

**T.C.
YALOVA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**EBÛ TÂLİB EL-MEKKÎ'NİN (Ö. 386/996) DÜŞÜNCESİNDE DİNÎ
İLİMLERİN GELİŞİMİ VE TASAVVUF**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ
Merve SAĞAN**

**Enstitü Anabilim Dalı: TEMEL İSLAM BİLİMLERİ
Enstitü Bilim Dalı: TEMEL İSLAM BİLİMLERİ**

Tez Danışmanı: Dr. Öğr. Üyesi Hacı Bayram BAŞER

MAYIS 2018

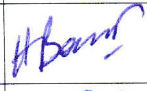
T.C.
YALOVA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

**EBÛ TÂLİB EL-MEKKÎ'NİN DÜŞÜNCESİNDE DİNÎ İLİMLERİN
GELİŞİMİ VE TASAVVUF**

YÜKSEK LİSANS TEZİ
Merve SAĞAN (167213015)

Enstitü Anabilim Dalı: TEMEL İSLAM BİLİMLERİ
Enstitü Bilim Dalı: TEMEL İSLAM BİLİMLERİ

Bu tez 09/05/2018 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından oybirliği/oyçokluğu ile kabul edilmiştir.

	Adı SOYADI	Kanaati			İmza
Jüri Başkanı (Danışman)	Dr. Öğr. Üyesi Hacı Bayram BAŞER	☒ Kabul	☐ Düzeltme	☐ Ret	
Jüri Üyesi	Dr. Öğr. Üyesi İlyas AKYÜZOĞLU	☒ Kabul	☐ Düzeltme	☐ Ret	
Jüri Üyesi	Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Murat ÖZEL	☒ Kabul	☐ Düzeltme	☐ Ret	

**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ YÜKSEK LİSANS / DOKTORA İNTİHAL
YAZILIM RAPORU BEYAN BELGESİ**

Tez Başlığı: Ebû Tâlib el-Mekkî'nin (ö. 386/996) Düşüncesinde Dinî İlimlerin Gelişimi ve Tasavvuf

Yukarıda başlığı belirtilen tez çalışmamın toplam 140 sayfalık kısmına ilişkin aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan ve 12/04/2018 tarihinde aşağıda ismi yazılı tez danışmanım tarafından şahsıma iletilen TURNİTİN intihal tespit programı raporuna göre tezimin benzerlik oranı % 13'tür.

Uygulanan filtrelemeler:

Kaynakça hariç,

Alıntılar dâhil,

5 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç.

Bu bilgiler doğrultusunda tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespiti halinde doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

İmza

Adı SOYADI	: MERVE SAĞAN
Öğrenci Numarası	: 167213015
Ana Bilim Dalı	: TEMEL İSLAM BİLİMLERİ
Programı	: TEMEL İSLAM BİLİMLERİ
Türü	: () Proje (X) Yüksek Lisans Tezi ()
Doktora Tezi	

H. Bayram

12.04.2018

Danışman

Dr. Öğr. Üyesi Hacı Bayram BAŞER

ÖNSÖZ

Hiz. Peygamber'in vefatından yaklaşık yüzyıl sonra "katı bir zühd hayatı" şeklinde belirginleşmeye başlayan tasavvuf, hicrî III. asra kadar "ilim" olarak tebarüz etmemiştir. Hicrî III. asırdan itibaren sûfîlerin dinî konularla ilgili dile getirdikleri çeşitli görüşleri, başta fakîhler ve muhaddisler olmak üzere pek çok grubun tepkisine sebep olmuştur. Bunun neticesinde daha önceden tasavvufun ilmî değerini veya din ilimleri içerisindeki yerini tespit etmeye yönelmemiş sûfîler, tasavvufu, fıkıh-kelâm ve hadis geleneğine karşı bir "ilim" olarak savunmak durumunda kalmışlardır. Bunun sonucu olarak da sûfîler hicrî IV. asrın sonlarından itibaren Kur'ân ve hadis temelli bir çizgide eser telif etmeye ve düşüncelerini bu eserler vasıtası ile dile getirip savunmaya başlamışlardır. Bunun yanı sıra sûfîlerin hem kendi içlerinde yaşadıkları bazı anlaşmazlıklar hem de ibâhî ve ilhâdî grupların sûfîlere yönelttikleri eleştiriler, tasavvufun bir "ilim" olarak zapturapt altına alınıp diğer dinî ilimler arasındaki yerinin tayin edilmesini ve sünnî bir çerçevede ele alınmasını zorunlu hale getirmiştir. Bu çerçevede, tasavvufun teşekkülüne katkı sağlayan Serrâc, Kelâbâzî, Ebû Tâlib el-Mekkî, Kuşeyrî ve Hücûrî gibi müellifler hakkında yeteri kadar çalışma yapılmadığı gözlemlenir. Bu çalışmanın amacı, Mekkî'nin fikirlerinden hareketle onun tasavvufun metodolojik gelişimine yaptığı katkıyı ortaya koymaktır.

Giriş, dört bölüm ve sonuçtan oluşan bu çalışmanın ilk bölümünde Mekkî'nin bilgi anlayışı ile bilgiyi elde etme vasıtaları ve yöntemi hakkındaki düşüncelerini ortaya koymaya çalıştık. Böylelikle Mekkî'nin, tasavvufun ilim olarak tedvin edilme sürecine katkısını tespit etmeye gayret ettik. İkinci bölümde ilk olarak ilim tasnif geleneği hakkında genel bir değerlendirme yaptıktan sonra *Kûtü'l-Kulûb*'den hareketle Mekkî'nin ilimler hakkında başvurduğu birtakım tasnifleri ortaya koymaya çalıştık. Bu bölümde, çalışmamızın asıl konusu olan Mekkî'nin din ilimlerine yönelik eleştirisi hakkında genel bir çerçeve sunmaya çalıştık. Bunu yaparken onun din ilimlerini temelde "selef tarafından bilinen" ve "sonradan ortaya çıkan" olmak üzere iki kısımda ele aldığını diğer erken dönem sûfîlerinin görüşlerini de dikkate alarak mukayeseli bir şekilde göstermek istedik. Üçüncü ve dördüncü bölümde ise genel itibarıyla Mekkî'nin, Serrâc ve Kelâbâzî gibi erken dönem sûfîleri ile ortak yönlerine değinerek hicrî IV. asra hakim olan tasavvuf anlayışını ve Mekkî'nin din ilimleri hakkındaki kanaatini ortaya koymaya gayret ettik. Bu çerçevede tasavvufun kaynakları, tasavvuf âdâbı, semâ', vecd, mûsiki, şatahat gibi konularda sûfîlerin görüşleri ile Mekkî'nin yakîn ilmi ve makamlarına yer verdik.

Çalışmayı takdim etmeden önce, maddî ve manevî anlamda desteklerini daima yanımda hissettiğim annem, babam ve biricik kardeşim Mehmet Emin'e; tez sürecinde gerek ilmî ve fikrî açıdan bana yön veren ve hiçbir konuda benden yardımlarını esirgemeyen tez danışmanım, değerli hocam Dr. Öğr. Üyesi Hacı Bayram BAŞER'e; bilgi ve tecrübelerinden istifade ettiğim kıymetli hocam Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Murat ÖZEL'e ve aynı zamanda çalışmanın tashihinde kendilerine başvurduğum sevgili arkadaşlarıma teşekkürü bir borç bilirim.

Gayret bizden, başarı Allah'tandır.

Merve SAĞAN

Yalova 2018

İÇİNDEKİLER

BEYAN BELGESİ.....	i
ÖNSÖZ	ii
İÇİNDEKİLER.....	iii
KISALTMALAR.....	vi
ÖZET	vii
SUMMARY	viii

GİRİŞ

I.ARAŞTIRMANIN KONUSU VE KAPSAMI	1
II. ARAŞTIRMANIN AMACI VE ÖNEMİ.....	2
III.ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ VE LİTERATÜR DEĞERLENDİRMESİ	3

BİRİNCİ BÖLÜM: EBÛ TÂLİB EL-MEKKÎ'YE GÖRE İLİM

1.1 Mekkî'ye Göre İlim Kavramı ve İdrâk Araçları.....	7
1.1.1 Bilginin Tanımı ve Mâhiyeti	7
1.1.2 Bilginin Yöntemi Ya da İdrak Araçları	10
1.1.2.1 Dış Duyular	11
1.1.2.2 Kalp	13
1.1.2.2.1 Kalbe Gelen Bilgilerin Değerlendirilmesi: Havâtır Bahsi.....	19

İKİNCİ BÖLÜM: MEKKÎ'YE GÖRE DİN İLİMLERİNİN GELİŞİMİ

2.1 İlim Tasnifi Geleneğine Genel Bakış.....	24
2.2 Ebû Tâlib el-Mekkî'nin İlimler Tasnifi	27
2.2.1 Ortaya Çıkış Zamanına Göre	27
2.2.2 Alanına Göre	33
2.2.2.1 Zâhir İlmi.....	33
2.2.2.2 Bâtın İlmi.....	34
2.2.2.2.1 Yakîn İlmi (Bâtın İlmi)	35
2.2.2.2.2 İman-Tevhid-Mârifet İlmi.....	37
2.2.3 Faydasına Göre.....	40
2.2.4 Maksadına Göre	40
2.2.5 Taifelerine Göre	41

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: MEKKÎ'NİN DİN İLİMLERİNE YÖNELİK GÖRÜŞ VE ELEŞTİRİLERİ

3.1 Din İlimlerine Yönelik Genel Çerçeve	44
3.2 Mekkî'nin Din İlimleri ve Âlimleri Hakkındaki Görüş ve Eleştirileri	47
3.2.1 Hadis İlmi ve Muhaddisler Hakkındaki Görüşleri	47
3.2.2 Fıkıh İlmi ve Fetvâ Âlimleri Hakkındaki Görüşleri	54
3.2.3 Kelâm Âlimleri Hakkındaki Görüşleri	56
3.2.4 Dil Sorunu Bağlamında Tasavvuf İlmi ve Şathiye Ehli	60
3.3 Sûfilere Benzeyen Zümreler Hakkındaki Görüşleri	63
3.3.1 Kıssacılar ve Nitelikleri Hakkındaki Görüşleri	63
3.3.2 Bid'atçılar Hakkındaki Görüşleri	66
3.3.3 Kârîler Hakkındaki Görüşleri	68
3.3.4 Dil ve Edebiyat Ehli Hakkındaki Görüşleri	69

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM: TASAVVUF YA DA İLM-İ YAKÎN

4.1 Tasavvuf Kelimesinin Kökeni	71
4.1.1 Tasavvufun Bir Diğer İsmi Olarak Yakîn İlmi	72
4.2 Tasavvufun Kaynakları	79
4.2.1 Kur'ân-ı Kerîm	79
4.2.2 Hz. Peygamber	80
4.2.3 Selef Âlimleri	81
4.3. Mekkî'de Tasavvuf Âdâbı	82
4.3.1 İbadetlerle İlgili Âdâb	83
4.3.2 Sosyal Hayattaki Davranışlara Yönelik Âdâb	84
4.3.3 Tasavvuf ile İlgili Konularda Uyulması Gereken Âdâb	85
4.4 Yakîn Makamı Hakkında Genel Değerlendirme	87
4.5 Yakînin Makamları: Mekkî'nin Tasavvufun Mesâili Olarak Haller ve Makamlar Hakkındaki Görüşleri	91
4.5.1 Tevbe	98
4.5.2 Sabır	100
4.5.3 Şükür	101
4.5.4 Recâ	102
4.5.5 Havf / Korku	103
4.5.6 Zühhd	105

4.5.7 Tevekkül.....	108
4.5.8 Rızâ	110
4.5.9 Muhabbet.....	111
SONUÇ	114
KAYNAKÇA.....	116
EK 1	121
ÖZGEÇMİŞ	125



KISALTMALAR

a.mlf.	: Adı geçen müellif
a.s	: ‘Aleyhisselâm
b.	: Bin, ibn
Bk./bk.	: Bakınız
bs.	: Baskı, basım
çev.	: Çeviren
<i>DİA</i>	: <i>Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi</i>
dn.	: Dipnot
Haz.	: Hazırlayan
Hz.	: Hazreti
<i>İÜİFD</i>	: <i>İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi</i>
nşr.	: Neşreden
s.	: Sayfa
t.s.	: Basım tarihi yok
ö.	: Ölümü
vb.	: Ve benzeri
vd.	: Ve devamı
Yay.	: Yayınları, Yayıncılık, Yayınevi

Yalova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tez Özeti

Tezin Başlığı: Ebû Tâlib el-Mekkî'nin (ö. 386/996) Düşüncesinde Dinî İlimlerin Gelişimi ve Tasavvuf	
Tezin Yazarı: Merve SAĞAN	Danışman: Dr. Öğr. Üyesi Hacı Bayram BAŞER
Kabul Tarihi: 09.05.2018	Sayfa Sayısı: viii + 125
Anabilim Dalı: Temel İslam Bilimleri	Bilim Dalı: Temel İslam Bilimleri
Ebû Tâlib el-Mekkî (ö. 386/996) erken dönem tasavvuf tarihinin en önemli müelliflerinden biri olarak, <i>Kûtü'l-Kulûb</i> adlı eserinde tasavvufun gelişim seyrini hadis, fıkıh, kelâm, tefsir gibi diğer din ilimlerine ve bid'at olarak tavsif ettiği birtakım zümrelere yönelik eleştirisi üzerinden anlatmaktadır. Bu çerçevede Ebû Tâlib el-Mekkî, tasavvufun Hz. Peygamber'den beri var olan bir "ilim" olduğunu, bunun çeşitli isimler aldığını ancak hiçbir zaman bu ilmin hedefinin değişmediğini dile getirmiş ve daha sonra teşekkül eden diğer dinî ilimler için tasavvufun asıl mesabesinde olduğunu öne sürmüştür. Bu çalışmada Ebû Tâlib el-Mekkî'nin "bilim tarihi" görüşü çeşitli başlıklar altında tasnif edilecek ve onun tasavvuf anlayışının ortaya çıkmasında nasıl bir etkiye sahip olduğu soruşturulacaktır. Çünkü Mekkî, büyük İslâm âlimlerinden Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) derin bir şekilde etkilendiği isimlerden biridir. Giriş, dört bölüm ve sonuçtan oluşan bu çalışmanın ilk bölümünde Mekkî'nin bilgi anlayışı ile bilgiyi elde etme vasıtaları ve yöntemi hakkındaki düşüncelerini ortaya koymaya çalıştık. Böylelikle Mekkî'nin, tasavvufun ilim olarak tedvin edilme sürecine katkısını tespit etmeye gayret ettik. İkinci bölümde ilk olarak ilim tasnif geleneği hakkında genel bir değerlendirme yaptıktan sonra <i>Kûtü'l-Kulûb</i>'den hareketle Mekkî'nin ilimler hakkında başvurduğu birtakım tasnifleri ortaya koymaya çalıştık. Bu bölümde, çalışmamızın asıl konusu olan Mekkî'nin din ilimlerine yönelik eleştirisi hakkında genel bir çerçeve sunmaya çalıştık. Bunu yaparken onun din ilimlerini temelde "selef tarafından bilinen" ve "sonradan ortaya çıkan" olmak üzere iki kısımda ele aldığını diğer erken dönem sûfîlerinin görüşlerini de dikkate alarak mukayeseli bir şekilde göstermek istedik. Üçüncü ve dördüncü bölümde ise genel itibarıyla Mekkî'nin, Serrâc ve Kelâbâzî gibi erken dönem sûfîleri ile ortak yönlerine değinerek hicrî IV. asra hakim olan tasavvuf anlayışını ve Mekkî'nin din ilimleri hakkındaki kanaatini ortaya koymaya gayret ettik. Bu çerçevede tasavvufun kaynakları, tasavvuf âdâbı, semâ', vecd, mûsiki, şatahat gibi konularda sûfîlerin görüşleri ile Mekkî'nin yakîn ilmi ve makamları hakkındaki düşüncelerine yer verdik.	
Anahtar Kelimeler: Ebû Tâlib el-Mekkî, <i>Kûtü'l-Kulûb</i> , İlk Dönem Tasavvuf, Teşekkül Dönemi, İlimler Tasnifi.	

Yalova University Insitute of Social Sciences Master Thesis Summary

Tezin Başlığı: The Development of Religious Sciences in the Thought of Abû Tâlib el-Makkî and Sufism	
Tezin Yazarı: Merve SAĞAN	Danışman: Dr. Öğr. Üyesi Hacı Bayram BAŞER
Kabul Tarihi: 09.05.2018	Sayfa Sayısı: viii + 125
Anabilim Dalı: Islamic Sciences	Bilim Dalı: Islamic Sciences
Abû Tâlib al-Makkî is one of the most important authors of early Sûfî history. In his work “<i>Qût al-qulûb</i>”, he has explained the developmental progress of Sufism by criticizing other religious sciences such as hadith, fiqh, kalam, tafsir. Also, it was placed the criticism intended for some groups called “Bid’at” while explaining the developmental progress of Sufism in his work. In this frame Abû Tâlib al-Makkî stated that Sufism has been a “science” that has existed since the Prophet Muhammed that is has received various names but the aim of this knowledge has never changed and Sufism was seen as a basis for other religious sciences which formed later. In his work, the idea of “History of Science” of Abû Tâlib al-Makkî will be classified under various headings and it will be investigated as to what effect it has on the appearance of Sûfî understanding. Because Ghazali, one of the great Islamic scholars, was deeply influenced by Abu Talib al-Makkî and his thoughts. This study consists of introduction part, four different chapters and conclusion part. In the first part of this study, we tried to reveal Makkî’s understanding of knowledge and his thoughts about the methods of obtaining information. Thus, we tried to determine the contribution of Makkî to the process of compilation of sufism as a science. In the second part, after we made a general evaluation about the tradition of classification of sciences; with the light of <i>Qût al-qulûb</i>, we tried to reveal some classifications that Makkî applied about the sciences. In this section, we tried to give a general ramewark about the criticism of Makkî toward religious sciences which is the main topic of our work. In doing so; by considering the views of other early period Sufi’s, we want to show comparatively the Makkî’s consideration of the religious sciences which consists two parts named “known by the Salaf” and “emerging later”. In the third and fourth section, by referring to the common aspects between Makkî and early period Sufi’s such as Abû Nasr Sarraj and Kalabazi, we tried to reveal the Makkî’s concept of sufism which dominate Hijri 4th century and the opinion of Makkî about religion. In this framework, we have included Sufis' thoughts about on subjects such as source of sufism, decency of sufism, sama, vajd/ecstasy and music. Also, we have included Makkî’s ideas about Ilm al-Yaqîn and its states.	
Keywords: Abû Tâlib al-Makkî, <i>Qût al-qulûb</i> , Early Period of Sufism, Formative Period, Classification of Sciences.	



GİRİŞ

I. ARAŞTIRMANIN KONUSU VE KAPSAMI

Ebû Nasr es-Serrâc (ö. 378/988), Ebû Bekir İshâk Kelâbâzî (ö. 380/990), Ebû Tâlib el-Mekkî (ö. 386/996), Abdülkerim Kuşeyrî (ö. 465/1072) ve Ali b. Osman Hücûrî (ö. 465/1072) gibi müelliflerin yaşadığı ve genel kanı olması hasebiyle bizim de “erken dönem” olarak zikredeceğimiz hicrî ilk beş asırda önemle üzerinde durulan konuların başında, hadis, fıkıh ve kelâm gibi din ilimlerinin yanında tasavvufun da belli bir mevzu, mesâil ve mebadî’ye sahip müdevven bir ilim olduğunu ortaya koymak gelmekteydi. Bunun yanı sıra sûfîlerin hem kendi içlerinde yaşadıkları bazı anlaşmazlıklar hem de ibâhî ve ilhâdî grupların sûfîlere yönelttikleri eleştiriler, tasavvufun bir “ilim” olarak zapturabt altına alınıp diğer dinî ilimler arasındaki yerinin tayin edilmesini ve sünnî bir çerçevede ele alınmasını, böylelikle de bir ilim olarak tedvin edilmesini zorunlu hale getirmişti.¹

Bir diğer konu ise şeriat-hakikat ilişkisinin sahih bir şekilde ortaya konulması olmuştur.² Şeriat-hakikat ilişkileri ve bu konuda ortaya çıkan problemler, sûfîler tarafından Ehl-i sünnet akaidi çizgisinde uzlaşmacı bir dil ve dengeli bir söylemle ortaya konulmaya ve çözülmeye çalışılmıştır. Bu konunun açıklığa kavuşturulmasında ise iman ve amelin gerekleri ile bilgi-eylem diğer bir ifadeyle iman-amel ilişkisinin tespit edilip ortaya konulması önem arz etmekteydi. Netice itibariyle de bu konu üzerinde önemle duran başta Serrâc olmak üzere Kelâbâzî, Ebû Tâlib el-Mekkî, Kuşeyrî ve Hücûrî gibi erken dönem yazarlarının ortaya çıktığını söylemek mümkündür.

Tasavvufun bir ilim olarak tedvin edilme sürecini “eleştiri” “kriz” ve “uzlaş” olmak üzere üç dönem şeklinde ele alırsak bu müelliflerin, özellikle fıkıh-tasavvuf ilmi arasında bir tür “uzlaş” sağlamaya çalıştıklarını, bu sebeple kendilerinin “uzlaş dönemi müellifleri” olarak kabul gördüklerini söylemek mümkündür. Ayrıca bu müelliflerin kendilerinden bir asır önce yaşamış Bayezid-i Bestâmî (ö. 261/875), Sehl-i Tüsterî (ö. 283/896), Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909) gibi büyük imam/kurucu sûfîlerin “şârihleri” olarak da kabul edildiklerini belirtmek gerekir. Dolayısıyla erken dönem müellifleri bir taraftan tasavvufu bir “din ilmi” olarak ortaya koymaya çalışırken diğer taraftan kurucu müelliflerin görüşlerini şerh etmeyi amaç edinmişlerdir.

Bu müelliflerin temel olarak odaklandığı konulara değinmek yerinde olacaktır. Ama -özellikle Serrâc’ın önemle vurguladığı- tasavvufun alanı ve yöntemi olan bir ilim olarak kabul edilmesinin, tasavvuf klasikleri olarak adlandırabileceğimiz eserlerdeki ortak tavır olduğunu belirtmek gerekir. Kelâbâzî için öncelikli sorun, bir ilim olarak tasavvufun, Ehl-i sünnet bilginleri tarafından sınırları çizilmiş inanç ilkelerinin dışına çıkmadığının ortaya konulmasıydı. Kuşeyrî ise bu bağlamda, tasavvufu bir din ilmi yapan şeyin, belli ıstılahlara sahip olması olduğunu dile getirmekteydi. Hücûrî’nin ise diğerlerini aksine biraz daha

¹ Ekrem Demirli, “Zahiri İlimlerin Otoritesi Karşısında Tasavvufun Meşruiyet Arayışı”, *İÜİFD*, sayı: 15, yıl: 2007, s. 219-244.

² Bu konu hakkında Hacı Bayram Başer’in önemli bir çalışması mevcuttur. Bk. Hacı Bayram Başer, *Şeriat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci*, İstanbul, Klasik Yay., 2017.

nazarî tartışmalara girerek sûfîlerin ve bir din ilmi olan tasavvufun, bilginin imkanını reddeden bazı sapkın görüşlerle karıştırılmasına tepki gösterdiği söylenebilir. Müelliflerin bu çabaları, Hz. Peygamber'den bu yana zühd hareketi olarak devam eden tasavvufun, özellikle hicrî II. ve III. asırda döneme hakim olan ilmî tasnif ve tanzim girişimlerinin etkisinde kalarak bir tür “sistematikleşme”ye doğru evrilmesi olarak algılanmalıdır.

Bu genel değerlendirmeden hareketle çalışmamızın konusu Mekkî'nin tasavvuf anlayışıdır. Genelde erken dönem müelliflerinin özelde ise Mekkî'nin tasavvûfî görüşlerini yeri geldikçe mukayeseli biçimde ele alarak hicrî IV. asrın sonlarında hâkim olan tasavvuf anlayışını aydınlığa kavuşturmaya çalışacağız. Bu konulara çalışmamızın ikinci ve üçüncü bölümlerinde değindik. Dönem hakkındaki değerlendirmeleri, daha çok Mekkî'nin tasavvûfî görüşlerinden hareketle ve onun diğer sûfîler ile ortak yönlerine değinerek yapmaya çalıştık. Bu bağlamda ilk bölümde Mekkî'nin bilgi anlayışı ile bilgiyi elde etme vasıtaları ve yöntemini ortaya koymaya çalıştık. Böylelikle Mekkî'nin, tasavvufun ilim olarak tedvin edilme sürecine katkısını tespit etmeye gayret ettik. İkinci bölümde ilk olarak ilim tasnif geleneği hakkında genel bir değerlendirme yaptıktan sonra Mekkî'nin *Kûtü'l-Kulûb*'te değindiği ilimler hakkında birkaç tasnife yöneldik. Üçüncü bölümde ise Mekkî'nin din ilimlerine yönelik eleştirisi hakkında genel bir çerçeve sunmaya çalıştık. Bunu yaparken onun din ilimlerini temelde “selef tarafından bilinen” ve “sonradan ortaya çıkan” olmak üzere iki kısımda ele aldığını diğer erken dönem sûfîlerinin görüşlerini de ele alarak mukayeseli bir şekilde göstermek istedik. Dördüncü bölümde ise genel itibarıyla Mekkî'nin erken dönem sûfîleri ile ortak olan yönlerine değindik. Bu çerçevede tasavvufun kaynakları, tasavvuf âdâbı, semâ', vecd, mûsiki, şatahat gibi konularda Mekkî ve sûfîlerin görüşleri ile Mekkî'nin yakîn ilmi ve makamları hakkındaki görüşlerine yer verdik.

Çalışmamız, Bayezid-i Bestâmî (ö. 261/875), Sehl-i Tüsterî (ö. 283/896), Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909) gibi hicrî III. asırda yaşayan ve tasavvufun “büyük imam/kurucu sûfîleri” olarak kabul edilen kişilerden bir asır sonraki yani hicrî IV. asırdaki mevcut tasavvuf anlayışını, bu asırda yaşayan sûfîlerin eserlerinden hareketle ortaya koymakla mukayyettir. Tabii ki kurucu sûfîlerin görüş ve düşünceleri günümüzde belli ölçülerde devam etmektedir fakat çalışmamızın sınırlarını korumak için hicrî ilk beş asra odaklanmak daha doğru bir yöntem olacaktır.

II. ARAŞTIRMANIN AMACI VE ÖNEMİ

Mekkî'nin yaşadığı dönemde en önemli sorun, Cüneyd'e ait olan “Tasavvuf, bir din ilmidir” cümlesinin açıklanmasıdır. Tasavvufun bu cümledeki temel kabul dikkate alınarak tedvin edilmeye çalışıldığını söylemek mümkündür. Mekkî'nin bu aşamada çok önemli bir yerde durduğunu ortaya koymak, çalışmada güdülen asıl amacı ve odaklanılan temel noktayı teşkil etmektedir. Dolayısıyla onun ilim/bilgi anlayışını daha çok tebellür ettirebilmek, genel olarak sûfîlerin ne yapmak istedikleri ve onun ibadet, ahlâk gibi konularla birlikte bilgi konusuna neden odaklandığını daha iyi anlayabilmemizi sağlayacaktır. Mekkî'nin bilgi anlayışını ise hadis, fıkıh ve kelâm gibi din ilimlerine ve bid'at olarak vassettiği ilimlere yönelttiği eleştirilerden hareketle anlamamız mümkündür. Onun ilimlerle meşgul olanlara yönelttiği bu eleştirilerindeki temel nokta, bu ilimlerin bilgiyi konu edinirken “amel” yönünü zayıf bırakmalarıdır.

Mekkî'nin yakîn ilmini anlatırken zikrettiği bilgiler incelendiğinde, bu bilgilerin daha çok amele dair konularla ilgili oldukları dikkat çekmektedir. Dolayısıyla Mekkî'nin, sahih bilginin ne olduğunu ortaya koymaya çalışırken “bilgi-eylem” bütünlüğünü vurgulayan ve bilgi anlayışını da bu bütünlük üzerine bina eden bir müellif olduğu söylenebilir. Onun, bu bütünlüğü sağlamak adına, bedenî ve kalbî amelleri birlikte değerlendirdiği, bu çerçevede zâhir ile bâtını, iman ile İslâm'ı, şeriat ile hakikati birbirinden bağımsız düşünölemeyecek ikili unsurlar olarak ele aldığı, bunların birbirlerini destekleyerek kişinin ahlâkî terakkî sürecine yaptığı katkılarına yoğunlaştığı müşâhede edilmiştir. Bu durumda ameller hakkındaki bilgiler, aslında Mekkî'nin hakikî bilgi olarak kabul ettiğı yakîn ilminin anlaşılmasını sağlayan birer vasıta konumundadır.

Kütü'l-Kulûb incelendiğinde Mekkî'nin çoğunlukla âdâb ve ahlâk konularına odaklandığı görölmektedir. Buradan, onun tasavvuf anlayışının aslında bir “âdâb anlayışı” olduğu, bu açıdan değerlendirildiğinde Mekkî'nin amele neden bu kadar önem atfettiğı anlaşılmaktadır. O böyle yaparak aynı zamanda Serrâc ve Kelâbâzî'nin de vurguladığı amel konusunu doğrulamış ve detaylandırmış olmaktadır. Sonuç olarak Mekkî'ye göre gerçek ilmin tasavvuf olduğunu, bu ilmin ise tamamen âdâb ve ahlâktan diğeri bir ifadeyle amelden teşekkül ettiğini söylemek mümkündür.

III. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ VE LİTERATÜR DEĞERLENDİRMESİ

Bu çalışmada Ebû Tâlib el-Mekkî'nin bilgi anlayışına odaklanarak onunla birlikte hicrî ilk beş asrın sûfileri Serrâc, Kelâbâzî, Kuşeyrî ve Hücvîrî'nin tasavvuf anlayışlarını, gerek bilgi ile ilgili bahislerde gerek diğeri tasavvufî konularda bu sûfilerin birbiriyle ortak tavır sergiledikleri ve birbirinden farklılık arz ettikleri yönleri mukayeseli bir şekilde ele almaya gayret ettik. Bunu yaparken hareket noktamız ise Mekkî'nin yaşadığı dönemde en önemli sorun olan “Tasavvuf, bir din ilmidir” cümlesinin açıklanması ve tasavvufun, Cüneyd'in bu ana fikrine göre tedvin edilmesi oldu. Bu noktada Mekkî'nin yaptığı “amel” ve “bilgi-amel bütünlüğü” vurgusu çok önemli bir yerde durmaktadır.

Eserde ele alınan konular öncelikle -mümkün olduğu ölçüde- genel bir dönem değerlendirmesi daha doğru bir ifadeyle dönem tanıtımı yapmaya çalıştık. Ardından konuyla ilgili olarak varsa sırasıyla Serrâc, Kelâbâzî, Kuşeyrî ve Hücvîrî'nin görüşleri ve değerlendirmelerine, ardından Mekkî'nin bu konuda hangi noktada bulunduğu, aynı ya da farklı olduğu yönlerine değindik. Tüm konularda genel itibarıyla Mekkî'nin bu sûfilerin ilim geleneğini takip ettiğini, bununla birlikte şahsına münhasır yönlerinin de bulunduğunu ortaya koymaya çabaladık. Ayrıca Serrâc, Kelâbâzî gibi müellifler, daha çok Bağdat ekolünün ve dolayısıyla Cüneyd'in etkisinde bir tasavvuf anlayışı tedvin ederken biz Ebû Tâlib el-Mekkî'de Basra'daki Salimiyye ekolünün yani Sehl-i Tüsterî'nin görüşlerinin yansımalarını müşâhede ettik. Dolayısıyla biz bu çalışmada Mekkî'nin görüşlerini inceleyerek erken dönem tasavvufunun ilim anlayışına dair bütüncül bir bakışı elde edeceğimizi umuyoruz.

Bu çalışmada Mekkî'nin özellikle bilgi ve kalp anlayışından büyük oranda etkilendiğini düşündüğümüz hicrî III. asırda yaşamış Hakîm Tirmizî'nin *Beyânü'l-fark beyne's-sadri ve'l-kalbi ve'l-fuâdi ve'l-lübbi* adlı eserinden istifade edilmiştir. Çalışmada ele alınan konuların çoğunda ise ilk dönem klasikleri olarak bilinen eserlerden istifade

etmeye çalıştık. Bu bağlamda Mekkî'nin özellikle tasavvufun bir din ilmi oluşu ve şeriat-hakikat bütünlüğü kapsamında görüşlerini takip ettiği Serrâc'ın *el-Lûma' fî târihi't-tasavvufi'l-İslâmî*'sinin; sûfîlerin Ehl-i sünnet akâidi üzere olduğunun vurgusunu yapması itibariyle Kelâbâzî'nin *et-Ta'arruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf*unun; belli ıstılahlara sahip olması bakımından tasavvufu bir din ilmi olarak görmesi yönüyle Kuşeyrî'nin *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*'sinin; tasavvufun, bilginin imkanını reddeden bazı sapkın görüşlerle karıştırılmasına tepki göstermesi bakımından Hücvîrî'nin *Keşfü'l-mahcûb*'unun Arapça metinlerinden ve Türkçe tercümelerinden; günümüzde bu eserlerle ilgili yapılmış olan makale, bildiri, tez gibi çalışmalardan ve İslâm Ansiklopedisi maddelerinden faydalanılmıştır.

Günümüzdeki çalışmalar incelendiğinde Mekkî hakkında yeterli seviyede araştırma yapılamadığı, yapılanların da Mekkî'nin sadece bir yönüne odaklandığı görülmektedir. İçerdiği önemli konular itibariyle bu çalışmanın da halihazırdaki bu araştırmalara katkı sağlayacağını ve Mekkî adına önemli bir boşluğu dolduracağını ümit ediyoruz.

Mekkî hakkında Batı dünyasında yapılan çalışmalar şu şekildedir:

1. Louis Massignon, “Abu Talib Muhammad b. Ali al-Harithi al-Makki”, *Encyclopaedia of Islam*, First Edition: 1913-1936; Leiden: Brill.

2. M. A. M. Shukri, *The Mystical Doctrine of Abû Tâlib al-Makkî as Found in his Book Qût al-qulûb*, (1976, Yayınlanmamış Doktora Tezi, The University of Edinburgh). Mekkî'nin hayatı, eserleri ile Kût'taki maneviyat görüşlerini inceledi.

3. W. Mohammed Azam b. Mohammed Amin, “An evaluation of the Qût al-qulûb of al-Makkî with an annotated translation of his Kitâb al-tawba” (1991, Yayınlanmamış Doktora Tezi, The University of Edinburgh). Mekkî'nin tasavvufa katkılarını incelemiş, ayrıca *Kûtü'l-Kulûb*'tan bir bölümü, bu eserin Gazzâlî üzerindeki etkisini analiz edebilmek adına tercüme etmiştir.

4. Erik S. Ohlander, “Abû Tâlib al-Makkî”, *Encyclopaedia of Islam*, Third Edition: Leiden: Brill, 2010, s. 27-30.

5. Saeko Yazaki, *Islamic Mysticism and Abû Tâlib al-Makkî: The Role of the Heart*, London: New York, Routledge, 2017. Daha çok Mekkî'nin bilgi anlayışı ile kalp ve havâtır hakkındaki düşüncelerini ele alması açısından bu eserin tercümesinden faydalanılmıştır.

6. Atif Khalil, “Abû Tâlib al-Makkî& the Nourishment of Hearts (Qût al-qulûb) in the Context of Early Sufism”, *The Muslim World*, y: 2011, v: 102, no: 2, s. 335-356. Mekkî'yi erken dönem tasavvuf tarihine yerleştirme gayesiyle kaleme alınmıştır.

7. Harith Bin Ramlî, “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 Qût al-qulûb of Abû Tâlib al-Makkî (ö. 386/996)”, (2011, Yayınlanmamış Doktora Tezi, The University of Oxford). *Kûtü'l-Kulûb*'un bilgi ve ilahiyat analizi üzerinden ilk dönem tasavvuf tarihinde irfanın gelişimi üzerine yoğunlaşmıştır.

8. Gerhard Böwering, *Die Nahrung der Herzen: Abû Tâlib al-Makkîs Qût al-qulûb*, vol:1, ch.:1-31, çev. Richard Gramlich; *Journal of the American Oriental Society*, 115, no: 3, Temmuz 1995, s. 555-556; *Die Nahrung der Herzen: Abû Tâlib al-Makkîs Qût al-qulûb*, vol: 2, ch.: 32, çev. Richard Gramlich; *Journal of the American Oriental Society*, 117, no: 3, Temmuz 1997, s. 619-620; *Die Nahrung der Herzen: Abû Tâlib al-Makkîs Qût al-qulûb*, vol: 3: ch.: 33-48 and vol: 4: bibliography and indices, çev. ve yay. Richard Gramlich; *Journal of the American Oriental Society*, 118, no: 1, Ocak 1998, s. 145-146.

10. Zekirija Sejdini, *Die Nahrung der Herzen: Glaube und Wissen bei Abû Tâlib al-Makkî*, Frankfurt Peter Lang, Internationaler Verlag der Wissenschaften, 2013.

11. Richard Gramlich, *Die Nahrung der Herzen: Abû Tâlib al-Mekkîs Qût al-qulûb*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 1992-1995, I-IV.

gibi hakkında daha bir çok makale, tez ve ansiklopedi maddesi bulunmaktadır. Ayrıca Fransızca, Malayca makale ve kitap tercümeleri de mevcuttur.

Mekkî hakkında yapılmış Türkçe çalışmalar ise şunlardır:

1. Türkiye *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*'nde (DİA) “Ebû Tâlib el-Mekkî”, “Sâlimiyye”, “Kûtü'l-Kulûb” maddeleri. Bu maddelerden Mekkî hakkında genel bir kanaat oluşturmak adına istifade edilmiştir.

2. Melek Çelik, “Ebû Tâlib el-Mekkî'nin Zühd Anlayışı”, (Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2000). Mekkî'nin zühd anlayışı ile ilgili bu esere bakılmıştır.

3. Sıtkı Elyıldırım, “Ebu Talib el-Mekkî'nin Ahlâk Anlayışı”, (Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013). Bu çalışmadan Mekkî'nin ortaya koyduğu tasavvuf âdâbı ile ilgili inceleme yapılırken istifade edilmiştir.

4. Hüseyin Certel, “Ebu Talib el-Mekkî'de Tasavvufî Yaşayış”, (Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, 1993)

5. Mehmet Necmettin Bardakçı, “Ebû Tâlib el-Mekkî'de İrfânî Bilgiye Yükseliş”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 21, yıl: 2008/2, s.87-103. Mekkî'nin bilginin vasıtaları ve yöntemi hakkındaki kanaati ortaya konulurken bu çalışmadan istifade edilmiştir.

6. Hüseyin Certel, “Ebû Tâlib el-Mekkî'de Namazın Psikolojisi”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, c: IV, sayı: 10, yıl: 2003.

7. Ramazan Muslu, “Klasiklerimiz/IX: “Kûtü'l-Kulûb” (Ebû Tâlib el-Mekkî-ö. 386/996)”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, c: IV, sayı: 10 yıl: 2003.

8. Bilal Saklan, “Ebû Tâlib el-Mekkî (386-996) ve Bazı Hadis Meselelerine Bakışı”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 6, yıl: 1996. Mekkî'nin hadis ilmi ve hadisçilere yaklaşımı tespit edilmeye çalışılırken bu çalışmaya başvurulmuştur.

9. İhsan Soysaldı, “Ebû Tâlib el-Mekkî'nin Kûtü'l-Kulûb Adlı Eserindeki Bazı Tasavvufî Kavramlar”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, c: III, sayı: 9, yıl: 2002.

10. Necmettin Ergül, “Ebû Tâlib el-Mekkî’nin Kûtü’l-Kulûb Adlı Eserinde Zikir ve Vird”, *Bilimname: Düşünce Platformu*, sayı: 27, yıl: 7: 2014.

11. Yunus Emre Gördük, “Ebû Tâlib el-Mekkî’nin Kur’ân Tasavvuru”, *Hikmet Yurdu*, cilt: VIII, sayı: 16, yıl: 2015.

12. Saeko Yazaki, *Ebû Tâlib el-Mekkî’de Tasavvuf*, çev. İrfan Kelkitli, İstanbul, Litera Yay., 2016.

Kûtü’l-Kulûb Türkçe’ye pek çok kez tercüme edilmiştir. Tercümelerin ilkinin Yakup Çiçek, 1998 yılında Umran Yayınları tarafından 2 cilt halinde ortaya koymuştur. İkincisini ise Muharrem Tan, 1999 yılında yine Umran Yayınları tarafından 2 cilt halinde; aynı yıl İz Yayıncılık tarafından 4 cilt halinde okuyucuların istifadesine sunmuştur. Bir başka çalışma ise Dilaver Selvi, Yakup Çiçek ve Ali Kaya’nın katkılarıyla 2014 yılında Semerkand Yayınları tarafından 4 cilt halinde ortaya konulmuştur. Çalışmamızda 1999’da İz Yayıncılık’tan basılan 4 ciltlik eserden istifade ettik. Arapça metin olarak ise Said Nesîb Mekârim’e ait, 2010 yılında Beyrut’ta Dâru Sâdır’dan 2 cilt olarak basılan metinden yararlandık.

BİRİNCİ BÖLÜM: EBÛ TÂLİB EL-MEKKÎ'YE GÖRE İLİM

1.1 Mekkî'ye Göre İlim Kavramı ve İdrâk Araçları

1.1.1 Bilginin Tanımı ve Mâhiyeti

Ebû Tâlib el-Mekkî, hemen hemen bütün görüşleri gibi bilgi konusunda da öncelikli olarak Hz. Peygamber'den tevarüs edilen birikimi dikkate almaya, bunu da sahabe veya tabiin neslinden referanslar bularak gerçekleştirmeye özen göstermektedir. Mekkî'nin bilgi anlayışı, evvela, o zamana dek bilgi ile ilgili hâkim olan tanım ve kanaatleri tashih etme amacı taşır. Bu çerçevede Mekkî, bilgi, ahlâk ve sosyal ilişkilerde Hz. Peygamber'den sonra, kademeli olarak bir “bozulma” yaşandığı kanaatindedir. Mekkî'ye göre bu bozulma sürecine maruz kalan alanlardan biri de din ilimleridir. Bozulmanın nedeni ise âlimlerin bildikleriyle amel etmemeleri, maddî menfaat uğruna fetvâ vermekten ve yüzeysel bilgi aktarmaktan sakınmamalarıdır.

Mekkî, eserinde çeşitli vesilelerle “bilgi” tanımına yönelik düşüncelerinden bahseder. Bu anlamda o, ilk olarak Abdullah b. Mes'ûd'un (ö. 32/652-653) düşünce ve kanaatlerine yer vererek ilim konusunu ele alır. Abdullah b. Mes'ûd'un “İlim, rivayetin çokluğuyla değil, Allah korkusuyladır”³ sözünü, bilgi anlayışının merkezine yerleştirir. Bu çerçeveye göre *ilim*, “mâlumat veya tahsil çokluğu” ile ilgili bir durum değil, daha çok kalp ve ahlâkla ilgili bir şey olarak tebarüz etmektedir. Bu ifadeden, henüz çok erken bir dönemde bile, bilgiyi rivayet çokluğu olarak anlayan bir grubun var olduğunu ve Mekkî'nin böyle bir kanaate sahip olmayıp onların bu görüşlerini tashih etme niyetini taşıdığını söylemek mümkündür. Dolayısıyla Mekkî'nin, bilgiyi rivayet veya mâlumat çokluğu olarak anlayan yaklaşıma karşı, bilginin amele taalluk eden ya da hayata geçirilen yönünü öne çıkardığını, bu bilgi ile de “hakiki ilim”⁴ olarak telakki ettiği “Allah hakkındaki bilgi”yi kastettiğini söylemek mümkündür.

Ebû Tâlib el-Mekkî'nin eseri, muasırı olan Serrâc (ö. 378/988) ve Kelâbâzî'nin (ö. 380/990) eserlerine göre tasavvûfî hayatın pratik yönü bakımından daha detaylı bir eserdir. Bu bakımdan onun bir konu hakkında doğrudan söylediği görüşlerini tespit etmek, daha

³ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb fî mu'âmeleti'l-mahbûb*, nşr. Said Nesîb Mekârim, Beyrut, Dâru Sâdır, 2010, 2. bs., I-II, II: 276; a. mlf., *Kûtü'l-kulûb: Kalplerin Azığı*, çev. Muharrem Tan, İstanbul, İz Yay., 1999, I-IV, II: 19. Bilginin, kitaplığın ihtiva ettiği mâlumat değil kalbin kavradığı bilgiler olduğuna dair bk. Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, I: 301; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 58. Hasan-ı Basrî'nin fıkıh tanımı, aynı zamanda fıkıh ilmine ve dönemin fakihlerine yöneltilen bir eleştiriydi. Basrî, bir bozulma gerçekleştiğini söylemekte ve bu bozulmanın etkisiyle fakihlerin din hususunda maksatlarını kaybettiklerini kastetmektedir. Bu noktadan hareketle Hakim Tirmizî fer'î konularda anlayış sahibi olan kimselerin esas konularda da fakih olmasının zorunlu olmadığını söyler. Fer'î konularda yetkinleşmenin ancak mâlumat sahibi olmak mânasına geleceğini, esas fıkıhın ise kalbin bir eylemi olarak Allah'ın kişinin kalbine bıraktığı bir nurla amel edilmesi olduğunun altını çizer. Neticede bu durum, bilginin “mâlumat yahut rivayet çokluğu” olmadığı ile ilgili görüşün temellerinin, daha çok erken dönemlere kadar götürülebileceğini göstermektedir. Bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Hasen Hakim Tirmizî, *Beyânü'l-fark beyne's-sadri ve'l-kalbi ve'l-fuâdi ve'l-lübbi*, nşr. Ahmed Abdurrahim es-Sâiyih, Kahire, Merkezü'l-kitâb li'n-neşr, 1.bs., 1998, s. 59-61; a. mlf., *Beyânü'l-fark beyne's-sadri ve'l-kalbi ve'l-fuâdi ve'l-lübbi*: Kalbin Anlamı, çev. Ekrem Demirli, İstanbul, Hayy Kitap, 2006, s. 78-80; Hacı Bayram Başer, *Şeriat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci*, İstanbul, Klasik Yay., 2017, s. 178.

⁴ Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, I: 287, 322; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 37-38, 93.

ayrıntılı bir incelemeyi gerektirir. Dolayısıyla onun bilgi tanımı hakkındaki açıklamalarına çok az yerde rastlandığını söyleyebiliriz. Bu tanımlardan birisi şudur: “İlim, Allah’ın kalbe attığı bir nurdur.”⁵ Mekkî’nin bu tanımında dikkatimizi çeken iki husus bulunmaktadır. Bunlardan birincisi, Mekkî’ye göre bilginin, kişisel bir çabanın sonucu değil, kişiye bahşedilen bir “nur”un sonucu olarak ortaya çıkmasıdır. Buradan, kişinin ilim elde etmek için hiçbir çaba içerisinde bulunmaması gerektiği ya da çabalarının boşa gittiği anlamı çıkarılmamalıdır. Serrâc’ın, ilm-i bâtin ehlinin, Kur’ân’dan hüküm istinbat etmek için zikir ve amele diğer ilim ehlinden daha çok önem verdikleri ve ilmin, onların bu çabası sonucunda Allah tarafından kendilerine öğretildiğine dair açıklaması, bu kanaati destekler niteliktedir.⁶

Bilginin tanımı ile ilgili ikinci husus ise Mekkî’ye göre bilginin mahallinin kalp olmasıdır. Mekkî, ilmi yukarıda geçtiği gibi tanımladıktan sonra, kalpte sâdır olan bu nur ile ilgili dikkat çeken iki cümle daha kurar: “İlim, zulmete karşı gözlerin nuru, zafiyete karşı bedenlerin kuvvet kaynağıdır”⁷, “Nur, bir kulun yüreğine bırakıldığı zaman, kalbi ilim ile genişlerken, bakışı yakîn ile olur.”⁸ Bu açıklamalar dikkate alındığında “nur” kavramının, Mekkî’nin bilgi anlayışında merkezî bir role sahip olduğunu, onun, ilmin kişide potansiyel olarak mevcut bulunduğunu ve bunu bilfiil hale getiren şeyin “nur” olduğu yönünde bir kanaat taşıdığını söylemek mümkündür. Dolayısıyla Mekkî’nin bilgi anlayışında “nur” kavramı, Hz. Peygamber’den tevârûsen gelen bilginin kesinleştirilmesi sürecini başlatan ve (Allah hakkındaki) bilginin işlevsel hale gelmesini sağlayan bir unsur rolünü üstlenmektedir.⁹ Bu durumda Mekkî’nin, bir şeyi bilerek yapmanın da o bilginin

⁵ Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, I: 276, 305; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 19, 65. Tasavvuftaki nur telakkisi hakkında Gazzâlî’nin düşünceleri için bk. Ebû Hamîd Gazzâlî, *Mişkâtü'l-envâr*, nşr. Rıdvan Câmî’ Rıdvan, Kahire, Darü'l-harem li’t-tûras, 2004; Ebû Bekr el-Kelâbâzî, *et-Ta’arruf li-mezhebi ehli’t-tasavvuf*, nşr. Abdülhalim Mahmud, Tâhâ Abdülbâkî Sürûr, Kahire, Neşrû’t-tûrasi’s-sûfî, 1960, s. 66-67, 132-134; a. mlf., *Doğuş Devrinde Tasavvuf: Ta’arruf*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergah Yay., 4. bs, 2014, s. 100-102, 196-198.

⁶ Bu ilmin *işaret ilmi* olduğu belirtilmiştir. Bk. Ebû Nasr es-Serrâc, *el-Lûma‘ fî târîhi’t-tasavvufi’l-İslâmî*, Haz. Kamil Mustafa Hindâvî, Beyrut, Dârü’l-kütübi’l-ilmiyye, 2.bs., 2007, s. 100, 113; a. mlf., *el-Lûma‘: İslam Tasavvufu*, çev. Hasan Kamil Yılmaz, İstanbul, Erkam Yay., 2012, s. 119, 135; Kelâbâzî, *et-Ta’arruf*, s.86-87; a. mlf., *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, s. 133.

⁷ Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, I: 279; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 23. Hücvîrî de benzer şöyle bir nakilde bulunmuştur: Ebû Sakafî: “İlim bilgisizliğe karşı kalp için hayat ve karanlığa karşı gözün nurudur.” Bunun açıklamasında Hücvîrî bilgisizlik ölümüne karşı kalbin hayatının ilim, küfür karanlığı için yakîn gözünün nurunun da ilim olduğunu belirtmiştir. Bk. Ali b. Osman Hücvîrî, *Keşfü’l-mahcûb*, nşr. İsmâ‘îl Abdilhadi Kındil, Beyrut, Dârü’n-nehdâti’l-arabiyye, 1980, s. 211-213; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergah Yay, 5. bs., 2016, s. 83-84.

⁸ Bu bağlamda “hikmet” kavramını ele alan Mekkî, hikmetin Allah tarafından velilerinin kalplerine tevdi edilen ve kendisiyle feraset ve anlayış kastedilen bir terim olduğuna dair açıklamalarda bulunmaktadır. Bk. Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, I: 305; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 65.

⁹ Nur hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, I: 490-491; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 363. Tirmizî bilginin kesinlik kazanması hakkında şöyle söylemiştir: “Fuad, görme yeridir. Fakat o sadece görür, bilen kalptir. Bilgi ve görme bir araya geldiğinde, bilinmeyen şey görünür hale gelir. Bu durumda kul, bilginin, müşâhedenin ve imanı görmenin hakikatinin tam olarak farkına varır. “Gören kimse, kendisi için görmüştür.” Bk. Hakîm Tirmizî, *Beyânü’l-fark*, s. 47; a. mlf., *Kalbin Anlamı*, s. 59.

kesinleşme sürecine dahil olduğunu, ancak amele taalluk eden bilginin, tam anlamıyla bilinebileceğini ifade etmeye çalıştığını söyleyebiliriz. Öte yandan Mekkî'nin bilgi anlayışında bilginin mukabilinde “zulmet” yani cehalet kavramının bulunduğu görülmektedir. O halde ona göre bilgi, aynı zamanda kişinin bilgisizliğini gidermesini sağlayan bir vasfı haizdir. Bu sayede kişinin aklı kalbinden gelen nurlarla aydınlanmakta ve bu kişinin anlayışı/idraki bu bilgi ile bilgilenmektedir. Üstelik bu bilgi sonucu sahip olunan yakînî iman sıfatlarıyla kişinin ahlâkı da şekillenmekte, böylece tasavvufta “ahlâk” kavramı bir tür “bilgi” olarak değerlendirilmektedir.

Mekkî'nin ele aldığı bu nur telakkisinde Hakîm Tirmizî'nin (ö. 320/932) görüşlerinden faydalandığı yönünde bir kanaat oluşabilmektedir. Mekkî'nin Tirmizî'den etkilendiğinin söylenebileceği noktalardan ilki, onun ilim tanımıdır. Hakîm Tirmizî bilgiyi şöyle tanımlamaktadır: “Dinî konularda anlayış sahibi olmak, tıpkı insanın önünü görmesini sağlayan bir kandil gibi, Allah'ın mümin kulunun kalbine bıraktığı bir nurdur.”¹⁰ Devamında bu nurun kâfir ya da münafık için söz konusu olmayacağına değinen Hakîm Tirmizî'ye göre bilgi, sadece dinde fakîh kılınanların kalbinde bulunmaktadır. Şu halde Tirmizî'ye göre bilmenin yeri kalp olmakta¹¹ ve fıkıh kalbin bir sıfatı olarak kabul edilmektedir. Bu durumda Mekkî'nin “ilim” dediğine Tirmizî “fıkıh” demek ve bunu “kalbin bilmesi” anlamında kullanmaktadır. Dolayısıyla Tirmizî'nin, hakîkî bilginin Allah tarafından gelen “ihsân” ile kalbe bırakılan bir nur sonucu gerçekleşeceği ve kesinlik kazanacağı noktasında Mekkî'ye öncülük ettiğine dair bir kanaat oluşmaktadır.

Mekkî, bilgi tanımının ardından bütün dikkatini “faydalı ilim”e yoğunlaştırır. Ona göre faydalı ilim ya da daha teknik bir ifadeyle “hakîkî ilim”, Allah hakkındaki bilgidir ve bu bilgi aynı zamanda yakînin esasları arasındadır.¹² Ona göre yakîn, iman demek olduğu için, bu bilgi kişinin imanını ve Allah hakkındaki bilgisini güçlendiren/kesinleştiren, konusu itibarıyla de en üstün olan bir bilgidir. Mekkî, en üstün bilgi konusunda Hz. Peygamber'in “İlim iki türdür: ...Kalpte olan bâtın ilmi ki, asıl faydalı olan budur”¹³ hadisini zikrederek bu görüşünü desteklemektedir. Buradan hareketle Mekkî'nin bilgi anlayışını bu hadisi merkeze alarak oluşturduğu da söylenebilir.

Mekkî, bilginin mâhiyeti ve kapsamını şöyle ifade etmiştir:

“İlim, âlimlerin üstün tuttukları, zikrini yüceltikleri, önemini teyit ettikleri, “ilim” olarak niteleyip övdükleri, hakkında müteaddit hadis ve sözlerin rivayet edildiği, mendup görülen ve sahipleri hadisler tarafından fazilet erbabı olarak müjdelenen ilim olan “ilmullah”tır.

¹⁰ Hakîm Tirmizî, *Beyânü'l-fark*, s. 60; a. mlf., *Kalbin Anlamı*, s. 79. Hakîm Tirmizî ve Mekkî'nin bilgi anlayışlarının daha net anlaşılabilmesi adına çalışmanın sonuna bu iki müellifin görüşleri tablo halinde sunulmuştur. Bk.: Ek1: Hakîm Tirmizî ve Mekkî'nin Bilgi Anlayışı.

¹¹ Hakîm Tirmizî, *Beyânü'l-fark*, s. 47, 52; a. mlf., *Kalbin Anlamı*, s. 59, 65.

¹² Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, I: 244, 247, 288, 313; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, I: 394-395, 399-400; II: 38, 78; Yazaki, *Ebü Tâlib el-Mekkî'de Tasavvuf*, s. 123. Mekkî'ye göre faydalı ilmin açıklaması için bk. Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, I: 278; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 21-22.

¹³ Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, I: 252, 270; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, I: 408; II: 9; Hakîm Tirmizî, *Beyânü'l-fark*, s. 35, 66; a. mlf., *Kalbin Anlamı*, s. 41, 88.

Bu ilim, Allah Teala'nın yolunu gösteren, insanı O'na döndüren, iman ve yakîn ilminde tevhide şahit olan ilimdir.”¹⁴

Mekkî'nin “hakîkî/nâfî‘ ilim” olarak “Allah hakkındaki bilgi yani ilmullah”tan bahsettiğini söylemek mümkündür. O, bu bilginin aynı zamanda yakînin esaslarından olduğunu belirtmekte¹⁵ ve yakîn kapsamına girdiğini söylemektedir.¹⁶

Netice itibariyle Ebû Tâlib el-Mekkî'de ilim olarak ortaya çıkan şey nur/yakîn nuru, nurun sonucu olarak ortaya çıkan şey hakîkî bilgi yani Allah hakkındaki bilgidir.¹⁷ (yakînî bilgi=ilmullah) Bu durumda bilgi, kişinin kesbi ile doğrudan alakalı olmaksızın Allah'ın ihsânıyla varlık kazanan, kalpte ahlâk ile terbiye edilip en son “nurullah” olarak tezahür eden bir şeydir. Dolayısıyla Mekkî'ye göre bilgilenmek bir “tenevvür/ nurlanma, kalbin parlatılması” eylemidir. Mekkî'nin bilgi-nur ilişkisini ortaya koyarken Hakîm Tirmizî'nin düşüncelerinden etkilenmiş olma ihtimalinden bahsedilebilir. Bunda Tirmizî'nin, sûfîlerin bilgi anlayışları hakkında en detaylı izahları yapan müellif olması rol oynamıştır. Hakîm Tirmizî gibi Mekkî de bu nurun bilginin işlevsel hale gelmesinde zorunlu bir role sahip olduğu kanaatini taşımakta, bilginin kesinleşme sürecinin hem bilgiye hem de amele taalluk eden ikili yönü üzerinde önemle durmaktadır. Sonuç olarak Mekkî'de nur kavramı, bilginin kesinleşme sürecini başlatan, bilginin bilkuvveden bilfiil hale gelmesini sağlayan bir unsur olarak tebarüz etmektedir. Bir sonraki başlıkta sûfîlerin bilgi anlayışları hakkında ayrıntılı bilgiye sahip olan Hakîm Tirmizî'nin bilgi, kalp ve nurları hakkındaki kanaatlerinden hareketle Mekkî'nin bilgi vasıtaları ve yöntemi hakkında ayrıntılı bilgi verilecektir.

1.1.2 Bilginin Yöntemi Ya da İdrak Araçları

Mekkî'ye göre tek başına akıl mârifete ulaşmada yetersizdir ve mârifete ancak kalp ile ulaşılabilir. Bu sebeple Mekkî'nin tasavvuf yerine kalp ilmi tabiri kullandığını söyleyebiliriz. Fakat buna rağmen kalbin, insanın idrak yapısının sadece bir parçası olduğunun da unutulmaması gerekmektedir. Bu noktadan hareketle bir mutasavvıf olarak Ebû Tâlib el-Mekkî'nin bilgi yöntemini kalp ile birlikte dış duyular üzerine bina ettiği, bilginin işlevsel hale getirilebilmesi için gerekli olan “nur”a ek olarak bu unsurları hem bu amaç için bir vasıta hem de idrak güçlerindeki çeşitliliği ifade etmenin bir yolu olarak ele aldığı söylenebilir. Aslına bakılırsa insan için tek bir idrak gücünden bahsedilir ki o da akıldır. Bu husustaki problem ve sûfîlerin eleştirilerinin yoğunlaştığı nokta, dinî ve felsefî ilimlerin bilginin yöntemini sadece nazar ve istidlâlle sınırlı tutmalarıdır. Bu noktada sûfîler istidlâl ile ulaşamayacak bir bilgi türünün (mârifet) varlığını savunarak onların bu görüşlerine karşı çıkmışlardır. Bu noktada sûfîlerin akıl-kalp ayrımı, birbirinden bağımsız

¹⁴ Mekkî'ye göre kişinin yakîni, imana; imanı muâmele ve riâyetine bağlıdır. Bk. Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, I: 282, 287, 322; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 28, 37-38, 93.

¹⁵ Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, I: 288; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 38.

¹⁶ Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, I: 313; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 78.

¹⁷ İbn Sînâ, *Metafizik*, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, İstanbul, Litera Yay., 2017, s. 27-31.

idrak güçlerini ifade etmek yerine daha çok aklın mârifete ulaşmadaki yetersizliğine değinen metodolojik bir eleştiri amacına dayanmaktadır.¹⁸

Mekkî'nin akıl-kalp arasında kesin bir ayrımı kabul etmeyen bu tavrı, ileride açıklanacağı üzere, zâhirî ameller ile bâtınî amellerin birbirinden ayrılamayacağı ve bunların birbiri için birer mütemmim unsur oldukları görüşü ile uyum arz etmektedir.¹⁹ Ayrıca Mekkî'nin önemle üzerinde durduğu diğer bir nokta ise dindarlık anlayışının kişiden kişiye değişeceği kabulünden hareketle her kişinin farklı idrak gücü ve idrak araçlarına sahip olduğudur. Bu çerçevede göz önünde bulundurulduğunda sûfiler tarafından kişilerin bilgilenmelerindeki derecelenmenin “mübtedî”, “mutavassıt” ve “müntehî” şeklinde üç kategoriye ayrılmasının asıl sebebinin, onlardaki bu idrak gücü ve araçlarının farklılığı olduğu söylenebilir.

Mekkî'nin bilgi tanımında öne çıkan “nur” kavramı, dolaylı olarak onun bilgi yöntemini de belirlemektedir. Mekkî, bilgi yöntemini nur ile birlikte başka iki unsura da dayandırmaktadır. Bu unsurlardan ilki dış duyular (akıl, göz, kulak ve dil vs.), ikincisi ise kalptir.²⁰ Bu iki unsur hakkında ayrıntılı bilgiye daha çok kitabın otuzuncu faslında rastlanmaktadır. Dolayısıyla Mekkî'nin bilgi yönteminin anlaşılması için öncelikle incelenmesi gereken bölüm burasıdır. Buradaki bilgiler, kalbin muhtelif nitelikleri, kalp çeşitleri ve kalbin unsurları, aklın sınırları ve kullanımı, aklın özellikleri, beden ve kalbin fiil ve araçları hakkındadır. Şimdi dış duyular ve kalp hakkındaki bilgiler, aralarındaki ilişkiler de göz önünde bulundurularak aktarılmaya çalışılacaktır.

1.1.2.1 Dış Duyular

Mekkî'nin bilgi yönteminde izlediği yol hakkında fikir edinebilmek için onun zikretmiş olduğu bir cümleden hareket etmek yerinde olacaktır. Bu cümleye göre Mekkî, Allah'ın müminler için yarattığı kulak, göz ve kalplerin, ilmi elde etme vasıtaları ve ilim yolları olduğunu, bunların ilmin asılları ve Allah'ın yarattıklarına lütfettiği “nimetler” kapsamında değerlendirilmesi gerektiğini söylemektedir.²¹ Bu tanımdan hareketle

¹⁸ Başer, *Şeriat ve Hakikat*, s. 192-202.

¹⁹ Zâhir-bâtın birlikteliği hakkında Serrâc Cibril hadisinden yola çıkarak ilimlerin Kur'ân ilmi, sünnet ilmi ve iman ilmi olarak üç çeşit olduğunu, bu hadisteki İslâm'ın zâhir, imanın zâhir ve bâtın, ihsânın ise zâhir ve bâtının hakikati olduğunu, bu üç ilmin Cibril hadisindeki İslâm, iman ve ihsâna tekabül ettiğini ve bu alanlarla ilgilenenlerin sırasıyla muhaddisler, fakihler ve sûfiler olduğunu belirtmekte, böylelikle zâhir ile bâtın birlikteliğini, ihsânın tasavvufun mevzu ve dindarlığın esas gayesi olduğunu vurgulamaktadır. Bu konuyla ilgili olarak Mekkî'nin de Serrâc gibi, insan fiillerinin yani amellerin zâhir ve bâtın olarak tezahür ettiği kabulünden hareketle ilmin de zâhir ve bâtın olarak iki yönünün bulunabileceği kanaatini taşıdığını söylemek mümkündür. Bu minvalde bu iki ilmin birbirlerini destekleyip tamamladığını belirtmektedir. Dolayısıyla Cibril hadisi, tasavvufu bir “din ilmi” olarak kabul eden delillerden birini teşkil etmektedir denilebilir. Bk. Serrâc, *el-Lüma'*, s. 12; a. mlf., *İslam Tasavvufu*, s. 8; Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, I: 271; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 11; Ekrem Demirli, *İslam Düşüncesi Üzerine*, İstanbul, Sûfi Yay., 2016, s. 24-42.

²⁰ Bu bağlamda genel olarak ilmin kaynağının akıl, his organları ve nakil; marifetin kaynağının ise kalp, ruh, sır, ilham ve keşf olduğu söylenebilir.

²¹ Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, II: 284; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 32. Hücvîrî de beş hissin (göz, kulak, dil, burun ve deri) ilmin ve aklın önderleri olduğunu belirtmektedir. Aklın, ilmin, ruhun ve nefsin bu

Mekkî'nin nur sonucu oluşan bilgiyi ve bu bilginin amele dönüşmesini bir "ihsân" olarak gördüğünü söylemek mümkündür. Mekkî, bu uzuvlardan beliren işlerin zâhir âdâbına ait olduğunu söylerken²² bazı ayetlerden²³ hareket ederek zâhir araçlarını belirtmekte, bu araçların düzgünlük, dengelilik, çift olma ve yaratılış sureti gibi hususlar olduğunu ifade etmektedir.²⁴ Mekkî'nin bilgi yöntemini oluştururken Ebû'l-Hüseyin en-Nûrî (ö. 295/908) ve Hakîm Tirmizî'nin (ö. 320/932) görüşlerinden faydalandığı söylenebilir.²⁵ Sözgelimi Nûrî, *Makâmâtü'l-Kulûb*²⁶ eserinde kalbi dört aşama üzerine bina etmiş, bu aşamalardan her birini, dindarlığın farklı vechelerinin idrak mahalli saymıştır. Ona göre her bir makam yekdiğerini gerektirecek bir zorunluluk ilişkisine sahiptir. Her insan belli bir bilgi ve inanç potansiyeline sahiptir fakat sadece gerektiği gibi amelde bulunanlar bu potansiyeli bilfiil hale getirebilir.²⁷ Mekkî'nin, idrak güçlerinin bilgiyi nasıl sağladığı konusundaki yaklaşımını daha iyi tahlil edebilmek için Tirmizî'nin kanaatlerinden yararlanabiliriz.

