmekle, başkasının sahip olduğundan ötürü hased taşımayıp ferâha ermekle ve dünyadan yana beklentiği azaltmakla gerçekleşir. Tüm yaratılanlarla şefkat ve muhabbet üzere olmak hayırlılara destek olup şerhileri affederek ve tüm yaratılmışlar için hayırları talep ederek mümkündür. Herevî velîlerin ahlâkî saydığı bu hususları temiz yürekliliğin, yüce gönüllülüğün ve kimseyi incitmemenin kaynağı kabul eder. Onun buradaki *velâyet* vurgusu daha çok halka şefkat ve dostluk üzerindedir. *Menâzil*'de ise *velâyet* müstakil bir bâb başlığıdır ve içinde on ayrı menzili barındırır. *Lahz*, *vakit*, *safâ*, *sürûr*, *sır*, *nefes*, *gurbet*, *gark*, *gaybet* ve *temekkünden* oluşan bu menziller *velâyeti* farklı bir biçimde muhtevâlandırır. Herevî burada *velâyetin* halka dostluk tarafını öne çıkarırken, *Menâzil*'de Hakk'ı müşâhede ve tecellîye amâde oluş tarafını öne çıkarır.

¹³⁰⁹ “Velî, yağmur akabinde yağın yağmura denir. Ve velî bir âdemin dostuna ve yâr u sadîkine denir. Ve muîn ve nasîr ma'nâsıdır. Müellifin *Basâir*'de beyânına göre işbu velî maddesi iki yâhud ziyâde nesnenin beynerine ecnebî tahallül eylemeyerek müteâkiben husûllerine mevzûdur. Ve istiâre vechiyle husûl-i mezkûr min haysü'l-mekân ve min haysü'n-nisbe ve min haysü'd-dîn ve min haysü's-sadâka ve min haysü'n-nusre ve min haysü'l-i'tikâd kurbiyyetde isti'mâl olunur... Vilâyet ve velâyet, bir nesneye kudret cihetiyle bi-re'sihî zâbit ve mutasarrıf olmak ma'nâsıdır ki hudâvendigâr olmak ta'bir olunur. İnde'l-ba'z zikrolunan velî maddelerinden ki dost ve sadîk olmak ve bir âdeme muîn ve nasîr olmak ma'nâsıdır. Ve vâvin kesriyle hitta ma'nâsıdır ki vâlinin taht-ı tevliyette olan arz-ı muayyeneden ibârettir. İstîlâhımızda dahi vilâyet ve eyâlet ta'bir olunur. Kezâlik beylik ve hâkimlik ve pâdişahlık ma'nâlarıdır.” *Kâmûs Tercümesi*, III, 951.

¹³¹⁰ Velâyetle ilgili tasavvufî hafıza ve ilgili görüşler için bkz. Uludağ, *Dört Kapı Kırk Eşik*, s. 43-62; Çift, *Hakîm Tirmizî ve Tasavvuf Anlayışı*, s. 309-370.

[79. Meydan: Teslîm]

میدان هفتاد و نهم تسلیم است. از میدان ولایت میدان تسلیم زاید. قوله تعالی: ﴿وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾. تسلیم خویشتن بحق سپردن است. هر چه میان بنده است با مولی تعالی از اعتقاد و از خدمت و از معاملات و از حقیقت بنا بر تسلیم است. و این سه قسم است: یکی تسلیم توحید است، و دیگر تسلیم اقسام است، و سیم تسلیم تعظیم است. تسلیم توحید سه چیز است: خدایرا نادیده بشناختن، و نادریافته را پذیرفتن، و بی معاوضه چیزی پرستیدن. و تسلیم اقسام سه چیز است: بر وکیل وی اعتماد کردن، و بظن نیکو حکم پذیرفتن، و کوشش در حظ نفس بگذاشتن. و تسلیم تعظیم سه چیز است: سعی خود را در هدایت وی کم دیدن، و جهد خود در {معرفت} وی کم دیدن، و نشان خود در فضل وی کم دیدن.

Velâyet meydanından teslîm doğar. Allah şöyle buyurur: “Tam bir teslîmiyetle ona selâm edin, yolunu izleyin.” (Ahzâb, 33/56) Teslîm, kendini Allah’a ısmarlamaktır. Kul ile Mevlâ arasında, îtikâd, ibâdet (*hizmet*), muâmele ve hakikatten ne varsa hepsi teslîm üzerine binâ edilmiştir.

Teslîm üç kısımdır. Birincisi tevâhid husûsunda (*teslîm-i tevâhid*); ikincisi rızıkların taksîmi husûsunda (*teslîm-i aksâm*); üçüncüsü [Hakk’ı] tâzim husûsundadır (*teslîm-i ta’zîm*).

Tevâhid husûsunda teslîm üç şeydir: Allah’ı görmeksizin tanımak, bulmaksızın kabûl etmek, [karşılığında bir şey] ummaksızın O’na ibâdet etmek.

Rızıkların taksîmi husûsunda teslîm üç şeydir: O’nun [her işi noksansız idâre eden] vekillîğine güvenmek, takdîrini hüsn-i zan ile kabûl etmek, nefsinin hazzı peşinde çabalamaktan vazgeçmek.

Hakk’ı tâzim husûsunda teslîm üç şeydir: O’nun hidâyeti önünde kendi faaliyeti hakîr görmek, O’nun mârifeti önünde kendi gayretini hakîr görmek, kendi [benlik] alâmetini [ve amellerini] O’nun lütfü önünde hakîr görmek.¹³¹¹



¹³¹¹ Krş. Meybudî, *Keşfü'l-esrâr*, II, 568.

Bir şeyi yerine vermek, kendini ya da bir işi güvenilen bir başkasına emânet etmek, bir hususta rızâ göstermek anlamına gelen *teslîm*,¹³¹² tasavvufta *tevekküle* yakın hâllerden biri olarak ilâhî hükme itirazsız olarak boyun eğmeyi ifade eder ve kanaat ile kalb sükûnundan mertebeye daha üstündür. Herevî burada *teslîme* kendini Allah'a havâle etmek anlamını verir. İnsan ile Allah arasında itikada, ibâdete, muâmeleye ve hakikate dâir ne varsa hepsini teslim üzerine binâ edilmiş görür ve *teslîmi* tevhid hususunda, taksim hususunda ve tâzim hususunda olmak üzere üçe ayırır. Tevhid hususunda teslim, Allah'ın zâtını görmeksizin tanımayı, O'nu bulmaksızın kabul etmeyi ve herhangi bir karşılık ummaksızın sırf O'nun için ibâdet etmeyi içine alır. Çünkü kul için kendi çabasıyla O'nu müşâhede ve vücûd söz konusu değildir. Rızıkların taksîmi ve âlemin tedbîri hususunda teslim, O'nun her şeye vekil olduğuna itimad etmeyi, icrââtına hep hüsn-i zan beslemeyi ve nefsinin hazzı peşinde uğraşmaktan vazgeçmeyi kapsar. Böylece kişi kendi benliğinin sınırlarının dışına çıkıp Allah hakkındaki hüsn-i zannıyla hoşnutluk bulur. Hakk'ı tâzim hususunda teslim ise O'nun nasib ettiği hidâyet karşısında kulun kendi faaliyetlerini yetersiz bilmesiyle, O'nun verdiği mârifet karşısında kendi elde etme olanaklarının bir mânâ ifade etmediğini fark etmesiyle, O'nun lütfunun sonsuzluğu karşısında kendi benliğinin sınırlılığını idrak etmesiyle kendini belli eder. Herevî'nin bu *teslîm* anlatımı kavramın insana telkin edeceklerine ilişkin ahlâkî vurgular içermekte, nisbeten sülûke dâir çağrışımlar taşımaktadır.

Ancak Herevî'nin *Menâzil*'de *teslîmi sika*, *tevekkül* ve *tefvîz* gibi benzer çağrışımlı kavramlar üzerinden konumlandığı ve onu sülûkle irtibatlandırıp daha geniş bir şekilde değerlendirdiği görülür.¹³¹³ Buna göre teslim, genel olarak insanların yollarının

¹³¹² “Teslîm âfetten mahfûz olmak ve berî kılmak ma'nâsınadır. Ve bir nesneyi bir âdeme tapşırarak ma'nâsınadır. Ve rızâ ma'nâsınadır ki Hudâ-yı müteâlin hükm ü kazâ vü kaderine râzı olup emrine boyun sunup her ne zuhûr ederse hayran ve şerran kabûl-i tâm ile kabûl eylemekten ibârettir.” *Kâmûs Tercümesi*, III, 482.

¹³¹³ “Allah'a itimat etmeyi, dayanmayı ve güvenmeyi ifade eden tevekkül, tefvîz, sika ve teslîm mertebelerinin her biri taşıdıkları illetlere/noksanlıklara göre kendi aralarında derecelere ayrılmıştır. Burada noksanlıktan kastedilen, iddia sahibi olmak ve eşyayı gayra nisbet etmektir. Buna göre içinde illeti en fazla barındıran tevekküldür; tefvîz ve sika daha geniş anlama sahip olmalarından dolayı daha latif olup, tevekküle göre daha üst, teslîme göre ise daha alt derecededirler. Çünkü tefvîzde güç ve kuvvetin sadece Hakk'a ait olduğunu bilerek O'nda fenâ bulmak temel husus iken, sikada ilâhî hükümlere itiraz ve mukavemet etmemek ön plana çıkmaktadır. Yukarıda zikrettiğimiz noksanlıktan bütünüyle hâlf olmadığı için tevekkül, tefvîz ve sika gibi avâmın mertebelerinden kabul edilen teslîm ise, tefvîz ve sikanın hükümlerini ihtiva etmekle birlikte, gaybî hükümlere, hakikate ve son aşamada teslîmi görmeksizin Hakk'a teslim olmayı ifade etmesi nedeniyle diğerlerine göre zâfî tevhîde daha yakın sayılmış ve seyr-fillâhta kemâli elde etmede mertebelerin en üstünü kabul edilmiştir.” Tek, *Tasavvufî Mertebeler*, s. 135.

en yüksek derecelereindir. Gayba dâir ve akıllara kavranılması güç gelen şeylere teslim olmak, kıyâsa ters düşse bile rızıkların ve kabiliyetlerin farklı farklı var edildiklerini kabul etmek ve müridin sülûk esnasında müşâhede ettiği ürperti verici şeylerden korkmaması *teslîm*in birinci derecesini oluşturur. İlmin hâle, kasdın keşfe ve suretin hakikate teslim oluşu ise onun ikinci mertebesidir. Üçüncü mertebesinde ise artık teslîmi de görmeyerek Hakk'ın verdiği müşâhede edip O'nun dışındaki her şeyi O'na teslim etmek söz konusudur.¹³¹⁴ Herevî'nin buradaki ahlâkî vurgusu yüksek anlatımı *Menâzil*'de yerini sülûk ve tahakkuka dönük ilgiler içeren satırlarına bırakmıştır. Dolayısıyla iki metin arasında nisbeten bir süreklilik olduğundan söz edilebilir.

[80. Meydan: İstislâm]

میدان هشتادم استسلام است. از میدان تسلیم استسلام زاید. قوله تعالى: ﴿وَأْمُرْنَا لِنُسَلِّمَ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ﴾. استسلام حقیقت اسلام است. و آن سه درجه است: اول از شرك برستن، و دیگر از خلاف برستن، و سیم از خود برستن. شرك سه است: شرك بزرگ خود معروف است، و شرك میانین شك است، و شرك كهین ریاست. هر كه از این سه شرك برست از سه كار عظیم برست. و خلاف سه است: بدعت در دین، و سخط بر حکم، و شکستن عهد. و رستن از خود سه چیز است: رستن از پسند خویش، و احتیال خویش، و تحکم خویش.

Teslîm meydanından istislâm doğar. Allah şöyle buyurur: “Bize bütün varlığımızla Âlemlerin Rabbi'ne teslîm olmamız emredilmiştir” (En'âm, 6/71) İstislâm, İslâm'ın hakikatidir ve üç derecesi vardır. Birinci derecesi şirkten, ikinci derecesi [Hakk'a] muhâlefetten, üçüncü derecesi kendi kendinden kurtulmaktır.

Şirk üç türdür: Şirkin büyüğü kendini beğenmek (*hod-ma'rûf*), orta derecesi şüphe, küçüğü ise riyâdır. Bu üç türlü şirkten kurtulan kimse [kemâle erme yolunda] üç büyük [engelden] selâmet bulmuş demektir.

Hakk'a muhâlefet (*hilâf*) üç türdür: Dinde bid'at, [beğenmezlik göstermek suretiyle] takdîre hiddet, [Hak ile yapılmış] ahdi bozmak. [İstislâm sâliki bu türlü muhâlefetlerden selâmete erdirir.]

¹³¹⁴ Bkz. *Menâzilü's-sâirîn*, s. 36, 37 [97]. Krş. Tek, *Tasavvufî Mertebeler*, s. 132-135.

Kendinden kurtulmak üç türüdür: Kendini beğenmekten, kendi kendinin aldatmasından, kendinin kendine tahakkümünden kurtulmaktır.



Baş eğmek (*inkıyâd*), sınıksız sarılmak (*imtisâl*), yoldan şaşmamak anlamına gelen *istislâmı*, dünyevî çıkarlar uğruna İslâm'ı benimsemek olarak gören ve onu İslâm'ın en alt derecesi sayan metinlere de rastlanabileceği gibi,¹³¹⁵ onu Hakk'ı tasdik ve sahîh îtikâdın ardına yerleştiren, dolayısıyla İslâm'ın nihâî mertebesi olarak kabul eden metinler de vardır.¹³¹⁶ Muhâsibî *istislâmı*, *ihlâs*, *sika*, *tevâzu*, *muhabbet* ve *nasîhat* gibi diğer kalb amelleriye birlikte anarak kalb için olmazsa olmaz sayıldığına işaret eder.¹³¹⁷ Bu iki farklı bakış kelimenin anlamından kaynaklanır ve kelimeye yönelen muhatabın o an belirleyeceği öncelikle anlam kazanır. Ancak Kuşeyrî örneğinde olduğu gibi *istislâm* kelimesine *ihlâsa* yakın bir anlamda, yani teslîmiyetin varabileceği insanî üst seviye olarak vurgu yapılması¹³¹⁸ sûfiler nezdinde kavrama bir ayrıcalık katmıştır.

Herevî burada *istislâmı* İslâm'ın hakikati olarak takdim eder. Şirkin, Hakk'a muhâlefetten ve nefsten derece derece kurtulmak *istislâmın* mâhiyetini oluşturur. Şirkin en büyüğü kişinin kendini beğenmesi ve varlığını kendinden bilmesi, en küçüğü riyâkârlığa düşmesi ve ortası ise sürekli hakikate ilişkin vehim ve vesveselere kapılmasıdır. Ancak *istislâmın* tahakkuku ile şirkin bu üç şeklinden kurtuluş bulan kişi kemâle ermek bakımından üç büyük engelden selâmet bulmuş olur. Hakk'a muhâlefetin dinde sünneti ikâme etmek yerine bid'atlere kapılmak, beğenmezlik gösterip isyân etmek sûretiyle takdîre karşı olmak ve ezeldeki ahdi bozacak tavırlara düşmek gibi tezâhürleri de *istislâmın* varlığıyla hükümsüz kalır. Nihâî mertebesinde ise *istislâm* kişiyi kendi nefsinden, yani kendini beğenmekten, kendi kendinin hile ve desiselerinden, kendine olan bâtil tahakkümünden kurtarır. Böylelikle sâlik İslâm ile tahakkuk bulmuş olur ve *istislâm* İslâm'ın hakikati sayılan mânâları sâlikte âşikâr eder. Herevî'nin bu satırları kavramla ilgili muhtevâyaya katkı açısından hayli dikkate değerdir, nitekim bu katkı Meybudî tefsîrinde tesirini îfâ etmiş ve kavrama ilişkin olumlu bir çağrışım sağlamış görünmektedir.¹³¹⁹ *Menâzil*'de müstakillen *istislâm* için bir makâm belirlenmemiştir.

¹³¹⁵ Gevherîn, *Şerh-i Istulâhât-ı Tasavvuf*, I, 216.

¹³¹⁶ Meybudî, *Keşfü'l-esrâr*, II, 59.

¹³¹⁷ Muhâsibî, *Âdâbü'n-nüfûs*, s. 42.

¹³¹⁸ Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, I, s. 111.

¹³¹⁹ Nitekim Meybudî şöyle diyecektir: "İslâm hak ve istislâm hakikattir; nitekim her hakkın bir hakikati vardır. İslâm şeriat ve istislâm tarîkattir. İslâmın konak yeri *sadr* ve istislâmın konak yeri *kalb*dir. İs-

Ancak *tefvîzi istislâmın* hakikati sayması, ilmin edeble kemâle ermesi için *kasdın istislâmından* söz etmesi, avâmın *i'tisâmı* olarak *istislâmı* göstermesi, *huşûun* sebeplerinden biri olarak Hz. Peygamber'den ulaşan haberlere karşı *istislâma* vurgu yapması benzer içeriği *Menâzil*'e de yansıttığını göstermektedir.¹³²⁰

[81. Meydan: İ'tisâm]

Meydan Hıştad ve İkm اعتصام است. از میدان استسلام میدان اعتصام زاید. اعتصام دست بر زدن است. قوله تعالى: ﴿وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا﴾. و اعتصام سه است: اول دست بتوحيد زدن است، که: ﴿فَقَدْ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى﴾ آن است. و دیگر دست بقرآن زدنت و کار کردن بدان، که: ﴿وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ﴾ آن است. و سیم دست بحق زدن است، که: ﴿وَمَنْ يَعْتَصِم بِاللَّهِ﴾ آن است. اعتصام بتوحيد سه چیز است: درست بدیدن که پادشاه یکتاست، و کار از يك جای، و حکم از يك در. و اعتصام بقرآن سه چیز است: بدانستن که دین بقرآن است، و آرندۀ قرآن، و پذیرفتگان قرآن. و اعتصام بحق سه چیز است: دست اعتماد بضمآن وی زدن، و دست نیاز ببر وی زدن، و دست مهر بلطف وی زدن.

İstislâm meydanından i'tisâm doğar. İ'tisâm sıkıca sarılmaktır [bir işe girişmek ve kendini ona kenetlemektir]. Allah şöyle buyurur: “Hep birlikte Allah'ın ipine sınımsız sarılın.” (Âl-i İmrân, 3/103)¹³²¹ İ'tisâm üç türdür. Birincisi tevhide tutunmaktır, “hiç şüphesiz en sağlam ve kopması mümkün olmayan kulpa yapışmıştır” (Bakara, 2/256; Lokman, 31/22) âyeti buna işaret eder. İkincisi Kur'ân'a sarılmak ve onunla amel kılmaktır, “Allah'ın İpi'ne sınımsız sarılın” (Âl-i İmrân, 3/103) âyeti buna işaret eder. Üçüncüsü Hakk'a kenetlenmektir, “her kim Allah'a gönülden sınımsız bağlanırsa” (Âl-i İmrân, 3/101) âyeti buna işaret eder.

lâm ten gibidir, istislâm rûh gibidir; ten ruhsuz murdar sayıldığı gibi ruh da tensiz faal değildir. İslâm din için en alt derecedir, şirkten kurtulmak ve îmâna ermektir; istislâm ise en yüksek derecedir, kendinden kurtulmak ve Hakk'a ermektir.” *Keşfü'l-esrâr*, II, 197.

¹³²⁰ *Menâzilü's-sâirîn*, s. 35, 51, 22, 16 [96, 106, 81, 86].

¹³²¹ “İ'tisâm temessük ve ihtifâz kılmaya denir. Takdîr-i kelâm, “Kur'ân-ı Mübîn'in ve hablullah-i metînin ma'nâsına istimsâk eyleyiniz, müctemi' olduğunuz halde ey mü'minler!” Pes gerekdir ki, sâlik habl-i Kur'ân'a temessük ede ve onun buyurduğu yola gide. Tâ varta-i tenden ve câh-ı beden-den halâs ola ve âlem-i ma'nâya yol bula.” *Minhâcü'l-fukarâ*, s. 271.

Tevhîde tutunmak üç şekildedir: Allah'ın birliğini, için tek bir yerden ve hükümün tek bir kapıda olduğunu sahîh bir biçimde görmektir.

Kur'an'a sarılmak üç şekildedir: Dîni Kur'an ile, Kur'an'ı getirenle ve Kur'an'ı kâbil olanların hâliyle bilmektir.

Hakk'a kenetlenmek üç şekildedir: İtimâd eliyle O'nun [rızkı ve hayatı] tedbîr edişine [her şeye vekil ve kefil oluşuna] sarılmak, muhtaçlık (*niyâz*) eliyle O'nun bereket ve rahmetine sarılmak, muhabbet eliyle O'nun lütfuna [ve ihsânına] sarılmak.¹³²²



Bir şeye sarılıp sıkı sıkı tutmak, ilâhî emirler ve hükümlere sarılarak günahlardan kaçınmak anlamına gelen *i'tisâm*¹³²³ tasavvufta kalbin yaratılmışlara dönük ilgisini keserek her şeyi Allah'a sarfetmesini ve O'ndan gelecek huzûru gözlemesini ifade eder. Buna bağlı olarak sâlikin kendisini Hakk'ın himâyesinde görmesi, kuvvet ve kudret vehminde kurtularak O'nu ilticâ etmesi, nihâyetinde bu görüşü ve sığınışını da bırakarak kendini Hak'ta buluşu *i'tisâm*'in anlam alanına girer.¹³²⁴ Herevî burada *i'tisâma* kelime anlamını verir ve onu tevhîde, Kur'an'a ve Hakk'a sarılmak şeklinde üçe kısımlandırarak ele alır. Tevhîde tutunmak, Allah'ın birliğini, bütün olup bitenlerin tek bir mercîden kaynaklandığını ve takdîrin yalnızca tek bir kapıda olduğunu âşikâr bir şekilde görmeyi ifade eder. Kur'an'a sarılmak, dinin Kur'an ile geldiğini, Kur'an'ı getiren Hz. Peygamber'in hâliyle kemâl bulduğunu ve Kur'an'ı amelleri ve hâlleri ile taşıyanların onu berhayât kıldığını kabul etmeyi kapsar. İ'tisâmın nihâî mertebesi olan Hakk'a sarılmak ise, rızkı ve hayatı çekip çevirme açısından O'nun vekâlet ve kefâletine itimadı, muhtaçlığın idraki yoluyla O'nun rahmetine kapılanmayı ve muhabbet yoluyla O'nun ihsânına yollanmayı ifade eder. Böylelikle Herevî *i'tisâm*'in mü'minin hayatındaki yerine vurgu yapar ve konuyu doğrudan sülûkü ilgilendiren meselelere pek yaklaştırmaz.

Menâzil'de ise Herevî, kendinden önceki sûfîlerin ilgili sözlerini toplayacak şekilde *i'tisâm*ı Allah'ın ipine sarılmak ve Allah'a sarılmak diye ikiye ayırır. Allah'ın ipine sarılmak O'na itaat ve ibâdeti muhâfaza etmeyi, emrini murâkabede bulunmayı,

¹³²² Krş. Meybudî, *Keşfü'l-esrâr*, II, 239.

¹³²³ *Mevsûatu nadratî'n-naîm*, II, 410-416. "Bir nesneye el ile yapışıp tutmak ma'nâsıdır. Ve korunmak ma'nâsına müsta'meldir. الاعتصام بالله أي امتنع بلفظه من المعصية. Ya'ni Hudâ-yı müteâlin lutfuna temessükle meâsîden korunup mahfûz oldu." *Kâmûs Tercümesi*, III, 516.

¹³²⁴ İlgili tanımlar için bkz. Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, I, 114; II, 29 [الاعتصام هو اللجأ بترك الحول والقوة] والسكون والأمر والهدوء تحت مراد الله... الاعتصام للمحجوبين ولأهل الحقائق رفع الاعتصام لأنهم في القبضة... علامات الاعتصام ثلاثة: قطع القلب عن معونة المخلوقين، وصرفه بالكلية إلى رب العالمين، وانتظار الفرج من الله.

Allah'a sarılmak ise bütün vehim ve tereddütlerden kurtulmayı bildirir. İlk derecesinde *i'tisâm* avâmın habere sarılması demektir; Hakk'ın vaad ve va'idini tasdik etmek, emrine ve nehyine hürmet göstermek, yakîn ve insaf üzere muâmeleyi sürdürmek sûretiyle Hakk'a teslîm olmayı ve boyun eğmeyi içine alır. *İ'tisâm*ın ikinci derecesi havâssa âittir ve Hakk'ın dışındaki her şeyden uzaklaşmayı bildirir; irâdeyi muhafaza, yaratılmışlara karşı hüsn-i muâmele ve mâsivâyâ dönük ilgilerden kesilme *i'tisâm*ın bu mertebesinde tezâhür eder ve bu aynı zaman *urvetü'l-vuskâya* yapışmanın (Bakara, 2/256; Lokman, 31/22) mânâsıdır. *İ'tisâm*ın ehass-ı havâssa has olan üçüncü derecesi Allah'la birlikte olmak anlamına gelen *ittisâldir*; bu ise Hakk'a yakın olup yalnızca O'nunla meşgul olduktan ve tâzim hâliyle O'na kulluk ettikten sonra Hakk'ı bir olarak, tefrîd hâli üzere müşâhede etmeyi anlatır ki Allah'a sarılmak, yani *i'tisâm billâh*ın mânâsı da budur.¹³²⁵ Görüldüğü üzere Herevî, buradaki anlatımında genel olarak mü'minin taşınması gerekli bir ahlâkî haslet olarak *i'tisâma* vurgu yaparken *Menâzil*'de kavramı sülûkün nihâyeti açısından ele almakta ve böylece konuyu daha bir üst mertebeye taşımış olmaktadır. Ayrıca onun *i'tisâma* ilişkin satırları vurguları bakımından tasavvuf istılahları tarihinde yegâneliğiyle dikkati çeker.¹³²⁶

[82. Meydan: İnfirâd]

میدان هشتاد و دوم انفراد است. از میدان اعتصام میدان انفراد زاید. انفراد یگانه گشتن است. قوله تعالی: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَعْظُمُكُمْ بِوَاحِدَةٍ أَنْ تَقُومُوا لِلَّهِ مَثْنَى وَفُرَادَى﴾. انفراد بر سه وجه است: انفراد قاصدان است در تجرید قصد، و انفراد متوکلان است در صحت توکل، و انفراد واجدان است در صولت هیبت یا در نسیم انس. انفراد قاصدانرا سه نشان است: قدم از خود و از دو گیتی برگرفتن، و خویشتن را در پیش خویش بندیدن، و از حق بجز از حق خرسند نابودن. و انفراد متوکلان سه چیز است: از اسباب بر نارسیدن، و علایق نپذیرفتن، و از تدبیر خود بگریختن. و انفراد واجدان سه چیز است: نفس فانی، و دل غایب، و نفس غرق.

İ'tisâm meydanından infirâd doğar. İnfirâd [akranlar arasından sıyrılarak] yal-

¹³²⁵ Bkz. *Menâzilü's-sâirîn*, s. 16 [81]. Krş. Tek, *Tasavvufî Mertebeler*, s. 66-69.

¹³²⁶ Bu tespiti örnek olarak bkz. Gevherî'n, *Şerh-i Istilâhât-ı Tasavvuf*, I, 272-274.

nız olmaktır. Allah şöyle buyurur: “Ben size sadece tek bir şey nasihat ederim ki o da ikişer ikişer, teker teker Allah için kıyâm etmenizdir.” (Sebe, 34/46) İnfirâd üç vecih üzeredir. Birinci kasedenlerin [maksadı birleyip niyeti muhkem kılmış kimselerin] infirâdıdır, kasdın tecrîdindedir; ikincisi tevekkül ehlinin infirâdıdır, tevekkülün sıhhatindedir; üçüncüsü vecd bulanların infirâdıdır, ya heybetin hücumunda veya ünsiyet esintisindedir.

Kasedenlerin infirâdının üç alâmeti vardır: Kendinden ve her iki âlemden ayağını çekmek; kendini kendinden önce [o seni bağlamaksızın] tutsak etmek; Hak’tan yine Hakk’ın gayrisıyla râzı olmamak [O’ndan, yine O’ndan başkasını istememek].

Tevekkül ehlinin infirâdının üç alâmeti vardır: Sebeplerin ardına düşmemek; [dünyevî] alâkaları kabûl etmeyip onlara yüz çevirmek; kendi tedbîrine ehemmiyet vermemek [iş kendine âit görmekten geçerek kurtuluşa ermek].

Vecd bulanların infirâdının üç alâmeti vardır: Fenâ bulmuş bir nefes, gâib olmuş [murâddan başka her şeyden boşalmış] bir kalb, gark olmuş [Hakk’a teveccühünde müstağrak] bir nefes.



