

**İBN HALDUN ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**AHLAK VE BİLGİ İLİŞKİSİ AÇISINDAN EBÛ TÂLİB
EL-MEKKÎ'NİN HAVÂTİR ANLAYIŞI**

HASAN AYDEMİR

**TEZ DANIŞMANI
DOÇ. DR. AHMET MURAT ÖZEL**

İSTANBUL, 2022

**İBN HALDUN ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**AHLAK VE BİLGİ İLİŞKİSİ AÇISINDAN EBÛ TÂLİB
EL-MEKKÎ'NİN HAVÂTİR ANLAYIŞI**

HASAN AYDEMİR

**TEZ DANIŞMANI
DOÇ. DR. AHMET MURAT ÖZEL**

İSTANBUL, 2022

TEZ ONAY SAYFASI

Bu tez tarafımızca okunmuş olup kapsam ve nitelik açısından, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Temel İslam Bilimleri (Tasavvuf) alanında yüksek lisans Derecesini alabilmek için yeterli olduğuna karar verilmiştir.

Tez Jürisi Üyeleri

Unvan – Ad Soyad	Kanaati	İmza

Bu tezin İbn Haldun Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü tarafından konulan tüm standartlara uygun şekilde yazıldığı teyit edilmiştir.

Teslim Tarihi

Mühür/İmza

AKADEMİK DÜRÜSTLÜK BEYANI

Bu çalışmada yer alan tüm bilgilerin akademik kurallara ve etik ilkelere uygun olarak toplanıp sunulduğunu, söz konusu kurallar ve ilkelerin zorunlu kıldığı çerçevede, çalışmada özgün olmayan tüm bilgi ve belgelere, alıntılama standartlarına uygun olarak referans verilmiş olduğunu beyan ederim.

Adı Soyadı:

İmza:

XXXXXX

ÖZ

AHLAK VE BİLGİ AÇISINDAN EBÛ TÂLİB EL-MEKKÎ’NİN HAVÂTIR ANLAYIŞI

Aydemir, Hasan

Temel İslam Bilimleri Yüksek Lisans Programı (%30 İngilizce)

Öğrenci Numarası: 187041014

Open Researcher and Contributor ID (ORC-ID): 0000-0002-7507-2792

Ulusal Tez Merkezi Referans Numarası: 10415241

Tez Danışmanı: Doç. Dr. Ahmet Murat Özel

Temmuz 2022, 146 Sayfa

Bu çalışma, Ebû Tâlib el-Mekkî’nin (ö. 386/996) havâtır anlayışını ahlak ve bilgi ilişkisi bağlamında konu edinmektedir. Öncelikle sûfilerin sürekli havâtırdan bahsetmesi sebebiyle diğer disiplinlere müntesip düşünürler tarafından *ehl-i havâtır* şeklinde anılmaya başladığını tespit eden bu araştırma, zamanla bu nitelendirmenin sûfilerin ilimlerinin metotsuz olduğunu ve saygıyı hak edecek bir konumda olmadığını kastetmek için kullanılmaya başladığını savunmaktadır. Bunun yanı sıra bu çalışma, Mekkî’nin tam da bu yöntemsizliği ortadan kaldırmak için havâtır *tümel* bir kavram olarak inşâ ettiğini ve ahlak ve bilgi açısından kişide değişime neden olan havâtıra karşı *temyiz* yöntemini benimsediğini ortaya koymaktadır. Mekkî havâtır kavramını kendi tasavvuf düşüncesinin merkezine taşır. Bilgiye müteallik birçok kavramı havâtır çatısı altında toplayarak erken dönemde kavram kargaşasına çözüm bulmayı hedefler. Ayrıca kalbin, ruhun, aklın ve nefsin havâtır ile olan irtibatını göstererek havâtır-insan irtibatını bütüncül bir şekilde açıklar. Bununla birlikte Mekkî havâtırın nasıl temyiz edileceğini gösterir ve bunun sonucunda havâtırın epistemolojik değerini ortaya koyar. Bu çalışma; metin analizi, mukayese ve sentez yöntemlerini kullanarak Mekkî’nin havâtır ahlak ve bilgi ilişkisi bağlamında tasavvufu tasavvuf yapan, diğer ilimlerden ayıran ve onlardan üstün kılan bir unsur olarak inşâ ettiği sonucuna ulaşmaktadır. Son olarak bu çalışma, modern araştırmacılara özellikle Mekkî öncesi dönemde bilgi edinmeye müteallik kavramları “câmi/tümel” bir kavram olan havâtır kavramı çerçevesinde değerlendirmelerini ve

kalbe gelen ilkâları tefrik etmeye, kaynağını belirlemeye ve bunları Kur'an-ı Kerîm ve sünnete arz etmeye ilişkin sûfîlerin söylemlerini “temyiz” kavramsallaştırmasıyla ele almalarını önermektedir.

Anahtar Kelimeler: Ahlak, Bilgi, Ebû Tâlib el-Mekkî, Havâtır, Tasavvuf.



ABSTRACT

ABU TALIB AL-MAKKI'S APPROACH OF KHAWAṬİR IN TERMS OF ETHICS AND EPISTEMOLOGY

Aydemir, Hasan

MA in Islamic Studies (in %30 English)

Student ID: 187041014

Open Researcher and Contributor ID (ORC-ID): 0000-0002-7507-2792

National Thesis Center Reference Number: 10415241

Thesis Supervisor: Assoc. Prof. Ahmet Murat Özel

July 2021, 146 pages

This dissertation examines Abū Ṭālib al-Makkī's approach of *khawāṭir* in terms of ethics and epistemology. This study defends that because Sufis constantly talk about *khawāṭir*, they are defined as *ahl al-khawāṭir* by other thinkers. However, over time, *khawāṭir* has turned into a concept used by some thinkers to belittle the Sufis and criticize their sciences for being method less. First, this study claims that Abū Ṭālib al-Makkī constructed *khawāṭir* as an inclusive concept in order to eliminate this methodlessness. Secondly, the research defends that Makkī adopts a method called at-Tamyīz against *khawāṭir* comes to the heart constantly, which causes a change in one's morality and knowledge. Makkī carries *khawāṭir* to the centre of his Sufi thought. He wanted to find a solution to the confusion of concepts in the formation period of Sufism by gathering many concepts related to acquiring knowledge under *khawāṭir*. Moreover, Makkī shows the connection of the *qalb*, *rūh*, *ʿaql* and *nafs* with *khawāṭir*. At the same time, he explains how *khawāṭir* is separated from good and bad. having said that, he reveals what the epistemological value of *khawāṭir* is. Using text analysis, comparison and synthesis methods, this dissertation concludes that Makkī thinks that *khawāṭir* is the factor that makes Sufism a unique science, distinguishes it from other sciences and makes it superior to them. Finally, this study makes two recommendations to modern researchers. First, they should evaluate the concepts used by Sufis related to acquiring knowledge in the formative period of Sufism within the framework of "*khawāṭir*". Secondly, they should consider all the

explanations of the Sufis about distinguishing the khawāṭir that comes to the heart, determining the khawāṭirs source, and determining whether it conforms to the Qur'an and the Sunnah, under the concept of *at-Tamyīz*.

Keywords: Abū Ṭālib al-Makkī, Ethics, Epistemology, Khawāṭir, Sufism.



TEŞEKKÜR

Tezin konusunu belirleme sürecinden son aşamasına kadar benimle yoğun mesai harcayan, sorularımı nezaketle ve hoşgörüyle karşılayan ve kritik yönlendirmeleriyle tezin son aşamasına gelmesinde büyük payı olan değerli danışmanım Doç. Dr. Ahmet Murat Özel’e teşekkürlerimi sunarım. Ayrıca gerek ders sürecinde gerekse tezin yazım aşamasında Mekkî’ye ilişkin tutarlı bir bakış açısı edinmemi sağlayan kıymetli hocam Doç. Dr. Hacı Bayram Başer’e; havâtır kavramının diğer disiplinlerdeki karşılığına ilişkin yorumlarıyla teze değer katan değerli hocam Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Süruri’ye; araştırmanın yazım sürecinde alicenaplığıyla desteğini benden hiç eksiltmeyen ve tezi dikkatli bir şekilde okuyarak yorumlarını benimle paylaşan kıymetli hocam Dr. Öğr. Üyesi Abdullah Taha Orhan’a; filozofların havâtır kavramını kullanım şekillerini bulmama yardımcı olan Doç. Dr. Hümeysra Özturan’a; daha önce Ebû Tâlib el-Mekkî üzerine yüksek lisan tezi yazan ve bu çalışmayı da baştan sona okuyup eleştirilerini bana ileten Merve Sağan’a müteşekkirdiğimi belirtmek isterim. Aynı zamanda yoğun mesailerine rağmen Klasik Düşünce Okulu’nda dersler vererek klasik metinlerle irtibatımı güçlendiren hocalarımın hepsinin bu tezin niteliğinin artmasında önemli payı var. Hepsine ne kadar minnettar olduğumu belirtmek isterim. Teze farklı açılardan katkılar sunan ve hayatımın birçok aşamasında benimle dostluklarını paylaşan Ahmed Salih’e, Cihat’a, Fazlı’ya, Hasan Basrî’ye, Recep’e ve Mahmut’a ayrıca teşekkür ederim. Son olarak bana güvenerek her daim arkamda olduklarını hissettiren, maddi ve manevi desteklerini benden hiç eksik etmeyen ve en önemlisi bana “biz” olduğumuzu hatırlatan biricik aileme şükranlarımı sunarım.

Hasan Aydemir

İSTANBUL, 2022

İÇİNDEKİLER

ÖZ.....	iv
ABSTRACT	vi
TEŞEKKÜR	viii
İÇİNDEKİLER	ix
TABLolar LİSTESİ.....	xi
ŞEKİLLER LİSTESİ.....	xii
BÖLÜM I GİRİŞ.....	1
1.1. Tezin Konusu	1
1.2. Tezin Önemi ve Amacı.....	2
1.3. Tezin Kapsamı ve Yöntemi.....	9
1.4. Literatür Değerlendirmesi	11
BÖLÜM II MEKKÎ'NİN HAVÂTİR ANLAYIŞININ KAYNAKLARI.....	12
2.1. Mekkî'nin Havâtır Anlayışının Kaynakları.....	12
2.1.1. Hicrî Birinci ve İkinci Asır.....	13
2.1.2. Hicrî Üçüncü ve Dördüncü Asır.....	18
2.1.2.1. Filozofların Havâtır Anlayışı.....	19
2.1.2.2. Kelamcılarının Havâtır Anlayışı.....	24
2.1.2.3. Sûfîlerin Havâtır Anlayışı	35
BÖLÜM III MEKKÎ'NİN HAVÂTİR ANLAYIŞI.....	50
3.1. Mekkî'nin Tasavvuf Düşüncesinin Havâtır Anlayışına Etkisi.....	50
3.2. Mekkî'ye Göre Havâtır Nedir?.....	61
3.3. Havâtırın Kaynakları Nelerdir?	63
3.4. Câmî Bir Kavram Olarak Havâtır	67
3.4.1. Mekkî'nin Havâtırın Kaynağına Göre Yaptığı Tasnif	67
3.4.2. Mekkî'nin Havâtırın Niteliğine Göre Yaptığı Tasnif.....	69
3.4.3. Mekkî'nin Hâtır-Eylem İlişkisi Bakımından Yaptığı Tasnif	71
3.4.4. Mekkî'de Kavramsal Bir Tartışma: Havâtır mı? Vâridât mı?.....	73
3.5. Kalbe Gelen Hâtırların Bütünü.....	76
3.5.1. Mekkî'nin Kalp Anlayışı.....	77
3.5.1.1. Yakîn Havâtırı	81
3.5.1.2. Yakîn Hâtırı Sahiplerinin Özellikleri	86
3.5.2. Mekkî'nin Nefis Anlayışı	95

3.5.2.1. Nefis ve Şeytan Havâtırı.....	99
3.5.3. Mekkî'nin Ruh Anlayışı.....	103
3.5.3.1. Ruh ve Melek Havâtırı	105
3.5.4. Mekkî'nin Akıl Anlayışı	108
3.5.4.1. Akıl Havâtırı.....	111
3.6. Mekkî'de Havâtır-Teklif İlişkisi	114
3.7. Mekkî'nin Temyiz Anlayışı	117
3.7.1. Havâtır Nasıl Ayırıştırılır?.....	120
3.7.2. Mekkî'nin Temyiz Duyarlılığının Gerekçeleri.....	128
3.8. Havâtırın Epistemolojik Değeri Nedir?	132
BÖLÜM IV SONUÇ	135
REFERANSLAR.....	139
ÖZGEÇMİŞ.....	146

TABLÖLAR LİSTESİ

Tablo 2.1. Mekkî ve Kelamcılarının Havâtır Anlayışları Arasındaki Fark.....	35
Tablo 3.1. Sûfilere Göre Havâtırın Kaynakları.....	64
Tablo 3.2. Havâtırın Niteliğine Göre İsimlendirilişi.....	70



ŞEKİLLER LİSTESİ

Şekil 3.1. Mekkî’de İlimler Hiyerarşisi.....	53
Şekil 3.2. Mekkî’de Havâtır-Hal-Makam İlişkisi	62
Şekil 3.3. Havâtırın Kaynağına Göre İsimlendirilişi.....	69
Şekil 3.4. Havâtırın Eylemle İrtibatına Göre İsimlendirilişi.....	72
Şekil 3.5. Mekkî’de İnsan-Havâtır İlişkisi	77
Şekil 3.6. Hayra Yönelik Hâtırlar Arasındaki Hiyerarşi	86
Şekil 3.7. Mekkî’nin Velayet Düşüncesini Gösteren Hiyerarşi	88
Şekil 3.8. Mekkî’ye Göre Yakîn Havâtırı Sahipleri.....	89
Şekil 3.9. Mekkî’de Hâtır ile Eylem Arasındaki Sorumluk İlişkisi	115

BÖLÜM I

GİRİŞ

1.1. Tezin Konusu

Ebü Tâlib Muhammed b. Alî b. Atıyye el-Mekkî el-Acemî (ö. 386/996) Cebel bölgesinde doğdu. Sonra Mekke'ye giderek hadis ilmini tahsil etti ve ilk öğrenim hayatını burada sürdürdü. Ardından Basra'ya geçerek Salimiyye ekolüne mensup Ebü'l-Hasan İbn Salim (ö. 350/961) ile tanıştı. Bu ekolün görüşlerinden etkilenecek tasavvuf düşüncesini inşâ eden Mekkî, özellikle Sehl et-Tüsterî (ö. 283/896), İbn Sâlim el-Basrî (ö. 297/909), Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909) ve Ebû Saîd İbnü'l A'rabi (ö. 341/952) gibi sûfî önderlerin izinde tasavvuf düşüncesini ikmal etti.¹ Ardından hayatının sonlarına doğru Bağdat'a geldi ve burada vefat etti.²

Havâtır (خواطر) kelimesi h-t-r (خطر) kökünden türeyen hâtır (خاطر) ism-i fâil sîgasının çoğuludur. “Ansızın insanın kalbine/aqlına gelmek, insanın içine doğmak” şeklinde sözlük anlamlarını taşımaktadır.³ İlerleyen kısımlarda da üzerinde duracağımız üzere hicrî birinci ve ikinci asırda sözlük anlamı çerçevesinde kullanılan havâtır, hicrî üçüncü asırdan itibaren tasavvuf, kelam ve felsefe ilimleri tarafından

¹ Mekkî eserinden ismi geçen sûfîleri “şeyhimiz” veya “imamımız” şeklinde zikreder. Bkz. Ebü Tâlib Muhammed b. Alî b. Atıyye Mekkî, *Kütü'l-Kulûb fî Muameleti'l-Mahbûb ve Vasfî Tarîki'l-Mürîd ilâ Makâmî't-Tevhîd*, ed. Mahmûd İbrâhim Muhammed er-Rıdvânî, c. 1 (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 2017), 448; 2: 1051.

² Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, c. 4 (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2001), 151. Onun hayatını konu edinen müstakil çalışmalar için bkz. Mekkî'nin hayatına ilişkin daha tafsilatlı çalışmalar için bkz. M.A. Mohamed Shukri, “The Mystical Doctrine of Abû-Tâlib al-Makkî as Found in His Book Qût al-Qulûb” (Yayınlanmamış Doktora Tezi, The University of Edinburgh, 1976), 4-58; W. Mohammed Azam b. Mohammed Amin, “An evaluation of the Qût al-qulûb of al-Makkî with an annotated translation of his Kitab al-tawba” (Yayınlanmamış Doktora Tezi, The University of Edinburgh, 1991), 1-53; Hüseyin Certel, “Ebû Tâlib el-Mekkî'de Tasavvufî Yaşayış” (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 1993), 4-19; Bilal Saklan, “Ebû Tâlib el-Mekkî”, içinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994).

³ Ebû Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-Ayn*, ed. Mehdî el-Mahzûmî-İbrahim es-Sâmerrâî, c. 4 (Beyrut: Müessesetül-Alemi lil-Matbuat, 1988), 213-14. Havâtırın sözlük anlamına ilişkin modern dönemde yapılan ayrıntılı çalışmalar için bkz. Abdülğaffar Aslan, “Kelâmcıların Dilinde Havâtır Kavramının Kullanımı ve Bilgi Değeri”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy 16 (2006): 31-33; Nuray Durmuş, “İstem Dışı Düşünce Olarak Havâtır ve Dinî Sorumluluk Değeri” (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Erzurum, Atatürk Üniversitesi, 2018), 12-14.

terminolojik anlamıyla kullanılmaya başlanmıştır. Her disiplin kendi anlayış biçimine göre kavramı farklı zeminlerde ele alsa da bilginin kaynağı, bilginin meydana gelmesi ve insan-bilgi ilişkisi gibi konulara müteallik olması bakımından havâtır, disiplinler arası ortak algılayışın ürünü olagelmıştır.

Ebû Tâlib el-Mekkî havâtır anlayışını doğru düşünce-eylem ilişkisi itibariyle *ahlaklanma*, yakîn bilgisine ulaşma uğraşı olması açısından *bilgilenme* irtibatı çerçevesinde ele alır. Öncelikle onun havâtır anlayışı ahlaklanma eğitiminin adı olan seyrüsülûk süreci üzerine kuruludur. Mekkî'ye göre manevi eğitim sürecinde olan bir kişiye havâtır gelir gelmez onda ahlaki bir değişime neden olur. Bu değişim ise gelen hâtırın kaynağı ve niteliğine göre kişinin Tanrı'yla olan irtibatını güçlendirmekte veya zayıflatmaktadır. Bu bakımdan hâtırlara karşı kişinin muhasebe ve murakabeyi bırakmaması gerekir. Böylece devamlı sahih hâtırlar ile beslenen kişi kalbini tasfiye ederek ahlaklanmanın önündeki engellere karşı şuur kazanacaktır. Diğer yönden Mekkî'nin havâtır anlayışı bilgilenme süreciyle irtibatlıdır. Onun için ahlaki yetkinleşme, beraberinde epistemolojik olarak bilgide kesinleşmeyi sağlar. Kişinin kalbine gelen yakîn hâtırları ile ahlaklanacağını düşünen Mekkî, aynı zamanda bu ahlaklanmanın sonucunda kişinin yakîn bilgisine ulaşacağını ve bilgilenmeni niteliği açısından diğer kimselerin ulaşamayacağı bir makama erişeceğini savunur. Bu yönüyle Mekkî ahlaki yetkinleşme ve bilgide kesinleşme irtibatını birbirini tamamlayan bir hüviyete büründürerek havâtır anlayışını tesis eder.

1.2. Tezin Önemi ve Amacı

Havâtır hicrî üçüncü asırdan itibaren sûfiler, kelamcılar ve filozoflar tarafından teknik anlamıyla kullanılmıştır.⁴ Sûfîlerin bu dönemlerde havâtıra ilişkin oluşturdukları yazılı birikimi göz önüne getirdiğimizde diğer disiplinlere nazaran kavramla daha fazla iştigal ettiklerini görürüz. Nitekim Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/857) *er-Ri'âye li-hukûkallâh* adlı eserinde havâtıra ilişkin müstakil bir bölüm açıp bu eserde havâtır merkezî bir kavram olarak işler. Ayrıca diğer eserlerinde de

⁴ Yusuf Şevki Yavuz, "Havâtır", içinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 524.

havâtırı kendi *riayet* düşüncesinin merkezine taşır.⁵ Muhâsibî'den sonra Ebû Saîd el-Harrâz (ö. 277/890 [?]) ve Sehl et-Tüsterî (ö. 283/896) eserlerinde özellikle havâtıra karşı muhasebenin önemine ve kişinin hâtırlar karşısında sorumlu oluşuna ilişkin dikkat çekici yorumlar yapar.⁶ Sonrasında Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909) hâtırlar arasındaki farkları tavzih etmek üzere *Edebü'l-Müftekır ilallâh* adında kısa bir risale kaleme alır.⁷ Cüneyd'in yanı sıra Hakîm et-Tirmizî (ö. 298/910) eserlerinde havâtırı farklı açılardan ele alır.⁸ Hicrî dördüncü asırda ise Nifferî (ö. 354/965) *Bâbü'l-Havâtır ve âhkâmihâ* adıyla eserinde müstakil bir bölüm açar.⁹ Daha sonrasında Ebü'l-Kâsım Abdurrahman es-Sakalî (öl. 380/990 [?]) eserlerinde havâtıra gerekli gördüğü yerlerde değinir ve teorik çıkarımlar yapar.¹⁰ Ondan sonra Ebû Nasr es-Serrâc ö. 378/988) ve Muhammed b. İbrâhîm el-Kelâbâzî (ö. 380/990) havâtıra ayrı başlıklar açıp tasavvufî bir ıstılah olarak havâtırın tasavvuf düşüncesindeki yerini gösterir.¹¹ Hicrî dördüncü asrın sonlarına doğru geldiğimizde Ebû Tâlib el-Mekkî (ö. 386/996) *Kütü'l-kulûb*'da neredeyse bir kitap hacmi kadar havâtır hakkında bahisler yaparak sûfilerin havâtıra ilişkin bu birikimini derli toplu bir şekilde işler.¹² Son olarak Hargûşî (ö. 406/1015-16) *Tehzîbü'l-esrâr* isimli eserinde havâtıra ayrı bir bölüm

⁵ Muhâsibî'nin havâtırı eserindeki çok yönlü kullanımı için bkz. Hasan Aydemir, "Tasavvufun Teşekkül Sürecinde Anahtar Bir Kavram Olarak Havâtır: El-Hâris el-Muhâsibî'nin Yaklaşımı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 63, sy 1 (2022): 185-210.

⁶ Ebû Saîd Ahmed b. İsa el-Harrâz, *Resâ'ilü'l-Harrâz*, ed. Kâsım es-Sâmerrâî (Bağdat: Matbaatü'l Cem'ul İlmiyyü'l İrâkî, 1967), 23-24, 34, 52-54; Ebû Saîd Ahmed b. İsa el-Harrâz, *et-Tarîku illallah Kitabu's-Sıdk*, ed. Abdulhalîm Mahmûd (Kahire: Dâru'l-Maârif, 1988), 39-40. Ebû Muhammed Sehl b. Abdillâh b. Yûnus b. İsa b. Abdillâh b. Refî' et-Tüsterî, *Tefsîru't-Tüsterî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2007), 28, 43, 101, 133, 178; Ebû Muhammed Sehl b. Abdillâh b. Yûnus b. İsa b. Abdillâh b. Refî' et-Tüsterî, *el-Mu'âraza ve'r-Red alâ Ehli'l-Fırak ve Ehl'id-De'âvî fi'l-Ahvâl*, ed. Muhammed Kemal Cafer (Kahire: Dâru'l İnsan, 1980), 111-12, 120, 143.

⁷ Cüneyd-i Bağdâdî, "Resâilü'l-Cüneyd", içinde *Cüneyd-i Bağdâdî: Hayâtı Eserleri ve Mektupları*, ed. Süleyman Ateş (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 2004), 60-64.

⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Hasen et-Tirmizî, *Beyânü'l-Fark Beyne's-Sadr ve'l-Kalb ve'l-Fuâd ve'l-Lübb*, ed. Ahmed Abdurrahim es-Sâyih (Kahire: Merkezü'l Kitâb li'n-Neşr, 1998), 21; Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Hasen et-Tirmizî, *el-Emsâl mine'l-Kitâb ve's-Sünne*, ed. Seyid Cemil (Beyrut: Dâru'l İbn Zeydûn, 1987), 83-85.

⁹ Muhammed b. Abdilcebbâr b. el-Hasen Nifferî, "Bâbü'l-Havâtır ve âhkâmihâ", içinde *Nuşûş şûfiyye gayru menşûre*, ed. Paul Nwyia (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1982), 311-17.

¹⁰ Ebû'l-Kâsım Abdurrahman b. Muhammed es-Sakalî, *el-Envâr fî 'ilmi'l-esrâr ve makâmâtî'l-ebrâr*, ed. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 2000), 20, 44-45, 54-55, 138, 169-70, 185, 224; Ebû'l-Kâsım Abdurrahman b. Muhammed es-Sakalî, *ed-Delâle 'alellâh*, ed. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 2001), 66, 148.

¹¹ Ebû Nasr es-Serrâc, *el-Lüma'*, ed. Muhammed Edib el-Câdir (Amman: Darü'l-Feth li'd-Dirâsâtü ve'n-Neşr, 2016), 464-65; Ebû Bekr Tâcülislâm Muhammed b. Ebû İshâk İbrâhîm b. Ya'kûb el-Buhârî el-Kelâbâzî, *et-Taarruf li-Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*, ed. Ahmed Şemseddin (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2011), 98-104.

¹² Mekkî, *Kütü'l-Kulûb*, 1:321-63. Mekkî havâtır anlayışını aktarmak için oluşturduğu otuzuncu bölümün yanı sıra eserin diğer kısımlarında da havâtırdan önemli ölçüde bahseder.

açarak sûfîlerin havâtır anlayışlarını özetler.¹³ Sûfîlerin sadece hicrî üçüncü ve dördüncü asırda oluşturdukları bu yazılı birikim dahi sûfîlerin havâtırla mesaisinin ne derecede olduğunu göstermeye yeterlidir. Diğer taraftan Kuşeyrî'nin sûfîlerin en çok konuştuğu konulardan birisinin Hak'tan kalbe gelen ilkâlar olduğunu söylemesi, yazılı birikimin yanında şifahi kültürün de oluştuğunu göstermektedir.¹⁴

Tasavvuf araştırmalarıyla tanınan şarkiyatçı Louis Massignon, sûfîlerin havâtır kavramıyla bu denli ıstıgalını fark etmiş olacak ki tasavvufun "kalp ve havâtır ilmi" ismiyle sivrildiğini ifade eder. Bu ilme Hasan-ı Basrî'nin (ö. 110/728) önderlik ettiğini, sonrasında Sehl et-Tüsterî, Cüneyd-i Bağdâdî ve Hallâc-ı Mansûr'un devraldığını belirtir.¹⁵ Massignon'un bu ifadeleri muhtemelen Mekkî'den etkilenecek oluşturulmuştur. Nitekim Mekkî Hasan-ı Basrî'nin "havâtır ilmini" benimsediğini, bu ilmin öncüsü olduğunu, onun havâtır hakkında meclislerde konuştuğunu, yine öğrencilerinden Malik b. Dînâr'ın (ö. 131/748) ve Abdülvâhid b. Zeyd'in (ö. 177/793) de bu meclislere katıldığını, orada ruh, nefis, akıl ve iman gibi kaynaklardan gelen hâtırlar arasındaki farkların tartışıldığını ve sonrasında bu ilimi Cüneyd, Tüsterî ve Ebû Saîd İbnü'l-A'râbî'nin devraldığını belirtir.¹⁶

Sûfîlerin havâtıra bu denli önem vermeleri diğer disiplinlere müntesip düşünürlerin dikkatini çekmiştir. Nitekim bu meşguliyetin bir neticesi olarak kimi düşünürler sûfîleri havâtır kavramıyla beraber zikretmiş veyahut havâtır üzerinden onları eleştirmiştir. Söz gelimi sûfîlerle havâtır kavramı arasındaki ilişkiyi göstermesi bakımından *el-Fihrist* sahibi en-Nedîm'in (ö. 385/995 [?]) yaptığı ilimler tasnifi dikkat çekicidir. Kitabında Enes b. Mâlik (ö. 93/711-12), Hasan-ı Basrî (ö. 110/728), Ferkad es-Senahî, Ma'rûf el-Kerhî (ö. 200/815-16 [?]), Serî es-Sakatî, (ö. 251/865) Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909) ve Ca'fer el-Huldî (ö. 348/959) şeklinde kronolojik bir sırayla sûfîlerin isimlerini verir ve onların ilimlerini hâtırlar ve vesveseler üzerine kurduklarını ifade eder.¹⁷ Özellikle bir bibliyografya âliminin ilimler tasnifi yaparken tasavvuf ilminin hâtırlar üzerine kurulu olduğunu belirtmesi erken dönemde sûfîlerin

¹³ Ebû Sa'd Abdülmelik b. Muhammed b. İbrahim b. Yakub en-Nişâburî el-Hargûşî, *Kitâbu Tehzîbü'l-Esrâr*, ed. İrfan Gündüz, c. 2 (İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi Yayınları, 2022), 566-566.

¹⁴ Ebû'l-Kâsım Zeynü'lislâm Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, ed. Enes Muhammed Adnân eş-Şerfâvî (Beyrut: Dâru'l Minhâc, 2017), 287.

¹⁵ Louis Massignon, *The Passion of al-Hallâj: Mystic and Martyr of Islam*, c. 3 (Princeton: Princeton University Press, 2019), 5.

¹⁶ Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb*, 1:364, 416. 447

¹⁷ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1994), 260.

havâtır ile beraber anıldığını gösteren önemli bir örnektir. Ayrıca Arap nesir sanatının önemli temsilcilerinden olan Ebû Hayyân et-Tevhîdî'nin (ö. 414/1023) *İmtâ' ve'l-mu'ânese* adlı eserinde birçok âlimi meşhur olduğu ilimle zikrederken Serî es-Sakatî'nin havâtır ve vesvese konularında yetkin bir isim olduğunu ifade etmesi, sûfilerin havâtır kavramıyla anıldığını gösteren bir başka delildir.¹⁸

Havâtırın felsefe, kelam ve tasavvuf ilimlerinde kavramsal olarak teşekkül ettiği hicrî üçüncü asırdan itibaren sadece sûfilerin havâtır ile anılması dikkat çekicidir. Hicrî üçüncü asırda kelam ve felsefe ilimleri kavramı kullanmaya başlarken sûfiler, havâtır çoktan tasavvuf düşüncesinin merkezine taşımış ve onu teknik bir kavram olarak inşâ etmişlerdi. İleride de ayrıntılı bir şekilde üzerinde durulacağı üzere sûfiler, hicrî üçüncü ve dördüncü asırda diğer disiplinlerin ekseriyetle şifahi olarak tartıştığı havâtır kavramını, eserlerinde temel bir tasavvuf ıstılahı olarak ele almıştır.

Burada dikkat çekici olan husus, sûfilerin havâtır üzerinden eleştirilmesidir. Söz gelimi Ahmed b. Hanbel'in öğrencisi Ebû Zür'a er-Râzî (ö. 264/878) Hâris el-Muhâsibî'yi (ö. 243/857) Kur'an-ı Kerîm ve hadislerde olmayan ve selefîn hiç bahsetmediği havâtır kitaplarında sürekli mevzu etmesi sebebiyle bidat çıkarmakla suçlar.¹⁹ Yine ehl-i hadis zümresinin önde gelen isimlerinden olan Ebû Abdullah İbn Mende (ö. 395/1005) Allah'ın Kur'an-ı Kerîm ve sünneti tam anlamıyla bilmeyi hadis ilminden hak iddia eden birçokları arasında küçük bir gruba has kıldığını belirtir. Ancak ona göre hadis kitaplarını çokça okuyan kimselerin veya Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ve Şâfiî'nin (ö. 204/820) ilimlerinde derinleşenlerin (tefakküh edenlerin) veyahut da Muhâsibî, Zünnûn el-Mısırî (ö. 245/859 [?]) ve Cüneyd gibi *ehl-i havâtır*ın hadis ilminden konuşmaya haklarının olmadığını ifade eder.²⁰ Ayrıca ehl-i hadisten bir grup Zünnûn el-Mısırî'ye havâtır hakkında soru sormak için onun yanına gitmesine karşın Zünnûn, muhtemelen onların bu konudaki tavrını bildiği için veyahut eleştirilerinden çekindiği için konuşmayı reddeder.²¹ Bu örneklerdeki

¹⁸ Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-İmtâ' ve'l-mu'ânese*, ed. Heysem Halife et-Ta'imî (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 2011), 63.

¹⁹ Sa'dî el-Hâşimî, *Ebû Zür'a er-Râzî ve Cühûdühû fî's-Sünneti'n-Nebeviyye (mea Tahkîki Kitâbihi ed-Duâfâ ve ecvibetihî alâ Es'ileti'l-Berzeî)*, c. 2 (Medine, 1989), 561. Aynı eleştiriler için ayrıca bkz. Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, c. 9 (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2001), 110.

²⁰ İbn Receb, *Şerhu 'İleli't-Tirmizî*, ed. Nürettin İtr, c. 1 (Dimeşk: Dâru'l-Melâh, 1978), 33-34.

²¹ Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ*, c. 9 (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996), 363. Aynı rivayet için bkz. Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Telbisü İblîs* (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 2010), 18.

eleştirinin temel nedeni, ehl-i hadise göre havâtırın Kur'an-ı Kerîm ve sünnette geçmemesi veya selefin kültüründe olmamasıdır. Bu yüzden ehl-i hadis hâtırlar ile meşgul olmayı bidatle iştigal olarak düşünmüştür. Bununla beraber önemli bir nedeni de ehl-i hadisin, sûfîlerin bilgiye ulaşmada yöntemsiz olduğunu düşünmesidir. Muhaddisler hadis ilminin bir gereği olarak bir malumatla/veriyle karşılaştıklarında bunu, birçok süzgeçten geçirdikten sonra kabul veya reddeder. Diğer bir ifadeyle muhaddisler hadisleri kabul etmede ileri sürdükleri şartlar gereği hadis olduğu iddia edilen bir sözü sened ve metin tenkidinden geçirerek kabul eder. Dolayısıyla ehl-i hadis için bilgiyi elde etmede metodun kritik bir önemi vardır. Bu yüzden sûfîlerin kalplerine gelen havâtır ile bilgiye ulaştıklarını söylemeleri onlar için kabul edilebilir bir durum değildir. Bu sebeple Ebû Abdullah İbn Mende sûfîleri “ehl-i havâtır” şeklinde nitelerken aslında, sûfîlerin herhangi bir yönteme dayanmadan kalplerine gelen havâtır ile bilgiye ulaşmalarını ve ilimlerini bu bilgiler üzerine inşâ etmelerini eleştirmektedir.

Sûfîlerin metotsuz olmakla tenkit edilmeleri sadece ehl-i hadise özel bir durum değildir. Söz gelimi Mu'tezile âlimlerinden ve Kâ'biyye fırkasının önderi Kâ'bî (ö. 319/931), sûfîlerden Cübbiyye adındaki bir grubun Allah'ın gözle görülebileceğini ve ona dokunmanın mümkün olduğunu iddia ettiğini söyledikten sonra onların *ashâbü'l-bâtın* ve *ashâbü'l-hatarât* şeklinde isimlendirildiklerini belirtir.²² Kâ'bî *ashâbü'l-hatarât* ifadesiyle aslında sûfîlerin bahse konu görüşlerini kalplerine gelen hâtırlara dayandırmalarını kasteder. Ayrıca edip ve şairlerden olan Ebû Alî et-Tenûhî (ö. 384/994), Bağdat'ın Medine Camii'nde sûfîlere ait bir meclisin olduğunu ve burada onların havâtır ve vesveseye benzer mevzular konuştuklarını ama bir türlü onları anlamadığını ifade eder. Bu yüzden de onlarla alay etmeye kalkıştığını anlatır.²³ Daha sonrasında Bağdat'a gittiğinde sûfîlerden İbn Hafîf'in (ö. 371/982) binlerce insanın toplandığı meclislerde havâtıra ve vesveseye ilişkin konuştuğunu ve insanları bunlar üzerinden kandırdığını belirtir.²⁴ Tenûhî'nin sûfîlerle havâtır ile iştigal etmesi sebebiyle alay etmeye kalkışması ve İbn Hafîf'in havâtır ile insanları

²² Ebu'l-Kâsım el-Belhî el-Ka'bî, *Kitâbu'l-Makâlât ve Maahu Uyûnu'l-Mesâil ve'l-Cevâbât*, ed. Hüseyin Hansu, Râcih Abdulhamîd Kurdî, ve Hüseyin Abdulhamîd Râcih Kurdî (İstanbul: Kuramer, 2020), 247-48. Aynı rivayet için bkz. Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü İblîs*, 156.

²³ Ebû Alî et-Tenûhî, *Nişvârü'l-muḥâḍara ve aḥbârü'l-müzâkere*, ed. Abbûd eş-Şâlecî, c. 1 (Beyrut: Dâru's-Sâdır, 1995), 99.

²⁴ Ebû Alî et-Tenûhî, *Nişvârü'l-muḥâḍara ve aḥbârü'l-müzâkere*, ed. Abbûd eş-Şâlecî, c. 3 (Beyrut: Dâru's-Sâdır, 1995), 228.

kandırdığını belirtmesi, onun sûfilerin bilgilerini havâtıra dayandırmasının sonucu olarak ilimlerinin saygıyı hak edecek bir düzeyde olmadığını düşündüğünü gösterir. Burada dikkat edilmesi gereken nokta, sûfilere eleştirirken havâtır ve vesvese ifadelerini kullanmaları bir rastlantısal bir durum değildir. Çünkü havâtır ve vesveseyi sûfilerle beraber zikretmekle düşünürler, sûfilerin bilgiye ulaşmada subjektif oluşuna/göreceliğine vurgu yapmaktadır. Diğer bir ifadeyle havâtır ehli demekle, metottan yoksun olmalarını kastetmektedir.

Diğer taraftan bir başka kritik husus, hicrî üçüncü ve dördüncü asırda sûfilerin, tam da bu eleştirildiği nokta sebebiyle havâtır konu edinmesidir. Özellikle havâtırın erken dönemlerde tedavülünün artan bir ivmeyle yükseldiğinin farkında olan sûfiler, tasavvufu diğer disiplinlerden ayıran mümeyyiz vasıflarından birisinin havâtır olduğunun ve bu hâtırları, yerli yerine koyacak ve onları birbirinden ayıştıracak ihtiyatlı bir yöntem inşâ etmenin gerekli olduğunun farkındaydı. Dolayısıyla erken dönemden itibaren sûfiler havâtırdan bahsetmekle aslında bilgiye ulaşmadaki sınırsız subjektifliği ortadan kaldırmak istemektedir. Söz gelimi Muhâsibî maişet sorumluluğundan kaçıp çalışmayan, ebeveyne bakmak gibi yükümlülüklerden kaçan, herhangi bir hazırlık yapmaksızın azıksız sefere çıkan, malını zühd için telef eden, tedavi olmayı reddeden, ilaç kullanmayan zahitlerin hata yapma nedenini kalplerine gelen hâtırları ayıştırmadan hareket etmelerine bağlar.²⁵ Muhâsibî'ye göre bu tür davranışlar, kalbe gelen hâtırın temyiz (ayrıştırılmadan) edilmemeden doğrudan kabul edilmesinin bir sonucudur. Cüneyd'in ayet ve hadisleri kalbine gelen hâtırlar ile yorumlayıp doğrudan amel etmenin sakıncasına değinmesi ve hâtırları ayıştırmak üzere risale yazması yine aynı kaygıdan ötürüdür.²⁶ Diğer taraftan onun, tasavvufun Kur'an-ı Kerîm ve sünnetin usulüyle mukayyet olduğunu belirterek hâtırların ancak ilmî bir yöntemden geçtikten sonra kabul edilebileceğini söylemesi bilgi elde

²⁵ Hâris el-Muhâsibî, *er-Ri'âye li-Hukûkallâh*, ed. Abdulkadir Ahmet Ata (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2010), 97-98. Bu minvalde Muhâsibî Şakik-i Belhî'nin (ö. 194/810) ismini zikrederek kesbi günah olarak addetmelerini eleştirir. Hâris el-Muhâsibî, *el-Mekâsib*, ed. Abdulkadir Ahmet Ata (Beyrut: Müessesetu'l-Kutubi's-Sekâfiyye, 1987), 61. Ayrıca Merrûzî, hocası Ahmed b. Hanbel'in Şakik-ı Belhî'nin evlenmeyi reddetmesinden dolayı eleştirdiğini belirtir. Ebû Bekir Ahmed b. Muhammed el-Merruzî, *Kitâbü'l-Vera'*, ed. Semîr b. Emîn ez-Züheyri (Riyad: Mektebetü'l-Maârif li'n-Neşr ve't-Tevzî, 1997), 116-17. Demirli'nin zahitlerin genel davranışlarına ve bunun yol açtığı problemlere ilişkin yorumları için bkz. Ekrem Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan* (İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2009), 106-10. Zühüdün sınırlarına ilişkin bir tartışma için bkz. Hacı Bayram Başer, *Şeriat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 70-77.

²⁶ Cüneyd-i Bağdâdî, "Resâilü'l-Cüneyd", 60-64.

etmedeki bu göreceliğe karşıt oluşun bir göstergesidir.²⁷ Bununla birlikte erken dönemde sûfilere nispet edilen sözler öyle gösteriyor ki, havâtıra karşı bir metot ihtiyacı hissedilmekteydi. Nitekim Ebû Süleymân ed-Dârânî (ö. 215/830) Kur'an-ı Kerîm ve sünnete uymadıkça kalbine gelen havâtırı kabul etmediğini belirtir.²⁸ Ebû Tûrâb en-Nahşebî (ö. 245/859) kalbe gelen havâtırı ayırt etmekten (ıslah etmekten) daha faydalı bir ibadet olmadığını söyler.²⁹ Ebû Hafs el-Haddâd (ö. 260/874) benzer bir tavırla havâtırı kitap ve sünnetle ölçmeyen kişinin isminin ricâl defterinden silineceğini ifade eder.³⁰ Sehl et-Tüsterî ilmin zemmedilmiş havâtıra değil, kitap ve sünnete iktidâ etmek olduğunu belirtir.³¹ Öyle anlaşıyor ki hicrî üçüncü asırdan itibaren sûfiler havâtırın kabul edilmesi, yani bilgi değeri taşıması için bir yönleme ihtiyacı olduğunun farkındaydı.

Diğer taraftan sûfilere hicrî üçüncü asırdan itibaren havâtır hakkında yazılı metinler oluşturma ihtiyacı hissetmelerinin ardındaki temel gerekçe, havâtır üzerinden tasavvufun bilgiye, hangi kaynaklardan ulaştığını ve bilgiyi elde ederken nasıl bir metot kullandığını ortaya koymaktır. Peki bu metot nedir? Bu yöntem ileride de ayrıntılı bir şekilde konu edileceği üzere *temyiz* yöntemidir. Bu dönemlerde sûfiler kalbe gelen havâtırı ayırt etmek üzere *temyiz* yöntemini geliştirmiş, bu yönüyle yöntemsiz olmakla eleştirildiği kavram üzerinden bilgiye ulaşmaya ilişkin bir metot geliştirmiştir. Nitekim sûfiler bu metot sayesinde havâtırın epistemolojik değerinin ne olduğunu açıklığa kavuşturmuştur. Özellikle sûfilere kalbe gelen herhangi bir ilânın, bilgi değeri açısından temyizden önceki halini yok sayması, tasavvufun diğer din bilimleri arasında meşruiyet kazanması için hicrî üçüncü asır sûfilerinin aldığı ilk tedbirlerden birisidir.³² Başka bir açıdan havâtır kavramı etrafında çeşitlenen ilham, vesvese, hadîsü'n-nefs ve yakîn gibi terimlerin belli belirsiz kullanımı tasavvufu müdevven ilimler arasına girmesini zorlaştırmıştı. Ancak sûfiler de bu kavram

²⁷ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l Kuşeyriyye*, 155.

²⁸ Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb*, 462. Kuşeyrî, *er-Risâletü'l Kuşeyriyye*, 133.

²⁹ Ebû Abdîrrahmân Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed es-Sülemî, *İlk Zâhid ve Sûfiler: Tabakâtü's Sûfiyye*; çev. Abdurrezzak Tek (Bursa: Bursa Akademi, 2018), 82.

³⁰ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l Kuşeyriyye*, 133.

³¹ Tüsterî, *Tefsîru't-Tüsterî*, 232.

³² Aydemir, "Tasavvufun Teşekkül Sürecinde Anahtar Bir Kavram Olarak Havâtır", 201. Demirli erken dönem sûfilerinin bu tarz yönelimlerin, tasavvufun "hakikat" anlayışının şeriatın genel hükümlerine karşı bir tavır olmadığı tasavvufa herhangi bir şekilde intisap etmiş kimselere açıklanması ve bu anlamıyla tasavvufun diğer ilimler kadar "meşru" bir alana sahip olduğunun fâkih-kelam bilginlerine gösterilmesi şeklinde iki hedefi taşıdığını ifade eder. Bkz. Ekrem Demirli, "Zahirî İlimlerin Otoritesi Karşısında Tasavvuf'un Meşruiyet Arayışı", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy 15 (2007): 222.

kargaşasına çözüm üretmek üzere havâtırı tümel, yani şâmil bir kavram şeklinde inşâ etmiştir. Dolayısıyla erken dönemde başka düşünürler tarafından ehl-i havâtır şeklinde ilme aykırı hareket etme veya yöntemsizlikle suçlanırken sûfiler, tam da bu yöntemsizlikten kurtulmak için havâtır kavramını kullanmışlardır.

Mekkî de sûfilerin bu birikimlerini *Ḳūtü'l-ḳulûb*'da onların bıraktığı yerden alarak daha ileri taşır. Havâtırı kendi tasavvuf düşüncesinde merkezî bir kavram olarak kurgulayan Mekkî kavramın, tasavvuf düşüncesindeki yerini bütün yönleriyle vermeye çalışır. Nitekim Mekkî havâtırın ne olduğundan bahsetmesinin yanı sıra ilintili diğer kavramlarla ilişkisini ortaya koyar ve erken dönemde bilgiye müteallik birçok kavramı havâtır altında toplayarak kavram kargaşasına çözüm üretir. Bununla beraber kalbin, ruhun, aklın ve nefsinin havâtır ile irtibatını gösterir, bu hâtlara karşı nasıl hareket edilmesi gerektiğine ilişkin temyiz yöntemini benimser ve son olarak kalbe gelen ilkâların epistemolojik değerini ortaya koyar. Bu yönüyle Mekkî için havâtır, kalbe gelen ilkâları temsil eden bir terim olmakla kalmayıp ahlaklanmanın bir unsuru ve bunun sonucunda da bilgilenmenin, yakîn bilgisine ulaşmanın bir faktörü olması bakımından tasavvufu diğer din bilimlerinden ayıran mümeyyiz bir vafına bürünmüştür.

1.3. Tezin Kapsamı ve Yöntemi

Çalışmamız iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde, Mekkî'nin havâtır anlayışının kaynaklarını hicrî ilk dört asırda takip ederek kendinden önceki ve yaşadığı dönemdeki izlerini tespit edeceğiz. İlk olarak hicrî birinci ve ikinci asırda Kur'an-ı Kerim ve hadislerde, sahabe, tâbiîn ve tebeu't-tâbiîn'in sözlerinde ve o dönemki sözlüklerde havâtırın kullanım şekliyle Mekkî arasında bir irtibat olup olmadığını tespit etmeyi hedefledik. Beraberinde Mekkî'nin havâtır anlayışının eklemlendiği zümreyi tespit etmek amacıyla hicrî üçüncü ve dördüncü asırda tasavvuf, kelam ve felsefe mensupları tarafından üretilen terminolojik kullanımları irdeledik. Özellikle filozofların Antik Yunan düşüncesini tercüme ederken havâtır kavramını hangi kavram için kullandığını ve Mekkî ile ne yönden irtibatının olduğunu bulmaya çalıştık. Havâtıra ilişkin neredeyse her bir düşünürün farklı bir söylem geliştirdiği mütekellimlerle Mekkî'yi ayrı ayrı mukayese ederek ortak ve farklı yönlerini tespit etmeye çalıştık. Devamında Mekkî'ye gelene kadar sûfiler

arasında havâtır kavramının nasıl bir dönüşüm seyri içerisinde olduğu göstermek üzere Muhâsibî, Harrâz, Cüneyd, Tüsterî, Tirmizî, Nifferî, Serrâc, Kelâbâzî ve Hargûşî gibi sûfilerin havâtır anlayışları kronolojik olarak verilmiştir. Son olarak bu bölümde sûfilerin neden “ehl-i havâtır” olarak anıldığını ve buna karşı sûfilerin nasıl bir tepki içerisinde olduğunu tespit etmeye çalıştık.

Çalışmamızın ikinci bölümünde ise öncelikle Mekkî'nin havâtır anlayışını bütüncül bir şekilde ortaya koymayı amaçladık. Bu doğrultuda ilk olarak onun tasavvuf düşüncesinin havâtır anlayışına etkisini ortaya koymaya çalıştık. Sonrasında Mekkî'ye göre havâtırın ne olduğunu açıklamaya çalıştık. Beraberinde Mekkî ve sûfilerin havâtırın kaynaklarına ilişkin farklı söylemlerinin gerekçelerini irdeledik. Mekkî'nin havâtır kavramını nasıl câmi bir kavram olarak düşündüğünü ve havâtırla ilişkili diğer kavramları nasıl irtibatlandırıldığını gösterdik. Ayrıca Mekkî'nin havâtıra atfettiği bu kapsayıcılığın diğer sûfilerde nasıl yankı bulduğunu ortaya koymak için havâtır ve vâridât kavramları arasında bir tartışma gerçekleştirdik. Bununla birlikte kalbe gelen bütün hâtırların niteliğini açıklamak üzere onun insan görüşünden istifade ederek Mekkî'nin nasıl bir havâtır-insan ilişkisi geliştirdiğini açıkladık. Bunun yanı sıra Mekkî'nin yükümlü bir varlık olarak insanı havâtır kavramı üzerinden nasıl değerlendirdiğini ortaya koyduk. Aynı zamanda tasavvufun bir din bilimi olarak teşekkülünün neticesinde Mekkî'nin havâtırın temyizine (ayrıştırılmasına) ilişkin düşüncesini ve bu vurgunun gerekçelerini açıklığa kavuşturduk. Son olarak Mekkî'nin temyiz anlayışının bir sonucu olarak havâtıra nasıl bir epistemolojik değer atfettiğini tespit ettik.

Bu çalışma, birçok araştırma yönteminden istifade etmektedir. Öncelikle Mekkî'nin *Ḳūtü'l-ḳulûb*'ü üzerine yoğunlaşan çalışmamız, Mekkî'nin havâtıra dair açtığı otuzuncu bölüm üzerinden derinleşerek metin analiz yöntemini uygulamaktadır. Ancak Mekkî havâtır kavramını eserinin bütününde önemli ölçüde kullandığı için eserin tamamı aynı yöntemle tahlil edilmiştir. Bununla birlikte tahlil edilen kavramsal bağlardan hareketle sentez yöntemi uygulanarak gerekli üst metin inşasına gidilmiştir. Son olarak araştırmamızda mukayese yöntemi kullanılmıştır. Özellikle birinci bölümde Mekkî'nin havâtır kullanım şekliyle diğer kullanım şekilleri arasında mukayese yapılmıştır. İkinci bölümde ise mukayese yerine birlikte aktarım gözetilerek Mekkî ve diğer sûfilerin havâtır anlayışı için bir şekilde açıklanmıştır.

1.4. Literatür Değerlendirmesi

Modern dönemde yapılan çalışmalarda Mekkî'nin havâtır anlayışının göz ardı edildiği görülmektedir. Özellikle Mekkî'nin havâtır anlayışını ele alan müstakil bir çalışma yapılmadığı için ikincil kaynak eksikliği mevcuttur. Bununla birlikte Mekkî'ye ilişkin yapılan bazı çalışmalarda onun havâtıra ilişkin söylemlerine değinildiği görülmektedir. Mekkî hakkında yapılan çalışmalardan ilki olan *The Mystical Doctrine of Abū-Ṭālib al-Makkī as Found in His Book Qūt al-Qulūb* başlıklı doktora tezinin sahibi Mohamed Shukri, tezinde Mekkî'nin tasavvuf düşüncesini aktarırken havâtır anlayışını özet halinde aktarır.³³ Sonrasında ülkemizde *Ebû Tâlib el-Mekkî'de Tasavvufî Yaşayış* adında doktora tezi yazan Hüseyin Certel Mekkî'nin kalp görüşünü anlatırken havâtır anlayışını da kalbin maruz kaldığı unsurlar şeklinde sunar.³⁴ *Islamic Mysticism and Abû Tâlib al-Makkî: The Role of the Heart* adıyla doktora tezini kitaplaştıran Saeko Yazaki, Mekkî'nin havâtır anlayışını aktardığı 30. bölümden seçtiği bazı kısımları dipnotlarla genişleterek İngilizce'ye çevirir.³⁵ Sonrasında *A study of early Sufism in relation to the development of scholarship in the 3rd/9th and 4th/10th centuries A.H./C.E.: with special reference to knowledge and theology in the Qūt al-qulūb of Abū Ṭālib al-Makkī (d. 386/996)* isminde doktora tezi yazan Harith Bin Ramli, havâtır kavramını Mekkî'nin bilgi anlayışının temel bir unsuru olarak konumlandırır ve Muhâsibî başta olmak üzere diğer sûfilerin havâtır anlayışını mukayese ederek³⁶ Son olarak *Ebû Tâlib el-Mekkî'nin (ö. 386/996) Düşüncesinde Dinî İlimlerin Gelişimi ve Tasavvuf* adlı yüksek lisans tezinin sahibi Merve Sağan ise Mekkî'nin ilim anlayışını havâtır kavramıyla irtibatlandırır.³⁷

³³ M.A. Mohamed Shukri, "The Mystical Doctrine of Abū-Ṭālib al-Makkī as Found in His Book Qūt al-Qulūb", 158-63.

³⁴ Hüseyin Certel, "Ebû Tâlib el-Mekkî'de Tasavvufî Yaşayış", 35-44.

³⁵ Saeko Yazaki, *Ebû Tâlib el-Mekkî'de Tasavvuf*, çev. İrfan Kelkitli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016), 46-84.

³⁶ Harith Bin Ramli, "A study of early Sufism in relation to the development of scholarship in the 3rd/9th and 4th/10th centuries A.H./C.E.: with special reference to knowledge and theology in the Qut al-qulub of Abu Talib al-Makki (d. 386/996)" (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Oxford, University of Oxford, 2011), 73-159.

³⁷ Merve Sağan, "Ebû Tâlib el-Mekkî'nin (ö. 386/996) Düşüncesinde Dinî İlimlerin Gelişimi ve Tasavvuf" (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Yalova Üniversitesi, 2018), 19-23.

BÖLÜM II

MEKKÎ'NİN HAVÂTİR ANLAYIŞININ KAYNAKLARI

2.1. Mekkî'nin Havâtir Anlayışının Kaynakları

Mekkî'nin havâtir kavramına ilişkin tanımı üzerinden, kendinden önceki süreçte havâtirin kullanımlarıyla onun düşüncesi arasındaki irtibat noktalarını irdeleyebiliriz. Çalışmamızın bu kısmında Mekkî'nin havâtira ilişkin tarifini önceden vererek onun konuya yaklaşımının izlerini hicrî ilk dört asırda takip edeceğiz. Böylece kronolojik olarak erken dönemlerde Mekkî'nin havâtir anlayışının kaynaklarını ortaya koymaya, bu yüzyıllarla etkileşimini ve irtibat noktalarını tespit etmeye çalışacağız.

Öncelikle Mekkî, “gayb hazinelerinin ötesinden ve kudret melekûtundan gelen” *havâtirin*; Allah, melek, ruh, akıl, nefis ve şeytanın kalbe ilkâ ettiği *kâdihler* (قوادر) ve *kalbin hududu* (حدود القلب) olduğunu ifade eder.³⁸ Mekkî havâtirin “gayb hazinelerinin ötesinden ve kudret melekûtundan geldiğini” söyleyerek bütün hâtırların asıl kaynağının Allah olduğu düşüncesine atıf yapar. Nitekim Mekkî her ne kadar havâtirin altı kaynaktan geldiğini belirtse de ilahi meşîet fikrinin bir sonucu olarak bütün hâtırların asıl kaynağının Allah olduğunu düşünür. Bununla birlikte Mekkî havâtiri “kâdih” şeklinde nitelendirerek kalbe gelen bütün hâtırların anlık olarak oluşmasını ima eder. Bu bakımdan ona göre hâtırların hepsi geçici olarak kalbe gelip gitmektedir. Son olarak “kalbin hududu” şeklindeki nitelendirmesiyle de havâtirin çatı/tümel bir kavram olmasını kasteder. Ona göre *ilham*, *vesvese*, *yakîn* gibi kalbe gelen ilkâların hepsi havâtir kapsamındadır.

Mekkî'nin bu düşüncesini oluştururken kendinden önceki havâtira ilişkin mevcut hafızadan etkilenmediğini veya yararlanmadığını söylemek mümkün değildir. Çünkü gerek Mekkî öncesi dönemde gerekse Mekkî'nin yaşadığı çağda havâtir hakkında büyük bir yekûn ile karşılaşmaktayız. Özellikle Kur'an-ı Kerim ve hadislerde, sahabe

³⁸ Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb*, 1:324.

sözlerinde, sözlüklerde, sûfîlerin, mütekellimlerin ve filozofların eserlerinde bu birikimi görmek mümkündür. Peki, Mekkî bu mirastan hangi yönden ve nasıl etkillenmiştir? Daha da önemlisi onun havâtır anlayışı, kendinden önceki hangi disiplinin mirasıyla daha çok eklenmektedir?

2.1.1. Hicrî Birinci ve İkinci Asır

Hicrî birinci³⁹ asırda bakmamız gereken metinlerin başında gelen Kur'an-ı Kerîm ve hadislerde havâtır ifadesi lafzen geçmemektedir. Ancak lafzen mevcut olmamasına rağmen Mekkî'nin terminolojik olarak kullandığı havâtır ile ilintili diğer kavramların neredeyse tamamı Kur'an-ı Kerîm ve hadislerde lafzen ve manen bulunmaktadır. Burada dikkat çekici olan nokta, Mekkî'nin havâtır anlatımına naslardan ve seleften nakiller yaparak başlamasıdır. Nitekim Mekkî naslarda geçen *vesvese*, *hadîsü'n-nefs* ve *yakîn* vb. terimleri havâtır kavramının kapsamında olduğunu ifade eder.⁴⁰ Söz gelimi nefsin ve şeytanın kişiye vesvese verdiğine dair ayetleri aktaran Mekkî vesveseyi, nefis ve şeytanın kalbe ilkâ ettiği şer hâtırları olarak telakki eder. Diğer taraftan Allah'ın, kişinin kalbine hikmeti ve yakîni ilkâ edeceğine dair nasları öne süren Mekkî, yakîn ve hikmet gibi kavramları kişinin iyiliğine yönelik hâtırlar olarak kabul eder.⁴¹ Bu bağlamda Mekkî'nin kendisi havâtır ile naslar arasında irtibat kurar. Dolayısıyla Kur'an-ı Kerîm ve hadisleri Mekkî'nin havâtır anlayışının kaynaklarının başında zikredebiliriz.

³⁹ Tespit edebildiğimiz kadarıyla havâtırı hicrî birinci asırdan önce ilk olarak Câhiliye dönemi şairi Hidâş b. Zühayr el-Âmirî kullanır: *فَتِلْكَ بِهَا أَقْصَىٰ هُمُومِي وَحَاجَّتِي إِذَا مَا التُّوتُ، وَالْهَمُّ جَمٌّ خَوَاطِرُهُ* “Deveyle birlikte endişelerim ve ihtiyaçlarım kaybolur. O, ayaklarımı büzüp yere çöktüğünde yaşadığım o endişe ve havâtır daha da fazlalaşır.” Anlaşılabileceği üzere deve sayesinde birçok sıkıntılarını ve ihtiyaçlarını giderdiğini ifade eden Âmirî, havâtırı da bir bakıma “düşünceler” anlamında kullanır. Ancak burada Âmirî'nin havâtır zihne/kalbe gelen veya zihinde/kalpte kendiliğinden oluşan bir durum olup olmadığı hakkında bahsetmemesinden dolayı bir çıkarım yapmak mümkün değildir. Dolayısıyla Mekkî'nin ıstılâhî kullanımıyla Âmirî'nin bu kullanımı arasında bir bağ kurmak zorlama bir uğraş olur. Bu yönüyle kullandığı anlam itibarıyla Âmirî'yi Mekkî'nin bir kaynağı olarak göremeyiz. Ancak havâtırın, hayattaki herhangi bir olaydan sonra insanda meydana gelmesi açısından Mekkî'nin havâtır düşüncesine kapı araladığını ifade edebiliriz. Bkz. Hidâş b. Zühayr el-Âmirî, *Şi'ru Hidâş b. Zühayr el-Âmirî*, ed. Yahyâ el-Cubûrî (Dimeşk: Matbûâtü Mecmâi'l-lugati'l-Arabiyye bi-Dimaşk, 1986), 53.

⁴⁰ Mekkî havâtıra ilişkin düşüncesini ayrıntılı bir şekilde otuzuncu bölümde anlatmaktadır. Nitekim bu bölüme de bahse konu kavramlarla başlamaktadır. Bkz. Mekkî, *Kütü'l-Kulûb*, 1:321-24.

⁴¹ Mekkî, 1:321-24, 326-27, 342.

Hicrî birinci asırda İbn Mes'ûd'un⁴² (ö. 32/652-53) meşhur bir sözü, Mekkî'nin havâtır yaklaşımının hicrî birinci asırdaki nüvelerini gösteren dikkat çekici bir örnektir. Bu mevkuf hadiste İbn Mes'ûd kalpte iki *lemme* (لغة/ses) olduğunu, bunlardan birisinin melek, diğerinin şeytan kaynaklı olduğunu belirtir. Melek kaynaklı olan *lemme*, hayra sevk edip Hakk'ı tasdik eder. Şeytan kaynaklı *lemme* ise hayrı engelleyip Hakk'ı yalanlar.⁴³ İbn Mes'ûd'un bu sözü sadece Mekkî'nin değil diğer sûfilerin de havâtır kavramına ilişkin metinlerinde başvurdukları bir rivayettir.⁴⁴ Öyle anlaşıyor ki Mekkî'nin havâtır anlayışıyla hicrî birinci asırda kurabileceğimiz temel irtibat noktalarından birisi de bu mevkuf hadistir. Ancak şunu ifade etmemiz gerekiyor ki bu sözde kalbe gelen iki türlü ilkâ anlamı değil, kalpte zaten mevcut olan bir mahalden ortaya çıkan iki ilkâ türü anlamı çıkarmak daha doğrudur. Fakat yine de Mekkî bu mevkuf hadisle havâtır düşüncesine dayanak oluşturmak istemiştir. Çünkü o da havâtır anlayışını iyiliğe veya kötülüğe sevk etmek üzere ikili ayırım üzerinden oluşturmuştur.⁴⁵

Hicrî birinci asrın sonlarına doğru Mekkî'nin havâtır anlayışının izlerine Ebü'l-Hasen Alî b. el-Hüseyn b. Alî b. Ebî Tâlib'e (Zeynelâbidîn) (ö. 94/712) nisbet edilen *eş-Şahîfetü'l-kâmileti's-Seccâdiyye* adlı eserde rastlıyoruz. Nitekim Zeynelâbidîn'in dualarındaki havâtır kullanımları bir yönüyle Mekkî'nin istimal şekline benzemektedir. Söz gelimi Zeynelâbidîn Allah'ı zikretmenin sonucunda kişinin kalbe gelen ilham havâtırından (خاطر الإلهام) hoşnut olduğunu belirtir.⁴⁶ Nitekim Mekkî de ilhamı, havâtır kavramı kapsamında ele alır. Ona göre ilham kişiyi iyiliğe yönlendirmek üzere kalbe gelir.⁴⁷ Zeynelâbidîn'in, havâtıra ilham kullanımının tam tersi yönde anlamlar yüklediği de görülmektedir. Nitekim duasında, nefisten gelen

⁴² Mekkî havâtıra ilişkin söylemlerinde yer yer İbn Mes'ûd'a iktibaslar yapmaktadır. Bkz. Mekkî, 1:322, 340.