Hakîm Tirmizî "Dini bilenler, dinde derece derecedir"²⁸ diyerek insanları bir derecelendirmeye tabi tutmakta, kişilerin dini idrak seviyelerinin farklı oluşuna bağlı olarak iç idrak güçlerinin de farklılaşacağını, dolayısıyla bilgiyi elde etme yollarının da çeşitli olduğunu söylemektedir. Bu farklılaşmanın kalplerde de bulunduğu dikkat çeken Tirmizî, fizyolojik bir benzetmeyle kalbin dıştan içeriye doğru "sadr", "kalp", "fuad" ve

organlarda bir hakimiyet alanı vardır. Allah bu duyuları kalp için kapı olarak yaratmış ve ilim nevelerinin tümünü bu organlara bağlamıştır. Bk. Hücûrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 565-566, 638-640; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 383-384, 448-449.

²² Yazaki, *Ebû Tâlib el-Mekkî'de Tasavvuf*, s. 85; a. mlf., Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, II: 47-48; *Kalplerin Azığı*, III: 83-84.

²³ "Allah Teala başka bir ayette de şöyle buyurmaktadır: "Ey insan, ikram sahibi Rabbine karşı seni aldatan nedir? O ki, seni yarattı, uzuvlarını düzenli ve dengeli kıldı." (İnfitar, 82/6-7); "Muhakkak ki biz insanı en güzel surette yarattık." (Tin, 85/4); "Biz her şeyden bir çift yarattık, umulur ki zikredip öğüt alırsınız." (Zâriyât, 51/49)

²⁴ Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, I: 240; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 388-389.

²⁵ *Kûtü'l-Kulûb* incelendiğinde Mekkî'nin daha çok selef düşüncesine yakın, tartışmadan uzak, bilgi noktasında daha çok amel ve ahlâkî terakkiyle ilgilenen bir müellif olduğunu söylemek mümkündür. Tasavvuftan ziyade İslâm'ın doğru bir şekilde yaşanmasını savunduğu için onun hareket noktasını daha çok bu amacın oluşturduğu görülmektedir. Hakîm Tirmizî ise daha çok spekülâtif düşünceye girişi ifade eden bir kişi olarak tebarüz etmektedir. Mekkî'ye göre daha sert, daha tartışmacı, daha derin yorumlamacı, o dönemin felsefe geleneklerinin ifadelerini ve başka fırkalarla ilgili kavramları daha çok kullanan, yeni kavramlar üreten bir kişi olarak tanımlanabilmektedir. Bu noktada Mekkî'nin, böylesine uçta bulunan birisinden nasıl etkilenmiş olabileceği sorusu akıllara gelmektedir. Mekkî'nin ifadeleri incelendiğinde Hakîm Tirmizî'den direk etkilendiğine dair bir ifadeye rastlanılmamıştır. Netice itibarıyla biz ancak Mekkî'nin Tirmizî'den faydalanmış olması kuvvetle muhtemeldir diye bir kanaate ulaşabildik.

²⁶ Ebû Hüseyin Nûrî'nin günümüze ulaşan tek eseri bu eserdir. İlk kez Paul Nwyia tarafından neşredilen bu risaleyi, Türkiye'de Ahmet Subhi Furat tahkikli bir neşrini yayınlamıştır. Paul Nwyia, "Textés Mystiques inédits D'Abu'l-Husayn al-Nuri", *Melanges de l'Université Saint Joseph*, Beyrut, 1968, XL, s.115-154; Ahmet Subhi Furat, "Abu'l-Huseyn an-Nuri ve Makamat al-Kulub adlı risalesi", *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, cilt: VII, sayı: 1-2, İstanbul, 1978, s.339-356.

²⁷ Hacı Bayram Başer, *Kalplerin Makamları: Büyük Sufilerden Seçmeler*, İstanbul, Hayy Kitap, 2015, s.123-138.

²⁸ Hakîm Tirmizî, *Beyânü'l-fark*, s. 18, 66; a. mlf., *Kalbin Anlamı*, s. 16, 88.

“lubb” olmak üzere dört aşamadan meydana geldiğini, her bir bölgenin kendisine has bir nuru ve bilgisi olduğunu ifade etmektedir. Böylece Tirmizî, hakîkî bilgiye giden yolun aşamalardan meydana geldiğini ve sadrdan başlayarak lübbe kadarki süreçte kalbin bir terbiyeye tabi tutulması gerektiğini ifade etmekte, hakîkî bilginin lübbde bulunacağına vurgu yapmaktadır. Ayrıca onun kalbi, inkişâf ile beraber istidlâl ve nazar yoluyla elde edilen bilgileri de kapsayan “büyük akıl” olarak telakki ettiğini söylemek mümkündür. Böylece onun akla tamamıyla karşı olmadığı, sadece kalbi aklın imkanlarını da içine alan daha üstün bir idrak aracı olarak kabul ettiği anlaşılmaktadır.²⁹

Mekkî’nin Tirmizî’nin buradaki aşamalarını kendi düşünce yapısında *havâtır* kavramıyla anlatmaya çalıştığı söylenebilir. Mekkî hakîkî bilgiye giden sürecin, zâhir amellerden yola çıkılarak bâtin amellere ulaşmak şeklinde işlediğini düşünmektedir. Dolayısıyla Hakîm Tirmizî’nin yukarıda bahsi geçen aşamalı kalp anlayışı, incelemelerimiz sonucu Mekkî’de dış duyuların zâhir âdâbıyla terbiye edilip bilginin daha sonra kalpte ortaya çıkması durumuna tekabül edebilmektedir.³⁰ Nitekim Mekkî uzuvların terbiye edilme usûlü hakkında bilgi verirken kişilerin uzuvlarından doğru amellerin sâdır olması için öncelikle zâhir âdâbına yani dinî emir ve fiillere dikkat etmelerinin zorunlu olduğunu ve kişilerin bu zâhirî gayretlerinin neticesinde esasen bâtinî yönden nelerin farkında olmaları gerektiğinin bilincine sahip olacaklarını ifade etmekte, kötü hatırları silip attıktan ve heveslerden kurtulduktan sonra da Allah’ın kişiyi kendisine ulaştıracak yola ileteceğini söylemektedir.³¹ Netice itibarıyla Mekkî, kişilerin bu aşamaya ancak dinî vazifeleri ve emirleri yerine getirmekle ulaşabileceklerine vurgu yapmaktadır. Dolayısıyla Mekkî’de hakîkî ilim, amele taalluk eden ve kişinin yetkinleşmesini sağlayan bir vasfı haizdir.

1.1.2.2 Kalp

Sûfiler, şeriatın itikâdî, hukukî ve ahlâkî hükümleri içerdiği için hakikat ile bir zıtlık ifade etmediğini kabul etmişlerdir. Buradan hareketle kişinin mükellefiyeti âhiretle ilgili hükümleri de kapsamakla birlikte amelleri de sadece dünya ile ilgili olmamalıdır. İşte bu noktada “kalbin eylemi” kavramını kullanan ve bu ifadeyle bâtinî amelleri kasteden sûfilere göre kalp, bilginin gerçekleştiği yerdir ve bilginin bir anlam ifade etmesi, bu organın yükümlülüklerini yerine getirmesine bağlıdır. Kalbin bütün kısımları gerekli yükümlülüklerini yerine getirdiğinde akıl gücü de etkinliğini koruyacaktır. Böylece tasavvuftaki nefis terbiyesinin aslında insanın akıl gücünü de yetkinleştirme hedefini haiz

²⁹ Ona göre sadr “İslam” nuru ve bilgisine (dini hükümlerin nurları), kalp “iman” nuru ve ilme’l-yakîne, fuad “marifet” nuru ve ayne’l-yakîne, lubb ise “tevhid” nuru ve hakka’l-yakîne muhataptır. Bk. Hakîm Tirmizî, *Beyânü’l-fark*, s. 19, 67; a. mlf., *Kalbin Anlamı*, s. 18, 88.

³⁰ Hakîm Tirmizî, *Beyânü’l-fark*, s. 37-40; a. mlf., *Kalbin Anlamı*, s. 45-48. Tirmizî ve Mekkî hakkında zikredilen ortak noktalar veya benzerliklerin, tamamen bu çalışmayı yapan araştırmacının kanaatleri olduğunu belirtmek gerekmektedir.

³¹ Mekkî, *Kütü’l-kulûb*, I: 254-255; a. mlf., *Kalpplerin Azığı*, I: 411; Yazaki, *Ebû Tâlib el-Mekkî’de Tasavvuf*, s. 136, 142; Mehmet Necmettin Bardakçı, “Ebû Tâlib el-Mekkî’de İrfânî Bilgiye Yükseliş”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 21, yıl: 2008/2, s. 89, 912.

olduğu ortaya çıkmaktadır.³² Mekkî'nin Hakîm Tirmizî'den etkilenmiş olabileceği bir diğer konu ise onun aşamalı kalp anlayışıdır. Burada öncelikle Tirmizî'nin bu kalp anlayışından ayrıntılı olarak bahsetmek, Mekkî'nin düşüncesinin daha iyi anlaşılması için önem arz etmektedir.

Yukarıda da ifade edildiği üzere Hakîm Tirmizî insanları bir derecelendirmeye tabi tutmuş, kişilerin dini idrak seviyelerinin farklı oluşuna bağlı olarak iç idrak güçlerinin de farklılaştığına ve bu farklılığın kalpler için de geçerli olduğuna değinmiştir. Buna binaen kalbin dıştan içeriye doğru “sadr”, “kalp”, “fuad” ve “lubb” olmak üzere dört aşamadan³³ teşekkül ettiğini ifade eden Hakîm Tirmizî'ye göre, bu bölgelerin her birinin idraki diğerinden daha farklı bir boyuttadır fakat bunlardan her biri kendisine bitişik diğer parça için bir örtü mesabesinde bulunmaktadır. Bu açıdan bu aşamaların anlamları birbirine yakındır, birbirleri için yardımcı mesabesinde ve sonraki bir aşama öncekinden daha mükemmel bir bilgi düzeyini ifade eder.³⁴ Çünkü kalp, tasfiye ve tezkiye yönteminin bir aracıdır ve her bir aşamada nefis terbiyesi söz konusu olduğundan elde edilen bilginin değeri artmaktadır. Tirmizî, daha sonra bu aşamaları genel olarak “kalp” adı altında değerlendirerek kalbin nitelikleri ve yapısını³⁵ ortaya koymaya çalışmaktadır. Ona göre din tek olduğuna göre aslında bu nurlar da tektir (ki en yetkin nur lübbdür) ve nurların mertebelerinin değerine göre, her nurdan tek başına başka bir nurdan doğması mümkün olmayan faydalar doğar.³⁶

Bir yerde kalbin kalp diye isimlendirilmesinin nedeninin onun süratle başkalaşması olduğunu ifade eden Tirmizî, Hz. Peygamber'in “Kalbin durumu, boş bir yerdeki tüye benzer (rüzgârın etkisiyle hareket eder)” hadisini naklederek kulun kalbini imanda sabit kılması konusunda Allah'ın kula dönük ihsânına dikkat çekmiştir.³⁷ Bu konuda Tirmizî ile aynı kanaati taşıyan Mekkî de kalbin sürekli değişim halinde olduğuna vurgu yapmaktadır.³⁸ Tirmizî körlük ve görme fiillerini kalbe izafe etmekte,³⁹ Mekkî de bu fiillere

³² Başer, *Şeriat ve Hakikat*, s. 11-12, 199.

³³ Hakîm Tirmizî, *Beyânü'l-fark*, s. 18-22; a. mlf., *Kalbin Anlamı*, s. 17-21. Bu mânada kalp ile ilgili farklı tasnifler için bk. Haris b. Esed el-Muhasibi, *Risâletü'l-müsterşidîn*, nşr. Abdülfettah Ebû Gudde, Beyrut, Dârü's-selâm, 2. bs., 1971, s. 36.

³⁴ Ona göre her bir bölgenin kendisine has bir nuru ve bilgisi olmakla birlikte kalbin bu dört aşaması genel olarak “dinin nurları” şeklinde telakki edilebilir. Sadr “İslam” nuruna (dini hükümlerin nurları), kalp “iman” nuruna, fuad “marifet” nuruna, lubb ise “tevhid” nuruna muhataptır. Bk. Hakîm Tirmizî, *Beyânü'l-fark*, s. 21-22; a. mlf., *Kalbin Anlamı*, s. 21.

³⁵ Mekkî'nin kalbin (aklın) vasıfları için bk. Perdeli oluşu hakkında bk. Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, I: 261; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, I: 423; Hareket ve sükûna takılıp kalması ve gaybı göremeyişi hakkında bk. Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, I: 262-263; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, I: 425.

³⁶ Hakîm Tirmizî, *Beyânü'l-fark*, s. 63; a. mlf., *Kalbin Anlamı*, s. 83.

³⁷ Hakîm Tirmizî, *Beyânü'l-fark*, s. 50; a. mlf., *Kalbin Anlamı*, s. 63.

³⁸ Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, I: 260-261; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 422.

³⁹ Hakîm Tirmizî, *Beyânü'l-fark*, s. 33; a. mlf., *Kalbin Anlamı*, s. 39.

ek olarak perdeli oluşu, hareket ve sükûna takılıp kalması ve gaybı göremeyişini⁴⁰ zikretmektedir. Mekkî yine kalbin özellikleri arasında bâtinî ilmi barındırması, imanın ve takvânın mahalli olması ve melekûtta yaratılması gibi nitelikleri saymakta,⁴¹ kalplerin müminin, kâfirin, münafığın ve içi hem iman hem de nifak dolu olan kalp olmak üzere dört çeşidi olduğunu zikretmektedir.⁴²

Kalbin imanın, takvânın, Allah'tan sakınmanın, dinginlik duygusunun, (Allah korkusu ile) titremenin, Allah'a yönelmenin, yumuşamanın, itminanın, huşûun, arınmanın ve temizlenmenin yeri olduğunu⁴³ söyleyen Tirmizî, imanın yerinin kendi hiyerarşisindeki "kalp" olduğunu ifade ederek Mekkî'nin iman ilmi olarak vurguladığı yakîn ilminin yerinin de kalp olduğu görüşüne öncü olmaktadır.⁴⁴ Tirmizî genişleme ve daralmayı sadra izafe ederken (Mekkî, bu sıfatları kalbe izafe eder) genişlemenin Allah'ın ihsânı olan hakikatin nuru ile, daralmanın ise bilgisizlik ve öfkeyle gerçekleştiğini ifade etmektedir.⁴⁵ Bu durum, Tirmizî'nin, saydığı dört aşamaya genel olarak kalp demesinden hareketle her iki müellifin de bu özellikleri kalbe ait saydığını söylemekle izah edilebilir. Mekkî, Tirmizî'nin görüşlerine yaklaşık olarak, yakîn hatırının kalpten hiç ayrılmadığını,⁴⁶ dolayısıyla kalp ile elde edilen ilmin yakîn ilmi olduğunu, bu bilgiye sadece akıl ve duyu organlarıyla ulaşamayacağını,⁴⁷ kalbin Allah'ın hazinelerinden sayıldığını⁴⁸ ve imanın özünü teşkil ettiğini ifade etmektedir. Yine Mekkî, Tirmizî gibi yararlı ilmin bâtin bilgisi olduğunu zikretmiş, bu konuda şu rivayeti nakletmiştir: "Bilgi iki türlüdür: Birincisi, dile bağlı olan bilgidir. Bu bilgi, Allah'ın sana karşı kanıtıdır. İkincisi ise kalbe bağlı olan bilgidir. Bu ise, yararlı bilgidir."⁴⁹ Mekkî, kalbin araçlarının bâtinî olan his ve fikirler olduğunu söylemekte,⁵⁰ bunları ifade etmek için "havâtır"⁵¹ ismini kullanmayı tercih etmektedir.

⁴⁰ Mekkî'ye göre kalbin vasıfları hakkında bk. dn. 32.

⁴¹ Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, I: 239-402, 248, 252, 254; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, I: 387-388, 401, 408, 411. Müminlerin kalplerinin özellikleri hakkında bk. Yazaki, *Ebü Tâlib el-Mekkî'de Tasavvuf*, s. 142.

⁴² Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, I: 239, 248; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, I: 388, 401.

⁴³ Hakîm Tirmizî, *Beyânü'l-fark*, s. 38; a. mlf., *Kalbin Anlamı*, s. 46.

⁴⁴ Hakîm Tirmizî, *Beyânü'l-fark*, s. 23, 29, 38, 40, 77, 78, 79; a. mlf., *Kalbin Anlamı*, s. 23, 33, 46, 48, 101, 103, 105; Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, I: 244; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, I: 394-395.

⁴⁵ Hakîm Tirmizî, *Beyânü'l-fark*, s. 26; a. mlf., *Kalbin Anlamı*, s. 29.

⁴⁶ Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, I: 244; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, I: 394-395.

⁴⁷ Bardakçı, "Ebü Tâlib el-Mekkî'de İrfânî Bilgiye Yükseliş", s. 98.

⁴⁸ Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, I: 254-255, 260-261; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, I: 411, 422.

⁴⁹ Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, I: 252, 270; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, I: 408; II: 9; Hakîm Tirmizî, *Beyânü'l-fark*, s. 35, 66; a. mlf., *Kalbin Anlamı*, s. 41, 88.

⁵⁰ Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, I: 240-241; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, I: 389; Yazaki, *Ebü Tâlib el-Mekkî'de Tasavvuf*, s. 112.

⁵¹ Ayrıntılı bilgi için bk. Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, I: 241, 255-258, 254, 55, 257-258; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, I: 389-391, 409, 411, 412, 416-17.

Tirmizî'ye göre takvânın yeri bir yerde “kalp”, başka bir yerde ise “lûbb” olarak geçmektedir.⁵² O, lûbbün sadece iman sahiplerinde bulunacağı ve takvânın bu kimselerin özelliği olduğunu, Allah'ın lûbb sahiplerine başkalarına yapmadığı şeyleri tahsis ettiğini söylemiştir. Kalbin dört tür algısından⁵³ bahseden Mekkî de Hz. Peygamber'den yaptığı bir nakil sonucunda “takvâ”nın kalbin sıfatı olduğunu belirtmiştir. Yine Mekkî, Hz. Peygamber'in “Allah, bir kul için hayır murat ettiğinde nefsinı kendine karşı caydırıcı, kalbini de kendi için öğüt verici kılar” hadisine değinerek takvâyı, kalbin koruyucusu ve nefesine karşı bir caydırıcı olarak gördüğünü ifade etmektedir.⁵⁴

Kalp ile ilgili ayrıntılı bilgi verdikten sonra kalp ile sadr arasındaki farklılıklara değinen Tirmizî, kalbin bir parçası olan sadrın dışarıdan öğrenilen her bilginin mekânı konumunda bulunduğunu söyleyerek kalbin, hakikî ilmin yani bâtın ilminin, sadrın ise ârızî/geçici olanın yani zâhirî ilmin yeri olduğunu ifade etmiştir.⁵⁵ Dolayısıyla Tirmizî'nin, zâhir ve bâtın ilmi ile zâhir ve bâtın amellerinin birbirleri ile bağlantılı ve birbirleri için mütemmim birer unsur olduklarını düşündüğünü ve bu hususta Mekkî üzerinde etkili olduğu söylenebilir. Kalbin bilgisinden bahsettikten sonra Tirmizî, sadrda, dıştan içe ve içten dışa olmak üzere asıl olarak iki tür bilginin mevcut olduğunu şu sözleriyle ifade eder: “Sadr, kendisine dışarıdan duyularak giren şeyler için bir yola benzer. Kalbin içinden ona çıkan hikmet sırları ve ihsân kanıtlarına gelince, bunların sadra yerleşmesi ve karar kılması da mümkündür.”⁵⁶ Sadrdeki zikredilen iki tür bilginin yanı sıra Tirmizî, ibâre ve işâret ilminden de bahsetmekte, ilkinin sadra, diğerinin ise kalbe ait bilgi türleri olduğunu belirtmektedir. Kaynak ilmin, “hakikat ve işâret ilmi” olduğunu vurgulamakta, dolayısıyla kalbin işâret ve hikmet ilminin yeri olduğunu ifade etmektedir.⁵⁷ Mekkî'nin bu konuda da onunla aynı görüşü paylaştığını söylemek mümkündür. Nitekim Tirmizî'nin “ibâre ilmi” dediğine Mekkî “zâhir ilmi”, “işâret ilmi” dediğine de “bâtın ilmi” demiştir. Tirmizî zâhirî bilgi ile bâtınî bilgi arasında ayırım yapılamayacağını, bu iki bilgiden birisinin şeriatın, diğerinin ise hakikatin açıklanması olarak telakki edildiğini belirtmekte, İslâm'ın zâhirî yönü olan amelin şeriat ile, bâtınî yönü olan ahlâkın ise hakikat ile ayakta kalabileceğini ifade etmektedir.⁵⁸ Mekkî'nin de aynı kanaate sahip olduğu göz önüne alındığında, iki

⁵² Kalp için bk. Hakîm Tirmizî, *Beyânü'l-fark*, s. 20, 38; a. mlf., *Kalbin Anlamı*, s. 46-47. Lûbb için bk. Hakîm Tirmizî, *Beyânü'l-fark*, s. 56; a. mlf., *Kalbin Anlamı*, s. 73.

⁵³ Mekkî'ye göre bu hatırlar sonucu oluşan pırıltılardan kalbin işitmesi sayesinde ortaya çıkan “fehim”, görmesi sayesinde elde ettiği şey ise “nazar ve müşâhede”dir. Kalbin dili vardır ki bu “kelâm ve zevk”, koklayışı ise “ilim ve fikir”dir. Bk. Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, I: 254-255; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, I: 411; Yazaki, *Ebû Tâlib el-Mekkî'de Tasavvuf*, s. 142.

⁵⁴ Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, I: 243; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, I: 393. Fıkhnın kalbin sıfatı oluşu hakkında bk. Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, I: 254, 313-314; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, I: 411; II: 79.

⁵⁵ Hakîm Tirmizî, *Beyânü'l-fark*, s. 30-31, 43-44; a. mlf., *Kalbin Anlamı*, s. 34-35, 52-53.

⁵⁶ Hakîm Tirmizî, *Beyânü'l-fark*, s. 33; a. mlf., *Kalbin Anlamı*, s. 39.

⁵⁷ Ayrıntılı bilgi için bk. Hakîm Tirmizî, *Beyânü'l-fark*, s. 43; a. mlf., *Kalbin Anlamı*, s. 51-52.

⁵⁸ Hakîm Tirmizî, *Beyânü'l-fark*, s. 37; a. mlf., *Kalbin Anlamı*, s. 45; Yazaki, *Ebû Tâlib el-Mekkî'de Tasavvuf*, s. 85.

müellifin düşünce sistemlerini, bilgi ve amelin şariat-hakikat bütünlüğü içerisinde değerlendirilmesi gerektiği fikri üzerine bina ettikleri söylenebilir.

Bilgi ve niyetin yerinin kalp olduğunun altını çizen Tirmizî, bu konuda Hz. Peygamber'in "Ameller niyetlere göredir"⁵⁹ hadisine yer vererek amellerin kalbe taalluk eden yönüne vurgu yapmaktadır. Tirmizî yine Hz. Peygamber'in, organlardan doğru amel sadır olması için, kalbin düzgün olmasını şart koştuğunu zikrettikten sonra kalbi bir kandile benzetmekte, kandilin düzgün olmasını iyi ışık veriyor olmasına bağlamakta ve bu ışığın kesin inanç nuru olduğunu söylemektedir. Tirmizî gibi Mekkî de kalp ve bilgi konusunda kandil örneğine başvurarak nurun amele taalluk eden yönüne vurgu yapmak istemiş, kalp anlayışını bu örnek üzerinden izah ve şerh etmeye çalışmıştır.⁶⁰ Mekkî bu bağlamda kalbin unsurlarını iman, ilim ve akıl olarak zikretmekte,⁶¹ bunların arasındaki ilişkiyi şu şekilde açıklamaktadır:

" (...) Bu anlamda aklın kalpteki yerini kandilin içindeki lambaya benzetebiliriz. Kandilin yağı ise ilme benzetilebilir ki lambanın özü de budur. Onun desteği ile, yakîn tezahür eder. Lambanın fitili ise, imana benzetilebilir. (Kandildeki ışık, akıldır.) Lambanın esas 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 olacaktır. Bu, imanın gücü bakımından vera' ve titizliğe, kemâliyeti bakımından da korkuya benzetilmesi gibidir. Kandilde kullanılan yağ, ne kadar ince ve saf olursa ateş konumunda olan yakîni o kadar açık ve net olarak aydınlatır. Bunu da zühdü besleyen ve hevayı terk eden ilmin durumuna benzetmek mümkündür. İlim, tevhidin mekanını teşkil eder. Tevhid ehlinin tevhid üzerindeki metanet ve kararlılığı, ilmin kapladığı yerin genişliğiyle ölçülür."⁶²

Tirmizî, lübbün yapısı ve nitelikleri hakkında ise dinin fiilî varlığının lübbe bağlı olduğunu, bütün nurların bununla tamamlandığını ve sabit olduğunu ifade etmektedir. Lübbün yapısı hakkında Tirmizî, Allah'ın hakikatının ve yüceltilmesinin geçerli olabilmesi için lübb nurunun sağlıklı olması gerektiğine vurgu yapmakta, lübbün "nur haline gelmiş bir akıl" olduğu üzerinde durmaktadır. Lübb sahibi olanların Allah'ı bilenler olduğunu ifade ettikten sonra aklın "hilim, nüha, hicr" gibi farklı isimleri olduğuna değinmiştir. Ona göre akıl değişmez ve genel bir isimdir.⁶³ Buradan hareketle Tirmizî'nin "nur haline gelmiş akıl" anlamında kullandığı "lübb'e karşılık Mekkî'nin "aklı" kullandığı anlaşılmaktadır.

⁵⁹ Hakîm Tirmizî, *Beyânü'l-fark*, s. 20; a. mlf., *Kalbin Anlamı*, s. 19. Kuşeyrî de kalbi marifetin mahalli saymaktadır. İlim ile marifeti bir noktada aynı kabul etmekle birlikte marifeti, Allah'ı tanıma noktasında edinilen bilgilerin ileri seviyesi olarak telakki eder. Bk. Abdülkerim Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, nşr. Yûsuf Ali Bedîvî, Beyrut, Dâru'l-Yemâme, 1.bs., 2014, s. 446-453; a. mlf., *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergah Yay., 7. bs., 2014, s. 398-404.

⁶⁰ Hakîm Tirmizî, *Beyânü'l-fark*, s. 20; a. mlf., *Kalbin Anlamı*, s. 21. Kelâbâzî'ye göre de bilginin yeri kalptir. O, bilgiyi "kalbin idraki" olarak kabul etmekte ve bir şeyin bilinebilmesinin, ancak onun kalpte zuhur ve keşfinden sonra mümkün olabileceğini ifade etmektedir. Bk. Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, s.66-67; a. mlf., *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, s. 100-102.

⁶¹ Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, I: 244, 247; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, I: 394-395, 399-400; Yazaki, *Ebü Tâlib el-Mekkî'de Tasavvuf*, s. 123.

⁶² Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, I: 244, 247; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, I: 394-395, 399-400; Yazaki, *Ebü Tâlib el-Mekkî'de Tasavvuf*, s. 123. Tirmizî'nin kandil örnekleri için bk. Hakîm Tirmizî, *Beyânü'l-fark*, s. 18, 74, 77; a. mlf., *Kalbin Anlamı*, s. 16, 20, 98, 102.

⁶³ Hakîm Tirmizî, *Beyânü'l-fark*, s. 59; a. mlf., *Kalbin Anlamı*, s. 77.

Yani her iki durumda da akıl kalbe ait bir vasıf olarak tebarüz etmekte, kalpten ayrı bir akıl düşünülmemektedir.

Netice itibariyle burada vurgulanması gereken konulardan birisi Mekkî'nin ister bilgiyi elde etme isterse de bilgiyi idrak etme hususunda sadece kalbe ve kalbî amellere odaklanmadığıdır. Ona göre kalp, her ne kadar bu konuda asıl role sahip olsa da kişinin yetkinleşme süreci, belli bir zamanı ve belli hazırlıkları gerektirmektedir. Bu sebeple kişi öncelikle zâhir ameller ile dış duyularını yetkinleştirmeli, daha sonra asıl bilginin mahalli olan kalbi işlevsel hale getirmeye çalışmalıdır. Kelâbâzî'de (ö. 380/990) de aynı düşüncüyü görmekteyiz. Sözgelimi Kelâbâzî, “imanın tahkik edilmesi süreci” olan mârifet kavramını mücâhede ile birlikte değerlendirmektedir. Ona göre Allah kendisine mârifeti ihsân etmesi için kişi amel ve mücâhede ile devamlı çaba içerisinde bulunmak zorundadır. Eylemlerin diğer bir ifadeyle amellerin bilgi ile tashih edilmesi gerektiği kanaatine sahip Kelâbâzî'ye göre mârifet, “Allah'ı hakkıyla bilme ve tanımaya götüren ilk makam” olarak telakki edilmektedir.⁶⁴

Diğer bir konu ise hem Hakîm Tirmizî'de hem de Mekkî'de akıl-kalp ayrımı olmayışıdır. Öncelikle belirtmek gerekir ki tasavvufta bilginin yeri kalptir ve kalp aklın karşısı değildir; bilakis akıl ve kalp arasında bir açıdan içi içelik vardır. “Akletme” kalbin bir işlevidir ve düşüncüyü üreten aklın kaynağı, kalptir.⁶⁵ Hakîkî bilgiyi akleden kalp olduğu kabulünden hareket edildiği takdirde bu iki kavram arasında bir fark olmadığı görülmektedir. Kelâbâzî de Hakîm Tirmizî ve Mekkî gibi düşünmekte, akli mârifetle doğrudan bağlantılı olarak ele almaktadır. Dolayısıyla ona göre akıl, ilim ve mârifetle birlikte düşünülmesi gereken bir kavram olarak karşımıza çıkar. Nitekim akıl ilimle bilmek, ilim mârifetle bilmek, mârifet ise Allah'ı bilmektir. Bu noktada mârifet ilmi, ilim ise akli gerektirir. Yine akıl Allah'ı ancak Allah'ın lütfu olan imanla tanıyabilir.⁶⁶ Bu durumda bilginin (mârifetin) kaynağı Allah olmaktadır ve ancak saf ve duru kalpler ile mârifete ulaşılabilir. Netice itibariyle genelde sûfiler özelde Kelâbâzî, akla bir tür mârifet isnat etmekle birlikte onun Allah'ı tanımada eksik olduğu üzerinde durmuştur. Dolayısıyla sûfiler, insanın bilebileceğini söyleyerek sofist yaklaşımdan ayrışmakta, bununla birlikte ilâhî bilgi karşısında bu bilginin değersizliğini de vurgulamaktadırlar. Bu bağlamda insanı Allah'a ulaştıracak yolun, “peygambere ittibâ” ile çerçevesi çizilmiş amelden geçtiği anlaşılmaktadır.

⁶⁴ Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, s. 63-67, 132-134; a. mlf., *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, s. 96-102, 196-198.

⁶⁵ Süleyman Uludağ, “Kalb”, *DİA*, s. 232.

⁶⁶ Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, s. 66; a. mlf., *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, s. 100. Marifet kelimesi, sadece tasavvufa ait bir kavram olmayıp fıkıh ve kelâm disiplinlerinde “bilmek” anlamında kullanılan bir terimdir. Fakat tasavvuf alanında bu kavram, çerçevesi genişletilerek bilgi-eylem bütünlüğünü konusunda “eylemin neticesinde elde edilen bilgi”yi ifade etmek için kullanılmaya başlanmıştır. Sûfiler marifet kavramı ile ayrıca “din ilimlerinden kazanılan bilgilerin tahkik edilmesi”ni kastetmektedirler. Bu bağlamda marifet, zâhirî disiplinlerin dışında, dindarlığı hukuka bağlı olmakla sınırlamayıp iyi ahlâk sahibi olmayı dindarlığın gereği sayan ama bunun yanında bu tür bir dindarlığın daha üst bir bilgi ve idrak sağladığını da düşünen zümrelerin faaliyeti olarak tanımlanmıştır. Bk. Başer, *Şeriat ve Hakikat*, s. 171-181.

1.1.2.2.1 Kalbe Gelen Bilgilerin Değerlendirilmesi: Havâtır Bahsi⁶⁷

Tasavvufta bir bilgi vasıtası olarak kabul edilen “kalbe Allah tarafından verilen ilkalar” hakkında fikir edinebilmek için öncelikle Mekkî’nin, tasavvuf anlayışındaki bilgi-kalp irtibatının anlaşılması gerekmektedir. Bu çerçevede Mekkî’nin *havâtır* hakkındaki kanaatini ortaya koymak gerek onun bilgi anlayışının gerekse de bilginin edinilme sürecinde “nur”un işlevselliğinin anlaşılmasını sağlamaya yardımcı olacaktır. Mekkî’nin, bilginin kesinleşme sürecinde nurun işlevselliğini ortaya koyabilmek amacıyla *havâtır* kavramı üzerinde önemle durduğu görülmektedir. Bu noktada Mekkî için önemli olan husus, kalbe gelen bilgilerin Kur’ân ve sünnetten bir delilinin olup olmadığının tespit edilmesidir.⁶⁸ Bundan daha önemli diğer bir husus ise Kur’ân ve sünnetten delili bulunmayan hatırların kalbe girmesine müsaade etmemektir. Şöyle ki:

“Hz. Peygamber buyurdu ki: “Ümmetimdeki şirk, karıncanın yürüyüşünden dahi gizlidir.” Şirkin bu türü, müminler arasında sadece sıddıklarda bulunmaz. Yine O buyurdu ki: “Ümmetimin münafıklarının çoğu, (Kur’ân) okuyanlarıdır.” Nifakın bu türü ise, âbidler arasında sadece ârif olanlarda bulunmaz. Yakîne dair hatırlar bir şey üzerine varid oldukları zaman, gizliliklerinden ve kapalı oluşlarından dolayı delilleri zâhirde ortaya çıkmaz. Bunlar, ancak bâtinî ilim, derin anlayış ve Kur’ân’ın mânalarının inceliklerine vukufiyet ile bilinebilir.”⁶⁹

Görüldüğü üzere Mekkî, kalbin yakîn ilgisi karşısında aciz kalmasını nifaka yakın bir hal olarak tavsif etmektedir. Bu hale düşülmemesi için aslolan, kalbe gelen her bilginin Kur’ân ve sünnete arz edilmesi, bu bilgilerin bu iki şahit tarafından desteklenmediği takdirde kabul edilmemesidir.

Havâtır konusuna otuzuncu fasılda yer veren Mekkî, konuya öncelikle nefis ve şeytanın vasıfları ile ilgili ayetleri zikrederek başlamaktadır. Daha sonra Hz. Peygamber’den “Kalpte iki ses vardır. Bir ses melekten gelir ve hayrı öğütleyip hakkı tasdik eder. Diğer ses ise düşmanın sesidir ve şerri öğütleyip hakkı yalanlayarak hayırdan sakındırır” hadisini aktararak hatırlar hakkında ilk temel bilgiyi vermiştir. Burada kalbin özelliği kabilinden, günahlara maruz kalan kalpte siyah noktaların oluştuğundan, bu

⁶⁷ Bu kavram, tasavvuf terminolojisinde “sâlikin kalbine Hak’tan, melekten, nefisten veya şeytandan gelen hitaplar, sesler” anlamında kullanılmaktadır. Sûfiler arasında hâtırın iç alemde hissedildiği konusunda görüş birliği bulunmaktadır. Bu sesin hangi tür hâtır olduğunun bilinmesi ve bunların birbirinden ayırt edilmesi önem arz etmektedir. Sâlikin zihnine iradesiz olarak gelmesi ve gelip geçici olması *havâtır*ın en belirgin özelliğidir. Kalbe gelen bilginin kaynağının tespit edilmesi, kişinin seyr u sülûkunun sıhhati açısından da önem arz etmektedir. *Havâtır* hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Kelâbâzî, *et-Ta’arruf*, s. 90-91, 150-151, 152-153; a. mlf., *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, s. 137, 214-215, 217; Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 156-158; a. mlf., *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 177-179; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 198; Ebû Abdullah Haris b. Esed el-Muhâsibî, *er-Riaye li-hukukillah*, nşr. Abdülkadir Ahmed Ata, Beyrut, Dârü’l-kütübî’l-ilmiyye, 3. bs., 2010, s. 196 vd., 411; Ebû Abdullah Haris b. Esed el-Muhasibi, *er-Riaye: Kalp Hayatı*, Haz. Abdülhakim Yüce, İzmir, Işık Yay., 2015, s. 190 vd., 413; Süleyman Uludağ, “Havâtır”, *DİA*, s. 526. Muhâsibî’ye kadar bu kavram iyi veya kötü kalbe gelen her şey olarak kullanılırken ondan sonraki sûfiler iyi yönde, “ilâhî ilham” mânasında kullanmaya başlamışlardır.

⁶⁸ Mekkî, *Kûtü’l-kulûb*, I: 341; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 124.

⁶⁹ Hakikat ehli olan kişi Kur’ân ve sünnete arz etmeden, kalbine gelen *havâtır*ın bilgi olarak kalbine girmesine izin vermez. Bk. Mekkî, *Kûtü’l-kulûb*, I: 248; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, I: 401-402.

noktaların ancak tevbe ile kaybolabileceğinden ve kalbin hızla değişebilme özelliğinden bahsetmektedir. Sonrasında Hz. Peygamber'in kalpleri dörde ayırdığı şu hadisi nakletmiştir:

“Kalpler dört çeşittir: Birinde parlayan bir lamba vardır ki bu, müminin kalbidir. Biri kara ve kirlidir ki bu kafirin kalbidir. Biri kapalı ve kapağı üzerine sıkıca bağlıdır ki bu münafık kalbidir. Bir kalp de vardır ki yaprak yaprak olup hem iman, hem de nifak doludur. Kalpteki iman, temiz bir suyla sulanan bakla tanesine benzer. Kalpteki nifak ise kumuk ve irin ile beslenen bir yara gibidir. Bunlardan hangisi daha çok besliyorsa kalpte ona hükmedilir.”⁷⁰

Bâtının araçları arasında duyu organları ve kalbi saymakta, bunların bâtinî olan his ve fikirler kabilinden olduğunu vurgulamaktadır. Bu bağlamda Mekkî kalbe doğan hatırları altı başlık altında değerlendirmekte ve kalbin işleyişini ve fonksiyonlarını bu şekilde ortaya koymaya çalışmaktadır. Bunlardan ilk ikisini “nefs ve şeytan kaynaklı hatırlar” olarak isimlendirmektedir. Bu iki hatır müminlerin umumu için geçerli, zemmedilen ve kötülüğüne karar kılınmış ve kaynağı -ilmin zıddı- heva olan hatırlardır. Diğer ikisi “ruh ve melek kaynaklı hatırlar”dır. Bunlar ise havasa ait, övülmüş, hak ve ilim olarak tezahür eden hatırlardır. Beşinci hatır olarak “akıl” sayılmaktadır. Bu hatır, sayılan diğer dört hatırın ortasında yer alıp hem zemmedilen hem de övülen hallerde bulunabilmektedir. Akıl, bu haller arasında (yani sevap ya da ceza konusunda) tercih ve temyiz kabiliyetine sahiptir. Yine aklın, hükümlerin icra mahalli, tasarrufların kaynaklanma yeri, hayır veya şerre götüren bir binek ve sevap ya da azapların bilinme vasıtası olduğu ifade edilmiş, böylelikle kişinin aklını doğru ve faydalı bir şekilde kullanması gerektiği belirtilmiştir.⁷¹

Altıncı hatır olan “yakîn” ile ilgili olarak Mekkî şöyle söylemektedir:

“Altıncı ve son hatır ise, yakîn hatırıdır. O, imanın ruhu ve ilmin ziyadesidir. Bu ikisi, sadece yakînden kaynaklanır ve yalnız ondan sadır olurlar. Bu hatır, müminlerin havasına mahsustur ki onlar da, şehitler ve siddiklerdir. Yakîn hatırı, ancak hak ile varid olur. Gelişi, bazen gizli kalsa ve anlaşılmasını zorlaştıracak derecede ince olsa da ancak ihtiyarî ilim ile ve tercih edilen bir murat için ortaya çıkarılabilir. Yakîn kaynaklı hatırın delilleri ilk bakışta görülemeyecek kadar şeffaf ve istidlâl yapılamayacak kadar kapalı olsa da bu hatır, maksudu ve murat edileni için hiç de gizli görülmez. Bunlar, Allah'ın öğüt alma melekesiyle vafettiği, Hz. Peygamber'in de fetva vermekle görevlendirdiği nitelikteki müminlerdir.”⁷²

Hatırlar sayıldıktan sonra Allah'ın gizli olan hükmünün, kalbin bâtinî ilmi sayesinde ortaya çıktığı, bâtinî ilmin imanın hakikatini teşkil ettiği, hakîkî ilmin kalp ilmi olduğu ve kalbin hakîkî bir fakîh olduğu ifade edilmiştir. Ardından müminlerin kalplerinin ancak Allah'ın zikriyle yumuşayıp yatışacağı zikredilmiş ve kalbin sıfatının takvâ olduğuna değinilmiş, ayrıca kalbin Allah'ın gayb ve melekût hazinelerinden bir hazine olup bazı

⁷⁰ Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, I: 240; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, I: 388.

⁷¹ Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, I: 241; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, I: 389-390; Yazaki, *Ebü Tâlib el-Mekkî'de Tasavvuf*, s. 113-114. Kelâbâzî Allah'tan, melekten, nefsten ve şeytandan gelmesi itibariyle dört tür hatırdan bahseder. Allah ve melekten gelen hatır tevhid ve marifet nuru ile kabul edilir; nefis iman nuru ile heva ve hevesinden men edilir; şeytana ise İslâm nuru ile karşı çıkılır. Bk. Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, s. 90-91; a. mlf., *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, s. 137.

⁷² Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, I: 242; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, I: 391; Yazaki, *Ebü Tâlib el-Mekkî'de Tasavvuf*, s. 115.

durumlarda körleşebileceği söylenmiştir. Ayrıca kalp haricindeki diğer hatırlar umuma; kalbin ise Allah'ın hâs kullarına ait olduğu belirtilmiştir.⁷³

Mekkî, melekten ve şeytandan gelen hatırların kişinin halindeki tezahürü hakkında bilgi vermekte, bu hatırların mâhiyetini belirtmektedir. Ona göre iman makamındaki kişi, yakîn makamına yükseltilmesiyle beraber ruhun nurlarına muhatap olur. Bu nurlar vasıtasıyla Allah'a yakınlık tahakkuk eder ve böylece ruh, enginliğinde kaybolur. Bu noktadan itibaren Allah, kişi için yakîn nurunu parlatır ki bu nur ceberûtun mükâşefeleri ile perdelenmiş bir nurdur. Bu mertebe, Allah'a hak ile şahit olma makamı olan “tevhid makamı”dır.⁷⁴ Hatırların taksimi hakkında ise Mekkî şöyle demektedir:

“Hatırların toptan olarak isimlendirilmesine baktığımızda kalpten iyi istikamette geçen hatırlara “*ilhâm*”, kötü istikamette geçen hatırlara da “*visvâs=vesvese*”, korku ve endişeler babında geçen hatırlara “*hisâs*”, iyiliği takdir ve ona ümitlenme istikametinde geçen hatırlara “*niyet*”, mubah işleri tasarlamak, onlar için umutlanma şeklinde geçen hatırlara “*emel ve ümniye=umuntu*”, âhireti, cennet ve cehennemi hatırlama babında geçen hatırlara “*tezkîr ve tefkîr=hatırlama ve düşünme*”, gaybın ayne'l-yakîn olarak temaşa edilmesi meyanında geçen hatırlara “*müşâhede*”, kişinin geçim, işlerini çekip çevirme babında geçirdiği hatırlara “*hemm=tasa*”, alışkanlıklar ve şehvetlerin dürtülerinin tahrikiyle doğan hatırlara da “*lemem=küçük günahlar*” denildiğini görüyoruz. Bunların tamamına birden “*havâtır=hatırlar*” yani akla, hatıra gelen şeyler denilmiştir. Çünkü bunlar, esas olarak nefsin tahriki, şeytanın hasetle telkini veya meleğin fısıltısı gibi hususlardan uzak olmazlar.”⁷⁵

Görüldüğü üzere Mekkî, havâtırın meydana gelmesinde etkin rol oynayanların nefsi, şeytan ya da melek olduğu üzerinde durmuştur. Bunlardan her birinin etkisiyle meydana gelen duruma/duyguya başka bir isim vermiş ve bu duyguların hepsine birden “havâtır” demiştir.

Daha sonra yakîn-kalp ilişkisi çerçevesinde açıklamalarda bulunan Mekkî, yakîn hatırlarının kalpten hiç ayrılmadığını ifade ettikten sonra kalbin unsurlarının “iman, akıl ve ilim” olduğunu, bu üç unsurun yakînin, kalp içinde bulunduğu mekânı teşkil ettiğini belirtmekte ve buradan hareketle bu üç unsur bir araya geldiğinde yakîn hatırlarının kalp üzerinde etkili olacağı sonucuna ulaşmaktadır. Daha sonra bu üç unsur arasındaki ilişkiyi, nur ayeti olarak bilinen ayetten⁷⁶ yola çıkarak “kandil” örneği ile açıklama yoluna gitmiştir. Bu açıklamada kandil kalbe, kandilin fitili imana, yağı ilme, kandilin lambası akla, ateş ise yakîne benzetilmiştir. Mekkî'ye göre kalp, Allah'ın ilmi hakkında bilgisi arttıkça iman bakımından güçlenir ve devamlı olarak terakki üzere olur. Sonuç olarak da iman ettiği şeyleri bizzat müşâhede etmeye başlar.⁷⁷ Ayrıca inananların hepsinin, “iman” sıfatını taşıma noktasında eşit olduklarını fakat imanlarının kemâli, hakikati, sıfat ve mâhiyeti bakımından farklı mertebelerde bulunduklarını zikretmiş, bu kişilerin âhiretteki

⁷³ Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, I: 242-244; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, I: 392-394.

⁷⁴ Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, I: 259; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, I: 420.

⁷⁵ Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, I: 264-265; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, I: 428.

⁷⁶ Nur, 24/35.

⁷⁷ Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, I: 244, 246-247; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, I: 394-395, 399-400; Yazaki, *Ebü Tâlib el-Mekkî'de Tasavvuf*, s. 118-119.

mertebelerinin de imanlarına göre değişiklik arz edeceğini belirterek onların âhiretteki durumları hakkında bilgiler vermiştir.⁷⁸

Mekkî, müminlerin kalplerinin özellikleri ile ilgili hadisleri zikretmiş, yakîn ehlinin şubelerini belirterek bu kişilerin Allah'ın bâtın hükümlerini bilen ve yakîn hatırlarını iyi ayırttırabilen ârifler olduğunu söylemiştir. Mekkî, Allah'ın kendisinden sakınan muttakilere ilim ve furkan verdiğini, doğru bilgiye dayalı amellerin önem arz ettiğini, inananların Allah'ın doğru yolunda olmak üzere gayret etmelerinin zorunlu olduğunu, Allah'ın böyle kimselere hidayet edeceğini ve onlara bilmediklerini öğreteceğini vurgulamıştır. Mekkî buradaki “bilinmeyen ilimler” ile sadece kalp amelleriyle elde edilmesi mümkün olan “mârifet ilimleri”nin kastedildiğini de ayrıca not düşmüştür.⁷⁹ Mekkî başka bir yerde müminin sinesi ve kalbi şekline bir ayrıma gitmiş, müminin sinesinin başının samediyet, ortasının rubûbiyyet, sonunun ise ruhiyyet olduğunu ifade etmiştir. Kalbinin ise başı kudret, ortası lütuf, sonu ise iyiliktir. Bu nitelikleri itibariyle kalbin, kişinin içinde yanan bir fener konumunda bulunduğunu, fenerin ışığı ile nimetlerin yanı sıra Allah'a şahit olunduğunu ifade etmektedir.⁸⁰ Bu, onun kandil örneklemesinin başka bir ifadesidir.

Mekkî ilmin incelikleri hakkında müsned bir rivayetle Hz. Peygamber'den naklen, ilmin inceliklerinin mârifetullahta olduğunu ifade etmiş, konuyla ilgili olarak Hz. Peygamber'in “Kur'ân okuyun ve ondaki mucizeleri araştırın” hadisini nakletmiştir. Mekkî hadisteki “mucizeleri” kelimesini “Kur'ân'ın bâtın mânaları” olarak yorumlamış ve dostlarının Allah'ı, kelâmı vasıtasıyla tanıyıp bildiklerini ifade etmiştir.⁸¹ Bu ifadesiyle Mekkî'nin Kur'ân'daki müteşâbih ayetlerden hareketle bu ayetleri doğru şekilde yorumlayacak bir grubun varlığını zorunlu gördüğünü ve bu grup ile de “yakîn ehli” ve “faydalı ilim peşinde koşan zümre” olarak vassfettiği sûfilere kastettiğini söylemek mümkündür.

Yakînin kalp üzerindeki hakimiyet sürecini anlatan Mekkî'ye göre, Allah ruh ve meleği hidayet ve itaat üzere yaratmışken şeytan ve nefsi azgınlık ve isyankârlık vasıflarıyla var etmiştir. Allah bir hayrı ortaya çıkarmak istediğinde bu hayırla ilgili olarak ruhu harekete geçirir ve kalpte bir nur ortaya çıkar. Melek nurdan etkilenmiş bu kalbe nazar

⁷⁸ Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, I: 244-246; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, I: 396-398. Mekkî, kişilerin imanları neticesinde ortaya çıkan anlayış farklılığının, onların müşâhede makamlarında değişik mertebelerde bulunmalarından kaynaklandığını söylemiştir. Bk. Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, I: 255-356, 258; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, I: 413, 416.

⁷⁹ Marifet ilimleri ile sınama yoluyla seçmeyi, belaya düşürme yoluyla imtihan edip seçmeyi, bol sevap ile cezalandırma arasındaki farkı, sevabın eksilmesini, az veya çok vermeyi, halli ve akdi, toplamayı ve dağıtmayı bilmenin kastedildiğini ve bunların âriflere mahsus ilimlerden olduğunu ifade etmiştir. Bu ilimler de, ancak güzel bir kavrayış, Rakîb olan Allah'ın müşâhede, vecdlerin ve kalplerin sıhhatine bağlı olarak ulaşılan yakınlık sayesinde elde edilebilir. Bk. Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, I: 249-250; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, I: 403-404; Yazaki, *Ebû Tâlib el-Mekkî'de Tasavvuf*, s. 128.

⁸⁰ Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, I: 464-465; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 323.

⁸¹ Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, I: 252-253; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, I: 408; Yazaki, *Ebû Tâlib el-Mekkî'de Tasavvuf*, s. 138.

eder ve kalbe güzelleşeceği şeyler ilham eder ki bu takvâ ve rüşd ilhamıdır. Yakinden sorumlu olan bu meleğe akıl da tabi olur. Bu aşamadan sonra yürekte gerçekleşen genişleme sonucunda imanda saflık ve duruluk meydana gelir ve böylelikle yakının kalp üzerindeki hakimiyeti daha da güçlenir. Hevanın etkisi giderek azalır ve iman hayâ ile ziyadeleşir. Şehvetin kırılmasıyla nefis zafiyete uğrar ve hidayetin ağır basmasıyla kişinin itaati ön plana çıkar.⁸² Bunun sonucunda kişinin kalbinin şahit olduğu ta‘zim, iclâl, Allah’tan çekinme ve yakınlık gibi haller, yakinden sadır olmuş olur ve bu tür duygular imanın ziyadesi çerçevesinde değerlendirilir.⁸³

Sonuç olarak Mekkî’nin bilgi anlayışı ve bilgi yönteminden bahsettiğimiz bu bölümde öncelikle onun bilgi anlayışının, o zamana dek hakim olan tanım ve kanaatleri tashih amacı taşıdığını söyleyebiliriz. Bu bağlamda Mekkî, Hz. Peygamber’den bu yana bilgi, ahlâk ve sosyal ilişkilerde birtakım bozulmalar meydana geldiğini, bu bozulmanın din ilimlerine “bid‘at” olarak tebellür ettiğini, bahsi geçen bozulmanın nedeninin ise bilgi noktasında “amel” boyutunun ihmal edilmesi olduğunu düşünmektedir. Bu noktada bilginin bilkuvve halinden bilfiil hale dönüşmesini sağlayan unsur olarak “nur” kavramından bahseden Mekkî’nin, bilgi yöntemini nur, dış duyular ve kalp üzerine bina ettiği görölmektedir. Mekkî, kalp ile bağlantılı olarak havâtırdan bahsetmekte, bu bağlamda yakîn hakkında bilgiler serdetmektedir. Mekkî’nin bilgi anlayışı ve yönteminin daha iyi anlaşılabilmesi adına, onun ilimler hakkındaki düşüncelerinden hareketle oluşturduğumuz ilim tasniflerine değinmek yerinde olacaktır.

⁸² Mekkî, *Kûtü’l-kulûb*, I: 258; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, I: 416-417.

⁸³ Mekkî, *Kûtü’l-kulûb*, I: 266; *Kalplerin Azığı*, I: 430-431.

İKİNCİ BÖLÜM: MEKKÎ'YE GÖRE DİN İLİMLERİNİN GELİŞİMİ

2.1 İlim Tasnifi Geleneğine Genel Bakış

Sözlükte “bilmek” anlamına gelen “ilim”, genellikle “bilgi” ve “bilim” karşılığında kullanılmakla birlikte, “bir şeyi gerçek yönüyle kavramak, gerçekle ölçüşen kesin inanç, bir nesnenin şeklinin zihinde oluşması, nesneyi olduğu gibi bilmek, nesnedeki gizliliğin ortadan kalkması” gibi değişik şekillerde tarif edilmektedir. İlim kelimesi yine “belli bir alana ait sistemli bilgi birikimini ifade eden disiplin” mânasında da kullanılmaktadır. Bilginin kesinlik aşamaları hakkında ise Kur’ân-ı Kerim’deki ayetlerden hareketle bilgi sahibi olmaktayız. Şöyle ki Kur’ân-ı Kerim’de bilme hali, “ilme’l-yakîn” (kesin bir ilim), “ayne’l-yakîn” (kesinliğin müşâhedesı) ve “hakka’l-yakîn” (yaşayarak bilme) şeklinde üçlü bir aşamadan meydana gelmektedir. Kur’ân-ı Kerim’de bunların yanı sıra gözleme dayalı olan, fiili şuurluluk halini ifade eden, tecrübeye dayalı olarak ortaya çıkan bilgi ile aklı bilgiden de bahsedilmektedir.⁸⁴ Sûfiler bu üç aşamayı, bazen bilginin kesinleşme sürecini bazen de kişinin bulunduğu mertebeye göre edindiği bilginin değerini ifade etmek için araç olarak kullanmışlardır. Bu aşamalardaki ortak nokta ise, kişinin ahlâkî eğitim sürecinde bilginin giderek kesinleştirilmesidir.⁸⁵

Kelâm ve fıkıh disiplinlerindeki gibi tasavvuf literatüründe de ilim kavramı genellikle “mârifet” kelimesiyle bağlantılı olarak ele alınmaktadır. Bir farkla ki sûfiler bilgiyi zihnî bir çıkarımdan ziyade “yakîni sağlayan bir nur” olarak telakki etmekte, kalp gözü tarafından hakikatin müşâhede edilebilmesi için bu nuru zorunlu görmekte ve bilginin kesinleştirmesi sürecinde, kişiye bahşedilen nurun bir sonucu olan amelin önemini vurgulamaktadırlar. Dolayısıyla “mârifet” de denilen bilgi, tasavvuf ilmi açısından insanın birtakım fiilleri gerçekleştirmek suretiyle ahlâkî olarak yetkinleştiği süreci ifade etmektedir.⁸⁶ Sûfiler bilginin giderek kesinleştiği ve kişinin de yetkinleştiği bu süreci “hakikat” kavramıyla da ifade etmekte, bu ifadeyle tasavvûfî bilginin kesinliği ve üstünlüğünü vurgulamaktadırlar.⁸⁷

İlim tasnifleri incelendiğinde Meşşâî geleneği takip eden filozofların daha çok Aristo’nun tasnifini, din bilginlerinin ise Gazzâlî’nin tasnifini esas aldığı görülmektedir. Meşşâî gelenekçilerin tasniflerinde tasavvufa direk yer verilmezken bu ilmin yerine daha çok “ahlâk ilmi” tabiri kullanılmıştır. Hicrî IV. asırda ortaya çıkmış İhvân-ı Safâ topluluğuna ait tasniflerde ise tasavvufa şer’î ilimler içerisinde yer verilmeye başlanmıştır.⁸⁸

⁸⁴ İlhan Kutluer, “İlim”, *DİA*, s.109-110; Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 158-159; a. mlf., *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 179. Hücvîrî hem bu aşamalara değinmiş hem de ilim ile marifet arasındaki farklı dile getirmiştir. Ona göre muâmele ve hal ile birlikte bulunan ilme “marifet”; mâna ve muâmeleden mücerret olan bilgiye ise “ilim” adı verilir. Sûfiler muâmele ve ameli terk etmelerinden dolayı ilim sahiplerini eleştirmiştir. Bk. Hücvîrî, *Keşfü’l-mahcûb*, s. 575-579, 625-626; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 392-396, 439-440.

⁸⁵ Başer, *Şeriat ve Hakikat*, s. 185.

⁸⁶ Kutluer, “İlim”, s. 112.

⁸⁷ Başer, *Şeriat ve Hakikat*, s. 14.

⁸⁸ Aristo ilimlerinde “nazarî” ve “pratik” ayrımı dikkat çekmektedir. Aristo ilimleri “nazarî felsefe”, “amelî felsefe” ve “şiiir veya güzellik ilmi” olarak üçlü bir tasnife tabi tutmakta iken Gazzâlî ise “şer’î

Hicrî II. asırdan bu yana yapılan ilim tasnifleri hakkında bilgi edinmek için öncelikle Cabir b. Hayyân (ö.160/777)'a değinmek gereklidir. O, *Kitûbu'l-Hudûd* adlı eserinde ilimleri “dünya ilmi” ve “din ilmi” şeklinde ikiye ayırmıştır. Kindî'nin (ö. 252/866) ise *Kitâbü aksâmi'l-ilmi'l-insî*'de “insânî/ aklî ilim” ve “ilâhî/ dinî ilim” olarak bir tasnife gittiği görülmektedir. Fârâbî (ö. 339/950), *Tenbîh ala sebîli's-saâde*'de “teorik ilim” ve “nazarî ilim” olarak tasnifte bulunurken Hârizmî'nin (ö. 387/997) bu konuda ayrı bir öneme sahip olduğunu söylemek gerekir. Harizmî'nin bu önemi yaşadığı dönemden gelmektedir zira o yaklaşık olarak Serrâc, Kelâbâzî ile özellikle de Mekkî ile aynı dönemde yaşamıştır. Onun ilim tasnifinde tasavvufa yer verip vermediğinin ortaya koyulması aslında, genel olarak yaşadığı dönemdeki ilim tasniflerinde tasavvufun bulunup bulunmadığının tespit edilmesi açısından önem arz etmektedir. Harizmî, ilimleri tasnif edip tanımlamaya hasrettiği *Mefâtîhu'l-ulûm* adlı eserinde başlıca şu iki tasnifi zikreder:

- Ulûmu's-Şerîa ve onlarla ilişkili Arabî ilimler.
- Ulûmu'l-Acem: Yunanlılar ve öteki milletlerden öğrenilip alınmış ilimler.

Görüldüğü üzere Harizmî'nin her iki ilim grubunda da tasavvufu zikretmediği görülmektedir. Sadece onun tasniflerinde değil, bu dönemde yapılmış diğer ilim tasniflerinde de tasavvufa rastlanmaz. Bu durumun muhtemel sebebi, tasavvufun başlangıçta zühdî bir hareket olarak görülmesi ve belirli bir müddet fıkıh ilmi içerisinde “fıkıh-ı bâtin” olarak düşünülmesi olabilir.⁸⁹ Öyleyse, Mekkî'nin, tasavvuf kelimesi yerine daha çok onun mânasına karşılık gelen “ilm-i bâtin, yakîn ilmi” gibi kelimeleri kullanarak tasavvufun diğer din ilimleri gibi bir “ilim” olarak görülmesi gerektiğini ve bu ilmin diğer ilimlere olan üstünlüğünü belirtmek istemiş olabilir.

İslam geleneğinde ilimler tasnifinin, daha çok felsefî metinlerin Arapça'ya tercüme edilmesinin etkisiyle akıl-vahiy, din-felsefe tartışmalarının bir neticesi olarak ortaya çıktığı bilinmektedir. İslam düşüncesinde ilk ve kapsamlı ilimler tasnifi *İhsâ'u'l-ulûm* eseriyle Fârâbî'de görülmektedir. Onun bilgi anlayışının asıl hedefi, eşyanın hakikati hakkında kesin bir bilgiye ulaşmaktır.⁹⁰

Tasavvuftaki ilim geleneği ve tasavvufun din ilimler arasında yer alışı hakkında bilgi edinebilmek için öncelikle Serrâc'a değinilmelidir. O, ilimler arası ilişkileri iki ana nokta etrafında ele alır. Bunlardan ilki tasavvuf, hadis, fıkıh, kelâm gibi bir din ilmidir ve alanı, konusu, sınırları ve yöntemi olduğu gibi belli bir yetki alanına da sahiptir. Bu bağlamda Serrâc, her ilmin kendi alanında yetkin olduğunu kabul etmekte, bir din ilmi olarak tasavvufa da aynı yetkinliğin tanınması gerektiğini düşünmektedir. İkinci olarak ise

ve aklî ilimler” ayırımına başvurmaktadır. Bk. Gökbulut, “İlim Tasniflerinde Tasavvufun Yeri”, s. 247, 251-252.

⁸⁹ Gökbulut, “İlim Tasniflerinde Tasavvufun Yeri”, s. 252; Hacı Bayram Başer, “*Ebû Nasr Serrâc et-Tûsi'nin Tasavvuf Anlayışı*”, (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2009), s. 32.

⁹⁰ Osman Bakar, *İslâm Düşüncesinde İlimlerin Tasnifi*, çev. Ahmet Çapku, İstanbul, İnsan Yay., 2012, s. 9-10.

sûfiler, dinî emirlerin yükümlülüğünü kabul etmeyen sapkın gruplarla aynıymış gibi veya bid'at türü bir tavır olarak değerlendirilmemelidir. Serrâc ve Mekkî'ye göre sûfileri bu gruplardan ayıran en önemli özellik, bâtın ilminin yanı sıra zâhir ilim ve âlimlerin uygulamalarını da dikkate almaları, zâhir amellere önem verip uygulamaları, bâtın ilmine ancak bu yolla ulaşabileceklerine inanmalarıdır. Dolayısıyla genelde tüm erken dönem sûfilerinde özel olarak ise Serrâc ve Mekkî'de ilm-i zâhir, sûfinin tasavvuf yoluna girmeden önce öğrenmek zorunda olduğu bilimsel alan olarak telakki edilmektedir. Bununla birlikte tasavvuf, konusu ve gayesinin Allah olması itibarıyla diğer ilimlerin kendisine yöneldiği, tüm ilimlerin özü ve nihâî noktasını oluşturan bir ilimdir.

Tasavvuf alanındaki ilim tasniflerine gelince, tasavvuf büyük ölçüde hicrî III. asırdan itibaren temel esaslarını belirlemiş, kendi terminolojisini ve literatürünü oluşturup telif ettiği eserleri tedvin ve tasnif etmeye başlamıştır. Bu bağlamda sûfiler eserlerinde ilim tasniflerine yer verirken aynı zamanda tasavvufun Ehl-i sünnet çerçevesi içerisinde bir ilim olduğunu ortaya koymaya çalışmışlardır. Bunun yanı sıra Serrâc, Kelâbâzî (ö. 380/990), Ebû Tâlib el-Mekkî gibi sûfilerin, tasavvuf ilminden bahsettikleri konularda asıl itibarıyla “zâhir” ve “bâtın” ayrımına gittikleri dikkat çekmektedir. Onların zâhir ilmi ile kastettikleri hadis, fıkıh, kelâm, tefsir ve felsefe ilimleri iken bâtın ilmi ile kastettikleri tasavvuf ilmiydi.⁹¹ Gazzâlî sonrası yapılan ilim tasniflerinde ise yukarıda bahsedilen erken dönem sûfilerinin çabalarının sonuç verdiğini ve tasavvufun dinî/şer'î ilimler içerisinde değerlendirilmeye başladığını söylemek mümkündür.

Erken dönem sûfilerinin ilim tasniflerine gelince, Serrâc'a göre ilimler üçtür: “Kur'ân ilmi, sünnet ilmi ve iman hakikatleri ilmi”. Kur'ân ilmi ile fakîhler dinî hükümleri açıklamaktayken sünnet ilmi ile muhaddisler Hz. Peygamber'in sünneti üzerinde durmaktaydılar. İman hakikatleri ise sûfilerin alanıdır ve burada onlar ahlâk ve âdâb bahisleri üzerinde dururlar. Kelâbâzî ise “tevhid ilmi, fıkıh ilmi, hikmet ilmi, mârifet ilmi, havâtır ilimleri, müşâhede ve mükâşefe ilimleri” (işâret/ mârifet ilimleri)nden bahsetmektedir.⁹² İlimleri daha çok keşf merkezli olarak tasnife yönelen Gazzâlî, *İhyâu ulûmî'd-din'de* “şer'î ilimler” ve “şer'î olmayan ilimler” şeklinde, *el-Mustasfâ*'da ise “aklî ilimler” ve “naklî ilimler” şeklinde ikil bir tasnife yönelmiştir. Ebû Hafs Ömer es-Sühreverdî (ö. 632/1234), *Avârifü'l-maârif*'te “Hz. Peygamber'in zâhirî yönü: Hadis, fıkıh, tefsir ve kelâm ilimleri” ve “Hz. Peygamber'in bâtınî yönü (verâset ilmi)” şeklinde bir ayrıma gitmiştir.⁹³ Bu kısa bilgilendirmenin ardından Ebû Tâlib el-Mekkî'nin ilim ve tasnifleri hakkında verdiği bilgilere değinmek yerinde olacaktır.

