T.C.
TOKAT GAZİOSMANPAŞA ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
YÜKSEK LİSANS PROGRAMI

HAKÎM ET-TİRMİZÎ'DE KALP VE İBADETLERE DAİR SEMBOLİK ANLATIM

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Osman ÖZDEMİR

Danışman: Dr. Öğr. Üyesi Muhammed Yusuf AKBAK

TOKAT-2025

ETİK SÖZLEŞME

Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü tez yazım kılavuzuna göre Dr. Öğr. Üyesi Muhammed Yusuf AKBAK'ın danışmanlığında hazırlamış olduğum "Hakîm et-Tirmizî'de Kalp ve İbadetlere Dair Sembolik Anlatım" adlı Yüksek Lisans tezimin bilimsel etik değerlere ve kurallara uygun, özgün bir çalışma olduğunu, aksinin tespit edilmesi halinde her türlü yasal yaptırımı kabul edeceğimi beyan ederim.

19/11/ 2025

Osman ÖZDEMİR

JÜRİ KABUL VE ONAY SAYFASI

Osman ÖZDEMİR tarafından hazırlanan "**Hakîm et-Tirmizî'de Kalp ve İbadetlere Dair Sembolik Anlatım**" adlı tez çalışmasının sınavı 19.11.2025 tarihinde yapılmış olup aşağıda verilen Jüri tarafından Oy Birliği ile Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Tasavvuf Bilim Dalı'nda Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Jüri Üyeleri (Unvan, Adı Soyadı) **İmzası**

Üye (Danışman): Dr. Öğr. Üyesi Muhammed Yusuf AKBAK …….

Üye (Başkan): Dr. Öğr. Üyesi Fatih ÇINAR ……...

Üye: Dr. Öğr. Üyesi Nazım ÇINAR ……...

ONAY

……./……./…….

Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Müdürü

ÖNSÖZ

Bu çalışma, Hakîm et-Tirmizî'nin (ö. 320/932) eserlerinde sembolik anlatımı tespit ve tetkik etmek amacıyla oluşturulmuştur. Sembolik anlatım, esasında örtülü ve kapalı olan herhangi bir gerçeği temsilî unsurlardan hareketle delâlet eden ile delâlet edilen arasında bir bağ oluşturmak, kendisinden beklenilen şeye göndermede bulunmak ve meseleyi tatbikî ve müşahhas bir şekilde anlatmaktır denilebilir.[1] Bir başka deyişle sembolik anlatım, görülen bir realiteden yola çıkarak görülmeyen bir hakikati ifade etmek için sembolize eden ile sembolize edilen arasında mânevî bir alâka kurup değinilmek istenilen şeyi somutlaştırmaya çalışmaktır. Ancak bu durum, sembolize eden (dâl), sembolize edilen (medlûl) arasında meydana gelen bağın her bakımdan birbiriyle örtüştüğü anlamına getirmemelidir. Zira sembolik anlatımlar, göndermede bulunacağı şeyi apaçık bir şekilde ifade eden hususlar değil, ancak onun yerine geçebilen ve onu hatırlanmasında yardımcı olan bir anlatım kuramıdır. Bu anlatım kuramını en çok içselleştiren ve kullananların genelde sûfîler olması ve özelde ise Hakîm et-Tirmizî'nin çalışmalarında bu anlatım kuramın bir hayli fazla olması hasebiyle -Hakîm et-Tirmizî'de Kalp ve İbadetlere Dair Sembolik Anlatımı- çalışmaya konu olarak seçilmiştir.

Çalışmamızın konusu Hakîm et-Tirmizî'de kalp ve ibadetlere dair sembolik anlatım düşüncesidir. Hakîm et-Tirmizî'nin bu yönüyle ilgili alanyazın çalışmalarda kapsamlı bir çalışmanın olmaması, bizi böyle bir araştırma yapmaya sevk etmiştir. Bu çalışmayla Tirmizî'nin sembolik dil kullanımdaki otoritesini ve tasavvuf literatüründeki yerini açığa çıkartılmak istenmiştir. Bunun yanı sıra çalışmamızda Tirmizî'nin hayatına, hocalarına, öğrencilerine ve telif ettiği eserlerine kısa bir şekilde vurguda bulunulmuştur.

Tirmizî'nin sembolik anlatımının konu edildiği bu çalışma üç bölümden meydana gelmektedir. Birinci bölüm Hakîm et-Tirmizî'nin hayatı ve sembolik anlatım anlayışından oluşmuştur. İkinci bölüm kalbin sembolik anlatımından müteşekkildir. Üçüncü bölüm ise ibadetlerin sembolik anlatımından meydana gelmektedir. Çalışmanın birinci bölümü kısa bir şekilde Hakîm et-Tirmizî'nin hayatı ve ilmî kişiliğine, hocaları ve öğrencileri ve eserlerine değinmekle beraber Kur'an âyetleri ve harflerin sembolik

[1] Hayreddin Kızıl, "Özellikleri Açısından Sembol", *Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 10/4 (Aralık 2018), 1309.

anlatımına, Tirmizî'nin sembolik dil kullanımındaki otoritesine ve Tirmizî'nin tasavvuf literatüründeki yerine değinilmiştir. Çalışmanın ikinci bölümünde tasavvufta kalp anlayışının önemi, sadr'ın sembolik anlamı, kalbin sembolik anlamı, fuâd'ın sembolik anlamı, lübb'ün sembolik anlamı, kalp mertebelerinin ibadetlerle ilişkisi ve Tirmizî'nin kalp teorisinin sonraki sûfîlere etkisi konusuna değinilmiştir. Çalışmanın üçüncü bölümünde ise namaz, oruç, zekât, hac gibi ibadetlerin sembolik anlamının yanı sıra ibadetlerin mânevî boyutu ve Tirmizî'nin ibadet anlayışının sonraki sûfîlere etkisi mevzusuna temasta bulunulmuştur.

Bu çalışmanın oluşturulmasında ve sonuçlanmasında emeği geçen herkese teşekkür etmeyi bir borç olarak bilirim. Lisans döneminden itibaren ufkumu açan ve çalışmanın oluşmasında desteklerini esirgemeyen kıymetli hocam Prof. Dr. Sadık Kılıç hocama teşekkür ederim. Aynı şekilde yapıcı tenkitleriyle çalışmama yön veren danışman hocam Dr. Öğr. Üyesi Muhammed Yusuf Akbak'a, tezin jüri üyelerine Dr. Öğr. Üyesi Nazım Çınar ve Dr. Öğr. Üyesi Fatih Çınar hocalarıma şükranlarımı sunarım. Bunun yanı sıra tezi baştan sona okuyup, anlamlı tavsiyelerde bulan Hatice Arslan hocama da ayrıca teşekkür ederim.

ÖZET

HAKÎM ET-TİRMİZÎ'DE KALP VE İBADETLERE DAİR SEMBOLİK ANLATIM

Özdemir, Osman
Yüksek Lisans Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Tasavvuf Bilim Dalı
Tez Danışmanı: Dr. Öğr. Üyesi Muhammed Yusuf Akbak
Kasım 2025, ix + 117 sayfa

İmâm, sûfî, zâhid, muhaddis, hâfız ve usûlü'd-dîn âlimi olarak tanınan Hakîm et-Tirmizî h. III. (IX.) yüzyılın başlarında Tirmiz'de doğmuştur. İlim hayatına henüz gençlik çağından itibaren "İlm-i âsâr" ve "İlm-i rey" i öğrenme tutkusuyla başlamıştır. Bilâhare tedrisinde büyük mesafeler kat eden Tirmizî, anlatmak istediği herhangi bir şeyi ifade ederken kavramın somut anlamından yola çıkarak soyut anlamına kavuşturma yolunu seçmiştir. Bu noktada meramını anlatmasına yardımcı olabilecek temsil, mesel, mecaz, teşbih ve işaret vb. lisanî ve belâğî üslûplar aracıyla sembolik dilin kullanımı onun çokça istifade ettiği yöntem olduğu söylenilebilir. Buna dayanarak Tirmizî'nin kalbin makamlarını ele alırken, muhatap kitlenin anlayabilmesi için kalp mertebelerini somutlaştırarak anlatması, ibadetlerin kendine has bir üslûpla mecazî anlatımına değinmesi ve harflerin (sırrî) sembolik mânalarına temas etmesinden anlaşıldığı gibi o son derece soyut meseleleri yukarıda geçen yöntemler vasıtasıyla daha iyi anlaşılmasına zemin hazırlamış olduğu fikri ileri sürülebilir. Tarafımızca yapılan araştırmaların neticesine göre akademik çalışmaların farklı alanlarında sembolik dil ya da sembolik anlatım tarzında çeşitli alanyazın araştırmalara rastlanmıştır. Ancak iş bu çalışmalarda Hakîm et-Tirmizî özelinde kalp ve ibadetlere dair sembolik anlatım şeklinde herhangi bir çalışmayla karşılaşılmamıştır. Bu durum bizi böyle bir çalışmanın yapılmasına götürmüş ve ulaşılan bilgileri okuyucuya sunulmasının kapısını aralamıştır. Sonuç olarak böyle bir çalışmayı oluşturmanın nedeni anlatılmak istenilen şeyin daha ilgi çekmesine ve dinleyicisinin daha yaratıcı düşünmesine vesile olan sembolik dili tasavvufî yorum bağlamında ele almak ve Hakîm et-Tirmizî'nin telif ettiği eserlerden hareketle konuyu müzakere etmeye çalışmaktır.

Anahtar kelimeler: Tasavvuf, Tasavvufî Yorum, Sembolik Dil, Sembolizm, Hakîm et-Tirmizî.

ABSTRACT

SYMBOLİC DİSCOURSE ON THE HEART AND ACTS OF WORSHİP İN HAKÎM AL-TİRMİDİ

Özdemir, Osman
Master's Program in Basic Islamic Studies, Department of Sufism
Advisor: Dr. Lecturer Muhammed Yusuf Akbak
November 2025, ix + 117 pages

Hakîm al-Tirmidhi, known as an imam, sufi, ascetic (zahid), muhaddith, hafiz, and a scholar of usul al-din (principles of religion), was born in the early 3rd (9th) century in Tirmidh. He began his scholarly journey at young age, driven by a passion to learn both "ilm al-athar" and "ilm al-ra'y". Over time, he made significant progress in his scholarly endeavors. When expressing in idea, Hakîm al-Tirmidhi often chose to begin with the abstract meaning of a concept and then translate it into a concrete from. In this context, it can be said that the use of symbolic language through linguistic and rhetorical tools such as analogy, parable, metaphor, simile and indication was one of the primary methods he employed. Based on this, one can argue that by concretizing the stages of the heart to make them understandable to his audience, referncing the metaphorical expression of worships with his unique style and touching upon the symbolic meanings of letters, Tirmidhi laid a foundation for the better understanding of highly abstract matters through these methods. As a result of our research, we encountered various academic studies on symbolic language or symbolic narrative styles across different fields. However, no study has been found specifically focusing on symbolic expression in relation to the heart and acts of worship in the works of Hakîm al-Tirmidhi. This gap has opened the door for us to conduct such a study and present the findings to readers. In conclusion, the purpose of conducting such a study is to explore symbolic language -which helps make the intended message more engaging and encourages the audience to think more creatively- within the context of sufi interpretation, and to discuss the subject based on the works authored by Hakîm al-Tirmidhi.

Keywords: Sufism, Sufi Interpretation, Symbolic Language, Symbolism, Hakîm al-Tirmidhi.

İÇİNDEKİLER

Sayfa

Etik Sözleşme ..... **i**
Jüri Kabul ve Onay Sayfası ..... **ii**
Önsöz ..... **iii**
Özet ..... **v**
Abstract ..... **vi**
İçindekiler ..... **vii**
Kısaltmalar ..... **ix**
GİRİŞ **1**
1. Çalışmanın Konusu ve Önemi 4
2. Çalışmanın Yöntemi 5
3. Çalışmanın Kaynakları 6
4. Çalışmanın Kapsamı 8
BÖLÜM 1: HAKÎM ET-TİRMİZÎ'NİN HAYATI VE SEMBOLİK ANLATIM ANLAYIŞI **9**
1.1. Hayatı ve İlmî Kişiliği 9
1.2. Hocaları ve Öğrencileri 14
1.3. Eserleri 16
1.4. Kur'an Âyetleri ve Harflerin Sembolik Anlatımı 25
1.5. Tirmizî'nin Sembolik Dil Kullanımında Otoritesi 41
1.6. Tirmizî'nin Tasavvuf Literatüründeki Yeri 45
BÖLÜM 2: KALBİN SEMBOLİK ANLATIMI **48**
2.1. Tasavvufta Kalp Anlayışının Önemi 48
2.2. Sadr'ın Sembolik Anlamı 53
2.3. Kalbin Sembolik Anlamı 56
2.4. Fuâd'ın Sembolik Anlamı 61
2.5. Lübb'ün Sembolik Anlamı 62
2.6. Kalp Mertebelerinin İbadetlerle İlişkisi 64
2.7. Tirmizî'nin Kalp Teorisi ve Sonraki Sûfîlere Etkisi 68
BÖLÜM 3: İBADETLERİN SEMBOLİK ANLATIMI **72**
3.1. Namaz 74
3.2. Oruç 82

3.3. Zekât 87
3.4. Hac 91
3.5. İbadetlerin Mânevî Boyutu 96
3.6. Tirmizî'nin İbadet Anlayışının Sonraki Sûfîlere Etkisi 99
SONUÇ VE ÖNERİLER 102
KAYNAKÇA 104
ÖZGEÇMİŞ 117

KISALTMALAR

a.s.	Aleyhi's-selâm
b.	bin
C.	Cilt
çev.	Çeviren
DİA.	Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
ed.	Editör
h.	Hicrî
Hz.	Hazreti
haz.	Hazırlayan
nşr.	Neşreden
ö.	Ölüm Tarihi
r.a.	radıyallahu anh
r.anhâ	radıyallahu anhâ
s.	Sayfa
s.a.v.	Sallallâhü aleyhi ve sellem
sad.	Sadeleştiren
SBE.	Sosyal Bilimler Enstitüsü
TDV	Türkiye Diyanet Vakfı
ts.	Tarihsiz
vb.	ve benzerleri
vd.	ve diğerleri
vs.	vesaire
yay.	Yayınları
yy.	Yüzyıl

GİRİŞ

İnsanlık tarihinin en eski çağlarından günümüze dek insanlar birbiriyle kurmuş oldukları iletişim dilini hafifletmek, fikir ve duygularını daha kolay anlatabilmek ya da anlaşabilmek için bir dizi yola başvurmuştur. İnsanların başvurup eğilim duydukları yollardan birisi de kuşkusuz "dil ötesi bir dil" olan sembolik anlatım olmuştur.[2] Bu münasebetle sembolik anlatıma insan yaşamının ilk evresinde olduğu gibi bugün de kendisine gereksinim duyulmakta ve sınırsız amaçlar doğrultusunda kendisinden yararlanılmaya devam edilmektedir.[3]

Sembolik anlatım, mahiyeti itibariyle dilden daha kapsamlı olmakla beraber tezahürünü yine dilin kendisine borçludur. Buna göre dilin kullanılmadığı bir zaman zarfında, sembolik anlatımlardan bahsetmek abes bir durum olur. Zira sembolik anlatımlar, ancak herhangi bir dil vasıtasıyla belli bir anlam katmanına ulaşabilir.[4]

Sembol kelimesinin etimolojik kökeni Grekçe'de 'sumbolon' kelimesinden gelmekte olup, bu da tanınma ya da tasdik edilmenin bir işareti anlamına gelmektedir.[5] Bu kelimenin başka dillerde kullanımı şu şekildedir. İngiliz dilinde 'symbol', Fransız dilinde 'symbole' Arapça'da 'remz', Türkçe'de 'simge', 'alâmet' 'nişâne' mânasında kullanılmaktadır.[6] Bu da herhangi bir meselenin doğrudan anlatımın yerine, meseleyi ele alıp dolaylı yollarla çağrışımlarda bulunma veya imgeleme yapma anlamlarını kendisinde saklı tutmaktadır. Kelimenin başka bir mânası da idrak yetileri tarafından doğrudan algılanmayan bir meseleyi somut gerçeklerden hareketle anlam ve anlatımı canlı tutma eylemidir.[7] Dolayısıyla kelimenin bütün bu anlamları göz önüne getirildiğinde, sembolik anlatım için herhangi bir hususu anlam katmanlarıyla ele alıp, anlatılmak istenilen şeyi somutlaştırarak îmâda bulunmaya çalışmaktır denilebilir.

---

[2] Recep Tek, "Hacı Bektaş Veli'nin Makâlât'ında Sembolik Dil", *Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi SBE Dergisi* 11 (2021), 105.
[3] Sadık Kılıç, *İslâm'da Sembolik Dil* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2016), 49.
[4] Tahsin Görgün, *Anlam ve Yorum Dinî Metinlerin Anlaşılması ve Yorumlanması* (İstanbul: Külliyat Yayınları, 2016), 111.
[5] Latif Tokat, *Dinde Sembolizm* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012), 9.
[6] Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Terimler Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), 765; Rağıb el-İsfahânî, *Müfredât Kur'an Kavramları Sözlüğü*, çev. Abdulbaki Güneş - Mehmet Yolcu (İstanbul: Çıra Basın Yayınları, 2012), 442; Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (Ankara: Otto Yayınları, 2014), 397; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2012), 393; İlhan Ayverdi, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük* (İstanbul: Kubbealtı Lugatı, 2010), 1081.
[7] Sadık Kılıç, "Sembolün Gücü ve İslam'da Semboller", *Diyanet İlmî Dergisi* 49/3 (2013), 9.

Sembol kelimesinin anlam dizgesi üç kategori içinde değerlendirilmeye tâbi tutulabilir; birincisi lisanî sembollerdir, bu tür konumuz gereği kendisinden çokça örnekler verip üzerinde durduğumuz sembolik anlatım türünü teşkil etmektedir. İkincisi tabii sembollerdir, bu türden sembolik anlatımlar varoluşları insan hâkimiyet alanın dışında kalan, bir başka anlatımla varoluşları tabiatta bağlı olan canlı ve nesnelerin tasvir edilmesini sağlayan sembolik anlatımdır. Tabiatta var olan bütün canlı ve nesneler bu kategoride incelenebilir. Kuş, yılan, güneş ve ay bu sembolik anlatım türün en tipik örneğini vermektedir. Üçüncüsü ise sanat üzeri sembolik anlatımdır, bu anlatım türü de insanların ürettiği sanatsal figüratifleri yorumlama amacına matuftur. Oluşumu insanların eylemine bağlı olan bütün sanat portrelerini bu kategori içinde değerlendirmeye açık tutulabilir.[8]

Sûfîler, zâhirî duyularla ve akılla kavranması güç olan mesellere sembolik mânalar yüklemekte ve değinmek istedikleri herhangi bir meselenin aktarımında sembolik anlatımlardan yararlanmaktadırlar. Bunun en somut örneğini teşkil etmesi açısında, onların hırkaya yükledikleri sembolik anlamlar meselesinde görülmektedir. Sûfîlere göre hırkanın bel kısmı sabrı, iki kolu havf ve recâyı, iki yanı kabz ve bastı, kuşağı nefse karşı direnç göstermeyi, yakası Hak Teâlâ'ya yakın olma halini, pervazı ise ihlâslı olma durumunu sembolize etmektedir.[9] Bunun dışında bazı sûfîlerin anlayışına göre hırkadaki ح harfi haşyeti, ر harfi rızâyı, ق harfi kahrı ve ه harfiyse hidâyeti zihinde bir çağrışım yaratır.[10]

Sembolik anlatım üslûbunu en çok içselleştiren ve kullanan tasavvuf ehli âbid ve âriflerin olması hasebiyle, bu anlatım üslûbun en çok kapsadığı alan kuşkusuz tasavvuf ve onun meyvelerini oluşturan şiir, manzume ve hikâyeler yer almaktadır.[11] Mutasavvıf şairler arasında remiz içerikli şiir, manzume ve hikâyeleri sistematik bir düzlemde ilk defa derleyip kullanan kişinin Ebû Saîd-i Ebü'l-Hayr (ö. 440/1049) olarak bilinir.[12] Onunla

---

[8] Annemarie Schimmel, "Din'de Sembolün Fonksiyonu Nedir?", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/3-4 (1954), 68.
[9] Ebü'l-Hasen Alî b. Osmân b. Ebî Alî el-Cüllâbî Hücvirî, *Keşfu'l-mahcûb Hakikat Bilgisi*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2020), 77.
[10] Adem Çatak, "Ebu'l-Hasan Harakanî'de Sembolik Anlatım", *Kafkas Üniversitesi Ebu'l Hasan Harakanî Uygulama Merkezi Seyyid Ebu'l Hasan Harakanî Vakfı*, (2012), 67.
[11] Vahit Göktaş, "Es'ad Efendi (1847/1931) ve Dîvân'ında Sembolik Dil", *Ekev Akademi Dergisi* 13/39 (2009), 204.
[12] Hücvirî, *Hakikat Bilgisi*, 24.

birlikte İbnü'l-Fârız (ö. 632/1235), Ferîdüddin Attâr (ö. 618/1221), Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî (ö. 672/1273) ve Yûnus Emre'nin (ö. 720/1320?) de bu anlatım kuramından bir hayli yararlanmış olduğu bilinmektedir.

Sembolik anlatım üslûbunu çokça kullanan ve bu yöntemle okuyucusunu cezbeden yukarıda da adı anılan mutasavvıflardan birisi İbnü'l-Fârız'dır. İbnü'l-Fârız'ın kaleme almış olduğu şiir ve kasidelerde hem çokça mecazî üslûplara yer vermesi hem de hitabetlerinde sembolik anlatım kuramıyla muhatap kitleyi etkilemesi hasebiyle sembolik anlatım kuramın velûd ismi olarak anıla gelmiştir. Onun genel olarak bütün şiir ve kasidelerini özel olarak da "hamriyye" kasidesini göz önünde tutulduğunda, kendisinin sembolik anlatım kuramında ne denli usta bir isim olduğu açık bir şekilde görülebilir.[13]

Sembolik anlatımı mâhir bir edayla kullanan ve aynı şekilde eserlerine de aksettiren bir başka mutasavvıf isim Ferîdüddin Attâr'dır. Attâr, herhangi bir meseleyi ele alırken (folklorik) halka mal olmuş hikâyelerden yola çıkarak temsilî örneklerle anlatmak istediği şeyi somutlaştırarak anlatır. Nitekim onun kaleme almış olduğu *Mantıku't-tayr* adlı eseri analiz edildiğinde, kendisinin sembolik anlatım tabirlerine sık sık başvurduğu tespit edilebilir.[14] Bu yönüyle Attâr, bu anlatım sayesinde ele alacağı herhangi bir hususun anlaşılır olmasına ve dolayısıyla da akılda kalmasına bir nevi kapı aralamış olur.

Sembolik anlatım kuramını çokça kullanan mutasavvıflardan birisi de Mevlânâ Celâddîn-i Rûmî'dir. O, sembolik anlatım kuramı salt nazarî ve mücerret bilgileri anlatmaktan daha anlaşılır ve daha tesirli olduğunu düşünür.[15] Dolayısıyla bu düşüncesini aynı şekilde eserlerine de yansıtır. Örneğin onun *Mesnevî* adlı eserinde, dört kuşun (kaz, tavus, kuzgun ve horoz) hikâyesi anlatımında kuşların neyi sembolize ettiğine dair tasavvufî bağlamda sembolik anlatım kuramlarından yararlandığı görülebilir. Hikâyede geçen dört kuş insan nefsin, dört temel arzusunu remz eder. Ona göre: "kaz insandaki

[13] Ebû Hafs Şerefüddîn Ömer b. Alî b. Mürşid es-Sa'dî el-Hamevî el-Mısrî İbnü'l-Fârız, *el-Menhelü'l-fâiz fî tercümeti Dîvânı İbni'l-Fâriz*, haz. Muhammet İnce, çev. Ali Salâhaddin Yiğitoğlu (İstanbul: Bilnet Matbaacılık ve Yayıncılık, 2021), 308.
[14] Feridüddin Attâr, *Mantıku't-tayr*, çev. Yaşar Keçeci (İstanbul: Kırkambar Yayınları, 1998), 75.
[15] Sezai Küçük - Nurgül Yüce, "Mesnevî'de Geçen 'Yol Kesici Dört Kuş'un Hikâyesi", *Sufiyye* 14 (2023), 206.

hırsı, tavus insandaki gösterişi, kuzgun insadaki tûl-i emeli, horoz ise insandaki şehevî tamah ve dürtüleri temsil etmektedir."[16]

Rumûzlardan ince mânaları kalemine aksettiren bir başka mutasavvıf düşünür Yûnus Emre'dir. Onun Mevlânâ ve Ferîdüddin Attâr kadar olmasa da yazmış olduğu şiirlerinde sembolik anlatım kuramını bir hayli fazla kullandığı görülmektedir. Bunun en somut örneğini *Divan* adlı eseri bize sunmaktadır. Bu eserde geçen şu ifade sembolik dil kullanıma örnek olarak sunulabilir: "Ümmî benem Yûnus benem dokuz atam, dörttür anam". Bu mısrada dörttür anam derken anlatımda bulunmak istediği şey esasında insan bedenin dört ana unsurdan meydana geldiğidir. Bunun yanında "dokuz atam" ise evrenin dokuz kat gökyüzünden ve dokuz kat felekten oluştuğudur.[17]

Araştırmamıza öncülük eden ve sembolik anlatımlardan çokça yararlanan bir başka mutasavvıf şahsiyet Hakîm et-Tirmizî'dir. Tirmizî, otobiyografi niteliğinde olan *Büdüvvü şe'n* adlı eserinde, rüya tabirlerinde (emîr, beyaz elbiseli adam, kuş, ağaç, mersin ve reyhan) gibi birden fazla sembolik tabirle meramını anlatmaya çalışması konumuzun sadece kısa bir ön bilgisini oluşturur.[18] Tirmizî temsilî anlatımı şu şekilde açıklar: "Temsilî anlatım, gayb olan herhangi bir mevzu hakkında bilinen bir şeyden misal getirilerek bilinmeyen bir şeyin anlamına vâkıf olmak için o şeyle ilgili somut örnekler verip aktarımda bulunmaktır."[19] Buna göre sembolik anlatımın değer katmanı, temsilî ifadelerle mündemiç olmasında saklıdır. Temsilî ifadeler, sınırlı dünyayı aşmak ve uhrevî hayatın gizem dolu yaşantısının derinliklerine kulaç atmak için bizlere somut örnekler sunmaktadır.

1. ÇALIŞMANIN KONUSU VE ÖNEMİ

Yapılan bu çalışmada sembolik anlatım yöntemine sık sık başvuran ve bu hususu aynı şekilde eserlerine de yansıtan, döneminin önde gelen âlimlerinden sayılan Hakîm et-Tirmizî'de kalp ve ibadetlere dair sembolik anlatım irdelenmiştir. Çalışmamızın konusu

[16] Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, *Mesnevî Tercemesi ve Şerhi*, haz. Abdülbaki Gölpınarlı (İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1972), 5/16.
[17] İsmail Yakıt, *Yunus Emre'de Sembolizm Çıktım Erik Dalına* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2002), 34.
[18] Hakîm Tirmizî, *Her Şey Böyle Başladı Büdüvvü şe'n*, çev. Mahmut Ulucan - Ömer Güngören (İstanbul: Nefes Yayınları, 2020), 28.
[19] Hakîm Tirmizî, *el-Emsâl mine'l-Kitap ve's-Sünne*, haz. Ali Muhammed el-Bicâvî (Kahire: Dârü Nehdat Mısır Li-tebâti'n-Neşr, 1975), 62.

Tirmizî'nin özelinde, soyut herhangi bir fikrin somut bir örnekle yani benzetme yoluyla ileri sürülen düşünceyi anlaşılır kılmasını sağlamaktır. Çalışmamızın önemi Tirmizî'nin eserlerinde sembolik anlatımları örneklem yoluyla değerlendirmek ve yeni yapılabilecek alanyazın çalışma ve araştırmalara katkılar sunmaktır. Çalışmamız Hakîm et-Tirmizî hakkında sembolik dil ile ilgili yapılan araştırmaların eksikliğine dikkat çekme ve bu anlatım üslûbuyla ilgili yeni yapılabilecek araştırmalara zemin hazırlama amacıyla hazırlanmıştır. Ayrıca Tirmizî'nin gerek ilk mutasavvıflardan kabul edilmesi gerekse de "Hakîmiyye" ekolün kurucu ismi olarak kabul edilmesi, onun hakkında akademik alanda pek çok çalışmanın yapılmasına vesile olmuştur. Ancak bu çalışmalar arasında, kalp ve ibadetlere dair sembolik anlatım ile ilgili herhangi bir çalışmanın yapılmadığını tespit ettik. Bu sebeple çalışmamız onun bu kimliğini açığa çıkarmayı hedeflemiştir.

2. ÇALIŞMANIN YÖNTEMİ

Bu çalışmanın temel gayesi h. III. (IX.) yüzyılın öncü mutasavvıflarından kabul edilen Hakîm et-Tirmizî'nin kaleme almış olduğu eserleri esas alarak, anlatılmak istenilen şeyin daha ilgi ve dikkat çekilmesine olanak sağlayan sembolik anlatım kuramını idraklere takdim etmektir.

Çalışmanın metodunda, Tirmizî'nin eserleri ön plana alınarak soyut ve mücerret olan meseleleri müşahhas olarak zihinde daha iyi yer edinmesini sağlayan sembolik dil esas alınmıştır. Örneğin kalp mevzusu ele alınırken başta Tirmizî'nin kalp anlayışına değinilmiş, ardından Tirmizî'nin bakış açısına göre kalbin sembolik anlam ve anlatımı üzerinde durulmuştur.

Bu çalışma Tirmizî'nin şu kitapları göz öne alınarak değerlendirmelerde bulunulmuştur; *Büdüvvü şe'n, Nazariyyetuhû fi's-süluk, Gavru'l-umûr, el-Emsâl mine'l-Kitap ve's Sünne, Nevâdirü'l-usûl fî ma'rifeti ahbâri'r-Resûl, Tahsîlu nezâiri'l-Kurân, Menâzilü'l-kurbe, Edebü'n-nefs, Riyâzetü'n-nefs, Beyânü'l-fark beyne's-sadr ve'l-kalb ve'l-fuâd ve'l-lüb, Âdâbü'l-müridin ve beyânu'l-kesb, es-Salât ve makâsıdühâ* ve *el-Hac ve esrâruh.* Tirmizî'nin bu eserlerinden bazıları Türkçeye çevrilmiş ve bu da bir nebze olsa çalışmanın kolaylaşmasını sağlamıştır. Ancak onun eserlerin büyük bir çoğunluğu henüz Türkçe çevrisi yapılmamıştır. Bu konu hakkında eserleri başlığı altında aşağıda detaylı bilgi verilecektir.

Bu çalışmada, daha öncesinde akademik camiada detaylı bir şekilde Tirmizî'nin hayatına değinildiğinden dolayı özet bir şekilde hayatına değinilmekle yetinmiştir. Bunun yanı sıra Tirmizî'nin telif ettiği eserlerde Tirmizî'nin sembolik anlatım anlayışı, kalbin sembolik anlatımı ve ibadetlerin sembolik anlatımı ön plana çıktığı için, söz konusu başlıklardan her biri ana başlık olarak seçilmiştir. Çalışma Tirmizî özelinde sembolik anlatımın önemine vurgu yapmakta ve bu yöntemin genişlemesine yardımcı olabilecek öneriler ileri sürmektedir.

3. ÇALIŞMANIN KAYNAKLARI

Bu tezin kaynakları başta Tirmizî'nin eserleri olmak üzere onunla ilgili kaleme alınmış kitap, makale, yüksek lisans ve doktora tezlerinden meydana gelmiştir. Tirmizî'nin pek çok eserini değerlendirmekle birlikte onun çalışmamıza doğrudan alâkalı olan eserlerini, çalışmamıza doğrudan alâkalı olmayan eserlerinden daha fazla başvuruda bulunulmuştur.

Çalışmanın birinci bölümde şu kitap ve makalelerden yararlanmıştır. Tirmizî'nin *Büdüvvü şe'n*[20]*, Nazariyyetuhû fi's-süluk*[21] ve *Gavru'l-umûr*[22]*, el-Emsâl mine'l-Kitap ve's-Sünne*[23]*, Tahsîlu nezâiri'l-Kurân*[24] ve *Nevâdirü'l-usûl fî ma'rifeti ahbâri'r-Resûl*[25] Halil İbrahim Üçer, İslam Düşünce Atlası *"Hakîm Tirmizî"* maddesi[26] Salih Çift, *Hakîm Tirmizî ve Tasavvuf Anlayışı*[27] Abdülfettâh Abdullah Bereke, *el-Hakîm et-Tirmizî ve Nazariyyetuhû fi'l-velâye*[28]*,* Sadık Kılıç, *"Sembolün Gücü ve İslam'da Semboller"*[29]*,* Ömer Faruk Yavuz, *Kur'an'da Sembolik Dil*[30]*,* İsmail Yakıt, *Yunus Emre'de Sembolizm*

[20] Hakîm Tirmizî, *Büdüvvü şe'n,* çev. Osman İsmail Yahya (Beyrut: Matbaatü'l-Katolikiyye, 1965).
[21] Hakîm Tirmizî, *Nazariyyetühu fi's-süluk,* haz. Ahmed Abdurrahim es-Sayh (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2009).
[22] Hakîm Tirmizî, *Gavru'l-umûr,* çev. Ahmed Abdurrahim es-Sayh (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2010).
[23] Hakîm Tirmizî, *el-Emsâl mine'l-Kitap ve's-Sünne,* çev. Ali Muhammed el-Bicâvî (Kahire: Dârü Nehdat Mısır Li-tebâti'n-Neşr, 1975).
[24] Hakîm Tirmizî, *Tahsîlu nezâiri'l-Kurân*, haz. Hüsnî Nasr Zeydân (Kahire: Külliyetü Usûlü'd-dîn el-Câmiatü Ezher, 1969).
[25] Hakîm Tirmizî, *Nevâdirü'l-usûl fi ma'rifeti ahbâri'r-Resûl*, haz. Tevfik Mahmud Tekle (Lübnan: Dârü'n-Nevâdir, 2010).
[26] Hacı Bayram Başer, *İslam Düşünce Atlası,* haz. İbrahim Halil Üçer (İstanbul: İlem Yayınları, 2022), 2.
[27] Salih Çift, *Hakîm Tirmizî ve Tasavvuf Anlayışı* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2008).
[28] Abdülfettâh Abdullah Bereke, *el-Hakîm et-Tirmizî ve Nazariyyetuhû fi'l-velâye* (Kahire: Mecmeu'l-Buhusu'l-İslamiyye, 1971).
[29] Sadık Kılıç, *"Sembolün Gücü ve İslam'da Semboller"*, Diyanet İlmî Dergisi 49/3 (2013).
[30] Ömer Faruk Yavuz, *Kur'an'da Sembolik Dil* (Ankara: Ankara Okulu, 2006).

Çıktım Erik Dalına[31]*,* Annemarie Schimmel, *"Dinde Sembolün Fonksiyonu Nedir?"*[32], Rekin Ertem, TDV İslâm Ansiklopedisi *"Hurûfü'l-Hecâ Elifbâ"*[33] ve Soner Gündüzöz, *"Geleneksel Harf Sembolizminin Bir Yorumu Olarak Nûn Harfi"*[34].

Çalışmanın ikinci bölümün birinci ana başlığında, şu kitap ve makalelerden istifade edilmiştir. Tirmizî'nin *Keyfiyyeti's-sülûk ilâ Rabbi'l-Âlemîn*[35]*, Edebü'n-nefs*[36]*, Tabâiu'n-nüfûs Kitâbü'l-ekyâs ve'l-muğterrîn*[37]*, Kitâbü sîretü'l-evliyâ Cevâbu mesâililletî seelehû ehlu's-Serahs anhâ Cevâbu kitâb mine'r-rey*[38] *Beyânü'l-fark beyne's-sadr ve'l-kalb ve'l-fuâd ve'l-lüb*[39] *ve el-Mesâilu'l-müknûne*[40]*;* Süleyman Uludağ, TDV İslâm Ansiklopedisi *"Kalp"*[41]*,* Ekrem Demirli, *İbadet Özgürlüktür Bir İbadet Metafiziğine Doğru*[42], Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*[43] ve Abdüllâtif Abdurrezzâk, *"Hakîm Tirmizî'nin Psikoloji Anlayışında Öğrenme ve Algılama"*[44] Tahir Uluç, *İbn Arabî'de Sembolizm*[45]. Çalışmanın ikinci bölümün ikinci ana başlığında, şu kitap ve makalelerden yararlanmıştır. Tirmizî'nin *es-Salât ve makâsıdühâ*[46]*, el-Hac ve*

[31] İsmail Yakıt, *Yunus Emre'de Sembolizm Çıktım Erik Dalına* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2002).
[32] Annemarie Schimmel, *"Din'de Sembolün Fonksiyonu Nedir?",* Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 3/3-4 (1954).
[33] Rekin Ertem, "Hurûfü'l- Hecâ Elifbâ", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995).
[34] Soner Gündüzöz, "Geleneksel Harf Sembolizminin Bir Yorumu Olarak Nûn Harfi", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (2011), 43-58.
[35] Hakîm Tirmizî, *Keyfiyyeti's-sülûk ilâ Rabbi'l-Âlemîn, beyânü'l-fark beyne's-sadr ve'l-kalb ve'l-fuâd ve'l-lüb, Menâzilü'l-kurbe, Kitâbu isbâtü'l-ilel*, haz. Asım İbrahim Kayyalî- Hüseyin Şâzelî Darkâvî (Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007).
[36] Hakîm Tirmizî, *Edebü'n-nefs*, haz. Ahmed Abdurrahim es-Sâyih (Kahire: Dârü'l Mısriyyeti'l-Lübnaniyye, 1993).
[37] Hakîm Tirmizî, *Tabâiu'n-nüfûs Kitâbü'l-ekyâs ve'l-muğterrîn*, haz. Ahmed Abdurrahim es-Sâyih - Seyyid el-Cümeylî (Kahire: el-Mektebü's-Sekafi, 1989).
[38] Hakîm Tirmizî, *Kitâbü sîretü'l-evliyâ Cevâbu mesâililletî seelehû ehlu's-Serahs anhâ Cevâbu kitâb mine'r-rey*, haz. Bernd Radkte (Beyrut: el-Neşriyatü'l İslamiyye, 1992).
[39] Hakîm Tirmizî, *Beyânü'l-fark beyne's-sadr ve'l-kalb ve'l-fuâd ve'l-lüb*, haz. Nicholas Lawson Heer (Kahire: Dârü'l İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1958).
[40] Hakîm Tirmizî, *el-Mesâilü'l-meknûne*, haz. Muhammed İbrahim el-Ceyûşî (Kahire: Dârü't-Türâsi'l-Arabî, 1980).
[41] Süleyman Uludağ, "Kalb", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001).
[42] Erem Demirli, *İbadet Özgürlüktür Bir İbadet Metafiziğine Doğru* (İstanbul: Fikriyat Yayınları, 2025).
[43] Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, haz. Muhammed Ali Beydun (Lübnan-Beyrut: Dârü'l Kitabi'l-İlmiyye, 1999).
[44] Abdüllâtif Abdurrezzâk, "Hakîm Tirmizî'nin Psikoloji Anlayışında Öğrenme ve Algılama", çev. Salih Çift, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 11/2 (2002), 237-250.
[45] Tahir Uluç, *İbn Arabî'de Sembolizm* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2023).
[46] Hakîm Tirmizî, *es-Salât ve makâsıdühâ*, haz. Hüsnî Nasr Zeydân - Abdülhalîm Mahmûd (Kahire: Külliyetü Usûlü'd-dîn el-Câmiatü Ezher, 1965).

esrâruh[47]*, Âdâbü'l-müridin ve beyânu'l-kesb*[48]*, Edebü'n-nefs*[49]*;* Ebü'l-Hasan Nedvî, *Kitap ve Sünnetin Işığında Dört Rukün Namaz-Zekât-Oruç-Hac*[50]*,* Süleyman Uludağ, *Hayata Sûfî Gözüyle Bakmak İnsan-İslâm-İrfân*[51] Muhammed Hamidullah, *"İslâm'da Sembol"*[52]*,* Muhammed Hamidullah, *"İslâm'da Hac"*[53], Sadık Kılıç, *İslâm'da Sembolik Dil*[54], Enver Polatoğlu, *"Haccın Hikmet Boyutu ve Sembolik Yapısı"*[55]*,* Nedim Öz, *"İslâm Dininde İbadetlerin Sosyal Boyutu"*[56]*,* Muhammet Mustafa Çakmaklıoğlu, *"İbn Arabî'ye Göre İbâdetlerin Manevî Yorumları"*[57]

4. ÇALIŞMANIN KAPSAMI

Bu çalışmanın kapsamına, Hakîm et-Tirmizî özelinden sembolik dil konusu ele alınmıştır. Çalışmaya Tirmizî'nin hayatına özet bir şekilde değinerek başlamıştır. Ondan sonra Tirmizî'nin bütün eserleri sistematik bir şekilde sıralanmış ve eserlerinin gidişatı hakkında kısa bilgi verilmiştir. Ardından başta Tirmizî'nin telif etmiş olduğu eserler göz önüne alınarak Kur'an âyetleri ve harflerin sembolik anlatımı, Tirmizî'nin sembolik dil kullanımındaki otoritesi ve Tirmizî'nin tasavvuf literatüründeki yeri konusuna değinilmiştir. Bununla birlikte Tirmizî'nin üzerinde önemle durduğu kalp kavramını dört farklı merhaleye ayırmak suretiyle sembolik anlatımlarla konu müzakere edilmeye çalışılmıştır. Son olarak ise Tirmizî'de ibadetlerin sembolik anlatımı, ibadetlerin mânevî boyutu ve içsel yorumu, Tirmizî'nin ibadet anlayışının sonraki sûfîlere etkisi konusuna temasta bulunulmuştur.

---

[47] Hakîm Tirmizî, *el-Hac ve esrâruh*, haz. Hüsnî Nasr Zeydân (Kahire: Külliyetü Usûlü'd-dîn el-Câmiatü Ezher, 1969).
[48] Hakîm Tirmizî, *Âdâbü'l-müridin ve Beyânu'l-kesb*, haz. Abdülfettâh Abdullah Bereke (Kahire: Matbaatüs's-Saade, 1977).
[49] Hakîm Tirmizî, *Edebü'n-nefs,* haz. Ahmed Abdurrahim es-Sâyih (Kahire: Dârü'l Mısriyyeti'l-Lübnaniyye, 1993).
[50] Ebü'l-Hasan Nedvî, *Kitap ve Sünnetin Işığında Dört Rukün Namaz-Zekât-Oruç-Hac*, çev. İsmet Ersöz (Konya: İslâmî Neşriyat Yayınları, 1991).
[51] Süleyman Uludağ, *Hayata Sûfî Gözüyle Bakmak İnsan-İslâm-İrfan* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015).
[52] Muhammed Hamidullah, "İslâm'da Sembol", çev. İsmail Yakıt, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1995), 299-300.
[53] Muhammed Hamidullah, "İslâm'da Hac", çev. Mehmet Âkif Aydın, *İslâm Tetkikleri Dergisi* 8/1-4 (1984), 123-162.
[54] Sadık Kılıç, *İslâm'da Sembolik Dil* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2016).
[55] Enver Polatoğlu, "Haccın Hikmet Boyutu ve Sembolik Yapısı", *İslami İlimler Araştırmaları Dergisi* 12 (Aralık 2022), 120-146.
[56] Nedim Öz, "İslâm Dininde İbadetlerin Sosyal Boyutu", *mütefekkir* 8/15 (2021), 217-242.
[57] Muhammet Mustafa Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'ye Göre İbâdetlerin Manevî Yorumları* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2023).