Ayrıca Saeko Yazaki, İbn Mes'ûd'u Mekkî'nin yararlandığı temel dini otoriterlerden birisi olduğunu belirtir. Yazaki, *Ebü Tâlib el-Mekkî'de Tasavvuf*, 151-52.

⁴³ Hadisin aslı şöyledir. “في القلب لمتان ؛ لغة من الملك إيعاد بالخير وتصديق بالحق ولغة من العدو إيعاد بالشر وتكذيب.” Nesâî, Ebu Abdîrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali en-Nesâî, *Sünenü'l-kübrâ*, thk. Hasan Abdülmün'im Şelbî, I-XII, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 2001, “Tefsîr”, 46. Mekkî, *Kütü'l-Kulûb*, 1:322.

⁴⁴ el-Muhâsibî, *er-Ri'âye li-Hukûkullâh*, 93; Mekkî, *Kütü'l-Kulûb*, 1:322; el-Hargûşî, *Kitâbu Tehzîbü'l-Esrâr*, 2:359.

⁴⁵ Çalışmanın ilerleyen bölümlerinde bu ayrımı tafsilatlı bir şekilde ele alacağız.

⁴⁶ Metinde ifade şöyle geçmektedir: “إلهي ما ألدّ خاطر الإلهام بذكرك على القلوب” bkz. Zeynelâbidîn, *Şahîfetü'l-kâmileti's-Seccâdiyye*, ed. Muhammed Bâkır el-Muvahhid el-İbtihî el-İsfahânî (Kum: Müessesetü'l-İmâmü'l-Mehdî, 1990), 418.

⁴⁷ Mekkî, *Kütü'l-Kulûb*, 1:356.

dünyaya ilişkin havâtırın (خاطر الدنيا) kalbinden çıkartılmasını Allah'tan talep eder.⁴⁸ Aynı zamanda Zeynelâbidîn, kalbe gelen kötülüğe yönelik hâtırlardan sakınmayı öğütler.⁴⁹ Mekkî de benzer şekilde nefisten ve şeytandan gelen hâtırlar olduğunu (vesvese, ârız vb.) ve kişinin bunlardan sakınması gerektiğini vurgular.⁵⁰ Dolayısıyla Mekkî ve Zeynelâbidîn'in ilham ve vesveseyi algılayış açısından bir ortak noktaları bulunduğunu söyleyebiliriz. Ancak Zeynelâbidîn'in havâtır kullanımlarının sınırlı olmasından dolayı aralarındaki irtibatın niteliği hakkında yorum yapmak güçtür.

Hasan-ı Basrî'ye (ö. 110/728) nisbet edilen diğer bir söz, aynı şekilde hicrî birinci asırla kurabileceğimiz bu irtibatı daha da derinleştirir. Hasan-ı Basrî'ye göre birisi Allah'tan diğeri şeytandan olmak üzere kalbe gelen iki hemm (هم) vardır. Kişinin bu hemm anında durup beklemesi icap eder. Allah'tan olduğunu anladığında kabul etmesi, şeytandan olduğunu anladığında ise bu hemm ile mücâhede etmesi gerekir.⁵¹ Hasan-ı Basrî bu hâle karşı nasıl hareket edilmesi gerektiğini belirtmesi açısından İbn Mes'ûd'un yukarıda belirttiğimiz sözüne anlam katar. Görüldüğü gibi kalpte birtakım hâllerin olduğu ve bunların hayra ya da şerre sevk ettiği düşüncesi hicrî birinci asra dayanır. Konumuzla ilgili asıl nokta ise Mekkî'nin düşüncesinin de iki zıt havâtır üzerine kurulu olmasıdır. Mekkî birçok havâtır çeşidinden bahsetmesine karşın temelde bütün hâtırları iyiliğe ve kötülüğe yönelik olmak üzere iki gruba ayırır ki bunun da Allah'ın her şeyi zıtlıklar içerisinde yaratmasının bir sonucu olduğunu düşünür.⁵²

Havâtıra ilişkin Mekkî ve hicrî ilk iki asır arasında bir irtibat kurmak istediğimizde karşımıza çıkan en somut figür, Hasan-ı Basrî'dir. Çünkü Mekkî, açık bir şekilde havâtır hakkındaki konuşmaların Hasan-ı Basrî'ye dayandığını ifade eder. Hasan-ı Basrî'nin önderlik ettiği meclislerde havâtırın ele alındığını ifade eder. Ayrıca Mekkî, bu meclislere Hasan-ı Basrî'nin öğrencilerinden Malik b. Dînâr (ö. 131/748)

⁴⁸ Metinde ifade şöyle geçmektedir: “وخذني منها حتى تتجرد خواطر الدنيا عن قلبي من برد خشيتي منك” Bkz. Zeynelabidin, *Şahîfetü'l-kâmileti's-Seccâdiyye*, 518.

⁴⁹ Metinlerde ifade şöyle geçmektedir: “وسول لي الخطأ خاطر السوء ففرطت” Bkz. Zeynelabidin, 170. Bir başka yerde ise şöyle geçmektedir: “والأهل ملتك” Bkz. Zeynelabidin, 299. “مجمعا ومحشدا من كل ذنب أذنبناه، أو سوء أسلفناه، أو خاطر شر أضمرناه” Bkz. Zeynelabidin, 299.

⁵⁰ Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb*, 1:324.

⁵¹ Mekkî, 1:322. başka bir pasajda Mekkî, bu meclislerde havâtır ve yakîn ilmiyle alakalı birçok konunun konuşulduğunu ifade eder. Ayrıca bkz. Mekkî, 1:416.

⁵² Yukarıda belirttiğimiz gibi ilerleyen kısımlarda bu ayrımı tafsilatlı bir şekilde ele alacağız.

ve Abdülvâhid b. Zeyd'in (ö. 177/793) de katıldığını söyler.⁵³ Bununla birlikte Mekkî, Hasan-ı Basrî'nin önderlik ettiği bu Basralı âlimlerin havâtırın tafsilatının bilinmesinin farz olduğunu iddia ettiklerini belirtir. Çünkü onlara göre havâtır, Allah'ın kişiye gönderdiği elçilerdir. Bu hâtırlar vasıtasıyla Allah kişiyi imtihan eder. Bu yüzden kişinin kalbine gelen havâtırın farklarını bilmesi, üzerine bir farzdır.⁵⁴ Bununla beraber başka bir yerde Mekkî bu meclislerde ruh, nefis, akıl ve iman gibi kaynaklardan gelen hâtırlar arasındaki farkların tartışıldığını yine ifade eder.⁵⁵ Mekkî'nin havâtır anlayışını Hasan-ı Basrî'ye dayandırıldığını gösteren bir diğer örnek ise havâtıra ilişkin aktarımlarında Hasan-ı Basrî'den çokça nakiller yapmasıdır.⁵⁶ Mekkî'nin genellikle bu referanslarda Hasan-ı Basrî'yi önder kabul ettiği ve bu konuda önder olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bu yönüyle Hasan-ı Basrî, Mekkî'nin havâtır anlayışıyla kendinden önceki ilk iki asır arasındaki bağı görmemiz açısından dikkat çekicidir. Ancak bu irtibatla Mekkî'nin, havâtır kavramının ıstılâhî anlamını birebir şekliyle Hasan-ı Basrî'ye dayandırıldığı fikrini çıkarmamız zordur. Çünkü ondan yaptığı nakiller her ne kadar havâtır kavramıyla alakalı olsa da Mekkî'nin havâtır anlayışının her yönünü yansıtmaz. Söz gelimi Mekkî daha çok ilhâm, vesvese, hadîsü'n-nefs gibi havâtır kapsamında düşündüğü kavramları aktarırken Hasan-ı Basrî'ye atıflar yapar. Ancak bu kavramlar, Mekkî'nin havâtır anlayışının bir kısmını yansıtır. Bu nedenle Hasan-ı Basrî'nin, Mekkî'nin havâtır düşüncesinin -bir yönüyle- arka planını oluşturduğunu ifade etmek daha makuldür.

Hicrî ikinci asrın son çeyreğine gelindiğinde dil âlimi Ferâhîdî'nin (ö. 175/791) havâtır terimi için farklı kullanım biçimlerinin bulunduğu farkında olduğunu görüyoruz. Bu doğrultuda sözlüğünde havâtırın iki vecihte kullanır. Ona göre bu kullanımlardan birincisi, "bir anda akla/zihne gelmek" (خطر بـ\على بال) anlamıdır. Bu kullanım daha çok o dönemde insanların günlük dilde havâtırın fiil formunda zihne/akla gelmek anlamıyla tedavülünü gösterir. Diğer taraftan bu kullanım, özellikle hicrî üçüncü asırda filozofların havâtırın akla gelen ilkâlar olarak değerlendirmesinin temelini oluşturur. Ferâhîdî'nin havâtıra verdiği ikinci anlam ise

⁵³ Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb*, 1:364, 416.

⁵⁴ Mekkî, 1:364.

⁵⁵ Mekkî, 1:447. Massignon da Hasan-ı Basrî'nin havâtır ilminde önder olduğunu ifade eder. Louis Massignon, *The Passion of al-Hallâj: Mystic and Martyr of Islam*, 3: 5.

⁵⁶ Mekkî'nin yaptığı bazı önemli nakiller için bkz. Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb*, 1:322, 339, 361, 374, 416, 424.

havâtırın kalbe gelen ilkâları temsil etmesidir. Bu kullanım biçimiyle Ferâhîdî özellikle naslarda geçen vesvese kavramını havâtır ile ilişkilendirerek Mekkî ile ortak noktada buluşur.⁵⁷ Nitekim Mekkî de havâtırın kalbe geldiğini ve vesvese gibi kişinin kötülüğüne yönelik ilkâların kalbe gelebileceğini kabul eder.⁵⁸

Genel olarak hicrî ilk iki asırdaki havâtırın kullanımlarına ilişkin birikimi değerlendirecek olursak, Mekkî'nin havâtır anlayışının temellerinin bu döneme dayandığını ifade edebiliriz. Burada dikkat çekici olan nokta, Mekkî'nin kendisinin bu dönemle irtibat kurma çabasıdır. Nitekim onun havâtır aktarımında sürekli naslara başvurması ve selefin sözlerine yer vermesi bu uğraşı göstermektedir. Bunun temel nedeni, özellikle hadis ehli tarafından havâtır kavramına karşı yapılan bidat yaftasının doğru olmadığını ve havâtırın naslarla irtibatının olduğunu göstermektir. Birinci bölümde de değindiğimiz gibi sûfiler ehl-i hadis zümresi tarafından eserlerinde havâtırdan bahsetmeleri sebebiyle eleştirilmiştir. Nitekim hatırlanacağı üzere Ebû Zûr'a er-Râzî Hâris el-Muhâsibî'yi Kur'an-ı Kerîm ve hadislerde olmayan ve selefin hiç bahsetmediği havâtır kitaplarında sürekli konuşması sebebiyle bidat çıkarmakla suçlamaktaydı.⁵⁹ Yine ehl-i hadis zümresinin önde gelen isimlerinden olan Ebû Abdullah İbn Mende Muhâsibî, Zünnûn el-Mısırî (ö. 245/859 [?]) ve Cüneyd gibi *ehl-i havâtırın* hadis ilminden konuşmaya haklarının olmadığını ifade etmekteydi.⁶⁰ Yine ehl-i hadisten bir grup Zünnûn el-Mısırî'ye havâtır hakkında soru sormak için onun yanına gitmesine karşın Zünnûn, onların bu konudaki tavrını bildiği için konuşmayı reddetmişti.⁶¹ Konuya böyle baktığımızda Mekkî'nin tasavvuf anlayışında merkezi bir değere sahip olan havâtır anlayışını neden sürekli bu dönemle irtibat kurma çabasında olduğu daha anlaşılır hale gelmektedir. Bununla birlikte onun, havâtıra ilişkin birçok hususta İbn Mes'ûd ve Hasan-ı Basrî gibi seleften nakiller yapmasından ve özellikle Hasan-ı Basrî'yi bu konuda "imam"

⁵⁷ Ferâhîdî, ha-ta-ra (خطر) fiilinden türeyen birçok anlamda ifadeye yer vermesine karşın kalbe ve zihne gelen oluşumlara dair iki farklı mana vermeyi tercih eder. Bkz. Ebû Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-Ayn*, ed. Mehdi el-Mahzûmî-İbrahim es-Sâmerrâî, c. 4 (Beyrut: Müessesetül-Alemi lil-Matbuat, 1988), 213-14.

⁵⁸ Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb*, 1:324, 356.

⁵⁹ el-Hâşimî, *Ebû Zûr'a er-Râzî ve Cühûdühû fi's-Sünneti'n-Nebeviyye (mea Tahkîki Kitâbihi ed-Duafâ ve ecvibetihî alâ Es'ileti'l-Berzeî)*, 2:561. Aynı eleştiriler için ayrıca bkz. el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 2001, 9:110.

⁶⁰ İbn Receb, *Şerhu 'İleli't-Tirmizî*, 1:33-34.

⁶¹ el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ*, 9:363. Aynı rivayet için bkz. Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü İblîs*, 18.

olarak kabul etmesinden de hareketle hicrî ilk asır ve Mekkî arasında sıkı bir bağın olduğu sonucuna varabiliriz.

Diğer taraftan Mekkî'nin havâtıra yüklediği terminolojik anlamın, temelleri her ne kadar hicrî ilk iki asra dayansa da ıstılâhî anlamın birebir bu dönemde var olduğunu da iddia etmek zordur. Çünkü Mekkî'nin havâtır anlayışı üzerinden bu asırlardaki kullanımları incelediğimizde, havâtırın sonradan geliştirilmiş teknik bir kavram olduğu rahatlıkla söylenebilir. Nitekim hicrî ilk iki asırdaki kullanımlar, havâtırın sözlük anlamından, naslardaki istimalinden ve selefîn sözlerindeki anlamlardan öteye gitmemiştir. Netice itibariyle bu dönemdeki kullanımların Mekkî'nin havâtır anlayışına zemin oluşturduğunu ifade edebiliriz.

Havâtır kavramının teknik bir kavram olarak sonradan ihdas edildiği, hicrî üçüncü asırdaki kullanımlardan anlaşılmaktadır. Diğer bir ifadeyle havâtırın terminolojik olarak kullanılmaya başladığı dönemin hicrî üçüncü asır olduğu sûfilerin, kelimcilerin ve filozofların kullanımlarından görülmektedir. Böylece havâtır kavramsallaşma sürecine giderken gündelik dilde ve sözlükteki kullanımlarından farklılaşır ve dönüşüme uğrar. Nitekim herhangi bir ifadenin, teknik bir terim olarak algılanmaya başlanması için sözlük ve gündelik kullanımlarından uzaklaşması gerekmektedir. Havâtıra ilişkin bu dönüşüm seyrini, hicrî üçüncü asırdan itibaren tasavvuf, kelam ve felsefe ilimlerinin havâtıra atfettikleri terminolojik anlamlardan çıkartabilmekteyiz. Çalışmamızın bundan sonraki kısmında, kronolojik olarak hicrî üçüncü ve dördüncü asırda felsefe, kelam ve tasavvuf ilimlerinin kullanımları Mekkî üzerinden takip edilecektir.

2.1.2. Hicrî Üçüncü ve Dördüncü Asır

Mekkî'nin havâtır anlayışının, kavramın terminolojik olarak hicrî üçüncü asırda kullanılmaya başlanıp dördüncü asırda anlamsal genişliğe ulaşması bakımından derinlik kazanması nedeniyle bu asırla güçlü bir bağı vardır. Diğer bir anlatımla tasavvuf, kelam ve felsefe disiplinlerin havâtırını birçok açıdan terminolojik anlamıyla ele alışı, hicrî üçüncü asırla başladığı ve bir sonraki asırda kavram hakkındaki tartışmaların yelpazesinin genişlediği görülmektedir. Çalışmamızda her bir ilim dalına ayrı başlık açarak Mekkî'nin havâtır anlayışının bu ilimlerin havâtır

anlayışlarıyla nasıl bir irtibatının olduğunu ortaya koymaya çalışacağız. Dolayısıyla bu başlık altında, Mekkî'nin havâtır anlayışının, ilimlerden hangisinin sürekliliğini sağladığını tespit edeceğiz.

2.1.2.1. Filozofların Havâtır Anlayışı

Filozofların havâtır kavramını teknik anlamıyla kullanıma başladığı dönem Antik Yunan kaynaklarının tercüme edilmesine kadar uzanır. Bu açıdan filozofların havâtıra yüklediği terim anlamların Antik Yunan'daki çeşitli kavramların karşılıkları olduğu ifade edilebilir. Bununla birlikte bu tercümelerin bir sonucu olarak filozofların havâtıra kavramsal çeşitlilik kazandırdıkları görülmektedir. Bu minvalde karşımıza iki yaklaşım biçimi çıkar: Antik Yunan'ın kadim tıp anlayışında bazı hastalıkların ifade edilmesi için havâtırın kullanılması ve felsefesindeki bazı kavramların tercümesinde havâtırın kullanılması. Her iki kullanım şeklinde Antik Yunan düşüncesinin etkileri görülmekle birlikte kavramsal kullanım biçimlerinde mütercim filozofun kendi düşüncesinin de izleri bulunur.

Alî b. Rabben et-Taberî (ö. 247/861'den sonra), Aristoteles'in *De Anima* adlı eserindeki düşüncelerinden hareketle "fantazyâ"yı (*fantasia*) havâtır kelimesi ile karşılar. Taberî'ye göre öncelikle hayvânî, nefsânî ve tab'î olmak üzere bedeni terbiye eden üç kuvvet vardır. Hayvânî kuvvet kalpte, nefsânî kuvvet dimağda, tab'î kuvvet ise karaciğerde bulunur. Dimağda bulunan nefsânî kuvvetle his ve irâdî hareket ortaya çıkar. Bununla beraber nefsânî kuvvet nâtık, duyu ve müteharrik kuvvet olmak üzere üçe ayrılır. Bu üç kuvvetin hepsinin dimağda bulunduğunu belirten Taberî nâtık kuvvetin de aynı nefsânî kuvvet gibi üçe ayrıldığını ifade eder: Bunlar fantazyâ (havâtır), fikir ve hıfzdır. Taberî'ye göre fantazyâ, insanın tahayyül ettiğidir. Bunun da havâtır anlamına geldiğini belirten Taberî havâtırın, dimağın ön kısmında, fikrin orta kısmında, hıfzın ise son kısımda gerçekleştiğini ifade eder.⁶² Buradan da anlaşılacağı üzere Taberî'ye göre havâtırın iradeye yönelik etkisi, tahayyül olmaktan öteye gitmemektedir. Fikir ve hıfz unsurlarıysa daha ziyade eyleme yönelik birer kuvvettir.

⁶² Bkz. Ebü'l-Hasen Alî b. Sehl Rabben et-Taberî, *Firdevsu'l-Hikme fi't-Tıbb*, ed. Muhammed Zübeyr es-Siddîkî (Berlin: Matba'a-i Âftâb, 1928), 82-83.

Bu bağlamda Taberî havâtırın eylemler üzerindeki etkisini göstermek için Galen'in tıp anlayışından yararlanarak düşüncesini daha açık hale getirir. Ona göre havâtırın iradeye yönelik etkisi fikir ve hıfza göre daha azdır. Bunu beynin bölgelerinde gerçekleşen hastalıklar üzerinden aktaran Taberî havâtırın kişinin eylemleri üzerindeki gücünün önemli derecede olduğunu belirtmiştir. O, beynin son kısmı olan hıfz bölümünde problemi olan bir kişinin kendi ismini ve ailesini tanımayacak hale gelebileceğini ifade eder. Bu kişilerin beyinleri ve akılları ortadan kalkar. Beynin fikir kısmı olarak isimlendirilen orta bölümünde oluşan problemde ise akıl bölgesi tahrif olduğu için kişinin eyleme koyulduğu esnada hata yaptığını anlayamadığını belirtir. Son olarak Taberî beynin ilk kısmında, yani havâtırın gerçekleştiği kısmında problemi olan kişinin farklı türde hayaller görebileceğini belirtir. Ancak Taberî havâtırdan doğan bu problemin, kişiyi diğer problemler gibi kişiyi eyleme sürükleyecek kadar önemli olmadığını ifade eder⁶³ Dolayısıyla Taberî'ye göre havâtırın kişinin eylemleri üzerinde etki gücü hıfz ve fikir bölümlerine nazaran çok daha azdır. Diğer yönden Taberî'nin bu anlatımından hareketle onun, havâtır kavramını Aristo'nun nefis görüşünü Galen'in tıp ve felsefe arasında kurduğu ilişkiyle birleştirerek teorik bir çerçevede açıkladığı görülmektedir. Bununla birlikte ona göre havâtır/tahayyül, zihinsel bir faaliyettir. Taberî için havâtır zihinsel bir oluşumu temsil etmekle birlikte asıl görevi, havâtır-eylem arasında kurduğu bağ ile ortaya çıkar. Ona göre havâtır eyleme yönelik sürecin ilk merhalesini temsil eder.

Huneyn b. İshâk (ö. 260/873) Galen'nin salgına ilişkin eserini tercüme ederken havâtır kavramını kullanır. Burada Alî b. Rabben et-Taberî'ye benzer şekilde Galen zihinsel bir hastalık olarak ifade ettiği bir problemi havâtır kavramıyla açıklar. Bu hastalık zihinde oluşmakla birlikte zâhirî olarak hissedilebilen bir şey değildir ve akıldaki varlığı ancak başka alametlerle bilinir. Bununla birlikte Galen bu hastalığa kapılan bir adamın yanına geldiğini, bu adamın ona garip şeylerin aklına geldiğini ve bu yüzden geceleri uykusuz kaldığından şikâyet ettiğini belirtir. Galen bunun melankoli vesveseleri (Huneyn'in verdiği karşılıkla havâtır) olduğunu ve bu hastaların hepsinin yaptığı eylemlerin, akıllarına gelen havâtırdan kaynaklandığını belirtir.⁶⁴ Anlaşılan o ki Huneyn havâtırın eyleme etkisi olduğunu düşünmekte ve

⁶³ Taberî, 141-42.

⁶⁴ Bkz. Galen, *Commentary on the Hippocratic Epidemics*, ed. Uwe Vagelpohl, t.y., 362. Bununla birlikte Taberî'de ve Huneyn b. İshâk'da görülen Galen etkisi aynı şekilde Ebû Bekr Muhammed b.

bunu da bir hastalık⁶⁵ (vesvese) olarak nitelendirmektedir. Burada konumuzla irtibatı olan nokta Huneyn b. İshâk'ın Taberî gibi havâtır zihinsel bir değişim olarak telakki etmesi ve havâtırın eylem üzerindeki etkisine odaklanmasıdır.

Ya'kûb b. İshâk el-Kindî (ö. 252/866 [?]) havâtıra Taberî ve Huneyn'in verdiği anlamlardan farklı olarak havâtır zihinsel bir oluşumdan (tahayyülden) öte zihne gelen bir ilkâ olarak işler. Diğer bir ifadeyle Kindî havâtır Taberî ve Huneyn gibi zihnin içinde meydana gelen bir faaliyetten ziyade zihne gelen bir ilkâ olarak işlemiştir. Bu yönüyle Kindî'nin havâtıra atfettiği bu farklı anlamın, kendinden sonraki felsefecilerin havâtır algılama biçimine etki ettiğini gözlemlemekteyiz. Nitekim Kindi sonrası dönemde filozofların havâtır zihne gelen bir ilkâ olarak kabul ettikleri görülmektedir. Kindî, havâtırın zihne gelen bir ilkâ olmasını, sânihi kavramıyla açıklar.⁶⁶ Ona göre havâtırın ortaya çıkış illeti sânihtir. Ancak sânihin hangi kaynaktan geldiğine ilişkin bir belirsizlik bulunmaktadır. Yani, zihne gelen bu sânihin nereden geldiğine dair bir görüş beyan etmez. Bununla beraber Kindî, sânihin ne olduğunu ifade etmez. Fakat Kindî öncesinde yaşayan Ferâhidî, sânihin, bir düşüncenin akla arız olması anlamına geldiğini belirtir. Böylece Kindî, havâtır öncesi süreci akla gelmek anlamındaki sânihi kavramıyla tanımlayarak eylem öncesine ilişkin hiyerarşik bir evre oluşturur. Ona göre sânihi hâtıra; hâtır, iradeye; irade ise eyleme sebep olur. Böylece Kindî'de "sânihi-hâtır-irade-eylem" şeklinde birbirini takip eden bir seyir oluşur.⁶⁷ Görüleceği üzere Kindî havâtır zihne gelen bir şey olarak nitelerken onun eylem üzerindeki etkisine yoğunlaşır. Bu doğrultuda Kindî'nin hâtır ve eylem arasında ortaya koyduğu bu ilişki, havâtır-eylem irtibatını göstermesi bakımından felsefeciler arasında bir ilktir.

Fârâbî'nin hocası olan Mettâ b. Yûnus (ö. 328/940) bir yönüyle Kindî'yi takip ederek havâtır sânihi kavramıyla ilişkilendirir. Bununla birlikte havâtır, akletmenin bir

Zekeriyâ er-Râzî'de (ö. 313/925) de devam eder. Ancak Razi, burada havâtır kavramının kullanımını yeğlemez. Ona göre nefsi natıkanın dimâğda, nefsi hayvânî kalpte ve nefsi nebâtînin ise karaciğerin mizacından olduğunu belirtir. Bu noktada Razi; hissin, irâdî hareketin ve fikrin dimâğda gerçekleştiğini belirtir. Ayrıca bkz. Ebû Bekir er-Râzî, *Felsefe Risâleleri*, çev. Mahmut Kaya (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016), 99-101.

⁶⁵ Huneyn b. İshâk'ın çevirisinde havâtır ile vesvese kavramına yer vermesini tasavvuf, kelam ve felsefe ilimlerinin ortak bir yönelimi olarak ifade edebiliriz.

⁶⁶ Ferâhidî, *Kitâbü'l-Ayn*, 3:145.

⁶⁷ Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İshâk b. es-Sabbâh el-Kindî, *Felsefi Risâleler*, çev. Mahmut Kaya (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 264.

unsuru olarak işlemesi bakımından özgünleşir. Mettâ b. Yûnus, Ebû Saîd es-Sîrâfî (ö. 368/979) ile arasında geçen bir tartışmada -Aristo'dan nakil ile- mantık biliminin, akıl edilebilen ve idrake konu olan manaların araştırılmasının aynı zamanda el-havâtîru's-sânihanın (الخواطر السانحة) ve es-sevânihu'l-hâcisenin (السوانح الهاجسة) irdelenmesi olduğunu belirtir.⁶⁸ Mettâ da Kindî gibi havâtîrı zihne gelen bir ilkâ olarak düşünür. Ancak burada onu farklı kılan husus havâtîrı nazara hizmet eden bir unsur olarak işlemesidir. Mettâ'ya göre kadim mantık geleneğinin bir yönü de akletmenin bir gerekliliği olarak zihne gelenlerin irdelenmesidir.

Fârâbî (ö. 339/950) *Felsefetü Aristutalis* adlı eserinde Aristo ve Platon'un görüşlerini aktarırken insanın zihnine gelenlerden bahseder. Bu doğrultuda Fârâbî insanın tabiatının; hissedebildiklerini, yerde ve gökte müşahade ettiği nesneleri, nefesine hâcis olanları ve zihnine gelenleri (havâtîr) anlamayı arzuladığını belirtir. Ona göre bu hâcis ya insanın kendinden ya da başka bir yerden gelir.⁶⁹ Benzer şekilde Fârâbî, Aristo'nun *Ars Poetica*'sını tercüme ederken yine havâtîr kavramını kullanır. Burada Farabi Aristo'nun şairlerin şiirlerinde teknil ve taksir açısından ihtilaf olmasının nedeninin ya dış kaynaktan (hâtırdan) ya da nefisten olduğunu belirtir.⁷⁰ Dolayısıyla Fârâbî, Kindî'ye ve hocası Mettâ'ya eklemlenerek havâtîrı zihne gelen bir ilkâ olarak kabul eder.

Filozofların Mekkî'den önceki süreçte kelamcılar ve sûfiler gibi havâtıra ilişkin elle tutulur bir anlayıştan yoksun oldukları görülmektedir.⁷¹ Mekkî, her şeyden önce havâtıra ilişkin kapsamlı bir düşünce biçimi oluşturmuştur. Söz gelimi Mekkî, havâtırın tam olarak ne olduğundan, ilintili olduğu diğer kavramlardan, insanın kalp, akıl, ruh ve nefis gibi unsurlarıyla olan irtibatından, bu hâtırlara karşı nasıl hareket

⁶⁸ Sahbân Halîfât, *Menhecû't-Tahlîlî'l-Lugavî el-Mantıkî fî Fikrî'l-Arabî el-İslâmî (en-Nazariyye ve't-Tatbîk)* (Amman: Külliyyetü'l-Ülûmî'l-İctimâiyye ve'l-insâniyye el-Câmiatü'l-Ürdüniyye, 2004), 349. Ayrıca Mettâ b. Yûnus ve Ebû Saîd es-Sîrâfî arasında geçen tartışmaya dair ayrıca bkz. Ali Durusoy ve Aliye Güler, "Vâv'ın Hikayesi", *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1, sy 2 (2015): 7-30.

⁶⁹ Fârâbî, *Felsefetü Aristutalis*, ed. Muhsin Mehdi (Beyrut: Lecnetü'l-İhyâî't-Türâsî'l- Felsefî el-Arabî, 1961), 60; Fârâbî, *Farabi'nin Üç Eseri: Mutluluğu Kazanma, Eflatun Felsefesi, Aristo Felsefesi*, çev. Hüseyin Atay (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1974), 87-88.

⁷⁰ Farabi'nin Aristo'nun *Ars Poetica*'sının çevirisi (Risale fî kavânin'îş-şiir). Bkz. Fârâbî, "al-Fârâbî (Fî qawânin al-şi'r)", A Digital Corpus for Graeco-Arabic Studies, erişim 26 Temmuz 2022, <https://www.graeco-arabic-studies.org/single-text/text/badawi-39/page/156.html>.

⁷¹ Mekkî'den sonraki dönemlerde ise özellikle İbn Sînâ (ö. 428/1037) ile daha kapsamlı bir havâtîr anlayışı gelişmiştir. Bkz. Mehmet Zahit Tiryaki, "İbn Sînâ Felsefesinde Mütelayyile/Müfekkire ve Vehim" (Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul, Marmara Üniversitesi, 2015), 286-95.

edilmesi gerektiğinden ve kalbe gelen ilkâların epistemolojik değerin ne olduğundan tafsilatlı bir şekilde bahseder. Bu yönüyle Mekkî, ahlaklanma ve bilgilenme ilişkisi açısından kapsamlı bir havâtır yaklaşımı sergilemiştir. Ancak felsefecilere ait ve Mekkî üzerinden izlerini sürebileceğimiz, mukayese edebileceğimiz elle tutulur bir düşüncenin -en azından Mekkî öncesi ve dönemini temel aldığımızda- gelişmediğini ifade etmeliyiz. Onların havâtıra dair fikirleri daha çok Antik Yunan'dan tercüme edilen kavramlara karşılık gelen kullanımlardan öteye gidememiştir.

Mekkî'nin ve filozofların havâtırı ele alış biçimleri arasında gözle görülür bir farklılık vardır. Filozoflar havâtırı, kullanım şekilleri birbirinden farklı olmasına karşın genelde kadim tıp geleneğindeki bir hastalık ya da akletmenin bir unsuru ve zihinsel faaliyet şeklinde ele alır. Mekkî ise havâtırı, bilgi ve ahlak ilişkisi bağlamında, farklı kaynaklardan kalbe atılan ilkâlar bütünü olarak kabul eder. Bundan hareketle filozoflarda havâtır, zihnî melekesi doğru çalışmayan kişilere gelen bir hastalıkken Mekkî'ye göre akli sahih bir şekilde çalışmayan kişiye havâtır gelmez.⁷² Diğer taraftan filozoflara göre havâtır ya zihinde gerçekleşen tahayyül ya da akletmenin bir sonucu olarak zihne gelen bir unsur olurken Mekkî'de kalbe gelerek kişinin ahlaki değişimi ve dönüşümü üzerinde, Tanrı'yla olan irtibatında ve bilgiye ulaşmada önemli etkisi olan bir unsurdur. Diğer bir açıdan Mekkî ve filozoflar arasında temelde ortak olan yön havâtır kavramının insana gelen bir dış unsur olması ve kişinin eylemleri üzerinde etkili olmasıdır. Mekkî havâtırın kalbe gelmesiyle birlikte kişiyi bir eyleme sevk ettiğini düşünür. Filozoflar da gerek zihne gelen hâtırların birtakım hastalıklara sebep olması açısından gerekse -Kindî'de olduğu gibi- akla gelen havâtırın eyleme dönük bir etken oluşturması bakımından bu kavramı benzer açılardan ele alır. Netice itibarıyla Mekkî'nin havâtır anlayışını filozoflarınkinin bir devamı şeklinde düşünmek, zorlama bir uğraştır. Ancak Mekkî ile felsefeciler arasında birtakım ortak fikirlerin de olduğu gözden kaçırılmamalıdır.

⁷² Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb*, 1:325.

2.1.2.2. Kelamcıların Havâtır Anlayışı

Mekkî öncesi dönemde kelamcılarının havâtır kavramı hakkında uzlaşısı içerisinde olmadıkları görülür. Hatta kelamcılardan her düşünürün bağlı bulunduğu ekole göre havâtır farklı yorumladığı da rahatlıkla söylenebilir. Nitekim Ebü'l-Hasen el-Eş'arî (ö. 324/935-36) *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn* ve Abdülkâhir el-Bağdâdî (ö. 429/1037-38) *Usulü'd-Dîn* adlı eserlerinde Mu'tezilî düşünürlerin havâtır kavramı hakkında ihtilaf ettiklerini ifade etmişlerdir.⁷³ Bu bağlamda filozoflardan farklı olarak kelamcılarının havâtır kavramına yaklaşımının homojen olmadığı anlaşılmaktadır. Bu ihtilaf sebebiyle Mekkî'nin havâtır anlayışının izini sürebilmek için kelamcılardan ismi geçen her bir düşünürle Mekkî'nin havâtır anlayışının ortak ve farklı yönlerini ortaya koymak makul bir yaklaşım olacaktır.

Mu'tezilî düşüncenin önderlerinden Bîşr b. Mu'temir (ö. 210/825) kişinin kalbine, kendisini eyleme sürükleyecek bir hâtırın geldiği fikrini kabul etmemektedir. Diğer bir ifadeyle ona göre özgür bir kişi, yapacağı eyleme yönelik tercihte bulunurken herhangi bir hâtıra gerek duymaz.⁷⁴ Bîşr'in bu düşüncesi onun tevellüd anlayışıyla alakalıdır. Ona göre kişinin kendi iradesiyle ortaya koyduğu fiilin neticesinin yine eylemi yapan kişiye raci olması gerekir.⁷⁵ Bîşr'den sonra Nazzâm ise (ö. 231/845) Allah'ın havâtırın tek kaynağı olduğunu ve akıllı bir kişinin kalbinde biri itaat biri mâsiyete sevk eden iki hâtırın var olduğunu belirtmektedir.⁷⁶ Ona göre Allah itaat hâtırını yaratarak kişinin itaat etmesini isterken mâsiyet hatırıyla da kişinin mâsiyeti işlememesini murâd etmiştir.⁷⁷ Ancak burada kritik nokta şudur ki Nazzâm için bu iki hâtır insanın kalbinde doğal bir süreç olarak gerçekleşir. Çünkü Nazzâm kişiyi eyleme sevk eden itaat ve mâsiyet hâtırını, Allah'ın yarattığını ifade ederek esasında akıl yürütmeyi (nazar ve istidlali) sağlayan faktörlerin zorunlu olarak gerçekleştiğini kasteder. Nazzâm'a göre kalbe gelen hâtır, Tanrı'nın varlığı konusunda akıl

⁷³ Ebü'l-Hasen Ali b. İsmâil b. Ebî Bîşr İshâk b. Sâlim el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn: İlk Dönem İslam Mezhepleri* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 593; Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî el-Bağdâdî, *Usulü'd-Din*, ed. Ahmed Şemseddin (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002), 43.

⁷⁴ el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn: İlk Dönem İslam Mezhepleri*, 593.

⁷⁵ el-Eş'arî, 555; H. Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefeleri; Müslüman-Hristiyan-Yahudi Kelâmı*, çev. Kasım turhan (İstanbul: Kitabevi, 2001), 493-94.

⁷⁶ el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn: İlk Dönem İslam Mezhepleri*, 593; el-Bağdâdî, *Usulü'd-Din*, 44.

⁷⁷ el-Bağdâdî, *Usulü'd-Din*, 44. el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn: İlk Dönem İslam Mezhepleri*, 593.

yürütmeyi sağlayan bir amildir.⁷⁸ Bu da insan tabiatında zorunlu olarak bulunan bir yetidir. Ayrıca Nazzâm için bir şeyin zorunlu olarak gerçekleşmesiyle Allah'ın yaratması aynı anlama gelir.⁷⁹ Dolayısıyla Nazzâm'a göre havâtırın akli bir faaliyet olduğunu ifade edebiliriz.

Nazzâm'dan sonra Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/849-50 [?]) ise biri Allah'tan diğeri şeytandan olmak üzere insanın kalbine iki hâtırın geldiğini kabul eder.⁸⁰ Bununla birlikte Ebü'l-Hüzeyl, akıllı bir kişinin kalbine Allah'ın gönderdiği ilk hâtırın, kişiyi nazar ve istidlale sevk ettiğini belirtir. Allah bu ilk hâtırla kişiyi itaate çağırarak mâsiyete karşı korkutur ve sakındırır. Ancak şeytandan gelen ikinci hâtır ise kişinin Allah'tan gelen ilk hâtıra yönelmesini engellemeye çalışır.⁸¹ Böylece Nazzâm ve Ebü'l-Hüzeyl arasında önemli bir fark bulunduğu görülmektedir. Görüleceği üzere Ebü'l-Hüzeyl havâtırın dışarıdan bir varlık tarafından gelebileceğini düşünürken Nazzâm insanın doğasının doğal işleyişinin bir sonucu olarak meydana geldiğini düşünmektedir.

Câhiz (ö. 255/869) ise kalpte bulunan havâtırın;⁸² zayıf, güçlü, sahih, fasit, hızlı, yavaş, ince ve büyüklük bakımından çeşitli; takdim, tehir, açıklık ve kapalılık hususunda dereceli olduğunu düşünür.⁸³ Bu bakımdan Câhiz'in havâtır anlayışının ismi geçen Mu'tezilî düşünürler gibi sınırları belirli bir çerçevede oluşmadığı görülmektedir.⁸⁴ Bununla birlikte havâtırın duyumsamanın hemen ardından gerçekleştiğini ifade eden Câhiz, maddi gereksinimleri de havâtır için bir sebep olarak görür.⁸⁵ Bu yüzden Câhiz, Nazzâm'ın paralelinde havâtırın ortaya çıkışını “zorunluluk ilkesi” üzerinden algılar. Nitekim bu minvalde Câhiz, insanlardan en çok dinleyenlerin en çok havâtırı olanlar olduğunu, en çok havâtırı olanların en çok düşünenler olduğunu, en çok düşünenlerin en çok bilenler olduğunu ve en çok

⁷⁸ Yunus Cengiz, *Doğa ve Öznellik: Câhiz'in Ahlâk Düşüncesi* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 100-101.

⁷⁹ Bkz. Cengiz, 100-101. Ayrıca Nazzâm, rüya görmenin havâtırdan ibaret olduğunu benimser. Bkz. el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn: İlk Dönem İslam Mezhepleri*, 601.

⁸⁰ el-Bağdâdî, *Usulü'd-Din*, 44.

⁸¹ el-Bağdâdî, 44.

⁸² Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz, *Resâ'ilül'l-Câhiz*, ed. Abdusselâm Muhammed Hârûn, c. 1 (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1964), 141.

⁸³ Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz, *Resâ'ilül'l-Câhiz*, ed. Abdusselâm Muhammed Hârûn, c. 3 (Beyrut: Dârü'l-Cîl, 1991), 104.

⁸⁴ Cengiz, *Doğa ve Öznellik: Câhiz'in Ahlâk Düşüncesi*, 108.

⁸⁵ el-Câhiz, *Resâ'ilül'l-Câhiz*, 1991, 3:238. Cengiz, *Doğa ve Öznellik: Câhiz'in Ahlâk Düşüncesi*, 104-5.

bilenlerin ise en doğru karar verenler olduğunu belirtir.⁸⁶ Bununla birlikte havâtırın nazar ile ilişkilendirilerek havâtır arttıkça nazarın da artacağını⁸⁷ ifade eden Câhiz, aklın sıhhatini de hâtırın sahih oluşuna bağlar.⁸⁸

Câhiz'den sonra Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933), akıllı kişinin kalbine biri Allah'tan diğeri şeytandan olmak üzere iki hâtırın geldiğini ifade eder. Allah'tan gelen hâtırın kalbe gelişi, gizlidir ve bazen doğrudan Allah'ın kalbe ilkâ etmesi şekliyle bazen de meleğin aracılığıyla ortaya çıkar. Şeytandan gelen hâtır da kişiye hitap eden gizli bir söz niteliğinde kalbe gelir. Bununla beraber Ebû Hâşim, Allah'tan gelen hâtırın kişiyi nazar ve istidlale sevk edeceğini belirterek kendinden önceki Mu'tezilî düşünürleri destekler.⁸⁹

Mekkî ve Mu'tezilî düşünürlerin havâtır anlayışlarını mukayese edecek olursak karşımıza çıkan ilk önemli fark Bişr b. Mu'temir ve Mekkî arasındadır. Bişr havâtırın varlığını kabul etmemesine karşın Mekkî havâtırın varlığını kabul eder ve kişinin fiillerinde havâtır-eylem ilişkisini benimser.⁹⁰ Bununla birlikte Mekkî kişinin fiillerinde özgür olup olmadığını havâtır bölümünde işler ve fiillerde insana mutlak bir özgürlük vermez. Diğer bir ifadeyle Bişr'in tam tersi yönde kişinin eylemlerinin yaratıcısı olduğu fikrini reddeder. Mekkî kişilerin fiilleri üzerinde Allah'ın meşîetinin olduğunu düşünmekle birlikte insanların Allah'ın bilgisinin dışında eylemde bulunmasının mümkün olmadığını belirtir.⁹¹ Dolayısıyla Mekkî kişinin eylemlerinde mutlak özgürlükçülüğü benimsemeyerek havâtır-eylem arasında güçlü bir ilişki kurar. Bu bakımdan Mekkî ile Bişr arasında ortak bir düşüncenin olmadığını söyleyebiliriz.

⁸⁶ el-Câhiz, *Resâ'ilül'l-Câhiz*, 1991, 3:239. Cengiz, *Doğa ve Öznellik: Câhiz'in Ahlâk Düşüncesi*, 104-5.

⁸⁷ el-Câhiz, *Resâ'ilül'l-Câhiz*, 1991, 3:238.

⁸⁸ el-Câhiz, 3:105.

⁸⁹ el-Bağdâdî, *Usulü'd-Din*, 44-45. Orhan Ş Koloğlu, *Cübbailer'in Kelam Sistemi* (İstanbul: İsam, 2011), 170-89. Ayrıca erken dönem kelimcilerin havâtırın kaynağı ve mahiyeti dair daha ayrıntılı çalışmalar için bkz. Wolfson, *Kelâm Felsefeleri; Müslüman-Hristiyan-Yahudi Kelâmı*, 478-92. Durmuş, "İstem Dışı Düşünce Olarak Havâtır ve Dinî Sorumluluk Değeri", 33-39. Osman Nuri Demir, "Tanrı'nın Sesi Vicdan ve Hakikate Ulaşmanın Muharrik Gücü Olarak Havâtır Kavramı", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 10, sy 4 (2021): 3943-58; Büşra Nur Hatipoğlu Yakut, "Kelâm İlminde Havâtır Kavramının Yeri", *İslam Tetkikleri Dergisi* 12, sy 1 (2022): 187-216.

⁹⁰ Mekkî, *Kütü'l-Kulüb*, 1:356-57.

⁹¹ Mekkî havâtır kavramı üzerinden insanın fiilinde özgür olup olmadığını işler. Ayrıca bkz. el-Mekkî, 1:358-62.

Nazzâm'ın hâtırların asıl kaynağını Allah olarak telakki etmesi, Mekkî'de de görülmektedir. Ancak Mekkî bunu farklı bir tarz ve üslupla ele alır. Mekkî'ye göre kalbe gelen bütün hâtırlar Allah'ın meşîetiyle olur. İster lehine isterse aleyhine olsun bütün hâtırlar Allah'ın dilemesiyle kişinin kalbine gelir. Mekkî kalbe gelen altı hâtır kaynağından bahsettikten sonra bu yönde şu ifadeleri kullanır:

Bütün bu ilkâlar, nefsi yaratıp düzenleyen ve kalplerin sahibi olup hikmetinin bir gereği olarak onu dilediği gibi değiştiren Allah dilemesiyle meydana gelir. Bu hâtırların hepsi Allah'ın emrine bağlı askerlerdir. Allah hikmet sahibi iken kul ise aciz ve hiçbir şeye kâdir değildir. Sebepler dünyasına mahkûm edilmiş olup önüne perde çekilmiştir. Allah onu, sevap ve azabın mahalli kılmıştır. Sebepler, imtihan için vasıtalaradır. Kul da imtihanın konusudur.⁹²

Aynı doğrultuda Mekkî, başka bir yerde kalbe gelen hâtırların hepsinin gayb hazinelerinin ötesinden ve kudret melekûtundan, yani Allah'tan geldiğini belirtirken bütün hâtırlar için Allah'ın askerleri (جنود الله) nitelendirmesini kullanır.⁹³ Dolayısıyla Mekkî'ye göre bütün hâtırlar Allah'ın meşîeti dâhilinde olmakla beraber onun bilgisi çerçevesinde nefis, şeytan, ruh, melek ve akıl tarafından kalbe ilkâ edilmektedir.⁹⁴ Ancak burada Mekkî ve Nazzâm arasındaki temel fark, hâtırın teşvikiyle yapılan eylemlerde kişinin hür iradesinin rolüdür. Nazzâm'a göre hâtırlar, kişinin eyleme yönelik sürecinde zorunlu olarak tezahür eder ve Allah'ın adaletinin bir tezahürü olarak itaat hâtırının yanında mâsiyet hâtırı da dengeleyici bir unsur olarak yaratılır. Bu açıdan kişi de hür iradesiyle eyleme yönelir. Mekkî'de ise insanın havâtırın teşvikiyle işlediği fiili Allah'ın meşîeti altındadır. Ona göre hiçbir fiil, Allah'ın iradesi dışında gerçekleşmez.⁹⁵ Mekkî'ye göre insan üç türlü havâtırın sevk ettiği eylem ile kaimdir. Birincisi kişinin yapmakla mükellef olduğu fiillerdir ki bunlarda Allah'ın emri, nehyi ve meşîeti vardır. İkincisi kişinin yapmakla mükellef olmadığı nafîle fiillerdir ki bunlarda Allah'ın sadece meşîeti vardır, emri ve nehyi söz konusu değildir. Üçüncüsü ise kişinin kaçınması gereken eylemlerdir ki Allah bu fiilleri nehyedip emretmemiştir ancak yine Allah'ın meşîeti dâhilinde gerçekleşir.⁹⁶ Dolayısıyla Mekkî ve Nazzâm havâtırın asli kaynağını Allah'a irca etme hususunda ortak düşünürler. Fakat bunun zorunluluk çerçevesinde gerçekleşmesi, akli bir

⁹² Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb*, 1:344.

⁹³ Mekkî, 1:324.

⁹⁴ Mekkî, 1:343-44.

⁹⁵ Mekkî, 1:359.

⁹⁶ Mekkî, 1:359.

faaliyet olarak görülmesi ve insanın eylemlerindeki hürriyeti bakımından farklılaşırlar.

Ebü'l-Hüzeyl ve Mekkî arasında birtakım ortak ve farklı noktalar bulunmaktadır. Öncelikle Ebü'l-Hüzeyl gibi Mekkî de havâtır düşüncesini ikili ayırım üzerinden inşa eder. Her ne kadar Mekkî havâtırın; Allah, melek, ruh, akıl, nefis ve şeytan olmak üzere altı kaynaktan geldiğini belirtse de havâtırın niteliği bağlamında kişinin hayırına ve şerrine yönelik olarak hâtır düşüncesini ikili ayırım üzerinden kurar.⁹⁷ Diğer taraftan Mekkî için de havâtır akıllı kişiler için mümkündür. Mekkî'ye göre akli olmayan kişiye havâtır gelemmez.⁹⁸ Ancak Ebü'l-Hüzeyl'in Allah'tan gelen hâtır için söylediği nazar ve istidlale sevk eden hâtır düşüncesi, Mekkî'nin benimsediği bir görüş değildir. Çünkü Ebü'l-Hüzeyl her ne kadar havâtırın kalbe geldiğini düşünse de buradan hareketle akli bir istidlal fikrine doğru yönelir. Ancak Mekkî, Allah'tan gelen hâtırın kişiye ayne'l-yakînin müşahedesini sağlayacağını ifade eder.⁹⁹ Bu da akli bir süreci değil, kalbi bir süreci temsil etmektedir. Sonuç olarak her iki düşünürün havâtırın iki türde olması ve sadece akıllı kişiye gelmesi bakımından ortak olduğu anlaşılmakla birlikte havâtır kavramı üzerinden kurdukları anlayış bakımından farklılaşmadan söz edebiliriz.

Câhiz ve Mekkî arasında ortaya koyabileceğimiz bir irtibat bulmak zordur. Öncelikle Mekkî, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi havâtırın ortaya çıkışını herhangi bir zorunluluğa bağlamaz. Çünkü Mekkî'ye göre havâtır ilkâ eden kaynakların bütününe değişken bir yapı şeklinde düşündüğü için sabit bir havâtır fikrinden uzaktır. Söz gelişi Mekkî için nefis daima kötülük ilkâ etmez. Çünkü nefis daima dönüşüme açık bir yapıyı haizdir.¹⁰⁰ Diğer yönden Mekkî Câhiz gibi havâtır, akıl yürütmenin sağlayıcısı veya nazarın öncüsü olan bilginin hazırlayıcısı şeklinde düşünmez. Nitekim Mekkî hakikate ulaşmada nazar ve istidlalin yeterli olmadığını düşünür.¹⁰¹ Diğer taraftan ona göre havâtır kalpte ansızın doğan ve kişiyi hayır veya şerre yönelik bir fiile sevk eden saiklerdir.¹⁰² Dolayısıyla Mekkî ve Câhiz arasında gerek

⁹⁷ Mekkî, 1:321-24.

⁹⁸ Mekkî, 1:325.

⁹⁹ Mekkî, 1:338, 349-50.

¹⁰⁰ Bu iddia için üçüncü bölümden Mekkî'nin nefis anlayışı kısmına bakınız.

¹⁰¹ Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb*, 1:410.

¹⁰² Mekkî, 1:324.

havâtırın ele alış biçimi gerekse kavrama yüklenen anlam itibariyle önemli farklılıkların olduğu söylenebilir.

Öncelikle yukarıda da belirttiğimiz gibi her ne kadar Mekkî havâtırın; Allah, melek, ruh, akıl nefis ve şeytan olmak üzere altı kaynaktan geldiğini belirtse de Ebû Hâşim el-Cübbâî gibi temelde kişinin hayrına ve şerrine yönelik olmak üzere ikili ayrım yapar.¹⁰³ Ayrıca Mekkî de Ebû Hâşim gibi havâtırın ancak akıllı kişiye gelebileceğini düşünür. Bu bağlamda Mekkî ve Ebû Hâşim arasında nispeten bir ortak düşünceden bahsedebiliriz. Fakat Ebû Hâşim Allah'tan gelen hâtırın kişiyi nazar ve istidlale sevk edeceğini belirtmesiyle Mekkî'den ayrılır. Çünkü Mekkî için Allah'tan gelen hâtır, kişiye aynel-yakînin müşahedesini sağlar. Diğer taraftan her ne kadar Ebû Hâşim, havâtırın kalbe geldiğini düşünse de kalbe gelen hâtırları akli bir süreç ekseninde değerlendirir. Bu bağlamda akli istidlalden ve nazardan bahseder. Ancak Mekkî için havâtır kalbi bir faaliyettir ve onun düşüncesinde havâtırın nazar ve istidlale sevk ettiğine dair bir ifade yoktur. Nitekim Mekkî her ne kadar kimilerinin nazar ve istidlalle hakikate gitmeye çalıştığını ifade etse de bu yöntemle hakikate ulaşılacağı fikrini kabul etmez.¹⁰⁴ Ona göre tevhide, Allah'tan gelen hâtırlar ile ulaşmak mümkündür.

Mu'tezilî düşünürlerin havâtır anlayışını Mekkî'nin havâtır anlayışı üzerinden genel bir değerlendirmeye tabi tutacak olursak aralarındaki temel farkın kavramı ele alış üslubunda ve kavrama yaklaşma biçiminde olduğunu fark ederiz. Dikkat edilirse Mu'tezilî düşünürler havâtırın mahiyetine yönelik birçok farklı söylemde bulunur. Mekkî ise havâtırın mahiyetine yönelik söylemlerden kaçınır.¹⁰⁵ Çünkü Mekkî havâtır kavramına dair ilgisini daha çok kavramın ahlaki ve bilgi bakımından insanla olan irtibatına yönlendirir. Bununla birlikte Mekkî'nin genel tasavvuf düşüncesinden hareket edecek olursak o, kavramların mahiyetlerine yönelik tartışmaları gerekli görmez. Bu doğrultuda havâtırın mahiyetine değinmeyip gündemini daha çok kavramın işleviyle irtibatlı olarak ahlaki niteliklerine çevirmiştir. Nitekim Mekkî hicrî üçüncü asırdan itibaren özellikle kelim ve felsefe disiplinlerinin havâtırın düşünce, his ve ses gibi bir şey olup olmadığına dair yaptığı tartışmalara dâhil olmaz.

¹⁰³ Mekkî, 1:321-24.

¹⁰⁴ Mekkî, 1:406-12.

¹⁰⁵ Mekkî her ne kadar havâtır tanımlarken kâdih ifadesini kullansa da bunu havâtırın mahiyetini ifade etmek için değil geliş şeklini göstermek için kullanmaktadır. Bkz. Mekkî, 1:324.

Çünkü Mekkî havâtır gibi birçok kavramın ahlak ve bilgi ilişkisi açısından havâtırın niteliklerini açıklamayı kendilerine bir görev edinmiştir. Bu minvalde Mekkî havâtırın mahiyeti yerine ahlakiliğine ve bu ahlaklanma sonucunda ortaya çıkan bilgiye odaklanmıştır. Nitekim Mekkî, kavramların ahlakla irtibatıyla gerektiği kadar ilgi gösteremeyen Mu'tezilî düşünürlerin aksine havâtırın ahlakiliğini olabildiğince vurgu yapar.¹⁰⁶ Sonuç olarak Mekkî ve Mu'tezilî düşünürler arasında havâtırın ele alınış biçimi açısından belirgin bir farklılaşmanın olduğu ifade edebiliriz.

Bir başka açıdan Mekkî'nin dilin sınırları içerisinde havâtıra bir mahiyet tanımı inşa etmenin doğru olmadığını düşündüğünü söyleyebiliriz. Ona göre tasavvufî kavramların hepsi tanrı-insan ilişkisi bağlamında değişim ve dönüşüme uğrayan ve muhataba göre çeşitlilik kazanan bir hüviyete sahiptir. Aynı şekilde havâtır kavramı da mahiyeti olan, sınırları belirli bir mahiyete giren bir kavramdan ziyade soyut, değişken ve edilgen bir yapıya sahiptir. Bu bakımdan Mekkî'nin havâtırın mahiyetine yönelik tartışmalara katılmak yerine havâtır ahlak ve bilgi irtibatı açısından ahlaki yetkinleşmenin ve epistemolojik olarak bilgide kesinleşmenin bir unsuru olarak işlemeyi tercih ettiğini ifade edebiliriz

Hicrî dördüncü asrın başlarında Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin (ö. 324/935-36) havâtır kavramına yaklaşım şekli büyük oranda Mu'tezile'den farklıdır. Ona göre havâtır kalbin kelamı ve iç konuşmasıdır (hadîsü'n-nefs). Bu hâtırlar insanı bir eyleme sevk etmek veya ondan alıkoymak, uyarmak, sakındırmak veya hatırlatmak üzere kalbe ilkâ edilir.¹⁰⁷ Dolayısıyla Eş'arî, kalbe bir tür değil, çeşitli nitelikte hâtırların gelebileceğini ifade eder. Nitekim bu hâtırların kimisi kişinin menfaatineyken kimisi de onun zararınadır. Diğer taraftan Eş'arî'nin bir kişinin kalbine onun kötülüğüne yönelik havâtırın gelebileceğine dair düşüncesini Mu'tezilî düşünürlerle karşı geliştirdiğini söyleyebiliriz. Mu'tezile Allah hakkındaki bilginin, yani mârifetullahı dair bilginin zaruri olduğunu düşünür. Ancak Eş'arî'ye göre mârifetullahın dünyada ve ahirette olmak üzere iki yönü vardır. Ahiretteki mârifetullah zaruri bir bilgiyken

¹⁰⁶ Nitekim Başer'in de ifade ettiği gibi sûfiler diğer ilimlerin boş bıraktığı "ahlak" alanını doldurur. Başer, *Şeriat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci*, 57.

¹⁰⁷ İbn Fûrek, *Mücerredü makâlâtü's-şeyh ebî'l-Hasan el-Eş'arî*, ed. Ahmed Abdurrahmân es-Sâiyih (Kahire: Mektebetü's-sakâfeti'd-diniyye, 2005), 29. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn* adlı eserinde Mu'tezilî düşünürlerin havâtıra dair ihtilaflarını anlattığı bölüm açar ama orada kendi havâtır görüşünü ifade etmez. Diğer taraftan öğrencisi İbn Fûrek'in onun havâtır düşüncesini ifade eden bazı nakillerden ve Eş'arî'nin eserlerinde havâtır kavramının geçtiği kimi kısımlardan bir kanıya varmamız mümkündür.

dünyadaki iktisabidir. Dolayısıyla dünyada kişiye Allah'ın varlığına dair şüphe hâtırları gelebilir ki bu bakımdan bu bilgi, Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi zaruri olamaz.¹⁰⁸

Diğer taraftan Eş'arî, doğru düşünce ve eylem irtibatını havâtır kavramıyla sağlar. Ona göre havâtır, kişiyi nazara, akıl yürütmeye sevk eder.¹⁰⁹ Havâtırın nazarla ilişkisi yönüyle Eş'arî'nin Mu'tezilî düşünürlerle ortaklaştığını ifade edebiliriz. Bununla beraber ona göre bu akıl yürütmenin sonucunda kişi bir eyleme yönelir ki böylece havâtır, fiillerin icra edilmeden önceki aşamasını temsil eder. Bu minvalde Eş'arî, havâtır-eylem ilişkisi kurarak kalbe gelen havâtırın teklif boyutuna değinir. Ona göre nefisten gelen şer hâtırları izale edildiği takdirde, yani kişi bunu eyleme dökmediğinde, kişiye teklif bakımından herhangi bir sorumluluk yoktur.¹¹⁰ Burada Eş'arî için önemli olan, havâtırın eylem üzerindeki etkisidir. Bu minvalde havâtır kavramına ahlaki ve pratik bir boyut kazandıran Eş'arî, cedel yaparken kişinin kalbine gelen havâtıra karşı nasıl hareket etmesi gerektiğini açıklar. Dolayısıyla Eş'arî, Mu'tezilî düşünürlerden ve filozofların havâtırı ele alış biçiminden farklılaşır. Ona göre havâtır, kişiyi nazara sevk ettiği için münazara anında kalbe gelen hâtırlara karşı dikkatli olunması gerekir. Çünkü bu hâtırlar sebebiyle kişinin, cedelin edebine aykırı hareket edebilme ihtimali vardır.¹¹¹ Bu nedenle Eş'arî, münazara yapan kişinin kalbine gelen hâtırlar anında aceleciliği bırakması gerektiğini belirtir. Ayrıca bu hâtırların doğrudan kabulünün ve bu hâtırlardan hareketle amel edilmesinin de sakıncalı olduğunu düşünür. Bu doğrultuda havâtıra karşı öncelikle tesebbüt (bekleyip) edilip doğruya ulaşmak adına Allah'a tevekkül edilmesi ve tevfiğinin dilenmesi gerektiğini belirtir.¹¹² Öyle anlaşıyor ki ilk kez kelamcılardan bir düşünür, havâtırın temyizinden (kalbe gelen ilkâların birbirinden ayrıştırılmasından) bahsetmektedir.

Mekkî'nin Eş'arî ile büyük oranda ortak yönleri vardır. Öncelikle Mekkî de havâtırın kalbe ilkâ edildiğini ve bunların kişiyi eyleme sevk ettiğini düşünür. Bununla birlikte

¹⁰⁸ İbn Füre, 257.

¹⁰⁹ Ebü'l-Hasen Ali b. İsmâil b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Eş'arî, *Risâletü ilâ ehli's-suğr bi-bâbil'l-ebvâb*, ed. Abdullah Şâkir Muhammed el-Cüneydî (Medine: İmâdü'l-bahsi'l ilmi, 1992), 107.

¹¹⁰ Ebü'l-Hasen Ali b. İsmâil b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Eş'arî, *Kitâbu'l-lüma' fi'r-reddi 'alâ ehli'z-zeyğî ve'l-bida'*, ed. Hammûde Garâbe (Mısır: Matbaatu müsâhemeti mısriyye, 1955), 107.

¹¹¹ İbn Füre, *Mücerredü makâlâtî's-şeyh ebi'l-Hasen el-Eş'arî*, 335.

¹¹² İbn Füre, 340.

Mekkî, kalbe gelen bu hâtırların uyarma, hatırlatma ve sakındırma gibi çeşit çeşit olduğunu belirtir. Hatta Mekkî'nin bu konuda ondan çok daha fazla havâtır türünden bahsettiğini de ifade edebiliriz.¹¹³ Ayrıca Mekkî de Eş'arî gibi havâtır kavramını teklif bağlamında ele alır ve kişinin havâtırın belirli bir aşamasında sorumlu olmadığını düşünür. Ancak bu açıdan, Mekkî'nin çok daha tafsilatlı açıklamalarda bulunduğunu ifade etmeliyiz.¹¹⁴ Diğer taraftan Mekkî, Eş'arî gibi havâtır kavramına karşı temyiz fikrini benimser ki temyize dair önerdikleri yöntemler de birbirine çok yakındır.¹¹⁵ Ancak Eş'arî ve Mekkî arasında temel farklılaşma noktası Eş'arî'nin havâtır nazar ve istidlale sevk eden bir saik olarak görmesidir. Mekkî ahlak ve bilgi ilişkisi çerçevesinde havâtır, sûfinin manevi gelişimi sırasında karşılaştığı bir unsur olarak kabul eder. Bu yönüyle Mekkî, nazar ve istidlale sevk etmesi bakımından akli bir faaliyet oluşuna değil kalbe geldikten sonra kişide ahlaki bir değişime neden olması açısından kalbi bir faaliyet oluşuna odaklanır. Ayrıca yukarıda Mekkî ve Mu'tezilî düşünürlerin havâtır anlayışlarını mukayese ederken değindiğimiz ayrımı burada da ifade edebiliriz. Mekkî nazar ve istidlalle hakikate ulaşılacağı fikrini kabul etmez.¹¹⁶ Ona göre hakikate Allah'tan gelen hâtırlar sayesinde ayne'l-yakînin müşahadesiyle ulaşılır.

Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö. 333/944) ise açık bir şekilde havâtır kavramını akli bir faaliyet olarak tanımlar. Ona göre havâtır kişinin nazar ve istidlali gerçekleştirebilmesi için kişinin zihnine gelen ilkâlardır.¹¹⁷ Kişi onu nazara sevk eden veya onu nazardan alıkoyan hâtırlar ile sürekli karşılaşır. Allah'tan gelen hâtırlar kişiyi nazara sevk ediyorken şeytandan gelen hâtırlar onu nazardan vazgeçirmeye çalışır. Ayrıca Mâtürîdî şeytandan gelen bu hâtırın kişinin imtihanının bir neticesi olduğunu düşünür.¹¹⁸

¹¹³ Havâtır türlerine dair çalışmamızın üçüncü bölümüne bakınız.

¹¹⁴ Mekkî, *Kütü'l-Kulûb*, 1:356-58.

¹¹⁵ Mekkî'nin temyiz anlayışı için çalışmamızın üçüncü bölümüne bakınız.