⁹¹ Gökbulut, “İlim Tasniflerinde Tasavvufun Yeri”, s. 259. Kelâbâzî'nin tasavvuf ilmi ve üstünlüğü hakkında söyledikleri için bk. Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, s. 87, 89-90, 92; a. mlf., *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, s. 39, 133, 136, 139. Kuşeyrî'nin tasavvuf ilmi hakkında zikrettikleri için bk. Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 405-410; a. mlf., *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 367-372.

⁹² Serrâc, *el-Lüma'*, s. 12-16; a. mlf., *İslam Tasavvufu*, s. 8-12; Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, s. 86-87; a. mlf., *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, s. 132-133.

⁹³ Gazzâlî, *İhyâ*'da öncelikle ilimleri “muâmele ilimleri” ve “mükâşefe ilimleri” olarak ikiye ayırmıştır. Ardından muâmele ilmini “ilm-i zâhir” ve “ilm-i bâtın” olarak ikiye sonra da ilm-i zâhirî “âdet” ve “ibadet” olarak ilm-i bâtınî ise “özülen” ve “yerilen” olarak yine ikiye taksim etmiştir. Gazzâlî, *İhyâu*

2.2 Ebû Tâlib el-Mekkî'nin İlimler Tasnifi

Ebû Tâlib el-Mekkî'nin ilimleri çeşitli kategoriler şeklinde ele alarak bu ilimler arasında bir tür ilişki bulunduğunu ortaya koymaya çalıştığı söylenebilir. Onun ayrıca diğer din ilimleri gibi tasavvufun da bir “din ilmi” olarak Sünnî bir çerçevede kimliğini oluşturabilmek ve bu ilimler arasındaki yerini tayin edebilmek adına ilimleri tek tek ele almak yerine eserinde İslâm geleneği içerisindeki bazı gruplar hakkında değerlendirmeler yaptığı ve birkaç ilim tasnifine yöneldiği görülmektedir. Mekkî'nin temelde “iman ve yâkin ilmi” ve “diğer ilimler” şeklinde ikili bir ayrıma gittiği tespit edilmiştir. Ayrıntılı olarak incelendiğinde ise Mekkî'nin ilimleri değerlendirirken beş tür tasnife yöneldiği görülmüştür.

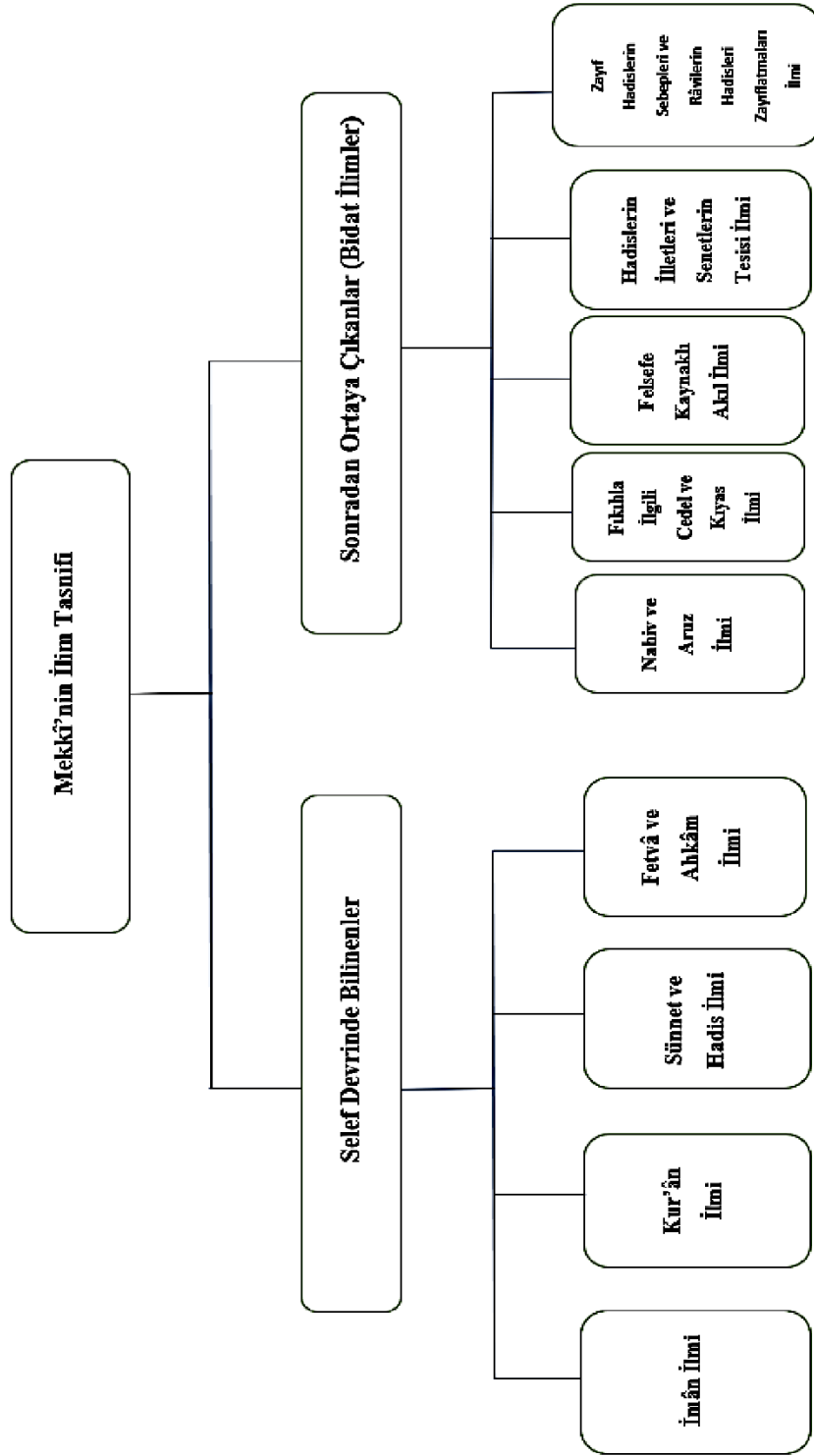
2.2.1 Ortaya Çıkış Zamanına Göre

Bu bağlamda Mekkî'nin “selef tarafından bilinenler” ve “sonradan ortaya çıkanlar”⁹⁴ olmak üzere ikili bir tasnife gittiği görülmektedir:

ulûmi'd-din, s. 7 (mukaddime), 43-109; a.mlf., *el-Müstasfâ min ilmi'l-usûl*, nşr. Hamza b. Züheyr Hâfız, Cidde, Şeriketü'l-Medineti'l-münevvere li't-tubâ'ah, t.s., I-IV, I: s. 3-4, 12-17. Gazzâlî'nin ikili tasnifinden bahsetmeden önce ilmi sadece aklî olan, sadece naklî olan ve akıl ile nakli birlikte bulunduran ilimden bahsederek üçlü bir tasnife de yöneldiği görülmüştür. Sühreverdî ise yukarıda bahsedilen ilim tasnifi haricinde ayrıca “verâset ilmi” ve “dirâset ilmi”nden bahsetmiştir. Sühreverdî, *Avârifü'l-maârif*, nşr. Muhammed Abdülaziz el-Hâlidî, Beyrut, Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 3. bs., 2016, s. 13, 30; a. mlf., *Avârifü'l-maârif: Gerçek Tasavvuf*, çev. Dilaver Selvi, İstanbul, Semerkand Yay., 2014, s. 33, 69; Gökbulut, “İlim Tasniflerinde Tasavvufun Yeri”, s. 260-264. Gazzâlî'nin ilim tasnifiyle ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Bakar, *İslâm Düşüncesinde İlimlerin Tasnifi*, s. 169-240.

⁹⁴

Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, I: 338; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 120.



Tablo 1: Ebû Tâlib el-Mekkî'nin İlimler Tasnifi

Burada Mekkî'nin ilimlerin bid'at olanlarını ayrıca zikretmesinden, selef devrinden uzaklaşılmasıyla birlikte, birtakım bozulmaların gerçekleştiği kanaatine sahip olduğu söylenebilir. Mekkî, zamanla insanların yaşam tarzlarında bir bozulma olduğunu ve ilimlerin de bu bozulmaya maruz kaldığını düşünmektedir. Yine Mekkî, söz konusu bozulmanın sadece ilimler ya da tasavvuf sınırlı olmadığına, burada küllî bir bozulmadan bahsedilebileceğinin altını çizmekte, dolayısıyla tasavvuf alanındaki bozulmanın, bu küllî bozulmanın sadece bir parçasını teşkil ettiğini ortaya koymaktadır. Mekkî'nin din ilimleri eleştirisindeki bozulmayı ifade ederken kullandığı temel kavramın “bid'at” olduğu ve onun bid'at kavramının çerçevesini çok geniş tuttuğunu ifade etmek gerekmektedir. Dolayısıyla Mekkî'nin düşüncesinde bid'at, sadece “sonradan ortaya çıkan şeyleri” değil aynı zamanda “bozulmayı” da kapsayan bir kavram olarak tebarüz eder. Bu açıdan “bid'at” kavramı, Mekkî'nin bilgi anlayışında merkezî bir rol üstlenmektedir.⁹⁵ Genelde erken dönem sûfilerinin özelde ise Mekkî'nin, ilimde ve dinî kavramlarda gerçekleşen bu bozulmanın dinî hayata da yansımalarına dair endişe içinde bulundukları söylenebilir. Mekkî'nin bozulmayı ele alırken bu endişeden hareket ettiği ve bunun önüne geçmek niyetinde olduğu görülmektedir.

Mekkî, selef tarafından bilinmeyen bid'at ilimler arasında kelâm, cedel, kıyas, felsefe, Hz. Peygamber'in sünnetini, re'ye ve aklî ilimlere dayalı delillerle yorumlama ilimleriyle, re'y, akıl ve kıyas ilminin Kur'an'ın ve hadislerin zâhirlerine tercih edilmesini, vecdlerle hasıl olan ilimlerdeki işaretleri hakikî ilimlerine dayanmaksızın ve tafsilatını beyan etmeksizin anlatmayı, vecdleri Kitap ve sünnete dayandırmaksızın dile getirmeyi saymaktadır. Bunların haricinde yine bid'at ilimler kapsamında dil bilimlerini de ele almıştır. Arapça ilimleriyle iştigal etmenin başının kibir, sonunun haddi aşmak olduğunu belirten bir nakilde bulunmuş, nahvin kalpteki huşûyu götürdüğünü ifade etmiştir.⁹⁶ Mekkî'nin bu yaklaşımının açık bir şekilde Muhâsibî'nin kelâm hakkındaki yaklaşımıyla örtüştüğü görülmektedir. Sözelimi Muhâsibî, kelâm ilminin yöntemi olan cedel ile uğraşmanın kişide, kendi görüşünü beğenme, tartıştığı kişiye üstün gelme, doğruyu kabul etmeye meyletmeye engel olan hataya düşme telaşı, kibir gibi ahlâkî zafiyete sebep olan bazı erdemsizlikleri ortaya çıkaracağını vurgulamakta, takipçilerine bu davranışlara yönelmemelerini tavsiye etmektedir.⁹⁷ Dolayısıyla Muhâsibî, Allah ile irtibatı sağlayacak ilim haricindeki diğer ilimler ile (nazarî ilimler) meşgul olmanın kişide ahlâkî birtakım zafiyetler ortaya çıkaracağı üzerinde önemle durmaktadır. Böylelikle sûfilerin bilgi-amel ilişkisine ve ilimlere nasıl baktıklarına dair bir örneği Mekkî'den önce Muhâsibî'de görmüş olmaktadır. Netice olarak sûfilerin bu tutumunun Mekkî'de de devam ettiğini söylemek mümkündür.

⁹⁵ Konuyla irtibatlı olarak bk. Ekrem Demirli, “Tasavvuf Araştırmalarında Dönemlendirme Sorunu: Din Bilimleri ile Metafizik Arasında Tasavvufun İlim Olma Mücadelesi”, *Nazariyat: İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, sayı: 2/4, yıl: (Nisan 2016), s. 3-4.

⁹⁶ Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, I: 335-336, 338; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 114, 119.

⁹⁷ Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmü'l-Kurân: Aklın Mâhiyeti ve Kur'an'ın Anlaşılması*, çev. Veysel Akdoğan, İstanbul, İşaret Yay., 2006, s. 227 vd.

Mekkî'den önce Serrâc'ın, öncelikle, tasavvufun bid'at olmadığını, gerek Kur'ân ve sünnetten deliller getirmek gerekse de diğer din ilimleri ile tasavvufun ortak ve farklı noktalarını belirlemek suretiyle ortaya koymaya çalıştığı görülmektedir. Böylece Serrâc ve Mekkî'nin, tasavvufun hem bid'at olmadığını ortaya koyma hem de sonradan ortaya çıkıp dini tahrife yönelen sapık gruplardan ayrı düşünülmesi gerektiğini dile getirme gayesini taşıdığı söylenebilir. Kur'ân ve sünnetin teyit etmediği bilginin kabul edilmemesi, ikisinin ortak tavrıdır.

Mekkî'nin bid'at kapsamındaki eleştirilerinin özellikle ilimlerde yoğunlaştığı, onun bu kapsamda öncelikle, bozulmaya maruz kalan kelâm fırkalarını eleştirdiği görülmektedir. Nitekim o, seleften nakledildiği üzere bid'atların en büyüklerini, *Kaderiyye*, *Mürchie*, *Râfîzîlik*, *İbâdiyye*, *Cehmiyye* ve *aşırıya kaçan şatahat ehlinin iddiaları* olmak üzere altı zümre şeklinde belirtmiş, bu kimselerin, Allah'ın sınırlarını ve ilmin hakikatlerini çiğnediklerini ve “İslâm ümmetinin zındıkları” olduğunu ifade etmiştir. Yine bu kimseler Kur'ân'ı tahrif edip sünneti te'vil etmiş, daha sonra da bu te'vil sonucu elde ettiği fikirleri insanlara açıklayıp onların akıllarını karıştırmıştır.⁹⁸ Mekkî bu kimselerin yapmacık davranışlarda ve boş iddialarda bulunduklarını, dinleyenlere akılları miktarınca ilim aktaramadıklarını belirttikten sonra,⁹⁹ Hz. Peygamber'in “Her muhdes bid'attır, bid'at dalalettir...” hadisini delil getirerek selevin nazarında her bid'atçının inkârcı olduğunu vurgulamıştır.¹⁰⁰ Kelâm fırkalarının yanı sıra kussâs, kurrâ'lar... gibi zümreleri de bid'at kapsamında değerlendirmiştir.

Mekkî'nin düşünce sisteminde bid'atın neye tekabül ettiğini açıkladıktan sonra “bozulmama”nın ne anlama geldiğini de açıklamak önem arz etmektedir. Toplumsal ilişkilerde, ibadet ve ahlâk konuları ile bilgidaki bahsedilen bozulmaya karşı Mekkî bozulmamanın, ancak selevin (sahabe ve tabiin neslinin) izini takip etmek ve otoritesine dayanmak ile sağlanabileceğini ve ilim tâliplerine farz olanın da selevin izini iyi bilmek ve öğrenmek olduğunu belirtmektedir. Yine ona göre insanların en âlimi, tevfik-i ilâhîye ve rüşte en yakın olanlar, selev en fazla tabi olarak halefin sıfatlarına en fazla

⁹⁸ Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, I: 386; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 199. Mekkî eleştirdiği grupların ismini açık bir şekilde verirken Kelâbâzî'nin eleştirdiği fırkaları bizzat isimleriyle zikretmediği görülmektedir. Kelâbâzî eleştirirken bizzat fırkaları değil görüşlerini hedef almış, hiçbir fırka veya bid'atçı mezhebi açık bir şekilde dile getirmemiştir. Ayrıca Kelâbâzî kelâma yönelik eleştirilerini nazarî konulara değil daha çok tevhid ve akaid bahislerine yöneltmiştir. Bk. Vahit Göktas, “Kelâbâzî ve Tasavvuf Anlayışı”, (Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı, Basılmamış doktora tezi, Ankara 2007), s.57-58; Erhan Yetik, “Klâsiklerimiz/V: Ta'arruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf” (Ebû Bekir Muhammed b. İshak Kelâbâzî- ö. 385/995), *Tasavvuf: İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, sayı: 6, yıl: Mayıs 2001, s. 255-264; Kuşeyrî'nin de grupları değil düşüncelerini eleştirdiği görülmektedir.

⁹⁹ Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, I: 335; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 114.

¹⁰⁰ Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, I: 354; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 146. Hadis için ayrıca bk. Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, I: 328-329; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 104.

benzeyenlerdir.¹⁰¹ Görüldüğü üzere Mekkî, bilgi anlayışının temel kaynakları arasında Kur'ân ve sünnetten sonra sünnî geleneğin otoritelerinden biri olan selefi kabul etmekte, onların yolundan ayrılmamanın gerekliliği üzerinde durmakta ve bozulmayı bu yolu terk etmenin bir sonucu olarak görmektedir. Aynı şekilde Mekkî'nin din ilimlerinde yaşanan ayrışma ve bozulmalara yönelik tepkisi ile bu ilimler hakkındaki kanaatini "bid'at" kavramını merkeze alarak ortaya koyduğunu, bu kavram kapsamında hem "sonradan ortaya çıkan"ları hem de birtakım "bozulmaları" değerlendirdiğini söylemek mümkündür. Bu noktadan hareketle Mekkî'nin toplumun dindarlık anlayışındaki bozulmaların sebebi olarak, din ilimlerinde yaşanan ayrışma ve parçalanmayı gördüğünü söyleyebiliriz.

Kelâbâzî'de de aynı tavrı görmek mümkündür. Sözgelimi Kelâbâzî *et-Ta'arruf* ta tasavvufun içerisinde bir "bozulma" yaşandığını belirtmekte ve bu bozulmayla ve buna sebep olanlarla mücadele edilmesi gerektiğini düşünmektedir. Buna ek olarak sözde sûfiler ile hakikî sûfiler arasında ayrım yapılması gerektiğini savunan Kelâbâzî, aynı zamanda tasavvufun önemli şahsiyetlerinin sözlerini ele alarak hakikî tasavvufun ne olduğunu ortaya koymaya çalışmakta ve bu bağlamda sözde sûfileri eleştirmektedir.¹⁰²

Gerçek sûfilerin İslâm'daki yerine ve önemine değinerek eserine başlayan Kuşeyrî ise, bozulma bağlamında hakikî sûfilerin sayılarının gittikçe azaldığını söylemekte, sözde sûfilerin dinî hükümleri hafife alıp ibadetleri önemsemediklerini ve helal ile haram arasında fark görmeyerek bedenî hazlara yönelmelerini eleştirmektedir.¹⁰³ Buradan hareketle Kuşeyrî de tasavvufun sünnî çizgi ile mutabık olduğunu, sûfilerin, gerek mustasvifler gerekse dinî hükümleri hafife alan ibâhîlik gibi sapkın gruplardan rahatsız olduğunu ve tasavvuf ve ehlinin bu gruplardan ayrı düşünülerek amele diğer ilimlerden daha fazla önem verdiğini ortaya koymak istemiştir. Ayrıca Kuşeyrî'nin yaşadığı dönemde tasavvuf bir "zındıklık, Kur'ân ve hadisten uzaklaşma" olarak kabul görmekteydi. Bunun sebebi ise mustasviflerle birlikte bazı Şîî akideleri ve batıl inançların tasavvuf konularına karıştırılmış olmasıdır. Dolayısıyla Kuşeyrî'nin hedef kitlesini mustasvifler ve sapkın gruplar ile Mu'tezile ve Şîî akidelerinin oluşturduğu söylenebilir.¹⁰⁴ Kuşeyrî'nin sahte sûfilere ve sapkın gruplara bu kadar sert tepki göstermesi, erken dönem sûfilerinin şeriatı sınıksız sarılıp sünnete ittibâda kusur etmediklerini gözler önüne sermektedir.

¹⁰¹ Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, I: 328; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 103. Selef ulemasının mütalaa için toplandıkları ve tartıştıkları ilimler için ayrıca bk. Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, I: 331; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II:103, 107.

¹⁰² Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, s. 19-21; a. mlf., *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, s. 49-52. (Mukaddime) Serrâc, Kelâbâzî ve Mekkî'nin yanı sıra Muhâsibî, Hücvîrî, Kuşeyrî ve Gazzâlî de sahte sûfileri ve davranışlarını eleştirmişlerdir.

¹⁰³ Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 21-24; a. mlf., *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 79-82. (mukaddime kısmı)

¹⁰⁴ Kuşeyrî'nin bu çabalarını kendisinden sonra Hücvîrî ve Gazzâlî devam ettirmiş, Gazzâlî *İhya*'nda sünnî tasavvufa asıl kimliğini kazandırmış, tasavvufun tam anlamda tanzim ve tesisini gerçekleştirmiştir. Kadir Özköse, "Klasiklerimiz III: *er-Risâle*" (İmam Abdülkerim Kuşeyrî, ö. 465/1072), *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, sayı: 4; yıl: Eylül 2000, s. 202.

Kuşeyrî, hicrî II. asırdan kendisine kadarki zamana kadar tasavvufta gerçekleşen bozulmalar sebebiyle şeriatın kopmaların vâki olduğunu ve birtakım uzaklaşmalar meydana geldiğini dile getirmekte, bu sebeple de eserinde şeriat-hakikat bütünlüğünü sağlamaya ve bu konuda sûfilere ortak bir noktada toplamaya çalışmaktadır. Bunun aynı zamanda tasavvufa bir “özeleştir” niteliğinde olup Kuşeyrî’nin bu noktada da diğer ilk dönem sûfilere ile aynı kanaat ve amacı taşıdığını söylemek mümkündür.

Hücvîrî de bozulma ile ilgili olarak *Keşfü’l-mahcûb*’un mukaddimesinde tasavvuf ilminin zamanla yok olup gittiğini, insanların bu ilmin künhüne vakıf olma gayesinde olmayıp sadece ibaresi ile yetindiklerini zikretmekte, işin artık tahkik değil taklit boyutuna ulaştığından yakınmaktadır. Bu noktada sadece avamı ve müddeileri (sahte sûfilere) değil aynı zamanda havastan bazılarını da eleştiriye tabi tutmakta, böylece tasavvufa - Muhâsibî’nin öncülük ettiği- bir iç eleştiri yapmaktadır. Bu grupların yanı sıra heva ve hevesine “şeriat” adını vererek dilediklerini yapanlardan ve bunlar olurken bir köşeye çekilen mâna ehlinde de bahis açmaktadır. Hücvîrî aynı zamanda “mülhidler” diyerek kendilerinden bahsettiği sahte sûfilere söz ve düşünceleri sebebiyle halkın bu kimselerden duyduklarını tasavvuf ilmi zannedip bu ilim hakkında kötü bir yargıya ulaştıklarını dile getirmekte, insanların bu zanları sebebiyle hak ile batılı ayırt etmekten aciz kaldıklarını ifade etmektedir. Sûfiler ile mustasvife arasında ne gibi farklar olduğunu, sûfilere hangi davranışlar ile yanlış olarak vasfedildiğini de belirtmektedir.¹⁰⁵

Hücvîrî’nin bu bozulmalar kapsamında pek çok yerde ibâhîleri eleştirdiği görülmektedir. Merdûd olarak değerlendirdiği fırkalar Hülâmîye ve Hallâciye’nin hataya düştükleri noktanın, ruhun varlığı, niteliği ve vasıfları hususunda olduğunu, zâhirîlerin, bu iki fırkanın ruh hakkındaki yanlış kanaatlerinin sûfilere görüşü olarak telakki ettiklerini ve bu konuda hataya düştüklerini belirtmekte; bu şekilde hem tasavvufa bir iç eleştiri yapmakta hem de tasavvuf ve ehli hakkında oluşmuş yanlış kanaatleri tashih etmeye çalışmaktadır.¹⁰⁶ Aynı şekilde akıl ve istidlâl ile Allah hakkında bilgi sahibi olma konusuna temas ederek Mu‘tezile’yi, Brahmanizm’den geldiğini söyleyerek de ilhamcılarını eleştiriye tabi tutmuştur. Ona göre bu zümreler akıl ve istidlâlî mârifetin illeti kabul etme noktasında hataya düşmüşlerdir. Halbuki bunlar mârifetin vasıta ve sebepleridir. Yine Seneviye, Tabiatçılar, Felekiyye, Mu‘tezile, Cebriye ve Dehriyye’nin tevhid anlayışlarını eleştirmiştir.¹⁰⁷

Netice itibariyle ilk dönem sûfilerinin birtakım “bozulmalar veya uzaklaşmalar”dan bahsettikleri ve eserlerini bu sorunun ortaya konulup çözülmesi için telif ettikleri söylenebilir. Dolayısıyla onların tasavvûfî düşüncelerini, Ehl-i sünnet akide ve fıkıh anlayışı ile uyumlu olmak ve sahih tasavvuf anlayışının batıl gruplarınkinden ayrıştırılmasını gerçekleştirmek olmak üzere iki ana fikir ekseninde oluşturduklarını

¹⁰⁵ Hücvîrî, *Keşfü’l-mahcûb*, s. 191-201, 209-213, 294-295; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 72-73, 81-84, 152-153.

¹⁰⁶ Hücvîrî, *Keşfü’l-mahcûb*, s. 453, 501-508, 529; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 280, 322-327, 351-352.

¹⁰⁷ Hücvîrî, *Keşfü’l-mahcûb*, s. 509-518, 519-523, 529; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 331-341, 342-345, 352.

söylemek mümkündür.¹⁰⁸ Mekkî bahsi geçen bozulmaların kapsamına ilimleri de dahil etmekte, dinî hayattaki bu bozulma veya uzaklaşmaların ilimlerde bid‘atların ortaya çıkması şeklinde tebellür ettiğini vurgulayarak ilk dönem sûfileriyle aynı kanaati paylaşmaktadır.

2.2.2 Alanına Göre

Mekkî ilimleri alanına göre “zâhir ilmi” ve “bâtın ilmi” şeklinde iki tür olarak değerlendirmeye tabi tutmaktadır.

2.2.2.1 Zâhir İlmi

Mekkî, zâhir ilmi kapsamında “aklî ilimler”, “dünyevî ilimler”, “bid‘at ilimler”, “muhakeme ve fetvâ ilimleri”, “ihtilâf ve mezhep ilmi”, “hadis ve haberlerin ilmi”, “re’ylerdeki ihtilaflarla ilgili bilgiler”i değerlendirmektedir. Mekkî, genelde hüküm, fetva ve kaza müessesisiyle ilgili mâlumat ihtiva eden rivayet ilminin yani zâhir ilimlerin, Allah’ın kulları karşısındaki hücceti olduğunu ifade etmektedir. Bu mânada Hz. Peygamber’in “Bir de dilde olan zâhirî ilim vardır ki bu, Allah’ın yarattıklarına karşı hüccetidir” hadisini delil olarak getirir.¹⁰⁹ Ulemadan birine göre zâhir ilminin, dünya mülküne mahsus bir ilim¹¹⁰ ve insanın diliyle ifa edilen amellerden olduğunu belirtmiştir.¹¹¹ Mekkî üreteni fikir ve düşünce olan, fitratın değişik hatırlardan hareketle ulaştığı aklî ilimlerin,¹¹² yakîn ilmiyle kıyaslandıklarında bir tür Allah’tan “uzaklaşma” olduğunu ve bu ilmin zâhir ilmi kapsamına girdiğini söylemektedir.¹¹³ Ayrıca yakînün üçüncü makamı olan “zannî yakîne” sevk eden ilimleri de “aklî ilimler” kapsamında değerlendirmiş, bu gruba kelâmcılar, re’y, akıl, kıyas ve nazar ilimleriyle meşgul olanları dahil etmiştir.¹¹⁴

Mekkî, “İlim talep etmek her Müslüman üzerine farzdır” hadisinde geçen ilim ile kastedilenin zâhir ilimleri yani muhakeme ve fetvâ ilmi, ihtilaf ve mezhep ilmi ile hadis ilmi olmadığı üzerinde ittifak edildiğini ifade etmektedir.¹¹⁵ Mekkî’nin nezdinde bu ilimlerin kalbî amellerden daha faziletli olması mümkün görülmemektedir.¹¹⁶ Kûfe ulemasından biri ise bu ilim ile murat edilenlerin; alışveriş, nikah ve boşanma hakkındaki bilgiler olduğunu söylemiştir. Onlara göre, bu işlere giren her kul bunlar hakkında da bilgi

¹⁰⁸ Demirli, “Tasavvuf Araştırmalarında Dönemlendirme Sorunu”, s. 5.

¹⁰⁹ Mekkî, *Kûtü’l-kulûb*, I: 300; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 56-57.

¹¹⁰ Mekkî, *Kûtü’l-kulûb*, I: 320; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 89-90. Mekkî’nin “Bu’d” dan bahsettiği görülmekteyken Serrâc, Kelâbâzî ve Sülemî’de bu’d kavramına rastlanmaz.

¹¹¹ Mekkî, *Kûtü’l-kulûb*, I: 280-281; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 26.

¹¹² Mekkî, *Kûtü’l-kulûb*, I: 250; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, I: 404-405.

¹¹³ Mekkî, *Kûtü’l-kulûb*, I: 313; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 78.

¹¹⁴ Mekkî, *Kûtü’l-kulûb*, I: 281-282; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 27-28.

¹¹⁵ Mekkî, *Kûtü’l-kulûb*, I: 271-272; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 11-12.

¹¹⁶ Mekkî, *Kûtü’l-kulûb*, I: 288-289; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 39.

edinmek mecburiyetindedir.¹¹⁷ Mekkî bu hadis ile kastedilenin tıp, astroloji, nahiv, şiir veya megâzi yani tarih ilimleri olmadığını, bu ilimlerin, “öğrenilebilirlik” cihetinden ilim olarak isimlendirildiğini ifade etmektedir.¹¹⁸ Mekkî ahkâm ve fetvâ ilimleriyle uğraşan kişilerin dünyaya rağbet edip mal toplamada hırslı olduklarını ve amirlerinin menfaatleri yönünde muâmelede bulunduklarını ifade etmiştir.¹¹⁹ Ona göre bu ilmin âlimleri muâmeledeki edep güzelliğinin mârifet ve yakîn ile olduğunu bilmezler.¹²⁰

Mekkî, başka bir yerde yine zâhir ilmi kapsamında üç tür bilgiden bahsetmektedir: ihbarî bilgi, müşâhedeye dayanmayan, fakat sahibi için kâfilik arz eden bilgi ve bizzat müşâhedeye ve yakîne dayanan bilgi.¹²¹ Başka bir kişi de “emirlerin ilmi” ve “takvâ âlimlerinin ilmi” şeklinde ikili bir tasnif yapmakta, emirlerin ilminin muhakeme ilmi; takvâ âlimlerinin ilminin ise yakîn ve mârifet ilmi olduğu belirtilmektedir.¹²² Sehl b. Abdullah Tüsterî (ö. 283/896), âlimin üç tür ilme sahip olduğunu söylemiştir: zâhir ilmi babına giren, bâtın ilmi kapsamına giren ve Allah ile âlim arasında sır olan ilim. Yine Sehl ilmin bir türünün de neyin ilim olduğunu bilmek olduğuna dikkat çekmiş, bunun idrakinde olarak hareket eden kişinin basiret üzere olacağını haber vermiştir. Mekkî de neyin ilim olduğunu bilmenin ilim gibi fazilete ve vucûbiyete sahip olduğunu söyleyerek Sehl ile aynı kanaati taşımaktadır. Mekkî, kelâmcıların farklı mezheplerini, hatalı yolda olan sûfî ve kıssacıların bilgilerini “şüpheli ilimler” kapsamında değerlendirmiş, bunların ilme benzeyen kuruntular olduğunu ifade etmiştir.¹²³

2.2.2.2 Bâtın İlmi

“Yakîn ilmi”, “kalp ilmi”, “ilmullah”, “vecd ilmi”, “mârifet ve muâmele bilgisi”, “tevhid ilmi”, “imân ve kudret ilmi” Mekkî’nin bâtın ilmi için kullandığı bazı kavramlardır. Mekkî’nin, *Kûtü’l-Kulûb*’unda ilim için özel bir fasıl (otuz birinci fasıl) açtığını ve burada bâtın ilminin özellikleri ile diğer ilimlere üstünlüğü üzerinde durduğunu ifade etmek gerekir. Eserinin farklı yerlerinde farklı ilim tasniflerine değinen Mekkî’nin, otuz birinci faslın bir alt başlığı olarak (“İlimlerin Tasnifi” şeklinde bir alt başlık) da bu konuya ayrıca yer verdiği görülmektedir. Şimdi Mekkî’nin tasavvufu ifade etmek için serdettiği bilgilerin mâhiyetini, bu bilgilerin sahiplerinin niteliklerini ve bu bilgiler arasındaki irtibatı açıklanacaktır.

¹¹⁷ Mekkî, *Kûtü’l-kulûb*, I: 269-271; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 9.

¹¹⁸ Mekkî, *Kûtü’l-kulûb*, I: 271-272; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 12.

¹¹⁹ Mekkî, *Kûtü’l-kulûb*, I: 287-288; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 37-38.

¹²⁰ Mekkî, *Kûtü’l-kulûb*, I: 302-303; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 61.

¹²¹ Mekkî, *Kûtü’l-kulûb*, I: 245; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, I: 397.

¹²² Mekkî, *Kûtü’l-kulûb*, I: 283; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 30.

¹²³ Mekkî, *Kûtü’l-kulûb*, II: 297-298; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, IV: 25.

2.2.2.2.1 Yakîn İlmi (Bâtın İlmi)

Mekkî, eserinde bâtın ilmini -daha genel bir ifade ile tasavvuf ilmini-“faydalı bilgi”, “yakîn ilmi”, “kalp ilmi”, “ilmullah”, “mârifetullah ve muâmele bilgisi” şeklinde farklı isimler ile değerlendirmeye tabi tutmaktadır. Yine o, bu ilimle alakalı olarak “sükût, vecd, tevbe, rica ve ümit ilimleri ile muhabbet, hullet, ihlâs ve helal bilgisi”ne yer vermektedir. Mekkî’nin isimleri farklı olsa da bunların hepsi ile bâtın ilmine işaret ettiğini söylemek mümkündür. Yakîn ilminin yukarıda adı geçen bilgiler ile olan irtibatına ileride değinilecektir. Bu sebeple burada daha genel bilgiler vermekle yetineceğiz.

Mekkî, yakîn ilmi bağlamında Allah’ın zikrine aşırı düşkünlük gösteren kişiler olan yalnız kılınanların (müfredûn) müşâhedelerinin aynel-yakînden hakka’l-yakîne doğru tahkik vasfını haiz bulunduğunu ve bu kimselerin Allah’tan ilk isteklerinin yakîn ilmi olduğunu belirttikten sonra bu ilmi Allah’ı bilmenin saf ve duru hali olarak tanımlamıştır.¹²⁴ Bunun yanı sıra Mekkî birçok yerde yakîn ilminin diğer ilimlere üstünlüğünü ve bütün ilimlerin özü olduğunu ifade etmiştir.¹²⁵ Mekkî yine bu konuyla ilgili olarak mârifet ilminin yakîn nuru olduğunu, bu nurun kişiye ancak uzuvların amellere alıştırılması halinde verileceğini ifade etmektedir. Kişi uzuvlarını ameale alıştırdığı takdirde bu nur sayesinde “aynel-yakîn” haline vasil olur.¹²⁶ Serrâc’ın da bu kanaate sahip olduğu bilinmektedir. Nitekim ona göre sûfiler ile ibâhî gruplar ile arasındaki önemli farklarından birisi, sûfilerin zikir ve ameale ziyadesiyle ihtimam göstermeleridir. O, ameale devam ettiği takdirde kişiye Allah tarafından özel bir ilim olan “işaret” ilminin verileceğini belirtmektedir.¹²⁷

Mekkî pek çok yerde zâhir ilmi ile bâtın ilmi arasında mukayese yapmakta, aralarındaki ilişkiye değinmekte, bu ilimlerin birbirinden ayrı düşünölemeyeceğine ve bâtın ilminin zâhir ilmine olan üstünlüğüne dikkat çekmektedir.¹²⁸ Mekkî, amelle birlikte ilmi de değerlendirerek insan fiillerinin yani amellerin zâhir ve bâtın olarak tezahür etmesi gibi ilmin de zâhir ve bâtın olarak iki yönünün bulunabileceğini düşünmektedir. Amele taalluk eden ilmin en üstün ilim olduğunu belirterek ilim ile amelin birbirinden ayrı düşünölemeyeceğini, bu iki ilmin birbirlerini destekleyip tamamlayıcı özelliğe sahip olduklarını vurgulamaktadır. Mekkî yine iman ve İslâm kavramları ile ilim ve ameli zâhir-

¹²⁴ Mekkî, *Kûtü’l-kulûb*, I: 250-253; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, I: 405-409.

¹²⁵ Mekkî, *Kûtü’l-kulûb*, I: 321-322; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 92. Kalp ve müşâhede ilminin takvanın neticesi olarak teşekkül ettiğini de ifade etmektedir. Bk. Mekkî, *Kûtü’l-kulûb*, I: 299; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 55.

¹²⁶ Mekkî, *Kûtü’l-kulûb*, I: 250-253; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, I: 405-409.

¹²⁷ Serrâc, *el-Lüma’*, s. 100; a. mlf., *İslam Tasavvufu*, s. 119.

¹²⁸ Bu tavır Muhâsibî, Serrâc, Kelâbâzî, Mekkî, Kuşeyrî, Hücvîrî ve Gazzâlî gibi tasavvuf alanında temel eserler telif etmiş müelliflerin ehemmiyetle üzerinde durdukları bir tavidir. Onlar yine bu bağlamda tasavvufun savunduğu hakikat iddiasının şeriata aykırı olmadığını bilakis ona mutabık olduğunu, tasavvûfi yaşantıda ilim ile amelin her daim birlikte olması gerektiğini vurgulamaktadırlar. Bu şekilde tasavvufun uygulama ve yöntemlerini, Ehl-i sünnete uygun hareket ettiğini, bu uygulamalarıyla, dini yükümlülükleri hafife alan ibâhîlik, hulûlîlik gibi sapkın gruplardan ayrıldıklarını ortaya koymuş olmaktadır. Bk. Serrâc, *el-Lüma’*, s. 25-26; a. mlf., *İslam Tasavvufu*, s. 23; Kelâbâzî, *et-Ta’arruf*, s. 79-82; a. mlf., *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, s. 121-123.

bâtın ilişkisi çerçevesinde değerlendirmekte, bu bağlamda şariat-hakikat bütünlüğünü de konu edinmektedir. Söz gelimi Mekkî, kişinin farzları yerine getirmedikçe faziletleri yapmasının bir öneminin olmadığını, fazilet olan davranışların ancak farzlar ile selamete ulaşıldıktan sonra bir anlamının olduğunu ifade etmektedir. Bu bağlamda Mekkî'nin şariatın hükümlerini öne geçirdiğini, faziletler ile kastettiği nâfile ibadetleri ancak farzlara takviye olarak kabul ettiğini söylemek mümkündür.¹²⁹

İlim-amel bütünlüğü ile şariat-hakikat bütünlüğünün bağlantılı olarak telakki edilmesi, ilk dönem sûfilerinin teksif ettiği konulardan biridir. Sözgelimi sûfilere göre hakikat şariatın örtüsüyle gizlenmiş bâtınî mâna iken şariat uzuvlarla ilgili olan zâhirî davranışları kapsamaktadır. Öyleyse şariat-hakikat bütünlüğünün, diğer sûfiler gibi Mekkî'nin de düşünce yapısında temel taşlardan biri olduğunu söylemek mümkündür. Bâtın ilmi ile zâhir ilmi arasındaki irtibatı gösterebilmek adına Mekkî, şariat-hakikat bütünlüğüne değinerek sûfilerin ve de tasavvufun gerek zâhirde gerekse bâtında şariata aykırı hareket etmediğini vurgulamaktadır.¹³⁰ Ondan önce Serrâc'ın da zâhir ile bâtın ilmini ele alırken şariat-hakikat bütünlüğünü göz önünde bulundurduğu, tasavvufun hakikati savunurken, dinî yükümlülükleri hafife alan ibâhîler gibi şariata aykırı hareket etmediğini de özellikle belirttiği görülmektedir.¹³¹ Kuşeyrî ise tasavvufu zühdden tasavvufa, amelden mârifete, ibadetten irfana, şariattan hakikate geçiş şeklinde ele almaktadır. Müteşerri bir âlim olan Kuşeyrî, zâhir ve bâtın ilimlerine hakimdir. Bu noktadan hareketle onun tasavvuf anlayışını zâhir ile bâtını, şariatla hakikati birlikte ele almak üzerine bina ettiğini söylemek mümkündür. Bununla birlikte, onun tasavvufun mârifet yönünden ziyade amel cihetine ağırlık verdiği görülmektedir. Hücvîrî'nin de öncelikle şariat ve hakikatin ne olduğunu açıklayarak tasavvuf anlayışını şariat-hakikat bütünlüğü üzerine bina ettiğini görülmektedir.¹³²

Mekkî zâhir ilminin dünya mülküne mahsus bir ilim ve bu sebeple de dilin bu mülke ait bir uzuv olduğunu söylemekte, bâtın ilminin melekût aleminin ilmi olması hasebiyle kalbi, bu alemin hazinesi ve bu ilmin kapısı olarak telakki etmektedir.¹³³ Zâhir ilmini avam için geçerli kabul ederken ihlâsı, zâhirî amellerin en yüksek makamı ve bâtın ilmindeki mârifetullah halinin ilk basamağı olarak kabul etmektedir.¹³⁴ Zâhir ve bâtın ilmi hakkında Mekkî şöyle demektedir:

“Allah, mülkünün hazinesinden dilediklerini diller ve uzuvlar vasıtasıyla açığa çıkarır. Bunlar, yeryüzünün hazinelerinden olup yeryüzünün mülkünde olduğu gibi bunlarda da tedbir ve hikmet mevcuttur. Söz konusu hazineler, zâhir ilimlerdir. Bu ilimler, Allah'ın yeryüzündeki kulları üzerindeki hüccetleridir. O, melekût hazinelerini ise dilediği kullarına izhar eder. Bu

¹²⁹ Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, I: 193-194; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, I: 313-314.

¹³⁰ Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, I: 335-336; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 115.

¹³¹ Serrâc, *el-Lüma'*, s. 25; a. mlf., *İslam Tasavvufu*, s. 22-23.

¹³² Özköse, “Klasiklerimiz III: *er-Risale*”, s. 203; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 626-627; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 440-441.

¹³³ Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, I: 320; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 90.

¹³⁴ Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, I: 289; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 40.

hazinelere, kalpler, basiretler, hazineler ve azıklar olarak tecelli eder. İşte bunlar, melekût hazineleri gibidir ki onlar da semavâtın hazinelerindendir. Onlarda da semavâtta olduğu gibi ayetler ve takdir mevcuttur. Bu hazinelerin ilimleri, *yakîn ilmi* kapsamına girer ki bu, *ilm-i bâûndır*. Allah, bu ilmi ancak sevdiği kullarına mahsus kılar. O'nun bu ilmi nasip ettiği havas kulları, yakın kılınmış velî kullarıdır.”¹³⁵

Mekkî yakîn kapsamında “Allah hakkındaki bilgi”den bahsetmektedir. O “kalp ilmi” için “Allah’ın ilmi” tabirini kullanmakta, kalbin bu ilimde genişledikçe imanının arttığını ve artık iman ettiği her şeye şahit olduğunu ifade etmektedir.¹³⁶ Bu açıdan aynı zamanda kalp ilmi olan ilmullah, yakîn kapsamına girmektedir.¹³⁷ Mekkî’ye göre mâlumat ile oluşan ilim hakîkî ilim değildir; hakîkî ilim yukarıda bahsedilen, amellerin mihengi ve konusu Allah olan “ilmullah”tır. Yine ona göre ilmullah, iman ve yakîn ilimlerinin, fetvâ ve muhakeme ilimlerine üstünlüğü bizzat müşâhede etmenin haber yoluyla duymaya üstünlüğü gibidir.¹³⁸

2.2.2.2 İman-Tevhid-Mârifet İlmi

Mekkî bu bağlamda “iman ve tevhid ilmi”, “kudret ve iman ilmi”, “kabul ilmi”, “tevhid-ittihat-vahdaniyet-ahadiyyet ilimleri”nden bahsetmektedir. Tevhid ilmine “iman ilmi” diyen Mekkî, daha önce de değinildiği üzere iman ilminin sonunun ayne’l-yakîn makamının başlangıcı olduğunu ifade etmekte, tevhid ilminin müşâhedesine ancak yakîn nuru olan mârifet ile ulaşılabilceğini belirtmektedir.¹³⁹ Allah’ı bilme ile ona iman etmenin hiçbir zaman ayrı düşünölmeyeceğini ve mârifetin amelin mihengi olduğunu söyleyen Mekkî, iman, mârifet ve yakîn ilimlerinin, kişilerin Allah’ın katındaki makamları olduğunu ve kişilerin bu ilimler vasıtası ile mukarrebûn arasında yer aldığını ifade etmektedir.¹⁴⁰

Mekkî, Hz. Peygamber’in “İlim talep etmek her Müslüman üzerine farzdır” rivayetinde kastedilen ilmin “tevhid ilmi” olduğuna dair bir nakilde bulunmuş, bu bağlamda emir ve nehiylerin asıllarını bilmenin yanı sıra helal ile haram arasındaki farkların da idrakine varılmasının önemine dikkat çekmiştir.¹⁴¹ Mekkî zikri geçen “ilim hadisi”nde farz olan ilim ile kastedilenin, “İslâm’ın üzerine bina edildiği beş esasın bilgisi” olduğu yönünde bir kanaate sahiptir. Ona göre bu beş esas, yerine getirilmesi gereken farzlardır ve bu farzlar olmadan amelde bulunmak sıhhatli değildir. Dolayısıyla bu beş

¹³⁵ Mekkî, *Kûtü’l-kulûb*, II: 159; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, III: 269-270.

¹³⁶ Mekkî, *Kûtü’l-kulûb*, I: 244; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, I: 394-395.

¹³⁷ Mekkî, *Kûtü’l-kulûb*, I: 313; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 78. Bu çerçevede gayb ilmi ve sabık ilmi de konuya dahil olmaktadır. Bk. Mekkî, *Kûtü’l-kulûb*, I: 266-267; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, I: 431-432.

¹³⁸ Haber ile teşekkül eden ilim, zan ve şüpheden ayrı kalmaz. Müşâhede ise zannı tamamen ortadan kaldırıp şüpheyi giderir. Bu meyanda da Allah’ın şu buyruğunu zikredebiliriz: “Kalp, gördüğünü yalanlamadı” (Necm, 53/11) Burada görme fiili, göz gibi kalp için de ispat edilmiş ve kalbin de görebileceği teyit edilmiştir. Bk. Mekkî, *Kûtü’l-kulûb*, I: 288, 321-322; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 38, 91-93.

¹³⁹ Mekkî, *Kûtü’l-kulûb*, I: 250-253; II: 174; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, I: 405-409; III: 294-295.

¹⁴⁰ Mekkî, *Kûtü’l-kulûb*, I: 280; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 25.

¹⁴¹ Mekkî, *Kûtü’l-kulûb*, I: 269-271; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 9-10.

esasla ilgili ilimleri talep etmek farzdır ve tevhid ilmi de buna dahildir. Sözelimi bu esasların ilki kelime-i şhadettir.¹⁴²

Mekkî, tevhid ilminin tevhidle ilgili müşkil meseleler ortaya çıktığı zaman öğrenilmesi Müslümanlar üzerine farz kılınmış bir ilim olduğunu söylemektedir.¹⁴³ Diğer ilimlerdeki ihtilaflar rahmet olarak kabul edilmesine rağmen tevhid ilmindeki ihtilafın “dalâlet ve bid‘at” olduğunu söyleyen Mekkî’ye göre bu ilim, hakikati bizzat görüp varlıkta birliği, fenâda bekayı müşâhede etmeye dayanmaktadır ve bu sebeple bu ilimde yapılan hata küfür olarak değerlendirilir. Mekkî’nin ifadesiyle tevhid ilminin hakikati, mârifetin içinde mündemiçtir ki o da Allah’ın mârifet sahibine daha önceden ulaşmış olmasıdır.¹⁴⁴ Allah, mârifet ilmi sahiplerini, şatahat ehli ve bid‘atçılarla mücadele etmekle görevlendirmiş ve bu âlimlere yakîni göstermiştir.

Mekkî, tevhid ilminin aşamalarının “tevhid ilmi”, “ittihat ilmi” ve “ahadiyet ilmi”nden teşekkül ettiğini ve tevhid ilminin bütün bunların üstünde bulunduğunu belirtmekte, bu ilimlerin kendine has sıfat ve nurları olduğunu, bu nurlardan özel ilim ve müşâhedelerin tezahür ettiğini vurgulamaktadır.¹⁴⁵

İlimlerin en altta olanının şartsız bir teslimiyetle inkâr ve şüphe barındırmayan “kabul ilmi” olduğunu ifade eden Mekkî’ye göre müminlerin umumu için geçerli olan bu ilim, “iman ilmi”nden sayılır ve tevhid ve mârifet ilmi havas âliminin işi¹⁴⁶ iken kabul ilmi, zâhir ehli sâlih kimselerin yer aldığı “ashâb-ı yemîn” makamının ilmine tekabül eder.¹⁴⁷ Ayrıca iman ve tevhid ilmine sahip olanların yakın kılınanlardan (mukarrebûn) olacaklarını, Allah’ı bilmekle ona iman etmenin asla ayrı düşünölemeyeceğini, dolayısıyla iman ilmi ile mârifet ilminin bir bütünlük arz ettiğini ifade etmektedir. Mekkî’ye göre mârifet yani ilim, imanın zâhiri iken iman, ilmin bâtını ve yardımcısıdır. Dolayısıyla ilmin gücü imanın gücüne ve amellere bağlıdır. Mârifet, müşâhede ve yakînin iç içeliğini Mekkî şu ifadeleriyle açıklamaktadır:

“Mârifet iki makamdır: Mârifetü’s-sem‘ (işitmeye dayalı) ve mârifetü’l-âyân (görmeye dayalı). Birincisi tasdik, ikincisi müşâhede makamıdır ki bu ayne’l-yakîn makamıdır. Müşâhede de ikiye ayrılır: Müşâhedetü’l-istidlâl ve müşâhedetü’d-delil. Delile dayanan müşâhede ise yakînin kendisi olup lisanı da vecddir. Bu vecd ile Allah’a yakın olan kulun yakîni ayne’l-yakîn olarak bilinmeye başlar.¹⁴⁸

¹⁴² Mekkî, *Kûtü’l-kulûb*, I: 271-272; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 11-12.

¹⁴³ Mekkî, *Kûtü’l-kulûb*, I: 302-303; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 62.

¹⁴⁴ Mekkî, *Kûtü’l-kulûb*, II: 173-174; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, III: 294-295.

¹⁴⁵ Mekkî, *Kûtü’l-kulûb*, II: 173-174; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, III: 294-95.

¹⁴⁶ Mekkî, *Kûtü’l-kulûb*, I: 293-294; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 46.

¹⁴⁷ Mekkî, *Kûtü’l-kulûb*, I: 281-282; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 27-28.

¹⁴⁸ Mekkî, *Kûtü’l-kulûb*, I: 280-281, 299; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 25-26, 55. Serrâc kalbe üzüntü ve sevinç türündün gelen her duyguya “vecd” demiş, Amr b. Osman Mekkî’nin vecdi yakîn sahibinin hali olarak belirten tanımına yer vermiştir. Kelâbâzî ise vecdi “kalbin işitmesi ve görmesi” olarak tanımlamış ve bu tanımına ayetlerden örnekler getirmiştir. Vecdin Allah’ı müşâhede makamına yükselme derecesinde Allah’ın kuluna verdiği bir müjde ve geçici bir hal olduğunu, belli bir noktadan sonra Hakk’ı görmeye engel teşkil ettiğini belirtmiştir. Kelâbâzî’nin bu konuda üzerinde durduğu esas

Serrâc’a göre ise müşâhede, “yakîn halinin artması” anlamına gelmektedir. Ona göre Cibril hadisindeki “ihsân” tanımı, “kalp gözüyle görme” anlamındaki müşâhedeye işaret etmektedir. Kuşeyrî ise ihsânı “murâkabe” kapsamında değerlendirmekte ve bu bağlamda “muhadara, müşâhede, mükâşefe, yakîn” gibi kavramları “keşf’in derece ve mertebeleri” şeklinde telakki etmektedir.¹⁴⁹ Ona göre bu kavramlar, bilginin kesinlik aşamalarını ifade etmektedir. Buna göre muhadara halinde kişi Allah’ın varlık ve birliğini deliller ile bilir. Mükâşefe halinde delilsiz bilme seviyesine yükselen sâlike müşâhede makamında Allah bizzat görülür olur. Hücvîrî’nin de beyân latifelerindeki kalbin huzuruna “muhadara”, sırrın hayret içinde kalmasına ise “mükâşefe” dediği görülmektedir. Bu açıdan Serrâc, Mekkî, Kuşeyrî ve Hücvîrî’nin, müşâhedeyi aşamalar halinde ele almak bakımından ortak bir tavır sergilediğini söyleyebiliriz.¹⁵⁰

Mekkî, iman ve yakîn ilminin aklın ürünü olmadığını, bu ilimlerin müşâhedesini ve hakikatlerine ancak yakîn ile vasıl olunabileceğini ifade etmektedir.¹⁵¹ Böylelikle Mekkî’nin, “iman ve yakîn ilmi”ni “tasavvuf” kavramının yerine kullandığını ve tasavvufu da “din ilimlerinden edinilen bilginin kesinleştirilmesine dayanan bir yöntem” olarak algıladığını söylemek mümkündür.

Netice itibariyle Mekkî’nin özellikle bâtınî ilim kapsamını oldukça geniş tuttuğu söylenebilir. Şöyle ki o, öncelikle zâhir amellerin en üstününün “ihlâs” olduğunu ve bunun mârifetullahın ilk basamağını teşkil ettiğini ifade ederek konuya başlamıştır. Daha sonra yakîn ilminin iman ilminin bittiği yerden başladığını, bu ilmin aynı zamanda ayne’l-yakîn makamının da başlangıcı olduğunu ifade etmiştir. İman ilmine yakîn ilminin nuru olan mârifet ilmi ile ulaşılabileceğini belirttikten sonra, yakîn ilminin nurunun mârifet ve imanı besleyen bir menba’ olduğunu vurgulamıştır. Tüm bu bilgilerden hareketle Mekkî’nin, zikrettiği “yakîn ilmi”, “bâtın ilmi” ve “iman-tevhid ilimleri” gibi isimlerle aslında tasavvuf ilmini kastettiğini, bu ilimlerin her birinin yakîn üst başlığında toplandığını ve yakîn birer tezahürü olarak kabul edilebileceğini söyleyebiliriz. Yakînin kapsayıcı unsur olmasının sebebi ise Mekkî’nin tabiriyle “yakînin tüm bu ilimlerin özü ve ayrılmaz niteliği” oluşudur.

nokta, müşâhedeye dayanmayan vecdin inkârcılık olduğu ve Allah’ın tecellisinin vecdi müşâhede etme halini yok ettiğidir. Bk. Serrâc, *el-Lüma’*, s. 262-264; a. mlf., *İslam Tasavvufu*, s. 351-353; Kelâbâzî, *et-Ta’arruf*, s. 112-113; a. mlf., *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, s. 171-172; Hücvîrî, *Keşfü’l-mahcûb*, s. 614, 661-663; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 428, 467-469.

¹⁴⁹ İlk dönem sûfîleri indinde keşf, tasavvufun bir yöntemi değil “tahkik edilmesi gereken bir bilgi verisi” olarak telakki edilmiştir. Bu durumda keşf “veri/kalbe doğan ilkâ”, tahkik ise “yöntem” olmaktadır. Bk. Başer, *Şeriat ve Hakikat*, s. 207-213. Keşfin dereceleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Reşat Öngören, “Bir Bilgi Kaynağı Olarak Tasavvufta Keşfin Değeri”, *İÜİFD*, sayı: 5, yıl: 2002, s. 86. İhsân hakkında bk. a. mlf., *Tarihte ve Günümüzde Ehl-i Sünnet*: Ehl-i Sünnet’te Tasavvufun Yeri, İstanbul, Ensâr Neşriyat, 2006, s. 159-160.

¹⁵⁰ Serrâc, *el-Lüma’*, s. 62-64; a. mlf., *İslam Tasavvufu*, s.67-68; Mekkî, *Kûtü’l-kulûb*, I: 280-281, 299; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 25-26, 55; Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 146-147, 293-296; a. mlf., *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 169-170, 272-275 (murâkabe); Hücvîrî, *Keşfü’l-mahcûb*, s. 618-619; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 432; Öngören, *Tarihte ve Günümüzde Ehl-i Sünnet*, s. 165.

¹⁵¹ Mekkî, *Kûtü’l-kulûb*, I: 350; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 140.

2.2.3 Faydasına Göre

Mekkî ilmi bir de “faydalı ilim” ve “faydasız ilim” olarak ikiye ayırmıştır. Mekkî’ye göre faydalı ilim,-kendi tabiriyle hakikî ilim- Allah hakkındaki bilgidir ve bu bilgi aynı zamanda yakînin esaslarındandır.¹⁵² Allah hakkındaki bilgi en üstün bilgidir ve Mekkî, bu kanaatini Hz. Peygamber’in “İlim iki türdür: ...Kalpte olan bâtin ilmi ki, asıl faydalı olan budur”¹⁵³ hadisiyle desteklemektedir. Buradan hareketle Mekkî’nin bilgi anlayışını bu hadisi merkeze alarak oluşturduğu söylenebilir. Hem hadiste geçtiği hem de Mekkî’nin belirttiği üzere faydalı ilim ile kastedilen, “yakîn ilmi” yani “tasavvuf” olsa gerektir. Allah ile kulu arasındaki faydalı ilmin, kişinin Allah’tan aldığı bu bilgi yani yakîn olduğunu belirten Mekkî, kişinin bu ilimle amel ve hasenâtının çoğaldığını, ameller vesilesi ile yakîn ehli arasına girdiğini dile getirmekte, faydalı ilmi yani yakîn ilmini “ameli gerektiren bilgi” olarak tayin etmektedir.¹⁵⁴ Buradan hareketle Mekkî’nin tasavvûfî eğitim sürecindeki sâlikin ilmini amelleriyle desteklemesi gerektiğini ve böylece tasavvufun Ehl-i sünnet çizgisinden şaşmayan bir ilim olduğunu vurgulamak istediğini söylemek mümkündür.

Mekkî’nin “faydasız” ilim çerçevesinde ise genel olarak yakîn ilminin dışında kalan ilimleri değerlendirdiği söylenebilir. Sözgelimi Hz. Peygamber’den yapılan bir nakilde “bilinmemesi zararlı olmayan ilimler” arasında şiir, nesep ilmi ve Arapların önemli tarih vak’aları sayılmış, bu hadisin başka bir lafzında ise bunların “faydasız ilim, zararsız bir cehalet” olduğu zikredilmiştir.¹⁵⁵

2.2.4 Maksadına Göre

Mekkî’nin bu çerçevede “dünya ilmi” ve “âhiret ilmi” şeklinde bir ayrıma gittiği görülmektedir. O, dünyevî ilimlerin insanların kalplerini dünyaya meylettirip onları maddî menfaat ve itibar kazanmaya sevk ettiğini belirtmekte, zâhir ilminin dünya ilimlerinden olduğunu ve bu ilmin kalp ile değil dil ile ifa edilen amellerden teşekkül ettiğini dile getirmektedir.

Âlimlerin, ilmi, Allah’ı bilme ile Allah’ın emrini bilme şeklinde ikiye taksim ettiklerini söyleyen Mekkî, onların bu taksime dayanarak âlimleri de “âhiret” ve “dünya” âlimleri olarak iki zümreye ayırdıklarını ifade etmiştir.¹⁵⁶ Mekkî’ye göre Hz. Peygamber’in sünnetlerini kendi re’y ve aklî ilmine dayanarak te’vil eden kimse, kendi üstüne düşenle ilgilenmeyen bir zorlamacı ve dinin hükümlerini iskât edici biridir. Allah’ı hakkıyla bilen

¹⁵² Mekkî, *Kütü’l-kulûb*, I: 244, 247, 288, 313; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, I: 394-395, 399-400, II: 38, 78; Yazaki, *Ebû Tâlib el-Mekkî’de Tasavvuf*, s. 123.

¹⁵³ Mekkî, *Kütü’l-kulûb*, I: 252, 270; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, I: 408; II: 9; Hakîm Tirmizî, *Beyânü’l-fark*, s. 35, 66; a. mlf., *Kalbin Anlamı*, s. 41, 88.

¹⁵⁴ Mekkî, *Kütü’l-kulûb*, I: 269-271; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 8-9. Faydalı ilim hakkında Mekkî’nin zikrettikleri hakkında bilgi için bk. Mekkî, *Kütü’l-kulûb*, I: 278; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 22. Faydalı ilmin alametleri arasında hilim, tevazu, güzel ahlâk ve yumuşaklık sayılmıştır. Mekkî, *Kütü’l-kulûb*, I: 292; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 44.

¹⁵⁵ Mekkî, *Kütü’l-kulûb*, I: 273; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 14.

¹⁵⁶ Mekkî, *Kütü’l-kulûb*, I: 290; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 40.

âlimler ise aklî ilimleri yakîn ilmine, re'ye dayalı ilimleri sünnet ilmine dayandırmaya çalışan ve rivayet ehlini tanıyarak ravileri ve nakilcileri teyit eden kimselerdir.¹⁵⁷

Mekkî, dünya ve âhiret âlimleri arasındaki farklara değinmekte ve ilimlerini kullanarak dünya nimetlerini elde etmeye çalışma noktasında şer âlimleri ile dünya âlimleri arasında bir ayniyet olduğunu ima etmektedir. Dünya âlimlerinin halka karşı yapmacık davranışlar sergilediklerini, hırs ve önderlik peşinde koştuklarını, re'y ve hevalarına göre konuştuklarını zikretmektedir.¹⁵⁸ Yine onların kendilerine sorulan her soruya cevap verdiklerini, fetvâ vermekten çekinmediklerini, idarecilerin yanında bulunarak halkın teveccühünü kazanmaya niyetlendiklerini ve zâhir ilimlerini tahsile dalıp ameli ihmal ettiklerini ifade etmektedir. Ayrıca onların ayet ve hadisleri te'vil yoluyla çarpıttıklarını ve bunu yaparken de fitneyi amaçladıklarını söylemektedir.¹⁵⁹

Hakikat ehli olan âhiret âlimleri ise bütün yaratılmışlardan üstün bir konumda bulunan ve Allah'ın hüccetlerini ayakta tutan kimselerdir. Kendilerine öğretilen ilim onları hakikate ve yakîne iletmektedir. Onlar dünyaya meyletmeyip dinin davetçileri olmaktadır.¹⁶⁰ Mekkî'ye göre bu âlimler, kalbî amellere önem veren, müşâhede ve ayne'l-yakîn sahibi kimselerdir. Âhiret âlimlerinin akılları, kalplerinden gelen nurlar ile aydınlanmakta, ahlâk ve anlayışları ilim ve müşâhede ile şekillenmektedir. Mekkî, bu âlimlerin korku, tevazu, güzel ahlâk, huşû ve zühd ile vasıflandırıldığını, şer âlimlerinin ise ilimlerini dünyalık kazanmak için kullanmalarından ötürü eleştirildiğini belirtmektedir.¹⁶¹

2.2.5 Taifelerine Göre

Mekkî bu konuda “din âlimleri” ve “sûfilere benzeyen zümreler” şeklinde bir ilim tasnifine yönelmiştir:

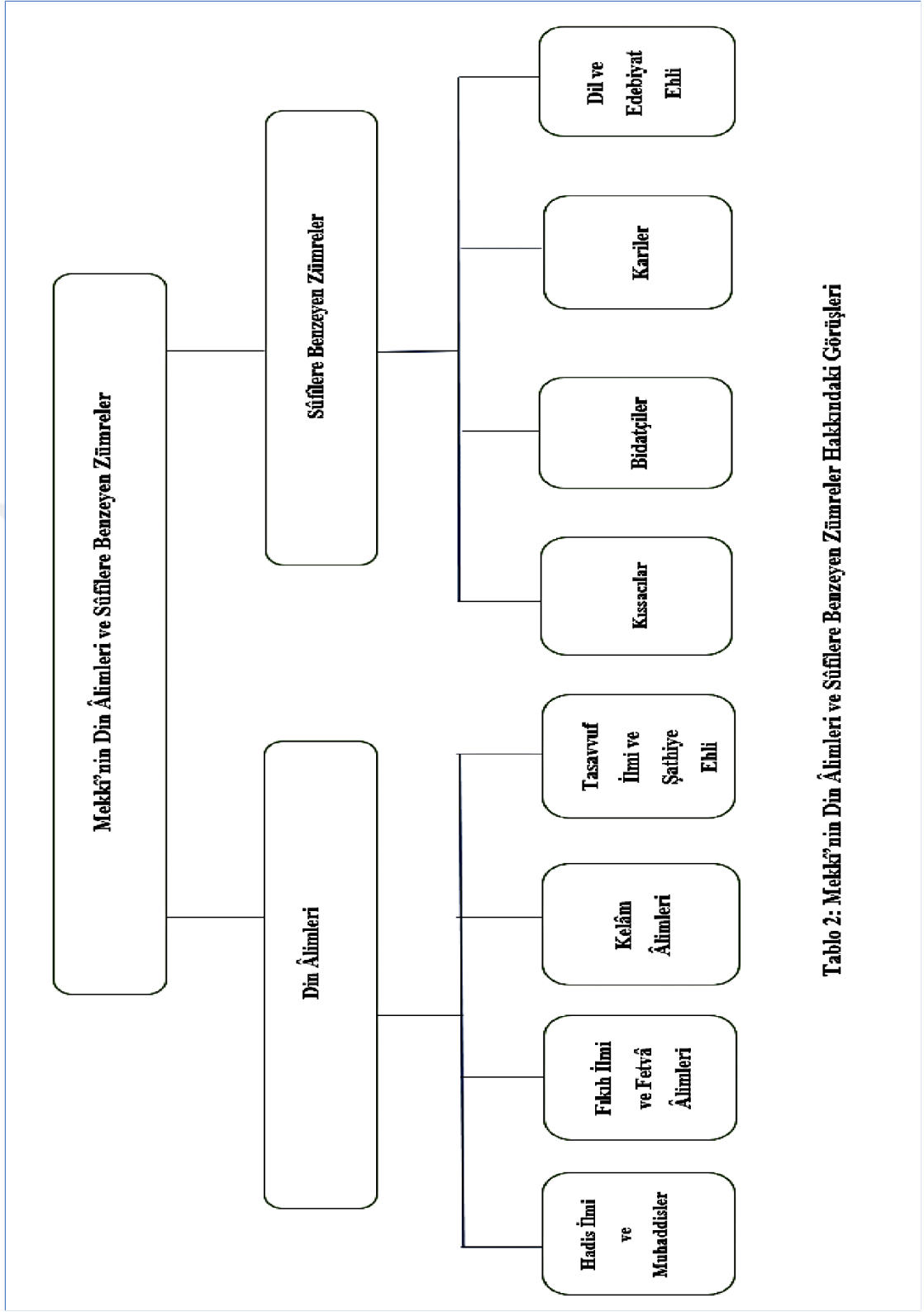
¹⁵⁷ Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, I: 353; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 145-146.