BÖLÜM 1: HAKÎM ET-TİRMİZÎ'NİN HAYATI VE SEMBOLİK ANLATIM ANLAYIŞI

1.1. HAYATI VE İLMÎ KİŞİLİĞİ

Tam adı Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Hasen et-Tirmizî olan bu zâtın doğum tarihi hakkında kesin bir malûmatın olmamasıyla birlikte, mevcut olan bilgilerden hareketle onun 210/825 h. III. (IX.) asrın başlarında (günümüz Özbekistan ülkesine bağlı) Tirmiz kentinde doğduğu söylenebilir. Tirmizî, Arap bir aileye mensuptur.[58] Kendisi ikinci tabaka sûfîlerin önde gelenlerinden olup, künyesi Ebû Abdullah'tır.[59] Tirmiz'de hayatını idame ettirdiğinden dolayı "Tirmizî" nisbesiyle tanına gelmiştir.[60] İmâm, sûfî, muhaddis, hâfız, usûlü'd-dîn âlimi vs. sıfatlarla nitelendirilmiş olması, Tirmizî'nin velûd bir âlimi olduğunu ortaya koymaktadır.[61]

Babası Ali b. Hasan b. Hârun et-Tirmizî (ö. 231/846) hadis ilmiyle meşgul olmuş ve aynı zamanda hadis râviliği yapmıştır. Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071) babası hakkında hadis elde etmek için rihlelerde bulunduğunu ve sırf bu nedenle bir müddet Bağdat'ta kalarak muhaddislerden semâ yoluyla hadis tahsil ettiğini aktarımda bulunmuştur.[62] Tirmizî'nin bazı eserlerinde doğrudan babasından aldığı hadisleri rivayet etmesi, yukarda ileri sürülen fikri teyit ettirir mahiyettedir.[63]

Annesi ve büyük dedelerinin ehl-i hadisten olduğu hususunda rivayetler bulunmaktadır. Tirmizî'nin annesi hadis ilmine vâkıf bir ailede doğup büyümüş, hadis ilmiyle alâkadar olmuş ve hadis rivayetlerinde bulunmuştur. Tirmizî *er-Red ale'l-Muattıla* adlı eserinde, annesini anarak ondan isnat ettiği hadisleri bizzat nakletmiştir.[64] Netice itibariyle ilim açısında çok verimli bir ailede yetişip büyüyen Tirmizî, henüz

---

[58] Hakîm Tirmizî, *Nazariyyetühu fi's-süluk*, haz. Ahmed Abdurrahim es-Sayh (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2008), 28.
[59] Mehmet Uyar, "Hakîm et-Tirmizî 'Risâletü Keyfiyyeti's-Sülûk İlâ Rabbi'l-Âlemîn' Adlı Eserinde Bireysel Bir Çaba Olarak Uzlet, Halvet ve Keşf Süreci", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45 (Aralık 2018), 212.
[60] Salih Çift, *Hakîm Tirmizî ve Tasavvuf Anlayışı* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2008), 47.
[61] Tirmizî, *Nazariyyetühu fi's-süluk*, 86-87.
[62] Ethem Cebecioğlu - Ali Çınar, *Tasavvuf Klasikleri* (Ankara: Kalem Neşriyat, 2021), 25.
[63] Salih Çift, "Hatmü'l-Evliyâ/ Ebû Abdullah Muhammed b. Ali el-Hakîm et-Tirmizî (ö. 320/932)", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 15 (2005), 352.
[64] Tirmizî, *Nazariyyetühu fi's-süluk*, 28.

çocukluk yaşlarından itibaren ebeveynlerinden dinin iki temel kaynaklarından sayılan Allah'ın kelâmı ve hadis ilmini tâlim etme imkânı bulmuştur.[65]

Maddî ve mânevî bakımdan varlıklı bir aile çocuğu olarak dünyaya gelen Tirmizî, henüz gençlik çağlarındayken iki arkadaşıyla birlikte ilim yolculuğuna çıkmaya karar vermiştir.[66] Ancak annesinin bu karara olumlu bakmamasından ötürü, ilim yolculuğunu bir müddet geciktirme durumunda kalmıştır.[67] Buna karşılık olarak bu durum onu hiçbir şekilde rehavete sürüklememiş, tam tersine ilim elde etme isteğinin daha da güçlenmesinin yolunu açmıştır. Bu zaman zarfında bütün vaktini dur durak bilmeden ilim arayışında geçirmiş ve bunun ardında bir zât ile karşılaşmıştır. Bu zât her gün ona ders vermiş ve bu durum yıllar boyunca böyle devam etmiştir. Kimi rivayetlere göre daha sonrasında Tirmizî, bu zâtın Hızır (a.s.) olduğunu anlamış ve bu tedrisin annesinin kendisine olan duanın bereketiyle gerçekleştiğinin idrakine varmıştır.[68] Bu esnada şuna değinmekte fayda vardır. Tarafımızca yapılan araştırmalar neticesinde bu zâtın kim olduğuna dair kesin bir veriye ulaşılmamıştır, yine de elimizdeki malûmattan hareketle bu zâtın Hızır (a.s.) olduğu kanaatine götürmüştür. Her ne kadar bu zâtın kim olduğuna dair kesin bir veri bulunmamış olsa da burada net olan husus, Tirmizî henüz gençlik yıllarında kendisine lazım olan bilgileri bu zâtın vesilesiyle öğrenmiş olduğudur.[69] Tirmizî sadece bu tedrisle yetinmemiş, hayatının sonraki sürecinde kendi çabaları doğrultusunda öğrenimini ileri bir seviyeye taşımış ve böylece başta "naklî ilimler" tasavvuf, tefsir, hadis, fıkıh, kelâm olmak üzere; lügat, psikoloji, antropoloji (tıp) ve astroloji gibi "aklî ilimleri" tâlim etmiştir.[70]

Tirmizî otobiyografi niteliğinde *Büdüvvü şe'n* adlı eserinde, yirmi yedi yaşına ulaştığında hac görevini tamamlamak için yola koyulduğundan bahseder.[71] Bu yolculuk esnasında Bağdat, Basra ve Kûfe gibi dönemin kozmopolit şehirlerinde muhaddis

---

[65] Tirmizî, *Nazariyyetühu fi's-süluk*, 29.
[66] Abdülfettâh Abdullah Bereke, *Hakîm et-Tirmizî ve nazariyyetuhû fi'l-velâye* (Kahire: Mecmeü'l-Buhusu'l-İslamiyye, 1971), 31.
[67] Tirmizî, *Her Şey Böyle Başladı*, 81.
[68] Hakîm Tirmizî, *Gavrü'l-umûr*, haz. Ahmed Abdurrahim es-Sâyih - Ahmed Abdû Avad (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2002), 5.
[69] Hakîm Tirmizî, *Velîliğin Sonu Hatmu'l Evliyâ Velâyet ve Nübüvvet Tartışmaları*, haz. Salih Çift (İstanbul: İnsan Yayınları, 2006), 18.
[70] Bereke, *Nazariyyetuhû fi'l-velâye*, 54; Tirmizî, *Her Şey Böyle Başladı*, 62; Süleyman Kaya, *Tahsîlu Nezâiri'l-Kur'an'ı Bağlamında Hakîm Tirmizî'de Vücûh ve Nezâir* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016), 35.
[71] Hakîm Tirmizî, *Büdüvvü şe'n*, haz. Osman İsmail Yahyâ (Beyrut: Matbaatü'l-Katolikiyye, 1965), 14.

zevâtların sohbetlerinde bulunur ve bu suretle kendilerinden hadis ilmini tedris eder.[72] Bilâhare Mekke'ye doğru yol alır ve hac vazifesini îfâ edinceye kadar burada kalır.[73] Tirmizî *Büdüvvü şe'n* adlı eserinde, bu zaman zarfında seher vaktine dek mültezem'de dua edip Allah'tan istiğfarda bulunduğunu ve Kur'ân-ı Kerîm'i hıfz etmek için Allah'ın inâyetine sığındığına dair anlatılarda bulunur.[74] Nitekim nefsin istek ve arzularına gem vuran Tirmizî, kendisinde şüphe barındırabilecek her şeyden uzak durmaya çalışır. Öyle ki kaynağı beli olmayan bir akarsuyun suyunu içmekten bile imtina eder hale gelir.[75] Bunun neticesinde birbiri ardınca mânevî zevk kalbini sarar ve böylece kalbi sükûnet bulur.[76]

Tirmizî kendi gayret ve çabaları doğrultusunda başladığı ilim yolculuğunda, ilm-i ledüne varabilmek için kendisini irşâd edebilecek mürşid-i kâmil arayışına koyulur. Bu dönemde diğer ibadetlerini aksatmamakla birlikte, vaktin çoğunu sünnet namaz kılmak ve nâfile oruç tutmak gibi ibadetlerle geçirir. Nitekim melâmî tavırlarıyla tanınan Ahmed b. Âsım el-Antâkî'nin (ö. 239/853) bir eseri eline geçer ve bu eserden etkilenir. Ardından eserdeki tavsiyeleri bizzat kendi hayatına uygulamaya çalışır.[77] Tirmizî daha sonra bu haline şöyle değinir: "Ben bu hal içindeyken mârifet ehlinin sözleri hakkında bir şeyler duydum. Bu esnada Antâkî'nin bir kitabı elime geçti ve ondan okumaya başladım. Bu kitaptan nefsimi terbiye etme hususunda bana rehberlik edebilecek nitelikte malûmatla karşılaştım ve bu vesileyle nefis muhasebesinde mesafe katettim."[78] Tirmizî'nin bu durumu, kendisinin tasavvufî neşveye tutkuyla bağlı olduğunu ve bu ilmi kendi hayatına yansıtmaya çalıştığını belirtir niteliktedir. Zaten hayatının sonraki aşamalarına bakıldığında, onun bu tutkuya bağlı kaldığını kaleme almış olduğu eserlerden anlaşılmaktadır

Tirmizî'nin evli ve eşi Fars kökenli bir aileye mensup olduğu *Büdüvvü şe'n* adlı eserinden anlaşılmakla birlikte, bu evlilikten kaç çocuğu olduğu hakkında eserlerinde herhangi bir malûmat yoktur. Bununla beraber Bern Radtke'nin Hakîm et-Tirmizî'yle

[72] Tirmizî, *Nazariyyetühu fî's-süluk*, 49.
[73] Cebecioğlu-Çınar, *Tasavvuf Klasikleri*, 26.
[74] Tirmizî, *Büdüvvü şe'n*, 14-15.
[75] Tirmizî, *Büdüvvü şe'n*, 15.
[76] Tirmizî, *Büdüvvü şe'n*, 17.
[77] Tirmizî, *Büdüvvü şe'n*, 15.
[78] Cebecioğlu-Çınar, *Tasavvuf Klasikleri*, 27.

ilgili bir çalışmasında, Tirmizî'nin 65 yaşına ulaştığında altı çocuk babası olduğu vurgusu bulunmaktadır.[79] Bu noktada Tirmizî'nin Ebû Abdullah künyesinden yola çıkacak olursak Abdullah isminde bir oğlu olduğu neticesine varılabilir.[80] Bu esnada şu hususu belirtmekte fayda vardır. Tirmizî, *Büdüvvü şe'n* adlı eseri dışında özel hayatı hakkında yeterince bilgiye yer vermemesi, çalışmamızı onun hayatına değinen ancak ona ait olmayan bazı kaynaklardan istifade etmeye yönlendirmiştir.

Tirmizî'nin "Hakîm" sıfatıyla tanınmasının nedenine bakıldığında, konu hakkında birbirinden farklı rivayetlerin bulunmasından ötürü konu ile ilgili birbirinden bağımsız görüşler ileri sürülmesine yol açmıştır. Ferîdüddin-i Attâr'ın iddiasına göre Tirmizî'ye Hakîm sıfatı verilmesi nedeni, gerek Allah Teâlâ'nın ledün ilmine mazhar olması gerekse de ele almış olduğu herhangi bir mevzuyu özgün bir üslûpla değerlendirmelerde bulunmasından ileri gelmesidir.[81] Tirmizî'nin *Nazariyyetühu fi's-süluk* adlı eserinde, konu bağlamında şöyle bir görüş ileri sürülmektedir: Tirmizî'nin Hakîm sıfatıyla anılmasının nedeni, hem mizacı nefsin her türlü hilelerine karşı duyarlı olması hem de nefsi tezkiye edebilecek riyâzet yolları hakkında engin bir ilme sahip olmasından dolayı böyle bir sıfat kendisine layık görülmüştür.[82] Tirmizî'nin Hakîm sıfatıyla tanınmış olması noktasındaki kanaatimiz iki unsur etrafında toplanmaktadır. Birincisi kendi döneminde gözde bir âlim ve İslâmî ilimler sahasında geniş bir vukûfiyeti bulunması, ikincisi Antik Yunan felsefe ufkuna özellikle de helenistik ve gnostisik akımlardan çokça yararlanmasıdır.[83]

Tirmizî'nin fikirlerini benimseyen ve düşüncelerini hayata tutturmaya çalışan ekole, "Hakîmiyye" ekole denilmiştir.[84] Bu ekolün önde gelenleri arasında şu isimler yer almıştır: Hasan b. Ali Cüzcânî (ö. 210/825), Ebû Bekir el-Verrâk (ö. 280/893), Abdullah er-Râzî (ö. 353/964).[85]

---

[79] Bernd Radtke, *Al-Hakîm at-Tirmidî Ein İslamischer Theosoph des 3.9. Jahrhunderts* (Freiburg: Universiats- und Landesbibliothek, 1980), 16.
[80] Tirmizî, *Her Şey Böyle Başladı*, 25.
[81] Ferîdüddin Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, haz. Süleyman Uludağ (Bursa: İlim ve Kültür Yayınları, 1984), 558.
[82] Tirmizî, *Nazariyyetühu fi's-süluk*, 89.
[83] Tirmizî, *Nazariyyetühu fi's-süluk*, 88.
[84] Çift, *Tirmizî'nin Tasavvuf Anlayışı*, 48.
[85] Hacı Bayram Başer, *İslam Düşünce Atlası*, haz. İbrahim Halil Üçer (İstanbul: İlem Yayınları, 2022), 2/549.

Tirmizî, kaleme almış olduğu *Hatmü'l-evliyâ* ve *İlelü'ş-şerî'a* gibi eserler sebebiyle doğduğu şehir Tirmiz'den Belh şehrine sürülmüştür. Belh şehrine sürgün edilen Tirmizî, burada kısa süre içinde halkın güven, itibar ve teveccühünü kazanmayı başarmıştır. Böylece toplum içindeki itibarı hızlı bir şekilde yayılmış, ancak bu durum bir kesim hasetçilerin menfi bir şekilde harekete geçmesinin yolunu da açmıştır. Nitekim kendisi aşktan bahsettiği, bid'at çıkardığı, bozgunculuk yaptığı ve hatta Peygamberlik iddiasında bulunduğu vs. ithamlara maruz kalmıştır. Bütün bu dedikodulardan haberdar olan şehrin valisi kendisini yazılı bir belgeyle ikaz etmiştir.[86] Hayatı boyunca farklı suçlamalarla uyarılan Tirmizî, birçok beldeyi dolaşmak zorunda kalmış, nihayetinde ömrünün son yıllarında memleketi Tirmiz'e dönmüş ve (ö. 320/932) yılında bu şehirde vefat etmiştir.[87]

Tirmizî'nin eserlerine bakıldığında onun kendisini irşâd eden herhangi bir mürşid veya şeyh ismine yer vermemesi, ya da derslerine mütemadiyen devam edip intisap ettiği ekolü açık bir şekilde beyân etmemesi dikkat çekicidir.[88] Bu durumdan hareketle tasavvufî bir tabirle Tirmizî "irade hırkası" ile değil, "teberrük hırkası" ile bu yolun yolcusu olmuştur denilebilir. Bu nedenle kimi araştırmacılar tarafından kendisi "üveysîlikle" yâd edilmiştir.[89] Ancak bu husus, Tirmizî'nin hiç kimseyle ilmî sohbette veya fikir alışverişinde bulunmadığı anlamına getirmemelidir. Nitekim kendisinin Ahmed b. Hadraveyh (ö. 240/854), Ebû Türâb en-Nahşebî (ö. 245/859), Yahyâ b. Muâz er-Râzî (ö. 258/872) ve Yahya el-Cellâ (ö. ?/?) gibi tasavvuf camiasının önde gelen meşâyıh sûfîlerin sohbetine katılma ve kendilerinden ilim istifade etme imkânı bulduğu bilinmektedir.[90] Tirmizî, bir şekilde sohbetine katıldığı ve eserlerinden istifade ettiği hocaları ve meşhur talebeleri şunlardır:

---

[86] Tirmizî, *Büdüvvü şe'n*, 17-18.
[87] Tirmizî, *el-Emsâl mine'l-Kitap ve's-Sünne*, 9-10.
[88] Halid Zahri, *Hakîmü Horasan ve Enisü Zaman (Muhâveletü Lisiğâti Siretün Biyoğrâfiyetün lil Hakîm et-Tirmizî* (Lübnan: Kitâbü Meceletü Mirâtü't-Türâs, 2013), 94.
[89] Ferîdüddin Attar, *Tezkirtü'l-evliyâ*, haz. Muhammed Edeb El-Cedir, çev. Muhammed el-Esîlî el-Vüstânî eş-Şafii (Şam: Litbaatü ve'n-Neşrî ve't-Tevzî, 2008), 621; Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, 558.
[90] Fatmanur Horasan, *Teşekkül Döneminde Tasavvuf Psikolojisinin Temelleri Hakîm Tirmizî Örneği* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 22.

1.2. HOCALARI VE ÖĞRENCİLERİ

Ahmed b. Hadraveyh (ö. 240/854): Ebû Hâmid Ahmed b. Hadraveyh el-Belhî Horasan beldesinin önde gelen meşâyıhlerinden olup,[91] künyesi Ebû Hâmid'dir. Kendisi Tirmizî'yi melâmî tavırlarıyla etkilemiştir. Ahmed b. Hadraveyh (ö. 240/854) yılında bir ribâtta vefat etmiştir.[92]

Ebû Türâb en-Nahşebî (ö. 245/859): Tirmizî'nin sohbetinde bulunduğu Ebû Türâb en-Nahşebî Karşî'de (Araplar tarafından Nesef, İranlılar tarafından ise Nahşeb olarak adlandırılmıştır) doğmuştur.[93] Ebû Türâb Horasan seyyah mürşidlerin önde gelenlerinden olup ilim, zühd, tevekkül[94], vera' ve fütüvvet gibi tasavvufî birtakım eğilimlerin oluşmasında rehberlik etmiştir.[95] Ebû Türâb (ö. 245/859) yılında yaptığı bir seyahat esnasında Basra'nın bir çölünde vefat etmiş ve Yahyâ b. Muâz tarafından yıkanarak muhtemelen bulunduğu mekânda defnedilmiştir.[96]

Yahyâ b. Muâz er-Râzî (ö. 258/872): Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Muâz b. Ca'fer er-Râzî h. II. (VIII.) yüzyılda dünyaya gelmiştir.[97] Döneminin güzide mutasavvıflardan Bâyezîd-i Bistâmî (ö. 234/848?), Hâtim el-Esam (ö. 237/851), Ebû Türâb en-Nahşebî, Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909) ve Hakîm et-Tirmizî ile görüşmüştür.[98] Sûfîlerden öncü isimlerin mesken tutuğu Belh şehrine yolculukta bulunmuştur. Bir müddet bu şehirde kalmış, daha sonra Nişâbur beldesine dönmüş ve (ö. 258/872) yılında bu şehirde vefat etmiştir.[99]

Yahya el-Cellâ (ö. ?/?): Kaynaklarda hayatı ile ilgili yeterince bilginin bulunmamasıyla beraber, kendisi zühd temayüllü bir zât olduğu ve meşhur sûfî Ebû Abdullah b. Cellâ'nın (ö. 306/918) babası olduğu rivayetler bulunur. Bu sebeple kendisi

---

[91] Ebû Nuaym İsfahânî, *Hilyetü'l-Evliyâ*, çev. Hüseyin Yıldız vd. (İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2015), 7/632.
[92] Muhammed b. Hüseyin Sülemî, *Tabakâtü's-sûfîyye*, haz. Mustafa Abdülkâdir Atâ (Lübnan-Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 95.
[93] Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfî Sübkî, *Tabakâtü'ş-Şâfiiyyeti'l-Kübrâ*, haz. Abdulfettâh Muhammed el-Hulv- Mahmûd Muhammed el-Tanâhî (Kahire: Dârü İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1964), 2/306.
[94] İsfahânî, *Hilyetü'l-Evliyâ*, 7/637.
[95] Sülemî, *Tabakât's-sûfîyye*, 124.
[96] Sübkî, *Tabakâtü'ş-Şâfiiyyeti'l-Kübrâ*, 2/310.
[97] Ahmed Subhi Furat, "Yahya b. Muâz er-Râzi", *İslâm Medeniyeti*, (Ağustos 1967), 9.
[98] Salih Çift, "Mevlânâ'nın Öncülerinden Biri: Yahyâ b. Muâz er-Râzî", *Sûfî Araştırmaları-Sufi Studies* 1/2 (2010), 44.
[99] Sülemî, *Tabakât's-sûfîyye*, 98.

hakkında yazılan rivayetlerle oğlu Ebû Abdullah b. Cellâ ile karıştırılmıştır.[100] Tirmizî kendisini tanıma ve kendisinden istifade etme imkânı bulmuştur.[101]

Tâceddin es-Sübkî (ö. 77/1370) *Tabakâtü'ş-Şâfiiyyeti'l-Kübrâ* adlı eserinde, Tirmizî'nin kendilerinden ilim tahsil ettiği hocaların şunlar olduğunu belirtmektedir: Ebû Recâ' Kuteybe b. Saîd b. Cemîl es-Sekafî (ö. 240/855), Sâlih b. Abdullah et-Tirmizî (ö. ?/?), Salih b. Muhammed et-Tirmizî (ö. 299/910), Ali b. Hucr es-Sa'dî (ö. 224/858-859), Ya'kûp b. İbrâhim Devrakî (ö. 252/866) ve Süfyan b. Vekî' (ö. 247/?861).[102] Zehebî (ö. 748/1348) *Tezkiretü'l-Huffâz* adlı kitabında, Tirmizî'nin kendilerinden faydalandığı hocaların şunlar olduğunu vurgulamaktadır: Hasan b. Ömer Şakîk el-Belhî (ö. 232/846), Yahya b. Musa (ö. ?/?), Utbe b. Abdullah er-Merzevî (ö. ?/?) ve İbâd b. Yakup Ervâcini (ö. ?/?).[103] İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449) *Lisânü'l-Mîzân* adlı eserinde, Sübkî ve Zehebî'nin bahsettikleri hocalar dışında şu isimlerin de Tirmizî'ye hocalık yaptığı düşüncesini ileri sürmektedir: Babası Ali b. Hasan et-Tirmizî (ö. 231/846), Ebû Ubeyd İbn-i Ebî's-Sefer (ö. ?/?), Ali b. Haşrem (ö. ?/?) ve Muhammed b. Ali eş-Şakîkî (ö. ?/?).[104]

Hasan b. Ali el-Cüzcânî (ö. 210/825): Kaynaklarda hayatı ile ilgili pek bilgi bulunmamaktadır.[105] Kendisi Tirmizî'nin terbiyesinde yetişmiştir.[106]

Ebû Bekir el-Verrâk (ö. 280/893): Ebû Bekir Muhammed b. Ömer el-Hakîm aslen Tirmizli olup, hayatının büyük bir kısmını Belh şehrinde geçirmiştir.[107] Ahmed b. Hadraveyh ve Tirmizî'nin ders halkasında bulunmuştur. Ebû Bekir el-Verrâk, "Müeddibü'l-evliyâ" nisbesiyle tanınmıştır. Fikirlerin biçimlenmesinde Tirmizî'nin etkisi göz ardı edilmeyecek derecede önemli ve değerlidir.[108]

---

[100] Çift, *Tirmizî'nin Tasavvuf Anlayışı*, 84.
[101] Sübkî, *Tabakâtü'ş-Şâfiiyyeti'l-Kübrâ*, 2/245.
[102] Sübkî, *Tabakâtü'ş-Şâfiiyyeti'l-Kübrâ*, 2/245.
[103] Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî, *Tezkiretü'l-Huffâz* (Lübnan-Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1958), 645.
[104] İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-Mîzân*, haz. Abdülfettâh Ebû Ğudde, ed. Selman Abdülfettâh Ebû Ğudde (Lübnan-Beyrut: Mektebetü'l Matbuâ'til İslâmiyye, 2002), 7/387.
[105] Mustafa Kara, "Cûzcânî, Ebû Ali", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/97.
[106] Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, 509.
[107] Sülemî, *Tabakât's-sûfîyye*, 178.
[108] Salih Çift, "Ebû Bekir Verrâk", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/58.

Ebû Osman el-Hirî (ö. 298/910): 230/844 yılında Rey beldesinde doğmuştur. Tâlim hayatının ilk adımını bu şehirde başlatmıştır.[109] İlmî arayışlarında Tirmizî'nin etkisi vardır. Vefatına dek Nîşâbur'un Hîre mahallesinde oturmuş olmasından ötürü, kendisine "el-Hîrî" lakabı takılmıştır.[110] Ebû Osman el-Hîrî (ö. 298/910) yılında Nîşâbur'da vefat etmiştir.[111]

Yusuf b. Hüseyin er-Râzî (ö. 304/916): Ebû Yakup Yusuf b. Hüseyin er-Râzî dönemin önde gelen sûfîlerinden birisi olarak kabul edilmiştir. Zünnûn el-Mısrî'nin öncü talebelerinden idi.[112] Tirmizî'yle aynı asırda yaşadı, fakat Tirmizî ile yüzeysel olarak tanışıp tanışmadığı kesin olarak bilinmemektedir. Yusuf b. Hüseyin er-Râzî (ö. 304/916) senesinde vefat etmiştir.[113]

Muhammed b. Fazl el-Belhî (ö. 319/931): Muhammed b. Fazl el-Belhî aslen Belhli olup, hayatını Semerkant şehrinde idame ettirmiştir. Künyesi Ebû Abdullah'tır. Tirmizî'nin görüşlerinden istifade etmiştir. Muhammed b. Fazl el-Belhî (ö. 319/931) yılında Semerkant diyarında vefat etmiştir.[114]

Abdullah er-Râzî (ö. 353/964): Hayatı hakkında kaynaklarda az bir malûmat bulunmaktadır. Nîşâbur beldesinde doğmuş ve bu belde de yaşamını idame ettirmiştir. Sûfîlerin önde gelenleriyle tanışma imkânı bulmuştur. Ebû Osman el-Hîrî'nin terbiyesinde yetişmiş ve onun gözde müridleri arasında yer almıştır. Zehebî, Abdullah er-Râzî'nin Tirmizî'nin sohbetlerine iştirak ettiğini ve ondan faydalandığını vurgulamaktadır.[115]

1.3. ESERLERİ

Yaptığımız incelemelerin sonucunda Tirmizî'nin yüz ve üzeri çalışması bulunduğuna dair bir veriye ulaşılmıştır. Bununla birlikte Tirmizî'nin günümüze kadar ulaşılan ve basılan eser sayısı otuz üçtür. Akademik çalışmalarda Tirmizî'nin bazı eserleri hakkında teferruatlı bilgilere yer verildiğini, ancak bütün eserlerinden yeterince malûmata

---

[109] Sülemî, *Tabakât's-sûfîyye*, 140.
[110] Ali Bolat, *Bir Tasavvuf Okulu Olarak Melâmetîlik* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2022), 143.
[111] Sülemî, *Tabakât's-sûfîyye*, 140.
[112] Ebü'l-Hasen Alî b. Osmân b. Ebî Alî el-Cüllâbî Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, ed. Ahmed Abdurrahim el-Sayeh, çev. Muhammed Ahmed Medi Ebu el-Azaem (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2007), 165.
[113] Abdülkerîm b. Hevâzin Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, çev. Enes Muhammed Adnan el-Şarfavi (Lübnan-Beyrut: Dârü'l-Minhac, 2017), 173.
[114] Sülemî, *Tabakât's-sûfîyye*, 171-172.
[115] Mustafa Bilgin, "Abdullah er-Râzî", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/128.

yer veren sınırlı sayıda çalışmanın olduğunu gözlemlenmiştir. Bu sebeple onun bütün kitaplarının gidişatı hakkında bilgi vermek bu meyanda gerekli görülmüştür.

1. *Hatmü'l-evliyâ;*[116] Kitap, 1965 yılında Osman İsmail Yahyâ tarafından *Büdüvvü şe'n* eseriyle birlikte şerh edilmiştir. Daha sonra 2006 yılında Prof. Dr. Salih Çift tarafından *Velîliğin Sonu Hatmu'l-Evliyâ Velâyet ve Nübüvvet Tartışmaları* şeklinde kitabın Türkçe çevirisi yapılmıştır. Ayrıca 2013 yılında Kahire'de Muhammed Abdurrahman Şağul tarafında kitabın bir şerhi daha basılmıştır. Tirmizî bu eserinde, nübüvvet ve velâyet konusuna tafsilatlı bir şekilde değinmiştir.

2. *Beyânü'l-fark beyne's-sadr ve'l-kalb ve'l-fuâd ve'l-lüb;*[117] Kitap, ilk olarak 1958 yılında Kahire'de Nicholas Heer tarafından *Beyânü'l-fark* şeklinde neşredilmiştir. Bunun ardından Ahmed Abdurrahim es-Sâyih kitabın bir neşrini daha yapmıştır. Tirmizî'nin bu kitabı, 2006 yılında Prof. Dr. Ekrem Demirli tarafından *Kalbin Anlamı* şeklinde Türkçe çevirisi yapılmıştır. Eser, kalbin merhaleleri (sadr, kalp, fuâd ve lüb) konusuna detaylı bir şekilde değinmiştir

3. *Riyâzetü'n-nefs;*[118] Tirmizî'nin bu eseri, ilk olarak 1946 yılında Mecelletü Külliyyeti'l-Âdâb dergisinde *Hakîkatü'l-Âdemiye* başlığıyla Abdülmuhsin el-Hüseynî tarafından neşredilmiştir. Daha sonrasında 2002 yılında eser, İbrahim Şemsuddin tarafından tekrardan neşredilmiştir. Kitap, Doç. Dr. Hacı Bayram Başer tarafından 2002 yılında *Metafizik Mutluluk Nefs Terbiyesi ve İlahi Neşe* şeklinde Türkçeye çevrilmiştir. Tirmizî'nin bu eseri, insanın karmaşık nefsi, nefsin hazlarından uzaklaşmak ve Allah'la nasıl mutlu olunabilir? gibi konulara değinilmiştir.

4. *Âdâbü'l-müridin ve Beyânu'l-kesb;*[119] Tirmizî'nin bu eseri, ilk olarak 1997 yılında Kahire'de Abdülfettâh Abdullah Bereke tarafından *Âdâbü'l-müridin ve beyânu'l-kesb* şeklinde neşredilmiştir. Ondan sonra Tirmizî'ye ait iki risâleyle beraber *Cevâbu mesâil elletî selehû ehlu Serahs anhâ* başlığı altında, 1992 yılında Bernd Radtke tarafından kitabın bir neşri daha oluşturulmuştur. Kitap, 2013 senesinde Doç. Dr.

---

[116] Hakîm Tirmizî, *Hatmü'l-evliyâ*, haz. Osman İsmail Yahyâ (Beyrut: Matbaatü'l-Katolikiyye, 1965).
[117] Hakîm Tirmizî, *Beyânü'l-fark beyne's-sadr ve'l-kalb ve'l-fuâd ve'l-lüb,* haz. Nicholas Lawson Heer (Kahire: Dârü'l İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1958).
[118] Hakîm Tirmizî, *Riyâzetü'n-nefs,* haz. Şemsuddin İbrahim (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002).
[119] Hakîm Tirmizî, *Âdâbü'l-müridin ve Beyânu'l-kesb,* haz. Abdülfettâh Abdullah Bereke (Kahire: Matbaatüs's-Saade, 1977).

Mehmed Zahid Tiryaki tarafından *Edeb Ya Hu: Kalbin Nefsin Esaretinden Nasıl Kurtarırız?* başlığıyla Türkçeye şerhedilmiştir. Eser, kalbin ıslah olunmasını, velâyet ve muhabbet nedir? akıl ve kalbin aydınlanması konusuna temasta bulunmuştur.

5. *Edebü'n-nefs;*[120] Kitap, ilk olarak 1947 senesinde Kahire'de Arthur John Arberry ve Ali Hasan Abdulkâdir tarafından yine Tirmizî'nin bir başka eseri olan *Riyâzetü'n*-nefs ile birlikte yayımlanmıştır. Bunun ardından kitabın 1993 yılında Kahire'de Ahmed Abdurrahim es-Sâyih tarafından yeni bir neşri daha oluşturulmuştur. Ayrıca, 2013 senesinde Doç. Dr. Hacı Bayram Başer tarafından *Kalbini Bul: Nefs Terbiyesi ve Allah'a Yakın Olmanın Güzelliği* şeklinde kitabın Türkçe çevirisi yapılmıştır. Eser, kalbin temiz olması ne demektir? Mücâhede nedir? ve Hevâ nedir? gibi konulara değinmiştir.

6. *Nevâdirü'l-usûl fî ma'rifeti ahbâri'r-Resûl;*[121] Eser, ilk defa Mustafa b. İsmâil ed-Dımeşkî'ye ait *Mirkâtü'l-vüsûl li nevâdiri'l-usûl* adlı haşiyeyle birlikte yayınlanmıştır. Ondan sonra 1992 yılında Beyrut'ta Mustafa Abdülkâdir Atâ tarafından tahkikli bir şekilde eserin neşri yapılmıştır. Daha sonrasında 2009 yılında Tevfik Mahmud Tekle tarafından eserin 7 cilt neşri oluşturulmuştur. Eser, toplamda 291 hadis babından oluşur. Tirmizî bu eserinde, her bir hadis babında konu ile ilgili âyet, merfu, mevkuf ve kudsî hadis vererek hadislerin şerhini yapar.

7. *Büdüvvü şe'n;*[122] Kitabın ilk neşri, Osman İsmail Yahyâ tarafından 1965 yılında Beyrut'ta Tirmizî'nin bir başka eseri olan *Hatmü'l-evliyâ* başlığı altında yayımlanmıştır. Ufak bir risâleden meydana gelen eser, 2020 yılında *Her Şey Böyle Başladı Büdüvvü şe'n* başlığıyla Mahmut Ulucan ve Ömer Güngören tarafından Nefes yayınevi tarafından Türkçeye çevrilmiştir. Tirmizî'nin bu eseri, tasavvuf tarihinde yazılmış ilk sûfî otobiyografi niteliğini taşır. Tirmizî bu eserinde, sınırlı bir şekilde olsa da hayatı hakkında bilgiye yer verir. Kitabın geri kalan kısmında eşi başta olmak üzere yakın dostları kendisi hakkında gördükleri rüyaları tabir eder. Sembolik anlatım bakımından zengin olan bu

[120] Hakîm Tirmizî, *Edebü'n-nefs,* haz. Ahmed Abdurrahim es-Sâyih (Kahire: Dârü'l Mısriyyeti'l-Lübnaniyye, 1993).
[121] Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdirü'l-usûl fî ma'rifeti ahbâri'r-Resûl,* haz. Tefik Mahmud Tekle (Lübnan: Dârün-Nevâdir, 2010).
[122] Hakîm Tirmizî, *Büdüvvü şe'n,* nşr. Osman İsmail Yahyâ (Beyrut: Matbaatü'l-Katolikiyye, 1965).

rüya yorumları, aynı zamanda Tirmizî'nin görüş ve düşüncelerini ana hatlarıyla belirtir niteliktedir.

8. *Tabâiü'n-nüfûs Kitâbü'l-ekyâs ve'l-muğterrîn;*[123] Eser, 1989 yılında Kahire'de *Tabâiu'n-nüfûs kitâbu'l-ekyâs ve'l-muğterrîn* başlığıyla Ahmed Abdurrahim es-Sâyih ve Seyyid el-Cümeylî tarafından neşre hazırlanmıştır. Tirmizî bu eserinde, seyr ü sülûk kavramı üzerinde durmuştur. Bunun yanı sıra namaz, oruç, zekât ve hac ibadeti konusuna temasta bulunmuştur.

9. *Menâzilü'l-ubâd mine'l-ibâde;*[124] Eser, 1977'de Kahire'de Muhammed İbrahim el-Ceyûşî tarafından neşredilmiştir. Ondan sonra, 1990 yılında Beyrut'ta Ahmed Abdurrahman es-Sâyih eseri tahkik edip kitabın yeni bir basımı daha oluşturmuştur. Tirmizî bu eserinde; tevbe, zühd, nefse düşmanlık, muhabbet, rağbeti terk etme, haşyet ve kurbet gibi kavramların önemi üzerinde durmuştur.

10. *el-Mesâilu'l-müknûne;*[125] Kitap, 1980 senesinde Kahire'de Muhammed İbrahim el-Ceyûşî tarafından neşredilmiştir. Tirmizî bu eserinde tasavvuf başta olmak üzere tefsir, hadis ve fıkıh hakkındaki görüşünü izah eder.

11. *es-Salât ve makâsıdühâ;*[126] Eser, 1965 senesinde Kahire'de Hüsnî Nasr Zeydân tarafından bir neşri yapılmıştır. 1986'da Behîc Gazzâvî eseri tekrar yayına kazandırmıştır. Tirmizî bu eserinde, namaz ibadetinin önemine ve ondaki mânevî sembolik anlamlara değinmiştir.

12. *Kitâbü'l-akl ve'l-hevâ*;[127] Eser, 1964 yılında İstanbul'da Ahmed Subhi Furat tarafından Şarkiyât Mecmuası'nda bir neşri yapılmıştır. Vecih Ahmed Abdullah tarafından 1991 senesinde eserin ikinci bir basımı daha neşredilmiştir. Bu eser,

---

[123] Hakîm Tirmizî, *Tabâiu'n-nüfûs kitâbu'l-ekyâs ve'l-muğterrîn,* haz. Ahmed Abdurrahim es-Sâyih – Seyyid el-Cümeylî (Kahire: el-Mektebü's-Sekafi, 1989).
[124] Hakîm Tirmizî, *Menâzilü'l-Ubbâd mine'l-ibâde*, haz. Ahmed Abdurrahman es-Sâyih (Beyrut: Dârü'l Cîl, 1990).
[125] Hakîm Tirmizî, *el-Mesâilu'l-müknûne,* haz. Muhammed İbrahim el-Ceyûşî (Kahire: Dârü't-Türâsi'l-Arabî, 1980).
[126] Hakîm Tirmizî, *es-Salât ve Makâsıduhâ,* haz. Hüsnî Nasr Zeydân – Abdülhalîm Mahmûd (Kahire: Külliyetü Usûlü'd-dîn el-Câmiatü Ezher, 1965).
[127] Hakîm Tirmizî, "Kitâbü'l-akl ve'l-hevâ risâlesi", haz. Ahmed Subhi Furat, *Şarkiyat Mecmuası* 5 (1964), 95-133.

Tirmizî'nin küçük hacimli eserlerinden birisi sayılır. Eser'de akıl ile onun karşıtı olan hevâ'nın mukayesesi yapılır.

13. *Kitâbü'l-Menhiyyât;*[128] Eser, 1985 yılında Beyrut'ta Ebû Hâcir Muhammed es-Saîd tarafından bir neşri yapılmıştır. Aynı zaman zarfında Kahire'de Muhammed Osman el-Huşt tarafından tahkikli olarak eser tekrardan neşredilmiştir. Bununla birlikte Tirmizî'nin bu kitabından hareketle, Mücahit Var tarafından *Hakîm et-Tirmizî'nin Kitâbu'l-Menhiyyât Adlı Eserinde Fıkhî Görüşlerin Tahlili*[129] başlığıyla bir yüksek lisans tezi hazırlanmıştır. Kitabın adından da anlaşıldığı üzere Tirmizî bu eserinde, İslâm hukukunda men edilen hususlar üzerinde durmuştur.

14. *el-Emsâl mine'l-Kitap ve's-Sünne;*[130] Eser, 1975 yılında Kahire'de Ali Muhammed el-Bicâvî tarafından neşredilmiştir. Bunun ardından, 1989 senesinde Beyrut'ta Mustafa Abdulkâdir Atâ tarafından eserin bir neşri daha yayınlanmıştır. Tirmizî'nin bu eseri, her ne kadar fıkıh ile ilgili bir eser görünümü veriyorsa da âyetleri örneklendirirken tasavvufî bağlamda sembolik dilden yararlanması eserin aynı zamanda bir tasavvuf kitabı olduğunu îmâ ettirir niteliktedir.

15. *Risâletü mekri'n-nefs;*[131] Kitabın ilk neşri, 1974'te Kahire'de Abdülfettâh Abdullah Bereke tarafından yapılmıştır. Tirmizî'nin bu eseri, onun küçük hacimli eserlerinden birisidir. Eserin ana konusu, nefs ve nefsin esaretinden nasıl kurtulur üzerinedir.

16. *er-Red ale'l-mu'attıla;*[132] Kitap, 2017 yılında Adil el-Zerki tarafından neşredilmiştir. Tirmizî bu eserini, esasında Mu'tezile akîdesini eleştirmek maksadıyla yazmıştır.

---

[128] Hakîm Tirmizî, *el-Menhiyyât*, haz. Muhammed Osman el-Huşt (Kahire: Mektebetü'l Kur'an, 1985).
[129] Mücahit Var, *Hakîm et-Tirmizî'nin Kitâbu'l-Menhiyyât Adlı Eserindeki Fıkhî Görüşlerin Tahlili* (Amasya: Amasya Üniversitesi Sosyal Bilimler Ana Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimler Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2022).
[130] Hakîm Tirmizî, *el-Emsâl mine'l-Kitap ve's-Sünne,* nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî (Kahire: Dârü Nehdat Mısır Li'tebâti'n-Neşr, 1975).
[131] Hakîm Tirmizî, *Risâletü mekri'n-nefs*, haz. Abdülfettâh Abdullah Bereke (Kahire: el-Mecelâtü el-Edebiyyetü ve's-Sekâfiyyetü el-Arabiyye, 1974).
[132] Hakîm Tirmizî, *er-Red ale'l-mu'attıla*, haz. Adil el-Zerki (Mısır: Dârü'r-Ravza Li'n-Neşr ve't-Tevzi, 2017).

17. *er-Red ale'r-râfıza;*[133] Eser, 1966 yılında Ahmed Subhi Furat tarafından Şarkiyât Mecmuasında yayımlanmıştır. Tirmizî'nin küçük hacimli eserlerinden birisi olarak kabul edilir. Tirmizî bu kitabında, hilâfet meselesi üzerinde durmuştur.

18. *Kitâbü isbâtü'l-ilel;*[134] Eser, 1998 senesinde Rabat'ta Hâlid Zehrî tarafından tahkikli olarak neşredilmiştir. Bu eser, Tirmizî'nin dinî buyrukları aklî bir çerçevede yorumladığı gerekçesiyle doğduğu beldeden sürgün edilmesine sebep olmuştur. Kitabın özeti şu şekildedir: zâhir ile bâtın kavramları birbirinden ayrı kategorilerde değerlendirmekle birlikte, bâtın kavramını ön plana almak ve bunu da sebep sonuç bağlamında açıklamaya çalışmaktır.

19. *Keyfiyyeti's-sülûk ilâ Rabbi'l-âlemîn;*[135] Eser, 1993'te Kahire'de Ahmed Abdurrahman es-Sâyih tarafından küçük bir risâle şeklinde neşredilmiştir. Ondan sonra 2007 senesinde Lübnan'da Asım İbrahim el-Keyyali tarafından yine Tirmizî'nin başka bir eseri olan *Beyânü'l-fark beyne's-sadr ve'l-kalb ve'l-fuâd ve'l-lübb, Menâzilü'l-kurbe ve Kitâbu isbâti'l-ilel* ile birlikte yayımlanmıştır. Eser'de seyr ü sülûk'ün mahiyeti, halvet ve uzletin âdâbı gibi konulara temas edilmiştir.