¹¹⁶ Mekkî, *Kütü'l-Kulûb*, 1:406-12.

¹¹⁷ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, ed. Bekir Topaloğlu ve Muhammed Aruşi (İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 2010), 205.

¹¹⁸ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, ed. Ahmet Vanlıoğlu ve Bekir Topaloğlu, c. 1 (İstanbul: Dârü'l-Mizân, 2005), 80-81. Şeytandan gelen havâtıra ilişkin daha ayrıntılı yorumlar için ayrıca bkz. Salih Aydın, *Niyet Felsefesi: İnsan Fiillerinde Sorumluluğun Doğuş Aşaması* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 166-71.

Mâtürîdî'nin nazarın terk edilmesi gerekliliğini savunan ve gerekliliğini düşünen iki gruptan bahsederek havâtır ile nazar arasındaki bağı açıklar. Nazarın terk edilmesi gerektiğini söyleyenlerin gerekçesi zihne gelen hâtırların karışabilme ihtimalidir. Bu zümreye göre kişi istidlali gerçekleştirirken zihnine gelen rahmânî havâtır ile şeytânî hâtır karıştırabilir. Bu sebeple nazar terk edilmelidir. Gerekliliğini savunanlar ise aklın bu hâtırlar arasındaki doğru ile yanlış ayırt etmek için var olduğunu, kişinin nazarla eşyanın hakikatine ulaştığını ve sırf hâtırlar geliyor diye nazarı terk etmenin doğru olmadığını ifade eder.¹¹⁹

Mâtürîdî'nin istidlal anında zihnine hâtırlar gelse bile istidlalin her halükârda önemli olduğunu ve kişinin her ne olursa olsun istidlali bırakmaması gerektiğini vurgular. Bu minvalde kişinin istidlal ederken gelen hâtırlar sebebiyle üç ihtimalden başka bir şeyle karşılaşmayacağını ifade eder. Birinci ihtimalde kişi, zihnine gelen bu hâtır ile doğruyu yanlıştan ayırt edebilecek bir bilgiye ulaşır ki bu sayede neyin cezasının neyin mükâfatının olduğunu bilebilir. Böylece istidlalinin karşılığını alır ve dinin şerefine nail olur. İkinci durumda bu hâtır ile söylediğimiz hususları terk eder, dünya lezzetlerinden faydalanmaya başlar. Üçüncü durumda ise gelen hâtır sebebiyle istidlal yapamayacağı sonucuna ulaşır ki böylece kalbi rahatlar ve zihnine bu konuda başka hâtır gelmez. Mâtürîdî'ye göre kişi her üç durumda da kazançlıdır. Son olarak Mâtürîdî, akli istidlale önem vermesi sebebiyle kişiye gelen bu hâtırlardan da yine istidlalle kurtulabileceğini ifade eder. Ona göre kişi istidlal yoluyla şeytandan gelen hâtırlardan ve nefsin şehvetiyle işgal etmekten kurtulabilir. Nitekim bunun farkında olan şeytan kişinin zihnine hâtırlar ilkâ ederek onun istidlali terk etmesini ister. Bu yüzden istidlalin terkine dair kişinin zihnine gelen ilkâlar da şeytan kaynaklıdır.¹²⁰ Anlaşılan o ki Mâtürîdî'ye göre istidlal yaparken zihne her ne gelirse gelsin istidlal terk edilmemelidir.

Mekkî Mâtürîdî'den farklı olarak havâtırın zihne değil, kalbe geldiğini düşünür.¹²¹ Daha da önemlisi Mekkî, havâtırın kişiyi nazar ve istidlale zorunlu olarak sevk ettiğini kabul etmez. Yukarıda da belirttiğimiz gibi Mekkî, nazar ve istidlal yoluyla

¹¹⁹ Mâtürîdî, 203-4.

¹²⁰ Mâtürîdî, 204.

¹²¹ Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb*, 1:324.

hakikate ulaşmanın kusurlu olduğunu düşünür.¹²² Onun düşüncesinde havâtır, kalbe geldikten sonra kişiye manevi bir etki bırakan ve kişiyi iyiliğine ya da kötülüğüne yönelik bir eyleme sevk eden ilkâlar bütünüdür. Bu sebeple Mâtürîdî ve Mekkî arasında kavramın ele alış biçiminde belirgin bir farklılaşmanın olduğu söylenebilir. Diğer taraftan Mâtürîdî havâtır Mekkî'deki gibi iki zıt nitelik üzerinden inşâ eder. Bu minvalde Mekkî kalbe altı kaynaktan gelen hâtırları daha temel bir ayrımla iyiliğe ve kötülüğe yönelik hâtırlar olmak üzere iki nitelik üzerinden inşâ eder.

Diğer taraftan Mekkî ve Mâtürîdî havâtıra ilişkin dikkat çekici bir noktada ortak hedefi gözetir. Mâtürîdî, kişinin aklıyla nazar ve istidlali gerçekleştirdikçe zihnine gelen hâtırlardan ve nefsinin şehvetinden kurtulabileceğini düşünür.¹²³ Aynı şekilde Mekkî, kişinin kalbine gelen şer nitelikteki hâtırları tasfiye ettikçe kişinin, aklını daha doğru çalıştıracağını ve aklını yetkinleştirebileceğini vurgular.¹²⁴ Her ne kadar Mekkî ve Mâtürîdî farklı açılardan ve yöntemlerden ilerleseler de ikisinin de akıl-havâtır ilişkisi hakkında aynı hakikat fikrini benimsedikleri görülmektedir.

Kronolojik açıdan havâtır anlayışını incelediğimiz bu bölümdeki söylemleri değerlendirmek gerekirse, kelamcılar havâtıra ilişkin ihtilaf içinde oldukları görülmektedir. Bu nedenle Mekkî ve kelamcılar arasındaki mukayese bir hayli güçleşmektedir. Netice itibariyle Mekkî'nin havâtır anlayışı, bazı mütekellimlerin havâtır anlayışıyla kimi hususlarda ortaklaşmasına rağmen aslında onlardan büyük oranda ayrılır. Aralarındaki temel farklılık ise mütekellimlerin tartışma zeminini sürekli hâtırların mahiyeti üzerinden gerçekleştirmesidir. Nitekim özellikle mütekellimlerden Mu'tezilî düşünürler havâtır kavramının mahiyetine ilişkin tartışmalarına karşın Mekkî'nin böyle bir gündemi hiç olmamıştır. Diğer taraftan mütekellimlerin neredeyse hepsi ister zihne gelsin ister kalbe gelsin havâtır, nazar ve istidlale sevk eden bir amil olarak ele almışlardır ki Mekkî, havâtırın nazarın öncül amili olarak ele aldığına ilişkin bir düşüncesi yoktur. Gözle görülür bir şekilde Mekkî, havâtır ahlaklanmanın ve bilgilenmesinin bir unsuru olarak işler ve pratik bir zeminde havâtırın bireye olan etkisine odaklanır. Sonuç itibariyle Mekkî ve kelamcılar arasında havâtırın ele alınış biçiminde ve kavrama yüklenen görev

¹²² Mekkî, 1:410.

¹²³ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 203-5.

¹²⁴ Mekkî'nin akıl anlayışı için çalışmamızın üçüncü bölümüne bkz.

itibariyle bir farklılıktan söz etmemiz mümkündür. Bunu bir tablo aracılığıyla gösterdiğimizde bu farklılık daha da gözle görülür hale gelir:

Tablo 2.1. Mekkî ve Kelamcıların Havâtır Anlayışları Arasındaki Fark

	Havâtırın Mahiyeti	Havâtırın Kaynakları	Havâtırın Ayrıştırma	Havâtırın Algılayış Biçimi
Mekkî	-	Allah, Ruh, Melek, Akıl, Nefis, Şeytan	Temyiz fikrini benimser	Kişide ahlak ve bilgi açısından değişime neden olur.
Ebü'l-Hüzeyl	Araz	Allah, Şeytan	-	Kişiyi nazar ve istidlale sevk eder.
Nazzâm	Cisim	Allah	-	Kişiyi nazar ve istidlale sevk eder.
Câhiz	-	-	-	Kişiyi nazar ve istidlale sevk eder.
Ebü Hâşim	Araz	Allah, Şeytan	-	Kişiyi nazar ve istidlale sevk eder.
Eş'ari	-	-	Temyiz fikrini benimser	Kişiyi nazar ve istidlale sevk eder.
Mâturidî	-	Allah, Şeytan	-	Kişiyi nazar ve istidlale sevk eder.

2.1.2.3. Sûfilerin Havâtır Anlayışı

Kelam, felsefe ve tasavvuf disiplinlerinin hicrî üçüncü ve dördüncü asırda havâtıra yönelik birikimleri karşılaştırıldığında (elimize ulaşan kaynaklardan hareket edecek olursak) gerek oluşturdukları hacimli yekûn bakımından gerekse kavrama yükledikleri anlam genişliği itibariyle sûfilerin çok daha güçlü bir birikim geliştirdikleri söylenebilir. Hatırlanacağı üzere din bilimleri tarafından havâtır kavramının terminolojik olarak hicrî üçüncü asırdan itibaren ele alındığını ifade etmiştik. Elimizdeki kaynaklar öyle gösteriyor ki sûfiler hicrî üçüncü itibaren havâtır teknik bir kavram olarak kullanmış ve eserler yazarak bu konuda bir ilki gerçekleştirmişlerdir. Bu yönüyle sûfiler erken dönemde havâtıra ilişkin literatüre katkı sağlaması açısından gözle görülür bir şekilde öne çıkmaktadır.

Birinci bölümde ifade ettiğimiz gibi günümüze ulaşan eserlere baktığımızda sûfîlerin hicrî üçüncü asırdan itibaren havâtıra ilişkin önemli bir yekûn oluşturduğunu görmekteyiz. Mekkî'nin havâtır anlayışı kendinden önceki ve dönemindeki sûfîlerin bu birikimine eklenir. Diğer bir ifadeyle yukarıda kısaca zikrettiğimiz hicrî üçüncü ve dördüncü asırda sûfîlerin havâtır düşüncesinin bir devamlılığı niteliğindedir. Bu yönüyle aşağıda havâtıra ilişkin söylemlerini zikredeceğimiz sûfîlerin hepsi Mekkî'ye kaynaklık etmektedir. Diğer taraftan Mekkî'nin tıpkı sûfîlerin havâtır kavramına yaklaştığı tarzda bir içerik oluşturması ve onların kavramı ele alış biçimini aynen devam ettirerek havâtır ahlak ve bilgi anlayışı çerçevesinde oluşturması bakımından sûfîlerin havâtır düşüncesine katılır. Çalışmamızın bundan sonraki kısmında ise kelamcılar ve felsefecilerin havâtır düşüncesini Mekkî ile mukayese yapışımızdan farklı olarak sadece Mekkî öncesi sûfîlerin ona bıraktıkları birikimi irdeleyip hangi açıdan kaynaklık ettiğini göstereceğiz. Bu suretle sûfîlerin havâtır anlayışıyla Mekkî'ninki arasında bir mukayese yapmayacağız. Nitekim Mekkî öncesi dönemde ve yaşadığı çağda havâtıra ilişkin eser kaleme alan sûfîler her ne kadar büyük oranda ortak bir çerçevede havâtır ele almasına karşın farklı yönelimlerde de bulunmuştur. Bu yüzden söz gelimi Mekkî ile Muhâsibî veya Cüneyd, Nifferî, Serrâc gibi sûfîlerle Mekkî'nin havâtır fikrini mukayese edecek farklı müstakil çalışmalara ihtiyaç duyulduğunu ifade etmemiz gerekiyor. Dolayısıyla çalışmamızın bu kısmında sûfîlerin havâtıra ilişkin oluşturdukları bu literatürün portresini Mekkî'ye kaynaklık etmesi açısından kronolojik bir şekilde ortaya koymakla yetineceğiz. Bunun yanı sıra havâtırın sûfîlerce dönüşüm seyrini de göstermek üzere bu kısmı hicrî üçüncü ve dördüncü asır şeklinde ikiye ayırdık. Bu yöntemle sûfîlerin hicrî üçüncü ve dördüncü asırda havâtırın algılanışına ilişkin değişimi ve gelişimi hakkında genel bir sonuca ulaşmaya çalıştık.

Mekkî'nin havâtır anlayışına hangi sûfîlerin kaynaklık ettiğini onun bizzat kendisi ifade etmektedir. Hatırlanacağı üzere Mekkî düşüncesini hicrî birinci ve ikinci asırlarda Hasan-ı Basrî'nin önderlik ettiği havâtır meclislerine dayandırmaktaydı. Daha sonrasında Mekkî bu meclisleri hicrî üçüncü asırda Cüneyd-i Bağdâdî'nin sonra Sehl et-Tüsterî'nin ve sonra da Ebû Saîd İbnü'l-A'râbî'nin (ö. 341/952)

devraldığını belirtir.¹²⁵ Ancak ilginçtir ki kronolojik bir sırayla elimize ulaşan eserlere baktığımızda havâtırın sûfilerce kavramsallaşmasının temelini Cüneyd'den önce Hâris el-Muhâsibî'nin attığını görmekteyiz¹²⁶ Fakat Mekkî sûfiler arasında havâtır anlayışı açısından en fazla öne çıkan, hatta havâtır riayet/muhasebe düşüncesinin temeline yerleştiren Muhâsibî'yi zikretmemektedir. Zaten eserinde ondan bahsettiği iki yerde de eleştirel bir üslup takınmaktadır.¹²⁷ Onun havâtır düşüncesinde Muhâsibî'yi öne çıkarmamasını Mekkî'nin muhaddis bir sûfi olmasına yorabiliriz. Ancak Mekkî'nin onu zikretmeme nedeni Muhâsibî'nin kelimayla iştiğal etmesinden ötürü değildir. Çünkü Mekkî de *Ḳūtü'l-ḳulûb* adlı eserinde kelamla ilişkin kendi düşüncelerini söylemekten geri durmamaktadır. Kanaatimizce söz konusu bu tavrın nedeni Muhâsibî'nin itikada müteallik söylemlerini ve havâtır anlayışını tam anlamıyla tasvip etmemesidir. Nitekim bunun en net göstergesi üçüncü bölümde görüleceği üzere Mekkî'nin havâtır anlayışıyla Muhâsibî'nin fikirleri bir bütünlük arz etmesine karşın Mekkî'nin havâtır temyiz (ayrıştırma) anlayışını velayet düşüncesiyle daha katmanlı bir yapıya dönüştürmesidir. Bir başka açıdan Mekkî havâtır-ilahî meşîet ilişkisi açısından Allah'ın hâtırların geldiği kaynağa dahlini olabildiğince önelemektedir. Muhâsibî'de de bu durum görülüyor olsa da Mekkî'ye nispetle daha hafif kaçmaktadır. Ancak kanaatimizce aralarında birtakım farklılaşmalar olsa bile Muhâsibî Mekkî'nin havâtır anlayışına önemli ölçüde kaynaklık eder.

Öncelikle Muhâsibî'ye göre havâtır Allah, nefis ve şeytan tarafından kişiyi hayra veya şerre sevk etmek için kalbe ilkâ edilen saiklerdir.¹²⁸ Muhasibi ahlak ve bilgi ilişkisi açısından havâtır kavramını, *riayet* üzerinden inşâ eder.¹²⁹ Ona göre Allah hakkında riayetin birincil şartı, kalbe gelenlere karşı müteyakkız davranmaktır. Bu doğrultuda *murakabe*, *muhasebe* ve *mücadele* kavramlarıyla kalbe gelen hâtırlara karşı bir kontrol mekanizması geliştirir.¹³⁰ Muhâsibî'ye göre murakabe, daha genel

¹²⁵ Mekkî havâtırın konuşulduğu meclisler ve bunlara sonralara bahse konu sûfilerin devralması hakkında bkz. Mekkî, *Ḳūtü'l-ḳulûb*, 1:364, 416, 447-49.

¹²⁶ Aydemir, "Tasavvufun Teşekkül Sürecinde Anahtar Bir Kavram Olarak Havâtır", 186.

¹²⁷ Mekkî Serî es-Sakatî'nin Cüneyd'e Muhâsibî'nin ilmini ve edebini almasını ve kelamla dair düşüncelerini bırakmasını söylediğini belirtir. Bkz. Mekkî, *Ḳūtü'l-ḳulûb*, 1:437-38. Başka yerde de Mekkî Muhâsibî'yi kelimacılar arasında zikreder. Bkz. Mekkî, 1:336.

¹²⁸ Muhâsibî, *Ri'âye li-Hukûkullâh*, 92.

¹²⁹ Muhâsibî, 90-92.

¹³⁰ Aydemir, "Tasavvufun Teşekkül Sürecinde Anahtar Bir Kavram Olarak Havâtır", 193-94.

bir kavramdır ve kalbe gelen bütün hâtırları gözetleme anlamı taşır.¹³¹ Muhasebe ve mücadele ise sadece şerre dair hâtır için, yani şeytan ve nefisten gelen hâtırlar için yapılır.¹³²

Muhâsibî insanın her bir unsuruna havâtır kavramı üzerinden farklı bir görev yükler. Söz gelişi kalp, havâtırın geldiği bir idrak melekesidir. Nefis, şeytanla beraber kişinin kalbine şer hâtırları ilkâ eden bir kuvvedir. Akıl ise kişinin kalbine gelen hâtırları temyiz eden bir kuvvedir. Bu yönüyle Muhâsibî insanın bu unsurlarıyla havâtır arasındaki ilişkiyi açık bir şekilde belirtmesi açısından müslüman düşünürler arasında bir ilki gerçekleştirmiştir. Diğer taraftan Muhâsibî sûfîlerin kalbe gelen ilkâlar hakkında birçok ifade kullanmasının, çerçevesi ve sınırları belirli bir sûfî dilinin inşasına engel olduğunu farkındaydı. Diğer bir ifadeyle sûfîlerin bilgi görüşünü ifade ederken birçok kavramı belli belirsiz kullanmaları, kavram kargaşasına neden olmuş ve tasavvufun müdevven bir ilim olarak teşekkül etmesinin önünde bir engel olarak durmuştur.¹³³ Bunun için de Muhâsibî *dâi/devâi*, *âriz*, *vesvese*, *hâdisü'n-nefs*, *ilhâm*, *hikmet* ve *marifet* kavramlarını havâtır başlığı altında toplar ve her bir kavrama havâtır üzerinden farklı bir görev yükler. Ona göre *dâi/devâi*, *âriz*, *vesvese*, *hâdisü'n-nefs* nefsten veya şeytandan gelirken *ilhâm*, *hikmet* ve *marifet* Allah'tan gelir.¹³⁴ Böylece Muhâsibî, havâtırı tümel/şamil bir kavram şeklinde inşâ ederek bu kavram kargaşasının önüne geçmiştir.

Muhâsibî kalbe gelen herhangi bir hâtır ile kişinin sorumlu olup olmadığı problemine de kendi tasavvuf düşüncesi açısından çözüm getirir. Ona göre kişiye ilk gelen ilkâ, *hemmdir* ki kişi, bu ilkâdan sorumlu değildir.¹³⁵ Ancak kişinin bu hemme yönelimiyle sorumluluğu doğar ki bu aşama *akd*, *azm*, *kasd* veya *niyet* şeklinde

¹³¹ Muhâsibî'de murakabe-havâtır kavramı ilişkisi için bkz. Hâris el-Muhâsibî, *Şerhu'l-Ma'rife ve Bezlü'n-Nasiha*, ed. Mehdî Fethî es-Seyyid (Tanta: Dârü'l-Sahâbetü Littürâsü bi't-Tanta, 1993), 17-52.

¹³² Hâris el-Muhâsibî, *Âdâbü'n-Nüfûs*, ed. Abdulkadir Ahmet Ata (Beyrut: Mevsuatü'l Kütübü'l Segafiyye, 1991), 95-101; el-Muhâsibî, *er-Ri'âye li-Hukûkullâh*, 45-54.

¹³³ Ekrem Demirli, "Tasavvuf Araştırmalarında Dönemlendirme Sorunu: Din Bilimleri ile Metafizik Arasında Tasavvufun İlim Olma Mücadelesi", *Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 2, sy 4 (2016): 3; Aydemir, "Tasavvufun Teşekkül Sürecinde Anahtar Bir Kavram Olarak Havâtır", 195.

¹³⁴ Muhâsibî'nin yaptığı bu tasnifin detayları için bkz. Aydemir, "Tasavvufun Teşekkül Sürecinde Anahtar Bir Kavram Olarak Havâtır", 196-97.

¹³⁵ Hâris el-Muhâsibî, *el-Vesâyâ*, ed. Abdulkadir Ahmet Ata (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1986), 297; Hâris el-Muhâsibî, *el-Mesâil fî A'mâli'l-Kulûb ve'l-Cevârih*, ed. Muhammed Halil İbrahim (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2019), 36.

adlandırılır.¹³⁶ Diğer yönden Muhâsibî için kişinin, kalbine gelen havâtıra karşı şuursuz olması düşünülemez. Ona göre kişi, vicdanının sesinin dediğini (فلم يقبلها باعتقاد) (الضمير) hemen kabul edip eylemde bulunması, hataya düşmesine neden olur.¹³⁷ Bu bakımdan kişinin kalbine gelen her hâtır temyiz etmesi, doğrusunu yanlıştan ayırt ederek doğru düşünce ve eylem irtibatı kurması gerekir. Bu doğrultuda Muhâsibî, tasavvuf için erken denilebilecek dönemlerde ihtiyatlı bir *temyiz* süreci inşâ eder. Ona göre kalbe gelen her hâtır *tesebbüt*, *ilim* ve *akıl* süzgecinden geçmeden kabul edilmemelidir.¹³⁸ Muhâsibî'nin temyiz anlayışının neticesinde onun havâtıra atfettiği epistemolojik değer hakkında fikir ediniriz. Ona göre havâtırın temyizden önce herhangi bir epistemolojik değeri yoktur. Onun düşüncesinde kalbe gelen herhangi bir ilkâ temyizden önce, *çağırışım/ön bilgi* veya *veri*¹³⁹ olmaktan öteye gidemez.

Muhâsibî'nin ardından Ebû Saîd el-Harrâz Mekkî'ye kaynaklık ettiğini düşündüğümüz bir diğer sûfidir. Muhâsibî'den sonra Harrâz havâtırın ayrıştırılmasına ilişkin vurguyu daha da artırır. Nitekim Muhâsibî'de olduğu gibi kalbe gelen havâtıra karşı riayet¹⁴⁰ anlayışını önceleyen Harrâz, iyilik ve ilim türünden olan havâtırın kabul edilmesi, sapkınlık ve hevâ türünden olanlarınsa terk edilmesi gerektiğini belirtir.¹⁴¹ Bu minvalde *muhasabe* kavramını kullanan Harrâz, havâtırın hayır mı yoksa şer mi olduğunu ayırt etmenin muhasabe anlamına geldiğini belirtir.¹⁴² Çünkü ona göre şeytan kuldun asla gafil olmaz. Kulun kalbini meşgul etmek ve onu hataya sürüklemek için elinden geleni yapar. Bu bakımdan kul, şeytani havâtıra karşı dikkat kesilmeli ve en güvenli sığınak olan Allah'a dayanmalıdır.¹⁴³ Bununla birlikte Harrâz'a göre kalpte herhangi bir şeye yönelik nefsanî bir arzu meydana geldiğinde Allah'tan korkmak, hayâ duygusunu güçlendirir. Bu minvalde kulun, kendisini yanlışla sürükleyecek havâtır esnasında Allah'ın onu her ân

¹³⁶ Muhâsibî, *Vesâyâ*, 297-99; Muhâsibî, *Mesâil fi A'mâli'l-Kulûb ve'l-Cevârih*, 36.

¹³⁷ Muhâsibî, *Ri'âye li-Hukûkullâh*, 96.

¹³⁸ Muhâsibî, 95.

¹³⁹ Başer, *Şeriat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci*, 209. Muhâsibî ve Mekkî'nin havâtır anlayışının bir mukayesesi için ayrıca bkz. Harith Bin Ramli, "A study of early Sufism in relation to the development of scholarship in the 3rd/9th and 4th/10th centuries A.H./C.E", 98-107.

¹⁴⁰ Şeytandan gelen havâtıra dair açtığı bölümde Harrâz, metinde şu ifadeyi kullanmaktadır: (راع قلبك) (وما يقع فيه) bkz. Harrâz, *Tarîku illallah Kitabu's-Sıdk*, 39.

¹⁴¹ Harrâz, 39.

¹⁴² Harrâz, 54.

¹⁴³ Şeytandan gelen hâtırlara ilişkin somut örneklemeler için bkz. Harrâz 39-40.

gördüğünü düşünmesi ve bunu devamlı yapması halinde Allah'a karşı duyduğu hayâsı sağlamlaşır.¹⁴⁴

Harrâz'ı Muhâsibî'den ayıran en önemli kısım ise havâtır seyrüsülûkun bir unsuru olarak haller ve makamlarla ilişkilendirmesidir.¹⁴⁵ Kurbiyet ehlinin ilk makamının vecd olduğunu belirten Harrâz, kurbiyet esnasında vecde erenlerin alametlerinden birisi de hâtırlara maruz kalması olduğunu belirtir. Harrâz kulun, murakabenin şiddeti sebebiyle cem-i himmet ve organları sekînete ermiş bir halde olacağını ve müşahede esnasında kalbine gelen hâtırlar sebebiyle halinde bazı değişiklikler olabileceğini ifade eder.¹⁴⁶ Başka bir yerde ise Harrâz müritlerin; ağlayışları, ıstırap çekmeleri, haykırmaları, yerlerinde duramamaları makamlarla ilgili üzüntülerinden kaynaklandığını belirtir. Bu üzüntünün sebebi ise daha önce hakkında hiçbir fikri olmadığı ve sadece belli vakitlerde kalbine doğan havâtır olduğunu belirtir. Kalbine doğan hâtırlar sebebiyle daha önceki hatalı oldukları durumların farkına varır ve bunu üzüntüsü sebebiyle yukarıdaki durumlar tezahür eder. Harrâz, ancak marifette güçlü olanların böyle durumlara girmeyeceğini belirtir.¹⁴⁷

Sehl et-Tüsterî, Muhâsibî'nin ve Harrâz'ın havâtır düşüncelerine katılarak temyiz vurgusunu daha da derinleştirir. Ona göre kişinin, kalbine gelen bir hâtır ve fikirleri durdurmaya gücü yetmez. Nitekim şeytan, kulun bir eyleme karşı ilk niyetinde bile vesvese için fırsat bulur. Nefis de herhangi bir kötü hâtırın organlara sirayet etmesiyle dünyayı kula karşı süsler ve kişiye en büyük tuzağı kurar. Nitekim Tüsterî'ye göre şeytanın vesvesesiyle nefsin tuzağı bu işi kula yaptırmak için beraber hareket eder. Bununla birlikte kişinin kalbine gelen havâtırı durdurması gibi bir sorumluluğu/gücü yoktur. Ancak kalbine gelenlerin ne olduğunu bilmesi onun üzerine bir farzdır. Bu sebeple kişinin, bu hâtırları ilme arz etmesi gerekir. Eğer bu duygular organlara sirayet etmezse bu kişi denizde şehit olanlar zümresindendir. Eğer organlara sirayet etmişse ancak bunu uygulamazsa kul, şüheda ve birr

¹⁴⁴ Harrâz, 74. Ayrıca benzer bir şekilde Harrâz, velilerin alametinin, dünya hayatındayken kalplerine gelen havâtır ve nefsi hastalılarla ilgilenip onlara karşı nasıl bir eylem alacağıyla ilgilenmeleri olduğunu belirtir. Harrâz, 34.

¹⁴⁵ Muhâsibî'nin havâtır anlayışının haller ve makamlarla irtibatı zayıf olsa da bunu daha net bir şekilde ortaya koyacak bir araştırmaya ihtiyacın olduğunu söylemeliyiz.

¹⁴⁶ Harrâz, *Resâ'ilü'l-Harrâz*, 23.

¹⁴⁷ Harrâz, 24.

zümresine dahil olur.¹⁴⁸ Bu minvalde Tüsterî murakabenin, kalbe gelen her hâtırda ve her halde Allah'ın makamının büyüklüğünü düşünmek olduğunu belirtir.¹⁴⁹

Hicrî üçüncü asrın sonlarına gelindiğinde Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909), havâtıra dair *Edebü'l-Müftekır ilallâh* adında müstakil bir risale yazar.¹⁵⁰ Bu bakımdan elimize ulaşan kaynaklara göre müslüman düşünürler arasında havâtıra dair yazılan ilk müstakil risalenin Cüneyd'e ait olduğunu bir kez daha dile getirmeliyiz. Cüneyd'in bu risalesinin ana teması, havâtırın ayrıştırılması problemidir. Bu sebeple Cüneyd, Muhâsibî'nin havâtır anlayışına katılarak onun temyiz anlayışını daha da derinleştirir. Ona göre havâtır -Muhâsibî'de olduğu gibi- Allah'tan, nefisten ve şeytandan olmak üzere üç kaynaktan gelir ve her birinin ortaya çıkmasına sebep olan mümeyyiz amilleri vardır. Allah'tan kişiye bir hâtır gelmesi ancak Allah'ın *tevfiki*yle mümkündür. Şeytandan gelen hâtır ortaya çıkaran amil vesvese iken nefisten gelenin amili ise *şehvet* ve *rahat etme* arzusudur.¹⁵¹ Cüneyd'e göre her hâtırın diğerlerinden ayırt etmeye yarayan kendine has nitelikleri olduğu için o, temyiz anlayışını bu farklar üzerine kurar. Bununla birlikte Cüneyd, havâtırın geldiği anda kişinin yapması gerekenlere ve kişinin günlük yaşantısının hangi kısımlarında gelebileceğine dair örneklerle Muhâsibî'nin temyiz fikrini daha da ileri taşır.¹⁵² Ancak Cüneyd bir hâtırın diğerinden ayırt edilmesini sağlayan nitelikleri açıklaması bakımından daha tafsilatlı ve dikkat çekici görüşleri bulunur.¹⁵³

¹⁴⁸ Tüsterî, *el-Mu'âraza ve'r-Red alâ Ehli'l-Fırak ve Ehl'id-De'âvî fi'l-Ahvâl*, 111.

¹⁴⁹ Tüsterî, 112. Tüsterî'nin Mekki'ye kaynak olmasına ilişkin ayrıntılı bilgi için bkz. Gerhard Böwering, *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam: The Qur'anic Hermeneutics of the Sûfî Sahl at-Tustarî (d. 283/896)* (Berlin, New York: Walter De Gruyter, 1980), 25-28, 34.

¹⁵⁰ Cüneyd-i Bağdâdî, "Resâilü'l-Cüneyd", 60-64. Cüneyd'in bu risalesi havâtırın tefrikiyle alakalı olmasına karşın ona nispet edilen *es-Sır fî Enfâsi's-Süfîyye* adlı bir başka risalede Allah'tan gelen hâtırın daha detaylı konu edinildiği görülmektedir. Bkz. Cüneyd-i Bağdâdî, *el-İmamü'l-Cüneyd: Seyyidü't-tâifeteyn*, ed. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006), 306-7.

¹⁵¹ Cüneyd-i Bağdâdî, "Resâilü'l-Cüneyd", 60-64.

¹⁵² Muhâsibî'nin havâtır düşüncesiyle Cüneyd'in havâtır anlayışı arasında büyük bir benzerliğin olduğu görülmektedir. Bu yönüyle Cüneyd, Muhâsibî'nin temyiz anlayışını örneklemiştir ve havâtır arasındaki farklara değinerek Muhâsibî'ye derinlik kazandırmıştır. Bkz. Aydemir, "Tasavvufun Teşekkül Sürecinde Anahtar Bir Kavram Olarak Havâtır", 199-201. Ayrıca Zaleski Muhâsibî'nin ve Cüneyd'in havâtır düşüncesini öncelik ve sonralık bakımından birbirleriyle irtibatlandırır. Bkz. John Zaleski, "Sufi Asceticism and the Sunna of the Prophet in al-Junayd's Adab al-Muftaqir ilâ Allâh", *Journal of Islamic Studies* 32, sy 1 (2021): 4-8.

¹⁵³ Şunu ifade etmeliyiz ki Cüneyd'in havâtıra dair bu risaleyi yazma ihtiyacı hissetme gerekçeleri, bu risalenin muhataplarının kimler olduğu, bu denli temyiz vurgusuyla neyi hedeflediği ve Cüneyd'in havâtır anlayışı hakkında daha kapsamlı araştırmalara ihtiyaç duyulmaktadır.

Cüneyd, *Kitâbü'l-Fenâ* adlı bir başka risalesinde ise havâtır *fenâ* süreciyle ilişkilendirir. Bu yönüyle Cüneyd sadece havâtıra ilişkin kendi temyiz vurgusunu değil aynı zamanda hicrî üçüncü asırdaki genel havâtır düşüncesini de aşacak bir zemin ortaya koyar. Ona göre fenâ halinde Allah'tan başkasından havâtır gelemmez. Allah'ın fenaya eren kişinin diğer her şeyle alakasını kopartacağını belirten Cüneyd, bu durumda kulun kalbine başka yerlerden gelen havâtırın kesileceğini söyler.¹⁵⁴ Nitekim ona göre bu durumda kişiyi eyleme sevk eden hâtırların hepsi sabit olur.¹⁵⁵ Cüneyd'in bu düşüncesinin aynen karşılığını Hallâc-ı Mansûr'un *Dîvân* ve *Kitâbü't-Tavâsîn* adlı eserlerinde de bulmak mümkündür. Ona göre hakikatin yaratılmış olanlarla bir bağlantısı yoktur. Kalbe gelen ilkâlar da yaratılmış olanlarla alakalı bir husus olduğu için kişinin bu hâtırlardan kurtulması gerekir.¹⁵⁶ Bir başka yerde ise marifetin de havâtırdan kopuk ve ayrı olduğunu ifade eder.¹⁵⁷ Kanaatimizce Hallâc'ın bu söylemleri, Cüneyd'in ifade ettiği gibi Allah'tan başka gelen kaynaklara yöneliktir. Nitekim ona nisbet edilen bir sözde Hallâc, kişinin benliğinden sıyrılıp marifet makamına erdiğinde Allah'ın o kula hâtırlar ile yöneleceğini ve sırrına (kalbine) Allah'tan başka hâtırın gelmesine izin vermeyeceğini belirtir.¹⁵⁸ Dolayısıyla hicrî üçüncü asırda özellikle Muhâsibî'de gördüğümüz havâtıra ilişkin temyiz vurgusunun Cüneyd ve Hallâc ile farklı bir yöne kaydığını ifade edebiliriz. Bu dönemden itibaren her ne kadar havâtırın temyizi (ayrıştırılması) gerekli bir yöntem olarak kabul edilse de bu manevi sürecin ilk aşamalarında yapılması gereken bir husus olarak düşünölmeye başlanır. Çünkü Cüneyd'e ve Hallâc'a göre fenaya erdiğinde sâlik, havâtırdan, yani marifete aracıyla ulaşmaktan kurtulmaktadır. Bu yönüyle hicrî üçüncü asırdaki temyiz vurgusu, seyrüsülük sürecinin başında ve sürecin içinde hakikate ulaşmada gerekli bir yöntem olmasına rağmen seyrüsülükün ilerleyen aşamalarında (velayetin başladığı kısımlarda) temyize ihtiyaç duyulmamaktadır.

¹⁵⁴ Cüneyd-i Bağdâdî, "Resâilü'l-Cüneyd", 34.

¹⁵⁵ Cüneyd-i Bağdâdî, 37.

¹⁵⁶ Hallâc Mansûr, *Dîvânü'l-Hallâc ve ma'ahu aḥbârü'l-Hallâc ve kitâbu't-tavâsîn.*, ed. Muhammed Bâsil Uyûnu's-Sûd (Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1971), 95.

¹⁵⁷ Hallâc marifet ifâdesindeki mim harfinin havâtırdan kopuk ve ayrı olması anlamına geldiğini ifade eder. Ayrıca bkz. Hallâc Mansûr, 113.

¹⁵⁸ Sülemî, *İlk Zâhid ve Süfîler: Tabakâtu's Süfîyye*, 189. Massignon da fena halinde haktan başka hâtırın gelemeyeceğini düşünür. Bkz. Louis Massignon, *The Passion of al-Hallâj: Mystic and Martyr of Islam*, 3: 24-6.

Kronolojik olarak hicrî üçüncü asırda havâtıra ilişkin görüşünü takip edebileceğimiz diğer müellif Hakîm et-Tirmizî'dir (ö. 298/910).¹⁵⁹ Ona göre havâtır, -Muhâsibî ve Cüneyd'de olduğu gibi- Allah'tan, nefisten ve şeytandan olmak üzere üç kaynaktan gelir.¹⁶⁰ Tirmizî'nin sûfilerin havâtır anlayışlarına getirdiği farklılık, onun kalbe dair yaptığı tasnifle ortaya çıkar. Çünkü ondan önceki ve dönemindeki sûfiler havâtırın kalbe geleceğini ifade etmekle yetinirken Tirmizî, havâtırın kalbin farklı farklı kısımlarına gelebileceğini ve geldiği bu kısma göre farklı bir nitelik kazanacağını belirtir. Söz gelimi, kalbin sadr bölümüne kişinin zararına yönelik hâtırlar geliyorken fuad kısmına kişinin hayrına yönelik hâtırlar gelir.¹⁶¹ Bununla birlikte insanın her bir unsuruna ayrı bir görev yükleyen Tirmizî, kalbi hâtırların geldiği bir havza, nefsi şer hâtırları ilkâ eden bir kuvve, akli ise bu hâtırları birbirinden ayırma görevi (temyiz) üstlenen bir unsur olarak telakki eder.¹⁶² Diğer yönden Tirmizî, peygamberlere havâtırın gelip gelmediği sorununu gündeme getirerek sûfilerin havâtıra ilişkin tartışmalarına yeni bir boyut kazandırır. Peygamberlerin de şeytandan gelen havâtıra maruz kaldığını belirten Tirmizî, peygamberler bir şey arzuladığı zaman onların bu arzularına havâtır karıştırılabileceğini ifade eder.¹⁶³ Hatta bu hususta kötü havâtıra karşı sınıksız olan peygamberlerin kalp kapısı az bir aralandığında şeytan vesvese bırakacak yol bulabileceğini ifade eder.

Hicrî üçüncü asırda yaşayan sûfilerin havâtıra ilişkin söylemlerini genel bir değerlendirmeye tabi tutarsak havâtırın ayrıştırılmasına önemli bir vurgu yapıldığını görürüz. Özellikle Muhâsibî ve Cüneyd gibi sûfiler hâtırların doğrudan kabulünü reddetmiş ve bunun için hâtırları ayırt etmek üzere temyiz yöntemini belirlemiştir. Hatırlanacağı üzere Muhâsibî ve Cüneyd isimleri zikredilerek *ehl-i havâtır* sıfatı üzerinden eleştirilmiştir. Ancak gerek Muhâsibî gerekse Cüneyd havâtırdan bahsetmekle aslında bilgiye ulaşmadaki bu sınırsız sübjektifliği ortadan kaldırmak

¹⁵⁹ Çalışmamızda Tirmizî'yi üçüncü yüzyıl sûfisi olarak ele aldık. Nitekim *Encyclopaedia of Islam*'ın üçüncü edisyonunda Tirmizî'nin vefat tarihi, 298/910 olarak güncellenmiştir. Ayrıca Bkz. Geneviève Gobillot, "al-Hakîm al-Tirmidhî", içinde *Encyclopaedia of Islam, THREE* (Brill, 01 Temmuz 2018), https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-3/*-COM_30216.

¹⁶⁰ Tirmizî, *el-Emsâl mine'l-Kitâb ve's-Sünne*, 85.

¹⁶¹ Tirmizî, 84-85. Mekkî ayrıca kalbin tasnifine yer verdiği *Beyânü'l-fark* adlı eserinde fuadın havâtır mekânı olduğunu ifade eder. Tirmizî bu ifadesiyle fuad mekânının sadece hayra yönelik olması itibarıyla sadece hayra yönelik gelen hâtırları kasteder. Bkz. Tirmizî, *Beyânü'l-fark*, 21. Mekkî'nin kalp, sadr ve fuâd ilişkisi hakkındaki görüşlerine dair ayrıntılı bilgi için bkz. Salih Çift, *Hakîm Tirmizî ve Tasavvuf Anlayışı* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2008), 183-205.

¹⁶² Tirmizî, *el-Emsâl mine'l-Kitâb ve's-Sünne*, 83-85.

¹⁶³ Hac 22/52.

istemiştir. Böylece hicrî üçüncü asırda sûfiler yer yer farklı zeminlere konu olsa da havâtır genellikle doğru düşünce ve eylem irtibatı çerçevesinde ve ilim olmanın bir gereği olarak temyiz yöntemi ekseninde ele almışlardır.

Dördüncü asra geldiğimizde karşımıza havâtıra ilişkin ikinci müstakil risaleyi yazan Abdülcebbâr en-Nifferî (ö. 354/965) çıkar. Ona göre havâtır, kalbin değişimidir (تقلب القلب). Nifferî bu ifadeyle havâtırın kalbe gelerek kişinin halinde bir değişime neden olmasını kasteder. Ayrıca ona göre havâtırın kalpten başka bir mahalli yoktur.¹⁶⁴ Bununla birlikte havâtırın üç çeşidinin olmadığını, sadece *mahmûd hâtır* ve *mezmûm hâtır* olmak üzere iki türünün olduğunu ifade eder. Bununla birlikte Mekkî, hakka çağıran mahmûd havâtırın ihlas ve tahkik hükmü bakımından çeşitli kısımlara ayrıldığını; hevâya çağıran mezmûm havâtırın ise ısrar ve cefa hükümleri bakımından birçok kısma ayrıldığını belirtir.¹⁶⁵ Nifferî, Allah'ın ihtiyarı ve imtihanı nedeniyle mahmûd ve mezmûm hâtırların kalbe gelerek sürekli bir değişime neden olduğunu ve insanın da bu değişimi sürekli kontrol etmesi gerektiğini dile getirir. Ancak Hz. Peygamber'in kalbinin istisna olduğunu söyleyen Nifferî, onun kalbinden böyle bir değişimin çıkarıldığını vurgular. Bu yönüyle Nifferî, Tirmizî'nin görüşünü benimsemez. Çünkü Tirmizî'ye göre peygamberlere de havâtır gelir.¹⁶⁶ *İlmî* ve *muarraf* olmak üzere iki kalp çeşidi olduğundan bahseden Nifferî ilmî kalbin; vaad ve vaîd sayesinde mezmûm ve mahmûd hâtırları birbirinden ayırt edebileceğini, muarraf kalbin ise Allah'ın ona öğretmesi sayesinde bu iki hâtır arasındaki farkları anladığını belirtir. Görüleceği üzere Nifferî havâtırın ayrıştırılmasına ilişkin herkes için değişmez bir temyiz anlayışından bahsetmemektedir. Daha açık bir ifadeyle havâtır anlayışını velayet düşüncesiyle ilişkilendirerek o, Allah'ın seçtiği kişinin havâtırını ayrıştırmasının yine O'nun öğretmesi neticesinde olacağını ifade etmektedir. Bununla birlikte kişinin Allah'ın huzurunda havâtırın gelmesinin doğru olmadığını ve vakfe anında havâtırın yok olacağını belirten Nifferî, bu mertebede havâtırın kişinin müşahedesine perde olacağını ifade eder.¹⁶⁷

¹⁶⁴ Nifferî, "Bâbü'l-Havâtır ve âhkâmihâ", 311.

¹⁶⁵ Nifferî, 311-12.

¹⁶⁶ Peygamberlere havâtırın gelip gelmediği erken dönemde sûfilerin tartıştığı bir meseledir. Nitekim sûfilerin havâtır ve vahiy arasında nasıl bir irtibat kurduğu, peygamberlere havâtır gelebiliyorsa vahiyle karışma ihtimalinin olup olmadığına ilişkin kapsamlı bir çalışmaya ihtiyaç vardır.

¹⁶⁷ Muhammed b. Abdülcebbâr b. el-Hasen Nifferî, *Mevâkıf*, ed. Orkhan Musakhanow, çev. Nurullah Koltaş (İstanbul: Büyüyen Ay, 2017), 61, 325; Muhammed b. Abdülcebbâr b. el-Hasen Nifferî, "Cüz'ü âhar li'Nifferî", içinde *Nuşûş şûfiyye gayru menşûre*, ed. Paul Nwyia (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1982), 293.

Mekkî'nin yaşadığı dönem olan hicrî dördüncü asrın sonlarına doğru Muhammed b. İbrâhîm el-Kelâbâzî (ö. 380/990) *et-Taarruf* adlı eserinde havâtıra ayrı bir bölüm açar. Öncelikle Kelâbâzî havâtırın tasavvuf ilmindeki merkezî değerini göstermek üzere tasavvufun aynı zaman hâtırlar üzerine kurulu bir ilim (علوم الخواطر) olduğunu ifade eder. Ona göre kişi, tevhid ve marifet ilmini öğrendikten sonra kulun nefsinin afetlerini bilip onu nasıl eğiteceğini, huylarını ne şekilde düzeltereğini, şeytanın tuzaklarının neler olduğunu ve dünya fitnesinden nasıl korunması gerektiğini gösteren hikmet ilmini öğrenmesi gerekir. Bunun sonucunda ise kul nefesine gem vurur, organlarını korur, huylarını iyileştirir ve ahlakını düzeltirse nefsanî arzulardan uzaklaşması ve dünyaya sırtını çevirmesi kolaylaşır. O zaman kul için kalbine gelen hâtırları denetleme ve sırlarını temizleme imkânı doğar. Buna da “mârifet ilmi” denir. Dolayısıyla Kelâbâzî fıkıh, tevhid, hikmet, mârifet ilimlerinden sonra “havâtır ilmi” ve “müşâhede/mükâşefe ilmi” geldiğini belirtir.¹⁶⁸

Kelâbâzî'ye göre havâtır Allah'tan, melekten, nefisten ve şeytandan olmak üzere dört kaynaktan gelir. Allah'tan olan hâtır kulu tembih eder, melekten olan hâtır itaate teşvik eder, nefisten olan hâtır hevâ ve hevese sürükler, şeytandan olan hâtır ise günahı cazip gösterir. Bununla birlikte tevhid nuru aracılığıyla Allah'tan gelen hâtır, mârifet nuru vesilesiyle melekten gelen hâtır kabul edilir. İman nuru ile nefisten, İslam nuru ile şeytandan gelen hâtıra karşı korunur.¹⁶⁹ Ayrıca havâtırın temyizine ayrı bir önem gösteren Kelâbâzî, tasavvufun on esasından birisinin hâtırları keşfetmek olduğunu sûfilerin birinden nakledecektir.¹⁷⁰ Kelâbâzî “hâtırları keşfetmek” ile kastının, kalbe gelen her ne ise onu araştırmak, bunlardan Hakk'a ait olana uymak, O'na ait olmayana uymamak olduğunu belirtir.¹⁷¹

Hicrî dördüncü asırda havâtır kavramını sûfilerin ele aldığı kavramsal zeminden çıkartıp yeni bir terminolojik anlam kazandıran isim Ebû Nasr es-Serrâc'dır (ö. 378/988). Serrâc havâtır kavramının kullanım yelpazesini daraltıp *bâdî/bevâdî*, *vârid*, *vâkî*, *kâdih* ve *âriz* gibi kavramların her birine ayrı bir görev yükler. Bu nedenle kalbe gelen ilkâların sadece havâtır çatısı altında ele almaz. Kanaatimizce Serrâc, kalbe gelen her ilkânın niteliğinden hareketle farklı bir kavramsallaştırmaya giden ilk

¹⁶⁸ Kelâbâzî, *et-Taarruf li-Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*, 98-100.

¹⁶⁹ Kelâbâzî, 149.

¹⁷⁰ Kelâbâzî, 148.

¹⁷¹ Kelâbâzî, 148.

sûfidir. Erken dönemden itibaren sûfiler kalbe gelen ilkâları havâtır çatısı altında toplarken Serrâc, havâtırdan başka farklı kavramlara da yer vererek kendine kadar ulaşan havâtır kullanım biçimlerinden farklı bir yol izler.¹⁷²

Öncelikle ona göre havâtır, kalbin tahrikidir (تحريك السر). Serrâc bu ifadeyle havâtırın kalbe gelip kişiyi herhangi bir şeye sevk etmesini kasteder. Bununla birlikte Serrâc havâtırın bidayetinin olmadığını, kalpte kalıcı olmayıp bir hâtırın gelmesiyle öbürünün hemen kaybolacağını ifade eder.¹⁷³ Bu doğrultuda Mekkî havâtırın bidyeti olmadığını söylemekle sadece havâtırın kalbe sürekli gelip gitmesini değil aynı zamanda onun bir kaynağının olmadığını da belirtmek ister. Nitekim Serrâc, eserinin tamamında havâtırın kaç kaynaktan geldiğine dair herhangi bir söylemden kaçınır. Bununla birlikte Serrâc, havâtırı bütünüyle anlık ilkâlar olarak düşünmekle sûfilerden ayırır. Çünkü Serrâc öncesi ve çağdaşı sûfilerin geneli, havâtırın geldiği kaynağa göre ilkânın da kalıcılığının değişeceğini vurgular.¹⁷⁴ Bununla birlikte Serrâc havâtırı tasavvufun edepleri arasında zikreder. Ona göre kalbe gelen mezmûm havâtıra karşı kalbi muhafaza etmeye devam etmek sûfilerin edepleri arasındadır.¹⁷⁵ Bu yönüyle Serrâc her ne kadar havâtırı kapsayıcı bir kavram olarak görmese de kendinden önceki ve dönemindeki sûfilerin havâtırı tasavvufun edepleri olarak gördüğünü kabul eder.

Sûfiler arasında Mekkî gibi ehli hadise yakınlığı ile bilinen Ebü'l-Kâsım Abdurrahman es-Sakalî (öl. 380/990 [?]) *el-Envâr fî 'ilmi'l-esrâr ve makâmâtî'l-ebâr* adlı eseriyle *ed-Delâle 'alellâh* isimli eserlerinde havâtırı dağınık bir şekilde ele alır. Sakalî, sûfilerin havâtır anlayışına uygun bir şekilde kişinin iyiliğine ve kötülüğüne yönelik ikili havâtır anlayışını benimsemektedir. Bu minvalde Sakalî, nefisten kişinin kötülüğüne yönelik gelen havâtırın muhasebe edilmesi gerektiğini

¹⁷² Kanaatimizce Mekkî ve Serrâc'ın havâtır anlayışları arasında ciddi farklar vardır. Bu nedenle ikisinin arasındaki farkları ortaya koyacak daha kapsamlı müstakil bir çalışmaya ihtiyaç duyulmaktadır.

¹⁷³ Serrâc, *el-Lüma*, 464.

¹⁷⁴ Cüneyd-i Bağdâdî, "Resâilü'l-Cüneyd", 60-64. Ebü'l-Hasen Ali b. Hasen es-Sircânî, *el-Beyâz ve's-Sevâd min Hasâisi Hikemi'l-İbâd ve Na'ti'l-Mürîd ve'l-Murâd*, ed. Muhsin Pürmuhtâr (Tahran: Müessese-i Pejûheşi-yi Hikmet ve Felsefe-i İrân, 2011), 322. Mekkî, *Kütü'l-Kulûb*, 1:358. Hargûşî, *Kitâbu Tehzîbü'l-Esrâr*, 2:566.

¹⁷⁵ Serrâc, *el-Lüma*, 17.

belirtir.¹⁷⁶ Ancak Sakalî'nin havâtır kullanımı, daha çok kişinin ahlaki gelişimi çerçevesinde velayet düşüncesiyle irtibatlıdır. Bu nedenle havâtır kavramını, rical fikrine konu edinerek aktarır. Söz gelimi, ona göre Allah'ın bir kişinin kalp gözünü açması için gerekenlerden birisi de kalbe gelen her hâtır anında Allah'tan yardım dilemesidir.¹⁷⁷ Aynı zamanda kişinin ahlaki yetkinleşmesi sonucu Allah'tan havâtır nurlarının¹⁷⁸ gelebileceğini düşünen Sakalî, havassül'l-havâs ile havâssın farkının kalplere hakkı işaret eden havâtır olduğunu ifade eder.¹⁷⁹ Ayrıca Allah'ın seçtiği bazı kullarının kalbine düşebilecek itiraz hâtırlarını sildiğini belirtir.¹⁸⁰

Dördüncü asrın sonlarına geldiğimizde karşımıza Hargûşî'nin (ö. 406/1015-16) müstakil bir bölüm açarak havâtıra ilişkin yeni söylemler geliştirdiği *Tehzîbü'l-Esrâr* adlı eseri çıkar. Hargûşî, havâtır kavramını tedavülü bakımından ilginç, dördüncü asırdaki neredeyse bütün havâtır anlayışlarını bir başlık altında yansıtması açısından da dikkat çekicidir. Öncelikle havâtırın Allah, melek, nefis ve şeytan olmak üzere dört kaynaktan geldiğini ifade eden Hargûşî, havâtırı türü bakımından ikiye ayırır. Bu açıdan birisi *zehirli* diğeri *sahîh* olmak üzere iki çeşit hâtır olduğunu ifade eden Hargûşî zehirli hâtırın, kişiyi zemmedilmiş bir zarara düşürürken sahîh hâtırın ise kişiye istikamette olan işler için yol gösterdiğini belirtir. Diğer taraftan havâtırın kalbe geliş şekline (nasıl bir şekilde geldiğine) yer vermesi ve kalpte neden olduğu değişimlerden bahsetmesi bakımından önemlidir. Son olarak çağdaşı Mekkî gibi Allah'tan gelen hâtırın niteliğine ayrıca önem vermektedir.¹⁸¹

Hicrî dördüncü asırda yaşayan sûfîlerin havâtır anlayışlarını genel bir değerlendirmeye tabi tutarsak öncelikle fark edeceğimiz husus, kendilerinden önceki hicrî üçüncü asır sûfîlerinin havâtır anlayışlarıyla büyük oranda benzerlik arz etmesidir. Bu dönemi bir önceki dönemden farklı kılan husus ise havâtırın ilişkisi olduğu konular bakımından çerçevesinin belirli ve daha sistematik bir dil zemini

¹⁷⁶ Sakalî'nin nefisten havâtırın geleceğine dair düşüncesi için bkz. Sakalî, *el-Envâr fî 'ilmi'l-esrâr ve makâmâtî'l-ibrâr*, 54-55, 138, 185; *ed-Delâle 'alellâh*, 148. Onun nefis havâtırına muhasebe fikri için bkz. Sakalî, *el-Envâr fî 'ilmi'l-esrâr ve makâmâtî'l-ibrâr*, 44-45.

¹⁷⁷ Sakalî, 20.

¹⁷⁸ Sakalî, 169-70.

¹⁷⁹ Sakalî, 224.

¹⁸⁰ Sakalî, *ed-Delâle 'alellâh*, 66. Sakalî'nin ehl-i hadisle olan irtibatına ilişkin güncel bir araştırma için bkz. Başer. Hacı Bayram Başer, "Ebü'l-Kâsım Abdurrahman es-Sakalî (öl. 380/990 [?]) ve Tasavvuf Tarihindeki Yeri", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8, sy 1 (2021): 228-50.

¹⁸¹ Hargûşî, *Kitâbu Tehzîbü'l-Esrâr*, 2:563-66.

etrafında sunulmasıdır. Nitekim hicrî dördüncü asırda sûfiler havâtır üzerinden tasavvufun ahlaklanma ve bilgilenme irtibatını daha çözümleyici bir şekilde sunar. Hatırlanacağı üzere hicrî üçüncü asırda özellikle Muhâsibî, Cüneyd ve Harrâz gibi sûfiler kalbe gelen hâtırların doğrudan kabulünü reddetmiş ve temyiz yöntemini benimsemişti. Böylece tasavvufun erken dönemlerinde sûfiler, doğru düşünce ve eylem irtibatı çerçevesinde dinî bir ilim olmanın gereği olarak bilgiye ulaşmada bir yöntem (temyiz yöntemini) benimsemişti. Kanaatimizce hicrî dördüncü asır, havâtırın açıklanmasına ilişkin bu temayülün daha da güçlendiği bir dönemdir. Özellikle dördüncü asrın şârihleri¹⁸² olarak nitelendirebileceğimiz bu yüzyıldaki sûfi müelliflerce havâtır; ahlak ve bilgi ilişkisi açısından tasavvufun temel mevzularından biri olarak işlenmeye başlanır. Bu dönemde sûfiler havâtırın kişiyi ahlaken yüceltmesindeki veya yozlaştırmasındaki vurguyu artırırken, ayrıca havâtırın kişinin din algılayışını doğru bir zemine taşıyacak bilgiyi elde etmesinin gerekli bir unsuru olarak kurgular. Nitekim Kelâbâzî ve Mekkî'nin tasavvufu "havâtır ilmi" olarak da nitelendirmesi ve Serrâc'ın sûfilerin edepleri arasında havâtıra da yer vermesi, tasavvufî terimler arasında havâtırın nasıl merkezi bir değer taşıdığını gösterir.¹⁸³ Hicrî dördüncü asırda dikkat çekici gelişme ise sûfiler arasında Mekkî'nin havâtır kavramının anlatım sınırlarını belirginleştirmesi ve havâtıra ilişkin söylemleri hem düşünce hem de tarih açısından derli toplu bir biçime kavuşturmasıdır.¹⁸⁴

Netice itibariyle kronolojik açıdan tasavvuf, kelam ve felsefe ilimlerinin havâtır hakkındaki birikimini incelediğimiz bu bölümde anlattıklarımızı şöyle özetleyebiliriz: Havâtır hicrî üçüncü ve dördüncü asırlarda tasavvuf, kelam ve felsefe disiplinleri tarafından kendi terminolojik kullanımlarına uygun bir biçimde farklı zeminlerde ele alınır. Dolayısıyla temel farklılık, havâtırın ele alış biçimidir. Diğer taraftan bütün ilimlerde görülen ortak yön, havâtırın eylemle olan ilişkisidir. Düşünürlerin hepsine göre havâtırdan sonraki süreçte eylem gelmektedir. Bu yönüyle

¹⁸² Hicrî dördüncü asırda eser yazan sûfiler şariat-hakikat ilişkisi açısından tasavvufun ehl-i sünnet düşüncesiyle uyumlu olduğunu göstermeye çalışmışlardır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Demirli, "Tasavvuf Araştırmalarında Dönemlendirme Sorunu: Din Bilimleri ile Metafizik Arasında Tasavvufun İlim Olma Mücadelesi".

¹⁸³ Serrâc, *el-Lüma'*, 17; Kelâbâzî, *et-Taarruf li-Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*, 99; Mekkî, *Kûtû'l-Kulûb*, 1:338.

¹⁸⁴ Bu ifadeleri Muhammet Nedim Tan, Mekkî'nin Râbia el-Adeviyye'ye (ö. 185/801 [?]) ilişkin birikimi için belirtmektedir. Kanaatimizce Tan'ın bu çıkarımı, erken dönem sûfilerin havâtır düşüncesinde Mekkî'nin rolü için de söylenebilir. Bkz. Muhammet Nedim Tan, *Bir Dinî İdealin İfade Biçimleri: Râbia el-Adeviyye'den Kalanlar* (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2020), 104.

havâtır kavramına ilişkin yüzyıllar boyu gelen anlatım sürekliliğinin olduğu gözden kaçırılmamalıdır. Ancak havâtırın her disiplinin kendi anlayışı biçimime göre farklı yorumlanması muhtelif yaklaşımları da beraberinde getirir. Filozoflar, Antik Yunan'dan etkilenecek zihne gelen hâtırların düşünme faaliyetine ve eyleme olan etkisine odaklanır. Mütakellimler, adalet ilkesinden hareketle kişinin fiillerindeki özgürlüğünü havâtır üzerinden tartışır. Sûfiler ise doğru düşünce-eylem ilişkisi itibarıyla *ahlaklanma*, yakîne uğraşı olması açısından *bilgilenme* irtibatı çerçevesinde ele alır. Çalışmamızın bundan sonraki kısmında Mekkî'nin havâtır anlayışını bütüncül ve diğer sûfilerle mukayeseli bir şekilde aktaracağız.



BÖLÜM III

MEKKÎ'NİN HAVÂTIR ANLAYIŞI

3.1. Mekkî'nin Tasavvuf Düşüncesinin Havâtır Anlayışına Etkisi

Ebû Tâlib el-Mekkî (ö. 386/996) tasavvufun bir din bilimi olarak teşekkül ettiği süreçte yaşamıştır.¹⁸⁵ Hicrî üçüncü ve dördüncü asırlarda tasavvuf, artık “sünnî tasavvuf” şeklinde nitelendirebileceğimiz bir döneme girmiştir. Bu asırlar, tasavvufun din bilimi olarak ehl-i sünnet düşüncesiyle uyumlu olduğunu göstermek üzere şerhçilik faaliyetinin hızlandığı asırlardır. Bu yönüyle bu döneme, tasavvufun ilk klasiklerinin yazıldığı şerhçilik/şârihler dönemi de diyebiliriz.¹⁸⁶ Nitekim bu eserlerde, sistematik bir üslupla tasavvufun temel konuları, meseleleri, ilkeleri, mevzusu, mesaili ve mebâdisi ve diğer ilimlerle ortak/farklı yönlerinin ele alındığı görülmektedir.

Mekkî'nin *Kûtü'l-kulûb* adlı eseri de bu şerh faaliyetinin bir ürünüdür. Kanaatimizce onun eserini yazmasının temel amacı, tasavvufun diğer din bilimleri arasındaki yerini tahkim etmek ve bu ilmin mevzu, mesail ve mebâdisinin ne olduğunu açıklamaktır.¹⁸⁷ Bu hedefle eserini yazan Mekkî, tasavvufu çoğunlukla *yakîn ilmi* olarak adlandırır. Hatta Mekkî sadece bir yerde tasavvuf ifadesini kullanır.¹⁸⁸ Tasavvuf yerine çoğunlukla *yakîn ilmi*, *tevhid ilmi*, *marifet ilmi* ve *kalp ilmi* gibi nitelendirmeleri kullanmayı tercih eder. Şunu açıkça ifade etmek gerekiyor ki Mekkî

¹⁸⁵ Mekkî'nin hayatına ilişkin daha tafsilatlı çalışmalar için bkz. M.A. Mohamed Shukri, “The Mystical Doctrine of Abû-Tâlib al-Makkî as Found in His Book Qût al-Qulûb”, 4-58; W. Mohammed Azam b. Mohammed Amin, “An evaluation of the Qût al-qulûb of al-Makkî with an annotated translation of his Kitab al-tawba”, 1-53; Hüseyin Certel, “Ebû Tâlib el-Mekkî'de Tasavvufî Yaşayış”, 4-19; Bilal Saklan, “Ebû Tâlib el-Mekkî”, 239-40.

¹⁸⁶ Şerh dönemiyle kastımız Demirli'nin “sünnî tasavvuf” şeklinde nitelendirdiği dönemdir. Nitekim Demirli, “kurumsallaşma öncesi dönem”, “sünnî tasavvuf” ve “metafizik dönem” şeklinde tasavvufu üç döneme ayırır. Bkz. Demirli, “Tasavvuf Araştırmalarında Dönemlendirme Sorunu: Din Bilimleri ile Metafizik Arasında Tasavvufun İlim Olma Mücadelesi”, 1-29.

¹⁸⁷ Başer, *Şeriat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci*, 222-44.

¹⁸⁸ Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb*, 1:440; Merve Sağan, “Ebû Tâlib el-Mekkî'nin (ö. 386/996) Düşüncesinde Dinî İlimlerin Gelişimi ve Tasavvuf”, 71.

tasavvuf ıstılahlarından hiçbirinin üstünde yakîn kavramı kadar durmaz.¹⁸⁹ Hatta yakîn kavramını, birçok kullanım zemini çerçevesinde eserinin her bölümüne belirli oranlarda yayar. Çünkü o, neredeyse bütün meramını yakîn kavramıyla aktarmaya çalışır.¹⁹⁰ Aynı şekilde eserin haller ve makamlarla ilgili otuz ikinci bölümünü yakîn makamları (مقامات اليقين) şeklinde isimlendirir.¹⁹¹ Veyahut hâtırlardan birinin ismini yakîn havâtırı olarak isimlendirir.¹⁹² Son olarak bilgide kesinlik anlamını ifade etmek üzere de yakîn ifadesini kullandığı görülür.¹⁹³ Netice itibarıyla Mekkî bu kullanım yoğunluğu çerçevesinde yakîn kavramını tasavvuf anlayışının tam merkezine yakîn kavramını koyar. Konumuzla irtibatı neticesinde kritik nokta ise havâtırın, yakîne hizmet eden ikincil bir kavram olmasıdır. Mekkî'ye göre havâtır, yakîn ilminin, yani tasavvufun merkezi mevzularından biridir. Havâtır, yakîn ilmine mensup müridin kalbine gelen ilkâların hepsini kapsayan tümel bir kavramı temsil eder. Bu yönüyle havâtır *nötr* anlamlıdır. Ona göre sûfiye seyrüsülûk süreci sırasında hâtırlar (vesvese, ilhâm ve hadîsü'n-nefs vb. hâtırlar) sürekli gelip gider. Böylece havâtırın kişinin ahlaklanma ve bilgilenme sürecinde kritik bir önemi ortaya çıkar.