¹⁵⁸ Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, I: 290-294; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 40-47. Dünya/şer âlimlerinin vasıfları hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, I: 291, 293, 297, 298; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 42-43, 45, 52, 54. Şer ulemasının yedi zümre olarak tasnif edildiğini bildiren hadis için bk. Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, I: 298; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 54

¹⁵⁹ Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, I: 273-277; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 15-20.

¹⁶⁰ Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, I: 277-279; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 20-23.

¹⁶¹ Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, I: 297; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 51-52. Şer ulemasının ve ahiret âlimlerinin vasıfları hakkında ayrıntılı olarak bk. Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, I: 298-299; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 54-56.



Tablo 2: Mekkî'nin Din Âlimleri ve Süflere Benzeyen Zümreler Hakkındaki Görüşleri

Bir ilmin farklı yönlerden ele alınması, tasniflerin çeşitli olmasını da beraberinde getirmektedir. Yukarıdaki tabloda görüldüğü üzere farklı bir tasnife daha yönelen Mekkî, “din ilimleri” kapsamında hadis, kelâm, fıkıh ve vecd ilimleri (tasavvuf) ele alırken “sûfilere benzeyen zümreler” başlığında ise kussâs, bid‘atçılar, kariler ile edipler, Arap dil âlimleri, nahiv ve mantık ilmine yer vermiştir. Mekkî ikinci taksimde, bid‘at kapsamına girebilecek her şeyi eleştiriye tabi tutmuştur.

Netice itibariyle bid‘at eleştirilerinin diğer erken dönem eserlerine nazaran *Kûtü’l-Kulûb*’da daha fazla ağırlık kazandığı söylenebilir. Mekkî, bid‘atları sünnetin mukabilinde değerlendirip eleştirmekte, dolayısıyla tasavvufun sonradan ortaya çıkmadığını ve sonradan ortaya çıkan şeyleri de kabul etmediğini vurgulamakta, böylelikle yaşadığı dönemde özellikle tasavvufa yönelik oluşmuş yanlış kanaat ve düşünceleri tashih etme gayesi taşımaktadır. Tashih işlemine öncelikle daha genel bir çerçevede bilinen ilimleri bir tasnife tabi tutmakla başlamakta, sahih ilimler ile bid‘at olanlarını ayırarak bu işleme devam etmektedir. Mekkî’nin tashih amacının asıl muhatapları ise bilgi noktasında “amel”i ihmal eden hadis, fıkıh, kelâm ve belli noktalarda tasavvuf gibi din ilimleridir. Bu ilimler hakkındaki kanaatleri ve eleştirileri ise üçüncü bölümde incelenecektir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: MEKKÎ'NİN DİN İLİMLERİNE YÖNELİK GÖRÜŞ VE ELEŞTİRİLERİ

3.1 Din İlimlerine Yönelik Genel Çerçeve

Hız. Peygamber'in vefatından yaklaşık yüzyıl sonra "katı bir zühd hayatı" şeklinde belirginleşmeye başlayan tasavvuf, hicrî III. asra kadar "ilim" olarak kendini ispatlama ihtiyacı hissetmezken bu dönemden sonra sûflerin dinî konularla ilgili dile getirdikleri çeşitli görüşleri, başta fakîhler ve muhaddisler olmak üzere pek çok grubun tepkisine sebep olmuştur. Bunun neticesinde daha önceden tasavvufun ilmî değerini veya din ilimleri içerisindeki yerini tespit etmeye yönelmemiş sûfler, tasavvufu, fıkıh-kelâm ve hadis geleneğine karşı bir "ilim" olarak savunmak durumunda kalmışlardır. Bunun sonucu olarak da sûfler hicrî IV. asrın sonlarından itibaren eserlerini Kur'ân ve hadis temelli bir çizgide telif etmeye ve düşüncelerini bu eserler vasıtası ile dile getirip savunmaya gayret göstermişlerdir. Tasavvufun, kaleme alınan bu eserler sayesinde belli bir mevzu, mesâil ve mebadî' e sahip müdevven¹⁶² bir ilim haline geldiğini söylemek mümkündür. Bunun yanı sıra sûflerin hem kendi içlerinde yaşadıkları bazı anlaşmazlıklar hem de ibâhî ve ilhâdî grupların sûflere yönelttikleri eleştiriler, tasavvufun bir "ilim" olarak zapturabt altına alınıp diğer din ilimleri arasındaki yerinin tayin edilmesini ve sünî bir çerçevede ele alınmasını zorunlu hale getirmiştir.¹⁶³ Bu durum, başta Serrâc olmak üzere Kelâbâzî, Ebû Tâlib el-Mekkî gibi erken dönem yazarlarının önemle üzerinde durduğu bir sorundu. Bu dönemde üzerinde önemle durulan konu ise şeriat-hakikat ilişkisi olmuştur. Bu konunun açıklığa kavuşturulmasında iman ile amelin gerekleri ile bilgi-eylem diğer bir ifadeyle iman-amel ilişkisinin tespit edilip ortaya konulması önem arz etmekteydi.¹⁶⁴ Aslında bilgi-eylem ilişkisi kapsamında sûflerin dile getirdikleri görüşlerin, yaşadıkları dönemde hakim olan din ilimlerinin bilgi anlayışlarına bir tür eleştiri niteliğinde olduğu söylenebilir. Neticede bu müellif sûflerin kaleme aldıkları eserler sayesinde tasavvuf, müdevven bir ilim hüviyeti kazanmış, hicrî VI. asırdan itibaren ise tasavvufu din ilimleri arasında kabul etmeyen kimse neredeyse kalmamıştır.

Mekkî'ye geçmeden önce tasavvufun bir ilim olarak tayin edilme sürecine göz atmamız elzem görülmektedir. Öncelikle Mekkî ile birlikte tüm erken dönem sûflerinin,

¹⁶² İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergâh Yay., 13. Bs., 2016, s. 849-853, özellikle 852; Başer, "Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî'nin Tasavvuf Anlayışı", s. 15; Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, İstanbul, Kapı Yay., 2015, s. 68-71; a. mlf., *İslam Düşüncesi Üzerine*, s. 22-23.

¹⁶³ Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevî*, İstanbul, İSAM Yay., 2010, s. 54-57; a. mlf., *İslam Düşüncesi Üzerine*, s. 20-42; Abdülhakim Yüce, "Klasiklerimiz "el-Lüma'", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, sayı: 3, yıl: 2000, s. 185-186; Demirli, "Tasavvuf Araştırmalarında Dönemlendirme Sorunu", s. 13.

¹⁶⁴ Başer, "Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî'nin Tasavvuf Anlayışı", s. 18; Serrâc, *el-Lüma'*, s. 11; a. mlf., *İslam Tasavvufu*, s. 7; Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, s. 19-21; a. mlf., *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, s. 50-51; Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 22-24; a. mlf., *Tasavvuf İlmîne Dair Kuşeyrî Risâlesi*, s. 80-82; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 203-213; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 77-84; Demirli, "Tasavvuf Araştırmalarında Dönemlendirme Sorunu", s. 13 vd.; Ekrem Demirli, *Sadrettin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, s. 29-62; a.mlf., "Zahirî İlimlerin Otoritesi Karşısında Tasavvufun Meşruiyet Arayışı", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 15, yıl: 2007. Tasavvufun teşekkül sürecini şeriat-hakikat ilişkisi çerçevesinde ele alan çalışmalar için bk. Abdullah Kartal, *Tasavvufun Oluşumu: Şeriat-Hakikat İlişkisi*, Bursa, Emin Yay., 2015; Başer, *Şeriat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci*, İstanbul, Klasik Yay., 2017.

dönemin din, ahlâk, ibadet hayatı ve ilim anlayışına ciddi eleştirilerde bulunduklarını söylemek mümkündür. Onların bu eleştirel tavrı sergilemelerinin temelde iki sebebi olduğu düşünülebilir. Birincisi, tasavvufun hem kendi içindeki kişilere hem de fıkıh, hadis, kelâm gibi diğer din ilimlerine karşı kendisinin de bir “din ilmi” olduğunu dile getirmek; ikincisi ise sûfilerin yoğun riyâzet ve mücâhede yöntemini benimsediğini göstermek suretiyle hem ibâhî akımlara karşı çıkarak tasavvufun amele yaptığı vurgu bakımından bu gruplardan ayrı düşünülmesini gerektiğini vurgulamak hem de tasavvuf için bir iç eleştiri mekanizması geliştirmeye yönelmektir.

Bu noktada ilk olarak Serrâc, bilgi anlayışını genel itibarıyla her ilmin belirli bir mevzusu, mesâili, sınır ve yöntemi bulunduğu kabulü üzerine bina etmiştir. Ona göre her ilim, kendi alanını oluşturduğu gibi, alanıyla ilgili meseleleri çözmede de öncelikli bir otoriteye sahiptir. Tasavvuf da din ilimlerinden biridir ve diğer din ilimlerinin dinî kaynakları kendi yöntemleri ile yorumlayabildikleri gibi ana kaynakları Kur’ân ve sünnet olan tasavvuf ilmi de Kur’ân ve sünneti “işâret” ve “istinbat” yöntemiyle yorumlama yetkisine sahiptir.¹⁶⁵ Yine sûfiler ile ibâhîlik arasında kesin bir ayrım yapılmalıdır. Zira ibâhîlik, belli bir mertebeden sonra dinî sorumlulukların kalktığı düşüncesinde iken tasavvufta gaye, ibadetlere yoğunlaşmak suretiyle ahlâkî terakkiyi gerçekleştirip kişinin yetkinleşmesini sağlamaktır. Bu açıdan bakıldığında Serrâc’ın bir “din ilmi” olarak kabul ettiği tasavvuf, esas itibarıyla iki gruba karşı mücadele vermektedir. Bunlardan ilki diğer din ilimlerin âlimleridir ve Serrâc bu kişilere karşı tasavvufun da bir din ilmi olduğunu ortaya koymaya çalışmaktadır. Diğerisi ise sapkın görüşleri nedeniyle ibâhî gruplardır ve tasavvufun bu grupların aksine amele ziyadesiyle önem verdiğini her fırsatta dile getirmek, tasavvufun mâhiyetinin ortaya konulması açısından önem arz etmektedir.

Kelâbâzî’nin ise tasavvufu bir din ilmi olarak kabul ettiğini, Kur’ân ve sünneti ana kaynaklar olarak ele aldığını, hal ve makamlar çerçevesinde tasavvufun metot ve âdâbını ortaya koymaya çalışırken zannedilenin aksine tasavvufun da belirli birtakım kurallar üzerine bina edildiğini göstermeye çalıştığını, sûfilerin Ehl-i sünnet çizgisi ve akâidi üzerine bir yol takip ettiklerini sürekli vurguladığını, böylelikle bir ilim olarak sünnî tasavvufun varlığını ortaya koymaya gayret ettiğini söyleyebiliriz. Bunu yaparken Serrâc gibi tasavvufun konu, gaye ve yöntemini, âdâbını, her din ilmi gibi tasavvufun da sahip olması gereken yetki alanını, bu alana giren şatahat, vecd, semâ’, keramet gibi ifadeler hakkında söz söyleme yetkisinin yalnızca tasavvuf ehline ait olduğunu dile getirmektedir.

Kuşeyrî ise sünnî tasavvuf anlayışının bir gereği olarak eserinde, tasavvufun sünnî bir çerçevede yer aldığını ortaya koymak amacıyla Eş’arî akidelerine aykırı gördüğü sûfî sözlerini zikretmemekte, konuları ayet ve hadisler rehberliğinde, sünnî tasavvuf çizgisine uygun olarak ele almakta ve gerekli açıklamaları bu çerçevede serdetmektedir. Tasavvufun, ehli dışındaki kimselerin anlayamayacakları bazı terimlere sahip olduğu görüşüne Kuşeyrî’de de rastlamak mümkündür. Sözgelimi her gruptan âlimin aralarında özel olarak

¹⁶⁵ Tasavvufun yöntemine farklı bir yaklaşım hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Başer, *Şeriat ve Hakikat*, s. 236-244.

kullandıkları birtakım lafızlar ve terimler olduğunu, bir ilim olarak tasavvufun da ehli arasında böyle terimlerin bulunmasının doğal karşılanması gerektiğini, Allah tarafından sûfilerin kalplerine yerleştirilen bu terimlerin mânalarının onlara mahsus olup ancak manevî ve rûhî tecrübeler sayesinde öğrenilebileceğini belirtmektedir. Onların bu terimleri kapalı bir şekilde kullanmalarının sebebinin ise kendilerinden olmayanlara karşı kendilerini gizleyebilmek olduğunu düşünmektedir.¹⁶⁶ Hücvîrî de Serrâc, Kelâbâzî, Mekkî ve Kuşeyrî'nin bu yöndeki kanaatlerini kabul etmekte, her ilmin kendisine has tabirleri, ıstılah ve sözleri bulunduğunu, bir ilim olarak tasavvufun da bu niteliklere sahip olduğunu, bir ilmin ıstılah oluşturmadaki amacının, ehlinin o ilmin inceliklerini anlamasını kolaylaştırmak, alan dışındaki kişilerden ise bu ilmin sırlarını gizlemek olduğunu belirtmektedir.¹⁶⁷

Netice olarak tasavvuf, din ilimleri arasında meşruiyet kazanma sürecinde, her ne kadar diğer din ilimleri gibi kendi alanında otorite sahibi olduğunu kabul etse bile, kendisinin diğer ilimlerden ayrı ve bağımsız düşünülmemesi gerektiği noktasından hareket etmiştir. Tasavvufun hareket alanı, din içerisindeki manevî ve derûnî meseleleri kapsar. Dinin manevî alanını konu edinmiş sûfiler, tasavvufun bu yönünü şu üç zümreye göstermek istemişlerdir: Hadis, fıkıh ve kelâm âlimlerine ve ibâhîler gibi sapkın görüşte bulunan kimselere.¹⁶⁸ Bu açıdan tasavvufun meşruiyet çabasının temelde iki hedefinin bulunduğunu söylemek mümkündür. Tasavvuf öncelikle kendisinin de en az diğer ilimler kadar “meşru” bir alana, kendine has konu, gaye ve yönetime sahip olduğunu ortaya koymayı gaye edinmiştir. İkinci olarak sapkın bazı gruplara, sahip olduğu “hakikat” anlayışının şeriat ile çatışmadığını bilakis onun hükümlerine tabi olduğunu ortaya koyma amacı taşımıştır. Tasavvufun, şeriatın hükümlerini geçersiz sayan ibâhî gruplarla karıştırılmasının önüne geçilerek bu gruplardan ayrı değerlendirilmesi de bu bağlamda değerlendirilmesi gereken esas gayelerden biridir. Nitekim Serrâc, Kelâbâzî ve Mekkî gibi tasavvufun tedvin dönemi müelliflerinin eserlerine bakıldığında, ibâhîlerin şeriat hükümleri konusunda çok büyük sorunlara yol açtıkları görülmektedir.¹⁶⁹

¹⁶⁶ Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 119; a. mlf., *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi*, s. 147.

¹⁶⁷ Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 613-668; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. , 426-473. Tasavvuf ilmi özelinde kavramların hicrî III. asra kadar diğer ilimlerin kavramları ile iç içe olduğu, bu kavramların hicrî IV. asırdan itibaren tasavvufî eğitim ve bilgi-marifet yönüyle ele alınmaya başlandığı müşâhede edilmiştir. Bk. Abdullah Damar, “Tasavvuf Terimlerinin Oluşumu”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, sayı: 17, yıl: 7 (2006), s. 161-189, s. 161-164.

¹⁶⁸ Serrâc ve Kelâbâzî bu konuda aynı kanaate sahiptirler. Sözelimi Serrâc tasavvufun din ilimleri karşısındaki meşruiyetini ve dini yükümlülükleri hafife alan ibâhîlikten farklı olduğunu ortaya koyma bağlamında bu konuya değinirken Kelâbâzî ise Allah'ın farz kıldığı ve Hz. Peygamber'in vacip olarak belirttiği tüm hükümlerden âkil ve bâliğ olan herkesin sorumlu olduğunu, bazı kimselerin dinde üstün nitelikler kazandıktan sonra bu hükümlerin onlardan sâkıt olmasının kabul edilemeyeceğini, bu konularda hiç kimsenin ihmalkâr davranma hak ve yetkisine sahip olmadığını, şeriatla ilgili hükümlerin geçersiz sayılacağı herhangi bir makamdan bahsedilemeyeceğini belirtmektedir. Bk. Serrâc, *el-Lüma* ' , s. 25; a. mlf., *İslam Tasavvufu*, s. 22-23; Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, s. 59; a. mlf., *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, s. 93.

¹⁶⁹ Serrâc, *el-Lüma* ' , s. 376-378; a. mlf., *İslam Tasavvufu*, s. 507-510; Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, s. 19-21; a. mlf., *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, s. 49-51; Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 449-450; a. mlf., *Kuşeyrî Risâlesi*, s.

3.2 Mekkî'nin Din İlimleri ve Âlimleri Hakkındaki Görüş ve Eleştirileri

Mekkî'nin, din ilimleri hakkındaki kanaatinin ana çerçevesini ifade eden yukarıdaki tabloda¹⁷⁰ geçtiği şekilde bir ilim tasnifine yönelmesinde, birtakım amaçları olduğunu söylemek mümkündür. Mekkî böyle bir taksime yönelerek öncelikle, Kur'ân ve sünnetin yolundan giden selef otoritesi nezdinde kabul gören ilimleri tespit etmek ve bid'at olanları ortaya çıkarmak istemiş, tasavvufun-Serrâc gibi-"iman ilmi" kapsamında değerlendirilerek şariat-hakikat bütünlüğünü gözetip koruyan "meşru" bir ilim olarak kabul edilmesi gerektiğine dikkat çekmiştir. Ayrıca kendilerini "ilim" olarak kabul eden alanlara yönelttiği eleştiriler ile de, korkusunun Kur'ân ve sünnetten uzaklaşılması olduğunu ve uzaklaşmaya maruz kalan bir "ilmin" sahih olarak değerlendirilemeyeceğini vurgulamak istemiştir. Dolayısıyla Mekkî'nin, şariat-hakikat bahsini, hakikatin şeriatı tamamladığı bir bütünlük ve ikmal ilişkisi açısından ele aldığını, gerek tasavvufa gerekse de diğer ilimlere yönelttiği eleştirilerin temelinde amel bakımından eksik olmalarının bulunduğunu söylemek mümkündür. Bu genel çerçeve dikkate alınarak Mekkî'nin din ilimleri hakkındaki düşüncelerine geçebiliriz.

3.2.1 Hadis İlmi ve Muhaddisler Hakkındaki Görüşleri

Hadis, tefsir ve fıkıh-kelâm gibi din bilimlerinden her birinin, hadislere ve hadis ilmine bakışının ve onları kullanım biçimlerinin farklılık arz ettiğini söylemek mümkündür. Buradan hareketle, din ilimlerinden biri olarak "tasavvuf'un hadislere bakış açısı ve hadisleri kullanım amaçları, Mekkî'nin hadis ilmi ve muhaddisler karşısındaki tutumu çerçevesinde değerlendirilmeye çalışılacaktır. Özelde hadis ilmi genelde diğer din ilimlerinin gayelerini tespit edebilmek adına Mekkî'nin yaşadığı döneme göz atmak önem arz etmektedir. Mekkî'nin yaşadığı dönemde Ehl-i sünnet ile bazı gruplar arasında tebarüz eden fikrî ayrılıklar, bir din ilmi olarak kimliğini oluşturmaya çalışan tasavvufun Kur'ân, sünnet ve Ehl-i sünnete aykırı hareket etmediğini ortaya koymasını zorunlu hale getirmiştir. Bu çerçevede özellikle Serrâc'tan itibaren tasavvufun Ehl-i sünnete uygunluğunun vurgulanmasının yanı sıra diğer din ilimlerinin alanlarının tespit edilip bu ilimlerin birbirleriyle olan ilişkisinin belirlenmesi önem arz etmiştir.¹⁷¹ Bu çerçevede Mekkî'nin, eserinde yeri geldikçe kendi dönemine eleştiriler yönelttiği, hakikati arayan grupları sıralayarak her birinin eksikliklerini dile getirdiği görülmektedir.¹⁷² Bu başlık altında

401; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 203-213; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 76-85; Ekrem Demirli, "Zahiri İlimlerin Otoritesi Karşısında Tasavvufun Meşruiyet Arayışı", s. 221-22.

¹⁷⁰ Bk. Tablo 1: Ebû Tâlib el-Mekkî'nin İlimler Tasnifi.

¹⁷¹ Demirli, "Zahiri İlimlerin Otoritesi Karşısında Tasavvufun Meşruiyet Arayışı", s. 220.

¹⁷² Ebû Tâlib el-Mekkî'nin bu konunun ana çerçevesini oluşturacak kişiler hakkında bilgi verir. Şöyle ki o, hakikati bulmak için girilen araştırmada şu beş zümre ile karşılaşılacağını belirtmiştir: sapıtmış bid'atçılar, kelâmcı, şatahat ehli sûfî, fetva ehli âlim ve muhaddisler. Bid'atçıların kendi hevaları ile re'yelerine tabi olarak şaşkınlık ve şüpheleri artırdığını; kelâmcının akılla bilinen bilgileri dinin zâhirine kıyas edip bir sonuca ulaştığını ve ayrı bir şüphe içerisinde olduğunu; şatahat ehli sûfinin Kitap ve sünneti fazla önemsemediğini, imamlarının görüşlerine muhalefet ettiğini, zann, vesvese, hads ve hakkı batıl göstermeye dayanarak fikir beyan ettiğini; fetvâ ehli âlimlerinin, ahiret hükümleri ve gayb ilimleri gibi mükellef kılınmayan konular hakkında konuşulamayacağını söylerken, girdikleri

hakikati arayan gruplardan olan muhaddisler ve hadis ilmi hakkında Mekkî ve muasırlarının kanaatleri ana hatlarıyla zikredilmeye çalışılacaktır.

Sûfilerin muhaddisleri eleştirdikleri temel noktanın, onların hadisleri bir malzemeye dönüştürerek sadece nakletmekle yetinmeleri ve ahlâkî hassasiyetlere riayet etmemeleri olduğunu söylemek mümkündür. Serrâc'ın, *el-Lüma* 'da tasavvufun diğer din ilimleriyle irtibatını, hadisçileri tanıtarak ve onların alan, yöntem ve gayelerini tespit ederek ortaya koymaya çalıştığı¹⁷³ dikkate alındığında Mekkî'nin de ilimler arası irtibatı açıklarken bu konuya odaklandığı müşâhede edilmektedir.

Mekkî'nin, hadisleri çok sık kullanan, rivayetlere çok fazla yer veren, kitabının ana omurgasını ayetler ve hadisler oluşturan bir mutasavvıf müellif olduğunu belirtmek gerekir. Buradan da anlaşılacağı üzere Mekkî'nin tasavvûfî düşüncesini oluştururken başvurduğu önemli referanslardan biri de hadislerdir. Dolayısıyla Mekkî'nin düşünce yapısının merkezinde, hadis ilmi ve dahi hadislerin bulunduğunu söylemek mümkündür. Mekkî'nin hadise yaklaşımı ise iki açıdan ele alınmalıdır. Evvela Mekkî, ele aldığı konular itibariyle hadislerden istinbat etme yöntemini takip etmektedir. İkinci olarak Mekkî, selevin usûlünü takip etmedikleri için bazı hadisçileri ve onların yöntemlerini eleştirmekten de geri durmamaktadır. Bu bağlamda Serrâc'a göre hadis ilmi ravilerin ihtilaf sebeplerini, rivayetlerdeki eksiklik veya kusurları, muhaddislerin isnat ve metin tenkitlerini kapsamaktadır. Mekkî'nin eleştirdiği konuların da bu noktalar üzerine yoğunlaştığı görülmektedir. Kuşeyrî de konular hakkında açıklama yaparken, sünî tasavvuf anlayışının bir gereği olarak ayet ve hadisler üzerinden beyanatta bulunmuştur.

Mekkî'nin hadis hocaları hakkındaki bilgilere bakıldığında onun hadis ve tarikat ilminde birçok şeyhle karşılaştığı ifade edilmesine rağmen kaynaklarda genel itibariyle iki hadis hocasına değinilmekte, Mekkî'nin ders aldığı kişilerin sadece bu kişilerle sınırlı olmadığı da belirtilmektedir. Bahsi geçen iki hocası, Ali b. Ahmed b. Ali Ebû'l Hasen el-Verrâk el-Masîsî (ö. 364/974) ile Muhammed b. Ahmed Ebû Bekir el-Bağdâdî el-Cercerâî'dir. (ö. 378/988) Mekkî'nin daha pek çok kişiden ders almasının, onun hadis ilmi ve kitapları konusunda geniş bir bilgiye sahip olmasını sağladığı söylenebilir. Bunun yanı sıra Mekkî'nin, hadis aldığı hocalarının çoğunun zayıf olduğu belirtilmiş, bu sebeple Mekkî birtakım eleştirilere maruz kalmıştır.¹⁷⁴

tartışmaların çoğunun bu konuda olduğunu; muhaddislerin ise kişiye, sorduğu hususta teslimiyet göstermek ve varsa hadisin emrine olduğu gibi uyarak fazla araştırmamayı tavsiye ettiğini söylemektedir. Ona göre yakînî şehadete sahip olmayan bu insanlar, yalnızca işittikleri ilim için rivayetçi, duydukları hadis ve haber için de iyi bir nakilcidirler. Bk. Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, I: 301-304; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 59-63.

¹⁷³ Serrâc, bu bağlamda hadisçilerin Hz. Peygamber'in hadislerinin zâhirine bağlı kaldıklarını, hadis elde etmek ve ravilere ulaşmak amacıyla diyar dolaştıklarını zikretmektedir. Yine o, bu kimselerin hadis ve sünnet konusunda kendilerine gelen haberleri başkalarına duyurmayı görev edindiklerini ve rivayetleri belli bir usûle göre toplayıp kayda geçirdiklerine dair bilgileri serdetmiştir. Serrâc eserinde hadis ilminin çerçevesini geniş bir şekilde sunmaktadır. Bk. Serrâc, *el-Lüma* 's. 13-14; a. mlf., *İslam Tasavvufu*, s. 9-11.

¹⁷⁴ Saklan, "Ebû Tâlib el-Mekkî ve Bazı Hadis Meselelerine Bakışı", s. 83, 122.

Mekkî, Hz. Peygamber'in sünnetinin, Kur'ân'ın tefsirinde ihtiyaç duyulan bir kaynak ve aynı zamanda Allah'ın kullarına bahsettiği bir nimet olduğunu vurgulamaktadır. Başka bir yerde Hz. Peygamber'den sahih olarak nakledilen hadislerin kabul edilmesinin vacip olduğunu ifade ettikten sonra Allah'a itaatin farz oluşundan hareketle Hz. Peygamber'e itaatin de farz olduğuna değinmiştir. Nitekim Allah, Hz. Peygamber'e itaati imanın şartlarından saymış ve bu itaati kendi itaatine bağlamıştır.¹⁷⁵ Görüldüğü üzere Mekkî sünneti, düşünce sisteminde merkezî bir konuma yerleştirerek aynı zamanda tasavvufun da sünnetten kopuk ya da onunla çelişik düşünölemeyeceğini ifade etmiş olmaktadır. Mekkî'nin sünnetin bağlayıcılığı hakkındaki tavrını, naklettiği şu rivayet ortaya koymaktadır:

“Ebu Said Rafi' b. el-Mu'alla, ayakta namaz kılıyordu. Hz. Peygamber onu çağırdı. O da, gayb makamında Allah'ın huzurunda kıyam etmesinin Hz. Peygamber'in çağrısına kulak vermesinden daha hayırlı olduğu zannetti. Namazını bitirip selam verdiğinde Hz. Peygamber, onu çağırdığında karşılık vermesini neyin engellediğini sordu. O da: “Namaz kılıyordum” dedi. Bunun üzerine şöyle buyurdu: “Allah'ın: “Ey iman edenler! Peygamber sizi, kendinize hayat verecek bir şeye davet ettiği zaman, Resul ile Allah'a icabet edin” (Enfal, 8/24) buyruğunu duymadın mı?”

Mekkî bu naklin hemen ardından durumu şu şekilde yorumlamaktadır:

“Hz. Peygamber Ebu Said'i çağırdığı zaman, ona ilmin bâtınında bir fayda sağlamak veya onun ilminin hangi seviyede olup nasıl amel edeceğine bakmak istemiş olabilir. Bu sebeptendir ki onun Hz. Peygamber'in davetine icabet etmesi, kıldığı nâfile namazdan daha faziletlidir. Çünkü kıldığı namaz, nâfile bir namaz olup, kendi tercihiyle Allah'a gaybî minvalde itaatini ifade etmekten ibarettir. Halbuki Hz. Peygamber'in davetine icabet etmesi, bir farzı eda etmesi bakımından daha hayırlıdır. Çünkü Hz. Peygamber'in davetine icabet etmesi, şehadet aleminde Allah'ın farz kıldığı bir amel olması hasebiyle Allah'a olan itaatinin ifadesidir. Hz. Peygamber'e icabet etmenin nâfile namaz kılmaya olan üstünlüğü, tıpkı farzın nâfileye olan üstünlüğü gibidir.”¹⁷⁶

Görüldüğü üzere Mekkî, naklettiği bu rivayetle hem sünnetin bağlayıcılığını hem de şeriat-hakikat ilişkisinde şeriatın belirleyiciliğini ifade etmiş olmaktadır.

Başka bir yerde Mekkî, Hâris b. el-Muhâsibî'nin “Allah seni sûfî bir hadis âlimi kılsın. Hadis âlimi sûfî kılmasın” sözünü açıklarken hadis, eser, usûl ve sünneti diğer bir ifadeyle zâhir ilmi sayılan hadis, fıkıh ve kelâmı öğrendikten sonra sûfilik yolunda ilerlemenin daha doğru olduğunu söylemiş, bunun aksi gerçekleştiğinde ise ya şatahat ehlinden ya da hata ehlinden biri olunacağını altını çizmiştir. Yani Mekkî, tasavvuf yoluna giren kişinin, öncelikle dinin temel kaynaklarından olan sünnetle ve diğer ilimlerde meşgul olmasının gerekli olduğunu düşünmekte ve bunları ibadet ve ilmin kökleri olarak telakki etmektedir.¹⁷⁷ Onun öncelikle o amelin ilmine sahip olunması gerektiğini ve amelin

¹⁷⁵ Enfal, 8/1.

¹⁷⁶ Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, I: 193; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, I: 314.

¹⁷⁷ Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, I: 324; II: 159; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 96; III: 269.

değerinin bu şekilde belirlenmesinin daha doğru olduğunu düşündüğünü söylemek mümkündür.¹⁷⁸

Mekkî, sünnete bu kadar bağlı olmasına ve Hz. Peygamber'in haberlerini araştırmayı “zâhirî ittibâ” olarak kabul etmesine rağmen, hadislerin ve ricâlin sıhhatinin teknik olarak araştırılmasını “bid‘at” ve “selefin yolundan ayrılma” olarak değerlendirmektedir. Mekkî sünnet ve hadis bilgisini selef nezdinde maruf ilimler arasında zikrederken selefin kolaylaştırdığı halde sonrakilerin zorlaştırdığı veya selefin hassas davranıp halefin gevşek tuttuğu konulara değinmekte, bu konulara misal olarak hadislerin tüm tarikleriyle yazılması, tariklerin lafızlarının ve garip olanlarının araştırılması gibi hususları saymaktadır.¹⁷⁹ Bu konuyla irtibatlı olarak hadis ilmini tasvip etmeyen çoğu zâhid ve sûfî bazı âlimlerin görüşlerini zikretmektedir.¹⁸⁰

Mekkî ayrıca ilmin sıfatını ve selefin ilimde takip ettiği yolu açıklarken hadis âlimleri hakkında bilgi vermektedir. Bu kimselerin, kendilerine bir şey sorulduğunda tavsiyelerinin, teslimiyet göstermek ve varsa hadisin emrine olduğu gibi uyarak fazla araştırmamak olduğunu söylemektedir. Bu zümrenin, selamet bakımından fıkıh ehlinin sonra geldiğini ve selefe benzerlikleri ve takip ettikleri yol itibarıyla avam içinde en hayırlı grup olduğunu belirtmiştir. Yine bu kimselerin yakînî müşâhedeye sahip olmadıkları için gördüklerinin hakikatine tam mânasıyla muttali olamayacaklarının altını çizmekte, bunların yalnızca işittikleri ilim için “rivayetçi”, duydukları hadisler için de iyi birer “nakilci” olduklarını ama tefakkuh sahibi olmadıklarını zikretmektedir. Devamında ise İbn Şihâb ez-Zührî (ö. 124/742), Malik b. Enes (ö. 179/795) ve Ahmed b. Hanbel'den (ö. 241/855) hadis âlimleri ile alakalı bazı nakillerde bulunmaktadır.¹⁸¹ Mekkî'den önce Serrâc'ın da “ince ve derin bir anlayış” a sahip oldukları için fakîhleri muhaddislerden üstün tuttuğunu bilmekteyiz.

Mekkî'nin hadis ilmi taliplerine tamamıyla eleştiride bulunduğu zannedilmemelidir. Onun eleştiride bulunduğu nokta, hadislerin ve hadis âlimlerinin teknik yönden ele alınıp eleştirilmesine fazlaca önem verilmesi ve bu sebeple hadislerle amel noktasında gevşek davranılmasıdır. Mekkî, belli noktalarda eleştirdiği muhaddisleri aynı zamanda bu ümmetin, dini muhafaza edip hilelere karşı müdafaa eden adaletli kişileri olarak görmekte, hadis talebi için yapılan yolculukları, yüce amellerden kabul etmektedir.

¹⁷⁸ Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, I: 271-273; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 11-15; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 614-616; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 427-430.

¹⁷⁹ Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, I: 337-338; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 118, 120; Saklan, “Ebû Tâlib el-Mekkî ve Bazı Hadis Meselelerine Bakışı”, s. 99.

¹⁸⁰ Bu kişiler arasında Bîşr-i Hâfî, Süfyân-ı Sevrî, Ebu Süleyman Dârânî sayılabilir. Bilgi için bk. Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, I: 279-280; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 24-25.

¹⁸¹ Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, I: 303-304; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: s. 62-63.

Mekkî'nin amel edilebilir hadis hakkındaki kanaatini şu açıklamasından takip etmek mümkündür:

“Bir hadis, iki asır tedavülde olduğu veya hicretin ilk üç asrı boyunca rivayet edildiği ya da bunlardan birinde rivayet edilip ulemâ tarafından inkar edilmediği zaman “meşhur” bir hadis olur. Müslümanlardan bir neslin onu inkâr etmemeleri onu delil haline getirir. Kur’ân’a, sahih sünnete, ümmetin icmâna aykırı olmadıkça veya ravisinin yalancılığına dair âdil kimselerden birinin şahitliği bulunmadıkça, sırf senedinde pürüz var diye reddedilemez.”¹⁸²

Görüldüğü üzere Mekkî'nin hadisi kabul şartları Kur’ân, sünnet ve ümmetin icmâna uygunluk arz etmesi, ravinin sıhhat şartı ise adil imamlardan birinin, o kişinin yalancılığına dair şahitlikte bulunmamasıdır. Onun öne sürdüğü bu şartlar aynı zamanda İbn Salah (ö. 643/1245), Nevevî (ö. 676/1277) ve İbn Hacer (ö. 852/1449) gibi hadis âlimleri tarafından ileri sürülmüş şartlardır.¹⁸³ Mekkî bu hadis âlimleri ile aynı kanaati taşıyarak kendisine bu konuda yöneltilebilecek eleştirilere karşı bir önlem almak istemiş olabilir. Kanaatimizce Mekkî'nin hadis kabul şartlarının kendisinden önceki hadis âlimleri tarafından da ileri sürülmüş şartlar ile uygunluk arz etmesi, Mekkî'nin tek başına hareket etmeyip selefın yolunu takip ettiğini göstermesi ve hadis alanının kendi otoritesine saygılı davranması bakımından önem arz etmektedir. Ayrıca Mekkî'nin din ilimlerini eleştirdiği noktanın, bu ilimlerin amel noktasındaki eksiklikleri olduğunu hatırlatmak yerinde olacaktır.

Kûtü'l-Kulûb'deki hadislerin durumuna bakmamız, Mekkî'nin hadis ve nakil anlayışı hakkında bir kanaat oluşturmaya bakımından faydalı olacaktır. Çünkü tasavvufa yöneltelen eleştirilerden biri sahih sayılmayan hadislerin çokça kullanılması veya sahih hadisleri toplayan kitaplarda bulunmayan hadislerle atıf yapılmasıdır. İsnadın bu ümmet için önemli ve ayırt edici olduğuna vurgu yapmasına rağmen Mekkî, eserinde rivayet ettiği hadis, haber ve sözlerin ekseriyetini, isnatlarının tamamını vermeden mâna ile naklettiğini belirtmekte, ayrıca bu nakillerin çoğunda aslî lafızlara itibar etmeyip hepsinde mânânın korunmasına dikkat ettiğini ifade etmektedir.¹⁸⁴ Hemen ardından mâna ile rivayete ruhsat veren sahabe ve tabiinden bazı kimseleri ve bu kimselerin hadis rivayetinde sergiledikleri farklı tutumları zikretmekte, böylelikle takip ettiği usûlü belli bir mesnede dayandırmış olmaktadır. Mekkî'nin aynı hadisçiler gibi, mâna ile rivayet için Arap dilini ve kelimelerin delalet ettiği mânaları iyi bilmeyi ve mânayı tahriften korumayı şart koştuğu

¹⁸² Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, I: 358; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 154.

¹⁸³ Saklan, “Ebû Tâlib el-Mekkî ve Bazı Hadis Meselelerine Bakışı”, s. 112.

¹⁸⁴ Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, I: 356; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 150. *Kûtü'l-Kulûb*'daki hadislerin incelenmiştir. Buna göre hadislerin merdûd olanları (Garîb %2.5, Zayıf %25.4, Aslı olmayan-lafzı bulunmayan, başvuru kaynaklarda bulunamayanlar ve Mevzî %17.7, Toplam % 45.7) makbul olanlarından (Muttefekun aleyh %12.6, Sahih %14.5, Hasen-Sahih %4.7, Hasen %6.8 ve Hasen Garîb %3.4 Toplam %42) fazladır. Bu durum ise şöyle açıklanmaktadır: Mekkî, hadis ilmiyle bir hadis âlimi olarak ilgilenmemekte, hadislerin ahkâm yönünü değil kişinin ahlâkına ve amellerine tesir edecek yönünü öne çıkarma gayesini taşımaktadır. Durum böyle olunca Mekkî'nin, hadislerin amele taalluk eden yönüne önem vermesi açısından değerlendirmeye tabi tutulması daha doğrudur. Bu sebeple onun zikrettiği hadislerin sıhhati-en azından hadis ilmindeki kadar-önem arz etmemektedir. Bk. Saklan, “Ebû Tâlib el-Mekkî ve Bazı Hadis Meselelerine Bakışı”, s. 93-94.

görülmektedir.¹⁸⁵ Bu konu ile ilgili olarak Mekkî, bir kişiden yaptığı nakilde mâna ile rivayete ruhsat verenler arasında Hasan-ı Basrî'yi (ö. 110/728) zikretmiştir.¹⁸⁶ Buradan hareketle Mekkî'nin, pek çok yerde olduğu gibi bu konuda da Hasan-ı Basrî'yi takip ettiğini söylemek mümkün hale gelmektedir.

Mekkî'nin böyle bir usûlü takip etmesi, eserinin bir hadis kitabı olmaması sebebiyle tüm rivayetlerde tam isnat verilmesinin yahut rivayetlerin aynı lafızlarla zikredilmesinin zorunlu olmayışı ile açıklanabilir. Mekkî yukarıda da zikredildiği üzere mâna ile hadis rivayeti yöntemini, buna ruhsat veren sahabeleri takip ederek ve uygulamalarını zikrederek meşru bir zemine oturtmaktadır. “İmamların imamı” olarak vassettiği ve pek çok konuda da bilgisine başvurduğu Hasan-ı Basrî'nin de desteklediği bu görüş hakkında pek çok nakile yer verdikten sonra Mekkî, mürsel ve maktu‘ hadisin rivayet edilmesinin caiz olma sebeplerini sıralamaktadır. Mekkî daha sonra, her ne kadar dikkatli davranmış olsa bile ilmin tamamını ihata edemeyeceğini söyleyerek zayıf senetlerle sahih hadisleri rivayet etmiş olma ihtimalinin de var olduğunu altını çizmiştir. Bu konuda Ahmed b. Hanbel'in “Hadis, Kitap ve sünnete muhalif olmadığı takdirde, delil olarak kullanılmasa bile, te’vilinde ümmetin icmâna aykırı bir hüküm bulunmuyorsa, alınıp kabul edilir” sözünü de kendi düşüncesine şiar edinir.¹⁸⁷ Terğib, terhib, dünyada zühd sahibi olma ile fadâil-i a‘mâl gibi konularda mürsel ve maktu‘ hadislerin kabul edilmelerinin veya reddedilmelerinin kolay olmadığı¹⁸⁸ kanaatinde olan Mekkî, bu hadislerin kullanılmasının caiz oluşunun delillerine de yer vermektedir.¹⁸⁹

Mekkî'nin zayıf hadis konusuna da değindiği görülmektedir. Sûfilerin hadis kullanımlarına yönelik eleştirilerin her daim var olduğu söylenebilir. Mekkî'nin, bu eleştirilere karşı tutumunu izah etmek için, zayıf hadisleri hangi şartlar dahilinde kullandığını açıklayarak bu tür eleştirilerin önüne geçmek istemiş olabileceğini söylemek mümkündür. Bu amaca matuf olarak Mekkî, ilim bâbı olarak da zikredebileceğimiz otuz birinci fasıldaki ayrı bir başlıkta, delil olarak kullandığı hadis ve rivayetlerde takip ettiği yöntemi açıklama yoluna gitmiştir. Onun, hadis kullanımında takip ettiği usûlü açıklama gereği hissetmesinin bir sebebi, hadis âlimleri tarafından, kullanmış olduğu hadislerin sıhhat yönünden eleştiriye tabi tutulacağını tahmin etmesidir. Mekkî'yi buna sevk eden bir başka sebep ise tasavvufun kaynak olarak başvurduğu hadislerin sıhhatine fazla dikkat etmediğini iddia edenlerin, İslâm ilimleri içerisinde ilmî kimliğini oluşturmaya çalışan tasavvuf hakkında “zayıf bir bakış açısına ve doğru/dayanağı olmayan bir iddiaya sahip

¹⁸⁵ Saklan, “Ebû Tâlib el-Mekkî ve Bazı Hadis Meselelerine Bakışı”, s. 116-117.

¹⁸⁶ Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, I: 337; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 118.

¹⁸⁷ Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, I: 356-360; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 150-157. Eğer konuyla alakalı başka bir haber vârid olmamış ise zayıf hadisle mutlak mânada amel edilir. Ahmed b. Hanbel ve ona tabi olarak Ebû Davud'un (ö. 275/888) bu görüşte olduğu rivayet edilmiştir. Ayrıca bu kimselerin zayıf hadisi re'y ve kıyasa tercih ettikleri bilinmektedir.

¹⁸⁸ Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, I: 360; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 156.

¹⁸⁹ Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, I: 357-358; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 152.

olduğu” yönünde bir kanaate sahip olmasıdır. Bu sorunlara binaen Mekkî, zikrettiği hadislerde takip ettiği usûlü, delilleriyle birlikte bizzat zikrederek bu yönde kanaate sahip olan kişilerin eleştirilerine cevap vermiş olmaktadır. Zayıf hadisi re’y ve kıyasa tercih eden ve bunun Ahmed b. Hanbel’in mezhebi olduğunu ifade eden Mekkî bu hususta şöyle söylemektedir:

“Hadis ehlinden kiminin zayıf gördüğünü, kimi de güçlü gördüğü, kiminin cerh ettiğini kimi de ta’dil edip adil saydığı için bu ihtimal daima mevcut olacaktır. Nitekim kiminin övdüğünü, kimi de yermektedir. Bu şekilde hakkında ihtilaf edilen ravilerin sayısı, hayli fazladır. Bu yüzden, herhangi bir ravinin, kendine denk veya kendinden aşağıda bir kimsenin cerh etmesi sebebiyle, hadisi reddedilir olma durumuna düşmemektedir. Hatta hadis âlimlerince çeşitli sebeplerle hadisleri illetli ve zayıf kabul edilen ravilerin hadisleri, fakihler ve mârifetullah ilmine sahip olan ulemâ nezdinde illetli veya zayıf sayılmayabilir.”¹⁹⁰

Görüldüğü üzere Mekkî zayıf hadis hususunda hadis âlimleri arasında bile bir ittifak sağlanamadığını ifade etmekte, kendi düşüncesini eleştirenlere, getirdiği delillerle cevap vermektedir. Yukarıdaki alıntıdan da anlaşılacağı üzere Mekkî, cerh ve ta’dilin sübjektif olarak yapıldığı kanaatini taşımakta ve cerh işini “haddi aşma ve gıybet” olarak değerlendirmektedir. Mekkî bu hususta cerh edilen ravinin bazı durumlarda (mârifet ehlinden olma gibi) cerh edenden daha faziletli olabileceği ihtimali üzerinde durur.¹⁹¹ Böylece Mekkî, bu durumdaki kişi ve hadisnin sıhhat değerlendirmesinin sadece hadisçiler tarafından yapılamayacağını, tasavvuf ehlinin de bu durumda devreye girdiğini vurgulamaktadır.¹⁹² Dolayısıyla Mekkî’nin düşünce sistemini, aynı Serrâc gibi, kişilerin, dahil oldukları ilim çerçevesinde değerlendirilmesi gerektiği fikri üzerine bina ettiğini söylemek mümkündür.

Mekkî’nin hadis ilmi ve âlimlerine yönelik temel eleştirilerini tespit etmek gerekirse Mekkî, hadis ilminin erbabı nezdinde itibar gören bir ilim olduğunu, zamanla bu ilimde âlim olarak vasfedilemeyecek kişilerin ortaya çıktığını, bu kimselerin hadis ilmiyle ibadeti bıraktıracak şekilde meşgul olduklarını ve kitaplar tasnif ederek raviler hakkında ileri geri konuşmaya başladıklarını zikretmektedir. Mekkî’nin ifadesine göre bu kimseler, özellikle dördüncü asırda hata ve sürçmelerin ardına düşerek bid‘at ehline sünnetin reddi için kapılar açmış, sünnete dönük tenkitlerinden dolayı re’y ve diğer aklî ilimleri hadislere tercih etmiş, sünnet ve rivayetlerde eksiklik buldukları için kıyas ve felsefeye hayranlık duymuşlardır.¹⁹³ Yine Mekkî, yaptığı bazı nakillerde, hadis rivayetinde bulunan bazı kimselerin bu işi halk nezdinde itibar kazanmak adına yaptığına işaret etmiştir.¹⁹⁴ Mekkî’nin, muhaddislerin ilimlerinde takip ettikleri bazı yöntem ve gayelerini eleştirmesinin arka planında, onun sünneti Kur’ân’dan sonra gelen ikinci önemli referans kaynağı olarak görmesi

¹⁹⁰ Mekkî, *Kûtü’l-kulûb*, I: 358; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 152.

¹⁹¹ Mekkî, *Kûtü’l-kulûb*, I: 358; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 152-153; Saklan, “Ebû Tâlib el-Mekkî ve Bazı Hadis Meselelerine Bakışı”, s. 113.

¹⁹² Mekkî, *Kûtü’l-kulûb*, I: 358; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 153.

¹⁹³ Mekkî, *Kûtü’l-kulûb*, I: 359-360; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 156.

¹⁹⁴ Mekkî, *Kûtü’l-kulûb*, I: 280; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 24.

bulunmaktadır. Özellikle cerh-ta‘dil konusunda hadisçileri daha hassas davranmaya davet etmesi, öncelikle yukarıda bahsettiğimiz gibi bu durumun bir açıdan tasavvufun alanına girmesinden, ikinci olarak da tasavvûfî ahlâkın üzerine bina edildiği konulardan biri olan hüsn-i zan ilkesine değer veriyor olmasından kaynaklanmaktadır.

3.2.2 Fıkıh İlmi ve Fetvâ Âlimleri Hakkındaki Görüşleri

Tasavvuf ve fıkıh ilmi arasındaki tartışmalar hicrî III. asra kadar uzanmaktadır. İslâm’ın ilk dönemlerinde şer‘î hükümler rivayet yoluyla alınıp öğrenilmekte, bir meselenin ibadet, itikad veya muâmeleler ile ilgili olması bu bakımdan bir farklılık meydana getirmemekteydi. Bir süre sonra Müslümanlar arasında dinî hükümlerin illetlerini ilmî usûller çerçevesinde inceleyen bir grup ortaya çıktı ve bu grup, meseleleri bir ilim halinde tertip ve tanzim etmeye başladı. Sürdürülen bu faaliyetler, zamanla sûfiyenin tepkisini celbetti. Fıkıh âlimlerinin sahabe neslinden miras aldıkları ahlâkî ilke ve kuralları bir takım “kaideler toplamı” olarak telakki etmeleri ve bu kuralları ibadetlerin anlam kazanması için yeterli görmeleri sebebiyle sûfiler bu kişilere eleştiriler yöneltilmeye başladılar. Halbuki sûfilere göre dinî kemâl, zahîrî mânalardan çok bâtınî mânalarda aranmalıydı. Böylece şer‘î ilim, fukahânın meşgul olduğu “zâhir ilmi” ve sûfiler için daha önemli olan “bâtın ilmi” olmak üzere ikiye ayrılmış oldu. Tüm bunların sonucu olarak fakîhler, sûfilere karşı çıkmaya ve onlara zındıklık, kafirlik ve mülhidlik gibi ağır ithamlar yöneltmeye başlamışlardır. Onların sûfilere yapmış oldukları işkence, baskı ve zulümler, Bağdat’ta Gulâm Halil fitnesi ile son haddine ulaşmış, fakîhlerin verdiği fetva ile tutuklanıp idam edilen Hallâc-ı Mansûr (ö. 309/922) ile dayanılmaz hale gelmiştir. Fakîhler ile sûfiler arasında süre gelen bu zâhir-bâtın tartışması, erken dönem tasavvuf yazarlarının önemle üzerinde durduğu meseleler arasındaydı. Unutulmamalıdır ki tasavvufa sadece fukahâ tarafından değil İmâmiyye, Caferiye, Hâşeviyye, Mu‘tezile gibi birtakım fırkalar ve Hanbeliler gibi mezhepler tarafından da eleştiriler yöneltilmekteydi.¹⁹⁵ Tüm bu eleştirilere karşı sûfiler ise Kur’ân, hadis ve aklî ilimleri tahsil etmeye, yazdıkları eserler ile kendilerini savunmaya ve bu ilmi müdevven bir ilim haline getirmeye çalışmaktaydılar. Nitekim hicrî IV. asırda Serrâc, Kelâbâzî ve Ebû Tâlib el-Mekkî gibi müellifler eserlerini bu amaca matuf olarak kaleme almışlardır.

Sûfilerin genel itibariyle, fıkıhın hem zâhir hem bâtın hükümlerini kapsadığını kabul etmeleriyle birlikte fıkıh, sûfiler arasında “bir bilgiyle amel etmek” ve “amelin neticesinde başka bir bilginin gerçekleşmesi” anlamında “fıkıh-ı bâtın” terimi ile kullanılır olmuş, bu anlamlarıyla hikmet ve mârifetle özdeş hale gelmiştir. Hasan-ı Basrî’nin fakîhi “dünyevî şeylere değer vermeyip âhirete yönelen ve dinî konularda basiret sahibi kişi” olarak tanımlaması, onun fıkıh ilminin sadece bilme ile yetinmeyip amel ve güzel ahlâklanma ile

¹⁹⁵ Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi*, s. 20-21. Hücvîrî ise, ibadetleri bâtınî yönlerini öne çıkararak ele almış, böylelikle ibadetleri birtakım hareket şekilleri, kuru ve cansız davranışlar olmaktan kurtarmış, hisli ve şuurlu bir hale getirmiştir. Onun bu yöntemini, fukahâyâ karşı bir eleştiri olarak yorumlamak mümkün görülmektedir. Hücvîrî, *Keşfü’l-mahcûb*, s. 532-575; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 353-392.

de ilgili olduğu kanaatini taşıdığını göstermektedir. Tirmizî'nin bu kanaati, kendinden sonraki sûfîlerin ilim anlayışlarında merkezî bir rol oynamıştır.

Mekkî'ye gelecek olursak, o selef devrinde maruf olan ilimler arasında fetvâ ve ahkâm ilmini de saymakta,¹⁹⁶ bu işin ciddiyetini belirten Bîşr-i Hâfî'nin (ö. 227/841) “Dünyada dirlik, âhirette izzet sahibi olmak isteyen kimse dört şeyden sakınsın: Hadis anlatmak, şahitlik etmek, imamlik yapmak ve fetvâ vermek” sözünü nakletmekte ve bu nakille dünyalık menfaat kazanma peşinde koşan kişilerin fetvâ vermelerini eleştirmektedir.¹⁹⁷ Fetvâ veren kimselerin te'vili ve zâhirde var olan hususları bildiklerini ifade eden Mekkî, bu kimselerin sadece bunlara dayanarak ruhsat babında hükümler verdiklerini vurgulamıştır.¹⁹⁸ Mekkî pek çok yerde selefin fetvâ vermede titiz davranıp bundan çekindiklerini ifade etmektedir. Kendisinden fetvâ istendiğinde hemen verenlerin ilimlerinin azlığına, selefin yolunu takip ederek fetvâ verme hususunda titizlenip çok az fetvâ verenlerin ise vera'larının çokluğuna işaret etmektedir.¹⁹⁹ Yine o, ulemâdan bir zattan, ilim ehlinin “avam âlimi” ve “havas âlimi” olarak iki sınıf olduğunu naklettikten sonra avam âliminin helal-haram bahislerinde fetvâ veren kimseler olduğunu ifade ederek fetvâ vermenin zâhir ilmine tabi olan avama ait bir iş konumunda bulunduğunu belirtmektedir. Kendini fetvâ verme görevine layık gören insanları “şer âlimleri” arasında sayarak bu kimselerin cehennemin dördüncü katına yerleştirileceklerini söylemiştir.²⁰⁰

Mekkî'nin fetvâ ehli hakkındaki en açık ifadelerinden biri şu şekildedir:

“Fetvâ âlimine gidersiniz: bu kimse, kendisine göre âlim olduğu ve ilmi kendi çevresinde takdir gördüğü için âlim makamında durur. Bu kimsenin diyeceği de şundan ibarettir: “Bu husus, âhiret hükümlerinden ve gayb ilminden olup bu bahislerde konuşamayız. Çünkü biz, bunlarla mükellef kılınmadık.” Halbuki girdiği münazaraların çoğunda aslen mükellef olmadığımız hususlarda fikir beyan eder ve selefin telaffuz etmediği hususları ısrarla müdafaa eder. Zorlama bilgileri öğrenir ve öğretir. Zavallılar şunu bilmezler ki, asıl mükellef kılınmış ilimler, imanın yakını, tevhidin hakikati, muâmelenin ihlâsının bilinmesi ve ihlâsa etki eden hususların bilinmesidir.”²⁰¹

Görüleceği üzere Mekkî'nin fıkıh ilmini eleştirirken fakihlerin nitelikleri ve “teklik” kavramına odaklandığı müşâhede edilmektedir. Ayrıca Mekkî bu ifadesiyle, fakihlerin âhirete ilişkin konuları göz ardı edip bu konuları dünyaya ait işlerden görmediklerine yönelik bir imada bulunmakta ve bu noktada onları eleştirmektedir. Yine onların önderlik

¹⁹⁶ Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, I: 338; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 120.

¹⁹⁷ Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, II: 411; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, IV: 216.

¹⁹⁸ Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, I: 242; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, I: 391.

¹⁹⁹ Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, I: 275; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 17.

²⁰⁰ Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, I: 298; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 54.

²⁰¹ Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, I: 302; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 60. Fakihlerin özellikleri hakkında Serrâc da fakihlerin Allah'ın hududunu korumaya çalışan, Hz. Peygamber'in sünnetlerine sarılan, Allah'ın dinine yardım eden ve insanları dinleri üzerine korumaya gayret gösteren kimseler olduğunu ifade etmiştir. Allah'ın halk arasında davetçileri ve avamın içindeki havas olan bu kimseler, halka helal ve haramı, hak ve batılı öğretirler. Onlar Allah'ın halk arasında hüccetleri, dine davetçileri ve avamın içindeki havastır. Bk. Serrâc, *el-Lüma'*, s. 85; a. mlf., *İslam Tasavvufu*, s. 103.

sevdası, şöhret kazanma ve dünyalık elde etme isteği gibi sebeplerle kendileri için âhirete hazırlık yapmaktan ziyade insanların durumlarıyla ilgilenmeyi tercih ettiklerini, böylelikle Allah’a yakınlaşma fırsatını ve Allah’ın yanındaki kendi nasiplerini bile bile kaçırıp ihmal ettiklerini düşünmektedir.²⁰²

Fetvâ verme işinin önemini belirtmek adına, kişinin ulemânın ihtilâflarını bilmeden fetvâ veremeyeceğini ve avamın ancak Kur’ân-ı Kerîm’den ve sünnetten istidlâl ve hüküm çıkarmaya ehil olan âlimi taklit etmesinin caiz olduğunu, kalp ehlinin sahip oldukları ilimde fetvâ ehline havale edildiklerini belirtmiştir.²⁰³ Mekkî her ne kadar avamın bu gibi konularda bir âlimi taklit etmesi gerektiğini söylemiş olsa da genel olarak onun ulemâdan birinin mezhebine uyarak insanlara bu yönde fetvâ verilmesini, o mezhep âliminin görüşlerini anlatmayı ve o mezhebin görüşlerini fihketmeye çalışmayı bid’at kapsamında değerlendirdiği ve taklit konusunu pek hoş karşılamadığı müşâhede edilmektedir.²⁰⁴ Ayrıca Mekkî “Fıkıh kelimesi, dil fikhî olan beyânı değil, Allah’a yönelen kalp fikhını anlatmak için kullanılan bir kelimedir”²⁰⁵ diyerek fikhî iki açıdan ele aldığını ortaya koymaktadır.

Fetvâ ehliyle ilgili olarak Abdurrahman b. Yahya el-Esved ve başka âlimler, ahkâm ve fetvâ ilimlerini deruhte edenlerin zamanla dünyaya meyletmeleri ve savaşımlara karışmaları sebebiyle bu görevi yerine getiremez hale geldiklerini, dolayısıyla bu kimselerin bu ilimlerle ilgili yardımları artık zâhir ulemâdan ve müftîlerden almaya başladıklarını söylemişlerdir. Bu durumu maddî bir çıkara ve makam sevdasına dönüştüren müftîleri eleştiren Mekkî, ilk başlarda idarecilerin halkın şikayetleri ile ilgili hususlarda bu kimselerle istişare ettiklerini fakat zamanla bu kimselere danışıp fetvâ alamaz hale geldiklerini söylemektedir.²⁰⁶

3.2.3 Kelâm Âlimleri Hakkındaki Görüşleri

Serrâc, kelâmın “bid’at ve dalâlet ehline karşı dini savunup deliller ortaya koymak için geliştirilen kıyas, nazar ve cedel ilmi” olduğunu belirtmiştir.²⁰⁷ Kelâbâzî ise tasavvufun Kur’ân ve sünnete dayandığını ve Ehl-i sünnet çizgisinde bulunduğunu vurgulamış, böylece sünnî tasavvuf ile şariat arasında bir uyumun varlığını ortaya koymaya çalışmıştır. Kelâbâzî, itikâdî, amelî ve ahlâkî açıdan Kur’ân ve sünnete dayalı sahih bir tasavvuf anlayışının temelinin atılmasında önemli bir rol oynamış, sûfîlerin görüşlerinin Ehl-i

²⁰² Mekkî, *Kütü’l-kulûb*, I: 302-303; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 60-62.

²⁰³ Mekkî, *Kütü’l-kulûb*, I: 327-328; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 102. Bu mânada bk. Serrâc, *el-Lüma’*, s. 15-16; a. mlf., *İslam Tasavvufu*, s. 12. Bu iki ilmin alanlarının yakın, gayelerinin farklı olduğunu Serrâc’dan önce Fârâbî dile getirmiştir. Ebû Nasr el-Fârâbî, *İlimlerin Sayımı*, çev. Ahmet Arslan, İstanbul, Divan Kitap, 3. bs., 2011, s. 98-100, 106-107.

²⁰⁴ Mekkî, *Kütü’l-kulûb*, I: 325; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 99, 101-102.

²⁰⁵ Mekkî, *Kütü’l-kulûb*, I: 340; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 123.

²⁰⁶ Mekkî, *Kütü’l-kulûb*, I: 277; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 19.

²⁰⁷ Serrâc, *el-Lüma’*, s. 101-102, 323-325; a. mlf., *İslam Tasavvufu*, s.120, 446-447; Başer, *Şariat ve Hakikat*, s. 105-106.

sünnete uygunluğunu ortaya koymuştur.²⁰⁸ Böylelikle o, eserinde kelâmî konulara yer vermek suretiyle hakikati şiar edinmiş tasavvuf ilminin şeriatla çakışmayıp hakikat iddiasında şeriata olan bağlılığını dile getirmiş olmakta ve tasavvufun şeriat-hakikat bütünlüğünü sağlayıp koruduğunu belirtmektedir. Onun bu tavrı, döneminde yaygınlık kazanan ibâhîlik, hulûlîlik, ittihatçılık gibi şeriat dışı gruplara ve tasavvufu reddedenlere karşı bir cevap niteliği taşır.²⁰⁹ Kuşeyrî'nin de eserinde hulûl, ittihat ve panteist anlayışları yansıtmak hiç bir ifadeye yer vermediği, nasları te'vil etmekten uzak durarak gerektiği yerlerde sadece şeriata uygun tefsir yapma yoluna gittiği görülmektedir. Hücvîrî ise te'vilin dinden uzaklaşıp çıkmaya sevk ettiğine vurgu yapmak suretiyle te'vilden uzak durduğunu belirtmiştir. Bu bağlamda o hem nas ve nakle aşırı bağlı olup tasavvufu reddeden Haşeviyye'yi hem de bazı konularda aşırıya giden Hulûliyye'yi eleştirmekten geri durmamıştır.²¹⁰

Mekkî'nin ise otuz üçüncü fasılda itikâdî konular üzerinde durduğu, burada itikâdî açıdan problemli düşüncelere sahip fırkaları zikredip onlara cevaplar verdiği görülmektedir. O kelâmcıların akli bilgilerinin ve kıyas yoluyla oluşturdukları kitaplarının dördüncü asırda ortaya çıkmaya başladığını, kelâm ehli ile ravi ve nakilcilerin “ulemâ”, kussâsın da “ârifler” olarak anılır olduğunu eleştirmektedir.²¹¹ Kelâmî ve akli bilgilere dayanarak söylenen sözlerin çoğunun cahiller arasında ilim olarak itibar gördüğünü ve bu kimselerin ilim ile kelâmı temyiz edemediklerini zikretmektedir.²¹² Buradan hareketle Mekkî'nin kelâm âlimlerini öncelikle akla ve kıyasa başvurmaları nedeniyle eleştirdiği söylenebilir.

Ayrıca kelâmcılar hakkında Ahmed b. Hanbel'in “Kelâm ehlinin ulemâsı, zındıklardır” sözü ile Ebû Yûsuf'un “Kelâm konusunda ilim talep etmek, zındıklasmadır” sözünü naklederek kelâm ile zındıklık arasında bir irtibat kurmuştur.²¹³ Kelâm ehli arasında değerlendirilen Kaderiyye'nin inkârlarından dolayı “mücrimûn” olarak telakki edildiğini söyledikten sonra mücrimlerin, haklarındaki ayetten yola çıkarak “kendilerine tabi olan insanları yoldan çıkaran günahkârlar” olarak kabul edildiğini belirtmektedir.²¹⁴ Aynı zamanda bu kimselerin şüphe ve teşbihe meylettiklerini ve onların böyle davranarak dünyada dalâlete düştüklerini, âhirette ise helâk olacaklarını söylemektedir.²¹⁵

Mekkî daha sonra kelâm ile iştigal edenler hakkında düşüncelerini serdeder. Bunlar arasında Kaderiyye (Mu'tezile) ve düşünceleri hakkında bilgiler verir. Mekkî, bu gruba

²⁰⁸ Erhan Yetik, “Klâsiklerimiz/V: Ta'arruf li-Mezhebi Ehli't-tasavvuf”, s. 255-264.