Ayrılıp tek ve yalnız kalma, yeteneğinden ve meziyetinden dolayı tek olma, başkasından ayrılma anlamına gelen *infirâd* bir hususta eşsizliği ve akransızlığı bildirir. Herevî burada *infirâda* akranlar arasından sıyrılarak yalnız olmak anlamını verir. Kulun Allah için tek başına kalıp yalnızlaştığında ortaya çıkan mânevî farklılaşmayı bu kavram üzerinden anlatır ve *infirâdı* maksada teveccüh bakımından kasıtlarını tek kılmış, tevekkülü gerçekleştirmiş ve vecd bulmuş sâliklere göre üçe kısımlandırır. İki âlemden de, kendi kendinden de el çekmek; kişiye hükmetmesine fırsat vermeksizin benliği tutsak etmek; Hak’tan, yalnız Hak ile râzı olmak; kasdı ve niyeti maksadda, yani Hak’ta cem’edenlerin *infirâdıdır*. Sebeplerin peşine düşmeyip hayatı sebeplerin düzenine göre yaşamamak; mâsivâyâ dâir ilgilerden ve bağlardan yüz çevirebilmek; kendi tedbîrine önem vermeyip yapılan işi kendine âit görmekten kurtulmak da tevekkül sahiplerinin *infirâdına* has alâmetlerden sayılır. İnfirâdın nihâî mertebesinde ise vecd bulmuş sâliklerin hâli vardır: Nefsten fenâ bulmak, murâddan başka her şeyden boşalmış ve gaybete düşmüş bir kalbe sahip olmak, Hakk’a teveccühte ve O’nun müşâhedesinde tutulup kalmış bir nefese ermekse vecd bulanların *infirâdına* has alâmetlerdir. Böylelikle Herevî, sülûkte derece kazanmış kimsenin Hakk’a teveccühünün tamlığına ve vecd

hâline ermişliğine vurgu yaparak *infirâdı* anlatmış olmaktadır. Bu satırlarıyla da bir istilâh olarak *infirâdın* nâdir anlatımların birini ortaya koymuştur.¹³²⁷

[83. Meydan: Sır]

میدان هشتاد و سیم سرّ است. از میدان انفراد میدان سرّ زاید. قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِسْرَارَهُمْ﴾. سرّ آن خلاصهٔ مرد است که با حق دارد، و نهان که هرگز زبان از آن عبارت نتواند کرد، و مردانرا از خود حکایت نتواند کرد، {و کس از کس روایت نتواند کرد}. و آن سه است: یکی از آدمیان نهان، و دیگر از فرشتگان نهان، و سیم از خود نهان. آنچه از آدمیان نهان است خدمت خلوت است، و آنچه از فرشتگان نهان است مکاشفهٔ حقیقت است، و آنچه از خود نهان است استغراق در مواصلت حق است. و شرایط خدمت خلوت سه چیز است: شناختن علم خدمت، و ضایع ناکردن حق خلق، و بازداشتن ایذاء خود از خلق، هر کرا نچنین باشد خلوت جنایت باشد. و علامات مکاشفت حقیقت سه چیز است: فراخی دل پذیرفتن قدرت را، و {باریک} دیدن عذرهای خلق را، و دیده باز کردن آلاء حق را جل جلاله و تم افضاله. و استغراق در مواصلت حق طرفیست چون برق که بنده را چشم دل بر حق آید میان سه چیز: بیم از یک چیز، و امید بیک چیز، و مهر در یک چیز، و آن چیز حق، و هرچه جز از وی ناچیز و گم.

İnfirâd meydanından sır doğar. Allah şöyle buyurur: “Allah onların sırlarını bilmektedir.” (Muhammed, 47/26) Sır, insanla Hak arasında [gizli] olan [ve her türlü bulanıklık ve karışıklıktan uzak] bir özdür. Öyle gizlidir ki dil onun hakkında bir ibâre söyleyemez, insanlar onu kendilerinden hareketle hikâye edip anlatamazlar, hiç kimse hiç kimseden onu rivâyet edemez. Üç türüdür: Biri insanlardan gizli olan, ikincisi meleklerden gizli olan, üçüncüsü kişinin kendi kendinden gizli olandır.

İnsanlardan gizli olan [kişinin] tenhâda bir başına ibâdet etmesi (*hizmet-i halvet*), meleklerden gizli olan hakikatin kişiye âşikâr hâle gelmesidir (*mükâşefe*), kişinin kendinden gizli olan ise Hakk’a kavuşmada [o kavuşma sonucu kişinin kendinden geçmesi sebebiyle] istiğrâktır.

¹³²⁷ Meselâ bkz. Gevherîn, *Şerh-i Istilâhât-ı Tasavvuf*, II, 140, 141.

Tenhâda bir başına ibâdet etmenin üç şartı vardır: Kulluğa dâir ilmi bilip tanımak, insanların haklarını zâyi etmemek, kendi kendinin insanlara kahır ve eziyet sebebi olmasına izin vermemek. Her kim için böyle değilse onun tenhâdaki kulluğu büyük bir günâha (*cinâyet*) dönüşür.

Hakikatin kişiye âşikâr hâle gelmesi (*mükâşefe*) üç türlüdür: Hakk'ın kudretini ferah bir gönül ile kabûl etmek, insanların özürlerini dikkatle değerlendirmek (*bârik*), gözünü Hakk'ın –celâli yüce ve üzerimizdeki lütfu tamâm olsun– ihsân ve nîmetlerine (*âlâ*) açmak.

Hakk'a kavuşmada istiğrâk ise şimşeğe benzer bir ândır (*tarf*), kulun gönül gözünü Hakk'a ulaştırır ve üç hâlet arasındadır: Sadece bir şeyden korkmak, sadece bir şeyi ümit etmek, sadece bir şeyi sevmek, ki o şey Hak'tır, O'nun dışında ne varsa yok ve kayıp hükmündedir [göze gelmezler ve görülmezler].¹³²⁸



Saklanan, gizli tutulan ve üzerine titrenen şey, bir nesnenin özü ve her şeyin en iyisi gibi anlamlara gelen *sır* kelimesi,¹³²⁹ tasavvufta yalnızca Allah'ın bildiği ve yine O'nun bildirdiklerince bilinen hususî bir varlık durumunu, ayrıca ruhun idrâk derecelerinden birini ifade eder. Açıklanmayacak, kalbde saklı tutulacak, başkalarına söylenmeyecek bir hâl olarak sır, ilâhî örtülülüğü bildirir ve aslında *sır* diye isimlenmesi itinâ maksadıyladır.¹³³⁰ Herevî *sırrı* insanla Allah arasında gizli olan bir öz olarak tanımlar. Sırrın gizliliği ibâreye sığmaz, dolayısıyla insanlar sır hakkında kendilerinde hareketle konuşamazlar ve onu birbirleriyle paylaşıp da başkalarına aktaramazlar. Sır, insanlardan, meleklerden ve kişinin kendi kendinden gizli olmak üzere üç kısımda ele alınır. İnsanlardan gizli olan, kişinin tenhâda yani fiilce ve hâlce mâsivâdan uzak kaldığı bir

¹³²⁸ Krş. Meybudî, *Keşfü'l-esrâr*, V, 563, 564.

¹³²⁹ “Sır, derûnda ketm ve ihfâ olunan râza denir... Sır, herşeyin asl u unsur u bünyâdına itlâk olunur, nümâyân olmadığı için... Herşeyin cevfine ve lübb ü mağzına itlâk olunur. Soyun ve nesebin hâlis ve efdaline itlâk olunur, ve mağz mânâsından mutasavverdir.” *Kâmûs Tercümesi*, I, 890.

¹³³⁰ “Sır dedikleri latîfe-i rabbâniyyedir ki bâtın-ı rûhtur. Pes, eğer bir derece dahi tenezzül eylese, rûh tesmiye olunur. Bir derece dahi tenezzül eylese, kalb tesmiye olunur. Ve sırr-ı ilâhî zuhûr bulsa ona nûr derler. Zîrâ nûr odur ki onunla şey' idrâk olunur. Pes, bu sırra zuhûru i'tibârıyla nûr ve butûnu i'tibârıyla sır dediler. Ve sır diye teveccüh-i icâdîden Hakk'ın her bir şeye mahsûs olan teveccühüne derler... Sır, istilâh-ı ehl-i tahkîkde kalb-i insânda ibdâ' olunmuş bir latîfedir. Bedende rûh gibi ki mahall-i müşâhededir. Nitekim rûh mahall-i muhabbet ve kalb mahall-i ma'rifettir. Ve ba'zıları mer-tebe-i sırrı fevka'r-rûh i'tibâr ettiler. Ve ba'zılar dediler ki, sır dedikleri kalb ve rûh arasında bir latîfedir ki ma'den-i esrâr-ı rûhâniyyedir. Nitekim hafî dedikleri rûh ile hazret-i ilâhiyye miyânında bir latîfedir ki muhit-i envâr-ı rubûbiyyettir.” *İstilâhât-ı İnsân-ı Kâmil*, s. 613, 616. Kavramın tasavvuf tarihinde ele alınış biçimleri için bkz. Necdet Tosun, “Sır”, *DİA*, XXXVII, 115, 116.

mekanda ibâdet etmesi; meleklerden gizli olan hakikatin sâlike mahrem bir şekilde âşikâr hâle gelmesi; insanın kendi kendinden gizli olansa Hakk'a vuslat sebebiyle idrâkin ve diğer hissetme vâsıtalarının iptal olup istiğrâka duçâr olmasıdır. Kulluğa ilişkin ilmi bilip tanımak, diğer insanlarla olan hakları zâyi etmemek ve kişinin kendinden kaynaklanması muhtemel cefâ ve eziyet unsurlarına engel olması, tenhâda bir başına ibâdet etmenin olmazsa olmaz şartlarındandır. Eğer bu asgarî şartlar yoksa tenhâdaki ibâdetin bir büyük günahdan farkı kalmaz. Hakk'ın kudretinin âlemde cereyânını ferah dolu ve sükûnetli bir kalb ile kabul etmek, insanların mâzeretlerini bilip onlara kabiliyetlerine göre muâmelede bulunmak ve hem kalb hem de baş gözünü Hakk'ın ihsânına ve nîmetlerine açmak hakikatin kişiye âşikâr hâle gelmesinin alâmetleridir. Hakk'a kavuşmak sebebiyle istiğrâka düşmek ise ansızın çakıp geçen şimşeğin hâline benzer. Bu anlık vuslat tecellîsi kalb gözünü Hakk'ın müşâhedesine erdirir. Böylece sâlik yalnızca bir şeyden korkup onu ümit eder ve onun sevgisiyle dolar ki o da Hak'tır. Bu tecellî sebebiyle O'nun dışında ne varsa yok ve kayıp hükmünü alır. Herevî'nin bu satırlarından anlaşıldığı kadarıyla *sır*, insanla Allah arasında olan ve ibâdetin, mükâşefenin ve vuslatın kendinde cereyân ettiği bir mânevî zeminin adıdır.

Menâzil'de ise Herevî bir ıstılâh olarak *sırrı* sülûke dâir bir hâl olmaktan ziyâde erbâbının yani *ashâb-ı sırrın* hâlleri açısından üçe kısımlandırarak ele alacaktır. Ashâb-ı sırdan velîlerin bir sınıfı sayılan *ahfiyâ*¹³³¹ diye bahseder. Sır ehlinin birinci kısmı, *himmetleri* âlî, *kasdları* saf ve sülûkleri sahîh olan kimselerdir ki herhangi bir isme nisbet edilmedikleri için onlara herhangi bir şekilde işaret edilmez ve kim olduklarına vâkıf olunmaz. Onlar nerede olurlarsa olsunlar Hakk'ın emânetleri ve kendileriyle tasarruf buyurduğu mazharlardan sayılırlar. İkinci kısmı, kendileri başka bir makamda iken bunu belli etmemek için bir başka makamı gösteren, bir işte iken o işi değil başkasını îmâ eden, kendileri belli bir durumda iken başkalarını kendi durumlarına değil farklı bir duruma çağırın zümredir. Onların bu gizlenişleri hâlleri üzerine ihtimamlarından kaynaklanır, kendilerini edeb dâhilinde muhafaza ederler ve zarâfeti esas alırlar. Sır ehlinin yani *ahfiyânın* üçüncü kısmı ise Hakk'ın kendilerini kendilerinden bile esirgediği kimselerdir. Hak onlara bir nûr göstermiş ve bu nurla kim olduklarını onlara unutturmuş, düştükleri hayret sebebiyle hâllerini müşâhededen onları alıkoymuş, ne oldukları bilgisini onlardan saklamak sûretiyle aslında onları korumuştur. Bu söz konusu edilenler hep

¹³³¹ “Gizli kimseler ve melâmet ehli” anlamına Ahfiyâ hakkında bkz. Ankaravî, *Minhâcü'l-fukarâ*, s. 432-436. Ayrıca kavramın Herevî'nin sunduğu şekliyle İbn Arabî ve mektebine intikali için bkz. Süleyman Uludağ, *Dört Kapı Kırk Eşik*, s. 63-69.

doğru bir *kasddan*, tam bir *muhabbetten*, benzersiz bir *vecdden* kaynaklanır ve *velâyet* ehlinin en ince makamlarındandır.¹³³² Herevî burada *sırrı* ibâdetten vuslata dek Hak ile kul arasındaki mahrem zemini ifade maksadıyla ele alırken, *Menâzil*'de konuyu ehlinin hâlleri, daha doğrusu *ricâlü'l-gaybın* durumları açısından ele almış, burada sülûke dâir söyledikleriyle *Menâzil*'de velâyete dâir ifşâ ettikleri kavramın muhtevasına farklı çağrışımlar eklemiştir.¹³³³

[84. Meydan: Gınâ]

میدان هشتاد و چهارم غنا است. از میدان سرّ میدان غنا زاید. قوله تعالى: ﴿وَوَجَدَكَ غَائِبًا فَأَغْنَى﴾. غنا توانگری است. جمله آن سه چیز است: غناء مال، و غناء خوی، و غناء دل. غناء مال بر سه گونه است: آنچه از حلال است محنت است، و آنچه از حرام است لعنت است، و آنچه از افزونیست عقوبت است. و غناء خوی از نفس است که در خبر است که: «الْغِنَى غِنَى النَّفْسِ». و غناء نفس سه چیز است: خشنودی، و خرسندی، و جوانمردی. و غناء دل سه چیز است و آن «غِنَى الْقَلْبِ» است که در خبر است، همت از دنیا مهمتر، و مراد از بهشت بزرگتر، و آرام از هفت آسمان و زمین برتر.

Sır meydanından gınâ doğar. Allah şöyle buyurur: “Seni muhtaç bulup da ganî kılmadı mı?” (Duhâ, 93/8) Gınâ zengin [ve kuvvetli] olmaktır. Mal zenginliği, huy [ahlâk] zenginliği ve gönül zenginliği olmak üzere üç kısımdır.

Mal zenginliği üç türdür: Helâl olandandır, bu [sahibi için] bir [ıztırâb ve] imtihândır; harâm olandandır, bu [sahibi için] bir mahrûmiyet (*la'net*) sebebidir; [ihtiyaç] fazlasındandır, [sahibi için] cezâya (*ukûbet*) sebeptir.

Huy [ahlâk] zenginliği nefsten zenginliktir ki bir haberde vârid olduğu üzere: “Gınâ, nefsten ganî olmaktır.”¹³³⁴ Nefsten ganî olmak üç türdür: Rızâ hâli (*hoşnûdî*), gözü tokluk ve kanaatkarlık (*horsendî*), yüce gönüllülük (*civânmerdî*).

¹³³² Bkz. *Menâzilü's-sâirîn*, s. 85, 86 [130]. Krş. Tek, *Tasavvufî Mertebeler*, s. 279-283.

¹³³³ Gerek buradaki, gerek *Menâzil*'deki sır anlatımıyla Herevî'nin benzerlerinden sıyrılışını gösteren bir örnek derleme için bkz. Gevherîn, *Şerh-i Istilâhât-ı Tasavvuf*, VI, 223-236.

¹³³⁴ Buhârî, Rikâk 15; Müslim, Zekât 40; Tirmizî, Zühd 40; İbn Mâce, Zühd 9.

“[Esas zenginlik] kalb zenginliğidir.”¹³³⁵ hadîsinde vârid olan gönül zenginliği ise üç türdür: Himmeti dünyadan [ve dünyadakilerden] daha mühim, murâdı cennetten daha büyük, sekîneti (*ârâm*) yedi kat gök ve yerden daha üstün bilmektir.¹³³⁶



Zenginlik, sahip olunanla yetinme ve gözü tokluk anlamına gelen *gınâ*, tasavvufta insanın ilim ve hâl bakımından zevk bularak kalben zenginlik bulmasını ve mâsivâdan müstağnîliğini ifade eder. Hakk’a muhtaçlığın mâsivâyâ ihtiyaçsızlığı beraberinde getirmesi sebebiyle sûfler *fakr* ile *gınâyı* birbirinin yerine geçecek şekilde kullanmışlar, iki kavramı birbiriyle açıklama yolunu seçmişlerdir (bkz. 32. meydan). Herevî burada *gınâyı* yaygın anlamıyla “zenginlik” diye karşıladıktan sonra onu servete, ahlâka ve gönle göre üçe kısımlandırarak ele alır. Servetle zenginlik ya helâl maldandır, bu sahibi için sürekli onu meşgul edecek bir ızdırab ve imtihan sebebidir; ya harâm maldandır, bu sahibi için mahrûmiyet ve kahra mazhariyet sebebidir; ya da israf ve aşırılıktandır, bu da sahibi için âhirette cezâ olarak geri döner. Dolayısıyla zenginliğin servetle olan kısmı için herhangi bir tasavvufî öncelik söz konusu olamaz, *gınâyâ* tasavvufî muhtevâ kazandıran diğer iki mertebesinde öne çıkacak hususlardır. Gınânın ikinci kısmını ahlâken zenginlik olup nefsten müstağnîliği ifade der. Rızâ hâlini, kanaatkârlığı ve fütüvveti doğuran bu *gınâ* mertebesiyle sâlik ahlâken nefsten bağımsızlaşarak hakikat yolunda derece kazanır. Ancak *gınâyâ* hakikatini veren kalb zenginliğidir ki, himmeti dünya ile, murâdı âhiret ile, sekîneti gökler ve yerlerle sınırlandırmayıp, yani mâsivâdan her anlamda müstağnî kalarak yalnız Hakk’ı maksat edinmenin insana vereceği sonsuzluğu bildirir. Herevî *gınâyı* böylelikle bilinen zenginlik çeşitlerinden başlayarak Hak ile zenginlik seviyesine kadar genişletip kavramı örneklendirmiş olur.

Menâzil’de ise *gınâyı* tam bir mülk sahibi olmak diye tanımlar ve kavramı *gınâ-yı kalb*, *gınâ-yı nefis*, *gınâ bi’l-Hak* olmak üzere üç kısımda ele alır. Kalbin mâsivâyâ dönük sebeplerden selâmet bulması, ilâhî hükme rızâ göstermesi ve dünyevî-uhrevî herhangi bir hususta husûmete düşmekten kurtulması *gınâ-yı kalbin* muhtevâsını oluşturur. İstenilen şekilde istikâmeti muhâfaza, hazlardan kurtulmak ve riyâkârlıktan

¹³³⁵ *Müstedrek*, IV, 472 [8010]; *Şuabu’l-îmân*, XII, 545 [9861]; *Sahîhu ibn Hibbân bi-tertibî ibn Balabân*, II, 460 [685]; *Mu’cemu’l-kebîr*, II, 154 [1643].

¹³³⁶ Krş. Meybudî, *Keşfü’l-esrâr*, I, 738. Gönül zenginliği konusunu Meybudî şu cümlelerle aktarır: همتمی مه از دنیا، مرادی به از عقبی، اشتیاقی فا دیدار مولی “Dünyadan üstün bir himmet, âhiretten daha büyük bir murâd ve Mevlâ’nın cemâlini görmeye iştîyâk duymak.”

uzaklaşmak ise *gînâ-yı nefsin* alâmetlerindendir. *Gînâ-yı kalb* ile *gînâ-yı nefis* birbirini tamamlayacak niteliklerle anılırlar. Nihâî mertebe *gînâ bi'l-Hak*'tır. Sâlikin Hakk'ı de-ğil aslında Hakk'ın sâliki zikrettiğini müşâhede etmek, her şeyin öncesinde O'nun bulunduğunu tefekkür ve O'nu yine O'nun vücûduyla bulmak Hak ile *gînânın* vasıflarıdır.¹³³⁷ Herevî'nin buradaki ve *Menâzil*'deki anlatımı arasında süreklilik olduğu görülse de, *Menâzil*'de konuyu daha ihâtalı bir üslupla ortaya koyuşu ve *gînâ* ile *vücûd* arasında bağ kuruşu dikkat çekici bir farktır.¹³³⁸

[85. Meydan: Bast]

میدان هشتاد و پنجم بسط است. از میدان غنا میدان بسط زاید. قوله تعالى وتبارك: ﴿أَفَمَنْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ فَهُوَ عَلَى نُورٍ مِنْ رَبِّهِ﴾. بسط گشادن مولی است دل و وقت و همت بنده را. و آن بر سه گونه است: یکی بسط دعا را، و دیگری بسط خدمت را، و سیم بسط طلب را. بسط دعا را سه نشان است: مناجات با حرمت، و تضرع با هیبت، و سؤال باستخارت. و بسط خدمت را سه نشان است: کار فراوان بر {تن} آسان، و ورد فراوان از خلق نهان، و دل بوقت ورد شتابان. و بسط طلب را سه نشان است: سماع اندک و فایده فراوان، و خدمت اندک و حلاوت فراوان، و فکر اندک و دیدار فراوان.

Gînâ meydanından bast doğar. Allah şöyle buyurur: “Göğsünü Allah’ın İslâm’a açtığı ve Rabb’inden bir nûr üzere olan bir kimse [kalbi Allah’ın nûruna ve İslâm’a kapalı, kasvetli bir kimse] gibi midir?” (Zümer, 39/22) Bast, kulun kalbini, vaktini ve himmetini Allah’ın açması [ve ferahlatıp genişletmesidir]. Bast; duânın, ibâdetin (*hizmet*) ve talebin bastı olmak üzere üç türdür.

Duânın bastına üç alâmet vardır: [Hakk’a hâcetini arz ederken] hürmet içinde duâ ve niyâzda bulunma (*münâcât*), [Hakk’ın azameti karşısında] heybete kapılarak yakarma (*tazarrû*), [sadece] hayır dileğiyle [Hak’tan] talebde bulunma.

İbâdetin bastına üç alâmet vardır: amel çokluğunun [kulluk âdâbına münâsip

¹³³⁷ Bkz. *Menâzilü's-sâirîn*, s. 57 [111]. Krş. Tek, *Tasavvufî Mertebeler*, s. 194-197.

¹³³⁸ Onun *gînâ* hakkında söyledikleri tasavvuf istilâhları tarihi açısından da ayrıcalıklıdır. Bkz. Gevherî'nin, *Şerh-i Istilâhât-ı Tasavvuf*, VIII, 260, 261.

olarak] beden için kolay gelmesi, insanlardan gizli yapılan ibâdetin (*virâd*) [hayır ve bereketçe] çoğalması, virdin îfâsı vaktine kalbin [şevkle] meyletmesi.

Talebin bastına üç alâmet vardır: Az dinlemek (*semâ'*) [ile birlikte bu hâlden ötürü] çok fayda bulmak, az ibâdet [ile birlikte bundan ötürü] çok zevk (*halâvet*) bulmak, az düşünmek [ile birlikte bu tefekküründen ötürü] çokça basîret ve müşâhede (*dîdâr*) bulmak.¹³³⁹



Yayma, serme, açma, rahatlık ve ferahlık anlamına gelen *bast*,¹³⁴⁰ tasavvufta sâlikin ilâhî lütfu gönlünde hissetmesinden duyduğu ferahlık ve neşeyi ifade eder.¹³⁴¹ Sûfiler tarafından zıttı *kabz* ile birlikte düşünülen *bast*, *havf* ve *recâ* ile *heybet* ve *üns* arasında durur. Sülûkteki mertebeye göre hâllerin değişmesi sebebiyle mâsivâdan Hakk'a çekilmek ve sonra Hakk'ın himâyesiyle tekrardan mülk âlemine geri dönmek *kabz* ve *bastın* muhtevâsını oluşturur. Herevî burada sâlikin kalbine, vaktine ve himmetine Allah tarafından vüs'at verilmesini *bast* kavramıyla ifade eder ve *bastı* duâda, ibâdette ve talebdeki tezâhürlerine göre kısımlandırır. Herevî'ye göre *bast* hâlinin duâdaki tezâhürü, Hakk'a münâcâtın hürmet içinde olması, Hakk'ın azameti önünde *heybete* düşülmesi ve yalnızca hayırlara tâlib olunmasıdır. Farzlara ilâveten nâfile amelilerin de beden için kolay gelmesi, insanların nazarlarından gizlice yapılan ibâdetlerin hem kemiyet hem de hayır ve bereket bakımından çoğalması, sülûkün vazgeçilmez unsuru sayılan virdin îfâsı vaktine kalbin şevkle meyli *bastın* ibâdetteki tezâhürüdür. Talebdeki *bast* alâmetleri ise, sâlikin Hak'tan gelen vâridi anlık da olsa işitmekle birlikte bundan ötürü çokça nasib bulması, ibâdetler her ne kadar kemiyetçe kifâyetsiz olsalar da onların edâsından bundan büyük zevk duyması ve kısa tefekkür vakitlerinden *basîret* bularak *müşâhede*ye ermesidir. Herevî bu anlatımıyla Hak tarafından vüs'at verilmiş şekilleriyle duânın, ibâdetin ve talebin mâhiyetlerine ilişkin bazı belirlemelerde bulunmuş olmaktadır.

¹³³⁹ Krş. Meybudî, *Keşfü'l-esrâr*, IX, 346.

¹³⁴⁰ “Bast, yaymak ma'nâsıdır. Ve bir nesneyi uzatmak ma'nâsına müsta'meldir. Ve şâd ve mesrûr eylemek ma'nâsına müsta'meldir ki kalb-i makbûzu mebsût eder. Ve bir mekân vâsi' olmakla mekinleri sığdırıp almak ma'nâsına müsta'meldir. Ve bir âdemi bir kimse üzere tafdil ve tercih eylemek ma'nâsıdır, güyâ ki fazl u meziyyette onu tevsî' eder. Ve bir âdem bir kimsenin mecliste hayâ ve sükûnet cihetiyle olan inkıbâzını izâle ile açıp lâübâliyâne kılmak ma'nâsına müsta'meldir.” *Kâmûs Tercümesi*, II, 456.

¹³⁴¹ “Bast, sürûr nûrunun lemeânıyla kalbin parlak olmasıdır. Bâzılarına göre bast, recâ yâni ümitvâr olmaktan ibârettir. Bastın sebebi, nefis hicâbının kalkması, eseri de kalbin münşerih ve mesrûr olmasıdır.” Ankaravî, *Nisâbü'l-Mevlevî Tercümesi*, s. 249, 250.

Menâzil'de ise *basta* bakışı daha kapsamlıdır. Onu zâhirde ilme göre amel etmekle birlikte bâtında da havâssın hâllerinden uzak olmamak diye tanımlar ve konuyu *basta* ehil olanların hâlleri üzerinden anlatır. *Bast* sahiplerinden bir kısmı diğer insanlara rahmet olsun diye, onları ümitsizliğe düşürmemek için *bast* hâlinde davranırlar. Böylece insanlar onların nûrlarından faydalanır. Bu kişilerin taşıdıkları hakikat cem'iyetini kaybetmemiş ve onların sırları her türlü hâricî tesirden korunmuştur. İnsanlar onlara yöneldiklerinde bu teveccühten ötürü hâlleri başkalaşmaz, bilakis kendilerine yönelenler onların hâlinden nûr alırlar. *Bast* sahiplerinin ikinci kısmı sırları idrâkteki kudretlerinden ve Hakk'a teveccühlerindeki tamlıklarından ötürü *bast* hâline erdirilmişlerdir. İlâhî mânâlar onların bâtınlarına yerleşmiş ve mârifetleri artık mizaçları olmuştur. Hak'ta fenâ bulmaları sebebiyle kesret onların sahip olduğu hakikati değiştirmez, görülen ne olursa olsun hakikatten nasipleri aynıdır. *Bast* ehlinin üçüncü kısmı ise hakikat yolunun işaretleri, hidayet rehberleri ve sâliklerin kandilleri olmaları için *bast* hâline konulmuşlardır. Nebîlerin tebliğleri ve velîlerin irşadları *bast*ın bu mertebesiyle tahakkuk imkânı bulur.¹³⁴² Herevî burada *bast*ı duâ, ibâdet ve talebdeki tezâhürleri ile ele alırken *Menâzil*'de konuya ehlinin hâlleri ya da *velâyet*in durumları açısından bakmış, sülûke ve velâyete dâir söyledikleriyle *bast*ın farklı derecelerine işaret etmiştir.

[86. Meydan: İnbisât]

میدان هشتاد و ششم انبساط است. از میدان بسط میدان انبساط زاید. قوله تعالى: ﴿فَأُوُوا إِلَى الْكَهْفِ يَنْشُرْ لَكُمْ رَبُّكُمْ مِنْ رَحْمَتِهِ﴾. انبساط نزدیکی {بیوسیدن} و دیدار خواستن است. جویندگان دیدار سه مردند: مردی مقتدی بدعاء مصطفی صلی الله علیه وسلم که گفت: «أَسْأَلُكَ لَذَّةَ النَّظَرِ إِلَى وَجْهِكَ» دعا میکند، و ویرا سه چیز: بجای بدیدار گردیدن، و خویشان را سزاوار ندیدن، و بمصطفی صلی الله علیه وسلم پی بردن. و مردیست در غفلت خواهنده، و بر عادت جوینده، و در اصل بدیدار گرونده. و سیم مردیست منبسط نفس سوخته، و دل افروخته، و جان بآرزو آمیخته.

Bast meydanından inbisât doğar. Allah şöyle buyurur: “Şimdi o mağaraya sığınan da, Rabbiniz rahmetini üzerinize yaysın.” (Kehf, 18/16) İnbisât, yakınlığı ummak ve [Hakk'ı] müşâhedeye (*dîdâr*) tâlib olmaktır. [Hakk'ı] müşâhedeyi arayanlar üç kısımdır.

¹³⁴² Bkz. *Menâzilü's-sâirîn*, s. 96, 97 [137]. Krş. Tek, *Tasavvufî Mertebeler*, s. 319-323.