Diğer taraftan Mekkî'ye göre havâtır, tasavvufu diğer disiplinlerden ayıran ve onlardan üstün kılan mümeyyiz bir hüviyete dönüşür. Sûfî kalbine gelen hâtırlar aracılığıyla ahlaki yetkinleşmeyi sağlar ve bilgilenme bakımından diğer kimsenin ulaşamadığı yakîne erişir. Böylece Mekkî tasavvufu diğer disiplinlerden üstün kılan özelliğin sûfilerin kalplerine gelen hâtırlar olduğunu düşünür. Bu doğrultuda Mekkî tasavvufun diğer din bilimleri arasındaki konumunu tahkim etmek meyanında hakikati arayan zümreler arasında altı zümreyi zikreder. Her ne kadar zümreler üzerine kurulu bir tasnif olsa da Mekkî'nin bu yaklaşımı, onun tasavvuf anlayışının havâtır düşüncesine olan etkisini ve sûfileri (yakîn havâtırı sahiplerini) diğer din zümreler arasında nereye konumlandığını göstermesi açısından önemlidir. Zümrelerden birincisinin dalalet uğramış *bid'atçiler* olduğunu belirten Mekkî, onların hevâlarına göre hüküm verdiğini ifade eder. İkincisi *mütekellimler*dir. Ona göre kalam ehlinin yakîn havâtırı yoluyla elde edilen yakîn ilminden nasibinin

¹⁸⁹ Mekkî'nin yakîn anlayışına dair modern dönemde bütüncül bir çalışmaya rastlamadık. Bu bakımdan onun yakîn kavramına ilişkin görüşleri için müstakil bir araştırmaya ihtiyaç vardır.

¹⁹⁰ Mekkî, *Kütü'l-Kulûb*, 1:204, 285.

¹⁹¹ Hacim bakımından eserin üçte birlik kısmında da fazlasına tekabül eden yakîn makamları bölümü için bkz. Mekkî, *Kütü'l-Kulûb*, 2:449-1167.

¹⁹² Mekkî, 1:325

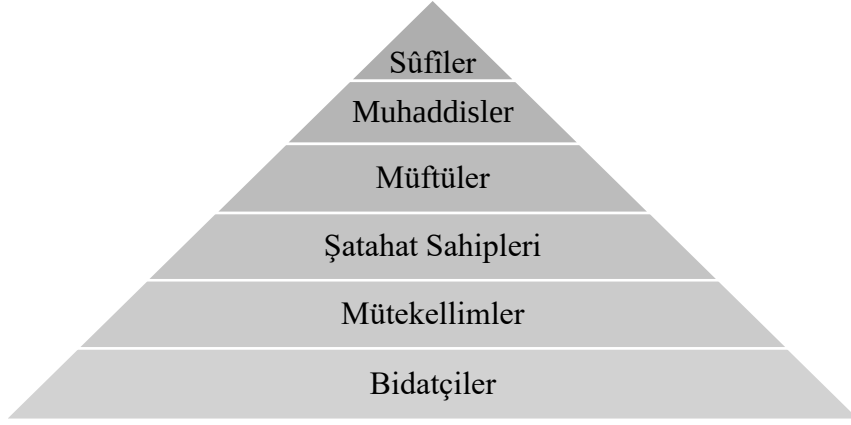
¹⁹³ Bilgide kesinlik anlamını için bkz. Mekkî, 1: 74, 77, 164, 176-7, 187, 258, 284, 285.

olmaması sebebiyle düşüncelerinde kesinlik yoktur. Yani, zandan öteye geçemezler. Onların akılla bilineni, yani mâkulü dinin zâhirî yönü üzerinden kıyas ettiklerini ama bunun da şüphe olduğunu vurgulayan Mekkî, bir şüphenin diğer bir şüpheyile ortadan kalkmayacağını ifade eder. Üçüncüsü *şatahât sahipleri*dir. Mekkî sadece şatahât sahibi sûfileri eleştirerek bunların Kitap ve sünnetin sınırlarını aştığını söyler. Bu bakımdan bu zümreyi çölde yolunu kaybetmiş, tevhid denizinde boğulmuş kimseler olarak tanımlar. Dördüncüsü, *müftüler*dir. Mekkî, bunların kendi aralarında “fakih” diye çağırıldıklarını ifade eder. Ona göre müftüler, insan yakîn ilminden mükellef tutulmadığı için bu ilimden konuşmamayı tercih ederler. Ancak münazaralarında konuştukları mevzuların çoğundan da insan mükellef değildir ki genellikle ya selefın konuşmadığı hususlarda tartışılar ya da tekellüfe giren konuları öğrenirler.¹⁹⁴ Beşincisi ise *muhaddisler*dir. Mekkî bu zümrenin genel üslubunun hadisleri rivayet etmek ve teslimiyet göstermekten öteye gitmediğini vurgular. Ancak Mekkî bu zümrenin bahsettiği diğer zümrelerden üstün olduğunu ve selefe benzerlik bakımından en yakın zümrenin muhaddisler olduğunu belirtir. Fakat ehl-i hadisin de din algılayışının eksik olduğunu söyler.¹⁹⁵ Mekkî bu beş zümrenin de dini algılayışlarının yakîn bakımından kusurlu olduğunu ifade eder. Son olarak Mekkî altıncının yakîn ilmine (tasavvuf) sahip *yakîn ehli (sûfiler)* olduğunu belirtir. Tasavvuf ilmini, diğerlerinden ayıran yönün, kalplerine ilkâ olunan *yakîn havâtır* olduğunu söyleyen Mekkî, bu sayede sûfilerin din algılayışlarının yakîn ile olduğunu ve sadece hakikati konuştuğunu belirtir. Çünkü diğer ilimlerden farklı olarak Allah, sûfilerin kalbine hikmeti ilkâ etmiştir.¹⁹⁶ Anlaşılacağı üzere Mekkî, yakîn havâtır kavramını tasavvufu, diğer din bilimlerinden tefrik eden mümeyyiz bir vasfa büründürmüştür. Burada dikkat çekici olan nokta, birinci bölümde de ifade ettiğimiz üzere Mekkî’nin havâtır kavramı üzerinden tasavvufu -ehl-i havâtır şeklinde nitelendirilerek tahkir edildiği bir süreçte- diğer disiplinlerden ayırıştırması ve tasavvufu, ilimler hiyerarşisinde en üst mertebeye yerleştirmesidir.

¹⁹⁴ Fıkıh kavramına ilişkin sûfilerin tepkilerine dair ayrıca bkz. Başer, *Şeriat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci*, 224-5.

¹⁹⁵ Mekkî, *Kütü’l-Kulûb*, 1:408-410.

¹⁹⁶ Mekkî, 1:412.



Şekil 3.1. Mekkî’de İlimler Hiyerarşisi

Mekkî’nin havâtır kavramına yüklediği bu kritik görev, eserinde sunduğu tasavvuf anlayışına da sirayet etmiştir. Bu yönüyle Mekkî’nin tasavvuf anlayışı, havâtıra dair fikrinden bağımsız düşünölemeyeceği gibi havâtır anlayışı da onun tasavvuf düşüncesinden bağımsız değerdendirilemez. Her şeyden önce Mekkî’nin tasavvuf anlayışı, birçok katmandan oluştuğu için onun tasavvuf anlayışı, havâtır kavramına yüklediği terminolojik anlama önemli ölçüde yansımaktadır. Bu doğrultuda Mekkî’nin tasavvuf düşüncesinde tesis ettiği asıl konulardan ve öne çıkardığı ana temalardan hareketle onun havâtır anlayışını temellendirebileceğimiz birtakım referans noktaları bulabiliriz.

Kanaatimizce Mekkî tasavvufun mevzusunun seyrüsülûkun bir sonucu olarak “ahlaki yetkinleşme” olduğunu düşünür. Bu açıdan Mekkî zikir, dua, namaz, oruç gibi ibadetleri kişinin manevi gelişiminde ahlaklanmanın birer unsuru şeklinde eserinde işler. Söz gelimi o seyrüsülûk sırasında yapılması gereken namaz, oruç, zekât, zikir ve virdler, Kur’an-ı Kerîm tilaveti, nafilâ ibadet vb. gibi unsurları ahlaklanmanın şartı olarak sunar.¹⁹⁷ Konumuzla irtibatı neticesinde dikkat çekici nokta havâtırın, bu ibadetler sırasında geliyor olmasıdır. Söz gelimi Mekkî’ye göre vesvese hadîsü’n-nefs ve ilhâm gibi hâtırlar zikir çekerken veya gece ibadetini gerçekleştirirken sûfînin kalbine gelir. Dolayısıyla Mekkî havâtır anlayışını “seyrüsülûk düşüncesi”

¹⁹⁷ Mekkî, kırk sekiz bölümden oluşturduğu eserinin ilk yirmi iki bölümünü müridin zikir ve virdleri nasıl yapması gerektiğine, Kur’an-ı Kerîm tilavetinin nasıl gerçekleştireceklerine ayırır. Ayrıca bu bölümlerde nafilâ ibadetlerin önemine ve oruç tutmanın faziletlerine de değinir. Bkz. Mekkî, *Kütü’l-Kulûb*, 1:9-225.

çerçevesinde geliştirir. Bu bakımdan Mekkî herhangi bir kişinin günlük yaşantısında kalbine gelenlerin ne olduğuyla veya bunlara karşı nasıl hareket etmesi gerektiğiyle ilgilenmez. Veyahut Müslümanlardan diğer zümrelere, hatta gayrimüslimlere havâtırın gelip gelmediğinden de bahsetmez. Bu yönüyle Mekkî seyrüsülûk unsurlarını gerçekleştirirken sûfîlerin kalplerine gelen hâtırları temel gündemi yapar.

Mekkî, haller ve makamlara ilişkin düşüncesini, tasavvuf ilminin meseleleri olarak sunar.¹⁹⁸ Bu yönüyle Mekkî havâtır halleri ve makamları etkileyen bir unsur olarak işlemektedir. Mekkî için önce *hâtırlar* kalbe gelir, sonra bu hâtırlar kesifleşerek *hâle* dönüşür en sonda ise *makama* dönüşür. Ona göre bin tane havâtır, bir hal kadar etmediği gibi bin tane hal de bir makam etmez. Hâtırlar tıpkı akıp giden bulutlar gibidir, kalbe hemen gelip giderler. Haller ise daha yavaş değişen dört mevsim gibidir.¹⁹⁹ Dolayısıyla Mekkî'ye göre havâtır bir hal veya makam değildir. Ancak sürekli kişinin kalbine gelip giden hâtırlar gittikçe kesifleşerek bir *hâle* sonra da makama dönüşebilmektedir.²⁰⁰ Dolayısıyla Mekkî'ye göre haller üzerinde etkili olan hâtırlara karşı bigâne kalınması düşünülemez. Bununla birlikte o, eserinde makamlara ilişkin müstakil bölümler açmış ve her makamın hallerine yönelik katmanlı ve değişken izahlarda bulunmuştur.²⁰¹ Mekkî'nin kimi zaman havâtır yermesi kimi zaman da onun manevi eğitimde gerekliliğini vurgulamasının nedeni haller ve makamlarla ilgili düşüncesidir. Diğer bir ifadeyle hallerin ve makamların değişmesi sebebiyle havâtır söylemlerine de değişkenlik katan Mekkî, bu doğrultuda havâtır kavramına salt değişmez sınırlar çizmez. Bu suretle hal ve makama müteallik ahlaki konuları determinist bir şekilde oluşturmaktan kaçınan Mekkî, havâtır anlayışına seyrüsülûkun bir neticesi olarak gittikçe yetkinleşen ve muhataba göre çeşitlilik kazanan bir hüviyet kazandırmıştır.²⁰² Bu bakımdan Mekkî'nin havâtır söylemlerindeki farklılaşma, kişinin durduğu makama ve bulunduğu hale göre değişken ifadeler kullanması sebebiyledir. Burada çalışmamızın temel konusuyla

¹⁹⁸ Başer, *Şeriat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci*, 228-236

¹⁹⁹ Mekkî, *Kütü'l-Kulûb*, 2:1164-1165.

²⁰⁰ Çalışmamızda ilerleyen kısımlarında Mekkî'nin havâtır tanımını açıklarken havâtırın hallerle nasıl bir ilişki içerisinde olduğunu ayrıntılı bir şekilde açıklayacağız.

²⁰¹ Mekkî *Kütü'l-Kulûb*'da yaklaşık yedi yüz sayfada aktardığı otuz ikinci babı sadece tasavvuf makamlarına ayırır. Mekkî ayrıca bu makamların hepsinin yakîn ilminin makamları olduğunu ifade eder. Bkz. Mekkî, *Kütü'l-Kulûb*, 2:449-1167.

²⁰² Sûfîlerin ahlaka ilişkin düşüncelerinin determinist algılayış biçimi yerine endeterminist bir çizgide oluştuğuna dair güncel bir çalışma için bkz. Ekrem Demirli, "Tasavvuf Ahlak İlmi Olarak Kabul Edilebilir mi?: Determinist Ahlaka Endeterminist Yaklaşımlar", *İslam Tetkikleri Dergisi* 11, sy 2 (2021).

ilişkisi ise havâtırın, ahlaklanma ve bilgilenme sürecini temsil eden haller ve makamların “ilk evresini” teşkil etmesidir.

Mekkî'nin havâtır anlayışının, onun nefis muhasebesi anlayışıyla birçok açıdan ilişkisi vardır. Öncelikle Mekkî, nefsin tabiatının iyi bir şekilde tanınması gerektiği hakkında müstakil bir bölüm açar ve burada nefsin ahlaki açıdan yetkinleşebileceğini anlatmaya çalışır.²⁰³ Diğer taraftan nefse karşı muhasebe fikrini benimseyen Mekkî, nefsin ahlaki açıdan yetkinliğini sağlamak için kişinin nefse karşı mücadele etmesi gerektiğini düşünür. İleride de ele alacağımız üzere havâtır nefsin en büyük silahı olarak düşünen Mekkî, kalbe ilkâ ettikleriyle kişinin manevi gelişimi önünde engel olduğunu belirtir.²⁰⁴ Diğer yönden o, kalbe gelen hâtırların temyiz edilmesiyle (ayrıştırılmasıyla) kişinin kalp tasfiyesi yapabileceğini düşünür. Nefsin tezkiyesi sonucu kişinin kalbine yakîn, ilham gibi iyi havâtırın gelebileceğini ifade eden Mekkî tam tersi yönde ahlaki açıdan nefsin yozlaşmasıyla da vesvese, ârız gibi kötü havâtırın gelebileceğini belirtir. Ancak burada kritik husus; nefis hâtırlarını muhasebenin sonucunda gerçekleşen *nefis tezkiyesi* ve kalbe gelen hâtırların temyiz edilmesinin neticesinde gerçekleşen *kalp tasfiyesinin*, kişinin bilgiyi istinbat etmesinde önemli bir rol oynamasıdır. Dolayısıyla Mekkî'ye göre ahlaklanma ve bilgiye ulaşma açısından havâtır merkezi bir değer taşımaktadır.

Mekkî'nin gerek hadis ehlinde ilim tahsil etmesi gerekse aynı zamanda muhaddis olan İbn Sâlim el-Basrî (ö. 297/909) gibi sûfi zümrelerin öğretileri doğrultusunda yetişmesi sebebiyle tasavvuf düşüncesi ehl-i hadise yakın bir çizgide gelişmiştir.²⁰⁵ Nitekim Mekkî, günümüze ulaşan tek eseri olan *Kûtü'l-kulûb*'da ehl-i hadis zümresinin üslubuna yakın bir çizgide Kur'an-ı Kerîm'e, hadislerle, sahabe ve selefîn sözlerine sıklıkla atıflar yapar. Bu sebeple eseri, rivayet odaklı ve tasavvufi konularda nakilden öteye gitmeyen bir metin olduğu görüntüsünü verir. Ancak Mekkî'nin nasları öncelemesini sadece ehl-i hadise yakınlığına dayandırmak doğru değildir. Diğer yönden onun rivayet vurgusunun tek nedeninin, kendi düşüncesine dayanak oluşturma gayreti olduğunu söylemek de yeterli değildir. Çünkü Mekkî'nin

²⁰³ Mekkî nefis anlayışını eserin yirmi beşinci bölümünde işlemiştir. Ayrıca bkz. Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb*, 1:248-258. Bununla birlikte çalışmamızın ilerleyen kısımlarında onun nefis anlayışına değinilecektir.

²⁰⁴ Mekkî'nin nefis muhasebesi düşüncesi için bkz. Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb*, 1:225-240.

²⁰⁵ Hadis tahsil etmesi ve bu çevrede yetişmesine ilişkin bilgi için bkz. İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, ed. İhsân Abbâs (Beyrut: Dâr Sâdir, 1978), 303-4.

tasavvuf anlayışı, bu rivayetler arasındaki satır aralarından çıkartılabilecek bir uğraştan çok ötededir. Kanaatimizce *Kûtü'l-kulûb* adlı eserin naslarla örülü olmasının temel gerekçesi, Mekkî'nin ilimler tasnifinde en üst hiyerarşiye koyduğu tasavvufun, naslara olan bağlılığını ortaya koymak istemesidir.²⁰⁶ Mekkî, bir din bilimi olarak teşekkül ettiği süreçte tasavvufun temel konularından bahsederken naslara vurgusunu artırması, tasavvufun din bilimleri arasına girme mücadelesinin bir sonucudur. Nitekim Mekkî, eserinde âdâb ve ibadetler hakkındaki her meseleyi, haller ve makamlara müteallik her konuyu ve tasavvufi ıstılahlardan her birini, Kur'an-ı Kerîm'in, hadislerin, sahabe ve selevin sözlerinin bir tevarüsü olarak sunar. Bu yönüyle Mekkî'nin zihninde tasavvuf, Hz. Peygamber'den gelen, selevin aktardığı ve sonraki büyük âlimlerin mirası olan bir ilimdir.

Diğer bir yönden Mekkî, muhaddis bir sûfi olduğu için kendinden önceki ve yaşadığı dönemde sûfilerin dilinde ve eserlerde kullanımı revaçta olan bir kavramın naslarla irtibatını gösterme ihtiyacı hissetmiştir. Nitekim havâtırın kullanımı yaygın olmasına rağmen kavramın nas dayanağı Mekkî'ye kadar gelen süreçte kimse tarafından etraflıca gösterilmemiştir. Muhâsibî ve Harrâz, havâtır anlatılarının başında naslara yer vermiş olsa da aktarımlar birkaç ayet veya hadisten öteye gitmemiştir.²⁰⁷ Dolayısıyla Mekkî'nin tasavvufun ahlak ve bilgi düşüncesiyle sıkı bir irtibatı olan havâtırın nasla olan irtibatını sağlamayı önemsemesi ve öncelemesi, muhaddis bir sûfi olması itibariyle normal karşılanmalıdır.

Mekkî'nin tasavvuf anlayışının havâtır kavramına olan diğer önemli etkisi de onun *ilahi meşîet* fikridir. Onun havâtıra ilişkin yaptığı tanımda da görüleceği üzere kalbe gelen hâtırların hepsi, gayb hazinelerinin ötesinden ve kudret melekûtundan, yani Allah'tan gelmektedir.²⁰⁸ Kalbin Allah'ın hazinelerinden bir hazine olduğunu belirten Mekkî, hâtırların Allah'ın askerleri (جنود الله) olduğunu ve kalbin çevresinde ikamet ettiklerini belirtir. Mekkî'ye göre Allah, bu hâtırlardan dilediklerini gizler,

²⁰⁶ Mekkî eserinde ilimler hiyerarşisi için ayrı bir bölüm açar ve orada tasavvufun diğer ilimlerden üstünlüğünü farklı tasniflerle ve ayrıntılı bir şekilde sunar. Bkz. Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb*, 1:363-491. Ayrıca bu konu özelinde yapılan bir araştırma için bkz. Merve Sağan, "Ebû Tâlib el-Mekkî'nin (ö. 386/996) Düşüncesinde Dinî İlimlerin Gelişimi ve Tasavvuf", 27-43. Ahmet Murat Özel, "Reading the History of Sufism: From the View of the Classification of Sciences", içinde *Islamic Studies and the Study of Sufism in Academia: Rethinking Methodologies*, ed. Tonaga Yasushi ve Fujii Chiaki (Kyoto: Kenan Rifai Center for Sufi Studies, Kyoto University, 2018), 4-5.

²⁰⁷ Muhâsibî, *Ri'âye li-Hukûkullâh*, 92-94. Harrâz, *Tarîku illallah Kitabu's-Sıdk*, 39-40.

²⁰⁸ Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb*, 1:324.

dilediklerini de ortaya çıkartır. Ona göre Allah, kalbi bunlarla genişletip yayarken bazen da bunları eksilterek kalbi daraltıp sıkar.²⁰⁹

Mekkî’de meşîet düşüncesi, Mu'tezile’nin kişinin fiillerinin yaratıcısı olduğu fikrine karşı alınmış bir tavır olduğu sylenabilir. Ona göre ister lehine isterse aleyhine olsun bütün hâtırlar Allah’ın dilemesiyle kişinin kalbine gelir.²¹⁰ Dolayısıyla Mekkî’ye göre hâtırların bütünü, Allah’ın meşîeti dâhilinde olmakla beraber onun bilgisi çerçevesinde nefis, şeytan, ruh, melek ve akıl tarafından kalbe ilkâ edilmektedir.²¹¹ Burada Mekkî, kalbe gelen unsurların rolünü kaldırmayıp sadece Allah’ın iradesini öncelemektedir. Diğer bir ifadeyle kalbe ilkâ eden her bir unsur, bir nevi Allah’ın meşîetinin icra etmesi için vasıta görevi görmektedirler. Bu doğrultuda Mekkî, havâtırın teşvikiyle insanın işlediği fiili, Allah’a irca eder.

Mekkî, Allah’ın emrini ve iradesini birbirinden ayırır. Ona göre kullarının amelleri farz, nafil ve mâsiyet olmak üzere üçe ayrılır. Farz, Allah’ın bir emri, muhabbeti ve meşîetidir. Nafil de farz kılınmadığı için Allah’ın bir emri değildir ve yapılmadığında ceza müeyyidesi yoktur. Ancak mendup olmasından ötürü onda Allah’ın muhabbeti ve meşîeti vardır. Son olarak mâsiyet ise Allah’ın emri değildir. Ayrıca Allah, mâsiyeti meşru kılmadığı gibi mâsiyetin icrasına muhabbeti de yoktur. Allah, masiyeti kerih gördüğü için ne emretmiştir ne de mendup kılmıştır. nk mâsiyet, Allah’ın iradesi ile mümkündür. Mekkî’ye göre hiçbir şey Allah’ın ilminin dışına çıkamadığı gibi hiçbir fiil de Allah’ın iradesi dışında meydana gelmez. Allah’ın irade ettiğini bildiğini ve bildiğini de irade ettiğini ifade eden Mekkî, Allah’ın ilminin iradesinin önünde olduğunu ve bildiğini de irade ettiğini belirtir. Ona göre Allah’ın iradesi önceki ilmini ortaya çıkartır. Gayb ilmi de Allah’ın iradesinin zuhuruyla açığa vurulmuş olur.²¹² Görüleceği zere Mekkî, Allah’ın meşîetini önceleyerek havâtır anlayışını bu çerçevede oluşturur.

Diğer bir yönden Mekkî’nin tasavvuf düşüncesinden hareketle havâtır ele aldığı diğer bir zemin, *velayet* düşüncesidir. Mekkî’nin tasavvuf düşüncesinde velayet fikri merkezi bir değere sahiptir. Bu bağlamda Mekkî, havâtır anlayışının bir yönünü de

²⁰⁹ Mekkî, 1:324, 328.

²¹⁰ Mekkî, 1:359.

²¹¹ Mekkî, 1:343-344.

²¹² Mekkî, 1:358-359.

velayet fikri üzerinden inşâ eder. Ona göre kalbe gelen hâtırlar kişinin Allah katındaki mertebesine göre ahlaklanma ve bilgilenme ilişkisi açısından çeşitlilik kazanır. Diğer bir anlatımla ahlaki yetkinliğe ulaşmış bir veliye gelen hâtır ile ahlaki açıdan yozlaşmış bir kişiye gelen hâtırlar farklıdır. Dolayısıyla Mekkî'nin havâtır kavramına dair çelişkili gibi görünen söylemleri, velayet düşüncesinden kaynaklanmaktadır. Söz gelimi Mekkî, havâtır kaynağı olarak belirttiği aklı ve nefsi gönderdiği ilkâlar bakımından kimi yerde yererken kimi yerde över.²¹³ Kişinin bulunduğu makama göre farklı bir havâtır aktarımı benimseyen Mekkî, hiyerarşik bir anlayış ekseninde havâtır anlayışına çok yönlülük kazandırır. Söz gelişi hedefine bidayet ehlini aldığı anda Mekkî, havâtıra karşı muhasebe ve temyiz anlayışını öne çıkartır. Diğer taraftan yakîn ehli olarak nitelendirdiği sıddıklar veya şehitler zümresine ilişkin bir şeyler söylüyorsa epistemolojik açıdan yakîne vurgunun arttığı bir havâtır anlayışı öne çıkar. Dolayısıyla Mekkî'nin havâtıra ilişkin herhangi bir açıklamasını, velayet düşüncesindeki zümrelerden hangisine hedeflediği tespit etmeden doğru bir yargıya ulaşmamız mümkün değildir.

Öte yandan Mekkî'nin insan doğasına ilişkin görüşü, havâtır düşüncesi üzerinde önemli tesir bırakmıştır. Mekkî Allah'ın, hikmetiyle insanı zıtlıklar üzerinden bir denge içinde yarattığını, meşîetiyle ona şekil verdiğini ve yaratışındaki mükemmelliğiyle onu tanzim ettiğini belirtir.²¹⁴ Bu yönüyle Mekkî'nin insana dair fikri, hareket ve sükûnet ikiliği üzerine kuruludur. Ona göre insanın her bir unsuru Allah'ın dilemesiyle ya hareket eder ya da sükûn eder.²¹⁵ Mekkî'nin bu anlayışı, onun insanı; değişime, dönüşüme ve gelişime açık bir yapıda düşünmesinden kaynaklanmaktadır. Bu nedenle Mekkî'nin insana ilişkin fikrinde durağanlık ve sabitlik söz konusu değildir. Esasen bu düşünce Mekkî'nin, meşîet fikriyle alakalıdır. Mekkî'ye göre her şey Allah'ın meşîeti ekseninde cereyan ettiği için insan da Allah'ın iradesi altında durağanlıktan uzaklaşmaktadır.

Diğer taraftan Mekkî, insan görüşünü zâhir ve bâtın ayrımı üzerinden inşâ eder. Mekkî'ye göre beden, insanın zâhirî yönünü temsil eder ve bedenın zâhirî organları

²¹³ Mekkî'nin havâtır anlayışına yer verirken bu ikircikli gibi görünen söylemleri rical fikriyle nasıl aştığını görmek için çalışmamızın akıl ve nefis kısımlarına bakınız.

²¹⁴ Mekkî, 1:324.

²¹⁵ Mekkî'nin böyle bir ifadesi olmasa da insanın her bir unsurunu bu minvalde değerlendirmesi nedeniyle böyle bir sonuca varmamız mümkündür.

vardır. Diğer yönden kalp ise insan tabiatının bâtinî yönünü temsil eder ve onun da birçok bâtinî organları (المعاني الباطنة) vardır. Dolayısıyla ona göre, insanın zâhirî yönünü temsil eden beden tabiatı ve bâtinî yönünü temsil eden kalbin tabiatı olmak üzere ikili bir insan anlayışı vardır. Ancak burada kritik nokta, Mekkî'nin insanın bu iki yönlü karakterini birbirini tamamlayan bir hüviyet şeklinde algılamasıdır. Söz gelimi insanın bâtinî yönünü temsil eden kalbin saflığı ve berraklığı ölçüsünde kişinin zâhirî organlarıyla yaptığı eylemlere tesiri olduğunu düşünen Mekkî aynı şekilde bedeniyle yaptığı eylemlerin de kalbin saflığına etkisinin olduğunu kabul eder. Veyahut kişinin aleyhine çalışan bir kuvve olarak nefis, beden organlarını kötülüğe sevk etmek için çalışırken bedendeki herhangi bir uzvun bir hareketi de nefsi tetikleyebilmektedir. Bu bakımdan Mekkî, her iki yönden açıklamalarda bulunarak insan düşüncesine derinlik kazandırır.²¹⁶ Bununla birlikte Mekkî'ye göre insanın bâtinî tarafındaki unsurlar ise kalp, nefis, ruh ve akıldır ki bizim araştırmamızın kapsamına giren kısım da burasıdır.²¹⁷

Bâtinî olarak nitelendirdiği bu unsurlar onun zihninde ahlak ve bilgi irtibatını sağlayan unsurlar olarak karşımıza çıkar. Mekkî'ye göre insan Tanrı ile irtibat kurabilen ve idrakine konu olan hâtırlar ile ahlakını yetkinleştirebilen veyahut tam tersi yönde ahlakını yozlaştırabilen bir varlıktır. Bununla birlikte ona göre insanın ahlaklanma durumunun bir sonucu olarak kalbine gelen hâtırlar ile birçok bilgi veya türevleri idrakine konu olur. Bu yönüyle Mekkî'nin insana ilişkin ifadeleri aynı zamanda onun bilgi elde etmedeki yönelimlerini de göstermektedir. Mekkî, amellerle ahlaki yetkinleşmenin bir sonucu olarak havâtırın bilgi ediniminde önemli rol oynadığını düşünür. Mekkî'ye göre bilgi ve amel bir bütünlüğü temsil eder. Diğer bir deyişle Mekkî, ameli bilgidan ayrı tutmaz. Onun düşüncesinde ameller, bilginin ön şartıdır. Çünkü Mekkî'de bilgi, ahlaki yetkinleşmeyle doğru orantıda amelin bir sonucu olarak ortaya çıkar. Bu bakımdan o, ameli bilgiye önceler.²¹⁸ Amel-bilgi bütünlüğünün bir sonucu olarak kişinin bildiği ile amel etmesi gerektiğini ve amel etmesinin sonucunda bileceğini düşünür.²¹⁹ Onun havâtır anlayışını bu çerçevede

²¹⁶ Bedenin tabiatına dair örnek ifadeleri için bkz. Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb*, 3:1384-6. Mekkî'nin havâtır anlayışının daha çok irtibatlı olduğu insanın bâtinî tarafını irdedeceğimiz için zâhirî tabiata ilişkin bir irtibat, bu çalışmanın sınırlarını aşmaktadır. Bu bakımdan bu irtibatla ilgili Mekkî özelinde daha kapsamlı bir çalışmaya ihtiyaç duyulmaktadır.

²¹⁷ Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb*, 1:324.

²¹⁸ Mekkî, 1:328-9.

²¹⁹ Mekkî, 1:336.

düşündüğümüzde, bilgi anlayışı ile olan irtibatını daha net görebiliriz. Çünkü ona göre amelleri neticesinde ahlaki yetkinliğe ulaşan kişinin kalbi saflaşır ve bu oranda kalbine yakîn bilgisi doğar.

Mekkî'nin havâtır anlayışıyla irtibatını göstermek açısından onun insan görüşünden her bir unsura kısaca değinmek gerekir. Mekkî'ye göre kalp, insan tabiatı için merkezî bir önemi haizdir. Diğer unsurlar da kalbin bu pozisyonuna göre şekil alır. Söz gelişi; nefis, şeytan için bir mekândır ve şeytanla sürekli kalbe şer hâtırları ilkâ eder. Ruh ise meleğe bir mevzidir ve kalbe hayır hâtırları ilkâ eder. İnsan doğasının diğer bir unsuru olan akıl ise nefis ve ruhun arasında pozisyon alır, kalbe gelen hâtırları birbirinden ayırıştırır ve birisini seçerek ona yönelir.²²⁰ Bununla birlikte Mekkî'nin insan tabiatına dair fikri hareket ve sükûnet ikilemi üzerine kuruludur. Ona göre insan tabiatının her bir unsuru Allah'ın dilemesiyle ya hareket eder ya da sükûn eder. Bu bakımdan Mekkî'nin insanın tabiatının her bir unsuruna ilişkin görüşleri hakkında sahih bir yaklaşım geliştirilmeden onun havâtır düşüncesi doğru bir şekilde anlaşılamaz.

Netice itibariyle bir bütün olarak Mekkî'nin tasavvuf anlayışını düşündüğümüzde havâtıra merkezi bir değer atfettiğini ifade edebiliriz. Nitekim dikkat çekici olan husus Mekkî'nin tasavvuf anlayışının her bir yönüne havâtır yerleştirmesidir. Hatta Mekkî'nin tasavvufu *havâtır ilmi* şeklinde adlandırılması yine onun havâtır diğer kavramlardan farklı olarak kendi düşüncesinde merkezileştirdiğini gösteren önemli bir örnektir.²²¹ Burada dikkat çekici olan husus ise çalışmamızda iddia ettiğimiz gibi sûfilerin *ehl-i havâtır* şeklinde tahkir edilerek ilimlerinin metotsuz olmakla eleştirildiği bir dönemde Mekkî'nin tam da sûfilerin eleştirildiği bu kavramdan hareketle tasavvufun ahlak ve bilgi düşüncesini ortaya koyma gayretinde olmasıdır. Araştırmamızın bundan sonraki kısmında bu iddiamız çerçevesinde Mekkî'nin havâtır anlayışı bütün yönleriyle ortaya koyacağız.

²²⁰ Mekkî, 1:324.

²²¹ Mekkî, 1:338.

3.2. Mekkî'ye Göre Havâtır Nedir?

Mekkî, gayb hazinelerinin ötesinden ve kudret melekûtundan ortaya çıkan (من ورائها) havâtırın; Allah'ın, meleğin, ruhun, aklın, nefsin ve şeytanın kalbe ilkâ ettiği *kâdihler* (القوادر) ve *kalbin hududu* (حدود القلب) olduğunu ifade eder.²²² Kanaatimizce Mekkî'nin satır arasında söylediği bu ifade, ona göre havâtırın mahiyetinin ne olduğuna yardımcı olan yegâne ifadedir. Çünkü Mekkî neredeyse küçük bir kitap boyutunda olan havâtır bölümünde ve eserinin diğer kalan kısımlarında, kavramın mahiyetine ilişkin bu ifadeden başka bir tanım yapmamaktadır. Bunun bir nedeni havâtırın anlamının, izaha muhtaç olmayacak şekilde kalbe gelen ilkâların hepsini temsil edecek şekilde yerleşmiş olması olabilir. Bir başka açıdan bir diğer nedeni -ilk bölümde bahsettiğimiz gibi- sûfilerin bütün kavramlarda olduğu gibi havâtır kavramına da ahlaki ve pratik açıdan yaklaşımlarıdır. Sûfiler gibi Mekkî de kavramın mahiyeti hakkında entelektüel bir kaygı içerisine girmeden havâtıra ahlak ve bilgi irtibatı çerçevesinde ele almıştır. Bu yönüyle gerek Mekkî gerekse sûfiler havâtırın mahiyetinden bahsetmemiştir. Bununla birlikte bu tanım, muhtevası itibariyle onun havâtır düşüncesinin ana hatlarını görmemizi sağlar. O zaman bu tanımı genişleterek onun havâtır düşüncesini doğru bir zeminde değerlendirebiliriz.

Mekkî havâtırın “kavâdih” olduğunu ifade eder.²²³ Kadeha (قدح) fiili, Arapça'da çakmağı çakmak, bir şeyden ateş çıkarmak, kıvılcım çıkarmak gibi anlamlara gelir.²²⁴ İsm-i fail sigasıyla gelen kâdih ise ateşin çıkmasını sağlayan “çakmak” şeklinde adlandırılır. Havâtırın kâdih olarak isimlendirilmesi, Mekkî'nin “imamımız” dediği Tüsterî'de de görülür.²²⁵ Tüsterî'ye göre havâtırın kalbe doğması, çakmak taşının herhangi bir taşa art arda vurulması sonucunda ortaya çıkan bir kıvılcıma benzer.²²⁶ Ayrıca havâtırın, kavâdih ile yakın anlamlı olduğunu belirten Serrâc da benzer ifadeler kullanır. Ona göre kavâdih kavramı çakmakla ateşi yakmak anlamına gelen “kadeha” fiilinden türemiştir.²²⁷ Mekkî de kâdih ifadesiyle havâtırın, farklı

²²² Mekkî, 1:324.

²²³ Mekkî, 1:324.

²²⁴ Ferâhidî, *Kitâbü'l-Ayn*, 3: 40.

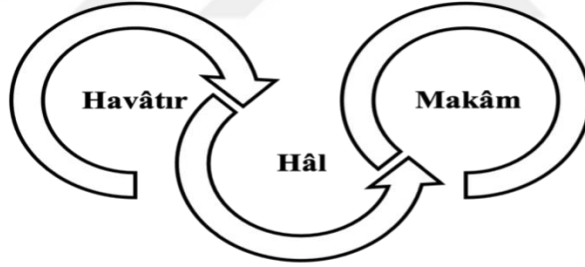
²²⁵ Mekkî'nin Tüsterî'yi imam kabul ettiğine dair ifadeler için bkz. Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb*, 1:448.

²²⁶ Sehl et-Tüsterî, *el-Mu'âraza ve'r-red alâ ehli'l-firak ve ehl'id-de'âvî fi'l-ahvâl*, 143.

²²⁷ Serrâc, *el-Lüma'*, 365.

birçok kaynaktan bir anda ve hızlı bir şekilde kalpte parlamasını kasteder.²²⁸ Dolayısıyla Mekkî'ye göre havâtır, birçok kaynaktan kalbe ansızın gelen/kalpte parlayan ilkâlar bütünüdür.

Havâtırın kalbe bir anda gelmesini, haller ve makamlarla mukayese ederek anlatan Mekkî, bin tane havâtırın bir hal kadar etmediğini, bin tane halin ise bir makam kadar etmediğini belirtir.²²⁹ Bu bağlamda Mekkî, makamların kalıcılık bakımından en sabiti olduğunu, daha sonra hallerin geldiğini, havâtırın ise anlık gelip geçici olduğunu düşünür. Mekkî bu düşüncesini misal vererek izah eder. Ona göre hâtırlar tıpkı akıp giden yaz bulutları gibidir, kalbe gelip hemen giderler. Haller ise değişimde bu kadar hızlı değildir, değişimleri daha çok dört mevsim gibidir.²³⁰ Diğer yönden kalbe gelen hâtırın giderek bir hale dönüşmesi ve sonrasında makama dönüşmesi Mekkî'nin düşüncesinin temellerinden birini oluşturur.²³¹ Bu bakımdan havâtır, bir hal değildir, fakat kalbe geldikten sonra hale ve makama etkisi olan bir unsurdur. Nihayetinde Mekkî için havâtır Allah'ın, meleğin, ruhun, aklın, nefsin ve şeytanın kalbe ilkâ ettiği ve kalpte ansızın parlayan ilkâlar bütünüdür.



Şekil 3.2. Mekkî'de Havâtır-Hal-Makam İlişkisi

²²⁸ Mekkî'nin havâtır kalpte anlık olarak doğan ve şimşek gibi çıktığını ifade etmesi, yine Bündâr b. Hüseyin ve Hargûşî'nin de aynen benimsediği görülmektedir. Bkz. Hargûşî, *Kitâbu Tehzîbü'l-Esrâr*, 2:565; Sîrcânî, *el-Beyâz ve's-Sevâd*, 352. Kanaatimizce havâtırın hızlı ve anlık bir şekilde gelmesi akıllara filozofların benzer bir anlamda kullandığı *hads* kavramını getirmektedir. Bu çerçevede sûfilerin havâtır anlayışıyla filozofların *hads* düşüncesi arasındaki ilişkisini ortaya koyacak bir araştırmaya ihtiyaç vardır.

²²⁹ Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb*, 1:1164-1165.

²³⁰ Mekkî, 1:1164-1165. Benzer tutumu Bündâr b. Hüseyin'in ifadelerinde de görmek mümkündür. Ona göre haller, makam gibi sabit değildir ve haller kalbe gelen hâtırlar ile değişebilir. Sîrcânî, *el-Beyâz ve's-Sevâd*, 228.

²³¹ Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb*, 2:1164-1165.

Diğer taraftan Mekkî “kavâdih” nitelendirmesinden sonra havâtır, “kalbin hududu” şeklinde bir ifadeyle tanımlar. Kanaatimizce onun bu ifadeyi kullanmasının nedeni havâtır kalbin sınırları olarak düşünmesidir. Ona göre havâtır, kalbe gelen bütün ilkâların sınırlarını belirleyen bir kavramdır. Diğer bir ifadeyle Mekkî kalbe gelen bütün ilkâların hepsinin havâtır kavramı altında olduğunu düşündüğü için havâtır, kalbin hududu şeklinde vasıflandırır.²³² Bu nedenle hâtır sigasını değil, çoğul olan havâtır sigasını kullanır. Bu bakımdan ona göre havâtır, kalpteki bütün ilkâları kapsayan câmi/şâmil bir kavramdır. Dolayısıyla Mekkî’nin havâtırı tümel bir kavram olarak telakki etmesiyle “kalbin hududu” şeklinde tanımlaması arasında bir korelasyon vardır. Nitekim Mekkî *Ḳūtü’l-ḳulûb*’un otuzuncu bölümünde kalbe gelen ilkâların hepsini havâtır çatısı altında toplamış²³³ ve bunların genel isminin havâtır olduğunu açıkça belirtmiştir.²³⁴ Netice itibariyle Mekkî kalbe gelen ilkâların hepsini kapsayan tümel/câmi bir kavram olarak kabul ederek kavram kargaşasının önüne geçmiştir. Bu yönüyle çalışmamızın temel iddiasında olduğu gibi Mekkî sûfîlerin sürekli havâtırdan bahsetmesi nedeniyle metotsuz olarak eleştirildiği bir süreçte havâtır kavramı üzerinden kavram kargaşasının önüne geçerek metodolojik bir yaklaşım sergilemiştir.

3.3. Havâtırın Kaynakları Nelerdir?

Mekkî’nin ve sûfîlerin havâtır anlayışlarını takip ettiğimizde karşımıza çıkan temel problemlerden biri havâtırın hangi kaynaklardan geldiği sorundur. Havâtırın kaç kaynaktan geldiğine ilişkin Mekkî ve diğer sûfîlerin birbirinden farklı yaklaşımlar

²³² Mekkî sonrası dönemde Gazzâlî, “kalbin askerleri” ifadesini havâtır ile ilişkilendirerek bu ifadeyle ne kastedildiğini açıklığa kavuşturur. Bkz. Ebû Hamîd Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi’d-Dîn* (Cidde: Dârü’l Minhâc, 2011), 21-25.

²³³ Mekkî, *Ḳūtü’l-Kulûb*, 1:356.

²³⁴ Havâtır kavramının kapsayıcı bir nitelikte olduğu fikri Mekkî öncesi döneme dayanır. Muhâsibî’ye ve Cüneyd’e “havâtır bir şey midir yoksa birçok şey mi? (هل هو شيء واحد أو أكثر؟)” şeklinde bir soru sorulmasının nedeni de bu probleme dayanır. Bkz. Muhâsibî, *er-Ri’âye li-Hukûkullâh*, 92; Cüneyd-i Bağdâdî, “Resâilü’l-Cüneyd”, 60. Her iki sûfî de havâtırı çatı bir kavram olarak düşünmektedir. Nitekim bu doğrultuda hicrî üçüncü asırdan itibaren özellikle sûfîler, havâtırı vesvese, ilhâm, hadîsü’n-nefs gibi kavramları kapsayan tümel bir kavram olarak düşünmüşlerdir. Dolayısıyla havâtırın kapsayıcı bir kavram olarak telakki edilmesi sadece Mekkî’ye özel bir durum değildir. Bu bakımdan tasavvufun teşekkül döneminde sûfîler kavram kargaşasının önüne geçecek bir kavrama ihtiyaç duymuştur. Bunu da havâtır kavramıyla sağlamıştır. Bkz. Muhâsibî, *er-Ri’âye li-Hukûkullâh*, 92; Cüneyd-i Bağdâdî, “Resâilü’l-Cüneyd”, 60; Tirmizî, *el-Emsâl mine’l-Kitâb ve’s-Sünne*, 85; Nifferî, “Bâbü’l-Havâtır ve âhkâmihâ”, 311; Kelâbâzî, *et-Taarruf li-Mezhebi Ehli’t-Tasavvuf*, 104; Hargûşî, *Kitâbu Tehzîbü’l-Esrâr*, 563-64.

sergiledikleri görülür. Söz gelimi Muhâsibî,²³⁵ Cüneyd-i Bağdâdî²³⁶ ve Hakîm et-Tirmizî²³⁷ havâtırın Allah, nefis ve şeytan olmak üzere üç kaynaktan geldiğini belirtir. Diğer taraftan Kelâbâzî,²³⁸ Bündâr b. Hüseyin²³⁹ ve Hargûşî²⁴⁰ ise bu kaynaklara meleği de ekleyerek havâtırın dört kaynaktan geldiğini belirtir. Mekkî'ye göre ise havâtır Allah, melek, ruh, akıl, nefis ve şeytan olmak üzere altı kaynaktan gelir.²⁴¹ Burada görüleceği üzere Mekkî ve diğer sûfiler Allah, nefis ve şeytan olmak üzere üç kaynaktan hemfikirler. Ancak meleğin, aklın ve ruhun kaynak olması açısından bir farklılık söz konusudur.

Tablo 3.1. Sûfilere Göre Havâtırın Kaynakları

Sûfiler	Belirtilen Kaynaklar	Sayı
Mekkî	Allah, Ruh, Melek, Akıl, Nefis, Şeytan	6
Muhâsibî	Allah, Nefis, Şeytan	3
Cüneyd-i Bağdâdî	Allah, Nefis, Şeytan	3
Hakîm et-Tirmizî	Allah, Nefis, Şeytan	3
Bündâr b. Hüseyin	Allah, Melek, Nefis, Şeytan	4
Kelâbâzî	Allah, Melek, Nefis, Şeytan	4
Hargûşî	Allah, Melek, Nefis, Şeytan	4

Müelliflerin farklı sayılar belirtmeleri aslında bir ihtilaftan kaynaklanmaz. Çünkü üçlü ve dördlü olmak üzere farklı tasniflerin ortaya çıkmasının sebebi, sûfilerin havâtırın kaynaklarına karşı takındığı tavrın farklı olmasından kaynaklanır. Daha açık bir ifadeyle sûfiler, kaynakları asli ve fer'i olmak üzere iki ana gruba ayırmış, bu yüzden bazıları fer'i kaynakları zikretmeyip sadece asli kaynağı zikretmişlerdir. Söz gelimi Muhâsibî, Allah'ı bir kaynak olarak belirtirken “Allah'ın uyardığı akıl” (العقل بعد تنبيه الله له) şeklinde bir ifade kullanır. Çağdaş araştırmacılardan Wolfson ve Aydın

²³⁵ Muhâsibî, *er-Ri'âye li-Hukûkullâh*, 92

²³⁶ Cüneyd-i Bağdâdî, “Resâilü'l-Cüneyd”, 60-64.

²³⁷ Tirmizî, *el-Emsâl mine'l-Kitâb ve's-Sünne*, 85.

²³⁸ Kelâbâzî, *et-Taarruf li-Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*, 104.

²³⁹ Sîrcânî, *el-Beyâz ve's-Sevâd*, 352.

²⁴⁰ Hargûşî, *Kitâbu Tehzîbü'l-Esrâr*, 563-64.

²⁴¹ Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb*, 1:324-326.

bu ifadeden hareketle hâtırın kaynağını Allah değil, “akıl” şeklinde algılamıştır.²⁴² Erginli ise bu görüşe katılmayarak burada aklın bir kaynak olmaktan ziyade Allah’tan gelen hâtıra aracı olmaktan öteye gitmediğini ifade eder.²⁴³ Esasında Muhâsibî’nin sonraki ifadelerinde havâtır Rahman’dan gelen bir uyarı (تنبيه من الرحمن), nefisten gelen kışkırtma ve emir (تسويل وأمر من النفس) ve şeytandan gelen süsleme ve dürtü (تزيين ونزع ووسوسة من الشيطان) şeklinde tasnif etmesinden anlaşılıyor ki o, akli değil Allah’ı bir kaynak olarak görür. Zaten sonraki ifadelerinden anlaşılıyor ki Muhâsibî, akli hâtırlar için bir kaynak değil onları ayırt edebilecek bir garîze şeklinde nitelendirir. Diğer taraftan Muhâsibî, Allah’ın bir kişinin kalbine hâtır bazen doğrudan bazen de bir melek vasıtasıyla ihdas edeceğini ifade eder.²⁴⁴ Dolayısıyla Muhâsibî’de Allah, nefis ve şeytan asli birer kaynakken Allah’tan gelen hâtıra aracı olan akıl ve melek ise fer’i birer kaynaktır. Cüneyd ise havâtıra ilişkin risalesinde havâtırın Allah, nefis ve şeytan olmak üzere üç²⁴⁵ kaynaktan geldiğini belirtmesine karşın ona nisbet edilen bir başka rivayette melek de ayrıca ifade edilir.²⁴⁶ Dolayısıyla Cüneyd için de asli ve fer’i ayrımın söz konusu olduğunu ifade edebiliriz. Böylece ortaya çıkan tabloda sûfilerin hepsi Allah’ı, meleği, nefsi ve şeytanı asli birer kaynak görme bakımından ortaklaşırlar.

Şunu belirtmeliyiz ki Mekkî, nicelik bakımından havâtırın kaynağını altı olarak ifade etse de esasında havâtırın kaynağını altı olarak görmez. Ona göre iyiliğe sevk eden melek ve kötülüğe sevk eden şeytan olmak üzere iki tane asli kaynak vardır. Diğerleri de onun içinde mündemiç olan kaynaklardır. Bu doğrultuda Mekkî’nin insan doğası görüşü onun havâtırın kaynaklarına dair düşüncelerini daha iyi yansıtır. Mekkî, insan tabiatını zıtlıklar üzerinden inşâ eder. Ona göre Allah, insanı zıtlıklar içerisinde bir dengede yaratmıştır. Bu bakımdan kalbe gelen hâtırlar da esasında melek ve şeytan olmak üzere iki zıt kaynaktan gelir. Diğer kaynaklar ise bu esas üzerine kalbe hâtırlar ilkâ ederler. Mekkî bu minvalde nefsi şeytan için bir mekân ruhu ise melek için bir mekân olarak telakki eder.²⁴⁷ Akıl ise zaten bu dört unsur arasında bulunur ve bu ilkâlara göre şekil alır. Yani akıl doğrudan hâtır ilkâ etmek

²⁴² Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy of the Kalam* (Cambridge: Harvard University Press, 1976), 637-39; Hüseyin Aydın, *Muhâsibî’nin Tasavvuf Felsefesi: İnsan-Psikoloji-Bilgi-Ahlak Görüşü* (Ankara: Pars Matbaacılık, 1976), 52.

²⁴³ Zafer Erginli, *Tasavvuf Düşüncesinde Muhâsibî* (Rize: Karadeniz, 2008), 148.

²⁴⁴ Muhâsibî, *er-Ri’âye li-Hukûkullâh*, 92-3.

²⁴⁵ Cüneyd-i Bağdâdî, “Resâilü’l-Cüneyd”, 60.

²⁴⁶ Hargüşî, *Kitâbu Tehzîbü’l-Esrâr*, 566.

²⁴⁷ Mekkî, *Kûtü’l-Kulûb*, 1:324.

yerine kalbe gelen ilkâları ayırıştırma ve sonucunda bir tercihte bulunma görevini üstlenir. Dolayısıyla Mekkî için Allah'tan, ruhtan, nefisten ve akıldan gelen hâtırlar melek ve şeytan hâtırları içerisinde mündemiçtir. Mekkî'nin bu tavrı, onun düşüncesini naslarla temellendirmesinin bir sonucudur. Bu minvalde Mekkî, düşüncesini melek ve şeytandan *lemme* (ses) geldiğini belirten İbn Mesud'dan nakledilen mevkuf hadise dayandırmış olur. Nitekim sadece Mekkî değil diğer sûfilerin²⁴⁸ de çoğu havâtırla ilgili bahislerin başında bu hadise yer vermektedirler:

Kalpde iki *lemme* vardır. Birincisi, hayrı telkin edip Hakk'ı tasdik eden melek kaynaklı *lemmedir*. İkincisi ise şerri telkin edip Hakk'ı yalanlayan şeytan kaynaklı *lemmedir*.²⁴⁹

Diğer taraftan hâtırların geldiği kaynaktan değil de hâtırların özellikleri bakımından hareket ettiğimizde de Mekkî'nin düşüncesinde iki hâtır çeşidi karşımıza çıkmaktadır. Söz gelimi Mekkî'ye göre kalbe altı kaynaktan hâtır gelmesine karşın hâtırların kişiye yönelik etkisi açısından bunların hepsi iki türdür. Allah'tan, melekten ve ruhtan gelenler kişiyi iyiliğe, nefisten ve şeytandan gelenler ise kötülüğe sevk eder. Mekkî aklı ise nötr durumda bu hâtırların ortasında durduğunu ifade eder.²⁵⁰ Nitekim aynı ayrımı Muhâsibî, Cüneyd, Nifferî ve Hargûşî yapar.²⁵¹ Böylece Mekkî'nin gerek kaynağı bakımından (kastettiği anlamı itibariyle) gerekse hâtırların özellikleri bakımından ikili bir ayrıma gittiğini söyleyebiliriz.²⁵² Dolayısıyla sûfilerin havâtır kaynağına ilişkin söylemleri bakış açısında göre değişiklik gösterse de uzlaşa içerisinde olduklarını söyleyebiliriz.

²⁴⁸ Muhâsibî, *er-Ri'âye li-Hukûkullâh*, 93; Harrâz, *Tarîku illallah Kitabu's-Sıdk*, 38-9; Tüsterî, *Tefsîru't-Tüsterî*, 271; Hargûşî, *Kitâbu Tehzîbü'l-Esrâr*, 563; Sîrcânî, *el-Beyâz ve's-Sevâd*, 352.

²⁴⁹ Hadisin aslı şöyledir: “في القلب لمتان لمة من الملك إيعاد بالخير وتصديق بالحق ولمة من العدو إيعاد بالشر وتكذيب بالحق” Bkz. Nesâî, Ebu Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali en-Nesâî, *Sünenü'l-kübrâ*, thk. Hasan Abdûlmün'im Şelbî, I-XII, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 2001, “Tefsîr”, 46.

²⁵⁰ Mekkî, *Kütü'l-Kulûb*, 1:324.

²⁵¹ Muhâsibî, *er-Ri'âye li-Hukûkullâh*, 92-3; Cüneyd-i Bağdâdî, “Resâilü'l-Cüneyd”, 60-4; Nifferî, “Bâbü'l-Havâtır ve âhkâmihâ”, 311; Hargûşî, *Kitâbu Tehzîbü'l-Esrâr*, 563-66.

²⁵² Mekkî sonrası dönemde bu düşüncemizi destekleyen yaklaşımlar da mevcuttur. Özellikle kaynakları aslına ırcâ etme fikri Gazâlî ve Sühreverdî'de gündeme gelir. Gazzâlî, nefisten, ruhtan ve akıldan gelen hâtırdan bahsetmesine karşın bunların aslında hadiste belirtildiği gibi melek ve şeytan olmak üzere iki kaynağı olduğunu ifade eder. Bkz. Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, 19, 97-100. *Avârifü'l-ma'ârif* adlı eserinde havâtıra dair müstakil bir bölüm açan Ebû Hafs es-Sühreverdî (ö. 632/1234) de özellikle Mekkî'nin ve diğer sûfilerin havâtırın kaynaklarına dair düşüncelerine metinde aynen yer verdikten sonra kendi görüşünü belirtir. Ona göre hadiste geçtiği üzere esasında havâtırın melek ve şeytan olmak üzere iki kaynağı vardır. Bunlar aslı iki kaynaktır. Diğer kaynaklar ise bu kaynaklardan türeyen fer'i kaynaklardır. Söz gelişi ruh, meleğin hareketi sonucu nefis ise şeytanın hareketi sonucu hâtırlar ilkâ eder. Mekkî'nin belirttiği Allah'tan gelen yakîn hâtırı ile akıldan gelen hâtırlar ise yine meleğin ve şeytanın hâtırları içinde mündemiçtir. Ebû Hafs es-Sühreverdî, *Avârifü'l-maârif*, ed. Abdülhalîm Mahmûd (Kahire: Dâru'l-Maârif, 2000), 262-63.

3.4. Câmi Bir Kavram Olarak Havâtır

Mekkî havâtır tanımlarken *kalbin hududu* olarak görmesinin nedeni havâtır şâmil bir kavram olarak görmesinden kaynaklanır. Kalbe gelen ilkâların hepsine kendisine has isimlendirmeler yapsa da Mekkî, onların hepsinin havâtır isminin altında olduğunu ifade eder.²⁵³ Yani, havâtır kapsamına giren herhangi bir ilkâyı havâtırın bir alt kategorisi olarak değerlendirir. Söz gelimi Mekkî -ileride de üzerinde durulacağı üzere- ilhâm ve vesvese gibi terimlerin kendilerine özgü isimleri olmasına karşın havâtır olarak adlandırıldığını belirtir. Ancak havâtırın câmi bir kavram olması, Mekkî'nin *Kûtü'l-kulûb*'unda açık bir şekilde görülmez. Vakıa bu durum, Mekkî öncesi ve dönemindeki sûfiler içinde geçerli bir durumdur. Çünkü teşekkül döneminde sûfiler, havâtırla birlikte birçok farklı isme sahip kavramı, mebzul bir şekilde eserlerinde kullanır. Söz gelişi, Muhâsibî de havâtır kalbe gelen ilkâları kapsayan bir terim olarak düşünmesine karşın eserlerinde serpiştirilmiş bir şekilde kullandığı için bu kapsayıcılık öne çıkmamaktadır. Bunun Mekkî'deki gerekçesi, ahlak ve bilgi irtibatı çerçevesinde havâtıra ilişkin didaktik bir anlatım sunmasıdır. Bu yüzden Mekkî'nin eserini okuduğumuzda havâtırın şümullü yapısı ilk okumada öne çıkmaz. Fakat dikkatli bir okuma yaptığımızda, Mekkî'nin havâtırla birlikte kullandığı kavramlar arasında bir irtibat kurduğunu ve havâtır diğerlerini kapsayan bir kavram olarak düşündüğü sonucuna varırız. Dolayısıyla Mekkî'nin havâtır kavramına yüklediği kapsayıcı misyonu ortaya koymak ve kullandığı birçok isimlendirmeyi aktarmak için bahsi geçen kavramları doğru bir şekilde gruplara ayırmak gerekir. Bu bağlamda Mekkî'de havâtır kapsamına giren ilkâlara ilişkin üç tasnif tarzı karşımıza çıkar: Birincisi, havâtırın doğduğu kaynağa göre yapılan tasnif. İkincisi, hâtırın niteliğine göre, yani eda ettiği misyona göre yapılan tasnif. Üçüncüsü ise kalbine geldikten sonra o hâtıra karşı kişinin sorumlu olup olmadığını gösteren tasnif.

3.4.1. Mekkî'nin Havâtırın Kaynağına Göre Yaptığı Tasnif

Birinci grupta Mekkî, havâtırın geldiği kaynağa göre bir tasnif yapar. Hatırlanacağı üzere Mekkî'nin havâtır tanımında havâtırın altı kaynaktan geldiğini ifade ettiğini

²⁵³ Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb*, 1:356.

söylemiştik. Mekkî, bu kaynaklardan hareket ederek her hâtıra müstakil bir isimlendirme yapar. Yani ona göre hâtırlar geldiği menşee göre isim ve nitelik kazanır. Bu minvalde Mekkî nefisten gelen hâtır, *hâtirü'n-nefs*; şeytandan gelen hâtır, *hâtirü'l-adüvv/hâtirü's-şeytan* olarak isimlendirir. Ayrıca Mekkî, her iki hâtırın da müslümanların bütününe sürekli olarak geldiğini ifade eder. Bununla birlikte bu iki hâtırın geldiği kaynaktan dolayı zemmedilmiş ve kötülüğe mahkûm edilmiş (محكوم لهما بالسوء) olduğunu belirtir. Ona göre bu iki hâtır, ilme aykırıdır (ضد العلم). Ruhtan gelen hâtır, *hâtiru'r-ruh*; melekten gelen hâtır ise *hâtirü'l-melek* şeklinde isimlendirilir. Bu iki hâtır ise nefis ve şeytan hâtır gibi herkese sürekli gelmez. Sadece müslümanların bazısına hastır. Ruhtan ve melekten gelen hâtırlar övülmüş hâtırlar oldukları için her ikisinden de haktan başka bir şey sâdır olmaz. Ayrıca ilim, ruh ve melek hâtırının iyiliğe yönelik bir nitelikte olduğuna delalet eder. (دل عليه العلم)²⁵⁴

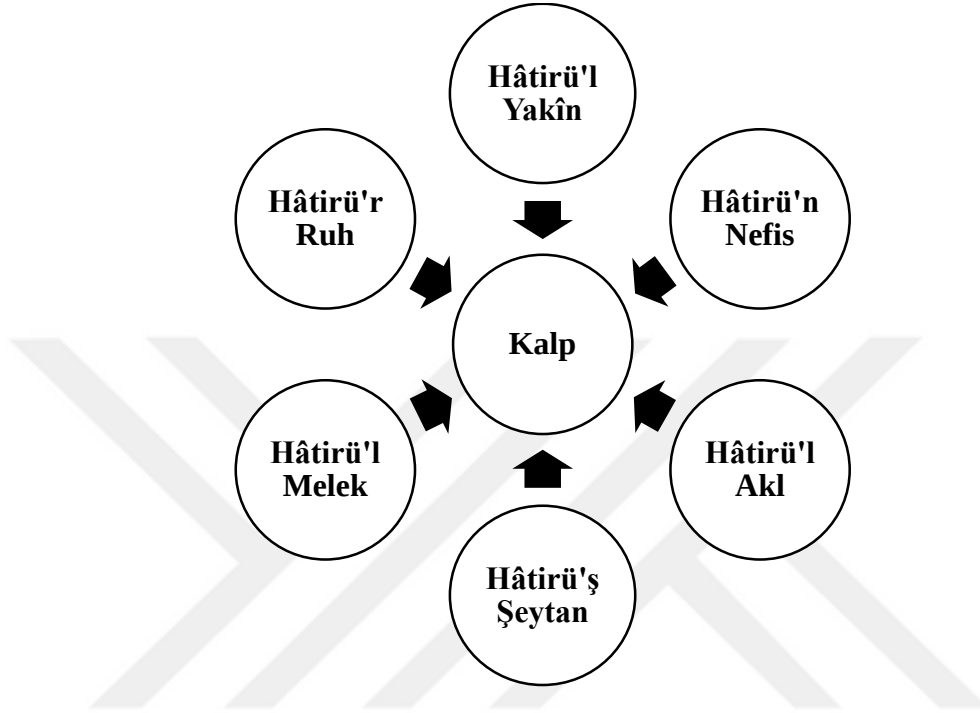
Mekkî, akıldan gelen hâtırlar için *hâtirü'l-akl* isimlendirmesini kullanır. Akıldan gelen hâtır; nefis, şeytan, ruh ve melek havâtırının ortasında bulunur. Ona göre hâtirü'l-akl bazen nefis ve şeytandan gelen hâtırlara bazense ruh ve melekten gelen hâtırlara uyar. Burada dikkat çekici olan, hâtirü'l-aklın kişiye sorumluluk kazandırmasıdır. Eğer kişi, nefis ve şeytandan gelen hâtırlara uyarsa aklını kullanmamış demektir. Diğer bir ifadeyle Mekkî'ye göre aklın, hâtırları birbirinden ayırt edebilecek vasfı olması nedeniyle kişi, kalbine gelen hâtırlar arasında yapacağı herhangi bir seçimden ötürü sorumluluğu doğar. Diğer taraftan hâtirü'l-akl, ruh ve melek hâtırlarına uygun düştüğü vakit, ya hâtiru'r-ruh için bir destekçi ya da hâtirü'l-melek için bir şahid olur. Bu sebeple kişi hüsnüniyeti ve maksadındaki sıdkı nedeniyle mükâfatlandırılır.²⁵⁵

Mekkî, Allah'tan doğrudan kişinin kalbine gelen hâtırları *hâtirü'l-yakîn* olarak isimlendirir. Hâtirü'l-yakîn, imanın ruhu ve şeriatla elde edilen ilimden fazlası olduğunu belirten Mekkî, bu hâtırın sadece yakîn sahibi olan şehitlere ve sıddıklara mahsus olduğunu ve bu hâtırdan haktan başka bir şey tezahür etmeyeceğini ifade eder. Bununla beraber hâtirü'l-yakîn, ancak ihtiyari bir ilim ve seçilmiş kişinin muradı ile ortaya çıktığını belirten Mekkî, bu hâtırın gelişinin her ne kadar gizli ve

²⁵⁴ Mekkî, *Kütü'l-Kulûb*, 1:324.