²⁰⁹ Göktaş, “Kelâbâzî ve Tasavvuf Anlayışı”, s. 58, 94.

²¹⁰ Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 501-508, 664; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s.322-327, 460.

²¹¹ Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, I: 326; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 100.

²¹² Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, I: 328, 331; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 102, 107.

²¹³ Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, I: 287; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 37.

²¹⁴ Kamer, 54/47-49.

²¹⁵ Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, I: 215; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, I: 349.

dahil olanları, kötü işlerdeki yapma ve engelleme gücünü insanlara izafe ettiklerini ve bu tür fiillerde yaratan ile yaratılanı bir tuttuklarını söyleyerek eleştirmektedir. Mekkî, yine Kaderiyye'nin lütûf, ilâhî iradenin havalesi ve istitâatın (güç yetirme, muktedir olma) öne alınması gibi fikirlere sahip olduğunu ifade etmektedir. Onları bu düşünceye sevk edenin, kişinin korku mertebesinde havf ve recâ dengesini sağlayamayarak kendi akıl kıstasıyla bir adalet ve hak düşüncesine varması olduğu tespitinde bulunmuştur. Bu fikrin de onları, kesbi kendilerine izafe etmelerine, hükümde sebeplerin etkisine dayanmalarına ve neticede kendi nefislerinin gücüne inanmalarına götürdüğünü söyleyerek eleştirmiştir.²¹⁶

Ardından “el-menzile beyne'l-menziileteyn” (büyük günah sahibi ne mümin ne kâfirdir, ikisi arasında bir yerdedir anlayışı), iki kudret sahibi tarafından güç yetirilme, iki fâil tarafından yapılma gibi fikirlere sahip olan Menâziliyye'nin (Mu'tezile) de bu gruba dahil olduğunu, bu kişilerin sebeplere dayanma, kesbin ezeliliği gibi konularda imtihana tabi tutulduklarını belirtmiştir. Bunun yanı sıra Mekkî, Hz. Peygamber'in Kaderiyye ve Mürcie'nin “İslâm'dan nasipleri olmayan iki zümre” olduğunu ifade eden hadisini naklederek bu kimselerin inanç ve düşüncelerinin ne birbirleriyle ne de Ehl-i sünnet ile bağdaştığını vurgulamıştır.²¹⁷ O halde Mekkî'nin bu gibi konulara geniş bir şekilde yer vermesinin, Kaderiyye vb. gruplara karşı Ehl-i sünnet akaidini savunmak, insanların bu kimselerin peşinden gitmesini engellemek, aynı zamanda tasavvuf erbabının Ehl-i sünnet müdafaasında bulunarak bu gibi grupların fikirlerine karşı olduklarını göstermek amacına matuf olduğunu söylemek mümkündür.

Mürcie'nin görüşleri kapsamında Mekkî, iman ve İslâm kavramları arasındaki ilişkiyi açıklarken, İslâm âlimlerinin bu iki kavramı karşıtlık ve farklılık anlamında kullanmadıklarını, bu ayrıma değinenin Mürcie mezhebi olduğunu söyleyerek bu mezhebi eleştirmiş, selefın bu konuda Mürcie gibi düşünmediğini vurgulamıştır. İslâm âlimlerinin bu iki kavram arasındaki irtibatı, derece bakımından farklılık ve tahsis anlamında kabul ettiklerini belirtmekte, aynı mânayı ifade etmek için kullanılan iki isim şeklinde telakki edilen bu kavramlardan imanın daha hususi olduğunu düşündüklerini ifade etmektedir. Mekkî, selefın bu konudaki görüşlerinin, aynı zamanda iman ile ameli ayrı tutan Mürcie, Kerrâmiyye, İbâdiyye ve el-menzile beyne'l-menziileteyn anlayışını benimseyen Mu'tezile'ye de bir cevap niteliğinde olduğunu vurgulamıştır. Yine zalim olan yöneticileri kâfir kabul ederek tebaanın onlarla savaşmasının farz olduğunu söyleyen Hasebiyye, Cürmiyye, Kat'iyye ve Harûriyye gibi Hâricî fırkalarının da tezlerinin bu açıklamalar ile çürütüldüğünü ifade etmektedir. Ayrıca Mekkî, Mürcie ve Mu'tezile'yi, iddialarından dolayı birbirine zıt iki bid'atçı zümre olarak vasıflandırmaktadır.²¹⁸

²¹⁶ Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, I: 480; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 347. Bu konuyla ilgili olarak Hücvîrî de kişinin tevhidî muhafaza edebilmesinin, recâ halinin sıhhatine bağlı olduğunu ifade etmiştir. Bk. Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 324; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 178.

²¹⁷ Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, I: 213, 478-479; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 344.

²¹⁸ Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, II: 258; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, III: 564-566; Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, s. 83-84; a. mlf., *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, s. 125. Cehmiyye, Mutezile ve İbâdiyye'nin görüşleri hakkında

Mekkî, tevekkül bahsi ile bağlantılı olan “sebepler” hususunda şüphe ve şirke düşenlerin yanılma sebeplerinin kelâm sıfatının kıdemini inkâr etmeleri olduğunu, bu kişilerin Allah dışında başka bir kadîmin varlığını reddetmeye çalışırken hâdis olanları öne çıkardıklarını zikretmektedir. Bu kimseler, kendi inançlarındaki zafiyetleri sebebiyle, insanları, rızık verme ve engelleme fiilleri hususunda şüpheye düşürerek onları bu fiillerin fâillerinin beşer olduğu düşüncesine sevk etmişlerdir. Dolayısıyla da kelâm sıfatının kıdemini inkâr eden kimseler, sebeplerle perdelenmiş ve yakînî imana erememişlerdir.²¹⁹ Ayrıca Mekkî, Allah’ın isim ve sıfatları ile şefaât ve cehennemden çıkarılma gibi kelâmî ve itikâdî pek çok konu hakkında Ehl-i sünnet akaidi üzerine açıklamalar yapmış ve bu konuda tefsir ya da te’vil yapılmasını uygun bulmamıştır.²²⁰ Mekkî başka bir yerde rivayetlerle sabit olan Allah’ın isim ve sıfatlarını te’vil etmek, yorumlamak yahut bunlar hakkında akıl ve kıyas yoluyla teşbihte bulunmanın doğru olmadığına değinmiştir.²²¹

Mekkî Kaderiyye’yi, Hâricîler’e benzetmiş, Hâricîler’i, insanları küçük günahlarından dolayı küfürle itham etmeleri sebebiyle eleştirmiş, bunun bid’atlerin en kötüsü olduğunu altını çizmiştir. Ona göre Hâricîler, selefin yaptıklarının tam tersi uygulamalarda bulunup küçük günahlarda çok katı bir tutum sergilerken rivayet ve sünnetlerle Müslüman cemaatinin görüşüne bağlılık noktasında çok gevşek davranmış ve sonunda da İslâm cemaatinden ayrılmışlardır. Bu kimseler, selefin meşgul olmadığı hadis kitapları, hadislerin garip yönlerinin araştırılması, hadis senetlerinin farkları ve hadis lafızlarının tahkiki gibi işlerle özellikle meşgul oldukları için Mekkî’nin tenkidine uğramışlardır.²²²

Mekkî, kelâm ilminin yöntemi olan “cedel” konusunda ise cedelin amel ile birlikte değerlendirilemeyeceğini düşünmektedir. Sözelimi, seleften bir zattan, âhir zamanda kendilerine amel kapısı kapanıp cedel kapısı açılacak âlimlerin ortaya çıkacağına dair bir nakilde²²³ bulunarak cedelin amelin mukabilinde olduğuna işaret etmektedir. Bu mânada Hz. Peygamber’in “Hidayet üzere olan bir kavim, ancak cedel yani tartışma ilmine müptela kılındıkları için yoldan çıkmıştır” sözünü naklettikten sonra Allah’ın bu kimselerden sakınılmasını emrettiğini belirtmiştir. Mekkî, cedel ile ilgili son olarak Hz. Peygamber’in “Allah’ın yarattıkları arasında en çok buğzettiği kimse, en azılı tartışmacıdır” sözünü

ayrıntılı bilgi için bk. Mekkî, *Kûtü’l-kulûb*, II: 171-172, 246-257; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, III: 290-291, 409-427.

²¹⁹ Mekkî, *Kûtü’l-kulûb*, II: 32-35; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, III: 57-61.

²²⁰ Mekkî, *Kûtü’l-kulûb*, I: 306-307; II: 171-172; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 66-67; III: 290-291.

²²¹ Mekkî, *Kûtü’l-kulûb*, II: 240-241; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, III: 399-400.

²²² Mekkî, *Kûtü’l-kulûb*, I: 337; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 118.

²²³ Benzer bir nakil için bk. Ulemadan bir zatın şöyle dediği rivayet edilmiştir: “Allah bir kulu için hayır murat ettiği zaman ona amel kapısını açarak cedel kapısını yüzüne kapatır. Bir kul için kötülük istediğinde ise, amel kapısını yüzüne kapatarak cedel kapısını ardına kadar açar.” Başka bir yerde cedel için söylenilenin aynısı mantık ilmi için söylenmiştir. Bk. Hakem b. Uyeyne tarafından Abdurrahman b. Ebî Leyla’dan rivayet edilmiştir: Hz. Peygamber buyurdu ki: “Bir kavme mantık ilmi verilirse, amelden menedilirler.” Mekkî, *Kûtü’l-kulûb*, I: 287; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 36-37.

naklederek bu kanaatini destekleme yoluna gitmiştir. Ayrıca “Kalplerinde eğrilik bulunanlara gelince...” ayetinin tefsirinde Hz. Peygamber’in “Bunlar cedel ehlidir” buyurduğunu belirtmektedir.²²⁴

3.2.4 Dil Sorunu Bağlamında Tasavvuf İlmi ve Şathiye Ehli

Hadisçiler, kelâmcılar ve fetvâ ehli âlimler gibi şatahat ehli sûfiler de Mekkî’nin din ilimlerine yönelik eleştirilerinin ana çizgileri dahilindedir. Mekkî, şatahat ehlini açıklarken eleştirdiği konular aracılığıyla aslında tasavvufun çerçevesini ortaya koymaya çalışır. Bunu yaparken de sûfiler hakkındaki hatalı kanaatleri tashih etme gayesi taşır. Mekkî, şatahat ehlini, Allah’ın hikmetinden habersiz ve Allah’ın hükümlerini boşlayanlar olarak nitelendirmiştir.²²⁵ O buradaki “Allah’ın emirlerini boşlayan” ifadesiyle onları ibâhîliğe nispet etmektedir. Yine ona göre şatah sahipleri, ilmin sınırını aşmış, kâideleri yok etmiş ve hükümleri iskât etmiş kişilerdir.²²⁶

Görüldüğü üzere Mekkî, diğer erken dönem müellifleri gibi sadece din ilimlerini eleştirmekle kalmamış, şatahat ehline yönelttiği eleştiriler ile de tasavvufa bir iç eleştiri yapmış ve tasavvufu sünnî bir zemine oturtmuş olmaktadır. Böylece onun bir ilim olarak tasavvufun problemlerinin olabileceğini, bunların çözümünde tasavvufun öncelikli söz söyleme yetkisine sahip olduğunu düşündüğünü, dolayısıyla tasavvufun mâhiyetini, meşruiyetini, sınırını ve yetkinlik alanını belirlemeyi gaye edindiğini söyleyebiliriz. Yine Mekkî’nin:

“Sonradan ortaya çıkan bid‘at ilimlere misal olarak, vecdlerini Kitap ve sünnete dayandırmaksızın din üzerinde sadece vesvese ve hatırlara dayanarak yapılan konuşmaları zikredebiliriz. Halbuki bu vecdlerin tafsilinin yapılması, Kitap ve sünnetin delilleriyle teyit edilmesi gereklidir. Kitap ve sünnetin teyit etmediği fikirleri reddetmek icap eder. Çünkü bu tür vecdlerde dalalet ve aldanma, bu tür müşâhedelerde de batıl ve yalan mevzubahis olabilir. Bu tür vecd sahipleri, muhabbetullah iddiasında bulunurken sünnetin getirdiği sıfatları inkâr etmektedirler. Bu sıfat ile vasfedilen Allah’ı şahadetten uzak olmaları ve bilinmesi icap eden Allah’ı bilmeksizin mârifetullah iddiasında bulunmaları, onların vecd ve müşâhedelerini şaibe ve zan altında bırakmaktadır.”²²⁷

ifadesinde, şath söylemeyi bid‘at kapsamında değerlendirdiğini söylemek mümkündür. Söz gelimi başka bir yerde de onların Kur’ân ve sünneti dikkate almadıklarını şu şekilde ifade eder:

“Şatahat ehlinden bir sûfiye gidersiniz; böyle bir sûfi, yolunu kaybetmiş, hatalar içinde biri olduğu için sizi Kur’ân ve sünnetin dışına taşır. O, bu iki kaynağı fazla önemsemez ve söylediği sözlerle imamların görüşlerine muhalefet eder. Bu görüşlere muhalefet etmekten çekinmediği gibi sana sadece, zanna, vesveseye, hadse ve hakkı batıl gösterme esasına dayanarak fikir beyan eder. Kevni ve mekânı ortadan kaldırarak, ilmi ve ahkamı tamamen devreden çıkarır. Kavramları ve kaideleri çiğneyip atar. Bunlar, ucu bucağı olmayan bir çölde yollarını kaybetmiş ve hiçbir hüccete dayanmayan kimselerdir. Tevhid denizinde boğulup gi-

²²⁴ Âl-i İmrân, 3/7; Mekkî, *Kütü’l-kulûb*, I: 287; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 36-37.

²²⁵ Mekkî, *Kütü’l-kulûb*, I: 218; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, I: 355.

²²⁶ Mekkî, *Kütü’l-kulûb*, I: 353; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 145.

²²⁷ Mekkî, *Kütü’l-kulûb*, I: 335-336; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 115.

den bu kimseler ne muttakilerin imamları sayılır ne de muttakiler için bir rehber olabilirler. Bunların bildirecekleri görüşler, delilden yoksun olduğu ve delillendirme yollarından birine dayanmadığı için tamamen geçersizdir.”²²⁸

Buradan hareketle Mekkî'nin şath kavramını “delilsiz iddia” anlamında kullandığını söylemek mümkündür. Şath terimini “delilsiz iddia” anlamında kullanan Mekkî'nin, diğer sûfilerden daha sert ve keskin bir üslupla, eserinin beş yerinde “şathiye sahipleri”ni zikrettiği ve bu kimselerin ya aldatılmış bir cahil ya haktan uzaklaşmış bir âlim ya da hiçbir şeye dayanmayan ezberci olduğunu aktardığı görülmektedir.²²⁹ Mekkî, Allah'ın, mârifet ehlini şatahat ehli ve bid'atçılarla mücadele etmek için görevlendirdiğini ifade etmektedir. Yine seleften naklen bid'atların en büyükleri arasında aşırıya kaçmış şatahat ehlinin iddialarını sayan Mekkî, bu kimselerin Allah'ın koyduğu sınırları ve ilmin hakikatlerini çiğnediklerini ve bunu yaparken de ne ahlâk ne kaide ne de hüküm tanıdıklarını ifade etmiştir. Bu kimselerin “İslâm ümmetinin zındıkları” olduğunu söyledikten sonra günahlarının müminleri doğru yoldan saptırmaya, Kur'ân'ı tahrif etmeye, sünneti te'vil edip insanları sünnetten uzaklaştırmaya matuf olduğunu ifade etmektedir.²³⁰

Böylelikle tasavvuf ehli içerisinde de selevin çizgisinde ilerlemeyen kimselerin var olabileceğini kabul eden Mekkî, Ehl-i sünnet yoluna aykırı hareket edenlerin yaptıklarının her kim olursa olsun kabul görmeyeceğini göstermiş olmaktadır. Böylelikle tasavvufa da bir iç eleştiri yapan Mekkî, hatayı her kim yaparsa yapsın görmezden gelinmediğini, hangi ilimde olursa olsun bu gibi durumlar tashih etmenin gerekliliğini göstermiştir. Yine o, bu tür sözlerin toplumda yaygınlaşmasının, bazılarının uygun olmayan davranışlarını şatahata dayandırmasının ve bu tür söz söyleyen herkesin tekfir edilmesinin önüne geçmek istemiştir. Ayrıca her ilmin kendi otoritesine ve iç eleştiri mekanizmasına sahip olduğu düşüncesini taşıyan Mekkî, bir “din ilmi” olarak tasavvufun da kendi alanına hakim olup iç eleştirisini yapabilecek bir yapıda olduğunu kanıtlamak istemiş olabilir. Şatahat sahiplerine yönelttiği tüm bu eleştirilere rağmen Mekkî'nin bu kimselerin yaşadıkları vecdden dolayı irade bakımından mağlup olduklarını, mağlup olanın ise mazur kabul edilmesi gerektiğini ve vecd halinin her zaman kontrol edilemeyeceğinden hareketle bu hali yaşayanların mazur²³¹ görülmesi gerektiği kanaatine sahip olduğunu söylemek mümkündür. Her ne kadar tasavvufta vecd halini gizli tutmak bir fazilet, bu hale dayanamayıp izhâr etmek bir eksiklik kabul edilse de herkesin tahammülünün aynı derecede olmadığı da ortadadır. Serrâc ve Mekkî gibi erken dönem sûfileri, bu sebeple

²²⁸ Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, I: 302; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 60.

²²⁹ Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, I: 335; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 115.

²³⁰ Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, I: 353, 386; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 145, 199. Buradan hareketle Mekkî'nin zâhir ilminin esaslarına uymadan bâtin ilmi hakkında konuşulmasını ilhâd olarak kabul edip bu bağlamda şathiye söyleyenleri “mülhidlik” ile tavsif ettiğini söylemek mümkün hale gelmektedir. Dolayısıyla Mekkî'de şath kavramının, Serrâc gibi “mazuriyet” anlamında değil, “delilsiz iddia” mânasına işaret eden bir kavram olarak kullanıldığı müşâhede edilmektedir. Bk. Başer, *Şeriat ve Hakikat*, s. 251-252.

²³¹ Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, II: 130-131; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, III: 222.

şatahat ehlini mazur görme ve onlara iyi niyetle ve ihtiyatla yaklaşıma yolunu izlemişlerdir. Hakîkî vecd ilmi ve ehli hakkında ise Mekkî şöyle söylemektedir:

“Bu ilme sahip olan ulemâ, vecd ile doğan ilimleri anlatırken halka faydalı olanı açıklayıp zararlı olması muhtemel olanı gizliyorlardı. Çünkü bu vecdler, onların kendi kalbî halleriydi ve bunları saklamak, daha hayırlıydı. Vecdlerin ilimleri (tasavvuf) ise müridlerin ve âmillerin nasiplerini teşkil etmekteydi. Bunların anlatılması ise, onlar için ulaşılması gereken bir gaye idi. Ulema da ilmi anlatıp kendilerine ait bir sır olan vecdlerini gizlerlerdi. Böylelikle yapmacık davranışlardan ve boş iddialardan uzakta kalabiliyorlardı. Onlar, dinleyenlere akılları miktarınca ilim aktarıyor, hak etmediklerini almalarını da engelliyorlardı. Böylece her iki vasıfta denk olurken iki halde onlardan tamamen üstün olabiliyorlardı. Bugün (hicrî IV. asır) ise, artık bu usûl bilinmemekte ve bunun tam zıddı ortaya konulmaktadır.”²³²

Görüldüğü üzere Mekkî, vecd ehlinin bazıları eleştirirken aynı zamanda hakikî tasavvuf ehlinin vasıflarını da ortaya koymakta, yaşadığı dönemdeki durumu gözler önüne sererek aslında kitabını kaleme alışı sebebini ifade etmektedir.

Serrâc ise sûfilerin, ahlâka önem veren, amellerdeki faziletlerden ve manevî hallerden haber veren, bunları yaparken de Kur’ân, sünnet, sahabe ve evliyâların belirttikleri dışına çıkmayan kimseler olduğunu belirtmektedir. Serrâc’ın tasavvuf anlayışı, bu ilmin kendi alanını belirleyebileceği düşüncesinden hareketle sûfilerin tasavvûfî konularda öncelikli söz söyleme yetkisine sahip olduğu kabulü üzerine bina edilmiştir. Serrâc bu bağlamda diğer âlimlerin aralarında ihtilafların bulunmasından hareketle, bir ilim olarak tasavvufun da âlimleri arasında ihtilaflar olabileceğini ve tartışmalı konuların tasavvuf alanı içinde değerlendirilmesi gerektiğini söylemektedir. Sözelimi tasavvuf alanında en çok tartışılan konuların başında şatahat bahsi gelmektedir. Serrâc şatahat hakkında söz söylemede öncelikli yetkinin tasavvuf ehline ait olabileceği üzerinde durur. Bu konuyla ilgili olarak ayrıca şatahatın henüz yolun başında olanların bir hali ve gerçekte bunun tasavvufta istisnai bir durum olduğunu özellikle vurgulamaktadır. Serrâc böylece hem sûfilerin tasavvufta ilgili konularda fikir beyan etme yetkisine sahip olduklarını dile getirmekte hem de tasavvufta bir nevi iç eleştiri yönelterek tasavvufun sınırlarını çizmektedir.²³³

Kelâbâzî’nin şatahata yaklaşımı hakkında bilgi verecek olursak, onun ehli olmayanlar tarafından anlaşılamayacak tasavvûfî ifadelerle yani şatahata eserinde yer vermediğini söyleyebiliriz. O şatahatları sebebiyle eleştiriye maruz kalmış Hallâc’tan ve sözünden açık bir şekilde bahsetmemekle birlikte Bayezid-i Bestâmî, Hallâc gibi zatları büyük birer sûfî olarak kabul etmekten de geri durmamaktadır.²³⁴ Zira Kelâbâzî’nin, tasavvuf anlayışını, Hallâc’ın müridi ve sıkı takipçilerinden biri olan Faris b. İsa (ö. 335/947) vasıtasıyla oluşturduğu bilinmektedir. Bu sebeple Kelâbâzî’nin tasavvuf düşüncesinin temelinde Hallâc’ın düşüncelerinin hakim olduğu söylenebilir. Kelâbâzî, Hallâc’ı, söylediği sözden ötürü ayıp ve kusurlu saymamış bilakis mazur olarak

²³² Mekkî, *Kütü’l-kulûb*, I: 335; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 114-115.

²³³ Serrâc, *el-Lüma* ‘, s. 321-362; a. mlf., *İslam Tasavvufu*, s. 443-491.

²³⁴ Kuşeyrî *er-Risâle*’de melâmet, Hücvîrî *Keşfü’l-mahcûb*’da fütüvvet bahsini ele almazken Serrâc ve Kelâbâzî her iki konunun üzerinde durmamışlardır.

değerlendirmiş fakat sekr ve vecd hallerinde söylenen sözlerin tasavvufun özünden sayılmadığını da önemle vurgulamıştır. Buradan hareketle Kelâbâzî'ye göre Hallâc veya daha genel bir ifadeyle şatah söyleyen sûfiler, vecd halinde söylediği sözlerden ötürü haklı olmasalar da mazurdurlar ve suçlanamazlar.²³⁵ Onun bu tavrı, tasavvufun, ilk dönemlerinden itibaren bir iç eleştiri mekanizmasına sahip olduğunu göstermektedir. O, böylece avamın yanlış anlamalarına sebebiyet verebilecek tartışmalı konulara girmeyerek tasavvufu ve mâhiyetini sistemli bir şekilde ortaya koymuş olmaktadır.

Sonuç olarak Mekkî'nin, tasavvuftaki dil sorununu, vecd halinin galip geldiği kişilerin yaşadıkları durumu ifade etmekte sıkıntı yaşamalarıyla bağlantılı olan şath konusuyla birlikte ele aldığı görülmektedir. Ayrıca Mekkî, şath kavramını delilsiz iddia anlamında kullanmakta, vecd halini yaşayan bazı kimselerin bu hale mukavemet gösteremeyerek mağlup olduklarını, bu kimselerin kınanmayıp mazur görülmesinin daha doğru bir yaklaşım olduğunu düşünmektedir. Böylece o tasavvufun mühim meselelerinden birini teşkil eden şatahlar hakkında mutedil bir yaklaşım sergilemiş olmaktadır.

3.3 Sûfilere Benzeyen Zümreler Hakkındaki Görüşleri

Bu konuda zikredilen zümrelerin sûfiler gibi davranan kişiler olarak algılanmaması gerekir. Sûfiler zaman zaman kıssacı, bid'atçı, kârî yahut edebiyatçı gibi bazı suçlamalara maruz kalmışlardır. Bu başlıkta ele alınan mevzu, Mekkî'nin bu konuda ne düşündüğünü ortaya koymaktır. Mekkî'nin bu çerçevede sûfiler ile kıssacı, bid'atçı, kârî yahut edebiyatçıları ayırttığını, eleştirilerini ağırlıklı olarak bu zümrelerde yoğunlaştırdığını görmekteyiz. Dolayısıyla Mekkî'nin bu zümrelerle ilgili görüşleri, onun tasavvuf anlayışını anlamak adına önemli bir yer tutar.

3.3.1 Kıssacılar ve Nitelikleri Hakkındaki Görüşleri

Bilginin aktarımı hususunda İslâm toplumunda, erken dönemden itibaren bilimsel bilgiyi üreten âlimler ve bu bilgiyi halka ulaştıran anlatıcılar (vâizler, kussâs) olmak üzere iki grup mevcuttu. Bu gruplardan ikincisi zamanla daha geniş bir kitleye hitap edebilmek adına öne çıkmaya başladı. Bu durum, halkın anlatıcı gruba daha fazla ilgi göstermesine ve iki tâife arasında otorite paylaşımı sorununun ortaya çıkmasına sebep oldu.²³⁶ İlerleyen zamanlarda halk vâizlerinde ve kussâsta meydana gelen hatalar sebebiyle onlara yöneltilen

²³⁵ Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, s. 21. Sûfilerin “rumuzlu” ifade kullanmaları ve sûfî sözlerini en iyi şekilde ancak sûfilerin anlayabileceği ile ilgili olarak bk. Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, s. 88; a. mlf., *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, s. 134-135. Kelâbâzî aynı zamanda vahdet-i vücûd, varlık mertebeleri, Nur-i Muhammedi, insan-ı kamil gibi tasavvuf felsefesine dair konulara değinmez. Ayrıca başkaları tarafından anlaşılamayacak şatahat ibarelerine ve bu ibarelerin yorumlanmasına, Serrâc yer verirken Kelâbâzî değinmemeyi tercih etmiştir. Aslında her iki müellifin de yaptıkları bir iç kontrol olmakla birlikte farklı amaçlar taşımaktadır. Şatahatla ilgili olarak bk. Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-din*, I: 54-57; a. mlf., *İhyâu ulûmi'd-din*, I: 94-99; Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerif el-Cürcânî el-Haneî, *et-Ta'rîfât*, nşr. Muhammed Sadık el-Münşavî, Kahire, Dârü'l-fazile, 1.bs., 2004, s. 109; Ethem Cebecioğlu, “Şatahat İbarelerinin Anlaşılmasına Doğru: Metodik Bir Deneme”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, sayı: 17, yıl: Temmuz-Aralık 2006; s. 7-27; Süleyman Uludağ, “Şathiye”, *DİA*, s. 370-371.

²³⁶ Başer, *Şeriat ve Hakikat*, s. 89-102.

eleştirilerin, bu zümrelerle karıştırılan sûfilere de etkiler hale gelmesi, bu konunun açıklığa kavuşturulmasını zorunlu kılmıştır. Dolayısıyla sûfiler ile kussâs arasındaki ayrımın tespit edilmesi, tasavvufun kimliğini kazanma ve otoritesini ortaya koyma aşamasındaki önemli etkenlerden biriydi.

Sûfilerin kıssacılarla yönelik ilk eleştirilerinin hicrî I. yüzyılın ikinci yarısından başlayarak hicrî III. yüzyılın sonlarına kadar sürdüğü görülmektedir. Onların bu eleştirilerinin merkezinde bütün din ilimlerinde gerçekleşen ve hâl-i hazırda kussâsta da bulunan bozulma bulunmaktadır. Bu konuyu en geniş şekilde ele alan kişinin Ebû Tâlib el-Mekkî olduğu söylenebilir.²³⁷ Onun amacı, sûfiler ile kussâs arasında kesin bir ayrım ortaya koyarak tasavvufun kimliğini kazanma sürecinde toplumun sûfilere bakışını tashih etmek ve bu ilmin toplum ve âlimler nezdinde otoritesini sağlamlaştırmaktır. Zira kussâs meclislerinde zühd, fakirlik, tevbe gibi tasavvuf kavramları üzerinden konuların anlatılması, sûfilerin bu alanda asıl söz söyleme hakkının kime ait olduğunu ortaya koymalarını zorunlu kılmıştır.

Mekkî ile aynı dönemde yaşamış ünlü coğrafya âlimi Makdisî (ö. 380/990), Basra'da, kelâm ilmini bildiğini ve zâhid olduklarını iddia eden, fıkıh okumayan fakat İmam Mâlik'i benimseyen, reisleri İbn Sâlim olan Salimiyye adında bir topluluk bulunduğunu söyler ve bunların müzekkirler/kussâs olduğunu ifade eder. Mekkî'nin Salimiyye ekolünün en önemli mensuplarından biri olduğu bilindiğine göre, onun müzekkirlere yönelik eleştirilerinin Makdisî'nin ifade ettiği düşünceleri tashih etme amacı taşıdığı söylenebilir.²³⁸

Mekkî, kelâmcıların farklı mezhepleri ve hataya düşen sûfiler ile birlikte kıssacıların bilgilerini de "şüpheli ilimler" kapsamında değerlendirmektedir. Bu çerçevede Mekkî'nin kıssacılar hakkındaki görüşleri üç aşamada ele alınabilir. Mekkî, ilk aşamada kıssacılığın sonradan ortaya çıktığını söyleyerek onu eleştiriye tabi tutar. Bu çerçevede Mekkî, kıssacılığın Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Ali'nin devirlerinde bulunmadığını ve fitne döneminde ortaya çıkan bir bid'at olduğunu zikreder.²³⁹ Mekkî'nin selefin, kıssacıları camilerden çıkardıklarına dair verdiği örnekler²⁴⁰, onların da kıssacılığı reddettiğini, sünnete aykırı gördüğünü ve dolayısıyla Mekkî'nin bu yöndeki görüşünü teyit etmektedir.²⁴¹ Mekkî'nin kıssacılığın ilk dönemde var olmayıp sonradan ortaya çıktığına

²³⁷ Mekkî'nin, bu konuya ilk defa eleştirel bir şekilde yaklaşan kişiler arasında bulunan Hasan-ı Basrî, Süfyân-ı Sevrî, Sehl b. Abdullah et-Tüsterî, Abdülvâhid b. Zeyd, Bişr-i Hâfî, İbrahim el-Havvâs, Zünnûn-u Mısırî gibi isimlerin görüşlerinden istifade ettiği söylenebilir. Bk. Başer, *Şeriat ve Hakikat*, s. 91. Bu konu hakkında bk. Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, s. 144-147; a. mlf., *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, s. 209-211.

²³⁸ Başer, *Şeriat ve Hakikat*, s. 96.

²³⁹ Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, I: 306, 338-339; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 67-68, 120-121, 297; IV: 25.

²⁴⁰ Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, I: 306; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 67-69.

²⁴¹ Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, I: 146, 339; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, I: 237-238; II: 120.

yaptığı bu vurgu, toplumun sûfilere bakışını tashih etmenin yanı sıra tasavvufun bid‘at olmadığını da ortaya koyma amacı taşır.

İkinci aşamada Mekkî, sûfiler ile kussâs arasındaki farklara yönelir. O, bu farkların en önemlisinin, iki grubun talim yöntemleri olduğunu ifade etmekte, ilk dönemde katılmaya teşvik edilen meclislerin, kıssa meclisleri değil “zikir meclisleri” olduğunun altını çizmektedir.²⁴² Mekkî bu görüşüne binaen kussâsın meclisine oturmanın mekruh olduğunu²⁴³ ve bu meclislerin avama yönelik bir nitelik taşıdığını belirtmektedir.²⁴⁴ Mekkî’nin iki meclis arasındaki ayrımı ele alırken Hasan Basrî’nin uygulamalarını takip ettiğini söylemek mümkündür. Sözelimi Mekkî, Hz. Ali’nin Basra’daki bir camiden kıssacıları kovduğunu fakat Hasan-ı Basrî’ye dokunmadığını zikretmekte, aynı zamanda Hasan-ı Basrî’nin kıssacılığın bid‘at olduğuna yönelik sözlerine yer vermektedir. Ayrıca Mekkî, Hasan-ı Basrî’nin tevhid, mârifet ve yakîn ilmi hakkında söz söyleyen nadir âlimlerden ve zikir ehlinde olduğunu, meclislerinin ise “zikir meclisleri” olarak kabul edildiğini, “bu ilimdeki imamımız” diyerek kendisinin de onu takip etmekte olduğunu ifade etmiştir.²⁴⁵ Mekkî başka bir yerde bu durumla ilgili olarak Amir b. Ebu Abdullah el-Amberî’nin, zikir meclislerini eleştiren sözleri üzerine Hasan-ı Basrî’nin, onun bu sözleriyle kendi meclisini değil kıssacıların yalan yanlış konuştukları meclislerini kastettiğini, kıssacıların, meclislerinde, dinin emirlerini bilgisizce takdim ve tehir ettiklerini ifade etmiştir.²⁴⁶ Dolayısıyla Mekkî’nin, kıssacılığın bid‘at olduğuna yönelik düşüncesinde Hasan-ı Basrî’nin belirleyici bir rol oynadığını söylemek mümkündür.

Buradan hareketle ortaya çıkan bir başka sorun, kıssacıların meclislerinde dinin yanlış veya eksik öğretilmesidir. Dolayısıyla Mekkî için bu meclisler ile zikir meclislerini ayırmak, halkın dinî çerçeve içerisinde sûfilere bakışını tashih edebilmek açısından önem arz etmekteydi. Çünkü halk tarafından kussâs ile sûfiler aynı konumda değerlendirilmekte, dolayısıyla kussâsın düştüğü hatalar sebebiyle sûfilerin itibarı zedelenmekteydi. Kussâsın din bilgisindeki eksikliğine dikkat çekmek ve aynı zamanda zâhir-bâtın ilmi arasındaki irtibatı kurabilmek adına Mekkî, bir kişinin dinî bilgi açısından istikamet sahibi olabilmesi için sülûka girmeden önce hadis, usûl, eser ve sünneti öğrenip sonra zühde sarılmasının şart olduğunu, aksi takdirde ya şatahat ya da hata ehlinde biri olacağını ifade etmiştir.²⁴⁷

Mekkî, bir başka ayrımı da bu meclislere katılan insanların sayısına göre yapar. Bu çerçevede halkın dikkatini çeken konuların anlatılmasından dolayı kussâsın meclislerine katılımın giderek arttığını, zikir ve ilim meclislerine katılanların ise on veya on beş kişiyi

²⁴² Mekkî, *Kûtü’l-kulûb*, I: 311-312; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 76.

²⁴³ Mekkî, *Kûtü’l-kulûb*, I: 140; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, I: 231.

²⁴⁴ Mekkî, *Kûtü’l-kulûb*, I: 320; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 90.

²⁴⁵ Mekkî, *Kûtü’l-kulûb*, I: 306, 392; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 67-68, 209.

²⁴⁶ Mekkî, *Kûtü’l-kulûb*, I: 311-312; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 76.

²⁴⁷ Mekkî, *Kûtü’l-kulûb*, I: 324; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 96. Keşfte hata yapılmaması için kişinin ilim sahibi olması gerektiği ifade edilmiştir. Öngören, “Bir Bilgi Kaynağı Olarak Tasavvufta Keşfin Değeri”, s. 89.

geçmediğini belirtmekte, kıssa meclislerinin avam için, zikir ve ilim meclislerinin ise havas için olduğunu ifade etmektedir.²⁴⁸ Mekkî, kussâsın bazen vâkıf olmadıkları konularda (tasavvuf kavramları üzerinden anlattıkları tasavvûfî konular) söz beyan etmekten geri durmadıklarını söyleyerek bu durumdan rahatsız olduğunu da dile getirir. Yine iki grubun konuşma âdâbları bakımından da farklı olduğuna değinen Mekkî, kussâsın kendilerine soru sorulmadan cevap vermelerini ve boş konuşmalarını eleştirmekte, sûfilerin ise ancak kendilerine soru yöneltildiğinde konuştuklarını ifade etmektedir.²⁴⁹ Mekkî'nin eleştirdiği noktalardan biri de kussâsın dünyevî kazanç elde etmek ve halkın itibarını kazanmak amacıyla yapmacık davranışlarda bulunmaları ve konuşurken secili ifadeler kullanmalarıdır.²⁵⁰

Üçüncü aşamada ise Mekkî, meseleyi biraz daha geniş ele alarak döneme hâkim olan bozulmanın sadece ilimler alanında olmayıp özelde kussâs, genelde ise toplum düzleminde küllî bir şekilde gerçekleştiğini ifade eder.²⁵¹ Zira bozulma olmadan önce kussâs, toplumda artan refah sonucunda halka mütevazî ve kanaatkâr olmayı öğütlemeye görevini ifa etmekteydi. Fakat birinci yüzyılın ikinci yarısında yaşanan siyasi ayrışmalarda bu grubun bir propaganda aracı olarak kullanılması ile grupta bozulmalar baş göstermeye başlamıştır. Netice itibarıyla Mekkî'nin sûfiler ile kussâs arasında bu şekilde bir tashih ve ayrıma gitmesinin aslında iki amaca matuf olduğu söylenebilir. Bu amaçlardan ilki, sûfilerin kendi görüşlerini belli bir çerçeveye oturtma istekleri, diğeri ise sûfilerin, kendilerine benzemeye çalışan yahut kendilerine mukabil olan gruplara karşı konumlarını belirleme ve haklarındaki yanlış kanaatleri tashih etme gayeleridir.²⁵²

3.3.2 Bid'atçiler Hakkındaki Görüşleri

Mekkî'nin "bid'at ehli" ile sadece tasavvuf ehli içerisindeki değil, diğer âlimler arasındaki bozulmalara da işaret ettiğini söylemek gerekmektedir. Mekkî'nin yaşadığı dönemde bid'atlerin artmasına sebep olarak ise yaşam kalitesinin artması sonucunda toplumun refah içinde yaşaması, İslâm coğrafyasının genişlemesi sebebiyle farklı kültürlerle etkileşim içerisine girilmesi, bu genişleme neticesinde dine yeni girenlerin dine alıştırılması adına vâiz ve kussâsın etkin rol alması gösterilebilir.²⁵³ Bu sebepler göz önünde bulundurulduğunda Mekkî'nin eleştirilerini daha iyi anlamak mümkündür. Şöyle ki Mekkî "bid'at" kavramı ile daha önce de zikredildiği gibi hem "sonradan ortaya çıkan"ları hem de toplumda meydana gelen "küllî bir bozulma"yı kastetmektedir. Mekkî'nin burada asıl vurgulamak istediği, zamanın ve toplumun değişip bozulması ile birlikte ilimlerde de bir

²⁴⁸ Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, I: 319-320; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 88-90.

²⁴⁹ Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, I: 316-318; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 82-86.

²⁵⁰ Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, I: 335-336; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 115-116. Knysh, hicrî III. asırdan itibaren yaygınlaşan kussâs vasfının, dürüstlükten uzak, para kazanma peşinde olan kişiler için kullanıldığını belirtir. Bk. Alexandar Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, çev. İhsan Durdu, İzmir, Ufuk Yay., 2011, s. 31.

²⁵¹ Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, I: 326, 328, 339; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 100, 102, 121.

²⁵² Başer, *Şeriat ve Hakikat*, s. 89-102.

²⁵³ Başer, *Şeriat ve Hakikat*, s. 71.

nevi “dejenerasyon” gerçekleştiğidir. Yine Mekkî, bu bozulmanın sadece tasavvuf ilmi ile sınırlı kalmayıp tüm entelektüel hayatın bir sorunu olarak tebarüz ettiğinin de ayrıca altını çizmektedir. Dolayısıyla tasavvuftaki bu bozulma, küllî bozulmanın sadece bir parçası olarak değerlendirilebilir. Bu bağlamda yukarıda zikri geçen sebepler, bu bozulmanın ana sebepleri olarak kabul edilebilirler.

Mekkî bid‘atı sünnetin mukabili bir kavram olarak değerlendirmekte, ilk devirde bid‘atlerin söz konusu olmadığını, kendi döneminde ise bid‘at ve şüphelerin çoğaldığını ifade etmektedir.²⁵⁴ Kendi döneminde bid‘at ve nifak ilimlerinin “sünnet”, bunları dile getirenlerin ise “ulemâ” olarak bilindiğini söyleyen Mekkî, sünnetin bid‘at, bid‘atin ise sünnet olarak kabul gördüğünü,²⁵⁵ selefin sıfatlarına ve düşüncelerine vâkıf olanların nezdinde bid‘atlerin çoğunluğunun hala “münker” -Mekkî bu kelimeyi “selef tarafından bilinmeyen” mânasında kullanır- vasfını muhafaza ettiğini ifade etmekte, bir bid‘at ortaya koyan kimseyi dini ve şeriatı değiştirmiş olarak kabul etmektedir.²⁵⁶

Mekkî, Hz. Peygamber’den “...Siz siz olun, sonradan çıkma bid‘atlerden uzak durun. İşlerin en kötüsü sonradan çıkma olanlarıdır. Sonradan çıkma her şey de bid‘attır. Her bid‘at da dalâlettir...”²⁵⁷ hadisini naklettikten sonra halk ve ulemâ arasında uygulanagelen bid‘atleri sıralamıştır.²⁵⁸ Bu hadisten hareket eden Mekkî’nin anlayışında, Kitap ve sünnetin teyit etmediği fikirlerin reddedilmesi gerekmektedir. Zira bu fikirlerin peşinden gitmek ancak yalan ve delâlete sebep olur.²⁵⁹ Bununla ilgili olarak Mekkî yine Hz. Peygamber’in şu hadisine yer verir: “Kim dinimizde, ondan olmayan bir şey ihdâs ederse o reddedilir”²⁶⁰ Mekkî, dünyaya rağbet eden bid‘at ehlinin, yakîn ilmine muttali olamayacağını ve muttakilerin imamı konumunda da bulunamayacağını belirtmektedir.

Mekkî bid‘at ehlinin nitelikleri hakkında Hz. Peygamber’in “Bu ilim (yakîn ilmi), her haleften onlar gibi olanlara taşınır da onu, aşırıya kaçanların tahrifi, hükümleri iptal edenlerin iddiası ve cahillerin te’vilinden uzak tutarlar” sözünü naklettikten sonra “hükümleri iptal edenler” ile murat edilenlerin, asılsız iddialara sahip olan “bid‘atçiler” olduğunu, bu kimselerin bâtıla dayanarak hakkı ortadan kaldırmaya çalıştıklarını, arzu ve hevalarına uyarak asılsız iftiralarda bulunduklarını zikretmektedir.²⁶¹ Mekkî yine bid‘at sahibi hakkında Hz. Peygamber’den “Allah’a yemin ederim ki Allah, bid‘at sahibinin

²⁵⁴ Mekkî, *Kûtü’l-kulûb*, I: 340; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 124. Yeni hayata karşı sünnetin savunulması üzerine hareket eden tasavvufta, sünnet kadim geleneği temsil ederken yeni hayat ve dünyevileşme temayülü ise bid‘at olarak kabul edilmekteydi. Bk. Demirli, *İslam Düşüncesi Üzerine*, s. 37.

²⁵⁵ Mekkî, *Kûtü’l-kulûb*, I: 340; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 124.

²⁵⁶ Mekkî, *Kûtü’l-kulûb*, I: 347, 353; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 135, 144.

²⁵⁷ Mekkî, *Kûtü’l-kulûb*, I: 328-329; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 104.

²⁵⁸ Mekkî, *Kûtü’l-kulûb*, I: 332-339; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 109-120.

²⁵⁹ Mekkî, *Kûtü’l-kulûb*, I: 335; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 115.

²⁶⁰ Mekkî, *Kûtü’l-kulûb*, I: 351; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 141-142. Mekkî’nin bid‘atçiler hakkındaki diğer düşünceleri için bk. Mekkî, *Kûtü’l-kulûb*, I: 352; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 143.

²⁶¹ Mekkî, *Kûtü’l-kulûb*, I: 353; II: 258-259; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 145; III: 428.

amelini asla kabul etmez. Çünkü bid‘atçı, Allah’ın sünnetlerini reddetmiş, Allah da onun amelini reddetmiştir. Böyle birinin amelleri arttıkça, Allah’tan uzaklığı da artar”²⁶² hadisini nakletmiştir. Aynı zamanda Mekkî, bid‘at ehlini Sehl et-Tüsterî’nin “riyakâr”, Hasan-ı Basrî’nin “münâfık”, İbn Sirin’in ise “hâricî” olarak tanımladığını ifade etmiştir.²⁶³ Sonuç olarak Mekkî’nin, din ilimlerinde gerçekleşen bozulmayı, döneminde hakim olan bozulmanın bir parçası olarak telakki ettiğini, bid‘atçıların fiillerinin bu bozulmaya katkı sağladığını, bozulmaya sebep olan gruplara eleştiriler yönelterek söz konusu bozulmaya çareler aradığını söylemek mümkündür.

3.3.3 Kârîler Hakkındaki Görüşleri

Mekkî’nin eleştirdiği gruplar arasında kurrâ (Kur’ân okuyucuları) da bulunmaktadır. Bu bağlamda Mekkî’nin öncelikle Haccâc’ı eleştirdiği görülmektedir. Mekkî, Haccâc’ın en iyi kârîlerden ve lehçelere en çok hakim olan kişilerden olduğunu dile getirmekte, bununla birlikte onun aynı zamanda Kur’ân’ın hadlerini (hükümlerini) en çok çiğneyen kimse olduğunu belirtmektedir.²⁶⁴ Mekkî’nin kurrâ hakkında bilgi verirken daha çok nakillere başvurduğu görülür. Sözelimi kurrânın vasıfları hakkında Ebû Hazm’dan şu sözü nakletmektedir:

“Ben hakîkî mânada kurrâ olan zevata yetiştim. O devrin Kur’ân hâmillerinden biri, yüz kişinin arasında bulunsa, hüsn-i siması, tevazusu ve huşûsu ile derhal temayüz ederdi. Hâmili olduğu Kur’ân, ona vakar kazandırmış, simasını güzelleştirmiş, onu huşû ve itaat ehlinen kılmıştır. Ama bugün gördüklerim, yemin ederim ki bunlar “Kurrâ” değil “Cürra” yani cüret-kâr kimselerdir.”²⁶⁵

Mekkî, bu nakle yer vererek dönemindeki kurrâ hakkındaki eleştirisinin ana çerçevesini oluşturmuş olmaktadır. Daha sonra Fudayl b. İyâz’ın, zamanının karilerine karşı insanları ikaz ettiğini ve onların meclislerine katılmaktan sakınılmasını tavsiye ettiğini ifade etmekte, Süfyan-ı Sevri’nin kârîler ile sohbet edilmesine kızdığını ve teğanni yapamayanın kurrâlığı da beceremeyeceğini zikretmektedir. Bişr-i Hâfi’nin ise kârîlerin genel nitelikleri ve kârîler hakkındaki kanaatini şöyle belirtir:

“Bir delikanlıyla arkadaşlık etmek, benim için bir kârî ile arkadaşlık etmekten daha sevimlidir. Kârîlerin meclislerine oturmaktan uzak dur. Çünkü onlar, zemmedilmesi gerekmeyeni zemmederler. Onların cemaatiyle namazı terk etsen, hepsi de senin aleyhinde şahitlik ederler. Bütün bunların sebebi, onların her konuda haddi aşmaları ve cehaletin kendilerine ağır basması, ulemâ meclislerine çok seyrek katılmaları ve ilmi yakînen görmemelerinden ötürü her konuda inkâra süratle meyletmeleridir. Onlar, riyanın çok gizli emarelerini taşıyıp halka karşı yapmacık hareketler sergiledikleri için inkâr edilmeyecek şeyleri de inkâr ederler. Kolaylıkla affedilebilecek basit meselelerde katı ve bağnaz bir tavır sergileyerek nefretlerini açığa vurmaktan geri durmazlar. Onlar, güzel ahlâk ve hoşgörü sıfatlarını haiz olmayan kimselerdir. Onlar, insanlara karşı aşağılayıcı ve kaba kimselerdir. Zenginlere karşı ise yaltaklanır ve aşırı derecede yumuşarlar. Sanki rızıklarını onlara borçluymuş ve sanki ibadetlerini onlar için yapıyormuş gibi davranırlar. Ahlaklı ve temiz insanlara karşı öfkeleri çok büyüktür. İşte bu sebeptendir ki ulemâdan bir zat şunu söylemiştir:

²⁶² Mekkî, *Kütü’l-kulûb*, I: 459; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 314.

²⁶³ Mekkî, *Kütü’l-kulûb*, II: 266; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, III: 439.

²⁶⁴ Mekkî, *Kütü’l-kulûb*, I: 347; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 135.

²⁶⁵ Mekkî, *Kütü’l-kulûb*, I: 347-348; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 136-137.

“Şerefli bir kimse Kur’ân kârî olduğu zaman tevazu sahibi olur. Düşük biri kârî olduğunda ise kibir sahibi olur.”²⁶⁶

Mekkî, sahabenin mekruh görüp “âhir zaman kârîleri” olarak vassettikleri kişilerin Kur’ân’ın bütün lehçelerini ezberlediklerini ama hadlerini yerine getirmediklerini söyleyerek kârîleri eleştirmekte, kârîlerin hatalı davranışları arasında, yapmacıklık ve insanlara şirin görünmeye çalışmayı saymaktadır. Kârîlerin şer âlimleri ile aynı niteliklere sahip olduklarını dile getiren Mekkî, zikrettiği başka bir nakilde kârîlerin iyiliği emretme sebeplerinin, insanlar tarafından iyi bilinme isteği olduğunu ve onların bu gayelerinden dolayı ilim ve hikmet ehli tarafından kınandıklarını belirtmektedir.²⁶⁷

3.3.4 Dil ve Edebiyat Ehli Hakkındaki Görüşleri

Mekkî’nin din ilimleri haricindeki ilimlerle ilgili kanaatini, naklettiği bir hadis üzerinden tahlil etmek mümkündür. Mekkî, Hz. Peygamber’in “İlim talep etmek, her Müslüman üzerine farzdır” hadisinin mânası üzerine görüş bildiren kimselerin, hadisin lafzî tefsiri noktasında farklı düşündüklerini, bu görüşler içerisinde ise zâhir ulemânın diğerlerinden ayrı düştüğünü ifade etmektedir. Nitekim görüşlerde ihtilâf eden zâhir ve bâtin âlimleri, Hz. Peygamber’in ve dahi selefin, bu talep ile hangi ilimleri kastetmedikleri üzerinde ittifak halindedirler. Hz. Peygamber’in kastetmediği bu ilimler arasında muhakeme ve fetvâ ilimleri, ihtilaf ve mezhep ilimleri, hadis kitaplarındaki bilgiler, tıp, astroloji, nahiv, şiir veya megâzi yani tarih ilimleri, mezheplerin ihtilâf sebepleriyle ilgili ilimleri ve re’ylerdeki ihtilaflarla ilgili bilgiler²⁶⁸ yer alır. Mekkî’ye göre bunların “ilim” olarak adlandırılmasının sebebi, aslen bilinebilir ve insanların bizzat kendileriyle alakalı olmasıdır.²⁶⁹ Mekkî, daha çok dünyalık elde etmeye ve insanlar nezdinde itibar sahibi olmaya yarayan ve seleften sonra ihdâs edilen bu gibi “fuzûlî ilim”lerin, kulu, hakikatin müşâhedesinden uzak bırakacağına vurgu yapmaktadır.²⁷⁰

Yine Hz. Peygamber’den yapılan bir nakilde “bilinmemesi zararlı olmayan ilimler” arasında şiir, nesep ilmi ve Arapların önemli tarih vak’aları sayılmış, bu hadisin başka bir lafzında ise bunların “faydasız ilim, zararsız bir cehalet” olduğu zikredilmiştir.²⁷¹ Mekkî,

²⁶⁶ Mekkî, *Kûtü’l-kulûb*, I: 347-348; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 136-137.

²⁶⁷ Mekkî, *Kûtü’l-kulûb*, I: 348; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 137.

²⁶⁸ Mekkî, *Kûtü’l-kulûb*, I: 271-272; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 11-12.

²⁶⁹ Mekkî, *Kûtü’l-kulûb*, I: 272, 288; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 12, 39.

²⁷⁰ Mekkî, *Kûtü’l-kulûb*, I: 530; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 426. Zikri geçen “fuzûlî ilim sahipleri”yle kastettiğinin de “dünya âlimleri/şer âlimleri” olduğu söylenebilir. Bu kimselerin vasıfları hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Mekkî, *Kûtü’l-kulûb*, I: 290, 291, 293, 297, 298; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 40, 42-43, 45, 52, 54. Şer ulemasını 7 zümre olarak tasnif eden hadis için bk. Mekkî, *Kûtü’l-kulûb*, I: 298; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 54.

²⁷¹ Mekkî, *Kûtü’l-kulûb*, I: 273; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 14.

aynı zamanda nahiv ve Arap ilimleriyle meşgul olunmasını²⁷² ve mantık ve belâgat ilmi ile ilgilenen kişileri eleştiren nakillere yer vermiştir.²⁷³

Bu noktadan hareketle Mekkî'nin, mâlumat ile oluşan bu gibi ilimlerin selef nezdinde hakîkî ilim olarak telakki edilmediği kanaatinde olduğunu söylemek mümkündür. Ayrıca Hz. Peygamber'in "Zenginlik olarak yakîn yeter" hadisinden hareketle Mekkî, bütün ilimlerin hakikatının yakîn ilmi olduğunu ve diğer ilimlerin bu ilimden müstağni kalamayacağını ifade etmektedir.²⁷⁴ Dolayısıyla Mekkî'ye göre hakîkî ilim, yakînin konu olduğu ilimdir.



²⁷² Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, I: 338; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 119. Belâgat ilmini eleştiren bir hadis için bk. "Halk içinde Allah'ın buğzuna en fazla müstehak olan, sözü dilinde ineğin yeşil otu doladığı gibi dolayıp geveleyen belagat meraklısıdır." Bk. Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, I: 340; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 123.

²⁷³ Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, I: 287; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 36.

²⁷⁴ Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, I: 321-322; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 92-93.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM: TASAVVUF YA DA İLM-İ YAKÎN

4.1 Tasavvuf Kelimesinin Kökeni

Erken dönem tasavvufunda tasavvufun menşei konusu²⁷⁵ önemli bir yeri haizdir. Zira Serrâc'tan itibaren dile getirilen tasavvufun bir “din ilmi” olarak kabul edilmesi gerektiği düşüncesi, bu ilmin menşei hakkında birtakım açıklamaların yapılmasını zorunlu kılmıştır. Serrâc'a göre sûfilerin “sûfî” kelimesine nispet edilmesinin nedeni, onların sürekli hal değiştirmeleri, sûfilerin, sadece bir ilimle meşgul olmayıp bütün ilim ve güzel ahlâk ile ilgili konularda donanımlı olmaları hasebiyle tek isme nispet edilmelerinin imkansız oluşu ve yün giymenin peygamberlerin şiarı olmasıdır.²⁷⁶

Kelâbâzî ise bu durumdan “Mânası gitti, ismi kaldı” şeklinde yakınlıkla ideal olanın ilk zamanlardaki yaşantı olduğuna, isimlendirmenin, başka bir deyişle tasavvufun soru-cevap şekline dönmesinin bir bozulma olduğuna işaret etmektedir. Kelâbâzî'ye göre de yün, peygamberlerin ve evliyânın giyim şeklidir. Kuşeyrî, sûfilerin sadece “yün giyme” ile özdeşleştirilerek bu şekilde anılmasını doğru kabul etmemektedir.²⁷⁷ Hücvîrî ise sûfi isminin kökeni hakkında tartışmaya girmenin gereksiz olduğu ve özel isimler nevinden olması hasebiyle bu ismin iştikakının araştırılmasına gerek duyulmayacağı üzerinde durmaktadır. Ona göre dil kaidelerinden hareketle “sûfî” ismini kök bir kelimeden üretmek doğru değildir. Zira bu kelimenin muazzam bir mânası vardır ve onun için artık bir cins söz konusu olamaz.

Mekkî'nin eseri incelendiğinde, sadece bir yerde “tasavvuf ilmi”²⁷⁸, bir kere “sûfi ilmi”²⁷⁹, sadece iki yerde “sûf”²⁸⁰, bir yerde “ehl-i tasavvuf”²⁸¹ ve yirmi yerde “sûfî” kelimesini kullandığı tespit edilmiştir. Bu noktadan hareketle Mekkî'nin diğer sûfiler gibi tasavvufun menşei ve sûfilerin nispeti tartışmasına pek girmediğini söylemek mümkündür. Şu var ki Mekkî “ârif” hakkında açıklama yaptığı bir yerde, ârifin hal ve makamların tamamını kuşatmış olması hasebiyle sadece bunlardan biriyle vasıflandırılmayacağını belirtmekte, bu durumunun diğer kimseler tarafından garip karşılanacağını dile getirmektedir.²⁸² Bu ifadesi dikkate alındığında Mekkî'nin bakış açısının Serrâc'ınkiyle ile örtüştüğü görülmektedir. Yine de Mekkî'nin tasavvuf ismini kullanmayı fazla tercih etmediği, tasavvuf yerine daha çok “yakîn ilmi” veya “bâtın ilmi” kelimelerini kullandığı

²⁷⁵ Demirli, “Tasavvuf Araştırmalarında Dönemlendirme Sorunu”, s. 7-13.

²⁷⁶ Serrâc, *el-Lüma'*, s. 23-24; a. mlf., *İslam Tasavvufu*, 20-21.

²⁷⁷ Serrâc, *el-Lüma'*, s. 23-24; a. mlf., *İslam Tasavvufu*, 20-21; Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, s. 21 vd.; a. mlf., *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, s. 55 vd.; Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 405-410; a. mlf., *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 367-372.

²⁷⁸ Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, I: 325; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 98.

²⁷⁹ Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, I: 324; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 96.

²⁸⁰ Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, I: 517, 528; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 403, 423.

²⁸¹ Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, II: 212; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, III: 355.

²⁸² Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, I: 482; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 350.

söylenmelidir. Başka bir deyişle, Mekkî'nin tasavvuf kelimesinin kökeni hakkında tartışmaya girmek yerine bu ilmi başka isimlerle ifade etmeyi tercih ettiği söylenebilir.

4.1.1 Tasavvufun Bir Diğer İsmi Olarak Yakîn İlmi

Yakîn kelimesi, sözlükte “sabit olmak, durulmak, sükûnete kavuşmak” anlamında iken terim olarak “doğruluğunda şüphe bulunmayan, vakıya uygun bilgi, sabit ve kesin inanış, kanaat (itikad), şüphe ve tereddütten sonra ulaşılan kesinlik” anlamına gelir. Başka bir tanıma göre yakîn, tasdik ve inançta ulaşılan kesin ve doğru bilgi anlamındaki “burhanî bilgi”dir. Mantık ilminde ise yakîn, “hata ve yanılma ihtimali bulunmayan, gerçeikle örtüşen bilgi” şeklinde tanımlanmıştır. Kelâmcılar yakîni “kesin bilgi” olarak ele alırken Gazzâlî'ye göre yakîn, kesin tasdikte bulunmayı sağlayan, üzerinde tartışma yapılamayan ve karşıtı düşünilemeyen bilgidir. Tasavvufta ise yakîn, genel itibarıyla “kalpte hâsıl olan ve şüphe ihtimali bulunmayan/şüphe karışmayan bilgi” olarak telakki edilmiştir. Yakîn “bütün şüpheleri ortadan kaldırıp gaybı tasdik etmek” anlamında olduğu için, bütün hallerin en son mertebesidir ve bu anlamından dolayı mârifet, dirâyet gibi terimlerle ifade edilen diğer ilimlere üstünlüğü vardır. İslâm düşünce geleneğinde yakîn, “ilme'l-yakîn”, “ayne'l-yakîn” ve “hakka'l-yakîn” olmak üzere üç aşamalı olarak ele alınmıştır. Akıl, nakil ve haberle ulaşılan ilme “ilme'l-yakîn”; dış duyu, dış tecrübe ve gözlem sonucu oluşan bilgiye “ayne'l-yakîn”; bu iki bilginin vasıtalarıyla ya da sezgi ve iç tecrübeden (keşf ve ilham) kaynaklanan ve en üst düzeyde kesinlik taşıyan bilgiye ise “hakka'l-yakîn” adı verilmiştir. Yakîn mânasındaki inancın zorunlu olması, ilâhî zât ile ilgilidir ki ona ait yakîn, hakka'l-yakînden başkası değildir ve yakîn, delil ile değil inanç kuvveti ile apaçık görmeyi (müşâhede) ifade eder.²⁸³

İlk dönem sûfileri arasında Hakim Tirmizî'nin şekki, yakînin zıddı olarak ele aldığı ve yakînin benzerleri arasında fehmi, basar ve mârifeti zikrettiği belirtilmelidir. Ardından Serrâc'ın da genel kanaate uygun olarak yakînin ilme'l yakîn, ayne'l-yakîn ve hakka'l-yakîn olmak üzere üç aşamadan teşekkül ettiğini ve ehlinin üç dereceye sahip olduğunu söylediği bilinmektedir.²⁸⁴ Serrâc'a göre bir hal olarak yakîn, mükâşefe mânasına gelmektedir ve seyr u sülûkun sonunda şek ve şüphelerin ortadan kalkıp kesin bilgiye ulaşma anlamı taşımaktadır. Ona göre yakîn bütün hallerin aslı, bâtını ve nihayetidir. Bu durumda hallerin tamamı yakînin zâhirî veçhesi olmaktadır. Kelâbâzî'ye göre ise yakîn

²⁸³ Yakîn, yakîn tanımları ve aşamaları hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Serrâc, *el-Lüma'*, s. 64-66, a. mlf., *İslam Tasavvufu*, s. 68-70; Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, s. 103; Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf: Ta'arruf*, s. 156-157; Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 158-159; a. mlf., *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 179; Abdurrezzâk Kâşânî, *Letâifu'l-a'lâm fî işarâtı ehli'l-ilhâm: Tasavvuf Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul, İz Yay., 2015, s. 399, 597; Hâce Abdullah el-Ensârî el-Herevî, *Menâzilü's-sâirîn (Hâce Abdullah el-Ensârî el-Herevî: 'İlelî'l-makâmât; Abdurrezzak Kâşânî: Elf Makam): Tasavvufta Yüz Basamak*, çev. Abdurrezzak Tek, Bursa, Emin Yay., 2008, s. 108; İbn Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye: Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul, Litera Yay., 2015, s. 368-371; Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Ankara, Otto Yay., 2014, s. 532; Osman Demir, “Yakîn”, *DİA*, s. 271-273; Öngören, “Bir Bilgi Kaynağı Olarak Tasavvufta Keşfin Değeri”, s. 86-87.

²⁸⁴ Serrâc, *el-Lüma'*, s. 64-66; a. mlf., *İslam Tasavvufu*, s. 68-70.

“kalp gözü”dür.²⁸⁵ Bu bağlamda yakîn, “kalbin vakıf olduğu şüphe götürmeyen kesin bilgi” anlamına gelmektedir. Ona göre yakînin ilk makamı mârifet, ikinci makamı tevekküldür ve yakîn, bütün hallerin sonunu teşkil etmektedir.²⁸⁶

Mekkî’nin yakîn kavramına yaklaşımı ise diğer sûfilerinkine nazaran daha kapsamlıdır. Şöyle ki Mekkî, sûfilere tasavvuf makamları olarak ele aldıklarını, “iman ve yakîn ilmi”nin makamları olarak değerlendirir. Buradan hareketle onun yakîn ilmi ile tasavvufu kastettiği ve bu isimlendirme ile tasavvufu “bilginin kesinleştirildiği bir yöntem” olarak telakki ettiği görülmektedir. Ayrıca o, bu ilme tek bir isim koymanın ancak alanını sınırlamak mânasına geldiğini de ortaya koymak amacı taşıyor olabilir. Bu noktada Mekkî’nin, sûfilere bütün ilimlerde donanımlı olmaları açısından tek bir isme nispet edilemeyecekleri noktasında Serrâc ile; tasavvufta zamanla birtakım bozulmalar gerçekleştiğini düşünmesi açısından da Kelâbâzî ve Kuşeyrî ile aynı düşündüğü söylenebilir.

Yukarıda da bahsi geçtiği üzere tasavvufta yakîn bilgisi daha çok “kalpte hâsıl olan ve şüphe ihtimali bulunmayan kesin bilgi” anlamına gelmektedir. Sûfilere genel kanaatinde olduğu gibi Mekkî’de de yakînî bilginin yeri kalptir ve bu bilgi, şüpheyi barındırmayan kesin bir bilgidir. Yakînin üç aşamasını Mekkî de zikretmiştir fakat o sadece bu aşamaları zikretmekle kalmamış, yakînin türleri ve makamları hakkında da ayrıntılı bilgi verme yoluna gitmiştir. Mekkî’nin yakîn ile ilgili kanaatleri incelendiğinde, onun-genel kabule göre- çoğunlukla yakînin ikinci aşaması olan “ayne’l-yakîn” üzerinde durduğu dikkat çeker. Ama onun ileride bahsi geçeceği üzere, yakîni ayne’l-yakîn, tasdik ve teslimiyet ve zannî yakîn olmak üzere üç aşama olarak dile getirdiği ve ayne’l-yakîn makamını yakînin en üstün hali olarak kabul ettiği görülmektedir. Diğer sûfiler gibi Mekkî de yakîn ilminin, şüpheyi ortadan kaldırıp gaybı bilinir kılmasının ve diğer ilimlere olan üstünlüğünün, Zât-ı ilâhî hakkındaki bilgiyi yani kendi tabiriyle ilmullahı konu ve gaye edinmesinden kaynaklandığını önemle vurgulamaktadır. Dolayısıyla ona göre yakîn ilmi, konusu ve tevhidle olan bağlantısı itibarıyla diğer ilimlere üstün olmaktadır.²⁸⁷ İşte Mekkî’nin tasavvuf literatüründe bu mânaları ihtiva etmesi sebebiyle bu ilim ya da bilgi

²⁸⁵ Kelâbâzî, *et-Ta’arruf*, s. 103; a. mlf., *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, s. 156-157. Ayrıntılı bilgi için bk. Göktaş, “Kelâbâzî ve Tasavvuf Anlayışı”, s. 243 vd.