20. *Kitâbü sıfati'l-kulûb ve ahvâlihâ ve hey'eti terkîbihâ;* Eser, 1947 yılında Kahire'de Arthur John Arberry ve Ali Hasan Abdülkâdir tarafından tahkikli olarak neşredilmiştir. Tirmizî bu eserinde, kalp ve kalbin derunî mânalarına değinmiştir.

21. *Mesâilu't-ta'bîr;* Tirmizî'nin bu eseri, Arthur John Arberry tarafından 1940 yılında tahkik edilip İngilizce'ye çevrilmiştir.

22. *Tahsîlu nezâiri'l-Kurân;*[136] Eser, 1969 senesinde Kahire'de Hüsnî Nasr Zeydân tarafından neşredilmiştir. Tirmizî'nin bu eseri, müfessirlerin öncüsü olarak kabul edilen Mukatil b. Süleyman'ın (ö. 150/767) *el-Vücûh ve'n-nezâ'ir* adlı eserin bir tercümesi niteliğindedir.

---

[133] Hakîm Tirmizî, "er-Red ale'r-râfıza adlı risâlesi", haz. Ahmed Subhi Furat, *Şarkiyat Mecmuası* 6 (1966), 23-46.
[134] Hakîm Tirmizî, *Kitâbü isbâtü'l-ilel*, haz. Halid Zahrî (Rabat: Külliyetü Âdâb ve'l Ulûm'ül-İnsaniyye, 1998).
[135] Hakîm Tirmizî, *Keyfiyyeti's-sülûk ilâ Rabbi'l-âlemîn*, haz. Asım İbrahim Kayyalî – Hüseyin Şâzelî Darkâvî (Lübnan: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007).
[136] Hakîm Tirmizî, *Tahsîlu nezâiri'l-Kurân,* haz. Hüsnî Nasr Zeydân (Mısır: Külliyetü Usûlü'd-dîn el-Câmiatü Ezher, 1969).

23. *el-Hac ve esrâruh;*[137] Eser, 1969 yılında Kahire'de Hüsnî Nasr Zeydân tarafından bir neşri yapılmıştır. Bu eser, 2023 yılında Bekir Sıtkı Koman tarafından *Rabbe Ulaşmanın Sırları* başlığıyla Türkçe çevirisi yapılmıştır. Tirmizî bu eserinde, hac ibadettin yapılış amacı ve gayesi üzerinde durmuştur.

24. *Beyânü'l-kesb;* Eser, 1977 yılında Kahire'de Mecelletü'l-Ezher Abdülfettâh Abdullah Bereke tarafından neşredilmiştir. Tirmizî bu kitabında, fakr ve gınâ kavramların mahiyeti üzerinde durmuştur.

25. *Cevâbü kitâb mine'r –rey;* Tirmizî'nin bu eseri, ilk olarak 1981 yılında Kahire'de Mecelletü Külliyyeti Usûlü'd-dîn dergisinde Abdülfettâh Abdullah Bereke tarafından küçük bir risâle şeklinde şerh edilmiştir. Bilâhare 1992 senesinde Beyrut'ta Bernd Radtke tarafından kitabın tahkikli olarak neşri yapılmıştır.

26. *el- Mesâilü'lletî selehû ehlu's-Sarhs anhâ;*[138] Tirmizî'nin bu eseri, ilk olarak 1976 yılında Kahire'de Abdülfettâh Abdullah Bereke tarafından yayımlanmıştır. Daha sonrasında 1992 yılında Beyrut'ta Bernd Radtke tarafından, *Kitâbu sîretü'l-evliyâ cevâbu mesâililletî selehû ehlu Serahs anhâ* başlığıyla kitabın başka bir basımı daha yapılmıştır.

27. *Kitâbü't-Tevhîd*; Hücvîrî (ö. 465/1072?) tasavvuf klasiklerinden kabul edilen *Keşfü'l-mahcûb* adlı eserinde, Tirmizî'nin bu kitabından alıntılarda bulunur.

28. *Kitâbü ilâ Muhammed b. Fadl el-Belhî*; Tirmizî'nin bu risâlesi, Horasan sûfîlerin önde gelenlerinden ve aynı zamanda Melâmetiyye'nin ilk temsilcilerinden kabul edilen Muhammed b. Fazl el-Belhî (ö. 319/931) ile mektuplaşmasının bir ürünüdür.

29. *Kitâbü'l-furûk ve menu't-terâdüf;*[139] Eser, 1998 senesinde Kahire'de Muhammed İbrahim el-Ceyûşî tarafından neşredilmiştir. Tirmizî bu eseri kaleme alma nedeni, eş anlamlı gibi görülen kelimelerin aslında eş anlamlı olmadığını ispatlamaya çalışmasıdır.

---

[137] Hakîm Tirmizî, *el-Hac ve esrâruh,* nşr Hüsnî Nasr Zeydân (Kahire: Külliyetü Usûlü'd-dîn el-Câmiatü Ezher, 1969).
[138] Hakîm Tirmizî, *Kitâbu sîretü'l-evliyâ, Cevâbu mesâililletî selehû ehlu's-Serahs anhâ, Cevâbu kitâb minne'r-rey,* haz. Bernd Radkte (Beyrut: el-Neşriyatü'l İslamiyye, 1992).
[139] Hakîm Tirmizî, *el-Furûk ve menu't-terâdüf*, haz. Muhammed İbrahim el-Ceyûşî (Kahire: Dârü'n-Nehar Litaba ve'n-Neşr ve't-Tevzi, 1998).

30. *Kitâbü'l-ihtiyâtât;*[140] Tirmizî'nin bu eseri, 2011 yılında Lübnan'da Abdulvahid Cehdani tarafından neşredilmiştir.

31. *Kitâbü'l-hikmeti min ilmi'l-bâtın;* Tirmizî'nin hikmet kavramı üzerinde durduğu eserdir.

32. *Kitâbü ilmi'l-evliyâ;*[141] Kitap, 1981 yılında Kahire'de Sami Nasr tarafından neşredilmiştir. Kitabın genel muhtevasını ilim, mârifet ve hikmet gibi kavramlar oluşturmakla beraber; aynı zamanda Tirmizî'nin dinî ve tasavvufî meseleler hakkındaki görüşlerini muhtasar bir şekilde açıklığa kavuşturduğu eserdir.

33. *Kitâbü ilâ ebî Osman Saîd en-Nîsâbûrî;* Bu kitabın ilk neşri, 1981 senesinde Kahire'de Mecelletü Külliyyeti Usûlü'd-dîn dergisinde Abdülfettâh Abdullah Bereke tarafından yayına hazırlanmıştır.

34. *Kitâbü ma'rifeti'l-esrâr;*[142] Tirmizî'nin bu eseri, 1977 senesinde Londra'da Muhammed İbrahim el-Ceyûşî tarafından tahkikli olarak neşredilmiştir.

35. *el-Cümelü'l-lâzım ma'rifetuhâ*; Tirmizî bu eserinde, mânevî hayatın boyutlarına değinir.

36. *Arşü'l-muvahhidîn*; Ebû Nuaym el-İsfehânî (ö. 430/1038) *Hilyetü'l-evliyâ* adlı eserinde, Tirmizî'nin bu eserinden alıntılarda bulunur.

37. *Gavru'l-umûr;*[143] Eser, ilk olarak 1991 yılında İskenderiye'de Vecih Ahmed Abdullah tarafından neşre hazırlanmıştır. Ardından 2002 yılında Beyrut'ta İbrahim Şemsuddin eseri yeniden bastırmıştır. Aynı sene içinde Kahire'de Ahmed Abdurrahim es-Sâyih ve Ahmed Abdû Avad tarafından eserin yeni bir basımı daha oluşturulmuştur. Tirmizî bu eserinde, kalp ve kalbin derunî mânalarına vurgusunda bulunur.

---

[140] Hakîm Tirmizî, *Kitâbü'l-ihtiyâtât*, haz. Abdulvahid Cehdani (Lübnan: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011).
[141] Hakîm Tirmizî, *Kitâbü ilmi'l-evliyâ*, haz. Sami Nasr (Kahire: Mektebetü el-Hürriyetü el-Hadisetü, 1981).
[142] Hakîm Tirmizî, *Kitâbü ma'rifeti'l-esrâr*, haz. Muhammed İbrahim el-Ceyûşî (Londra: Dârü'l-Nehdât Arabî, 1977).
[143] Hakîm et-Tirmizî, *Gavru'l-umûr,* nşr. Ahmed Abdurrahim es-Sâyih – Ahmed Abdû Avad (Kahire: Mektebetü's-Sekâfi'd-Dîniyye, 2002).

38. *el-Fark beyne'l-âyât ve'l-kerâmât*; Tirmizî bu eserinde, mûcize'nin varlığını kabul edip, ancak keramettin varlığını inkâr edenlere bir tepkide bulunma sadedinde yazmıştır.

39. *Kitâbü ilâ ba'zı ihvânih;* Tirmizî'nin bu eseri, 1981 yılında Abdülfettâh Abdullah Bereke tarafından Mecelletü Külliyeti Usûlü'd-dîn dergisinde yayımlanmıştır.

Tirmizî'nin eserleri arasında hakkında herhangi bir veriye ulaşılamayanlar; 1. *Kitâbü'l-münâcât,* 2. *el-Cümelü'l-lâzım ma'rifetuhâ,* 3. *Kitâbü'l-a'zâ ve'n-nefs,* 4. *Kitâbü'l-ed'iyye ve't-tılsimât ve'l-azâim,* 5. *Kitâbü'l-ulûm,* 6. *Kitâbü'l-hukûk,* 7. *Mesâ'il fi'n-niyye,* 8. *Sıfatü'l-mü'min,* 9. *Risâle fi'l-fütüvve,* 10. *Risâle fi'z-zikr ve vasfi'l-münferidîn ve fi'ş-şükr ve's-sabr,* 11. *eş-Şifâ ve'l-ilel,* 12. *Şerhu kavlihi ma'l-îmân ve'l-İslâm ve'l-İhsân,* 13. *Şerhu suâlâti fi't ta'birâti'l-ilâhiyye,* 14. *Kitâbü ilâ ba'zı ihvânih,* 15. *Mes'ele fi'ş-şükr ve's-sabr,* 16. *Mes'ele fî vasfi'l-münferidîn,* 17. *Mes'ele fî zikri'l-münferidîn,* 18. *Mes'ele fi's-sabr,* 19. *Sıfatü'l-kıyâmet ve's-sırât ve'l-cennet ve'n-nâr,* 20. *Min kelâmihi fiz'z-zikr,* 21. *Kitâbü'l-mesâ'il,* 22. *el-Mesâ'ilu'l-gadda,* 23. *Mes'ele fî ehl-i merâtbi'l-kıyâme,* 24. *Mes'ele fî'd-dünya,* 25. *Mes'ele fî şe'ni'r-rızk,* 26. *Mes'eletün nebîletün şerîfetün,* 27. *Resâilu el-Hakîm et-Tirmizî,* 28. *Tefsîrü âyeti lâ şarkıyye ve lâ garbiye ma'a te'vili erba'îne hadisen,* 29. *Tefsîrü garîbi'l-Kur'an,* 30. *Risâle fî beyânî ahkâmî nevruz (Nevrûznâme),* 31. *Ahkâmü salnâme,* 32. *Mes'ele fî akrabi'n-nas illallah,* 33. *Mes'ele fî alâmeti'l-hubb,* 34. *Mes'ele fî enne'l-fukarâ yesbikûne'l-ağniyâ fî duhûli'l-cenne,* 35. *Mes'ele havle'l-ubûdiyye fi'd-dünyâ ve'l-hürriyye fi'l-âhira,* 36. *Mes'ele fî şerhi sureti Muhammed el-âyet,* 37. *Mes'ele uhrâ suile an abdeyn ahaduhuma fî ni'me ve'l-âhbar fî şidde,* 38. *Bâbü fâ'idetün azîzetün vecîzetün,* 39. *Bâbü mâ zukira fi'l-esmâ*, 40. *Bâbü mâ zukira fi'ş-şükr ve's-sabr,* 41. *Bâbü fazli'l-ilm ve sıfatihi ve sûretihi,* 42. *Bâbü beyânî ilmi't-takvâ,* 43. *Bâbü ursi'l-ârifîn,* 44. *Bâbü'l-velâye ve't-takvâ,* 45. *Bâbü mâ zukire fi't-tesbîh ve't-tahmîd ve't-tehlîl ve't-tekbîr,* 46. *Bâbü fi'l-mürüvve,* 47. *Bâbü mâ zukira fî ismillâh,* 48. *Fî'ş-şükr,* 49. *Fasl fî derecâti'z-zikr ve merâtibi'z-zâkirîn.* 50. *Kitâbü ecvibeti'l-mesâil elletî suile anhâ el-musannif el-Hakîm,* 51. *Sebebü't-tekbîr fi's-salât,* 52. *Arşü'l-muvahhidîn.*

Yukarıda sistematik bir düzlemde verilen Tirmizî'nin eserleri arasında bir kısım eserlerin, aslında müstakil bir eser olmayıp Tirmizî'nin kitapları içinde bir bölümden meydana geldiği gözlemlenmiştir. Onun eserlerine ulaştığımız her bir eser hakkında

yeterli bilgi verilmiş ve değerlendirmelerde bulunmaya çalışılmıştır. Bu esnada, iktibas ve müellife aidiyeti kuşkulu kitaplarla beraber toplamda doksan bir âdet kitap ismi zikredilmiştir. Ancak bu doksan bir kitabın en az otuz iki tanesi, onun bir başka kitabın alt bölümünden oluşmaktadır. Bütün bu söylenilenlerin neticesinde göre, Tirmizî'nin müstakil eser sayısı elli civarında olduğu söylenilebilir.[144]

1.4. KUR'AN ÂYETLERİ VE HARFLERİN SEMBOLİK ANLATIMI

Kur'ân-ı Kerîm'in üslûbunda; sembolik anlatım, benzetme, imge ve işaretlerinin bulunmasının aslında Kur'an'ın daha iyi anlaşılmasında ve algılanmasında önemli bir rol oynadığı muhakkaktır.[145] Zira bu unsurların kökünde somut ve soyut olmak üzere iki temel prensip vardır. Bu arada bunlardan birisini teşkil eden sembolik anlatım ve onun somut yönü, dil ve dil etrafında şekillenen müşahhas anlam ve anlatımları somut bir şekilde aydınlığa kavuşturma eğilimidir. Sembolik anlatımın soyut yönü ise, mânevî ve mücerret olan anlam ve anlatımlara bir çağrışımda bulunma eğilimidir.[146] Bu noktada temelinde insanın da cismânî ve ruhanî olmak üzere iki boyutu vardır. İnsanın cismânî yönü, onun çamurdan yaratılmış bedenini temsil eder. Onun ruhanî yönü ise, ilâhî ruh tarafından üflenmiş ruhunu temsil eder.[147]

Sembolik anlatım metodu iki prensip arasında ilgi kurmakla kalmamakta, sonsuza dek uzanan şeylerin öngörüde bulunmasında da bir izlenimde bulunmaktadır.[148] Meselâ, Fâtiha sûresinden sonra nâzil olan Tebbet sûresinin ilk âyetleri bu hususu gözler önüne sermektedir. Sûrenin ilk âyetlerinde yer alan Ebû Leheb'in esasında bir şahıs ismi olmadığı, Abdül'uzzâ b. Abdilmuttalib b. Hâşim (ö. 2/624) adındaki bir zâtın künyesi olduğu herkes nezdinde bilinen bir gerçektir. Ona böyle bir nisbe atfedilmesinin altında yatan sebebin hem öfkelendiğinde yüzünde kızarmaların belirlenmesi hem de ateş ehlini temsil etmesinden ötürü olduğuna dair rivayetler bulunmaktadır.[149] Burada Abdül'uzzâ b. Abdilmuttalib b. Hâşim'i nitelemek üzere kullanılan "Ebû leheb" lakabı, sembolik anlatım metodundan hareket edildiğinde bir şahıs olarak yüzündeki kızarmaların

[144] Çift, *Tirmizî'nin Tasavvuf Anlayışı*, 173.
[145] Yavuz, *Kur'an'da Sembolik Dil*, 13.
[146] Yavuz, *Kur'an'da Sembolik Dil*, 268.
[147] Uluç, *İbn Arabî'de Sembolizm*, 42.
[148] Yavuz, *Kur'an'da Sembolik Dil*, 268.
[149] Yakıt, *Yunus Emre'de Sembolizm*, 19.

belirlenmesi onun somut yönüne, ateş ehlini temsil etmesi de onun soyut çehresine bir çağrışımda bulunmaktadır. Sûreye aşkın olan tarafından bakıldığında sûre çoktan ölmüş gitmiş, hatta kemikleri dahi kalmamış sadece Abdül'uzzâ isimli bir şahsı tenkit etmek amacına dönük nüzûl olmuş değildir. Onunla birlikte sûre, onu temsil eden her çağın despot ve sömürge gücün inanmış olanlara bıraktıkları zulüm ve bu zulmün akıbeti ne olduğuna dair mesajını da kendisinde barındırmaktadır[150]

Bunun yanında İhlâs sûresinin ilk âyetlerinde, Allah Teâlâ'nın 'Samed' olduğu vurgusu bulunmaktadır. Esasında Samed kelimesinin bir diğer anlamı şiddetli sel ve felaketlerin aşamadığı sert kayalık demektir. Burada her şeyden münezzeh olan ve bütün mahlûkatların kendisine ihtiyaç duyduğu yüce bir sığınak anlamına gelen Samed ismi, Hak Teâlâ'ya izafî olarak sembolik mânada kullanmak imkân dâhilindedir.[151] Kısacası hem duyular alanına giren fizikî âlemden hem de duyular sahasının dışında kalan metafizik âlemden bahseden Kur'ân-ı Kerîm, sembolik dil ile yeni anlam ve anlatım ufuklarına kapı aralanacağını ve bu anlamda zengin anlamlılığını hiçbir zaman sekteye uğratmayacağını düşünülmektedir.[152]

Bu esnada şuna vurguda bulunmanın yerinde olacağının kanaatindeyiz. Kur'ân-ı Kerîm'in bütün sûre ve âyetlerini sembolik anlatımla ilişkilendirmek ve bu metotla açıklamaya çalışmak, tabii olarak birtakım anlam ve anlatım sorununu beraberinde getirecektir. Çünkü Kur'an'ın her bir sûresini ya da âyetini tek bir anlatım metoduna tâbi tutmak, bir yandan Kur'an'ın anlam zenginliğinin zedelemek öte yandan Kur'an'ın vermek istediği mesajı doğru ve sağlıklı bir şekilde anlaşılmasına mâni olmak demektir.[153] Zaten bu çalışmanın gayesi Kur'an'da sembolik anlam ve anlatımların bulunup bulunmadığıyla ilgili münakaşalarda bulunmak değil, Tirmizî'nin eserlerinden hareketle Kur'an'da yer alan bir dizi âyetlerin sembolik anlamlarına çağrışımda bulunmaktır.

---

[150] Yakıt, *Yunus Emre'de Sembolizm*, 20.
[151] Lamia Levent Abul, "Ahmed Yesevî'nin Dîvân-ı Hikmet'inde Sembolik Dil", *DİB Yayınları* 53/155-177 (2017), 158.
[152] Yavuz, *Kur'an'da Sembolik Dil*, 269.
[153] Merve Akdemir-Ali Rıza Gül, "Kur'ân'da İnsanla İlgili Sembolik İfadelerin Analizi", *Sultan İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 1/1 (Aralık 2023), 85.

Tirmizî'nin diğer meselelerde olduğu gibi, bu konuda da görüşünün şekillenmesinde Kur'ân-ı Kerîm önemli bir konumda durmaktadır. Malûm olan bir husustur ki Kur'an'ın beyân özelliklerinden birisi de soyut anlamlarla haiz olan imgelemeleri, özel işaretler eşliğinde somut anlamlarına kavuşturarak ve hedeflenen maksadı daha kapsamlı bir şekilde insanların muhayyilesine sunmaktır.[154] Nitekim buna mukabil olarak, Kur'an'da yeteri miktarda âyetle karşılaşmak mümkündür. Bu bağlamda Tirmizî şöyle bir görüş ileri sürmektedir. Kur'an'da bu dünyada rastlanılan birtakım (altını, gümüşü, inci ve zümrütler vb.) nimetlerden hareketle, bazı hususları muhatap kitlenin idrak edebilmesi için, âhirette vadedilen nimetlerden örnekler ile karşılaşmak inkâr edilemez bir gerçektir. İşte bu nedenle Hak Teâlâ cennette var olan nimetleri idrak edip anlamamız için, dünyevî nimetlerden yola çıkarak sembolik dilden örnekler vermiş ve bunu böylece muhatap kitlerin anlayışına takdim etmiştir. Bu durumun aksine eğer biz bahsi geçen bu nimetleri bu âlemde somut bir şekilde görüp müşâhede etmemiş olsaydık, doğal olarak âhirete vadedilen nimetler bize abes bir hale gelecek ve bu anlayışın da ötesine geçmemiş olacaktı.[155] Bu durum, insanların soyut olan hususları kavrayabilmesi için somut örneklere gereksinim duyduğunu apaçık ortaya koymaktadır. İşte Allah Teâlâ da bu sebepten ötürü olmalıdır ki birtakım temsilî anlatımlar kullanmak suretiyle, dünya nimetleri ile âhiret nimetleri arasında bir bağlantı kurmak istemektedir.[156]

Kur'an'da sembol kelimesi direkt bulunmamakla birlikte, onun yerini alabilecek "şeâir", "mesel" ve "kıssa" gibi sözcükler yer almaktadır. Dört âyette şeâirullah Allah'ın alâmetleri (nişâne ve sembol) anlamında, Allah lafzına muzaf olarak sembol kavramın teşkil edildiği görülmektedir.[157] Bu âyetlerden biri: *"Bunda kuşku yoktur ki safâ ile merve Allah'ın "şeâir"indendir."* yer alır.[158] Buradaki "şeâir" kavramı şöyle yorumlandığı görülmektedir. Şeâir kelimesi ya şeâire'nin ya da şiâre'nin veyahut da meş'er'in çoğuludur, bu da özel işaret ve somut bir alâmet mânasında kullanılır. Bu hususa bağlı olarak savaşta her iki cephenin birbirini ayrıt etmesi için kullanılan emâre ve ipucuya da

[154] Çift, *Tirmizî'nin Tasavvuf Anlayışı*, 136.
[155] Tirmizî, *Nevâdirü'l-usûl*, 5/45-46.
[156] Ethem Cebecioğlu, "Seyyid Burhaneddin Muhakkık-ı Tirmizî'nin Bazı Tasavvufi Kavramlara Getirdiği Metaforik Yaklaşımlar", *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 38 (1998), 128.
[157] Kılıç, "Sembolün Gücü", 14.
[158] Âyetlerin meâlinde kitabın nisbesine temasta bulunacağımız Elmalı M. Hamdi Yazır'ın *Hak Dini Kur'an Dili Meâli* esas alınacaktır. Bunun ardında sadece sûre ve âyet numaralarını vermekle yetinilecektir. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili,* sad. Lütfullah Cebeci ve Sadık Kılıç (Ankara: Akçağ Yayınları, 2017); el-Bakara, 2/158.

"parola" anlamında "şiâr" kavramın kullanıldığına rastlanmaktadır. Netice olarak şeâir sözcüğü kimi zaman bir şeyin kapalılığını açığa çıkarmak için, kimi zaman da ibadetlerin yapıldığı mekân için kullanılmış olduğu bu örnekler gözler önüne sermektedir.[159]

"Ey iman edenler! Gerek Allah'ın şeâ'irlerine, gerek haram olan aya, gerek hediye olunan kurbanlıklara, gerek gerdanlıklar takılan hayvanlara, gerek Rablerinin lütfunu umanlara ve gerekse de O'nun rızâsını arayarak Beytü'l-harâm'a doğru yönelenlere sakın saygısızlıkta bulunmayın."[160] Bu âyet çerçevesinde Hak Teâlâ'nın belirttiği bütün ayinlerinden tutun ibadet ve itaatine işaret olan alâmetlerine kadar, örneğin hac vazifesini edâ etmek için ihrama girmek, ihrama girilen yer mîkât, cemrede şeytan taşlamak, safâ ile merve arasında gidip gelmek, meş'ar-i harâm'da bulunmak, arafat ile mina, tavaf, say, kurban kesmek, tıraş olmak ve ihramdan çıkmak gibi "haccın menâsiki" denilen bütün işaret ve nişanları kapsamaktadır.[161] Bu konu bağlamında şu âyetler telakki edilebilir: *"Bu böyledir her kim de Allah'ın alâmet ve sembollerine hürmet gösterirse, bunda kuşku yoktur ki bu durum kalplerin takvâsındandır."*[162]; *"Kurban edilmek için hazırlanılan deve ve sığırları Allah'ın sembollerinden kıldık; bunda hiçbir kuşku yok ayrıca sizin için onlarda pek çok hayır vardır."*[163]

Kur'an'da mesel kavramının toplamda altmış dokuz yerde ve bu kavramın çoğulu olan emsâl kelimesi ise toplamda dokuz yerde yer aldığı görülmektedir.[164] Bunlardan birisi de şu âyettir. *"Görmedin mi? Allah nasıl bir temsilde bulundu; beğenilen bir sözü hoş bir ağaca… ki bu ağacın kökü sabit, dalları göğe kadar uzanır"*; *"Ayrıca bu ağaç yemişlerini Rabbinin izniyle her dem verir. Allah insanlara böyle temsillerde bulunur ki kavrayıp düşünsünler…"*; *"Fena bir sözün durumu, fena bir ağaca benzer ki bu ağaç toprağın üstünde yerinde duramaz, ufalanır gider."*[165] Tirmizî'nin anlayışına göre bu âyette geçen "kök" kelimesi kalpteki imanı, "dalı gökte" kelimesi imanın semaya kadar uzanan dallarını, "yemişler" ise yenilmek için bütün meyve ve yemeklerin sembolik mânalarını kapsamına alır.[166]

---

[159] Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili Meali*, 61.
[160] el-Mâide, 5/2.
[161] Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 142.
[162] el-Hac, 22/32.
[163] el-Hac, 22/36.
[164] Bedreddin Çetiner, "Mesel", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/29/299.
[165] İbrâhîm, 14/24-26.
[166] Tirmizî, *Keyfiyyeti's-sülûk ilâ Rabbi'l-Âlemîn*, 95; Tirmizî, *Keyfiyyeti's-sülûk ilâ Rabbi'l-Âlemîn*, 109.

Tirmizî ile aynı asırda yaşamış olan İmam Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) yukarıda geçen son üç âyetten hareketle *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* adlı eserinde, şöyle bir görüş ileri sürmesi sembolik anlatım bağlamında dikkat çekmektedir. Mâtürîdî, Allah'ın güzel sözün misalini meyveli bir ağaçla ilişkilendirmesi, her bir müminin güzel ve faydalı olması gerekliliğine bağlamıştır. Nasıl ki verimli bir ağaç her zaman meyvesini verip kendisini diğer canlıların istifadesine sunuyorsa, aynı şekilde mümin de gece-gündüz demeden her an yapıp-etiklerini sırf Hak Teâlâ'nın rızâsını elde etmeye çalışmalıdır. Zira mümin hem kendisinden fayda beklenilen hem de yeri ve zamanı geldiğinde çevresine yararı dokunan kimse demektir. Tıpkı buradaki meyveli ağaç örneğinde olduğu gibi.[167]

Yukarıda geçen âyetler dışında Kur'an'da temsilî anlatımı ifade eden bir kısım âyetler şunlardır: *"O kâfirlerin durumu, yalnız bir seslenme ya da bağırmadan başka bir şey duymaz bir kulak ile ona nidâ edenin durumu gibidir. Zira onlar sağırdırlar, dilsizdirler, kördürler ve akıl da etmezler."*[168]

"Rablerini inkâr edenlerin örneği şuna benzer: Onların yapıp-etikleri ameller kocaman bir hisarı andırır ki, onu fırtınalı bir günde rüzgâr şiddetli bir şekilde savurup atmaktadır; (ardında kendisinde hiçbir şey bırakmaz). İşte inkâr edenlerin kazandıkları da bunun gibidir, hiçbir şey onların ellerinde kalıcı olmaz."[169]

"İnkâr edenlerin elde ettikleri, engin bir çölde serabı çağrıştırır; susayan biri onu su sanır da ona vardığı zaman ondan hiçbir şey bulamaz. Ancak yanında vicdanı Allah'ı bulur. O da onun hesabını (ihtiyacını) eksiksiz bir şekilde görüverir. Çünkü O hesabı çok çabuk görendir."[170]

"Ya da onların yaptıkları denizin dibindeki en ücra karanlıkları andırır; onu bir dalga kuşatıyor, ondan sonra bir dalga daha, onun üstünden bir bulut. Öyle karanlıklar ki birbiri üstüne yığılmakta; insan elini çıkardığında onu görmesi nerdeyse imkânsızdır. Her kime de Allah bir nûr lütfetmemişse, artık onun için bundan daha üstün hiçbir nûr bulunmaz."[171]

---

[167] Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Semerkandi Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, haz. Sadık Kemal Sandıkçı (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019), 7/520-521.
[168] el-Bakara, 2/171.
[169] İbrâhîm, 14/18.
[170] en-Nûr, 24/39.
[171] en-Nûr, 24/40.

"Dünya hayatının misali bir yağmur suyun misalidir. Biz onu gökten indirdik derken onun sayesinde, insan ve hayvanların yiyeceği olan yeryüzü bitkileri birbiri ardınca canlanır. Bu durumun neticesinde, yeryüzü bütün süsünü takınıp süslendiği, insanların o yeryüzü bitkileri üzerinde istedikleri yapmaya kendilerini muktedir sandıkları bir sırada, gece ya da gündüzün bir vaktinde ona emrimiz gelivermiş ve bir anda ona öyle tırpan atıvermiştir ki, sanki dün hiçbir şenlik yokmuşçasına. İşte düşünebilecek bir topluluk için, âyetlerimizi apaçık bir şekilde anlatırız."[172]

"Onlara bu değersiz dünya hayatın benzetmesini şöyle yap: Bir sudur ki onu gökten indirmişiz, onun sayesinde yeryüzünün bitkileri birbirine girip-karışmış, derken bir çöp kırıntısına dönüşmüştür. Böylelikle rüzgârlar karşısında duramaz hale geliverir. Allah her şeye gücü yetendir."[173]

"Gökten bir su indirdi de vadiler kendi miktarınca sel olup taştı; sele de yüze çıkan bir köpük yüklendi. Bir süs veya bir eşya yapmak için ateşte üzerini körükledikleri madenlerden de onun gibi bir köpük vardır. İşte Allah, hak ile bâtılı böyle çarpıştırır; fakat köpük atılır gider, insanlara yararı olan ise yerde kalır. İşte Allah, örnekleri böyle verir."[174]

"Biliniz ki bu değersiz dünya hayatı; oyun, eğlence, süs, aranızda karşılıklı bir övünme ve mal ile evlât konusunda bir çokluk yarışından başka bir şey değildir. Tıpkı bir yağmur örneğinde olduğu gibi ki o yağmurun otu çiftçileri imrendirmiştir; sonra o ot canlanır hareket eder, bir de ne görürsün sararıvermiş, bunun sonucunda bir çer-çöp oluverir. Âhirette ise çetin bir azap; bir de Allah'tan bir bağışlama ve hoşnutluk vardır. Bu değersiz hayat, bir aldanış geçimliğinden başka bir şey değildir."[175] Bu noktada temsilî ifadelerin, Kur'an'ın edebî güzelliğini açık bir şekilde ortaya koyduğu anlatımlar olarak görülmektedir.[176]

Kur'an'da kıssa kavramı direkt geçmemektedir. Onun yerine isim ve masdar olarak hikâye etmek mânasında kasas fiili kullanılmaktadır.[177] Örneğin *"Sana bu*

[172] Yûnus, 10/24.
[173] el-Kehf, 18/45.
[174] er-Ra'd, 13/17.
[175] el-Hadîd, 57/20.
[176] Mehmet Paçacı, *Kur'an'a Giriş* (İstanbul: İsam Yayınları, 2013), 104.
[177] İdris Şengül, "Kıssa", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 25/25/498.

Kur'an'ı vahy etmek suretiyle bir "kıssa" anlatıyoruz ki, bu kıssaların en güzelidir. Doğrusu senin bu durumdan daha önce hiçbir haberin yoktu."[178]

"Şayet dilemiş olsaydık biz, onu o âyetlerle yükseltirdik fakat o, yere (alçaklığa) saplandı ve arzularının ardına düştü. Artık onun durumu, o köpeğin durumuna benzer ki: Üzerine varsan dilini salar solur, bıraksan yine dilini salar solur. Bu âyetlerimizi yalanlayan o toplumun durumudur. Hikâyeyi kendilerine aktar ki belki bundan biraz ibret alıp düşünürler."[179]

Kur'an'da sembolik mânalardan âyetlerin bulunması anlamlılığı bağlamında, öncü müfessirlerden Zemahşerî (ö. 538/1144) ve Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) konu ile ilgili şöyle bir görüş ileri sürmüşlerdir. Müfessir ve aynı zamanda dil âlimi olarak tanınan Zemahşerî, Kur'an'da sembolik anlatım türünde anlamların hâsıl olduğu konusunu mütalaa ederken şuna vurguda bulunmuştur. Allah Teâlâ'nın Kur'an'da *"Umulur ki kurtulursunuz*[180] *ya da umulur ki merhamet bulunursunuz."*[181] türünde ifadelere yer vermesi hususu, O'nun aynı anda sembolik anlamla mânevî otoritesini anımsatmaktadır.[182] Çünkü gerçek anlamda kurtulma ve merhamet bulma ancak Hak Teâlâ'nın iradesine bağlı bir durum olmalıdır.

Fahreddin er-Râzî, Kur'an'da sembolik anlatımın kullanım anlamlılığına dair şu âyette bir gönderme yapmaktadır: *"Gaybın anahtarları O'nun katındadır, onları mahza O bilir; ayrıca, karada ve denizde her ne varsa onu yine O bilir; hiçbir yaprak kımıldamaz ve yerin karanlıkları içine hiçbir dane/ bir tohum girmesin ki Allah ondan habersiz olsun! İster yaş olsun, isterse kuru olsun, hiçbir şey yoktur ki o apaçık Kitap'ta bulunmamış olsun!"*[183] Râzî'ye göre salt aklî olan hususların eksiksiz ve mükemmel bir şekilde kavramak zor bir meseledir. Zaten bu mertebeye varan kişi sayısı her devirde pek az bulunur.[184] Oysaki Kur'an'ın kendisine amaç edindiği temel hedef, her kesimden insanların kendisinden istifade edip anlaşılmasını kolay kılmaktır. Yani Kur'an bu anlamda, kavranılmak için tabir caizse zengin anlam kapısını sonsuza dek her kesime açık

[178] Yûsuf, 12/3.
[179] el-A'râf, 7/176.
[180] el-Mâide, 5/35.
[181] Âl-i İmrân, 3/132.
[182] İsmail Durmuş, "Remiz", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/557.
[183] el-En'âm, 6/59.
[184] Fahreddin Râzî, *Tefsîr-i Kebîr Mefâtîhu'l-Ğayb* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1990), 9/465.

tutmak istemiştir. Burada bu anlam kapılardan birisini sembolik anlatımların teşkil ettiğini söylemek yanlış olmayacağı düşünülmektedir.[185]

Tirmizî, Fahreddin er-Râzî ve Zemahşerî'nin ileri sürmüş olduğu görüşler bağlamında kendi fikrini bu görüşlere şöyle ilave eder: Kur'an'da sembolik anlatım türünden anlamların yer alması, esasında Kur'an'ın insanlara anlatılmak istenilen şeyin daha doğru kavranması için Allah Teâlâ tarafından kendilerine bahşedilen birer hikmet vasıtaları olarak görülebilir.[186] Zira misaller, varlığın hakikatinden habersiz kalan kişilere ve hakikatin kendilerine müphem kaldığı insanlara verilir.[187] Doğal olarak insanlar da kendilerine esrarengiz ve kapalı gelen hususlarda misallere ihtiyaç duyar. İşte bu sebeple Hak Teâlâ insanlara hitap ederken kendi zâtında gizli kalan şeylerle değil, ancak onlara kendi duyu verilerinin alabilme imkânı ve algılama ölçüsü kadar hitap eder. Kaldı ki yeryüzünde ve gökyüzünde bulunan hiçbir şey Hak Teâlâ'ya gizli değildir. Bu nedenle de O'nun için herhangi bir şeyin anlaşılır olması, başka bir şey arasında çağrışımda bulunulması yani misallerden hareket edilmesinin bir anlamı yoktur. Daha doğrusu Allah Teâlâ bu tür noksanlıklardan münezzeh bir varlıktır. Nitekim Allah'ın verdiği misallerin insanların kavrayabileceği hususlardan seçmesi, O'nun hikmetli metodun önemini izah eder mahiyettedir. Çünkü emsâller soyut hakikatlerin anlaşılması için, somut örnekleri bir vasıta olarak kullanılır.[188]

Buraya kadar Kur'an'ın bazı âyetlerine göndermelerde bulunarak, sembolik anlatımın kullanım önemine vurgu yapılmıştır. Bununla birlikte Hakîm et-Tirmizî, Fahreddin er-Râzî ve Zemahşerî'nin Kur'an'da sembolik anlatım kullanım ehemmiyeti hakkında ileri sürülen görüşlere değinilmiştir. Şimdi ise Tirmizî'nin ele almış olduğu eserleri refere ederek, Kur'an'da sembolik dil ve sembolik anlatım kuramını çağrıştıran bir dizi örneklem üzerinde durulacaktır.

Tirmizî, *el-Emsâl mine'l Kitap ve's Sünne* adlı eserinde, bizzat Kur'an'da yer alan emsâl âyetleri belli başlı başlıklar altında incelemiştir. Eserin bütün başlıkları

---

[185] Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, 9/466.
[186] Tirmizî, *el-Emsâl mine'l-Kitap ve's-Sünne*, 2.
[187] Nisanur Çekmece, "Âhiret Hayatı Felsefî Açıdan Temellendirilebilir mi? İbn Hindû'nun Eskatoloji Öğretisi", *Temaşa Felsefe Dergisi* 22 (Aralık 2024), 19.
[188] Tirmizî, *el-Emsâl mine'l-Kitap ve's-Sünne*, 1; Tirmizî, *Nazariyyetühu fi's-süluk*, 97.

çalışmamızın genel muhtevasını aşacağı düşüncesiyle, burada söz konusu eserin bir dizi başlıklarından esinlenmekle yetinilmiştir.

Kur'an kâfirlerin kalbini sert kayalara benzetmekle kalmamakta, bununla birlikte onların kalpleri sert kayalardan daha katı olduğundan bahsetmektedir. Şu âyette yer alan husus bunun en açık örneğini verir: *"Sonra bunun akabinde kalpleriniz sertleşti, şimdi onlar taş gibi hatta ondan daha da serttir. Öyle ki taşların öylesi vardır ki içinden nehirler fokurduyor; öylesi vardır ki çatlıyor ve bağrından sular fışkırmaya başlıyor ve öylesi de vardır ki Allah korkusundan galeyâna geliyor. Zira Allah, yaptığınız şeylerden asla habersiz değildir."*[189] Tirmizî, bu âyet ile ilgili sembolik anlatım bağlamında şöyle bir değerlendirmede bulunur. Allah Teâlâ taşlardan örnek getirerek onların bir kısmından suların fışkırttığını, bir kısmının Allah'ın heybetinden sarsıldığını ve bir kısmının da Allah'a secdede bulunduğuna değinir. Fakat taşlardan daha katı ve sert olan kâfirlerin kalplerinde mânevî feyzden bir eser bulunmadığı gibi, Allah korkusu da onların kalplerine sirayet etmemiş ve böyle bir kalpten secdeye kapanması hiçbir şekilde beklenilmemiştir.[190] Kısacası kâfirlerin taş kalpli olduklarına dair bir bakıma bu âyet bize ispat ettirir mahiyettedir.

Tirmizî, *"Allah'tan başka dostlar edinenlerin hali, tıpkı bir örümceğin hali gididir: O örümcek kendisine bir ev yapmıştır, ancak evlerin en çürüğü yine kendisinin evidir; keşke onlar bu durumun farkına varabilselerdi!"*[191] âyetini referans vererek Allah'tan gayrısına itimat edip güvenen kişilerin ahvalini, sembolik bir anlatımla şöyle bir betimleme ile açıklamaktadır. Bu âyette geçen "edindiler" den maksad, kişinin Hak Teâlâ'yı bırakıp başka varlıkları Rab edinmesi durumudur. Bu da bilinir ki Rab edinip güvendikleri nesnelerin, âhiret gününde kendi lehlerine en ufak bir faydası dahi dokunmaz. Zira onların (kâfirlerin) itimat edip inandıkları nesnelerin ahvali, tıpkı bir örümceğin kurduğu ağ haline benzer. Malûm olan bir durumdur ki örümcek kendi ağında, kendisini ne şiddetli soğukluktan ne de aşırı sıcaklıktan muhafaza etme yetisine sahiptir.[192] Hem kaldı ki kendi ağında kendisini dahi yüksek sıcaklık ve soğukluktan

[189] el-Bakara, 2/74.
[190] Tirmizî, *el-Emsâl mine'l-Kitap ve's-Sünne*, 9.
[191] el-Ankebût, 29/41.
[192] Tirmizî, *el-Emsâl mine'l-Kitap ve's-Sünne*, 27-28.

muhafaza edemeyen bir canlı, nasıl olabilir ki bir başkasını kendi ağıyla koruyup gözetme yetisine sahip olabilsin.?[193]

Kur'an, sembolik anlatım çerçevesinde Allah'ın kendilerine mal verip onda infakta bulunanları şöyle nitelemektedir. *"Mallarını Allah yolunda infak edenlerin durumu, bir dane durumu gibidir ki o dane yedi başak bitirir, her başak da yüz dane bulunur. Allah dilediğine bunun katına çıkartabilir; Allah rahmeti geniş olandır ve bilendir."*[194] Tirmizî bu âyet ışığında, şöyle bir sembolik anlatım kuramını kurgulamaktadır. Yalnızca Allah yolunda malından tasaddukta bulunan birisinin durumu, infakta bulunduğuna karşılık kat be kat malı artan birisinin durumuna benzer. Yukarıdaki âyete de değinildiği gibi Hak Teâlâ dilediği kişinin mükâfatını birden yedi yüze, birden yedi yüz bine ve hatta bunun daha ötesine birden milyon katına çıkartabilir. Zira O'nun katında mükâfata bulunmanın herhangi bir had ve sınır yoktur.[195]

Hak Teâlâ hakkı bâtıldan şu sembolik anlatımla ayrı tutmaktadır. *"O, gökyüzünden su indirdi de vadiler kendi adetince sel olup taştı; selin arasından yüzeye çıkan bir köpük yükledi. Bir süs ya da bir eşya yapmak için ateşte üzerini körükledikleri madenlerden de onun gibi bir cevher var etti… İşte Allah, hak ile bâtılı bu şekilde ayrıştırır; şu da vardır ki köpük atılır gider, insanlara fayda veren ise yerde kalır. Böylelikle Allah, anlayanlar için böyle örnekler verir."*[196] Tirmizî bu âyeti, kalbin mânevî boyutuyla ilişkilendirir ve bu anlayışını şu sembolik anlatımla açıklığa kavuşturmaya çalışır. Burada Allah Teâlâ kalbin bâtıl olan yönünü, suyun üzerinde duran çer-çöple ilişkilendirmiştir. Nitekim kalbin hak tarafı bâtıl olan yönüne galip geldiğinde, tıpkı devinim halindeki suyun üzerinde biriken çöplerin giderilmesi ve bu sudan insanların faydalanması için temiz ve pak suya dönüşmesi halini andırır.[197]

Buraya kadar Tirmizî'nin eserleri göz önüne alınarak, Kur'an'da sembolik tabir ile ilgili âyetler üzerinde durulmuştur. Bundan sonrasında ise, Tirmizî'nin harf ve sayıların üzerinde kurduğu sembolik mânalar üzerinde durulacaktır.