²⁵⁵ Mekkî, 1:224-5.

dakik, ilk bakışta görülemeyecek kadar latif ve istidlâl yönü kapalı olsa da maksûd olan Allah’a ve murâd edilen kula gizli olmadığını vurgular.²⁵⁶ Netice itibariyle Mekkî havâtırın geldiği kaynağa göre farklı isimlendirmeler yapar ve böylece havâtıra kapsayıcı bir görev yükler.²⁵⁷



Şekil 3.3. Havâtırın Kaynağına Göre İsimlendirilişi

3.4.2. Mekkî'nin Havâtırın Niteliğine Göre Yaptığı Tasnif

Mekkî kaynağına göre yaptığı nitelemelerden sonra havâtırın niteliğine göre de bir tasnif yapar. Öncelikle Mekkî, kalbe gelen hayra yönelik hâtırların *ilham* şeklinde adlandırıldığını belirtir. Yani ilhamı, melek ve ruhtan gelen hâtırlara tahsis eder.²⁵⁸

²⁵⁶ Mekkî, 325-326.

²⁵⁷ Cüneyd ve Tirmizî de benzer bir tarzda havâtırın geldiği kaynağına göre isimlendirmeler yapmıştır. Cüneyd, havâtırın üç kaynaktan geldiğini belirterek Allah'tan gelen hâtırları *el-hâtirü'r-rabbânî*, nefisten gelen hâtırları *el-hâtirü'l-nefsânî*, şeytandan gelen hâtırları ise *el-hâtirü's-şeytânî* şeklinde isimlendirir. Bkz. Cüneyd-i Bağdâdî, “Resâilü'l-Cüneyd”, 60. Aynı şekilde Tirmizî de havâtırı geldiği kaynağına göre gruplandırır. Bu bağlamda nefisten geleni *el-hâtiratü'n-nefs*, şeytandan geleni *el-hâtiratü's-şeytan* ve Allah'tan geleni *el-hâtiratü'l-hak* şeklinde isimlendirir. Bkz. Tirmizî, *el-Emsâl mine'l-Kitâb ve's-Sünne*, 85.

²⁵⁸ Mekkî, *Kütü'l-Kulûb*, 1:256-7, 346-7-8 ve diğerleri. Mekkî, kimi yerlerde bu sınırları aşacak kullanımlara da yer verir. Söz gelişi bütün hâtırların aslında Allah'tan geldiğini belirttiği bir yerde ilhamı, Allah'tan gelen ilkâ anlamında kullanır. Bkz. Mekkî, *Kütü'l-Kulûb*, 1:344. Ayrıca bazı yerlerde de Allah'ın kuluna talim olmadan doğrudan öğretmesi anlamında da kullandığı görülür. Bkz.

Ayrıca şerre yönelik hâtırları vesvese şeklinde tanımlar. Vesvese kavramını ise eseri boyunca meleğin ve ruhun zıddı yönde nefisten ve şeytandan gelen hâtırları kastetmek için kullanır. Mekkî, korkuya yönelik hâtırı *icâs*, hayrın kararlaştırılması (takdir edilmesi) ve yorumlanmasına yönelik hâtırları *niyet*,²⁵⁹ mubah işlerin tefekkür ve temenni edilmesi, onlar için hazırlık yapılması ve onlara arzu duyulmasına yönelik hâtırları *ümniye/emel* şeklinde adlandırır. Ayrıca Mekkî ahireti, vaad ve vaîdi hatırlatmaya yönelik hâtırları *tezekkür/tefkîr*, ayne’l-yakîn ile gaybı muayene etmeye yönelik hâtırları *müşâhede*, kişinin dünyevi işlerine yönelik nefsin konuşmasını ifade eden hâtırları *hemm*, âdet ve şehvetlerin tahrikine yönelik kalbe gelen hâtırları *lemem* şeklinde adlandırır.²⁶⁰ Mekkî, bu dokuz kavramın hepsinin havâtır şeklinde isimlendirildiğini ama niteliğine göre farklı isimler aldığını ifade eder.²⁶¹

Tablo 3.2. Havâtırın Niteliğine Göre İsimlendirilişi

Havâtırın Niteliği	İsim
1. Hayra Yönelik Hâtırlar	İlhâm
2. Şerre Yönelik Hâtırlar	Vesvese
3. Korkuya Yönelik Hâtırlar	İcâs
4. Hayrın Kararlaştırılması Yönelik Hâtırlar	Niyet
5. Mubah İşlerin Arzu Duyulmasına Yönelik Hâtırlar	Ümniye
6. Ahireti, Vaad ve Vaîdi Hatırlatmaya Yönelik Hâtırlar	Tezekkür
7. Ayne’l-yakîn ile Gaybı Muayene Etmeye Yönelik Hâtırlar	Müşâhede
8. Dünyevi İşlere Yönelik Hâtırlar	Hemm
9. Şehvetlerin Tahrikine Yönelik Hâtırlar	Lemem

Mekkî, *Kütü’l-Kulûb*, 1:334. Ancak Mekkî, burada onun genel tasavvuf görüşünün bir neticesi olarak istisnai bir kullanım yeğler. Dolayısıyla Mekkî, ilham hâtırını, melekten ve ruhtan gelen hâtırlara tahsis ettiğini belirtmemiz gerekir.

²⁵⁹ Muhammet Nedim Tan Mekkî’nin niyete vurgusunun, soyut ve çözümleyici olmadığını ve çok yönlü didaktik bir metin inşa ettiğini ifade eder. Bkz. Muhammet Nedim Tan, “Teşekkül Dönemi Tasavvuf Metinlerinde Niyet Konusu”, içinde *Dinî ve Felsefî Düşüncede Niyet*, ed. Ömer Türker ve Hacı Bayram Başer (İstanbul: Nobel, 2017), 134.

²⁶⁰ Mekkî’nin burada kullandığı lememe, yukarıda bahsi geçen lemme kavramının çoğulu değildir. Bu kullanımıyla Mekkî, sadece nefis ve şeytanın tahriklerini kasteder.

²⁶¹ Mekkî, *Kütü’l-Kulûb*, 1:356.

Mekkî'nin havâtırın niteliğine göre yaptığı tasnif, bu dokuz kavram ile sınırlı değildir. Havâtırla kapsamına giren diğer kavramları da niteliğine göre yerli yerinde kullandığı görülmektedir. Bu doğrultuda Mekkî, insanın beş dış duyusunu kalple ilişkilendirerek ilginç bir havâtır tasnifi yapar. Ona göre; kalbin işitme duyusuna (سمع القلب) düşenler, *fehîm* (فهم) olur. Kalbin görme duyusuna (بصر القلب) düşenler, *nazar* (نظر) olur ki o da müşahededir. Kalbin konuşma duyusuna (لسان القلب) düşenler, *kelam* (كلام) olur ki o da zevktir. Kalbin koku alma duyusuna (شم القلب) düşenler, *ilim* (علم) olur ki o da fikirdir. O da kalpte bir garîze olarak bulunan aklın, müktesep aklı aşılmasıyla olur. Bu süresi bakımından en kısa, zorluğu bakımından en kolay olanıdır. Son olarak kalbin gözetleyici ve his kısmına (ناظر القلب وحسه) düşenler ise kalbin dış zarını yırtıp süveyda noktasına, yani kalbin derinliklerine ulaşırlar ki *mübaşeret* (مباشرة) meydana gelir. Buna da vecd denir.²⁶² Görüleceği üzere hâtırların kalbe geliş yöntemi, şekli ve biçimindeki farklılıktan hareketle isimlendirmeler yapar. Netice itibarıyla Mekkî havâtırın geldiği kaynağına göre yaptığı tasniften sonra havâtırın niteliğine göre de tasnif yaparak kalbe gelen ilkâları “havâtır” kavramı altında toplamaktadır.

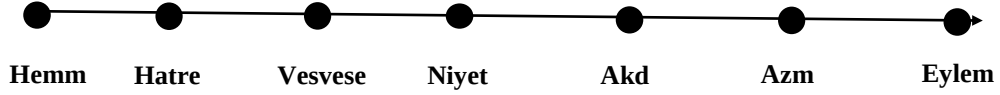
3.4.3. Mekkî'nin Hâtır-Eylem İlişkisi Bakımından Yaptığı Tasnif

Mekkî havâtırın kaynağına ve niteliğine göre yaptığı tasniflerden sonra bir de havâtır-eylem ilişkisi açısından çeşitli tasnifler yapar. Bunlar, Mekkî'nin bilgi-eylem ilişkisi bağlamında kalbe gelen bir ilkânın fiziksel olarak eyleme giden sürecini ifade etmek için kullandığı isimlendirmelerdir. Burada dikkat edilmesi gereken husus bu başlık altında ele aldığımız isimlendirmelerin hepsi kişinin lehine değil; aleyhine yönelik gelen hâtırları temsil etmektedir. Söz gelişi Mekkî, melekten veya ruhtan gelen hâtırın eyleme yönelik sürecine dair bir adlandırmadan bahsetmemektedir. Bu yönüyle Mekkî, sadece nefisten veya şeytandan gelen hâtırın, hâtır-eylem ilişkisi açısından ele aldığı farklı isimlendirmelere yer verir.

Mekkî'nin “tertîp” (إن ترتيب الخواطر ستة) şeklinde nitelendirdiği havâtırın eyleme yönelik süreci, altı evreden oluşur. Kalbe gelen ilk ilkâ, *hemm*'dir. Kişinin hemme yönelmesi sonucu bu *hatreye* dönüşür. Hatreye yönelmesi sonucunda ise *vesvese*

²⁶² Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb*, 1:343.

şeklini alır. Kişi hâtıra yöneliminde ısrar ettikçe *niyet*, sonrasında *akd* ve en son *azm* halini alır.²⁶³ Görüleceği üzere Mekkî'nin yaptığı bu tertipte eyleme yönelik gittikçe kesifleşen bir durum söz konusudur. Dolayısıyla son aşama olan *azm* aşamasından sonra kişinin eyleme koyulması söz konusudur.²⁶⁴



Şekil 3.4. Havâtırın Eylemle İrtibatına Göre İsimlendirilişi

Mekkî, neden gittikçe kesifleşen ve sonucunda eyleme dönüşen *niyet*, *akd*, *azm* gibi aşamaları *havâtır* kavramı altında değerlendirmiştir? Çünkü hatırlanacağı üzere Mekkî'ye göre üzere *havâtır*, kalpte şimşek gibi ansızın doğan ve gelip giden ilkâlardır. Ancak *niyet*, *akd*, *azm* gibi aşamalar *havâtır* geldikten sonra artık kişinin bu hâtlara yönelimi olduğu için kesifleşmiştir. Kanaatimizce bunun sebebini açıklamak için onun hâtır-hal-makam ilişkisine dair düşüncesini tekrar hatırlamamız gerekir. Ona göre bin tane *havâtır*, bir hal kadar etmediği gibi bin tane hal de bir makam etmez. Hâtlar tıpkı akıp giden bulutlar gibidir, kalbe hemen gelip giderler. Haller ise daha yavaş değişen dört mevsim gibidir.²⁶⁵ Mekkî, kalbe gelen hâtların eyleme doğru gittikçe kesifleşmesiyle, bu hâtırın bir hale veya makama dönüşmesini kastetmez. Ona göre *hemm*, *hatre*, *vesvese*, *niyet*, *akd* ve *azm* bir “hal” kadar etmez. Bu tertip Mekkî'ye göre anlık gelişen ve birbirini iktiza eden süreçtir.²⁶⁶ Dolayısıyla ilk ilkâ olan *hemm* *havâtır*dan olduğu gibi son aşama olan *azm* de *havâtır*andır. Sonuç olarak Mekkî'nin *havâtır*ın tertibi olarak nitelendirdiği bu altı isimlendirme de *havâtır* başlığı altındandır.

²⁶³ Mekkî, 1:356-357. Mekkî öncesi dönemde Muhâsibî'nin de bu tarzı benimsediği görülmektedir. Ancak Mekkî ve Muhâsibî'nin adlandırma biçimleri birbirinden farklıdır. Muhâsibî, kalbe ilk olarak *hemm* isminde bir ilkânın geldiğini ve bu ilkâyâ dair kişinin ısrar etmesiyle -aynı anlama gelen- *akit*, *azim*, *kasıt* ve *niyet* şeklinde isimlendirileceğini ifade eder. el-Muhâsibî, *el-Mesâil fî A'mâli'l-Kulûb ve'l-Cevârih*, 36. el-Muhâsibî, *el-Vesâyâ*, 297-99. Ayrıca Muhâsibî'nin yaptığı bu tertibe ilişkin güncel bir çalışma için bkz. Aydemir, “Tasavvufun Teşekkül Sürecinde Anahtar Bir Kavram Olarak Havâtır”, 197-99.

²⁶⁴ Mekkî'nin, kişinin bu süreçlerin hangi kısmında sorumlu olup olmadığına ilişkin düşüncesini ilerleyen kısımlarda ele alacağız.

²⁶⁵ Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb*, 2:1164-1165.

²⁶⁶ Mekkî, 1:230.

Havâtırın tümel bir kavram oluşunu irdelediğimiz bu bölümde aktardıklarımızı değerlendirmek gerekirse Mekkî'nin havâtırın kaynağına, niteliğine ve tertibine göre üç farklı tasnif yaptığı görülmektedir. Mekkî, hacimli eserinin neredeyse her sayfasında zikrettiğimiz bu üç gruptaki tasniflere sıklıkla yer verir. Öyle anlaşıyor ki bu kavramların hepsi, havâtır tümel kavramının altında yer almaktadır. Ancak burada dikkat çekici olan nokta, Mekkî'nin havâtır kavramını *Ḳūtü'l-ḳulûb*'un sadece bir bölümü içinde ele aldığı bir konu veya kavramsal çeşitlenme sağlayan tümel bir kavram olmaktan çıkartıp eserinin bütününde işlediği bir mesele haline getirmesidir. Dolayısıyla havâtır, kapsayıcı bir kavram olması bakımından Mekkî'nin tasavvuf düşüncesinde de merkezi bir değer kazanır.

Netice itibariyle Mekkî kalbe gelen ilkâların hepsini kapsayan teknik bir terime ihtiyaç duymuş bunu da havâtır kavramıyla karşılamıştır.²⁶⁷ Bu doğrultuda tasavvufun sünnî düşünceyle uyumlu olduğunu göstermeye çalışan Mekkî, kalbe gelen ilkâların belli belirsiz kullanımının bir din ilmi olmanın gerekliliklerine aykırı olduğunu fark etmiştir. Dolayısıyla kalbe gelen bütün ilkâlara câmi bir kavram üretme fikri, erken dönem tasavvufunda Mekkî'nin havâtır etrafında dönen karmaşıklığa çözüm bulma çabalarından birisidir. Hatırlanacağı üzere sûfiler *ehl-i havâtır* şeklinde nitelendirilerek aslında ilimlerinin usul ve metottan yoksun olması ve bilgiyi elde etmedeki sübjektiflikleri kastedildiğini birinci bölümde bahsetmiştik. Fakat görüleceği üzere Mekkî tam da eleştirildikleri kavram üzerinden usul üretme eğilimindedir. Dolayısıyla Mekkî'nin havâtırını câmi bir kavram olarak görerek kavram kargaşasının önüne geçme çabasını, tasavvufun müdevven bir ilim sürecinin bir sonucu olarak kabul edebiliriz.²⁶⁸

3.4.4. Mekkî'de Kavramsal Bir Tartışma: Havâtır mı? Vâridât mı?

Mekkî, havâtır kavramının kapsayıcı rolü neticesinde birçok kavramla irtibat kurarken bazı kavramları da dışarıda bırakır. Kanaatimizce bunun temel sebebi Mekkî'nin, tasavvufun ıstılahlarını yerli yerine koymak istemesidir. Çünkü yukarıda

²⁶⁷ Kanaatimizce Mekkî öncesi sûfiler ve çağdaşları da kalbe gelen ilkâların hepsini kapsayan teknik bir terime ihtiyaç duymuşlardır. Bunun bir istisnası Ebû Nasr es-Serrâc'dır. Nitekim o, bütün ilkâları tek bir çatı altında toplamak yerine *bâdî*, *vârid*, *vâkî*, *kâdih*, *ârız*, *tavâlî* ve *tavârik* gibi çok daha fazla kavramsallaştırmayla şamil bir kavram kullanımını tercih etmeyip her bir kavrama farklı bir görev yüklemiştir. Bkz. Serrâc, *el-Lüma*, 446-448.

²⁶⁸ Ekrem Demirli, “Zahirî İlimlerin Otoritesi Karşısında Tasavvuf'un Meşruiyet Arayışı”, 222.

da bahsettiğimiz gibi tasavvufun erken döneminde sûfîlerin dilinde tedavülde olan birçok kavram vardır ki bunlar bir din bilimi olarak teşekkül eden tasavvufun tutarlı bir kavramsal çerçeveye sahip olmasını engelliyordu.²⁶⁹ Bu nedenle Mekkî'nin bazı kavramları eserinin dışında bırakması doğal bir durumdur. Nitekim önemli ölçüde kavramsal zenginliğe sahip olan Mekkî'nin, kendinden önce ve yaşadığı çağda sûfîlerce kullanımı revaçta olan *vârid* kavramını bahsettiğimiz nedenden ötürü eserine almadığı görülmektedir.

Teknik bir terim olarak *vârid* sûfî literatüründe kullanımı yaygın bir kavramdır.²⁷⁰ Konumuzla alakalı kısmı ise vâridin, kişinin “hayrına yönelik” kalbe gelen ilkâları karşılayan tümel/şâmil bir kavram olmasına rağmen Mekkî'nin bu kavramı - terminolojik anlamıyla- kullanmamasıdır. Nitekim Mekkî vârid ifadesini “gelmek, ulaşmak” şeklinde sözlük anlamıyla kullanmaktan öteye taşımaz. Öyle görülüyor ki o, vâridin diğer sûfîlerce kazandığı terim anlamını kasıtlı olarak tercih etmez. Onun vâridi kullanım şekillerine baktığımızda ve-re-de (ورد), ye-ri-du (يرد) ve vârid (وارد) şeklinde kullandığı görülmektedir. Mekkî, havâtırın geliş şeklini ya da hâtırlardan birisinin kalbe doğduğunu ifade etmek için ve-re-de kelimesinin türevlerinden yararlanır. Söz gelimi Allah'tan gelen yâkin hâtırının kalbe geldiğini ifade etmek için (ye-ri-dü) fiil-i muzâri sigasını; şeytandan ve nefisten gelen hâtırı ifade etmek için (ve-re-de) fiilini; melekten kalbe geldiğini ifade etmek için vârid ism-i fail sigasını kullanmayı tercih eder.²⁷¹ Diğer bir açıdan Mekkî'nin vârid ifadesini ilkâ (اللقاء - يلقي) ile aynı anlamda, yani hâtırın kalbe gelmesi anlamında kullandığı görülmektedir. Kalbe hâtırın geldiğini belirtmek için kullanılan ilkâ, özel bir havâtır çeşidine yönelik değil, bütün hâtırları ifade etmek için kullanılır. Dolayısıyla Mekkî'de vârid ve ilkâ ifadesine ilişkin bu kullanımlar sözlük anlamından öteye gitmemektedir.

Ancak ilginçtir ki Mekkî ve diğer sûfîlerin bu tutumuna karşı sonraki dönemlerde farklı yaklaşımlar ortaya atılmıştır. Söz gelimi Kuşeyrî ve Sühreverdî vâridin havâtırdan daha kapsamlı olduğunu ifade etmişlerdir.²⁷² Buradan hareketle Mekkî'den sonraki dönemde havâtırın câmi bir kavram oluşuna ilişkin ihtilafın

²⁶⁹ Demirli, “Tasavvuf Araştırmalarında Dönemlendirme Sorunu: Din Bilimleri ile Metafizik Arasında Tasavvufun İlim Olma Mücadelesi”, 1-29.

²⁷⁰ Cüneyd-i Bağdâdî, “Resâilü'l-Cüneyd”, 1. Tüsterî, *Tefsîru't-Tüsterî*, 198-199; Serrâc, *el-Lüma'*, 464. Serrâc, *el-Lüma'*, 464; Kelâbâzî, *et-Taarruf*, 132, 178; Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 287.

²⁷¹ Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb*, 1:325, 358.

²⁷² Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 287; Sühreverdî, *Avârifü'l-maârif*, 261.

gerçekleştiği veya havâtırın şâmil bir kavram olma özelliğini yitirdiğine dair bir kanı uyanabilir. Fakat kanaatimizce bu tartışma, “hayra yönelik ilkâlar” açısından havâtırın mı vâridin mi daha kapsamlı olduğuyla alakalıdır. Yani kalbe gelen ilkâların hepsinin genel adının ne olduğuna yönelik bir tartışma değil kişinin iyiliğine yönelik gelen ilkâları kapsayacak kavramın hangisi olduğuna yöneliktir. Nitekim Kuşeyrî, vârid kavramını sadece Hak’tan gelen ve hayır telkin eden ilkâlar için kullanır.²⁷³ Bu yüzden Kuşeyrî, vâridât kavramının havâtır kavramından daha kapsamlı olduğunu belirtirken kişinin iyiliğine yönelik kalbe gelen ilkâlar açısından daha şâmil olduğunu kasteder. Zaten tasavvuf literatüründe vârid kavramı, sadece kişinin lehine yönelik, yani hayra dair ilkâları kapsayan bir terim olarak kullanılmıştır.²⁷⁴ Dolayısıyla Kuşeyrî, şer nitelikli hâtırları vârid kavramı altında değerlendirmez.

Diğer taraftan Kuşeyrî ve Sühreverdî de havâtır, birçok kaynaktan gelen ve çeşitli niteliklere sahip câmi bir kavram olarak nitelendirir. Söz gelimi Kuşeyrî’ye göre nefsten, şeytandan, melekten ve Allah’tan olmak üzere havâtırın dört kaynağı vardır. Nefsten gelen “hevâcis” olarak isimlendirilirken şeytan cihetinden gelen ise “vesvese” olarak nitelendirilir. Melekten gelen hâtır “ilham”, Allah’tan gelen hâtır ise “hâtır-ı Hak” olarak isimlendirilir. Sühreverdî ise kendi görüşlerini belirtmese de Kuşeyrî’ye katılarak havâtırın câmi bir kavram olduğunu düşünür.²⁷⁵ Dolayısıyla sûfîlerin havâtırın tümel bir kavram oluşuna ilişkin ortak bir görüş benimsedikleri görülmektedir. Ancak Mekkî’den sonra yaşayan sûfîler, kişinin iyiliğine yönelik kalbe gelen ilkâlara ilişkin vâridin niçin daha kapsamlı olduğu sorusunu cevaplamamıştır.

Kanaatimizce vâridât kavramının daha kapsamlı olarak düşünülmesinin temel sebebi Mekkî sonrası dönemde sûfîlerin “hayra yönelik ilkâlara” ilişkin birçok ifade kullanmalarıdır. Bu nedenle havâtır kavramı, Mekkî sonrası dönemde hayra ilişkin kalbe gelen ilkâların hepsini kapsayacak kapsayıcılığını yitirmiştir. Nitekim sûfîler hayra yönelik ilkâlara ilişkin o kadar fazla söz etmeye başlamıştır ki havâtır, câmi bir

²⁷³ Kuşeyrî, *er-Risâletü’l Kuşeyriyye*, 287.

²⁷⁴ Yukarıda atıf verilen kullanımlar bu bağlamda da düşünülebilir. Bkz. Cüneyd-i Bağdâdî, “Resâilü’l-Cüneyd”, 1. Tüsterî, *Tefsîru’t-Tüsterî*, 198-199; Serrâc, *el-Lüma’*, 464. Serrâc, *el-Lüma’*, 464; Kelâbâzî, *et-Taarruf*, 132, 178; Kuşeyrî, *er-Risâletü’l Kuşeyriyye*, 287.

²⁷⁵ Sühreverdî, *Avârifü’l-maârif*, 259-61.

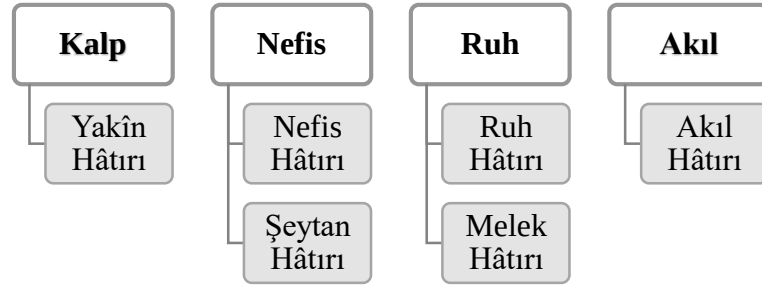
kavram olmasına rağmen hepsini kapsayamamıştır. Kuşeyrî bu doğrultuda, sûfilerin en çok konuştuğu konulardan birinin de Hak'tan kalbe gelen ilkâlar olduğunu söyler.²⁷⁶ Bu nedenle Kuşeyrî'ye göre havâtır, sözlük anlamı itibariyle sadece kalbe gelen anlık ilkâları kuşatabilmiştir. Bu minvalde de havâtırın sadece hitap (söz) veya bu manaya gelen şeyleri içerirken vâridâtın ise sürur vâridi, hüznün vâridi, kabz vâridi, bast varidi gibi ilkâları kapsadığını belirtir.²⁷⁷ Dolayısıyla Mekkî sonrası dönemde havâtır, Hak'tan gelen ilkâların hepsini kapsayacak kuşatıcılığını vârid kavramına bıraktığını ifade edebiliriz. Ancak her ne olursa olsun Mekkî, kendi dönemi ve eserinin bütünlüğü açısından havâtır kavramını kalbe gelen ilkâların hepsini kapsayacak tümel bir kavram olarak düşünür ve onun üzerinden kuşatıcı bir dil inşâ eder. Bu sayede Mekkî, sûfilerin kullandığı birçok kavramı havâtır sayesinde yerli yerine koymuş ve öyle anlaşıyor ki kendi düşünce sistemi çerçevesinde başarılı da olmuştur.

3.5. Kalbe Gelen Hâtırların Bütünü

Çalışmamızın bu bölümünde Mekkî'nin havâtır anlayışını temellendirdiği Allah, melek, ruh, akıl, nefis ve şeytandan gelen altı havâtır çeşidini bir bütünlük içerisinde aktaracağız. Ancak bu hâtırların hepsini altı alt başlıkta değil, dört başlık altında aktarmayı planladık. Çünkü Mekkî bu altı çeşit havâtır; kalp, nefis, ruh ve akıl olmak üzere dört insan doğası unsuru üzerinden açıklar. Mekkî'ye göre insan, doğası itibariyle idrakine konu olan ilkâlar ile ahlakını yetkinleştirebilen ve bilgiyi edinen bir varlıktır. Bu bakımdan çalışmamızda yakîn havâtırını kalp, nefis ve şeytan havâtırını nefis, ruh ve melek havâtırını ruh, akıl havâtırını da akıl başlığı altında inceleyeceğiz.

²⁷⁶ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l Kuşeyriyye*, 287.

²⁷⁷ Kuşeyrî, 287.



Şekil 3.5. Mekkî’de İnsan-Havâtır İlişkisi

Mekkî’nin insan fikrinde olduğu gibi havâtır anlayışında da kalp, merkezî bir değere sahiptir. Kalbe gelen bütün hâtırlar, Allah’ın kalbin etrafına dizdiği askerlerdir. Böylece Allah, dilediği zaman bu hâtırlar ile kalbi genişletirken dilediği zaman daraltır. Mekkî’nin kalbi bu denli yüceltmesiyle ona tanrı-insan irtibatını sağlayabilen bir yetkinlik atfetmesi arasında doğrudan bir irtibat vardır. Ona göre kalp, Allah’ın insanla vasıtasız muhatap olduğu bir mekândır ve Allah’tan gelen yakîn hâtırlarının da merciidir. Bu bakımdan kalp, bütün hâtırların geldiği mahal olmakla birlikte Allah’ın da yakîn hâtırıyla yöneldiği bir mekândır. Diğer bir ifadeyle kalp, bir nevi bütün hâtırların aktığı bir mecra ve tanrı-insan irtibatının gerçekleştiği bir mevzidir. Dolayısıyla bu nedenle yakîn havâtırını kalp üzerinden aktarmayı tercih ettik. Mekkî, nefsi de şeytan için bir mekân olarak düşünür. Bu bakımdan o, eserinde nefis ve şeytan hâtırlarını ortak bir aktarımla zikreder. Benzer şekilde ruhun da melek için bir mekân olduğunu düşündüğü için ruh ve melek hâtırlarını ortak bir şekilde açıklar. Son olarak aklın bu hâtırların arasında bulunduğunu belirten Mekkî, akıl hâtırını da akılla içkin bir şekilde aktarır.²⁷⁸ Netice itibariyle Mekkî’nin bütün hâtırları insan tabiatı üzerinden açıklamasından hareketle biz de çalışmamızda bu yöntemi devam ettireceğiz.

3.5.1. Mekkî’nin Kalp Anlayışı

Eserini *Kûtü’l-kulûb* şeklinde adlandıran Mekkî kalbi, insan düşüncesinin merkezine yerleştirir. Bu yönüyle diğer nefis, ruh ve akıl ise kalbe göre şekil alan unsurlardır.²⁷⁹ Öncelikle Mekkî’ye göre kalp hâtırların akışının gerçekleştiği bir mecradır. Bu

²⁷⁸ Mekkî, *Kûtü’l-Kulûb*, 1:324-5.

²⁷⁹ Mekkî, 1:324.

doğrultuda Mekkî, kalbi bir idrak aracı olarak düşünür. Dolayısıyla o, eseri boyunca kalbin ahlak ve bilgi ilişkisi bağlamında idrak melekesi oluşuna odaklanır. İdrakle kastımız ise ahlaki olarak değişime, epistemolojik olarak da etkiye açık olmasıdır. Bu bakımdan Mekkî'nin eserindeki kalp anlatımlarının bütünü ahlak ve bilgi irtibatı çerçevesinde ele almak mümkündür.²⁸⁰

Mekkî'nin meşîet fikrine dair vurgusunun, kalp anlayışına da önemli ölçüde yansıdığı görülmektedir. Ona göre Allah'ın meşîetinin bir sonucu olarak kalp, gece-gündüz gibi sürekli hareket ve sükûnet halindedir. Nitekim Allah, kalbi dilediği gibi dönüştürür.²⁸¹ Bu nedenle Mekkî'nin kalp anlayışı, hareket ve sükûnet ikilemi üzerine kuruludur. Bu minvalde kalbi değişimin mekânı olarak nitelendiren Mekkî, hareketle kalbin nefse, hevâya, şeytana; sükûnetle ise tanrıya olan yönelimini kasteder.²⁸² Mekkî'nin kalbi değişebilir ve gelişebilir şeklinde düşünmesi, yine onun ahlak ve bilgi görüşleriyle açıklanabilir. Öncelikle kalbin etkiye açık bu yönü, ona ahlakiliği bakımından esnek bir yapı kazandırır. Bu nedenle Mekkî eseri boyunca kalp hakkındaki aktarımların neredeyse bütünü kalbin değişkenliğine olabildiğince vurgu yapar.

Çeşitli metaforik anlatımlarla kalbin bu değişken yapısını irdeleyen Mekkî, kalbin olumsuz anlamda değişmesiyle katılaşıp kişinin dinî hayatını ifsat edebileceğini, diğer taraftan olumlu bir değişimle kalbin cilalanıp ahlaki yetkinleşmesinin sonucunda yakîninin kuvvetleneceğini düşünür. Söz gelişi Mekkî'ye göre kalp, bir kap gibidir. Bu kap, içerisindeki şeye göre şekil alır. Buradan hareketle kalbe gelenin çeşidine göre kalbin niteliğinin değişeceğini belirten Mekkî, benzetmelere başvurur. Nitekim ona göre en zarif, en saf ve en yüksek kalitede olan kaplar krallar, eşraf ve iyi kimseler tarafından kullanılırken en katı ve bayağı olan kaplarsa çöpleri koymak için kullanılır. Aynı zamanda nasıl ki değerli kaplara değerli yemekler konuluyorsa, değersiz kaplara da değersiz yemekler konur. Bir kap gibi olan kalp de eğer doğru hâtırlar ile beslenirse bu doğrultuda değer kazanır. Diğer taraftan Mekkî, terazi metaforuyla -kap benzetmesinde olduğu gibi- kalbe gelen havâtır ile kalbin değeri arasında ilişki kurar. Nasıl ki hassas terazide altın gibi latif ve değerli şeyler

²⁸⁰ Mekkî kalbi eserinde yetkin bir şekilde işler. Onun kalp anlayışını ahlaklanma ve bilgilenme irtibatı çerçevesinde ele alacak kapsamlı bir çalışmaya ihtiyaç vardır.

²⁸¹ En'am 6/110.

²⁸² Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb*, 1:350-2.

tartılıyorsa okkada bakliyat ve hayvan gibi daha kesif ve kaba şeyler tartılır.²⁸³ Dolayısıyla Mekkî için kalp, ahlakiliği bakımından değişen ve bunun sonucunda tanrı-insan irtibatı bağlamında da değer kazanan bir hüviyete sahiptir.

Mekkî'ye göre insanın ahlaki açıdan yetkinleşmesi, kalbin idrake konu olması açısından doğru kaynaklardan beslenmesiyle gerçekleşebilmektedir. Bu sebeple kalbin etkileşim içerisinde olduğu unsurlarla kalbin saflaşması arasında doğru orantı vardır. Kalp kendisinin saflaşmasının önünde engel olacak unsurlardan ne kadar uzak olursa o kadar sükûnete erecektir. Ancak nefis, hevâ ve şeytan gibi kalple sürekli irtibat halinde olan unsurların ona müdahale etmesi nedeniyle de o kadar kasvete bürünecek ve perdeleneyecektir.²⁸⁴ Konumuzla irtibatı neticesinde dikkat çekici nokta ise Mekkî kalp üzerinden inşa ettiği bu fikrini havâtır anlayışıyla daha somut hale getirir.

Ona göre insanın diğer unsurları, kalbin içinde çeşitli nitelikte hâtırları ilkâ eden kuvveler olarak bulunmaktadır. Söz gelişi nefis, kalbe fücür hâtırları ilkâ eden, aynı zamanda şeytana mekân olan bir kuvvedir. Bu iki kuvve, kalple sürekli temas halindedir ve ilkâ ettikleri fücür hâtırları ile kalbin ahlaki gelişiminin önündeki engel olarak durmaktadır. Ruh ise kalbe takva hâtırları ilkâ eden ve meleğe mekân olan bir kuvvedir. Bu ikisi de nefis ve şeytanın tam tersi yönünde takva hâtırları ile kalbin ahlaki yetkinleşmesini sağlayan kuvvelerdir. Dahası kişinin Allah ile olan irtibatını kuvvetlendirecek ve ilmini artıracak bilgiyi ilkâ ederler. Bununla birlikte Mekkî bu yönde, nefis ve ruhu kalbin içinde iki ayrı mekân, şeytan ve meleği ise kalbin içindeki bu iki mekânda konuşlanan iki aktör olarak nitelendirir.²⁸⁵

Akıl ve hevâyı da insan tabiatının bir unsuru olarak addeden Mekkî, yine bunları da kalbin içindeki garîzeler şeklinde nitelendirir. Ona göre akıl ve hevâ nefis ve ruh mekânlarında ayrı ayrı mütemekkindirler. Kalbin bunların ortasında bulunduğunu ifade eden Mekkî, kalbin insan doğasının diğer unsurlarıyla ilişkisini metaforik bir şekilde aktarır. Ona göre kalp, bir melik; nefis, ruh ve akıl ise onun askerleri gibidir. Nasıl ki askerler, her daim komutanlarının isteklerini yerine getirirlerse bahse konu

²⁸³ Mekkî, 1:333.

²⁸⁴ Mekkî, 1:352.

²⁸⁵ Mekkî, 1:324.

bu kuvveler de kalbin isteği olan hâtırları kalbe ulaştırmakla kaimdirler. Veyahut kalp parlayan bir ayna gibidir. Nefis, ruh ve akıl kalbe baktığında bir anda hâtır kıvılcımları çıkar.²⁸⁶

Ancak Mekkî'nin kalp anlayışı büyük ölçüde *yakîn havâtırı* ile ilişkilidir. Mekkî sürekli kalbin Allah ile doğrudan irtibat kurulabilecek bir hüviyete sahip olmasına vurgu yapar. Çünkü ona göre kalp bu irtibatı sağlayabilecek bir donanımı haizdir. Allah ile kurulabilecek vasıtasız irtibat ise müminlerden sadece seçkin bir zümreye tahsis ettiği yakîn hâtırı ile sağlanır. Ona göre kalp, bir ayna gibidir ve Allah'ın gayb hazinelerinden bir hazinedir. Allah da birçok yönden bu hazinesine yakîn hâtırıyla yönelir.²⁸⁷ Ancak burada karşımıza çıkan problem, Mekkî'nin kalbi hem Allah için bir mevki olarak telakki etmesi hem de nefis ve şeytanın hâtırlar ilkâ ettiği bir mekân olarak düşünmesidir. Mekkî bu sorunu, yukarıda bahsettiğimiz kalbe dair hiyerarşi fikriyle aşar. Yakîn hâtırının mahalli olan bu kısım, Mekkî'nin bâtinî olarak nitelendirdiği kısımdır. Ona göre kalbin bu bölümünde işitme ve görme yetisi bulunduğu gibi fehm ve müşahedenin gerçekleştiği yer de burasıdır. Bu yönüyle kalbin bu kısmı, iman mahallidir.²⁸⁸

Mekkî'ye göre kalb, Allah'ın ilmi üzerinde genişledikçe ve dünya konusunda zâhid oldukça iman bakımından güçlenir ve yükselir. Çünkü kalp, bu yükselişinde başkalarının göremeyeceği şeyleri görür ve genişlediğinde başkasının bilemeyeceği incelikleri bilir. Böylece müminin imanının artıp kuvvetleneceğini belirten Mekkî, kişinin iman ettiği her şeye şâhid olacağını ve müşahede sahasını genişleteceğini belirtir. Ancak tam tersi yönde, ne zaman kişide yakîn hâtırı/yakîn ilmi, Allah'ın sıfatlarının manaları ve melekûtu üzerindeki hükümleri azalırsa aynı şekilde imanı da azalır. Bu derecede kişi, sebeplere gösterdiği sevgiden dolayı iman ettiği şeylere perde gerisinden şâhid kılınıp Allah'ın kalamını perde arkasından dinler. Böyle olduğu için de imanı giderek azalıp zayıflar ve müşahedeleri yakından yapamadığı için sadece hayal etmekle yetinir.²⁸⁹

²⁸⁶ Mekkî, 1:324.

²⁸⁷ Mekkî, 1:343.

²⁸⁸ Mekkî bu aktarımı iki farklı yerde yapmasına karşın benzer ifadelerle aynı anlatımı işlemektedir. Bkz. Mekkî, 1:343; 2:1046.

²⁸⁹ Mekkî, 1:328-9.

Netice itibariyle Mekkî'nin kalp anlayışında havâtır, merkezi öneme sahiptir. Kalbin ilkâların aktığı bir mevzi olması nedeniyle havâtır, kalbe birçok açıdan değişkenlik kazandırmaktadır. Ahlaki açıdan ise kalbin saflaşmasına veya kararmasına neden olmaktadır. Diğer taraftan yakîn hâtırına da bir mekân olması sebebiyle kalp, bilgiyi doğrudan vasıtasız olarak elde etme hüviyetine sahiptir. Bu doğrultuda çalışmamızın temel iddiasında da belirttiğimiz üzere Mekkî tasavvufun ahlak ve bilgi düşüncesini inşâ ederken kalbi de havâtırın konuşlandığı bir merkez olarak görür.

3.5.1.1. Yakîn Havâtırı

Mekkî yakîn havâtırını kalp anlayışından ayrı ele almaz. Bu yönüyle yakîn havâtırının doğrudan ve vasıtasız olarak geldiği yer kalptir. Bu nedenle çalışmamızın bu kısmında yakîn hâtırını kalp anlayışı kapsamında ele alacağız. Öncelikle Mekkî'ye göre yakîn hâtırı, imanın ruhu (روح الإيمان) ve ilmin artışıdır (مزيد العلم). Bu minvalde Mekkî, imanın ruhunun ve ilmin artışının yakîn hâtırında belirlediğini; aynı zamanda ikisinin de yakîn hâtırından sadır olduğunu belirtir (يُردان إليه، ويصدران عنه). Yakîn hâtırının nasıl ortaya çıktığını betimleyen bu ifade iman, bilgi ve ahlak irtibatının bir bütün olarak ele alınmasının sonucudur. Mekkî imanın ruhuyla, imandaki kesinliği ifade eder. Bu bakımdan yakîn hâtırının ortaya çıkması için imanda en üst seviyede bir yakînin oluşması iktiza etmektedir ki bu da Allah'ın lütfuyla gerçekleşir. Diğer taraftan Mekkî ilmin artışıyla da ahlaki yetkinliğe ulaşan kişinin bâtinî ilminin yine Allah'ın bahşettiği tevhid ilmiyle artışını kasteder.²⁹⁰ Bu ikisinin bir sonucu olarak da kişi, tanrı-insan irtibatının en üst seviyesine ulaşır ki bu raddede kişinin kalbinde yakîn hâtırı doğmaya başlar. Nitekim bu durum ise velayet zincirinin son halkası olan kişilere özeldir.²⁹¹ Diğer taraftan Mekkî için yakîn hâtırı, epistemolojik olarak kalbe gelenler arasında en kıymetlisi ve faydalı olanıdır. Bu minvalde yakîn hâtırının sadece hakkı ilkâ etmek üzere kalbe geldiğini ifade eden Mekkî, bu bilgiyi ise bilgiler arasında en üst mertebeye koyar ki bunu da tevhid ilmi olarak adlandırır. Nitekim Mekkî, diğer hâtırlarda olduğu gibi yakîn hâtırını herhangi

²⁹⁰ Mekkî, 1:379.

²⁹¹ Mekkî, 1:326.

bir temyiz (ayrıştırma) faaliyeti olmadan doğrudan güçlü bir bilgi olarak kabul eder.²⁹²

Mekkî, yakîn hâtırının kaynağının doğrudan Allah olduğunu düşünür. Ona göre Allah, hiçbir vasıta olmadan kulun kalbine yakîn nurunu ilkâ eder. Kimi hâtırlarda kişinin kalbi ve Allah arasında vasıta bulunuyorken yakîn hâtırında Allah'ın doğrudan kişinin kalbine bir nur ilkâ etmesi şeklinde oluşur. Bu bağlamda Mekkî hâtırlar arasında en üst derece atfettiği yakîn hâtırını, velayet düşüncesindeki hiyerarşide en üst mertebeye konumlandığı siddîklara ve şehitlere atfeder. Burada Mekkî nefis, şeytan ve akıl hâtırını müslümanların bütününe, melek ve ruh hâtırını müslümanlardan bazısına, yakîn hâtırını ise sadece mûkinûn zümresi olan siddîklar ve şehitlere tahsis ederek havâtır düşüncesindeki hiyerarşiyi gösterir.²⁹³

Mekkî yakîn hâtırı aktarımında sıklıkla *ayne'l-yakîn* ve *müşahede* kavramlarını kullanır. Şunu ifade etmeliyiz ki Mekkî için her iki kavram da yakîn havâtırının tezahüründe kritik bir rol oynamaktadır. Mekkî'ye göre bu iki kavram yakîn havâtırının kişinin kalbinde gerçekleşme şeklini ifade eder. Öncelikle ona göre *ayne'l-yakîn*, kişinin bilgide epistemolojik kesinliğinin nihai mertebesini temsil eder. Bu minvalde Mekkî, bilgide kesinliği ifade etmesi açısından *zan*, *tasdik/istislâm* ve *muâyene* olmak üzere üç mertebeye ayırır: En alt derece zan mertebesidir. Bu bilgi, istidlal yoluyla elde edilen bilgidir ki akıl etmeyi sağlayacak delil olmadığında bu bilginin kesinliği zayıflar. Zan bilgisine kelamcılar, rey ehli ve akıl ilimleriyle uğraşanlar sahiptirler. İkinci derece tasdik mertebesidir ki bu, teslim olma mertebesidir. Bu mertebede kişi, duyduğu habere inanıp teslim olur. Bu bilgi, Müslümanların genelinin bilgisidir. Son olarak üçüncü mertebe ise aine'l-yakîn mertebesidir. Bu bilgide herhangi bir ihtilaf olmadığını belirten Mekkî, bilgi bakımından en üst derecenin bu olduğunu ifade eder. Ayrıca Mekkî, tevhid ilmine ulaştırılan kişinin bu bilgiye sahip olacağını ve iman bakımından en keskin derecede olacağını belirtir. Bununla birlikte bu bilgi, sadece yakîn hâtırı sahibi siddîklar ve

²⁹² Mekkî, 1:325-6. Çalışmamızın “Mekkî'nin Temyiz Anlayışı” adlı bölümünde de görüleceği üzere Mekkî, havâtırın temyizden önceki haline herhangi bir epistemolojik değer atfetmemektedir. Ancak yakîn havâtırı bu durumun istisnasıdır.

²⁹³ Mekkî, 1:325-6.

şehitlere mahsustur.²⁹⁴ Dolayısıyla Mekkî'nin, ayne'l-yakîn ile yakîn havâtırı kavramları arasında epistemolojik olarak farklılık gözetmediği görülmektedir.

Konuya açıklık getiren diğer bir kavram ise *müşahede*dir. Mekkî, müşahede kavramıyla ayne'l-yakîn bilgisini, yani yakîn havâtırının kalbe geliş şeklini ifade eder. Ona göre müşahede, kişinin edilgenliğinin en üst seviyede olduğu anda, Allah tarafından kişinin kalbine yakîn havâtırının nasıl geldiğini ifade eden bir kavramdır.²⁹⁵ Burada edilgenlik vurgusu, müşahede anında yakîn ehlinin öznelliğinin ortadan kalkmasını ifade eder. Yani, müşahede sırasında kişinin şهادet etmesine değil benliğinden sıyrılarak şهادet ettirilmesine vurgu yapar. Ayrıca yakîn havâtırının perdesiz bir şekilde müşahede ettirilen bir kişinin bilgisinin kesinliğinde herhangi bir kusur olmayacağını belirten Mekkî, konuyu imana getirerek böyle birisinin imanının da kusurlu olmayacağını belirtir. Bunun ise bilgide kesinliğin son mertebesi olarak gördüğü ayne'l-yakîn ile olabileceğini ifade eder.²⁹⁶ Netice itibarıyla Mekkî'ye göre kişi, ayne'l-yakînin müşahadesiyle kalbine gelen yakîn havâtırını algılayabilir.

Mekkî, yakîn hâtırının ortaya çıkışında kişinin edilgenliğine olabildiğince vurgu yapmasına karşın bireyin de bir dahlinin olduğunu ifade eder. Ona göre yakîn havâtırı ihtiyari bir ilim ve seçilmiş kişinin muradı ile ortaya çıkar. Ancak Mekkî bu talep edişten ve yakîn hâtırının ortaya çıkış sürecinden bahsetmez. Bununla birlikte Mekkî'ye göre yakînin gelişi; gizli ve dakik, ilk bakışta görülemeyecek kadar latif ve istidlâl yönü kapalı olmasına karşın maksûd olan Allah'a ve murâd edilen kişiye gizli değildir.²⁹⁷ Ona göre yakîn hâtırı sadece geldiği o kişiye mahsus olup, o kişi; Allah tarafından çağırılmış, murâd ve maksûd edilmiş, Allah'a yönlendirilmiş ve O'na çekilmiştir.²⁹⁸ Bununla beraber Mekkî yakîn hâtırının kalbe vârid olduğu zaman, gizli ve kapalı olması sebebiyle delillerinin zahirde ortaya çıkmadığını belirtir. Zira yakîn hâtırı; bâtinî ilimle, derin bir anlayışla, ifade inceliklerine vakıf olmayla,

²⁹⁴ Mekkî, 1:381-2.

²⁹⁵ Mekkî, 1:419-20.

²⁹⁶ Mekkî, 1:329-30. Bununla birlikte Mekkî, kişinin edilgenliğinin değişmesi ölçüsünde müşahede şekillerinin de değiştiğini belirtir. Ayrıca bkz. Mekkî, 1:379-80.

²⁹⁷ Mekkî, 1:325-6.

²⁹⁸ Mekkî, 1:337.

Kur'an'dan bâtinî hüküm çıkarmaya dair bir basiretle ve tevilin öğrenilmesiyle bilinebilir.²⁹⁹

Mekkî, yakîn hâtırının sadece kalbinde iman, ilim ve akıl olan kişilerde tezahür edeceğini belirtir. Mekkî'ye göre bu üç unsurun zayıfladığı kalpte yakîn hâtırı zayıflar, kuvvetlendikçe yakîn hâtırı da kuvvetlenir. Zira ona göre tıpkı nefsin şeytana, ruhun da meleğe bir mekân olması gibi iman, ilim ve akıl da yakînin mekânı olur.³⁰⁰ Kanaatimizce buradaki kritik nokta; iman, ilim ve akıl unsurlarının her birinin yakîn havâtırının ortaya çıkmasındaki üstlendikleri misyondur.

Öncelikle Mekkî'ye göre iman, zâhirî ameller ile bir bütündür. Bu yüzden kişinin zâhirî organlarıyla yaptığı sâlih ameller olmadan müslüman olması mümkün değildir. Bu yönüyle Mekkî, amelin imandan bir cüz olduğunu kabul ederek eserinde bu görüşü savunur.³⁰¹ İkinci olarak akıl, sadece yakîn hâtırı için değil tüm hâtırların gelebilmesi için bir zorunluluktur. Mekkî'ye göre akli sahih bir şekilde çalışmayan bir kişiye havâtır gelmez.³⁰² Ancak şunu da ifade etmemiz gerekir ki Mekkî, yakîn hâtırının akıl madeninde ortaya çıkmadığını da belirtir. Çünkü hatırlanacağı üzere özellikle kelim ehli, akıl ve istidlalle yakîn bilgisine erişebileceklerini düşünmekteydiler. Mekkî ise yakîn hâtırının sadece aklederek yani nazar ve istidlal yaparak ortaya çıkmayacağını ama akılsız da yakîne ulaşamayacağını vurgulayarak yorum sahasını genişletmiştir.³⁰³ Mekkî'nin bu tavrı, onun mütereddit olduğuna yorumlanabilir. Ancak Mekkî bu ikircikliği, akıl-ahlak ilişkisinin bir sonucu olarak yetkinleşmiş ve yetkinleşmemiş akıl düşüncesiyle aşmaktadır. Mekkî'ye göre yakîn hâtırının ortaya çıkması için gereken diğer bir unsur kâmil, yani yetkinleşmiş akıldır.³⁰⁴ Son olarak Mekkî, yakîn hâtırının ortaya çıkması için kişinin ilimler hiyerarşisinde tevhid ilmine yükseltilmesi gerektiğini düşünür.³⁰⁵ Dolayısıyla Mekkî, kişinin tevhid ilmine ulaştırılmasıyla yine hakikate ulaşmada kişinin edilgenlik durumuna vurgu yapmaktadır. Diğer bir deyişle ona göre kimse, Allah'ın meşîeti olmadan yakîn havâtırına ulaşamaz.

²⁹⁹ Mekkî, 1:334.

³⁰⁰ Mekkî, 1:338.

³⁰¹ Mekkî, 3:1283-87.

³⁰² Mekkî, 1:325.

³⁰³ Mekkî'nin nazar ve istidlal yoluyla tevhide ulaşmaya sıcak bakmadığına dair pasaj için bkz. Mekkî, 1:410.

³⁰⁴ Mekkî'nin akıl düşüncesi için çalışmamızın akıl başlığına bakınız.

³⁰⁵ Mekkî, 1:349-50.

Diğer taraftan Mekkî; iman, ilim ve aklın sıhhati ölçüsünde yakîn hâtırının niteliğinin değiştiğini belirterek bu ilişkiyi teşbih üzerinden açıklar. Yakîn hâtırı için iman çakmak taşı, ilim çakmak, akıl ise ateşleyici gibidir. Bir araya geldiklerinde kalpte yakîn hâtırı ortaya çıkar.³⁰⁶ Bir diğer misale göre nasıl ki cam bir şişe, içindeki suyun saflığı ölçüsünde berrak görünüyor, suyun saflığı da yine barındırdığı minerallerin saflığı ölçüsünde berrak oluyorsa aynı şekilde; yakîn hâtırının kuvveti de kalpteki iman, ilim ve aklın saflığı ölçüsüne göredir.

Bu doğrultuda Mekkî iman, ilim ve aklı; cam lamba, yağ ve fitilden oluşan kandile benzettir. Ona göre akıl, kandilin cam lambası gibidir. Akıl kusurlardan ve dünyalık eşyanın bulanıklığından ne kadar kurtulursa sıhhati de o kadar yüksek olur. Kandilin yağı ise ilme benzer ki bu ne kadar ince ve saf olursa ateş konumunda olan yakîni o kadar net aydınlatır. Son olarak fitil ise iman mesabesindedir ki kandilin esası ve temel unsuru fitil olduğu için, fitil ne kadar güçlü ve fitilin yapıldığı madde ne kadar kaliteli ise yakînin tezahürü de o kadar güçlü ve kesin olur.³⁰⁷ Diğer yönden Mekkî akıl, ilim ve iman unsurları bulunan her kalpte cehalete, tamaha ve dünya sevgisine dair üç hevâ hâtırının eksik olmayacağını ifade eder. Cehalet, tamah ve dünya sevgisi, nefisteki hâkimiyeti ve kuvveti ölçüsünde kalpte bazen güçlenip bazen zayıflar. Bununla beraber kalpteki yakînin ölçüsü miktarınca ya gizlenir ya da ortaya çıkar.³⁰⁸

Mekkî'nin tasavvuf düşüncesindeki hiyerarşik derecelendirme fikri yakîn havâtırına da olabildiğince yansımış görünmektedir. Ona göre kişinin hayırdaki nasibi makamına göre değişiklik gösterir. Hatırlanacağı üzere Mekkî'ye göre iyiliğe yönelik hâtırların kaynağının melek, ruh ve Allah olduğundan bahsetmiştik. Mekkî, bu iyiliğe yönelik hâtırları da bir hiyerarşiye göre derecelendirir. İlk olarak melekten gelen hâtırın iman makamındaki bir kula geleceğini ifade eder. Ona göre bu makamda kişinin nasibi iman ilmidir. Kişinin iman makamından yakîn makamına yükseltilmesi söz konusu olduğunda meleğin artık bu hâtırları kişiye ulaştırmaya vasıta olamayacağını ifade eden Mekkî, bundan sonra ruhtan gelen hâtırlar ile karşılaşacağını ifade eder. Bu noktada kişinin nasibi ise yakîn ilmidir. En sonunda

³⁰⁶ Mekkî, 1:338.

³⁰⁷ Mekkî, kandil benzetmesini iki farklı yerde aktardığı için çalışmamızda bunları birleştirdik. Ayrıca bkz. Mekkî, 1:328, 332.

³⁰⁸ Mekkî, 1:349-50.

kişinin tevhid makamına ulaşacağını belirten Mekkî, burada kişinin yakîn hâtırlarının kalbine ilkâ olacağını, ayne'l-yakînin müşahedesinin sonucunda kişinin fena bulacağını ifade eder. Mekkî artık bu noktada kişinin tevhid ilminden nasibinin sayılamayacak kadar fazla olduğunu belirtir.³⁰⁹



Şekil 3.6. Hayra Yönelik Hâtırlar Arasındaki Hiyerarşi

Netice itibarıyla Mekkî, bilgi-eylem bütünlüğü çerçevesinde kulun edilgenliği bilincinin artması sonucunda bilginin en saf ve en keskin olanının, yani yakîn havâtırının sıddıklara ve şehitlere geleceğini ifade eder. Bununla birlikte yakîn havâtırını ahlak ve bilgi irtibatı bağlamında ele alan Mekkî, ahlaki yetkinleşmenin kişiye doğrudan yakîn sağlayamayacağını düşünür. Yani ahlaki açıdan her yetkinleşme yakîn hâtırını doğurmaz. Çünkü ona göre bütün hâtırlarda olduğu gibi yakîn hâtırı da Allah'ın dilemesiyle oluşur. Bu bakımdan Mekkî'nin meşîet fikrini incelemesi sebebiyle determinist bir ahlak anlayışından uzak durduğu görülmektedir.

3.5.1.2. Yakîn Hâtırı Sahiplerinin Özellikleri

Mekkî yakîn hâtırı sahiplerinin özelliklerinden bahsederek havâtır kavramı üzerinden inşa etmeye çalıştığı düşüncesini daha da ileri taşır. Nitekim yakîn hâtırı sayesinde tasavvufun diğer disiplinlerden üstün olduğunu düşünen Mekkî, yakîn hâtırı

³⁰⁹ Mekkî bu aktarımını birkaç yerde farklı çerçevede aktarmaktadır. Çalışmamızda bunlar birleştirilip ortaya çıkan mana özetlenmiştir. Ayrıca bkz. Mekkî, 1:236, 338, 349-50. Mekkî'nin yakîn havâtıra ilişkin düşüncesi için bkz. Harith Bin Ramli, "A study of early Sufism in relation to the development of scholarship in the 3rd/9th and 4th/10th centuries A.H./C.E.", 138-45.

sahiplerinin de aynı şekilde diğer âlimlerden üstün niteliklerinin olduğunu kabul eder. Ona göre bu seçkinliğin temel nedeni, yakîn ehlinin ilimlerini vasıtasız bir şekilde doğrudan kalplerine³¹⁰ gelen nur sayesinde Allah'tan alıyor olmasıdır ve bunun yanlış ihtimali olmayan, yani içine zannın karışma ihtimali olmayan bir bilgi olmasıdır.³¹¹ Bu bakımdan sürekli havâtırdan bahsetmesi nedeniyle ilimleri küçümşenen sûfileri Mekkî, havâtır kavramı üzerinden seçkin bir niteliğe yükseltir. Bu doğrultuda Mekkî havâtıra ilişkin bölümünde ısrarla yakîn hâtırı sahiplerinin isimlerine, niteliklerine ve onları diğerlerinden ayıran seçkinliklerine vurgu yapar.

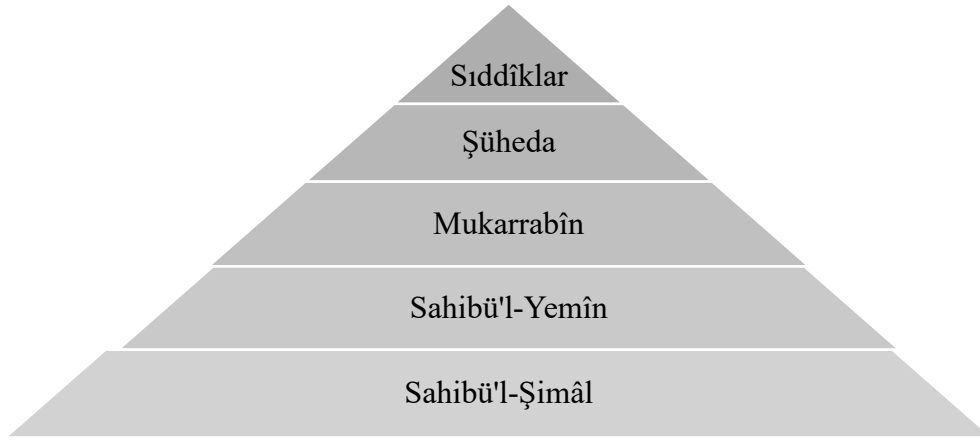
Öncelikle Mekkî'nin velayet anlayışının en üst mertebesinde *sıddıklar* bulunur. Dolayısıyla Mekkî'nin düşüncesinde kalbine yakîn hâtırı gelen kimseler, onun rical fikrinin zirvesinde bulunur. Mekkî'ye göre insanların en alt tabakasında *sâhibü's-şimâl* vardır. Onlar, neden *sâhibü'l-yemîn* olmadıkları için iç çekerler. Sâhibü'l-yemîn ise neden *mukarrebûndan* olmadığı için üzülür. Mukarrebûnun salihleri de *şüheda* ehlinde olmayı temenni eder. Şühedâ ise *sıddıklardan* olmayı arzu eder.³¹² Bu bakımdan Mekkî hâtırlar arasında en kıymet verdiği yakîn hâtırını yine velayet düşüncesinin zirvesinde bulunan iki zümreye tahsis eder. Bununla birlikte bu hiyerarşiyi nicelik bakımından gittikçe azalan bir eksenle kurgular. Çünkü Mekkî için sıddıklar ve şehitler sayı bakımından en az olandır. Diğerlerinin sayıları da hiyerarşide aşağı indikçe derecelerine göre artar.³¹³

³¹⁰ Yakîn hâtırını ve yakîn hâtırı sahiplerinin özelliklerini kalp başlığı altında alıyor oluşumuzun nedeni, yukarıda da belirttiğimiz gibi Mekkî'nin sürekli kalp-yakîn havâtırını beraber açıklamasıdır.

³¹¹ Mekkî'nin diğer bilgi türlerinin zan içerdiğine ve ayne'l-yakînin müşahadesiyle elde edilen bilginin zan içermeyeceğine ilişkin düşüncesi için bkz. Mekkî, 1:379-382.

³¹² Mekkî, 1:305.

³¹³ Mekkî'nin dereceli olarak sayıların azalıp azalmadığını düşünmemizin nedeni havâtır anlayışı sebebiyledir. Ona göre söz gelimi nefis ve şeytan hâtırı, bütün müslümanlara geliyorken melek ve ruh hâtırları ise bazı kimselere, yakîn hâtırı ise sadece sıddıkların ve şehitlerin kalbine gelmektedir. Mekkî, 1:324-6. Ayrıca Mekkî, yakîn ehlinin sayılarının az olduğunu ifade eder. Mekkî, 1:310. Bununla beraber sıddıkların azlığına ve Allah'ın onları yalnız kılmasına dair başka bir açıklama için bkz. Mekkî, 1:337.



Şekil 3.7. Mekkî'nin Velayet Düşüncesini Gösteren Hiyerarşi

Mekkî yakîn hâtırı sahiplerinin kimler olduğuna dair somut isimler vermekten çekinmez. Ona göre yakîn hâtırı sahiplerinin önderi Hasan-ı Basrî'dir. Mekkî açık bir şekilde yakîn havâtırı hususunda Hasan-ı Basrî'nin imam olduğunu ve açtığı bu yolda ondan sonraki imamların onun aracılığıyla bu ilmi aldıklarını ifade eder. Mekkî, bu imamların kimler olduğunu da söyler. Nitekim Hasan-ı Basrî'nin meclislerinde Mâlik b. Dînâr (ö. 131/748'den önce), Muhammed Vâsi' (ö. 123/741), Sâbit el-Bünânî (ö. 127/744), Eyyüb es-Sahtiyânî (ö. 131/749) ve Abdulvâhid b. Zeyd (ö. 177/793) gibi âbidlerin ve nüssâkın olduğunu belirtir.³¹⁴ Bununla birlikte eserinin diğer kısımlarında ise şeyhimiz ve imamımız dediği Cüneyd-i Bağdâdî'nin, Ebû Sâid İbnü'l A'rabî'nin, Sehl Tüsterî'nin ve İbn Sâlim'in yakîn havâtırı sahibi olduklarını belirtir.³¹⁵ Hatta kendisine de yakîn havâtırının keşf olunduğunu ifade etmesinden³¹⁶ bu isimlerinin yanında kendisini de yakîn havâtırı sahibi olarak gördüğünü çıkarabiliriz.