Birinci kısmı Hz. Peygamber'in (s.a.v.) duâsına uymuştur, "Vechine nazar etmenin lezzetini Sen'den isterim."¹³⁴³ diye duâ eder. Onun için üç vasıf vardır: Hakk'ı müşâhede (*dîdâr*) mahalline yönelmek, [ancak] kendini [Hakk'ı müşâhedeye] liyâkatli görmemek, Hz. Peygamber'i (s.a.v.) [lâyıgınca izlemek ve] idrâk etmek.

İkinci kısmı gaflet içinde [Hakk'ı] isteyen, âdet üzere arayan, hakikatte müşâhedeye mü'min olandır.

Üçüncü kısmı helâk olmuş (*sûhte*) bir nefis, yanıp tutuşmuş bir kalb ve [vuslat] arzusu ile yoğrulmuş bir rûhla [Hakk'ı] umandır.



Açılma, yayılma, genişleme, ferahlık, keyif ve neşe, inşirâh ve sürûr anlamına gelen *inbisât*, bir tasavvuf ıstılahı olarak *bast* ile aynı anlama gelir ve sâlikin mânevî bir ferahlık ve neşe içerisinde bulunmayı anlatır. Kelimeye kavram değeri kazandıran tanım Herevî'ye aittir. Ankaravî'nin izahıyla aktarırsak: "*İnbisât*, lugatte terk-i ihtişâm etmeye derler. İhtişâm bir kimseden hayâ etmeye ve onun gazabından havf etmeye derler. نقل عن صحاح الجوهرى وعند المشايخ الانبساط ارسال السجية [“Cevherî'nin *Sihâh*'ında naklolunduğu üzere ve meşâyih katında *inbisât*, irsâl-i seciye”] ve haşmetden mücânebet kılmaya derler. [Şeyhülislâm Abdullah Ensârî'nin dediği üzere *inbisât*, irsâl-i seciyeden, yani tabiatı zabtetmek için zahmete girmeyip onu kendi hâline terketmekten ibârettir.] İrsâl-i seciyeden murâd, tabîatı, riâyat-i edebde bilâ-tekellûf hilkat-i asliyye ve huluk-i cibilliyyesi üzere ihmâl ve irhâ eylemektir. İnbisât buna derler. Ve dahi ihtişâm ve istihyâ-i vahşetden ihtirâz ve tecennüb kılmaya derler. Bu hâl cibilletin muktezâsı hükmüyle seyrdir. Pes sâlikin *inbisâtı* halkla da olur ve Hak'la da olur.”¹³⁴⁴

Herevî burada *inbisâta* yakınlık ummak ve Hakk'ı müşâhedeye tâlib olmak anlamını verir. Hakk'ı müşâhedeye tâlib olanlara göre *inbisât* da kısımlara ayrılır. İnbisâtın mazhar bulduğu birinci kısım, Hz. Peygamber'in “vechine nazar etmenin lezzetini Sen'den isterim” duâsını esas bellemişlerdir. Müşâhede mahalline yönelmek, ancak kendini buna ehil ve liyâkatli görmemek, işin başında da sonunda da Hz. Peygamber'in varlığını idrâk etmek *inbisâtın* bu kısmında olanlara has alâmetlerdir. İkinci kı-

¹³⁴³ Nesâî, *Sehv*, 62; *Müsned*, XXX, 265 [18325]; *Musannef-i Abdürrezzak*, X, 53 [19817]; *Musannef-i İbn Ebî Şeybe*, XV, 177 [29958]; *Müstedrek*, I, 704 [1952]; *Sahîhu ibn Hibbân bi-terîbi ibn Balabân*, V s. 305 [1971]; *Mu'cemu'l-kebîr*, V, 119 [4803].

¹³⁴⁴ Ankaravî, *Minhâcü'l-fukarâ*, s. 349.

sım, Hakk'ı müşâhedeye tâlib olan ama bunu gaflet içinde yapan, hakikat üzere değil de âdet üzere bu arayışını gerçekleştiren, ama nihâyette müşâhedeye imanı olanları kapsar. Bu kısmın herhangi bir tasavvufî ayrıcalık taşımadığı anlaşılmaktadır. İnbisâta ehil olan üçüncü kısım ise Hakk'ın celâliyle helâk olmuş bir nefse, muhabbetiyle tutuşmuş bir kalbe ve vuslat şevkiyle dolu bir ruha sahip olarak Hakk'ı umanları ifade eder. Herevî'nin bu anlatımında *inbisâtın müşâhede* ile irtibatlandırdığı görülür.

Menâzil'de ise Herevî *inbisâta* yukarıda işaret ettiğimiz üzere “tabiatı zabt etmek için zahmete girmeyip onu kendi hâline terketmek, edebe münâsip şekilde hayâyı bırakmak” anlamını verir. *İnbisâtın* ilk derecesi halk ile olandır; nefsinin gözetip de kendi menfaatini düşünerek insanlardan uzaklaşmamayı, onların fayda bulmalarına engel olmamayı ve şeriata muvâfık olduğu sürece onlara karşı mütevâzı ve müsâmahalı tavır almayı ifade eder. İkinci derece Hak ile *inbisât*tür; Hak ile inbisât, havfin uzaklaştırılmaması, ümidin perdelememesi ve sâlikle Allah arasına kimsenin girmeyip O'na yine O'nunla erilmesi demektir. Üçüncü derece ise *inbisâtın* dürüldüğü hâli bildirir. Artık kulun *inbisâtın* Hakk'ın *bastında* fenâ bulur ve bu sâlikin *himmetindeki* vüs'ate bağlıdır. Hakk'ın *bastını* şühûd, sâlikin *himmeti* nisbetindedir.¹³⁴⁵ Herevî burada *müşâhede* merkezli olarak ele aldığı *inbisâtın Menâzil*'de *fenâ* ile sonlandırmış, burada Hakk'a tâlib olmanın alâmetleri üzerinden vurguladığı hususları *Menâzil*'de *himmetin* vüs'atine bağlayarak anlatmıştır. İki metin arasında süreklilik yoktur ama her iki metinde de kavramla ilgili farklı inceliklere işaret edildiği görülmektedir. Ayrıca gerek buradaki gerek *Menâzil*'deki satırlarıyla kavrama muhtevâsını kazandıran müellif Herevî'dir.¹³⁴⁶

[87. Meydan: Semâ']

میدان هشتاد و هفتم سماع است. از میدان انبساط میدان سماع زاید. قوله تعالى: ﴿وَلَوْ عَلِمَ اللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَأَسْمَعَهُمْ﴾. سماع بیدار کردن است از خواب، و جنبانیدن است از آرام، و آب دادن است کشته را، تا خفته کیست؟ و آرامیده کیست؟ و کشته چیست؟ {تا سماع چیست و سماع کیست؟ سماع بساطی است که همه کس بر او نشینند، اما تا هر کسی از وی چه بیند.} سماع زنده کننده است، و اهل سماع سه مردانند: یکی آن است که {حظ وی از سماع صوت است و نغمه

¹³⁴⁵ Bkz. *Menâzilü's-sâirîn*, s. 48, 49 [40]. Krş. Tek, *Tasavvufî Mertebeler*, s. 168-170.

¹³⁴⁶ Bu tespiti örnek olarak bkz. Gevherîn, *Şerh-i Istilâhât-ı Tasavvuf*, II, 80-82.

آن}، و دیگر آن است که حظ وی از سماع معنیست و حاصل آن، و سیم آن است که حظ وی لطیفه ایست میان صوت و معنی و اشارات آن. اما آن پیشین استقبال کرد سماع را به سه چیز: به گوش سر، و آلت تمیز، و حرکت طبع، سماع وی را باز آورد از سه لذت: یکی از آسایش، و از غم، و از شغل. اما مرد دوم استقبال کرد سماع را به سه چیز: به گوش {دل}، و لطافت نظر، و فایده جستن بنیاز، تا باز آورد او را آن سماع دو تحفه: راحت از درد، و نکته از حکمت. و اما سیم مرد استقبال کرد سماع را به سه چیز: بنفس مرده، و دل تشنه، و نفس سوخته، تا باز آورد او را نسیم انسی، و یادگار ازلی، و شادئی جاودانی.

İnbisât meydanından semâ' doğar. Allah şöyle buyurur: "Eğer Allah onlarda bir hayır bulunduğunu görseydi, elbette onlara iştirirdi." (Enfâl, 8/23) Semâ', [gaflete dalmış olanı] uykudan uyandırmaktır, [onu] durağanlıktan çıkarıp kımıldatmaktır, baygın kalmışa [ayılmak için] su vurmaktır ki böylece [gaflet içre] uyuyan kimdir, [hakikate karşı] kıpırtısız ve durağan kalan kimdir, baygın kalmış [ve işin farkında olmayan] kimdir, dinlemek (*semâ'*) nedir ve dinleyen (*sâmi'*) kimdir bilmiş olur. Semâ' bir yaygıdır ki herkes üzerine oturur, ama her kişinin ondan ne gördüğü bilinmez.

Semâ' can vericidir ve semâ'a ehil olanlar üç kısımdır. Birincisinin semâ'dan nasîbi ses ve âhengidir, ikincisinin semâ'dan nasîbi mânâ ve neticesidir, üçüncüsünün semâ'dan nasîbi onun sesi, mânâsı ve işareti arasında bir latîfedir.

Semâ'a ehil olanlardan birincisi üç şeyle semâ'a teveccüh etmiştir: Baş kulağıyla, [aklî] temyîz vâsıtasıyla ve [âhengin netice verdiği] tabii hareketle. Onun semâ'ı üç lezzeti ardı sıra getirir: Birincisi [semâ'dan ötürü] huzur bulmaktır (*âsâyîş*), ikincisi [semâ' vâsıtasıyla] gamdan arınmaktır, üçüncüsü de [semâ' vâsıtasıyla mâsivâyâ dâir] meşgûliyetten kurtulmaktır.

Semâ'a ehil olanların ikinci kısmı üç şeyle semâ'a yönelmiştir: Can kulağıyla, [incelikleri sezebilen bir] nazar letâfetiyle, muhtaçlık vesileliğinde fayda aramakla. Böylece semâ'ı ona iki hediye getirir: [Dünyevî] dertten rahatlık ve hikmetten nükte [sezebilme kabiliyeti].

Semâ'a ehil olanların üçüncü kısmı üç şeyle semâ'a yönelmiştir: Ölü bir nefes, susuz bir kalb ve [hakikat yolunda] alevlenmiş bir nefes. Böylelikle ona ünsiyet esintisi,

bir ezeli hâtıra ve ebedî mutluluk hâsıl olur.¹³⁴⁷



İşitme, duyma ve kulak verme anlamına gelen *semâ*, yaygın olarak nağme ve mûsiki anlamında kullanılsa da bir tasavvuf ıstılâhı olarak Hak'tan gelen vâridi sâlikin işitebilmesini ve işittiğini kalbine intikal ettirebilmesini ifade eder.¹³⁴⁸ Herevî burada *semâ*'ı gaflet uykusundan uyandıran, kişiyi atâletten çıkaran, sülûk itibariyle baygın düşmüş gibi himmetsiz kalanı kalbine mârifet suyunu vurarak ayıltan bir hâl olarak tanımlar. *Semâ* bir yaygıya benzer, üzerinde herkesin oturmasına karşılık, kimin onda ne bulup gördüğü bilinmez. Hak'tan gelen vâridi duymak anlamına gelen *semâ*, sâliki mârifetle hayat bulmaya iletir. Ancak her kabiliyetin *semâ*'dan nasibi farklıdır. Bir kısmının *semâ*'dan nasibi ses ve ahenk, bir kısmının nasibi mânâ ve tahakkuk, diğer bir kısmının nasibi ise onun mânâsı ile işâreti arasında bir latîfedir. *Semâ*'dan nasibi ses ve ahenk olanlar, baş kulağı, iyiyi kötüden-faydalıyı zararlıdan ayıran temyîz vasıtası ve âhengini verdiği tabîî hareketle ona yönelmişler; *semâ*'dan ötürü huzur bulmuş, gamdan kurtulmuş ve mâsivâ ile meşguliyetten sıyrılmışlardır. *Semâ*'dan nasibi mânâ ve hakikat olanlar, can kulağı, sırları sezmeye müsait bir nazar letâfeti ve Hakk'a muhtaçlık vesilesiyle fayda aramışlar; *semâ*' da onlara dertten yana rahatlığı ve hikmetten yana inceliklerin idrâkini hediye bırakmıştır. *Semâ*'dan nasibi mânâ ile işâret arasında olanlar, ölü bir nefis, iştiyâkla susuz bir kalb ve şüleenmiş bir nefesle ona yönelmişler; böylelikle onlar için *semâ*'dan ötürü bir *ünsiyet* esintisi, bir ezeli hatıra ve ebedî mutluluk hâsıl olmuştur.

Menâzil'de ise Herevî, işitmekle ayılmak arasında bağ kurarak *semâ*'ı Hakk'a âgâh olmanın (*intibâh*) bir inceliği şeklinde tanımlar. *Semâ*'ın birinci derecesi avâma hastır; Hakk'ın vâidinin neden sakındırdığını bilerek kabul edip onu dikkate almak, vâdinin davetine takvâ sebebiyle icabet etmek ve nimeti basîretle müşâhedeye ermek *semâ*'ın bu derecesinde kendini gösterir. İkinci derecesi havâssa hastır; her remizde kastolunanı yani gizli yahut âşikâr her seste Hakk'ı müşâhede etmek, her histe asıl gaye üzere olmak ve *fark* hâliyle lezzet bulmaktan kurtulup *cem*'e ulaşmak bu derecenin tezâhürlerindedir. Üçüncü derecesi hâssu'l-havâssın *semâ*'ıdır; keşften illetleri giderir, ebedi ezele bağlar ve sonları başa döndürür. Çünkü Hakk'a Hak ile ermede bütün delil-

¹³⁴⁷ Herevî'nin buradaki kısımlandırmasının önceki sûfiler tarafından yapılmış benzerleri için bkz. Kuşeyrî, *Risâle*, s. 510, 511 [426, 427].

¹³⁴⁸ İlgili tasavvufî görüşler için bkz. Semih Ceyhan, "Semâ", *DİA*, XXXVI, 455-457.

ler ve sebeplerin varlığı ortadan kalkar, zaman ve mekan hükümleri dürülür, öncelik ve sonralık gibi nisbetler tersine dönerler.¹³⁴⁹ Herevî burada *semâ*'ın gafletten kurtulma ile bağını kurmuş, *Menâzil*'de de aynı vurgu sürdürmüştür. Ancak buradaki nağme ve âhenkten mânâ ve işârete intikal ediş teması *Menâzil*'de yerini *müşâhede* ve *fenâya* bırakmıştır.

[88. Meydan: İttilâ]

میدان هشتاد و هشتم اطلاع است. از میدان سماع میدان اطلاع زاید. قوله تعالى: ﴿سُئِرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ﴾. اطلاع مستمع مطلع شدن وی است بر نصیب خود از حق. و آن مردان سه اند: اطلاع مستمع بقرآن بدل زنده، بار آورد او را سه چیز: بیمی از خطا باز دارنده، و امیدى بر خدمت دارنده، و سکینه با حکم سازنده. و اطلاع مستمع بدل فراغ، بار آورد ویرا سه چیز: نزهت در کوشش، و هدایت در عقل، و توانگری در دل. و اطلاع مستمع اشارت بدل بینا بار آورد ویرا سه چیز: مددی از معرفت، و برقى از هیبت، و نسیمی از قرابت.

Semâ' meydanından ittilâ' doğar. Allah şöyle buyurur: “Bütün delillerimizi onlara hem dış dünyada hem de bizzât kendi içlerinde, öz varlıklarında göstereceğiz.” (Fussilet, 41/53) Kulak verip işitenin haberdarlığı (*ittilâ*'), [aslında] Hak'tan nasîbine vâkıf olmasıdır (*muttali*'). [Buna vâkıf olanlar] üç kısımdırlar.

Birincisi hayat sahibi bir kalble Kur'ân'ı işitenin vukûfudur, sahibine üç şey getirir: Hatâdan alıkoyan bir korku, dâimâ kulluk üzere tutan bir ümit ve takdîr-i ilâhî hükmünü icrâ ederken bir sekîne.

İkincisi huzûr dolu bir kalble işitenin vukûfudur, sahibine üç şey getirir: Amelde ferahlık (*nüzhet*), akılda hidâyet ve gönülde zenginlik.

Üçüncüsü basîret dolu bir kalble işareti işitenin vukûfudur, sahibine üç şey getirir: Mârifetten bir destek, heybetten bir şimşek ve [Hak ile] ünsiyetten bir esinti.



Bilmek, öğrenmek, vâkıf ve haberdâr olmak, bir işin içyüzünü bilmek anlamına

¹³⁴⁹ Bkz. *Menâzilü's-sâirîn*, s. 18 [82, 83]. Krş. Tek, *Tasavvufî Mertebeler*, s. 76-78.

gelen *ittilâ'*,¹³⁵⁰ tasavvufta kalbin hakikate âşinâlığı sebebiyle büründüğü hâli anlatır. Ebû Hüseyin en-Nûrî kalbe *ittilân* kudreti eriştiğinde artık nefsten kaynaklanan duyuların ve şeytânî vesvelerin hükümsüz kaldığını söyler [من دخل قلبه سلطان الاطلاع كان آمنا من [هو اجس نفسه ووساوس الشيطان].¹³⁵¹ Ayrıca kelimenin *ilhâma* yakın bir anlamda kullanıldığı da görülür.¹³⁵² Baklî, bir makam olarak söz ettiği *ittilân* siddîklara has olduğunu, mele-kût ve ceberûta âit sırların Hak nûruyla müşâhedesini bildirdiğini belirtir.¹³⁵³ Herevî burada *ittilâ'*, Hak'tan gelen vâridi işitenin haberdarlığıyla irtibatlandırıp kişinin Hak'tan nasibine vâkîf olması anlamını verir. Hak'tan nasiblerine vâkîf olanların birinci kısmı mârifetle hayat bulmuş bir kalble Kur'ân'ın hakikatini işitenlerin vukûfudur. Dâimâ kendilerini kusurdan alıkoyan bir korku, onları hep kulluk üzere müdâvim kılan bir ümit ve takdîr-i ilâhî hükmünü icrâ ederken var olan bir sekîne bu türlü vukûfu bulanların özellikleridir. Vâkîf olanların ikinci kısmı huzûr dolu bir kalble Hak'tan gelen vâridi işitenlerin hâlidir; bu mertebe amelde ferahlığı, akılda hidâyeti, kalbde mâsivâdan müstağnîliği ve Hak ile zenginliği var eder. Üçüncü kısım ise basîret sahibi bir kalble Hakk'ın işâretini görüp işitenlerin vâkîf oluşlarıdır; bu mertebe kendisiyle tahakkuk edene mârifetten bir teyid ve meded eriştirir, *heybetten* şimşeği andıran bir tecellî getirir ve Hak ile *ünsiyetten* bir esinti verir. Herevî'nin bu anlatımında *ittilâ'*, mârifetle hayat bulmuş, *huzûr* hâlinde karar kılmış ve *basîreti* kuvveden fiile geçmiş sâlikin Hak'tan nasibini idrâkinin bir anlatımı hâli gelir. Herevî *Menâzil*'de *ittilâa* yer vermez, buradaki satırlarıyla da tasavvuf tarihinde tek kalmış gibidir.¹³⁵⁴

[89. Meydan: Vecd]

میدان هشتاد و نهم وجد است. از میدان اطلاع میدان وجد زاید. قوله تعالى: ﴿وَرَبَطْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ إِذْ قَامُوا﴾. وجد آتشی است افروخته میان سنگ اختیار و آهن نیاز. و آن بر سه وجه است: وجدیست نفس را، و وجدیست دل را، و وجدیست جان را. اما آنچه نفس را افتد بر عقل زور

¹³⁵⁰ “Bir nesneye vâkîf olup bilmek ma'nâsınadır. Ve ansızın çıkagelmek ma'nâsınadır... Ve bir nesnenin iç yüzüne âgâh ve habîr olmak ma'nâsınadır. Ve bir şeye yetişmek ma'nâsınadır.” *Kâmûs Tercümesi*, II, 632.

¹³⁵¹ Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, I, 109.

¹³⁵² Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, I, 358 [و هذا مقرون بالإنهام].

¹³⁵³ Baklî, *Meşrebü'l-ervâh*, s. 166.

¹³⁵⁴ Nitekim Gevherî'n de *ittilâ'* yalnızca Herevî'nin buradaki satırlarıyla açıklayacaktır. Bkz. *Şerh-i Istilâhât-ı Tasavvuf*, I, 269, 270.

کند، و صبر هزیمت کند، و نهانیها آشکارا کند، و {این واجد مفتون است}. اما آن وجد که دل را افتد بر طاقت زور کند تا حرکت کند و بانگ کند و جامه بدرد، و {این واجد مغلوب است}. اما آن وجد که جانرا افتد حظ وی از حق نقد کند، و نفس وی در حقیقت غرق کند، و جان وی آهنگ بریدن کند، این واجد منظور است که حق بوی نگریست.

Ittlâ meydanın vecd doğar. Allah şöyle buyurur: “Kalktıkları vakit kalblerine bir kuvvet ve metânet verdik.” (Kehf, 18/14) Vecd, kendi isteğiyle hareket etme (*ihtiyâr*) taşı ile muhtaç olma (*niyâz*) demiri arasında tutuşmuş bir ateştir. Vecdin; nefsin vecdi, kalbin vecdi ve rûhun vecdi olmak üzere üç tarzı vardır.

Nefse düşen vecd akıl üzerine üstün gelir, sabrı târumâr eder, gizli olanları açığa çıkarır. Bu, hayrete düşmüş olanın (*meftûn*) vecdidir.

Kalbe düşen vecd insanın yapabilme gücüne (*tâkat*) üstün gelir, bu yüzden [vecd kalbine düşen kimse, kayıtsız bir şekilde] hareket eder, haykırır ve kıyâfetini yırtıp atar. Bu, vecd kendine gâlib olmuş kimsenin (*mağlûb*) vecdidir.

Rûha düşen vecd ise, onun nasîbi Hak'tan peşin olarak gelir, [rûhuna vecd düşenin] nefsi hakikat içinde kaybolur ve rûhu [her türlü] irâde ve kasdı hükümsüz kılar. Bu vecd, Hak tarafından nazar edilenin (*manzûr*) vecdidir, bu vecdin sahibine Hak nazar eder.¹³⁵⁵



Bir şey karşısında duyulan hayranlık yahut sevgiden dolayı yoğun bir duygusal birikimle coşup taşmayı, kendinden geçmeyi, dalıp gitmeyi, güçlü bir etki sebebiyle bilincin kontrolünü kaybetmeyi ifade eden *vecd*, tasavvufta kelime anlamına bağlı olarak ilâhî aşk sebebiyle kendini bırakmayı ve herhangi bir gayret olmaksızın hakikatle ansızın karşılaşmayı anlatır. İlâveten kelimedede bolluk ve zenginlik, güç yetirmek, aradığını bulmak anlamı da vardır ve kelime bu anlamlarıyla *viücûd* ve *vicdân* ile irtibatlarak tasavvufî tecrübe açısından merkezî bir konum elde eder. Buna binâen ürpermeyi ve yüksek heyecânı ifade ettiği kadar, hakikate erme yahut hakikati anlık bir temâşâ hâlinin bıraktığı tesir de bu kelimeyle ifade edilir. Kâbiliyeti henüz uyanmış kişinin vecdi isteği ya da vecde gelmiş gibi davranışı sûfilerce *tevâcüd* diye isimlendirilmiştir; *tevâcüd* vecdin bir hazırlayıcısı sayılmıştır. *Tevâcüd*de bir zorsunma durumu vardır, *vecd* ise her

¹³⁵⁵ Krş. Nâmekî-yi Câmî, *Ünsü't-tâibîn*, s. 205-206.

türlü külfetten uzak bir karşılaşmanın adıdır. Perdenin açılması, idrâkin her anlamda hâzır bulunması, gaybın mülâhaza edilmesi, insanın kendi sırrı ile sohbetleşmesi, insanın kendi kendinden fenâ bulması gibi durumlar *vecd*in başlangıcına dair işaretlerden sayılırlar.¹³⁵⁶

Herevî burada *vecdi* bileme taşı ile kılıç benzetmesi üzerinden anlatır. İnsanın kendi isteği ve tercihiyle yapıp etmesi bileme taşına, Hakk'a muhtaçlığı ise kılıca benzetilir. Muhtaçlık kılıcı irâde ve ihtiyâr taşında bilenirken çıkan kıvılcım *vecdi* simgeler. Bu anlık bir parıldama ve beklenmedik bir tutuşmadır, *vecd* de bunun gibidir. *Vecd*, nefse, kalbe ve rûha düşmesiyle farklı şekillerde kendini belli eder. Nefse düşen *vecd* akla üstün gelir, sabrı altüst eder ve kendisi zuhûr etmezden önce gizli kalmış ne varsa açığa çıkarır; bu, hayrete düşmüş ya da kendini hakikate kaptırmış sâlikin *vecdidir*. Kalbe düşen *vecd* ise insanın irâde ve tâkatine üstün gelir, bu yüzden sâlik kayıtsız bir şekilde ve pervâsızca hareket eder, meselâ zikir ve semâ' esnâsında haykırır ve aykırı sesler çıkarır, üstündeki kıyâfeti yırtıp atar; bu, hâline yenik düşmüş sâlikin *vecdidir*. Rûha düşen *vecd*in ise karşılığı Hak'tandır, bu mertebedeki sâlikin nefsi hakikat içinde yitip gider, rûhu her türlü isteyişi ve yönelişi hükümsüz kılar. *Vecd*in bu türü Hak tarafından nazar edilen sâlikin *vecdidir* ve sâliki bu hâle koyan Hakk'ın nazarıdır.

Menâzil'de ise Herevî *vecdi* ansızın ortaya çıkan şühûdun tutuşturduğu bir aleve benzeterek tanımlar. İlk mertebesinde *vecd*, sâlikin görme, işitme ve düşünmesini Hak'tan gelen vâride uyandırır. Böylece sâlik görme, işitme ve düşünme yetenekleri açısından farklı bir aşamaya erişir. İkinci mertebesinde *vecd*, Hakk'ın ezeli nûrunun parlamasıyla ve Hakk'ın el-Evvel isminin tecellisiyle rûhu ayıltır, artık sâlik üzerinde dâimî etkiler bırakır. *Vecd*, üçüncü mertebesindeyken sâliki her iki âlemden çekip alır, hakikatini her türlü hâricî alâmetten arındırır ki böylece sâlik *vecd*inden fânî olarak kalır.¹³⁵⁷ Herevî'nin buradaki anlatımıyla *Menâzil*'deki anlatımı arasında süreklilik olduğu gözlenir. Buna göre *vecd* nefsin, kalbin ve rûhun ansızın zuhûr eden tecellî yahut vârid önünde kazandığı vasıfları ve ulaştığı mertebeleri ifade eden bir kavramdır.

¹³⁵⁶ Serrâc, *el-Lüma'*, s. 375-389 [351-366].

¹³⁵⁷ Bkz. *Menâzilü's-sâirîn*, s. 76, 77[123, 124]. Krş. Tek, *Tasavvufî Mertebeler*, s. 248-251.

[90. Meydan: Lahz]

میدان نودم لحظ است. از میدان وجد میدان لحظ زاید. قوله تعالى: ﴿أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي﴾. لحظ واجد بر افتادن چشم واجد است بر مرادی در نهان. و آن سه مردانند: هیبت زده که مراد جست، مکر دید، کشته شد تا نزدیک. و محب است که دوست جست، نشان دید، ببرید تا نزدیک. و خداوند انس است که بوقت نگرست، نور دیده، غرق گشت تا نزدیک. مرد پیشین در خدمت افتاد و زهد، مرد دوم در حرمت افتاد و شرم، و مرد باز پسین از خود جدا ماند و رست {از همه حجاب ها}. فافهم.

Vecd meydanından lahza [bir ânlık bakış] doğar. Allah şöyle buyurur: “Şu dağa bak! Eğer o yerinde olduğu gibi kalırsa, o vakit sen de Beni göreceksin.” (A'râf, 7/143) Vecd sahibinin (*vâcid*) lahza, bâtın olan (*nihân*) murâda bakışının rastgelmesidir. [Bakışı murâda rastgelen vecd sahipleri] üç kısımdırlar:

Birincisi [kalben] heybetin tesiri altında kalmış olandır ki o murâdı aramış, mekri görmüş, [bu yolda] öldürülmüş ve böylece yakınlık bulmuştur.

İkincisi muhib olandır ki mahbûbu aramış, alâmetini görmüş, [ondan başka her şeyden] alâka kesmiş ve böylece yakınlık bulmuştur.

Üçüncüsü ünsiyet sahibi olandır ki vakte nazar etmiş, nûru görmüş, onda gark olmuş ve böylece yakınlık bulmuştur.

Birinci kısımda olan kimse kullukta ve zühdde düşüp kalmıştır; ikinci kısımda olan kimse hürmette ve hayâda düşüp kalmıştır; sonuncu kısımda olan kimse ise kendinden ayrı kalmış ve bütün perdelerden kurtulmuştur.

Bunu anlamak için gayret göster.