---

[193] Tirmizî, *el-Emsâl mine'l-Kitap ve's-Sünne*, 117.
[194] el-Bakara, 2/261.
[195] Tirmizî, *el-Emsâl mine'l-Kitap ve's-Sünne*, 11-12.
[196] er-Ra'd, 13/17.
[197] Tirmizî, *el-Emsâl mine'l-Kitap ve's-Sünne*, 19-20.

İnsanların birbirleriyle iletişim kurmasında vasıta olan, duygu ve düşüncelerini hedef kitleye aktarılmasında ana etken olan dil ancak harflerin kullanımı sayesinde belirli bir anlam katmanına ulaşmıştır.[198] Tarihte harflerin dil üzerindeki etkisi noktasındaki ilk somut örneği Sümerler bize sunmuştur. Zira onların yazıyı ilk icatlarında, harflerin aynı zamanda bir iletişim dili olabileceğinin kanısına ulaşmış oldular.[199]

İslâm düşünce geleneğine bakıldığında, harflerin kendine has bazı gizli mânalar içerdiğine dair düşüncesi, oldukça kadim dönemlere ait bir düşünce olarak var olagelmiştir.[200] Bu düşünce geleneğin bir parçasını oluşturan tasavvuf, onun henüz ilk oluşum evresinde harflerin mânevî ve sırrî boyutun farkına varılmıştır. Bu bağlamda bu düşünce muhayyellerin oluşum ve gelişiminde, Kur'ân-ı Kerîm'in bir parçasını teşkil eden hurûf-ı mukataaların ön planda olduğunu söylemek yanlış bir değerlendirme olmayacaktır.[201] Çünkü bu harfler henüz tasavvufun zühd döneminden itibaren sûfîlerin ilgi odağını geliştirmiş, onlara garip ve ilginç pek çok fikir kazandırmasına vesile olmuştur.[202] Hatta buna bağlı olarak bazı sûfîler varlık âleminde yer alan ilm-i hurûfu, nûranî ve ilâhî hakikatlerin birer sembolü olduğunu düşünmüşlerdir.[203] Bu ilmi benimseyip yaygınlaşmasında: Ma'rûf-i Kerhî (ö. 200/815-16?), Zünnûn el-Mısrî (ö. 245/859), Sehl et-Tüsterî (ö. 283/896), Cüneyd-i Bağdâdî , Ebû Bekir-Şiblî (ö. 334/946), Abdülkâdir-i Geylânî (ö. 561/1166), Sühreverdî el-Maktûl (ö. 587/1191), Ahmed b. Ali el-Bûnî (ö. 622/1225), Ahmed b. Ca'fer es-Sebtî (ö. 601/205), Muhyiddin İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) ve Sa'deddîn-i Hammûye (ö. 671/1272-73?) gibi öncü mutasavvıflar önemli bir şekilde rol aldığı tespit edilmiştir. İbnü'l-Arabî'nin *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* ve *Kitâbü keşfi'l-ğâyât, el-Mebâdî ve'l-gâyât fîmâ tahvî 'aleyhi hurûfü'l-mu'cem fi'l 'acâ'ib ve'l-âyât, Kitâbü Esrarı'l-Huruf, Kitâbü'l-Elif, Kitâbü'l-Ba, Kitâbü'l-Mim ve'l-Vav ve'n-Nun, Kitâbü'l-Ya, Kitâbü'l-Celale*[204] adlı eseri başta olmak üzere, Sa'deddîn-i

[198] Tirmizî, *el-Mesâilu'l-müknûne*, 124.
[199] Necla Güneş Genç, *Eskiçağ'da Önasya'da Yazı ve Diller* (Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı Eskiçağ Tarihi Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 24.
[200] Hülya Küçük, *Tasavvufa Giriş* (İstanbul: Dem Yayınları, 2015), 32.
[201] Annemarie Schimmel, *İslamin Mistik Boyutları* (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2004), 427.
[202] Schimmel, *İslamin Mistik Boyutlar*, 434.
[203] Gündüzöz, "Harf Sembolizmi", 52.
[204] Muhyiddin İbnü'l-Arabî, "Harflerin İlmi el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye 1., 2., ve 26. Bablar", çev. Mahmut Kanık (İstanbul: İnsan Yayınları, 2023), 17.

Hammûye'nin *Risâle fî 'ilmi'l-hurûf* ve *Kitâbü't-teheccî* adlı eserleri, bu konuda en çok tanınan eserler olarak ön plana çıkmıştır.[205]

İbnü'l-Arabî, hurûf-ı mukattaa'dan الم harflerin şu sembolik anlamlara işaret ettiğini vurgular. Ona göre burada ا harfi tevhidi simgeler, م harfi de sınırsız bir mülkü işaret eder. Bu iki harf arasında kalan ل harfi ise her iki harfi birbirine bağlama vazifesini görür.[206]

Annemarie Schimmel'in (ö. 2003) şu sözü konuyu pekiştirme sadedinde dikkate değer olduğu düşünülmektedir: "Harf simgeciliği, pek çok metnin doğru anlaşılmasında son derece önemli rol oynayan sûfî söz sanatının ve simgeciliğinin bir yönüdür; harflerin ayrı ayrı tasavvufî anlamlarına ve genel olarak da hat santına bir vurgusu söz konusudur. "[207]

Tirmizî'nin ilm-i hurûfa ayrı bir değer atfettiğini yine kendisinin telif ettiği eserlerden anlaşılmaktadır.[208] O ilm-i hûrufun, insanın ruhunda derin hissiyat bıraktığına ve dolayısıyla duyu organları arasında ciddi bir bağlantısının bulunduğuna ve her bir harfin aynı zamanda sembolik bir anlatıma haiz olduğuna inanmaktadır. Meselâ ona göre ل harfi Allah'ın lütfunu, ب harfi Allah'ın bekâsını;[209] aynı şekilde ر harfi Allah'ın Rab oluşunu, ف harfi derin bir anlayışın sembolik izlenimini kendisinde barındırır.[210] Tirmizî, ayrıca ب-ت-ك harflerin âdeta bir nakış sanatı gibi birbiriyle insicamlı olduğunu ve dolayısıyla kitap kelimesi de bu insicamdan meydana geldiğini vurgulamaktadır.[211] Tirmizî burada harflerin kelime anlamı ve sembolik mânası üzerinde durmuştur. Onun bazen her bir harfin ayrı ayrı anlamına, bazen de birkaç harfi bir araya getirmek suretiyle harflerin işarette bulunduğu mânasına değindiği neticesine ulaşılabilir.

Tirmizî'nin önde gelen müridlerinden birisi olarak kabul edilen Ebû Bekir el-Verrâk, tasavvufun en önemli ıstılahlarından sayılan zühd kavramını açıklarken harflerin sembolik anlamlarından yararlandığı gözlemlenmiştir. Onun yorumuna göre zühd

---

[205] Reşat Öngören, "Tasavvuf", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/122.
[206] İbnü'l-Arabî, "Harflerin İlmi", 112.
[207] Schimmel, *İslamin Mistik Boyutlar*, 427.
[208] Tirmizî, *Tahsîlu nezâiri'l-Kurân*, 104-105.
[209] Tirmizî, *Beyânü'l-fark*, 72.
[210] Tirmizî, *Beyânü'l-fark*, 85.
[211] Tirmizî, *Kitâbü'l-ekyâs ve'l-muğterrîn*, 59; Tirmizî, *Tahsîlu nezâiri'l-Kurân*, 77; Kaya, *Vücûh ve Nezâir*, 165.

kelimesindeki ز harfi ziyneti, ه harfi hevâ 'yı ve د harfi de mâsivâyı terk etmenin sembolik anlamda bir intibayı bize sunmaktadır.[212]

Tirmizî harfleri, bütün ilimlerin belirleyici noktası olarak görmektedir.[213] Bu nedenle o, harflerin derece bakımdan isimlerden üstün olduğunu ve bu vasfıyla da bütün ilimlerin temel unsurunu teşkil ettiğini düşünmektedir. Tirmizî harfleri, kendisinden meydana gelen isimlerden üstün görmesinin sebebin şöyle açıklar: "Bilinen bir hususdur ki isimlerin oluşumu harflerden müteşekkil olmasındandır, bu da harflerin isimlerden daha esrarengiz ve kapsayıcı olmasına delâlet etmesi açısından yeterli bir iddia olarak görülmelidir."[214]

Tirmizî'nin nazarında, her bir harfin kendine mahsus gizem dolu bir mânası vardır ve bu mâna öyle bir dokümana sahiptir ki onu ancak Allah'ın velî kulları ve ilimde derinleşmiş mü'minler gerçek anlamına vâkıf olabilir.[215]

Tirmizî'nin yaklaşımına göre harflerin sırrî anlamın kullanımı en güzeli Allah Teâlâ'ya ait olmakla beraber, mutasavvıfların da herhangi bir şeyi açıklamaya çalışırken harflerin sembolik anlamlarından istifade ettiği görülebilir.[216] Meselâ mutasavvıflar besmele بِسْمِ اللهِ الرَّحْمنِ الرَّحِيم âyetini açıklarken, harflerin sembolik anlam kuramı bağlamında şunu derler: Bu âyette geçen ب harfi Allah'ın cemâl ve güzelliğine, س harfi Allah'ın yüceliğine, م harfi ise Allah'ın ihtişamına ve celâletine delâlet eder. Onların bu anlayışından esinlenen Tirmizî de şöyle der: "Eğer Cenâb-ı Kibriyâ bir kimseye hidâyet tevfikini nasip ederse, bu harflerden her birinin sırrî mânasını o kişinin kalbine sirayet ettirir. Bu durum, tabii olarak o kişinin dünyasına ve dinine tesiri dokunur."[217] Ayrıca bir bütün olarak Tirmizî, dünyayı bir zehre "Bismillah" sözünü ise bu zehrin panzehrine benzetir. Onun iddiasına göre bunun en bariz örneği, Hâlid b. Velîd'in (ö. 21/642) avucun arasına bir miktar zehir alıp ardından "Bismillâhirrahmânirrahîm" deyip o zehri içmesi rivayetinde görülmektedir.[218]

---

[212] Çift, "Ebû Bekkir Verrâk", 43/58.
[213] Tirmizî, *el-Mesâilu'l-müknûne*, 124.
[214] Bereke, *Nazariyyetuhû fi'l-velâye*, 322.
[215] Bereke, *Nazariyyetuhû fi'l-velâye*, 328.
[216] Bereke, *Nazariyyetuhû fi'l-velâye*, 323.
[217] Tirmizî, *el-Emsâl mine'l-Kitap ve's-Sünne*, 56.
[218] Tirmizî, *Keyfiyyeti's-sülûk ilâ Rabbi'l-Âlemîn*, 111.

Bunun yanı sıra kimi sûfîler, Kur'an'ın toplamda altı sûresinin ilk âyetini oluşturan الم (*elif, lâm, mîm*) harflerinden yola çıkarak şöyle bir düşünce ileri sürmüşlerdir. Buna göre ا harfi Allah'ı, ل harfi Hz. Muhammed'i (s.a.v.) ve م harfi ise ilâhî emirleri Peygamberlere ulaştıran vahiy meleğini, yani Cebrâil'i sembolize etmektedir.[219]

Şa'bî'den (ö. 104/722) rivayet olunduğuna göre, İkrime b. Ebû Cehil'e (ö. 13/634) hurûf-ı mukattaa'dan "kâf hâ yâ ayn sâd", "yâ sîn", "hâ mîm", "tâ hâ", "tâ sîn" ve "kâf" vb. harflerin mânası soruldu. O, bu soruya şöyle cevapta bulundu: "Bu harflerin aslî mânasına ancak Peygamberler ve Allah'ın velî kulları vâkıf olabilir. Onların dışında kimse bu harflerin gerçek mânasına vâkıf olma yetisine sahip değildir."[220]

Tirmizî *Nevâdirü'l-usûl* adlı eserinde, nedâmet konusunu ele alırken, aynı zamanda harflerin sembolik anlamlarına değindiği görülmektedir. Ona göre nedâmet, yapılan hatalara tekrardan geri dönüş yapmamaktır. Bu da kulun kalbi her dem Allah'ın huzurunda olduğunun bilincini taşımasıdır. Zira kulun kalbi O'nun huzurunda olduğunun idrakine vardığında, tıpkı bir kölenin efendisine itaatinde olduğu gibi O'na itaat içinde bulunur.[221] Nedâmet, toplamda üç harften meydana gelmektedir. Bunun bir yerinde م harfi öne alınmış, ن harfi sona bırakılmış; başka bir yerinde ن harfi öne alınmış, م harfi sona bırakılmıştır. Bu harflerin bir araya gelmesi ise kulun Allah Teâlâ'nın huzurunda itaat ile durmaya kararlı olması anlamı çıkmaktadır. Bu nedenle, nedâmete aynı anda tevbe denilmiştir.[222] Tevbe: dil ile istiğfarda bulunmak, kalp ile pişmanlık duymak ve bunu hareketlerine yansıtmaktır, netice olarak yapılan hatalardan ibret alıp onlara tekrardan dönüş yapmamaktır.[223] Bu durumda olan birisinin misali, tıpkı tedirgin bir kuşa benzer ki bu kuş ne kendini tamamıyla güvende hisseder ne de sürekli yerinde bekler. Kişinin kalbi de sürekli korku ve teyakkuz halinde olmalıdır. Kendisini hiçbir zaman güven ve rahat içinde hissetmemeli, daima nefsini hor görmeli ve Allah Teâlâ'nın rızâsını kaybetmekten korkmalıdır.[224]

---

[219] Schimmel, *İslamin Mistik Boyutlar*, 434.
[220] Tirmizî, *Keyfiyyeti's-sülûk ilâ Rabbi'l-Âlemîn*, 79-80.
[221] Tirmizî, *Nevâdirü'l-usûl*, 3/354.
[222] Tirmizî, *Nevâdirü'l-usûl*, 3/355.
[223] Tirmizî, *Nevâdirü'l-usûl*, 3/358.
[224] Tirmizî, *Kitâbü sîretü'l-evliyâ Cevâbu mesâililletî seelehû ehlu's-Serahs anhâ Cevâbu kitâb mine'r-rey*, 196.

Bunun yanında Tirmizî, *Beyanü'l-fark beyne's-sadr ve'l-kalb ve'l-fuâd ve'l-lüb* adlı çalışmasında, harflerin sembolik anlamından bahsederken عرف fiilin harfi mânasına değinmektedir. Onun buradaki düşüncesine göre ع harfi, bilmek anlamındaki âlime fiiline işarette bulunur. Bu da Hak Teâlâ'nın; hürmetini, itibarını, yüceliğini ve ilmine ait bir alâmet niteliğini taşır. Ondan sonra gelen ر harfi de Hak Teâlâ'nın Rab oluşunu, O'nun rahmetini ve rızkını müşâhede edilmesinin bir emaresi anlamını kendisinde barındırır. Son harf olan ف harfi ise, başta Hak Teâlâ hakkında derin anlayış olmak üzere ondan sonra kişinin dinî meselelerde idrak sahibi olunmasına işarette bulunur.[225] Ayrıca, bu harflerden ع harfi kulun iman ile azizleşmesini, ر harfi ruhun Rahman'ı zikretmesini, ف harfi Allah'ın kuluna Kur'ân-ı Kerîm ilmini lütfetmesini sembolize eder. Buna ilave olarak bu harflerden ع harfi nefsin âşık olmasını, ر harfi kalbin yumuşamasını ve rikkat kazanmasını, ف harfi ise ruhun yükselmesini sembolize ettiğini söylenmektedir.[226]

Tirmizî علم ve عمل kelimesinin harf sayısı aynı olduğunu, fakat aralarında anlam farkın bulunduğunu söyler. Ona göre علم sadrda bulunur, uzuvlarda görülene ise عمل denilir. Nihayetinde her ikisi de toplamda üç harften müteşekkildir. Birinde ع harfi öne alınmış, diğerinde ise م harfi sona bırakılmıştır. Aslında her ikisinden de bir alâmet kastedilmektedir.[227] Burada ilim sadrda ve onun korunduğu yer hafızadır. İhtiyaç duyulduğunda sadrdan fuâd'a, oradan da harflerin şekil almasıyla dil ile ortaya çıkar. Bu durum, tıpkı bir pınarın kaynağından suyum damla damla akması gibidir o suyun her bir damlası peş peşe ve ardışık bir şekilde akar.[228]

Tirmizî, ilimin bâtınî boyutu ile ilgili şöyle bir görüş ileri sürer. Onun yapmış olduğu yoruma göre ilmin özü, Allah Teâlâ'nın kulun gönlüne bıraktığı bir emanettir. Her kim bu emanettin özüne ihanet ederse, o kişi ilmin özünden mahrum olur ve geriye sadece ondan onun kabuğu kalır. Bunun örneği çürümüş bir yumurta veyahut çürümüş bir cevizdir (içi ölü ancak dış kısmı canlı görünür). Tirmizî'nin bu minvalde vurguda bulunmak istediği şey ilmin sadece zâhirî boyutu değil, onun yanında (hikmet) yani ilmin bâtınî boyutunun önemini de dikkatlere takdim etmektir. İlmin sadece kabuğuna takılan ve dolayısıyla içini boş bırakan kimse, her ne kadar zâhir yönden faydalı olarak görünürse

[225] Tirmizî, *Beyânü'l-fark*, 85.
[226] Tirmizî, *Beyânü'l-fark*, 86.
[227] Tirmizî, *Tahsîlu nezâiri'l-Kurân*, 58.
[228] Tirmizî, *Tahsîlu nezâiri'l-Kurân*, 63-64.

de hakikatte özden yoksundur. Fakat ilmin özünü muhafaza eden, ilmin emanetine sadık olan kimse demektir. Bunun yanında ona ihanet eden, görünüşte her ne kadar ona sahip kişi olarak görünse de hakikatte ondan mahrum kalan kimse demektir.[229]

Tirmizî *Gavru'l-umûr* adlı kitabında, aklın mahiyetini açıklarken ilk etapta akıl kelimesinin harfi mânasını değinir ve ardından akıl kelimesinin içinde barındırdığı kelime anlamını açıklar. Onun buradaki anlayışına göre akıl mefhumu, ع-ق-ل şeklinde üç harften müteşekkil bir kelimedir. Akıl kelimesinin ilk harfini oluşturan ع harfinin beş farklı anlamı vardır bunlar; kudret, büyüklük, yücelik, ilim ve ihsandır. Kelimenin ikinci harfini oluşturan ق harfinin de beş anlamı vardır bunlar; Kur'an, yakınlık, söz, istikamet ve kudrettir. Kelimenin üçüncü ve son harfini oluşturan ل harfi ise lütuf kelimesinden gelir. Lütuf da zarafetten, zarafet şefkatten, şefkat özlemden özlem ise sevgiden doğmaktadır. Bu üç harfin bir araya gelmesiyle meydana gelen عقل akıl kelimesi mahza bir düşünce aracı değil, onunla beraber ilâhî niteliklerle yoğrulmuş, sevgi ile şekillenmiş, denge ile korunmuş ve hakikati idrak edebilen bir melekeyi de kendisinde barındırır.[230]

Tirmizî harflerin sembolik mânalarına değinmekle kalmamakta, aynı zamanda sayıların sembolik anlamlarına da temas ettiği görülmektedir. Örneğin o, tekli sayıların mahiyeti ve önemi üzerinde dururken şunu söyler: "Gökyüzü yedi katman üzerindedir, haftanın günleri yedi olarak belirlenmiş, rızık yediden (yedi semadan) gelir, insan yediden yaratılmış (Kur'an'da yedi aşama olarak bahsedildiği; nutfe, alaka, mudğa) ve dünya döngüsel olarak yedi gün etrafında döner. Bütün bunlar tekli sayı üzerine kaimdir. Aynı şey ibadetler için de geçerlidir. Şöyle ki gündüz yapılan amellerin, Allah Teâlâ'ya yükselmesi için akşam namazı vitr (tekli sayı) namazı kılınır. Gece yapılan amellerin, Allah Teâlâ'ya yükselmesi için de yatsı namazının akabinde vitr (tekli sayı) namazı kılınır". Zira gece işlenilen ameller ile gündüz işlenilen ameller ayrı melekler tarafından kayıt altına alınır. Burada bize tekli olan sayıların gerek evrende gerekse de ibadetlerde ilâhî sistemin bir düzeni olduğu îmâsında bulunur. Akşam namazı ve yatsı namazın ardında kılınan (vitr) tekli namaz da bu durumun bir parçasını teşkil eder. Ayrıca gece ile

[229] Tirmizî, *Kitâbü isbâtü'l-ilel*, 69-70.
[230] Tirmizî, *Gavrü'l-umûr*, 112.

gündüz gözetleyici meleklerin ayrı ayrı olması, her zaman diliminin ayrı bir öneme haiz olduğunu belirtir mahiyettedir.[231]

Ramazan ayından sonra tutulan Şevval orucu için Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle bir tabir kullanır: "Her kim ki Ramazan orucuna altı gün Şevval orucunu birleştirirse, sanki bütün bir yılı oruç tutmuş gibi olur."[232] Malûmdur ki kamerî yıl içinde toplamda 12 ay ve 354-355 gün vardır. Bu on iki ayın her birinde 29 veya 30 gün mevcuttur. Bu sayıların değer dizgisinden bir hesaplama yapıldığında, 29+6=35 gün bunun totalde ortalaması 35,5 gün eder. Bu ortalamayı 10 ile çarpınca toplamda 355 gün yapar ki buda kamerî yılın gün sayısına eşit bir sonuç verir. Bun sembolizmin şemsî yıllara göre değil de mahza kamerî yıllara tekabül etmesi ayrıca dikkat çekmektedir.[233]

Sonuç olarak yukarıda verilen örneklerden de anlaşıldığı gibi Tirmizî, harf ve sayıların remzî mânasına ayrı bir önem atfetmiştir. Tirmizî harf ve sayıların sembolik mânasına, başta Kur'ân-ı Kerîm olmak üzere sûfîlerin harfleri yorumlama şeklini esas almış ve bununla bir neticeye varmaya çalışmıştır. Bu anlayışını ele almış olduğu eserlerinde, konu bağlamında farklı örnek ve anlamı değerlendirerek yansıtmıştır.

1.5. TİRMİZÎ'NİN SEMBOLİK DİL KULLANIMINDA OTORİTESİ

Mutasavvıfların fizikötesi alandaki mücerret anlamları, insanın düşünce boyutuna ve somut âlemine yaklaştırmada sembolik dile başvurmuş oldukları bilinen bir gerçektir.[234] Tirmizî de soyut anlamlı fikir ve düşüncesini açığa kavuştururken, sıklıkla sembolik dilden yararlanmış olduğu görülmektedir.[235]

Tirmizî'nin çeşitli meseleler hakkında, farklı görüşler ortaya koyması hasebiyle tasavvuf tarihin erken dönemlerinden itibaren önü doğmuş olduğu Tirmiz'den Endülüs'e kadar, oradan da İslâm beldesinin birçok bölgesine yayılmıştır.[236] Onun doğup büyüdüğü

---

[231] Tirmizî, *Nevâdirü'l-usûl*, 5/268-269.
[232] Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmiu's-sahîh* (Suudi Arabistan: Beytü'l-efkari'd-Devliyye, 1419/1998). "Sıyâm", 204.
[233] Hamidullah, "İslâm'da Sembol", 305.
[234] Dilek Güldütuna, "Tasavvufta Sembolizme Tipik Bir Örnek: Ken'ân Rifâî'nin 'Riâî Mihrâbı' Tasvîri", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (Eylül 2022), 1277.
[235] Horasan, *Hakîm Tirmizî Örneği*, 50.
[236] Salih Çift, "Bir Bilge Olarak Hakîm Tirmizî ve Anadolu Tasavvuf Kültürüne Tesirleri", *Türk Dünyası Bilgeler Zirvesi: Gönül Sultanları Buluşması* 1 (Mayıs 2014), 405-406.

Tirmiz kentinde, birbirinden farklı birden fazla dil konuşulmuştur. Ancak burada gerek onun ailesi Arap olması gerekse de eserlerini Arapça telif etmesi gerekçesiyle kendisinin diğer dillerden Arapça dilini benimsediği söylenilebilir.[237]

Tirmizî'nin kendisine has bir üslûbu, herhangi bir meseleyi ele alırken konun daha iyi kavranmasını sağlamak amacıyla avam tabakasından birisinin dahi anlayabileceği somut örneklere başvurmasıdır.[238] Biz burada onun sıkla başvurmuş olduğu bu somut örnekleme yöntemine, sembolik dil/ sembolik anlatım olarak isimlendirdik.

Ebû Nuaym el-İsfahânî (ö. 430/1038) *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakatâtü'l-asfiyâ* adlı eserinde, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Hasen et-Tirmizî başlığı altında Tirmizî'den şu sembolik içerikli alıntısında bulunur: Şehvetin duygu ve hazları anmakla kişinin kalbinin katılaşmasına ve hatta kurumasına sebep olur. Böyle bir kalp, tıpkı kendisine su verilen bir ağaca benzer ki bu ağaç su ile tazeliğini ve canlılığını muhafaza eder. Bu ağaç sulamadan mahrum bırakılır ve kavurucu sıcaklık altında bırakılırsa, bu sefer ağaç kurur ve odun olup ateşe atılır. Benzer durum insanların kalbi için de geçerlidir, kişi kalbini Allah'ı anmaktan alıkoysa ve sadece mâsivâ'nın arzularıyla yaşarsa, bu defa bedeni ibadet etmekten haz alamaz.[239] Tirmizî burada, Allah'ı anan bir kalbin her dem canlı ve zinde kaldığını, dünyevî zevklere dalan bir kalbin ise kuruyup herhangi bir işe yaramadığını belirtmek ister.

Tirmizî dünyayı kralların gelinine, zâhidlerin aynasına benzetir. Nitekim krallar ona süslenirler, zâhidler ise ona bakıp ders alırlar. Böylelikle zâhidler onun geçici aldatmasının farkında olur ve ondan yüz çevirmeye çalışırlar.[240]

Tirmizî'den çokça istifade eden Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/857)[241] *Âdâbü'n-nefs* adlı eserinde sembolik dilin kullanımında Tirmizî'den yararlandığı düşünülmektedir. Örneğin o hikmet konusunu irdelerken, tıpkı Tirmizî de olduğu gibi sembolik dile

[237] Çift, *Tirmizî'nin Tasavvuf Anlayışı*, 137.
[238] Çift, *Tirmizî'nin Tasavvuf Anlayışı*, 136.
[239] Ebû Nuaym İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ*, haz. Sami Enver Cahin (Kahire: Dârü'l Hadîs, 2009), 8/296.
[240] İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 8/297.
[241] Kutbeddin Akyüz, *Sûfî Düşüncenin Kurucu Şahsiyetlerinden Muhâsibî ve Hakîm Et-Tirmizî: Kavramsal Bir Mukayese* (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı, Doktora Tezi, 2022), 8.

başvurur. Söz konusu ona göre kişi kalbiyle Allah'a yöneldiğinde, kalpte oluşan hal gibi bedenin diğer organları da Allah'a yönelir.[242]

Ebü'l-Hüseyin en-Nûrî'nin kalbin mertebeleri ile Tirmizî'nin kalbin mertebeleri ve sıralaması birbiriyle örtüşmektedir. Onun *Makâmâtü'l-kulûb* adlı eserinde, bu husus açık bir şekilde görülmektedir. Ebü'l-Hüseyin en-Nûrî, kalbin mertebeleriyle ilgili yaptığı değerlendirme ve yorum şu şekildedir. Ona göre kalbin ilk mertebesini sadr teşkil eder. Bu bakımdan sadr, İslâm'ın merkezi konumundadır buna binâen *"Allah her kimin bağrını (sadr) İslâm'a açmışsa, işte o artık Rabbinden bir nûr üzerinde değil mi?!"*[243] Ona göre kalbin ikinci mertebesini de kalp oluşturur. Bu bakımdan kalp, imanın merkezi konumunu üstlenir. Buna bağlı olarak *"Allah imanın süsünü kalbinize sevdirdi."*[244] Ona göre kalbin üçüncü mertebesini fuâd teşkil eder. Bu bakımdan fuâd, mârifetin merkezi konumu üstlenir. Bu minvalde *"Gözün gördüğünü (fuâd) yalanlamadı."*[245] Ona göre kalbin dördüncü mertebesini ise lüb oluşturur. Bu bakımdan lüb, tevhid yani Allah'ın birlemenin merkezi konumundadır.[246] Nitekim bununla ilgili *"Bunlarda temiz akıl sahipleri (ulü'l-elbâb) için âyetler vardır."*[247] Tirmizî, Ebü'l-Hüseyin en-Nûrî'nin kalbin mertebelerine dağ örneğini vererek açıklar. Onun yapmış olduğu benzetmelere göre İslâm bir dağ gibidir, onun yeri sadrdır. İman bir dağ gibidir, onun yeri kalptir. Mârifet bir dağ gibidir, onun yeri ve mecrası fuâddır. Tevhid bir dağı çağrıştırır, onun yeri lübdür. Bu arada sadr dağın kuşu; Allah'a şirk koşma, kuşku duyma, ikiyüzlülük etme vb. vadilerde uçar.[248] Nitekim buna bağlı olarak Allah Teâlâ şöyle buyurur. *"Ben nefsimi temize çıkarmıyorum. Zira nefs 'emâre'dir. Yani kötülüğü çokça emreder."*[249] Kalp dağın kuşu kimi zaman yükselme ve Allah'ın nimetlerine karşı sevinme vadilerinde uçar. Kimi zaman da mahrumiyet, nefsin ezikliği ve yoksunluğu gibi vadilerde uçar. Bu bağlamda Allah Teâlâ şöyle buyurur: *"And olsun o pişmanlık duyan ve kendi kendini kınayan nefse."*[250] Lüb dağın kuşun mekânı, mutmain olmuş nefstir. Bu kuş razı olmak ve Allah'ı zikretmenin

---

[242] Ebû Abdillâh el-Hâris b. Esed Muhâsibî, *Âdâbü'n-nüfûs*, haz. Abdülkâdir Ahmed Atâ (Lübnan-Beyrut: Müessesetü el-Kütübi'l Sekâfiyye, 1991), 132.
[243] ez-Zümer, 39/22.
[244] el-Hucurât, 49/7.
[245] en-Necm, 53/11.
[246] Ebü'l-Hüseyin Nûrî, *Makâmâtü'l-kulûb*, çev. Kasım Samarrai (Irak: Matbaat el-Maarif-Bağdat, 1969), 12.
[247] el-Bakara, 2/179.
[248] Hakîm Tirmizî, *Kalbin Anlamı*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Sûfî Yayınları, 2023), 70.
[249] Yûsuf, 12/53.
[250] el-Kıyâmet, 75/2.

tadını bulma gibi vadilerde dolaşır.[251] Bu hususa bağlı olarak Allah Teâlâ şöyle buyurur: *"Ey Rabbine boyun eğmek suretiyle huzura ermiş nefs!"*[252]

Tirmizî'nin kendisinden istifade ettiği Ebû Türâb en-Nahşebî'nin konumuz bağlamında şu sözünü vurgulamanın anlamlı olduğunu düşünüyoruz: "İnsanlarla münasebetin ateşle olan münasebetin gibi olsun. Zira ateşin faydalı tarafıyla birlikte zararlı olan yanı da vardır. Sen sana faydalı olan tarafından istifade et, zararlı olan yanından ise sakın."[253]

Hem Tirmizî'nin öğrencisi hem de Tirmizî'nin fikirlerini irdeleyip benimseyen Ebû Bekir Verrâk, zühd kelimesini yorumlarken ondan meydana gelen harflerin sembolik anlamlarına başvurur. Ona göre ز harfi ziyneti, ه harfi hevâyı, د harfi ise dünyayı terk etme anlamını zihinde bir çağrışımda bulunur.[254]

Tirmizî'nin sembolik dilin kullanımdaki yetkinliği, yine kendisinin kaleme almış olduğu eserlerden anlaşılmaktadır. Örneğin kendisi sembolik dilin gerekliliğine ve önemine dair vurgusunda bulunurken *el-Emsâl mine'l-Kitap ve's-Sünne* adlı eserinde, şu hususa temas etmesi ilgi çekicidir: "Meseller kulakların duymaktan ve gözlerin görmekten aciz kaldığı ya da kalabileceği şeylere dair birer hikmet örnekleridir."[255] Buna göre anlaşılması zor olan bir konu hakkında meseller verildiğinde, bu meseller vasıtasıyla kişi konuyu bizzat müşâhede etme yetisine nâil olur. Bu durumun örneği, aynaya bakan kimsenin örneği gibidir aynaya bakan, aynada hem yüzünü hem de arkasındakilerini ayna vasıtasıyla görebilir.[256]

Tirmizî rızâ ile sabır kavramını ele alırken, ikisini şu sembolik örnekle ayırır. Bir adam dirhem dolu kesesini kaybeder, kaybettiği kesesini bulma noktasında büyük bir çaba gösterir. Onun bu üzgünlüğünü fark eden biri ona: Ben sana bu yılın başında kaybettiğin her bir dirheme karşılık bir dinar vereceğim. O da adamın söylediği bu söze inanır, bulduğu bir miktar şeyle sükûnet bulmaya çalışır. Ne var ki yine de üzüntüsü kaybolmaz, o buna karşılık ister istemez sabreder. Buna sabır denir. Başka bir adam da

[251] Tirmizî, *Kalbin Anlamı*, 71.
[252] el-Fecr, 89/27.
[253] İsfahânî, *Hilyetü'l-Evliyâ*, 7/642.
[254] Çift, "Ebû Bekkir Verrâk", 43/58.
[255] Tirmizî, *el-Emsâl mine'l-Kitap ve's-Sünne*, 2.
[256] Tirmizî, *el-Emsâl mine'l-Kitap ve's-Sünne*, 4.

para dolu kesesini kaybeder. Fakat o kaybettiği paraya karşılık olarak bir ev dolusu mücevhere sahip olduğunu bilir ve bu az miktardaki paraya aldırış dahi etmez, aksine rızâ gösterir. Buna da rızâ denir.[257]

Yukarıda da belirtildiği gibi Tirmizî'nin sembolik dil kullanımındaki hakimiyeti, yine onun ele almış olduğu eserleri irdelenerek tespit edilebilir. Ayrıca burada, bu metodun sadece Tirmizî'ye münhasır bir özellik değil, pek çok mutasavvıfın bir şekilde bu metottan istifade etmiş olduğunu bu vesileyle değinmiş olduk.

1.6. TİRMİZÎ'NİN TASAVVUF LİTERATÜRÜNDEKİ YERİ

Tasavvufun temel klasik kaynaklarında, Tirmizî hakkında imam, hâfız, muhaddis, sûfî, zâhid vb. methedici vasıflarla anılması, kendisinin tasavvuf literatüründe önemli bir şahsiyet sahibi olduğunu belirtir niteliktedir.[258] Örneğin bu temel klasik kitapları arasında yer alan Sülemî'nin *Tabakâtü's-sûfiyye* adlı eserinde, Tirmizî şöyle yâd edilir: "Kendisi kuşkusuz Horasanın önde gelen şeyhlerinden birisi olarak kabul edilir. Bilinen meşhur eserleri vardır. Çok sayıda hadis yazmakla kalmamış, aynı zamanda hadis rivayetlerinde bulunmuştur."[259] Ebû Nuaym el-İsfahânî *Hilyetü'l-evliyâ* adlı eserinde ise Tirmizî'nin hak yolda olduğunu, mürcie ve diğer bid'at ehline karşı çıkıp selef ehline mensup olduğuna dair aktarımda bulunmuştur.[260]

Tirmizî'den sitayişle bahseden ve kendisinden çokça istifade eden Hücvîrî *Keşfü'l-mahcûb* adlı eserinde, Tirmizî hakkında şöyle bir alıntıda bulunur: "Kendisi ilimde kâmil ve rehber idi. Benim bakış açıma göre o, eşine az rastlanılan muhteşem bir zâttır. Zira benim kalbim onun âdeta avı olmuştur."[261]

Tirmizî tasavvuf yolculuğuna, Ahmed b. Âsım el-Antâkî ve Hâris el-Muhâsibî'nin nefis terbiyesi ile ilgili eserlerinden etkilenerek başladığı söylenebilir.[262]

---

[257] Hakîm Tirmizî, *Edebü'n-Nefs/ Kalbini Bul Nefsin Terbiyesi ve Allah'a Yakın Olmanın Güzelliği*, çev. Hacı Bayram Başer (İstanbul: Hayykitap Yayınları, 2023), 26.
[258] Mehmet Necmeddin Bardakçı, *İslam Tasavvuf Düşüncesinin Teşekkülü* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2020), 321.
[259] Sülemî, *Tabakât's-sûfiyye*, 175.
[260] İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 8/296.
[261] Hücvirî, *Hakikat Bilgisi*, 205.
[262] Bardakçı, *İslam Tasavvufu*, 323.

Ancak daha sonrasında tasavvuf alanında, kendisine özgü bir ekolün öncülüğünü yapabilecek derecede özgün fikirlere sahip olmuştur.[263]

Tirmizî, Hâris el-Muhâsibî'nin ilim, amel, zâhirî ve bâtınî akıl yürütme, ehl-i tasavvufun genel ahlâk prensibi, kalp ve bedenin amelleri, kulların mânevî dereceleri vb. konulardan kendisinden istifade bulunduğunu bu nokta vurgulamanın yerinde olacağı düşünülmektedir.[264]

Tirmizî, fikirlerini açıklarken hem akıl hem de nakil ekseninden hareket etmiş ve bu nedenle kendisi "hakîm" unvanıyla tanına gelmiştir.[265] Bununla birlikte kendisi, bazı meselelerde tasavvuf tarihî açısından daha öncesinde üzerinde durulmamış fikirler ortaya atmıştır. Böylece başta İbnü'l-Arabî olmak üzere, Gazzâlî (ö. 505/1111) gibi tasavvuf sahasında ufuk açıcı fikirler ortaya koyan âlimlere öncülük yapmıştır.[266] Nitekim Gazzâlî'nin kalbin göz ile görülen azaları ile Tirmizî'nin kalbin hükümdarları birbiriyle benzerlik göstermektedir. Bunlar; kulak, göz, el, dil, ayak, mide ve üreme organlarıdır.[267] Bu organların kalbe itaat etmesi zorunludur, kalbin de Allah'a tâbi olması mecburidir. [268] Gazzâlî'nin eserleri değerlendirildiğinde, onun da Tirmizî gibi sembolik anlam ve anlatımlara çokça başvurmuş olduğu tespit edilebilir. Meselâ Gazzâlî kalbin soyut olan boyutunu açıklarken, ayna metaforuna başvurur. Buna göre tasavvuf yoluna yeni başlayan sâlikin, yapacağı mücâhedelerle aynanın parlaklığında olduğu gibi kalbi parlar, daha sonrasında aynaya yansıyan görüntüler ise Hakk'ın tecellilerinin yansımasıdır. Tirmizî de kalp aynasının parlaması için, kişinin tevbe ve mücâhede etmesi şart olduğu bilinmektedir.[269]

İbnü'l-Arabî, Tirmizî'nin *Hatmü'l-evliyâ* adlı meşhur eserinden etkilenmekle kalmamış, bunun yanında Tirmizî'nin bu eserinde sorduğu 157 sorunun cevabı üzerinde

---

[263] Tirmizî, *Velîliğin Sonu*, 23.
[264] Hâris Muhâsibî, *Kitâbü'l-İlm*, haz. Muhammed Abid Mezâlî (Cezâir: Dârü't-Tûnusiyye li'n-Neşr, 1975), 74.
[265] Bardakçı, *İslam Tasavvufu*, 337.
[266] Çift, *Tirmizî'nin Tasavvuf Anlayışı*, 112.
[267] Tirmizî, *es-Salât ve makâsıdühâ*, 11.
[268] Buket Çanakçı, *Gazzâlî'nin Kaynaklarından Biri Olarak Hakîm Tirmizî* (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı Tasavvuf Bilim Dalı, 2020), 29.
[269] Çanakçı, *Gazzâlî'nin Kaynaklarından Hakîm Tirmizî*, 32.

Fütûhâtü'l-Mekkiyye adlı esrenin 73. Bâbında, *el-Cevâbü'l-müstakîm 'ammâ seele 'anhü't-Tirmizî el-Hakîm* başlığında ona cevapta bulunmuştur.[270]

Sonuç olarak tasavvuf alanında ana fikrini velâyet düşüncesi ekseninde oluşturan Tirmizî; nefsin mertebeleri, kalbin kategorileri, harflerin sembolik mânaları ve ibadetlerin sembolik anlamları hakkındaki görüşleriyle tasavvuf sahasına farklı bir bakış açısı kazandırmış ve bu yönüyle kendisinden sonraki dönemin mutasavvıflarına öncülük etmiştir denilebilir.

[270] Halil İbrahim Şimşek (ed.), *Tasavvuf Konusunda Bilinmesi Gereken 88 Soru* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2020), 172.