²⁸⁶ Kuşeyrî ise öğrenilen yani “kesbî bilgi”de şüphe bulunabileceğini, ihsân edilen “bedîhî bilgi”de ise şüpheden bahsedilemeyeceğini vurgulamaktadır. Bu mânada sûfilere bilgileri başlangıçta kesbî iken en sonda bedîhî nitelik kazanmaktadır. Bu durum, sûfilere kesin bilgiye farz ve nafil ibadetlere devam etmek suretiyle ulaşma gayreti ile bağdaştırılabilir ki sonuç olarak bilginin ameli, daha sonra da bu amelin başka bir bilgiyi gerektirmesi kaçınılmaz olmaktadır. Bk. Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 280-285; a. mlf., *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 263; Öngören, *Tarihte ve Günümüzde Ehl-i Sünnet*, s. 160.

²⁸⁷ İlk dönem eserlerinde akâidle ilgili konular üzerinde titizlikle durulmuştur. Kelâbâzî de tevhidi tasavvufun esası olarak kabul etmiş, bu çerçevede makam ve halleri tevhid ile bağlantılı olarak ele almıştır. Zira sûfilere tevhidi, fenânın neticesinde hallerle ulaşılan bir makamdır. Kelâbâzî, tasavvufun kavram ve uygulamalarından bahsetmeden önce, sûfilere Ehl-i sünnet akidesi çerçevesinde bulunduğunu önemle belirtmiştir. Bunun yanı sıra kelâmın nazarî kısmına girmemiş, sadece sûfilere kelâmî konularda Ehl-i sünneti takip ettiklerini ortaya koymaya çalışmıştır.

için “tasavvuf” yerine “ilm-i yakîn” tabirini kullanmayı tercih ettiğini söylemek mümkündür.

Öte yandan, Hücvîrî’nin kitabına “bilginin ispatı” başlığıyla başlamasının tasavvufa yansıyan yönünün, sofistlere karşı, bilginin imkanının ve dolayısıyla hakikatin sabitliğinin kabul edilmesi olduğuna ve Hücvîrî’nin bu düşüncesinin, kendinden önceki ve sonraki müellifler tarafından “bilgi-eylem ilişkisi” bağlamında ele alındığına daha önce değinilmişti. Bu durum tasavvufta, “amele taalluk eden bilgi”nin önem kazanmasına, bir bilginin ancak amel ile eş zamanlı olduğunda kesinlik kazanmaya doğru evrildiği anlayışının yerleşmesine ve sadece böyle bilgiye “faydalı bilgi” denilebileceği kanaatinin oluşmasına zemin hazırlamıştır. Ardından tasavvufta hangi bilginin yararlı/faydalı olabileceği sorusu gündeme gelmiştir. İşte Mekkî bu noktada, yararlı bilginin ancak Allah hakkındaki bilgi olan ilmullah yani yakîn ilmi olabileceğini kabul etmiş ve düşüncelerini bu çerçevede ifade etmiştir. Buradan hareketle Mekkî’nin diğer ilimleri eleştirdiği temel noktanın, bilgiyi konu edinirken amel yönünü zayıf bırakmaları olduğunu söylemek mümkün hale gelmektedir.

Mekkî’nin yakîn ilmini anlatırken zikrettiği bilgiler incelendiğinde, bu bilgilerin daha çok amele dair konularla ilgili oldukları dikkat çekmektedir. Eserinde “bilgi-amel (eylem)” bütünlüğünü vurgulayan ve düşüncelerini de bu bütünlük üzerine bina eden bir müellif olarak Mekkî, zikrettiği bu diğer bilgiler ile yakîn ilminin eylem kabilinden farklı cihetlerine işaret etmek istemiş olabilir. Zira Mekkî, sâlike, sadece kalbinin tezkiyesi ile uğraşmamasını aynı zamanda uzuvlarını da ameller ile meşgul edip terbiye etmesini tavsiye etmiştir. Dolayısıyla ona göre yakîn ilmine giden yol, hem kalp hem de beden amellerinden geçmektedir ve zikredilen diğer bilgiler, kalbî amellerin yanında gerçekleştirilmesi gereken bu beden amellerinin bilgileridir. Mekkî’nin bu tutumundan onun zâhirî ilim dediğimiz diğer ilimleri tamamen yadsıdığı anlaşılmamalıdır. Aksine Mekkî, sülûka girecek kişinin öncelikle zâhir ilimlerini öğrenip amellerini doğru bir şekilde yapmasını aksi takdirde bu yolda yanlış düşen kişilerden olacağını belirtmektedir. Bu durumda ameller hakkındaki tüm bu bilgiler, aslında Mekkî’nin hakîkî bilgi olarak kabul ettiği yakîn ilmine giden yolda birer vasıta konumundadır. Böylece Mekkî’nin niçin “yakîn ilmi” tabirini kullandığını ve yakîn dışında zikredilen “bilgi”lerin yakîn ilmi ile irtibatını açıklamaya çalıştık.

Bu genel girişten sonra Mekkî’nin yakîn ile ilgili yaptığı açıklamalara geçebiliriz. Mekkî birçok yerde yakîn ilminin diğer ilimlere üstünlüğünü ve bütün ilimlerin özü olduğunu ifade etmiştir.²⁸⁸ Yine bu konuyla ilgili olarak mârifet ilminin yakîn nuru olduğunu, bu nurun kişiye ancak uzuvların amellere alıştırılması halinde verileceğini ifade

²⁸⁸ Mekkî, *Kütü’l-kulûb*, I: 321-322, 350-356; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 92, 140-150. Kalp ve müşâhede ilminin takvanın neticesi olarak teşekkül ettiğini, marifet ve yakîn ilimlerinin imanın ziyadesi ve hidayetin semeresi olduğunu ifade etmektedir. Bk. Mekkî, *Kütü’l-kulûb*, I: 299; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 55. Mekkî ayrıca bu ilmin müşâhedesini ve hakikatleri hakkında konuşmanın sadece yakîn ehline mahsus olduğunu da dile getirmektedir. Bk. Mekkî, *Kütü’l-kulûb*, I: 350; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 140. Yakîn zıddının zann/şüphe olduğuna dair bk. Mekkî, *Kütü’l-kulûb*, I: 351, 426; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 141, 261.

etmektedir ki kişi uzuvlarını amele alıştırıldığı takdirde bu nur sayesinde ayne'l-yakîn haline ve ihsân makamına vasil olur. Bu halin aşamalarını zikreden Mekkî, öncelikle kişinin kalbinde Allah'ın nurunun görülmesinden sonra sürekli bir vecd ve huzur halinin hakim olduğunu, bu nur sayesinde yakîn hatırlarından sıfatların müşâhedesine doğru yol alınacağını ifade etmiştir ki nurun cevherleştiği bu makamın adı ihsân makamıdır.²⁸⁹

Mekkî'nin yakîn ilmi hakkındaki kanaatini, ilim hadisi çerçevesinde ele alacak olursak, Mekkî "ilim" faslı diyebileceğimiz otuz birinci bölüme "İlim talep etmek her Müslüman üzerine farzdır" hadisi ile başlamış, devamında farz olan ilim ile hangi ilmin kastedildiğine dair farklı mülâhazalara yer vermiştir. Bu görüşlerden biri şu şekildedir:

"Başkaları dediler ki: İlmin bu türü, Müslümanların avamından çok Allah'ın bunun için seçtiği ve vazifelendirdiği kalp ehli kimselere mahsustur. Çünkü bir hadisin lafzında şöyle bir ibare geçmektedir: "Yakîni öğrenin." Yani, yakîn ilmini talep edin. Yakîn ilmi ise, yalnızca yakîn ehli nezdinde bulunur. Bu ise, "faydalı ilim=ilm-i nâfi'" olarak isimlendirilen ve Hz. Peygamber'in (sav) şu hadisinden de anlaşılacağı üzere müminin Allah katında bulunması gereken hali ve makamını temsil eder: "Ve kalpteki bâtin ilmi ki o, faydalı ilimdir."²⁹⁰

Nakilde de görüldüğü üzere yakîn ilmi, faydalı ilim²⁹¹ olarak telakki edilmektedir. Başka bir kişi de ilim hadisinde kastedilen ilmin, mârifet ilminin talep edilmesini ve kulun yaşadığı ânın gereklerini yapmasını kapsadığını belirtmiştir.²⁹² Muaz b. Cebel mârifetullah ilmini vasfederken şöyle söylemiştir: "İlim, kalplerin körleşmeyerek hayatta kalış sebebidir. Yine o, zulmete karşı gözlerin nuru, zafiyete karşı bedenlerin kuvvet kaynağıdır." Sehl b. Abdullah Tüsterî'ye (ö. 283/896) göre, Hz. Peygamber bu hadis (ilim hadisi) ile ilm-i hali yani kişinin Allah ile kendisi arasındaki halini hem dünya hem de âhiret dairesinde bilme bilgisini kastetmektedir.²⁹³ Şam ulemasından bir zat da bu ilim ile ihlâs ilminin murat edildiğini, bu ilim ile nefsin afet ve vesveselerinin, şeytanın hile ve tuzaklarının ve insanın düşmanı olduğunun bilinmesinin farz kılındığını söylemektedir.²⁹⁴ Mekkî de Hz. Peygamber'in, ihlâsı Müslüman olmanın sıhhat şartı olarak beyan ettiğini

²⁸⁹ Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, I: 250-253; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, I: 405-409. İhsânın ve zühdün yakîninin bir sıfatı ve zühdün yakîninin bir gereği ve hali olduğuna dair bk. Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, I: 485; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 355. Serrâc'a göre ihsân, tasavvufun alanını teşkil eden ahlâk ile doğrudan bağlantılıdır. Kelâbâzî ve Mekkî'nin de bu makam ile tasavvufun alanını tespit etmeye çalıştığını söyleyebiliriz.

²⁹⁰ Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, I: 269-271; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 8-9.

²⁹¹ Faydalı ilim hakkında Mekkî'nin zikrettikleri hakkında bilgi için bk. Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, I: 278; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 22. Mekkî, faydalı ilmin alametleri arasında hilim, tevazu, güzel ahlâk ve yumuşaklığı saymıştır. Bk. Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, I: 292; a. mlf., a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 44.

²⁹² Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, I: 269-271; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 9. Kibir ve bid'ate uyan, dünyaya bağlı ve hevasına uyan kimselerin bu ilimden nasiplerinin olmadığı söylenmiştir. Bk. Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, I: 350-351; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 141-142.

²⁹³ Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, I: 269-271; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 8.

²⁹⁴ Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, I: 269-271; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 8-9. Mekkî Sehl'in şöyle söylediğini nakleder: Âlimler üçe ayrılır: Allah'ı bilen; Allah için bilen ve Allah'ın hükmünü bilenler. O, Allah Teala'yı bilen ile, yakîn sahibi ârif kimseyi; Allah için bilen ile, ihlâs ilmini, halleri ve muâmeleleri bilen kimseyi; Allah'ın hükmünü bilen ile de; helal ve haram ilminin tafsilatını bilen kimseyi murat etmekteydi. Bk. Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, I: 290-291; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 41.

söyleyerek bu ilmin lüzumlu bir ilim olduğuna dikkat çekmiştir.²⁹⁵ Mekkî zühd ile ilgili bir konuda yaptığı nakilde zühdün son basamağının ihlâs olduğundan ve bu basamak atlanmadan mârifete ulaşamayacağından bahsetmiş, böylece ihlâsın mârifetin ilk basamağını teşkil ettiğini ifade etmiştir.²⁹⁶

Bu konuyla alakalı Şam âbidlerinden biri bu ilim ile helal bilgisinin farz kılındığı yönünde kanaatini belirtmiştir. Bu meyanda “Helali aramak farîzadan sonraki farîzadır” rivayetini de açıklayıcı nitelikte bir delil olarak zikretmişlerdir.²⁹⁷ Bu bağlamda ilim ehlinin iki sınıf olduğu zikredilmiştir: Avam ve havas âlimi. Avam âlimi, helal-haram bahislerinde fetvâ verirken havas âlimi ise, tevhid ve mârifet ilimleri hakkında bilgi sahibi olan kimsedir.²⁹⁸ Daha sonra yakînden bahseden Mekkî yakînin üç makamı olduğunu söyleyerek bu makamların niteliklerini açıklamıştır. Bu makamlardan ilki “ayne’l-yakîn”dir ve bu makam sıddıklar ve şehitlerin makamıdır. İkinci makam ise “tasdik ve teslimiyet makamı”dır ki bu da müminlerin yakînidir. Üçüncü makam ise istidlâle dayalı olan “zannî yakîndir” ki yakînin bu türüne sevk eden ilimler aklî ilimlerdir. Bu yakîn de kelâmcılar, re’y ve kıyas ehline aittir.²⁹⁹ Mekkî diğer konularda olduğu gibi yakîn hususunda da Hasan-ı Basrî’nin kanaatine değer vermektedir. Şöyle ki Hasan-ı Basrî’nin ilmullah hakkında konuşurken yakîn ve kudret ilminden, kalplere doğan hatırlardan, amelleri bozan davranışlardan ve nefsin vesvesesinden bahsettiğini zikrettikten sonra Hasan-ı Basrî’yi bu konuda “imam” olarak kabul ettiğini belirtmektedir.³⁰⁰

Kalp aracılığı ile ulaşılması ve mahallinin kalp olmasından hareketle bâtın ilmine aynı zamanda “kalp ilmi” diyen Mekkî, kalp ilminin iman hakikati olduğunu söylemiş—ki daha önce bunu yakîn ilmi için söylemişti—, kalbin bir nevi fakîh niteliği taşımasından dolayı kalp ilmine “ilimlerin ilmi” demiştir.³⁰¹ Mekkî, Hasan-ı Basrî kanalıyla gelen bir rivayette Hz. Peygamber’in ilmin iki türlü olduğunu söyledikten sonra faydalı ilim olarak bâtın ilmine işaret ettiğini ifade etmiştir. Bu ilmin mâhiyetini açıklarken de bâtın ilminin Allah’ın sırlarından bir sır olup sevdiği kişilerin kalplerine koyduğundan

²⁹⁵ Mekkî, *Kûtü’l-kulûb*, I: 271-272; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 12. Mekkî, ihlâsın ilm-i bâtında Allah’ı bilme halinin ilk basamağı olduğunu ifade etmiştir. Bk. Mekkî, *Kûtü’l-kulûb*, I: 289; *Kalplerin Azığı*, II: s. 40.

²⁹⁶ Mekkî, *Kûtü’l-kulûb*, I: 533; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, III: 10.

²⁹⁷ Mekkî, *Kûtü’l-kulûb*, I: 269-271; II: 544; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 8-9; IV: 423. Helam, haram ve şüpheli şeyler hakkında bilgi için bk. Mekkî, *Kûtü’l-kulûb*, II: 555-556; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, IV: 443-444.

²⁹⁸ Mekkî, *Kûtü’l-kulûb*, I: 293-294; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 46.

²⁹⁹ Ayrıntılı bilgi için bk. Mekkî, *Kûtü’l-kulûb*, I: 281-282; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 27-28.

³⁰⁰ Mekkî, *Kûtü’l-kulûb*, I: 307-308; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 69. Ayrıca Mekkî’nin bir yerde yapmış olduğu fakîh tanımının, Hasan-ı Basrî’nin tanımına oldukça benzer olduğu müşâhede edilmiştir. Tanım için bk. Mekkî, *Kûtü’l-kulûb*, I: 315; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 81-82.

³⁰¹ Mekkî, *Kûtü’l-kulûb*, I: 242, 313; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, I: 392; II: 79. Kalp ve iman ehlinin özellikleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Mekkî, *Kûtü’l-kulûb*, I: 277-279, 290-291, II: 77; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 20-21-22, 41, III: 133.

bahsetmektedir.³⁰² Buradan da anlaşılacağı üzere bâtın ilmi, kalp ehline has kılınmış ilimler dahilindedir. Kalp ilminden bahis açılmışken Mekki'nin kalp ile ilgili kanaatine değinmek yerinde olacaktır. Ona göre her kalp iman, ilim ve akıl olmak üzere üç unsuru ihtiva eder ve yakîn hatırları kalpten asla ayrılmazlar. Bu konuyu daha iyi anlatmak için temsile başvuran Mekki şöyle der:

“Akıl kalpteki yerini kandilin içindeki lambaya benzetebiliriz. Kandilin yağı ise ilme benzetelebilir ki lambanın özü de budur. Onun desteği ile, yakîn tezahür eder. Lambanın fitili ise, imana benzetelebilir. Lambanın 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 olacaktır. Bu, imanın gücü bakımından vera' ve titizliğe, kemâliyeti bakımından da korkuya benzetilmesi gibidir. Kandilde kullanılan yağ, ne kadar ince ve saf olursa ateş konumunda olan yakîni o kadar açık ve net olarak aydınlatır. Bunu da zühdü besleyen ve hevayı terk eden ilmin durumuna benzetmek mümkündür. İlim, tevhidin mekanını teşkil eder.”³⁰³

Mekki'nin “İlim tevhidin mekanını teşkil eder” ifadesinden hareketle, tevhidin yani imanın yeri kalp olduğuna göre ilmin yeri kalp olmaktadır. Böylelikle yukarıdan beri yakîn ilmi kapsamında zikredilen faydalı ilim, bâtın ilmi gibi ilimler kalp ilmi kapsamına girmektedir denilebilir.

Mekki, Basra ulemasından bir zatın hadiste geçen farz ilim ile kalp ilmi ve yakînlerin mârifetinin yanı sıra şeytanın ve nefsin vesveselerinin de bilinmesini kastettiğini ifade ettikten sonra Hasan-ı Basri'nin de böyle düşündüğüne dikkat çekmiştir.³⁰⁴ Ayrıca Mekki'ye göre mârifete kalp ile ulaşıldığı için tasavvuf yerine kalp ilmi tabiri kullanılmıştır.

İlmullah gelince, Mekki kalp ilmi için “Allah'ın ilmi” tabirini kullanmakta, kalbin bu ilimde genişledikçe imanının arttığını ve artık iman ettiği her şeye şahit olduğunu ifade etmektedir.³⁰⁵ Bu açıdan ilmullah yakînî müşâhede kapsamına girmektedir ve Hz. Peygamber'in “Yakîni öğrenin” buyruğu havasa yönelik, ilim talebinin farz oluşuna dair verdiği emir ise avama yönelik olmaktadır.³⁰⁶ Mekki'nin ilmullahı şu şekilde tanımlamıştır:

“Âlimlerin üstün tuttıkları, zikrini yücelttikleri, önemini teyit ettikleri, “ilim” olarak niteleyip övdükleri, hakkında müteaddit hadis ve sözlerin rivayet edildiği, mendup görülen ve sahipleri hadisler tarafından fazilet erbabı olarak müjdelenen ilim, ilmullahtır. (...) O, dil değil kalp ilmidir. Zaten ilmin yolu da budur. (...) İlmullah, aynı zamanda imanın sıfatlarından ve yakînin esaslarından biridir. Semadan indirilenler arasında hiçbir şey onun kadar aziz ve kıymetli değildir. Hiçbir şey de ona denk tutulamaz. Hiçbir amel, onsuz sahih olmadığı gibi, onsuz kabul da edilmez. Çünkü o, bütün amellerin mihengidir. Ameller, onun terazisiyle tartılarak kabul görür.”³⁰⁷

³⁰² Mekki, *Kûtü'l-kulûb*, I: 250-253; 269-271; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, I: 405-409; II: 8-9.

³⁰³ Mekki, *Kûtü'l-kulûb*, I: 244; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, I: 394-395.

³⁰⁴ Mekki, *Kûtü'l-kulûb*, I: 269-271; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 8-9.

³⁰⁵ Mekki, *Kûtü'l-kulûb*, I: 244; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, I: 394-395.

³⁰⁶ Mekki, *Kûtü'l-kulûb*, I: 313; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 78.

³⁰⁷ Mekki, *Kûtü'l-kulûb*, I: 287-288; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 37-38. İlmullah ehlinin nitelikleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Mekki, *Kûtü'l-kulûb*, II: 323, 326-327; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 94, 100-101.

Görüldüğü üzere Mekkî'ye göre mâlumat ile oluşan ilim hakîkî ilim değildir; hakîkî ilim yukarıda bahsedilen, amellerin mihengi olan ilmullah'tır. Yine ona göre ilmullah, iman ve yakîn ilimlerinin, fetvâ ve muhakeme ilimlerine üstünlüğü bizzat müşâhede etmenin haber yoluyla duymaya üstünlüğü gibidir.³⁰⁸ Mekkî bu konuyla irtibatlı olarak Allah'ı hakkıyla bilenlerin aklî ilimleri yakîn ilmine, re'ye dayalı ilimleri sünnet ilmine dayandırmaya çalışan kişiler olduklarını ifade etmiştir. Yine o dinde vera' sahibi, dünya nimetlerine karşı zâhid, re'y ve hevasına göre değil yakîn ve kudret ilmiyle konuşup şüphe ve re'yer karşısında susan kişileri, Hz. Peygamber'in vârisleri olarak vasfetmiştir.³⁰⁹

Mekkî'ye göre muhabbet ilmi ile bağlantılı olan hullet makamında, kişinin gayb denizlerini görme ve kadîmde olan sırlara muttali olabilme durumları ortaya çıkmaktadır. Bu makamda yine birtakım hakikatlere ve ayne'l-yakîn'in tahakkukuna şahit olunmaktadır.³¹⁰ Hullet makamı Allah'ın mahfûz hitabında saklanmış sevilen ve tevdi edilen bir makam³¹¹ olup bu makamın üzerinde peygamberlik derecesi dışında hiçbir makam yoktur. Cüneyd-i Bağdâdî bu makamın muhabbetin zirvesi ve çok kıymetli bir makam olup mârifetullahın en üst noktasını teşkil ettiğini ifade etmiştir. Mekkî hullet ile mârifet arasındaki irtibatı ise şu şekilde ifade etmiştir:

“İlk makam hususi *mârifet* makamı olmakta ve bâtinî sıfatı açıklamak suretiyle ta'arrufun gerçekleşmesini temin etmektedir. Bundan sonra *makam-ı mahbub olan hususi muhabbet makamı* ona dahil olmaktadır. Kul, işte bu makamdaki sonra “*hullet*” makamına yükseltilmektedir ki o, gaybî sırlara arşın balkonlarından ve kuds çadırlarından göz atma makamıdır. (...) Allah, mârifet makamlarını ancak ârif olana nasip eder. Bu makamları mahbûb/sevilen makamında bulunanlara vermez. Muhib makamındaki kula birtakım muhabbet makamlarını lutfedebilir. Ama hullet makamını ancak ârif ve halîl olanlara bahşeder. Kul ta'arruf makamı ile muhabbet makamını birlikte hak ettiği zaman kendisine hullet makamı verilebilir. Bu, kâinata izhar edilebilecek hakikatlerin en yücesidir.”³¹²

Mekkî hullet makamının bu dünyadaki mükâfatların sonu olduğunu ifade ettikten sonra sadece Hz. Peygamber'e mahsus olduğunu da ilave etmiştir.³¹³ Daha sonra Mekkî, mârifet ilminin ilk basamağının “iman ilmi”, en üst noktasının ise bâtin ilmi kapsamında olan “hullet makamı” olduğunu belirtmiştir.

Sonuç olarak Mekkî'nin, eserinde bâtin ilmini -daha genel bir ifade ile tasavvuf ilmini-“faydalı bilgi, yakîn ilmi, kalp bilgisi, ilmullah, mârifetullah ve muâmele bilgisi” şeklinde farklı isimler ile değerlendirmeye tabi tuttuğu söylenebilir. Yine o, bu ilimle alakalı olarak “sükût, vecd, tevbe, recâ ve ümit ilimleri ile muhabbet, hullet, ihlâs ve helal bilgisi”ne yer vermektedir. Mekkî'nin bunların hepsi ile bâtin ilmine/tasavvufa işaret ettiği

³⁰⁸ Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, I: 289, 321-322; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 40, 91-92, 93. Bu konu ile ilgili bir başka açıklama için bk. Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, I: 299, 498; II: 141; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 375; III: 239.

³⁰⁹ Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, I: 353, 355; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 146, 148.

³¹⁰ Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, II: 191-194; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, III: 323-327.

³¹¹ Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, II: 148-149; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, III: 252.

³¹² Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, II: 150; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, III: 254.

³¹³ Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, II: 148-149; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, III: 252.

ve zikrettiği her bir isimle, hem bu ilmin farklı bir ciheti hakkında bilgi verme gayesini taşıdığı hem de sûfîlerin kesin bilgiye ulaşma yolunda farklı yöntemlere başvurduklarına işaret etmek istediği söylenebilir. Dolayısıyla Mekkî'nin bir önceki başlıkta bahsi geçen tasavvufun menşei tartışmalarına girmeyerek tasavvufu başka isimlerle ifade etmeyi tercih ettiğini söylemek mümkün hale gelmektedir. Yukarıda zikredilen bilgiler ışığında Mekkî'nin hakîkî ilim olarak vassfettiği ilmin, yakîn ilmi olduğu sonucuna ulaşılmaktadır. Mekkî'nin, yakîn ilmi kapsamına dahil ettiği bâtın ilmi, ilmullah ve kalp ilmi gibi yukarıda bahsedilen bilgi türlerinin yakîn ilminden farklı olmadığı, bunların yakîn ilminin amel kabilinden farklı cihetlerini ifade ettikleri sonucuna ulaştığı söylenebilir.

4.2 Tasavvufun Kaynakları

Mekkî'nin tasavvufun kaynağı sorununu şu iki açıdan değerlendirdiğini söyleyebiliriz: Mekkî öncelikle “bid‘at” ya da “sonradan ortaya çıkan şey” kavramına ne anlam yüklediğini açıklamakta, daha sonra yakîn ilminin “bid‘at” ya da “sonradan ortaya çıkan bir şey” olmadığını belirterek tasavvuf hakkındaki yanlış kanaat ve düşünceleri tashih etmeye çalışmaktadır. İkinci olarak tasavvufun, dinî emirleri hafife alan ve nasların te‘vilinde aşırıya giden İbâhiyye ve Hulûliyye gibi gruplar ile bir benzerlik arz etmediğini bilakis tasavvufun Kur‘ân ve sünnetin çizdiği çerçevenin dışına çıkmamaya ehemmiyet gösterdiğini belirterek tasavvufun mâhiyetini ve sınırını ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bu çerçevede Mekkî sûfîlerin ele aldıkları tasavvûfî konularda Kur‘ân ve sünnetten delil/şahit getirmeyi, Hz. Peygamber’e ittibâyı, Ehl-i sünnet çizgisinde olan selef âlimlerini takip etmeyi ve zikir ve amelin devamlılığını şiar edinmeyi önemsemeleri üzerinde durur. Buradan hareketle Mekkî'nin tasavvuf düşüncesini oluştururken ve tasavvûfî meseleleri ortaya koyarken en çok referans gösterdiği kaynakların Kur‘ân-ı Kerim, Hz. Peygamber ve Ehl-i sünnet çizgisindeki selef âlimleri olduğu görülmüştür.

4.2.1 Kur‘ân-ı Kerîm

Kur‘ân-ı Kerîm’in bütün din ilimlerinde olduğu tasavvufta da ana kaynak olduğu muhakkaktır. Tasavvufa yöneltlen “bid‘at” eleştirileri, sûfîlerin Kur‘ân anlayışlarını ortaya koymalarını gerekli kılmıştır. Tasavvuf anlayışını ilk ve temel olarak Kur‘ân’ın getirdiği hükümler üzerine bina eden Mekkî'nin ele alacağı konuya, öncelikle o konuyla irtibatlı olan ayet ve hadisleri sıralayarak başladığı müşâhede edilmiştir. Mekkî'ye göre sûfîlerin Kur‘ân anlayışlarını birkaç aşamada ele almak gerekir. Öncelikle Mekkî, Kur‘ân’da müteşâbih ayetlerin var olduğundan hareketle bu ayetleri ancak sûfîlerin doğru bir şekilde anlayıp insanlara açıklayabileceklerini düşünmektedir. Nitekim Mekkî, eserinin on yedinci faslında sûfîlerin ayetlere yönelik işârî yorumlarını zikrederek bu kanaatini destekleyecek nitelikte örnekler vermektedir. Ardından Kur‘ân’ın sûfîlerin âdâbına göre nasıl sahih bir şekilde okunacağını belirttikten sonra sûfîlerin Kur‘ânı, tahriften kaçınarak, tedebbür, tezekkür ve tefekkür içerisinde okuduklarını söylemekte, sûfîlerin Kur‘ân okuma âdâbı ve Kur‘ân’ı sesli ve sessiz okumanın hükümleri hakkında ayrıntılı bilgi vermekte, böylece

onların diğer gruplardan ayrıldığı noktaları ortaya koymaktadır.³¹⁴ Bu meyanda Mekkî'nin bir din ilmi olarak tasavvufun temel kaynağı hakkında ayrıntılı ve sahih bilgiler verdikten sonra kendi tasavvuf anlayışını bu sağlam temel üzerine bina ettiğini söylemek mümkündür.

Öte yandan Mekkî'nin, Allah'ın isim ve sıfatları ile Kur'an'ın mahluk olup olmadığı gibi itikâdî konulardaki düşüncelerini sünnî kelâm çizgisinde dile getirdiğini ve bu açıdan da tasavvufu Ehl-i sünnet ile aynı düşüncelere sahip olmayan bazı kelâmî gruplardan ayırttığını vurgulamak gerekir. Mekkî'nin, sûfîlerin yakîn ilmine muttali olup Kur'an ayetleri hakkında görüş belirtebilme yetkisine sahip bulundukları yönünde bir kanaat taşıdığını söylemek mümkündür. Netice olarak Mekkî, tasavvûfî yöntemin Kur'an'da bulunduğunu³¹⁵, sûfîlerin Kur'an'ı ana kaynak olarak kabul edip kendilerine özel bir yöntemle onu anlamaya çalıştıklarını (işârî yorum) ve dolayısıyla bir din ilmi olarak tasavvufun da yönetime sahip olduğunun kabul edilmesi gerektiğini ortaya koymaya çalışmıştır.

4.2.2 Hz. Peygamber

Diğer din ilimleri âlimleri gibi Mekkî de Kur'an'dan sonra güvenilir ikinci kaynak olarak Hz. Peygamber'in sünnetini kabul etmekte, Hz. Peygamber'e uymayı emreden ayetlerden yola çıkarak Hz. Peygamber'e itaat ve ittibânın önemi üzerinde durmakta, ona itaatin farz olduğunu³¹⁶ ve sûfîlerin de bu düşüncede bulunduklarını ifade etmektedir. İttibâ konusunda ise Mekkî'nin vurgulamak istediği asıl konu, sûfîlerin sonradan ortaya çıkan bid'at ve asılsız bir grup olmadıkları, bizzat Hz. Peygamber'in yaşantısını devam ettirerek ilhâdî ve ibâhî gruplardan ayrıldıklarıdır. Mekkî, aynı zamanda Hz. Peygamber'in amele yaptığı vurgudan hareketle sûfîlerin de buna ehemmiyet verdiklerini ve böylelikle sapkın gruplardan ayrıldıklarını vurgulamakta, tasavvûfî uygulamaların kaynağının "sünnet" olduğunu, dolayısıyla amellerin ancak sünnete uygun olduğu takdirde makbul olduğunu ortaya koymaya çalışmaktadır. Onun bundaki amacı, sûfîlerin amele önem vermeyen bir grup olduğu yönündeki iddialara, onların Hz. Peygamber'e tam bir ittibâyâ sahip olduklarını ve onun uygulamalarını harfiyyen yerine getirdiklerini belirterek cevap vermektir. Böylelikle sûfîlerin sonradan türeyen bir grup olmadığını da ortaya koymuş olmaktadır.

Bu çerçevede Mekkî Hz. Peygamber'in hem fiilî hem kavli sünnetlerini zikretmiş, bu sünnetler Mekkî'nin ortaya koyduğu tasavvûfî esasların teşekkülünde önemli bir rol oynamış ve böylece sünnet, tasavvuf âdâbını belirleyici bir niteliğe sahip olmuştur. Mekkî bu sayede tasavvufun sahih bir şekilde gelişmesine yardımcı olmuş, Kur'an ve sünnet çizgisi çerçevesinde makamların sınırlarını belirlemiş ve makamların bu kaynaklarla

³¹⁴ Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, I: 33, 76, 97-124, 130-134; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, I: 62-63, 126, 160-203, 210-219.

³¹⁵ Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, I: 107-108; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, I: 177-178.

³¹⁶ Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, II: 162; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, III: 274-275. 36-48 fasılları arası sâlikin günlük yaşamında Hz. Peygamber'in sünnetine uymasının gerekliliği ve güzelliği anlatılmaktadır.

ilişkisini ortaya koymuştur. Mekkî ayrıca Hz. Peygamber'in, Kur'ân'ın umumî, küllî ve mücmel hükümlerini "tebyin edici" niteliği üzerinde önemle durmuş, sünnetin hükümle ilgili bir tahsisi bulunduğu hükümün umûmiliğinin sünnetin getirdiği şekilde sınırlandırıldığını belirtmiştir.³¹⁷ Mekkî'nin Kur'ân ve sünnetin belirleyiciliği hususundaki kanaatine değinmek gerekirse, Mekkî özellikle en çok tartışılan "vecd" konusunda, Kur'ân ve sünnete dayanmayan, bu iki kaynak tarafından teyit edilmeyen vecdin reddedilmesi gerektiğini ifade ederek³¹⁸ ilk dönem sûfilerinin genel tavrını yansıtmaktadır. Yine o "bid'at"ı sünnetin karşısında bir konumda değerlendirmekte, sünnetin hakikatini anlamayan kimselerin bid'atlere meyledeceği kanaatini taşımaktadır.³¹⁹

4.2.3 Selef Âlimleri

Mekkî üçüncü kaynak olarak ilk sahabe otoritesini ve onları takip eden selef âlimlerini görmekte ve sahabe nesli ile selef âlimlerinin uygulamalarına tasavvufun meşruiyetini, mâhiyetini ve sınırını ortaya koymada önemli bir rol vermektedir. Mekkî'nin, selef âlimlerinin tasavvuf anlayışları ve uygulamalarının Hz. Peygamber'e dayandığını belirterek tasavvufun Hz. Peygamber'den tevarüs edilip selef âlimleri tarafından nesilden nesile aktarılageldiğini, dolayısıyla sonradan ortaya çıkmadığını ortaya koymaya çalıştığını söylemek mümkündür. Dolayısıyla ibâhîlik gibi aşırı gruplar ile sûfiler arasındaki bir fark da bu üçüncü otorite olmaktadır. Bunu sağlamak adına Mekkî ilk sahabe neslinin uygulamaları ile sûfilerin riyâzet yöntemleri arasında bir ilişki kurarak bunları tasavvufun meşruiyet ve mâhiyetini tespit etme noktasında bir ilke olarak telakki eder.

Mekkî, selefın Kur'ân ve sünnete tabi olmaları hasebiyle kendilerine tabi olunmaya lâyık kimseler olduklarından ve ahlâklarından bahsetmiş, tasavvuf anlayışını onların kabul veya reddettiği noktalar üzerinden şekillendirmiştir. Mekkî, selefî sahabe ve tabiinin önde gelenleri olarak kabul etmekte, onların izledikleri yolun hakîkî bir rehber mâhiyetinde bulunduğunu ifade etmekte, buradan hareketle âlim olma vasfına ancak selefın yolunu takip eden kimselerin lâyık olduklarını vurgulamaktadır. Ayrıca selefın amelleriyle murat ettiklerinin, nefsin terbiyesi ve kişiye dünyada zühdü öğretme ve böylece âhirete giden yolları açıklamak olduğunu belirtmiştir.³²⁰

Mekkî'nin selef konusunda dikkatle üzerinde durduğu konulardan biri, bid'atler ve bunların reddidir. Mekkî'nin selef âlimlerinin görüşlerine en çok yoğunlaştığı bir diğer konu ise "ilim"dir. Selefın ilim olarak neyi kabul ettiği, ilimde takip ettikleri yol, ilmin

³¹⁷ Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, I: 194; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, I: 314-315.

³¹⁸ Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, I: 335-336; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 115-116.

³¹⁹ Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, I: 528-529; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 423-424.

³²⁰ Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, II: 302; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, IV: 34. Mekkî bu bağlamda şöyle söylemektedir: "İlim, izleri takip olunan selef-i sâlihın ve onların yollarının sâdık takipçileri olan tabiilerin üzerinde bulundukları şeydir. Selef, öncelikle sahabedir. Onlar sekine ve rıza ehlidirler. Onların ardından kendilerini ihsân üzere takip eden tabiin gelir. Bunlar da zühd ve rüşd ehlidirler. Âlim, diğer insanları kendisi gibi olmaları için kendi haline benzer bir hale girmeye davet eden kimsedir." Bk. Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, I: 355; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 147.

sıfatı, selef sonrasında ortaya çıkan bid‘at kavramı onun bu çerçevede değerlendirdiği belli başlı konulardır.³²¹ Bir diğer önemli konu ise Mekkî’nin, ilim tasnifini selefi merkeze alarak ortaya koymuş olmasıdır. Bilindiği üzere Mekkî ilimleri “selef tarafından bilinen” ve “sonradan ortaya çıkan” olarak tasnif etmekteydi.

Sonuç olarak Mekkî, tasavvuf anlayışını temel olarak Kur’ân ve sünnete dayandırmakta, ayrıca tasavvûfî uygulamalar ile haller ve makamların kaynağının Hz. Peygamber’in davranışları olduğu ve gerek sahabenin gerekse de selef âlimlerinin Hz. Peygamber kaynaklı bu dinî birikimi tevârûsen nakledip devam ettirdikleri kanaatini taşımaktadır. Dolayısıyla Mekkî, tasavvufun, sonradan ortaya çıkan bir tavır değil bilakis İslâm’ın başından beri var olan bir anlayış olduğunu ortaya koymaya çalışmaktadır.

4.3. Mekkî’de Tasavvuf Âdâbı

Kûtü’l-Kulûb incelendiğinde eserin büyük bölümünün tasavvûfî âdâb ve erkân ile ilgili olduğu görülmektedir. Mekkî’nin özellikle 1-24. Fasıllar arası ile 36-48. fasıllar arasında ahlâk ve âdâb bahislerine odaklandığı görülmüştür. Yine 25. fasıl olan “Müridlerin esası” başlığı altında tasavvuf âdâbı hakkında ayrıntılı bilgilere rastlamak mümkündür. Bu özelliği ile *Kûtü’l-Kulûb*, Müslümanın dinî vazifeleri ve zâhir ve manevî âdâb kurallarının ayrıntılı bir şekilde açıklandığı “kılavuz” niteliğinde bir eserdir. Dolayısıyla bu eser sadece bir tasavvuf kitabı değil aynı zamanda bir ahlâk kitabıdır.

Mekkî’nin tasavvuf anlayışını “âdâb” üzerine bina etmesi iki amaç etrafında değerlendirilebilir. Bu amaçlardan ilki Mekkî’nin sûfîlerin, birtakım uygulamalar ile hem kendi içlerinde hem de toplumdan ayrıştıklarını ve farklı ahlâk görüşlerini benimsediklerini vurgulamak; sûfîlerin akâid, hal, makam, ahlâk ve ilim anlayışlarının kaynağının Kur’ân ve sünnet olduğunu ortaya koyarak tasavvufun ibâhîlerden ayrı olarak değerlendirilmesi gerektiğini ortaya koymak istemiş olmasıdır. İkincisi ise “ihlâs”ı, amelin, tasavvûfî hayatın ve ahlâkî terakkinin değişmez unsuru tayin ederek ihlâsın, âdâbın temel taşı olduğunu dile getirmek ve sûfîlerin tasavvufun yöntemini âdâb kuralları ile oluştururken Kur’ân ve sünneti nasıl anladıklarını ve kaynak edindiklerini ortaya koymaktır.³²² Mekkî’nin kişileri “dünya ve âhiret ehli” olarak ikiye ayırmasında onun bu ihlâs anlayışının etkili olduğunu söylemek mümkündür. Ona göre dünya ehli, dünya, mal, mülk, makam ve hevalarına düşkün ve zâhir ilmi ile meşgul iken âhiret ehli zâhir ilminden ziyade bâtın ilmi ile ilgilenen, dünyaya tamah etmeyen, riyâzete düşkün olup nefislerini terbiye etmekle uğraşan kalp ehli kimselerdir.

³²¹ Mekkî, *Kûtü’l-kulûb*, I: 287-350; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 58-120.

³²² Mekkî, *Kûtü’l-kulûb*, II: 308-319; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, IV: 43-63; Sıtkı Elyıldırım, “Ebû Tâlib el-Mekkî’nin Ahlâk Anlayışı”, (Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Erzurum, 2013), s. 9; Başer, “Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî’nin Tasavvuf Anlayışı”, s. 74 vd.

Her ne kadar ahlâk konusunda farklı derecelendirmeler yapılmış olsa da sûfiler “Allah’ın ahlâkıyla ahlâklanmak”³²³ düşüncesinde birleşmiş ve bu düşünce çerçevesinde tüm Müslümanların uymaları gereken ahlâkî kuralların özünü teşkil eden “ihlâs”ı bir ilke olarak tayin etmişlerdir. O halde tasavvufun ele aldığı konunun genel itibarıyla ahlâk olduğu, ahlâkın çerçevesinin ise ihlâs temel alınarak “ilâhî ahlâk” ile belirlendiği anlaşılmaktadır. Ayrıca Mekkî, her konuda en güzel örneğin Hz. Peygamber’de olduğunu belirterek tasavvufun Hz. Peygamber’in yaşantısının bir tezahürü olduğu üzerinde durmuş ve böylece tasavvufa ilimler hiyerarşisinde bir yer tahsis etmiş olduğunu bu yaklaşımını delil göstererek bir kere daha dile getirmiştir.

Kesin bir sınıflandırma iddia etmemekle birlikte, ele almayı kolaylaştırmak için Mekkî’nin, sûfilerin ahlâk anlayışları ve uygulamaları hakkında şu üç başlık çerçevesinde örnekler verdiği söylenebilir:

- **İbadetlerle ilgili âdâb:** Sâlikin belli vakitlerde yerine getirmesi gereken farz ibadetlerin yanı sıra nâfile ibadetlere önem vermesi, belirli vakitlerde yapılması gereken virdler ve faziletli davranışlar bu kapsamda ele alınmıştır.
- **Sâlikin sosyal hayatındaki davranışlara yönelik âdâb:** Yeme-içme, uyuma, temizlik, yolculuk âdâbı, imamet ve cemaat, Allah için kardeşlik ve dostluk, evlenme, bedenle ilgili sünnetler, geçim ve kazanç yolları, helal, haram ve şüpheli durumlar bu çerçevede değerlendirilen konulardandır.
- **Tasavvuf ile ilgili konularda uyulması gereken âdâb:** Bu bağlamda seyr u sülûk esnasında uyulacak kurallar, riyâzet ve mücâhede, halvet, uzlet, riyâzet, semâ, mûsiki, vecd vs. konuları ifade edilmiştir.

4.3.1 İbadetlerle İlgili Âdâb

Sûfilere göre ibadetler zâhirî oldukları gibi bâtinî birtakım mânalara da sahiptirler.³²⁴ Bu bağlamda, tasavvuf klasiklerinde namaz, zekât, oruç, hac gibi ibadetlere “âdâb” anlayışı çerçevesinde yer verildiği söylenmelidir. Bu ibadetlerin ardından hazar ve sefer ahkâm ve âdâbı da işlenilmektedir. Mekkî’nin de diğer sûfiler gibi, ibadetlerin bâtinî yönüne önem verdiğini ve sûfilerin böylece ibadetlerle ilgili özel bir yöntem geliştirdiklerini düşündüğünü söylemek mümkündür. Mekkî bu çerçevede öncelikle, Kelime-i tevhid ile Hz. Peygamber’e şehadetin farziyeti, ardından abdest ile ilgili hükümlere değinmiştir.³²⁵ Daha sonra bir Müslümanın muhakkak yerine getirmesi gereken bir ibadet olması açısından namazı konu edinmektedir. Namazı kurb, murâkabe, huşû

³²³ Bu ifade hakkında bk. Ali Akpınar, “Allah’ın Ahlâkı ile Ahlâklanmak”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, sayı: 6, yıl: 2001, s. 61-80.

³²⁴ Kelâbâzî, *et-Ta’arruf*, s. 141-144; Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, s. 205-208.

³²⁵ Mekkî, *Kûtü’l-kulûb*, II: 160-179; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, III: 271-304.

kavramları ile birlikte ele alan Mekkî'ye göre namaz kulun Allah ile buluşmasını temsil etmesinin yanı sıra aynı zamanda “vakt” kavramı ile de yakından irtibatlıdır. Bu bağlamda Serrâc gibi Mekkî de namaz vakitlerinin nasıl tayin edileceğine dair teknikler verir.³²⁶

Zekât konusunu sûfiler, fakirliğin zenginliğe olan üstünlüğü düşüncesi üzerine bina etmişlerdir. Diğer sûfiler gibi Mekkî de zekâtı sadece mâlî bir ibadet olarak görmemekte, öğrenilen bir bilgi ile amel etmenin zekât ya da tebessüm etmenin de sadaka olarak kabul edildiği üzerinde durmaktadır. Ayrıca sûfilerin muhtaciyetinin mala değil sadece Allah’a yönelik olduğunu belirtmekte, bu konuda fakirliğin zenginliğe üstün olduğunu Hz. Peygamber’den naklen zikrettiği hadisler ile desteklemektedir. Ayrıca ona göre zekâta en layık zümre ilim ehlidir.³²⁷

Oruç konusunda ise sûfilerin genel kanaati üzere onun nefsin isteklerine karşı bir kalkan mesabesinde olduğunu, oruç tutarken sadece yeme-içmenin bırakılmasını değil aynı zamanda uzuvları da terbiye edilmesi gerektiğini vurgulamakta, en faziletli oruç olarak “savm-ı Dâvud”u görmektedir. Haccın fazilet ve âdâbı hakkında bilgi verirken bu ibadetin sâlikin nefsini terbiye etme sürecine olan katkısı üzerinde durmaktadır. Yine hac ibadetiyle alakalı olarak kimi sûfilerin Mekke’de ikâmeti hoş karşıladıklarını belirtmiştir. Kendisinin içinde bulunduğu kimi sûfilere göre de vatanda bulunup Mekke’yi özlemek, Mekke’de bulunup vatana özlem duymaktan daha faziletli görülmektedir.³²⁸

4.3.2 Sosyal Hayattaki Davranışlara Yönelik Âdâb

Yeme-içme âdâbı konusunda az yeme-içmeyi nefsi terbiye için bir riyâzet ve mücâhede yöntemi sayan Mekkî, bununla ilgili olarak az uyku ve az konuşma konularını ele almaktadır. Ayrıca helal, haram ve şüpheli konulara ve yemeklere ve ev sahibi ve misafirlik âdâbına da değinmektedir. Yeme ve içme âdâbı, fakirliğin faziletleri, sefer/yolculuk hükümleri, imamlığın hükümleri ve din kardeşliğinin hususiyetleri hakkında ayrıntılı bilgi verdikten sonra evliliği sûfinin seyr u sülûkunda yetkinleşmesinin önünde bir engel olarak gördüğünü, bir kişinin evlendiği takdirde evini ve ailesini ihmal etmesinin doğru olmadığını ifade etmekte, aynı zamanda evlilik ve kadınlarla ilgili hükümlerden bahsetmektedir. Daha sonra geçim sebepleri ile ticaret yapanlarda bulunması gereken ilmi şartlara değinmektedir.³²⁹

Yine sûfilerin dünyevî işlerle ilgili olarak zikrettikleri zühd, tevekkül, rızâ, takvâ ve fakr kavramlarının sosyal hayattaki karşılıkları önemlidir. Örneğin çalışıp kazanma, tedavi olma ya da gelecek hakkında kaygı duyma konuları tevekkül ile ilgili durumlar olarak değerlendirilmiştir. Bu mânada Mekkî tevekkülü elden bırakmamak kaydıyla kesbi ve

³²⁶ Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, II:181-206; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, III: 305-334. Gölgenin uzaması ve kısalmasının ayaklar yardımıyla bilinmesi hakkında bk. Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, I: 53-59; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, I: 92-103.

³²⁷ Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, II: 207-220; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, III: 345-366.

³²⁸ Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, II: 220-238; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, III: 366-397.

³²⁹ Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, II: 287-563; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, IV: 7-455.

tedavi olmayı iyi karşılamıştır. Ayrıca bu durumların uygun olmamasının sadece ahlâkî olarak derecesi yüksek kişilere mahsus olduğunu, avamın bu kapsama alınmadığını da özellikle belirtmiştir. Yine dilencilik yapmak ya da zenginliğinden ötürü insanlara saygı göstermek de ahlâka aykırı sayılmıştır. Bu durumda kimi zaman para kazanmak, gelecek kaygısı taşımak veya sebeplere sarılmak hoş karşılanmamış, bazen de kişiye uğrayan hastalıklar Allah'ın sevdiği kullarına bahşettiği bir lütuf ya da imtihan olarak telakki edilmiştir.³³⁰

4.3.3 Tasavvuf ile İlgili Konularda Uyulması Gereken Âdâb

Mekkî halvet, uzlet, mücâhede, riyâzet, semâ', vecd gibi konuları bu bağlamda ele almaktadır. Genel itibariyle sûfîler, mürid-mürşid ilişkisini bu bağlamda ele almışlar ve bunu Hz. Peygamber'in sahabe ile olan ilişkisine benzetmişlerdir. Mekkî'nin, müridin ahlâkî terakki sürecinde kontrol yetkisine sahip bir mürşid otoritesine yer verdiği söylenebilir. Zira Mekkî'nin Ebû'l-Hasen b. Sâlim, Ebû Saîd b. Arabî, Ebû Bekir el-Celâ, Ebû Ali el-Kirmani ve Muzaffer b. Sehl'den "şeyhimiz", Sehl b. Abdullah et-Tusterî'den ise "imamımız ve şeyhimiz" şeklinde bahsetmiş olması, kişinin seyr u sülûkunda bir şeyhin varlığını gerekli gördüğü anlamına gelebilir. Ayrıca Mekkî "yakîn ilmindeki imamımız" diyerek Hasan-ı Basrî'yi zikretmekte, bu hususta onu takip ettiğini belirtmektedir. Yine onun ilme girip ilk kez dile getiren, esaslarını anlatan, nurlarının ortaya çıkarıp üstündeki örtüyü ortadan kaldıran ilk kişi olduğunu belirtir.³³¹ Buradan hareketle Mekkî'nin tasavvuf ile ilgili konularda bir şeyh/mürşid/imamın otoritesini gerekli gördüğü kanaatine sahip olduğunu söylemek mümkündür. Onun bu kanaatini, mürşidlerin müridlerinin durumlarını kontrol etmesi ile ilgili zikrettiği misallerden anlamaktayız. Bu misallerde genel itibariyle şeyhin müridin bir rüyasını tabir ettiğini, müridin kafasına takılan bir sorusuna yanıt verdiğini ya da müride nefsiyle ilgili bir ihtarda bulunduğunu görmekteyiz. Bu vesileyle mürid ve mürşidin görevleri ile aralarındaki ilişkinin mâhiyetine dair de bilgiler edinmekteyiz.

Bunun yanı sıra virdler bahsinde müridlerin hallerinden ve mürid ile âriflerin farklarından bahsetmiştir.³³² Ayrıca "müridlerin esası" olarak ayrı bir başlık da açmış, burada tasavvuf âdâbı hakkında bilgiler serdetmiştir. Burada müridliğin 7 hasletine, bu 7 hasletin müridliğin azığı olduğuna ve bu hasletlerin sağlam oluşunun açlık, uykusuzluk, sükût ve halvet olmak üzere 4 unsura dayandığına değinmiştir.³³³ Mekkî'ye göre açlık kalpteki kanın azalmasını sağlayarak şeytanın ondaki hakimiyetine engel olur. Uykusuzluk kalbi nurlandırıp parlatırken sükût akli aşılar, vera'yı eğitir ve takvâyı çağırır. Halvet, ancak müridlerin bir halidir. Sükûtta ise vera'nın çokluğu, takvâ sahibi olma ve gıybetten sakınma vardır. Mekkî'nin bu unsurları belirlerken Sehl b. Abdullah et-Tüsterî'den istifade

³³⁰ Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, II: 7-76; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, III: 17-131.

³³¹ Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, I: 307-309; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 69, 71.

³³² Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, I: 174-179; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, I: 282-291.

³³³ Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, I: 200-209; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, I: 325-341.

ettiği anlaşılmaktadır. Zikrettiği yedi unsurun müridlerin azığı olduğunu söyleyerek kitabının üzerine bina edildiği ana temanın özetini burada vermiş olmaktadır.

Bu konuyla ilgili bir diğer konu semâ'dır. Sözlükte “işitmek, duymak, dinlemek; işitilen söz, güzel ses” anlamlarına gelen semâ', ilk sûfilerin eserlerinde “sûfinin kendisine gelen varidâtı işitmesi ve işittiğini kalbine akıtması” olarak geçmektedir. Semâ' ilk zamanlarda dinlenen şeyin etkisiyle herhangi bir kurala bağlı olmaksızın kalkıp dönülmesi şeklinde iken daha sonraki dönemlerde özellikle Mevlevîlerden itibaren bir takım kaideler ile düzen altına alınmıştır. Başka bir ifadeyle semâ', alemdeki bütün ritmik seslerden hareketle bütün varlığın Allah'ı zikretmesi ve insanın da bu zikre katılması anlamına gelmektedir.³³⁴ Bu bağlamda deverân, mûsiki, vecd, tevâcüd gibi semâ' ile ilgili konularda sûfiler ile fukahâ arasında birtakım tartışmalar olmuştur. Onların bu tartışmalarının merkezinde, vecd, semâ', mûsiki gibi uygulamaların dinde aslı olmayan ve sonradan ortaya çıkan bid'at şeyler olduğu düşüncesi bulunmaktaydı.³³⁵

İlk tasavvuf eserlerindeki bilgilere göre semâ' meselesi, kimi sûfiler tarafından savunulurken bazıları tarafından da eleştirilere maruz kalmıştır. Mekkî'nin bu konuda üçlü bir tasnife başvurduğu görülmektedir. O, öncelikle semâ' ile bağlantılı olarak semâ'nın “dinlemek” mânasından hareket ederek şehvî duyguları harekete geçirmede müddetçe mûsiki dinlemenin mübah olduğundan bahseder. Bu mânada Kur'ân, ilâhî, kaside dinlemeyi semâ' kapsamına dahil eder ve sahabenin de mûsiki dinlediği belirtir ve bu kimseler arasında İbn Zübeyr, Muğire b. Şu'be ve Seri es-Sakati'yi sayar. Bu konuda Cüneyd-i Bağdâdî'nin mûsikiyi vecdle dinleyenleri övdüğü sözüne yer verir.³³⁶

İkinci olarak mûsikinin dine tamamen aykırı olmadığını, mûsiki dinlemenin helal, haram ve şüpheli olmak üzere üç hükmü bulunduğunu; heva ve şehvet niyetiyle dinlemenin haram; akli çerçevede dinlemenin şüpheli; Allah'a delalet eden bazı esasları müşâhede eden bir kalple ve Allah'a işaret eden yollarla, iyi bir anlam çıkarmak, ilmi gerçek mânaları üzere müşâhede etmek, Allah'ı düşünerek vecd halinde olarak dinlemenin ise mübah olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca mûsikiyi teşbih ve temsil anlamında dinlemenin kişiyi inkâra

³³⁴ Semih Ceyhan, “Semâ”, *DİA*, s. 455-457; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 427; William Chittick, *Tasavvuf*, çev. Turan Koç, İstanbul, İz Yay., 2016, s. 173-179.

³³⁵ Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, s. 160-161; a.mlf., *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, s. 225-226; Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 475-497; a.mlf., *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 420-433; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 638-665, 667-668; a.mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 448-470, 472-473. Kelâbâzî de semâ'nın yapılış gayesiyle onu tanımlar: semâ' hal sahiplerinin teneffüs yapmaları, meşguliyeti olanların sırlarını hazır vaziyete getirmeleri, mürid ve mücâhede sahiplerinin vaktin getirdiği yorgunluktan uzaklaşıp hoş ve bir zaman geçirmeleri maksadıyla yapılır.” Bk. Göktaş, *Kelâbâzî ve Tasavvuf Anlayışı*, s. 351-358; Süleyman Uludağ, *İslâm Açısından Müzik ve Semâ*, İstanbul, Kabalcı Yay., 2014, s. 131 vd., 172 vd., 273-276; Arthur Gribetz, “Semâ' Tartışması (Sûfiler Fıkıhçılara Karşı)”, çev. Hüseyin Akpınar, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, sayı: 10, yıl: 2003, s. 399-416.

³³⁶ Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, II: 119-121; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, III: 204, 206. Hz. Peygamber ve ashâbın semâ'yı ve vecdi hakkındaki örnekler için bk. Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, II: 119-121; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, III: 207; Uludağ, *İslâm Açısından Müzik ve Semâ*, s. 174 vd; Göktaş, “Kelâbâzî ve Tasavvuf Anlayışı”, s. 351-358. Mekkî'nin bu tavrını Hücvîrî de de görmek mümkündür. Bk. Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 640-644; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 449-452.

sürükleyeceğini ifade ederek mûsikinın İslâmî çerçevede dinlenilmesi gerektiğini söylemekte, böylece şer‘î hükümlerin dışına çıkmayarak tasavvûfî konularda ibâhiler gibi aşırıya kaçılmaması gerektiği üzerinde durmaktadır.³³⁷

Üçüncü olarak sûfilerin dinleme hususunda diğerlerinden ayrıldıkları yönlerini dile getirir. Mûsikinın safa ehline uygun düştüğünü, müşâhedeleri eksik kimselerin mûsiki dinlemesinin bir takım afetlere sebep olacağını belirtmiştir. Hakîkî anlamda mûsiki dinleyen birinin oradaki nağmelere takılmayıp Allah’a yöneldiğini, bunu heva ve şehvetlerini tahrik etmek için dinleyen kimsenin ise oyun ve eğlence içerisinde bulunduğunu dile getirmektedir. Bazı kimselerin mûsikiyi asıl maksadı dışında kullanarak ihtiyaçlarını bundan kazandıkları parayla gidermeye başladıklarını, esasen mûsikide insanlardan beklenti içinde olmanın kalbin bulanıklığından kaynaklandığını ve mûsikiyle oyun ve eğlence olarak meşgul olanın aklının eksikliğine hükmedileceğini ifade eder. Bu mânada Mekkî, Hz. Peygamber’den mûsikinın hoş karşılanmadığına işaret eden bir hadis nakleder. Öte yandan mûsikinın, muhibbândan bazılarının yolu, şevk ehlinin bazılarının ise hali olduğunu dile getirir. Sonuç olarak Mekkî, dinlediğinde nefsanî hisleri ortaya çıkıp dünyaya dalan kimseler için mûsikinın haram olduğunu, Allah’ı hatırlayıp zikreden kimse için ise helal olduğunu ortaya koymuştur.³³⁸

Buradan hareketle Mekkî’nin, Serrâc, Kelâbâzî, Hücvîrî gibi semâ‘ ya da mûsikiyi raksdan ayıran yönün, vecd ve tefekkür ile yapılması olduğu kanaatini taşıdığı söylenebilir.³³⁹ Bu mânada mûsiki, tasavvûfî zevklerin idrak edilebilmesi için bir araç konumunda olmaktadır. Mekkî ile ondan önceki ve sonraki sûfiler genel olarak dünyevî zevkler ve gayeler ile yapılan semâ‘ ve mûsikiyi kabul etmemişler, bu konuyla ilgili kendi kontrol mekanizmalarını geliştirmişlerdir. Netice itibarıyla Serrâc, Kelâbâzî ve Mekkî arasında amelî konularda ziyadesiyle benzerliklerin olduğu görülmektedir.

4.4 Yakîn Makamı Hakkında Genel Değerlendirme

Mekkî, yakînden ilk defa zikir-fikir ilişkisi bağlamında bahsetmiştir. Sözelimi o, “zikr”i Allah’ın nimetlerini hatırlamaya yönelik bir ibadet olarak görmekte, zikrin ikinci basamağında ise havf ve recâ durumunda gerçekleştirilen “fıkr”i saymaktadır.³⁴⁰ Bir ileriki

³³⁷ Mekkî, *Kûtü’l-kulûb*, II: 119-120; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, III: 203-204.

³³⁸ Mekkî, *Kûtü’l-kulûb*, II: 119-122; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, III: 203-207.

³³⁹ Serrâc, *el-Lüma‘*, s. 237-262; a. mlf., *İslam Tasavvufu*, s. 309-347; Kelâbâzî, *et-Ta‘arruf*, s. 160-161; a. mlf., *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, s. 225-226; Hücvîrî, *Keşfü’l-mahcûb*, s. 661-663, 667-668; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 467-469, 472-473. Serrâc ve Kelâbâzî, semâ‘dan alınan zevkin nefsanî değil ilâhî olduğu, semâ‘nın henüz yolun başında olanları coşturup harekete geçirdiği, müntehilerin zâhirlerinde ise aşırı herhangi bir hareketin görülmeceği üzerinde durmuşlardır. Semâ‘ hakkında olumlu kanaate sahip Kuşeyrî de mûsiki ve semâ‘nın cevazına değinmiş, mûsikinın cevazı ile ilgili hadisleri nakletmiş, Serrâc ve Kelâbâzî gibi büyük velîlerinden vecd hallerinde bir hareketin gözlenmediğini belirtmiştir. Bk. Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 475-497; a. mlf., *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 420-433. Aynı mânada Hücvîrî’nin görüşü için bk. Hücvîrî, *Keşfü’l-mahcûb*, s. 604-605, 663-665; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 463, 469-470.

³⁴⁰ Kelâbâzî de zikrin Allah’ı müşâhede etmeye engel olduğunu, fikrin ise müşâhedeyi beraberinde getirdiğini ve müşâhedeye dayanmayan zikrin ancak kişi ile Allah arasında bir perde olduğunu

seviyede ise bu fikir “müşâhede”ye dönüşmektedir ki müşâhede ancak yakîn ile var olmaktadır. Dolayısıyla Mekkî’nin düşüncesinde zikir ve fikir, yakînin oluşması için yardımcı birer unsur rolünü üstlenmektedir.

Mekkî, yakîn ilminin başlangıç ve sonundan bahsederken bu ilmin müşâhede ve kurb makamı ile olan irtibatına değinmektedir. Bu bağlamda yakîn ilminin iman ilminin kemâle erdiği noktadan itibaren başladığını ve bu ilimden alınacak en son payın ayne’l-yakîn makamının ilk basamağını teşkil ettiğini belirtmektedir.³⁴¹ Bu durumda yakîn ilmi, ayne’l-yakîn makamına ulaşmak için zorunlu bir basamak olmaktadır. Mekkî, yakînin, iman ruhu ve artırıcısı olduğu üzerinde durmakta,³⁴² yakînî müşâhede ile kalpten hâli olmaklık durumunu “mârifet makamı” olarak açıklamaktadır.³⁴³ Yalnız kılınanların (müfredûn) Allah’ın zikrine aşırı düşkünlük gösteren kişiler olup Allah’tan ilk isteklerinin yakîn ilmi olduğunu belirten Mekkî, bu ilmi Allah’ı bilmenin saf ve duru hali olarak tanımlamıştır.³⁴⁴ Dolayısıyla Mekkî, yakîn makamının mârifetin müşâhede edildiği makam olduğunu söyleyerek yakîn-müşâhede arasındaki irtibatı ortaya koymaktadır. Yine müşâhede makamında Allah’ın karîb sıfatının müşâhede edildiğini belirtmekte ve böylece yakîn-müşâhede-kurb irtibatını da kurmaktadır.³⁴⁵ Yakîn halinin müşâhedededen sonra, vecdin ise yakînin tahakkukundan sonra gerçekleşebileceğini belirtmekte, yakînin iman hakikati ve kemâli olduğunu ifade etmektedir.³⁴⁶ Mekkî’ye göre Allah’ın kişi için bu makamı istemesinin yanı sıra kişinin de kalbî ve bedenî olarak amellere devam etmesi, tevbe ederek müridlerin hallerine dahil olması ve nefsiyle cihada girmesi gerekmektedir.

belirtmiştir. Ona göre zikrin meyveleri nefsin hazarından ve dilin söylemesinden ibaret iken fikrin konusu Allah’ın azameti, heybeti, lütfu ve ihsânıdır. Fikir esnasında zikredilenin vasıfları insanın vasıflarını yok ettiği için kişi yaptığı zikirden fânî olur. Bk. Kelâbâzî, *et-Ta’arruf*, s. 103-106; a. mlf., *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, s. 157-159.

³⁴¹ Mekkî, *Kûtü’l-kulûb*, I: 281-282; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 27-28.

³⁴² Mekkî, *Kûtü’l-kulûb*, I: 32; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, I: 62.

³⁴³ Mekkî, *Kûtü’l-kulûb*, I: 133; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, I: 216.

³⁴⁴ Mekkî, *Kûtü’l-kulûb*, I: 250-253; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, I: 405-409. Mekkî bir yerde yakînin, basirete dayanarak meselelere tedbirli bir şekilde yaklaşmak olduğunu ifade etmiştir. Bk. Mekkî, *Kûtü’l-kulûb*, I: 282; *Kalplerin Azığı*, II: 29.

³⁴⁵ Mekkî, *Kûtü’l-kulûb*, I: 171; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, I: 278-279.