Göz ucuyla bakma, atf-ı nazar etme, göz ucuyla bir defalığına bakmaya yetecek süre anlamına gelen *lahz* veya *lahza*, hem bakmayı, hem bakış ânını, hem de o ân uyanan düşünceyi ifade edebilen bir kelimedir. Nitekim bu kökten türeyen *mülâhaza* da düşünmeyi, dikkatlice bakmayı, farkında olmayı, etraflıca tetkikte bulunmayı ve basîretle bir işin hakikatine nazar etmeyi anlatır.¹³⁵⁸ *Murâkabe* ve *müşâhede* ile irtibatlı,

¹³⁵⁸ Âsım Efendi, *Kâmûs Tercümesi*, II, 537.

vakt içinde zuhûr edenlerin ifadesi için ortaya konulmuş bir tasavvuf ıstılâhı olarak *lahz*ı Serrâc, “kendilerine, gaybda olanlara î mân etmeleriyle hâsıl olan nûrların, yakînin verdiği fazlalıklardan ötürü parıldayarak doğduğu vakit kalb gözlerinin buna bakmalarına işaretler [إشارة إلى ملاحظة القلوب لما يلوح لها من زوائد اليقين بما آمن به في الغيوب]” diye tanımlar.¹³⁵⁹ Bu tanıma dayanak olarak Rûzbârî’nin (ö. 322/933) beyitlerini verir. Rûzbârî şöyle der:

لَا حَظُّهُ فَرَّآئِي فِي مُلَا حَظَّتِي فَعَبْتُ عَنْ رُؤْيِي مَبِّ بِمَعْنَاهُ

Yani: “O’na bir ân bakmış oldum ve O beni bu bakışında gördü. Böylece O’nun hakikatiyle kendi görüşümden gâib oldum.” Buna göre *lahz*, kalbin hakikati tasavvur edişini ve gizlilik içerisinde maksadını buluş ânını anlatmak için kullanılmaktadır. Nitekim Cüneyd de “kalbin gizlilik (*izmâr*) içindeki kelâmıdır [اللفظ كلام القلب]” diye onu tanımlar.¹³⁶⁰ İbn Kayyim ise kelime anlamından hareketle göz ucuyla ânlık bakmanın aslında bakılana hürmetten, onun azameti karşısında ürpermeden, hayâ duyma ve ihtimâm göstermeden, bir de görme gücünün âcizliğinden kaynaklandığına işaret eder.¹³⁶¹ Kavramın farklı inceliklerine işaret edişi açısından Baklî’nin îzâhları da dikkat çekicidir.¹³⁶²

Herevî burada *lahz* ya da *lahzayı*, *vecde* ermiş sâlikin murâdını bir anlık da olsa görmesi diye tanımlar. Burada murâd ile kastedilen Hak’tır ve Hakk’ı görmenin bir anlık bakışı ifade eden *lahz* ile anlatılması, sülûkte *heybet* ile *müşâhedenin* bir arada olduğu müstakil bir hâle işaret maksadıyladır. Bakışları murâdın üzerine düşenler üçe kısımlanırlar. *Heybetin* tesiri altında kalmış olanlar *lahz* ehlinin birinci kısmını oluşturur. Bunlar murâdı aramışlardır ama kendinlerinden ya da yolculuklarından kaynaklanan mekri görmüş olmaları sebebiyle de yarı yolda kalmışlardır. Hakk’a yolculuklarında zühd ve takvâ mertebesinde duran bu kısım, müşâhedeği de ölümden sonraya bırakmıştır. Muhib olanlar *lahz* ehlinin ikinci kısmıdır. Onlar mahubları olan Hakk’ı aramış, bununla birlikte yarı yolda kalmayarak O’nun alâmetlerini kendilerinde ve dış dünyada görmüşlerdir. Hakk’a yolculuklarında zühd ve takvâyâ ilâveten hayâ ve hürmeti esas alan bu kısım kendi mertebelerine göre Hakk’a yakınlık bulmuşlardır. *Ünsiyete* erenler ise *lahz* ehlinin üçüncü kısmını oluştururlar. Onlar vakte, yani öncesiz ve sonrasız tecellî yahut vâride nazar edebilmiş, Hakk’ın nûrunu görmüş ve o nûr içinde gark olmuşlardır. Kendilerinden ve perdelerin her türlüşünden kurtulmak sûretiyle de Hakk’a

¹³⁵⁹ Serrâc, *el-Lüma*’, s. 431 [417].

¹³⁶⁰ Deylemî, *Şerhu enfâsi’r-rûhâniyye*, s. 140.

¹³⁶¹ *Medâricü’s-sâlikîn*, III, 61-66.

¹³⁶² Baklî, *Meşrebü’l-ervâh*, s. 168.

yakınlıkları tahakkuk etmiştir. *Menâzil*'de ise Herevî *lahzı* anlık bakış diye tanımlar. Hakk'ın ezeldeki lütfunu görmek, keşfin nûrunu ve aynü'l-cem'in mülâhazası *lahzın* mertebeleridir.¹³⁶³

[91. Meydan: Vakit]

میدان نود و یکم وقت است. از میدان لحظ میدان وقت زاید. قوله تعالی: ﴿جِئْتِ عَلٰی قَدْرِ يٰا مُوسٰى﴾. وقت آن است که جز از حق درو نگنجد. مردان در آن وقت سه اند: وقت یکی سبک است چون برق، و وقت یکی پاینده است، و وقت یکی غالب است. آنچه چون برق است غاسل است شوینده، و آنچه پاینده شاغل است مشغول دارنده، و آنچه غالب است قاتل است کشنده. اما آنچه چون برق است از فکرت زاید، و آنچه پاینده است از لذت ذکر زاید، و آنچه غالب است از سماع و نظر زاید. آنچه چون برق است دنیا فراموش کند، تا ذکر آخرت روشن کند، و آنچه پاینده است از آخرت مشغول کند، تا حق معاین گردد، و آنچه غالب است رسوم انسانیت محو کند، تا جز حق جلّ جلاله نماند.

Lahza meydanından vakit doğar. Allah şöyle buyurur: “Ey Mûsâ! Artık senin için gerekli kıvâma geldin.” (Tâhâ, 20/40) Vakit, kendisine Hak'tan başkasının sığmadığı şeydir. Vakit husûsunda insanlar üç kısımdırlar: Birisinin vakti şimşek misâli sûratlıdır; diğerinin vakti dâimîdir; üçüncüsünün vakti ise sahibine gâlibdir.

Şimşek misâli vakit olan yıkayıp saf hâle getiricidir; dâimî olan [istiğrâk sebebiyle] meşgûl edicidir; gâlib gelen ise öldürücüdür. Şimşek misâli olan tefekkürden doğar; dâimî olan zikrin lezzetinden doğar; sahibine gâlib gelen ise semâ' ve nazardan doğar. Şimşek misâli olan bu dünyayı unutturur, böylece âhiretin zikrini aydınlatır; dâimî olan âhiretten yana meşgûl eder, böylece Hak ayânen görülür hâle gelir; sahibine gâlib gelen ise insâniyete ait tezâhürleri (*rûsûm*) mahv eder, böylece orta yerde Hak'tan başkası kalmaz.



¹³⁶³ Krş. *Menâzili's-sâirîn*, s. 81, 82 [127]; Tek, *Tasavvufî Mertebeler*, s. 265-268.

İnsanın içinde olduğu ân anlamına gelen *vakit*, tasavvufta sâlik üzerine gâlib gelen hâli ifade eder. Önce ve sonrayı, geçmiş ve geleceği değil, iki yokluk arasındaki şimdikiyi bildiren *vakit*, sûfinin ân içindeki tecellîye cem' hâliyle cevap vermesi demektir. Sûfi vakti bilen, onda ve onunla tasarruf eden, Hak'tan gelen vârid her ne ise onun hükmü altına giren kişi olarak tanımlanır. Hücvîrî'nin ifadeleriyle: “*Vakit* o şeydir ki, kul onunla mâzi ve müstakbel düşüncesinden bomboş bir hâle gelir. Şöyle ki, Hak'tan bir vârid, onun kalbine ulaşır... Hâl, *vakit* üzerine gelen ve onu süsleyen vâriddir. Beden için ruh ne ise *vakit* için hâl de odur. *Vakit*, mutlaka hâle muhtaçtır [وقت آن بود که بنده بدان] ازماضی و مستقبل فارغ شود؛ چنانکه واردی از حق به دل وی پیوندد... و حال واردی بود بر وقت که ورا مزین کند؛ چنانکه روح مر جسد را. و لامحاله وقت به حال محتاج باشد”¹³⁶⁴ Herevî burada vakti kendisine Hak'tan başkasının sığmadığı şey olarak tanımlar. Vaktin, anlık ve şimşek misâli süratli oluşuna, açığa çıktığı sâlikte kalarak dâimîlik sıfatı buluşuna ve sahibine galib gelişine göre farklı tezahürleri vardır. Şimşek misâli süratli olan vakit, sâlikteki mâsivâyâ dönük ilgiler ve beklentiler için bir arındırıcıdır; anlık şekilde gelip gitmeyen ve dolayısıyla kalıcılığı olan vakit sâliki kendiyile doldurmasına bağlı olarak Hak ile yahut âhiretle meşgul eder; sahibine galib gelen vakit ise öldürücü sayılır, çünkü beşeriyete âit tüm tezâhürler onunla yokluğa erer ve vaktin bu mertebedeki tezahürü ortada Hak'tan başkasını bırakmaz. *Menâzil*'de ise Herevî vakti kevnin zarfı, yani bir şeyin oluş anı diye tanımlar. *Vakit* vecde, temkîn ve telvîn arasında bulunuşa ve Hakk'ta müstağrak oluşa göre derecelere ayrılır.¹³⁶⁵

[92. Meydan: Nefes]

میدان نود و دوم نفس است. از میدان وقت میدان نفس زاید. قوله تعالی: ﴿فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ﴾ و نفس خداوند وقت آن است که از او چیزی در آن نیامیزد. نفسهای اهل حقیقت سه است: ناله تائب است، و خروش واله، و نعره واجد. اما ناله تائب دیو راند، و گناه شوید، و دل گشاید. و اما خروش واله مهر دنیا شوید، و اسباب سترد، و خلق فراموش کند. و اما نعره واجد: در جان آویزد، و دل تشنه کند، و حجاب سوزد.

¹³⁶⁴ Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 540, 542 [518, 520].

¹³⁶⁵ Krş. *Menâzili's-sâirîn*, s. 82, 83 [128]; Tek, *Tasavvufî Mertebeler*, s. 269-273.

Vakit meydanından nefes doğar. Allah şöyle buyurur: “Kendine geldiği vakit dedi ki: Seni tesbih ederim!” (A’râf, 7/143) Vakit sahibinin nefesi, [kendi nefesinden] hiçbir unsurun karışmadığı şeydir.

Hakikat ehlinin nefesleri üç türdür: Tevbekârın feryâdıdır; hayrete düşmüşün coşkusudur; vecd sahibin haykırmasıdır. Tevbekârın feryâdı şeytanı sürüp çıkarır, günâhı yıkayıp arındırır, gönlü [hakikate] açar. Hayrete düşmüşün coşkusu dünya sevgisini giderir, sebepleri yerinden eder, mâsivâyı (*halk*) unutturur. Vecd sahibinin nârası ise cana tesir eder [ve onu kendinden geçirir], gönlü [vuslata] susuz kılar ve [Hak ile sâlik arasındaki] perdeyi yakar.



Bir tasavvuf ıstılâhı *nefes*, sâlikin gaybdan gelen nûrlarla ferahlamasını ve üstündeki mânevî ağırlığın hafifleyerek rahatlığa kavuşmasını ifade eder. Herevî burada *nefesi*, vakte sahip yani ebü'l-vakt olan sûfînin, içine kendinden ve mâsivâdan hiçbir şeyin karışmadığı bir tecellî olarak tanımlar. Hakikate sahip olanların *nefesleri* üçe ayrılır. İlki tevbekârın nefesinden ötürü pişmanlık ve Hakk’a teveccühünü bildiren feryâdıdır; bundan ötürü şeytânî unsurlar sâlikten çıkıp giderler, günahlar yıkayıp arındırılır, kalb hakikate açılır. İkincisi hayrete kapılmış olanın içine düştüğü coşkudur; bundan ötürü dünya sevgisi kalbden çıkar, sebepler ve vesileler hükümsüz kalır, mâsivâ artık unutulur. Üçüncüsü *vecd* sahibinin tecellî kendisine üstün geldiğini bildiren nârasıdır; bu hâl cana tesir ederek onu mest bir şekilde Hakk’ın tecellîsine muvâfık hâle koyar, kalbi hep vuslata şevkli kılar ve Hak ile sâlik arasındaki perdelerin hepsini yakıp yok eder. *Menâzil*’de ise Herevî *nefesi* rahatlık anlamı üzerinden anlatır. Buna göre istitâr ve sürûra göre *nefes* farklı tezâhürler bulur ve kudsiyet tecellîsiye fenâ erer. İlk nefes ilimle, ikincisi ilim perdesinin kalkmasıyla, üçüncüsü ise tahkîk erenlerin hâliyledir.¹³⁶⁶

[93. Meydan: Mükâşefe]

میدان نود و سیم مکاشفه است. از میدان نفس میدان مکاشفه زاید. قوله تعالى: ﴿مَا كَذَّبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى﴾. مکاشفه دیدار دل است با حق. و علامت مکاشفت سه است: استغراق دل از ذکر، و

¹³⁶⁶ Krş. *Menâzili’s-sâirîn*, s. 86, 87 [131]; Tek, *Tasavvufî Mertebeler*, s. 283-286.

امتلاء سرّ از نظر، و استبصار ضمیر بحقیقت. نشان استغراق دل از ذکر سه چیز است: گفتار حقیقت، و وحشت از خلق، و الهام مناجات. و نشان امتلاء سرّ از نظر سه چیز است: مستولی گشتن بر احوال، و هموار گشتن در صدق، و دیده ور گشتن در شادی بزرگتر. و نشان استبصار ضمیر بحقیقت سه چیز است: که مرد طمأنینت و سکینت یابد، و وقار فریشتگان، و ثبات با دنیان.

Nefes meydanından mükâşefe doğar. Allah şöyle buyurur: “Gözleriyle gördüğünü gönlü yalanlamadı.” (Necm, 53/11) Mükâşefe, kalb ile Hakk’ı görmektir. Mükâşefenin alâmetleri üçtür: Zikirden ötürü gönlün istiğrâkı; [Hakk’a] nazardan ötürü sırrın pür olması; kalbin (*zamîr*) hakikati basîretle görebilmesi.

Zikirden ötürü gönlün istiğrâkı üç şeyden dolayı vücûda gelir: Hakikati söylemek; insanlardan uzak kalmak; münâcâtın ilhâmı.

[Hakk’a] nazardan ötürü sırrın pür olmasının üç alâmeti vardır: Sâlikin hâller üzerine hâkim olması; sıdk üzere dâimî olması; [vuslattan hâsıl olan] en büyük saâdeti âşikâr görmesi.

Kalbin hakikati görebilmesi üç şeyle hâsıl olur: İnsan tuma’nînet ve sekîne bulur, meleklerin asâletini elde eder, takvâ [ve kemâl] sahibi kimselerle birlikte sabır ve istikâmete erer.



İki şey arasındaki engelin ve perdenin kalkması, karşılıklı olarak âşikâr hâle gelmek anlamına gelen *mükâşefe* sâlikin kalben saflaşması ve nûrlanması neticesinde tecellîye muttalî olmasını ifade eder. Herevî burada *mükâşefeye* Hakk’ı kalb ile görmek anlamını verir. Buna göre *mükâşefenin* üç alâmeti vardır. Birincisi gönlün Hakk’ı zikirle kendinden geçerek mezkûrunda gark olması, kendini yitirmesidir; yalnız hakikati söylemek, mâsivâyâ dönük alâkalara kapılmamak maksadıyla insanlardan uzak kalmak ve Hak ile münâcâtın gönle düşmesi zikirdeki istiğrâkın tezâhürlerindedir. *Mükâşefenin* ikinci alâmeti sâlikin sırrının teveccüh ve müşâhededen yana dolu olmasıdır; böylelikle sâlikin kendi hâllerine hâkim olması, sıdk üzere dâimî olması ve vuslattan hâsıl olan saâdeti görmesi mümkün olur. *Mükâşefenin* üçüncü alâmeti ise kalbin hakikati görmesi yahut hakikatle görmesidir; bu hâl sâlikin kalbine *sekînet* ve *huzûr* eriştirir, meleklerin hâllerine has bir asâlet ve vakar elde etmesine vesile olur, takvâ ve kemâl sahibi kimselerle birlikte sabır ve istikâmet üzere berdevâm kılar. *Menâzil*’de ise Herevî *mükâşefeyi*

perde ardındakine vücûden ulaşmak şeklinde tanımlar. Eriştirildiği hakikat sebebiyle sâlikte herhangi bir varlık alâmeti kalmamasına bağlı olarak İlmin, hâlin ve aynın mükâşefesinden bahis açar.¹³⁶⁷

[94. Meydan: Sürûr]

میدان نود و چهارم سُرور است. از میدان مکاشفه میدان سُرور زاید. قوله تعالى: ﴿فَبِذَلِكَ فَلْيَفْرَحُوا هُوَ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ﴾. جمله شادیهها سه اند: یکی شادیء حرام است، و یکی شادیء مکروه، و یکی شادیء واجب. آنچه حرام است بمعصیت شاد بودن است، و آن این است که قوله تعالى: ﴿لَا تَفْرَحْ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْفَرِحِينَ﴾. ﴿إِنَّهُ لَفَرِحَ فَخُورٌ﴾. و آنچه مکروه است بدنیا شاد بودن است، و {آن} این است که گفت قوله تعالى: ﴿وَفَرِحُوا بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾. ﴿وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ﴾. و آنچه واجب است شادیست بحق، و آن آن است که گفت: ﴿فَاسْتَبْشِرُوا بِبَيْعِكُمُ الَّذِي بَايَعْتُمْ بِهِ﴾. اما شادی بحرام بدان دل میرد، و پی ببرد، و دوست دشمن کند. و اما شادیء مکروه از آن آبروی کاهد، و فتنه افزاید، و عمر تاوان آید. و اما شادیء واجب سه شادیست: شادیء مسلمانی که بند برگرفت و در گشاد و بار داد. و دیگر شادیء {سنت} است که از عتاب آزاد کرد، و از {شبهت} رها کرد، و بحقیقت شاد کرد. سیم دوستی است که مرد را انس داد بی خلق، و توانگری {داد} بی گنج، و عز داد بی سپاه.

Mükâşefe meydanından sürûr doğar. Allah şöyle buyurur: “Sadece bununla sevinip ferah bulsunlar. Çünkü bu onların dünyalık olarak toplayıp biriktirdikleri her şeyden daha hayırlıdır.” (Yûnus, 10/58) [Mutluluk anlamına gelen] sürûrun üç türü vardır: Biri harâm olan mutluluktur; biri mekruh olan mutluluktur; biri de vâcib olan mutluluktur.

Harâm olan mutluluk, Allah’ın “Gururlanıp da şımarma, Allah böylelerini aslâ sevmez” (Kasas, 28/76), “O, artık şımarık ve mağrurdur” (Hûd, 11/10) buyurduğu üzere günahla mutlu olmaktır.

Mekruh olan mutluluk, Allah’ın “Dünya hayatıyla sevinip şımarmaya durdu-

¹³⁶⁷ Krş. *Menâzilü's-sâirîn*, s. 92, 93 [134]; Tek, *Tasavvufî Mertebeler*, s. 303-306.

lar” (Ra’d, 13/16), “Allah size bir nîmet bahşettiğinde şımaryasınız” (Hadîd, 57/23) buyurduğu üzere dünya ile mutlu olmaktır.

Vâcib olan mutluluk Allah’ın “Allah ile yaptığınız bu alışverişten ötürü size müjdeler olsun!” (Tevbe, 9/111) buyurduğu üzere Hak ile mutlu olmaktır.

Harâm olan mutlulukla kalb ölür, [mânevî] nasib zâyi olur ve o dostu düşman eder. Mekruh olan mutlulukla haysiyet azalır, fitne çoğalır ve ömre ziyân erer. Vâcib olan mutluluk ise üç türdür: Birincisi müslüman oluşun mutluluğudur ki [mâsivâ] kaydını kırar, [hakikat] kapısını açar ve [Hakk’a vuslat] izni verir. İkincisi sünnete uymanın mutluluğudur ki kulu Hakk’ın itâbından kurtarır, şüpheye düşmekten azâd eder ve hakikatle mesûd kılar. Üçüncüsü [Hak ile] dostluktur ki insana halksız ünsiyet, hazinesiz zenginlik ve maiyetsiz izzet verir.



Herevî burada *sürûra* mutluluk anlamını verir ve mutluluğu harâm, mekruh ve vâcib mutluluk olmak üzere üçe ayırır. Harâm olan mutluluk günah ile mutlu olmaktır. Mutluluğun bu türü kalbi öldürür, Hak’tan alınacak nasibi zâyi eder, dünya ve âhirette dostu düşmana dönderir. Mekruh olan mutluluk dünya ile mutlu olmaktır. Mutluluğun bu türü kişinin itibarını azaltıp mertebesini düşürür, civarındaki fitneyi çoğalır ve böylece ömre maddeten ve mânen ziyân erdirir. Vâcib olan mutluluk ise Hak ile mutlu olmaktır ve mutluluğun bu türünün üç mertebesi vardır. İlk mertebesi O’na teslimiyetin verdiği mutluluktur; bununla mâsivâ kaydı kırılır, hakikat kapısı açılır ve Hakk’a vuslat izni elde edilir. İkinci mertebesi Hz. Peygamber’in sünnetine uymanın mutluluğudur; sâlik bununla Hakk’ın itâbından kurtulur, şüpheye düşmekten yana azadlık bulur ve yalnız hakikatle mutlu olur. Üçüncü mertebesi Hak ile dostluktur, artık ünsiyet bulmak için halka, müstağnîlik ve ihtiyaçsızlık için servete, itibâr ve azamet için ordulara ve kalabalık maiyetlere ihtiyaç duyulmaz. *Menâzil*’de ise sürûrun sâliki kuşatan ferahlığın adı olarak tanımlar. Hüznün gitmesi, ilimden perdenin açılması ve Hak’tan icâbeti işitmek *sürûrun* mertebelerini oluşturur.¹³⁶⁸

¹³⁶⁸ Krş. *Menâzili’s-sâirîn*, s. 84, 85 [129]; Tek, *Tasavvufî Mertebeler*, s. 277-279.

[95. Meydan: Üns]

میدان نود و پنجم انس است. از میدان سرور میدان انس زاید. قوله تعالى: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ﴾. انس آسایش است و آرام بنزدیک دوست. و آن سه کس راست: مرید صادق را که وعده شنود، و عارف را که که نشان یابد، و محب را که بمراد نگیرد. اما مرید صادق را که وعده شنود در وی سه نشان پدید آید: حلاوت خدمت، و بر همه جانوران شفقت، و اخلاص دعوت. و اما عارف که نشان یابد، در وی سه نشان پدید آید: مؤانست مناجات، و حلاوت فکرت، و سیری از زندگانی. و اما محب که فرا مراد نگیرد در وی سه علامت پدید آید: آزادی، و شادی، و بی قراری.

Sürûr meydanından üns doğar. Allah şöyle buyurur: “Kullarım sana Ben’den sorduklarında, bilsinler ki Ben çok yakınım.” (Bakara, 2/186) Üns, huzûr (*âsâyîş*) ve dostun yakınlığıyla sükûnettir (*ârâm*). Üns, üç türlü kimse için hakikattir: [Birincisi] Hakk’ın vaadini duyan [ve ahdinde] sâdık olan müriddir; [ikincisi] [vuslatın] alâmetini idrâk eden ârifdir; [üçüncüsü] murâdına nazar eden muhibdir.

Hakk’ın vaadini duyan [ve ahdinde] sâdık olan müridde üç alâmet zâhir olur: Kulluktan tat almak (*halâvet*), bütün yaratılmışlara şefkat duymak ve duâyı ihlâs ile yapmak.¹³⁶⁹

[Vuslatın] alâmetini idrâk eden ârifte üç alâmet zâhir olur: Hakk’a münâcâtı sevmek, tefekkürden lezzet bulmak ve hayattan yana beklenti içinde olmamak.

Murâdına nazar eden muhibde üç alâmet zâhir olur: Hürriyet (*âzâdî*), saâdet (*şâdî*) ve hayret (*bî-karârî*).



Herevî burada *ünsü* huzûr hâlinden ve yakınlıktan gelen sükûnet diye tanımlar. Bu mânâsıyla *üns* Hakk’ın vaadini duyup ahdinde sadâkat gösteren mürid, vuslatın alâmetini idrâk eden ârif ve murâdına nazar kılan muhib için tahakkuk eder. Ünsiyet yalnızca bu üç kimse için hakikattir. Kulluktan tat almak, yaratılmışlara şefkat duymak, duâ ve ibâdeti ihlâs ile yapmak Hakk’ın vaadini duyup ahde vefâ gösteren müridin alâmetidir. Hakk’a teveccühü ve O’nunla münâcâtı sevmek, tefekkürden lezzet bulmak ve

¹³⁶⁹ Ya da: “İhlâs ile insanları Hakk’a dâvet etmek.”

hayattan yana uzun emellere kapılmamak vuslatın alâmeti idrâk eden ârifin nitelikleridir. Mâsivâdan azadlık, hakikatle mutluluk ve tecellînin temâşâsından ötürü şaşıp kalmışlıksa murâdına nazar kılmış ârifin vasfı sayılır.¹³⁷⁰

[96. Meydan: Dehşet]

میدان نود و ششم دهشت است. از میدان انس میدان دهشت زاید. {قال الله تعالى: ﴿فَلَمَّا رَأَيْتَهُ أَكْبَرْتَهُ﴾. {دهشت در غلبهٔ انس از خود رها شدن است، و از خود جدا گشتن است. دهشت آن حال است که تن صبر بر نتابد، و دل بعقل نپردازد، و نظر تمییز را نیابد. تن آنگه صبر بر {نتابد} که از فراغت دل در ماند، و هیبت میان تن و میان دل وی جدا کند، و سلطان طاقت ضعیف گردد. و دل با عقل آنگاه نپردازد که روح ویرا خواند، و روح وجد بوی رساند، و تشنگی {زور} کند. و نظر آنگاه تمییز را نیابد که در نور مشاهده غرق گردد، و ندای لطف بوی رسد، و حجاب تنسم از پیش وی برخیزد.

Üns meydanından dehşet doğar. Allah şöyle buyurur: “Onu gördükleri zaman hayranlıktan ötürü öylece kalakaldılar.” (Yûsuf, 12/31) Dehşet, ünsün galebesine bağlı olarak kendinden kurtulmak ve kendinden uzak kalmak demektir. Dehşet öyle bir hâldir ki [o varken] beden sabra tâkat getiremez; kalb akla söz geçiremez; nazar [bir şeyi bir başkasından] ayırt etmeye imkân bulamaz.

Beden, [dehşet sebebiyle] gönül huzûrundan mahrum kaldığı vakit sabra takat getirmez, [çünkü] heybet [sâlikin] kalble bedeni arasını birbirinden ayırır, [böylelikle] insanın yapabilme gücünü (*sultân-ı kudret*) zayıf düşürür.

Kalb, ruh onu kendine çağırıldığı zaman akla söz geçiremez, [çünkü] ruh ona vecd eriştirir, [böylelikle hakikate olan] iştihâkını (*teşnegî*) [aklı hükümsüz kılacak derecede] ziyâdeleştirir.

Nazar, müşâhedenin nûrunda gark olduğunu zaman [bir şeyi bir başkasından] ayırt edemez hâle gelir, [çünkü] lütfun nidâsı ona erişmiştir, [böylelikle] hakikati arama perdesi (*hicâb-ı tenessüm*) onun önünden kalkmıştır.

¹³⁷⁰ Krş. *Menâzilü's-sâirîn*, s. 54, 55 [109]; Tek, *Tasavvufî Mertebeler*, s. 183-187.



Herevî burada *dehşeti ünsün* galebesine bağlı olarak sâlikin kendinden kurtulması ve uzak kalması diye tanımlar. *Dehşet* sâlikte açığa çıktığı zaman gönül huzûrundan mahrûmiyete bağlı olarak beden sabra tâkat getiremez, dolayısıyla *dehşet* beraberindeki *heybet* hâli sâlikin kalbi ile bedeninin arasını ayırır ve böylece insanın yapabilme gücü zayıf düşer. *Dehşetin* sâlikteki bir diğer tezâhürü ruh onu kendine çağıracağı için kalbin akla söz geçirememesidir, çünkü ruh kalbe *vecd* eriştirir ve hakikate vuslat iştîyâkını akli hükümsüz kılacak derecede ziyâdeleştirir. *Dehşetin* nihâî tezâhürü ise *müşâhedenin* nûruna gark olması sebebiyle nazarın artık bir bir şeyi diğerinden ayırt etmeye imkân bulamamasıdır, zira lütfun nidâsı ona erişerek varlığını kendine bağlamış ve böylece artık sâlikin önünden hakikati arama perdesi dahi kalkmıştır.¹³⁷¹

[97. Meydan: Müşâhede]

میدان نود و هفتم مشاهده است. ار میدان دهشت میدان مشاهده زاید. قوله تعالی: ﴿أَوَّالِقَى السَّمْعِ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾. مشاهده برخاستن عوایق است میان بنده و حق. و طریق بدان سه چیز است: یکی رسیدن از درجه علم است بدرجه حکمت، و دیگر رسیدن از درجه صبر بدرجه صفاوت، سیم رسیدن از درجه معرفت به درجه حقیقت. مرد از درجه علم بدرجه حکمت سه چیز رسد: باستعمال علم، و تعظیم امر، و اتباع سنت، و این مقام حکیمان است. و مرد از درجه صبر بدرجه صفاوت سه چیز رسد: بترك مناقشت، و ترك تدبیر، و لزوم رضا، و این مقام راضیان است. و مرد از درجه معرفت بدرجه حقیقت سه چیز میرسد: بحرمت در خلوت، و حجل از خدمت، و ایثار برفاقت.

Dehşet meydanından müşâhede doğar. Allah şöyle buyurur: “Huzûr-ı kalb içinde kulak veren kimse için elbette bir ibret vardır.” (Kâf, 50/37) Müşâhede Hak ile kul arasındaki engellerin ortadan kalkması demektir. Müşâhedenin [tahakkuk] yolu üç şekildedir: Birincisi ilim mertebesinden hikmet mertebesine ermek; ikincisi sabır mertebesinden safâ mertebesine ermek; üçüncüsü mârifet derecesinden hakikat derecesine ermek.