BÖLÜM 2: KALBİN SEMBOLİK ANLATIMI

2.1. TASAVVUFTA KALP ANLAYIŞININ ÖNEMİ

Tasavvuf ehlinin alâka kurup ilgilendikleri hususlardan birisi de kalp ve kalbin tasfiyesi olduğundan dolayı, tasavvuf ilmine "ilmü'l-kulûb", "ma'riftü'l-kulûb"; kendisiyle ilgilenen sûfîlere de "ehlü'l-kulûb", "ashâbü'l-kulûb", "erbâbü'l-kulûb" ve "ehl-i dil" gibi payeler verilmiştir..[271] Mutasavvıflara göre mârifetullah (el-ilm bi'llâh) bilgisine ulaşmanın yolu aklî istidlâl kıyas ve çeşitli okumalar yapmakla değil, ancak kalbi arındırmak ve mânevî seyr ü sülûk'ü gerçekleştirmekle bu bilgilere varılabilir. Onlara göre tasfiye olunmuş bir kalp, gaybî hakikat ve hikmetlerin tecelli olduğu bir mekân mesabesindedir.[272] Bu sebeple onlar, mânevî olgunlaşma evresinin kilit noktasının kalp ve kalbin tasfiyesi olduğuna dikkat çekmek istemişlerdir. Ayrıca onlar insân-ı kâmil vasfına erebilmek için, ilk etapta bedenin merkezinde bulunan kalbi tasfiye etmek ve ardından onu kirli şeylerden arındırmakla mümkün olabileceği düşüncesini ön planda tutmuşlardır.[273]

Tirmizî'nin kalbin merhalesi ile onun kalbin merhalesi örtüşen ve tasavvuf tarihinde ilk defa kalbin merhaleleri hakkında değerlendirmelerde bulunulan kişinin Ebü'l-Hüseyin en-Nûrî olduğu düşünülür. Onun *Makâmâtü'l-kulûb* adlı eserinde, kalp mefhumun dört farklı merhalesinden bahsedilmektedir. Bunlar sırasına göre; sadr, kalp, fuâd ve lüb teşkil eder. Onun değerlendirmesine göre sadr İslâmın, kalp imanın, fuâd mârifetin ve lüb ise tevhidin mecrasını sembolizme etmektedir.[274] Bu noktada kalp değerlendirmesi hakkında fikirler ortaya atan bir başka mutasavvıf isim, Hâris el-Muhâsibî'dir. O da kalp ile ilgili şu kavramları kullanır; sadr[275], sırr[276] ve zamîr[277]. Muhâsibî'nin yaklaşımına göre, kalp özü itibariyle her insan için genel anlamlara haiz

[271] Uludağ, "Kalb", 24/231.
[272] Uluç, *İbn Arabî'de Sembolizm*, 167.
[273] Halil İbrahim Şimşek, "Tasavvufta Kalbin Kirlenmesi ve Temizlenmesi Konusu", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/28 (2015), 35-48.
[274] Nûrî, *Makâmâtü'l-kulûb*, 12.
[275] Hâris Muhâsibî, *Risâletü'l-müsterşidîn*, haz. Abdulfettah Ebû Gudde (Halep: Dârü's-Selâm, 1893), 162.
[276] Hâris Muhâsibî, *Vesâyâ*, haz. Abdülkâdir Ahmed Atâ (Lübnan-Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986), 64.
[277] Hâris Muhâsibî, *Bed'ü men enâbe ilallâh*, haz. Mecdî Fethî es-Seyyid (Mısır: Dârü's-Selâm, 1991), 124.

olmakla beraber, kalbin kendi içinde insandan insana farklılık gösteren ayrı bir boyutu daha vardır.[278]

Tirmizî kalbe kalp isminin atfedilmesinin nedenini, kalbin sürekli bir dönüşüm halinde olmasına bağlamıştır.[279] Bunun yanında o, kalbin vücudun diğer organları ile fonksiyonel bir bağlantı içerisinde olduğundan bahseder. Fakat kalp bu irtibatta diğer uzuvlara nazaran mânevî bir otoriteye ve onları yönlendirici bir özelliğe sahiptir.[280] Tirmizî kalbin bu mânevî konumunu, çok geniş ülkelere sahip olan bir hükümdarın saltanatı altında bulunanlara birtakım emirlerde bulunmasına benzetir.[281] Burada hükümdar egemenliği altında bulunan halka çeşitli buyruklarda bulunur ve erkânı da bu fermanlara her halükârda tâbi olmak durumunda kalır. İşte buna göre kalbin diğer uzuvlar arasındaki mânevî konumu, tıpkı bu hükümdarın egemenliği altında bulunan halka olan üstünlük konumu gibidir.[282] Kalbin bedenin diğer uzuvlarını egemenliği altına almasının sebebi de kalbin bir bakıma Allah Teâlâ'nın gizli hazinesi olmasından kaynaklanır.[283]

Tirmizî'ye "kalbin bedenin diğer uzuvlarını hâkimiyetine alabilmesi için onun temiz olması gerekir bu durum nasıl mümkün olabilir?" diye sorulduğunda. O bu soruya şöyle cevapta bulunur: "İlk önce kalbi rahatsız edebilecek bütün meseleleri terk etmek ve sonrasında nefsin arzu ve isteklerini kalbe yer vermemektir." Böylelikle kalp nefsin hevâ ve heveslerinden korunur, doğal olarak saflaşır ve nihayetinde ateşten çıkmış bir altın gibi parlar.[284] Tirmizî bu örneğin yanında, böyle bir kalbin halini cilalanmış bir aynaya benzetir ve onda mânevî nûrların birbiri ardınca zuhur edebileceğinden bahseder.[285] Çünkü ona göre temiz bir kalp, imanın membaı nefs ise kötü arzu ve isteklerin menşeidir.[286] Buna bağlı olarak o, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) şu hadisine bir göndermede bulunarak rivayet eder: "İslâmın güzelliği boş şeyleri terk etmektendir."[287] Onun nazarında bu hadiste îmâ edilmeye çalışılan husus, kalpte yer edinen boş ve anlamsız

---

[278] Akyüz, *Muhâsibî ve Hakîm et-Tirmizî*, 12.
[279] Tirmizî, *Keyfiyyeti's-sülûk ilâ Rabbi'l-Âlemîn*, 87.
[280] Tirmizî, *Keyfiyyeti's-sülûk ilâ Rabbi'l-Âlemîn*, 86.
[281] Tirmizî, *Keyfiyyeti's-sülûk ilâ Rabbi'l-Âlemîn*, 95.
[282] Tirmizî, *es-Salât ve makâsıdühâ*, 8.
[283] Tirmizî, *Âdâbü'l-müridin ve beyânu'l-kesb*, 48.
[284] Tirmizî, *Edebü'n-nefs*, 54.
[285] Tirmizî, *Edebü'n-nefs*, 36.
[286] Tirmizî, *Keyfiyyeti's-sülûk ilâ Rabbi'l-Âlemîn*, 82.
[287] Ebû Îsâ Muhamed b. Îsâ b. Sevre Tirmizî, *el-Câmiu's-sahîh*, haz. Abdurrahman b. Abdullah b. Âkîl (Kahire: Dârü'd-Tâsîl, 1437/2016). "Zühd", 11 (No. 2488).

şeyleri terk etmektir. Zira müminin zihninde Hak'tan başkasına yer yoktur. Kısacası burada anlatılmak istenilen şey her şeyin fazlasını; yemeğin, malın, işlerin, ihtiyacı olmayan şeylerin çokluğunu terk etmektir. Kişi bu fazladan olan şeyleri terk ettiğinde, bir anlamda kendisini gerçek anlamda Rabbine teslim ettiğinin bir nişanesi sayılır.[288]

Allah kuluna öyle nimetler verir ki şayet bu hl sürekli devam etmiş olsaydı, kul bunu kaldıramazdı. Hem sonra bu hali ondan çektiğinde, kul mutsuz ve huzursuz olurdu. Bu durumun bir örneği, annesinin kucağında duran bir çocuğun haline benzer; annesi çocuğu kucağına alır ve memesini ağzına verir. Çocuk sütü emer ancak annesi çocuğun doyduğunu anlayınca memesini çocuğun ağzından çeker. Ne var ki çocuk annesinin memesini ısrarla ister ve bu sebeple onun kucağında huysuzlanır. Hâlbuki bilemez ki süt kimi zaman kendisi için zararlıdır; zira çocuğun midesi sütün çokluğunu kaldıramaz ve fazladan aldığı sütü kusar.[289]

Tirmizî, kalbin sembolik anlam ve anlatımı bağlamında Hz. Peygamber'in (s.a.v.) şu hadisini zikreder: "Kuşkusuz her insanın bedeninde bir et parçası vardır; eğer o ıslah edilirse bütün beden ıslah olunur. Fakat o bozulursa bütün beden bozulur. Dikkat edin o et parçası kalptir."[290] Bu itibarla kalp bir hükümdar konumundadır; eğer o düzgün olursa bütün beden de düzgün olur. Çünkü kontrol kalptedir. Nefs ise hükümdarlığı kendi elinde tutmak ister. Bu yüzden nefs kalp ile yarışmak ve onu ele geçirmek için elinden geleni yapar. Fırsatı eline aldığında, kalbe hâkim olur ve onu bir şekilde bozar. Kalp bozulunca da bütün beden bozulmuş olur.[291]

Tirmizî'ye göre kalbin ıslah olunması ancak hüzün ve kederlerle mümkün olur. Onun buradaki mânevî ilacı Allah Teâlâ'yı sürekli zikirde bulunmaktır. Kalbin bozulması ise dünyevî sevinçlerden ve nefsin hoşnut olduğu durumlardan kaynaklanır. Onun hastalığı Allah Teâlâ'yı zikretmekten gafil olmak ve O'nu hatırlatmaktan alıkoyan şeylere yönelmektir. Nefsin sevinci, balık için su ne anam taşıyorsa o da öyledir. Balığın hayatta kalması ancak su ile mümkün olur, aksi takdirde karada kaldığında hayata tutunamaz. Bu

---

[288] Tirmizî, *Nevâdirü'l-usûl*, 3/63-64.
[289] Tirmizî, *Kitâbü sîretü'l-evliyâ Cevâbu mesâililletî seelehû ehlu's-Serahs anhâ Cevâbu kitâb mine'r-rey*, 195.
[290] Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, haz. Abdurrahman b. Abdullah b. Âkîl (Kahire: Dârü'd-Tâsîl, 1433/2012). "Îmân", 40 (No. 52).
[291] Tirmizî, *Nevâdirü'l-usûl*, 6/198.

örnekte olduğu gibi eğer nefse sürekli dünyevî sevinçler verilirse, canlanır ve güçlenir. Ancak onu dünyevî zevklerden mahrum bıraktığında; zayıflar, yorulur, güçsüzleşir ve neşesi dağılır.[292]

Başka bir hadiste Hz. Peygamber (s.a.v.): "Kuşku yok ki kul bir günah işlediğinde kalbinde siyah bir leke oluşur, işlenen günahlar ısrarla tekrar edildiğinde kulun kalbinde oluşan bu siyah leke an be an büyür. Kalbi büsbütün karalatıncaya dek lekelenmeler büyümeye devam eder. Ancak kul tevbe edip günahlarından arınırsa, bu defa kalbi temizlenir ve kalp parlar. Öylesine ki kulun ihlâsla yapacağı bu tevbe sayesinde kalbi cilalanır."[293]

Tirmizî, yukarıda geçen iki hadis-i şerifi ele alarak iki sembolik misalle şöyle şerh eder. Ona göre kalbinde siyah lekeler oluşup ve bu lekeleri mütemadiyen çoğaltmakla ısrar eden bir kulun hali, tıpkı üzerini kir ve isin kapladığı bir duvarın ahvaline benzer. Eğer böyle bir duvarın üzerini sıvamaya kalkışırsak duvara atacağımız her bir harcın, duvarın kirliliğinden dolayı duvarı tutamadığı gibi atacağımız harç geri dönüp üzerimizi kirletmesine neden olur. Şu hâlde böyle bir durumu çözümlememize yardımcı olan elimizde iki alternatif yol vardır. Ya sıvanın tutunması için duvarı tamamıyla kazır yahut da mevcut olan kir ve isin tamamıyla kaybolması için duvarı baştan aşağıya tahrip ederiz. Kalbinde siyah lekeler çoğalıp kalbi kararan bir kulun hali de tıpkı duvarı çevreleyen is ve süprüntü ahvalini andırır.[294]

Tirmizî tevbe hakkında şöyle bir sembolik tabir kullanmaktadır. İşlenilen bütün günahlar yalnızca istiğfarda bulunmak ve iyilikler yapmak suretiyle düzeltilebilir. Yapılan iyilikler daha öncesinde işlenilen bütün kötülüklerin giderilmesine aracı olur. Tirmizî bu meyanda herhangi bir elbise zihnimizde tasavvur edelim der, elbiseyi kirli lekeler kaplamış olsun biz bu kirli lekeleri ortadan kaldırmaya çalışalım bu durumda yapabileceğimiz tek şey sıcak su ile bu kirlilikleri gidermek olur. Bu bakımdan yapılan kötülükler de bu kirli elbiseyi zihnimizde çağrıştırır. Bu mücerret lekeleri bertaraf

---

[292] Tirmizî, *Kitâbü sîretü'l-evliyâ Cevâbu mesâililletî seelehû ehlu's-Serahs anhâ Cevâbu kitâb mine'r-rey*, 138.
[293] Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî İbn Mâce, *es-Sünen*, haz. Beşşâr Avvâd Marûf (Lübnan-Beyrut: Dârü'l-Cîl, 1418/1998), "Zühd", 29 (No. 4244).; Tirmizî, *Kitâbü sîretü'l-evliyâ Cevâbu mesâililletî seelehû ehlu's-Serahs anhâ Cevâbu kitâb mine'r-rey*, 189.
[294] Tirmizî, *el-Emsâl mine'l-Kitap ve's-Sünne*, 176.

etmenin yegâne yolu, ancak mağfiret kapısına yönelmek ve orada istiğfarda bulunmaktan geçer.[295] Peki yapılan tevbenin makbul olduğunun alâmeti nedir? Bu durumun misali şudur. Bir adam krallardan birine gelip ona şunu söyler: Halkın sana itaat eder, sen de o doğrultuda onlara iyi bir şekilde muamele bulunuyorsun. Ben de senin emirin altında, onlardan birisi gibi olmak istiyorum. Kralın bu adamı kabul ettiği nasıl anlaşılabilir?[296] Burada kralın onu kabul ettiğinin alâmeti, adamı en basit işlerinde görevlendirmesidir. Adam da söylediklerinden samimiyse görevlerinde krala ihanet etmez. Çünkü samimiyet tevbenin makbul olduğunun bir nişanesidir. Bunun da alâmeti; oruç, namaz, hac ve Kur'ân-ı Kerîm'i ezberleme gibi ibadetlere karşı meyilli olmaktır.[297]

Tirmizî, kalp fonksiyonu kendi çapında dört farklı merhaleye ayırmaktadır. Kalbin bu dört merhalesi; sadr, kalp, fuâd ve lübdür. Burada kalp merhalesinin en dış kısmında sadr, ardından kalp, ondan sonra fuâd ve en iç kısmında lüb yer almaktadır.[298] Tirmizî bu sistematik sırlamasının dışında *Kitâbü isbâtü'l-ilel* adlı eserinde, kalbin zamîr boyutuna da değinmektedir.[299] Ancak diğer eserlerinde bu kavram hakkında pek bilgiyle karşılaşmadığımız için, bu kavram üzerinde durulamamıştır. Böyle bir değer biçtirmenin yanı sıra Tirmizî, lübbün içerisinde başka merhalelerin bulunduğuna ancak onun cümlelerle ifade edilemeyecek kadar latif olduğuna dikkat çekmiştir.[300]

Tirmizî, kalp merhalesi mevzusu ile insan gözü arasında bir alâka kurar ve böylece son derece soyut ve mücerret olan bu meseleyi somut örnek vermek suretiyle açıklamada bulunur. Bu bağlamda insan gözü denilince nasıl ki insan zihninde ilk etapta göz kapağı, bilâhare göz akı ve ardından da göz karası akılda canlanıyorsa; aynı şekilde kalp denilince de kalbin mânevî merhalelerinden ilki sadr, ardından kalp, sonrasında fuâd ve ondan sonrasında lübbün akılda canlanması bu noktada doğal bir husus olarak karşılanmalıdır.[301]

---

[295] Tirmizî, *Nevâdirü'l-usûl*, 3/12-13.
[296] Tirmizî, *Kitâbü sîretü'l-evliyâ Cevâbu mesâililletî seelehû ehlu's-Serahs anhâ Cevâbu kitâb mine'r-rey*, 187.
[297] Tirmizî, *Kitâbü sîretü'l-evliyâ Cevâbu mesâililletî seelehû ehlu's-Serahs anhâ Cevâbu kitâb mine'r-rey*, 188.
[298] Robert Frager, *Kalp, Nefs ve Ruh Tasavvuf Psikolojisinde Gelişim, Denge ve Uyum*, çev. İbrahim Kapaklıkaya (İstanbul: Sufi Kitap, 2022), 61-62.
[299] Tirmizî, *Kitâbü isbâtü'l-ilel*, 84.
[300] Abdurrezzâk, "Hakîm Tirmizî'nin Anlayışında Öğrenme Metottu", 240.
[301] Tirmizî, *Beyânü'l-fark*, 35-38.

Tirmizî, yukarıda geçen örnekle birlikte kalbin mânevî merhalelerini anlatmak için dağ metaforunu kullanır. Onun bakış açısına göre İslâm bir dağa benzer, onun yeri kalbin içinde bulunan sadrdır. İmam bir dağ gibidir, onun mecrası kalptir. Mârifet bir dağı andırır, onun kaynağı kalbin içinde yer alan fuâddır. Tevhid âdeta bir dağdır, onun bu noktadaki konumu kalbin en derin kısmını oluşturan lübdür. Her bir dağın başında ayrı bir kuş bulunur. Sadr dağın kuşu, kötülüğü telkinde bulan nefs'dir (nefs-i emmâre). Kalp dağın kuşu, iyiliği ilham eden nefs'dir (nefs-i mülhime). Fuâd dağın kuşu, kendi kendini kınayan nefs'dir (nefs-i levvâme). Lüb dağın kuşu ise mutmain olmuş nefs'dir (nefs-i mutmaine).[302]

2.2. SADR'IN SEMBOLİK ANLAMI

Tirmizî'nin yaptığı değerlendirmeye göre sadr, önlem almanın, hüküm vermenin ve hakkı bâtıl olandan ayırt etmenin mekânıdır.[303] Çünkü sadr, kalbin diğer bütün merhalelerinde geçiş noktasında ilk unsurdur. Tirmizî bu hususu, şu şekilde sembolize ederek izah eder. Burada zihnimizde bir şehri ve şehre açılan dört kapıyı tasavvur edelim. Şehirde görkemli bir meclis var ve bu mecliste rahmet kandilleri ile nûrdan lambalar yanar. Bu lambalar kalpteki ışıktan besledikleri için nûrları parlaktır.[304] Burada büyük ihtimale şehrin ilk kapısı sadrı, diğer üç kapı ise kalbin diğer üç merhalesini temsil etmektedir.

Tirmizî, sadrın kalbin diğer merhaleleri arasındaki evveliyet meselesini: *"Muhakkak ki Allah, göklerin ve yerin nûrudur. O'nun nûrunun örneği, sanki bir oyuk; oyukun içinde bir lâmba, lâmba da bir sırça içinde; sırça sanki bir inci yıldız ki bu mübârek bir ağaçtan tutuşturulur, yani bir zeytinden ki o zeytin ağacı ne doğuya özgü ne de batıya; yağı neredeyse ateş dokunmadan ışık verir, nûr üzerine nûr… Allah, nûrunu dilediğini ulaştırır ve insanlar için örnekler verir. Zira Allah, her şeyi hakkıyla bilendir."*[305] âyetinden yola çıkarak Ubey b. Kâ'b (ö. 33/654) ve Ebû Muhammed İsmâîl b. Abdirrahmân b. Ebî Kerîme el-A'ver es-Süddî el-Kebîr el-Kûfî'nin (ö. 127/745) tefsiriyle meseleyi temellendirmeye çalışır. Bu minvalde Ubey b. Kâ'b'ın yaklaşımına

[302] Tirmizî, *Beyânü'l-fark*, 80.
[303] Tirmizî, *Keyfiyyeti's-sülûk ilâ Rabbi'l-Âlemîn*, 86.
[304] Tirmizî, *Gavrü'l-umûr*, 31.
[305] en-Nûr, 24/35.

göre: "Misbâh (nûr), zücâce (kalp) ve mişkâve (sadr) anlamına gelir.[306] es-Süddî'nin buradaki yorumu ise: mişkâve (sadr), zücâce (kalp) ve misbâh (nûr) dur."[307]

Tirmizî'nin değerlendirmesine göre nûr ışık anlamına gelmekte ve toplamda dokuz kategoriye ayrılmaktadır. Bunlar sırasıyla; mârifetin nûru, cevherlerin nûru, güneşin nûru, ayın nûru, yıldızların nûru, gündüzün nûru, şimşeğin nûru, ateşin nûru ve gözün nûrudur. Bununla birlikte bunlar arasında yer alan mârifetin nûru, vahdaniyetten meydana geldiğinden dolayı yukarıda geçen bütün nûrların nüvesini oluşturur. Ayrıca mârifetin nûru bâtınî, diğer bütün nûrlar ise zâhirî nûrdur. Bu bakımdan bâtınî nûr diğer bütün zâhirî nûrlardan daha üstündür.[308]

Tirmizî'nin sadr konusunu ele alırken şunlara vurguda bulunduğu görülmektedir. Onun yorumuna göre iyi huyluluk sadrın genişliği ve nefsin huzurlu olmasındandır. Şayet sadr genişlenirse Allah'tan gelen bir nûr ile aydın olur. Böylelikle sadr sahibi doğru ve yanlış olan hususları ayırt edebilir. Nihayetinde bu durumdan huzur bulur.[309] Aksi takdirde kişinin sadrı daralırsa yolunda her türlü tehlike; uçurumlar, kuyular, engebeli yollar, yılanlar, haşereler ve hırsızlar gibi nice tehlikeler ile karşılaşmaktan endişe duyulur. Bu sebeple çıktığı yol ona zahmet ve meşakkat verir.[310]

Tirmizî, kalpten sadra doğru bir açılımın olduğunu vurgulamak için: *"Şu hâlde her kimin Allah bağrını/ kalbini İslâma açmış olursa, işte o Rabbinden bir nûr üzerinde olmaz mı? Öyleyse vay o Allah'ın zikrinden kalpleri kasvetli olanlara…"*[311] âyetine bir göndermede bulunur. Bu hangi nûrdur? Eğer birini doğru yola iletmek istersen de buna gücün yetmeyebilir. Bu durumun misali, elinde cevher taşıyan bir adamın misali gibidir. O, bu cevherin sadece dış görünüşü kadarıyla onun hakkında fikir sahibi olabilir. Bu yüzden ondan çabuk aldanabilir. Hâlbuki cevherin iç yüzünü bilen, dış yüzüne aldanmaz.[312] Buna göre Allah her kimin sadrını geniş tutarsa onun sadrı ferah bulur. Bu da kişinin sadrını İslâm'a açılmasına vesile olur. Eğer nûr nefsi açtığında, nefsin öfke ve

[306] Tirmizî, *Gavrü'l-umûr*, 31.
[307] Tirmizî, *Gavrü'l-umûr*, 32.
[308] Bardakçı, *İslam Tasavvufu*, 331.
[309] Tirmizî, *Nevâdirü'l-usûl*, 1/370.
[310] Tirmizî, *Nevâdirü'l-usûl*, 1/375.
[311] ez-Zümer, 39/22.
[312] Tirmizî, *Kitâbü isbâtü'l-ilel*, 73.

arzuları sükûnette erer.[313] Bu nûr ise, en iyi ve en yüksek mertebeyi çerçeveleyen iman nûrunun ta kendisidir.[314]

Tirmizî'nin nezdinde sadr risk ve her türlü tehlikenin kritik noktasını teşkil eder. O bu durumu, şu sembolik anlatım kuramıyla açıklığa kavuşturur. Şöyle ki, herhangi bir sebepten dolayı göz akına isabet eden toz ve onun yol açtığı kızarmanın belirlediği nokta nasıl ki gözün ilk giriş noktası yani gözün akıysa, aynı şekilde kalpte de risk ve tehlikenin belirlediği ilk unsur bu bakıma göre sadrdır.[315] Başka bir tabirle nasıl ki gündüzün başlangıç evresine "sadrûn-nehâr" deniliyorsa, aynı biçimde kalpte meydana gelen her türlü risk ve tehlikenin başlangıç noktasına da "sadru'l-kalp" denilir.[316] Dünyevî zevk ü safa kalbe sirayet ettiğinde, nefsin arzuları kalpte baskın çıkar ve neticede sadrı bütünüyle hâkimiyet altına alır. Bu durum, kalbin başlangıçta bu türden arzulara karşı meyilli olduğunu gösterir. Böyle kötü bir başlangıcın ardından kalbe telkin edilen mârifetullah, akıl ve iyi hasletler vs. kalbe ne faydası dokunabilir.[317] Çünkü kalp nefsin uğraşları ve dünyevî meşgalelerle dolarsa, sadr bir çeşit otlak araziye dönüşür. Burada her çeşit yabani ot, yani her türlü düşünce ve meşgalelerle karşılaşmak mümkündür.[318]

Tirmizî, insanın herhangi bir iradesi bulunmaksızın kalbinde sirayet olunan vesveselerden (havâtır) bahsederken, mevzuyu sadra bağladığı görülmektedir. O, bu hususu şu sembolik anlatım kuramıyla izah etmeye çalışır. Şöyle ki sadrı, ağaçlarla bezeli uçsuz bucaksız bir orman gibi düşünelim. Eğer birisi etrafı daha iyi görebilmek için ormana kızıp ormanın kökünü kurutursa, bu durumun neticesinde o devasa orman doğal olarak çöl bir araziye dönüşür. Öyle ki ormanın kökünü kurutan kişi, orada geçen yırtıcı hayvanların ayak izlerine rastlar ve böylelikle kalbi korkuyla dolar. Hâlbuki bu kişi, ormanın kökünü kurutmasaydı orada geçen yırtıcı hayvanların ayak izlerine rastlamamakla birlikte kalbi herhangi bir endişeye kapılma gereksinimi doymayacaktı. Bu örnekten yola çıkan Tirmizî, kötü bir başlangıç yapan sadrın ahvalini tıpkı ormanın kökünü kurutan bu kişinin haline benzetir. Ancak kişi eğer sadra herhangi bir zarar

[313] Tirmizî, *Nevâdirü'l-usûl*, 2/411.
[314] Tirmizî, *Âdâbü'l-müridin ve beyânu'l-kesb*, 71.
[315] Tirmizî, *Beyânü'l-fark*, 35.
[316] Tirmizî, *Beyânü'l-fark*, 36.
[317] Tirmizî, *Âdâbü'l-müridin ve beyânu'l-kesb*, 62.
[318] Tirmizî, *Kitâbü sîretü'l-evliyâ Cevâbu mesâililletî seelehû ehlu's-Serahs anhâ Cevâbu kitâb mine'r-rey*, 143.

vermeden onu vesveselerden muhafaza ederse, onun içine birtakım nûr sirayet edilir ve bu suretle kişi kendini her daim güven içinde hisseder.[319]

Kalbin bir merhalesini teşkil eden sadr ile ilgili Tirmizî'nin yapmış olduğu yorumları göz önüne aldığımızda, sadrın kalbin diğer merhaleleri arasında ilk aşamayı teşkil ettiğini gözlemlenmektedir. Nitekim onun değerlendirmesine göre sadr; tedbir almanın, karar kılmanın ve doğru olanı yanlış olandan ayrıt etmenin merkezi konumunu üstlenir.

2.3. KALBİN SEMBOLİK ANLAMI

Tirmizî'nin yaptığı değerlendirmelere göre kalp, sadrın içinde bulunan kalbin ikinci merhalesini teşkil eder. O, bu hususu insandaki gözün karasına benzetir.[320] Tirmizî'nin yaptığı tahlillere bakıldığında, onun kalbi hem iman hem de imanın temel prensiplerini dikkate alarak bölümlere ayırması gözlerden kaçmamaktadır. Ona göre kalp, kendi içinde üç kısma ayrılır. Birincisi iman ve imanın bütün güzelliklerinden mahrum bırakılmış bir kalp, onun bakış açısına göre böyle bir kalp insana zifirî karanlığı çağrıştırır. Bununla birlikte Tirmizî böyle bir kalbi şeytanın meskenine benzetmekte ve böyle bir kalbin ancak küfür ehline ait bir kalp olabileceğini belirtmektedir. İkincisi imanın nûruyla aydınlanmış, ancak nefsin vesveselerinden bir türlü kurtulmamış bir kalp gelmektedir. Tirmizî böyle bir kalbin her inanan kişide bulunabileceğini, ancak onun şeytanın ayartmalarına karşı duyarsız olduğunu vurgulamıştır. Üçüncü ve sonuncu olarak Hak Teâlâ'nın nûruyla nûrlanmış iman dolu bir kalp gelmektedir. Tirmizî böyle bir kalbin ancak imanın kemâline ermiş ve dolayısıyla bütün olgunluk belirtilerini bir arada tutmuş mümin kullarda bulunabileceğini açıklamıştır.[321] Nitekim iman ışığı doğduğunda, güneşin etrafında biriken bulutların dağıldığı gibi nefsin arzu ve istekleri dağılır. Zira iman ışığı kalbin güneşi gibidir. Onun tutulması durumunda, kalp şehvetlerin dumanı ile kaplanır.[322] Tirmizî, mevzu ile ilgili şöyle bir sembolik anlatım kuramını kurmaktadır:

> Müminin nefsi ev gibidir, kalbi de bu evde bulunan kandil mesabesindedir. Mârifet bu kandilin ışığı. Müminin ağzı kapı dili de anahtar konumundadır. Evde asılı bulunan kandilin yağı yakîn, fitili zühd, camı rızâ ve askısı akıldır. Mümin, kalbinde olanı dile getirmek maksadıyla ağzını açınca buradaki ışık, bulunduğu yerden arşa değin her yeri

[319] Tirmizî, *Âdâbü'l-müridin ve beyânu'l-kesb*, 59.
[320] Tirmizî, *Beyânü'l-fark*, 36.
[321] Tirmizî, *es-Salât ve makâsıdühâ*, 63-64.
[322] Tirmizî, *Kitâbü isbâtü'l-ilel*, 71.

> aydınlatır. Zira onun kelâmı nûrdur. Zâhirî ve bâtını da nûrdur. Müminin geldiği yer de nûrdur, vardığı ve varabileceği yer de nûrdur. (Çift, *Tirmizî'nin Tasavvuf Anlayışı*, s. 196).

Tirmizî'nin bakış açısına göre kalp her ne kadar mekânında bulunan bir et parçası olsa da o mânevî hazinelerden ilim, mârifet ve akıl nûrunu kendisinde barındırır. Zira Allah Teâlâ kendi hayat nûrunu onun içine yerleştirmiştir. İşte Allah'ın hayat nûru ile bu üç nûr bir arada kendisinde toplamıştır.[323] Tirmizî burada kalbin mânevî boyutundan bahseder. Nitekim ona göre kalp bir yönden Allah Teâlâ'ya yönelme ve mânevî bilgileri elde etme potansiyeline sahiptir. İçine yerleştirilen mârifet, ilim ve akıl da kalbin aydınlatılmasına vasıta olan hususlardır.

Tirmizî'nin yapmış olduğu mütalaaya göre Allah Teâlâ kuluna bir hayır dilediğinde, ona değerlendirmesi gereken bir an bahşeder ki kul bu anı mümbit bir şekilde geçirirse mânevî bakımdan kalbi açılır. Kalpten sadra doğru nûrlar yayılır. Böylelikle kul konuştuğunda, kalbinde biriken bu nûrlar kelimelere dökülür. Bu sözlere ihlâs ve yakîn adı verilir.[324] Zira kalbin dili, kendisinden meydana gelen kelime ve cümleleri tasdik ettirir niteliktedir.[325]

Tirmizî, dilin bir bakıma kalbin tercümanı olduğunu ifade etmektedir. Bu itibarla kalp, dil ile ifade edilen sözler ile mündemiçtir. Buna göre kalpte ne var ise dilde onu konuşur. Bu iki şey arasındaki bağlantı nedeniyle, kişi konuştuğunda ister istemez bir başkasının kalbine sirayet etmiş olur. Eğer kalp iyi niyetli olursa, kişinin konuştuğu şeyin içinde hayr bulunur. Aksi takdirde kalp kötü niyetli olursa, dil onu bir şekilde dışa vurur ve bu da başkalarının üzerinde kötü tesir bırakır.[326] Bu arada Allah'ın velî kulları, mütemadiyen hayr söyleyip dinlediklerinden ötürü onların kalbi bu anlamda güneş misalidir. Onlar kendi aralarında iletişim kurduklarında, kullandıkları bir dizi veciz sözlerle tıpkı güneş örneğinde olduğu gibi ışığını etrafındakilerin kalplerine yansıtırlar.[327] Bu husus da kalplerin kendi aralarında mânevî bir bağlantısı olduğunu îmâ ettirir mahiyettedir. Tasavvufta çokça kullanılan kalpten kalbe yol vardır sözünü, bu minvalde değerlendirilmesinin anlamlı olacağı kanaatindeyiz.

---

[323] Tirmizî, *el-Mesâilu'l-müknûne*, 59.
[324] Tirmizî, *Nevâdirü'l-usûl*, 2/394.
[325] Tirmizî, *Nevâdirü'l-usûl*, 2/397-398.
[326] Tirmizî, *Nevâdirü'l-usûl*, 4/62.
[327] Tirmizî, *Nevâdirü'l-usûl*, 7/83.

Tirmizî'nin bakış açısına göre, kalbin vücudun diğer organları arasındaki konumu bir hükümdarın ülkesindeki konumu gibidir. Vücudun diğer organları onun askerleri ve yardımcıları mesabesindedir. Burada kalbin düzgün olması, tıpkı bir hükümdarın güzel elbiseler giyip etrafındakilere görkemli görünmesi gibidir. Diğer organlar onun fakir ve zayıf olan kesimlerin görünümdedir. Düşünen biri burada hükümdarın ihtişam ve konumuna baktığında yardımcıların fakir ve zayıflığına aldanmaz. Aksine şöyle düşünür: Bu hükümdar zengindir, dilediği vakit etrafındaki yardımcılarını bir günde güzel bir şekilde donatabilir. Bu durumun tersine eğer kalp bozuk olursa, bu da zayıf, fakir ve kirli elbiseler içindeki bir hükümdarı zihinde çağrıştırır. Bu hükümdarın hiçbir serveti ve mülkü yoktur. Yardımcıları ise güzel kıyafet ve süslü bir şekilde görünürler. Aklı olan biri burada da şöyle düşünür: Bu hükümdar zayıf ve perişan bir hal içindedir. Yardımcıları güçlü ve ihtişamlı bir şekilde görünmesiyle, hükümdarın da aynı şekilde güçlü olduğu anlamına gelmiyor. Olur ki günün birinde onların elindeki güç ve ihtişam yok olup giderse, hükümdarın onlara verebilecek alternatif bir kaynağı da yoktur. Bu durumun neticesinde, hepsi toplu bir şekilde dağılarak yok olup gider.[328] Tirmizî, sunduğu bu örnek ile kalbin bozuk olduğu bir durumda diğer organların dış görünüşte, güzel ve ihtişamlı görünmesinin anlamlı olmadığını bize îmâ ettirir.

Tirmizî, kalp kavramını tarif ve tavsif ederken birbirinden farklı sembolik misaller kullanmıştır. Söz konusu o kimi zaman kalbi, güneşle çakışan aynanın ışık hüzmelerine ve bunu da insan-ı kâmil mertebesine ulaşan Allah'ın velî kullarının kalbiyle bağlantı kurarak izah eder. Ona göre, nasıl ki temiz olan bir ayna güneşin doğmasıyla etrafına göz alıcı ışıklar aksettiriyor ve bu durum doğal olarak karşılanabiliyorsa aynı şekilde insan-ı kâmil vasfına nâil olan Allah'ın velî kulların kalbi de bulunduğu etrafı şule gibi ışıklandırması bu noktada tabii bir durum olarak karşılanmalıdır.[329] O, kimi zaman da kalbi; uçsuz bucaksız arazisi, komutanı, ambarı, veziri ve ordusu bulunan çok yönlü bir hükümdardan misaller vererek açıklar. Buna göre kalbin veziri aklı, arazisi sadrı, komutan ise güzel ahlâkı simgeler.[330] Bu tür örneklerden de anlaşıldığı gibi Tirmizî, kalbin soyut boyutuna birbirinden farklı somut sembolik anlamlar vermek suretiyle kalbe farklı bir anlatım kuramı kazandırmıştır.

---

[328] Tirmizî, *Kitâbü sîretü'l-evliyâ Cevâbu mesâililletî seelehû ehlu's-Serahs anhâ Cevâbu kitâb mine'r-rey*, 192.
[329] Bereke, *Nazariyyetuhû fi'l-velâye*, 99.
[330] Akyüz, *Muhâsibî ve Hakîm et-Tirmizî*, 18.

Tirmizî, kalbi gel-git ve çalkantıların belirlendiği bir mahal olarak görmüştür.[331] O, bu hususu tasavvufî bir ıstılah olan zikir kavramıyla ilişkilendirerek açıklamıştır. Buna göre sürekli zikirle meşgul olan bir kalbin hali, akarsu havzasında akan suyun durumuna benzer. Bu havzada farklı türden balıklar bulunur. Burada havzadaki suyun akıntısı ne denli gür olursa, bu balıkların su içindeki gel-gitleri yani hareket etmeleri o denli sık olur. Aynı şekilde havzanın akıntısı ne kadar gür olursa, havzanın suyu da o kadar temiz ve berrak olur. Bunun tersine, havzanın akıntısı azalır veyahut kesilirse hem havzanın suyu kirlenir hem de suyun içindeki balıklar tükenir. İşte bu noktada kalbin tabii hali, bu havzadaki suyun doğal ahvali gibidir. Şayet kişi kalbini sürekli zikirle meşgul ederse, tıpkı bu havzanın akıntısı örneğinde olduğu gibi hem kendisine hem de çevresine büyük faydaları dokunur. Bunun tersine kalp zikirden gafil olursa, doğal olarak kirlenir ve paslaşır bu durumda kalp akıntısı olmayan havzanın örneğinde olduğu gibi, hem kendisine hem de çevresine zararı dokunur hale gelir.[332] Tirmizî'nin buradaki yorumuna göre zikir ile meşgul olan bir kalp, bir bakıma Allah'ın rahmet deryasına girmiş bir kalbin îmâsını verir.[333] Zira Allah Teâlâ Kur'an'da bu meseleyle ilgili şöyle buyurur: *"O hâlde beni anın ki, ben de sizi anayım ve bana şükür de bulunun, ancak nankörlükte bulunmayın."*[334] Hz. Peygamber'e (s.a.v.) konu bağlamında şöyle soruldu: Hangi mümin daha faziletlidir? O: "Vaktinin çoğunu Allah'ı zikretmekle geçiren daha faziletlidir." Zira zikir, yapılan diğer amellerden daha faziletlidir. Kişinin kalbi Hak Teâlâ'nın tasarrufundadır. Kişi bütün yapıp-ettiklerini O'nun için yaptığında, O'na hizmet etmiş olur. Bunun aksine kişi her yapıp ettiğini kendi nefsi için yaptığında ise, nefsinin esiri ve hizmetçisi olmuş olur."[335]

Tirmizî'nin bakış açısına göre yürüyüş kalp ile başlar ve onun kuvveti kalpten bacaklara sirayet olunur. Burada kalpten maksad insanın niyet, irade ve ruhanî konumunu çağrıştırabilir. Bu nedenle insanın hareketi ister fiziksel olsun ister mânevî isterse de ahlâkî olsun, hepsinin ana mecrası kalptir. Kişi temiz bir kalp ile Allah Teâlâ'nın muradını elde etmeye yöneldiğinde, onun yapabileceği tüm işlerin sonucu doğru ve hayırlı olur.[336]

---

[331] Tirmizî, *el-Mesâilu'l-müknûne*, 60.
[332] Tirmizî, *el-Emsâl mine'l-Kitap ve's-Sünne*, 86.
[333] Tirmizî, *Âdâbü'l-müridin ve beyânu'l-kesb*, 37.
[334] el-Bakara, 2/152.
[335] Tirmizî, *el-Mesâilu'l-müknûne*, 92.
[336] Tirmizî, *Nevâdirü'l-usûl*, 6/59.

Kalp korkuya kapılıp dehşete düştüğünde, ayakta duran kişi yığılır ve bacaklarındaki kuvvet kaybolur. Aynı şekilde sarhoş bir kimsenin zihni ve aklı kalbinden uzaklaştığında, bacakları esner, birbirine dolanır ve muhtemelen kişi yere yığılır. Ancak aklı ve zihni ona geri döndüğünde, kişi güç bulur. Allah Resulü'nün (s.a.v.) kalbi, mârifet hazineleriyle doludur. Onun kalbi, tıpkı ağır hazinelerle yüklenilmiş bir gemi gibidir. Onun kalbini çevreleyen bu hazineler, iki kategoriye ayrılabilir. Onun sağ yanında Allah Teâlâ'nın sırları, sol yanında ise O'nun sıfatları ve isimleri vardır.[337] Burada Tirmizî kalbin bedendeki merkezi konumunu ve bilhassa da Hz. Peygamber'in (s.a.v.) kalbi ne kadar ilim ve mârifet ile dolu olduğunu belirtmek ister.

Tirmizî'ye göre insanın bedeni, Allah'ın evlerinden bir evdir. Kalp da O'nun kaplarından bir kaptır. O, vücudu çeşitli mânevî giysilerle donatı. Bunlar; öfke, şefkat, merhamet, şehvet, arzu ve korkudur.[338]

Tirmizî insanların kalbini, kıvılcım çıkarabilen ve kıvılcım çıkaramayan çakmak taşına benzetir. Kişi elindeki taşı taşa vurur hangisinde kıvılcım çıkabilirse onu bir kenara bırakır. İhtiyaç duyduğu vakit onu kullanır. Kıvılcım çıkarmayan taşı ise atar. Aynı şekilde şeytan da çakmağını kullanarak insanın kalbini tıpkı yukarıdaki taşlar gibi yoklar. Eğer kişinin kalbinde mârifet nûru varsa onunla temas ettiğinde bir kıvılcım belirir ve kalpte bir parıltı oluşur. İşte o vakit şeytan bu kalbi kendisine hedef belirler sürekli ona yönelir, çünkü orada kendisine ait bir parıltı görmüştür. Ancak kişinin kalbi sağlam bir iman bağına bağlıysa, orayı kendisine mesken edinemez. Bu durumun aksine kişinin kalbi sağlam bir iman bağına bağlı değilse, şeytan onun kalbini imandan boşaltır, ancak bu kişi Müslüman gibi görünebilir.[339]

Kısacası, Tirmizî'nin kalbin merhalesine göre kalp, sadrdan sonra ikinci merhaleyi şekillendirir. Onun yapmış olduğu değerlendirmelere göre kalp, her ne kadar vücudun bir bölgesinde bulunun bir et parçası olsa da o aynı anda mânevî esrarengizlerle mündemiç bir konuma sahiptir. Zira Hak Teâlâ kendi nûrunu, arınmış bir kalbin içinde saklı kılmıştır. Fakat kalbin tasfiye olunması için de ilk etapta onun sadr makamından

[337] Tirmizî, *Nevâdirü'l-usûl*, 6/59.
[338] Tirmizî, *Kitâbü sîretü'l-evliyâ Cevâbu mesâililletî seelehû ehlu's-Serahs anhâ Cevâbu kitâb mine'r-rey*, 174.
[339] Tirmizî, *Kitâbü sîretü'l-evliyâ Cevâbu mesâililletî seelehû ehlu's-Serahs anhâ Cevâbu kitâb mine'r-rey*, 154.

geçmesi lazımdır. Sadrın içinde kalbe iyi hasletler telkin edildiğinde, doğal olarak kalbin içinde temiz ve güzel hususlar baş gösterir. Bunun aksine sadırdan kalbe kötü mizaçlar aktarıldığında ise, bu durumun neticesinde kalp kirlenir ve böylelikle o artık hakikatleri idrak edemez hale gelir.