Mekkî, yakîn hâtırı sahibi sıddîkları ve şehitleri birçok nitelikte vasıflandırır. Bu bağlamda, atfettiği her bir nitelemeyle velayetteki kişinin seçkinliğine vurgu yapar. Öncelikle ona göre kalbine yakîn hâtırı gelen zümre, kalbe dair bütün incelikleri bildiği için *kalp ehli* diye anılır.³¹⁷ Ayrıca yakîn havâtırına sahip oldukları için *yakîn*

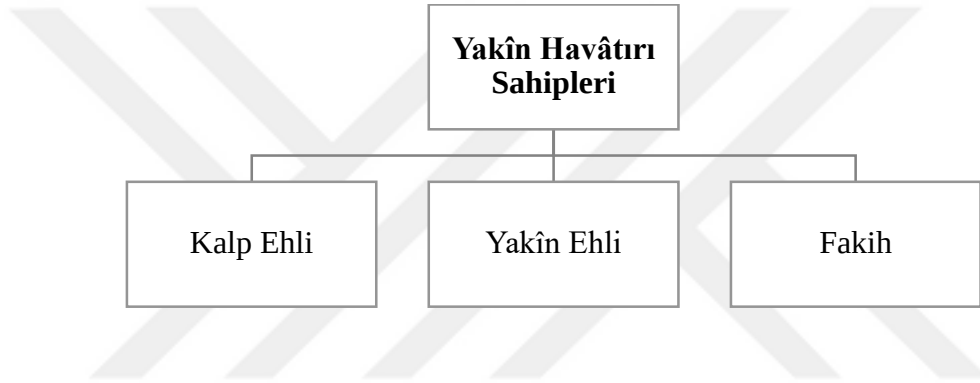
³¹⁴ Mekkî, 1:364, 416.

³¹⁵ Mekkî, 1:448, 1051

³¹⁶ Mekkî, 1:293.

³¹⁷ Mekkî, 1:326

ehli şeklinde de isimlendirilir.³¹⁸ Son olarak onların naslardan çıkarılan hüküm hakkında en ehil kişiler ve dini algılayış bakımından en seçkin kimseler olduğunu düşünen Mekkî onları gerçek *fakih* olarak niteler.³¹⁹ Mekkî'nin bu nitelendirmeleri, siddîklar ve şehitler zümresini aktarmak için yaptığı ve aralarında herhangi bir fark gözetmeden diğer müslümanlara olan üstünlüklerini göstermek adına tercih ettiği görülmektedir. Ancak şunu da açıkça ifade etmeliyiz ki Mekkî, bu isimlendirmelerde bir farklılık gözetmez. Özellikle kavramın sahip olduğu manadan hareketle yakîn hâtırı sahiplerini vasıflandırma yoluna gider. Çalışmamızın bu bölümünde sırayla bu isimlendirmelerden hareketle yakîn hâtırı sahiplerinin özelliklerini etraflıca irdedeleyeceğiz.



Şekil 3.8. Mekkî'ye Göre Yakîn Havâtırı Sahipleri

İlk olarak *kalp ehli* nitelendirmesiyle Mekkî, kalbinde yakîn hâtırı bulunduran ve sürekli kalplerindeki bu nurla iştigal eden zümreleri, yani kalp ilminin sahiplerini kasteder. Nitekim bu kişiler siddîklar ve şehitler olduğu için bunlara gelen hâtırların doğrudan kişiyi bağlayıcı ve bilgide kesinliğin en yüksek derecesini temsil eden bir ilim olduğunu kabul eder. Ayrıca ona göre nasıl ki kalp ilmi, ilimlerin ilmiyse kalp ehli de âlimlerin âlimidir. Mekkî, kalp ehlinin, “Şüphesiz ki bunda kalp sahibi kimseler için öğüt vardır.”³²⁰ ayetinde geçen “kalp sahibi kişiler” olduğunu ifade eder.³²¹ Bununla birlikte Mekkî, ayne'l-yakîne sahip olan yakîn hâtırıyla mükâşefe altında olan seçilmiş ariflerin, Allah tarafından öne geçirildiğini belirtir.³²² Kalp ehlinin kalplerine gelen yakîn havâtırı sayesinde onların kalplerinde zaten bir öğüt

³¹⁸ Mekkî, 1:335.

³¹⁹ Mekkî, 1:326.

³²⁰ Kâf 50/37.

³²¹ Mekkî, 1:326.

³²² Mekkî, 1:327.

verici olduğunu, insanlardan herhangi bir öğüt almalarına ve zahiren kötülükten vazgeçirmeye dair bir uyarıya ihtiyaç duymadıklarını ifade eder.³²³

Mekkî, kalp ehlinen sonra bu zümreyi bazen de *yakîn ehli* olarak isimlendirir. O, yakîn ehli ile murâd edilen kişilerin, Allah'ın hükümlerinin bâtinî yönünü bilen arifler olduğunu belirtir. Yakîn ehlinin, yakîn havâtırının tafsilatını ve icap ettirdiklerini bildiğini ifade eden Mekkî, onlara gaybden doğan bu hâtırları müşahade ettirildiğini belirtir. Her ne kadar yakîn havâtırının ortaya çıkışını zahiren anlamak güç olsa da yakîn ehlinin, yakîn havâtırının çeşitli mümeyyiz vasıflarıyla bu hâtırları anlayabileceğini aktarır. Ona göre yakîn ehlinin kalplerine gelen yakîn nuru sayesinde din algılayışları mümeyyiz hale gelir. Bu sayede kişi zandan uzak sadece hakkı söylemeye başlar.³²⁴ Ayrıca Mekkî, yakîn ehlinin sadırlarına ilkâ olunan nur (yakîn havâtır) sayesinde kalplerinin ilimle genişlediğini belirtir. Bu sayede yakîn ehlinin yakîn ile baktığını ve sadece hakikati konuştuğunu ifade eden Mekkî, Allah'ın diğer zümrelerden farklı olarak yakîn ehlinin kalbine hikmeti ilkâ ettiğini belirtir.³²⁵

Mekkî yakîn hâtırı sahiplerinin diğer ilim sahibi kişilerden üstünlüklerini göstermek için onları *fakih* diye adlandırır. Nitekim fıkıh-fakih kullanımı Mekkî'nin ısrarla öncelediği ve havâtır kavramıyla sıklıkla beraber andığı bir istimaldir. Ona göre gerçek fakih kalbine yakîn havâtır gelen ve ilmini doğrudan Allah'tan alan kimsedir.³²⁶ Mekkî fıkıhla kastedilenin, lisanın değil kalbin bir sıfatı olduğunu belirtir. Bu minvalde Mekkî, Arapların 'fikhettim' dediklerinde 'anladım' demek istediklerini söyler. Nitekim İbn Abbas da Allah'ın "Onların kalpleri vardır fakat onlarla fikhettemezler"³²⁷ ayetinin tefsirinde 'fikhettemezler' diyerek 'fıkıh' kelimesine "anlama" manasını yüklemiştir.³²⁸ Mekkî bu ifadelerin öncesinde ve sonrasında yakîn hâtırının geldiği kişilerin esasında Allah'ın ayetlerini, Hz. Peygamber'in sünnetlerini en iyi anlayanların, kalp ehli olan (yakîn havâtır sahibi) gerçek fakihler olduğunu belirtir. Bununla beraber Mekkî, iyilik ve kötülüğe dair bir soruya Hz. Peygamber'in "fetva verenler fetva vermiş olsalar da sen yine de kalbine sor (استفت)

³²³ Mekkî, 1:326-8.

³²⁴ Mekkî, 1:334-5.

³²⁵ Mekkî, 1:412.

³²⁶ Mekkî, 1:424-6.

³²⁷ A'raf 7/179

³²⁸ Mekkî, 1:343

”قلبك)“ şeklinde bir cevap vermesinin nedeninin, fetva verirken müftülerin zâhirî tevil ve ruhsat ilimleri ile fetva verdiklerini, Allah’ın hükmünün zâhirî yönünü bildiklerini ve bu hükümde kendilerine dair bir hüccet olduğunu ifade eder. Ancak gerçek fakihinse onlardan üstün bir ilme sahip olduğunu ve sır ilmi olan tahkik ve azimet ile fetva verdiğini belirtir. Ayrıca Mekkî Hz. Peygamber’in, zahiren fetva veren müftülerin hükümlerini yeterli bulsaydı soru soran kişiyi kalp ilmine yönlendirmeyeceğini düşünür.³²⁹

Gerçek fakihin kim olduğuna ilişkin tartışmalara Mekkî öncesi ve dönemindeki sûfîlerin yaklaşımı ortaktır. Bunlardan Tirmizî’ninki konumuza açıklık getirmesi açısından daha dikkat çekicidir. Bir kişinin fûru konularda bilgi sahibi olmasının esas konularda da bilgi sahibi olduğu anlamına gelmediğini belirtir. Ona göre fûru konularda bilgi sahibi olmak bilgi taşıyıcılığıdır. Çünkü gerçek fıkıh, kalbin fıkıhıdır. Bu açıdan Tirmizî, Mekkî’nin de gerçek fakihin kim olduğu hakkında yaptığı tartışmaya katılarak konuyu zâhir ve bâtın ikilemi üzerinden genişletir. Nitekim o, Hasan-ı Basrî’nin ‘filan kimse fakihtir’ diyen birisine ‘Sen hiç fakih görmemişsin’ diye tepki gösterdiğini belirtir. Sonrasında Tirmizî Hasan-ı Basrî’nin gerçek fakih; dünyaya karşı zahit davranan, ahireti arzulayan, kendi günahını gören, rabbine itaatte devamlı olan kimsedir şeklinde nitelendirdiğini nakleder. Aynı zamanda Tirmizî önemli olanın zâhir ve bâtın fıkıhı birleştirmek olduğunu ve ancak böyle gerçek fakih olunabileceğini vurgular. Ona göre zâhirî fakihin istinbat yöntemi, ahkâma dair meselelerde sünnete uyarak ve şeriata muvafık hükümler ortaya çıkarmaktır. Ancak bâtınî ilimlerde fakihin istinbâtı ise hakikate uygun olarak ve rububiyeti müşahade ederek kalbe gelen havâtırı ortaya çıkarmaktır. Bu bağlamda ikisini birleştirenin “kibrit-i ahmer” yani en büyük âlim ve en derin akıl sahibi olacağını ifade eder.³³⁰

Mekkî’nin gerçek fakihin kim olduğuna ilişkin tartışmada aldığı pozisyon kendinden önceki Tirmizî ve diğer sûfîlerle benzerdir. Mekkî zahir ehlinin, Allah’ın hükümlerinin zâhirî yönünü yine dilin zâhirî manasına dayanarak bildiğini ifade eder. Bu hükümlerin de zahir ilmine sahip olanlara hüccet teşkil ettiğini belirtir. Ancak

³²⁹ Mekkî, 1:326. Erken dönemde sûfîlerin fakih kavramına getirdiği yaklaşıma ilişkin benzer bir yorum tarzı için ayrıca bkz. Ebu’l-Alâ Afîfî, *Tasavvuf: İslâm’da Manevî Hayat*, çev. Ekrem Demirli ve Abdullah Kartal (İstanbul: İz Yayıncılık, 2018), 105-6.

³³⁰ Tirmizî, *Beyânü’l-fark*, 60. Ayrıca bkz. Serrâc’ın ifadeleri için bkz. Serrâc, *el-Lüma’*, 7-16, 26. Mekkî, *Kütü’l-Kulûb*, 1:426.

gerçek fakihler ise (yakîn havâtırı sahipleri) Allah'ın hükümlerini, bâtinî kalp ilminden bâtinî hükümleri de çıkartabilecek bir yetkinliğe sahiptir. Çıkartılan bu hükümler ise imanın hakikatının ta kendisi olmakla birlikte faydası da bâtinî ilim ehline mahsustur.³³¹ Mekkî bu aktarımında sır ilmi ile kalp ilmini yani, yakîn hâtırı ile elde edilen ilmi kasteder. Burada kalp ehlinin temel özelliği bu bâtinî hüküm çıkarma yetkinliğine yakîn havâtırı sayesinde ulaşmasıdır. Dolayısıyla Mekkî, erken dönemde fakih olarak kabul edilen ilim erbabını eleştirmekle kalmayıp naslardan çıkabilecek en doğru ve en sahih tevilin ancak kalp ehline/sûfîlere ait olduğunu belirtmektedir. Burada bir diğer kritik nokta ise Mekkî'nin fıkıh etme ile anlama arasında kurduğu ilişkidir. Ona göre dinde hakiki anlamda anlayış/fıkıh ahlak-bilgi-amel bütünlüğü içerisinde Allah'ın meşîeti sonucu kişinin kalbine ilkâ ettiği yakîn hâtırı ile mümkün olmaktadır.

Mekkî'nin fıkıh kavramı üzerinden yaptığı bu yorumu farklı açılardan değerlendirmek mümkündür. Bunu bir din bilimleri eleştirisi veyahut dinî anlayışın genişlemesi olarak görebiliriz. Bir din bilimi eleştirisi olarak değerlendirdiğimizde Mekkî, gerçek fakihin ancak ahlaki yetkinliğini sağlayan, hükümleri hevâsına göre yorumlama ihtimali olmayan kişiler olduğunu düşünür. Mekkî bunun da yakîn havâtırına sahip olmadan gerçekleşmeyeceğini düşünür. Eleştirileri böyle okuduğumuzda din bilimlerinin teşekkül döneminde fıkıh kavramının tanımına dair bir uzlaşımın olmadığını ifade edebiliriz.³³² Diğer taraftan Mekkî'nin söylemlerinin eleştiriden ziyade var olan düşünceyi yorumlayarak genişletmek için olduğunu düşündüğümüzde ise yakîn hâtırıyla gerçekleşen fıkıhın bir bakıma o dönemki fıkıh algılayışını tamamlama bir yönüyle de anlam daralmasından kurtarma girişimi olarak da okuyabiliriz.³³³ Bu yönüyle Mekkî, ahlak ve bilgi irtibatını sağlayarak fıkıh kavramını döneminin popüler algılayış sınırlarından çıkartarak kavrama çeşitlilik ve bir o kadar da dönüşüm kazandırmıştır. Böylece fıkıh, sadece kuralcılığı temsil eden bir zeminden çıkıp yerine bütün din bilimlerini kapsayan ve din algılayışında yakîni

³³¹ Mekkî, 1:326 Ayrıca Mekkî'nin fıkıh kavramına dair diğer açıklamaları için bkz. Mekkî, 1:424.

³³² Söz gelimi, İmam Şâfiî'ye (ö. 204/820) nisbet edilen, “fıkıh, dinin amelî hükümlerini muayyen delil ve kaynaklarından çıkararak elde edilen bilgidir” tanımında naslardan çıkarılan amelî hükümleri anlamı çıkmaktadır. Veyahut Ebu Hanîfe itikada taalluk eden meselelere yer verdiği eserine *el-fıkhu'l-ekber* ismini vermesi de yine erken dönemdeki bu çeşitliliğe örnek teşkil eder. Ayrıntılı bilgi için bkz. Hayrettin Karaman, “Fıkıh” (İstanbul: DİA, 1996), 1.

³³³ Nile Green bu gibi farklı söylemleri, erken dönemde disiplinler arası tamamlayıcılığın ve yorum gücünün genişlemesinin yansıması olarak okur. Ayrıntılar için bkz. Nile Green, *Sufism: A Global History* (Oxford: Wiley-Blackwell, 2012), 60-61.

ifade eden bir hüviyet kazandırmaktadır. Konumuzla irtibatı neticesinde yakîn havâtırı ise bu dindeki sahih algılayışın (fikhetmenin) gerekli şartı olarak karşımıza çıkmaktadır.

Mekkî, yakîn hâtırı sahibi müminin, diğer müminlere olan üstünlüklerinden örnek vererek bahseder. Bu doğrultuda Mekkî; Allah'ın sıfatlarının, kudretinin ve ayetlerinin yüz bin manasını bilip sonra keşf yoluyla hepsini yakından müşahade eden yakîn hâtırı sahipleriyle bunların sadece on manasını bilen ve onlara hem uzaktan hem de perde arkasından şâhid olan bir normal bir müminin aynı olmayacağını ifade eder. Her ne kadar ikisinin de mümin olduğunu belirten Mekkî, imanları arasında yakınlık, yücelik, fazlalık ve noksanlık bakımından farkın, on ile yüz bin sayıları arasındaki fark gibi olduğunu ifade eder. Ayrıca normal bir müslüman kulun kalbindeki iman, yakîn hâtırı sahibi bir müminin kalbindeki iman on binde biri olduğunu belirtir.³³⁴

Düşüncesini örneklendirerek tasvir eden Mekkî, bir kişinin gelip bize “falan kişi muhakkak ki benim yanımdadır” dediği zaman o kişinin onun yanında olduğuna dair bir bilgiye sahip olacağımızı ancak bu bilginin yakîn bir bilgi olmayacağını belirtir. Çünkü o kişi başka birisine benzetilmiş olabilir veya hemen sonra o kişi oradan ayrılmış da olabilir. Bu normal müminin imanı gibidir. Tecrübeyle elde edilmemiş, haber ile elde edilmiş bir bilgidir. Veyahut “falan kişi muhakkak ki benim yanımdadır” derken biz o kişinin sesini perde arkasından duysak yine kesin bir şekilde o kişinin onun yanında olduğuna kanaat getiremeyiz. Zira sesler ve bendenler de birbirine benzeşebilir.³³⁵ Böyle bir konuşmaya rağmen o kişiyi evinde tutan kimse, evdekinin o olmayıp başka biri olduğunu söylediğinde, seslerin ve bedenlerin benzeşme ihtimalinin var olması nedeniyle bilginiz hakkında kuşkuya kapılabilirsiniz. Gözünüzle yakîni olarak görmediğiniz için böyle bir iddiayı savamaz, aksini ispat edecek delil bulamazsınız. Mekkî'ye göre müminlerin genelinin imanı aynen böyle istidlal yoluyla bilgiye ulaşmış, habere dayalı ve zan ile karışık bir imandır. Hayal ve teşbih olma ihtimalinden dolayı da ariflerin yakîni gibi değildir. Mekkî bu doğrultuda eğer bu kişi ile arasındaki perde kalkıp o kişinin sesini işitip onu görse bunun artık marifet yakîni olduğunu, yakîn sahibinin şehadeti

³³⁴ Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb*, 2017, 1:329.

³³⁵ Mekkî, 1:329.

olduğunu, bütün şekkin ortadan kalktığını ve bilgiyi taşıyan haberin tahkik seviyesine ulaştığını vurgular.³³⁶

İlmin bu halini de yakîni iman sahiplerinin imanına benzetmemizin mümkün olduğunu ifade eden Mekkî, iman ıstılahı hepsi için de geçerli olmasına rağmen, bu son mertebedeki bilgiye dayanan iman ile, önceki mertebelerde yer alan iman derecelerinin bir olmasının mümkün olmadığını söyler. Çünkü ilki, sadece teyit edilmemiş bir habere dayalı bir bilgiye benzemektedir. İkinci seviyedeki ise, sese dayalı olan ve şüphe ihtiva eden bir bilgiye benzemektedir. Netice itibariyle bütün müminler, iman ismini taşıma bakımından denk olmalarına rağmen, sıfat ve mahiyeti bakımından yukarıdan aşağıya çeşitli derecelere sahiptir. Yukarıda zikrettiğimiz bilgi çeşitlerini sıralamak gerekirse şöyle diyebiliriz: İlk türde verilen bir haberin tasdik edilmesine dayanan, ihbarî bir bilgi mevcuttur. İkincide ise, bizzat duyularak istidlal edilip müşahedeye dayanmayan, fakat sahibi için yeterlilik arz eden bir bilgi hâsıl olmuştur. Üçüncüde bizzat müşahade ve yakîne dayanan bir bilgi söz konusudur. Allah Resulü (sav) bilginin bu son türünün en makbulü olduğunu beyan ederek şöyle buyurmuştur: "Haber, gözle görme gibi değildir. Haber veren de gözle gören gibi değildir."³³⁷

Mekkî bütün bu anlattıklarının, yakîn hâtırı sahibi kişilerin sıfatlarının zâhirî ve kendilerine bahşedilen ilk faziletleri olduğunu ifade eder. Çünkü Mekkî'ye göre yakîn havâtırı sahibi kimselerin talepleri bilinemez, nasiplerinin keyfiyeti anlaşılamaz ve isteklerinin büyüklüğünün künhü vasfedilemez. Ayrıca Mekkî, onlara bahşedilenin, yaratılmış bir şey olmadığını ve müşahedelerinin ayne'l-yakînden hakka'l-yakîne doğru tahkik olduğunu ifade eder. Bununla birlikte onların, Allah'tan ilk isteklerinin yakîn ilmi olduğunu belirten Mekkî, yakîn ilminin Allah'ı bilmenin (mârifetullahın) saflık ve duruluğu olduğunu belirtir. Ona göre bu ilim iman ilminin sonu, ayne'l-yakînin başlangıcıdır. Onlara nasip edilen müşahadede bir kopma veya bir bölünme olmaz.³³⁸

³³⁶ Mekkî, 1:330.

³³⁷ Mekkî, 1:330. Hadisin aslı şöyledir: "ليس الخبر كالمعاينة" Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Merzî, *el-Müsned*, thk. Şu'ayb el-Arnâvut, Âdil Mürşid, I-L, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1999. III:341 (Hadis No: 1842).

³³⁸ Mekkî, 1:338.

Netice itibariyle Mekkî yakîn havâtır sahiplerinin birçok yönden üstün meziyetlerinin olduğundan bahseder. Özellikle ilimlerinin *tevhid ilmi* olması nedeniyle özel sıfatlarla anıldıklarını ve bu kimselerinin ilimle iştigal eden kimseler arasında en üst mertebede olduklarını ifade eder. Burada dikkat çekici olan nokta ise Mekkî'nin havâtır kavramı üzerinden birtakım nazari eğilimlerde bulunmasıdır. Hatırlanacağı üzere sûfiler diğer ilim ehli tarafından *ehl-i havâtır* şeklinde etiketlenerek tahfif ediliyordu. Mekkî de eleştirildiği bu kavram üzerinden tasavvufu diğer ilimlerden ayıran yönünü göstermeye çalışmıştır. Burada yakîn havâtırının rolü tasavvufu diğer disiplinlerden üstün kılmasıdır. Mekkî'ye göre diğer disiplinlerin sahip olmadığı bir şekilde sûfiler, bilgiyi (yakîn havâtırını) doğrudan Allah'tan almaktadır. Dolayısıyla havâtır kavramı, tasavvufu diğer disiplinlerden ayıran bir husus olarak karşımıza çıkarken yakîn havâtır ise tasavvufa üstünlük katan bir meziyet olarak karşımızda durmaktadır.

3.5.2. Mekkî'nin Nefis Anlayışı

Mekkî'nin, insana ilişkin üstünde en fazla durduğu unsur nefistir. Eserinde nefsin tabiatı, özellikleri ve kişinin manevi gelişimi üzerindeki etkisine odaklanan Mekkî, ahlaki ve pratik bir zeminde nefsi, yetkin bir şekilde işler. Bununla birlikte nefis düşüncesini, haller ve makamlar fikri üzerinden ele alarak sabit bir nefis anlayışından kaçınır. Bu bakımdan Mekkî'nin güçlü bir nefis anlayışı geliştirdiği söylenebilir. Onun nefis anlayışının merkezinde olan kavramlardan birisi de havâtırdır. Mekkî, nefis ve havâtır arasında -genel tasavvuf düşüncesine uyumlu olarak- sabit ve değişmez bir irtibat kurmaz. Çünkü Mekkî'nin nefis anlayışı birçok yönüyle değişime açık bir yapıyı haizdir. Bu bakımdan nefis anlayışını doğru bir zeminde ele almadan nefis-havâtır ilişkisi anlaşılamaz.

Hatırlanacağı üzere Mekkî'nin insan görüşünün hareket ve sükûnet ayrımı üzerine kurulu olduğunu ifade etmiştik. Nefis anlayışını da bu çerçevede kuran Mekkî nefsin tabiatı itibarıyla hareket üzerine yaratılmasına karşın Allah tarafından kulu imtihan etmek üzere sekinetle emredildiğini söyler.³³⁹ Nefsin hareket mizacının varlığı ekseninde, şehvet tabiatının olduğunu ve bu tabiat üzerine de ondan sakınılmasının

³³⁹ Mekkî, 1:248.

(sükûnetle) emredildiğini belirtir. Bu bağlamda şehvetin nefisteki bu varlığının sebebini Allah'ın kullarını imtihan etme isteğine bağlar.³⁴⁰

Mekkî'nin hareket ve sükûnet ayrımının yansımalarını kendinden önceki ve dönemindeki sûfîlerde de görmek mümkündür. Muhâsibî, nefis özelinde olmasa da kul için Allah'ın emrettiklerine karşı hareket, yasakladıklarına karşı ise sükûn kavramlarını kullanır.³⁴¹ Tüsterî de Mekkî ile aynı doğrultuda nefsin tabiatı itibari ile emre karşı sükûneti yasaklara karşı ise hareketi tercih ettiğini aktarır.³⁴² Kelâbâzî de nefsin hareket, sekinet ve şehvetin gerçekleştiği sıcak bir rüzgâr olduğunu belirtir.³⁴³

Nefsin kötülüğe yönelik bu hareket kabiliyeti, kalbin gafletle perdelenmesine sebep olurken sükûnete çağırılması ise imanın artmasını ve hevâdan arınmasını sağlamaktadır.³⁴⁴ Mekkî ayrıca nefsin hareketinin bir sonucu olarak fitratında bulunan iki etkenden bahseder. Bunların ilki cehaletten kaynaklanan *tayş*tır. Sûfîler, nefsin bir fitratı olarak acelecilik anlamında tayş sıfatını nefis için kullanırlar. Nitekim Muhâsibî, nefsin tayş sıfatına karşı tessebbüt etmeyi tavsiye eder.³⁴⁵ Kavramı Serrâc da aynı anlamda kullanır.³⁴⁶ Mekkî'nin nefis için kullandığı diğer sıfat ise *şerehtir*. Ona göre şereh, nefsin hırsından kaynaklanır. Zünnûn bu bağlamda şerehin her türlü ayıpları kapsadığını ifade eder.³⁴⁷ Mekkî'ye göre tayşin misali düz ve kaygan bir düzlemde duran bir küre gibidir. Onu hareket ettirmek için hafifçe üfleme veya dokunmak yeterlidir ki nefis de tam böyledir. Şerehin misali ise ateşe doğru hızla giden bir kelebek gibidir. Kelebek hırsından ötürü ateşin ışıyla yetinmeyip daha fazlasını isteyerek ateşin içine düşer ki nefis yine tam böyledir.³⁴⁸

³⁴⁰ Mekkî, 1:325.

³⁴¹ Muhâsibî, *er-Ri'âye li-Hukûkullâh*, 92.

³⁴² Tüsterî, *Teşîru't-Tüsterî*, 91, 150, 199. Bu örnekte olduğu gibi başka birçok yerde Tüsterî ve Mekkî kendi insan görüşlerini aktarmak için kadim tıp geleneğinden önemli ölçüde yararlanır. Bu irtibatı gösterecek bir araştırma, sûfîlerin döneminin ilmi geleneklerini kendi tasavvuf anlayışlarını aktarmak için nasıl kullandıklarını gözler önüne serecektir.

³⁴³ Kelâbâzî, *et-Taarruf*, 74.

³⁴⁴ Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb*, 2017, 1:248.

³⁴⁵ Muhâsibî, *el-Vesâyâ*, 337.

³⁴⁶ Serrâc, *el-Lüma'*, 542.

³⁴⁷ Serrâc, *el-Lüma'*, 365. Nefsin bir sıfatı olarak şereh için ayrıca bkz. Serrâc, 486.

³⁴⁸ Mekkî'nin tayş ve şerehe dair verdiği diğer misaller için bkz. Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb*, 1:249-51.

Nefse dair her aktarımında hevâyı beraberinde anan Mekkî, hevâyı dünyalıklara karşı duyduğu haz ve temenni olarak tanımlar.³⁴⁹ Ayrıca hevânın, nefsin bir parçası ve Allah'ın kulu imtihan etmek üzere yarattığı bir kuvve olduğunu düşünür. Bu minvalde nefsin yaratılış itibarıyla hevâdan türeyen dört aslının olduğunu ifade eder. Bunlar toprağın fitratının gereği olarak zaaf, çamurun tabiatının gereği olarak cimrilik, ateşin tabiatının bir gereği olarak şehvet ve kuru çamurun gereği olarak cehalettir.³⁵⁰

Nefsin hareket istidadı olmasına rağmen sekinet ile emredilmesi ona değişim ve dönüşüme açık bir hüviyet kazandırır. Bu minvalde Mekkî nefsin rubûbiyet, şeytaniyet, hayvaniyet ve ubudiyet olmak üzere dört sıfatı olduğunu ve bu sıfatlarla imtihan edildiğini ifade eder. Rubûbiyet sıfatı kibir, zorlama, övülmeyi sevme, izzet ve zenginlik ile temayüz ederken şeytaniyet sıfatı aldatma, hile, hased ve şüphe ile kendini gösterir. Bununla beraber hayvaniyet sıfatı, yemeyi, içmeyi ve nikâhı sevme gibi özellikler ile meydana gelirken ubudiyet sıfatı korku, tevazu ve zül gibi unsurlardan oluşur.³⁵¹ Bu dört sıfattan ilk üçü nefsin hareket istidadını temsil eder ki muhlis bir kulda olmaması gereken sıfatlardır. Özellikle rubûbiyet sıfatı Allah'a has olması bakımından nefste kat'i surette bulunmaması gereken bir sıfattır.³⁵² Ancak ubudiyet sıfatı sekineti temsil eder ve kul ancak bu sıfatı gerçekleştirdiği vakit muhlis bir kul olabilir.³⁵³

Mekkî'nin nefsin değişebileceğine dair bu düşüncesi nefis mertebeleri şeklinde karşımıza çıkar. Bu mertebeleri dörde ayıran Mekkî, her mertebeyi tövbe makamına göre açıklar. Birinci mertebe, *nefs-i mutmainnedir*. Bu mertebede nefis, kulun nâsuh tövbesi yapması sonucu, inâbesi üzerine müstakimdir. Bu nefis kulu hiçbir zaman günah işlemeye zorlamaz.³⁵⁴ İkinci mertebe, *nefs-i levvâmedir*. Nefsin, kulun yaptığı hatayı kınaması sebebiyle böyle isimlendirilmiştir. Kul bu mertebede tövbe edip istikamet üzerinde olmaya niyet eder ve günah işlemeye çalışmaz, onu kastetmez ve ona yönelmez. Ancak her ne kadar kastı olmasa da Allah tarafından “hemm ve

³⁴⁹ Bkz. Mekkî, 1:354.

³⁵⁰ Mekkî, 1:251.

³⁵¹ Mekkî, 1:251.

³⁵² Mekkî, 2:813-4. Mekkî'nin rubûbiyet sıfatına dair diğer ifadeleri için bkz. Mekkî, 2:604, 813-4.

³⁵³ Mekkî, 1:251.

³⁵⁴ Mekkî, 2:535. Mekkî ayrıca nefs-i mutmaine sahibi kulların Allah tarafından seçilmiş olup kendilerine ledünnî ilim ve hikmet verilmiş kimseler olduğunu belirtir. Bkz. Mekkî, 1:252.

lemem” ile imtihan edilir. Üçüncü merteye, *nefs-i müsevvile*dir. Bu mertebede nefis kulu sürekli kışkırtır. Kul da devamlı olarak hata yapıp tövbe eder. Kulun bu halini arada olmak ile açıklayan Mekkî, kulun amellerindeki bazı güzelliklerden ötürü istikamet bulmasının umulduğunu, hevâya uyup günahta ısrarcı olmasından ve tövbeyi ertelemesinden dolayı da helake uğrayabileceğini ifade eder. Dördüncü merteye ise *nefs-i emmâre*dir. Nefsin en düşük mertebesi olarak kabul edilen bu mertebede kul, günahta ısrarcı olup tövbeye ve istikamete girmeye niyetlenmez. Nefsi de daima ona kötülüğü emreder.³⁵⁵ Tirmizî, Mekkî ile benzer bir şekilde nefis mertebelerini dörde ayırır. Ancak Tirmizî, her ne kadar benzer aktarımlarla nefs-i mutmainne, nefs-i levvâme ve nefs-i emmâre mertebelerini kullansa da nefs-i müsevvile yerine nefs-i mülhime ifadesini tercih eder.³⁵⁶

Mekkî, nefsin dönüşebilen yapısı ve mertebeleriyle nefsin tamamen kötülük üzerine kurulu bir hüviyeti olmadığını belirtmek ister. Binaenaleyh yukarıda ifade edildiği üzere “nefis hâtırının” kötü bir niteliğe sahip olması ile nefsin çok katmanlı bu yapısı arasında güçlü bir ilişki vardır. Bu ilişkiye göre kötülük veya “nefis hâtırı” nefsin kötülüğe yatkın mertebelerinden kalbe ilkâ edilir. Mekkî bu doğrultuda nefis hâtırının kaynağını, nefs-i müsevvile ve emmâre mertebesi şeklinde sınırlandırır. Bu yüzden Mekkî’de nefis hâtırının olumsuzlanma durumu ancak bu sınırlandırma ile anlaşılır. Zira nefsin bu dönüşmeye müsait yapısı sebebiyle kulun lehine olmak üzere iyiliğine yönelik hâtırlar da nefisten sadır olur. Nitekim Mekkî, nefs-i mutmainnenin Allah’tan gelen hemmi kabul etmeye uygun bir yapısı olduğunu düşünür.³⁵⁷ Başka bir yerde de nefis anlayışını velayet düşüncesiyle ilişkilendirerek Allah’ın mukarrabun zümresinin nefsinin arındırarak şer nitelikli hâtırlardan ari kılabileceğini belirtir.³⁵⁸ O zaman, Mekkî’nin havâtır babında devamlı zikrettiği nefis hâtırlarından hareketle nefsi tamamen kötülüğün kaynağı olarak düşündüğü sonucunu çıkartmamamız gerekir. Mekkî’ye göre nefsin kötülüğe yatkın bir istidadı olmasına karşın iyiliğe doğru gelişebilir ve dönüşebilir bir özelliği vardır. Ancak çalışmamız özelinde nefis hâtırıyla kastettiğimiz kötülüğün kaynağı olan nefis olduğunu da gözden kaçırmamamız gerekir.

³⁵⁵ Mekkî, 1:535.

³⁵⁶ Tirmizî, *Beyânü’l-fark*, 64.

³⁵⁷ Mekkî, 1:252-3.

³⁵⁸ Mekkî, 1:349.

Mekkî, şeytanı nefsin ortağı olarak zikreder. Ona göre Allah, her şeyi benzeri ve zıddı ile yarattığı için nefsin benzeri şeytan iken nefis ve şeytanın zıddı ruhtur. Bu bağlamda Mekkî, nefis ve şeytanı çoğunlukla beraber zikreder.³⁵⁹ Nitekim Mekkî'ye göre insan tabiatını zıtlıklar üzerinden düşünmesinin bir sonucu olarak nasıl ki ruh ve melek, insan tabiatının iyilik yönünü temsil ediyorsa nefis ve şeytan ise kötülük yönünü temsil eder. Bununla birlikte Mekkî, nefis ve şeytan arasındaki ilişkiyi mekân-mütemekkin bağlamında ele alır. Ona göre nefis şeytan için bir mekân olma görevi üstlenir. Şeytan ise fücuru bu mekân ile kalbe ilkâ eden bir şahıs konumundadır.³⁶⁰ Dolayısıyla nefis ve şeytan kişinin kalbine havâtırı ilkâ etmek üzere ortak hareket eden iki kuvvedir. Netice itibariyle Mekkî'nin nefis havâtırı anlayışı onun nefsin kendisine ilişkin düşüncelerinden bağımsız anlaşılamaz. Mekkî'nin nefis fikrindeki katmanlı düşünce yapısı nefis havâtırı anlayışına da sirayet etmiştir.

3.5.2.1. Nefis ve Şeytan Havâtırı

Mekkî'nin nefis görüşü, nefis havâtırına ilişkin fikirlerine de önemli ölçüde tesir etmiştir. Bu bağlamda tıpkı nefiste olduğu gibi nefis hâtırlarının da salt kötü olduğunu düşünmez. Ancak Mekkî'nin eseri boyunca nefis havâtırı aktarımının yoğunlaştığı kısım, nefis-i emmaâreden sadır olan ve kötülük kaynaklı hâtırlardır. Bu bağlamda Mekkî'nin nefis anlayışının tamamen kötülük üzerine olmadığı bir gerçek olmasına karşın Mekkî, nefis ve havâtır kavramlarını yan yana kullandığında bununla daha çok kişinin aleyhine bir aktarımı kastettiğini akıldan çıkarmamak gerekir. Bununla birlikte yukarıda zikredildiği üzere Mekkî, nefsi sürekli şeytanla birlikte zikrettiği gibi aynı şekilde nefis havâtırını da şeytan hâtırları ile sunar.

Mekkî, nefis havâtırı aktarımına öncelikle ayetlerde geçen nefisten kötülük sadır olacağına dair ayetlerle başlar ve beraberinde nefis ve şeytandan gelen her iki hâtırın da zemmedilmiş, kötülüklerine hükmedilmiş olduğunu belirtir.³⁶¹ Mekkî, şerre yönelik hâtırların vesvese olarak isimlendirildiğini ifade eder.³⁶² Vesveseyi, nefis ve şeytandan gelen hâtırları ifade etmek için kullanan Mekkî, bu minvalde vesvesetü'l-

³⁵⁹ Mekkî, 1:357.

³⁶⁰ Mekkî, 1:324.

³⁶¹ Mekkî, 1:324

³⁶² Mekkî, 1:356.

adüvv³⁶³ ve vesvesetü'n-nefs³⁶⁴ ifadelerini kullanır. Bununla birlikte nefis ve şeytan hâtırlarının zemmedilmesi, diğer sûfilerde de karşılık bulur. Nitekim Muhâsibî, nefis ve şeytandan gelen hâtırların kişiyi saptırmak için vesvese verdiğini ve bu hâtırlara karşı kontrol mekanizmasının oluşturulması gerektiğini ifade eder.³⁶⁵ Ayrıca nefis ve şeytandan gelen hâtırların kişiyi mâsiyet işlemeye sevk etmesine karşı kişinin, dikkatli olmak zorunda olduğunu belirten Harrâz Mekkî ile bu yönde mutabıktır.³⁶⁶ Harrâz'dan sonra Tüsterî, Cüneyd, Tirmizî, Serrâc ve Kelâbâzî de eserlerinde nefis ve şeytandan gelen hâtırların müslümanların aleyhine olduğunu ifade ederler.³⁶⁷

Ayrıca Mekkî, nefis ve şeytan hâtırlarının, müslümanların bütününe her daim geldiğini belirtir.³⁶⁸ Mekkî daha önce hiçbir sûfide görülmeyen ve havâtırın günlük hayatta ve sıradan bir müslümana gelip gelmeyeceği sorununa böylece açıklık getirir. Mekkî için nefis, şeytan ve akıl hâtırları müslümanların bütününe yönelik hâtırlardır. Mekkî bunun sebebinin ise kişinin kul olması bakımından imtihanın bir gerekliliği olduğunu ifade eder.³⁶⁹ Mekkî'nin bu ifadeleri, nefis ve şeytan hâtırlarını tamamen yok edip edemeyeceğimizi ve peygamberlerin de nefis ve şeytandan gelen hâtırlara maruz kalıp kalmayacağı sorularını akla getirirse de bunlara bir cevap vermez.³⁷⁰

³⁶³ Mekkî, 1:176, 364, Mekkî, 2:1165.

³⁶⁴ Mekkî, 1:345, 356, 364.

³⁶⁵ Muhâsibî, *er-Ri'âye li-Hukûkullâh*, 92-95.

³⁶⁶ Harrâz, *Kitabu's-Sıdk*, 38-39.

³⁶⁷ Bkz. Tüsterî, *Tefsîru't-Tüsterî*, 91, 291. Cüneyd-i Bağdâdî, "Resâilü'l-Cüneyd", 60. Tirmizî, *el-Emsâl mine'l-Kitâb ve's-Sünne*, 85. Serrâc, *el-Lüma'*, 465. Kelâbâzî, *et-Taarruf*, 104. Aralarında Tirmizî'nin ifadeleri diğerlerine nazaran dikkat çekici bir görünüme sahiptir. Tirmizî kadim tıp bilgisine başvurarak nefis hâtır anında oluşan değişimleri aktarır. O, akciğerin bir hâtırın gelmesiyle şişeceğini, sadrın yerini sıkıştıracağını ve kalbin yerleşmiş olduğu yerden başka bir yere geçerek tıpkı asılı kandil gibi olacağını belirtir. Tirmizî, nasıl ki kandilin her sallanışta ışığı kesintiye uğratması ve bazı bölgelerde gölgelere sebep olması gibi kalbde de hidayet azalması ve nefis ve şeytan kaynaklı dalaletin artması nedeniyle tıpkı delik bir elbise gibi sadrın büzüşeceğini ifade eder. Artık ilerleyen süreçte ise kul Allah'tan sapmış, hidayeti kaybetmiş olur. Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Hasen et-Tirmizî, *Nevâdirü'l-Usûl fî Ma'rifeti Ehâdisi'r-Resûl*, ed. Tevfik Mahmud Tekle, c. 6 (Dimeşk: Dârü'n-Nevâdir, 2010), 404.

³⁶⁸ Mekkî, 1:324.

³⁶⁹ Mekkî, 1:349

³⁷⁰ İlk sorunun cevabını Muhâsibî'de bulmak mümkündür. Muhâsibî'ye göre insanın yaratılışı ve şeytanın da kendi tabiatı gereği hâtırlara maruz kalması normal bir durumdur. Bu açıdan Muhâsibî melek ve hayvanlardan farklı olarak insanlara fiillerin neticesini hesaba katan bir akıl verildiğini belirtir. Dolayısıyla Allah, nefis ve şeytana insanın kalbine hâtır ilkâ etme imkânı verdiğine göre insan, bu hâtırları tamamıyla yok edemez, üstüne düşen sorumluluk ise bu hâtırlara karşı mücadele etmekle sorumludur. Bkz. Muhâsibî, *er-Ri'âye li-Hukûkullâh*, 248-252. İkinci sorunun cevabını da Tirmizî verir. Tirmizî'ye göre peygamberler de bu hâtırlara maruz kalır. Ona göre şeytanın, peygamberler bir şey arzuladığı zaman onların bu arzularını havâtır karıştırabileceğini ifade eder. Hac Sûresi 52. ayette geçen "أَمْنِيَّتُهُ" ifadesinin de peygamberlerin nefislerinin arzularının olduğu gösterdiğini belirtir. Tirmizî'ye göre nefsin arzusu, havâtırdır. Şeytan, kalbe girip vesvese bırakacak yolu bir hâtır vesilesiyle yapar. Peygamberlerde kötü havâtıra karşı sınıksız olan kalp kapısı az bir aralandığında şeytanın vesvese bırakacak yol bulabileceğini ifade eder. Bkz. Ebû Abdillâh

Mekkî'ye göre nefis, şeytan için bir mekân görevi üstlenir. Nitekim bu minvalde şeytanın her kulun nefsinde farklı genişlikte mekânı vardır. Bu genişliğin ölçüsüne göre şeytan kişi üzerinde tahakküm kurar.³⁷¹ Dolayısıyla nefis, kul üzerinde şeytana göre daha güçlü bir etken olarak karşımıza çıkar. Zira şeytanın konuşlandığı bu mekândan gelen hâtırlara karşı kul önlem alırsa artık şeytanın konuşlanabileceği mekân daralmış olur. Ancak önlem almazsa nefis güçlenip şeytanın yolunu açabilir.³⁷² Bundan dolayı şeytanın kula yönelik hareket kabiliyetinin nefse bağlı olduğu söylenebilir. Mekkî, şeytanın nefsin kötülüğe doğru harekete geçmesi esnasında sürekli kalbi gözetleyerek sırasını beklediğini ve kula imtihan olarak neler yapabileceğine baktığını ifade eder. Nefsin harekete geçmesinin sonucunda ise kalpte kötü bir hemm doğar ve şeytan için kalpte hareket alanına kapı açılmış olur.³⁷³ Nefis ve şeytan, hâtırlarını ilkâ etmek için kalbi açık bir havza olarak kullanır ve bu havzada hâkimiyetlerini kurmak için ellerinden geleni yaparlar.³⁷⁴

Mekkî nefis ve şeytan kaynaklı hâtırların kalbe; hevâ, aklın afeti ve kalbin muhabbeti unsurlarının üçünün beraber bulunduğu durumda gelebileceğini ifade eder. Bu üç unsurun temel durumlar olduğunu ve her kulun amacı kendine göre değiştiği için dallarının sayılamayacak kadar fazla olduğunu belirten Mekkî, üçünün ise sadece cehalet, gaflet ve fuzuli dünyalıkları talep etme ile sadır olacağını belirtir. Ona göre nefis ve şeytanın dünyaya ait fuzûliyât ve mubahlar hususunda kula hâtırlar gönderse dahi kulun, bu hâtırlar ile mücâhede etmesi gerektiğini ve organların bu yöndeki hareketlerini engellemesi gerektiğini vurgular. Zira nefis ve şeytan kaynaklı olduğu için gaflet kulun kalbinde yurt edinebilir. Ancak haram kılınmış şeylere yönelik hâtırlara karşı kulun kesinlikle bir yönelim göstermemesi kulun üzerine farzdır.³⁷⁵

Diğer taraftan Mekkî'ye göre nefis hâtırları ile şeytan hâtırları arasında belirgin farklar vardır. Mesela nefis hâtırlarını şeytan hâtırlarından ayıran en büyük özellik nefis-i emmârenin tabiatı gereği hevâyâ uyması, kalpte kalıcı olması ve sürekli

Muhammed b. Alî b. Hasen et-Tirmizî, *Kitabu'l Hatmü'l-Evliyâ*, ed. Osman İsmâil Yahyâ (Beyrut: el-Matbaatü'l-Katolikiyye, 1965), 354-55.

³⁷¹ Mekkî, 1:251.

³⁷² Mekkî, 2:523. Hakîm Tirmizî'de bu minvalde nefis havâtırının şeytandan gelecek vesvese hâtırlarına kapı araladığından bahseder. Tirmizî, *Hatmü'l-Evliyâ*, 354-55. Ayrıca Tüsterî'nin nefis-i emmâreyi en büyük düşman olarak nitelendirmesi için bkz. Tüsterî, *Tefsîru't-Tüsterî*, 27-28.

³⁷³ Mekkî, 1:344-45.

³⁷⁴ Mekkî, 1:354-5.

³⁷⁵ Mekkî, 1:345.

kötülüğü emretmesidir. Ancak şeytan hâtırları nefis hâtırının tam tersi yönde, sürekli aynı tip hâtırlar değildir. Ayrıca şeytan hâtırları, nefis hâtırı gibi kalpte kalıcı da değildir. Kalpte belirdikten sonra hemen değişir.³⁷⁶ Bununla beraber Mekkî, nefsin kulu umut vaat eden hâtırlar ile kandırdığını, şeytanın da kula mâsiyeti güzel gösteren hâtırlar ile saptırdığını ifade eder. Ayrıca kulun kötülüğe yönelik bu hâtırlar nedeniyle nefis ve şeytanın kalp üzerindeki hâkimiyetinin artacağını ve böylece nefsten hevâ hâtırları; şeytandan azgınlığa dair hâtırlar sadır olacağını belirtir.³⁷⁷

Anlaşılabileceği üzere Mekkî’de nefis ve şeytan, kulun zararına olan hâtırları ellerinden geldiğince kulun kalbine göndermek için çalışan iki etken olarak karşımıza çıkar. Mekkî nefis ve şeytan hâtırlarının, müslümanların hepsine yönelik olduğunu ifade eder. Ayrıca her iki hâtırın da zemmedilmiş, kötülüğüne hükmedilmiş ve şeriata ters olduğunu belirtir. İkisi, kalbe hevâdan başka bir şey ilkâ etmez.³⁷⁸ Bu doğrultuda Mekkî, nefis ve şeytan hâtırlarının yeryüzü hazinelerinden (خزائن الأرض) olduğunu, neticelerinin ise isyankârlık, günahkârlık ve kalbin çürümesi olduğunu ifade eder.³⁷⁹ Bu hâtırların gelmesinin sayılamayacak kadar farklı sebepleri olsa da bu sebepler şehvet ve hevâ olmak üzere iki temel faktörde birleşir. Mekkî’ye göre bunlar da cehaletten kaynaklanan hususlar olup kulun önüne bir perde gerer ve onu azaba sürükler.³⁸⁰ Bu bakımdan Mekkî, nefis ve şeytan hâtırlarına karşı *muhasabe* kavramını üretir. Ona göre kişinin bu hâtırlara karşı sürekli tetikte olması, kalbine gelen hâtırları ayırtırmak üzere devamlı muhasabe yapması gerekir.³⁸¹ Bunun yanında Mekkî kalbe gelen hâtırların nefisten veya şeytandan olup olmadığını anlamak için de temyiz metodunu benimser.³⁸²

Netice itibariyle eserinin ismini *Kûtü’l-kulûb* olarak isimlendirerek kalbin doğru kaynaklarla beslenmesi gerektiğini belirten Mekkî, nefis ve şeytan hâtırlarını da

³⁷⁶ Mekkî, 1:358. Mekkî’den önceki dönemlerde de nefis ve şeytandan gelen hâtırlar arasındaki farklara değinildiği görülür. Mesela Cüneyd, nefsin ısrarcı olması sebebiyle nefis hâtırının da ısrar edip gitmediğini şeytandan gelen hâtırın ise bazen gelip bazen gittiğini belirtir. Bkz. Cüneyd-i Bağdâdî, “Resâilü’l-Cüneyd”, 62. Ayrıca Bûndar b. Hüseyin de benzer şekilde şeytandan gelen hâtırın zikir esnasında hapsedilebileceğini ama nefisten gelen hâtırın zikir anında daha da ısrarcı olacağını ifade eder. Sîrcânî, *el-Beyâz ve’s-Sevâd*, 352.

³⁷⁷ Mekkî, *Kûtü’l-Kulûb*, 1:355-5.

³⁷⁸ Mekkî, 1:324.

³⁷⁹ Mekkî, 1:343-4.

³⁸⁰ Mekkî, 1:347.

³⁸¹ Nitekim Mekkî bunun için müstakil bir bölüm açar. Bkz. Mekkî, 1:225-239.

³⁸² Mekkî’nin temyiz anlayışı çalışmamızın ilerleyen başlıklarında ele alınacaktır.

kalbin korunması gereken zararlı kaynaklar olarak niteler. Burada Mekkî'nin nefis ve şeytan hâtırlarına karşı dikkati öncelemesinde asıl göze çarpan husus ise onun metotsuz olarak eleştirilen tasavvufun metodolojik yönünü yine havâtır kavramı üzerinden gerçekleştirmesidir. Nitekim ahlaki yetkinleşmenin önünde engel olarak duran nefis ve şeytan havâtırına karşı muhasebe ve temyiz yöntemini sunarak Mekkî, bir yönüyle tasavvufun ahlak ve bilgi düşüncesinin metodunu inşâ etme gayreti içerisinde.

3.5.3. Mekkî'nin Ruh Anlayışı

Mekkî insan doğasının bir diğer temel unsuru olan ruh hakkında kalp, nefis ve akıl kadar bir aktarımda bulunmamaktadır. Eserlerinde dağınık bir şekilde satır aralarında belirttiği ifadelerden başka bir aktarım söz konusu değildir. Bu bakımdan Mekkî'de ruha ilişkin düzenli bir aktarımın olmadığını ifade etmeliyiz. Ancak kimi ifadelerinden hareketle bazı çıkarımlara ulaşmak mümkündür. Öncelikle Mekkî nefis ve ruhu özdeş olarak kabul etmez. Ona göre ikisi ayrı şeylerdir. Onun insan tasavvurunda nefis ve ruh iki ayrı tabiata sahip kuvvelerdir.³⁸³ Bununla birlikte Mekkî ruhun zıddının, nefis olduğunu ifade eder.³⁸⁴ Kanaatimizce bu zıtlık fikri, kişiyi iyiliğe veya kötülüğe sevk etmesi bakımından oluşturulmuş bir düşüncedir. Nitekim ona göre nefis kişiyi kötülüğe sevk eden bir unsurken ruh iyiliğe sevk etmektedir. Ayrıca Mekkî'nin nefis-ruh ayrımı, şeyhimiz dediği Tüsterî'nin düşüncesinin sürekliliği mesabesindedir. Tüsterî'nin de nefis ve ruhu birbirinden ayırdığı görülmektedir.³⁸⁵

Diğer taraftan Mekkî'nin zihninde iki farklı ruh düşüncesi vardır. Birincisi insanoğlunun yaratılışında bedenine can veren ruh, ikincisi ise kalbe ilham gönderen ruhtur. Nitekim aynı ikili ruh anlayışını Mekkî'den önce yaşayan Bağdatlı sûfî Ebû Bekr el-Vâsîtî'de (ö. 320/932'den sonra) de görmek mümkündür. Vâsîtî'ye göre kişiye hayat veren ve kalbi parlatan olmak üzere iki ruh anlayışı vardır.³⁸⁶ Bu bağlamda Mekkî bedene hayat veren bu ruhun insanın yaratılışı anından insana verildiğini düşünür. Bu minvalde Mekkî insanın yaratılışında “ruh” adında bir

³⁸³ Mekkî, 1:324.

³⁸⁴ Mekkî, 1:357.

³⁸⁵ Tüsterî, *Tefsîru't-Tüsterî*, 233.

³⁸⁶ Serrâc, *el-Lüma'*, 312.

meleğin kişinin bedenine kendi nefesinden ruhu üflediğini belirtir. Ona göre bu ruh adındaki melek, Allah'ın kendi ruhundan üflemesine bir vasıta olur.³⁸⁷ Ayrıca Mekkî kişinin eceli geldiğinde ruhun, bedenden ayrılacağını³⁸⁸ ve ruhun, azap ve mükâfatı nefis ve beden gibi göreceğini ifade eder.³⁸⁹

Mekkî yaratılıştaki bedene hayat veren ruh ile havâtır arasında ilişki kurmaz. Onun havâtır ile irtibat kurduğu, ikinci ruhtur. Mekkî'ye göre bu ruh kalbin bâtınî manalarından (المعاني الباطنة) birisidir. Ayrıca Mekkî bu ruhun kalbe ilham gönderdiğini ve meleğin bu ruhta konuşlandığı ifade eder.³⁹⁰ Ona göre kalp ile sürekli irtibat halinde olan bu ruhun asıl irtibat noktası Allah'tır. Bu minvalde Mekkî nefis ve akıllı yeryüzü hazineleri olarak görürken ruhun ise Allah'ın hazinelerinden olduğunu belirtir. Ayrıca ona göre bu ruh, melekûtta yaratıldığı için rûhânî bir yapısı olup yücelmeyi arzulamaktadır.³⁹¹ Dolayısıyla Mekkî bu ikinci ruhu diğer insan doğasının unsurlarından olan nefis ve akıldan farklı olarak daha üstün bir mertebeye koyar. Zira Mekkî'de nefis kişinin aleyhine çalışan olumsuz nitelikli bir kuvveyken ruh, kişinin lehine yönelik çalışan olumlu nitelikli bir kuvvedir. Bu minvalde Mekkî ruhu takvaya sürükleyen meleğin konuşlandığı bir mekân olarak görür. Ona göre nasıl ki nefis şeytan için kötülüğe sürükleyen bir mekânsa ruh da kişiyi iyiliğe teşvik eden melek için bir mekândır.³⁹²

Diğer yönden Mekkî ikinci ruh ile diğer insan doğasının unsurları olan kalp, nefis ve akıl arasında irtibat kurar. Ona göre ruh ancak yakîn nuru ile safa bulduğu, akıl tevfiğ ve temkinle teyit edildiği ve nefis hevâdan sıyrıldığı vakit özgürlüğe kavuşması mümkündür.³⁹³ Bu bakımdan Mekkî'nin ruhu insan tabiatı içerisinde yine özel bir nitelik ile irtibatlandığını söylemek mümkündür. Çünkü ona göre ruhun nefisten uzak durması gereken bir yapısı vardır. Ancak bu şekilde “ruhani” olabilir ve

³⁸⁷ Allah hikmeti gereği şeyyayı yaratırken bir kendine bir iki vasıta kılmıştır. Birincisi rahimlerin meleği olan melek -i erhamdır. İkincisi ise “ruh” adında başka bir melektir. Birincisi bir kişinin kız veya erkek, iyi veya kötü bir insan olup olmadığına Allah'ın dilemesiyle kişiye şekil verir. Ruh adındaki ikinci melek ise bedenlere ruhu katar. Bu ruh, insandaki ruha kendi nefesinden nefes üfler. Allah da bu ruh meleğini insanlara ruhun üflenişinde vasıta kılmıştır. Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb*, 2:888.

³⁸⁸ Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb*, 3:1336.

³⁸⁹ Mekkî, 3:1276. Ayrıca Mekkî, Kur'an-ı Kerim'de geçen “hablül-verid” ile kastedilenin ruh olduğunu ifade eder: Mekkî, 3:1176.

³⁹⁰ Mekkî, 1:324.

³⁹¹ Mekkî, 1:343.

³⁹² Mekkî, 1:324.

³⁹³ Mekkî, 1:173.

melekût-i a'lâ da dolaşabilir.³⁹⁴ Mekkî ruhun bu niteliğini kazanmış kişileri ruhaniler olarak isimlendirir. Ona göre ruhaniler, mukarrabûn zümresinden olup ayrıca rıza ve muhabbet ehli dirler.³⁹⁵ Sonuç itibariyle Mekkî ruhun ahlaklanma ve bilgilenme ilişkisi açısından kişiye daima olumlu katkısı olan bir unsur olarak görmektedir. Nitekim ona göre ruhun bu katkısı kalbe ilkâ ettiği hâtırlarla gerçekleşmektedir.

3.5.3.1. Ruh ve Melek Havâtırı

Mekkî'nin ruhu bu denli üstün tutmasının neticesinin ruh havâtırı düşüncesine de yansıdığını pekâlâ ifade edebiliriz. Ona göre ruhun kalbe karşı bir yönelimi vardır. Bu yönelim, karşımıza kişinin dinî hayatına karşı olumlu nitelikli hâtırları kalbe ilkâ etmesi olarak çıkmaktadır. Bununla birlikte Mekkî ruh ve melek hâtırları arasındaki farka değinmez. Sadece yakîn hâtırı bahsinde aktardığımız gibi ruh hâtırının melek hâtırından üstün olduğunu ifade eder. Mekkî'ye göre hayra dair gelen hâtırlar arasında en üstünü yakîn, sonra ruh, sonra da melek hâtırındır.³⁹⁶ Yine de Mekkî ruh hâtırlarıyla melek hâtırlarını çoğunlukla birlikte aktarır. Farklı bir deyişle, tıpkı nefis ve şeytanın uyumu gibi ruh ve meleği de uyumlu iki eş olarak nitelendir. Dolayısıyla ruhtan gelen hâtırlar, ruh gibi kişinin lehine yönelik hâtırlar ile aynı niteliğe sahip olup melek hâtırları ile tezahür eder. Bu doğrultuda Mekkî övülmüş olarak nitelendirdiği ruh ve melek hâtırlarından ilmin delalet ettiği haktan başka bir şey vârid olmadığını ifade eder.³⁹⁷ Ayrıca hidayet merkezlerinden sadır olduğu için kalbe gelen bu hâtırlar sadece takvaya, hidayete ve rüşde yöneliktir. Nitekim bu hâtırlar sebebiyle kul hasenat kazanır.³⁹⁸ Ayrıca Mekkî bu bağlamda ruh ve melek kaynaklı hâtırların Allah'ın hazinelerinden olduğunu belirtir.³⁹⁹

Mekkî herhangi bir kötülük ve aldatma vasfı olmayan melek ve ruhtan gelen hâtırın sadece hayır ve iyilik kaynaklı olduğu üzerinde durur. Dolayısıyla nefisten ve şeytandan gelen hâtırlardan farklı olarak kulun faydasına yönelik olan bu hâtırlar, kulun yararına onu destekler, yapacağı işi güzelleştirir ve onu bu işi yapmaya teşvik

³⁹⁴ Mekkî, 2:1151.

³⁹⁵ Mekkî, 2:1022.

³⁹⁶ Mekkî, 1: 349-50.

³⁹⁷ Mekkî, 1:324.

³⁹⁸ Mekkî, 1:343-4.

³⁹⁹ Mekkî, 1:343.

eder.⁴⁰⁰ Mekkî'ye göre ruh ve melek hâtırlarının nefis ve şeytan hâtırlarından bir diğerk farkı da melek ve ruh hâtırlarının sadece müminlerden bazısına has ve özel olmasıdır. Diğerk bir ifadeyle melek ve ruh hâtırları, nefisten ve şeytandan gelen hâtırlardan farklı olarak sadece müslümanlardan bazısına tahsis edilmiştir. Dolayısıyla bu hâtırların edinimi kulun kendi gayreti ile değil Allah'ın lütfuyla gerçekleşir.⁴⁰¹ Mekkî'nin ruh hâtırlarını lütf kavramıyla açıkladığını ifade edebiliriz. Bu bakımdan Mekkî diğerk hâtırlarda olduğu gibi ruh hâtırlarının Allah'ın inayeti üzerine ve sadece dilediği kişiye lütfetmesiyle ortaya çıktığını ifade eder. Bu minvalde Allah'ın; kul için hayrı izhar, melekût hazinelerinden biri olan takvayı ilham etmek istediğinde, gizli lütfuyla ruhu harekete geçirdiğini, ruhun da Allah'ın emriyle harekete geçtiğini, Allah'ın cevherinden kalpte bir nur parladığını ve hayır yönünde yüce bir himmetin ortaya çıktığını belirtir.⁴⁰²

Mekkî *ilhâm* kavramını melek ya da ruh kaynaklı ilkâları ifade etmek için kullanır. Bu doğrultuda ilhamı kalbin işitmesi⁴⁰³ şeklinde nitelendiren Mekkî, ilhamın hayra yönelik olduğunu düşündüğü için kimi yerlerde *ilhâmü't-takvâ*⁴⁰⁴ veya *ilhâmü'r-rüşd*⁴⁰⁵ olarak nitelendirir. Bununla beraber Mekkî ilham kavramıyla Allah'tan kişinin kalbine vasıtasız olarak gelen hâtırları kastetmez. Nitekim Mekkî ilhamı sadece ruh ve melek kaynaklı hâtırları ifade etmek için kullanır. Ona göre ilham hâtırları ruh ve melek aracılarının vasıtasıyla gelir. Bu minvalde Mekkî ilhamın ortaya çıkması için ruh ve meleğin birlikte hareket ettiğini,⁴⁰⁶ ruhun meleğe bir mekân olma görevi gördüğünü ifade eder.⁴⁰⁷

Burada dikkat çekici olan nokta, Mekkî'nin ruh ve melek hâtırlarını meşîet fikri üzerinden açıklamasıdır. Nitekim ona göre ilham tedris yoluyla öğrenilemeyen yani, kişiye vehbî olarak öğretilen bir bilgidir (علم بغير تعلیم).⁴⁰⁸ Bu bakımdan Mekkî'ye göre kişinin hayırdaki himmetine göre bu bilgiye ulaşma derecesi değişmektedir.⁴⁰⁹

⁴⁰⁰ Mekkî, 1:347.

⁴⁰¹ Mekkî, 1:346.

⁴⁰² Mekkî, 1:346.

⁴⁰³ Mekkî, 1:256.

⁴⁰⁴ İlhamü't-takvâ kullanımları için bkz. Mekkî, 1:346-48.

⁴⁰⁵ İlhamü'r-rüşd kullanımları için bkz. Mekkî, 1:346, 441.

⁴⁰⁶ İlhamın ruh ve melekten geldiğine dair ayrıca bkz. Mekkî, 1:346-47.

⁴⁰⁷ Mekkî, 1:324.

⁴⁰⁸ Mekkî, 1:234, 389.

⁴⁰⁹ Mekkî, 1:346.

Öyle anlaşıyor ki Mekkî seyrüsülûk sürecinde ahlaki yetkinleşmenin zorunlu olarak bilgi getirisi olacağını düşünmemektedir. Söz gelimi nefis ve şeytan hâtırlarının muhasebe edilerek nefis tezkiyesi, kalbin bu hâtırlardan korunarak kalp tasfiyesi yapılsa da Allah dilemediği sürece ruh ve melek kişiye bu bilgiyi getirmez. Dolayısıyla Mekkî ahlaklanma ve bilgilenme sürecine determinist bir yaklaşım sergilemekten uzaklaşır.