¹³⁷¹ Krş. *Menâzilü's-sâirîn*, s. 77 [124]; Tek, *Tasavvufî Mertebeler*, s. 251-254.

Kişi ilim mertebesinden hikmet mertebesine üç şekilde erer: İlmi [hayatının her safhasında] faaliyete geçirerek (*isti'mâl*); ilâhî emre hürmetle riâyet ederek; Hz. Peygamber'in sünnetine uyarak. Bu hikmet sâhiplerinin makâmıdır.

Kişi sabır mertebesinden safâ mertebesine üç şekilde erer: Kavgayı ve münâkaşayı terketmek; [rızik ve diğer ihtiyaçlar için önceden] tedbîr almayı bırakmak; [takkîr] rızânın vazgeçilmezliğini bilmek (*lüzûm*). Bu rızâyâ erenlerin makâmıdır.

Kişi mârifet mertebesinden hakikat mertebesine üç şekilde erer: Tenhâda iken hâlini muhâfaza; kullukta iken hayâ üzere oluş; merhamet ve samimiyetle kendi hakkını başkasının lehine tercih etmek (*îsâr*).



Herevî burada *müşâhedeyi* Hak ile kul arasındaki perdelerin ve engellerin ortadan kalkması diye tanımlar. *Müşâhedenin* üç türlü tahakkuk yolu vardır: Birincisi *ilim* mertebesinden *hikmet* mertebesine ermektir; sâlik, ilmi hayatının her safhasında faaliyete geçip ondan fayda bularak, ilâhî emri aziz bilip ona hürmetle uyarak, Hz. Peygamber'in sünnetini gözeterek bu mertebeye ulaşır. Bu aynı zamanda *hikmet* sahiplerinin makâmı sayılır. *Müşâhedenin* tahakkuk yollarının ikincisi *sabır* mertebesinden mâsivâdan pâklık bildiren *safâ* mertebesine ermektir; sâlik, herhangi bir hususta diğer insanlarla ya da takdîrle kavgayı ve münâkaşayı, maksada ulaşmak ya da rızık için tedbîre öncelik vermeyi bırakarak, Hakk'a *rızâ* ve *hürmetin* olmazsa olmazlığını bilerek bu mertebeye ulaşır. Bu aynı zamanda *rızâyâ* ermiş olanların makâmıdır. *Müşâhedenin* tahakkuk yollarının üçüncüsü *mârifet* mertebesinden *hakikat* mertebesine ermektir; sâlik, tenhâda bir başına iken hâlini muhâfaza edip ahde *riâyet* göstererek, kulluğun her türlü tezâhüründe Hak'tan *hayâ* üzere durarak, merhamet ve samimiyetle kendi hakkını başkasının lehine tercih ederek (*îsâr*) ulaşır.¹³⁷²

[98. Meydan: Muâyene]

میدان نود و هشتم معاینه است. از میدان مشاهده میدان معاینه زاید. قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ﴾. معنی معاینه تمام دیدن است، و آن سه چیز است: بچشم اجابت بمحبت نگریستن، و بچشم افراد بفرد نگریستن، و بچشم حضور بحاضر نگریستن. شرح اول سه چیز

¹³⁷² Krş. *Menâzilü's-sâirîn*, s. 93, 94 [135]. Krş. Tek, *Tasavvufî Mertebeler*, s. 306-312.

است: ندای عذر را اجابت کرد، و ندای لطف را اجابت خواست، و ندای قصد را اجابت کرد، و ندای سرّ را اجابت خواست. {و ندای نیاز را اجابت کرد، و ندای برّ را اجابت خواست.} و شرح حرف میانین: بهدایت یگانه است، شهادت یگانه داد، و بـ{معونت} یگانه است، شکر یگانه داد، و برعایت یگانه است، ارادت یگانه داد. و شرح حرف پسین: بدوری از خود نزدیکیء ویرا نزدیک باش، و بغیبت از خود حضور ویرا حاضر باش، {و بگمی خود را و آشکاریء وی را آشکارا باش}. نه از قاصدان دور است، نه از طالبان گم است، و نه از مریدان غایب.

Müşâhede meydanından muâyene doğar: “Bakmaz mısın Rabbin gölgeyi nasıl uzatmakta?” (Furkân, 25/45) Muâyene, [bir şeyi] kâmilen görmek mânâsına gelir ve üç türlüdür: [Birincisi] kabul ve muvâfakat (*icâbet*) gözüyle muhabbete nazar etmek, [ikincisi] bir kılma ve bir görme (*infirâd*) gözüyle bir ve yegâne olana (*ferd*) nazar etmek, [üçüncüsü kalben] huzûr gözüyle [her yerde] hâzır olana nazar etmek.

[Muâyenenin kabul ve muvâfakat (*icâbet*) gözüyle muhabbete nazar etmekten ibâret olan] birinci kısmının şerhi üç şeyi ihtivâ eder: [Kulun] mağfîret niyâzını (*özr*) Hakk’ın kabûl etmesi ve lütuf talebine muvâfakatı dilemesi; [kulun] teveccüh (*kasd*) [ve vuslat] niyâzını Hakk’ın kabûl etmesi ve sırrın bu talebine icâbeti murâd etmesi; [kulun] fakr niyâzını Hakk’ın kabûl etmesi ve bu hayır talebine karşılık vermeyi istemesi.

[Muâyenenin bir kılma ve bir görme (*infirâd*) gözüyle bir ve yegâne olana (*ferd*) nazar etmekten ibâret olan] ikinci kısmının şerhi üç şeyi ihtivâ eder: Hidâyetin yalnız O’na âit olduğunu bilerek şehâdeti yalnız O’na tahsis etmek; inâyetin yalnız O’ndan olduğunu bilerek şükrü yalnız O’na takdim etmek; muhâfazanın [ve rubûbiyetin] yalnız O’na âit olduğunu bilerek irâdeyi [ve kulluğu] yalnızca O’na âit kılmak.

[Muâyenin kalben huzûr gözüyle her yerde hâzır olana nazar etmekten ibâret olan] üçüncü kısmının şerhi üç şeyi ihtivâ eder: Kendinden uzaklıkla O’nun kurbîyetine yakın olman; kendinden gâib olmakla O’nun huzûrunda hâzır olman; kendinden saklı kalmakla O’nun âşikârlığına zâhir olman.

O ne kendisine teveccüh edenlerden (*kâsîdân*) uzaktır; ne kendisini arayanlardan (*tâlibân*) saklıdır; ne de kendisini arzu edenlerden (*mürîdân*) gâibdir.¹³⁷³

¹³⁷³ Krş. Meybudî, *Keşfü’l-esrâr*, I, 34; V, 384.



Herevî, burada *muâyene*yi tam anlamıyla görmek şeklinde tanımlar ve üçe kısımlandırır. *Muâyenenin* birinci kısmı, kabul ve muvâfakat gözüyle ya da Hakk'ın kabulünü ve rızâsını görerek bunu sağlayan *muhabbete* nazar etmektir. Kuldân zuhur eden mağfîret niyâzının, vuslat talebinin ve fakr arzusunun Hak tarafından kabul edilip bu lütuf ve hayır talebine icâbetin murâd olunması, ilâveten tüm bunların sâlik tarafından müşâhedesi *muâyenenin* ilk mertebesindeki nazarın hakikatini oluşturur. *Muâyenenin* ikinci kısmı, bir kılma ve bir görme yani infirâd gözüyle bir ve yegâne yani mutlak ferd olana nazar etmektir. Hidâyeti O'ndan bilerek şehâdeti, inâyeti O'ndan bilerek şükrü ve rubûbiyetin O'na âit olduğunu bilerek irâdeyi O'na âit kılmak *muâyenenin* bu mertebesinde tahakkuk eder. *Muâyenenin* üçüncü kısmı huzûr gözüyle kalben her yerde hâzır olan Hakk'a nazar etmektir. Sâlikin kendinden uzaklıkla O'na yakın olması, kendinden kaybolmakla O'na yakınlık bulması ve kendinden gizlenmekle O'nda âşikâr olması *muâyenenin* bu mertebesine hastır. Hak, kendisine teveccüh edenlerden uzak, kendisini arayanlardan saklı ve kendisini arzu edenlerden gizli olmadığı için *muâyene* farklı mertebeleriyle tahakkuk imkânı bulur.¹³⁷⁴

[99. Meydan: Fenâ]

میدان نود و نهم فنا است. از میدان معاینه میدان فنا زاید. قوله تعالی: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ، لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾. فنا نیستی است. و آن نیست گشتن بسه چیز است در سه چیز: نیست گشتن جستن در یافته، نیست گشتن شناختن در شناخته، نیست گشتن دیدن در دیده. آنچه «لَمْ يَكُنْ» در آنچه «لَمْ يَزَلْ» چه یابد؟ حق باقی در رسم فانی کی پیوندد؟ سزاوار در ناسزا کی بندد؟ هر چه جز از وی است در میان سه چیز است: نابوده دی و گم امروز و نیست فردا. پس همه نیستند جز از وی، مگر هست بوی، پس همه هست وی است. باران که بدریا رسید برسید، و ستاره در روز نا پیدا شد، در خود برسید آن که به مولی رسید.

Muâyene meydanından fenâ doğar. Allah şöyle buyurur: “O'nun zâtı dışında her şey yok olmaya mahkûmdur. Hüküm O'nundur ve nihayetinde O'nun huzûruna

¹³⁷⁴ Krş. *Menâzilü's-sâirîn*, s. 94 [135, 136]; Tek, *Tasavvufî Mertebeler*, s. 312-314.

çıkarılacaksınız.” (Kasas, 28/88) Fenâ yokluktur (*nîstî*). [Fenâ anlamında] yok olmak üç şeyde ve üç şeyledir: Aramanın bulmada yok olması; tanımanın tanınanda yok olması; görmenin görülende yok olması. Anılmaya değer bir şey olmayan (*lem-yekün*) aslâ zevâl bulmayacak olanda (*lem-yezel*) ne bulur? Bâkî olan Hak, bu fânî sûrette nasıl yer tutar? [Övgünün her türlüşüne] lâyük olan [hiçbir övgüyü üzerinde taşımaya] lâyük olmayanda nasıl bağlı kalır?

O'nun dışında her ne varsa üç şey arasındadır: Dünün olmamışlığı, günün kaybolmuşluğu, yarının yokluğu. Şu hâlde O'nun dışındaki her şey yok hükmündedir, varlık yalnızca O'nunladır, öyleyse bütün varlık yalnız O'dur. Deryâya erişen yağmur [artık erişebileceğine] erişmiş, [deryâ ile birleşmiştir]; yıldız gün aydınken âşikâr olmaz; Mevlâ'ya eren kişi kendine de ermiştir.



Herevî *fenâyı* yokluk diye karşılar. Aramanın bulmada, tanımanın tanınanda ve görmenin görülende yok oluşu *fenânın* hakikatini oluşturur. Çünkü anılmaya değer bir şey olmayan varlık, aslâ zevâli mümkün olmayan hakikatte fenâyâ ermeksizin bir şey bulamaz. Bâkî olan fânî sûrette yer tutmayacağı için *fenâ* Hakk'a ermede sâlik için vazgeçilmez bir şarttır. Bu itibârla *fenâ* Hakk'ın dışında olduğu vehmedilenin Hak'taki mertebesine ermeyi ifade eder. Hakk'ın dışında var olduğu düşünülenlerin tümü dünün olmamışlığı, günün kaybolmuşluğu ve yarının yokluğuyla sınırlıdır. O'nun dışındaki her şey yokluk üzeredir, varlık yalnız O'nunladır ve hattâ yegâne varlık O'dur. *Fenâyâ* eren sâlikin hâli deryâya erişen yağmura benzer. Yıldız gün aydınken âşikâr olmadığı gibi, Hak'ta *fenâ* bulanda da beşeriyet izleri silinmiştir. *Fenâ* bu mânâsıyla Hakk'a ermeyi ifade eder ve Hakk'a eren kendine de ermiş sayılır.¹³⁷⁵

[100. Meydan: Bekâ]

میدان صدم بقا است. از میدان فنا میدان بقا زاید. قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ خَيْرٌ وَأَبْقَى﴾. خداوند تعالی و بس: علایق منقطع، و اسباب مضمحل، و رسوم باطل، و حدود متلاشی، و فهوم فانی، و تاریخ مستحیل، و اشارت متناهی، و عبارت منتفی، و خبر متمحی و حق یکتا، بخودی خود باقی.

¹³⁷⁵ Krş. *Menâzilü's-sâirîn*, s. 104 [142]; Tek, *Tasavvufî Mertebeler*, s. 342-345.

Fenâ meydanından bekâ doğar. Allah şöyle buyurur: “En hayırlı olan da, en kalıcı olan da sadece Allah’tır.” (Tâhâ, 20/73) Allah vardır ve bu her şeye kâfidir. [Bundan sonra] alâkalar son bulmuştur; sebepler geçersizdir; sûretler sâbitesizdir; sınırlar mahvolmuştur; kavrayışlar kalımsızdır; zaman kaydı imkansızdır; işâretler bitimlidir; ibâreler iptal edilmiştir; haber silinmiştir. Artık Hak vardır ve birdir, [nasılsa öylece] kendi zâtı ile bâkîdir.¹³⁷⁶



Herevî’yi *bekâ* derken alâkaların son bulduğu, sebeplerin geçersiz kaldığı, sınırların yok olduğu, kavrayışların kalıcılığını yitirdiği, zaman kaydına sığmayan, işâretlerin ermediği, ibârelerin yetersizleştiği, haberin ve alâmetin silindiği bir mertebeyi anlatır. Hak’ın Hak olarak var ve bir oluşu, sâlikin de bununla tahakkuk edişi *bekânın mânâsıdır*.¹³⁷⁷

[Hâtîme]

و این صد میدان در میدان محبت مستغرق. میدان دوستی میدان محبت است. قوله تعالی: ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾. ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ﴾. اما دوستی سه مقامست: اول راستی، و میان مستی، و آخر نیستی. والحمد لله الأول والآخر. تمام شد کتاب صد میدان از مصنفات ندیم حضرت باری خواجه عبدالله انصری قدس الله روحه. {وصلوات الله على خير خلقه محمد وآله وسلم تسليما كثيرا. قد تم برزه في عاشر ربيع الأول سنة ٨٥٢ على يد الفقير إلى الله الغفار محمد بن شهابدى العطار غفر له تب عليه بحرمة الأبرار.}

Bu yüz meydanın tamâmı muhabbet meydanında müstağraktır. Muhabbet meydanı, dostluk meydanıdır. Allah şöyle buyurur: “Allah onları sever, onlar Allah’ı severler.” (Mâide, 5/54) “De ki: Eğer Allah’ı seviyorsanız, o halde bana tâbî olun ki Allah da sizi sevsin.” (Âl-i İmrân, 3/31) Dostluğun ise üç makâmı vardır: Birincisi doğruluk (*râstî*), ikincisi sarhoşluk (*mestî*) ve üçüncüsü yokluktur (*nîstî*). Hamd, Evvel ve Âhir olan Allah’adır. –Allah rûhunu mübârek kılsın– Hak velîsi (*nedîm-i Hazret-i Bârî*) Hâce

¹³⁷⁶ Krş. Meybudî, *Keşfü’l-esrâr*, VII, 361. Meybudî’nin aktarışının Bursevî tarafından tekrarı için bkz. *Rûhu’l-beyân*, IX, 114.

¹³⁷⁷ Krş. *Menâzilü’s-sâirîn*, s. 105 [143]; Tek, *Tasavvufî Mertebeler*, s. 345-347.

Abdullah Ensârî'nin eserlerinden olan *Kitâb-ı Sad Meydân* böylece tamâm oldu.

Allah'ın eksilme bilmeyen rahmet ve muhabbeti (*salavât*), selâmı ve ikrâmı yaratılmışların hayırlısı Muhammed'e ve mübârek âilesi üzerine olsun. Bu kitabın âşikâr edilmesi 10 Rebiülevvel 852 günü, Gaffâr [kusurları giderici] olan Allah'a muhtaç Muhammed b. Şehâbâdî el-Attâr'ın eliyle tamam oldu. Allah onu bağışlasın ve sâlih kullar hürmetine ona rahmet buyursun.



Herevî bir hâtîme olarak eserini *muhabbet* meydanıyla bitirir. Böylece esere konu edilen tüm kavramların aslında *muhabbetle* anlamlı olduğunu söyler. Nitekim mukaddîmede de burada andığı Âl-i İmrân 3/31 âyetini anmış, Hakk'a muhabbetin Resûlüne itaatle tam olduğunu beyân ederek söze başlamıştı. Burada son olarak muhabbetin sıdk, mestlik ve fenâ gibi makamları olduğunu belirterek, hâller ve makamların her birinin bu üç makamdan birine girebileceğini îmâ eder.¹³⁷⁸

¹³⁷⁸ Krş. *Menâzilü's-sâirîn*, s. 71, 72 [120]; Tek, *Tasavvufî Mertebeler*, s. 233-238.

Sad Meydân Sözlüğü

- آرام گرفتن : [*ârâm giriften*] Sâkinleşmek, tesellî bulmak, bir yerde bulunmak.
- آز : [*âz*] Arzu, heves.
- آزرم : [*âzerm*] Utanmak, çekinmek, saygı duymak.
- آساییدن : [*âsâyîden*] Durup dinlenmek, istirahat etmek.
- آسودن : [*âsûden*] Dinlenmek, duraklamak.
- آلایش : [*âlâyîş*] Kötü alışkanlık, kusur, günah.
- آمرزش : [*âmurziş*] Af, mağfiret.
- آهنک : [*âheng*] Niyet, kasıt, tarz.
- استکانت : [*istikânet*] Alçakgönüllük, tevâzu, mahviyet.
- اضرار : [*izrâr*] Kendini kayba uğratma, başkasına zarar verme.
- بار : [*bâr*] Yük, zahmet, meşakkat, mihnet.
- باز پرهیزیدن : [*bâz perhîzîden*] Sakınmak, kaçınmak, vera'.
- باز پسین : [*bâz pesîn*] Sonuncu.
- باز خواندن : [*bâz hânden*] Huzûra çağırma.
- باز داشتن : [*bâz dâšten*] Alıkoymak, durup kalmak, gizlemek.
- باز رستن : [*bâz resten*] Kurtulmak.
- باز کوشیدن : [*bâz kûşîden*] Mücadele etmek, çabalamak, tahammül göstermek, dayanmak.
- باز ناجستن : [*bâz nâcosten*] Aramamak, teftiş/tahkik etmemek.
- باک داشتن : [*bâk dâšten*] Korku duymak, korkusu olmak.
- بد : [*bud*] Çâre, çözüm.
- بر گذاشتن : [*ber gûzeşten*] Geçmek, aşmak, geride bırakmak.
- بر گرفتن : [*ber giriften*] Kesmek, koparmak, alıkoymak.
- بر گزیدن : [*ber gûzîden*] Seçmek, tercih etmek.
- بر گشتن : [*ber geşten*] Geri dönmek, vazgeçmek.
- براستاد کردن : [*ber istâd kerdên*] Doğru olmak, bir şeyi doğru yapmak.

* Metinde yer alan tüm kelimeler için değil nâdir rastlandığını düşündüğümüz kelimelerin karşılıklarını vermek maksadıyla hazırlanmıştır.

بردباری	: [<i>burdbârf</i>] Sabır, tahammül.
بریدن	: [<i>borîden</i>] Ayrılmak, alâka kesmek.
بریده	: [<i>borîde</i>] Kesik, kopuk, budanmış.
بلا کشیدن	: [<i>belâ keşîden</i>] Belâya, musîbete göğüs germek, tahammül etmek.
بیوسیدن	: [<i>beyûsîden</i>] Ummak, ümit etmek.
پای نهادن	: [<i>pây nihâden</i>] Terketmek.
پویدن	: [<i>pûyîden</i>] Araştırmak, aramak.
پیچیدن	: [<i>pîçîden</i>] Dolamak, sarmak, bükme.
تاوان	: [<i>tâvân</i>] Cinâyet, cürm, kusur.
ترس کاری	: [<i>terskârî</i>] Müttakî olmak, Allah korkusu taşımak.
تسویل	: [<i>tesvîl</i>] Güzel göstermek, aldatmak, kandırmak.
تلون	: [<i>televvün</i>] Renkten renge girmek, değişmek.
توانی	: [<i>tevânî</i>] Aldırmazlık, ihmâlkârlık, gevşeklik, pejmürdelik, fütursuzluk.
تیمار	: [<i>tîmâr</i>] Gam, endîşe, dert.
حیلت	: [<i>hîlet</i>] Vesile, vâsıta.
خرسندی	: [<i>horsendî</i>] Kanaatkârlık, hakkına râzı olmak, gözü tokluk.
داد	: [<i>dâd</i>] İnsâf, adâlet.
در خودزیستن	: [<i>der hod zîsten</i>] Muvâfakat üzere yaşamak.
در شدن	: [<i>der şoden</i>] İçeri girmek, ilişmek.
دریغ داشتن	: [<i>dirîğ dâşten</i>] Esirgemek, alıkoymak.
دلیری	: [<i>dilîrî</i>] Cesâret, korkusuzluk.
راه بردن	: [<i>râh borden</i>] Yola koyulmak.
سپردن	: [<i>sipurden</i>] Yol almak.
ستدن	: [<i>siteden</i>] Elde etmek, bulmak.
ستردن	: [<i>siturden</i>] Gidermek, silmek, mahv ve yok etmek.
ستودن	: [<i>sütûden</i>] Övmek, medhetmek.
سرف	: [<i>seref</i>] Haddi aşmak, aşırı gitmek.
شکیفتن	: [<i>şikîften/şikîbîden</i>] Sabretmek, tahammül göstermek, bir karar üzere olmak, teselli bulmak.
ضجرت	: [<i>zucret</i>] İç sıkıntısı, tedirginlik, yürek daralması.
عادیت	: [<i>âdiyât</i>] Terk, uzaklık, hasımlık.
غبن	: [<i>gabn</i>] Aldatmak, kandırmak.
فرو استادن	: [<i>furû istâden</i>] Geri kalmak, durmak, alçakgönüllü olmak.
فرو گذاشتن	: [<i>fürû güzâşten</i>] Bağışlamak, affetmek.
فروتنی	: [<i>furûtenî</i>] Alçakgönüllülük, tevâzu.

کار بردن	: [<i>kâr borden</i>] Uygulama, faaliyete koyma.
کاستن	: [<i>kâsten</i>] Eksiltmek, azaltmak, kısmak.
کاهش	: [<i>kâhîş</i>] Noksanlık, eksiklik.
کردار	: [<i>kirdâr</i>] İş, amel, davranış.
کوشیدن	: [<i>kûşîden</i>] Çaba sarfetmek, gayret göstermek.
گذراندن	: [<i>guzerânden</i>] Geçirmek; yol aldirmek.
گراییدن	: [<i>gerâyîden</i>] Meyletmek, istekli olmak.
گستاخی	: [<i>gustâhî</i>] Âşinâlık, samimiyet.
گم بودن	: [<i>gum bûden</i>] Tevâzu ve mahviyet sahibi olmak.
گوارنده	: [<i>guvârende</i>] Münâsip, muvâfık, selâmet veren.
گوشیدن	: [<i>gûşîden</i>] Kulak vermek, dinlemek. Metinde “korumak” anlamında kullanılmıştır.
لاوه	: [<i>lâve</i>] Niyâz, yakarış, tezellül.
لجاج	: [<i>lecâc</i>] İnatlaşma, zıtlaşma, cidâl.
مزد	: [<i>muzd</i>] Mükâfat, ücret, bedel.
مفاوضه	: [<i>muvâvaza</i>] Birlikte olmak.
مقصّر	: [<i>mukassır</i>] Kusurlu, günahkâr.
میانجی	: [<i>meyâncı</i>] Şefaathçi, ulaştırıcı, aracı.
نازان	: [<i>nâzân</i>] Serefrâz, serbülend.
ناهم مانستی	: [<i>nâ hem mânestî</i>] Eşsizlik, benzersizlik.
نرم کردن	: [<i>nerm kerdn</i>] Yumuşatmak, kabalığı gidermek.
نظاره	: [<i>nizâre</i>] Seziş, ayıklık, bakma, seyir.
نکوهش	: [<i>nikûheş</i>] Sitem, serzeniş, şikâyet.
ننگ داشتن	: [<i>neng dâşten</i>] Utanmak, arlanmak.
نیوشیدن	: [<i>niyûşîden</i>] Dinlemek, kulak vermek, ummak, istemek, aramak.
وايست	: [<i>vâyist</i>] Zarûrî, lâzım.
ویژه کردن	: [<i>vîje kerdn</i>] Pâk etmek, arındırmak, bir şeye has kılmak.
هموار	: [<i>hemvâr</i>] Düz, doğru, sürekli, muvâfık.
یاویدن	: [<i>yâvîden</i>] Bulmak.

SONUÇ

Genel olarak Herevî üzerine yapılabilecek çalışmaların üç temel inceleme alanı vardır: Birincisi onun tarihî kişiliği ve entelektüel biyografisinin kaynaklardan hareketle inşâsı; ikincisi ona âit olan ve bir şekilde ona atfedilen metinlerin tasavvufî telif tarihindeki konumunun tespiti; üçüncüsü eserlerinin nasıl bir muhteva taşıdıklarının ve bu muhtevânın kendi öncesinden ne alıp sonrasına ne bıraktığının belirlenmesi. Şöyle ki Herevî eserlerinde ortaya koyduğu tanımların ve getirdiği izahların kabul görmüşlüğü sebebiyle tasavvufî terminolojinin oluşumuna yaptığı doğrudan katkılarla ön planda olan bir sûfidir. Ayrıca bir kültür dili olarak Farsçanın tasavvufu ifade imkanlarına dönük inşâ edici faaliyetleri ve edebiyat tarihi içerisindeki yeri dikkate alındığında onun tesir sahasının genişliği daha iyi anlaşılır. Yani Herevî'nin eserleri hem mezheplerarası ilişkiler, hem tasavvuf kültürü ve terminolojisi, hem dil ve edebiyat yönüyle ayrı ayrı ele alınıp değerlendirilebilir, tahlil edilebilir niteliktedir. Bu bakımdan biyografisinin mevcut kaynaklardan hareketle inşâsı kadar eserleriyle ilgili literatürün ortaya konulması, ayrıca görüşlerinin tasavvuf tarihindeki konumu üzerinde durulması, onun kendinden önceki birikimi besleyerek bağlı bulunduğu geleneğe yaptığı katkıların belgelenmesi, bir taraftan onu inşâ eden kaynakların diğer taraftan onun bu kaynakları zenginleştirirşinin araştırılması akademik açıdan önem arz etmektedir.

Yine genel olarak her sûfînin, kendini diğer sûfîlerle ve her sûfî metninin de, kendini diğer sûfî metinleriyle belirli bir ilişki çerçevesinde var ettiği söylenebilir. Dolayısıyla daha önce söylenmiş olanlar, sonra söylenecek olanların arasına ister istemez sızmışlardır. Bu bakımdan bir yönüyle hiçbir söylenmiş söz ve ortaya konmuş tavır orijinal değildir, bir yönüyle ise her söylenmiş söz ve ortaya konmuş tavır orijinaldir. Tasavvuf tarihi açısından metinlerin ve ıstılahların çoğalması, anlamlandırma yollarına ve anlatma biçimlerine çeşitlilik getirmenin yanı sıra yeni üsluplara ve terkiplere de zemin hazırlamıştır. Söz konusu edilen, sûfî metninin çoğalmasına bir biçim verme amacı taşıyan Herevî'nin metinleri ve fikirleri ise, araştırmacıya düşen öncelikli görev, bu birikimin arka planını olabildiğince sergilemek ve erişilebildiği kadarıyla tasavvuf tarihindeki yerini belirleme çabası içerisinde olmaktadır.

Bizim de Herevî ile ilgili literatüre bir giriş olması amacıyla hazırladığımız çalışma, bu çerçevede üç bölümden oluşmaktadır. Çalışmamızın “Kaynaklar ve Biyografi” başlığını taşıyan ilk bölümünde önce Herevî’nin hayatı hakkındaki kaynaklar değerlendirilmiş, ardından Herevî hakkında oluşmuş akademik literatür kronolojik sıra gözetilerek tanıtılmıştır. Literatür merkezli bu başlıklara bağlı olarak döneme ait kaynaklardan hareketle Herevî’nin tasavvufî duyarlılıklarının zuhûr imkânı bulduğu siyâsî ve sosyal çevre, dönemin düşünce ve yazı hayatı, hâkim eğitim çevreleri ve dinî tavırlar, ortaya konan ilmî ürünler ve tasavvuf tarihi açısından sürekliliği belgeleyen örnekler üzerinde durulmuştur. Sonrasında Herevî’nin doğumu, âilesi, tahsil hayatı, seyahatleri, hocaları, geliştirdiği sosyal ve siyâsî ilişkiler, girdiği mücadeleler, dönemin siyâsî hesaplaşmalarında aktif rol alışı, irşâd faaliyetleri ve kendisi etrâfında oluşmuş anlatıların mâhiyeti hakkındaki mevcut bilgiler sunulmuş, mümkün olduğunca eldeki kaynaklardan hareketle yer yer tasvirî, yer yer yorumlayıcı bir üslup kullanılarak Herevî’nin sûfî kişiliğine ve tavırlarına ilişkin bir metin oluşturulmuştur. Bu bölümde Herevî’nin Hanbelî metinlerince sunulan resminin yetersiz olduğu, siyâsî tarih ve mezhepler arası ilişkilere odaklı bu mâlumâtın onun tasavvufî eserlerine muhatap olmak açısından herhangi bir katkı sağlamadığı, bilakis onun sûfî kişiliğini gölgelediği sonucuna ulaşılmıştır. Tasavvuf kültüründe yankı bulmuş olan Herevî resmi ile Hanbelî muhitlerde algılanmış olan Herevî resmi arasındaki bu keskin ayrışmanın zihniyet tarihine odaklı bir tahlili, yapılacak yeni çalışmaları beklemektedir.