2.4. FUÂD'IN SEMBOLİK ANLAMI

Tirmizî'nin vurguladığı düşünceye göre fuâd, gözün karanlığındaki gözbebeği mesabesindeki işlevi görür. Bunun yanı sıra o fuâda, Mekke şehri içinde bulunan Mescid-i Harâm'ın içini, herhangi bir evin içinde bulunan evin odasını ve bir cevizin iç kısmında yer alan cevizin özü örneğini vererek açıklamalarda bulunur.[340] Ayrıca Tirmizî, fuâd kelimesinin 'feid' kavramından o da kızartılmış ekmek anlamına geldiğini belirtir.[341] Tirmizî, fuâdın görme mahalli kalbin ise bilme mahalli olduğunu ifade eder. Onun nazarında kalbin şu iki merhalesini birbirinden ayıran temel unsur, birisinin bilgi yönü diğerin ise görme yönü ağırlıkta olmasından ileri gelmesidir. Burada kalbin karşılığı ilme'l-yakîn, fuâdın karşılığı ise ayne'l-yakîn'dir.[342] Dolayısıyla fuâd görmeden kalp doğru ve aslî bilgiden haberdar olamaz.[343] Tirmizî bu olguyu şu sembolik anlatımla izah eder: "Sînâ dağından dönen Hz. Mûsâ (a.s.) kavmi buzağıyı kendine ilâh edindiği haberi aldığında, bu bilgi hiddetlenmesine sebep oldu. Üstelik böyle bir vakanın temel müsebbibi, kardeşi Hz. Hârûn (a.s.) olduğunu düşünmüştü. Bu hadiseye bağlı olarak Hz. Peygamber (s.a.v.) bir hadislerinde şöyle buyurur: "Allah kardeşim Mûsâ'ya merhamet etsin! Haber vermek görmek gibi değildir."[344] Bu âyet bunun bir delilidir: *"Fakat biz senin ardından kavmini fitneye düşürdük, böylece Sâmirî onları şaşırttı."*[345]

Tirmizî, fuâd ile kalp arasındaki ayrımını esmâ-i hüsnâ'dan Hak Teâlâ'nın Rahmân ve Rahîm ismi arasındaki ayrımıyla açıklamıştır. Onun anlayışına göre kalbin kaynağı, Allah Teâlâ'nın er-Rahmân ismidir. Bu anlamda kalp imanın menşeidir. Fuâdın kaynağı ise, Allah Teâlâ'nın er-Rahîm ismidir. Buna anlamda fuâd da merhametin menşeidir.[346] Buradan hareketle, Tirmizî'nin aslında şuna îmâda bulunmak istediğini

[340] Tirmizî, *Beyânü'l-fark*, 38.
[341] Tirmizî, *Kalbini Bul*, 46.
[342] Tirmizî, *Beyânü'l-fark*, 63.
[343] Tirmizî, *Beyânü'l-fark*, 68.
[344] Tirmizî, *Beyânü'l-fark*, 63.
[345] Tâhâ, 20/85.
[346] Tirmizî, *Beyânü'l-fark*, 69.

söylemek mümkündür. Fuâd, kalbe nispetle daha özel anlamları kapsamına alır. Bu nedenle olmalıdır ki Allah'ın Rahmân ismi bütün insanları, O'nun Rahîm ismi ise mahza kendisine iman eden mümin kulları merhametine almaktadır.[347]

Allah insanın fuâd'ında iki göz iki kulak yaratmıştır. Ardında onlardan dilediğine hayat nûrunu vermiş, ta ki gözleri o nûrla açılıncaya ve kulakları o nûrla işitinceye dek bu durum devam etmiştir. Onlara arşın yolunu açtı ki O'nun büyüklüğünü ve azametini görsünler. Kim gözünü açar, O'nun büyüklüğünü fark ederse kalbi orada kalır. Böylelikle onun erkân ve işleri O'nun rızâsına bağlı olur. Nitekim kulakları O'nun kelâmını duyar ve kalbi de duyduklarını ve gördüklerini tasdik eder. Bunun aksine her kim de gözlerini kapatır ve nefsin tutkularına esir düşerse kalbi perdelenir. Böylelikle kendi arzularıyla baş başa kalakalır.[348]

Kısacası, Tirmizî'ye göre kalbin aşamasında üçüncü sırada yer alan fuâd kavramın temel özelliği, onun görme mevziisinde olmasıdır. Bu bağlamda eğer kalbin karşılığı ilme'l-yakîn ise fuâdın karşılığı ayne'l-yakîndir. Dolayısıyla ilme'l yakîn, aklî ve naklî ilimleri delilleriyle bilmeyi karşılarken, ayne'l-yakîn ise peygamber ve velîlerin müşâhede ve mükâşefe yoluyla ulaştıkları ilmi karşılar.[349] Bir başka tabirle kalbin mukabili Allah'ın er-Rahmân ismi olunduğunda, fuâdın mukabili de Allah Teâlâ'nın er-Rahîm ismi olmalıdır. Zira imanın kaynağı kalpte, merhamettin menşei ise fuâddadır. Malûm olan bir görüşe göre Allah'ın er-Rahmân ismi dünya hayatında bütün insanları kapsamına alırken, O'nun er-Rahîm ismi sadece kendisine iman eden mümin kullarını kapsamına alır.[350]

2.5. LÜBB'ÜN SEMBOLİK ANLAMI

Tirmizî'nin düşüncesine göre kalpteki lübb'ün durumu, gözdeki görmeyi sağlayan ışığın durumuna benzer. Tirmizî bu örneğin dışında lüb kavramına, kandildeki fitilin yanmasına aracı olan gaz yağına ve cevizin özünde gizemli bulunan ceviz yağına gibi anlamlar da yükler.[351] Nitekim o lübbü, bazen dağların en büyüğü ile bazen makamların

[347] Tirmizî, *er-Red ale'l-mu'attıla*, 136; Tirmizî, *Tahsîlu nezâiri'l-Kurân*, 98; Bardakçı, *İslam Tasavvufu*, 328.
[348] Tirmizî, *el-Mesâilu'l-müknûne*, 121.
[349] Yusuf Şevki Yavuz, "İlme'l-yakîn", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/138.
[350] Bekir Topaloğlu, "Rahmân", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/416.
[351] Tirmizî, *Beyânü'l-fark*, 38.

en güvenilir olanıyla ve bazen de uçsuz bucaksız bir kutupla ilişkilendirerek sembolik bir anlatımla mevzuya farklı serüvenlerle ilişkilendirir.[352]

Tirmizî lüb kelimesinin, ل ve ب harflerden oluştuğunu söyler. Kelimenin ل harfi ile bir başlangıç yapması, lütuf kelimesinin bir örneğini teşkil ettiğini bize sembolik olarak îmâ ettirir. Ardından lüb kelimesine ب harfi eşlik eder ki bu harf iki anlama mündemiç olduğu görülür. Birinci anlamı iyilik mânasındaki birrin ilk kelimesi ب harfi ile başlaması; ikinci anlamı ise kalıcı ve sürekli mânasındaki bekâ kelimesinin ب harfi ile başlamasıdır.[353]

Tirmizî, lübbün mahza Allah'a inanan mümin kullarda bulunabileceğini ifade eder. Ona göre bu kulların temel vasfı Rabbine itaat eden ve mâsivâdan olabildiğince uzak duran kimselerin olmasıdır. Buna mükâfat olarak da Hak Teâlâ bu kullarını takvâ elbisesiyle süslü bir hal ile bezemiştir. İşte bu nedenle Allah onlara bu âyet ile hitapta bulunmuştur:[354] *"De ki: Murdar ile temiz aynı olur mu? Eğer murdarın çokluğu hoşunuza gitmiş olsa da… Bu durumda ey temiz özü ve düşünen beyni olanlar, Allah'tan sakının ki kurtuluş yolunu bulabilesiniz."*[355] ve *"Nitekim o peygamberler, Allah'ın hidâyetine ulaşan ve ulaştıran kimselerdir; sen de onların tutmuş oldukları yoldan yürü."*[356]

Tirmizî, sembolik anlatım çerçevesinde lüb kavramını açıklarken lüb dağı kuşundan misal verir. Burada onun bakış açısına göre lüb dağı kuşun en ayırt edici özelliği, nefsin mertebelerinden nefs-i mutmaine mertebesine ulaşmasıdır. Bununla beraber bu kuş; tevhid başta olmak üzere rızâ, hayâ ve Allah'ı anma meskenlerde uçmak bu kuşun bilinen diğer özellikleri arasında yer alır.[357] Bu bağlamda Hak Teâlâ şöyle buyurur: *"Ey o Rabbine boyun eğen ve huzura eren nefis!"*[358]

Hâsılı, Hakîm et-Tirmizî'nin iddiasına göre kalbin dördüncü ve son merhalesini temsil eden lüb kavramı, sadece Allah'a iman eden ve nefs-i mutmaine mertebesine ulaşan mümin kullarla ilgili bir özelliktir. Ona göre bu kulların ayrıt edici özelliği de Hak

---

[352] Tirmizî, *Beyânü'l-fark*, 70.
[353] Tirmizî, *Beyânü'l-fark*, 72.
[354] Tirmizî, *Beyânü'l-fark*, 73.
[355] el-Mâide, 5/100.
[356] el-En'âm, 6/90.
[357] Tirmizî, *Beyânü'l-fark*, 81.
[358] el-Fecer, 89/27.

Teâlâ'ya itaatte asla kusurda bulunmayan ve dünyevî arzulardan gücü oranında uzak durmaya çalışan kimselerin olmasıdır.

Sonuç olarak Tirmizî'nin kalbin merhaleleri ile ilgili değerlendirmeleri göz önüne alındığında, onun temas ettiği her bir merhalenin aynı zamanda Allah Teâlâ'nın kudret sıfatının tasarrufu altında olduğuna neticesine varılmıştır.[359] O, kalbe hidâyet nûrunu vermek istediğinde yukarıda geçen sıralamaya göre önce sadrı, "İslâm'ın giriş mahalli olarak" seçer. Daha sonrasında kalbi, "İman nûrun kaynak yeri olarak" belirler. Ondan sonra fuâdı, "mârifet ve müşâhede nûrun bulunduğu mekân" olarak ayırır. Bunun neticesinde lübbü de "Tevhid nurun mânevî cevheri teşkil ettiği alanı" kalbin kılavuzu yapar.[360]

2.6. KALP MERTEBELERİNİN İBADETLERLE İLİŞKİSİ

Malûm olan bir husustur ki dinin temel prensiplerini iman, amel (ibadet) ve ahlâk mevzusu teşkil eder.[361] Burada bu üç kavramdan, ibadet kavramı üzerinde durulacaktır. İbadet, insanın Allah Teâlâ'nın kudreti karşısında kendini hor görmesi ve yoksul olduğunun bilincinde olmasıdır.[362] Başka bir tabirle ibadet: Hakk'a yakın olmak, huşû duymak, tâzim etmek, müşâhede ve murâkabe makamın bilincini taşımak demektir.[363] İbadetlerle süslenmemiş bir iman, kaynağı kesilmiş bir hayat unsuru mesabesindedir. Böyle bir hayat unsuru, her an çürüyüp ortadan kalkmaya mahkûmdur. Ancak kalbin içine iman tohumu ekilmişse mutlaka ibadet ağacı yeşerip filizlenecektir.[364]

Tirmizî kalbi kendi kapsamında üçe ayırır; birincisi ölmüş olan bir kalp, Tirmizî'ye göre böyle bir kalpte hiç hareketlilik yoktur. İkincisi sarhoş olmuş bir kalp, Tirmizî'ye göre böyle bir kalp ancak büyük bir sarsıntı anında ya da güneş ve ay tutulması gibi doğal felaketlerin neticesinde ayıklanabilir. Üçüncüsü uyuyan kalp, Tirmizî'ye göre böyle bir kalp Allah'ın velî kulların müdahalesi ile uyanabilir. Bu kalp sahibi ayıklandıktan sonra tekrar uykuya dalarsa bu durumda onu bu uykudan uzak tutmak için

---

[359] Tirmizî, *el-Emsâl mine'l-Kitap ve's-Sünne*, 137.
[360] Zahri, *Hakîmü Horasan ve Enisü Zaman*, 96-97.
[361] Demirli, *Bir İbadet Metafiziğine Doğru*, 110.
[362] Demirli, *Bir İbadet Metafiziğine Doğru*, 123.
[363] Ebû Nasr Serrâc Tûsî, *el-Lüma' İslâm Tasavvufu*, haz. Hasan Kâmil Yılmaz (İstanbul: Erkam Yayınları, 2019), 171.
[364] Gevher Nesibe Barlak, *İtaat ve Kalp Temizliği Kavramının Din Psikolojik Tahlili (16-18 Grubu Öğrencilerinde)* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2003), 46.

çarelere başvurmak gerekir. Âdeta uyku anında ruhun bedenden uzaklaştığı gibi, zira kişi uyuduğunda ruhun ışığı bedeninden çıkar böylelikle işitme, görme ve aklî idrakleri işlevsiz kalır. Bu sebeple nefis ibadetlerin mânevî lezzetini artık tadamaz. Kalp de Rabbine yönelme noktasında ağırlaşır, çünkü uyku onu bütünüyle kaplamıştır. Tıpkı bedene verilen yiyeceklerin zevki nefsi ağırlaştırdığı gibi, uykuya bütünüyle dalan birisinin uyuşukluk hali de böyledir.[365]

Tirmizî'ye göre kalp bir hükümdar konumunda olduğu için, bedenin diğer organları ona tâbi olmak durumundadır. Şu hâlde hükümdar nereye yönelirse, kendisine tâbi olanlar da o yöne yönelir. Mârifetin bilgi merkezi kalptedir şehvet ise nefistendir. Sadr ise kalp ile nefis arasında bir bölgededir. Bu noktada bütün işlerin başlangıcı sadrdadır, zaten ona sadr denilmesinin sebebi de bundan kaynaklıdır. Mârifetin nûru kalptedir, onun aydınlığı kalbin gözü olan fuâd'dın içidir. Bu itibarla Allah'ı zikrederek kulun kalbi mânevî olarak yumuşar, fakat şehvetleri anmakla kalp katılaşır. Kalp Allah'ı anmaktan uzaklaşır ve şehvetleri anmakla meşgul olduğunda, bunun örneği canlılığı ve tazeliği suya bağlı olan bir ağaca benzer. Bu ağacın su kaynağı kesildiğinde, doğal olarak kökleri kurur ve dalları solar. Üstelik bu durum yaz ayın kavurucu sıcaklığında meydana geldiğinde, ağacın dallarında canlılıktan hiçbir eser kalmaz. Bu ağacın bir dalını kendine doğru çekmek istersen, ağacın dalları kırılır. Bunun sonucunda ağaç, ateşe atılan bir odun olmaktan başka hiçbir işe yaramaz. İşte kalpte böyledir eğer kalp Allah'ı zikretmekten uzak kalır ve nefsin arzu ve zevkleri onu etkisi altına alırsa, bu örnekte olduğu gibi o mânevî olarak kurur. Kendine çekmek istersen karşı koyar ve kırılır. Artık böyle bir kalp, ancak cehennem ateşi için odun olmaya yarayabilir.[366]

Tirmizî, her bir ibadetin kendine münhasır bir mertebesi olduğunu söyler. Bu bakımdan; namazın bir mertebesi, orucun bir mertebesi, zekâtın bir mertebesi, sadakanın bir mertebesi cihadın bir mertebesi, kısacası yapılan bütün hayır işlerin kendine özgü bir mertebesi vardır. Bu durum, her bir ameli başka bir amelden ayrı tutmaktadır. Buna göre; namaz kulun Allah'a yönelmesini, oruç nefsin terbiyesi ve Allah'a bağlı kalmayı, zekât

[365] Tirmizî, *Kitâbü sîretü'l-evliyâ Cevâbu mesâililletî seelehû ehlu's-Serahs anhâ Cevâbu kitâb mine'r-rey*, 196.
[366] Tirmizî, *es-Salât ve makâsıdühâ*, 8-9.

Allah'ın gazabından emin olmayı, hac bey'atlara sadık kalmayı mertebesiyle ilişkilendirmek olanaklıdır.[367]

İbadetlerde asıl olan ihlâstır görüşünü savunun Tirmizî, bunun aksine kul namaz, oruç, hac, sadaka ve cihad gibi dış görünüşte ibadetleri yerine getirir. Ona bakan da bu kişi ibadetleri hiç aksatmadan yerine getiriyor ve dolayısıyla örnek olması gereken birisi algısını veriyor. Ancak bu kişi öfkelendiğinde bütün öfke ve kinini hiç çekinmeden ortaya atar. Tirmizî'ye göre bu kişinin dış görünüşü her ne kadar süslü gibi görünüyor olsa da esasında onun içi boştur.[368]

Tirmizî'ye göre Allah kalbi, insanın yedi uzvunu gözetlesin diye yarattı. Burada âdeta Allah kalbe şöyle seslenmiştir: Ey hükümdar! Sana bahşettiğim bu askerlerle hevâ ve hevesin pusuya yatmış düşmanlarıyla mücadele et. Ta ki onlardan hiçbiri seni Rabbine karşı asi olmasına müsaade etmesin.[369] Tıpkı hükümdarın kölesine şunu demesi gibi: dikkatli ol! Yedi uzuvlardan birisi koyunlardan çalmasın, aksi takdirde seni cezalandırırım. İşte Allah da düşmanın (şeytanın) fırsat bulduğunda kullarını şehvetler aracılığıyla yoldan çıkaracağını bilendir. Bu yüzden O, onların gerek kalbiyle gerekse de uzuvlarıyla kendi huzurunda durmalarını gerekli görmüştür. Onların ne zaman gaflete düşüp kendi huzurunda uzaklaştığını bildiği için, onların üzerine namazı farz kılmıştır. Kalbi tereddütler içinde olsa da kul Rabbini arıyordu. Allah'tan kendisine hidâyet nûru ulaştığında kulun kalbi huzurla doldu ve Rabbine güvendi.[370] Burada Tirmizî, bir nevi insanın kendi içsel mücadelesini anlatıyor. Söz konusu insanın kalbi (merkez), uzuvları (eylem), şehevî istekler (imtihan), düşman ise (şeytanı) temsil etmektedir.

Namaz Allah'ın evidir, o eve giren Allah'ın arşına, güvenliğine ve misafirliğine girmiş olur. Bu misafirlikte kıyam, rükû ve secde vardır. Kur'an tilâveti ise bu misafirliğin düğünüdür. Göğüs (kalp) ve teşehhüt ise bu düğünün anneliğidir. Düğünler evlerde ve meskenlerde olur, annelik ise bahçelerde.[371] Namazın Allah'ın evine benzetilmesinden kasıt, namaza duran kişinin Allah'ın misafiri olduğu îmâsını vermesidir. Kıyam, rükû ve

[367] Tirmizî, *Nevâdirü'l-usûl*, 6/340.
[368] Tirmizî, *Kitâbü sîretü'l-evliyâ Cevâbu mesâililletî seelehû ehlu's-Serahs anhâ Cevâbu kitâb mine'r-rey*, 182.
[369] Tirmizî, *es-Salât ve makâsıdühâ*, 3.
[370] Tirmizî, *es-Salât ve makâsıdühâ*, 4.
[371] Tirmizî, *es-Salât ve makâsıdühâ*, 5.

secde ise misafirler gibi edepli bir duruşu temsil eder. Kur'an tilâvetinin düğünle ilişkilendirilmesinin nedeni, Allah'ın kelâmını okumak âdeta ruhun sevinci ve bayramı gibidir. Teşehhüt anneliğe benzer, o da annenin şefkati gibi derin bir bağlılığı kendisinde barındırır. Düğün evde, annelik bahçede cümlesindeki anlam, düğünün sevinç ve coşkuyu içermesi, annelik ise huzur ve sevgiyi kendisinde ağırlamasıdır.

Tirmizî, ibadetlerin gizli ve samimiyetle yapılması önemine dair şöyle bir değerlendirmede bulunur. İnsanlar birisinin namaz kılarken gördüklerinde, onun güzellik ve ihtişamını göz önüne alabilir. Oruç tutan birisini gördüklerinde, onun zâhidliğine kanaat getirebilir. Sadaka (zekât) veren birisini gördüklerinde, onun güzel ahlâk ve cömert olduğuna kanabilir. Hacca giden birisini gördüklerinde, onun ibadet ve kulluğuna avunabilir. İşte bu sebeplerden ötürü kişi ibadet ve güzel amellerini insanlardan gizli tutması daha evlâdır. Eğer bu gizliliğini sırf Allah rızâsını elde etmek için yaparsa Allah o kişiyi meleklerine karşı över ve tabir caizse şöyle der: Bu gerçek anlamıyla bana hakkıyla kullukta bulunan kimsedir.[372]

Tirmizî'ye göre Allah kulunu kendisine ibadet etsin diye yarattı. İbadet ise kulun her zaman ve mekânda kendisinin Allah'ın kulu olduğunun bilincinde olmasıdır. Şayet kul bu asıl olan maksattan uzaklaşırsa; namaz, oruç, hac, cihad ve sadaka (zekât) gibi sâlih amellerin hiçbiri kulu doğru olan yola kavuşturamaz. Ancak kul bu ibadetleri edâ ederken gönlünde Allah'a kullukta bulunmanın niyeti taşırsa o bu durumun bir istisnası kabilindendir.[373]

Kısacası, burada müminin bütün amel-i sâlihi onu Rabbine kullukta bulundurmaya yönlendirdiğini, ama her bir amelin kendine münhasır farklı anlamlara haiz olduğu vurgusunda bulunabilir. Bu amellerden bazıları kendi anlamına özgü bir tür teselli, uyanış ve teslimiyette bulunma kapsamındadır, işte buna namaz denilir.[374] Her bir iyi amelin özüne bakılırsa, orada oruca dair bir nüve görülebilir. Oruç, nefsin arzularından saatlerce uzak durmak, arınmış temiz bir gün ortaya çıkartmak ve sonra tekrardan eski günlere geri dönebilmektir. Zekât, kargaşa sevgisinden ve içinde nefis tamahı bulunan

[372] Tirmizî, *Nevâdirü'l-usûl*, 6/235.
[373] Tirmizî, *Kitâbü sîretü'l-evliyâ Cevâbu mesâililletî seelehû ehlu's-Serahs anhâ Cevâbu kitâb mine'r-rey*, 186.
[374] Tirmizî, *es-Salât ve makâsıdühâ*, 78.

şeylerden vazgeçebilmektir. Hac, kendisine umut beslenilen bir mekâna yönelebilmektir. Zira hac, Allah'ın rahmetini isteyen, bağışlamayı dileyen ve kurtuluşu umanlar için kendisini diğer mekânlardan üstün kıldığı kutsal bir mekândır.[375]

2.7. TİRMİZÎ'NİN KALP TEORİSİ VE SONRAKİ SÛFÎLERE ETKİSİ

Tirmizî'nin kalp üzerinde yaptığı metaforik benzetmeler, ondan sonra gelen mutasavvıfların kalp teorisi ile ilgili çalışmalarda katkısı olduğu söylenebilir. Bunun bir örneği, ondan sonraki bir asırda yaşamış ve Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'ye de mürşidlik yapmış Seyyid Burhâneddîn Hüseyn Muhakkık-ı Tirmizî'nin (ö. 639/1241) kalp üzerinde kurduğu metaforik anlatımlarda görülebilir. O bir örneğinde kalbi, içi ateşten kızarmış bir tandıra benzetir. Nasıl ki tandırın içi ateş ile yakıldıktan sonra işlev görebiliyorsa, aynı şekilde insanların da söylediği sözlerin tesirli olması için önce kalbin hararetinden geçmesi lazımdır.[376]

Bazı mutasavvıflar kalp ile ilgili şu görüşleri öne sürmektedir. Meselâ Mevlânâ'nın eserleri incelendiğinde, onun da tıpkı Tirmizî'nin örneğinde olduğu gibi herhangi bir meseleyi açıklığa kavuştururken sembolik anlatımlara sık sık başvurduğu rastlanılabilir.[377] Bunun bir örneği Tirmizî'nin kalp anlayışında olduğu gibi, onun yorumuna göre de kalp vücudun diğer organları arasında otorite sahibi olmasıdır.[378] Buna bağlı olarak göz, kulak ve insanın diğer kalan bütün duyu organları, akıl ve kalp yoluyla öğrenme yetisine nâil olabilir. Fakat tabii olarak bu öğrenme, her insanın kendi duyu verisine göre değişme özelliğine sahiptir.[379]

İbnü'l-Arabî'nin de *Fütûhâtü'l-Mekkiyye* adlı eseri incelendiğinde, eserin birçok yerinde sembolik anlatımlarla karşılaşmak mümkündür. Söz konusu eserinde sembolik dil kullanarak şunu der: "Neden bana yönelmeyip ahdimi yerine getirmedin?" O, bana şöyle cevapta bulundu: "Ey kulum, esasında sen kendine yönelmedin. Şayet Kâbe'yi

---

[375] Tirmizî, *es-Salât ve makâsıdühâ*, 79.
[376] Cebecioğlu, "Metaforik Yaklaşımlar", 139.
[377] Zeynep Büyükünal, *Mevlânâ'nın Tasavvuf Felsefesinde Sembolizm* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı İslam Felsefesi Bilim Dalı, Doktora Tezi, 2014), 18.
[378] Celâleddîn-i Rûmî Mevlânâ, *Cevâhir-i Mesneviyye Mesnevî'den Seçmeler*, haz. Şefik Can (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2001), 1/310.
[379] Celâleddîn-i Rûmî Mevlânâ, *Fîhi mâ Fîh Mevlânâ'nın Konuşma ve Sohbetleri*, çev. Cemal Aydın (İstanbul: Sûfî Kitap, 2024), 219.

tavaf ettiğinde her şavt'ta (Hacerülesved) öpmekle yetinmiş olsaydı, burada sembolik olarak sağ elimi uzatıp öpmeni kabul ederdim." Bu anlama göre Kâbe zâtın sembolü, tavafın her bir şavtı ise yedi sıfatın birer simgesi konumundadır. Ama bu sıfatlar celâl sıfatları değil, aksine kemâl sıfatlarıdır. Bundan dolayı yedi şavt yedi kemâl sıfata işarette bulunur. Kâbe burada ilâhî özün temsilî konumundadır.[380] Kanaatimize göre İbnü'l-Arabî'nin buradaki tavaftan maksadı, fiziksel bir tavaftan ziyade ruhsal bir yolculuk olmalıdır. Bu arada yedi kemal sıfatlar da şunlar olmalıdır; hayat, ilim, sem', basar, irade, kudret ve kelâm.

İbnü'l-Arabî'nin yapmış olduğu değerlendirmeye göre mükâşefe'de bulunmak, ancak kalbin mânevî boyutlarıyla imkân dâhilinde olur. Bu âyetler bu hususu belirtir niteliktedir: *"Bunda şüphe yok ki bu söylenende, kalbi sağduyuya açık olan kimseler için uyarılar vardır."*[381] *"Temiz özlüler, bundan öğüt alsın diye."*[382] *"Doğrusu gözler körelmez, ama göğüslerdeki kalpler kör olur."*[383] Onun izahına göre kalbin boşluğundan bir buhar çıkar, bu buhar karaciğerin ürettiği ve kalbe ulaştırdığı kan ile meydana gelir. Eğer bu kaynaktan gelen kan temiz ve sağlıklıysa, buhar da doğal olarak temiz ve sağlıklı olarak bedene ulaşır. Bedenin rutini de bu şekilde sağlığına kavuşmuş olur. Aksi takdirde bu kaynaktan gelen kan bozuksa, buhar da tabii olarak bozuk olur. Bu durum, doğal olarak bedenin rutini bozmasına yol açar. Zira bir hükümdar ancak yöneticileri ve halkıyla ayakta durabilir, geri kalan işlerin düzeni de bu şekilde yürüyebilir.[384] İbnü'l-Arabî'nin yapmış olduğu bu tasvirin benzerini, Tirmizî'nin kalp tasvirinde görmek mümkündür. Yukarıda da vurgulandığı gibi Tirmizî kalbi bir krala, vücudun diğer organlarını da bu kralın askerlerine ve yardımcılarına benzetir. Başka bir örneğinde düzgün bir kalbi, zengin ve görkemli bir kralla ilişkilendirir. Bozuk bir kalbi ise ülkesini idame edemeyecek kadar güçsüz ve kudretsiz bir krala benzeterek bir çağrışımda bulunmak ister.[385]

---

[380] İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 1/83.
[381] Kâf, 50/37.
[382] Sâd, 38/29.
[383] el-Hac, 22/46.
[384] İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 2/227.
[385] Tirmizî, *Kitâbü sîretü'l-evliyâ Cevâbu mesâililletî seelehû ehlu's-Serahs anhâ Cevâbu kitâb mine'r-rey*, 192.

İbnü'l-Arabî, Tirmizî'nin fikirlerinden istifade ettiğinin en somut örneği onun Tirmizî'nin *Hatmü'l-evliyâ* adlı eserindeki yüz on yedinci soruya vermiş olduğu cevapta görülebilir.[386] Tirmizî, aşk kadehi nedir? Allah'ın lütfuyla bu gerçek varlıkta yayılmıştır. Bunda hiçbir zevkte bulunmayan, zevki kendisinde kılınmıştır. Sınırlı bir aşk mutlak bir aşkın gerçekliğinden meydana gelmiştir. Aşkın mecrası kalptir, akıl veya diğer duyular değil. Zira kalp bir halden diğer bir hale sürekli bir geçiş içerisindedir. Tıpkı şu âyette değinildiği gibi, *"O her gün bir iştedir."*[387] Bu bakımdan sevilenin davranışlarındaki çeşitlilikle, sevenin aşkı farklılaşır. Âdeta beyaz ve saf bir kadehin içine bırakılan sıvının, kadehin rengine göre şekil değiştirmesi gibi. O halde sevilenin rengi, sevenin rengidir. Bu husus yalnızca kalbe ait bir hususdur.[388] Tirmizî'nin bu anlayışına benzer bir anlayış da İbnü'l-Arabî de görülür. İbnü'l-Arabî'nin anlayışında, Allah Teâlâ kullarının kalplerini evirip çevirmesi her şeyden daha hızlı bir şekilde olur. Nitekim bu hususa bağlı olarak Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmaktadır: "Ey kalpleri çeviren Allah'ım, kalbimi dinin üzerinde sabit kıl." Allah Teâlâ'nın insanların kalplerini çevirmesi, onlara iyi ve kötü şeyleri isteme arzusunu vermesi içindir.[389]

Tirmizî, insanın yedi uzvun merkezini kalbe bağlar. Aynı durum Mevlânâ'da da görmek imkân dâhilindedir. Bunlar: kulak, göz, el, dil, ayak, mide ve üreme organlardır.[390]

Yukarıda da temasta bulunduğumuz kalp tasnifleri arasında, Tirmizî'nin kalp tasnifine en yakın olan kişi Ebü'l-Hüseyin en-Nûrî'dir. Onun buradaki yorumuna göre, Allah müminin iç âleminde bir ev yaratmıştır ki biz bu eve kalp deriz. Daha sonra lütfundan bir rüzgâr göndermek suretiyle onun içini kirliklerden temizlemiştir. Ardında kereminden bir bulut yollamış ve o evin içine yağmur yağdırmıştır. Bu yağmur ise kalpte mânevî bitkileri yetiştirmiştir.[391] Burada; evden maksad kalp, rüzgârdan maksad Allah'ın muradıyla gelen mânevî temizlik, buluttan maksad rahmetin taşıyıcısı, yağmurdan maksad ilâhî feyzin kalbe inen mânevî nûru, bitkilerden maksad ise mânevî erdemlerdir. Bunlar; iman, samimiyet, korku ve ümit olduğu söylenebilir.

---

[386] Uluç, *İbn Arabî'de Sembolizm*, 117.
[387] er-Rahmân, 55/29.
[388] Tirmizî, *Hatmü'l-evliyâ*, 292.
[389] İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 1/149.
[390] Mevlânâ, *Mesnevî'den Seçmeler*, 1/311.
[391] Nûrî, *Makâmâtü'l-kulûb*, 13.

Kısacası, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi Tirmizî, kendisinden sonra gelen mutasavvıfları kendisinin kalp üzerinde kurduğu sembolik benzetmelerle etkilediği söylenilebilir. Bunun öncü isimleri arasında Mevlânâ'ya da hocalık yapmış Seyyid Burhâneddîn Hüseyn Muhakkık-ı Tirmizî, Mevlânâ, İbnü'l-Arabî ve Ebü'l-Hüseyin en-Nûrî gibi âlim mutasavvıflar yer alır. Onlar da tıpkı Tirmizî'de olduğu gibi, kalp üzerinde değerlendirmede bulunurken onun üzerinde çeşitli sembolik örnekler vermiş ve bu örneklerle sonraki dönem mutasavvıfları etkilemiştir.

BÖLÜM 3: İBADETLERİN SEMBOLİK ANLATIMI

Bu bölümün konusu gereği ibadetlerin zâhirî olan cihetinden ziyade; ibadetlerin bâtınî, remzî, ruhî ve sırrî (sembolik) mânası üzerinde durulacaktır. Tasavvuf mefkûresinde ibadetlerden amaç ve gaye tâatlerdeki incelikleri, dinin mânevî boyutuyla birlikte hayata yansıtmaya gayret etmektir. Bu doğrultuda ibadet terimi "ubûdiyyet" kavramıyla ilişkili olup, bu da yüce yaratanın emir ve buyruğunu O'nun istediği şekilde îfâ etmeye çalışmaktır.[392]

Nispeten ibadetlerin bâtınî yönü üzerinde duran mutasavvıflar; namaz, oruç, zekât ve hac gibi temel farzlar dışında muhabbetullah ve mehâfetullah başta olmak üzere ihlâslı olmak, kalbi kirliliklerden arındırmak kısacası insanı Allah'a yaklaştıran her türlü hal ve davranışı bir nevi ibadet sadedinde değerlendirmektedirler.[393] Ayrıca mutasavvıflar yukarıda geçen İslâm'ın beş şartını, müstakil bir binayla ilişkilendirir ve bu hususu şu şekilde sembolize ederler. Burada binanın çatışı tevhid'dir namaz, oruç, zekât ve hac ise bu binanın ayakta tutunmasına yardımcı olan birer kolon işlevindedir.[394]

Tirmizî de her bir ibadetin kendine mahsus ayrı bir derecesi bulunduğunu dile getirir. Ona göre namazın kendi özelliğine göre bir derecesi, zekâtın kendine has bir derecesi, orucun münhasır bir derecesi ve haccın da kendine özgü bir derecesi vardır. Bu doğrultuda o; namaz kulun Allah'a yönelmesini, zekât kulun her türlü şirkten Allah'a sığınmasını, oruç nefisten uzak durarak kul ile Allah arasında mânevî bir bağın oluşturmasını, haccı ilk akide vefâlı olmayı sonraki biat'leri bu minvalde yenilemeyi sembolize ettiğini vurgusunda bulunur.[395] Bununla birlikte Tirmizî; namazın kulun Allah'a yönelmesini, zekâtın malın her türlü kirliliklerden temizlenmesini, orucun nefsin tezkiye olunmasını ve haccın ise Allah'ın kulunu affetmesine dair sembolik bir anlamı kendisinde barındırdığını ifade etmektedir.[396]

Tirmizî bir başka anlatımında ibadetlerle ilgili şöyle bir görüş ileri sürer. Söz konusu ona göre; namazdan maksad yapılan hatalardan dolayı özür dilemek, oruçtan

---

[392] Ömer Kaya, *Gazâlî Öncesi Tasavvuf Klasiklerinde İbadetlere Getirilen Tasavvufî Yorumlar* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 28.
[393] Süleyman Uludağ, "İbadet", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/247.
[394] Durmuş, "Remiz", 34/557.
[395] Tirmizî, *Nevâdirü'l-usûl*, 6/340.
[396] Tirmizî, *es-Salât ve makâsıdühâ*, 4.

maksad nefsi tezkiye etmek, zekâttan maksad malı arındırmak ve hacdan maksad ise mağfireti elde etmektir.[397] Tirmizî *Nevâdirü'l-usûl* adlı eserinde, edâ edilmesi gereken bu ibadetlerin insanlardan gizli tutulması gerekliliğinden bahseder. Zira insanlar; namazın mahza güzellik ve süsüne, orucun zühd ve takvâsına, sadakanın (zekât) cömertlik ve güzel ahlâkına, haccın ise mahza kulluk ve ibadet yönüne odaklanabilir.[398] Tirmizî burada edâ edilen her bir ibadetin sadece dış görünüşten ibaret olmadığını, onunla birlikte kalpteki niyet ve samimiyettin de ibadetin olmazsa olmazı olduğunu belirtmek istemiştir.

Tirmizî, îfâ edilen her bir ibadetin kendi arasında derece farkı olduğunu belirtmek için şu sembolik örneği verir: Kış ayları içinde zemheri günlerden bir gün bir adama: Şu eşyaları alıp şuraya taşı diye istirhamda bulunursak tabii olarak böyle soğuk ay ve günde yapacağımız bu istirham adamın başlangıçta ürperti duymasına sebep olur. Fakat aynı adama: O eşyaları alıp şuradan şuraya taşıyacak olursan, sana bin dinar ya da bin dirhem karşılığında meblağ var diye ricada bulunursak adam bu defa tepeden tırnağa sevinir tabir caizse eşyaları taşımak için can atar. Burada aşikârdır ki onda bu eşyaları taşımaya sevk eden temel saik, kendisine vadedilen dinar ve dirhemleri elde etmektir. İşte bu noktada ibadetleri sadece sevap ve mükâfat beklemek için edâ eden birisinin ahvali, tıpkı böyle bir adamın haline benzer. Yine aynı adama: Eşyaları taşıman için sana herhangi bir ücret verilmeyecek, ama eşyaları taşımayacak olursan bu defa da boynun vurulacak diye talepte bulunursak adam bu sefer de tamamıyla kılıç korkusuyla işi yapmaya koyulur. Bu noktada ibadetleri âhirette herhangi bir azap veya ceza ile karşılaşmamak için yapan birisinin misali, tıpkı bu adamın misali gibidir. Eğer bu adama: Bu yükün kime ait olduğunun farkında mısın? diye sorsak o da hayır derse ona bu yük en sevdiğin bir zâtın yüküdür denilirse, bu defa adam sevgisinden galeyana gelir. Böylelikle adam dinar/dirhem mükâfatı ve kılıç korkusunu unutur işini derhal yapmaya koyulur. Adamın böyle bir davranışta bulunmasının nedeni, eşyanın sahibine olan sevgisinden kaynaklıdır. Hatta öyle ki adam sırtında taşıyacağı bu yükün ağırlığın hiç farkına bile varmaz. İşte bu bağlamda ibadetlerini tamamıyla Allah Teâlâ'nın rızâsını ve sevgisini elde etmeye çalışan bir kulun örneği, tıpkı bu adamın örneği gibidir.[399]

---

[397] Çift, *Tirmizî'nin Tasavvuf Anlayışı*, 295.
[398] Tirmizî, *Nevâdirü'l-usûl*, 6/235.
[399] Tirmizî, *el-Emsâl mine'l-Kitap ve's-Sünne*, 141.

Bu misallerden de anlaşıldığı üzere Tirmizî, ibadetleri sırf Hak Teâlâ'nın rızâsını elde etmek için yapılması gerektiğini belirtmekte ve bu meselenin üzerinde önemle durulması gerektiğini vurgulamaktadır. Onun yaklaşımına göre nasıl ki Allah Teâlâ Kur'an'da: "Namazı kılınız" yerine "Namazı ikame ediniz"; "Malınızı arındınız" yerine "Zekâtı veriniz"; "Allah için haccediniz ve umreyi yapınız" yerine "Allah için haccı ve umreyi tamamlayınız" buyurmaktadır. Bunun yanında Hak Teâlâ oruç için de "sayıyı tamamlamanız için" buyurmakta ve bundan bu ibadetlerin kemâletine işarette bulunmayı istemektedir.[400]

3.1. NAMAZ

Farsça'da namâz tâzim için boyun eğmek anlamına gelen namaz sözcüğü, terim olarak tekbirle başlayıp selâmla son bulan, belirli hareket ve sözlerden meydana gelen, bedenle edâ edilmesi gereken ibadet şekline denilmektedir.[401] İbadetlerin başını ve kulluk bilincini sembolize eden namaz, Şârî' tarafından belirli vakitlerde ikame edilmesi her Müslüman birey üzerine farz kılınmıştır.[402] Nitekim: *"Gündüzün iki ucu"* (öğle ve ikindi namazına) ve *"Gecenin yakın saatleri"*[403] (sabah, akşam ve yatsı namazına) beş vakit namazın farziyetine dair sembolik anlamda bir çağrışımda bulunmaktadır.[404]

Hz. Peygamber (s.a.v.) namazın maddî ve mânevî bakımdan temizletici yönüne vurguda bulunur. Bu doğrultuda Hz. Peygamber (s.a.v.), vaktinde edâ edilen beş vakit namaz için alınan abdest ile herhangi birisinin evi önünde geçen nehirde günde beş defa temizlenmesinin arasında herhangi bir farkın olmadığını beyân eder.[405] O, yanında bulunan ashâbına şu soruyu sormakla meselenin açılımını yapar: "Söyleyin bakalım mütemadiyen günde beş defa herhangi bir nehirde temizlenen birisinin vücudunda kirden herhangi bir iz kalır mı? Buna karşılık orada bulunanlar hayır ya Resûlüllah derler. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.v.) işte namaz için günde beş vakit alınan abdestin durumu, tıpkı bu kişinin durumu gibidir buyurdular."[406]

---

[400] Tirmizî, *Keyfiyyeti's-sülûk ilâ Rabbi'l-Âlemîn*, 64.
[401] Mehmet Kâmil Yaşaroğlu, "Namaz", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/350.
[402] Mesude Sözbir, *Gazzâlî ve Öncesi İlk Dönem Sûfîlerin Namaz Algısı* (İstanbul: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2023), 30.
[403] Hûd, 11/114
[404] Durmuş, "Remiz", 34/556-558.
[405] Tirmizî, *es-Salât ve makâsıdühâ*, 115.
[406] Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*. "Mevâkît", 5 (No. 533).