Mekkî'ye göre ruh ve melek hâtırının niteliği üç türdür.⁴¹⁰ İlki kişinin o anki durumuna göre kalbine farz bir emri veya mendubu eda etmede acele etmesine dair gelen ilkâdır. İkincisi kula basiret kazandıran bir ilmin kalbine ilkâ olmasıdır. Bu hâtır ile ona gayb âleminden melek ve melekût görünür hale gelir. Üçüncüsü ise kendisiyle ilgili bir hususta sıhhati bulmak, başka birine faydalı olmak veya denizlere dalmış kalbini fikirlerden rahatlatmak için kendisine mubah olan şeylerle tahammül etmesidir. Böylece sıkıntısını giderip kalbine binen ağırlığı hafifletmiş olur. Mekkî'ye göre bu üç tür hâtır, Allah'ın ihtiyarıyla kulun kalbine gelen refakatçilerdir. Hepsi için Allah'ın rızası olduğunu ifade eden Mekkî, kişinin bu hâtırlardan hangisini eyleme dökerse döksün faziletli olanı yapacağını ifade eder.⁴¹¹ Ayrıca ruh hâtırının ortaya çıkış sürecini aktaran Mekkî, Allah'ın dilemesiyle kendi hazinelerinden olan ruhu hareketlendirip kalbe bir nur ilkâ ettireceğini, hemen ardından meleğin kalbe nazar edeceğini ve kalbin de Allah'ın içinde yarattığı şeyi göreceğini belirtir. Bunun üzerine meleğin kalpteki yerinin sağlamlaştığını ifade eder.⁴¹² Bununla birlikte Mekkî Allah'ın dilemesiyle bazı kişilere gelen bu hâtırların, âbid kulun kalbinin kasvetini azaltabileceğini ve günahlarının fazlalığı sebebiyle kesintiye uğrayabileceğini ifade eder.⁴¹³

Netice itibarıyla çalışmamızın başında ifade ettiğimiz gibi Mekkî havâtır kavramı üzerinden tasavvufun ahlak ve bilgi düşüncesini inşâ etme gayreti içerisinde. Burada ruh ve melek hâtırlarının rolü ise kişiye ilhamı, yani bilgiyi getirmesidir. Dolayısıyla o, havâtır sayesinde sûfilerin bilgiyi herhangi bir ilim talim etmeden elde edebileceklerini söylemektedir. Bu da tasavvufun diğer disiplinlerden ayıran yönünü

⁴¹⁰ Mekkî her ne kadar temelde melek ve ruh hâtırının niteliğini üç olarak ifade etse de her kişinin hayırdaki himmeti, ilminin ölçüsü ve makamı farklı olduğu için bu üç türün dallarının sayılamayacak kadar fazla olacağını belirtir. Bkz. Mekkî, 1:349.

⁴¹¹ Mekkî, 1:346-47.

⁴¹² Mekkî, 1:347.

⁴¹³ Mekkî, 1:349.

ve onlardan ayrıcalıklı kılan tarafını göstermektedir. Diğer yönden ruhtan bahsederek erken dönemde tasavvufun insan görüşünün önemli bir yönüne değinen Mekkî, ruhu ahlaki yetkinleşme ve bilgiyi elde etmedeki rolünü havâtır üzerinden irtibatlandırır. Bu yönüyle Mekkî havâtır kavramı üzerinden inşâ ettiği düşüncesinde ruha kritik bir görev yüklemektedir.

3.5.4. Mekkî'nin Akıl Anlayışı

Mekkî'nin akıl anlayışı tekdüzelikten uzak ve birçok zemine çekilebilecek bir yapıdadır. Bu bakımdan onun akıl anlayışını doğru bir çerçevede ele almadan akıl-havâtır arasında nasıl bir ilişki kurduğunu anlamak zordur. Öncelikle Mekkî akıllı insan tabiatı açısından iki vecihte ele alır. Ona göre akıl zâhirî ve bâtinî olarak işlevselliği bulunan bir tabiata sahiptir. Ancak Mekkî'nin her ne kadar iki ayrım üzerinden ele alınan bir akıl anlayışı olsa da onu bir bütün olarak kabul eder. Bu minvalde *zâhirî aklı* dimağ ile *bâtinî aklı* da kalp ile irtibatlandıran Mekkî, her iki kısmın birbirini tamamladığını düşünür.

Mekkî'ye göre zâhirî akıl insanın fiziksel olarak kafatasının (محلّ الرأس) içinde yer alır. Kafatasının içinde kuru bir yapıda bulunan dimağ (مكانه الدماغ) da akla bir mekân olma görevi üstlenir. Bununla birlikte Mekkî aklın dört tabiat unsuru olan sıcaklık, soğukluk, kuruluk, rutubet ve bedenin beş duyu organı ile birleşik ve bir denge içinde olduğunu belirtir.⁴¹⁴ Ayrıca Mekkî için aklın, insanın günlük yaşam faaliyetlerinin doğru bir şekilde sürdürebilmesi için sağlam olması ve düzgün çalışması gerekir. Aksi takdirde kişinin mecnun olarak kabul edilebileceğini belirtir. Nitekim Mekkî, akıllı sağlam olmayan kişinin veli olamadığını düşünür.⁴¹⁵ Mekkî akla dair bu sağlamlık vurgusuyla insanın sorumlu olması arasında bağlantı kurar. Bu minvalde Mekkî Allah'ın akıllı insan bedenini, kendi hükümlerini uyguladığı ve hikmetini tatbik ettiği bir mekân olarak tayin ettiğini ifade eder. Böylece Allah'ın akıllı hayır ve şer için bedende ilerleyen bir binek yaptığını belirtir.

⁴¹⁴ Mekkî, 2:660.

⁴¹⁵ Mekkî, 2:660.

Ona göre akıl insanın sorumlu bir varlık olması bakımından bir mekân, tasarruf için bir mevzi ve nimetlerin lezzetini, azabın acısını anlama sebebidir.⁴¹⁶ Bu bağlamda Mekkî'ye göre akli olmayana sorumluluk da yoktur. Zira ona göre aklın sağlam işlememesi kişinin sorumluluğuna hâlel getirmektedir. Bu açıdan başka bir örnekte aklın azalmasının kuruntuları çoğaltacağını belirtir.⁴¹⁷ Ayrıca Mekkî insan bedeninin fiziksel bir uzvu olarak değerlendirdiği zâhirî akla, bireyin günlük yaşamını idame ettirmesini sağlayan bir işlev yükler.⁴¹⁸ Diğer taraftan bâtinî akıl ise zâhirî aklın sağlamlığı ölçüsünde işlevselliğini doğru yürütebilir. Dolayısıyla Mekkî zâhirî ve bâtinî akıl arasında sıkı bir ilişki kurarak ikisinin birbirini tamamlayan bir yapı şeklinde inşa eder. Nitekim Mekkî'ye göre zahir-bâtın dengesi, aklın sağlam bir şekilde işlevini sağlaması için önemli bir husustur.

Mekkî'ye göre bâtinî yönü temsil eden akıl, kalbe göre konumlanır. Bu açıdan Mekkî aklın kalpte bulunan bir garîze (غريزة في القلب) olduğunu ifade eder.⁴¹⁹ Ayrıca kafatasının içindeki dimağda yer alan akıl, nasıl orayı mekân edinmişse bâtinî aklın da kalpte bir işlevselliği bulunur. Mekkî bu işlevselliği “aklın kalpteki sultanlığı” şeklinde nitelendirir.⁴²⁰ Bununla birlikte “bâtinî akıl” ve kalp arasında sıkı bir ilişki kuran Mekkî, kalbe aynı zamanda akli kapsayan bir nitelik kazandırır. Mekkî bu ilişkiyi fuâd ve kalbin aslı (süveyda) diye isimlendirdiği kalbin hiyerarşik yapısıyla açıklar. Ona göre fuad, kalbin ön kısmıdır. Bu kısımda kişi inceleme yapar, düşünür (ما استدق منه). Kalbin bu kısmı, yani fuâd aklın mekânıdır.⁴²¹ Bir de kalbin derin kısmı vardır ki burası da kalbin aslı olarak nitelendirilir.⁴²² Bununla beraber kalpte zâhirî ve bâtinî olmak üzere iki boşluk vardır ki zâhir boşluğunda akıl bulunur. Bu açıdan aklın kalpteki varlığı, bakışın gözdeki varlığı gibidir. Göz bebeğinin cılası olduğu gibi kalbin de cılası akıldır.⁴²³

Mekkî insan doğasının diğer unsurlarında olduğu gibi akli salt değişmez bir yapıda ele almaz. Diğer bir ifadeyle Mekkî akıl için sabit tabiat fikrini kabul etmez. Ona göre akıl, değişebilir ve gelişebilir bir yapıyı haizdir. Bu nedenle Mekkî diğer insan

⁴¹⁶ Mekkî, 1:324-5.

⁴¹⁷ Mekkî, 1:288.

⁴¹⁸ Mekkî, 1:358, 2:702.

⁴¹⁹ Mekkî, 3:1317.

⁴²⁰ Mekkî, 2:660.

⁴²¹ Yukarıda zâhirî aklın kafatasında olduğunu ifade etmiştik. Kalpteki olan akıl ise bâtinî akıldır.

⁴²² Mekkî, 2:1046.

⁴²³ Mekkî, 1:343.

unsurları gibi aklı da hareket ve sükûnet ikiliği üzerinden ele alır.⁴²⁴ Dolayısıyla akıl-ahlak irtibatının bir neticesi olarak akıl, değişebilen ve yetkinleşebilen bir tabiata sahiptir.⁴²⁵ Buradaki söz konusu yetkinleşme ise zâhirî yönde ele alınan aklın, giderek bâtinî yöndeki akla dönüşmesiyle gerçekleşir. Bu bakımdan Mekkî'nin akla dair zıt görünen ifadeleri de bu çerçevede oluşmuş açıklamalardır. Bu minvalde Mekkî yetkinleşmiş aklı yüceltirken yetkinleşmemiş aklı yerer. Söz gelişi Mekkî tekemmül eden aklı, *kâmil akıl* (العقل الكامل) şeklinde niteler.⁴²⁶ Bu minvalde Mekkî aklı kemale ermemiş kişilerin naslardan çıkardıkları yorumların kusurlu olacağını söyleyerek ahlak ve akıl arasında sıkı bir ilişki kurar. Aynı zamanda sadece kemale erişmiş bir aklın, Kur'an-ı Kerim'de Allah'ın ne demek istediğini tam anlamıyla anlayabileceğini ifade eder.⁴²⁷ Bu bağlamda Mekkî için akıl, eksikliği kabul edilemez bir öneme sahiptir. Çünkü akıl bilgi-eylem ilişkisi bağlamında kişinin eylemlerinde başat bir rol oynar.⁴²⁸ Ayrıca bir kişide yakîn hâtırının ortaya çıkması için o kişide kemale ermiş bir aklın bulunması yine elzemdir. Bu minvalde Mekkî -yakîn hâtırı başlığında da ifade ettiğimiz gibi- aklın; yakîn hâtırının ortaya çıkmasını sağlayan ilim, iman ve akıl üçlüsünden birisinin olduğunu belirtir.⁴²⁹

Diğer yönden Mekkî, sürekli yetkinleşmemiş/kemale ermemiş aklı yerer. Bu minvalde aklın kalple ilişkisinin zayıflaması neticesinde kusurları öne çıkar. Bu noktada aklın afetleri⁴³⁰ doğar ki Mekkî'ye göre yakîn'in yetkinleşmemiş bir aklın madeninde doğması mümkün değildir.⁴³¹ Ayrıca Mekkî'ye göre bu tekemmül etmemiş akıl; vaad, vaîd ve ecel gibi konuları algılayamaz. Ancak dünyevi işleri anlayabilir.⁴³² Dolayısıyla Mekkî'nin hem yakîn'in ortaya çıkmasında akla vazgeçilmez bir görev yüklemesi, hem de akla çeşitli kusurlar atfederek yakîn'in akıl madeninden çıkmayacağını belirtmesi ancak onun yukarıda bahsettiğimiz aklın iki yönlü ele alınışı ve yetkinleşebilen yapısıyla alakalıdır. Mekkî'nin akıl anlayışını bu çerçevede ele aldığımızda onun akıldan anladığıyla özellikle filozofların akıldan

⁴²⁴ Mekkî, 1:53

⁴²⁵ Tasavvufun teşekkül döneminde akıl-ahlak irtibatına ilişkin müstakil bir araştırma için ayrıca bkz. Hacer Nur Babacan, "Erken dönem tasavvufunda akıl-ahlak ilişkisi" (İstanbul, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019), 60-63.

⁴²⁶ Mekkî, *Kütü'l-Kulûb*, 1:140, 232, 408.

⁴²⁷ Mekkî, 1:140.

⁴²⁸ Mekkî, 1:350.

⁴²⁹ Mekkî, 1:328.

⁴³⁰ Mekkî, 1:345.

⁴³¹ Mekkî, 1:337.

⁴³² Mekkî, 2:702.

anladığının aynı olmadığı sonucunu çıkartabiliriz. Nitekim Mekkî'nin akılla kastettiği sûfiler gibi kişinin ahlaki/manevi çıkarlarını gözeten akıldır. Dolayısıyla Mekkî'nin anlayışında akıl, kendi menfaatine göre faydalı olanı seçerek rasyonel olmaktan uzaklaşır.⁴³³

3.5.4.1. Akıl Havâtırı

Mekkî'nin akıl anlayışı havâtır düşüncesiyle daha anlaşılır hale gelmektedir. Mekkî akla kritik bir rol yükleyerek erken dönemde bazı ilimlerin bilgiyi elde etmedeki “akılcı” yöntemlerine bir bakıma -kısmi- bir uzlaşa diğer bir yönüyle de eleştirel bir tavır içerisinde. Hatırlanacağı üzere Mekkî yakîn hâtırını, tasavvufu diğer ilimlerden ayıran ve onlardan üstün kılan bir özellik olarak görmekteydi. Aklın buradaki misyonu ise yakîn hâtırının ortaya çıkışındaki gerekliliğidir. Ona göre akıllı olmayana yakîn hâtırı gelmez.⁴³⁴ Bu bakımdan Mekkî yakîn hâtırını elde etmede aklın gerekliliğini vurgulayarak kelam ve felsefe gibi ilimlerin bilgiyi elde ederken veya istinbat ederken akıllı kullanmalarına karşı çıkmaz. Ancak onlar gibi salt akla tek başına hakikate ulaşabilecek bir görev de yüklemeyiz.

Mekkî aklın doğruyu yanlıştan ayırt edebilecek kabiliyeti olduğu için kişiyi sorumlu yaptığını düşünür. Nitekim ona göre aklın kalbe gelen hâtırlarla birisi *ihtiyâr* diğeri *temyiz* olmak üzere iki yönlü bir ilişkisi vardır.⁴³⁵ Mekkî'ye göre akıl, kalbe gelen hâtırları seçmekle (ihtiyâr) görevlidir. Bunlardan birisini seçerek kişiyi teklif bakımının seçiminden sorumlu yapar. Ayrıca akıl kalbe gelen hâtırları ayırtırmakla (temyiz) görevlidir. Kalbe çeşit çeşit ve karışık bir şekilde gelen hâtırları ayırtırma görevi yine akla aittir. Nitekim Mekkî'ye göre Allah akıllı hâtırları ayırtıracak bir donanımda yaratmıştır. Bu nedenle tıpkı aklın ihtiyar kabiliyeti olduğu gibi temyiz kabiliyeti olması nedeniyle de kişi sorumlu olmaktadır. Bu yüzden Mekkî bir kişiye havâtırın gelebilmesi için o kişinin aklının sahil bir şekilde çalışması gerektiğini ifade eder. Aksi takdirde kişinin sorumlu olmayacağını belirtir.⁴³⁶ Ancak akla bu kadar önemli misyonlar yüklemesine karşın Mekkî, yakîn havâtırını elde etmede

⁴³³ Mekkî'de akıl-havâtır ilişkisi için ayrıca bkz. Harith Bin Ramli, “A study of early Sufism in relation to the development of scholarship in the 3rd/9th and 4th/10th centuries A.H./C.E.”, 107-27.

⁴³⁴ Mekkî, 1:328.

⁴³⁵ Mekkî her ne kadar eserinde bu durumu böyle ifade etmese de kanaatimizce Mekkî akıl-havâtır ilişkisini bu doğrultuda kurmaktadır.

⁴³⁶ Mekkî, 1:324-225.

aklın “tek başına” yetersiz oluşuna itiraz ederek eleştirel bir tavır takınır.⁴³⁷ Dolayısıyla Mekkî’nin akıl anlayışına her nereden bakarsak bakalım o, hakikate ulaşmada akli yetersiz veya tam tersi yönde yegâne bir unsur olarak görmez.

Her şeyden önce Mekkî diğer hâtırlarda vurguladığı Allah’ın meşîeti fikrini akıl hâtırı için de yapmaktadır. Ona göre akıl Allah’ın meşîeti gereğince hareket etmektedir. Bu minvalde Mekkî Allah’ın bir kişi için helaki murâd ettiği zaman, ondan şerrin sudur etmesini hükmedeceğini ve kalbe şer kaynaklı hâtırın ilkâ olacağını ifade eder. Böylece akıl şer hâtırına meyledip nefsin tahrikine uyarak boyun eğecektir.⁴³⁸ Diğer yönden Allah kul için selameti murâd ettiğinde akıl bu sefer de melek ve ruh hâtırlarının yanında olur. Kalp de açılır ve ilmin delilleri tezahür eder.⁴³⁹ Dolayısıyla Mekkî için akıl hâtırının son raddede yönelimi yine Allah’ın meşîeti çerçevesinde gerçekleşmektedir.

Diğer yönden yukarıda da belirttiğimiz gibi Mekkî aklın, kalbe hâtırlar ilkâ eden bâtinî manalardan (المعاني الباطنة) birisi olduğunu belirtir. Onun akla yüklediği ihtiyâr ve temyiz görevleri akıl hâtırı fikri ile ortaya çıkmaktadır. Yani akıl bu iki görevi kalbe ilkâ ettiği hâtırlar ile yapar. Ona göre nefis ve şeytan hâtırları kişiyi kötülüğe sürüklemek için kalbe gelirken melek ve ruh hâtırları ise iyiliğe yönlendirmek için gelir. Akıl hâtırı ise bu dört hâtırın ortasında bulunur. Diğer bir ifadeyle akıl hâtırı tarafsız bir konumdadır.⁴⁴⁰ Aklın *ihtiyâr* özelliği tam da burada ortaya çıkmaktadır. Söz gelimi nefis ve şeytandan gelen hâtıra uyduğunda kişinin aleyhine bir hüccet olur. Ruhtan veya melekten gelen hâtıra uyduğunda da kişinin lehine bir hüccet olur.⁴⁴¹ Aklın *temyiz* kabiliyeti ise aklın, hâtırları ayırtırmak için kalbe hâtırlar göndermesiyle gerçekleşmektedir. Söz gelişi kalbe art arda gelen hâtırlardan hangisinin kişinin lehine hangisinin aleyhine olduğunu anlamak için akıl, kalbe hâtırlar gönderir. Ancak aklın doğru bir şekilde temyiz yapabilmesi için sahîh bir

⁴³⁷ Tasavvufun; bilgiye ulaşmada diğer ilimlerin sadece akli kullanmalarını yetersiz gördüğünü ifade eden Başer, marifet kavramıyla sûfîlerin aklın yanına yeni bir yöntem geliştirdiklerini belirtir. Bkz. Başer, *Şeriat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci*, 203.

⁴³⁸ Mekkî, 1:346.

⁴³⁹ Mekkî, 1:347.

⁴⁴⁰ Mekkî, 1:324-5.

⁴⁴¹ Mekkî; aklın melek ve ruh hâtırlarına uyması sonucunda melek için bir şâhid, ruh içinde bir destekçi olduğunu ifade eder. Aklın bu yönelişi sonucunda kişinin, hüsnü niyeti ve maksadındaki sadakatten dolayı mükâfatlandırılır. Mekkî, 1:324-5.

şekilde çalışması gerektiğini düşünen Mekkî yukarıda belirttiğimiz gibi aklın tam anlamıyla yetkinleşmesiyle bu durumun gerçekleşeceğini düşünür.

Kişinin günlük yaşantısının idamesine dair hâtırların da akıldan geldiğini belirten Mekkî; dünyanın akıbetine dair fikirlerin, kişinin yaşamını planlamaya, düzenlemesine ve adetlerine dair hâtırların akıldan geldiğini ifade eder.⁴⁴² Mekkî'nin bu açıklamaları yukarıda bahsettiğimiz zâhirî yönden ele alınan aklın, günlük işleyişindeki rolüne dairdir. Bu bakımdan Mekkî'ye göre akıl ne kadar sağlam ve sağlıklıysa o kadar sağlam ve sağlıklı hâtırlar günlük hayatta etkili olur. Bununla birlikte Mekkî aklın dünyaya ait şeyler için zuhur ettiğini ifade etmesi onun ilim anlayışını da etkilemiştir. Ona göre akıl hâtırları dünyaya ait akli ilimlerin doğmasını sağlar. Bu minvalde akli ilimlerin yaratılmış olduğunu ifade eden Mekkî bu ilimleri ortaya çıkaran amilin çeşitli fikirler ve fitratın hâtırlardan çıkardıkları ilimler olduğunu belirtir.⁴⁴³

Netice itibarıyla Mekkî insan görüşünde akla seçkin bir görev yüklemiştir. Nitekim doğruyu yanlıştan ayırt etme kabiliyeti sayesinde akıl, ahlaki yetkinleşmenin ve bilgi elde etmenin vazgeçilmez bir unsuru olmaktadır. Özellikle hakikate ulaşmada sadece akılla olmayacağını ama onsuz da olmayacağını belirtmesi açısından Mekkî, akla ilişkin yetkin söylemler geliştirir. Bunun yanında Mekkî'yi asıl özgün kılan husus ise akıldan hâtır gelebileceğini ifade etmesidir. Bu yönüyle havâtır kavramı üzerinden akla, metodolojik bir yaklaşım sergiler. Kalp, nefis ve ruhtan farklı olarak akıl, hâtırları temyiz edebilme kabiliyeti olması bakımından kritik bir önemi vardır. Dolayısıyla çalışmamızın başında da ifade ettiğimiz gibi Mekkî, sûfîlerin *ehl-i havâtır* şeklinde metotsuz olmakla küçümsendiği bir süreçte aslında akıl hâtırı üzerinden tasavvufun yöntemini geliştirmektedir. Nitekim doğru düşünce ve eylem irtibatı açısından ahlaklanmanın, kendisine fayda sağlayacak bilgiyi elde etme açısından da bilgilenenmenin yöntemini akıl üzerinden ortaya koymaktadır.

⁴⁴² Mekkî, 1:358.

⁴⁴³ Mekkî, 1:337.

3.6. Mekkî’de Havâtır-Teklif İlişkisi

Yukarıda Mekkî’nin havâtır-teklif ilişkisi açısından bir tasnif yaptığından bahsetmekle yetinmiştik. Ancak onun bu hâtırların kişiyi eyleme sevk etmesi ve kişinin bu hâtırlardan ne yönde sorumlu olduğunu daha tafsilatlı bir şekilde açıklamamız gerekmektedir. Öncelikle Mekkî’ye göre havâtırdan bağımsız bir eylem düşünülemez. Çünkü zâhirî uzuvlarla işlenen herhangi bir eylem, kalbe latif bir şekilde gelen hâtırın giderek kesif bir hale bürünmesinin son aşamasını temsil eder. Bu bakımdan Mekkî, havâtırı belirli bir tertibe göre inşa eder. Mekkî’ye göre bu tertip, birçok kavramı içine alan ve kişinin mükâfat veya ceza alıp almadığını gösteren hiyerarşik bir yapıdadır ki Mekkî, bu tertiple kendinden önceki yapılan tertiplerin devamlılığını sağlar. Bu hafıza, Hz. Peygamber’den nakledilen şu hadise dayandırır:

Kimin kalbine iyiliğe yönelik bir hemm gelir de bunu yapamazsa Allah, bunu kendi indinde yapılmış kâmil bir iyilik şeklinde kaydeder. Şayet bu hemmi eyleme döküp yaparsa Allah, on kattan başlayıp yedi yüz kata, hatta kat kat fazlasını kaydeder. Kimin kalbine kötülüğü yönelik bir hemm gelir de bunu yapamazsa, Allah bunu kâmil bir iyilik olarak kaydeder. Şayet bu kötü hemmi eyleme dökerse Allah sadece bir günah olarak kaydeder.⁴⁴⁴

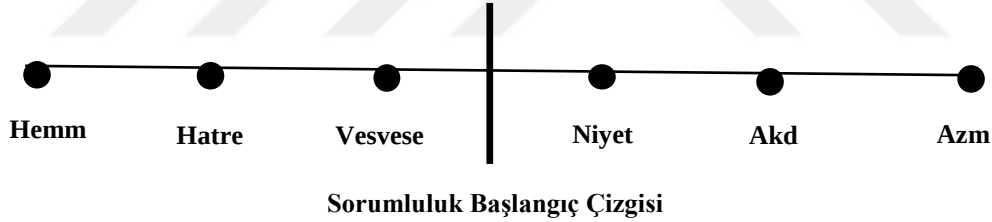
Bu hadiste görüleceği üzere iyilik ve kötülük olmak üzere iki farklı eyleme yönelik bir süreç söz konusudur. Mekkî ve sûfîler de buradan hareketle kalpte oluşan hâtırları kötülüğe ve iyiliğe yönelik olmak üzere iki farklı gruba ayırır. Öncelikle Mekkî, kötülüğe yönelik tertibi; *hemm*, *hatre*, *vesvese*, *niyet*, *akd* ve *azm* olmak üzere altıya ayırırken iyiliğe yönelik tertibi *hemm*, *niyet* ve *azm* olmak üzere üçe ayırır. Dolayısıyla kötülüğe yönelik daha uzun bir tertibe yer verdiği açıktır.

Kötülüğe yönelik tertibin ilk evresi, kalbe düşen ilk ilkâ olan *hemm*dir. Hemm, şimşek gibi kişinin kalbine düşer. Nefsin bir şeye karşı vesvese vermesiyle ortaya çıkan hemmi, kişi ancak hissi ile anlayabilir. Kişi, hemmi defederse kaybolur, eğer gafletle onu öylece bırakırsa bu hemm, *hatreye* dönüşür. Hatre de şeytanın bir şeyi süslemesidir. Kişi bu hatreyi nefyederse yok olur, ona yönelirse bu sefer kuvvetlenir, bu da *vesvese* haline gelir. Vesvese ise nefsin şeytan ile konuşması ve ona kulak

⁴⁴⁴ Hadisin aslı şöyledir: “فمن هم بحسنة فلم يعملها كتبها الله عنده حسنة كاملة، وإن هم بها فعملها.” Bkz. Buhârî, Ebu Abdullah İsmail b. İbrahim el-Cufî el-Buhârî, *el-Câmîu’s-sâhih*, thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır en-Nâsir, I-IX, Cidde, Dâru’t-Tavki’n-Necât, 1422, “er-Rikâk”, 31.

vermesidir. Eğer kişi, bu vesveseleri yine Allah'ı zikrederek nefyederse, şeytan geriler ve nefis zayıflar. Mekkî, bu üç aşamayı kişinin bu hâtlara yönelimi olarak görmez. Dolayısıyla Allah; kişiyi hemm, hatre ve vesvese aşamasında affeder ve hesaba çekmez.⁴⁴⁵ Diğer bir ifadeyle bu üç aşamada kişiye bir ceza müeyyidesi yoktur. Ancak kişi, bundan sonraki süreçte sorumludur.

Ancak kişi, vesvesede takılıp kalırsa bu *niyete* dönüşür. Diğer bir ifadeyle nefsin şeytanla konuşmasına müsaade etmesi ve nefsin de şeytanı dinlemeye devam etmesinden ötürü vesvese güçlenip niyet halini alır. Kişinin bu niyeti hayırlı bir niyetle değiştirmesi, istiğfar ve tevbe etmesi gerekir. Çünkü bu raddede kişi, mâsiyete yönelmiştir. Eğer kişi bunları yapmazsa bu sefer de niyeti kuvvetlenerek *akd* haline gelir ki bu mâsiyete yönelik ısrar anlamını taşır. Eğer kişi hala tövbe etmemişse bu *azm* haline gelir ki bu da mâsiyete yönelik bir kasıttır. Mekkî niyet, akd ve azm aşamalarını, yukarıda bahsettiğimiz ilk üç aşamadan farklı olarak *kalbin eylemleri* olarak telakki eder. Kalbin bu eylemlerinin son aşaması olan azmden sonra kişi eyleme yönelik talebi/say'ı ortaya çıkar ve en sonunda eylemi işler.⁴⁴⁶



Şekil 3.9. Mekkî’de Hâtır ile Eylem Arasındaki Sorumluluk İlişkisi

Hâris el-Muhâsibî aynı şekilde Mekkî gibi kötülüğe yönelik hâtır-eylem ilişkisini bir tertip ekseninde inşâ eder. Kalbe gelen ilk hâtır *hemm* şeklinde isimlendiren Muhâsibî, kişinin bu ilk iki aşamada eylemi yapıp yapmama konusunda herhangi bir yönelimi olmadığı için sorumlu olmadığını belirtir.⁴⁴⁷ Bununla birlikte Muhâsibî, Mekkî’de olduğu gibi hemmden sonraki süreçte dair herhangi bir aşamadan bahsetmez. Hemmden sonraki akit, azm, kasıt ve niyet kavramlarını Mekkî gibi ayırtırmayıp tek bir süreci ifade etmek için kullanır. Çünkü hemmden sonraki

⁴⁴⁵ Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb*, 1:356-57.

⁴⁴⁶ Mekkî, 1:357.

⁴⁴⁷ Muhâsibî, *el-Mesâil fî A'mâlî'l-Kulûb ve'l-Cevârih*, 36. Muhâsibî, *el-Vesâyâ*, 297.

aşamada kişinin ısrar ettiğini ve bu evredeki yönelimin kalbin itikadı haline geldiğini ve bu bakımdan eylemin niyet aşamasında olmasına rağmen kişinin sorumlu olduğunu düşünür.⁴⁴⁸ Bu bağlamda Muhâsibî niyeti; “eyleme yönelmede kişinin iradesi” olarak nitelendirir.⁴⁴⁹ Ayrıca kötülüğe yönelik havâtır-eylem ilişkisine yönelik Sehl et-Tüsterî’nin tertibi de Muhâsibî ve Mekkî’ye benzemektedir. Tüsterî *hemm*, *kasd* ve *fiil* şeklinde üçlü bir aşama oluşturur. Buna örnek veren Tüsterî, Allah’ın Hz. Yusuf’u *hemm* ve *kasd* aşamasına kadar korumadığını ama *fiil* aşamasında koruduğunu ifade eder.⁴⁵⁰ Ancak Hz. Davud’u ise *hemm*, *kasd* ve *fiil* aşamalarının hiçbirinden korumadığını belirtir.⁴⁵¹ Kötülüğe yönelik bir başka tertibi Hakîm et-Tirmizî yapar. Ancak Tirmizî, bu tertibi farklı kavramlarla ifade eder. Tirmizî’ye göre kişiye öncelikle bir hâtır gelir ki bu noktada kişiye bir sorumluluk yoktur. Daha sonra ise kişinin bu hâtır üzerine ilk yönelimiyle birlikte hemme dönüşme durumu ortaya çıkar ki bu noktada *hemm* ikiye ayrılır. Birinci *hemm*, *mugayyeb* (görülme) *hemm*dir ve kişi bu *hemm*den yapıp yapmama arasında kaldığı için sorumlu değildir. İkinci *hemm* ise kişinin mâsiyete karşı yönelimin artması ve ona azmetme durumunun ortaya çıkması söz konusudur ki kişi bu evrede sorumludur.⁴⁵² Tirmizî başka bir yerde bu derecelendirmeyi *meşîet*, *irade*, *nuhûd* (niyet) kavramlarıyla devam ettirir.⁴⁵³ Netice itibarıyla Tirmizî Muhâsibî, Tüsterî ve Mekkî gibi farklı kavramlarla kötülüğe yönelik havâtır-eylem ilişkisine dair bir derecelendirme fikrine sahiptir.⁴⁵⁴

Diğer yönden kötülüğe yönelik havâtır sürecini Mekkî, kalbin eylemleri (أعمال القلب) şeklinde bir kavramsallaştırmaya giderek aktarır. Ona göre nasıl ki organlarla yapılan eylemler olduğu gibi kalbin de eylemleri vardır ki onlar da havâtırın tertibinde verdiği son üç evredir (niyet, akd, azm). İlk üç evre olan *hemm*, *hatre*, *vesvese* ise kalbin eylemleri arasında değildir. Çünkü burada kişinin eylemi gerçekleştirmeye yönelik niyeti tam anlamıyla hâsıl olmadığı için kalbin herhangi bir eylemi de söz

⁴⁴⁸ Muhâsibî, *el-Mesâil fî A‘mâlî’l-Kulûb ve’l-Cevârih*, 36. Muhâsibî, *el-Vesâyâ*, 297-99.

⁴⁴⁹ Muhâsibî, *er-Ri‘âye li-Hukûkullâh*, 246.

⁴⁵⁰ Yusuf 12/24. Ayet şöyledir: “وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهٖ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا اَنْ رَّا بُرْهَانَ رَبِّهٖ كَذٰلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوْءَ وَالْفَحْشَآءَ اِنَّهٗ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِيْنَ

⁴⁵¹ Sehl et-Tüsterî, *Tefsîru’t-Tüsterî*, 127.

⁴⁵² Tirmizî, *Nevâdirü’l-Usûl*, 6:384-85.

⁴⁵³ Tirmizî, *Nevâdirü’l-Usûl*, 5:455.

⁴⁵⁴ Harrâz’ın da bir derecelendirme fikrine sahip olduğunu tespit ettik. Ona göre bu derecelendirme; *hatre*, *şehvet* ve *hemm* şeklindedir. Ancak Harrâz’ın bu tertibin hangi aşamasında kişinin sorumlu olduğuna dair bir bilgiye rastlamadık. Bkz. Harrâz, *Kitabu’s-Sıdk*, 39.

konusu değildir. Bu sebeple Mekkî ilk üç aşamada kişilerin sorumlu olmadığını düşünür. Nitekim çağdaşı Bündâr b. Hüseyin de kalbe bir hâtır geldikten sonraki aşama olan hemmin kalbin eylemleri arasında olmadığını düşünür.⁴⁵⁵

Diğer yönden Mekkî, iyiliğe yönelik bu kadar ayrıntılı bir tertip sunmaz. Ona göre kişi daha ilk evre olan hemmde dahi hasenat elde eder. Zira ona göre kişi, kötülüğe yönelik tertipten farklı olarak hemm, niyet ve azm evrelerinin hangi aşamasında olursa olsun niyet evresinde olarak kabul edilir ve hesaba çekilerek mükâfatlandırılır.⁴⁵⁶ Benzer bir anlayış Muhâsibî’de de görülmektedir. Ona göre de iyiliğe yönelik durumlarda kişi hasenat kazanır.⁴⁵⁷ Muhâsibî ayrıca Mekkî’ye ek olarak iyiliğe yönelik hemmden mükâfatın ancak nafîle ibadetlerde olduğunu belirtir. Çünkü farz bir ibadet için kişinin hemm aşamasında yapıp yapmama arasında kalması doğru değildir.⁴⁵⁸ Aynı tutumu Bündâr b. Hüseyin de benimsemektedir. O da iyiliğe yönelik bir hâtır geldiyse bunun hemm aşamasında dahi kişinin ecri olduğunu ifade eder.⁴⁵⁹

3.7. Mekkî’nin Temyiz Anlayışı

Çalışmamız “temyiz” şeklinde bir kavramsallaştırmaya giderek Mekkî’nin, hatta sûfilerin hâtırları ayrıştırmak üzere geliştirdikleri söylemleri temyiz gibi tümel bir kavram etrafında açıklamayı hedeflemektedir. Sûfiler, hâtırları ayrıştırmak üzere çözümleyici bir yöntem benimser. Ancak onlar bunu sistematik ve ismi belirli bir yöntem olarak vazetmez. Daha çok didaktik bir çerçevede gelişen bu anlatılar, onların havâtırın ayrıştırmasına dair vurgularını perdelemektedir. Bu yönüyle çalışmamız, modern araştırmacılara kalbe gelen ilkâları tefrik etmeye, kaynağını belirlemeye ve bu gelini Kur’an-ı Kerîm ve sünnete arz etmeye ilişkin sûfilerin bütün söylemlerini “temyiz” kavramı altında ele almalarını önermektedir.

Sûfiler temyiz terimiyle kalbe gelen öncelikle hâtırları ayrıştırmayı, tasnif etmeyi ve en doğru hâtırı seçerek eyleme yönelmeyi kasteder. İkinci bölümde de ifade ettiğimiz

⁴⁵⁵ Sîrcânî, *el-Beyâz ve ’s-Sevâd*, 352.

⁴⁵⁶ Mekkî, *Kütü’l-Kulûb*, 1:357.

⁴⁵⁷ Muhâsibî, *el-Mesâil fî A’ mâli’l-Kulûb ve ’l-Cevârih*, 36.

⁴⁵⁸ Muhâsibî, 36-7.

⁴⁵⁹ Sîrcânî, *el-Beyâz ve ’s-Sevâd*, 352.

gibi sûfiler, kalbe gelen herhangi bir ilkânın ayrıştırılmaya tabi tutulmadan kabulünü reddeder.⁴⁶⁰ Nitekim Mekkî hicrî ilk iki asırda Hasan-ı Basrî'nin önderlik ettiği, öğrencilerinden Malik b. Dinar'ın, Ferkad es-Sabahî'nin ve Abdulvahid b. Zeyd'in katıldığı meclislerde kalbe gelen ilkâların temyizinin tartışıldığını ifade eder.⁴⁶¹ Mekkî Basra Ehli'nin havâtırın ayrıştırılmasını farz olarak gördüğünü belirtir.⁴⁶² Diğer taraftan Mekkî öncesi dönemde özellikle Muhâsibî, eserlerinde havâtırın temyizine bilhassa önem vermiş ve birçok yönden Mekkî'nin temyiz anlayışına kaynaklık etmiştir.⁴⁶³ Harrâz'ın havâtır kavramına dair söylemlerinin büyük bir kısmı havâtırın temyizine ilişkindir.⁴⁶⁴ Cüneyd yazdığı *Edebü'l-müftekir ilallah* adındaki müstakil risalesinin temel odak noktasını havâtırın temyizine ayırmış ve farklı açılardan konuya yaklaşmıştır.⁴⁶⁵ Daha sonraki dönemlerle Kelâbâzî ise temyiz vurgusunu aynen devam ettirir. Nitekim tasavvufun on esasından birisinin “hâtırları keşfetmek” dediğini naklettikten sonra “hâtırları keşfetmek” ile kastın, kalbe gelen her ne ise onu araştırmak, bunlardan Hakk'a ait olana uymak, O'na ait olmayana uymamak olduğunu belirterek temyiz tasavvuf için ne denli önemli olduğuna vurgu yapar.⁴⁶⁶ Bu bakımdan temyize ilişkin oluşan bu birikimi, Mekkî üzerinden takip etmek ve aralarındaki kesişmeleri göstermek; onun temyiz fikrini doğru konumlandırmaya, oluşan duyarlılığın aşamalı değişimini izlemeye ve sûfilerin bıraktığı mirasın Mekkî üzerindeki etkisini ortaya koymaya yardımcı olacaktır.

Sûfilerin ahlaklanma ve bilgilenme anlayışlarının ortak bir sonucu olarak ortaya çıkan temyiz yaklaşımı, Mekkî'de de kendini büyük ölçüde gösterir. Bu suretle Mekkî'nin temyiz anlayışı da sûfilerin temyiz yaklaşımının devamlılığı niteliğindedir. Onun düşüncesi sûfilerin temyiz anlayışlarını barındıran ve onlarınkiyle beraber bir bütünlüğe kavuşmuş bir hüviyete sahiptir. Ancak burada

⁴⁶⁰ Muhammet Nedim Tan, benzer şekilde kalbe gelen havâtırın kaynağının ne olduğunu bilmenin, karmakarışıklığı çözmenin ve bunları birbirlerinden ayırt etmenin hakikat yolcusu için vazgeçilmez bir faaliyet sayıldığını belirtir. Bkz. Muhammet Nedim Tan, “Abdullah Ensârî Herevî'nin Tasavvuf Tarihindeki Yeri ve Sâd Meydân'ı” (İstanbul, Marmara Üniversitesi, 2013), 329.

⁴⁶¹ Mekkî, *Kütü'l-Kulûb*, 1:364. 416, 447.

⁴⁶² Mekkî, 1:364.

⁴⁶³ Muhâsibî'nin temyiz anlayışına ilişkin ayrıntılı bilgi için bkz. Aydemir, “Tasavvufun Teşekkül Sürecinde Anahtar Bir Kavram Olarak Havâtır”, 199-201.

⁴⁶⁴ Harrâz, *Kitabu's-Sıdk*, 39, 54.

⁴⁶⁵ Cüneyd-i Bağdâdî, “Resâilü'l-Cüneyd”, 60-4.

⁴⁶⁶ Kelâbâzî, *et-Taarruf*, 104. Kelâbâzî'nin havâtır ayırt etmek için kullandığı keşf ifadesi benzer bir şekilde Mekkî'de de geçmektedir. Mekkî, *Kütü'l-Kulûb*, 1:231. Ayrıca keşf ifadesini havâtır temyiz etmek için kullanıldığını dair bir çalışma için bkz. Başer, *Şeriat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci*, 207-213.

dikkat çekici olan nokta sûfîlerin temyiz yaklaşımıyla büyük oranda benzer olmasına karşın hâtırları ayırıştırmanın kimi durumlarda uygun olmadığını belirten Mekkî'nin, bu bütüncül resmi bozacak söylemleri de çekinmeden belirtmesidir.

Öncelikle Mekkî'nin temyiz fikrinin onun tasavvuf düşüncesiyle irtibatını ortaya koymak gerekmektedir. Çünkü onun tasavvuf anlayışının birçok açıdan katmanlı bir yapıyı haiz olması temyiz fikrini de etkilemiştir. Bu nedenle bu ilişkiyi ortaya koyduğumuzda Mekkî'deki bazı çıkmazları anlamlandırabilmemiz kolaylaşır. İlk olarak onun temyiz fikri; doğru düşünce ve eylem ilişkisi açısından ahlaklanma, sahil bilgiye ulaşma uğraşı olması bakımından bilgilenmeyle alakalıdır. Ona göre kişinin ahlaki açıdan yetkinleşmesi için öncelikle eylem öncesinde doğru bir süreçten geçmesi gerekir. Böylece eylem öncesi bu kontrol süreci onu sahil bir eyleme sevk edecektir. Bu suretle Mekkî, kalbe gelen ilkâların temyizini ahlaklanmanın birincil şartı olarak kabul eder. Bununla birlikte havâtırın temyizinin neticesinde doğru düşünce ve eylem irtibatıyla ahlaklandıkça kişi, sürekli sahil bilgiyle hemhal olacak ve ahlaki yetkinleşme süreci daha sağlıklı gerçekleşecektir. Bu bakımdan onun temyiz anlayışında ahlaklanma ve bilgilenme birbirini destekleyen ve tamamlayan bir görünüme sahiptir.

Diğer taraftan Mekkî, temyiz anlayışını Allah'ın *meşîetini* önceleyerek inşâ eder. Kanaatimizce Mekkî'nin temyiz fikrinin sınırları belirli bir görünüm arz etmesini zorlaştıran kısım, Mekkî'nin meşîet düşüncesidir. Çünkü Mekkî kalbe gelen bütün hâtırların aslında Allah'tan geldiğini belirtir. Ayrıca Allah'ın imtihan etmesinin bir sonucu olarak kişinin nefis kaynaklı zannettiği bir hâtırın aslında melekten olabileceğini veya tam tersinin de gerçekleşmesinin mümkün olduğunu ifade eder. Diğer taraftan Mekkî Allah'ın dilemesinin sonucunda kalbe gelen hâtırların sürekli ve art arda olması nedeniyle kişilerin bu hâtırları temyiz etmekte güçlük çekebileceğini belirtir. Bu nedenle devamlı Allah'tan temyiz konusunda inayet dilemesi gerektiğini vurgulayan Mekkî, kula devamlı korku ve ümit arasında olması gerektiğini telkin eder.⁴⁶⁷ Dolayısıyla Mekkî'nin zihninde temyiz fikri determinist bir şekilde kurallara uyulduğu taktirde sonuca ulaştıran bir yöntem değildir.

⁴⁶⁷ Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb*, 1:348-9.

Diğer taraftan gözden kaçırmamamız gereken diğer bir kritik nokta, Mekkî'nin temyiz yönteminin; nefis, şeytan, melek ve ruh hâtırları arasında gerçekleştirilebilecek bir ameliye olmasıdır. Çünkü Mekkî yakîn hâtırına dair bir temyiz ameliyesinden bahsetmez. Onun velayet düşüncesinin etkisini temyiz anlayışında görmek mümkündür. Bu bakımdan Mekkî'nin temyiz fikrinin, kişinin makamına göre değişen bir yöntem olarak karşımıza çıktığını göz ardı etmemeliyiz. Söz gelişi Mekkî'ye göre makamların başlangıcında olan bir kişinin kalbine gelen hâtırları temyiz etmesi bir zarurettir. Ancak temyiz sıddıklar makamında olan arifler için bir şart değildir. Çünkü zaten yakîn hâtırı sahibi kişi, gelen hâtırın kaynağından ve niteliğinden haberdardır.⁴⁶⁸ Bu doğrultuda Mekkî yakîn hâtırı sahibinin kendi kalbine sormakla (استفت قلبك) yetinmesi gerektiğini ifade eder.⁴⁶⁹

Kanaatimizce Mekkî'nin, hâtırları ayırıştırmanın gerekliliğini bir yönden vurgularken diğer yönden de velayet anlayışının üst hiyerarşisindeki kimselerden bunu kaldırması ikircikli bir durum değildir. Çünkü Mekkî kendi rical fikrinde bu durumu tutarlı bir şekilde aktarır. Ona göre velayetin en üst mertebesinde bulunan sıddıklara ve şehitlere sadece yakîn hâtırı gelir. Ayrıca onlar, kalbine gelenin yakîn hâtırı olduğundan da farkındadır. Nitekim Mekkî'ye göre bir kişiye aynel-yakînin müşahadesiyle yakîn nuru gösterilmişse bu kişiye o anda başka bir hâtırın gelme ihtimali yoktur. Zira Mekkî yakîn hâtırı gelen kimsenin nefsinin hevâsının söneceğini, herhangi bir benlikten sıyrılacağını, meleğin ve ruhun o anda kişiyle irtibat kuramayacağını belirtir.⁴⁷⁰ Netice itibarıyla Mekkî'nin velayet düşüncesinin bir sonucu olarak temyiz yönteminin sadece melekten, ruhtan, nefisten ve şeytandan gelen hâtırlar üzerine kuruludur.⁴⁷¹

3.7.1. Havâtır Nasıl Ayırıştırılır?

Mekkî öncesi dönemde yaşayan sûfiler dikkat çekici bir şekilde Mekkî'ye kaynaklık etmektedirler. Söz gelimi Muhâsibî temyiz anlayışını, *murakabe* ve *muhasabe*

⁴⁶⁸ Mekkî, 1:325-6, 335.

⁴⁶⁹ Yukarıda gerçek fakih kimin olduğuna ilişkin bahiste de geçtiği üzere Mekkî, Hz. Peygamber'in "fetva verenler fetva vermiş olsalar da sen yine de kalbine sor" hadisinden hareketle yakîn hâtırı sahibi kimselerin zaten kalbine gelen hâtırdan haberdar olacağını düşünür. Mekkî, 1:326.

⁴⁷⁰ Mekkî, 1:349-50.

⁴⁷¹ Mekkî, 1:324-25, 337. Fark edileceği üzere akıldan gelen hâtırlar temyize tabi değildir. Çünkü akıl hâtırları zaten bahsi geçen diğer dört havâtırı temyiz etmek için kalbe gelirler.

kavramı üzerinden inşâ eder.⁴⁷² Muhâsibî'ye göre murakabe kalbe gelen bütün ilkâların temyizini ifade ederken muhasebe kavramı ise sadece nefis ve şeytan hâtırlarının temyizini temsil eder. Ona göre havâtırın temyiz edilmesi için kalbin her an murakabe edilmesi gerekir.⁴⁷³ Çünkü murakabe, bâtının gözetilmesidir.⁴⁷⁴ Bununla beraber murakabenin *mârifetullah*, *mârifetü'l-iblis*, *mârifetü'n-nefs* ve *mârifetü'l-amel* olmak üzere dört cihetinin olduğunu belirten Muhâsibî,⁴⁷⁵ kalbin her an murakabe edilmesiyle kişinin lehine yönelik hayırları kaçırmamasını; nefis ve şeytandan gelen kötülükten de sakınmasını kasteder. Muhasebe kavramını ise nefis ve şeytandan gelen hâtırlar için kullanır.⁴⁷⁶ Harrâz da temyiz için murakabe kavramını yeğler. Ona göre kalbe gelen ilkânın hayır veya şer olduğu ayırt edilmeden kabul edilemez.⁴⁷⁷ Bu bakımdan Harrâz da kişinin, kalbine düşenleri her daim murakabe etmesi gerektiğini ifade eder. Bunlardan iyilik ve ilim türünden hâtırlar kabul edilmesi gerekirken sapkınlık ve hevâ türünden hâtırların reddedilmesi gerektiğini düşünür.⁴⁷⁸ Bu yönüyle sûfiler muhasebe kavramıyla kişinin kalbine kötülüğe ilişkin gelen havâtırdan korunmayı; murakabe kavramıyla kişinin iyiliğine yönelik havâtırı kaçırmamayı kasteder.

Mekkî de kendinden önceki bu sürekliliği devam ettirerek temyiz anlayışında *muhasebe* kavramını yeğler. Hatırlanacağı üzere Mekkî nefis ve şeytan hâtırlarına karşı muhasebeyi öncelediğinde bahsetmiştik. İşte Mekkî bu muhasebenin nasıl yapılacağına ilişkin söylemlerini temyiz yönteminde açıklar. Ona göre muhasebe, kalbe bir hâtır geldiği anda onun hangi kaynaktan geldiğini anlama sürecidir.⁴⁷⁹ Dolayısıyla Mekkî'ye göre havâtırın temyizi demek bir yönüyle muhasebe süreci demektir. Böylece kişi doğru düşünce ve eylem irtibatını sağlayarak ahlaklanacak, sürekli sahih bilgiyi elde etmesinin sonucunda da kendisine faydası olan bilgiyi elde edecektir. Peki, Mekkî doğru bir muhasebe süreci için nasıl bir yöntem sunar?

⁴⁷² Ekrem Demirli, tasavvufta murakabe ve muhasebe meselesinin kalbe gelen ilkâların kontrol edilmesi üzerine kurulu olduğunu ifade eder. Bkz. Ekrem Demirli, "Ekrem Demirli, Ebû Tâlib el-Mekkî, Kûtü'l-kulûb, Havâtır Bahsi, 2.Seminer" Klasik Düşünce Okulu, 23 Nisan 2019, <https://www.youtube.com/watch?v=d3UXvU1pPtQ>.

⁴⁷³ Ebû Abdullâh Hâris b. Esed el-Muhâsibî, *Risâletü'l-Müsterşidîn*, ed. Abdulfettah Ebû Gudde (Kahire: Dâru's-selâm, 1983), 181.

⁴⁷⁴ Sülemî, *İlk Zâhid ve Sûfiler: Tabakâtu's Sûfiyye*, 30.

⁴⁷⁵ Muhâsibî'de murakabe ve havâtır irtibatına ilişkin ayrıca bkz. Muhâsibî, *Şerhu'l-Ma'rife ve Bezlû'n-Nasîha*, 17-52.

⁴⁷⁶ Muhâsibî, *Âdâbü'n-Nüfûs*, 95-101. Muhâsibî, *er-Ri'âye li-Hukûkullâh*, 45-54.

⁴⁷⁷ Harrâz, *Resâ'ilü'l-Harrâz* 54.

⁴⁷⁸ Harrâz, *Kitabu's-Sıdk* 39.

⁴⁷⁹ Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb*, 1:230.

Mekkî *vukuf*, *ilim* ve *akıl* olmak üzere üçlü bir yöntem öne sürer. Nitekim bu yöntem bize Muhâsibî'den de tanıdık gelen bir yöntemdir. Muhâsibî de benzer şekilde *tesebbüt*, *ilim* ve *akıl* şeklinde üçlü bir yöntemi benimser. Bu minvalde Mekkî ve Muhâsibî, *vukuf/tesebbüt* ile kalbe bir havâtır geldiği anda kişinin kalbinin sesini dinlemeyip beklemesi gerektiğini kasteder. Nitekim Muhâsibî, bir kişinin kalbine gelen ilkâyı, sadece vicdanının (الضمير) sesinden hareketle eylemde bulunmasını reddeder.⁴⁸⁰ Aynı şekilde Mekkî de kişinin kalbinin sesinin yönlendirdiği hâtırı hemen kabul etmemesi gerektiğini belirtir.⁴⁸¹ Bu bakımdan Mekkî'nin *vukuf* ile kastettiğiyle Muhâsibî'nin *tesebbüt* ile kastı aynıdır.

Öncelikle Mekkî'nin bahsettiği sürecin ilk aşaması olan *vukuf*, bir nevi havâtır geldiği anda temkinli davranmak demektir. Diğer bir ifadeyle, salt bir bekleyişten öte kalbe gelenin ne olduğunu sağlıklı bir zeminde ayrıştırmak için zaman kazanma ameliyesidir. Dolayısıyla Mekkî'ye göre *vukuf* süreci kritik bir evredir. Nitekim kalbe gelen hâtır ile eylem arasında kısa bir zaman vardır. Hatırlanacağı üzere bir hâtır; doğrudan henn, hatre, vesvese, niyet, akd, azm ve eylem aşamalarına geçeceği için kişi, *vukuf* yaparak bu sürenin uzamasını ve eyleme geçmeden havâtırı kontrol edecek bir süre kazanmasını sağlar.⁴⁸² Ayrıca Mekkî kalbe gelen havâtırın şimşek gibi gelip gittiğini ifade ederken bir yönüyle de ardı ardına gelen ilkâlara karşı durmadan, *vukuf* yapmadan sağlıklı temyiz faaliyetinin yapılamayacağını kasteder.⁴⁸³

Kişi, temkinli davranarak bekledikten sonra sürecin ikinci aşaması olan *ilme* geçer. Mekkî'nin kalbe gelen ilkâları ilimle temyiz etme fikri, sadece Muhâsibî'de değil ondan önce ve sonra birçok sûfinin benimsediği bir durumdur. Esasında bu düşünce, Mekkî'nin de vurguladığı gibi şariat-hakikat tartışmaları çerçevesinde sûfilerin ele aldığı bir problemdir.⁴⁸⁴ Söz gelişi Dârânî, kalbine geleni iki adil şâhid konumunda

⁴⁸⁰ Muhâsibî bu durumu “فلم يقبلها باعتقاد الضمير” şeklinde ifade eder. Bkz. Muhâsibî, *er-Ri'âye li-Hukûkullâh*, 96. Muhâsibî'nin vicdan düşüncesine ilişkin güncel bir araştırma için bkz. Nuriye İnci, “Muhâsibî'nin Tasavvuf Düşüncesinde Vicdan” (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara, Ankara Üniversitesi, 2021).

⁴⁸¹ Bu doğrultuda Mekkî şöyle bir ifade kullanır: “و لم يمكن الخاطر من قلبه بالإصغاء إليه” Bkz. Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb*, 1:230-1.

⁴⁸² Mekkî, 1:230-32

⁴⁸³ Mekkî, 2:1164-1165; 3: 268-269.

⁴⁸⁴ Mekkî, 1:462

olan Kur'an-ı Kerîm ve sünnetten delil bulmadıkça kabul etmediğini ifade eder.⁴⁸⁵ Hatta temkinli yaklaşımını bir adım daha ileri taşıyıp hayra yönelik kişinin kalbine gelen ilhamı dahi naslardan bir delil bulmadan kabul etmemesi gerektiğini belirtir.⁴⁸⁶ Muhâsibî de benzer bir ifadeyle kişinin; Kur'an-ı Kerîm'den ve sünnetten bir delil bulması gerektiğini, bulamadığında ise icmâa veya dönemindeki bir otoriteye başvurması gerektiğini ifade eder.⁴⁸⁷ Benzer bir ifadeyle Ebû Hafs el-Haddâd (ö. 260/874), kalbine gelen havâtır Kur'an ve sünnetle ölçüp biçmeyi sûfilerden saymadıklarını ifade eder.⁴⁸⁸ Aynı zamanda Tüsterî, bir kimsenin kalbine havâtır geldiğinde kitap ve sünnet ekseninde iktidâ edilmesi gerektiğini ifade eder.⁴⁸⁹ Cüneyd ise bir hâtırın nefis ve şeytandan değil de Allah'tan olduğunun delilinin şariat (Kur'an-ı Kerîm ve sünnet) olduğunu ifade eder.⁴⁹⁰ Görüleceği üzere Mekkî'ye gelene kadar kalbe gelen ilkâların ilme arzı meselesi sûfilerin dikkatle üzerinde durduğu bir konudur. Mekkî ise vukuf sürecinden sonra kişinin doğrudan ilme bakması gerektiğini, Kur'an-ı Kerim ve sünnete muhalif bir hâtır reddetmesi gerektiğini düşünür.⁴⁹¹ Hakikat ile şariatın birbiriyle çeliştiğini söyleyenlerin hata ettiğini, her ikisinin de birbirini gerektirdiğini ifade eden Mekkî, bâtin ilminin zahir ilmine aykırı olamayacağını, Kitap ve sünnete dayanmayan hiçbir havâtırın da kabul edilmeyeceğini vurgular.

Vukuf ve ilim aşamasından sonra üçüncü aşama olan *aklın* da bu süreçte kritik bir rol oynadığını düşünen Mekkî, akıllı kişinin bir hâtırın ilme uyup uymadığını aklıyla anlayabileceğini düşünür. Ona göre akıl, temyizin mekânıdır.⁴⁹² Akıl; nefis, şeytan, melek ve ruh hâtırlarının ortasında durur. Bazen nefis ve şeytan kaynaklı hâtıra bazense melek ve ruh kaynaklı hâtıra uyar. Öyle ki akıl, temyiz vasfı olması sebebiyle nefis ve şeytan hâtırlarına uyduğu için kulun aleyhine bir hüccet olur. Diğer bir yönden ruh ve melek hâtırlarına uyduğunda meleğe şahid, ruha da destekçi olur.⁴⁹³ Bu bakımdan Mekkî, bireyde akıl olduğu için kişinin temyiz sürecindeki

⁴⁸⁵ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l Kuşeyriyye*, 133. Benzer bir ifade Mekkî'de de geçmektedir. Bkz. Mekkî, *Kütü'l-Kulûb*, 1:462.

⁴⁸⁶ Mekkî, 1:462.

⁴⁸⁷ Muhâsibî, *er-Ri'âye li-Hukûkallâh*, 94-100.

⁴⁸⁸ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l Kuşeyriyye*, 144.

⁴⁸⁹ Tüsterî, *Tefsîru't-Tüsterî*, 133.

⁴⁹⁰ Cüneyd-i Bağdâdî, "Resâilü'l-Cüneyd", 63.

⁴⁹¹ Mekkî, *Kütü'l-Kulûb*, 1:454, 462.

⁴⁹² Mekkî, 1:324-25.

⁴⁹³ Mekkî, 1:324-325

seçiminden sorumlu olduğunu düşünür.⁴⁹⁴ Ancak şunu ifade etmeliyiz ki vukuf, ilim ve akıl şeklinde Mekkî'nin sunduğu yöntem birlikte ve aynı anda yapılan bir süreçtir. Yani, kalbe bir hâtır geldiği anda kişi vukuf etmesiyle birlikte ilme ve akla beraberinde başvurur.

Mekkî'nin düşüncesinde bir hâtırı temyiz etmek için kalbe gelen hâtırlar arasındaki nitelik farklılıklarının da bilinmesi gerekir. Böylece bir kişi, kalbine gelen hâtırların mümeyyiz özelliğinden hareketle onları birbirinden ayırabilir. Mekkî'nin daha önceki temyiz sürecine dair düşünceleri, havâtırın kaynağına dair bir ayrıştırmayı ifade etmekteydi. Ancak bu sefer, havâtırın niteliği üzerinden de bir ayrıştırmaya giderek temyiz düşüncesine derinlik kazandırır. Öncelikle ona göre kalpte bir mâsiyet belirip sonra değişip en son kayboluyorsa bu, şeytanın bir dürtüsüdür (نزغ). Ancak kalbe gelen ilkâ, kalıcı olup daimî sıkıntı veriyorsa bu ise nefsten gelen bir hâtırdır. Zira nefis tabiatı ve kötü alışkanlıkları gereği bunu yapar. Ayrıca kişinin kalbine dünyaya dair bir fikir, kendi haline ve geçmişine yönelik bir düşünce geldiğinde bu akıl kaynaklı bir hâtırdır. Bununla beraber korku, hayâ, verâ, zühd, gibi ahirete yönelik hâtırlar ise iman kaynaklıdır. Son olarak kalbin şâhid olduğu tazim, heybet, iclâl ve kurba yönelik hâtırlar ise yakîn kaynaklıdır.⁴⁹⁵

Mekkî'nin hâtırların niteliklerinin farklılıkları üzerinden kurduğu bu anlayış, kendinden önce Cüneyd'in de ortak olduğu bir anlayıştır. Cüneyd'in havâtıra dair müstakil olarak yazdığı *el-Müftekir ilallah*'ın ana teması, hâtırların nasıl ayrıştırılacağına ilişkindir. Ona göre kalbe gelen hâtırlar, kişiyi tâate çağırma hususunda birbirine benzer. Bu yüzden sahih eylemlere yönelmek için kişinin bu hâtırları birbirinden ayırt etmesi gerekir. Ona göre nefsanî, şeytânî ve rahmânî

⁴⁹⁴ Mekkî'nin bu yaklaşımını, kendinden önce Muhâsibî ve Tirmizî'de de bulmak mümkündür. Öncelikle Muhâsibî'ye göre akıl, hâtırların kişinin lehine veya aleyhine olduğunu temyiz edebilecek bir garîzedir. Hâris el-Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân*, ed. Hüseyin el-Kuvvetli (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1971), 203. Ona göre akıl, hâtırlar arasında seçimini menfaat ilkesine göre yapar. Akıl, kendisine daha büyük fayda veren hâtırı arzularken zarar veren hâtırdan kaçınır. Bkz. Muhâsibî, *el-Vesâyâ*, 251. Muhâsibî'nin aklın faydalı olana yöneldiği ilkesine göre hareket ettiği ve onun akıl-ahlak görüşü için ayrıca bkz. Hacer Nur Babacan, *Erken Dönem Tasavvufunda Akıl-Ahlak İlişkisi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019), 60-63. Tirmizî de akla, kalbe gelen ilkâyı ayırmada önemli bir görev yükler. Ona göre sadır ve fuâdın gözleri arasına bir hâtır geldiğinde akıl, bu gelen hâtıra önce bir bakar. Sonra da bir yöneline geçer. Eğer akıl, gelen hâtırı güzel ve doğru olarak görürse bu sefer bu hâtır ile neyin ne kadar ne zaman ve ne zamana kadar murâd edildiğini anlamaya çalışır. Eğer bu hâtırın kötü ve sapkın bir düşünce olduğunu görürse onu sadırdan uzaklaştırır. Bkz. Tirmizî, *el-Emsâl mine'l-Kitâb ve's-Sünne*, 85.