Çalışmamızın “Tasavvuf Tarihi Açısından Herevî ve Telif Faaliyetleri” başlığını taşıyan ikinci bölümünde ise Herevî’nin temel eserlerini ayrıntılı olarak tanıtmayı, yazmaları, neşirleri ve şerhleri hakkında bibliyografik bilgiler vermeyi öncelidik. Ona âidiyeti tartışmalı olan metinlere ilişkin belli başlı kabullere de kısaca yer verdik. Böylelikle Herevî hakkındaki kapsamlı literatürü elimizden geldiğince Türkçeye aktarmaya, mevcut çalışmaların seyri ve perspektifleri hakkında fikir vermeye çalıştık. Literatür tespitinin ardından Herevî’ye tasavvuf tarihinde merkezî bir yer kazandıran hâller ve makamlar konusu ya da bir kavram olarak *menâzilü’s-sâirîn* üzerinde durduk. Çünkü *menâzilü’s-sâirîn* sadece bir kitabın değil, tasavvufun bir bütün olarak, hem doktrin hem de faaliyet bakımından mihver edindiği mesele ve maksadların umûmî bir ismidir. Bu ismin müsemâmâsı muhayyilesiyle, usûl ve üslubuyla, nazarî ve amelî tezâhürleriyle günümüze dek ulaşmış olan tasavvuf bütününe bir şekilde paylaştığı ortak umdelerdir. Dolayısıyla *menâzilü’s-sâirîn* bir taraftan tasavvuf ıstılahlarına, diğer taraftan bütün bir

tasavvufi duyuşa ve yaşayışa şâmil bulunan bir mâhiyet arzeder. Tasavvuf metinleri hep bu kavramlara yapılan atıflarla örülüdür. Yüzyıllar boyu süregelen sülûk ve tefekkür faaliyetlerinin bir neticesi olarak, gerek kitabî gerek şifahî literatürde bu kavramlar sürekli işlenmiş ve içerikleri zenginleştirilmiştir. Biz de çalışmamızın bu bölümünde Herevî'yi merkeze koyarak ilgili birikimin kısa bir değerlendirmesini sunduk: Konunun kapsamı ve sınırları nelerdir? Dildeki ve tarihteki tezâhürleri ne boyuttadır? Herevî'den önceki dönemlerde sûfler hâller ve makamlara nasıl yaklaşmışlardı, bu konuda nasıl bir birikim oluşturmuşlardı ve Herevî'ye bu birikimden intikal eden miras ne durumdaydı? Herevî tarafından ortaya konulan çabayı öncekilerden ayırt eden ya da onun öncekilere yeni bir çehre giydiren tasnifinin nüveleri nelerdi? Tasavvuf, V./XI. yüzyıla kadar geldiğinde bir zihniyet olarak hangi bilinç unsurlarını ortaya koymuştu ve o vakte dek nasıl bir sosyal tecrübeye kaynaklık etmişti? İşte ikinci bölümde bu ve benzeri soruların cevâbı, *Menâzil*'in mukaddimesi ve muhtevâsı, *Sad Meydân*'daki üslup ve unsurlar, ilâveten Herevî'nin *Tabakât*'ındaki bilgiler ve vurgular dikkate alınarak kısaca değerlendirilmeye, konuya ilişkin bir perspektif belirlenmeye çalışılmıştır.

Çalışmamızın “Herevî'nin Te'lifleri İçin Bir Mukaddime: *Sad Meydân* –Metin, Tercüme ve Tahlil–” başlığını taşıyan üçüncü bölümünde ise Herevî'nin *menâzilü's-sâirîni* konu alan ilk metni *Sad Meydân*'ın mevcut yazmalardan hareketle tarafımızdan inşâ edilmiş metnine yer verilmiş, metindeki dil özellikleri üzerinde durulduktan sonra gerekçeli bir tercümesi sunulmuş, dipnotlarda metne ilişkin açıklayıcı bilgiler aktarılmış ve *Sad Meydân* ile *Menâzilü's-sâirîn* arasındaki benzerlik ve farklılık unsurlarına işaret edilmiştir. Böylelikle Herevî'nin tasavvufî fikriyatı, kendinden önceki mirası dönüştürme biçimi, konuları hangi anahtar kavramlar üzerinden aktardığı ve bu hususta belli bir prensip gözetip gözetmediği, benimsediği üslupta öncelik verdiği hususların neler olduğu özellikle *Sad Meydân*'dan hareketle *Tabakatu's-sûfiyye* ve *Menâzilü's-sâirîn*'e uzanılarak irdelenmeye, eserin tasavvuf doktrin ve kültürü açısından tazammunlarına işaret edilmeye çalışılmıştır. Ayrıca tercümesini ve tahlilini yaptığımız metinlerden hareketle Herevî'nin kendisinden önceki ve sonraki sûfî üsluba nasıl bir katkı sağladığını belgelemeye özen gösterilmiştir. Bu noktada *Sad Meydân*'ın *Menâzil*'in hazırlayıcısı olması sebebiyle bu iki eserin birlikte değerlendirilmesi gereken, ancak *Sad Meydân*'ın mevcut hâliyle *Menâzil*'den farklı, *Menâzil*'in Farsçada yazılmış ya da kısaltılmış bir hâli olmayıp başlı başına orijinal bir metin olduğunu tespit ettik. Dilinin farklı olması onun tasavvuf tarihindeki muhataplarını da farklı kılmış, bu hâliyle *Sad Meydân*, *Menâzil*'e

nisbetle sınırlı da olsa kendince bir tesir sahası oluşturmuştur. Biz bu çalışmanın bir sonucu olarak eserin yalnızca bugüne ulaşan yazma nüshaları yoluyla değil, aynı zamanda çokça okunmuş tasavvuf metinlerinden olan Meybudî'nin *Keşfü'l-esrâr*'ı ve Nâmekî-yi Câmî'nin *Ünsü't-tâibîn*'i üzerinden sonraki dönemlere intikal ettiğini belgelledik. *Sad Meydân*'ın bu çalışma sonucu ortaya çıkan ilginç tesirlerinden biri de İsmâil Hakkı Bursevî tarafından *Keşfü'l-esrâr* kanalıyla eserin yaklaşık beşte birinin *Rûhu'l-beyân*'da iktibas edilmesidir. Bu çalışmayla ulaştığımız bir diğer sonuç ise, kütüphane kataloglarında Herevî'ye atfedilen irili-ufaklı çeşitli yazmalardaki sözlerin Herevî'ye âidiyetinin *Sad Meydân* ve *Keşfü'l-esrâr*'la karşılaştırılmak suretiyle tespit edilebileceğidir.

Tasavvufun teşekkülünü henüz tamamlamadığı, yani henüz kurumsal örgütlenme ve teorik ifade kabiliyeti bakımından sistemli bir mâhiyet arzetmediği bir zamanda yaşamış bir sûfîyi ele almak, doğrusu onu konumlandırmak ve anlatmak açısından çeşitli sorunlara gebe bir çaba sayılabilir. Çünkü ilk sûfiler fikirlerini ve tecrübelerini sonraki dönem sûfilerine nisbetle daha sâde ve basit bir şekilde dillendirdiklerinden onların söyleyişlerindeki nüanslar ancak sonrakilerin yaptıkları izahlar esas alınmak suretiyle daha doğru algılanıp ifadelendirilebilmektedir. Meselâ Herevî'de ilâhî isimler, vücûd mertebeleri, nefsin mâhiyeti ve kademeleri vb. metafizik konulara; tarîkat âdâbı, tekke merâsimi, zikir usûlleri, halvet-uzlet erkânı vb. kültürel konulara doğrudan rastlanılmayacaktır. Herevî yaşarken İslâmî ilimler arasında Gazâlî ile sembolleşen bütünlük henüz tam anlamıyla ortada yoktu. Tasavvuf kendisini İbn Arabî çizgisinde karşılık bulduğu şekliyle tam teşekküllü bir metafizik üslup bütünlüğü içinde sunmamıştı. Tarîkatlar sosyal kurum niteliğiyle mevcut değildiler. Sûfilerin edebiyat ve şifâhî kültür üzerindeki belirleyicilikleri daha başlangıç aşamasındaydı. Her ne kadar bugün bizler için bu türlü konular gayet tanıdık ve sürekli gündeme gelen başlıklarsa da Herevî'nin yaşadığı yüzyılın tasavvufî gündemi bu konuların sistemli bir biçimde irdelenişine izin vermiyordu. Ancak onun tanıklık ettiği ve kendince açılımlar getirdiği kavramların büyük bir kısmı tasavvufun tarihî serencâmı içinde kâh anlamca genişleyip kâh daralarak çeşitlenmeye devam etmiştir. Dolayısıyla onun atıf yaptığı konular sonraki dönemlerde daha sistemli anlatımların muhtevâsını oluşturmuştur; böylece kavramlar muhataplarının amaçları çerçevesinde farklı çağrışımların da taşıyıcısı olmuştur.

Bu noktada Herevî'ye odaklanmış bir çalışmanın tâlihi, sonraki dönemlerde yazılmış şerhlerden destek alabilmesi ve yüzyıllar ilerledikçe genişleyen tasavvufî gün-

demî böylelikle takip edebilmesi olacaktır. Biz de çalışmamızın üçüncü bölümünde *Sad Meydân*'ı merkeze koyarak kendisinden önceki metinler ışığında Herevî'nin kavramları getirdiği noktayı tesbite odaklandık ve *Menâzilü's-sâirîn*'e giden yolda bir metod belirlemeye çalıştık. Bu bağlamda çalışmamız dolayısıyla ulaştığımız bir diğer sonuç ise, Herevî'nin tasavvufî konuları yinelerken neyi yenilediğini görmek için metinlerarası ilişkileri sergilemeye dayalı bir metodu öncelemenin gerekliliğidir. Onun nereden ilhâm aldığı, neyi iktibâs ettiğini ve geleneği kendi üslubunda nasıl damıttığını belirlemenin yegâne yolu, yaşadığı döneme ait ve önceki yüzyıllardan intikâl eden sûfî metinlerini kavramsal bütünlükleri açısından okumak, birbirlerini destekleyen ve birbirlerinden ayrışan noktaları tespit etmektir. Böyle bir okuma biçimi ilgili kavramların sadece Herevî dönemindeki ve öncesindeki hâline değil sonraki dönemlerde kazandığı çağrışım alanlarına da odaklanacağı için bu metodun uzun zamana yayılmış dikkatli okumalara ihtiyaç duyduğu kuşkusuzdur. Biz *Sad Meydân* üzerinden bu metodu elimizden geldiğince uygulayarak eserle sınırlı bazı sonuçlara ulaşma çabası içerisinde olduk. Böylelikle V./XI. yüzyıl ve öncesindeki sûfî metinleri ve deyişlerinin ne türlü okunabileceğinin, bu yazılı unsurların kendi dönemlerinde neye cevap olabileceğinin tespitinin bir örneğini ortaya koymayı umduk. Elbette benzer çalışmaların çoğalması tasavvuf ıstılâhlarının tarih içinde uğradığı genişleme ya da daralmaların görülmesi açısından daha nitelikli ve kullanışlı yöntemlerin ortaya konmasına imkan verecektir.

BİBLİYOGRAFYA

- Âbidî, Mahmud, “Mukaddime-i Musahhîh”, *Nefahâtü'l-üns min hadarâti'l-kuds* (thk. Mahmud Âbidî), Tahrân: İntişârât-ı İttılâât, 2004, s. I-LIX.
- _____, “Ta’lîkât u Tavzîhât”, *Keşfu'l-mahcûb* (thk. Mahmud Âbidî), Tahrân: Sürûş, 2006, s. 613-932.
- el-Acem, Refîk (ed.), *Mevsûatu mustalâhâti't-tasavvufi'l-İslâmî*, Beyrut: Matbaatu Lübnan, 1999.
- Affî, Ebu'l-Alâ, *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler* (çev. Ekrem Demirli), İstanbul: İz, 2000.
- _____, *Tasavvuf: İslâm'da Manevî Devrim* (çev. H. İbrahim Şimşek, M. Sülün), İstanbul: Risale, 1996.
- el-Afgânî, Said, *Şeyhü'l-İslâm Abdullah el-Ensârî el-Herevî –Mebâdiuhû ve ârâuhu'l-kelâmiyye ve'r-rûhiyye–*, Kâhire: Dârü'l-kütübi'l-hadîse, 1968 [*Şeyhü'l-İslâm Abdullah el-Ensârî el-Herevî* (çev. Azîzullah Alîzâde Mulistânî), Tahrân: Sâzmân-ı Çâb u İntişârât, 1386hş./2007].
- Ahmed b. Hanbel, *ez-Zühed* (thk. H. A. Tâhir), Kâhire: Dârü'l-Hadîs, 2004.
- Âjeng, Nasrullah, *Gencîne-i Lügât I-II*, Tahrân: İntişârât-ı Gencîne, 1381hş./2002.
- Akkuş, Süleyman, *Bir Kelâmcı Olarak Kuşeyrî*, İstanbul: Değişim, 2009.
- Alkan, Ercan, “Letâifu'l-i'lâm fî işârâti ehli'l-ilhâm adlı Tasavvuf Terimleri Sözlüğü ve Mütercimi Meçhul Tercümesi” Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Mü. SBE, 2002.
- Alkış, Abdürrahim, “Abdürrezzak Kâşânî ve Şerhu Fusûsi'l-hikem Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili”, Basılmamış Doktora Tezi, Marmara Üniv. SBE, 2008.
- Altıkulaç, Tayyar, “Hammâd b. Zeyd”, *DİA*, XV, 485.
- Âmuzgâr, Habîbullah, *Hulâsa-i Tefsîr-i Edebî vu İrfânî-yi Kur'ân-ı Mecîd be-Fârisî ez Keşfü'l-esrâr I-II*, Tahrân: İkbâl, 1352hş./1973.
- Ankaravî, İsmâil Rüsûhî, *Minhâcü'l-fukarâ* (haz. Sâfi Arpaguş), İstanbul: Vefa, 2008.
- _____, *Nisâbü'l-Mevlevî Tercümesi* (çev. Tâhirü'l-Mevlevî, haz. Y. Şafak, İ. Kunt), Konya: Tekin, 2005.
- _____, *Mesnevî'nin Sırrı –Dîbâce ve İlk 18 Beyit Şerhi–* (Haz. Semih Ceyhan-M.

- Topatan), İstanbul: Hayykitap, 2008.
- Apaydın, H. Yunus-Yavuz, Y. Şevki, “İbn Kayyim el-Cevziyye”, *DİA*, XX, 109-127.
- Arberry, A. J., “Jāmī’s Biography of Ansārī”, *Islamic Quarterly*, 1963, s. 57-82.
- Arûsî, Mustafa, *Netâicü’l-efkâri’l-kudsiyye fî beyâni meânî şerhi’r-Risâleti’l-Kuşeyriyye I-IV* (nşr. Abdülvâris Muhammed Ali), Beyrut: Dârü’l-kütübî’l-ilmîyye, 2000.
- Atalay, Mehmet, *Başlangıçtan Gaznelilere Kadar İran Edebiyatı Tarihi*, Erzurum: Atatürk Ü. Fen Edebiyat F. Yayını, 2000.
- Ateş, Ahmet, “Abdallah Ansârî’nin 900. Yıldönümü dolayısıyla Kâbul ve Herat’ta Yapılan Anma Töreni”, *Şarkiyat Mecmuası*, 5 (1964), s. 150-155.
- _____, “Abdallah-i al-Ansârî’nin Kitâb damm al-kalâm wa ahlih Adlı Eseri”, *Şarkiyat Mecmuası*, 5 (1964), s. 45-60.
- Attâr, Ferîdüddin, *Tezkiretü’l-evliyâ* (thk. Muhammed İsti’lâmî), Tahran: İntişârât-Züvvâr, 1390hş./2010 [*Evliyâ Tezkireleri* (çev. Süleyman Uludağ), İstanbul: Kabalıcı, 2007].
- Avde, Emîn Yûsuf, *Tecelliyâtu’ş-şi’ri’s-sûfî –Kırâatun fi’l-ahvâl ve’l-makâmât–*, Beyrut: Müessesetü’l-Arabî, 2001.
- Aydın, Mehmet S., *Din Felsefesi*, İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları 1999.
- Aydınlı, Abdullah-Yavuz, Y. Şevki, “Dârimî, Osman b. Said”, *DİA*, VIII, 495-498.
- Ayverdi, İlhan, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük I-III*, İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2006.
- Azamat, Nihat, “İbnü’l-Arif”, *DİA*, XX, 522, 523.
- Âzernûş, Âzertâş, “İbn Hanbelî”, *DMBİ*, III, 243, 244.
- Bahadır, Han-Serfirâz, Abdülkâdir, *Descriptive Catalogue of the Arabic, Persian and Urdu Manuscripts in the Library of the University of Bombay*, Bombay, 1936.
- Bâharzî, Ebû’l-Kâsım, *Dümyetü’l-kasr ve usratü ehli’l-asr I-III* (thk. M. Tüncî), Beyrut: Dâru’l-Cîl, 1993.
- Bahtiyâr, Lâle, *Sûfî –Tasavvufî Arayışın Dışavurumu–* (çev. Mehmet Temelli), İstanbul: İz, 2006.
- Baklı, Rûzbihân, *Meşrebü’l-ervâh* (thk. Nazif Muharrem Hoca), İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1974.
- _____, *Şerh-i Şathiyyât* (thk. Henri Corbin), Tahran: İntişârât-ı Tahûrî, 2003.
- Balcı, İsrail, *İlk İslâm Fetihleri ve Savaş-Bariş İlişkisi*, İstanbul: Pınar, 2011.
- Baltacı, Naile, “Ebû Saîd el-Harrâz’ın Kitâbu’l-keşf ve’l-beyân, Kitâbu’l-hakâik ve Kitâbu’l-ferâğ Aslı Üç Risâlesindeki Tasavvufî Görüşleri”, Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniv. SBE, 2009.
- Bardakçı, M. Necmettin, *Endülüslü Sûfî İbnü’l-Arif ve Mehâsinü’l-Mecâlis*, Bursa: Sır, 2005.

- Barthold, W., “Herat ve Herîrûd Boyu” (çev. İsmail Aka), *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi*, Sayı: 27 (1973), s. 179-192.
- Baçoğlu, Tuncay, “Hicri Beşinci Asır Fıkıh Usûlü Eserlerinde İlet Tartışmaları”, Basılmamış Doktora Tezi, MÜSBE, 2001.
- Bausani, Alessandro, “Religion in the Saljuq Period”, *The Cambridge History of Iran – The Saljuq and Mongol Periods*– (ed. A. Boyle), Cambridge, 1968, V, 283-302.
- Beaurecueil, Serde de Laugier de, *Khawāja ‘Abdullah Ansārī (396-481 H. /1006-1089) Mystique hanbalite*, Beyrouth, Imprimerie catholique, 1965 [*Sergüzeşt-i Pîr-i Herât* (çev. A. R. Ferhâdî), Kâbil, 1355hş./1976].
- _____, “Esquisse d’une biographie de Khwāja ‘Abdallāh Ansārī: I- L’enfant, l’adolescent, l’étudiant”, *MIDEO IV* (1957), s. 95-140.
- _____, “Esquisse d’une biographie de Khwāja ‘Abdallāh Ansārī: II- Le maître”, *MIDEO V* (1958), s. 47-114.
- _____, “Esquisse d’une biographie de Khawāja ‘Abdallāh Ansārī: III- Index”, *MIDEO VI* (1961), s. 387-402.
- _____, “Jāmī et Khwāja ‘Abdallāh Ansārī”, *MIDEO VIII* (1966), s. 401-406.
- _____, “L’Ilāhi-Nāmè de Hwagè ‘Abdallah Ansārī. (avec une planche)”, *BIFAO*, XLVII, 1948, p. 151-170.
- _____, “La structure du Livre des Étapes de Khwāja ‘Abdallāh Ansārī” *MIDEO XI* (1972), s. 77-125.
- _____, “La Voie du Privilégié; petit traité d’Abu Mansur Ma’amr al-Isfahani”, *Mélanges Taha Hussein*, le Caire, 1962, s. 47-76.
- _____, “Le langage imagé du Livre des étapes de Hwagè ‘Abdallah Ansārī, mystique hanbalite du V^{ème}/XI^{ème} siècle”, *Mélanges offerts à Henri Laoust, Bulletin d’études Orientales*, Institut Français de Damas, 1978, s. 33-44.
- _____, “Un opuscule de Khwāja ‘Abdallah Ansārī concernant les bienséances des Soufis”, *BIFAO LIX* (1960), s. 203-239.
- _____, “Une ébauche persane des «Manāzil as-Sā’irîn», Le «Kitāb-è Sad Maydān» de ‘Abdallah Ansārī”, *Mélanges islamologiques II* (1954), s. 1-90.
- _____, “Un petit traité de ‘Abdallah Ansari sur les déficiences inhérentes a certaines demeures spirituelles”, *Mélanges L. Massignon* number I (1956), s. 153-171.
- el-Belâzurî, Ahmed b. Yahyâ, *Fütûhu’l-buldân* (çev. Mustafa Fayda), İstanbul: Siyer, 2013.
- Belhî, Şakîk, “Âdâbu’l-ibâdât”, *Trois Oeuvres Inédites de Mystiques Musulmans* (haz. Paul Nwyia), Beyrut: Dârü’l-Maşrîk, 1982, s. 17-22.
- Beşîr, Ali Asgar, *Endîşehâ-yı İrfânî-yi Pîr-i Herât*, Tahran: Esâtir, 1375hş./1995.
- Bîdârfer, Muhsin, “Taktîm”, *Fusûsü’l-hikem şerhu Sâiniiddin Ali b. Muhammed et-*

- Türke*, Tahrân: İntişârât-ı Bîdâr, 2000, I, 3-71.
- _____, “Takdîm”, *Şerhu Menâzili’s-sâirîn*, Tahrân: İntişârât-ı Bîdâr, 1994, s. 7-41.
- Bilgin, Mustafa, “Ahmed b. Âsım el-Antâkî”, *DİA*, II, 44.
- Bînâ, Muhsin, *Makâmât-ı Ma’nevî –Tercüme ve Tefsîr-i Menâzilü’s-sâirîn hemrâh bâ Hakâyık u Letâif-i İrfânî ez-Hâce Hâfız-ı Şîrâzî–*, Tahrân: Kitâbfürûşî-yi İslâmî, 1354hş./1975.
- Böwering, Gerhard, *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam: The Qur’ânic Hermeneutics of the Sûfî Sahl at-Tustarî*, Berlin: Walter De Gruyter, 1979.
- Brandenburg, Dietrich, *Herat –Eine Timuridische Hauptstadt–*, Graz: Akademische Druck, 1977.
- Browne, Edward G., *A Literary History of Persia –From Firdawsi to Sa’dî– II*, Cambridge, 1956.
- Burchardt, Titus, *İslâm Tasavvuf Doktrinine Giriş* (çev. Fahrettin Aslan), İstanbul: Kitabevi, 1995.
- Bursevî, İsmâil Hakkı, “Tuhfe-i Vesîmiyye” (Haz. Şeyda Öztürk), *Üç Tuhfe -Seyr ü Sülûk-*, İstanbul: İnsan, 2000, s. 115-189.
- _____, *Rûhu’l-beyân I-X*, İstanbul: Matbaa-i Osmâniyye, 1330/1911.
- el-Câbirî, Muhammed Abîd, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı* (çev. H. Hacak. B. Köroğlu, E. Demirli), İstanbul: Kitabevi, 2004.
- Câmî, Abdurrahman, *Nefahâtü’l-üns min hadarâti’l-kuds* (thk. Mahmud Âbidî), Tahrân: İntişârât-ı İttılâât, 2004 [*Evlîyâ Menkabeleri –Nefahâtü’l-üns–* (tercüme ve şerh: Lâmiî Çelebi; hazırlayanlar: Süleyman Uludağ, Mustafa Kara) İstanbul: Marifet Yayınları, 1995].
- Caspar, R., “Muslim Mysticism: Tendencies in recent Research”, *Studies on Islam*, New York: Merlin L. Swartz, 1981, s. 164-184.
- Cebecioğlu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, İstanbul: Ağaç, 2009.
- Cevâd, Mustafa, *er-Rubutu’s-sûfiyyeti’l-Bağdâdiyye ve eseruhâ fi’s-sekâfeti’l-İslâmiyye*, Beyrut: Dâru’l-Arabîyye li’l-mevsûât, 2006.
- Ceyhan, Semih, “İsmâil Ankaravî ve Mesnevî Şerhi”, Doktora Tezi, Uludağ Ü. SBE, 2005.
- _____, “Semâ”, *DİA*, XXXVI, 455-457.
- Chabbi, Jacqueline, “Remarques sur le développement historique des mouvements ascétiques et mystiques au Khurasan: IIIe/IXe siècle - IVe/Xe siècle”, *Studia Islamica* 46 (1977), s. 5-72.
- Chittick, William, *Tasavvuf –Kısa Bir Giriş–* (çev. Turan Koç), İstanbul: İz, 2003.
- Cum’a, Ali, *Sebîlü’l-mübtediîn fi şerhi Menâzili’s-sâirîn*, Kâhire: Vâbilü’s-sayyib, 2007.

- Çağan, Cevdet, “Hâce Abdullah Ensârî’nin Risâleleri” Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Ün. SBE. 1988.
- Çakmaklıoğlu, M. Mustafa, *İbn Arabî’de Ma’rifetin İfadesi*, İstanbul: İnsan, 2007.
- Çetin, Nihad M., “Ateş, Ahmet”, *Şarkiyat Mecmuası* 7 (1972), s. 1-24.
- Çift, Salih, *Tasavvufta Sevgi ve Ümit Yolu: Yahyâ b. Muâz er-Râzî –Hayatı, Fikirleri ve Duaları–*, Bursa: Sır, 2011.
- _____, “İlk Dönem Tasavvuf Klasikleri Tarafından İhmal Edilen Bir Zühd Hareketi: Kerrâmiyye”, *Uludağ ÜİFD*, sayı: 34 (2008), s. 439-462.
- _____, *Hakîm Tirmizî ve Tasavvuf Anlayışı*, İstanbul: İnsan, 2008.
- Çiftçi, Hasan, *Şeyh Ebü’l-Hasan-i Harakânî (r.a.) –Hayatı, Çevresi, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri–*, Kars: Şehit Ebü’l-Hasan Harakânî Derneği Yayınları, 2004.
- Damar, Abdullah, “Menâzilü’s-sâirîn Şerhleri ve Âb-ı Hayât” Basılmamış Doktora Tezi, Uludağ Ün. SBE, 2002.
- _____, “Abdullah Herevî ve Menâzilü’s-sâirîn”, *Tasavvuf* 18 (2007), s. 321-335.
- _____, “Menâzilü’s-sâirîn’in Şerhleri”, *Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi-nin İlmî Mecmuası* 1 (2006), s. 118-140.
- Davudoğlu, Ahmet, *Sahîh-i Müslim Tercümesi ve Şerhi I-XI*, İstanbul: Sönmez, 1979.
- Dâye, Necmeddîn, *Mirsâdü’l-ibâd mine’l-mebde’ ile’l-meâd* (thk. M. Emîn Riyâhî), Tahran: Bungâh-ı Terceme ve Neşr-i Kitâb, 1986.
- Demirli, Ekrem, *İslâm Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, İstanbul: Kabalcı, 2010.
- Devletşah, *Şair Tezkireleri –Tezkiretü’s-şuarâ–* (çev. Necati Lugal), İstanbul: Pinhan, 2011.
- Deylemî, Ebû Sabit Abdümelik, *Şerhü’l-enfâsi’r-ruhâniyye li-eimmeti’s-selefi’s-sufiyye* (thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî), Beyrut: Darü’l-Asari’l-İslamiyye, 2010.
- Dihhudâ, Ali Ekber, *Lugatnâme I-XVI*, Tahran: Dânişgâh-ı Tahrân, 1998.
- Döner, Nuran, “Tasavvuf Kültüründe Vâridât Geleneği ve Bursevî’nin *Kitâb-ı Kebîr’i*”, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Ü. SBE, 2000.
- Ebû Safiyye, Câsir, “Kur’ân’da İhbât: Semantik Bir Çalışma” (çev. Hüseyin Akyüzoğlu), *Sakarya ÜİFD*, sayı: 4 (2001), s. 239-260.
- Ebulkâsımî, Meryem, *Istulâhât u Mefâhîm-i İrfânî-yi Dîvân-ı Şems*, Tahran: Vezâret-i Ferheng ve İrşâd-ı İslâmî, 1386hş./2007.
- Efendi, İlyas, “İsmâil Hakkı Bursevî’nin *Kitâbu’s-Silsileti’l-Celvetiyye’si*”, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Ü. SBE, 1994.
- el-Esnevî, Abdürrahim b. Ali, *Tabakâtü’s-Şâfiyye I-II* (thk. Kemal Yûsuf el-Hût), Beyrut: Dârü’l-kütübi’l-ilmîyye, 2002.
- Eliade, Mircaé, *Kutsal ve Dindışı* (çev. M. A. Kılıçbay), Ankara: Gece, 1991.
- Erginli, Zafer (ed.), *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Trabzon: Kalem, 2005.