İslâm dinî esasında abdestin maddî yönünden ziyade, onun mânevî boyutuna daha çok ehemmiyet vermiştir. Nitekim suyun bulunmadığı yerde toprak (teyemmüm) ile abdestin alınabileceğine dair cevazda bulunulması bu durumu açıklar niteliktedir.[407] Namazın bir ön koşulu sayılan abdest, namazın nûru ve huşûunun[408] yanı sıra Raûf ve Rahîm olanın eşiğine adım atma farkındalığını kendisinde barındırır.[409]

Şehâbeddin Sühreverdî (ö. 632/1234) namaz kelimesinin "salât" sözcüğünden, o da ateş anlamına gelen "saleye" kökünden türemiş olduğunu ifade etmektedir. O, bu düşüncesini sembolik anlatımla şöyle anlatır. Namaz, eğrilikleri düzenlenmesi için ateş ile ısıtılan bir ağaç dalına benzer. Nasıl ki eğri bir ağaç dalı ancak ateşle teması sonrasında düzeltilebiliyorsa, aynı şekilde insanların yaptıkları hataların eğrilikleri de ancak namaz ile düzeltilebilir.[410]

Hâris el-Muhâsibî, namaza "salât" denmesinin nedenini şöyle izah eder. Namaz, kul ile Hak Teâlâ arasında (sıla) kurulan mânevî bir bağ kabilindedir. Kul iftitah tekbiri getirerek Allah'ın huzurunda olduğunun bilincine varır. Ardından tilâvet ve dua ile O'dan münacatta bulunur ve böylece bu mânevî bağı günde beş vakit yeniler.[411]

Namazın mânevî boyutuna âdeta dikkat çekmek isteyen Mevlânâ, namaz vakti ulaştığı kendisine haber verildiğinde benzi renkten renge girerdi. Zira onun anlayışına göre namaz, insanların mahşer gününde Allah'ın huzurunda hesap verme anına bir çağrışımda bulunur. Bu nedenle namaz, onun için ayrı bir heyecan anlamını taşırdı.[412]

Genel anlamda sûfîlerin anlayışında namaz; dinin direğini, ârifîlerin göz nûrunu, sıddîklerin sürurunu ve mukarrebînlerin tâcını sembolize etmektedir.[413] Bununla beraber onların anlayışına göre; dağların dik duruşu namazdaki kıyam halini, hayvanlar namazdaki rükû halini, ağaçlar namazdaki hem rükû hem de secde ahvalini, bitkiler namazdaki secde halini, buğday ve arpa semaya doğru yükseldiğinde namazdaki kıyam

---

[407] Mıchaela Mihriban Özelsel, *Halvette 40 gün Psikolog Dervişenin Halvet Günlüğü ve Bilimsel Çözümlemesi* (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2005), 160.
[408] Nedvî, *Namaz-Zekât-Oruç-Hac*, 65.
[409] Nedvî, *Namaz-Zekât-Oruç-Hac*, 36.
[410] Şehabeddin Sühreverdî, *Avârifü'l-Maârif Tasavvufun Esasları*, haz. Hasan Kâmil Yılmaz-İrfan Gündüz (İstanbul: İber Yayınları, 2022), 2/2/575.
[411] Uludağ, *Hayata Sûfî Gözüyle Bakmak*, 49.
[412] Abdülaziz Hatip, *Mevlânâ'nın Gözüyle Âşıkların Namazı* (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2022), 60.
[413] Tûsî, *el-Lüma'*, 171.

halini, olgunlaşınca namazdaki rükû halini ve nihayetinde başak boyun eğince namazdaki secde halini temsil etmektedir.[414]

Kur'an'da: *"Şunda kuşku yoktur ki müminler kurtuluşa erdiler… Ki onlar, kıldıkları namazlarda huşûludurlar."* âyeti yer almaktadır.[415] Mutasavvıfların genel yaklaşımına göre buradaki huşûdan gaye namaza duran kişinin mâsivâdan yüz çevirip, kendisini tamamıyla Rabbine yönlendirmesi amacına matuftur. Onların düşüncesine göre bu huşûnun devam etmesi için, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) kıldığı namaz örneğinde (O, namazını orta fakat hakkını vererek kılardı)[416] olduğu gibi namazın orta yalnız huşû içerisinde olunmasına dikkat etmekle edinebilir.[417]

Tirmizî, *Tabâiu'n-nüfûs kitâbu'l-ekyâs ve'l-muğterrîn* adlı eserinde, namazda uzak durulması gereken hususlar ile ilgili şöyle tavsiyelerde bulunur. Kişi namaza yöneldiğinde kalbini Allah'tan başka herhangi bir şeye yönlendirir, uzuvlarını korumaz, sağa sola bakmaktan gözlerini muhafaza etmez ve gereksiz yere esnerse vb. durumlar bu kişinin kıldığı namazın makbul olmadığının bir işaretidir. Çünkü böyle bir kişi; kalbini korumayı ihmal etmiş, nefsin vesveselerine uymuş, uzuvlarını korumaktan ihmalkâr davranmış ve okuduğu tilâvetten bir şey anlamamıştır.[418] Bu durumun aksine kişi tevâzu ile namaza yöneldiğinde, Allah Teâlâ'nın şu kudsî hadisine muhatap olur.[419] "Kişi en çok bana farz olan ibadetlerle bana yakınlaşır, ardında nâfile ibadetlerle benim sevgimi kazanır, eğer benim sevgimi kazanırsa onun işiten kulağı, gören gözü, tuttuğu eli, düşünen kalbi ve konuşan dili olurum."[420]

Tirmizî, namazlarında sebat eden bir kulun günde beş vakit Hak Teâlâ'ya yöneldiğinden söz eder. Bu beş vakitte kul O'nun huzurunda tevbe eder, pişmanlık duyar ve dolayısıyla O'ndan af dilemeyi umar. Bu münasebetle O'na teslim olur ve O'na karşı olan teslimiyetini her gün yeniler. O'nu tekbir, teşbih ve hamd ü senâ ile zikreder. Böylelikle O'na rükû ve secde de bulunarak O'ndan razı olduğuna dair îmâda bulunmak ister. Bunun yanı sıra teşehhütte Allah'a niyazda bulunur ve bu vesile ile yaptığı

[414] Uludağ, *Hayata Sûfî Gözüyle Bakmak*, 51.
[415] el-Mü'minûn, 23/1-2.
[416] Müslim, *el-Câmiu's-sahîh*. "Cum'a", 13.
[417] Uludağ, *Hayata Sûfî Gözüyle Bakmak*, 45.
[418] Tirmizî, *Kitâbü'l-ekyâs ve'l-muğterrîn*, 39.
[419] Tirmizî, *Kitâbü'l-ekyâs ve'l-muğterrîn*, 40; Tirmizî, *Kitâbü'l-ekyâs ve'l-muğterrîn*, 77.
[420] Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*. "Tevazu", 37 (No. 6510).

günahlardan arınmış olur.[421] İşte bu doğrultuda edâ edilen bir namaz, Ali Şerîatî'nin (ö. 1977) ifadesiyle: "Ruhun evrenin mânevî merkezine, varlığın büyük mabûd ve maşûkuna yaptığı yolculuk." anlamını taşıyan bir namazdır.[422]

Öte yandan Tirmizî, namazlarını vaktinde edâ eden bir kulun halini tasavvur ederken şöyle bir sembolik değerlendirmede bulunur. Namazlarını vaktinde edâ eden bir kulun hali, bedeni ateşin yanında ısıtmaya çalışan birisinin haline benzer. Allah Teâlâ, kullarının kalp ve bedenleriyle kendisine yönelinerek huzurunda durmalarını dilemiştir. Bu vesileyle onların kalpleri, şehvetlerin ölümünden sonra tekrardan dirilir. Ayrıca namaza "Salâh" denilmesinin nedeni, ısınmak anlamında "Salî" kelimesinden türemesinden ileri gelmesindendir.[423]

Tirmizî'ye göre namaz, kulun Allah'ın mahrem alanına girmesi anlamını taşır. Kul tekbir getirdiğinde, artık ihramlı bir kişi mesabesindedir. Böylelikle kişi nefsin bütün fiillerini; konuşmak, bakmak, yürümek, alıp vermek, yemek ve içmek vs. terk etmiş olur. Namazın ihram kuralları, haccın ihram kurallarından daha fazladır. Hac O'nun hareminde bulunma halini temsil ederken, namaz O'nun yakınında bulunma halini temsil eder.[424] Zira namaz, kulun kalp ve bütün bedeniyle Rabbine yönelmesi durumunu îmâ eder.[425]

Namaz, kulun işlediği günahlar için Allah'tan özür dileme makamını temsil eder. Kul, Rabbine bir kölenin efendisine boyun eğdiği gibi boyun eğer. Huşû ve tevâzu içinde huzurda durur. Ellerini uzatarak O'na teslimiyet gösterir. Nefsin istek ve arzularını bastırarak; gözünü, kulağını, dilini, elini, alma ve verme gibi isteklerini kontrol altına alır.[426]

Tirmizî'ye göre tevhid inancını benimsemiş olan bir kul için namaz, Allah Teâlâ tarafından kendisine günde beş vakit ikrâm edilen bir ziyafet mukabilindedir. Nasıl ki beş vakit yemeğin her bir öğününde birbirinden farklı yemek çeşidi bulunuyorsa, aynı şekilde beş vakit namazda da günde beş ayrı zaman dilimin beş farklı tâatin öğünü kendisinde

---

[421] Tirmizî, *Nevâdirü'l-usûl*, 6/41-42.
[422] Ali Şeriati, *Hac*, çev. Ejder Okumuş (Ankara: Fecr Yayınları, 2007), 23.
[423] Tirmizî, *Nevâdirü'l-usûl*, 6/360.
[424] Tirmizî, *Tahsîlu nezâiri'l-Kurân*, 72.
[425] Tirmizî, *es-Salât ve makâsıdühâ*, 29.
[426] Tirmizî, *es-Salât ve makâsıdühâ*, 81.

donatır.[427] Namazın içindeki eylemler namazın mânevî yemekleri; tilâvet ve dualar ise onun mânevî içeceklerini temsil eder.[428]

Tirmizî, namazın bir bakıma kulun yaptıklarından af dileme makamını sembolize ettiğini ifade eder. Bu itibarla o, İslâm dinin temel şiârları arasında yer alan namazı hem fiziksel hem de tinsel anlamda kulun Hak Teâlâ'ya olan kulluk bilincini her dem canlı ve etken tuttuğunun bir sembolü olarak değerlendirir.[429] Tirmizî, namazın bir millet (din) olduğundan bahseder. Onun içinde birden çok eylem vardır; kıyam, kırâat, rükû, secde, hamdetme ve ka'de-i ahîre bunlar arasında yer alır. Bunların bir arada toplanılmasına, millet (din) denilmiştir. Zira millet, bir şeylerin bir arada toplanılmasına denilir. Meselâ tandırda pişirilen ekmek, "milla" olarak adlandırılır. Onun böyle adlandırılmasının nedeni, ekmek tandıra yapıştırıldığında ister istemez ona un kırıntıları ve tandırın toprağı bulaşır. İşte bu yüzden tandır ekmeğine milla denilmiştir. Aynı şey cemaat ile kılınan namaz için de geçerlidir, çünkü onda da insanlar ibadet etmek için bir araya gelirler.[430]

Namazın kıyamı, rükûsu ve secdesi yapılan iyiliklerdir, bu iyilikler daha öncesinde yapılan kötülükleri siler. Çünkü daha öncesinde kişi kullukta gaflet hâlindeydi, verilen nimetleri unuttu, onlara karşı nankörlük etti. Nefsin hevâ ve hevesine tâbi oldu, emirleri göz ardı etti. Bu da kişinin çirkinleşmesine ve kötü görünmesine sebep olan hususlardandır. Namazın kıyamı: nefsin teslim olması ve alçalmasıdır; rükûsu: boyun eğmektir; secdesi: kalbin huşûsu demektir. Bunlardan her biri yapılan iyiliği temsil eder ve daha öncesinde yapılan günahları siler, kişinin temiz görünmesine vesile olur, kötülüğüne set çeker.[431]

Tirmizî'nin ileri sürmüş olduğu bu fikirlere ek olarak sûfîler, Âdem isminin açılımını yaparken namazın rükünleri doğrultusunda şuna temasta bulunur. Âdem ismi, ADM (ا د م) harflerin bir araya gelmesiyle meydana gelir. Buna göre Âdem ismindeki elif harfi namazdaki kıyamı, dâl harfi namazdaki rükûyu, mim harfi de namazdaki secdenin bir işareti olduğu belirtilir.[432]

---

[427] Tirmizî, *es-Salât ve makâsıdühâ*, 9.
[428] Hakîm Tirmizî, *Hikmet Dolu Bir İbadet Namaz*, çev. Enes Akhan - Bekir Sıtkı Koman (İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2023), 88.
[429] Tirmizî, *es-Salât ve makâsıdühâ*, 79.
[430] Tirmizî, *Nevâdirü'l-usûl*, 4/166-167.
[431] Tirmizî, *Nevâdirü'l-usûl*, 4/161.
[432] Uludağ, *Hayata Sûfî Gözüyle Bakmak*, 51.

Sûfîlerin öncülerinden birisi olarak kabul edilen Ebû Saîd el-Harrâz'a "Namaza ne ile girilir?" diye sorulduğunda, o bu soruya namazın rükünlerinden birisi olarak kabul edilen iftitah tekbiriyle cevapta bulunur. Ona göre iftitah tekbirin alınmasıyla birlikte, kul kendisini Allah Teâlâ'nın huzurunda gibi hisseder, O'na yönelir ve O'nun makamındaymışçasına O'ndan münacatta bulunur. Bu şuurun içerisinde kalmaya devam eder, bu da onun için namazın bir başlangıç alâmeti sayılır.[433]

Hz. Peygamber (s.a.v.) namazı, "Kurratu 'ayn" yani gözün aydınlığına benzetmiştir.[434] Tirmizî, "Benim göz aydınlığım namazda kılındı." hadisini şöyle açıklamıştır.[435] Sırlar, tüm yaratılmış olanlardan gizli bırakılmış, yalnızca Hz. Peygamber (s.a.v.) ve Allah'ın velî kulları bu durumdan istisna tutulmuştur. Allah onları kendi yolunda yürüttü, yiyecek ve içeceklerini de kendi kaynağından, kendi mülkün sofrasından sağladı. İşte "Kurratu 'ayn" de Allah'ın arşında, Hz. Muhammed'e (s.a.v.) sunduğu bir ikrâmdır. Böylelikle kalp, Allah'ın mârifet hazineleriyle dolu ağır bir gemi haline geldi. O'nun nimetleriyle kuşatıldı ve O'nun gayb denizinde yol alır oldu.[436] Bu gemi (kalp) Allah'ın kuluna olan özlemle hareket etti ve içinde taşıdığı hazinelerle yükseldi. Ne var ki bu gemi bir sağa bir de sola kıvrılıyordu, ancak Hak Teâlâ kendi kudretiyle onu devrilmekten alıkoydurdu. Adalet, tıpkı bir geminin dengesini sağlayan bir kürek gibidir. Onun düzgün yol almasını sağlar. Burada kürek, Allah'ın iradesidir. Eğer kürek olmasaydı yelken ve rüzgârlar, gemiyi ya savurup götürür ya da kayaya çaptırır onu kırar yahut da kuru bir adaya sürükler gemi orada parça parça olurdu. Ancak bu kürek (irade) O'na dayanarak yol alması, geminin ön kısmını doğru tutar ve onun istikamette kalmasına yardımcı olur.[437] Burada Tirmizî; kalbi bir gemiye, mârifeti geminin içindeki hazineye, ilâhî sıfatları geminin yüküne, iradeyi küreğe, rahmet, adalet ve hakikat gibi kavramları ise geminin dengede tutulmasına yardımcı olan unsurlara benzetmiştir.

Tirmizî'ye göre huşû ile namaza duran bir kulun hali, tıpkı yukarıda Allah'ın inâyetiyle kurtulan Hz. Peygamber'in kalp gemisi haline benzer. Onun kalp gemisi, her

---

[433] Tûsî, *el-Lüma'*, 173.
[434] Ebû Abdirrahman Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *Kitâbü işretü'n-nîsâ*, haz. Amr Ali Ömer (Kahire: Mektebetü es-Sünne, 1988), 34.
[435] Ebû Abdirrahman Ahmed b. Şuayb b. Alî Nesâî, *es-Sünen*, haz. Raid b. Ebû Ulfa (Ürdün-Amman: Dâru'l Tefîk li'n-Neşri ve't-Tevzî, 1429/2008). "Hûbûn-Nisâ", 36 (No. 1).
[436] Tirmizî, *Nevâdirü'l-usûl*, 6/60.
[437] Tirmizî, *Nevâdirü'l-usûl*, 6/61.

türlü afete karşı âdeta Hak Teâlâ'nın haremine ve güvenliğine girmiş olmanın saadetini yaşamıştır.[438] Hz. Peygamber (s.a.v.) bir hadislerinde şöyle buyurur: "Hırsızlığın en çirkini, kişinin kendi namazından çalmış olduğu hırsızlıktır."[439] Bu hadis bağlamında, Tirmizî şöyle bir soru ileri sürer ve cevaplandırır. Kalbini Allah Teâlâ'dan çalan biri hakkında ne düşünürsünüz? Öncelikle hiçbir muvahhid kişi yoktur ki kalbi Allah'la olmasın, bu aynı zamanda imanın bir tezahürüdür. Ne var ki daha sonrasında kalbi yavaş yavaş Allah'tan çalınır, ta ki kalbinin büyük bir kısmı ayrılıncaya kadar bu durum devam eder. Bunun sonucunda böyle bir kalp, bir kıldan asılı durmuş gibi o şekilde kalakalır.[440] Burada Tirmizî, insanın ibadetlerinde kalbini Allah'la birlikte tutmasını ve bu durumun ihlâs için esas olduğundan bahseder.

Hz. Âişe (r.anhâ) (ö. 58/678), annem Ümmü Rûmân'nın (ö. 6/628?) şunu söylerken işittim der: Hz. Ebû Bekir'i (r.a.) (ö. 13/634) namaza başlarken etrafındaki şeylerden ilişkisini kesmeye çalıştığını gördüm. Neden böyle yaptığını merak ettiğimde, bana döndü ve şöyle dedi. Ben Hz. Peygamber'in (s.a.v.) şunu söylediğini duymuştum: "Sizden biriniz namazdayken uzuvlarının sükûnet halinde olmasına dikkat etsin. Yahudilerin sağa sola evirdiği gibi evirmesin. Çünkü namazda uzuvların sükûnet hâlinde olması, edâ edilen namazın kemâletine bir işarettir."[441] Ayrıca bir başka rivayetinde ise Hz. Peygamber (a.s.v.), bir gün namazdayken sakalını ovuşturan birisine rastladı ve onun hakkında şunu söyledi: "Eğer gerçekten bunun kalbi huşû içinde olsaydı organları da aynı minvalde huşû içinde olurdu."[442] Bu durum, bir bakıma deniz ile nehir arasındaki ilişkiye benzer. Deniz kabarınca nehrin etkisi kaybolur, denizin dehşeti onu ele geçirir. Zira nehir, denizin bir koludur.[443] Tirmizî, bu rivayetlere bağlı olarak huşûnun önemine binâen şunu söyler: Huşû tüm övgülere müstahak olan bir kavramdır ve onun en yüksek mecrası kalbin huşû duyma halidir. Zira kişi her ne kadar uzuvlarıyla huşû içinde görünse de kalbi huşû içinde olmayabilir. Bununla beraber kişi sırf Allah'ın rızâsını elde etmek için huşû duymak isterse, onun bu davranışı övgüye değer görülmelidir. Ayrıca bu kişi yaptığından ötürü Allah katında mükâfatlandırılır. Aksi takdirde bunu Allah'tan başkası için

[438] Tirmizî, *Tahsîlu nezâiri'l-Kurân*, 72.
[439] Tirmizî, *el-Mesâilu'l-müknûne*, 63.
[440] Tirmizî, *el-Mesâilu'l-müknûne*, 64.
[441] Tirmizî, *Nevâdirü'l-usûl*, 4/6.
[442] Alî b. Hüsâmiddîn b. Abdilmelik b. Kadîhân el-Müttakî el-Hindî, *Kenzü'l-ummâl*, haz. Bekrî Hayyânî - Safet es-Sekâ (Beyrut: Müessesetür'-Risâle, 1985), 3/144.
[443] Tirmizî, *el-Mesâilu'l-müknûne*, 53-54.

yapıyorsa, bu sadece bir ölünün taklidini yapmak olur ki bu da Allah tarafından yerilmesine sebep olur.[444]

Tirmizî'ye göre kulun namazda Allah'ın huzurunda olduğunun bilincinde olması huşû, alçak gönüllü bir karaktere bürünmesi tevâzu, kalbinde hiçbir kuşkuya yer bırakmadan namaz ile yoğunlaşması tevekkül yani teslimiyet halini sembolize eder.[445] Bu doğrultuda îfâ edilen bir namazın kulu Allah'a yaklaştırmasına ve her türlü günahlardan arındırmasına vesile olan bir namazdır.[446] Tirmizî'ye göre mümin bir kimsenin namazı kabul edildiğinin alâmeti, ona verilen vesveselerden anlaşılır. Kitap ehli (Yahudi ve Hıristiyan) bu vesvese içine girmezler. Bunun bir sebebi de onların kalpleri, şeytanın elinde olmasındandır. Bir bakımdan onların kalpleri, viraneye dönüşmüş bir ev ya da yoksul kimselerin evlerine benzer. Bu evlerin değersizliğinden ötürü hırsız böyle evlerle ilgilenmez, onun gözü ancak içi muhteşem bir şekilde donatılmış zengin kimselerin evlerinde olur.[447]

Tirmizî *Nevâdirü'l-usûl* adlı kitabında, kulun huşû duyması halinin kalbin bir eylemi olduğundan bahseder. Kalp nereden nereye istikamet edeceğinin farkında olduğunda, bu durum kaçınılmaz olarak meydana gelir. Bu husus ancak tevâzu ve nefsini yerenler için söz konusudur. Nitekim Allah Teâlâ onların kurtuluş bulacağına dair, indirdiği vahiy ile bir nevi şahitlikte bulunur. Şöyle ki: "*Şunda kuşku yoktur ki müminler kurtuluşa erdiler…"*[448] "*Ki onlar, namazlarında huşû içindedirler."*[449] âyeti bu durumu tasdik ettirir mahiyettedir. Bu âyetlerden hareketle Tirmizî sözlerine şöyle devam eder: "Kalbin istikameti demek, nefsin hakir olması demektir. Nefsin hakir olması demek ise, bedenin bütün uzuvları huşû halinde olması demektir."[450]

Tirmizî kulun namazda huşû duyması halinin önemine değinirken, şu sembolik örneği verir: Burada bir efendi ve onun etrafını saran hizmetçilerin ahvalini düşünelim. Bu efendinin dönemin yöneticisine çözüme kavuşturması gereken bir sorunu vardır.

---

[444] Tirmizî, *Nevâdirü'l-usûl*, 4/7.
[445] Tirmizî, *es-Salât ve makâsıdühâ*, 4.
[446] Tirmizî, *es-Salât ve makâsıdühâ*, 20.
[447] Tirmizî, *Kitâbü sîretü'l-evliyâ Cevâbu mesâililletî seelehû ehlu's-Serahs anhâ Cevâbu kitâb mine'r-rey*, 155.
[448] el-Mü'minûn, 23/1.
[449] el-Mü'minûn, 23/2.
[450] Tirmizî, *Nevâdirü'l-usûl*, 7/156.

Ancak bu efendi kendisi yöneticinin huzuruna çıkmaktansa, etrafını saran hizmetçilerini onun huzuruna göndermeyi daha uygun bulur. Bu duruma tanık olan yönetici, tabii olarak hizmetçilere: hani efendiniz nerede? diye sorar. Onlar da onun kapıda beklediğini, ancak kendi nefsi tûl-i emel ile yoğunlaştığını ve bundan dolayı huzura gelemediğini söylerler. Bu haber yönetici için kötü bir haber olmaz mı? İşte bu anlamda namaz kılıp fakat namazın huşûsunu idrak edemeyen birisinin durumu, buradaki efendinin durumunu bize îmâ ettirir.[451]

Hâsılı ibadetlerin öncüsü ve kulluk bilincini temsil eden namaz, Allah tarafından kendisine iman eden her bir kulun belirli vakitlerde edâ edilmesi farz olan bir ibadettir. Sûfîlere göre namaz; dinin direğini, ârif olanların göz nûrunu, sıddîklerin neşesini ve mukarrebînlerin tâcını sembolize eder. Tirmizî, namazlarında sebat eden her bir kulun, günde beş vakit Allah'a yöneldiğinden söz eder. Onun anlayışına göre namaz, kulun bir nevi Allah'ın mahrem alanına girmesi anlamını taşıyan bir ibadet şeklidir. Kul tekbir getirmekle birlikte, ihramlı bir kişinin haline bürünmüş olur. Bu esnada kul; yeme, içme, alma ve verme bütün eylemlerini bir kenara bırakır. Tirmizî'nin değerlendirmesine göre namazın ihram kuralları, haccın ihram kurallarından daha çoktur. Ayrıca onun yorumuna göre namaz, aynı zamanda kulun işlediği günahlardan ötürü af dilme makamını sembolize eder. Kul bu esnada, bir kölenin sahibine boyun ediği gibi boyun eğer. Huşû ve tevâzu ile O'nun huzurunda durur. Ellerini kaldırmak suretiyle O'na teslim olduğunun îmâsında bulunur.

3.2. ORUÇ

Oruç, tan yerinin ağarmasından (imsâk) güneşin batmasına (iftâr) kadar geçen zaman zarfında niyetlenen kişinin yeme, içme ve cinsel arzulardan uzak durmasını ifade etmektedir.[452] Tasavvufî bir tabirle oruç; başta nefis muhasebesinde bulunmak ardından bedenin her türlü arzu ve isteklerine gem vurmak, kalbi tûl-i emel ihtiras ve tutkulardan arındırmak ve niyet edilen orucu mahza Allah rızâsı için tamamlamaya çalışmaktır.[453] Fıkıh ve ilmihâl kitapları nispeten orucun zâhirî şartlarına ve hükümlerine temasta

[451] Tirmizî, *Âdâbü'l-müridin ve beyânu'l-kesb*, 76-77.
[452] Tirmizî, *el-Mesâilu'l-müknûne*, 158; Tirmizî, *Kitâbü'l-ekyâs ve'l-muğterrîn*, 41.
[453] Veysi Cengiz, "Tasavvuf Klasiklerinde Oruç", *İstanbul Sebahattin Zaim Üniversitesi* 25/50 (Ekim 2022), 136.

bulunurken, tasavvuf klasikleri ilmihâl kitaplarında geçen orucun zâhirî şartlarına icap etmekle birlikte, ona ek olarak orucun bir dizi bâtınî ve ruhanî mânalarına da değinmektedir.[454]

Tasavvuf klasiklerinde, oruç tutmanın önemine binâen Sehl b. Abdullah et-Tüsterî'nin (ö. 283/896) şu sözü çokça söylenile gelmiştir: "Sûfî'yi sûfî mertebesine çıkaran temel esas onda "kıllet-i taâm" az yemek, "kıllet-i menâm" az uyumak ve "kıllet-i kelâm" az konuşmak gibi saiklerin ön planda olmasıdır."[455]

Sembolik anlatım bağlamda orucun faydasına değinen Ebû Tâlib el-Mekkî (ö. 386/996), midenin içi boş olmasını bir nevi ney enstrümanın içi boş olmasına benzetmiştir. Buna göre neyin içi ne denli boş olursa, o den güzel ses verir.[456] Aynı şekilde midenin içi de ne kadar boş kalırsa, okunan Kur'ân-ı Kerîm tilâvetinden o kadar lezzet alır ve ibadetleri istikrarla sürdürmekten o denli mesut olur ve bunun neticesinde bedeni daha az istirahat etme gereksinimi duyar.[457]

Mutasavvıflar açlığın iyi bir meziyet olduğunu belirtmek için, şu sembolik örneğe sık sık göndermede bulunurlar. Bir grup kuş, yeme-içme ihtiyacını kırk gün terk edip ve bu durumda havada yol almıştır. Bu kuşlar aradan günler geçtikten sonra uçtukları yere geri konmuşlar. Bunun sonucunda bu kuşların ağızları koklatılmış ve her bir kuşun ağzı mis gibi koklandığının farkına varılmıştır.[458] Bu durum, bize Resûl-i Ekrem'in (s.a.v.) şu hadisini hatırlatmaktadır: "Oruçlu birisinin değişen ağız kokusu, Hak Teâlâ katında misk kokularından daha kıymetlidir."[459]

İslâm inancında oruç, savaş muharebelerinde korucu vazifesi gören bir kalkanı sembolize eder. Bu anlamda savaş muharebelerinde kalkan nasıl korucu görev üstleniyorsa, aynı şekilde oruç da nefsin kötü alışkanlıklarına karşı mânevî korucu vazifesi görür.[460] Bununla beraber İslâm inancında oruç, aynı zamanda mâsivâ ve nefsin her türlü kötü alışkanlıklarına karşı hür olmanın sembolik anlamlarını kendisinde

[454] Uludağ, *Hayata Sûfî Gözüyle Bakmak*, 71.
[455] Uludağ, *Hayata Sûfî Gözüyle Bakmak*, 75.
[456] Uludağ, *Hayata Sûfî Gözüyle Bakmak*, 75.
[457] Uludağ, *Hayata Sûfî Gözüyle Bakmak*, 76.
[458] Uludağ, *Hayata Sûfî Gözüyle Bakmak*, 76.
[459] Müslim, *el-Câmiu's-sahîh*. "Sıyâm" 30.
[460] Cengiz, "Klasiklerde Oruç", 141-142.

barındırır. Bu bağlamda Hz. Peygamber'in (s.a.v.) şu hadisi akla gelmektedir: "Her bir şeyin zekâtı vardır. Bedenin zekâtı da oruç tutmaktır."[461]

Tirmizî, oruç tutmanın nefsin istek ve arzularından uzak kalmanın alternatif bir yolu olduğunu öne sürmüş, bu durumu şu sembolik anlatımla izah etmeye çalışmıştır. Nefsin istek ve arzularından uzak kalmak, bir çocuğu alıp annesinin göğsünden uzak tutulmaya benzer. Hâlbuki daha öncesinde bu çocuk annesinin göğsüne alışmış ve onunla sükûnet bulmuştur. Onu kaybettiğinde arama gayretinde olur, bulduğunda ise neşelenir. Bu arada nefsin istek ve arzuları tıpkı bu çocuğun misali gibidir. Çocuk, farklı yiyecek ve içeceklerin tadını aldığında annesinin göğsünü arama arayışına girmez. Çünkü çocuk, artık çeşitli yiyecek ve içeceklerin tadını almıştır. Bunun neticesinde çocuk artık sütten gafil kalır. Dolayısıyla nefis de tutacağı oruç ile Hak Teâlâ'ya yakîn olmanın tadını tattığında, doğal olarak nefsin her türlü istek ve arzusundan gafil kalır.[462] Bu noktada Bişr el-Hâfî'nin (ö. 227/841) şu sözünü aktarmanın yerinde olacağının kanaatindeyiz: "Açlık kalbi bütün kirliklerden temizler, nefsin rağbet ve hevesleri ise kalbin kirlenmesine yol açar."[463]

Tirmizî'nin anlayışında nefis, şehevî arzularla yüklü bir gemiye benzer. Nefsin arzu ve isteklerine uyulduğunda nefis hafifler ve kalple birlikte bir coşku halini hissederek galeyana gelir.[464] Bu gemi rüzgârlı bir havada denizde yol alır. Gemi denizde saplanıp kalır, mürettebat onu iple çekmeye çalışır. Onlar, geminin yükünden dolayı inleyip bağırırlar. Yorgunluklarını gidermek isteselerdi gemiyi daha da zorlaştırmazlardı. Zira ne kadar az yük taşımış olsalardı, yorgunluklarından o kadar kurtulmuş olacaklardı.[465]

Hz. Peygamber'in (s.a.v.), "Oruçlunun orucunu açarken yapacağı dua geri çevrilmez."[466] hadisinden mülhem alan Tirmizî, oruçla ilgili şöyle bir değerlendirmede bulunur. Oruç, nefsi şehvetlerden alıkoyar. Kişi Allah için şehvetleri terk ettiğinde kalbi saflaşır. Onun kalbi artık şehvet karanlıklarından boşalmış ve nûrlarla kuşatılmıştır. Bu halde yapacağı dua geri çevrilmez; şayet istediği şey kaderinde yazılmışsa ona çabucak

[461] İbn Mâce, *es-Sünen*; Tirmizî, *Kitâbü isbâtü'l-ilel*, 178.
[462] Tirmizî, *Edebü'n-nefs*, 35.
[463] Sühreverdî, *Avârifü'l-maârif*, 2/2/169.
[464] Tirmizî, *el-Mesâilu'l-müknûne*, 154.
[465] Tirmizî, *el-Mesâilu'l-müknûne*, 155.
[466] İbn Mâce, *es-Sünen*. "Fî Siyâm Lâ Türedü Davetü" 48.

verilir, değilse âhiret için biriktirilir.[467] Burada tıpkı güneşi çevreleyen bulutların kaybolmasıyla güneş aydınlığına kavuşması gibi, kişi kalbini çevreleyen şehevî arzulardan arıttığında kalp aydınlığa kavuşur ve böylelikle Hak Teâlâ'ya yakınlık duyma hissi kabule şayan hale gelir.[468]

Tirmizî, bir kudsî hadiste Resûl-i Ekrem'in (s.a.v.) şöyle buyurduğunu rivayet eder: "İnsanoğlunun yapacağı her amel kendisi içindir. Ancak oruç benim içindir ve onun mükâfatı da bana aittir."[469] O, burada "Oruç benim içindir" sözünden hareketle esas itibariyle bütün amellerin Allah Teâlâ'ya ait olduğunu, fakat orucun O'nun katında diğer amellere nazaran farklı bir konuma sahip olduğunu belirtmek ister. Tirmizî bu bağlamda sözlerine şöyle devam eder. Allah Teâlâ'nın orucu böyle ayrı bir mertebede tutmasının nedeni, orucun uzuvlarla yapılan bir amel olmamasından kaynaklıdır. Oruç, kişi ile Rabbi arasında oluşturan âdeta gizli bir sır perdesidir. Bunun yanında oruç, yeme, içme ve cinsel yakınlık kurma vb. bütün dünyevî lezzetlerden kaçındırmasında önemli bir etkendir.[470] Zira oruçlu kimse içinde bulunduğu her bir saat; yeme, içme ve diğer yasak olan şeylere karşı bir arzu duyar. Ancak tüm bu arzuları geri çevirir ve böylece nefsi tüm geri çevrilen şeylerin acılı tadını yudumlar. Böylelikle kişi sabreder ve bu durumu her saat yeniler. Buna göre oruç, bir bakıma nefsin her türlü arzu ve isteğine karşı direnç göstermek demektir.[471] Bu minvalde Resûlullah: "Yapılan bütün iyiliklere mukabil ondan yüz misline kadar karşılık vardır, lakin oruç bu durumdan müstesnadır. Zira bir kudsî hadiste şöyle buyrulur: Oruç benim içindir ve onun mükâfatı da bana aittir."[472] Oruç, bedenle yapılan diğer ameller gibi değildir ki melekler onu yazsın ve onun tam mahiyetini bilebilsin. Bu sebeple oruç, kul ile Rabbi arasında bir sır konumundadır.[473] Burada Tirmizî, orucun gizli bir ibadet olduğunu ve nispeten Allah ile kul arasında bir sır mahiyetini taşıdığını vurgulamaktadır.

Oruç ile ilgili Tirmizî şöyle bir görüş ileri sürmektedir: Oruç, imsâk vaktinden sahur vaktine dek her türlü yeme/ içme ve cinsel arzulardan uzak durmaya niyet

[467] Tirmizî, *Nevâdirü'l-usûl*, 2/184.
[468] Hakîm Tirmizî, *Riyâzetü'n-nefs*, haz. İbrahim Şemsuddin (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2005), 57.
[469] Müslim, *el-Câmiu's-sahîh*. "Sıyâm", 30.
[470] Tirmizî, *Nevâdirü'l-usûl*, 5/258.
[471] Tirmizî, *Nevâdirü'l-usûl*, 5/259.
[472] Müslim, *el-Câmiu's-sahîh*. "Sıyâm", 30.
[473] Tirmizî, *el-Mesâilu'l-müknûne*, 158.

etmektedir. Bu niyet kişi ile Rabbi arasında gizli bir bağdır, ondan dolayı kimse bu niyeti bilemez. Zira kişi gün boyunca yukardaki arzulardan biri karşısına çıktığında, onlardan sadece Allah Teâlâ'nın onun niyet ve içini bildiğinden uzak durur. Bu da bu kişinin Allah'a olan imamın bir alâmetin göstergesidir.[474]

Tirmizî, nefsin eğitilmesi ile ilgili sembolik anlatım bağlamında şöyle bir iddiada bulunur. Nefsin rağbet ve hevesleri zehir ve öldürücü meyve veren bir ağaca benzer. Böyle bir ağacın dallanıp budaklanmasını istemeyen birisinin verebileceği karar, ona ilk başta su ve gübre vermemek ve daha sonrasında aslını oluşturan toprağı budamamaktır. Kısacası, ağacı meyve veremez bir halde bırakmaktır. Yine de bu ağaç (nefis) gözünün önünde canlanır ve diğer temiz meyve veren ağaçların meyvelerini alıkoymasına sebep oluyorsa, bu defa da kurumuş ağacın kütüğünü ateşe verilir, ta ki ondan herhangi bir iz kalmayana dek.[475] Burada Tirmizî, kişinin nefsini terbiye etme metottu ile ilgili sembolik bir dil kullanarak izah etmeye çalışır.

Orucu bedeninin zekâtına benzeten Tirmizî, nefsi zabt u rabt altına almanın prensibini yabani bir şahini alıp terbiye etme yöntemiyle ilişkilendirir. Burada uygulanması gereken metot ilk etapta şahini alıp, yiyecek ve yumuşak tavırlar sergileyerek kendine alıştırmaktır. Aynı metot insan nefsi için de geçerlidir. Fakat söz konusu insan olunca yiyecek ve yumuşak tavır sergilemenin yerine, birtakım riyâzet yöntemleri kullanmak daha uygun olur.[476] Bu intisapta oruç, bu riyâzet yöntemlerin başını çeker. Çünkü her günün doğuşu ile batışı arasında geçen zaman zarfında, insan nefsinde her türden olumsuz düşler sirayet olunur. Ona sirayet olunabilecek bu türden kötü düşleri zabt u rabt altına almanın yegâne çaresi, vaktini oruçla değerlendirmekten geçer.[477]

Kısacası Tirmizî'nin değerlendirmesine göre oruç, kişinin imsâk vaktinden sahur vaktine kadar her türden yeme, içme ve cinsel arzulardan uzak durmaya niyet etmesidir. Ona göre bu niyet, kişi ile Rabbi arsında kurulan gizli bir sır mesabesindedir, bu sebeple başka kimse bu niyetin aslını hiçbir zaman bilemez. Çünkü gün ağarmadan akşama değin yukarıdaki arzulardan her biri kişinin önüne gelir de kişi sadece Allah Teâlâ'nın rızâsını

[474] Tirmizî, *Nevâdirü'l-usûl*, 5/453.
[475] Tirmizî, *Edebü'n-nefs*, 60-61.
[476] Tirmizî, *Riyâzetü'n-nefs*, 75.
[477] Tirmizî, *el-Emsâl mine'l-Kitap ve's-Sünne*, 313.

elde etmek için onların her birisinden uzak durmaya çalışır. Tirmizî'ye göre bu durum, aynı anda kişinin ihlâs ile Allah'a inandığının bir alâmetini kendisinde taşır. Bunun yanında Tirmizî sembolik anlam bakımından orucu, bedenin bir zekâtı olarak değerlendirir.

3.3. ZEKÂT

Terim olarak zekât, Kur'ân-ı Kerîm'de belirtilen sınıfa sarf edilmek üzere dinen zengin sayılan her bir Müslüman bireyin malından alınan belirli bir payı ifade eder. Kur'an'da zekâtın önemini îmâ etmek için zekât kelimesi otuz âyette mârife olarak yer almakta ve bu âyetlerin yirmi yedisinde namaz ile birlikte zikredilmektedir.[478] Sosyal yardımlaşma ve dayanışmanın ayakta tutulmasına vesile olan zekât, toplumu durağan ve statik bir halden alıp mânevî bir hareketle cemiyeti daha canlı ve dinç tutulmasına yardımcı olur.[479] Nitekim zekât vermenin temel hikmeti nefsi cimrilikten arındırmak, düneyî mal hırsından uzaklaşmak, fakirlerin hakkını kendilerine teslim etmekle birlikte Allah Teâlâ'nın rızâsını elde etmeye çalışmaktır.[480]

Ehl-i tasavvufun zekât ile ilgili görüşlerini daha doğru biçimde tespit etmenin yolu, onların zekâttan ne anladıkları ve zekâtı nasıl değerlendirmeye tâbi tutukları hususunda fikir sahibi olmaktan geçmektedir. Zira onlar zekâtı herhangi bir fakihin anladığı şekilde anlamakla kalmamış, çıtayı bunun ötesine taşımış ve nitekim zekâtın sembolik halini tasavvur etme cihetine gitmişlerdir.[481] Zira mutasavvıflar hiçbir zaman zekâtı sadece biriken malı tasadduk etmekten ibaret görmemiş, bunun yanı sıra onlar kalpte mâsivâ'ya yer bırakmamayı da bir tür zekât olarak değerlendirmişlerdir.[482]

Burada ilk mutasavvıflardan birisi olarak kabul edilen Tirmizî, Allah Teâlâ genel anlamda müminlere merhamet etmiş ve onlardan mallarını belirli miktarda fakirlere vermesini emretmiştir. Buna sadaka, diğer bir ismiyle zekât olarak adlandırılmıştır. O, müminlerin bu davranışı imanlarının doğruluğunun bir göstergesi olduğunu bildirmiştir. Bu noktada Tirmizî, Hak Teâlâ için tasadduk edilen şeylerde herhangi bir eksilmenin

---

[478] Mehmet Erkal, "Zekât", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/197.
[479] Ali Bulaç, "Zekât Kurumunun Manevi Sosyal Anlamı, Türkiye'de Zekât Potansiyeli", *İslâmî İlimler Araştırma Vakfı Yayınları*, (ts.), 129.
[480] Nedvî, *Namaz-Zekât-Oruç-Hac*, 134.
[481] Uludağ, *Hayata Sûfî Gözüyle Bakmak*, 63.
[482] Abdülkerîm Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2021), 70.

olmayacağını, bunun tam tersine tasadduk edilen her bir şeyin tasadduk edilmesine karşılık kendisinde kat be kat tekrardan geri dönmesine vesile olacağını vurgulamıştır.[483]

İnfak etmenin önemine binâen Hücvîrî (ö. 465/1072?), şöyle bir değerlendirmede bulunur. Bir müminin elinde ne türden bir imkân varsa zekâtını da o imkânın ölçüsüne göre tasadduk etmelidir. Zira zekât vermekten bir diğer maksad, kendisine lütfedilen bütün imkân ve nimetlerin şükrünü edâsını sağlayabilmektir.[484]

Sembolik anlatım bağlamında, zekâtın önemi üzerinde değer biçen bir diğer sûfî Necmeddîn-i Dâye'dir (ö. 654/1256). Onun zekât ile ilgili şöyle bir mütalaada bulunduğu nakledilir. Biriken malın zekâtını vermek, bir nevi insanın hayvansal güdülerinden arınması demektir. Zira malı teksif etmek ve onu kimseyle paylaşmamak hayvanlara has bir özelliktir. İnsana mahsus olan özellik ise bir taraftan mal biriktirmek, öte yandan biriktirdiği malı başkalarıyla paylaşabilme erdemine sahip olmaktır.[485]

Şah Veliyullah ed-Dihlevî'nin (ö. 1176/1762), zekât ile ilgili şöyle bir değerlendirmede bulunduğuna dair kendisine atfedilir. Ona göre, zekâtta gözetilmesi gereken iki ana prensip vardır. Birincisi nefsi her türlü dünyevî arzulardan tezkiye etmek, ikincisi ve en önemlisi de çevre komşular arasında fakir olanların hallerinden haberdar olmak ve onlara gerekli yardımı temin edebilmektir.[486]

Tirmizî, الزكاة kelimesinin iki şeyin bir araya gelmesinden türediğini söyler. Maldaki artmaya bu yüzden zekât denilir. Zira herhangi bir şeyin (bitki ve meyve vb.) verimi artınca, bitki büyüdü ya da meyve bereketlendi denilir.[487] Esasında Tirmizî, dünyevî bütün sermayeleri insanı Allah'tan uzaklaştırmasına sebep olan bir memba olarak görmüştür. Onun bakış açısına göre, tabiatı itibariyle insan fıtratı dünya tamahı ve arzusunu elde etmeye meyilli olarak yaratılmıştır. Şayet insan bu arzularına yenilir ve nemâlınan malın zekâtını vermez ise, ister istemez bu durum malında bir bereketsizlik halinin oluşmasına neden olur. Yalnız insan nemâlınan malın zekâtını vermeye başladığı an itibariyle, bu bereketsizlik hali tabii olarak ortadan kalkar. İşte bundan dolayı

[483] Tirmizî, *Nevâdirü'l-usûl*, 6/270-271.
[484] Uludağ, *Hayata Sûfî Gözüyle Bakmak*, 62.
[485] Uludağ, *Hayata Sûfî Gözüyle Bakmak*, 67.
[486] Nedvî, *Namaz-Zekât-Oruç-Hac*, 135-136.
[487] Tirmizî, *Nevâdirü'l-usûl*, 6/140.

nemâlınan malın zekâtını vermek, hem malın bereketli olmasına hem de insanı Allah'tan uzaklaştırmasına neden olan dünyevî mal sevgisini bir bakıma insanın kalbinden söküp atılmasına yardımcı olur.[488] Burada şu iki âyet mevzuyu özetler niteliktedir: *"Onlar ki zekât vermek için çalışırlar."*[489], *"... Ancak hakikate eren o kimselerdir ki onlar; Allah'a âhiret gününe, meleklere, kitaplara ve bütün Peygamberlere iman edip, akrabalık bağı olanlara, öksüzlere, çaresizlere, yolda kalmışa, dilenenlere ve esirlerin kurtulup özgür olmaları uğrunda içten gelerek mal veren hem namazı edâ eden hem de zekâtı veren kimselerdir..."*[490]

Tirmizî'nin değerlendirmesine göre tasaddukta bulunmak, sadece mal ile sınırlı olan bir husus değildir. Onun yanında güzel sesin de bir sadakası vardır. Tirmizî, güzel sesten infak etmeyi bir nevi maldan infak etmeye benzetir. Nasıl ki Allah kuluna bağışta bulunması için mal lütfetmişse, aynı şekilde O güzel sesi de başkaları üzerine intiba yaratmak için kuluna lütufta bulunmuştur. Zira güzel ses, Kur'an'ın bir ziynetidir.[491] Tirmizî bu minvalde Hz. Peygamber'in (s.a.v.) şu hadisine bir göndermede bulunur: "Her şeyin bir ziynet ve süsü vardır. Kur'an'ın ziynet ve süsü de güzel ses ile okunmasındadır."[492] Güzel sesi olanın, ziyneti de güzel olur. Zira ziynet göz ile görülür, ses ise kulakla işitilir. Bu ikisinin aslı kalbin ziynetine dayalıdır. O hâlde ziynet ve güzelliklerden en çok kalp için harcanmalıdır.[493] Onun bu örneğine benzer başka bir örnek, sûfîlerin önde gelenlerinden Bişr el-Hâfî'de görülmektedir. Bişr el-Hâfî, hadis ezberi yapanlara ezberlediğiniz hadislerin zekâtını veriniz der idi. Bu nasıl olur diye kendisine sorulduğunda şöyle cevapta bulunurdu. Ezberlediğiniz her iki yüz hadisten en az beşiyle amel edip ve onu hayatınıza yansıtmanız bu durum için yeterli olur.[494]

Tirmizî, zekâtı üç kategoriye ayırmakta ve bunu şu sembolik örnek ile betimlemektedir. Birincisi kalbin zekâtı, bu zekât türün mânası kulun Allah'tan başka ilâh olmadığına dair iman etmesidir. İkincisi malın zekâtı, bu zekât türün anlamı Allah'ın kendisine farz kıldığı miktarda kulun malından tasaddukta bulunmasıdır. Üçüncüsü

---

[488] Tirmizî, *Nevâdirü'l-usûl*, 7/157-158.
[489] el-Mü'minûn, 23/4.
[490] el-Bakara, 2/177.
[491] Tirmizî, *Nevâdirü'l-usûl*, 5/13.
[492] Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Süleymân el-Heysemî, *Mecmau'l-bahreyn fî zevâ'idi'l-Mucemeyn*, haz. Abdülkuddûs b. Muhammed Nezîr (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1992), 6/123.
[493] Tirmizî, *Nevâdirü'l-usûl*, 5/14.
[494] Bardakçı, *İslam Tasavvufu*, 195.

nefsin zekâtı gelir ki, bu da kulun Allah Teâlâ'nın her an ve her dem her yerde hazır ve nazır olduğunun bilincinde olması, O'ndan haşyet etmesi ve nitekim O'ndan hayâ duymasıdır.[495] Buradan da anlaşıldığı üzere Tirmizî, zekâtı sadece maldan verilen bir şey olarak anlamamış, onunla beraber o zekâtı insanın tüm varlığını kapsayan bir arınma ve teslimiyet hali olduğunun da idrakine varmıştır.