⁴⁹⁵ Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb*, 1:358.

hâtırların, her birini diğerlerinden ayırt etmemizi sağlayan iki âdil şâhid vardır. Nefsânî hâtırın birinci şâhidi, şüpheli şeylere ihtiyaç duyulduğu ve ibadetlerde zahmetin belirdiği zaman nefsânî hâtırın ortaya çıkmasıdır. İkinci şâhid ise nefsânî hâtırın, ısrarlı olması ve kesilmemesidir. Cüneyd'e göre bir hâtırın nefisten olduğuna dair en büyük delil, ikinci şâhiddir. Çünkü birinci şâhidin kimi yönü şeytanda da vardır ancak bir hâtırın ısrarcı olması ve bir türlü kalpten gitmemesi nefisten olduğuna dair en büyük işarettir.⁴⁹⁶ Bu minvalde Cüneyd, nefsânî hâtırın peş peşe geldiğini ve kişinin her ne kadar defetmeye çalışılsa da ısrar edip nefsin hep direndiğini belirtir. Şeytânî hâtırın birinci şâhidi şehvet; ikincisi ise nefsin dinlenmesi sebebiyle alışlagelmiş vakitlerde rahat etme arzusudur. Ona göre nefsânî hâtır ile şeytânî hâtır arasındaki iki temel fark daha vardır. Birincisi, nefsânî hâtırın ısrar edip gitmemesi; şeytânî hâtır kalbe gelir, sonra kaybolur ve sonra yine geri gelirken nefsânî hâtır, ısrarcı olup kalpten gitmez. İkincisi; şeytânî hâtır, kişinin kalbine bir anda bir kişinin bir insanla karşılıklı konuşmasında olduğu gibi vesvese şeklinde doğar. Ancak nefsânî hâtır şehvet ve rahatı talep etme hususunda kalbi ilkâlar ile sürekli tahrik eder ve kalple birleşiktir. Rabbânî hâtır da diğerleri gibi iki şâhid ile bilinir. İlk şâhid, şer'in o hâtıra uyması ve onun doğruluğuna şehadet etmesidir. İkinci şâhid ise, başlangıçta nefsin, bu hâtırı göstermede zaaf göstermesi, bir çeşit teşvik olmadıkça bunu kabul etmek istememesidir. Rabbânî hâtır da tıpkı şeytânî hâtır gibi aniden ruha doğar ve hızlı bir şekilde değişikliğe uğrayabilir.⁴⁹⁷

Peki, kişi Muhâsibî ve Mekkî'nin dediği gibi tesebbüt/vukuf, ilim ve akıl üçlüsünü kullanmasına rağmen hala kalbe gelen hâtırı ayırtırmakta zorluk çeker mi? Bu konuda Mekkî ve Muhâsibî farklı derinlikte yaklaşım sergilerler. Muhâsibî, bir hâtırın tesebbüt, ilim ve akıl yöntemiyle ayırtırtılamadığı durumda öncelikle icmâa başvurmamasını, yine aciz kalırsa yaşadığı dönemdeki âlimlere sormasını, orada da aciz kalırsa yine tekrardan durup tesebbüt etmesini tavsiye eder. Muhâsibî böyle bir durumda bile hayra yönelik bir hâtırı şer, şerre yönelik bir hâtırı hayır zannedilebileceğini bu yüzden hiçbir zaman bir hâtırdan emin olunmaması gerektiğini belirtir. Ancak Muhâsibî'ye göre durum böyle karışık ve sonuçsuz kalsa bile kişinin Allah hakkına riayet etmiş olacağını söyler.⁴⁹⁸

⁴⁹⁶ Nefsin ısrarcı olmasına ilişkin ayrıca bkz. Tüsterî, *Tefsîru't-Tüsterî*, 203.

⁴⁹⁷ Cüneyd-i Bağdâdî, "Resâilü'l-Cüneyd", 60-4.

⁴⁹⁸ Muhâsibî, *er-Ri'âye li-Hukûkullâh*, 94-101.

Mekkî ise meşîet düşüncesinin bir gereği olarak Muhâsibî gibi kişinin temyizde zorluk çekebileceğini ve hâtırlardan hangisinin hayır hangisinin şer olduğunu karıştırabileceğini belirtir. Ona göre söz gelimi Allah'ın dilemesinin sonucunda kişiyi imtihan etmek üzere melekten gelen ilham ile şeytandan gelen vesvese art arda gelebilir ve kişi hangisinin hayır ve şer olduğunu anlaması zorlaşabilir. Nitekim yine ona göre Allah'ın şer hazineleri arasında hayır hazinesi var etmesi veya hayır hazineleri içinde şer hazinesi var etmesi mümkündür. Çünkü sevdiği ve kendisinden başkasına meyletmesini istemediği kulları için böyle yapabilir. Arif de buna şahit olduğunda hayrı bırakmaz ve böbürlenmez, Allah'ın hayır hazinelerini şer hazinelerine çevirmesinden hiç kimse emin olamaz. Aynı zamanda üzerindeki bir kötülükten dolayı da ümitsizliğe kapılmaz ve daima Allah'ın şer hazinelerini hayır hazinelerine çevirmesini umar. Böylece daima korku ve ümit halleri arasında olur. Bu da ancak Allah'ın öğrettiği incelik, keskin zekâ ve nurların saflığı ile olur.⁴⁹⁹ Kişinin, şer hâtırından sonra hayır hâtırının geldiğini ve kendisini şerden sakındırdığını görünce sürekli gözetlendiğini ve telafi için imkân verildiğini anlaması gerekir. Mekkî'ye göre bu, kişinin kalbindeki en büyük vaiz ve akli destekleyen büyük bir caydırıcıdır. Bununla beraber nefsten ve hevâdan kaynaklanan şer hâtırları art arda geldiği halde bunları melekten gelen hayır hâtırları takip etmeyebilir. Bu da kişinin rıza-i ilahiden uzaklığının ve kalbindeki katılığın en bariz alametidir. Veyahut ruh ve melekten kaynaklanan hayır ve iyilik hâtırları birbiri ardınca gelebilir ki bu kişileri, hevâ ve nefis kaynaklı şer hâtırlarından azat eder. İşte bu da Allah'a yakınlığın alameti ve mukarreb olma halidir.⁵⁰⁰

Ancak Allah'ın kişiyi imtihan etmek istemesi nedeniyle -istisnai bir şekilde- hayra yönelik şeytanın ve nefsin hâtırları da gelebilir. Şeytan bununla kulu günaha sürüklemek ister. Kulun yapması gereken bir farzı yapmasını engeller ve o halde yapılması gereken en faziletli olanı bırakıp başka bir şeyle meşgul ettirir. Aslında bu hâtır zâhirde iyi görünüp bâtını şer, başlangıcı hayırlı, sonu günahıdır. Şeytanın burada gayesi tam da işin batını ve sonudur. Nefsin gayesi ise şehvet üzerine olup kula hevâyâ göre bir işi yaptırıp yaptırmamaktır. İkisi de zahirde hayır görünen bir elbise

⁴⁹⁹ Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb*, 1:348.

⁵⁰⁰ Mekkî, 1:348-9.

giydirir, süsler, işin başını hayırlı kılarak kulu teşvik eder. Bu da amel sahiplerinin imtihanlarının en dakik olanıdır. Batınlarını ve sırlarını ancak âlimler bilebilir.⁵⁰¹

Mekkî temyizinin böyle karışık olduğu bir durumda havâtıra karşı şüpheli bir hâtır gözüyle bakar. Bu sebeple *verân*ın bir sonucu olarak bu hâtıra karşı kişinin tekrardan beklemeye devam etmesi gerekir. Allah'ın ona bu hâtır ayırt edebileceği ilmi öğretilene, yakîn kuvvetini artırana ve hevâ perdesini kaldırana kadar beklemesini tavsiye eder. Bu minvalde Mekkî, Muhâsibî gibi icmâ şeklinde bir aşama belirtmez ancak bir âlime sorma konusunda rical fikri üzerinden dikkat çekici açıklamalarda bulunur. Ona göre bir kişi kalbine geleni bu aşamada ayırtıramıyorsa bâtın ehlinden evliyaya gidip bu hâtır konusunda yardım alması zorunludur. Çünkü bu aşamada danışılacak makam ariflerden başkası değildir. Bâtın ehli ise kalbine gelenin temyizi hususunda başkasına danışmaz. Zaten bu ayırtırmayı kendi başına yapabilecek kabiliyettir.⁵⁰² Dolayısıyla anlaşılacağı üzere Mekkî, Muhâsibî gibi havâtırın temyizine ilişkin kendi düşüncesi içerisinde tutarlı bir yöntem geliştirse de bu söylemlerini aşacak aktarımlara da yer vermekten çekinmez.

Temyiz süreci tamamlanıp kalbe gelen hâtırın hayırlı veya şer olduğu anlaşıldığında bu hâtıra karşı hemen hareket edilmesi gerektiğini düşünen Mekkî, hayra yönelik hâtır kabulde hızlı hareket edilmesi gerektiğini söylerken şerre yönelik hâtırın da hemen nefyedilmesi gerektiğini belirtir. Söz gelişi kalbe gelenin hayırlı bir hâtır olduğuna kanaat getirildiğinde kişinin, bir an önce o hâtır fiiliyata geçirmeye koyulması ve o eylemi gerçekleştirmesi için acele etmesi gerekir.⁵⁰³ Cüneyd de Mekkî'ye benzer şekilde bir hâtırın rabbânî bir hâtır olduğu anlaşıldığında başka şeylerle uğraşıp fırsat zayi edilmemesi gerektiğini, vaktin dar ve gelen hâtırın da hemen değişebilme ihtimali sebebiyle kabulde acele edilmesi gerektiğini belirtir.⁵⁰⁴ Diğer yönden Mekkî, hâtırın şerre yönelik olduğuna kanaat getirildiğinde o hâtırın hemen nefyedilmesi, kalpte onun yerleşmesine izin verilmemesi gerektiğini belirtir.⁵⁰⁵ Dolayısıyla fark edileceği üzere Mekkî temyize ilişkin sunduğu yöntemle sûfîlerle neredeyse birebir aynı çizgide olsa da kendisinin kattığı bazı yeniliklerle

⁵⁰¹ Mekkî, 1:349.

⁵⁰² Mekkî, 1:235.

⁵⁰³ Mekkî, 1:230.

⁵⁰⁴ Cüneyd-i Bağdâdî, "Resâilü'l-Cüneyd", 64.

⁵⁰⁵ Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb*, 1:230-1.

farklı açılımlar da yapar. Netice itibariyle Mekkî, ahlak ve bilgi düşüncesinin bir gereği olarak havâtırın temyizi için vukuf, ilim ve akıl şeklinde sûfîlerin temyiz yöntemlerine eklenir. Bu yönüyle birinci bölümdeki iddiamızı desteleyecek mahiyette Mekkî, özellikle sûfîlerin havâtır kavramı üzerinden metotsuz olmakla eleştirildiği bir süreçte kalbe gelen ilkâların ayrıştırılmasına yönelik ihtiyatlı bir usule dayanan sûfîlerin temyiz yöntemini benimser ve geliştirir.

3.7.2. Mekkî'nin Temyiz Duyarlılığının Gerekçeleri

Mekkî temyize ilişkin böyle bir duyarlılığı neden önemsemiştir? Tasavvufun erken dönemlerinde kalbe gelen ilkâların kaynağını ve niteliğini belirlemek niçin önemli olmaktadır? Bu sorulara verilebilecek cevaplar, erken dönem sûfîlerinde ve Mekkî'de önemli ölçüde ortaktır. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi Mekkî'nin temyiz anlayışı; ahlak ve bilgi ilişkisi çerçevesinde doğru düşünce ve eylem irtibatı üzerine kuruludur. Bu nedenle buradan hareket edersek Mekkî'nin temyiz anlayışının temel gerekçesi, sahih bilgi ve eylem irtibatını gerçekleştirmektir. Ona göre doğru bilgi-eylem ilişkisi, kişinin tanrı-insan irtibatının kuvvetlenmesini sağladığı için kalbe gelen ilkâların temyizi bir zorunluluktur.

Mekkî'nin temyiz anlayışını oluşturtmasındaki diğer bir gerekçe havâtırın seyrüsülük sürecindeki bir kişinin günlük hayatının herhangi bir anında onu yalnız bırakmamasıdır. Bu doğrultuda Mekkî, hayatın günlük rutini içerisinde insanın kalbine havâtırın geldiğini düşünür.⁵⁰⁶ Bu hâtırlar kişinin hayatın olağan durumlarıyla alakalı olabileceği gibi kişinin o an bulunduğu haliyle de alakalı olabilir.⁵⁰⁷ Söz gelişi Mekkî, kalbe evliliği sürekli telkin eden hâtırlar gelebileceğinden bahseder. Bunun doğru, hayır veya şer hâtırı olup olmadığını açıklamak üzere uzun açıklamalarda bulunur.⁵⁰⁸ O zaman günlük hayatın her anında karşılaşılan bir şey olduğu için sûfinin, havâtıra karşı bigâne kalması düşünülemez. Her an bir süreklilik içerisinde birçok kanaldan kalbe gelen havâtır, kişiyi

⁵⁰⁶ Mekkî, 1:356.

⁵⁰⁷ Mekkî, 1:358.

⁵⁰⁸ Mekkî, 3:1604. Aynı doğrultuda Mekkî öncesinde Harrâz, kişiye sadece ibadetler esnasında değil hayatın her aşamasında havâtırın gelebileceğini ve bunlara karşı dikkatli olması gerektiğini belirtir. Bkz. Harrâz, *Kitabu's-sıdk*, 39-40. Cüneyd de Mekkî ile benzer şekilde insana yemek, içmek, evlenmek, elbise, süs ve benzeri şeyler hakkında kalbine hâtır gelebileceğini ve bunlara dair eyleme koyulmadan önce temyiz etmesi gerektiğini belirtir. Bkz. Cüneyd-i Bağdâdî, "Resâilü'l-Cüneyd", 61.

ahlaklanma sürecine tesir ettiği gibi bilgiye ulaşmasında da önemli rol oynamaktadır. Bu bakımdan Mekkî'nin temyiz anlayışını oluşturmalarının bir diğ er nedeni de havâtırın, seyrüsülûk sürecindeki bir kişinin hayatının her anını kapsamasıdır. Böylece kişi seyrüsülûk eğitimini daha sağlıklı yürütecek, ahlaki yetkinleşmesinin önündeki engellere karşı şuur kazanacak ve kalbini sürekli doğru kaynaklardan besleyerek kalp tasfiyesi yapacaktır.

Ayrıca seyrüsülûk esnasında ibadetler anında da kalbe sürekli hâtırlar gelebileceğini ifade eden Mekkî, kişinin ameli ifsat edecek hâtırlardan sakınması gerektiğini düşünür. Söz gelişi Mekkî namaz esnasında kalbe gelen havâtıra karşı nasıl hareket edilmesi gerektiğini uzunca bir başlık altında açıklar. Mekkî'ye göre, namaz anında hayra yönelik hâtırlar gelebileceği gibi şerre yönelik hâtırlar da gelebilir. Şeytanın ve nefsin her daim namazda tetikte olduğunu belirten Mekkî nefsin, namaz anında kişinin kalbine türlü türlü konulara dair hâtırlar ilkâ edebileceğini ifade eder. Mesela geçimle alakalı işleri, kişinin özel durumlarını çekip çevirmesi, düzene sokmasıyla alakalı işleri nefis, kişinin kalbine namaz anında atabilir. Bu da Allah ile kişi arasındaki irtibatı zedeleyen unsurlardır.⁵⁰⁹ Dolayısıyla Mekkî, namaz ibadeti sırasında kalbe gelen hayır ve şerre yönelik hâtırların temyiz edilmesi gerektiğini düşünür. Bununla beraber söz gelişi, Mekkî kişinin zekât verirken tam anlamıyla ihlası sağlaması için kalbine gelen havâtıra karşı dikkat etmesini gerektiğini önerir. Zekât verdiği esnasında kalbinden kendini öne çıkaran havâtırı terk etmesi gerektiğini tavsiye eder.⁵¹⁰ Oruç anında da sadece beden en orucun yanında kalbe gelen kötülüğ e yönelik hâtırlara karşı da dikkat edilmesini önerir.⁵¹¹ Mekkî'nin bu duyarlılığı kendinden önceki sûfilerin duyarlılığının devamı niteliğindedir. Mesela Muhâsibî, nefis ve şeytanın ilkâ ettiği hâtırlar ile kişinin ibadetindeki ihlası zedelemek için riya hâtırları ilkâ edeceğini ifade eder.⁵¹² Farklı bir misalde ise ibadet esnasında riya hâtırlarının nasıl ve ne şekilde geleceğ ine dair uzun açıklamalarda bulunur.⁵¹³ Aynı doğrultuda Harrâz ve Cüneyd, namaz kılan ve oruç tutan bir kimseye bu namaz ve oruçla alakalı kalbine birçok hâtırın gelebileceğini ifade

⁵⁰⁹ Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb*, 2017, 3:1223.

⁵¹⁰ Mekkî, 3:1231.

⁵¹¹ Mekkî, 3:1245.

⁵¹² Muhâsibî, *er-Ri'âye li-Hukûkullâh*, 156-158.

⁵¹³ Muhâsibî, *er-Ri'âye li-Hukûkullâh*, 185-190.

eder.⁵¹⁴ Bununla beraber Tirmizî, sayısını sadece Allah'ın bileceği kadar oruçlu bir kişiye günün başından sonuna kadar havâtırın gelebileceğini belirtir.⁵¹⁵ Dolayısıyla Mekkî ve kendinden önceki sûfilerde ibadetler anında kalbe sürekli çeşitli kanallardan havâtır akışının olması ve bu hâtırların ayrıştırılması gerekliliği Mekkî'nin temyiz anlayışını inşâ etmesinin bir gerekçesini oluşturmaktadır.

Son olarak Mekkî'nin temyiz düşüncesinin bir diğer gerekçesi ise onun, yaşadığı dönem itibariyle dinî bir ilim olarak temeyyüz eden tasavvufun mevzusu, mesaili ve yöntemini belirlemek istemesidir. Kanaatimizce Mekkî'nin kalbe gelen ilkâların ayrıştırılmasına ilişkin önerdiği temyiz metodu, tasavvuf ilminin bilgiyi elde etmedeki "yöntemine" karşılık gelmektedir. Özellikle kalbine gelen hâtırlar sonucunda fikirler öne süren ve eylemlerde bulunan sûfilerin, bu hâtırları şeriata (Kur'an-ı Kerîm ve sünnete) arz etmeden kabulü, şariat-hakikat krizinin bir örneği olarak temayüz etmekteydi ki Mekkî için bu durum muhaldî. Nitekim Mekkî, sadece kalplerine gelen hâtır ile hareket eden ve şariatın zâhirî kurallarına aykırı hareket eden kimseleri sapıklıkla itham eder. Ona göre hakikat ve şariat arasında zıtlık değil bir uyum vardır.⁵¹⁶ Söz gelişi kalbine gelen bir ilkâ ile nassı yorumlayan, dinî bir anlayış geliştiren veya eylemlerde bulunan kimseler vardı ki Mekkî, böyle bir dinî referanstan kopuk kimselere karşı temyiz yöntemini geliştirmiştir. Bunun farkında olan Mekkî erken dönemden itibaren var olagelen havâtırın temyiz edilmesi gerektiğine dair duyarlılığı devam ettirir. Böylece Mekkî'nin temyiz duyarlılığının altında şariat-hakikat krizine dair çözüm üretme çabasının yatmakta olduğunu ifade edebiliriz.

Mekkî, yaşadığı dönemde karşılaştığı duyarsızlıklara karşı karşıt bir tavır alır. Tasavvufun erken dönemlerinde -Mekkî'nin de ifade ettiği gibi- sadece kalbinin sesini dinleyerek (بالإصغاء القلب) hareket eden zümreler mevcuttu ve bu kimseler sûfî olarak anılıyordu.⁵¹⁷ Bu durum ise sadece amelî değil ayrıca itikadî açıdan da probleme neden oluyordu. Mekkî'ye göre kalplerine gelen hâtır temyiz etmeden

⁵¹⁴ Şeytani havâtıra dair örnekler için bkz. Harrâz, *Kitabu's-sıdk*, 39-40. Cüneyd-i Bağdâdî, "Resâilü'l-Cüneyd", 61-4.

⁵¹⁵ Tirmizî, *el-Emsâl mine'l-Kitâb ve's-Sünne*, 297.

⁵¹⁶ Mekkî, *Kütü'l-Kulûb*, 2017, 1:454. Ayrıca Başer, kalbe gelenin doğrudan kabulünün, şariat-hakikat ilişkisinde krize neden olan etmenlerden biri olduğunu ve buna karşılık hicrî üçüncü asırdan itibaren öne çıkan bazı sûfilerin Kur'an ve sünnete arz metodunu geliştirdiğini ifade eder. Başer, *Şariat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci*, 214.

⁵¹⁷ Mekkî, *Kütü'l-Kulûb*, 1:230-31.

kabul eden zümrelerin başında, şatahât sahipleri gelmektedir. Ona göre kalbine gelen hâtırı doğrudan, herhangi bir temyiz sürecinden geçirilmeden kabul ederek eylemde bulunanların ilmi batıldır. Nitekim Mekkî, bu kimselerin müşahade esnasında Allah'ın sıfatlarını inkâr ederek sapıttıklarını belirtir. Bu bağlamda Mekkî, kalbe gelen her ne ise onun ancak Kur'an-ı Kerîm ve sünnette varsa kabul edilmesi gerektiğini vurgular.⁵¹⁸ Diğer taraftan amelî açıdan da Mekkî'nin, tevekkül konusunda aşırıya kaçan zümreleri eleştirdiği bilinmektedir.⁵¹⁹ Ayrıca Mekkî'nin temyiz edilmeyen hâtırlar sebebiyle kişinin hata edeceği düşüncesinden hareket edecek olursak tasavvufun teşekkül döneminde birtakım aşırı kaçan tutumları da havâtır ile ilişkilendirdiği sonucuna varabiliriz. Nitekim Muhâsibî, Mekkî'yi destekler nitelikte -sadece- kalbinin/vicdanın sesine kulak vererek eylemde bulunan kimi zâhidleri eleştirmektedir. Ona göre bu kimseler kalplerine geleni bâtılı hak zannedip eyleme yönelmekteydiler. Özellikle zühd, rıza ve tevekkül konusunda selefte görülmeyen tutumlar içine girmektedirler.⁵²⁰ Muhâsibî; malı zayi etme, anne baba hakkını terk etme, bakmakla mükellef oldukları kimseler olmasına karşın çalışmayı bırakıp tevekküle yönelme, sefere azıksız çıkma, müslümanların başına gelen belaya karşı rıza gösterme, tedaviyi ve ilaç kullanmayı haram kılma, Allah ile iştiğal ettiğini söyleyip farz ibadetleri ve nafileleri terk etme, müslümanların kalbine gelenlerden gayba dair şeylerden haberdar olduğunu iddia etme gibi konularda kimi zâhidlerin, kalplerine gelen hâtırlar sebebiyle koyuldukları bu eylemlerin hak olduğunu zannettiklerini ifade eder. Ona göre bu gruplar kalplerine gelen havâtırı tam anlamıyla temyiz etmeyip Allah hakkına riayet etmemişlerdir.⁵²¹

Netice itibariyle Mekkî tasavvufun bir din bilimi olarak teşekkül ettiği süreçte hâtırların ayrıştırılmasına ilişkin temyiz yöntemini benimseyerek sûfilere ahlaklanma ve bilgilenme sürecini bir usûl etrafında inşâ eder. Ona göre temyiz

⁵¹⁸ Mekkî, 1:454. Ayrıca Mekkî onların tevhid ilminde boğulduklarını ve şeriatın zahirine muhalefet ederek bidatçi olduklarını belirtir. Bkz. Mekkî, 1:408. Benzer şekilde Tirmizî'nin de itikadî konularda havâtıra karşı duyarlı olduğu görülmektedir. Nitekim Tirmizî, kalbi Kabe'ye benzeterek tıpkı Kabe'de yasaklar olduğu gibi kalpte de Allah'ın haremî olması nedeniyle yasakların olduğunu belirtir. Bu sebeple Cebriyye, Kaderiyye, Murcie, Mucessime ve Muattıla gibi zümreler, Allah'ın sıfatlarının keyfiyetine ilişkin hâtırların gelebileceğini unutarak kalbin yasağını işlemişlerdir. Bkz. Tirmizî, *el-Emsâl mine'l-Kitâb ve's-Sünne*, 202-203.

⁵¹⁹ Mekkî'nin tevekkül konularında itidale davet eden söylemleri için bkz. Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb*, 2:900, 908, 912, 944 vd.

⁵²⁰ Arapça metinde vicdan kavramı kullanılmaktadır. Muhâsibî, *er-Ri'âye li-Hukûkullâh*, 96-97.

⁵²¹ Muhâsibî, *er-Ri'âye li-Hukûkullâh*, 96-98. Muhâsibî'nin yaşadığı çağdaki tevekkül-kesb tartışması için ayrıca bkz. Başer, *Şeriat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci*, 74-75.

yöntemiyle seyrüsülûk sürecindeki mürid doğru düşünce ve eylem irtibatını sağlayarak ahlaklanacak, aynı zamanda sürekli sahih bilgiyle hemhal olması neticesinde kalbini doğru azıklarla besleyecektir. Burada dikkat çekici olan husus ise Mekkî'nin tasavvuf ilminin metotsuz olmakla eleştirildiği bir süreçte temyiz yöntemini benimsemesidir. Dikkat edilirse erken dönemde havâtır kavramının sûfileri diğer disiplinlerden ayıran mümeyyiz bir vasfı vardır. Ancak bunun yanında sûfilerin sürekli havâtırdan bahsetmeleri sebebiyle ilimlerinin de küçümsendiği hatırlanmalıdır. Bu süreçte Mekkî de sûfilerin temyiz anlayışını daha da derinleştirerek eleştiriye konu olduğu kavram üzerinden ahlaklanmanın ve bilgilenmenin usulünü/yöntemini geliştirme gayreti içerisinde.

3.8. Havâtırın Epistemolojik Değeri Nedir?

Havâtırın epistemolojik değerinin ne olduğu meselesi, tasavvufun teşekkül döneminde kritik bir öneme sahiptir.⁵²² Çünkü havâtıra atfedilen herhangi bir değer, erken dönemde dinî bir ilim olarak temeyyüz eden tasavvufun bilgi görüşünü nasıl temellendirdiğini gösterecektir. Bu bakımdan Mekkî'nin sûfilerin eylemlerinin gerekçesi olan hâtırların epistemolojik değerini herhangi bir ölçüt olmadan bilgi olarak kabul etmesi, tasavvufun bir din bilimi olarak teşekkül ettiği süreçte krize neden olacaktır. Zira sadece kalbine gelenin sevkiyle hareket eden bir sûfinin yaptığı her eylemin naslara karşı bağlılığı da kalmayacaktır. Diğer yönden Mekkî'nin kalbe gelen ilkâları toptan reddederek epistemolojik olarak yok sayması ise erken dönemde tasavvufun kendine has bilgi elde etme yönteminin reddi anlamına gelecektir. Dolayısıyla havâtırın epistemolojik değerinin ne olduğu probleminin, tasavvufun teşekkül dönemi için kritik bir aşamayı temsil ettiğini ifade edebiliriz.

Mekkî'nin havâtıra atfettiği epistemolojik değer, temyiz anlayışında olduğu gibi katmanlı bir yapıya sahiptir. Çünkü Mekkî havâtırın epistemolojik değeri nedir sorusuna çerçevesi belirli bir cevap vermez. Bunun temel sebebi yukarıda da ifade edildiği gibi Mekkî'nin havâtırı, kalbe gelen birçok ilkâyı kapsayan şamil bir yapı şeklinde tasavvur etmesi ve onun velayet düşüncesiyle havâtırın sıkı bir ilişkisi olmasıdır. Söz gelişi havâtırın epistemolojik değeri nedir sorusuyla kalbe gelen

⁵²² Başer, *Şeriat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci*, 207.

birçok ilkâdan hangisini kastetmekteyiz? Veyahut Müslümanların bütününe gelen nefis ve şeytan hâtırlarının mı yoksa sadece sıddıklara ve şehitlere gelen yakîn havâtırının mı epistemolojik değerini sormaktayız? Çünkü Mekkî için bu ilkâların hepsinin epistemolojik değeri birbirinden farklıdır. Havâtır bu şekilde konumlandırma, Mekkî’de havâtırın epistemolojik değerinin birçok yönden hiyerarşik olarak gelişmesini ve çeşitli değerler atfetmesini sağlamıştır. Bu yüzden Mekkî kalbe gelenin bilgisel değerini ortaya koymanın yine bu hâtıra karşı özel bir yaklaşımla gerçekleşebileceğini düşünür.

Mekkî’nin temyiz ameliyesi olarak sunduğu sürecin sonucu, havâtırın bilgi bakımından değerini ortaya koyar. Diğer bir ifadeyle ona göre havâtırın epistemolojik değeri havâtırın temyiz edilmesinin neticesinden ortaya çıkacak bir sonuçtur. Öncelikle Mekkî nefisten ve şeytandan, melekten ve ruhtan kalbe gelen herhangi bir ilkânın temyizden önceki halini, bir *veri* veyahut *ilkâ* olmaktan ileri taşımaz.⁵²³ Diğer bir ifadeyle bu kaynaklardan gelen hâtırlar, temyiz edildikten sonra epistemolojik bir değer kazanır. Eğer melek ve ruhtan ise bu hâtır, kişiyi ahlaki olarak yetkinleştirecek bir bilgiyken nefisten veya şeytandan ise bu hâtır; vesvese veya ârız gibi kişinin ahlaki yetkinleşmesinin önünde duran engellerden başka bir şey değildir. Dolayısıyla Mekkî’de havâtırın epistemolojik değeri temyiz yönteminin sonucuna göre değişiklik gösterir. Onun bu yaklaşımı, kendinden önceki var olan birikimi yansıtır. Nitekim bir önceki başlıkta görüldüğü üzere hicrî üçüncü asırdan itibaren havâtır naslara arz etmeyi savunan bütün sûfilerin böyle düşündüğünü ifade edebiliriz. Bu açıdan baktığımızda Mekkî’nin bu anlayışına en yakın sûfînin Muhâsibî olduğu anlaşılmaktadır. Muhâsibî de benzer şekilde havâtırın temyiz yönteminden önceki halini *veri/ilkâ* olmaktan ileri taşımaz.⁵²⁴ Burada dikkat çekici olan nokta sûfilerin tasavvufu diğer disiplinlerden ayıran özelliğini sünî tasavvuf anlayışına yaklaştırma eğilimleridir. Kanaatimizce kalbe gelen her ne olursa olsun bunun değeri ancak temyiz yönteminden sonra belirleneceğini ifade etmek bir din bilimi olarak teşekkül eden tasavvufun aldığı tedbirlerden biridir.

⁵²³ Başer, havâtırın temyizden önceki halini, yani kalbe gelen havâtırın kesinleşmemiz ve tam olarak epistemolojik bir değer kazanmamış halinin “veri” olarak nitelendirilebileceğini ifade eder. Başer, *Şeriat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci*, 209. Başer’in bu kavramsallaştırmasına ek olarak hâtırların temyizden önceki halinin epistemolojik olarak belirsizliğini ifade etmek üzere “ilkâ” ifadesinin de kullanılabileceğini düşünüyoruz.

⁵²⁴ Aydemir, “Tasavvufun Teşekkül Sürecinde Anahtar Bir Kavram Olarak Havâtır”, 201.

Ancak Mekkî, yakîn hâtırını şartsız koşulsuz, herhangi bir temyiz süreci olmadan doğrudan bir bilgi/ilim olarak telakki eder. Diğer bir ifadeyle Mekkî'nin, melek, ruh, nefis ve şeytandan gelen hâtırın temyizden önceki halini bir *veri*, yani epistemolojik olarak bir değeri olmayan bir *ilkâ* olarak kabul ettiğini ifade edebiliyorsak da yakîn hâtırını için böyle bir durum söz konusu değildir. Ona göre yakîn hâtırını sadece hususi olarak şehitler ve siddîklar zümresi olan ehl-i yakîne gelir ve kaynağı aracısız vasıtasız doğrudan Allah olduğu için epistemolojik olarak en değerli, sağlam ve keskin bilgidir.⁵²⁵ Nitekim Mekkî, yakîn hâtırının epistemolojik olarak bilgi olduğunu düşündüğü için onu *yakîn nuru*, *yakîn ilmi*, *kalp ilmi* şeklinde nitelendirmelerle tanımlar.⁵²⁶ Dolayısıyla yakîn hâtırının epistemolojik değeri hiyerarşinin en üst derecesine tekabül eder. Bu bakımdan Mekkî temyiz gerekliliğine ilişkin tüm anlattıklarını aşacak bir hareketlilik geliştirir.

Hatırlanacağı üzere Mekkî'nin, hâtırları ayırıştırmanın gerekliliğini bir yönden vurgularken diğer yönden de velayet anlayışının üst hiyerarşisindeki kimselerden bunu kaldırmasının ikircikli bir durum olmadığını belirtmiştik. Mekkî'nin yakîn hâtırına yönelik temyizi kabul etmemesinin temel nedeni, bu hâtırın geliş sürecinde kişinin giderek edilgenleşerek yetkinleşmesi, böylece bu yetkinleşmenin beraberinde getirdiği bu bilgiye tasarruf etme yetkinliği kazanması sebebiyledir. Bu minvalde Mekkî yakîn hâtırını sahiplerinin kalbine gelenin ne olduğunu bildiğini ifade eder.⁵²⁷ Zaten ona göre kalbine gelenin ne olduğunu doğrudan anlamayan bir kimseye yakîn hâtırını gelmez. Çünkü Mekkî'ye göre bir kişiye ayne'l-yakînin müşahadesiyle yakîn nuru gösterilmişse bu kişiye o anda başka bir hâtırın gelme ihtimali yoktur. Zira yakîn hâtırını gelen kimsenin nefsinin hevâsı söner, herhangi bir benlikten sıyrılır, melek veya ruh dahil olmak üzere o anda kişiyle kimse irtibat kuramaz.⁵²⁸ Haliyle başka hâtır da gelemes. Bu bakımdan temyize de gerek yoktur. Mekkî'ye göre yakîn hâtırını sahipleri bilgide tasarruf yetkisi olduğu için temyiz meselesinde de danışma makamıdır.⁵²⁹

⁵²⁵ Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb*, 1:325-6.

⁵²⁶ Bazı örnekler için bkz. Mekkî, 1:173, 275, 280, 324, 330.

⁵²⁷ Mekkî, 1:324.

⁵²⁸ Mekkî, 1:349-350.

⁵²⁹ Mekkî, 1:235.

BÖLÜM IV

SONUÇ

Çalışmamızın ikinci bölümünde Mekkî'nin havâtır anlayışının kaynaklarının izlerine ilk dört asırda rastlayabileceğimizi tespit ettik. Bu doğrultuda ilk olarak göze çarpan unsurun Mekkî'nin ilk iki asırla kurmaya çalıştığı irtibattır. Nitekim onun havâtır anlayışına ilişkin Kur'an-ı Kerim ve hadislerden, sahabe, tâbiîn ve tebeu't-tâbiîn sözlerinden yaptığı nakiller bu irtibatı rahatlıkla görebilmemizi sağlıyor. Ayrıca Mekkî'nin havâtıra ilişkin birçok hususta İbn Mes'ûd ve Hasan-ı Basrî gibi seleften nakiller yapmasından ve özellikle Hasan-ı Basrî'yi havâtırın tafsilatı ve ayrıştırılmasına ilişkin "imam" olarak kabul etmesinden de hareketle hicrî ilk asır ve Mekkî arasında sıkı bir bağın olduğu sonucuna vardık.

Hicrî üçüncü asra geldiğimizde havâtır kavramının terminolojik olarak disiplinler arası kullanılmaya başlandığını ortaya koyduk. Özellikle filozofların Antik Yunan felsefe düşüncesini tercüme ederken havâtır kavramını fantazyâ gibi bazı kavramların tercümesinde kullandıkları görülmüştür. Bununla beraber hicrî üçüncü ve dördüncü asırda filozofların elle tutulur bir havâtır anlayışının gelişmediğini tespit ettik. Ayrıca filozoflar ve Mekkî arasında oluşan temel farkın ise havâtırın ele alış biçiminde olduğu sonucuna vardık. Özellikle havâtır görüşünün temelini daima Kur'an-ı Kerim ve sünnetteki naslara dayandıran Mekkî'nin, Antik Yunan felsefesinin düşüncelerini aktaran veyahut tercüme eden filozoflarla havâtır anlayışlarının menşei bakımından ayrıştığını tespit ettik. Ayrıca filozofların bazısının havâtır Antik Yunan tıp geleneğindeki bir hastalık ya da akletmenin bir unsuru olarak zihinsel faaliyet şeklinde ele almasının Mekkî ile aralarındaki bir diğer temel farklılığı oluşturduğunu ortaya koyduk.

Kelamcılar ile Mekkî arasında filozoflarda olduğu gibi havâtırın ele alış biçiminde temel bir farklılaşmanın olduğunu ortaya koyduk. Özellikle kelamcıların havâtırın mahiyetine yönelik yaptığı tartışmalara Mekkî'nin yanaşmadığını tespit ettik. Diğer taraftan mütekellimlerin neredeyse hepsinin ister zihne gelsin ister kalbe gelsin

havâtır, nazar ve istidlale sevk eden bir amil olarak ele almalarının, Mekkî ile bir diğer temel farkı oluşturduğunu ortaya koyduk. Çünkü Mekkî'nin havâtır akletmenin bir unsuru olarak değil ahlaklanmanın ve beraberinde bilgilenmenin bir unsuru olarak ele aldığını gösterdik.

Sonrasında Mekkî'nin, her ne kadar filozoflar ve kelmacılar ile etkileşimi bir ölçüde mevcut olsa da asıl eklemlendiği zümrenin sûfiler olduğunu tespit ettik. Sûfilerin havâtır teknik bir terim olarak hicrî üçüncü asırdan itibaren kullanmaya başladığını, hatta bu dönemde sûfilerin, kavramı sadece şifahi olarak kullanmadığını ve hatta eserlerinde kavrama ilişkin birtakım nazari yönelimlerde de bulunduklarını ortaya koyduk. Ayrıca hicrî üçüncü asırda diğer disiplinler tarafından sadece sûfilerin ehl-i havâtır olarak anıldığını tespit ettik. Öncelikle bu isimlendirmeyi yapanların temel amacının sûfilerin sürekli kalbe gelen ilkâlar ile meşgul olmalarından dolayı ilimlerini tahkir etme amacı taşıdıklarını saptadık. Bu yönüyle hicrî üçüncü asırdan itibaren sûfiler havâtır ehli olarak anılırken aynı zamanda usul ve metottan yoksun olmakla ve bilgiyi elde etmede subjektif olmakla eleştirildikleri sonucunu çıkardık. Ancak çalışmamızda bunun tam tersi olduğunu, hicrî üçüncü asırdan itibaren sûfilerin tam da eleştirildiği havâtır kavramı üzerinden ahlaklanmanın ve bilgilenmenin usulünü/yöntemini geliştirdiği sonucuna vardık. Mekkî'nin yaşadığı döneme gelindiğinde ise artık sûfilerin havâtır kavramını iyice benimsediğini, özellikle tasavvufun ehl-i sünnet düşüncesiyle uyumlu olduğunu gösterme gayretinde olan müelliflerin havâtır tam anlamıyla tasavvufî bir ıstılah olarak telakki ettiklerini gördük. Bu doğrultuda bu dönemde havâtırın, tasavvufun edepleri arasında sayıldığını, hatta tasavvufun bir havâtır ilmi olarak kabul edildiğini tespit ettik. Bunun yanında bu dönemde havâtır kavramı üzerinden çeşitli anlayışların geliştirilmeye başlandığı sonucuna vardık. Bu yönüyle hicrî üçüncü asırdan farklı olarak havâtıra ilişkin daha çözümleyici yaklaşımlar sunduklarını gösterdik.

Çalışmamızın üçüncü bölümünde ilk olarak Mekkî'nin tasavvufu ilimler hiyerarşisinde en üst mertebeye koyduğunu, havâtır kavramını da diğer din bilimlerinden ayıran mümeyyiz vasfı olarak kabul ettiği sonucuna vardık. Bu doğrultuda Mekkî'nin bir din bilimi olarak tasavvufun mevzusunu, mesailini ve yöntemini havâtır üzerinden ortaya koymaya çalıştığını tespit ettik. Bu yönde havâtırın seyrüsülûk sırasında geldiğini, bu yönde kişinin haline/makamına kritik bir

etkisinin olduğunu ve nefis muhasebesi/kalp tasfiyesi sonucunda ise havâtırın kişinin üzerinde ahlaklanma ve bilgilenme açısından bir değer katacağını gösterdik. Ayrıca özellikle muhaddislerden tahsil görmesi nedeniyle Mekkî'nin tasavvuf anlayışının bu durumdan etkilendiğini ve havâtır düşüncesinin de bu çerçevede oluştuğunu tespit ettik.

Bu bölümde kapsamlı bir şekilde Mekkî'nin havâtır anlayışını ortaya koymaya çalıştık. Bu doğrultuda ilk olarak Mekkî'nin havâtır tanımında ifade ettiği kâdih ifadesiyle kalbe gelen bütün hâtırların anlık olarak oluşmasını kastettiğini, kalbin hududu şeklindeki nitelendirmesiyle de havâtırın çatı bir kavram olmasını kastettiğini ortaya koyduk. Beraberinde Mekkî ve sûfilerin havâtırın kaynağına ilişkin farklı ifadelerinin aslında kaynaklara bakış şekline kaynaklandığını, esasında hepsinin melek ve şeytan olmak üzere iki kaynak olarak gördüklerini belirttik. Sonrasında Mekkî'nin havâtır, kalbe gelen ilkâların hepsinin genel adı olarak düşünmesinden hareketle havâtırın kaynağına, niteliğine ve havâtır-eylem ilişkisine göre üç farklı grupta isimlendirmeye gittiğini gösterdik. Ancak Mekkî'den sonraki dönemlerde havâtırın bu denli câmi bir kavram olduğuna dair ihtilafın doğduğunu tespit ettik. Özellikle Kuşeyrî'nin vâridâtın havâtırdan daha kapsamlı olduğunu ifade etmekle aslında sadece "haktan gelen ilkâların hepsini" kapsayacak kuşatıcılığı vâridâta yüklediğini tespit ettik.

Çalışmamızda Mekkî'nin kalbe gelen ilkâların hepsinin insan görüşünden hareketle ele aldığını saptadık. Bu doğrultuda Mekkî'nin kalbi, havâtırın geldiği bir mecra olarak kabul ettiğini anladık. Nefsin ise şeytan için bir mekân olduğunu ve şeytanla beraber sürekli kalbe şer hâtırları ilkâ ettiğini belirttik. Ruhun ise meleğe bir mevzi olduğunu ve kalbe hayır hâtırları ilkâ ettiğini gösterdik. Son olarak aklın ise nefis ve ruhun arasında pozisyon aldığını ve kalbe gelen hâtırları birbirinden ayırıştırma ve birisini seçerek ona yönelme misyonunun olduğunu açıkladık. Çalışmamızda Mekkî'nin havâtır kavramı üzerinden bilgi-eylem irtibatını kurmaya çalıştığını tespit ederken onun hemm, hatre ve vesvese aşamasında kişinin sorumlu olmadığını ancak niyet, akd ve azm aşamalarında artık sorumlu olduğunu düşündüğünü ortaya koyduk. Aynı zamanda tasavvufun bir din bilimi olarak teşekkülünün bir sonucu olarak Mekkî'nin havâtırın temyizinin gerekli olduğunu, bu yönde vukuf, ilim ve akıl ekseninde bir yöntem geliştirdiğini ve temyize tabi tutulmayan havâtırın

epistemolojik bir değerinin olmadığını açıkladık. Sonuç olarak Mekkî ahlaklanma ve bilgilenme açısından havâtır kavramıyla tasavvuf ilminin nazari yönelimlerinden birisini ortaya koyma gayreti gütmüştür ve kendi düşünce sistemi çerçevesinde başarılı da olmuştur.



REFERANSLAR

- Afifi, Ebu'l-Alâ. *Tasavvuf: İslâm'da Manevî Hayat*. Çeviren Ekrem Demirli ve Abdullah Kartal. İstanbul: İz Yayıncılık, 2018.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Merzî, *el-Müsned*, thk. Şu'ayb el-Arnâvut, Âdil Mürşid, I-L, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1999.
- Aslan, Abdülğaffar. "Kelâmcıların Dilinde Havâtır Kavramının Kullanımı ve Bilgi Değeri". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy 16 (2006): 29-56.
- el-Âmirî, Hidâş b. Zuheyr. *Şi'ru Hidâş b. Zuheyr el-Âmirî*. Editör Yahyâ el-Cubûrî. Dimeşk: Matbûâtu Mecmâi'l-lugati'l-Arabiyye bi-Dımaşk, 1986.
- Aydemir, Hasan. "Tasavvufun Teşekkül Sürecinde Anahtar Bir Kavram Olarak Havâtır: El-Hâriş el-Muḥāsibî'nin Yaklaşımı". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 63, sy 1 (2022): 185-210.
- Aydın, Hüseyin. *Muḥāsibî'nin Tasavvuf Felsefesi: İnsan-Psikoloji-Bilgi-Ahlak Görüşü*. Ankara: Pars Matbaacılık, 1976.
- Aydın, Salih. *Niyet Felsefesi: İnsan Fiillerinde Sorumluluğun Doğuş Aşamaları*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.
- Babacan, Hacer Nur. "Erken dönem tasavvufunda akıl-ahlak ilişkisi". İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.
- el-Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî. *Usulü'd-Din*. Editör Ahmed Şemseddin. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- el-Bağdâdî, Hatîb. *Târîhu Bağdâd*. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2001.
- Başer, Hacı Bayram. *Şeriat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- . "Ebû'l-Kâsım Abdurrahman es-Sakalî (öl. 380/990 [?]) ve Tasavvuf Tarihindeki Yeri". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8, sy 1 (2021): 227-55.
- Böwering, Gerhard. *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam: The Qur'anic Hermeneutics of the Sūfī Saḥl at-Tustarī (d. 283/896)*. Berlin, New York: Walter De Gruyter, 1980.
- Buhârî, Ebu Abdullah İsmail b. İbrahim el-Cufî. *el-Câmîu's-sâhîh*, thk. Muhammed Züheyr b. Nâsir en-Nâsir, I-IX, Cidde, Dâru't-Tavki'n-Necât, 1422, "er-Rikâk".
- el-Câhiz, Ebû Osmân Amr. *Resâ'ilül'l-Câhiz*. Editör Abdusselâm Muhammed Hârûn. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1964.

- Cengiz, Yunus. *Doğa ve Öznellik: Câhız'ın Ahlâk Düşüncesi*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Certel, Hüseyin. “Ebû Tâlib el-Mekkî’de Tasavvufî Yaşayış”. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 1993.
- Cüneyd-i Bağdâdî. *el-İmamü’l-Cüneyd: Seyyidü’t-tâifeteyn*. Editör Ahmed Ferîd el-Mezîdî. Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2006.
- . “Resâilü’l-Cüneyd”. İçinde *Cüneyd-i Bağdâdî: Hayâtı Eserleri ve Mektupları*, editör Süleyman Ateş. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 2004.
- Demir, Osman Nuri. “Tanrı’nın Sesi Vicdan ve Hakikate Ulaşmanın Muharrik Gücü Olarak Havâtır Kavramı”. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 10, sy 4 (2021): 3943-58.
- Demirli, Ekrem. “Ekrem Demirli, Ebû Tâlib el-Mekkî, Kûtü’l-kulûb, Havâtır Bahsi, 2.Seminer”. Klasik Düşünce Okulu, 23 Nisan 2019. <https://www.youtube.com/watch?v=d3UXvU1pPtQ>.
- . *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2009.
- . “Tasavvuf Ahlak İlmi Olarak Kabul Edilebilir mi?: Determinist Ahlaka Endeterminist Yaklaşımlar”. *İslam Tetkikleri Dergisi* 11, sy 2 (2021).
- . “Tasavvuf Araştırmalarında Dönemlendirme Sorunu: Din Bilimleri ile Metafizik Arasında Tasavvufun İlim Olma Mücadelesi”. *Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 2, sy 4 (2016): 1-29.
- . “Zahirî İlimlerin Otoritesi Karşısında Tasavvuf’un Meşruiyet Arayışı”. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy 15 (2007): 219-44.
- Durmuş, Nuray. “İstem Dışı Düşünce Olarak Havâtır ve Dinî Sorumluluk Değeri”. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2018.
- Durusoy, Ali ve Güler, Aliye. “Vâv’ın Hikayesi”. *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1, sy 2 (2015): 7-30.
- Ebû Hayyân et-Tevhîdî. *el-İmtâ‘ ve’l-mu‘ânese*. Editör Heysem Halife et-Ta‘îmî. Beyrut: Mektebetü’l-Asriyye, 2011.
- Erginli, Zafer. *Tasavvuf Düşüncesinde Muhâsibî*. Rize: Karadeniz, 2008.
- Eş‘arî, Ebû’l-Hasen. *Kitâbu’l-lüma‘ fi’r-reddi ‘alâ ehli’z-zeyği ve’l-bida‘*. Editör Hammûde Garâbe. Mısır: Matbaatu müsâhemeti mısriyye, 1955.
- . *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn: İlk Dönem İslam Mezhepleri*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.

———. *Risâletü ilâ ehli's-suğr bi-bâbil'l-ebvâb*. Editör Abdullah Şâkir Muhammed el-Cüneydî. Medine: İmâdü'l-bahsi'l ilmi, 1992.

Fârâbî. “al-Fârâbî (Fî qawânîn al-ši'r)”. A Digital Corpus for Graeco-Arabic Studies. Erişim 26 Temmuz 2022. <https://www.graeco-arabic-studies.org/single-text/text/badawi-39/page/156.html>.

———. *Farabi'nin Üç Eseri: Mutluluğu Kazanma, Eflatun Felsefesi, Aristo Felsefesi*. Çeviren Hüseyin Atay. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1974.

———. *Felsefetü Aristutalis*. Editör Muhsin Mehdi. Beyrut: Lecnetü'l-İhyâ't-Türâsi'l-Felsefî el-Arabî, 1961.

Ferâhîdî, Ebû Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-. *Kitâbü'l-Ayn*. Editör Mehdî el-Mahzûmî-İbrahim es-Sâmerrâî. C. 4. Beyrut: Müessesetül-Alemi lil-Matbuat, 1988.

Galen. *Commentary on the Hippocratic Epidemics*. Editör Uwe Vagelpohl, t.y.

Gazzâlî, Ebû Hamîd. *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*. Cidde: Dârü'l Minhâc, 2011.

Green, Nile. *Sufism: A Global History*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2012.

Gobillot, Geneviève. “al-Hakîm al-Tirmidhî”. İçinde *Encyclopaedia of Islam, THREE*. Brill, 01 Temmuz 2018. https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-3/*-COM_30216.

Hallâc-ı Mansûr. *Dîvânu'l-Hallâc ve ma'ahu aḥbâru'l-Hallâc ve kitâbu't-tavâsîn*. Editör Muhammed Bâsil Uyûnu's-Sûd. Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1971.

el-Hargûşî, Ebû Sa'd Abdûlmelik b. Muhammed b. İbrahim b. Yakub en-Nişâburî. *Kitâbu Tehzîbü'l-Esrâr*. Editör İrfan Gündüz. C. 2. İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi Yayınları, 2022.

el-Harrâz, Ebû Saîd Ahmed b. İsa. *et-Tarîku illallah Kitabu's-Sıdk*. Editör Abdulhalîm Mahmûd. Kahire: Dâru'l-Maârif, 1988.

———. *Resâ'ilü'l-Harrâz*. Editör Kâsım es-Sâmerrâî. Bağdat: Matbaatü'l Cem'ul İlmiyyü'l İrâkî, 1967.

el-Hâşimî, Sa'dî. *Ebû Zür'a er-Râzî ve Cühûdühû fi's-Sünneti'n-Nebeviyye (mea Tahkîki Kitâbihî ed-Duafâ ve ecvibetihî alâ Es'ileti'l-Berzeî)*. C. 2. Medine, 1989.

İbn Fûrek. *Mücerredü makâlâti's-şeyh ebi'l-hasen el-Eş'arî*. Editör Ahmed Abdîrrahmân es-Sâiyih. Kahire: Mektebetü's-sakâfeti'd-dîniyye, 2005.

İbn Hallikân. *Vefeyâtü'l-A'yân*. Editör İhsân Abbâs. Beyrut: Dâr Sâdır, 1978.

- İbn Receb. *Şerhu 'İleli't-Tirmizî*. Editör Nûrettin İtr. Dimeşk: Dâru'l-Melâh, 1978.
- İbnü'l-Cevzî. *Telbîsü İblîs*. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 2010.
- İbnü'n-Nedîm. *el-Fihrist*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1994.
- İnci, Nuriye. "Muhâsibî'nin Tasavvuf Düşüncesinde Vicdan". Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2021.
- İsfahânî, Ebû Nuaym. *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ*. C. 9. 10 c. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996.
- el-Ka'bî, Ebu'l-Kâsım el-Belhî. *Kitâbu'l-Makâlât ve Maahu Uyûnu'l-Mesâil ve'l-Cevâbât*. Editör Hüseyin Hansu, Râcih Abdulhamîd Kurdî, ve Hüseyin Abdulhamîd Râcih Kurdî. İstanbul: Kuramer, 2020.
- Karaman, Hayrettin. "Fıkıh", 16:1. İstanbul: DİA, 1996.
- Kelâbâzî, Ebû Bekr. *et-Taarruf li-Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*. Editör Ahmed Şemseddin. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011.
- Kindî. *Felsefi Risaleler*. Çeviren Mahmut Kaya. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- Koloğlu, Orhan Ş. *Cübbailer'in Kelam Sistemi*. İstanbul: İsam, 2011.
- Kuşeyrî, Abdülkerîm. *er-Risâletü'l Kuşeyriyye*. Editör Enes Muhammed Adnân eş-Şerfâvî. Beyrut: Dâru'l Minhâc, 2017.
- Massignon, Louis. *The Passion of al-Hallâj: Mystic and Martyr of Islam*. C. 3. 4 c. Princeton: Princeton University Press, 2019.
- M.A. Mohamed Shukri. "The Mystical Doctrine of Abû-Ṭâlib al-Makkî as Found in His Book Qût al-Qulûb". Yayınlanmamış Doktora Tezi, The University of Edinburgh, 1976.
- Mâtürîdî. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*. Editör Ahmet Vanlıoğlu ve Bekir Topaloğlu. C. 1. 10 c. İstanbul: Dâru'l-Mîzân, 2005.
- . *Kitâbu't-Tevhîd*. Editör Bekir Topaloğlu ve Muhammed Aruşi. İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 2010.
- Mekkî, Ebû Tâlib. *Kûtü'l-Kulûb fî Muameleti'l-Mahbûb ve Vasfî Tarîki'l-Mürîd ilâ Makâmi't-Tevhîd*. Editör Mahmûd İbrâhim Muhammed er-Rıdvânî. 3 c. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 2017.
- . *Kalplerin Azığı: Kûtü'l-Kulûb*. Çeviren Muharrem Tan. 4 c. İstanbul: İz Yayıncılık, 2018.
- el-Merruzî, Ebû Bekir. *Kitâbü'l-Vera'*. Editör Semîr b. Emîn ez-Züheyrî. Riyad: Mektebetü'l-Maârif li'n-Neşr ve't-Tevzî, 1997.

- el-Muhâsibî, Hâris. *Risâletü'l-Müsterşidîn*. Editör Abdulfettah Ebû Gudde. Kahire: Dâru's-selâm, 1983.
- . *Âdâbü'n-Nüfûs*. Editör Abdulkadir Ahmet Ata. Beyrut: Mevsuatü'l Kütübü'l Segafiyye, 1991.
- . *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân*. Editör Hüseyin el-Kuvvetli. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1971.
- . *el-Mekâsib*. Editör Abdulkadir Ahmet Ata. Beyrut: Müessesetu'l-Kutubi's-Sekâfiyye, 1987.
- . *el-Mesâil fî A'mâli'l-Kulûb ve'l-Cevârih*. Editör Muhammed Halil İbrahim. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2019.
- . *el-Vesâyâ*. Editör Abdulkadir Ahmet Ata. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1986.
- . *er-Ri'âye li-Hukûkallâh*. Editör Abdulkadir Ahmet Ata. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2010.
- . *Şerhu'l-Ma'rife ve Bezlü'n-Nasiha*. Editör Mehdî Fethî es-Seyyid. Tanta: Dârü'l-Sahâbetü Littürâsü bi't-Tanta, 1993.
- en-Nesâî, Ebu Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali. *Sünenü'l-kübrâ*, thk. Hasan Abdülmün'im Şelbî, I-XII, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 2001, "Tefsîr".
- Nifferî, Muhammed b. Abdilcebbâr b. el-Hasen. "Bâbü'l-Havâtır ve âhkâmihâ". İçinde *Nuşûş şûfiyye gayru menşûre*, editör Paul Nwyia. Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1982.
- . "Cüz'ü âhar li'Nifferî". İçinde *Nuşûş şûfiyye gayru menşûre*, editör Paul Nwyia. Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1982.
- . *Mevâkıf*. Editör Orkhan Musakhanow. Çeviren Nurullah Koltaş. İstanbul: Büyüyen Ay, 2017.
- Özel, Ahmet Murat. "Reading the History of Sufism: From the View of the Classification of Sciences". İçinde *Islamic Studies and the Study of Sufism in Academia: Rethinking Methodologies*, editör Tonaga Yasushi ve Fujii Chiaki. Kyoto: Kenan Rifai Center for Sufi Studies, Kyoto University, 2018.
- Ramli, Harith Bin. "A study of early Sufism in relation to the development of scholarship in the 3rd/9th and 4th/10th centuries A.H./C.E.: with special reference to knowledge and theology in the Qut al-qulub of Abu Talib al-Makki (d. 386/996)". Yayınlanmamış Doktora Tezi, University of Oxford, 2011.
- er-Râzî, Ebû Bekir. *Felsefe Risâleleri*. Çeviren Mahmut Kaya. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016.

- Sağın, Merve. “Ebû Tâlib el-Mekkî’nin (ö. 386/996) Düşüncesinde Dinî İlimlerin Gelişimi ve Tasavvuf”. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Yalova Üniversitesi, 2018.
- Sahbân Halîfât. *Menhecu’t-Tahlîlî’l-Lugavî el-Mantıkî fî Fikrî’l-Arabî el-İslâmî (en-Nazariyye ve’t-Tatbîk)*. Amman: Külliyyetü’l-Ulûmî’l-ictimâiyye ve’l-insâniyye el-Câmiatü’l-Ürdüniyye, 2004.
- es-Sakalî, Ebû’l-Kâsım Abdurrahman b. Muhammed. *ed-Delâle ‘alellâh*. Editör Ahmed Ferîd el-Mezîdî. Beyrut: Dâru’l-Kutubî’l-‘İlmiyye, 2001.
- . *el-Envâr fî ‘ilmi’l-esrâr ve makâmâtî’l-ebrâr*. Editör Ahmed Ferîd el-Mezîdî. Beyrut: Dâru’l-Kutubî’l-‘İlmiyye, 2000.
- Saklan, Bilal. “Ebû Tâlib el-Mekkî”. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 10:239-40. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Salih Çift. *Hakîm Tirmizî ve Tasavvuf Anlayışı*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2008.
- Serrâc, Ebû Nasr es-. *el-Lüma’*. Editör Muhammed Edib el-Câdir. Amman: Darü’l-Feth li’d-Dirâsâtü ve’n-Neşr, 2016.
- Sîrcânî, Ebû’l-Hasen Ali b. Hasen es-. *el-Beyâz ve’s-Sevâd min Hasâisi Hikemi’l-İbâd ve Na’ti’l-Mürîd ve’l-Murâd*. Editör Muhsin Pürmuhtâr. Tahran: Müessese-i Pejûheşî-yi Hikmet ve Felsefe-i Îrân, 2011.
- Sühreverdî, Ebû Hafs es-. *Avârîfü’l-maârif*. Editör Abdülhalîm Mahmûd. Kahire: Dâru’l-Maârif, 2000.
- Sülemî, Ebû Abdurrahmân Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed es-. *İlk Zâhid ve Sûfiler: Tabakâtu’s Sûfiyye*. Çeviren Abdurrezzak Tek. Bursa: Bursa Akademi, 2018.
- Taberî, Ebû’l-Hasen Alî b. Sehl Rabben et-. *Firdevsu’l-Hikme fî’t-Tıbb*. Editör Muhammed Zübeyr es-Sıddîkî. Berlin: Matba’a-i Âftâb, 1928.
- Tan, Muhammed Nedîm. “Abdullah Ensârî Herevî’nin Tasavvuf Tarihindeki Yeri ve Sâd Meydân’ı”. Marmara Üniversitesi, 2013.
- . *Bir Dinî İdealin İfade Biçimleri: Râbia el-Adeviyye’den Kalanlar*. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2020.
- . “Teşekkül Dönemi Tasavvuf Metinlerinde Niyet Konusu”. İçinde *Dinî ve Felsefî Düşüncede Niyet*, editör Ömer Türker ve Hacı Bayram Başer, 117-48. İstanbul: Nobel, 2017.
- Tenûhî, Ebû Alî et-. *Nişvârü’l-muhâdara ve aḥbârü’l-müzâkere*. Editör Abbûd eş-Şâlecî. C. 1. 8 c. Beyrut: Dâru’s-Sâdir, 1995.

- . *Niṣvârü'l-muḥâḍara ve aḥbârü'l-müzâkere*. Editör Abbûd eş-Şâlecî. C. 3. 8 c. Beyrut: Dâru's-Sâdır, 1995.
- Tirmizî, Hakîm. *Beyânü'l-Fark Beyne's-Sadr ve'l-Kalb ve'l-Fuâd ve'l-Lübb*. Editör Ahmed Abdurrahim es-Sâiyih. Kahire: Merkezü'l Kitâb li'n-Neşr, 1998.
- . *el-Emsâl mine'l-Kitâb ve's-Sünne*. Editör Seyid Cemil. Beyrut: Dârü'l İbn Zeydün, 1987.
- . *Kitabu'l Hatmü'l-Evliyâ*. Editör Osman İsmâil Yahyâ. Beyrut: el-Matbaatü'l-Katolikiyye, 1965.
- . *Nevâdirü'l-Usûl fî Ma'rifeti Ehâdisi'r-Resûl*. Editör Tevfik Mahmud Tekle. C. 6. 7 c. Dimeşk: Dârü'n-Nevâdir, 2010.
- Tiryaki, Mehmet Zahit. “İbn Sînâ Felsefesinde Mütelayyile/Müfekkire ve Vehim”. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2015.
- et-Tüsterî, Sehl b. Abdillâh. *el-Mu'âraza ve'r-Red alâ Ehli'l-Fırak ve Ehl'id-De'âvî fî'l-Ahvâl*. Editör Muhammed Kemal Cafer. Kahire: Dârü'l İnsan, 1980.
- . *Tefsîru't-Tüsterî*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007.
- W. Mohammed Azam b. Mohammed Amin. “An evaluation of the Qût al-qulûb of al-Makkî with an annotated translation of his Kitab al-tawba”. Yayınlanmamış Doktora Tezi, The University of Edinburgh, 1991.
- Wolfson, H. Austryn. *Kelâm Felsefeleri; Müslüman-Hıristiyan-Yahudi Kelâmı*. Çeviren Kasım turhan. İstanbul: Kitabevi, 2001.
- . *The Philosophy of the Kalam*. Cambridge: Harvard University Press, 1976.
- Yakut, Büşra Nur Hatipoğlu. “Kelâm İlminde Havâtır Kavramının Yeri”. *İslam Tetkikleri Dergisi* 12, sy 1 (2022): 187-216.
- Yavuz Yusuf Şevki. “Havâtır”. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 16:523-26. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Yazaki, Saeko. *Ebû Tâlib el-Mekkî'de Tasavvuf*. Çeviren İrfan Kelkitli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016.
- Zaleski, John. “Sufi Asceticism and the Sunna of the Prophet in al-Junayd's Adab al-Muftaqir ilâ Allâh”. *Journal of Islamic Studies* 32, sy 1 (2021): 1-26.
- Zeynelabidin. *Şahîfetü'l-kâmileti's-Seccâdiyye*. Editör Muhammed Bâkır el-Muvahhid el-İbtihî el-İsfahânî. Kum: Müessesetü'l-İmâmü'l-Mehdî, 1990.

ÖZGEÇMİŞ

Ad ve Soyad:

Hasan Aydemir

İletişim Bilgileri:

E-posta: xxxx@gmail.com

Eğitim:

2013 – 2018	İlahiyat Lisans, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Türkiye
2018 – 2019	İngilizce Hazırlık Okulu, İbn Haldun Üniversitesi, Türkiye
2019 – 2022	Temel İslam Bilimleri (Tasavvuf), İbn Haldun Üniversitesi, Türkiye

Yayınlar:

1. Aydemir, Hasan. "Tasavvufun Teşekkül Sürecinde Anahtar Bir Kavram Olarak Havâtır: El-Hâriş el-Muḥāsibî'nin Yaklaşımı". Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 63 (2022): 185-210