- Erginli, Zafer, *Tasavvuf Düşüncesinde Muhâsibî*, Rize: Karadeniz Yayınları, 2008.
- el-Fârisî, Ebu'l-Hasan Abdülgâfir b. İsmail, *el-Halkatü'l-ûlâ min târihi Nîsâbur – Kitâbü's-siyâk li-târîhi Nîsâbur–* (thk. Muhammed Kâzım el-Mahmûdi), Kum: Cemaatü'l-müderresin, 1982.
- el-Fârisî, Yahyâ b. Ali b. Dâvûd b. Süleyman, *Mir'âtü'n-nâzirîn fî şerhi Menâzili's-sâirîn*, Ayasofya, nr. 1934, vr. 1^b-144^a.
- Fâzıl, Ali, *Kârnâme-i Ahmed-i Câm-ı Nâmekî*, Tahran: Tûs, 1383hş./2004.
- Ferhâdî, Abdülgafûr Revân, *Abdallâh Ansârî of Herât –An Early Sûfi Master–*, London: Curzon Press, 1996.
- Ferhâdî, Revân, “The Hundred Grounds of Abdullâh Ansârî of Herât”, *The Heritage of Sufism: Classical Persian from its Origins to Rumi (700-1300)* (ed. Leonard Lewisohn), Oxford: Oneworld Publications, 1999, s.
- el-Firkâvî, Mahmud, *Şerhu Menâzili's-sâirîn –Commentaie du Livres des Étapes–* (composé à la fin du VII^{ème}/ XIV^{ème} siècle), Le Caire, IFAO, édition et introduction, 1953.
- Friedlander, Shems, *Toynak Sesini Duyunca Zebra Gelsin Aklına –Tasavvuf Sohbetleri–* (çev. Ömer Çolakoğlu), İstanbul: Sufî Kitap, 2013.
- Furat, Ahmet Subhi, “Abu'l-Huseyn an-Nuri ve Makamat al-Kulub Adlı Risâlesi”, *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, 1978, cilt: VII, sayı: 1-2, s. 339-356.
- Furûher, Nusretullah, “Deryâft ve Yâft ez Dîdgâh-ı Hâce Abdullah Ensârî”, *Keyhân-ı Ferhengî*, 101 (1372hş./1994), s. 32-35.
- Furûzânî, Seyyid Ebu'l-Kâsım, *Gazneviyân –ez Peydâyeş tâ Furûpâşî–*, Tahran: Sâzmân-ı Mütâlaa, 2009.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed, *Minhâcü'l-âbidîn ilâ cenneti Rabbi'l-Âlemîn* (thk. M. Mustafa Halâvî), Beyrut: Dârü'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 2006.
- _____, *İhyâu ulûmi'd-dîn I-IX* (thk. Heyet), Cidde: Dârü'l-Minhâc, 2011.
- Gedikli, Yusuf, *Şehriyâr ve Bütün Türkçe Şiirleri*, İstanbul: Ötüken, 1991.
- Gemuhluoğlu, Zeynep, *Teoloji Olarak Yorum –Gazzâlî ve İbn Rüşd'de Te'vil–*, İstanbul: İz, 2010.
- Gevherîn, Seyyid Sâdık, *Şerh-i Istulâhât-ı Tasavvuf I-X*, Tahran: İntişârât-ı Züvvâr, 1383hş./2004.
- Gezgin, A. Galip, “Kur'ân'da Huşû' Kelimesinin Semantik Analizi”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, sayı: 4 (2000), s. 79-106.
- Gilderhus, Mark T., *Tarih ve Tarihçiler –Tarih Yazıcılığına Giriş–* (çev. Emine Sonnur Özcan), Ankara: Birleşik, 2011.
- Gilliot, Claude, “L'exégèse du Coran en Asie Centrale et au Khorasan”, *Studia Islamica* 89 (1999), s. 129-164.
- Gölpınarlı, Abdülbâki, *100 Soruda Tasavvuf*, İstanbul: Gerçek, 1985.

- _____, *İslâm ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilâtı*, İstanbul Ticaret Odası Akademik Yayınlar, 2011.
- Gördük, Yunus Emre, *İmâm Câfer es-Sâdık ve Ona İsnâd Edilen İşârî Tefsîr*, İstanbul: İnsan, 2011.
- Görgün, Tahsin, “Hasan-ı Basrî”, *DİA*, XVI, 293-301.
- Gramlich, Richard, “Abū Suleymân ad-Dārānî”, *Oriens*, sayı: 33 (1992), s. 22-85.
- el-Gufeylî, Abdullah b. Süleyman, *İbn Receb el-Hanbelî ve eseruhû fî tavzîhi akâidi's-selef I-II*, Riyâd: Dârü'l-mesîr, 1998.
- Gulâmî, Yedullah, “Bedreddin Tüsterî”, *DMBİ*, XI, 387, 388ç
- Guy Le Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate [Buldânü'l-hilâfeti's-şarkıyye]* (çev. Beşîr Fransis, Korkis Avvâd), Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985.
- Gümüşhânevî, Ahmed Ziyâeddin, *Câmiu'l-usûl fi'levliyâ I-III* (thk. Edib Nasreddin), Beyrut, 1997.
- el-Habeşî, Abdullah Muhammed, *Câmiu's-şurûh ve'l-havâşî I-III*, Ebûzabî: el-Mecmaü's-sekafî, 2004.
- el-Hakîm, Suâd, *Tâcü'l-ârifîn Cüneyd el-Bağdâdî*, Kâhire: Dârü's-şürûk, 2005.
- Halff, Bruno, “Le Mahâsin al-mağâlis d'Ibn al-'Arîf et l'oeuvre du soufi hanbalite al-Anşârî”, *Revue des Études Islamiques*, 39 (1971), s. 321-335.
- Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-ayn –Mürettiben alâ hurûfi'l-mu'cem– I-III* (thk. Abdülhamîd Hindâvî), Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 2003.
- Halîlî, Halîlullah, *Saltanat-ı Gazneviyân*, Kâbil: Encümen-i Târih-i Afganistan, 1333hş./1955.
- Halkin, Léon-E., *Tarih Tenkidinin Unsurları* (çev. Bahaeddin Yediyıldız), Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1989.
- el-Hamevî, Yâkut, *Mu'cemu'l-buldân I-V*, Beyrut: Dâru Sâdır, 1977.
- el-Hanbelî, İbn Receb, “Fazlu ilmi's-selef ale'l-halef”, *Mecmûu resâili'l-Hâfız İbn Receb el-Hanbelî* (thk. Ebû Mus'ab Tal'at b. Fuâd el-Hulvânî), Kâhire: Farûku'l-hadîse, 2003, III, 25-30.
- _____, *Zeylû Tabakâti'l-Hanâbile I-V* (thk. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymin), Riyâd: Mektebetü ubeykân, 2005.
- Hanevî, Hasan, *Mine'l-fenâ ile'l-bekâ –Muhâveletun li-iâdeti binâi't-tasavvufi'l-İslâmî– I-II*, Beyrut: Dârü'l-medâri'l-İslâmî, 2009.
- Harîrîzâde, *Tibyânu vesâili'l-hakâik fî beyânu selâsili't-tarâik*, Süleymaniye Ktp. İbrahim Ef. Blm. nr. 430-432, III, vr. 246^b-252^a.
- Hasan-ı Basrî, *Zühhd* (haz. İshak Doğan), Konya: Hüner, 2012.
- Hassân, Abdülhakîm, *et-Tasavvuf fî şî'ri'l-Arabiyyi'l-İslâmî*, Dimaşk, 2010.
- Hemedânî, Yûsuf, *Hayat Nedir –Rütbetü'l-hayât–* (haz. Necdet Tosun), İstanbul: İnsan, 1998.

- Hemedânî, Aynükudât, *Temhîdât* (haz. Afif Useyran), Tahran: İntişârât-ı Menûçehrî, 1386hş./2007.
- Herevî, Hâce Abdullah Ensârî, *Menâzilü's-sâirîn Les étapes des itinérants vers Dieu*, édition critique avec introduction, traduction et lexique, Le Caire, IFAO, 1962.
- _____, *Menâzilü's-sâirîn Bâ Mukâyese be-Metn-i İlelü'l-makâmât ve Sad Meydan ve Şerh-i Kitâb ez-Rûy-i Âsâr-ı Pîr-i Herât* (haz. Abdülgafûr Revân Ferhâdî), Kâbil, 1350/1971 [Tahran-2008].
- _____, *Menâzilü's-sâirîn –Tasavvufta Yüz Basamak–* (haz. Abdürrezzak Tek), Bursa: Emin, 2008.
- _____, *Sad Maidan Hundred Fields Between Man and God* (çev. Munir Ahmad Mughal), Islamic Book Foundation, 1983.
- _____, *Sad Meydân* (haz. Kâsım Ensârî), Tahran: Kitâbhâne-yi Tahûrî, 1358hş./1979.
- _____, *Sad Meydân* (thk. Süheylâ Müsevî Sîrcânî), Tahran: İntişârât-ı Züvvâr, 2008.
- _____, *Sad Meydân* (trc. Hâfız Muhammed Efdal Fakîr), Lahor: 1998.
- _____, *Sad Meydân –Ez Emâlî Şeyhü'l-İslâm Hâce Abdullah Ensârî Herevî–* (thk. Abdülhay Habîbî), Kâbil: Mîzân, 1341hş./1962
- _____, *Stations of The Sufi Path –The One Hundred Fields (Sad Maydan) of Abdullah Ansari of Herat–* (çev. Nahid Angha), Cambridge: Archetype, 2010.
- _____, “Sad Meydân”, *Mecmûa-i Resâil-i Fârisî-yi Hâce Abdullah Ensârî*, I, 255-334.
- _____, *Tabakâtü's-sûfîyye* (thk. Abdülhay Habîbî Kandehârî), Kâbil: Encümen-i Târih, 1341hş./1962.
- _____, *Tabakâtü's-sûfîyye* (thk. Muhammed Server Mevlâyî), Tahran: İntişârât-ı Tûs, 1386hş./2007.
- _____, *Chemin de Dieu. Trois traités spirituels*, Paris, Sindbad, 1985.
- _____, *Cris du coeur*, Paris, Sindbad, 1988.
- _____, *Dil ü Cân –Vâridât, İlâhînâme, Kalendernâme ve Makûlât Risâleleri–* (çev. Hasan Almaz), İstanbul: Semerkand, 2012.
- _____, *el-Erbaîn fî delâil-i't-tevhîd* (thk. Ali b. Muhammed b. Nâsır el-Fukeyhî), Medîne, 1984
- _____, “Risâle-i Çihil u Du Fasl der Hikâyet-i Meşâyih”, *Mecmûa-i Resâil-i Fârisî-yi Hâce Abdullah Ensârî*, I, 1-252.
- _____, *Rübâiyât-ı Mensûb be Hâce Abdullah Ensârî* (haz. Mahmud Müdebbirî), Kitâbfürûşî-yi Züvvâr, 1341hş./1962
- _____, *Stations of Wayfarers* (çev. Hişam Rifâî), Paris: Al-Bouraq, 2011.
- _____, *Suhenân-ı Pîr-i Herât* (haz. Muhammed Cevad Şerîat), Tahran: Kitâbhâne-i Cîbî, 1365hş./1985

- _____, *Tâ Melekût –Bâznüvîsî ve Bergerdân-i Kitâb-ı Menâzilü's-sâirîn–* (haz. Ali Evcebî), Tahran: Müessese-i Ferhengî-yi Ehl-i Kalem, 2004.
- _____, *Zemmü'l-kelâm* (thk. Semih Dugaym), Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Lübnânî, 1994.
- _____, *Zemmü'l-kelâm ve ehlihî I-V* (thk. Ebû Câbir Abdullah b. Muhammed b. Osman el-Ensârî), Medîne: Mektebetü gurabâi'l-eseriyye, 1998.
- _____, *Zemmü'l-kelâm ve ehlihî I-VII* (thk. Abdurrahmân b. Abdülaziz eş-Şibl), Riyad: Mektebetü'l-ulûm ve'l-hikem, 1998.
- Hilmî, Muhammed Mustafa, *A'mâlu'l-kulûb beyne's-süfîyye ve ulemâi ehli's-sünne*, Dârü'd-da've, 1989.
- Historical Dictionary of Afghanistan*, Maryland: Scarecrow Press, 2003.
- Hodgson, Marshall G. S., *İslâm'ın Serüveni I-III* (çev. Heyet), İstanbul: İz, 1993.
- Huxley, Aldoux, *Kalıcı Felsefe* (çev. Latif Boyacı), İstanbul: İnsan, 1996
- el-Hücvîrî, Ali bin Osman, *Keşfu'l-mahcûb* (thk. Mahmud Âbidî), Tahran: Sürûş, 2006 [Keşfu'l-mahcûb –Hakikat Bilgisi– (çev. Süleyman Uludağ), İstanbul: Dergâh, 1982].
- Hüseyin Remzi, *Lugat-ı Remzî I-II*, Matbaa-i Hüseyin Remzi, 1305/1887.
- el-Hüseynî, Asîlüddin, *Risâle-i Mezârât –Hissa-i Evvel: Maksadü'l-ikbâl-i Sultâniyye–* (thk. Fikri Selçukî), Kâbil, 1344hş./1965.
- Irâkî, Fahreddin, “İstîlâhât-ı Ehl-i Tasavvuf”, *Külliyât-ı Fahreddîn-i Irâkî* (thk. Nesrîn Muhteşem), Tahran: İntişârât-ı Züvvâr, 1386hş./2007 [Şeyh Fahreddin İbrahim b. Şehriyâr Irâkî Hemedânî, “İstîlâhât-ı Ehl-i Tasavvuf” (çev. Nurettin Bayburtlugil), *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1985, sayı: 3, s. 358].
- _____, *Lemeât –Aşka ve Âşıklara Dair–* (çev. A. Avni Konuk-haz. Ercan Alkan), İstanbul: İlkharf, 2011.
- _____, *Aşk Metafizîği* (haz. Ercan Alkan), İstanbul: Hayy Kitap, 2012.
- Ivanov, Vladimir Alekseyevich, “The Tabaqât of Ansârî in the Old Language of Herat”, *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1923 [January, s. 1-34; July, s. 337-382].
- İbn Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye I-IX* (haz. Ahmet Şemsettin), Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1999 [*Fütûhât-ı Mekkiyye I-XVII* (çev. Ekrem Demirli), İstanbul: Litera, 2011].
- _____, *Seferler –el-İsfâr an netâici'l-isfâr–* (çev. M. Bedirhan), İstanbul: Nefes, 2009.
- _____, *Rûhu'l-kuds fî münâsahati'n-nefs* (thk. Hâmid Tâhir), Kâhire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-âmmeli'l-kütüb, 2005.
- _____, *el-İsrâ ilâ makâmi'l-esrâ* (thk. Suâd el-Hakîm), Beyrut: Dendere li't-tibaa ve'n-neşr, 1988.
- _____, *Nurlar Hazinesi* (haz. M. Demirci) İstanbul: İz, 2005.

- İbn Ebû Ya'lâ, *Tabakātu'l-Hanâbile I-III* (thk. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymin), Riyâd: el-Emânetü'l-âimme li'l-ihfâl, 1999.
- İbn Havkal, *Sûretu'l-arz*, Beyrut: Dâru mektebeti'l-hayât, 1996.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-sâlikîn –Kur'ânî Tasavvufun Esasları– I-III* (çev. A. Ataç vd.), İstanbul: İnsan, 1994.
- _____, *Medâricü's-sâlikîn beyne menâzili iyyâke na'budü ve iyyâke nestâin I-III* (thk. Reşid Rızâ), Kâhire: Matbaatü'l-Menâr, 1331-1334/1912-1915.
- _____, *Medâricü's-sâlikîn beyne menâzili iyyâke na'budü ve iyyâke nestâin I-III* (thk. Beşşâr Muhammed Uyûn), Dimaşk: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 2003.
- _____, *Tarîku'l-hicreteyn ve bâbü's-saâdeteyn*, Kâhire: Dâru's-Selefiyye, 1974.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İmâdüddin İsmâil, *el-Bidâye ve'n-nihâye I-XXI* (thk. Abdullah b. Abdülmühsîn et-Türkî vd.), Matbaatü hicr, 1997.
- İbn Münevver, Muhammed, *Esrâru't-tevhîd fî makâmâtî's-Şeyh Ebî Saîd I-II* (thk. Şefîî Kedkenî), Tahran: İntişârât-ı Âgâh, 1376hş./1997 [*Tevhîdin Sırları* (çev. Süleyman Uludağ), İstanbul: Kabalcı, 2004].
- İbn Tagriberdî, Cemâleddin ebu'l-Mehâsin, *en-Nücûmu'z-zâhira fî mülûki'l-Mısri ve'l-Kâhira I-XVI* (thk. M. Hüseyin Şemseddîn), Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1992.
- İbnü'l-Arif, *Mahâsin al-Majâlis* (texte arabe, traduction et commentaire par: Miguel Asin Palacios), Paris, 1933.
- İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fî târihi'l-mülûk ve'l-ümem I-IXX* (thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ, Mahmud Abdülkâdir Atâ), Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1992.
- İbnü'l-Cevzî, *Menâkıbu'l-İmâm Ahmed bin Hanbel* (thk. Abdullah b. Abdülmühsîn et-Türkî), Dâru hicr, tarihsiz.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasan İzzeddin, *el-Kâmil fî't-târih I-XI* (thk. M. Yûsud ed-Dekkâk), Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1987.
- İbnü'l-İmâd, Şihâbüddin ebu'l-Felâh, *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb I-X* (thk. Abdülkâdir el-Arnaut, Mahmud el-Arnaut), Dimaşk: Dâru İbn Kesîr, 1991.
- İbnü'l-Kayserânî, *Safvetü't-tasavvuf* (thk. Gâde el-Mukaddem Adre), Beyrut: Dâru'l-Müntehabi'l-Arabî, 1995.
- İbnü'n-Nedim, *el-Fihrist* (thk. Rızâ Teceddüd), Tahran, 1971.
- İbrâhim Aşkî, *Fuzûlî Hakkında Bir İki Söz*, Dersaâdet: Ali Şükrü Matbaası, 1338/1920.
- el-İmâdî, Muhammed Hasan, *Horasan fî'l-asri'l-Gaznevî*, Ürdün: Câmîatiü Yermük, 1997.
- İmam, Seyyid Muhammed Kâzım, “Herat”, *Ravzatü'l-cennât fî evsâfi medîneti Herât*, Tahran: Dânişgâh-ı Tahran, 1339 hş./1960, II, 1-47.
- İmâm Rabbânî, *Mektûbât-ı İmâm-ı Rabbânî I-III* (tsh. M. Eyyûb Gencî), Zâhidân: İntişârât-ı Sıddîkî, 2004 [*Mektûbât-ı Rabbânî I-III* (çev. T. Hakan Alp vd.), İs-

- tanbul: Yasin, 2007].
- el-İsfahânî, Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ I-XII* (thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ), Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 2002.
- İsfahânî, İmâdüddin, *Harîdetü'l-kasr ve cerîdetü'l-asr fî zikri fudalâi ehli Horasan ve Herât I-II* (thk. A. M. Âl-i Tu'me), Tahran: Âyîne-i Mîrâs, 1999.
- el-İsfahânî, Râgıb, *Müfredât –Kur'ân Kavramları Sözlüğü–* (haz. Yusuf Türker), İstanbul: Pınar, 2010.
- _____, *ez-Zerîa ilâ mekârimi's-şerîa* (thk. Ebû Zeyd el-Acemî), Kâhire: Dârü's-selâm, 2007.
- el-İsfezârî, Muînuddin, *Ravzatü'l-cennât fî evsâfi medîneti Herât I-II* (thk. Seyyid Muhammed Kâzım İmam), Tahran: Dânişgâh-ı Tahran, 1339 hş./1960.
- el-İskenderî, Sedîdüddîn Abdü'l-mu'tî el-Lahmî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn – Commentaire du Livres des Étapes–* (ed. S. De Laugier de Beaurecueil), Kâhire: Imprimerie de L'Institut Français d'Archéologie Orientale, 1954.
- Kafesoğlu, İbrahim, *Sultan Melikşah Devrinde Büyük Selçuklu İmparatorluğu*, İstanbul, 1953.
- Kallek, Cengiz, “İbn Receb el-Hanbelî”, *DİA*, XX, 243-247.
- Kanar, Mehmet, “Hikmet, Ali Asgar”, *DİA*, XVII, 520, 521.
- _____, *Farsça-Türkçe Sözlük*, İstanbul: Say, 2010.
- Kandemir, M. Yaşar, “Münâvî, Muhammed Abdürraûf”, *DİA*, XXXI, 572-575.
- _____, “İbnü'l-Kayserânî”, *DİA*, XXI, 109-111; Mustafa Aşkar, *Tasavvuf Tarihi Literatürü*, İstanbul: İz, 2006.
- Kara, İsmail, *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz –Şerh ve Haşiye Meselesine Dair Birkaç Not–*, İstanbul: Dergâh, 2011.
- Kara, Mustafa, “Bişr b. Hâris el-Hâfî”, *DİA*, VI, 221, 222.
- _____, “Ebü'l-Hüseyn en-Nûrî”, *DİA*, X, 328-330.
- _____, “Hikmet”, *DİA*, XVII, 519.
- _____, *Dervişin Hayatı Sûfinin Kelâmı*, İstanbul: Dergâh, 2005
- _____, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, İstanbul: Dergâh, 1998.
- Kara, Seyfullah, *Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavgarları*, İstanbul: İz, 2009.
- Karamustafa, Ahmet T., *Sufism: The Formative Period*, Edinburgh University Press, 2007.
- el-Kâşânî, Kemâlüddîn Abdürrezzâk, *Şerhu Menâzili's-sâirîn* (thk. Muhsin Bîdârfer), Tahran: İntişârât-ı Bîdâr, 1994.
- _____, *Letâifu'l-i'lâm fî işârâti ehli'l-ilhâm* (thk. Mecid Hâdîzâde), Tahran: Mîrâs-ı Mektûb, 2000 [*Tasavvuf Sözlüğü* (çev. Ekrem Demirli), İstanbul: İz, 2005].
- Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütübi ve'l-fünûn I-II* (haz. M. Şerefettin

- Yaltkaya, Kilisli Rifat Bilge), Ankara: MEB, 1941.
- Kedkenî, M. Rızâ Şefî, *Nevişte ber Deryâ –Ez Mîrâs-ı İrfânî-yi Ebu'l-Hasan-i Harakânî–*, Tahran: İntişârât-ı Suhen, 2005.
- _____, “Pîr-i Herî Gayr ez Hâce Abdullâh-i Ensârî Est!”, *Nâme-i Bahâristân*, 1388hş./2009 (15), s. 185-192.
- Keeler, Annabel, *Sufî Hermeneutics The Qur'an Commentary of Rashid al-Din Maybudi*, London: Oxford University Press, 2006.
- Kinberg, Leah, “What Is Meant by Zuhd”, *Studia Islamica* no. 61 (1985), s. 27-44.
- Kisâî, Nûrullah, “Herât ez Tâhiriyân tâ Tîmûriyân [h. 205-911]”, *Defter*, 1375hş./1996 (59-60), s. 85-102.
- Knysh, Alexander, *Tasavvuf Tarihi* (çev. İhsan Durdu), İstanbul: Ufuk, 2011.
- Koca, Ferhat, *Ahmed b. Hanbel –Hayatı, Görüşleri ve Mezhebi–*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2008.
- _____, *İslâm Hukuk Tarihinde Selefî Söylem –Hanbelî Mezhebi–*, Ankara Okulu Yayınları, 2002.
- Koçyiğit, Talat, *Hadisçilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1969.
- Konuk, Ahmet Avni, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi I-XIII* (haz. Mustafa Tahralı, Selçuk Eraydın vd.), İstanbul: Kitabevi, 2008.
- Konur, Himmet, “Horasan’ın İslâm ve Tasavvuf Tarihine Katkısı”, *DEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: XXI (2005), s. 3-27.
- el-Kuşeyrî, Abdülkerîm, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye* (thk. Abdükerim Atâ), Şam: Mektebetü Ebî Hanîfe, 2000 [*Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi* (çev. Süleyman Uludağ), İstanbul: Dergâh, 2003].
- _____, *Letâifü'l-İşârât* (Thk. Saîd Katîfe), Kâhire: el-Mektebetü't-Tevfikiyye, 2001.
- Kök, Bahattin, “Gazneli Mahmut’la Abbasî Halifesi el-Kadir Arasındaki İlişkiler”, *EKEV Akademi Dergisi*, I/2, 1998, s. 117-126.
- Köle, Bekir, *Zeynüddîn Hâfî ve Tasavvufî Görüşleri*, İstanbul: İnsan, 2011.
- Köprülü, Fuad, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, Ankara: Akçağ, 2004.
- _____, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara: Akçağ, 2003.
- Köymen, Mehmet Altay, *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi III: Alp Arslan ve Zamanı*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2011.
- Kuçuradi, İoanna, *İnsan ve Değerleri*, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 1998.
- Kutluer, İlhan, *Yitirilmiş Hikmeti Ararken*, İstanbul: İz, 2011.
- Küçük, Sezai, “Abdullah Ensârî el-Herevî’nin Tasavvufî Fütüvvet Risâlesi: Kitâbü'l-Fütüvve”, *Sakarya Ü. İFD*, 2 (2000), s. 137-166.
- _____, “Hâce Abdullah el-Ensârî el-Herevî ve Kitâbü'l-fütüvve’si” Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Ün. SBE, 1993.

- Lâricânî, İsmâil Mansûrî, *Şerh-i Menâzilü's-sâirîn*, Tahran: Sâzmân-ı Teblîgât-ı İslâmî, 1389hş./2010.
- Lewishon, L., "Takwa", *EF*, XII, 781-785.
- Loth, O., *A Catalogue of the Arabic Manuscripts in the Library of the India Office*, London, 1877.
- Ma'rûf, Beşşâr Avvâd, "Mukaddimetu muhakkık", *Târîhu'l-İslâm*, Beyrut: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 2003, I, 197-212.
- Mahmud, Abdülkâdir, *Dirâsât fi'l-felsefeti'd-dîniyye ve's-sûfiyye ve'l-ilmîyye*, Kâhire: Dârü'l-fikri'l-Arabî, 1978.
- _____, *Felsefeti'l-sûfiyye fi'l-İslâm*, Kâhire: Dârü'l-fikri'l-Arabî, 1966.
- Makâmât-ı Şeyhü'l-İslâm Hazret-i Hâce Abdulah Ensârî Herevî* (thk. Fikrî Selçukî Herevî), Kâbil: İntişârât-ı Encümen-i Câmî, 1965.
- Makdisî, *Ahsenü't-tekâsîm fi ma'rifeti'l-ekâlîm* (thk. M. J. de Goeje), Leiden, 1906.
- Makdisi, George, *İslâm'ın Klasik Çağında Din, Hukuk, Eğitim* (çev. H. Tuncay Başoğlu), İstanbul: Klasik, 2007.
- _____, *İslâm'ın Klasik Çağında ve Hristiyan Batı'da Beşerî Bilimler* (çev. H. Tuncay Başoğlu), İstanbul: Klasik, 2009.
- _____, *Ortaçağ'da Yüksek Eğitim –İslâm Dünyası ve Hristiyan Batı–* (çev. A. Hakan Çavuşoğlu, Tuncay Başoğlu), İstanbul: Klasik, 2012.
- Mazıoğlu, Hasibe, *Fuzûlî ve Hâfız: İki Şair Arasında Bir Karşılaştırma*, Ankara: Türkiye İş Bankası, 1956.
- Mehmet Salâhî Bey, *Kâmûs-ı Osmânî I-IV*, Mahmut Bey Matbaası, 1313/1895.
- Meier, Fritz, "Horasan ve Klasik Tasavvufun Sonu" (çev. Ramazan Muslu), *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, yıl: 5, sayı: 13, 2004, s. 443-468.
- _____, *Essays on Islamic Piety and Mysticism* (çev. John O'kane), Leiden: Brill, 1999.
- el-Mekkî, Abdülhâfız b. Melek Abdülhak, *Mevkîfu eimmeti'l-hareketi's-selefiyye mine't-tasavvuf ve's-sûfiyye*, Kâhire: Dârü's-selâm, 2001.
- el-Mekkî, Ebû Tâlib, *Kûtu'l-kulûb fi muâmeleti'l-mahbûb I-III* (thk. M. İ. Muhammed Rıdvânî), Kâhire: Mektebetü dâri't-türâs, 2001.
- Melchert, Christopher, "The Transition from Asceticism to Mysticism at the Middle of the Ninth Century C.E.", *Studia Islamica* 83 (1996), s. 51-70.
- Menûcehrî, Ferâmurz Hâc, "Bâûnî", *DMBİ*, XI, 227, 228.
- el-Menûfi, Mahmud Ebu'l-Feyz, *et-Temkîn fi şerhi Menâzili's-sâirîn*, Kâhire: Matbaatu nahdati'l-Mısr, 1969.
- Merçil, Erdoğan, *Gazneliler Devleti Tarihi*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1989.
- Mevsûatu fehârisi kütübi'z-zühd* (haz. M. Muhammed Şerîf), Riyad: Dâru İbni'l-Cevzî,

1992.