³⁴⁶ Mekkî vecdin oluşma sürecini şu şekilde açıklamıştır: “Yakîn, ruh ve melek menşeli hatır Allah’ın hazinelerindendir. Akıl, nefis ve şeytan menşeli hatır ise yeryüzü hazinelerindendir. Nefs hakkında şöyle denilir: Nefs, türabi yani topraktır ve arzdan yaratılmıştır. Bunun için de toprağa meyleder. Ruh ise manevîdir ve melekûtan yaratılmıştır. Bu yüzden de yücelmekten haz alır. Kalbe gelince, o da melekût hazinelerinden bir hazinedir. Kalp ayna gibidir. Gayb hazinelerindeki ortamlarından gelen bu hatırlar kalpte tutuşurlar. Kalp de bu tesirle pırıldayarak ışık saçır. Bu pırıltılardan kalp kulağına düşenler anlayış, kalp gözüne düşenler nazar yani müşâhede, kalp diline düşenler kelim yani zevk, kalbin koklama melekesine düşenler ilim yani fikir olurlar. Uzvî aklın aşılmasıyla oluşan bu akıl, kazanılmış yani müktesep akıl olup süresi bakımından en kısası, çilesi bakımından en kolayıdır. Kalbin gözüne ve duyusuna düşenler ise onun şeffaf zarını yırtarak kalpte bulunan siyah noktaya ulaşırlar. Bu safha vasıtasız temas yani “mübâşeret” safhası olup zâhirî bakımdan *vecd* olarak bilinir. Müşâhede makamındaki hal budur.” Bk. Mekkî, *Kûtü’l-kulûb*, I: 254-255; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, I: 411. Mekkî’nin nefsin fitratı ve sıfatları hakkında verdiği ayrıntılı bilgiler için bk. Mekkî, *Kûtü’l-kulûb*, I: 180-187; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, I: 292-304.

Bu noktadan hareketle Mekkî, yakîn hatırına ve dolayısıyla sıfatların müşâhede edildiği makam olan ihsân makamına ancak amelle ulaşılabilceği kanaatine sahiptir.³⁴⁷

Müşâhedenin ayne'l-yakînın sıfatı olduğunu söyleyen Mekkî, bu hali yakîn nurunun ziyadesi olarak değerlendirmektedir.³⁴⁸ Bu durumla ilgili olarak Mekkî, başka bir yerde Hz. Peygamber'in "İlm-i yakîn, gözle görmek gibidir" hadisini zikretmiştir.³⁴⁹ Devamında ise kalple görmenin yakîn olarak değerlendirileceğini söylemiştir. Burada bir tenakuz olduğu düşünülmemelidir. Çünkü hadiste geçen "gözle görme" müşâhede makamının bir durumu olması bakımından gözle ilişkilendirilmiştir. Burada asıl vurgulanmak istenen kalple görme esnasında da aynı gözle görmek gibi kesin bir görme durumunun gerçekleşmesidir. Mekkî'nin kendi ifadesi ise bu ilmin, uzvî amellerinden çok kalbî bir faaliyet sonucu elde edilebileceğine işaret etmektedir.

Başka bir yerde yakîn halinin aşamalarını zikrederken öncelikle muhasebe halinden bahsetmekte ve bu hali, murâkabe makamının başlangıcı olarak telakki etmektedir. İkinci olarak murâkabe makamını zikretmekte ve bu makamı, yakînî imân sahiplerinin hallerinden birisi olarak kabul etmektedir. Daha önce de bahsi geçtiği gibi Mekkî, kişinin yakîn ilminde ulaşacağı son noktanın, ayne'l-yakînın ilk makamı olan mârifetin müşâhedesi olduğunu ifade etmiştir. Bu makamın yakın kılınanlara has kılındığını zikretmiş, bu makamda Allah'ın isim ve sıfatlarının müşâhedesinin söz konusu olduğunu ve davranışlarını düzeltip şer hatırlarını def etmesi durumunda kişinin Allah'ı bütün nuru ile müşâhede edebileceğini belirtmiştir. Mekkî müşâhede halini şu şekilde anlatır:

"İsim ve sıfatların mânalarının bilinmesi, ilâhî ahlâk ve hükümlerinin içyüzünün tanınması, Allah'a yakınlık makamlarında, Zât'ın nurunun aynasıyla gerçekleşir. Mekan hükmünün nuru kaldırılır ve kul, sanki aynanın yapısının (=kevn) kaldırılışına şahit olarak Zât'ı, bütün nuru ile müşâhede eder. Ayna, yapısından kaybolur ve kul, Allah'ın kayyumiyetinin baskısıyla ayakta durur. Kul, o anda ölü gibi olur ve bütün dikkatiyle Zât'ı müşâhede eder. Ama bu müşâhedesini, aynanın nuruyla ve onun cismiyle gerçekleşen müşâhede gibi olmaz. Bu da ancak vasfın yakından muayene edilmesi, muâmelenin tamamında murâkabenin güzelce yapılması ve şer taşıyan hatırların derhal kovularak hayır taşıyan hatırların hemen uygulanmasında kendini gösteren Rabbin huzurundaki edebî güzelleştirilmesinden sonra hasıl olur. İşte bu, müşâhede ve kurb halidir. Bu hal kulu, *ilme'l-yakîn* ile kalp saflığına, kalp saflığı ise onu *ayne'l-yakîn* müşâhedesindeki çeşitli makamlara yükseltir. Kul, öyle bir hale ulaşır ki, ondan sonra kalbinde haktan başka hiçbir hatır kalmaz. Dolayısıyla kalbinin sesine (hatır) karşı çıktığında, Hakk'a karşı çıkmış olur. (hakka'l-yakîn)"³⁵⁰

³⁴⁷ Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, I: 250-253; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, I: 405-409.

³⁴⁸ Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, I: 309-310; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 72-73. Mekkî'ye göre müşâhede, marifetin iki makamından biridir. Müşâhede de ikiye ayrılır: Müşâhededü'l-istidlâl ve Müşâhededü'd-delil. Delile dayanan müşâhede, yakînın kendisidir ve lisanı vecddir. Vecd ile birlikte kurb hali oluşur ve vecdden sonra kişi *ayne'l-yakîn* olarak bilmeye başlar. Bu mertebedeki kişi Allah'ın kontrolünde hareket etmektedir. Bk. Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, I: 280-281; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 25-26. Kişinin müşâhededeki nasibi tevhiddeki nasibine, tevhiddeki nasibi ise yakîndeki nasibine göredir. Bk. Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, I: 261-262; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, I: 422. Bu tasnife yakın bir tasnif, Hücvîrî'de bulunmaktadır. Bk. Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 576-577; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 393.

³⁴⁹ Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, I: 321-322; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 92.

³⁵⁰ Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, I: 171, 283, 416; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, I: 278-279; II: 30, 258.

Ali b. Ebû Tâlib'ten yakînin, anlayıştaki basiret, hikmetin te'vili, ibretin mev'izası ve öncekilerin sünneti şeklinde dört şubeden teşekkül ettiğini nakletmekte, yakîn ehli ile kastedilenin, “bâtın bilgisine muttali olan âlimler” olduğunu ifade etmektedir. Bu âlimler, yakîne ait hatırları ayırtılabilen ve bu hatırların gerektirdiklerini iyi bilen kimselerdir.³⁵¹ Yakîn ilminin ayne'l-yakîn ile elde edileceğini, bu ilmin ancak Allah tarafından öğretilmek suretiyle öğrenilebileceğini, bu ilme ancak ârifler, korku ehli ve muhibbânın ulaşabileceğini belirtmektedir. Ayrıca muhibbânın sıfatlarının yakînin makamlarını oluşturduğunu da belirtmektedir.³⁵² Mekkî'nin ifade ettiğine göre bu kimselerin müşâhedeleri bu aşamadan sonra ayne'l-yakîn'den hakka'l-yakîne doğru tahkik vasfını barındırmaktadır.³⁵³ Kulun yakîn mertebesine intikal edebilmesi için öncelikle uzuvlarıyla yapmış olduğu amellerin yüküne sabır ve tahammül göstermesi gerekmektedir.³⁵⁴ Bu mânada Lokman (a.s.)'dan yapılan bir nakilde de kişinin amele ancak yakîn ile güç yetirdiği ve yakîni eksilmedikçe de amelde kusur etmeyeceği belirtilmiştir. Ayrıca Mekkî, Hakîm Tirmizî'nin de ifade ettiği gibi, inanan kişilerin, yakîndeki derecelerine, imanlarının kuvvetine ve imanın kalplerindeki yerine göre farklı mertebelerde bulunduklarını belirtmektedir.³⁵⁵

Yakîn-mârifet ilişkisi bağlamında ise mârifetin imanın mihengi olduğunu ifade eden Mekkî'ye göre mârifet için müşâhede, yakîn için iman büyük önem arz etmektedir. Müşâhede imanın en üstün mertebesidir, iman tüm bunların aslıdır ve yakîn ilmi bu makamları beslemektedir. Yakîn-nur ilişkisi kapsamında ise pek çok yerde kalplerin yakîn nuru ile şerh edildiğine değinen Mekkî, dünyaya rağbetin, hep halka nazar etmenin ve Allah'ın her şeyi gözettiğinden habersiz olmanın yakînî imanın zayıflığından ve mârifetin eksikliğinden kaynaklandığını, yakîni kuvvetli olan bir kişinin dünyaya değil yakîn nuruyla âhirete yöneleceğini ifade etmiştir.³⁵⁶

Yakîn ehlinin özelliklerine gelince, Mekkî'ye göre yakîn sahipleri ilim, kudret, sebep ve vasıtalar ile sevap ve azabın dokunması noktasında her şeyi Allah'tan bilmektedirler. Onlar yakîni güzel, müşâhedeleri güçlü, hoş sabırlı ve gerçek rızâ hali ile

³⁵¹ Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, I: 249; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, I: 402. “Seri es-Sekati şöyle demiştir: Üç şey vardır ki, yakînî iman bunlarla açığa çıkar: Tehlikeye rağmen hakkı eda etmek; bela ve musibete rağmen Allah'ın emrine teslim olmak; nimetten mahrumiyete rağmen Allah'ın kazasına rıza göstermek. Yusuf b. Esbat da şöyle demiştir: Üç şeyin bulunduğu kimsede imanın kemâle erdiği söylenebilir: Rızası kendisini batıla götürmediği sürece rıza göstermek; öfkesi kendisini haktan uzaklaştırmadığı sürece öfkelenmek; gücü yettiği halde hakkı olmayan bir şeyi almamak. Bk. Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, II: 33-34; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, III: 59-60.

³⁵² Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, II: 152; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, III: 258.

³⁵³ Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, I: 250; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, I: 404-405.

³⁵⁴ Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, I: 251; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, I: 407.

³⁵⁵ Hakîm Tirmizî, *Beyânü'l-fark*, s. 18; a. mlf.: *Kalbin Anlamı*, s. 16; *Kûtü'l-kulûb*, I: 258, 281; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, I: 416-417; II: 27.

³⁵⁶ Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, I: 305, 508; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 65, 390-391; Öngören, “Bir Bilgi Kaynağı Olarak Tasavvufta Keşfin Değeri”, s. 95.

kalpleri sukûnete ermiş kişilerdir.³⁵⁷ Bu kimseler nefislerini kontrol altına alarak kurb makamlarına yerleşmişlerdir.

4.5 Yakînin Makamları: Mekkî'nin Tasavvufun Mesâilî Olarak Haller ve Makamlar Hakkındaki Görüşleri

Sözlükte “değişme, dönüşme, durum ve tavır” gibi anlamlara gelen hal kelimesi Arapça havl kökünden gelir. Bir çok sûfî, bu anlamlarından dolayı hali geçici bir şey olarak nitelemiş,³⁵⁸ bununla birlikte tekrarlayıp devam edegelen halleri ise “makam” kapsamına dahil etmişlerdir. Sözlükte “ayak üstü durulacak yer, ikametgâh, mertebe, mevki” anlamlarına gelen makam kelimesi ise tasavvuf terimi olarak “ahlâk ilkeleriyle sülûkun mertebelerini, velîlerin kabirlerini veya sembolik türbelerini” ifade etmektedir.

Hal ve makam konusunun tasavvuf ilmindeki rolü hakkında bilgi verecek olursak zühhd literatürüne ait tevekkül, rızâ, samt, kanaat gibi kavramların, erken dönem sûfîlerinden itibaren hal ve makam olarak tasnif edildiği, dolayısıyla tasavvuf literatürünün kavramları ve çerçevesinin zühhd literatürü tarafından belirlendiği söylenebilir. Buradan hareketle, zühhd literatüründen tevarüs edilen birikimin erken dönem müellifleri tarafından sistematize edildiğini ve bu vesileyle tasavvufun müdevven bir din ilmi olarak terminolojik yapısının oluşturduğunu söyleyebiliriz. Yine zühhd literatürü tarafından toplumun din, ahlâk ve ilim anlayışına yöneltilen eleştiriler, tasavvuf eserlerinin de esas tartışma konusu olmuş hatta bu eleştirel söylem tasavvufun iç eleştiri mekanizmasını geliştirmesinde etkili olmuştur. Buradan hareketle Mekkî'nin, Hz. Peygamber'den tevârûsen süregelen ilim geleneğinin takipçileri olan sûfîlerin, bu sürekliliği sadece nakledilen bilgiler ile değil aynı zamanda “hallerin devam etmesi” ile sağladıkları kanısında olduğunu ve “ilim, hal, zühhd” gibi kavramları hep bu çerçevede kullandığını söylemek mümkündür. Böylelikle Mekkî, Hz. Peygamber'den bu yana bilgi ve hal bakımından bir sürekliliğin var olduğu kabulünden hareketle nesiller arasında bilgi ve yöntem açısından bir fark olmadığını ortaya koymuş olmaktadır.³⁵⁹

Tasavvufta “makam” kavramının hicrî III. yüzyıldan itibaren mücâhede ve sülûk kavramına bağlı olarak doğduğu ve “halin istikrar ve süreklilik kazanmış şekli” olarak telakki edildiği belirtilmiştir.³⁶⁰ Tasavvuf ıstılahlarının, hicrî IV. asra kadar kelime olarak ele alınıp açıklandığı ve bu asırdan itibaren hal ve makam olmak üzere iki kısımda değerlendirmeye tabi tutulduğu söylenebilir. Terimlerin hal ve makam olarak kesin bir

³⁵⁷ Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, II: 33-34; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, III: 59-60.

³⁵⁸ Serrâc, *el-Lüma'*, s. 40; a. mlf., *İslam Tasavvufu*, s. 41; Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 122-124; a. mlf., *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 150-151; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 408-411; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 243-246; Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, s. 199-200; Mehmet Demirci, “Hal”, *DİA*, s. 216-218; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 189; Göktaş, “Kelâbâzî ve Tasavvuf Anlayışı”, s. 183 vd.

³⁵⁹ Başer, *Şeriat ve Hakikat*, s. 51-65.

³⁶⁰ Serrâc, *el-Lüma'*, s. 40; a. mlf., *İslam Tasavvufu*, s. 41; Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 122; a. mlf., *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 149-150; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 408-411; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 243-246; Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, s. 199; Süleyman Uludağ, “Makam”, *DİA*, s. 409-410; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 317, 487.

ayırma tabi tutulması mümkün olmamakla birlikte bunların belli özellikleri belirlenebilmiştir. Tasavvûfî hal ve makamlardan ilk bahseden sûfîlerin ise Mısır'da Zünnûn-u Mısırî, Horasan'da Bayezid-i Bestâmî ile Şakîk-i Belhî, Bağdat'ta Cüneyd-i Bağdâdî olduğu belirtilmiştir.³⁶¹

Hal ve makam, kişinin seyr u sülûk sürecindeki çeşitli aşamaları ifade eden terimlerdir. Tasavvufta her makamın belli ahvâlî vardır, kişi makam içerisinde geliştikçe halleri de mükemmelleşir ve makamlar değiştikçe haller de farklılık gösterir. Sûfîler bir makama ulaşmanın geride kalan makamlarla ilişkiyi kesmek anlamına gelmeyeceğine vurgu yapmaktadırlar. Bu bağlamda mesela tevbe hem ilk hem son makamdır. (Mekkî'nin makam ve haller hakkındaki kanaatleri bu çerçevede değerlendirildiğinde konu daha iyi anlaşılacaktır.) Ahlâkî terakkîyi amaçlayan bir yönetime sahip olan tasavvufu diğer ilimlerden ayırt eden en önemli özellik, kişinin nefsinin terbiye sürecinde bulunduğu durumu anlatmak için kullanılan işte bu “ahvâl ve makâmât” konularıdır. Ahlâkî terakkî bağlamında tasavvuf, nefsin tezkiye ve terbiyesi ile kalbin arınmasını konu edinirken aynı zamanda bu çerçevede edinilen tecrübelerin nasıl bir bilgi edinme sürecine dönüştüğünü hal ve makamlar etrafında bir dizi kavram ile açıklamaya çalışmıştır. Buradan hareketle tasavvufta hal ve makamların kişinin seyr u sülûku esnasında karşılaştığı çeşitli durumların ifade edilmesinde, tasavvufun yönteminin ortaya konulmasında, kademeli olarak bilgide kesinlik aşamalarını ifade etmede ve en önemlisi de kişinin imanının güçlendirici sâikleri olması yönünden merkezî bir rol üstlendiğini söylemek mümkündür. Ayrıca hal kavramının, kişinin bilgi konusundaki edilgenliğini ifade ettiği de belirtilmelidir. Sûfîlerin “vehbî bilgi-kesbî bilgi” ayrımları, bu düşüncenin bir neticesi ve öznesine göre yaptıkları bir bilgi taksimi olarak düşünülebilir. Böylelikle tasavvufa din bilimleri arasında meşru bir yer bulmayı amaçladıkları söylenebilir. Sûfîler bilgi-eylem ilişkisi çerçevesinde ise “makam” kavramını merkeze almışlardır.³⁶²

Ayrıca Serrâc gibi diğer ilk dönem sûfîlerinin bu konudaki amaçlarından biri de tasavvûfî yaşamdaki yozlaşma iddialarına bir cevap vermektir. Söz gelimi Serrâc, sûfîlerin, dinî yükümlülükleri hafife alan ibâhîler gibi sapkın gruplardan ayrıldıkları noktanın, tasavvûfî yöntemin yoğun bir şekilde yerine getirilen öncelikle farz daha sonra da nâfile ibadetlere dayanması olduğunu vurgulamıştır. Dolayısıyla sûfîler tarafından, seyr u sülûkun hangi aşamasında olursa olsun amelin her daim devam ettiği vurgulanmakta, yoğun ve devamlı bir şekilde yerine getirilen amellerin sonunda kişiye Allah'ın bilgiyi ihsân ettiği belirtilmektedir.³⁶³ Ayrıca her bir makamın mübtedî, mütevassıd ve muntahî tabakalarından söz edilmekte ve buna bağlı olarak her bir aşamada farklı bilgi türleri ve

³⁶¹ Damar, “Tasavvuf Terimlerinin Oluşumu”, s. 161-164.

³⁶² Halin, Eş'ari düşüncenin etkisinde kalan sûfîler tarafından “kulun edilgenliği”ni ifade etmesi hususunda ayrıntılı bilgi için bk. Başer, *Şeriat-Hakikat*, s. 151-155.

³⁶³ Hacı Bayram Başer, “Serrâc'ın Tasavvufa Yaklaşımı: Bir İslâm İlmi Olarak Tasavvuf ya da Fıkıh-ı Bâtın”, *Sakarya Üniversite İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: XII, sayı: 2, yıl: 2010, s. 109.

idraklerine işaret edilmektedir. Hallerin bu şekilde şeriat-ilim-amel ilişkisi üzerine bina edilmesi, tasavvufta şeriat-hakikat bütünlüğünün gözetildiğini açıkça göstermektedir.

Haller ve makamlar, erken dönem klasik eserlerinde aynı isimlerle fakat farklı başlıklarla zikredilegelmiştir. Nitekim Serrâc, makamlar ve halleri ayrı başlıklar halinde ele almış ve bunlara ait kavramları zikretmiştir.³⁶⁴ Kelâbâzî'nin ise makamlar ve halleri Serrâc kadar sistematik bir tasnifle ele almadığını görmekteyiz. Ardından Kuşeyrî, makamlar ve halleri, kabz-bast, cem-fark, sahv-sekr şeklinde ikili tasniflerle ele alarak biraz daha sistemli hale getirmiştir. Hücvîrî de bunları kendine özgü bir tasnifle sistematik bir şekilde ele almıştır. Şöyle ki Hücvîrî, her sâlikin bulunduğu makamda, yaratılışından gelen bir niteliği taşıdığını ifade etmekte, hal ve makamları belirleme noktasında onun bu kanaati etkili olmaktadır. Bu anlamda tevbe Hz. Adem'in, zühd Hz. Nuh'un, teslim Hz. İbrahim'in, inâbe Hz. Musa'nın, zikir ise Hz. Muhammed'in makamıdır. Yani buradan Hücvîrî'nin, makamı “meşrep ve karakter” anlamında kullandığı anlaşılmaktadır.³⁶⁵

Tüm bunlar incelendiğinde tasavvûfî yaşamın yöntem ve ilkelerinin zamanla haller ve makamlar çerçevesinde temerküz ettiği söylenebilir. Makam ve hal kavramları arasındaki fark konusunda ise daha çok halin “vehbî ve geçici”, makamın ise “kesbî ve kalıcı” olduğu üzerinde durulmaktadır. Bu bağlamda Serrâc makamın “amel”, halin ise “bahş” olduğunu belirtmiştir.³⁶⁶ Kelâbâzî halleri makamlarla birlikte ele almaktadır. Her makamın başı ile sonu arasında türlü haller yaşandığını, bazı makamların bir önceki ya da bir sonraki makamda yaşanan hallerle çelişebildiğini ifade etmektedir. Kelâbâzî tasavvûfî ilimlerin hallere ait ilimler olduğunu ifade etmekte, halleri ise belirli amellerin sonucu olarak görmektedir. Bu durum hallerin vehbî olmadığını savunduğu anlamına gelmemektedir. O hallerden önce amellerin düzeltilmesi gerektiği kanaatini taşıdığı için bu düşüncededir. Dolayısıyla Kelâbâzî'ye göre doğru olan, vehbî olan hallere ulaşabilmek için kesbî olan makamların amellerini en iyi şekilde yerine getirmeye çalışmaktır. Yine Kelâbâzî'nin halleri, belli bir noktada kişinin gayretine dayanması ve ilâhî bağışın bir sonucu olması itibarıyla iki yönlü olarak ele aldığını söylemek mümkündür. Ayrıca Kelâbâzî haricinde “emânet”i makam olarak ele alan herhangi bir kişiye rastlanmamıştır.³⁶⁷

Kuşeyrî ise hal ve makamları, aralarında kesin bir ayrıma gitmeden birlikte ele almaktadır. Onun bu şekilde bir yöntem izlemesinin sebebi, kendi zamanında neyin hal

³⁶⁴ Serrâc, *el-Lüma'*, s. 40-66; a. mlf., *İslam Tasavvufu*, s. 41-70; Tasavvûfî terimlerin oluşumu hakkında bk. Abdullah Damar, “Tasavvuf Terimlerinin Oluşumu”, s. 161-189.

³⁶⁵ Uludağ, “Makam”, s. 409-410; Damar, “*Tasavvuf Terimlerinin Oluşumu*”, s. 165-168. Kuşeyrî de sûfiler arasında buna benzer bir yaklaşım olduğunu belirtmektedir. Bk. Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 123; a. mlf., *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 151; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 408-411, 616-618; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 243-246, 430-432.

³⁶⁶ Serrâc, *el-Lüma'*, s. 40; a. mlf., *İslam Tasavvufu*, s. 41-42, Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 122-123; a. mlf., *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 150; Yüksel Göztepe, “Abdülkerim Kuşeyrî’de Hâller ve Makâmı”, (Basılmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2006), s. 48-60; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 487.

³⁶⁷ Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, s. 88; a. mlf., *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, s. 134; Göktaş, “Kelâbâzî ve Tasavvuf Anlayışı”, s. 187.

neyin makam olduğunun âlimler tarafından zaten bilinmekte olması olabilir. Kuşeyrî hal ve makamları ele alırken tasavvufun amel ve ahlâk boyutunu da ortaya koymuş olmaktadır. Onun bu konuda zikrettiği tasavvuf esaslarının hepsi güvenilir sûfî sözlerine dayanmaktadır. Kuşeyrî makamın sâlikin çabası ile elde edildiğini, halin ise kalbe gelen neşe-hüzün, rahatlık-sıkıntı gibi durumları ifade ettiğini söylemiştir.³⁶⁸ Hücvîrî ise hal ile vakti birlikte değerlendirmekte, vaktin hale muhtaç olduğuna, halin vehbî, makamın ise kesbî yönüne vurgu yapmaktadır.³⁶⁹ O bu konuda halin bir tür “bahş” ve vehbî olduğunu; makamın ise ameller nev’inden olup kişinin mücâhedesine bağlı bulunduğunu belirtmiştir.³⁷⁰

Erken dönem yazarları, makamı daima hale öncelemektedirler. Onlar bu bağlamda “telvîn ve temkîn” terimlerini kullanmışlardır. “Telvîn”, sözlükte “değişikliğe uğrama, halden hale girme” anlamında iken, “temkîn” ise “istikâmet üzere olma, sabitleşme” mânasına gelmektedir.³⁷¹ Bu anlamları itibariyle sûfîler, hal ehlini telvîn, makam ehlini ise temkîn ile vasıflandırmışlardır. Sûfîlerin böylece makamın ya da çaba ve amelin önemine vurgu yapmak istediklerini söylemek mümkündür. Onların böyle bir yol izlemelerinde, o dönemde yanlış fikirlere sahip olan ibâhîlere karşı “amel”i öne çıkarma gayesini taşımalarının etkili olduğu söylenebilir. Bu durumda hal, sâlikin bir an önce aşır kurtulması gereken geçici bir durum olarak telakki edilmiştir. Nihayetinde sâlik için amaçlanan şey, sebat edeceği bir makama ulaşması ya da bulunduğu makamı muhafaza etmesidir. Netice itibariyle kişinin bu süreçte kazandığı ahlâkî niteliklerin kalıcı ve sürekli hale getirilmesi, tasavvufun temel amacını oluşturmaktadır.³⁷² Şimdi Mekki’nin bu konudaki düşünce ve değerlendirmelerine yer verelim.

Mekki’nin makamlar ve haller hakkındaki düşüncesinin temelinde, bunların, imanın güçlenmesini ifade eden ahlâkî terakkî sürecinin aşamaları olduğu kabulü bulunmaktadır. Genel olarak sûfîlerin özelde ise Mekki’nin haller ve makamlar hakkındaki görüşlerini, iman ve iman-amel irtibatı hakkındaki ihtilaflara bir cevap ya da bu tartışmaları ikmal eden yaklaşımlar diğer bir ifadeyle imanın yeniden tanımlanması girişimi olarak görmek yerinde olacaktır. Mekki bu bağlamda Cibril hadisinden hareket ederek iman ve İslâm irtibatını ortaya koymaya çalışır. Söz gelimi Mekki bu hadiste iman ve İslâm’ın mâna bakımından farklı ve karşıt gibi görünüyor olsa bile bunun hüküm bakımından bir farklılık arz etmediğini belirtmektedir. Yine Hz. Ali tarafından nakledilen “İman dille ifa edip kalple akdetme ve rûkûnlarla amelde bulunmadır” hadisinden hareketle İslâm’ın sıfatları olarak

³⁶⁸ Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 122-123; a. mlf., *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 150; Göztepe, “Abdülkerim Kuşeyrî’de Hâller ve Makâmlar”, s. 49-50.

³⁶⁹ Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 165-554; a. mlf., *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 187-476; Hücvîrî, *Keşfü’l-mahcûb*, s. 408-411, 616-618; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 243-246, 430-432.

³⁷⁰ Hücvîrî, *Keşfü’l-mahcûb*, s. 409-411; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 244-246.

³⁷¹ Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 150-152; a. mlf., *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 172-174; Hücvîrî, *Keşfü’l-mahcûb*, s. 616-618; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 430-432; Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, s. 151-152.

³⁷² Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 487; Göztepe, “Abdülkerim Kuşeyrî’de Hâller ve Makamlar”, s. 66-71; Başer, “Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî’nin Tasavvuf Anlayışı”, s. 51.

belirtilen bedenî ibadetlerin imanî akidelere dahil edildiğini vurgulamakta, böylelikle iman-İslâm irtibatı ve bunların birbirlerini tamamladığı üzerinde durmaktadır.³⁷³

Mekkî, diğer erken dönem sûfileri gibi makamın sebat ve devamlılık vasfını haiz, hatırların ise geçici nitelikte olduğunu düşünmektedir. Halleri Allah'ın kalplere bahşettiği hîbeler olarak niteleyen Mekkî, bu haller sayesinde kişide özel bir ilmin, Allah'ın razı olduğu bir ahlâkın ve âriflerin ilimleri ile mukarrebûnun hallerinden birinin meydana geleceğini belirtmektedir. Yine ona göre makamlar mukarrebûn zümresine has iken haller ashâb-ı yemîn içindir.³⁷⁴ Mekkî'nin hal ve makamları ele alması dikkate alındığında bu mevzunun tasavvufa has bir niteliğe haiz olduğunu söylemek mümkündür.

Gerek haller gerekse de makamlar, kişinin dinî yükümlülüklerini ihlâsla yerine getirmeyi konu edinmeleri bakımından tasavvufun amelî/pratik yönünü ifade etmektedirler. Bu durumun iki sonuç doğurduğu söylenebilir. Bunlardan birincisi sûfilerin tasavvufa “ilm-i hal”, diğer ilimlere “ilm-i kâl” demek suretiyle bir ayrıma gitmeleridir. İkincisi ise sûfilerin bu ayrımlarının devamı niteliğindedir ki yine onlar bu ilmin ancak “yaşanarak” ya da “tadarak” anlaşılabileceğini ifade etmektedirler. Böylece tasavvuf yazılarak anlatılamayacak bir ilim niteliği kazanmış olmaktadır. Bu bakımdan hal ilmi-kâl ilmi ayrımı, bir yandan sûfilerin yaşanan tasavvûfî tecrübeler karşısında dili tam anlamıyla kullanamadıklarını öte yandan tasavvufun kendine has bir anlatım tarzı ve literatür geliştirerek diğer ilimlerden ayrıştığını ve özgünleştiğini ortaya koymaktadır.

Hallerin sürekli olup olmaması hususunda sûfîler arasında farklı kanaatler mevcuttur. Bazı sûfîler hallerin geçici, değişken ve yok olucu olduğunu söylerken bazıları da hallerin değişmediğini, kalpte yerleşip onu değiştirdiğini ifade etmiştir. Serrâc ikinci grupta yer alırken Mekkî ilk grubun düşüncelerini paylaşır. Serrâc'ın halleri kalpte yerleşme mânasında ele alması, yükümlülüklerin gereği gibi yerine getirilmesi ve ibâhiliğin reddedilmesi esasına dayanmaktaydı.

Yine hal konusu ile ilgili olarak ele alınması gereken bir konu da daha çok Kuşeyrî ve Hücvirî'nin üzerinde durduğu “vakt” terimidir. Bu terim sûfîler için, içinde bulunan “ân”ı değerlendirebilmek adına geçmiş ve gelecek hakkındaki kaygıların bir kenara bırakılması anlamına gelmektedir. Bu konu üzerinde öncelikle Mekkî'nin daha sonra Kuşeyrî ve Hücvirî'nin durduğu bilinmektedir.³⁷⁵ Mekkî, bir müridin gece, gündüz, sabah namazından sonra, uykudan kalktığında vb. yapacağı nâfile ibadetleri, zikirleri veya virdleri uzun uzun anlatmış hatta kimi zaman namaz vakitlerini bilmeyele ilgili çeşitli tekniklere de yer vermiştir. Bunların hepsi tasavvufun -vakt terimi bağlamında- hal ilmi,

³⁷³ Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, II: 253-254; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, III: 419. Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Başer, *Şeriat ve Hakikat*, s. 276. Ehl-i sünnet imanının insanın elinde olmadığını, onun bir ilahi ihsandan ibaret olduğunu kabul etmiş olmakla iman ile ihsân arasına epistemolojik bir ayrım öngörmüş oldu. Bk. Demirli, *İslam Düşüncesi Üzerine*, s. 26-28.

³⁷⁴ Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, II: 41; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, III: 73.

³⁷⁵ Hücvirî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 613-616, a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 427-430; Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 119-121; a. mlf., *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 148-149.

sûfilerin de “ibnü’l-vakt” olmasının ne anlama geldiğini açıklar. Bu bağlamda hal veya vakt, sûfilerin şer’î yükümlülükleri zamanında ve gereği gibi yerine getirme kaygıları hesaba katıldığında bir anlam ifade eden terimlerdir.³⁷⁶ Mekkî “tûl-i emel sahibi” olmamayı sûfilerin vakit anlayışları çerçevesinde tevekkül ve rızâ makamlarıyla birlikte değerlendirmiş, Kelâbâzî ibnü’l-vakt kavramına ârifin sıfatlarını açıklarken yer vermiştir. Bu bağlamda ârif, her vakit için en uygun davranışı sergileyen kimsedir. Kuşeyrî ise bu kavramı “vakti iyi değerlendirmek” anlamında kullanarak sûfilerin bu konu hakkındaki düşüncelerini zikretmekte, “kulun iradesine bağlı olmadan Allah’tan kendilerine gelen ve onları idare eden haller”e de “vakt” denilebileceğini belirtmektedir.³⁷⁷

Sûfilerin “vakt” kavramını daha çok rızâ, tevekkül, kader gibi konuları açıklamak için kullanmalarından hareketle, hal ve makamların anlaşılması için vakt kavramının önem arz ettiğini söylemek mümkündür. Bu noktada Mekkî sûfiler içinde temeyyüz etmektedir. Nitekim o, farz ibadetlerin yanı sıra gece ve gündüz için ayrı, namaz vakitlerden sonrası için ayrı virdler zikretmiş, pek çok durumda yapılacak duaları, nâfile ibadetleri, zikir ve virdleri ayrıntılarıyla anlatmıştır. Böylece tasavvufun -vakt kavramı ile ilgili olarak-bir hal ilmi, sûfilerin ise ibnü’l-vakt olduğunu ortaya koymuş olmaktadır. Bu durumda hal kavramı, sûfilerin dinî yükümlülüklerini zamanında ve gereği gibi yapmalarını sağlaması bakımından önem arz etmektedir. Yine bu bilgi, sûfilere, amelin bilgiyi istilzâm etmesi düşüncesine sevk etmiştir. Bu çerçevede “Bildikleriyle amel edenlere Allah bilmediklerini öğretir” ilkesinden hareketle hallerin bir sonucu olarak kesin bir bilgiye ulaşılmaktadır ki bu da “yakîn”dir. Dolayısıyla sûfiler, dinî yükümlülükleri hafife alan ibâhîlerden bu veçheyle de ayrı değerlendirilmelidir.

Mekkî’nin makamlar ve haller hakkındaki kanaati ise şu şekildedir: Makamlar, mukarrebûn ehline has iken haller ashâb-ı yemîne mahsustur. Yine makamlar uyulabilecek veya iddia etmekle elde edilecek hususlar olmayıp Allah ile sürekli meşgul olmaktan doğan kalbî vecd ve müşâhedelerdir.³⁷⁸ Bir kimse, hallerin hakikatini idrak edip bu hakikatlerde istikâmet üzere devam etmesi durumunda makamlara ulaşmaktadır.³⁷⁹ Mekkî’ye göre makamların ilki tevbedir ve kişi tevbe ile şirk hallerinden biri olan zulümden kurtulmaktadır. Tevbenin sonu muhabbetin, muhabbetin sonu ise mârifetin başlangıcını teşkil etmektedir. Mârifet makamının sonu, sonu olmayan tevhidin başladığı yerdir. Makamların ortası, hevaların sona erdiği zühd makamıdır ve sonu ilimdir. İlmin sonu korkunun, korkunun sonu da muhabbetin başlangıcıdır.

Mekkî’nin yakîn makamları hususunda üçlü bir taksime gittiğini söylemek mümkündür. Şöyle ki Mekkî’nin bu konuyla ilgili olarak öncelikle yakînin “ayne’l-yakîn”,

³⁷⁶ Başer, “Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî’nin Tasavvuf Anlayışı”, s. 65.

³⁷⁷ Mekkî, *Kûtü’l-kulûb*, I:12-96, 188 vd.; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, I: 19-146, 305 vd.; Kelâbâzî, *et-Ta’arruf*, s. 138-139; a. mlf., *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, s. 202; Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 119-121; a. mlf., *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 148-149.

³⁷⁸ Mekkî, *Kûtü’l-kulûb*, II: 46; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, III: 80-81.

³⁷⁹ Mekkî, *Kûtü’l-kulûb*, II: 41-42; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, III: 73-74.

“tasdik ve teslimiyet makamı” ve “zannî yakîn” olarak üç makamdan teşekkül ettiğini belirttiği, ikinci olarak yakîn dokuz makamını ayrıntılı bir şekilde ele aldığı, son olarak aşağıdaki gibi yedi yakîn makamından bahsettiği tespit edilmiştir. Yakîn üç makamından daha önce bahsedilmişti. Bu sebeple burada yakîn yedi makamı ele alınacaktır.³⁸⁰ Ama bundan önce belirtmelidir ki buradan, kavramların Mekkî’de henüz merkezî bir sorun olmadığı sonucuna ulaşılabilir. Nitekim Kuşeyrî’den itibaren tasavvufun sorunları kavramlar çerçevesinde ele alınmaya başlamıştı. Mekkî’den önce Serrâc, tasavvufun, fıkıh- kelâm ve hadis ilimleri arasındaki yerine odaklanmışken Mekkî, tasavvuftaki amele taalluk eden bilgi ve bilginin kesinleşme sürecine yoğunlaşmıştır.

Mekkî, yakînî iman sahiplerinin makamlarından ilk defa yirmi sekizinci fasılda bahsetmiştir. Buna göre yakîn sahiplerinin murâkabe makamlarının ilki bu dünyada yapılan her amelin karşılığının âhirette verileceği, amellerden hesap sorulacağı, kişinin sadece kendi amellerinden sorumlu olduğunu yakînî olarak bilmektir. İkinci makam kişinin güzel olan her mârifet ve amel için cennette bir makam, kötü ve çirkin her bir bilgi için de âhirette bir azap ile karşılaşacağının bilincinde olması ile ilgilidir. Üçüncü makamda korkunun sâlih ameli vasıta edinip rahmeti celbetmesi ve kişinin murâkibesini devam ettirip muâmelesini güzelleştirmesi konu edinilmiştir. Dördüncü makamdaki konu ise kulun hayatının tüm ayrıntılarının önüne serilip hesaba çekileceğini yakînî olarak bilmesidir. Bunu bilen kulun yapması gereken, üzerine düşen ameli ifa etmek ve ötesini düşünmeksizin Allah’a tevekkül etmektir. Beşinci makamda kişinin öldükten sonra eksik ameli sebebiyle dünyaya tekrar döndürülmeyi istemesinin nehyedilmesi hakkında bilgi verilmektedir. Altıncı makamda mukarrebûn ehli, imanlarının semeresi olan hayırları müşâhede ederler. Yedinci makam, vakitleri kaçırmak korkusunda olmak ve vakti değerlendirme gayesinde bulunmak hakkındadır. Mekkî’ye göre ilim (mârifetullah) makamındaki korku hali ile amel makamındaki recâ hali burada zikredilen yedi makamı cem etmektedir.³⁸¹ Mekkî, yakîne teslim olmanın da müşâhede yoluyla bilmekten geçtiğini ve bunun yakîn ehlinin makamı olduğunu ifade etmiştir.³⁸² Ayrıca yakîn ehlinin, yakîn makamları arasında, bu makamların hükümlerine göre sürekli yer değiştirdiklerini ifade etmiştir.³⁸³

Mekkî’ye göre yakîn makamı, iman farz kıldıklarını düşürmez ve Allah’a uyma sorumluluğunu ve Hz. Peygamber’in getirdiği şeriatı iptal etmez.³⁸⁴ Mekkî böylelikle tasavvufun iman ve şeriat ile ilgili konularda şeriate aykırı hareket etmeyip onunla mutabık olduğunu ve bu niteliği ile sapkın gruplardan ayrıldığını bir kere daha vurgulamış olmaktadır. Mekkî’nin makamları bu şekilde taksim etmesi sadece onun değil tüm sûfîlerin bir tavrıdır. Sûfîler tevbe, zühd gibi kavramlar hakkında farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Bu düşünce farklılıklarının diğer ilimlerde olduğu gibi tasavvufta da olması mümkündür.

³⁸⁰ Mekkî, *Kûtü’l-kulûb*, I: 281-282; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 27-28.

³⁸¹ Mekkî, *Kûtü’l-kulûb*, I: 210-237; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, I: 342-374, 384.

³⁸² Mekkî, *Kûtü’l-kulûb*, I: 305; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 66.

³⁸³ Mekkî, *Kûtü’l-kulûb*, I: 480; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 346.

³⁸⁴ Mekkî, *Kûtü’l-kulûb*, II: 90; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, III: 155.

Öyleyse Mekkî'nin böyle bir taksime giderek tasavvufun da aynı diğer din ilimleri gibi dinî bir ilim olarak kabul edilmesini gaye edindiği söylenebilir.

Yakîn makamlarının durumu hakkında Mekkî'nin kanaati ise şu şekildedir:

“Biliniz ki, yakîn makamlarından biri diğerini silmez. Ancak her makamın belli bir derecesi vardır. Kimin müşâhede hali kendine baskın çıkarsa, kendisine baskın çıkan hal ile nitelenir ve bunun dışındaki makamları muhafaza etmeye de devam eder. Bu makamlardan birinin şartına göre amel eden ve bu makamda Allah'ın ilgili hükmüne göre hareket eden biri, başka bir makama intikâl edebilir. Onun önceki makam veya makamları ilmen mevcut iken, yeni konduğu makam fiilen mevcut olur. O da mevcut olanı gizler, çünkü bu onun sırrıdır. İlmen var olanı ise ifade eder, çünkü o makamı aşmıştır ve bu durumu herkes için aşkar olmuştur.”³⁸⁵

Görüldüğü üzere Mekkî'nin düşünce sisteminde makamlar birbiriyle irtibatlıdır ve arkada bırakılan her bir makam ilmen mevcutken şu anki makamda fiilen bulunulur. Mekkî, melekût alemleri hazinelerine ait ilimlerin, ilm-i bâtın kapsamına giren yakîn ilmine ait olduğunu, Allah'ın bu ilmi ancak sevdiği kişilere verdiğini ve böylelikle bu kişilerin yakın kılınan velîler olduklarını söylemiştir. Mekkî, yakîn makamları ile iman ilimlerinin müşâhedelerini, Hz. Peygamber'e bâtında tabi olmanın tezahürleri arasında saymakta, onun bâtınî halinin mânaları ve havasa ait haller arasında korku, rızâ, şükür, hayâ, teslimiyet, tevekkül, şevk, muhabbet, kalbi yalnız Allah Teala'ya hasretmek, yalnız Allah için kaygılanmak ve onun zikriyle huzur bulmayı zikretmektedir.³⁸⁶ Şimdi de yakîn dokuz makamı hakkında genel bir değerlendirme yapılacaktır.

4.5.1 Tevbe

Kelime olarak “dönme, pişmanlık duyma” anlamına gelen tevbe, tasavvûfî bir ıstılah olarak “pişmanlık duyarak günahı vazgeçmek” anlamına gelmektedir.³⁸⁷ Sâlikin her daim Allah'a teveccühünü konu edinmesi itibarıyla süreklilik arz eden ve salık için ilk makam olan tevbe, erken dönem sûfilerinin indinde, tasavvûfî eğitim ve ahlâkî gelişimin ilk basamağı olarak kabul edilmektedir. Bu sebeple müellifler eserlerine genelde ilk olarak tevbe ile başlamaktadır. İlk dönem sûfileri haller ve makamları, ahlâkın olgunlaşması ile ilgili aşamalar hakkında bilgi verebilmek için bir vasıta olarak kullanmışlardır.³⁸⁸ Buradan

³⁸⁵ Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, I: 452-453; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 302-304.

³⁸⁶ Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, II: 164-165; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, III: 277-278.

³⁸⁷ Ebu'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, *Müfredâtü elfâzî'l-Kur'ân*, nşr. Safvan Adnan Dâvûdî, Dimeşk: Darü'l-Kalem; Beyrut: Dârü's-Şâmiyye, 4.bs., 2009, s. 169; Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, s. 63; Muhammed A'la b. Ali b. Muhammed Hâmid b. Muhammed Sâbir el-Ömerî el-Fârûkî et-Tehânevî, *Mevsûatü Keşşâfî Istilâhâtü'l-fünûn ve'l-ulûm*, nşr. Refik el-Acem-Ali Dahruc, Beyrut, Mektebetü Lübnan, 1.bs., 1996, I-II, I: 287; Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, s. 156-163; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 493.

³⁸⁸ Serrâc'ın tevbe konusunda dikkat çektiği ilk noktanın “ilim” olması, Kuşeyrî'nin ise ehl-i Sünnet âlimleri olarak nitelediği kelâm âlimlerinin, tevbenin kabul şartı olarak “şeriatı muhalif işlerden sakınmak” ilkesini kabul ettiklerini dile getirmesi, sünî tasavvufun “ibâhîliği reddetme” şeklindeki tavrının birer tezahürü olarak telakki edilebilir. Bk. Serrâc, *el-Lüma'*, s. 41-42; a. mlf., *İslam Tasavvufu*, s. 43; Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 165-173; a. mlf., *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 187-193.

hareketle Mekkî'nin de kişinin ahlâkının ahlâk-ı hamîdeye dönüşebilmesi için ilk basamak olarak tevbeyi kabul ettiği söylenebilir.

Konuya tevbe ayetleri ile giriş yapan Mekkî, tevbenin unsurları arasında işlenen günahların itiraf edilmesini, kötülöklere yönelik niyetin bertaraf edilmesini, pişmanlık duyularak hataların tekrar edilmemesi hususunda istikâmet sahibi olunmasını, cahillerle yoldaşlık edilmemesini, yapılan kötölüklerin bozduğu şeylerin ıslah edilmesini ve kötölüklerin iyilikle yer değıştirilmesini saymaktadır. Mekkî, tevbe edenin taşıması gereken en önemli özelliğın pişmanlık, daimi hüznün ve sâlih amel işlemede kararlılık olduğunu söylemiştir.³⁸⁹ Buradan hareketle tevbe eden kişinin, geçmişteki günahlarını yaşadığı anda yaptığı sâlih amelle savmakla ve pişmanlık ile ibadatlere devam etmekle yükümlü olduğu sonucuna ulaşılabilir.

Her makamda ve bu makamların her bir halinde bir tevbenin var olduğunu söyleyen Mekkî, Sehl-i Tüsteri'den tevbenin amellerin en faziletliyelerinden biri olduğunu ve amellerin ancak tevbe ile sıhhat bulacağını nakletmektedir. Ardından tevbenin hakikatının, kişinin nimetleri bir kenara bırakması ve tevbeyle ertelememesi olduğunu ve tevbenin hakikatine eren kişide tevbe ile beraber ıslah etme, sâlih amel ile Allah'ın velî edinilmesi niteliklerinin de bulunması gerektiğini bildirmektedir. Ona göre tevbenin ilk şartı, hâlisâne bir şekilde yapılması, sâdik oluşunun alameti ise kalbin yumuşaması, gözyaşlarının artması ve günahların gözde büyümesidir. Kelâbâzî'ye göre ise tevbenin hakikati, tevbeden tevbe etmektir. O üç tür tevbeden bahseder: Halkın tevbesi, evliyânın tevbesi ve nebîlerin tevbesi. Halkın tevbesi günahıtan, evliyânın tevbesi gafletten, nebîlerin tevbesi ise başkalarının ulaştığı şeye ulaşmaktan aciz olduklarını görmekten olur. Bu mânada Serrâc avamın tevbesinin günahlardan, havasın tevbesinin ise gafletten olduğunu söylemektedir.³⁹⁰

Mekkî'nin tevbe bahsinde önemle üzerinde durduğu konular hüsn-i hâtime ve günahların hatırlanıp hatırlanmaması mevzusudur. Burada esas nokta, kişinin diğer makama geçebilmesinin bir önceki makamda ilerleme kaydetme şartına dayalı olmasıdır. Makamlar arası geçiş hususunda sûfiler arasında farklı görüşlerin mevcut olduğu bilinmektedir. Şöyle ki Sehl b. Abdullah'a göre tevbe “günahı unutmamak” iken Cüneyd'e göre “günahı unutmak” anlamına gelmektedir.³⁹¹ Konu hakkında Serrâc Sehl'in bu sözü ile tasavvufa yeni giren kişilerin hallerine işaret ettiğini söylemektedir.³⁹² Cüneyd'in bahsettiği tevbe ise “tevbeden tevbe etmek” durumuna gelmiş kişiler olan havassü'l-havas'a mahsustur. Mekkî de günahların hatırlanmasını “ta'rif” makamındaki müridlerin yolu ve

³⁸⁹ Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, I: 362-363; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 160-161.

³⁹⁰ Serrâc, *el-Lüma'*, s. 41-42; a. mlf., *İslam Tasavvufu*: s. 43; Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, s. 93; a. mlf., *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, s. 144; Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, I: 366-367; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 166-167; Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 165-173; a. mlf., *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 187-193. Hücvîrî'nin tevbe yaklaşımı hakkında bk. Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 535-541; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 356-362.

³⁹¹ Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, I: 368; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 168-169; Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, s. 92; a. mlf., *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, s. 143; Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 169-170; a. mlf., *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 190.

³⁹² Serrâc, *el-Lüma'*, s. 41-42; a. mlf., *İslam Tasavvufu*: s. 43.

korku ehlinin bir hali sayarken unutulmasını ise “ta‘arruf” makamındaki âriflerin yolu ve muhabbet ehlinin hali olarak kabul etmektedir.³⁹³ Böylece Mekkî, sûfilerin bu farklı yaklaşımlarının, aslında tasavvûfî eğitim sisteminin kendi içinde bir hiyerarşiye sahip olduğuna işaret ettiği kanaatindedir. Nitekim Mekkî’nin tevbe ve diğer makamlar ile ele aldığı diğer konulara yaklaşımı incelendiğinde, klasik dönem eserlerinde görülen mürid-ârif, avam-havas-havassü’l-havas, amel ehli-mârifet ehli gibi derecelendirmelere başvurduğunu görmek mümkündür.

4.5.2 Sabır

Sabır, “birini bir şeyden alıkoymak, katlamak, hapsedmek, tutmak, dayanmak” gibi anlamlara gelmektedir. Başa gelen belalara dayanmaya sabır dendiği gibi, Allah’a itaate devam ve isyandan sürekli kaçmaya da sabır denir.³⁹⁴ Tasavvufta sabır genellikle fakirlik ile birlikte değerlendirilmektedir ve bu durumda fakirlik bir tür imtihan olarak da karşımıza çıkmaktadır. Sabrı sıdkın içinde bir makam olarak telakki eden Mekkî ise bunu daha çok, “masiyete karşı gelmede ve dinî emirleri yerine getirmede istikâmet üzere olmaya azmetmek” bağlamında değerlendirmektedir. Ayrıca Mekkî sabrın hükmünün farz olduğunu belirttiikten sonra iki tür sabır ehli olduğunu belirtmektedir. Birinci grup ashâb-ı yemînin sabrıdır ki bu kişiler sabırlarının karşılığı olan şeyi görenlerdir. İkinci grup ise yakîn ehli ve mukarrebûnun sabrıdır ki bu kimseler karşılığı verecek olana bakıp onu düşünenlerdir. Bu bağlamda farz veya emir mâhiyetindeki ameller hususunda sabretmenin farz olduğundan; teşvik ve mendupluğa delalet eden bir amel hususundaki sabrın ise “tasabbur” kavramı kapsamında bulunduğundan bahseden Mekkî’ye göre tasabbur, bizzat sabır olmayıp nefsi sabra teşvik etme gayretidir.³⁹⁵

Mekkî, sabır ile ilgili ayet ve hadisleri zikrettikten sonra sabır-iman ilişkisi çerçevesinde Hz. Ali’nin, sabrı imanın esaslarından biri olarak kabul ettiğine ve imanın yakîn, sabır, cihat ve adalet olmak üzere dört esas üzerine bina edildiğine dair ifadelerine yer vermiştir. Mekkî, Hz. Peygamber’in imanının ne olduğu sorusuna “Sabır ve hoşgörüdür” cevabını verdiğini belirtmiş, imanla irtibatlı olması hasebiyle sabrın makamların en faziletlisi olduğunu vurgulamıştır.³⁹⁶ Sehl b. Abdullah, sabrın sıdkın hususiyetlerinden biri olduğunu ve sabredenlerin de sıddıkların havası olduğunu ifade etmiştir.³⁹⁷ Mekkî, sabır-iman-yakîn ilişkisini ve sabrın türünü ortaya koyan şu ifadeye yer vermiştir:

“Sabır, iki amele ayrılır. Bunlardan biri, dinin salah ve ıslahı için elzendir. İkincisi de, dinin bozulmamasının temelidir. Sabır, başka türlere de sahiptir. Kul, dinin ıslahıyla ilgili bir hususta sabırlı olarak bununla imanını kemâle erdirir. Kimisi de dinin ifsadına sebep olan bir

³⁹³ Mekkî, *Kûtü’l-kulûb*, I: 368-369; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 169-170.

³⁹⁴ Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât*, s. 474-475; Cürcânî, *et-Ta’rîfât*, s. 112; Tehânevî, *Keşşâf*, s. 1057-1059; Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, s. 326; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 409-410.

³⁹⁵ Mekkî, *Kûtü’l-kulûb*, I: 402; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 223-224.

³⁹⁶ Mekkî, *Kûtü’l-kulûb*, I: 390-391; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 206-207.

³⁹⁷ Mekkî, *Kûtü’l-kulûb*, I: 392; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 208.

şeye yaklaşmamak noktasında sabırlı davranarak bununla yakînini güzelleştirebilir.”³⁹⁸

Görüldüğü üzere burada Mekkî, sabrı, imanı yetkinleştiren diğer bir ifadeyle kâmil imana götüren bir unsur olarak ele almaktadır. Mekkî böylelikle sabır makamının en önemli yönlerinden birisinin, kula dinî yükümlülüklerini yerine getirme noktasında istikrar ve kararlılık kazandırması olduğunu dile getirmiş olmaktadır. Yine o, makamı takvâ olan kişinin halinin sabır olduğunu, takvânın makamların en yükseği olması hasebiyle sabrın da hallerin en yükseği konumunda bulunduğunu ifade etmiştir.³⁹⁹ Ayrıca Allah tarafından övgüye mazhar olmanın ancak sabretmekle mümkün olduğunu, övgü olmaksızın imanın hakikatine ve yakîne de ulaşamayacağını ifade etmiştir. İbn Abbas, Kur’ân-ı Kerim’de zikredilen sabır çeşitleri hakkında şöyle söylemektedir:

“Sabır, Kur’ân’da şu üç şekilde yer alır: Allah’ın rızâsı için farz kılınan ibadetleri eda etmede gösterilen sabır; Allah’ın menettiği haramlara yaklaşmama noktasında gösterilen sabır; musibetlerde ilk darbeye gösterilen sabır. Allah’ın farzlarını eda etmede sabır gösterene üç yüz derece vardır. Allah’ın haram kıldıklarından uzak durma noktasında sabır gösterene altı yüz derece vardır. Musibetlerde, ilk darbe karşısında sabredene ise dokuz yüz derece vardır.”⁴⁰⁰

Bu nakle yer veren Mekkî, musibet anında gösterilen sabrın yakîn makamlarından biri ve sabrın en üst mertebesi olduğunu ifade ettikten sonra çekilen sıkıntılar hakkında konuşmama ve şikayette bulunmama ile başa gelene sabredip rızâ göstererek teslim olmayı da yakîn gerektirdikleri arasında saymaktadır.

4.5.3 Şükür

Hem nimet hem de darlık hallerinde Allah’a şükür ve yöneliş içerisinde olma yönüyle sabır ve şükür, sûfiler tarafından birbirini tamamlayan iki makam olarak değerlendirilmiştir.⁴⁰¹ Mekkî, Hz. Peygamber’in imanı ikiye ayıran “Sabır imanın yarısıdır. Şükür de imanın yarısıdır. Yakîn ise imanın tamamıdır” hadisini zikretmiş, yakîni, imanın bütünü ve aslı; sabır ve şükür ise imanın meyveleri olarak telakki etmiştir. Sabır ve şükür halinin her ikisinin de yakîn sahibinin hali olduğunu, bu kişinin imtihan anında sabır, esenlik anında ise şükür halinde bulunduğunu ifade etmiştir. Bu noktadan hareketle

³⁹⁸ Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, I: 392; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 209. Diğer sabır türleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, I: 394; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 212 vd.

³⁹⁹ Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, I: 397; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 216. Takva, vera’dan önce gelir. Âbidlerin ilk mertebesi olan takvadır ve onun bir üst mertebesi vera’dır. Vera’nın üstünde ise zühd makamı vardır. Muhâsibî’ye göre vera’ muhasebe ile elde edilirken Kelâbâzî’ye göre vera’ mücâhede ile elde edilir. Bk. Kelâbâzî, *et-Ta’arruf*, s. 98-99, 112-113; a. mlf., *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, s. 150-152, 171-172. Kuşeyrî’ye göre takvanın zâhir ve bâtın olmak üzere iki boyutu vardır. Zâhirî takva, ilâhî emir ve yasaklara riayet etmek iken bâtınî takva ise şüpheli şeylerden uzaklaşmak suretiyle ihlâs ve niyeti saf hale getirmektir. Bk. Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 185-190; a. mlf., *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 200-203. Hücvîrî de ihlâssız amelin bir anlam ifade etmediğini, ihlâsın bâtınî amellerle, taatin ise zâhirî ameller ile gerçekleşeceğini, bu anlamda zâhir ile bâtının yani ihlâs ile taatin birbirinden ayrı düşünülemeyeceği belirtmektedir. Bk. Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 298-299; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 156-157.

⁴⁰⁰ Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, I: 399; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 219. Kelâbâzî’ye göre sabrın zirve noktası, sabrın sabredene sabrının kalmamasıdır. Bk. Kelâbâzî, *et-Ta’arruf*, s. 94-95; a. mlf., *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, s. 145-146.

⁴⁰¹ Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât*, s. 461-462; Cürçânî, *et-Ta’rifât*, s. 109-110; Tehânevî, *Keşşâf*, s. 1038-1039; Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, s. 315; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 466.

Mekkî'nin, yakîni, sabır ile şükrün ortak noktası olarak kabul ettiğini diğer bir deyişle sabır ve şükrün birlikte bulunması halinde yakîne ulaşılabileceğini yani her ikisinin de yakîn ile meydana geldiğini düşündüğünü söylemek mümkündür.⁴⁰² Şükür-iman bağlantısını kuran Mekkî, şükreden bir kişiye ziyade lütuf ile birlikte güzel bir yakîn de verileceğini, bu ziyadenin ziyade ahlâk, ilim, âhirette fazla bir mükâfat yahut dünyadan ayrılırken nasip edilecek metanet olabileceğini belirtmiştir.⁴⁰³

Mekkî'ye göre şükrün başı, nimetlerin Allah'tan geldiğinin idrakinde olarak ona isyan etmemek iken şükrün özü ve hakikati ise takvâdır. Şükrün iki müşâhedeye dayanan iki makamı vardır. İlkinde kişi sıkıntı, bela hallerine dahi yakînî imanındaki ziyade ve zühdündeki ihlâsın da katkısıyla sabrederek rızâ makamlarından ve muhabbet hallerinden biri olan bu mertebeye yerleşir. İkincisinde ise kişinin dünyevî hususlarda kendinden aşağıda bulunanlara, âhiret ile ilgili konularda ise kendinden yukarıda bulunanlara bakmasıdır ki böylece kişi şükür ehli olup övülenler zümresine dahil olur.⁴⁰⁴

Şükür ehli için “recâ ehlinin şükrü” ve “korku ehlinin şükrü” olmak üzere iki yolun bulunduğunu, bunların en üstününün ise korku ehlinin yolu olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca başka bir yerde şükrü, “kalple, dille ve uzuvlarla şükür” olarak üçe ayırmıştır.⁴⁰⁵ Daha sonra şükür ile sabır arasında bir üstünlük belirlemenin sıhhatli olmayacağını, bu ikisinin bir makamda bir araya gelemeyeceğini, üstünlüğün ancak mârifet fazlalığı veya yakîn ve sabrın güzelliği ile olabileceğini ifade etmiştir. Son olarak hem darlık hem de nimet hallerindeki şükrü “kalbî şükür” kapsamında değerlendirmiştir ki bu, kalp ile bilmek anlamındaki şükrün, kalbî şükür aşamasında kemâle ulaştığı anlamına gelmektedir.⁴⁰⁶

4.5.4 Recâ

“Ummak” anlamındaki recâ, sûfiler arasında daha çok havf/korku ile birlikte ele alınmaktadır. Bu anlamda pek çok sûfî havf ve recâ dengesine vurgu yapmaktadır.⁴⁰⁷ Recâyı hal kapsamında değerlendiren Serrâc'a göre muhabbet, havf ve recâ, birbirini gerektiren ve tamamlayan kavramlardır. Havf gibi recâyı da zamanla ilişkili olarak ele alan Kuşeyrî, recâ ve temenni arasında ayrıma gitmiş, temenninin insanı tembelliğe ittiğini, recânın ise kişiyi gayrete sevk ettiğini belirtmiştir. Ayrıca kabz ve bast hallerinin havf ve recâ makamlarını geçenler için geçerli olduğunu, havfin tasavvuf yoluna yeni girenler için, kabzın ise müntehîler için olduğunu, recâ yolun başındakilerde olurken bastın müntehîler

⁴⁰² Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, I: 429; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 266-267.

⁴⁰³ Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, I: 412; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 239.

⁴⁰⁴ Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, I: 416-417; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 246-247.

⁴⁰⁵ Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, I: 414-415, 418-419; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 240-244, 250; Göktaş, “Kelâbâzî ve Tasavvuf Anlayışı”, s. 235.

⁴⁰⁶ Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, I: 404-405, 428-429; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 227-278, 265-266.

⁴⁰⁷ Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât*, s. 346; Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, s. 95; Tehânevî, *Keşşâf*, s. 843-844; Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, s. 261-262; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 396; Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, s. 100; a. mlf., *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, s. 152-153; Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 219-227; a. mlf., *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 222-228.

için olduğunu belirtmektedir. Hücvîrî'nin de aynı düşünceleri dile getirdiği görülmektedir.⁴⁰⁸

Mekkî'ye dönecek olursak, konunun başında zikrettiği ayet ve hadisler dikkate alındığında Mekkî'nin recâ ehli arasında öncelikle takvâ ve tevekkül ehlini zikrettiği söylenebilir. Mekkî bu bağlamda takvâ ve tevekkül sahibi kimselerin rahmete mazhar olacaklarını belirtmiş, Allah'ın Hz. Peygamber'e, ümmetinden razı olacağını vadettiğini ifade etmiştir.⁴⁰⁹ Recâ halinin sıhhat şartının, kulun ihlâsı olduğunu⁴¹⁰ vurgulayan Mekkî, recânın, korkunun tam aksine “bir şeye duyulan aşırı istek” anlamında kullanıldığını dile getirmekte, aynı zamanda recâ ve korkunun birbirini tamamladığını ve imanın ayrılmaz sıfatları olduğunu vurgulayarak recânın Allah hakkında iyi zan besleme ve ondan güzellik ümit etme makamlarından biri olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca recânın korku makamından sonra geldiğini ve sadece ilim ve hayâ ehli arasındaki kerem sahiplerine verileceğini söylemektedir.⁴¹¹

Mekkî indinde havf ve recâ, imanın ayrılmaz iki parçasıdır. Recânın alameti, amellere devam ve nâfile ibadetlere yaklaşmayı hızlandırmaktır. Mekkî diğer yakîn makamlarında olduğu gibi recâ makamında da farz ve fazilet kısımlarının olduğunu söyledikten sonra kişiye recâ makamında farz olanın Allah'tan ümitvar ve recâcı olmak olduğunu belirtmiş ve sonra recâ, hüsn-i zan ve yakînî iman arasındaki irtibattan bahsetmiştir.⁴¹² Mekkî, ayrıca recâ ve ümidin, mukarrebûn zümresi nezdinde yakîn makamlarının ilki olduğunu ifade etmiş, korkunun âlimlerin, recânın ise âmillerin yolu olduğunu vurgulamıştır. Recâ ehlinin korku ve ümidi birlikte hissetmesinden hareketle hem ilim hem de amel ehli olduğunu, bu makamın âlimler tarafından muhabbet makamlarından kabul edildiğini söylemiştir.⁴¹³ Bu mânada havf, recâ ve muhabbet kavramlarının birbirini gerektiren ve anlam açısından birbirine yakın kavramlar olduğu söylenebilir. Mekkî'nin kanaatine göre Allah'a daha çabuk götüren bir yol olması hasebiyle korku, recâdan daha üstün bir konumda bulunmaktadır.

4.5.5 Havf / Korku

“Allah korkusu sebebiyle zamanla emniyet duygusunu bütünüyle kaybetmek”⁴¹⁴ anlamındaki havf, kişinin Allah'a yakınlığı esnasında kalbinde onun heybet ve celâlini hissetmesiyle oluşmakta iken Allah'ın lütuf ve cemâlini hissetmesiyle de muhabbet

⁴⁰⁸ Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 124-126; a. mlf., *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 151-153; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 619-620; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 433-434.

⁴⁰⁹ Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, I: 429-430; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 267-268.

⁴¹⁰ Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, I: 473-474; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 336. İhlâs kulun ilim ve ameliyle Allah'ın rızasını murat etmesidir. Bk. Serrâc, *el-Lüma'*, s. 12; Serrâc, *İslam Tasavvufu*, s. 8.

⁴¹¹ İlgili kanaat için bk. Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, I: 435; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 272, 275-276.

⁴¹² Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, I: 440-453; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 282-302.

⁴¹³ Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, I: 440-441; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 283-284, 287.