- Mevsuatu nadrati 'n-na'im fi mekarimi 'l-ahlâki 'r-Resûli 'l-kerîm I-XII* (haz. Sâlih b. Abdullah b. Humeyd, Abdurrahman b. Muhammed b. Abdurrahman b. Mellûh), Cidde: Dârü'l-vesîle, 1999.
- el-Meybudî, Ebu'l-Fazl Reşîdüddin, *Keşfü'l-esrâr ve uddetü'l-ebrâr –ma'rûf be-tefsîr-i Hâce Abdullah Ensârî– I-X* (thk. Ali Asgar Hikmet), Tahran: Dânişgâh, 1331hş./1952.
- Misgernijâd, Abdülcelîl, “*Safâvetü't-tevhîd li-tasfiyeti'l-mürîd* der Beyân-ı *es-Sûfi gayru mahlûk*”. *Maârif*, cilt 18, sayı: 2 (2001), s. 153-168.
- Mojaddedi, J. A., “Al-Ansari al-Harawi's *Ṭabaqât al-şûfiyya*: a literary approach”, *Proceedings of the Third European Conference of Iranian Studies held in Cambridge* (ed. Charles Melville), Wiesbaden, 1999, s. 155-165.
- _____, “Jāmī's re-contextualization of biographical traditions 'The biography of Anşārī' in the framework of the Nafaḥât al-uns”, *Studies in Islamic and Middle Eastern texts and traditions in memory of Norman Calder* (ed. G.R.Hawting, J. A. Mojaddedi & A.Samely), 2000, s. 195-211.
- _____, *The Biographical Tradition in Sufism: The Tabakât Genre from al-Sulami to Jami*, Richmond: Curzon Press, 2001.
- Monnot, Guy, “In Memoriam”, *Journal Asiatique*, II/293 (2005), s. 387-391.
- Morelon, Jaques Jomier-Régis, “In Memoriam”, *MIDEO* 27 (2008), s. 1-6.
- Morin, Edgar, *Geleceğin Eğitimi İçin Gerekli Yedi Bilgi* (çev. Hüsnü Dilli), İstanbul Bilgi Üniv. Yayınları, 2010.
- Morris, James Winston, *Yönelimler* (çev. A. Demirhan), İstanbul: İnsan, 2006.
- Muhammed, Abdülaziz, *el-Fütüvve fi 'l-mefhûmi 'l-İslâmî –Dirâse fi ahlâki 'l-İslâmiyye–*, İskenderiyye: Dârü'l-vefâ, 1998.
- Muîn, Muhammed, *Ferheng-i Fârisî I-VI*, Tahran: İntişârât-ı Emîr-i Kebîr, 1364hş./1985.
- el-Munûfi, Mahmud Ebu'l-Feyz, *Rûh-i Pâk –Bir Şâzelî Şeyhinin Vasiyetleri–* (çev. Hamdi Yıldız), İstanbul: Ocak, 2008.
- Murad, Süleyman Ali, *Early Islam Between Myth and History –Al-Hasan al-Basrî (d. 110H/728CE) and the Formation His Legacy in Classical Islamic Scholarship–*, Leiden: Brill, 2006.
- Mustafa Râsim Efendi, *Istulâhât-ı İnsân-ı Kâmil* (haz. İhsan Kara), İstanbul: İnsan, 2008.
- Münâvî, Abdurraûf, *Şerhu Menâzili's-sâirîn* (thk. M. Abdülkâdir Nessâr, A. İbrâhim Abdülhamîd), Kâhire: Dâru'l-Cûdiyye, 2010.
- Münâvî, Zeynelâbidîn, “İ'lâmü'l-hâzır ve'l-bâdî bi-tercemeti Abdürraûf el-Münâvî el-Haddâdî”, *el-Kevâkibu'd-dürriyye fi terâcimi's-sâdeti's-sûfiyye* (thk. M. Edîb

- el-Câdir), Beyrut: Dâru Sâdır, 2007, I, 11-28.
- Müstevfî, Hamdullah, *Nüzhetu'l-kulûb* (thk. Guy Le Strange), Leiden, 1915.
- Mütercim Âsım Efendi, *Kāmûs Tercümesi –el-Okyanûsu'l-basît fî tercemeti kāmûsi'l-muhît– I-III*, Matbaa-i Osmâniyye, 1305/1887.
- _____, *Merahu'l-meâlî fî şerhi'l-Emâlî*, İstanbul: Matbaa-i Osmâniyye, 1304/1887.
- Nâmekî-yi Câmî, Ahmed, *Ünsü't-tâibîn ve sırâtullâhi'l-mübîn* (thk. Ali Fâzıl), Tahran: Çâbhâne-i Hayderî, 1368hş./1989.
- Nasr, Seyyid Hüseyin, “The Spiritual States in Sufism”, *Sufi Essays*, London: Allen & Unwin, 1972, s. 68-74 [*Tasavvufî Makaleler* (çev. Sadık Kılıç), İstanbul: İnsan, 2007, s. 79-88].
- Necâfî, Osman, *Hadis ve Psikoloji* (çev. Mustafa Işık), Ankara: Fecr, 2008.
- Nefîsî, Said, *Târih-i Nazm u Nesr der İran I-II*, Tahran, 1363 hş./1984.
- Nevâyî, Ali Şir, *Mecâlisü'n-nefâis* (haz. Kemal Eraslan), Ankara: TDK, 2001.
- Niyâ, Pervâne Urûc, “Tehzîb”, *DMBİ*, VIII, 690-692.
- Nuhoğlu, Güller, “Beyhakî Tarihi'ne Göre Gaznelilerde Devlet Teşkilatı ve Kültür”, İstanbul Ü. SBE, 1995.
- Nuhsadumîn Sâl-i Vefat-ı Hâce Abdullah Ensârî*, Kâbil: Matbâuât-ı Vezâret, 1342hş./1963.
- Nurbahş, Cevad, *Ferheng-i Nurbahş: Istilahat-ı Tasavvuf I-X*, London: Khaniqahi-Nimetullahi Publication, ty.
- Nüreddinzâde Muslihuddin Mustafa, *Şerh-i Menâzilü's-sâirîn*, Süleymaniye Ktp. Hacı Reşit Bey, nr. 111, 134 vr.; Süleymaniye Ktp. Hacı Mahmud Ef. nr. 3043, 79 vr.; Millî Ktp. nr. 7, 159 vr.
- Nwyia, Paul, “Les Maqâmâtal-Qulûb d'Abû-l-Hasan al-Nürî –Textes Mystiques Inédites d'Abû-l-Hasan al-Nürî–”, *Mélanges de l'Université Saint Joseph*, 1968, XL, s. 115-154.
- _____, “Makâmâtu'l-Kulûb” (çev. A. R. Zekâvetî Karagözlü-İsmâil Saâdet), *Maârif*, 1368 hş./1989, sayı: 1-2, s. 81-119.
- _____, *Exégèse Coranique et Langage Mystique*, Beyrut: Dârü'l-Maşrık, 1970.
- Nyugen, Martin Tran, “The Confluence and Construction of Traditions: Al-Qushayri and the Intersection of Qur'anic Exegesis, Theology and Sufism”, Harvard University, 2009.
- Ocak, Ahmet, *Selçukluların Dinî Siyaseti (1040-1092)*, İstanbul: Tarih ve Tabiat Vakfı, 2002.
- Ocak, Metin, *Kur'ân'da İhsân ve Muhsin Kavramları*, İstanbul: İnkılâb, 1999.
- Öncel, Müyesser, “Kur'ân'da İnâbe Kavramı”, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Ü. SBE, 2006.

- Öngören, Reşat, “Tasavvuf”, *DİA*, XL, 119-126.
- _____, *Osmanlılar'da Tasavvuf – Anadolu'da Süfîler, Devlet ve Ulemâ XVI. Yüzyıl–*, İstanbul: İz, 2000.
- _____, *Tarihte Bir Aydın Tarikatı: Zeynîler*, İstanbul: İnsan, 2003.
- Öngül, Ali, *Selçuklular Tarihi –Büyük Selçuklular-Irak, Kirman ve Suriye Selçukluları– I-II*, Manisa: Emek Matbaası, 2007.
- Önkal, Ahmet, “Ahnef b. Kays”, *DİA*, II, 174.
- Öz, Mustafa, “Ivanov, Wladimir”, *DİA*, XXIII, 487, 488.
- _____, *Mezhepler Tarihi ve Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Ensar, 2012.
- Öz, Şaban, *İslâm Tarihi Metodolojisi*, İstanbul: İz, 2010.
- Özaydın, Abdülkerim, “Kündürî, Amîdülmülk”, *DİA*, XXVI, 554, 555.
- _____, “Nizâmiye”, *DİA*, XXXIII, 188-191.
- _____, “Nizâmülmülk”, *DİA*, XXXIII, 194-196.
- _____, “Sencer”, *DİA*, XXXVI, 507-511.
- Özel, Ahmet, “Bâûniyye”, *DİA*, VI, 212, 213.
- Özen, Şükrü, “İbn Ebû Ya'lâ”, *DİA*, IXX, 447, 448.
- Özer, Ahmet, “Ehl-i Hadisin Red Literatürü”, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Ü. SBE, 2008.
- Özevarlı, M. Sait, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodolojisi ve Kelâmcılara Eleştirisi*, İstanbul: İSAM, 2008.
- Öztürk, M. Orhan, *Ruh Sağlığı ve Hastalıkları*, Ankara: Hekimler Yayın Birliği, 1997
- Öztürk, Mustafa, *Tefsirde Bâtînlilik ve Bâtînî Tefsir Geleneği*, İstanbul: Düşün, 2011.
- Öztürk, Mürsel, “Hâce Abdullah Ensârî'nin tasavvufî Görüşleri”, *DTCF Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü Dergisi*, 5 (1992), s. 21-32.
- Öztürk, Yaşar Nuri, *Kuşadalı İbrahim Halveti*, İstanbul: Yeni Boyut, 1997
- Palabıyık, Hanefî, *Valilikten İmparatorluğa Gazneliler –Devlet ve Saray Teşkilatı–*, Ankara: Araştırma, 2002.
- Pallis, Marco, *Yol ve Dağ* (çev. Cengiz Erengil), İstanbul: İnsan, 2007.
- Pârsâ, Hâce Muhammed, *Faslu'l-Hitâb* (thk. C. Misgernijâd), Dânişgâh-ı Tahran, 1381hş./2002.
- _____, *Şâh-ı Nakşibend Hazretlerinin Sohbetleri* (çev. Necdet Tosun), İstanbul: Erkam, 2002.
- Pérennès, Jean-Jacques, “Bibliographie de Serge de Beauceueil”, *MIDEO* 27 (2008), s. 7-14.
- Peterson, Michael vd., *Akil ve İnanç: Din Felsefesine Giriş* (çev. Rahim Acar), İstanbul: Küre, 2009.
- Piyadeoğlu, Cihan Güneş *Ülkesi Horasan: Büyük Selçuklular Dönemi*, İstanbul: Bilge-

- Kültür-Sanat, 2012.
- Pürcevâdî, Nasrullah, “Nehcü’l-hâs”, *Tahkîkât-ı İslâmî*, sayı: 5-6, 1366hş./1988, s. 94-149.
- _____, “Risâle-i Âdâbu’l-ibâdât-ı Şakîk-i Belhî”, *Maârif*, X, 1366, s. 106-120.
- _____, *Pejûheşhâ-yı İrfânî –Cüstucû der Menâbi’-i Kuhen–*, Tahran: Neşr-i Ney, 2007.
- Pûrmuhtâr, Muhsin, “Mukaddime-i Musahhîh”, *Kitâbü’l-beyâz ve’s-sevâd min hasâisi hikemi’l-ibâd fî na’ti’l-mürîd ve’l-murâd* (thk. Muhsin Pûrmuhtâr), Tahran: Müessesesi-i Pejûheşî-yi Hikmet ve Felsefe-i İrân, 1390hş./2011, s. IXX-LXVII.
- Ridgeon, Lloyd, *Morals and Mysticism in Persian Sufism: A History of Sufi-futuwwat in Iran*, New York: Routledge, 2010.
- Ritter, Helmut, “Philologika VIII: Anşâri Haravi and Sanâ’i Ğaznavî”, *Der Islam* 22 (1934), s. 89-105.
- Rûhânî, Süleyman, “Hâce Abdullah Ensârî (I)”, *Mecelle-i Mihr* 9 (1316hş./1937), s. 874-884; *Mecelle-i Mihr* 10 (1316hş./1937), s. 911-998.
- Safâ, Zebîhullah, *Târîh-i Edebiyât der İrân I-II*, Tahran: Kitabfurûş-i İbn Sinâ, 1959.
- es-Safedî, Selahaddin Halil b. Aybek, *el-Vâfi bi’l-vefeyât I-XIX* (thk. Ahmed el-Arnâvut, Tezkî Mustafa), Beyrut: Dârü’l-ihyâi’t-türâsi’l-Arabî, 2000.
- Safevî, Sâm Mîrzâ, *Tuhfe-i Sâmî* (haz. Vâhid Destgirdî), Tahrân: Matbaa-i Armağân, 1314/1936.
- Sâfi, Mevlânâ Ali bin Hüseyin, *Reşehât –Hayat Pınarından Can Damlaları–* (haz. M. Özsaray), İstanbul: Semerkand, 2010.
- Sâkit, Selman, *Der Cüstucû-yi Deryâ –Murûrî ber Zindegî vu Âsâr-ı Hâce Abdullah Ensârî–*, Tahran: Hemşehrî, 1389hş./2010.
- es-Sâmîrî, İhsân Zünnûn, *el-Hayâtü’l-ilmîyye zemenü’s-Sâmâniyyîn –Târîhu’s-sekâfî li-Horasan ve bilâdi Mâverâünnehr fî’l-karneyni’s-sâlis ve’r-râbii’l-hicre–*, Beyrut: Dârü’t-talîa, 2001.
- Samur, Selahattin, “İslâm Coğrafyacılarına Göre Horasan: Yeri ve X. Yüzyıldaki Durumu”, *Bilimnâme*, IX, 2005/3, s. 89-104.
- Sâremî, Süheylâ, *Mustalahât-ı İrfânî vü Mefâhîm-i Berceste der Zebân-ı Attâr I-II*, Tahran: Pejûheşgâh-ı Ulûm-i İnsânî ve Mütâlaat-ı Ferhengî, 2010.
- Sauvaget, Jean, *İslâm Dünyası –Kısa Kronoloji–* (çev. S. Kemal Yetkin-F. Reşit Unat), Ankara: A.Ü.İ.F. Yayınları, 1963.
- Schimmel, Annemarie, *İslâm’ın Mistik Boyutları* (çev. Ergün Kocabıyık), İstanbul: Kabcacı, 2001.
- Schuon, Frithjof, *Sufism: Veil and Quintessence* (ed. James S. Cutsinger), World Wisdom, 2006, s. 35 [*Tasavvuf: Kabuk ve Öz* (çev. Veysel Sezigen), İstanbul: İz, 2006].

- Seccâdî, Seyyid Câfer, *Ferheng-i Lugât u Istilâhât u Ta'bîrât-ı İrfânî*, Tahran: Kitâbhâne-i Tahûrî, 1983.
- Selçukî, Fikri, *Gâzurgâh: Kısmetî ez Târîh-i Herât-ı Bâstân*, Kâbil: Mîzân, 1962.
- Sem'ânî, Ebû Said Abdülkerim, *el-Ensâb I-V* (thk. Abdullah Ömer el-Bârûdî), Beyrut: Dârü'l-Cinân, 1988.
- Serrâc et-Tûsî, Ebû Nasr, *el-Lüma'* (thk. Abdülhalîm Mahmud, Tâhâ Abdülbâkî Sürûr), Kâhire: Mektebetü's-sekâfeti'd-dîniyye, 2002 [*el-Lüma' –İslâm Tasavvufu–* (çev. H. Kâmil Yılmaz), İstanbul: Erkam, 2013].
- Singh, Sardar Sir Jogendra, *The Persian Mystics The Invocations of Sehikh 'Abdullâh*, London: Butler&Tanner, 1939.
- es-Sîrcânî, Ebu'l-Hasan Ali b. Hasen, *Kitâbü'l-beyâz ve's-sevâd min hasâisi hikemi'l-ibâd fî na'ti'l-mürîd ve'l-murâd* (thk. Muhsin Pûrmuhtâr), Tahran: Müessesese-i Pejûheşî-yi Hikmet ve Felsefe-i Îrân, 1390hş./2011.
- Steingass, Francis Joseph, *Persian-English Dictionary*, Beyrut: Librairie du Liban, 1975.
- Subtelny, Maria, “The Cult of ‘Abdullâh Ansârî under the Timurids”, *Gott ist schön und Er liebt die Schönheit/God is Beautiful and He loves Beauty* (ed. A. Giese and J. Christoph Bürgel), Berlin-New York-Paris: Peter Lang, 1994, s. 377-406.
- es-Sübki, Ebû Nasr Tâceddin, *Tabakâtü's-Şâfiyye I-X* (thk. M. Muhammed et-Tanâhî, A. Muhammed el-Hulv), Kâhire: Dârü'l-ihyâi'l-kütübi'l-Arabiyye, 1964-76.
- es-Sülemî, Ebû Abdurrahman, *Hakâiku't-tefsîr I-II* (thk. Seyyid İmrân), Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 2001.
- _____, *Tabakâtu's-sûfiyye* (thk. Nûreddin Şerîbe), Kâhire: Mektebetü'l-Hancî, 1986.
- _____, *Ziyâdâtu Hakâiki't-tefsîr* (thk. Gerhard Böwering), Beyrut: Dârü'l-maşrîk, 1995.
- _____, “Derecâtü'l-muâmelât”, *Mecmûa-i Âsâr-ı Ebû Abdurrahmân es-Sülemî*, Tahran: Müessesese-i Pejûheşî-yi Hikmet ve Felsefe-i Îrân, 2009, I, 477-495.
- _____, “Menâhicü'l-ârifîn”, *Mecmûa-i Âsâr-ı Ebû Abdurrahmân es-Sülemî*, Tahran: Müessesese-i Pejûheşî-yi Hikmet ve Felsefe-i Îrân, 2009, II, 143-157.
- _____, “Mukaddime fî't-Tasavvuf”, *Mecmûa-i Âsâr-ı Ebû Abdurrahmân es-Sülemî*, Tahran: Müessesese-i Pejûheşî-yi Hikmet ve Felsefe-i Îrân, 2009, II, 463-520.
- _____, “Beyânu tezellülü'l-fukarâ”, *Mecmûa-i Âsâr-ı Ebû Abdurrahmân es-Sülemî*, Tahran: Müessesese-i Pejûheşî-yi Hikmet ve Felsefe-i Îrân, 2009, III, 33-61.
- _____, “Zikru'n-nisveti'l-müteabbidâti's-sûfiyyât”, *Mecmûa-i Âsâr-ı Ebû Abdurrahman es-Sülemî*, III, 493-531.
- _____, *Kitâbü'l-fütüvve –Tasavvufta Fütüvvet–* (thk. Süleyman Ateş), Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1977.

- es-Süyûtî, Celâleddin, *Târîhu'l-hulefâ* (thk. H. Demirdâş), Kâhire: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 2004.
- Sühreverdî, Ebû Hafs, *Avârifü'l-maârif* (thk. Semîr Şems), Beyrut: Dâru Sâdır, 2010 [*Avârifü'l-maârif –Tasavvufun Esasları–* (çev. H. Kâmil Yılmaz, İ. Gündüz, M. Uzun), İstanbul: Erkam, 1989].
- Şafak, Ali, “Kasıt”, *DİA*, XXIV, 559, 560.
- Şafak, Rızâzâde, *Nihânbinî ve Cihânbinî-yi Hâce Abdullah Ensârî*, [sempozyum kitabından ayrı basım], tarihsiz.
- Şâkirî, Rızâ “Berresî-yi Tabakât-ı Pîr-i Herât”, *Maârif-i Aklî* 14 (1387hş./2008), s. 161-176.
- Şeker, Fatih M., *Selçuklu Türklerinin İslâm Tasavvuru*, İstanbul: Dergâh, 2011.
- Şerafeddin, M., “Selçuklular Devrinde Mezâhib”, *Türkiyât Mecmuası*, cilt: I, 1925, s. 101-118.
- Şeref, Celâl, *Dirâsât fi't-târîhi't-tasavvufi'l-İslâmî*, Beyrut: Dâru'n-nahdati'l-arabiyye, 1991.
- Şerîat, Muhammed Cevad (haz.), *Fihrist-i Tefsîr-i Keşfü'l-esrâr ve uddetü'l-esrâr*, Tahran: Müessese-i İntişârât-ı Emir Kebir, 1363hş./1983.
- Şeyhülislâmî, Ali, *Râh-ı Resm-i Menzilhâ –Şerh-i Menâzilü's-sâirîn-i Hâce Abdullah Ensârî– I-II*, Tahran: İntişârât-ı Dânişgâh-ı Tahrân, 1383hş./2005.
- Şirvânî, Ali, *Şerh-i Menâzilü's-sâirîn*, Kum: İntişârât-ı Zehrâ, 1373hş./1995.
- Şitâ, İbrâhim Desûkî, *el-Mu'cemü'l-Fârisiyyü'l-kebîr –Ferheng-i Buzurg-i Fârisî– I-III*, Kâhire: Mektebetu Medbûlî, 1992.
- Talas, M. Asad, *Nizâmiyye Medresesi ve İslâm'da Eğitim-Öğretim* (çev. M. Sadık Cihan), Samsun: Etüt, 2000.
- et-Tarîkî, Abdullah b. Muhammed b. Ahmed, *Mu'cemu musannefâti'l-Hanâbile I-III*, Riyâd, 2001.
- Taşçı, Özcan, “Ritter, Helmut”, *DİA*, XXXV, 133, 134.
- Tebâdekânî, Şemseddin Muhammed, *Tesnîmü'l-mukarrabîn* (thk. M. Tabâtabâî Behbehânî), Tahran: Kitâbhâne-i Merkez-i İsnâd-ı Şûrâ-yı İslâmî, 1382hş./2004.
- Teber, Serol, *Doğanın İnsanlaşması*, İstanbul: Sorun Yayınları, 1995.
- Tebrîzî, Muhammed Hüseyin b. Halef, *Burhân-ı Kâtî'* (trc. Mütercim Âsım Efendi; haz. Mürsel Öztürk, Derya Örs), Ankara: Türk Dil Kurumu, 2000.
- Tebrîzî, Şerefüddin Hüseyin b. Ülfetî, *Reşfü'l-elhâz fi keşfi'l-elfâz* (thk. Necib Mâyil Herevî), Tahran: İntişârât-ı Mevlâ, 1377hş./1998.
- Tehânevî, Muhammed Ali, *Keşşâfu ıstılâhâti'l-fünûn I-II* (haz. Refik el-Acem, Ali Dahruc vd.), Beyrut: Mektebetu Lübnân, 1996.

- Tek, Abdürrezzak, *Tasavvufî Mertebeler –Hâce Abdullah el-Ensârî el-Herevî Örneği–*, Bursa: Emin, 2008.
- Thibon, Jean-Jacques, “Hiérarchie spirituelle, fonctions du saint et hagiographie dans l’oeuvre de Sulamî”, *IFAO XIX* (2000), s. 13-31.
- et-Tilimsânî, Affüddîn Süleyman b. Ali, *Şerhu Afifeddîn Süleymân et-Tilimsânî alâ Menâzilü’s-sâirîn* (thk. Abdülhâfiz Mansûr), Dârü’t-Türkî li’n-neşr, 1989.
- Tirmizî, Hakîm, “Cevâbu mesâil”, *Selâsu musannefât li’l-Hakîm et-Tirmizî* (thk. Bernd Radtke), Beyrut, 1992.
- _____, *Keyfiyyetü’s-sülûk ilâ Rabbi’l-Âlemin* (thk. Ahmed Abdurrahim es-Sâyih), Beyrut: Dârü’l-Mısriyyeti’l-Lübnâniyye, 1993.
- _____, *Menâzilü’l-ibâd mine’l-ibâde* (thk. A. Abdürrahîm es-Sâyih), Kâhire: Mektebetü’s-Sekâfî, 1990.
- Togan, Zeki Velidî, “Herat”, *İA*, V/1, 429-444.
- _____, *Tarihte Usûl*, İstanbul: Enderun Kitabevi, 1981.
- Topal, Cemal, “İbnü’l-Kayserânî’nin Safvetü’t-Tasavvuf Adlı Eserindeki Hadislerin Tahric ve Değerlendirilmesi” (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Çukurova Ü. SBE, 2010.
- Topaloğlu, Naci, *Selçuklu Devri Muhaddisleri*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1988.
- Tosun, Necdet, “Sır”, *DİA*, XXXVII, 115, 116.
- _____, *Bahâeddîn Nakşbend –Hayatı, Görüşleri, Tarikatı–*, İstanbul: İnsan, 2002.
- Touati, Houari, *Ortaçağda İslâm ve Seyahat –Bir Âlim Uğraşının Tarihi ve Antropolojisi–* (çev. Ali Berktaş), İstanbul: YKY, 2004.
- Trimingham, Spencer, *The Sufi Order in Islam*, Oxford: The Clarendon Press, 1971.
- et-Tüsterî, Şemseddin Muhammed, *Şerhu menâzili’s-sâirîn*, Süleymaniye Ktp. Fatih Blm. nr. 2707, vr. 1^b-141^a; Samsun İl Halk Ktp. nr. 1132, vr. 1^b-126^a.
- Uludağ, Süleyman, “Tabakât-ı Sûfiye Kitapları”, *Nefahâtü’l-üns: Evliyâ Menkıbeleri*, İstanbul: Marifet, 1995, s. 17-28.
- _____, *Dört Kapı Kırk Eşik*, İstanbul: Dergâh, 2009.
- _____, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Kabalcı, 2005.
- _____, *Tasavvuf ve Tenkit*, İstanbul: Mavi Yay., 2011.
- Uslu, Recep, *Herat Tarihi*, İstanbul, 1997.
- Utas, Bo, “The *Munâjât* or *İlâhî-nâmah* of ‘Abdu’llâh Ansârî”, *Manuscripts of the Middle East*, 3 (1988), s. 83-87 [“Münâcât yâ İlâhînâme-i Hâce Abdullah Ensârî” (çev. Şehrâd Nîknâm), *Maârif*, 49 (1379hş./2000), s. 90-111].
- Ünal, Ali, “Ömer Gürânî’nin *Terceme-i Müntehab min Fütühât-ı Mekkiyye* Adlı Eserinin Yeni Harflerle Çevirisi ve Tahlili”, Marmara Ü. SBE, 2006.
- Ürkmez, Ahmet, *Ahlâk Ekseninde Hadis*, Ankara: TDV, 2010.
- Varol, M. Bahaüddin, “İlk Dönem İslâm Siyâsî Tarihinin Şekillenmesinde Horasan

- Bölgesinin Yeri ve Önemi”, *Selçuk Üniv. İFD*, 2004/18, s. 116-135.
- Vassâf, Hüseyin, *Sefîne-i Evliyâ I-V* (M. Akkuş, A. Yılmaz), İstanbul: Kitabevi, 2006.
- Vergote, Antoine, *Din, İnanç ve İnançsızlık* (çev. Veysel Uysal), İstanbul: İFAV, 1999.
- Ward, Keith, “Anlam Meselesi ve Din”, *Dünya Dinlerinde Hayatın Anlamı* (çev. Gamze Varım), İstanbul: Say, 2002, s. 33-62.
- Watt, W. Montgomery, *Müslüman Aydın: Gazâlî Hakkında Bir Araştırma* (Çev. Hanifi Özcan), Samsun: Etüt, 2003.
- Yazıcı, Tahsin, “Abdulah-i Ansârî’nin Kanz as-Sâlikîn veya Zâd al-Ârifin’i”, *Şarkiyat Mecmuası* 1 (1956), s. 59-88; 3 (1959), s. 50-90; 4 (1961), s. 87-96; 5 (1964), s. 31-44.
- _____, “Ebû Saîd-i Ebu’l-Hayr”, *DİA*, X, 220-222.
- _____-Süleyman Uludağ, “Herevî, Hâce Abdullah”, *DİA*, XVII, 222-226.
- _____, *Makaleler*, İstanbul: Multilingual, 2004.
- Yazır, Elmalılı Ahmet Hamdi, *Hak Dini Kur’ân Dili I-X*, İstanbul: Eser Neşriyat, 1979.
- Yıldız, Abdulvahap, “Meybudî ve Keşfü’l-esrâr Adlı Tefsirinde Tasavvufî Kültür”, Harran Ü SBE, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2000.
- Yılmaz, H. Kâmil, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul: Ensar, 2011.
- _____, *Tasavvufî Şiir Şerhleri ve Konevî’nin Kırk Hadîs Şerhi*, İstanbul: İFAV, 1990.
- Yiğit, İsmail, “Ribât”, *DİA*, XXXV, 76-79.
- Yurd, Ali İhsan-Mustafa Kaçalın, *Akşemseddin –Hayatı ve Eserleri–*, İstanbul: İFAV, 1994.
- Yüksel, Musa Şamil, *Timurlularda Din-Devlet İlişkisi*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2009.
- Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ* (thk. Beşşâr Avvâd Ma’rûf), Beyrut: Müessesetü’r-risâle, XVIII, 1996, s. 503-518.
- _____, *Târîhu’l-İslâm I-LIII* (thk. Ömer Abdüsselâm Tedmûrî), Beyrut: Dârü’l-kitâbi’l-Arabî, 1990.
- _____, *Târîhu’l-İslâm I-XVII* (thk. Beşşâr Avvâd Ma’rûf), Beyrut: Dârü’l-garbi’l-İslâmî, 2003.
- _____, *Tezkiretü’l-huffâz I-IV*, Beyrut: Dâru ihyâi’t-türâsi’l-Arabî, 1956.
- Zerrinkub, Abdülhüseyin *Medreseden Kaçış –İmam Gazzâlî’nin Hayatı, Fikirleri ve Eserleri–* (çev. Hikmet Soylu), İstanbul: Anka, 2001.
- _____, *Cüstucû der Tasavvuf-i İrân*, Tahran: Müessese-i İntişârât-ı Emîr-i Kebîr, 1988.
- Zeydân, Yûsuf, “Affüddîn et-Tilimsânî –hayâtuhû ve müellefâtuhû–”, *Dîvânu Afîfeddîn et-Tilimsânî*, Kâhire: Dâru’ş-şürûk, 2008, s. 11-39.
- Zîryâb, Abbas, “Bâkûyi”, *DMBİ*, IX, 312-314.