⁴¹⁴ Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât*, s. 303; Cürçânî, *et-Ta'rîfât*, s. 90; Tehânevî, *Keşşâf*, s. 766; Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, s. 238-239; Cebecioglu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 199.

duyguları tebarüz etmektedir. Buradan hareketle sûfiler, havfı genellikle kurb ve muhabbetle birlikte değerlendirmektedirler. Havfı hal olarak değerlendiren Serrâc, bu sûfiler arasındadır. Serrâc, havfın nefisle ilişkisini belirterek kişinin, kendisinin makamlarda ilerlemesine engel olmak isteyen nefsine karşı uyanık olması gerektiğini ifade etmektedir. Kelâbâzî de bu bağlamda nefs için korkmanın cehennem korkusu olduğunu, asıl korkunun ise Allah'ın azametinden olması gerektiğini belirtir. Ayrıca ona göre havf ve recâ, muhabbetin neticesi olarak değerlendirilmelidir ve bu iki makam, kullukta ve ibadette sürekli olması gereken birer unsurdur. Kuşeyrî'ye göre ise kul sadece gelecekteki bir şey için korkar, bu sebeple bu kişinin halde mevcut olan bir şey ile alakalı korkusundan bahsedilemez. İbnü'l-vakt olan bir sûfinin korkusu ancak istikballe ilgili bir şey ümit etmekten korkmaktır. Aksi bir durumda, bu korku kişiye perde olabilir.⁴¹⁵

Mekkî ise korkunun ilim ve nübüvvet makamlarından bir makam olduğunu, bu makamdakilerin peygamberlerin vârisleri konumunda bulunduklarını, Refik-i A'la'nın onlara hasredildiğini ifade etmektedir. Mekkî'ye göre Hz. Peygamber'in bu makamı talepte bulunması hasebiyle korku makamı her makamın üstündedir. Yanı sıra Mekkî, korkunun imanın hakikatini, varlık ve yakîn bilgisini ihtiva ettiğini, ilmin kemâlinin ise ancak korku ile mümkün olacağını ifade etmektedir.⁴¹⁶ Buradan hareketle korku makamı, Mekkî'nin ifadesiyle “ilmin hakikati için konulmuş bir kavram” olarak tebarüz etmektedir.

İman-korku irtibatına değinen Mekkî, “müminlerin avamının korkusu, havasının korkusu ve yakîn sahibinin korkusu” olmak üzere üç çeşit korkudan bahsetmektedir.⁴¹⁷ vera'yı korkunun hallerinden saymakta, korku kapsamına giren davranışları sıralamaktadır.⁴¹⁸ Korku ile irtibatlı olarak kötü son ve sabık ilimden bahseden Mekkî, bu konulardaki bilgilerin kaderin sırlarından olduğunu belirttikten sonra kötü sonun

⁴¹⁵ Serrâc, *el-Lüma'*, s. 55-57; a. mlf., *İslam Tasavvufu* s. 59-61; Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, s. 97-98; a. mlf., *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, s. 149-150; Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 210-211; a. mlf., *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 216; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 614, 620-622; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 428, 434-435.

⁴¹⁶ Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, I: 453-454; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 304-306; Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, s. 238. Mekkî'ye göre havf, bütün korku makamlarını kapsayan bir terimdir ki bu korku makamları şunlardır: Takva, hazer, haşyet, vecel, işfâk. Takva, muttakiler, sâlihler ve âmillerin; hazer, zâhidler, vera' ehli ve huşû sahiplerinin; haşyet, âlimler, âbidler ve muhsinlerin; vecel, zikredenlerin, Allah'a boyun eğenlerin ve âriflerin; işfâk ise siddikler, şehidler ve âşıkların makamıdır. Bk. Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, I: 454-455, 473; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 306-307, 336. Benzer mertebeler için bk. Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 211; a. mlf., *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 217.

⁴¹⁷ Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, I: 455; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 307. Mekkî'ye göre korku beş tabakayı kapsar ve bu tabakalardan her birinin üç makamı mevcuttur: “Korkunun birinci tabakası “takva”dır. Bu tabakada muttakiler, sâlihler ve amel sahipleri bulunur. Korkunun ikinci tabakası, çekinme “hazır” tabakasıdır. Bu tabakada zâhidler, vera' ehli ve huşû sahipleri bulunur. Üçüncü tabakası endişe “haşyet” tabakasıdır. Burada ise âlimler, âbidler ve ihsân ehli bulunur. Dördüncü tabaka, ürperme “vecl” tabakasıdır. Bu tabakada da zikredenler, alçakgönüllüler ve ârifler yer alır. Beşinci tabaka, titreme “işfak” tabakasıdır. Bu tabakada ise şahitler olan siddiklar, muhibbân ve mukarrebûn zümresinin havası bulunur. Bunların korkusu, verilecek cezalara layık olacaklarını müşâhede etmelerinden dolayı değil Allah'ın sıfatlarını iyi bilmelerinden dolayıdır.” Bk. Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, I: 484; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 352.

⁴¹⁸ Davranışlar için bk. Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, I: 455-471; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 307-332.

alametlerine değinmekte, korkuların en büyüğünün iman nimetinin alınma korkusu ile geçmiş yazgı ve sonlarla ilgili korkular olduğunu ifade etmektedir.⁴¹⁹ Ona göre korku günahların çokluğundan değil kalp duruluğu ve Allah’a aşırı ta’zimin bir sonucudur. Mekkî’ye göre korkunun en yüksek derecesi, kişinin kötü son korkusu yaşaması ile ilim ve ameline bakarak kendini güvende hissetmemesidir. Mekkî, müminin gerçek halinin ihlâs ile havf ve recâ arasında bulunmaklık olduğunu vurgulamakta, korku halinin kişiyi zühdün son noktalarına ve tevbenin hakikatlerine sevk ettiğini ifade etmektedir.⁴²⁰

4.5.6 Zühd

Sûfî tanımları incelendiğinde zühdün daha çok “kişiyi Allah’tan alıkoyacak her şeyden uzaklaştırmak”⁴²¹ anlamında kullanıldığı müşâhede edilmiştir. Tasavvufun teşekkül sürecinde zühdün bu “uzaklaşma” anlamını sûfiler daha çok şu üç alanda ele almışlardır: dünyevî şeyler ve zenginlikten uzaklaşma, evlilik ve makam sevgisi gibi sosyal konulardan uzaklaşma ve kişinin ahlâkî terakkisine katkı sağlamayan ilimden uzaklaşma/ entelektüel ilgilere karşı zühd.⁴²² Bu açıdan kişinin seyr u sülûkunda dikkatli olması gereken hususları bilmesi noktasında zühd, merkezî bir konumda bulunmaktadır.

Hicrî III. asrın başlarında zühd anlayışı, yukarıda bahsedilen üç alanda yoğunlaşmakta ve bununla birlikte yöneltilen eleştiriler kesb ve iktisâb, tedavi-tevekkül ilişkisi ve dolayısıyla insanın sorumlulukları ve özgürlüğü konularına odaklanmaktaydı. Bu noktada mesele, insanın fiillerini kendisinin yarattığı düşüncesinde olan Mu‘tezile ile insanın fiilini kesbettiğini savunan Eş’ari düşünceye bağlanmaktadır. Eş’ariliğin kesb teorisi beraberinde hicrî II. asrın ortalarından itibaren fırka hüviyeti kazanan “cebr düşüncesi”ni getirmekte, Mu‘tezile ve Eş’arilerin ciddi eleştirileri gündeme gelmektedir. Bu sürecin sûfiler açısından sonucu, kelâm ve fıkıh disiplinlerinin Eş’ari kesb teorisini benimseyen sûfiyyeyi bir tür “cebrî fırka” olarak kabul etmesiydi. Sûfiyye ise zühdü bir “eylemsizlik hali” olarak anlayan ibâhî gruplara karşı “tekliif” anlayışından ödün vermemek amacındaydı çünkü tasavvufun ilmî kimliğini kazanması, bu gruplarından ayrıştığı ölçüde söz konusu edilebilir.⁴²³

Sûfilere göre bir “hiç”ten zühd etmeye çalışmak doğru değildir. Bu sebeple “fakirlik” ile kastedilen asıl mânanın “Allah’a olan ilgiyi engelleyen her şeyden kaçınmak” olduğunu unutmamak gerekir. Bu durumda hiç kimseden bir şey istememek anlamında

⁴¹⁹ Mekkî, *Kûtü’l-kulûb*, I: 469-472, 472-473; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 330-332, 334-335.

⁴²⁰ Mekkî, *Kûtü’l-kulûb*, I: 482-484; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 350-352.

⁴²¹ Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât*, s. 384; Cürcânî, *et-Ta’rifât*, s. 99; Tehânevî, *Keşşâf*, s. 913-916; Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, s. 282-283; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 550-551.

⁴²² Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 550. Zühdün bu üçüncü türüne akademik bir sorun olarak ilk defa dikkat çeken çalışma için bk. Ekrem Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, Kabalcı Yay., İstanbul 2009, s. 106-117.

⁴²³ Başer, *Şeriat ve Hakikat*, s.65-70.

“dünyevî fakirlik” ve dünyevî olan her şeyden vazgeçmek anlamında “varlıkta fakirlik” olmak üzere iki tür fakirlikten de söz edilebilir.⁴²⁴

Zühdün rızâ, tevekkül gibi pek çok ahlâkî niteliğin kulda ortaya çıkmasını temin eden en temel özellik olması, tasavvuf kavramları arasında “en üst kavram” olarak telakki edilmesine de zemin hazırlamıştır. Sûfilerin tasavvûfî makamları zühdün bir alt başlığı olarak değerlendirmeleri sonucunda zühd, tasavvuf ile özdeşleşen bir makam olmuştur. Mekkî, bunu zühdü sabır, tevekkül, isâr, kanaat, rızâ, muhabbet, mârifet gibi diğer makamlar ile ilişkilendirerek ortaya koymaya çalışmaktadır. Bu yönüyle zühd ile diğer tasavvuf kavramlarının birbirinden ayrılmayan bir tavır olarak benimsenmesi, özellikle müsteşrikler tarafından geliştirilen “zühd dönemi-tasavvuf dönemi” tarihselliğinin kabul edilmemesi, tasavvufun teşekkül sürecinde herhangi bir inkıta’dan söz edilmemesi ve dolayısıyla tasavvufun bid‘at bir şey olmayıp sürekliliği bulunan bir bütünlük olarak kabul edilmesi gerekmektedir.⁴²⁵

Hicrî III. asrın başlarından itibaren sûfiler zühd konusundaki aşırılıkları kesb-tevekkül ilişkisini doğru bir zeminde değerlendirmek suretiyle tashih edip yanlış algıları engellemeyi hedeflemişlerdir. Bu süreçte öne çıkan kimseler arasında Haris b. el-Muhasibi, Hakim Tirmizî, Serrâc ve Mekkî bulunmaktaydı.⁴²⁶ Mekkî, bu bağlamda ibadet ve tüm iyi amelleri kendisinde toplayan tek amelin zühd olduğunun altını çizmiş, zühdü muhabbete sebep kılmış ve muhabbetin makamların en üstünü olmasından hareketle zühdü hallerin en üstünü kabul etmiştir.⁴²⁷ Ayrıca Mekkî’nin zühdün sadece elde bulunmayan ve gönülde yer etmeyen bir şey hakkında gerçekleşebileceği yönünde bir kanaate sahip olduğu söylenmelidir. Bu bağlamda Mekkî, sahip olunmayan bir şey hakkında zühd sahibi olmanın geçerli sayılmayacağına, bu şeyin var olması halinde kalbin ona meyledip etmeyeceğinin bilinemeyeceğine vurgu yapmaktadır.⁴²⁸

İlk dönem sûfileri, fakirliği bir yaşam tarzı olarak görmekte ve zenginliği ahlâkî yetkinleşmenin önündeki en büyük engel olarak telakki etmektedirler. Nitekim Kelâbâzî, kişinin mâsivâyla ilişkisini keserek sadece Allah’a yönelmesi gerektiği üzerinde durur.⁴²⁹ Ayrıca ona göre zühd bir makamdır ve dünyayı terk etmek değil onun sevgisini kalpte barındırmamaktır. Kuşeyrî ise fakirliğin zenginliğe olan üstünlüğüne önem atfeder.⁴³⁰

⁴²⁴ Kelâbâzî, *et-Ta’arruf*, s. 21 vd.; a. mlf., *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, s. 56 vd.; Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 394-404; a. mlf., *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 358-367.

⁴²⁵ Ekrem Demirli, “Tasavvuf Araştırmalarında Dönemlendirme Sorunu”, s. 1-29.

⁴²⁶ Başer, *Şeriat ve Hakikat*, s. 70-89.

⁴²⁷ Mekkî, *Kütü’l-kulûb*, I: 485-488, 496; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 357-359, 371-372. Zühd şekilleri ve bu türlerin ehilleri ile dünyanın mâhiyeti ve zâhidlerin makamları hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Mekkî, *Kütü’l-kulûb*, I: 527-533; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 422-430.

⁴²⁸ Mekkî, *Kütü’l-kulûb*, I: 496-499; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 371-375.

⁴²⁹ Kelâbâzî, *et-Ta’arruf*, s. 93-94; a. mlf., *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, s. 144-145.

⁴³⁰ Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 198-203, 394-404; a. mlf., *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 208-212, 358-367. Mekkî bu konuya ayrı bir başlık olarak 41. Fasılda yer vermiştir.

Hücvîrî de Hz. Peygamber'in fakrı tercih ettiğini söyleyerek konuyla ilgili ayet ve hadislerle yer vermekte, fakrın "sûrî" ve "hakîkî" olmak üzere iki çeşit olduğunu zikretmekte, fakirin tanımını yapmakta, fakr ve gınâdan hangisinin daha üstün olduğunu tespit etmeye çalışmaktadır.⁴³¹ Mekkî de fakirleri avam ve havas olarak ikiye ayırmakta, zühd sahibi fakiri fakirlerin havası, zühd ehli olmayan fakirleri ise fakirlerin avamı olarak nitelemekte, her halükarda fakirlerin zenginlere olan üstünlüğünden bahsetmektedir. Sonuç itibarıyla Serrâc ve Mekkî de dahil olmak üzere ilk dönem sûfîlerinin aynı kanaati taşıyarak zühd ve fakrı özdeş veya yakın anlamlı olarak kullandıklarını söylemek mümkündür.

Bu bağlamda Mekkî, Allah'ın zühd sahibi fakirleri "muhsinûn/muhsinler" olarak ifade etmektedir. Bu noktadan hareketle Mekkî'nin yakînin sıfatlarından biri olan ihsânı, zühd sahipleri için bir makam olarak telakki ettiği ve ihsân ile zühdü aynı anlamı içeren iki kavram olarak kabul ettiği görülmektedir. Daha önce de zikredildiği gibi ihsân makamı da müşâhede makamıdır. Dolayısıyla zühd, yakîn sahibinin bir hali ve dolayısıyla imanın yakîn haline gelmesinin gereği olmaktadır.⁴³² Bu bağlamda Mekkî, Hz. Peygamber'in fakirliği, yakîn sahibinin belirgin niteliği kıldığını belirtmiş, fakirliği kulluk sıfatlarından kabul etmiş, fakirliğin zenginlikten üstün tutulması noktasında Cüneyd ve Ahmed b. Hanbel'in yolunu takip ettiği imasında bulunmuştur. Buradan hareketle Mekkî'nin zühd ile ilgili kanaatini oluştururken fakirliği ana unsur olarak telakki ettiğini söylemek mümkündür.

Mekkî, zühdün mâhiyeti hakkında ise zühdün "her şeyde hevaya karşı durmak" olarak anlaşılması gerektiğini söylemiştir. Nefsin arzuladığı bir dünyalığa sevinmeyip kaçırılan bir şeye üzülmemeyi zühdün gıdası olarak nitelendiren Mekkî, kalbe âhîret kaygısının yerleşmesini zühdün başı olarak değerlendirmektedir. Zühdün özü ve hakikati ise zühd içerisinde yaşanıldığını unutmak, ölümü bekleyip dünyevî emelleri kısa tutmaktır. Bu halin siddıkların müşâhedesini ve ayne'l-yakîn mertebesindeki mukarrebûn zümresinin hali olduğunu ifade etmiştir. Yine o, bir başka sözünde Allah'a muhabbetinden dolayı zühd edenlerin zühdünün en üstün olduğunu, zühdün en alt derecesinin ise hesap korkusundan kaynaklanan zühd olduğunu ifade etmektedir. Bir başka değerlendirmede Mekkî, zühdü farklı derecelere ayırarak bu kavramın tüm Müslümanları kapsayıcı yönüne vurgu yapmak istemiştir: "Haramlardan sakınmak genelin zühdü iken şüpheli şeylerden sakınmak vera' ehlinin zühdüdür. Helaller konusunda zühd ise zâhidlerin zühdüdür ki esas olan budur" Buradan hareketle Mekkî'nin zühd kavramını bütün Müslümanları ilgilendiren bir nitelik olarak ele aldığını ve İslâm dindarlığının farklı erdemlerini zühdle özdeşleştirdiğini söylemek mümkündür.⁴³³

⁴³¹ Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 215-226; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 85-94.

⁴³² Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, I: 485-486; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 355.

⁴³³ Başer, *Şeriat ve Hakikat*, s. 48-49. Mekkî'nin zühd anlayışını ayrıntılı olarak ele alan bir çalışma için bk. Melek Çelik, "Ebû Tâlib el-Mekkî'nin Zühd Anlayışı", (Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2000).

Mekkî, zühdün imanın hakikati olduğuna dair kanaatini Hârîse hadisini delil getirerek ortaya koymuş, Hz. Peygamber'in zühdü yüreğin tasdik nuruyla nurla açılması olarak bildirmesinden hareketle onun zühdü İslâm'ın şartı olarak koyduğunu belirtmiş, zühdü İslâm'ın/tevhidin ihlâs şartı olarak kabul etmiştir. Zühdün hem Allah'a hem de Hz. Peygamber'e uymakla gerçekleştireceğini ifade eden Mekkî'ye göre, ancak zühd sayesinde imanlar kemâle erebilir, makamlarda yükselme gerçekleşebilir ve ihsânlar tamamlanabilir.⁴³⁴ Buradan hareketle Mekkî'nin Hz. Peygamber'in dünyada zühd sahibi olmayı imanın yakîn haline gelmesinin sebebi saydığı düşüncesini kabul ettiğini söylemek mümkündür. Dolayısıyla Mekkî'nin zühd, dindarlığın hem nazârî hem amelî yönünü birleştiren bir nitelik atfettiği anlaşılmaktadır. Bir nakilde zühdün son basamağının ihlâs olduğu ve bu basamak atlanmadan mârifete ulaşamayacağı söylenmiştir.

Mekkî, zühdü korku makamlarından kabul etmiş, korkunun da ilim makamlarından olmasından hareketle zühdü de ilme götüren makamlar arasına dahil etmiştir. Bu tavır, Mekkî'nin tasavvufu bir ilim olarak ortaya koyma gayesinin bir neticesi olarak düşünülebilir. Mekkî'ye göre zühdün son sınırı, nefsin payının olabileceği her şeyde zühd ve vera' sahibi olabilmektir. Zühd sünnete tabi olmanın bir şartı iken zühdün hakikati ise zühdü bile unutarak nefste zühd halinin gerçekleşmesinden geçmektedir. Ayrıca Mekkî, vera'nın en üst makamının zühdün en alt makamı olduğunu, zühd makamını tevekkül, rızâ, mârifet ve muhabbet makamlarını da içermesi hasebiyle üstün bir makam olarak kabul ettiğini belirterek⁴³⁵ zühdü bu hallerin sebebi kılmıştır. Daha sonra zühdün hakikatine eremeyen kimsenin hubbullah, ünsiyet ve kurb haline vasıl olamayacağını söyleyerek konuyu bitirmiştir. Dolayısıyla tüm makamların temelinde zühdün var olduğunu, bu makamların her birinin zühd hayatının farklı tezahürleri olarak teşekkül ettiğini ifade etmek gerekir. Sûfîlerin zamanla "fukara", "cûiyyûn" gibi sıfatlarla anılmaya başlanması, zühdün gerçekte sûfîlerin hali ve bu sebeple tasavvûfî hayatın temel taşı olduğunu gözler önüne sermektedir. Netice itibarıyla Mekkî'ye göre zühd, pek çok ahlâkî niteliği kapsayan üst bir kavramdır.

4.5.7 Tevekkül

"Vekil edinme, güvenme" anlamlarına gelen tevekkül, her türlü tedbiri aldıktan sonra işi tam bir inançla Allah'a havale etme halidir.⁴³⁶ Bu yönüyle tevekkül kulun kendi iradesinden geçerek Allah'ın iradesine teslim olması (fenâ anî'l-irâde) anlamına gelmektedir. Bu, özellikle de kelâmî hususlarda cebr bahsi altında tartışmalara yol açmıştır. İlk dönem mutasavvıfları, kişinin Allah karşısındaki edilgenliğine rağmen dinî ve ahlâkî sorumluluklarının bulunduğu kabulünden hareketle, tevekkülü bir tür "eylemsizlik" sayan anlayışlara karşı tevekkülü aktif ve dinamik bir etken olarak ele almışlardır. Böylelikle tevekkülün sadece günlük olaylarla ilgili değil, aynı zamanda kişinin asıl fâilin Allah

⁴³⁴ Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, I: 499-502; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 376-380.

⁴³⁵ Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, II: 532-534; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, III: 9-11.

⁴³⁶ Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât*, s. 882; Cürçânî, *et-Ta'rîfât*, s. 63; Tehânevî, *Keşşâf*, s. 533; Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, s. 164; Cebecioglu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 494.

olduğu bilinciyle kendi iradesini asgariye indirmesi yönüyle kişinin dindarlığındaki etkisini de ortaya koymuş olmaktadır.

Mekkî konuya tevekkül ile muhabbet irtibatını kurarak başlamış, imanın zirvesinin ihlâs, tevekkül ve teslimiyetten geçtiği kanaatine ulaşmıştır. Seçkin kulların sahip oldukları tevekkül çeşitlerine ve tevekkülün faziletiyle ilgili makamlara, tevekkülün farz ve fazilet boyutlarının bulunduğu, farz olanın imana, faziletin ise mârifet makamında Allah'ın ayne'l-yakîn gözüyle müşâhedesine dayandığına değinmiştir.⁴³⁷ Avamın tevekkülünün ise kader, hayır ve şerrin Allah'tan olduğuna iman etme şeklinde tezahür ettiğini belirtmiştir. Mekkî'ye göre tevekkülün en üst seviyesi, tercih ve ihtiyarı bir kenara koyarak hükümlere teslimiyet ve hayırda yarışmada Allah'tan razı olmaktır. Tevekkülün hakikati ise Allah'ın kudretinin müşâhede edilmesi ile ortaya çıkar.⁴³⁸ Son olarak da Sehl b. Abdullah'tan kişinin tevekkülünün ancak Allah'ın tedbirinin kişiye kendi tedbirinden daha hayırlı görüldüğü zaman sahih olacağı nakledilmiştir.

Mekkî, tevekkülle bağlantılı konuların başında tedbire yer vermektedir. Bu bağlamda “uzun vadeli (gelecek zamanla ilgili) planlama yapma, ümit ve temennileri terk etme” anlamındaki tedbirin ve tedbiri gerektiren sebeplerin kalpten çıkarılması gerektiğini, bunun mübah konularda tasarrufta bulunmayı terk mânasında olmadığını, âna odaklanıp ânın hükümlerinin tam olarak yerine getirilmesinin buna bağlı olduğunu ve bunun yakînî imanın gereklerinden sayıldığını, tevekkülün rızâ ve zühd makamlarını da kapsadığını ifade etmiştir.⁴³⁹ Tevekkül-zühd ilişkisi bağlamında tevekkülün bir makam, zühdün ise hal olduğunu, makamların mukarrebûn zümresi, hallerin ise ashâb-ı yemîn için olduğunu dile getirmiştir.⁴⁴⁰ Yine tedbir konusuyla ilgili olarak kişi için kalben Allah'a bağlı kaldığı müddetçe işlerinde tedbire başvurmada bir sakıncanın bulunmadığını dile getirmiştir.⁴⁴¹

Bağlantılı ikinci konu sebep ve vasıtalar ile hükümleri hakkındadır. Bu konuda Mekkî, vasıtaların Allah'ın hükümlerinin anlaşılmasında birer sebep olduğunun idrak edilmesini istemiş, bunların tâlî ve muhdes şeyler olduğunu ifade etmiş ve asıl fâilin Allah olduğunu vurgulayarak bunların böyle algılandıkları müddetçe Allah'ın gerçek failliğine bir engel teşkil etmediğine dair açıklamalarda bulunmuştur. Tüm bunlara rağmen Allah'ın, sebep ve vasıtaları zikretmesinin nedeninin, kendi isimleri ve sıfatlarının anlaşılmasını bu sebeplere bağlı kılmış olması olduğunu belirtmektedir. Bu bağlamda yaptığı açıklamalar

⁴³⁷ Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, II: 20-23; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, III: 17-18.

⁴³⁸ Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, II: 11; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, III: 24. Bu konuyla ilgili olarak Kelâbâzî tevekkülün üç aşamasından bahseder. Hakiki tevekkülün üçüncü aşamada olduğunu, burada kişinin tevekkülünden kaçması gerektiğini ifade eder. Bk. Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, s. 100-101; a. mlf., *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, s. 153-154.

⁴³⁹ Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, II: 14-20; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, III: 30-38.

⁴⁴⁰ Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, II: 41-43; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, III: 72-76.

⁴⁴¹ Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, II: 63; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, III: 109.

ile Mekkî'nin kelâmî hususlarda yanlış düşüncelere sahip kişilere ve de bid'at ehline cevap verme gayesinde olduğu söylenebilir.⁴⁴²

Üçüncü konu ise kesb hakkındadır. Tevekkülü sağlam birinin çalışması yahut kazanç peşinde koşmasının o kişinin makamına zarar vermeyeceğini söyleyen Mekkî, bu makamın imanın şartı ve İslâm'ın ayrılmaz bir sıfatı olduğunu ifade etmiştir. Mekkî burada kişinin asıl fâil ve sebeplerin sahibi olarak Allah'ı gördüğü müddetçe kazanç elde etmesinde bir sakıncanın bulunmadığını, onun bu halinin başkasından beklenti içinde olmaktan daha hayırlı olduğunu, çalışmayı terk etmenin sünnetin ihlali olarak kabul edileceğini ve bundan sakınılması gerektiğini vurgulamakta, bu durumun kişinin makamına/tevekkülüne zarar vermeyeceğini de ifade etmektedir. Serrâc, Kelâbâzî ve Kuşeyrî'de de aynı tavrı müşâhede etmekteyiz. Bunun yanı sıra Mekkî çalışmayı terk ederek fakirliğin getirdiği sıkıntılara sabretmeyi tercih eden pek çok sûfinin menkıbelerini de aktarır.⁴⁴³ Öyleyse Mekkî'nin herkesin bulunduğu makama göre tevekkül edeceğini vurgulamak istediği söylenebilir.

Mal biriktirmek konusuna gelince Mekkî, bu hususun Allah için, onun yolunda ve onun rızâsı dahilinde olduğu müddetçe tevekkülün sıhhatine zarar vermeyeceğini belirtmektedir. Tedavi konusunda ise bu hususta ruhsat ve genişlik ile Hz. Peygamber'in uygulama ve tavsiyelerinin mevcut olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca tedavinin tevekkül haline uygun görülmemesi durumunun havassü'l-havas için/mukarrebûn geçerli olduğuna, tevekkülü zayıf kimseler/ashâb-ı yemîn için ise tedavi olmanın daha iyi olduğuna değinmektedir. Mekkî, hastalığın kişiye verdiği zarardan ziyade kişinin Allah ile arasındaki bağı kuvvetlendirmesi bakımından önemine de ayrıca dikkat çekmiştir.⁴⁴⁴

4.5.8 Rızâ

Rızâ, "Allah'tan kahır ve lütuf cinsinden gelen her türlü duruma karşı hoşnutluk göstermek" anlamındadır.⁴⁴⁵ Tevekkülün rızâyı gerektirmesi sebebiyle Mekkî'nin rızâyı tevekkülden hemen sonra zikrettiği söylenebilir. Zikredilen tüm makamlar gibi rızâ makamı da imanın kuvvetlenip yetkinleşmesi sürecini ifade etmektedir. Bu bağlamda rızâ halinin yakîn sahibinin hali olduğunu söyleyen Mekkî, yakînin imanın hakikati olduğunu bir kez daha vurgulamaktadır. Mekkî ardından rızâyı ihsân, sabır ve mücâhede ile ilişkilendirmiş, imanın şartları arasında rızânın da bulunduğuna dair bilgiler vermiştir. Sehl'den insanların yakînî imandan paylarının rızâ makamındaki payları oranında

⁴⁴² Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, II: 23-35; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, III: 43-61.

⁴⁴³ Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, II: 34-41; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, III: 61-72; Serrâc, *Lüma'*, s. 49-50; a. mlf., *İslâm Tasavvufu*, s. 50-52; Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, s. 85-86; a. mlf., *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, s. 126-127; Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 261, 264-265; a. mlf., *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 249, 251-252.

⁴⁴⁴ Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, II: 41-54; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, III: 72-94.

⁴⁴⁵ Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât*, s. 356; Cürçânî, *et-Ta'rîfât*, s. 96; Tehânevî, *Keşşâf*, s. 865, 1057; Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, s. 267-268; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 399.

olduğunu nakletmiştir.⁴⁴⁶ Bu nakilden Sehl'in rızâyı en son makam olarak kabul ettiği ve bu makamdaki yetkinleşen imana “yakîn” dediği düşünülebilir.

Mekkî, rızâ makamının başının sabır (başka bir yerde kanaat) olduğunu, devamında ise kanaat, zühd, muhabbet ve tevekkül makamlarının geldiğini dile getirmiştir. Buna göre rızâ, tevekkül ehlinin hali; tevekkül de rızânın makamıdır. Mekkî'nin buradaki ifadelerinden anlaşılan, rızâyı, tevekkülün süreklilik kazanmış hali anlamında kullanmış olduğudur. Dolayısıyla buradan, sûfîlerin her bir makamı önceki makamlarla bağlantılı ama daha yetkin kabul ettiklerini ve böylelikle tasavvûfî eğitim sürecinden geçen kişinin her açıdan güçlü bir nefis eğitimine tabi tutulduğunu anlamak mümkündür.

Mekkî'nin rızâ hakkındaki kanaatleri göz önünde bulundurulduğunda, onun iki tür rızâdan bahsettiği söylenebilir: Allah'ın kuldun razı olması-ki bu asıl rızâdır- ve kulun Allah'tan razı olması.⁴⁴⁷ Bu yaklaşım genel olarak tüm sûfîlerin yaklaşımıdır. Rızâ ile bağlantılı konu olarak kaza konusunu ele alan Mekkî, rızânın Allah'ın kazasından razı olmaktan geçtiğini ve tedbirin rızâya perde olduğunu ifade etmiştir. Bu bağlamda Cüneyd-i Bağdâdî rızâyı “iradeyi bırakmak” olarak ifade eder. Mekkî, Allah'ın verdiği hükümlere sabretmenin müminlerin, rızâ göstermenin ise yakîn ehlinin makamı olduğunu, rızâ hakkında düşünen kimselerin mukarrebûn makamına yükseltileceklerini, rızânın ancak Allah'ın emir ve yasaklarına aykırı olmayan, sabır ve şükrün güzel görüldüğü hususlarda geçerli sayılacağını belirtmiştir. Gûnahtan korunmanın Allah'tan razı olan kulun hali, rahmetin de yine ondan razı olma yolunun başı olduğunu, rahmetin kişiyi muhabbet makamına dahil ettiğini belirtmiştir. Bu durumda muhabbet bu kişinin makamı, rızâ ise hali olmaktadır. Mekkî, rızâ ve muhabbetin her ikisinin de mârifeti gerektirmesi hasebiyle bir sonlarının olmadığını belirtmiştir. Mekkî'ye göre muhabbetten önce bulunan ilk rızâ tevekkül makamı, muhabbet sonrası ikinci rızâ ise mârifet makamı ve tevekkül halidir. Hücvîrî de “Muhasibiyye” fırkasının mümeyyiz vasfı olarak “rızâ” dan bahsetmiş, Mekkî gibi rızânın iki nevi olduğuna, muhabbetle olan irtibatına, rızânın devamlılığının muhabbetin kemâline ulaştırdığına değinmiştir.⁴⁴⁸

4.5.9 Muhabbet

Sözlükte “nefsi sevgiliye feda ve kalbi sevgiliden başkasına yönelmekten engelleme arasında bulunmak” anlamında kullanılmaktadır.⁴⁴⁹ Bu anlamından hareketle tasavvufta muhabbet kavramının, “kişinin kendi iradesinden vazgeçerek Allah'ın iradesine teslim olması” anlamındaki fenâyı da mündemiç olduğunu söylemek mümkün hale gelmektedir. Ayrıca “Allah'ın belli kullara ihsân ettiği özel bir yakınlık” mânasını taşıması bakımından bu kavram sûfîler indinde özel bir yere sahiptir.

⁴⁴⁶ Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, II: 77-83; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, III: 133-135, 142.

⁴⁴⁷ Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, II: 77; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, III: 133 vd.

⁴⁴⁸ Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 404-408; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 239-243.

⁴⁴⁹ Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât*, s. 214-215; Tehânevî, *Keşşâf*, s. 1057; Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, s. 488-491; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 313-314.

Ayetler ve Hz. Peygamber'in hadislerinden hareketle Allah sevgisinin farziyetine değinen Mekkî, Allah sevgisinin en üstününün ise müşâhededen doğan sevgi olduğunu belirtmiş, muhabbetin yolunun Allah'ı çok zikretmekten geçtiğini söyleyerek zikrin önemine dair açıklamalarda bulunmuştur. O aynı zamanda muhabbetin “kulun Allah'a olan muhabbeti ve Allah'ın kula muhabbeti” olmak üzere iki yönünün bulunduğunu düşünmektedir. Müminlerin ilâhî sıfatları müşâhedelerine ve mârifetlerine göre sevginin değişik makamlarında bulunduklarını, mukarrebûnun sevgisinin, “sıfatların mânalarını müşâhede etmek”ten kaynaklandığını ve Allah'ın havas kullarına mahsus kılınan bu muhabbetin Allah'ın ahlâkının bilinmesiyle ortaya çıktığını dile getirmiştir. Mekkî'ye göre tevhid tam olduğunda muhabbet, muhabbet tam olduğunda ise tevekkül tam olur ki böylece kulun imanı kemâle ulaşarak yakîne erer.⁴⁵⁰ Muhibbânın sıfatları ve muhibbânın korkuları hakkında ise Mekkî şöyle der:

“Makamların tertibinde Allah'ın beşer tarafından anlaşılması güç bir hükmü ve latif bir hikmeti vardır. Bunu ancak, bu makamların şahitliklerine nail kılman kimseler bilebilirler. Eğer kul, korku makamını geçmişse, ârif ve mukarreb kılınanların muhabbetiyle seven bir muhib olur. Eğer muhabbet makamını geçmişse, ashâb-ı yemînin muhabbeti ile muhib olur. Böyle bir kul için, ne Allah Teala'ya ünsiyet kuran muhibbânın makamları, ne de mukarrebun makamlarındakilerin şevkleri söz konusu olabilir. Bunların hepsi de, sâlih ve yakîn sahibi kimselerdir. Halleri, zâhir ehlinin ilmi tertibi dışında gelişse de durum değişmez. Çünkü onları inkâr edenler, ikrâr edenlerden daha fazladır: “Allah, emrini yerine getirendir. Ama insanların çoğu bilmezler.” (Yusuf, 12/21); “Onlar Allah katında derecelere sahiptirler. Allah onların yaptıklarını görendir.” (Âl-i İmran, 3/163) Muhabbet, belki korku için bir sevap ve ziyade lütuf olabilir. Bu, amel ehlinin makamında geçerlidir. Korku da, muhtemelen muhabbetin ziyadesi ve sevabı olabilir. Bu da ilim sahiplerinin makamında geçerlidir. Korkudan sonraki nasibi muhabbet olan kimse, mahbûb ve mukarreb olanların arasında yer alır. Muhabbetinden nasibi korku olan kimse ise, Allah Teala'yı seven ebrâr/iyilik ehli ve ashâb-ı yemîn arasında yer alır.”⁴⁵¹

Mekkî'nin bu konu ile irtibatlı olarak ele aldığı konulardan birisi de “şevk ve özlem”dir. Şevk ve özlemin, muhabbetin en yüce noktaları olduğunu, şevk sahibinin Allah dışında hiç kimsede huzur ve rahatlık bulamadığını ifade ettikten sonra yine muhabbetle ilgili olan “gayret makamı”ndan bahis açmıştır.⁴⁵² Gayret hali, muhibbânın en kıymetli hallerinden biridir ve Allah bu makamda zâtının sıfatlarını onlara izhar etmektedir.⁴⁵³

⁴⁵⁰ Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, II: 98-103; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, III: 168-175.

⁴⁵¹ Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, II: 114 vd.; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, III: 193 vd.

⁴⁵² Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, II: 118-123; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, III: 202-208.

⁴⁵³ Şevk ve üns hali için bk. “Müşâhedede iki makam mevcuttur: bunların ilki şevk/ özlem, ikincisi ise üns/ yakınlık ve aşinalık makamıdır. Şevk, Allah'ın izzeti ve sıfatlarının gizli lütuflarla gayb perdesinin arkasından görülmesinden kaynaklanan bir kaygı ve endişe halidir. Bu makamda hüznün ve inkisar vardır. Üns ise, ilâhî kudretin lütufları sayesinde sıfatların yakînen görülmesinden kaynaklanan bir yakınlık halidir. Bu makamda ise mutluluk ve esenlik mevcuttur. Üns makamında, yakarma ve yalvarma vardır. Yine bu makamda Allah Teala ile aynı meclisi paylaşma ve konuşma söz konusudur. Ayrıca bir anlamda açılma ve genişleme de olabilir. Allah Teala bu derece yakınlaşmayı, ancak üns makamına yerleştirdiği kulları için hoş görür.” Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, I: 393-394; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 211-212 Serrâc, *Lüma'*, s. 58-61; a. mlf., *İslâm Tasavvufu*, s. 63-65; Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 126-128, 467-471; a. mlf., *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 154, 414-417. Ünsün Allah'a yakınlıktan kaynaklanan mutluluk anlamına gelmesi hakkında bk. Serrâc, *Lüma'*, s. 60-61; a. mlf., *İslâm Tasavvufu*, s. 64-65; Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, s. 106-107; a. mlf., *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, s. 160-161; Hücûrî, *Keşfü'l-*

Mekkî, muhabbette “ta’rif” ve “ta’arruf” olmak üzere iki makamın bulunduğunu, bunlardan ilkinin avamın, ikincisinin ise havasın bilgi ve mârifeti olduğunu belirtmektedir. Bu iki makam haricinde “muhibbin muhabbeti” ve “Mahbûbun muhabbeti” olmak üzere iki makamın daha bulunduğunu ilave etmiştir. Makamların en değerlisi olan muhabbetin üstünde sadece hullet makamı vardır ki ona hususi mârifet ile ulaşılır. Bu makamda kişi, gaybın sırlarına ve ayne’l-yakînin tahakkukuna muttali kılınabilir.⁴⁵⁴ Ki Mekkî’ye göre bu makam, sadece Hz. Peygamber’e has kılınmıştır. Yine o hullet makamı’nın üstünde peygamberlik haricinde bir makamın bulunmadığını ifade etmekte, Cüneyd’in hulletin mârifetullah ve muhabbetin en üst makamı olduğuna dair kanaatini nakletmektedir. Tevekkülün muhabbetin hallerinden olduğunu ifade etmekte, Allah dışında başka bir şeyi sevmeyi, kişiyi muhabbetullah dairesinden çıkaran bir hal olarak değerlendirmekte, muhabbet ehline “kün” emrinin, cennet ve cehennem üzerindeki perdenin kaldırılması konusunda talepte bulunma şansının verildiğini belirtmekte fakat Allah’ın onlardan bu halleri saklamalarını istediğini söylemektedir. Avam ve havasın muhabbetinin nasıl olduğundan bahsetmekte, makamların başı ve sonu hakkında şu ifadeleri kullanmaktadır:

“Tevbenin sonu muhabbetin başlangıcı, muhabbetin sonu ise mârifetin başlangıcıdır. Kişinin mârifet makamındaki nasibinin sonu ve tevhidin başlangıcı şahadet ehlinin tevhididir ki tevhidin sonu yoktur. Makamların ortası zühddür. Zühdün başı, hevanın sonudur. Zühdün sonu, ilmin başlangıcıdır. İlmin sonu ise, korkunun başlangıcıdır. Korkunun sonu da, muhabbetin başlangıcıdır. Bu, sevilen kulun yani mahbubun muhabbetidir. (...) Yakîn, müşâhededen sonra gerçekleştiği gibi, vecd de yakîn tahakkukundan sonra ortaya çıkar. Yakîn, iman hakikatini ve kemâlidir. Allah Resulü (sav) de bir hadislerinde şöyle buyurmuştur: “Sabır iman yarısıdır. Şükür iman yarısıdır. Yakîn ise iman tamamıdır.”⁴⁵⁵

Sonuç olarak makamlar arasındaki ilişki hakkında Mekkî, bu makamların iç içe geçmiş olduklarını, bunlardan birine ulaşan kişinin diğer makamların hallerine de vasil olacağını, bu makamların hepsinin, iman hakikatini oluşturduğunu ve bu makamların kapsayıcı unsurunun iman olduğunu belirtmektedir. Bahsi geçen makamların temelini adalet, fazilet, murâkabe ve zühd oluştururken bu makamlara sahip olan kimseler, ilimlerde farklı derecelere sahip ve iman kemâline ulaşmış kişilerdir. Genel olarak sûfilerin özelde ise Mekkî’nin, tasavvufun mesâili olarak bahsettikleri bütün konuları aslında iman bir alt başlığı ya da tezahürü olarak anladıklarını söylemek mümkündür.⁴⁵⁶

mahcûb, s. 620-622; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 434-435. Ünsün kalbe yerleşmesi ancak zikir, mücâhede, havf ve recâ ile mümkün hale gelir. Gayret makamı hakkında bk. Kelâbâzî, *et-Ta’arruf*, s. 155-156; a. mlf., *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, s. 219-221.

⁴⁵⁴ Mekkî, *Kûtü’l-kulûb*, II: 144-148; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, III: 245-250.

⁴⁵⁵ Mekkî, *Kûtü’l-kulûb*, I: 424; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, II: 259.

⁴⁵⁶ Mekkî, *Kûtü’l-kulûb*, II: 144-148; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, III: 245-250; Başer, *Şeriat ve Hakikat*, s. 272.

SONUÇ

Ebû Tâlib el-Mekkî'nin (ö. 386/996) Düşüncesinde Dinî İlimlerin Gelişimi ve Tasavvuf adlı çalışmamızda öncelikle Serrâc, Kelâbâzî gibi müellifler, daha çok Bağdat ekolünün ve dolayısıyla Cüneyd'in etkisinde bir tasavvuf anlayışı tedvin ederken Ebû Tâlib el-Mekkî'de Basra'daki Salimiyye ekolünün etkisiyle Basra ekolünün görüşlerinin yansımalarının görüldüğünü müşâhede etmekteyiz. Dolayısıyla biz bu çalışmada erken dönem müelliflerinin ve Mekkî'nin görüşlerini inceleyerek bu dönem tasavvufuna hakim olan ilim anlayışına dair bütüncül bir bakış elde etmeye çalıştık.

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi temel hareket noktamız, Mekkî'nin yaşadığı dönemde en önemli sorun olan “Tasavvuf, bir din ilmidir” cümlesinin açıklanması ve tasavvufun, Cüneyd'in bu ana fikrine göre tedvin edilmesidir. Mekkî'nin bu aşamada çok önemli bir yerde durduğunu, onun ilim/bilgi anlayışını daha çok tebellür ettirmek suretiyle genel olarak sûfilerin ne yapmak istediklerini ve onun hangi sebeple ibadet, ahlâk gibi konulardan ziyade bilgi konusuna odaklandığının daha iyi anlaşılacağını vurgulamaya gayret ettik. Mekkî bu noktada, yakîn ilminin diğer bir ifadeyle tasavvufun, konusu, alanı ve yöntemi olan bir “din ilmi” olarak kabul edilmesi gerektiğini düşünmektedir.

Mekkî'nin ayırıcı vasıflarından ilki bilgi anlayışında önem atfettiği amel ve bilgi-amel bütünlüğü vurgusudur. Bu kapsamda Mekkî zâhîr-bâtın, iman-İslâm ve şeriat-hakikat bütünlüğünü ele almakta ve bunların ortak unsuru olarak amelin önemine değinmektedir. Bu ikili grupların yekdiğeri ile birlikte bir anlam ifade edebileceğini, bunların birbirlerini tamamlayıcı unsurlar olarak telakki edilmesi gerektiğini her fırsatta dile getirmektedir. Mekkî'nin ikinci bir ayırıcı vasfı ise gerek bilgi anlayışında gerek ahlâk ve âdâb anlayışında, yaşadığı döneme hakim olan “bozulma”ya yaptığı vurgudur. Bu meyanda Mekkî, genel olarak toplumda özel olarak ise tüm din ilimlerinde Hz. Peygamber'den sonra birtakım bozulmalar gerçekleştiğini söylemektedir. Mekkî, ilimlerde gerçekleşen bozulmaların, aslında küllî bir bozulmanın sadece bir parçası olduğunu vurgulamakta, bid'at ile ilgili ele aldığı tüm konularda “bid'at” kavramına hem “Hz. Peygamber ve seleften (sahabe ve tabiin nesli) sonra ortaya çıkan şey” hem de “genel olarak döneme hakim olan bozulma/dejenerasyon” anlamını yüklemektedir. Onun bu tavrı, bilgi konusunda amele yaptığı vurgu ile uyum arz etmekte, böylece Mekkî'nin sadece bilgi konusunda değil ibadet ve ahlâk gibi konularda da amelin belirleyici rolünü kabul ettiğini gözler önüne sermektedir.

Mekkî'nin ilim tasnifleri incelemeye tabi tutulduğunda, amelin ön planda olduğu görülmüştür. Diğer bir ifadeyle Mekkî, ilimlere “amel” kriterine göre önem ve değer atfetmiştir diyebiliriz. Mekkî'nin bu amel vurgusu, tasavvufun sonradan türeyen bir bid'at olmadığı aksine Hz. Peygamber'den bu yana “selef” olarak zikrettiği “sahabe ve tabiin” nesli aracılığı ile devam edegelen “zühd” geleneğinin birikimi olduğu düşüncesinin yansımasıdır. Mekkî böylelikle hem din ilimlerine hem de bazı aşırı gruplara karşı tasavvufun kendi alan, konu ve çerçevesine sahip olduğunu ortaya koymak ve köken itibarıyla bidat olmadığını vurgulamak istemiştir. Bu minvalde tasavvufun menşei tartışmalarına girmeyerek tasavvufun kaynaklarını öne çıkarmış, sûfilerin itikadı, tâbi oldukları yolun âdâb ve erkânı, iman ile ilgili konulara dair ayrıntılı bilgiler vererek bu

ilmin Ehl-i sünnet çizgisinde bir ilim olarak kabul edilmesi gerektiğini belirtmek istemiştir diyebiliriz. Yine semâ‘, vecd, mûsiki, şatahat gibi tartışmalı konularda sûfilere sahih yaklaşımlarını zikrederek tasavvufa yöneltilecek eleştirilere cevap verme gayesi taşımıştır. Bu gibi konularda Kur’ân ve sünnetin belirleyiciliğini/şâhitliğini ilke edinmiş, böylece sûfiler ile karıştırılma ihtimali olan gruplara karşı uyanık olunması gerektiğini belirtmiştir.

Görüldüğü gibi Mekkî, tasavvufun gelişim seyrini hadis, fıkıh, kelâm gibi din ilimlerine ve bid‘at olarak tavsif ettiği birtakım zümrelere yönelik eleştirisi üzerinden dile getirmektedir. Belli noktalarda tasavvuf ilmine iç eleştiri yapmaktan da geri durmayan Mekkî, tasavvufa ve sûfilere karşı mevcut olan yanlış kanaatleri “tashih” etme gayesini taşımaktadır.



KAYNAKÇA

- Akpınar, Ali, “Allah’ın Ahlâkı ile Ahlâklanmak”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, sayı: 6, yıl: 2001, s. 61-80.
- Bakar, Osman, *İslâm Düşüncesinde İlimlerin Tasnifi*, çev. Ahmet Çapku, İstanbul, İnsan Yay., 2012.
- Bardakçı, Mehmet Necmettin “Ebû Tâlib el-Mekkî’de İrfânî Bilgiye Yükseliş”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 21, yıl: 2008/2, s.87-103.
- Başer, Hacı Bayram, “*Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî’nin Tasavvuf Anlayışı*”, (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2009)
- , “Serrâc’ın Tasavvufa Yaklaşımı: Bir İslâm İlmi Olarak Tasavvuf ya da Fıkıh-ı Bâtın”, *Sakarya Üniversite İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: XII, sayı: 2, yıl: 2010, s. 101-119.
- , “*Tasavvufun Teşekkül Sürecinde Şariat-Hakikat İlişkisi Sorunu*” (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2015)
- , *Şariat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci*, İstanbul, Klasik Yay., 2017.
- , *Kalplerin Makamları: Büyük Sufilerden Seçmeler*, İstanbul, Hayy Kitap, 2015.
- Burckhardt, Titus, *İslam Tasavvuf Doktrinine Giriş*, çev. Fahreddin Arslan, İstanbul, Kitabevi, 1995.
- Cebecioğlu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Ankara, Otto Yay., 2014.
- , “Şatahât İbarelerinin Anlaşılmasına Doğru: Metodik Bir Deneme”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, sayı: 17, yıl: Temmuz-Aralık 2006, s. 7-27.
- Ceyhan, Semih, “Semâ”, *DİA*, yıl: 2009, c. XXXVI, s. 455-457.
- Chittick, William, *Tasavvuf*, çev. Turan Koç, İstanbul, İz Yay., 2016.
- Cürcânî, Ebu’l-Hasen Ali b. Muhammed b.Ali es-Seyyid eş-Şerif el- el-Hanefî, *et-Ta’rîfât*, nşr. Muhammed Sadık el-Münşâvî, Kahire, Dârü’l-fazile, 1.bs., 2004.
- Çağrııcı, Mustafa, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, İstanbul, Dem Yay., 2016.
- Çelik, Melek, “Ebû Tâlib el-Mekkî’nin Zühhd Anlayışı”, (Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2000).
- Damar, Abdullah, “Tasavvuf Terimlerinin Oluşumu”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, sayı: 17, yıl: 7 (2006), s. 161-189.

- Demir, Osman, “Yakîn”, *DİA*, yıl: 2013, c. XXXXIII, s. 271-273.
- Demirci, Mehmet, “Hal”, *DİA*, yıl: 1997, c. XV, s. 216-218.
- Demirli, Ekrem, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, İstanbul, Kabalcı Yay., 2009.
- , *Sadreddin Konevî*, İstanbul, İSAM Yay., 2010.
- , *Sadreddin Konevî’de Bilgi ve Varlık*, İstanbul, Kapı Yay., 2015.
- , “Zahiri İlimlerin Otoritesi Karşısında Tasavvufun Meşruiyet Arayışı”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı:15, yıl:2007, s. 219-244.
- , “Tasavvuf Araştırmalarında Dönemlendirme Sorunu: Din Bilimleri ile Metafizik Arasında Tasavvufun İlim Olma Mücadelesi”, *Nazariyat: İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, sayı: 2/4, yıl: Nisan 2016, s. 1-29.
- , *İslam Düşüncesi Üzerine*, İstanbul, Sûfi Yay., 2016.
- el-İsfahânî, Râgıb, *Müfredâtu elfâzi’l-Kur’ân*, nşr. Safvan Adnan Dâvûdî, Dimeşk: Darü’l-kalem; Beyrut: Dârü’ş-şâmiyye, 4.bs., 2009.
- Elyıldırım, Sıtkı, “*Ebû Talib el-Mekkî’nin Ahlâk Anlayışı*”, (Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Erzurum, 2013).
- Fârâbî, Ebû Nasr, *İlimlerin Sayımı*, çev. Ahmet Arslan, İstanbul, Divan Kitap, 3. bs., 2011.
- Gazzâlî, Ebû Hamîd, *Mişkâtü’l-envâr*, nşr. Rıdvan Câmî’ Rıdvan, Kahire, Darü’l-harem li’t-tûras, 2004.
- , *el-Müstasfâ min ilmi’l-usûl*, nşr. Hamza b. Züheyr Hâfız, Cidde, Şeriketü’l-medineti’l-münevvere li’t-tıbbâ’ah, t.y (basım tarihi yok), I-IV.
- , *İhyâu ulûmi’d-din*, çev. Ahmed Serdaroğlu, İstanbul, Bedir Yay., 2016, I-IV.
- , *İhyâu ulûmi’d-din*, nşr. Seyyid İbrahim İmrân, Kahire, Dârü’l-hadis, 2004, I-V.
- , *Hakikat Arayışı: el-Munkız mine’d-dalâl*, nşr. Abdurrezzak Tek, Bursa, Emin Yayınları, 2013.
- , *el-Munkız mine’d-dalâl*, nşr. Cemil Saliba, Kamil İyâd, Beyrut, Dârü’l-endülüs, 7.bs, 1967.
- Gökbulut, Süleyman “İlim Tasniflerinde Tasavvufun Yeri”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, sayı: 19, yıl: 2007.
- Göktaş, Vahit, “*Kelâbâzî ve Tasavvuf Anlayışı*”, (Basılmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı, Ankara, 2007)

- Göztepe, Yüksel, “*Abdülkerim Kuşeyrî’de Hâller ve Makâmlar*”, (Basılmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2006)
- Gribetz, Arthur, “Semâ’ Tartışması (Sûfiler Fıkıhçılara Karşı)”, çev. Hüseyin Akpınar, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, sayı: 10, yıl: 2003.
- Herevî, Hâce Abdullah el-Ensârî, *Menâzilü’s-sâirîn (Hâce Abdullah el-Ensârî el-Herevî: ‘İlelü’l-makâmât; Abdurrezzak Kâşânî: Elf Makam): Tasavvufta Yüz Basamak*, çev. Abdurrezzak Tek, Bursa, Emin Yay., 2008.
- Hücvîrî, Ali b. Osman, *Hakikat Bilgisi*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergâh Yay, 5. bs., 2016.
- , *Keşfü’l-mahcûb*, nşr. İsmâ’ad Abdilhadi Kındil, Beyrut, Dârü’n-nehdati’l-arabiyye, 1980.
- İbnü’l Arabî, Muhyiddîn, *Fütûhât-ı Mekkiyye: Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul, Litera Yay., 2015.
- İbn Sînâ, *Metafizik*, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, İstanbul, Litera Yay., 2017.
- Kâşânî, Abdurrezzâk, *Letâifu’l-a’lâm fî işarâtı ehli’l-ilhâm: Tasavvuf Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul, İz Yay., 2015.
- Kelâbâzî, Ebû Bekir İshâk, *Doğuş Devrinde Tasavvuf: Ta’arruf*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergah Yay., 4. bs, 2014.
- , *et-Ta’arruf li-mezhebi ehli’t-tasavvuf*, nşr. Abdülhalim Mahmud, Tâhâ Abdülbâki Sürûr, Kahire, Neşrüt-türasi’s-sûfî, 1960.
- Knysh, Alexandar, *Tasavvuf Tarihi*, çev. İhsan Durdu, İzmir, Ufuk Yay., 2011.
- Koca, Ferhat, “İstinbât”, yıl: 2001, c.XXIII, s. 368-69.
- Konevî, Sadreddin, *Tasavvuf Metafiziği*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul, İz Yay., 4. bs., 2013.
- Kuşeyrî, Abdülkerim, *er-Risâletü’l-Kuşeyriyye*, nşr. Yûsuf Ali Bedîvî, Beyrut, Dâru’l-Yemâme, 1.bs., 2014.
- , *Tasavvuf İlmîne Dair Kuşeyrî Risâlesi*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergah Yay., 7. bs., 2014.

Kutluer, İlhan, “İlim”, *DİA*, yıl: 2000, c. XXII, s.109-114.

el-Mekkî, Ebû Tâlib, *Kûtü'l-kulûb fî mu'âmeleti'l-mahbûb*, nşr. Said Nesîb Mekârim, Beyrut, Dâru Sâdır, 2010, 2.bs., I-II.

———, *Kûtü'l-kulûb: Kalplerin Azığı*, çev. Muharrem Tan, İstanbul, İz Yay., 1999, 1.bs., I-IV.

Muhasibi, Ebû Abdullah Haris b. Esed, *Risâletü'l-müsterşidîn*, nşr. Abdülfettah Ebû Gudde, Beyrût, Dârü's-selâm, 2. bs., 1971.

———, *er-Riaye: Kalp Hayatı*, Haz. Abdülhakim Yüce, İzmir, Işık Yay., 2015.

———, *er-Riaye li-hukukillah*, nşr. Abdülkadir Ahmed Ata, Beyrut, Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 3. bs., 2010.

———, *el-Akl ve Fehmü'l-Kurân: Aklın Mâhiyeti ve Kur'ân'ın Anlaşılması*, çev. Veysel Akdoğan, İstanbul, İşaret Yay., 2006.

Nicholson, Reynold A., *Tasavvufun Menşei Problemi*, çev. Abdullah Kartal, İstanbul, İz Yay., 2004.

Öngören, Reşat, *Tarihte ve Günümüzde Ehl-i Sünnet*: “Ehl-i Sünnet'te Tasavvufun Yeri”, İstanbul, Ensâr Neşriyat, 2006, 157-172.

———, “Bir Bilgi Kaynağı Olarak Tasavvufta Keşfin Değeri”, *İÜİFD*, sayı: 5, yıl: 2002, İstanbul, s. 85-96.

Saklan, Bilal, “Ebû Tâlib el -Mekkî (386-996) ve Bazı Hadis Meselelerine Bakışı”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 6, yıl: 1996, s. 67-124.

es-Serrâc, Ebû Nasr, *el-Lüma' fî târihi't-tasavvufi'l-İslâmî*, Haz. Kamil Mustafa Hindâvî, Beyrut, Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 2.bs., 2007.

———, *el-Lüma': İslam Tasavvufu*, çev. Hasan Kamil Yılmaz, İstanbul, Erkam Yay., 2012.

Sühreverdî, Ebû Hafs Şihâbüddin Ömer, *Avârifü'l-maârif*, nşr. Muhammed Abdülaziz el-Hâlidî, Beyrut, Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 3. bs., 2016.

———, *Avârifü'l-maârif: Gerçek Tasavvuf*, çev. Dilaver Selvi, İstanbul, Semerkand Yay., 2014.

Tehânevî, Muhammed A'la b. Ali b. Muhammed Hâmid b. Muhammed Sâbir el-Ömerî el-Fârûkî, *Mevsûatü Keşşâfi Istilâhâtü'l-fünûn ve'l-Ulûm*, nşr. Refik el-Acem-Ali Dahruc, Beyrut, Mektebetü Lübnan, 1.bs., 1996, I-II.

Tirmizî, Hakîm, *Beyânü'l-fark beyne's-sadri ve'l-kalbi ve'l-fuâdi ve'l-lübbi: Kalbin Anlamı*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul, Hayy Kitap, 2006.

——, *Beyânü'l-fark beyne's-sadri ve'l-kalbi ve'l-fuâdi ve'l-lübbi*, nşr. Ahmed Abdurrahim es-Sâyih, Kahire, Merkezü'l-kitâb li'n-neşr, 1.bs., 1998.

Türker, Ömer, “İslam Düşüncesinde İlimler Tasnifi”, *Sosyoloji Dergisi*, Dizi: 3, sayı: 22, yıl: 2011, s. 533-556.

Uludağ, Süleyman, *İslâm Açısından Müzik ve Semâ*, İstanbul, Kabalcı Yay., 2014.

——, “Makam”, *DİA*, yıl: 2003, c. XXVII, s. 409-410.

——, “Kalb”, *DİA*, yıl: 2001, c. XXIV, s. 229-232.

——, “Havâtır”, *DİA*, yıl: 1997, c. XVI, s. 526.

——, “Şathiye”, *DİA*, yıl: 2010, cilt: XXXVIII, s. 370-371.

Yazaki, Saeko, *Ebû Tâlib el-Mekkî'de Tasavvuf*, çev. İrfan Kelkitli, İstanbul, Litera Yay., 2016.

Yetik, Erhan, “Klâsiklerimiz/V: “Ta‘arruf li-Mezhebi Ehli't-Tasavvuf” (Ebû Bekir Muhammed b. İshak Kelâbâzî- ö. 385/995)”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, sayı 6, yıl: Mayıs 2001, s. 255-264.

Yüce, Abdülhakim, “Klasiklerimiz “el-Luma ””, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, sayı: 3, yıl: 2000, s. 185-195.

EK 1: HAKÎM TİRMİZÎ VE MEKKÎ'NİN BİLGİ ANLAYIŞI

HAKÎM TİRMİZÎ	EBÛ TÂLİB el-MEKKÎ
“Dinî konularda anlayış sahibi olmak, tıpkı insanın önünü görmesini sağlayan bir kandil gibi, Allah’ın mümin kulunun kalbine bıraktığı bir nurdur.” - Bilgi=Nur - Bilmenin yeri=Kalp - Fıkıh=Kalbin bilmesi	“İlim, Allah’ın kalbe attığı bir nurdur.” “İlim, zulmete karşı gözlerin nuru, zafiyete karşı bedenlerin kuvvet kaynağıdır.” “Nur, bir kulun yüreğine bırakıldığı zaman, kalbi ilim ile genişlerken, nazarı (düşüncesi) yakîn ile olur.” - Hakiki ilim= faydalı ilim= ilmullah=bâtın ilmi=yakîn ilmi - Bilmenin yeri=Kalp
“İlim iki türdür. ...Kalpte olan bâtın ilmidir ki asıl faydalı olan budur.”	“Bilgi iki türdür. Birincisi, dile bağlı olan bilgidir. Bu bilgi, Allah’ın sana karşı hüccetidir. İkincisi ise kalbe bağlı olan bilgidir. Bu ise yararlı bilgidir.”
Bilgiyi işlevsel hale getirme rolü=NUR’a ait ↓ SADR→İslâm Nuru KALP→İman Nuru FUAD→Marifet Nuru LÜBB→Tevhid Nuru	- Bilgiyi işlevsel hale getirme rolü ↓ - NUR - DIŞ DUYULAR - KALP
“Dini bilenler, dinde derece derecedir” kabulünden hareketle herkesin farkı idrak gücü ve idrak araçlarına sahip olduğunu düşünmektedir.	“Bütün müminler, “iman” ismini taşıma bakımından denk olmalarına rağmen, sıfat ve mahiyeti bakımından yukarıdan aşağıya doğru çeşitli derecelere sahiptirler.”
Bilginin kesinleşme sürecinde ↓ Zâhir amel-Bâtın amel Birlikteliği Şeriat-Hakikat Bütünlüğü	Bilginin kesinleşme sürecinde ↓ Zâhir amel-Bâtın amel Birlikteliği Şeriat-Hakikat Bütünlüğü

• Kalbin 4 Aşaması →SADR →KALP →FUAD →LÜBB (Bu aşamaları, dindarlığın farklı veçhelerinin idrak mahalli olarak kabul etmektedir.)	*Havâtır →1.Melekten gelen →2.Ruhtan gelen →3.Nefsten gelen →4.Şeytandan gelen →5.Akıl →6.Yakîn (Kalbin araçları olan bâtinî his ve fikirler anlamında kullanmıştır.) Havâtır çerçevesinde yine; • Kalpten iyi istikamette geçen hatırlara “<i>ilhâm</i>”, • Kötü istikamette geçen hatırlara da “<i>visvâs=vesvese</i>”, • Korku ve endişeler babında geçen hatırlara “<i>hisâs</i>”, • İyiliği takdir ve ona ümitlenme istikametinde geçen hatırlara “<i>niyet</i>”, • Mübah işleri tasarlamak, onlar için umutlanma şeklinde geçen hatırlara “<i>emel ve ümniye=umuntu</i>”, • Ahireti, cennet ve cehennemi hatırlama babında geçen hatırlara “<i>tezkîr ve tefkîr=hatırlama ve düşünme</i>”, • Gaybın ayne’l-yakîn olarak temaşa edilmesi meyanında geçen hatırlara “<i>müşâhede</i>”, • Kişinin geçim, işlerini çekip çevirme babında geçirdiği hatırlara “<i>hemm=tasa</i>”, • Alışkanlıklar ve şehvetlerin dürtülerinin tahrikiyle doğan hatırlara da “<i>lemem=küçük günahlar</i>”ı zikretmektedir.
• Kalbin özellikleri: →Süratle başkalaşma →Körlük ve görme fiilleri	• Kalbin özellikleri →Sürekli değişim halinde oluşu →Körlük ve görme fiilleri →Perdeli oluş

	→Hareket ve sükûna takılıp kalma →Gaybı göremeyiş
İmanın yeri→KALP (kendi hiyerarşisindeki)	İmanın (yakînin) yeri→KALP
Kalbin 4 Aşaması →SADR →KALP →FUAD →LÜBB	- Kalbin 4 tür algısı - Kalbin işitmesi sonucu ortaya çıkan→FEHM - Kalbin görmesi sonucu ortaya çıkan→NAZAR VE MÜŞAHEDE - Kalbin dili sonucu ortaya çıkan→KELÂM VE ZEVL - Kalbin koklayışı sonucu ortaya çıkan→ İLİM VE FİKİR - Kalbin Unsurları: → İMAN → İLİM → AKIL (Bu üç unsur bir araya geldiğinde kalpte “yakîn” hatırı etkili olur.)
- SADR: Zâhir ilminin yeri: İbâre ilmi: Şeriat ilmi - KALP: Bâtın ilminin yeri: İşâret ilmi: Hakikat ilmi	- Tirmizî'nin ibâre ilmi dediğine Mekkî→Zâhir ilmi→Şeriat ilmi - Tirmizî'nin işâret ilmi dediğine Mekkî→Bâtın ilmi→Hakikat ilmi
Kalbi açıklamak için “KANDİL” örneğine başvurma	Kalbi açıklamak için “KANDİL” örneğine başvurma ↓ Kandil→Kalp Yağı→İlim Fitili→İman Işığı→Akıl Ateşi→Yakîn

• “Nur haline gelmiş akıl” → LÜBB	• AKIL/KALP
• “Akletme, kalbin bir işlevidir ve düşünceyi üreten aklın kaynağı, kalptir.”	• Akıl-Kalp ilişkisinde iç içelik vurgusu



ÖZGEÇMİŞ

1992 yılında Sakarya’da doğdu. 2010 yılında Göynük Akşemseddin İmam-Hatip Lisesi’nden, 2015 yılında Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nden mezun oldu. Eylül 2015’te Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Tasavvuf Ana Bilim Dalı’na ÖYP kapsamında Araştırma Görevlisi olarak atandı. Eylül 2015’te Yalova Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi’nde yüksek lisans eğitimine başladı. Aralık 2016’dan bu yana Yalova Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi’nde görev yapmaktadır.