Tirmizî, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) şu hadisinden rivayette bulunur: "Kim şu üç şeyi yaparsa imanın tadını almış olur. Her an eşi ve benzeri olmayan Allah'ın kulu olduğunun bilincinde olmak, zekât düşen maldan malın zekâtını vermek (zira Allah hayr dışında sizden hiçbir şeyi talep etmez) ve şer olan hususları hiçbir şekilde tasvip etmemektir. Belirtilen şeylerle Allah nefsinizi tezkiye etmek ister." Hz. Peygamber'in bu konuşmasının ardından orada bulunan ashâb'dan birisi nefsin tezkiyesi nedir ya Resûlullah? diye sorar, o bu soruya karşılık olarak şöyle cevapta bulunur: "Nerede olursanız olun, Allah'ın her an sizi gözetlediğinin bilincinde olmanızdır."[496]

Tirmizî, şu âyete: *"Onların biriktirdiklerinden bir sadaka al ki, onunla hem kendilerini temizler hem de "tezkiye" ederler"*[497] işarette bulunarak sembolik anlamda, zekâtın nefsi mânevî kirlerden arındırma niteliğine sahip olduğunu bir bakıma îmâda bulunmak ister. Onun iddiasına göre aslında herkes tarafından bilinen zekâtın bu özelliği, daha sonrasında her nedense bir şekilde unutulmuştur. Bunun başlıca sebepleri arasında, insanların gittikçe kalbini Allah'tan ziyade dünyevî tamah ile doldurmaya çalışmasıdır. Hâlbuki Allah Teâlâ dünya mal ü mülkü kuluna geçim maişetini sağlaması ve onunla onu mânevî pisliklerden arındırması için kendisine lütufta bulunmuştur.[498]

Tirmizî zekâtın yanı sıra namaz, hac ve ramazan ayında tutulan orucun da birer mânevî temizletici unsur olduğunu zikretmekte ve bu düşüncesini şu âyetlerle teyit ettirmektedir.[499] Meselâ o, namaz konusunu ele alırken: *"Ayrıca gündüzün iki tarafında ve gecenin gündüze yakın saatlerinde namaz kıl. Zira iyilikler kötülükleri silip yok ederler. Bu anlayış sahibi olanlara bir öğüttür."*[500] âyetini zekât mevzusunu derlerken:

---

[495] Tirmizî, *Nevâdirü'l-usûl*, 4/314-315.
[496] Tirmizî, *Nevâdirü'l-usûl*, 4/313-314.
[497] et-Tevbe, 9/103.
[498] Tirmizî, *Nevâdirü'l-usûl*, 4/167.
[499] Tirmizî, *el-Hac ve esrâruh*, 27; Tirmizî, *Nevâdirü'l-usûl*, 4/408.
[500] Hûd, 11/114.

"Onların biriktirdiklerinden bir sadaka al ki, onunla hem kendilerini temizler hem de "tezkiye" ederler. Bunun yanında onlar için duada bulun. Zira senin duan onların kalplerini yatıştırır. Bunda hiçbir şüphe yoktur, ki Allah her şeyi işitendir, bilendir."[501] âyetini ve hac konusuna değinirken de: "*Bir de sayılı günlerde Allah'ı zikredin-tekbir alın. Bunlardan iki gün içinde (Mina'dan) geri dönmek için acele edene günah yoktur, geri kalana da günah yoktur. Fakat bu husus korunan/muttaki olan kullar içindir. Allah'a korunun ve bilin ki siz nihayetinde toplanıp O'na götürüleceksiniz."*[502] âyetlerine bir göndermede bulunmuştur.

Sosyal yardımlaşma ve dayanışmanın ayakta tutulmasına vesile olan zekât ibadeti, toplumu durağanlık halinden alıp tabir caizse mânevî bir dokunuşla cemiyeti daha aktif bir hal almasına olanak sağlar. Ehl-i tasavvuf zekât vermekten maksad, sadece biriken malı dağıtmak olarak değil bununla beraber onlar, dünyevî nimetlerin kalbi müptela edilmesine müsaade etmemesini de bir tür zekât olarak irdelemişlerdir. Mutasavvıfların önde gelenlerinden kabul edilen Tirmizî, zekâtı üç gruba ayırmakta ve bunları şu sembolik örneklerle açıklamaktadır. Burada ilk olarak kalbin zekâtı gelir, ona göre bu zekâttın anlamı kulun Hak Teâlâ'ya iman etmesidir. Bundan sonra malın zekâtı gelir, ona göre bu zekâttan maksad kulun Hak Teâlâ'nın kendisine farz kıldığı miktarınca malından tasadukta bulunmasıdır. Son olarak nefsin zekâtı gelir, ona göre bu zekâttan maksad ise kulun Hak Teâlâ'nın her an her yerde hazır ve nazır olduğunun bilincinde olmasının yanı sıra, O'ndan haşyet etmesi ve O'ndan hayâ duymasıdır.

3.4. HAC

Terim anlamı olarak hac, kadın ve erkek imkânı olan her bir Müslüman bireyin belirlenmiş vakit içinde; Kâbe, Arafat, Müzdelife ve Mina'yı ziyaret etmesi ve bu esnada bazı dinî vecibeleri yerine getirilmesine denilmektedir.[503] İslâm dininde hac, bireysel olarak her bir Müslüman ferdin üzerine farz kılınmıştır. Bu eksende Müslüman bir birey dünyanın hangi bölgesinde yaşıyor olursa olsun, ömründe bir defa olsa da bu görevi îfâ etmekle mükelleftir. Hatta bu öylesine vazgeçilmez bir vazifedir ki onu tamamlamadan önce vefat eden her bir Müslüman birey için, başka bir Müslüman birey tarafından onu

[501] et-Tevbe, 9/103.
[502] el-Bakara, 2/203.
[503] Ülfet Görgülü, *Bir Mübarek Sefer Hac* (İzmir: DİB Yayınları, 2019), 17.

îfâ edilmesi şart koşulmuştur.[504] Bu minvalde nasıl ki dinin direği namaz olarak kabul edilmişse, aynı şekilde İslâm'ın direği de hac olarak kabul edilmiştir.[505]

Anlam içeriği bakımından hac ibadeti çok kapsamlı bir boyuta sahip olup, diğer ibadet şekillerine nazaran kendine has daha fazla sembolik anlam içeriklerine haizdir.[506] Bu nedenle hac ibadetinin sembolik anlam boyutu üzerinde durmak, öneme değer bir husus olacağı öngörülmektedir.[507] Bu münasebetle hac ibadeti esnasında yerine getirilmesi gereken uygulamaların pek çoğunda, ilâhî hikmet ve bunun sırrî mânaları gizli olduğu tespit edilmiştir.[508] Buna bir misal olarak Kâbe örneği verilebilir. Kâbe, mümin kulların kalplerini birleştirmenin ve Hak Teâlâ'nın yeryüzündeki alâmetini temsil etmenin bir sembolü olarak addedile gelmiştir.[509] Bunun yanında Kâbe, başta tevhid[510] olmak üzere varoluşun, inancın ve beş vakit kılınan namazların bir simgesi konumundadır.[511] Bu arada Kâbe'yi tavaf etmenin başlangıç noktası olarak kabul edilen Hacerülesved, Hz. İbrâhim (a.s.) ve Hz. Peygamber'in (s.a.v.) hâtırasını canlandırmanın yanı sıra Hak Teâlâ ile kulu arasında yapılan bir biat'tın sembolik anlamını kendisinde barındırır.[512] Bunun yanında, ihram, Kur'an'ın tabiriyle takvâ elbisesine sarılmanın,[513] telbiye, sanki Hz. İbrahim'in (a.s.) hac buyruğuna karşılık "Emrindeyim Allah'ın!" denilmenin, tavaf, ilâhî emir buyruğa rızâ gösterme ve boyun eğmenin bir sembolü olduğu kabul edilir.[514] Bunun dışında sa'y, şartların bütün zorluklarına karşı göğüs germenin[515] ve tevekkül etmenin bir sembolü olduğu düşünülmektedir.[516] Ayrıca vakfe, ölümden sonra Allah Teâlâ'ya hesap vermenin bir bakıma mânevî atmosferini yaşamanın,[517] yanı sıra yapılan günahlardan arınmanın,[518] şeytan taşlama da tûl-i emelden yüz çevirmenin bir sembolü olduğu kabul edilir.[519] Kurban kesme ise; Allah'a

[504] Hamidullah, "İslâm'da Hac", 140.
[505] Tirmizî, *el-Hac ve esrâruh*, 99; Tirmizî, *el-Hac ve esrâruh*, 118.
[506] Ali Şeriati, *İbrahim'le Buluşma* (Ankara: Fecr Yayınları, 2012), 49.
[507] Polatoğlu, "Haccın Hikmet Boyutu", 122.
[508] Şeriati, *Hac*, 25;132; Uludağ, *Hayata Sûfî Gözüyle Bakmak*, 93.
[509] Kılıç, *Sembolik Dil*, 71.
[510] Görgülü, *Hac*, 11.
[511] Şeriati, *Hac*, 51.
[512] Tirmizî, *el-Hac ve esrâruh*, 49-50.
[513] Tirmizî, *el-Hac ve esrâruh*, 93.
[514] Polatoğlu, "Haccın Hikmet Boyutu", 125.
[515] Şeriati, *Hac*, 74.
[516] Şeriati, *Hac*, 78.
[517] Polatoğlu, "Haccın Hikmet Boyutu", 128.
[518] Tirmizî, *el-Hac ve esrâruh*, 61.
[519] Polatoğlu, "Haccın Hikmet Boyutu", 128.

hamdetme, teslimiyet gösterme, yardımlaşma ve dayanışma gibi nice erdemlerin bir şiârı olarak algılanmaktadır.[520] Bu olgulardan da anlaşıldığı gibi, hac ibadetinde sembolik anlamlar birden fazla olmakta ve bu ibadetin îfâsında sembolik mânalar mühim rol oynadığı gözler önüne serilmektedir.[521]

Sûfîler, hac ibadetinin bir bakıma ölmeden önce ölümü sembolize ettiğini düşünmüşlerdir. Bu anlamda hac ibadeti, kişiyi çevresi dâhil olmak üzere nefsin heves ve isteklerinden ilişkiyi koparmasında mânevî bir konuma sahip olduğu vurgusunda bulunabilir. Hac menâsikini gerçekleştiren kişinin haremdeki canlı ve cansız hiçbir şeye zarar vermemeye çalışması sûfîlerin nazarında, bir müminin diğer bir mümine karşı olan sevgi, merhamet ve şefkatini remz eder.[522] Bunun yanında safâ ile merve arasında gidip gelme, Hz. İbrâhim'in (a.s.) eşi Hâcer'in oğlu İsmâil için su arama cehdine düşmesi hadisesini, bir anlamda annelik şefkat ve merhametin bu şefkat ve merhametin Hak Teâlâ'dan kuluna intikal edilişin bir sembolü olduğu rivayet olunmaktadır.[523]

Bununla birlikte sûfîlerin anlayışında, Kâbe Allah'ın yeryüzündeki nazargâhını temsil etmenin yanı sıra, mümin kulların kalplerin bir nazargâhı olarak sayılmaktadır. Onların burada ileri sürmüş olduğu düşünceye göre, mümin kulların kalpleri Kâbe'den daha öte bir anlama haizdir. Bundan dolayı sûfîler, arşa sığmayan Allah Teâlâ'nın bir mümin kulun kalbine sığınabileceği düşüncesini ileri sürmüşlerdir.[524] Bu sebeple onların anlayışında, mümin bir kulun kalbini kırmak ile Kâbe'yi yıkmanın arasında hiçbir fark yoktur. Bu doğrultuda gönül kıranlar Kâbe'ye neden giderler! Doğrusu bu şaşılacak bir durumdur![525]

Mevlânâ'nın anlayışına göre hac, bir evi yani Kâbe'yi ziyarette bulunmaktır. Asıl olan ise evin sahibini ziyaret etmektir. İşte bu, her kula nasip olmayan bir durumdur.[526]

Bu noktada, Cüneyd-i Bağdâdî ile Sadâ arasında geçen şu diyaloğa değinmenin yerinde olacağı düşünülmektedir. Bağdâdî: Nerede idin ve nereden geliyorsun? Sadâ:

---

[520] Polatoğlu, "Haccın Hikmet Boyutu", 129.
[521] Kılıç, *Sembolik Dil*, 220.
[522] Tirmizî, *el-Emsâl mine'l-Kitap ve's-Sünne*, 204-205.
[523] Hamidullah, "İslâm'da Sembol", 307.
[524] Uludağ, *Hayata Sûfî Gözüyle Bakmak*, 92.
[525] Uludağ, *Hayata Sûfî Gözüyle Bakmak*, 99.
[526] Mevlânâ, *Mesnevî'den Seçmeler*, 1/363.

Hacdaydım, oradan gelmekteyim. Bağdâdî: Yani hac vazifesini îfâ ettim diyorsun, öyle mi? Sadâ: Evet efendim. Bağdâdî: Öyle ya, hac için evinden çıkıp tekrar evine dönene dek şu ana kadar yapmış olduğun bütün günahları terk ettin mi? Sadâ: Hayır efendim. Bağdâdî: O hâlde hac görevini gerektiği gibi îfâ etmemişsin. Peki ya, hac için evini terk edip tekrar evine döndüğünde Hak Teâlâ yolunda mânevî makamlar kat ettin mi? Sadâ: Hayır efendim. Bağdâdî: Şu hâlde hac için henüz evini terk etmiş değilsin. Pekâlâ, ihram kıyafeti giydiğinde aynı anda tarik-i dünya elbiselerini terk ettin mi? Sadâ: Hayır efendim. Bağdâdî: Öyleyse ihrama layıkıyla girmiş değilsin. Peki, Arafat'ta vakfeye durduğunda irfân ve mârifet kavramları kalbine yerleşti mi? Sadâ: Hayır efendim. Bağdâdî: Şu hâlde Arafat'ta hakkıyla vakfeye durmuş değilsin. Pekâlâ, Müzdelife'de iken nefsin hevâ ve hevesini terk ettin mi? Sadâ: Hayır efendim. Bağdâdî: O takdirde Müzdelife vakfesini gerektiği gibi yapmamışsın. Peki, Kâbe'yi tavaf ederken Hak Teâlâ'nın sırrına vâkıf oldun mu? Sadâ: Hayır efendim. Bağdâdî: Şu hâlde Kâbe'yi tavaf etmemişsin. Öyle ya, Safâ ile Merve arasında Sa'y yaptığında bunların mânevî makamlarına ulaştın mı? Sadâ: Hayır efendim. Bağdâdî: O hâlde Sa'y yapmış değilsin. Pekâlâ, Mina'ya vardığında nefsin arzu ve isteklerine gem vurabildin mi? Sadâ: Hayır efendim. Bağdâdî: Şu hâlde Mina'ya varmamışsın. Peki, kurban kestiğinde aynı zamanda nefsin rağbetini de kurban ettin mi? Sadâ: Hayır efendim. Bağdâdî: Bu durumda kurban kesmiş değilsin. Peki, şeytan taşladığında aynı anda bütün tûl-i emeli bir kenara attın mı? Sadâ: Hayır efendim. Bağdâdî: Bu da demek oluyor ki cemre taşlarını henüz atmamışsın. Sen en iyisi mi geldiğin yere geri dön, hac görevini icap edildiği şekilde tamamla. Zira Makâm-ı İbrâhim'e tam anlamıyla ancak bu şekilde vasıl olabilirsin.[527]

Tirmizî, hac vazifesini yerine getirmenin her bir mümin kul üzerine Allah'ın bir hükmü olduğunu söylemektedir.[528] Zira Hak Teâlâ kendisine iman etmesini ve mümin kullarını orayı ziyarette bulunmasını emretti. Yüzlerini o tarafa doğru yönlendirmelerini istedi ve böylece onlar için evini simgeleştirmiş oldu. Çünkü Kâbe, yer yaratılmadan önce beyaz bir nûr olarak vardı. Bunun ardında orası Allah'ın âyetleri ve alâmetlerinin kaplı olduğu bir mekân mesabesine bürünmüş oldu.[529] Zikri ârif ve muvahhidlerin zikri olmak üzere iki kategoriye ayıran Tirmizî'ye[530] göre, hac vazifesi esnasında yapılan her bir

[527] Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 362-363.
[528] Tirmizî, *el-Hac ve esrâruh*, 19.
[529] Tirmizî, *Nevâdirü'l-usûl*, 4/168-169.
[530] Bardakçı, *İslam Tasavvufu*, 428.

merasim aslında bir bakımdan birer zikir değeri taşımaktadır. Nitekim bu esnada yapılan; tavaf, sa'y, şeytan taşlama, vakfede durma ve telbiye getirme bu durumun en bariz örneklerini bize sunmaktadır.[531]

Hac ibadeti de dâhil olmak üzere ibadetlerde asıl olan hâlis niyettir fikrini savunan Tirmizî, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bir kudsî hadisinde Allah Teâlâ'nın şöyle buyurduğunu rivayet eder: "Ben kulumun bana olan zannı üzereyim; Beni nasıl bilirse ona o şekilde muamelede bulunurum."[532] O, bu hadisi şöyle bir sembolik anlatımla şerh eder. Bir adam uçsuz bucaksız bir çöle doğru yol alır, ihtiyacı olarak yanında bir kap su taşır, ne var ki yanında taşıdığı suyu tüketiverir işte tam bu esnada tanıdığı bir adam onunla karşılaşır. Bu adam yanında bir kap su bulundurur, ancak arkadaşını susuz bir şekilde görünce kendi kabındaki suyu arkadaşına ikrâm eder. Suyu ikrâm eden adamın kabındaki su da tükeniverir, ikisi beraber yoluna devam eder. Bir müddet sonra ikisi de susuz kalır. Bu arada uzakta kalan bir adamın yeme ve içme ihtiyacını gidermeye çalıştığını görürler. Onlar ilk etapta bu adamın kendilerine su ikrâmında bulunacağına dair hüsn-i zanda bulunurlar, fakat biraz sonra aksi bir durumla da karşılaşabileceklerini düşünürler ve nihayetinde bu düşüncelerinde karar kılarlar. Ne yazık ki adam onların bu menfi fikrini hissetti ve onlara onların besledikleri zan üzerine tavır takınmış oldu.[533] Sonuçta adam onlara, içinden geçirdikleri kötü sû-i zan yüzünden onların su ihtiyacını karşılayabilecek miktarda su ikrâmında bulunmamış oldu. Öte yandan ise başka bir adam daha sahraya doğru yol alıyordu. Yanına da ihtiyacını karşılayabilecek kadar su aldı. Daha sonrasında suyu tükendi ve su içme ihtiyacını hissetti. Tam da bu esnada annesiyle karşılaştı. Annesinin elinde de su testisi var idi. Annesi bu suyla da oğlunun su ihtiyacını giderdi. Söz konusu adam, zaten annesi oğluna her hâlükârda su vereceğinden emindi. Bu bakımdan nefsi menfi anlamda hiçbir kuşku içerisinde olmadı. Zira adam biliyordu ki bu durum yüz defa tekrar edecek olsa dahi her hâlükârda anne şefkat ve merhametini oğlundan esirgemeyecekti. Çünkü annesinin ona karşı olan şefkat ve merhameti derinden hissediyordu. Sonuçta annesi, oğlunun ona olan hüsn-i zannına göre tavır takınmış oldu.[534] Tirmizî vermiş olduğu bu örnekle, yukarda geçen kudsî hadisin mânasını somut bir boyuta indirger, hadisin zâhirî anlamını misallerle genişletir ve böylece hadisin kapalı

[531] Tirmizî, *Tahsîlu nezâiri'l-Kurân*, 51-52.
[532] Müslim, *el-Câmiu's-sahîh*. "Tevbe", 49.
[533] Tirmizî, *Nevâdirü'l-usûl*, 5/227.
[534] Tirmizî, *Nevâdirü'l-usûl*, 5/228.

olan anlamını açık ve anlaşılır hale dönüşmesinin yolunu açar. Dolayısıyla sembolik anlatımın burada üstlendiği rol, hadisin zâhirî metnini ele alıp temsilî önekle hadisin mânasını ve mahiyetini anlaşılır kılma eylemi olduğu gözler önüne serilmektir.

Kısacası, hac ibadetini edâ etmek için her sene Müslümanların bir arada toplanılması, aslında Kâbe'yi inşa eden Hz. İbrâhim (a.s.) ve onun yoluna uyanların mânevî bakımdan her sene bu duyguyu canlı tutulmasının sembolik bir yansımasıdır.[535] Her yıl dünyanın dört bir köşesinden kıran kırana bu beldeye akın eden Müslümanlar, temiz bir beldeye, İslâm dinin beşiğine ve tabir caizse İslâm'ın merkezine akın ettiklerini tereddütsüz bir şekilde inancını taşırlar.[536] Nispeten diğer ibadet şekillerinden daha fazla sembolik anlamları kendisinde barındıran hac ibadeti, tasavvuf âbidlerine göre bir nevi ölmeden önce ölümü hatırlatır insana. Onlara göre hac vazifesini edâ eden her bir müminin haremde, canlı ya da cansız olan hiçbir şeye zarar vermemeye çalışması, bir bakıma müminin birisinin diğer bir mümin kardeşine olan sevgi, merhamet ve şefkatini sembolize etmektedir. Tirmizî ise hac ibadetin her müminin üzerinde Allah'ın bir hükmü olduğunu ve bu ibadetin içinde birçok sembolik anlamların gizli olduğunu dile getirmiştir.

3.5. İBADETLERİN MÂNEVÎ BOYUTU

Kuşkusuz dinî hayat ve davranışın temeli inançtır. İbadetler ise tatbik edilen amelleri dışa yansıtmaktır. Bu bakımdan sadece yapılması emredilen ibadetler değil, onunla birlikte insanın şuurlu bir şekilde yapabileceği her bir amel aslında ibadet kategorisinde değerlendirilebilir.[537] Meselâ bir ibadet olarak namaz, yalnızca şekilsel anlamlardan ibaret değil, aynı zamanda bir toplumun birbirleriyle kaynaşmasını sağlayan âdeta bir sütun işlevindedir.[538] Zekât, bir ibadet olmanın yanı sıra sosyo-ekonomi düzenin bir birleşenidir.[539] Oruç, kimsesizlerin halinden haberdar olmakla beraber toplumun birbiriyle uzlaşmasına yardımcı olan unsurdur.[540] Hac ise dünyanın dört bir yanından;

[535] Nedvî, *Namaz-Zekât-Oruç-Hac*, 280.
[536] Nedvî, *Namaz-Zekât-Oruç-Hac*, 289.
[537] Öz, "İbadetlerin Sosyal Boyutu", 219.
[538] Öz, "İbadetlerin Sosyal Boyutu", 224.
[539] Öz, "İbadetlerin Sosyal Boyutu", 232.
[540] Öz, "İbadetlerin Sosyal Boyutu", 235.

renk, ırk, soy sop denilmeden bütün Müslümanlara kardeş olma bilinci kazandırmasına vesiledir.[541]

Edâ edilen her bir ibadettin şer'an takdir edilen şekilsel yönü kuralları ve esasları olduğu gibi, bir de bu ibadetlerden her birisinin kendine münhasır mânevî bir boyutu daha vardır.[542] Bu noktada ehl-i tasavvuf ibadetlerin şekilsel yönüne icabet etmekle birlikte, onların anlayışına göre asıl olan ibadetlerin mânası üzerinde düşünüp ve o maksadla ibadetleri edâ edebilmektir. Tasavvuf âbidleri, çoğunlukla insanlar tarafından ihmal edilen ibadetlerin bu mânevî yönüne dikkat çekmek ve bunu bir şekilde yayılmasını umut beslemektedirler.[543]

Allah'ın emir ve buyruklarına itaat etmenin ibadet olduğu gibi, O'nun yasak kıldığı şeylerden uzak kalmak bir nevi ibadettir. Bu noktada ibadet; zikir, fikir ve şükür olmak üzere üç kategoride değerlendirilebilir. Burada ibadettin zikir boyutu, kulun her an Allah'a olan inancı kalbinde diri tutmasını ve O'nu dil ile anmasıdır. İbadettin fikir boyutu, kulun Allah Teâlâ'nın evrende yaratmış olduğu şeylere bakması ve onlar üzerinde tefekkür etmesidir. İbadettin şükür boyutu ise, kulun Allah'ın kendisine lütfetmiş olduğu her şeyin şükrünü yerine getirmeye çalışmasıdır.[544]

Tirmizî'nin düşüncesine göre, Allah kulların bedenlerini temiz tutmaları için beş vakit namazı edâ etmeye, mallarını temiz tutmaları için mallarının zekâtını vermeye, hataları düzeltmek için cumaya, büyük günahlarından arınmak için hacca, birbirine karşı merhamet etmeyi ve merhamet bulmak için sıla-i rahim yapmaya ve aralarından şehid çıkması ve mertebelerinin yüksek olması için cihada teşvik etmektedir.[545]

Kadı Burhâneddin'nin (ö. 800/1398) beş vakit namazı anâsır-ı erbaa ile ilişkilendirmesi, sembolik anlatım bağlamında dikkat çekici olmuştur. Ona göre sabah namazın anâsır-ı erbaa arasında hava ile bir ile bir ilintisi vardır. Hava anâsır-ı erbaa arasında en latif unsur olduğu için, sabah namazın vakti iki rek'at olarak belirlenmiştir.

---

[541] Nedim Öz, "İslam'da Hac İbadetinin Pisko-sosyal Boyutu", *Dinî Araştırmalar Dergisi* 24/61 (2021), 604-605.
[542] Çakmaklıoğlu, *İbâdetlerin Manevî Yorumları*, 87.
[543] Çakmaklıoğlu, *İbâdetlerin Manevî Yorumları*, 88.
[544] Nizamettin Karataş, *İbadetlerin Sırları -Kâdî Burhaneddin'in İksîru's-Seâdât fî Esrâri'l-İbâdât Eseri Bağlamında Bir İnceleme* (Ankara: İksad Yayınları, 2021), 303.
[545] Tirmizî, *Kalbini Bul*, 82.

Öğle namazın vakti, ateş ve kavurucu sıcaklıkla bir bağlantısı vardır, zira diğer vakit namazlarına nazaran öğle vakti güneşin harareti en fazla olduğu vakittir. Bu sebeple bu vakit, anâsır-ı erbaa içinde ateş ile ilişkilendirilmiştir. Malûmdur ki aşırı sıcaklık insanın bedenine olumsuz bir tesiri vardır, bu nedenle de öğle namazın vakti dört rek'at olarak belirlenmiştir. İkindi namazın vakti ise, anâsır-ı erbaa'nın bütün unsurlarını kendisinde topladığı için, rek'at sayısı dört olarak tayin edilmiştir. Akşam namazın vakti, anâsır-ı erbaa arasında su ile bir münasebeti vardır. Su toprak ve ateşten daha latif olduğu için, akşam namazın vakti üç rek'at olarak belirlenmiştir. Yatsı namazın vakti, anâsır-ı erbaa arasında toprak ile bir ilintisi vardır. Toprak sert ve katı olduğu için de herhangi bir şeyden çabucak etkilenmez. Bu sebeple, yatsı namazın vakti dört rek'at olarak belirlenmiştir.[546]

Tirmizî, gerçek anlamda affetmenin Allah'a mahsus bir durum olduğunu ve insanların Allah'ın bu özelliğinden bir şekilde yararlanması gerektiğini salık verir. O, bu hususa şöyle bir örnek vererek izah eder. Bir adam eline alacak defterini aldığında ve o defteri gözden geçirdiğinde falan kişiden şu kadar alacağım vardır. Ama o kişinin iflâs ettiği haberine aldığında, başka bir kişiden de şu kadar alacağım var ama o kişinin hilekâr ve güvenilmez bir kişi olduğunu duyduğunda, bir başkasından şu kadar borcum var ama o kişinin de borcu inkâr eden birisi olduğunun farkına vardığında ister istemez huzursuz olur; bunların dışında doğru ve ahdine vefâlı bir adamın ismi alacak defterinde gördüğünde, doğal olarak adamın içi ferahlar ve kalbi mutluluklarla dolar. Aynı şekilde bir kimse namaz, oruç, sadaka (zekât), hac gibi iyi işleri amel defterinde gördüğünde, bunlarla âhirette bir hayır elde etmeyi umar. Ne var ki daha sonrasında bunların kendisinden gerçek anlamda kabul edilip edilmediğini düşünmeye başlar.[547] Bu düşünce kendisini bunaltır ve yüreğini daraltır. Ancak amel defterinde kendisine zulüm eden kimseyi affettiğini gördüğünde mutlu olur. Nitekim Allah Teâlâ Kur'an'da: *"Her kim affedip bağışlarsa, onun mükâfatı da Allah'a aittir."*[548] Böylece bu kişi bundan böyle şöyle düşünmeye başlar: benim mükâfatım, yalnızca kudreti sonsuz olan ve verdiği sözü yerine getiren Rabbim olan Allah'a mahsustur. Zira affetmenin Allah tarafından bir garantisi vardır, insanlar tarafından yapılanlar ise bir sözden ibarettir. Bu durum ise ancak

[546] Karataş, *İbadetlerin Sırları*, 178-179.
[547] Tirmizî, *Kitâbü sîretü'l-evliyâ Cevâbu mesâililletî seelehû ehlu's-Serahs anhâ Cevâbu kitâb mine'r-rey*, 193.
[548] eş-Şûrâ, 42/40.

şartları yerine getirmekle mümkün olur. İşte bunların farkında olan kimse affetmeyi kendisine huy edinmelidir.[549]

3.6. TİRMİZÎ'NİN İBADET ANLAYIŞININ SONRAKİ SÛFÎLERE ETKİSİ

Hakîm et-Tirmizî tasavvufî anlamda ilk eserler telif etmesinden dolayı, ister kendi dönemin mutasavvıfları olsun isterse de kendi döneminden sonra gelen mutasavvıflar olsun bir şekilde kendilerine tesiri dokunmuştur. Örneğin onun ibadetlere getirdiği sembolik anlamları, pek çok mutasavvıfın eserinde benzeri şekilde ibadetlerle ilgili sembolik anlamlarla karşılamak imkân dâhilindedir. Bu bağlamda Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî ve İbnü'l-Arabî gibi mutasavvıfların ismini zikretmek anlamlı olacağı kanaatindeyiz.

Sembolik anlatım bağlamında namaz, kulun Hak Teâlâ'ya ruhanî olarak yükselişini, bir başka tabirle kul ile Allah arasında olan mânevî bir bağın temsilî mesabesindedir.[550] Oruç, kişinin istek ve arzularını terk etmesini;[551] Zekât, kişinin malına bulaşılan haramı arındırmasını;[552] Kâbe ise bir bakıma Allah'ın evini ve O'nun huzurunda durmayı sembolize eder.[553]

Mevlânâ'nın görüşüne göre namaza tekbir ile girmek, bir anlamda kişinin ilâhî biz senin huzurunda kurban olduk demektir. Nasıl ki kişi tekbir getirerek kurban kesiyorsa, aynı şekilde kişi tekbir getirerek Allah'ım canım sana fedâ olsun nidâsında bulunmak ister. Kişinin kıyama durması, kıyamette Allah'ın huzurunda beklemeyi andırır. Biraz sonra kul ayakta durmaya takat yetiremez de rükûya eğilme durumunda kalır. Kişinin başı rükûda iken, Allah Teâlâ'dan suallerime cevap ver diye ilâhî bir ferman gelir de rükûdan kalkar ve ayakta durmaz nihayetinde secdeye varır. Tekrar ona başını secdeden kaldır! Şu ana kadar yapıp ettiklerinden bize hesap ver. Kişi mahzun bir şekilde tekrardan secdeye kapanır. Taşıdığı bu ağır yük yüzden dizleri üzerinde durur. Sağa selâm verir peygamber ve meleklerin kendisine şefaatte bulunmasını bekler de onlar da: ne yazık ki

---

[549] Tirmizî, *Kitâbü sîretü'l-evliyâ Cevâbu mesâililletî seelehû ehlu's-Serahs anhâ Cevâbu kitâb mine'r-rey*, 194.
[550] Çakmaklıoğlu, *İbâdetlerin Manevî Yorumları*, 154.
[551] Çakmaklıoğlu, *İbâdetlerin Manevî Yorumları*, 293.
[552] Çakmaklıoğlu, *İbâdetlerin Manevî Yorumları*, 276.
[553] Çakmaklıoğlu, *İbâdetlerin Manevî Yorumları*, 308.

o yardım günü gelip geçti. Sola selâm verir yakın akrabalarından medet bulmaya çalışır. Onlardan da ümidi keser. Sonrasında iki elini açar, ya Rabbi bütün kullarından ümidimi kestim ve yalnızca sana yöneldim, sen lütfunla bana muamelede bulun. Zira senin rahmet ve merhametin bir sınırı yoktur der.[554]

İbnü'l-Arabî'ye göre yapılan her bir amelin (ibadetin), kendi derecesine özgü bir hali ve makamı vardır. Bedenle yapılan ibadetler; namaz, oruç ve cihad gibi amellerdir. Bedenle birlikte bir de nefsin terbiyesiyle alâkalı mânevî çabalar da vardır. Bunlar; zulümlere sabretmek, nefsin istek ve arzularını minimalize emek ve az ile yetinmeyi bilmektir.[555]

İbnü'l-Arabî namaz vaktinin girmesiyle birlikte, bütün Müslümanların abdest almasının gerekli olduğunu belirtmektedir. Yalnız bu husus dış (zâhirî) hükümle ilgili bir meseledir. Fakat bu meselinin iç (bâtınî) hükmüne bakıldığında, bununla alâklı şöyle denilebilir: Namazın iç hükmü yalnızca Hak Teâlâ ile konuşmak ve O'ndan niyazda bulunmaktır.[556]

Tirmizî'nin bakış açısına göre, kul Rabbi tarafından iki temel emir ile karşı karşıyadır. Bunlardan ilki, Allah'ın onun üzerinde takdir ettiği hükümlerdir. Kul bu takdirlere rızâ göstermesi gerekir. İkincisi ise, kulun yapacağı fiillerdir. Burada kul Rabbinin emir ve nehiylerine uyması gerekir. Kul bu iki durumdan birini kaybettiğinde, onu yeniden canlı tutmak için namaz kılar. Zira namaz, kulun Allah'a huşû ve teslimiyetle yöneldiğinin bir îmâsını verir. Burada namazın meyvesi, kulun Allah'a yönelmesidir. Orucun meyvesi, nefsin arınmasıdır. Zekâttın meyvesi, malın temizlenmesidir. Haccın meyvesi ise, mağfiretin gerekli hale gelmesidir.[557]

Sonuç olarak bu başlık altında kimi zaman Tirmizî'den, kimi zaman Mevlânâ'dan ve kimi zaman ise İbnü'l-Arabî'den ibadetlerle ilgili örneklere değinerek konu açıklanmaya çalışılmıştır. Onların anlayışında iyilik ve ibadetlerdeki temel amaç onların

---

[554] Şadi Eren, *Mesnevî'de Temsili Anlatım* (İstanbul: Moralite Yayınları, 2008), 75-76.
[555] İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 1/387.
[556] İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 1/505.
[557] Tirmizî, *es-Salât ve makâsıdühâ*, 4.

sadece zâhirî suretleri olmadığını, asıl maksadın ibadetlerin mânevî anlam ve özü olduğunu burada ayrıca vurguda bulunulmaya çalışılmıştır.[558]

[558] Çakmaklıoğlu, *İbâdetlerin Manevî Yorumları*, 98.

SONUÇ VE ÖNERİLER

Hakîm et-Tirmizî, gençlik çağlarından itibaren "İlm-i âsâr" ve "İlm-i rey" ilmini öğrenme tutkusuyla hayata başlamıştır. Tirmizî, daha sonrasında ilminde büyük mesafeler kat etmiş ve anlatmak istediği herhangi bir şeyi ifade ederken, kavramın somut anlamlarından yola çıkarak soyut anlamına kavuşturma üslûbunu tercih etmiştir. Onun seçmiş olduğu bu anlatım üslûbuna, bu çalışmada sembolik anlatım olarak adlandırılmıştır. Sembolik anlatım, somut olan herhangi bir misal ile soyut olan; hakikat, inanç, iman, kurgu vb. gizemli hususların zımnî yönünü ifşa etme metodudur denilebilir. Bu anlatım metodun, insanların varoluş tarihiyle doğrudan bir bağlantısı olduğu ve bu bağlamda en eski din ve efsanelerin bu ikonik anlatım yönteminden bir şekilde yararlanmış olduğu bilinmektedir. Bir anlatım biçemi olarak sembolik anlatım, kendisinden öte herhangi bir şeye delâlet eden ve onun esrarlı anlamına somut örnekler vererek evrensel boyuta indirgemeye çalışan bir anlatım yöntemi olarak karşımıza çıkmaktadır. Aslında duygu ve düşüncelerin anlatımında sembolik anlatımlar kullanmak, bir bakıma anlatılmak istenilen şeyin daha ilgi ve dikkat çekilmesine olanak tanımak ve sonsuz anlamlar dünyasının kapılarını ardına dek açmaya çalışmak demektir.

Mutasavvıfların sembolik dile sık sık başvurmalarının nedeni birden fazla olmakla birlikte, burada ana hatlarıyla muhtemel nedenler şu şekilde sıralanabilir: Birincisi sûfîlerin seyr ü sülûk yolunda vardıkları özel bilgileri, bu yolun mânevî tecrübesini denemeyenlere bilgilerini saklı tutma isteğidir. İkincisi hakikati öğrenme noktasında, bütün insanların aynı seviyede olmaması, bu durum ister istemez sembolik anlatım kullanıma yol açılmıştır. Üçüncüsü ise dilin anlam imkânı, nispeten sembollere göre daha zayıf anlam imkânı sunmasıdır.

Sembolik anlatım metodun güttüğü temel gaye, sınırlı dünyayı aşmak ve ötelere "Aşkın" olana doğru yol almak için var olan nesnelerden hareketle, anlamın nihai mücerret hakikatini irdeleyip zihinde tasavvur etmesini sağlamaktır. Dinî değerlerin pek çoğunda kullanılan kavramların soyut olması ve bu nedenle de bu kavramların muhatap kitleye açıklanması kolay olmadığından dolayı, kaçınılmaz olarak bu anlatım kuramından yararlanma zarureti ortaya çıkmıştır. İslâm dinî üzerinde konu mütalaa edildiğinde, soyut kavramların en çok teşkil ettiği alan kuşkusuz tasavvuf ve ondan sirayet olunan şiir,

manzume ve hikâye yer almaktadır. Tasavvuf alanın önde gelen sûfîlerden: İbnü'l-Fârız, Ferîdüddin Attâr, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, Yûnus Emre, Abdurrahman Câmî ve Hakîm et-Tirmizî gibi âlimlerin şiir, manzume ve eserlerinde bu anlatım yöntemi bir hayli fazla kullanıldığı görülmektedir. Çalışmamız genel olarak sembolik anlatım yöntemin önemini tespit etmek, özel olarak da Tirmizî'nin derlemiş olduğu eserlerden yola çıkarak tasavvufta sembolik dilin kullanım mahiyetini irdelemektir. Tirmizî'nin başta ibadetler olmak üzere kalp ve harf figürlerinde sembolik anlatım yöntemini yeğlemesi, bizi böyle bir çalışma girişiminde bulundurmaya yönlendirmiştir.

Çalışmamız Tirmizî'nin bütün eserlerine değinmekle beraber, nispeten onun temsilî anlatımlara daha çok başvurmuş olduğu eserlerine temasta bulunulmuştur. Bu kitaplar şunlardır: *el-Emsâl mine'l-Kitap ve's Sünne, Nevâdirü'l-usûl fî ma'rifeti ahbâri'r-Resûl, Beyânü'l fark beyne's-sadr ve'l-kalb ve'l-fuâd ve'l-lüb, Âdâbü'l-müridin ve beyânu'l-kesb, es-Salât ve makâsıdühâ, el-Hac ve esrâruh, Kitâbü sîretü'l-evliyâ Cevâbu mesâililletî seelehû ehlu's-Serahs anhâ Cevâbu kitâb mine'r-rey.*

Çalışmamız Tirmizî hakkında sembolik dil/ temsilî anlatım ile ilgili yapılan araştırmaların eksikliğine dikkat çekme ve bu anlatım metoduyla ilgili yapılabilecek araştırmalara zemin hazırlama amacıyla oluşturulmuştur. Sembolik anlatımla ilgili hazırlanmış olan şu kitap ve makaleler araştırmamızın tamamlanmasında önemli rol oynamıştır: Sadık Kılıç, *"Sembolün Gücü ve İslam'da Semboller"*, Ömer Faruk Yavuz, *Kur'an'da Sembolik Dil*, İsmail Yakıt, *Yunus Emre'de Sembolizm Çıktım Erik Dalına*, Annemarie Schimmel, *"Din'de Sembolün Fonksiyonu Nedir?"*, Tahir Uluç, *İbn Arabî'de Sembolizm*, Muhammed Hamidullah, *"İslâm'da Sembol"* Sadık Kılıç, *İslâm'da Sembolik Dil*, Enver Polatoğlu, *"Haccın Hikmet Boyutu ve Sembolik Yapısı"*.

KAYNAKÇA

Abdurrezzâk, Abdüllâtif. "Hakîm Tirmizî'nin Psikoloji Anlayışında Öğrenme ve Algılama". çev. Salih Çift. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 11/2 (2002), 237-250.

Abul, Lamia Levent. "Ahmed Yesevî'nin Dîvân-ı Hikmet'inde Sembolik Dil". *DİB Yayınları* 53/155-177 (2017).

Akdemir, Merve - Gül, Ali Rıza. "Kur'ân'da İnsanla İlgili Sembolik İfadelerin Analizi". *Sultan İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 1/1 (Aralık 2023), 85-100.

Akyüz, Kutbeddin. *Sûfî Düşüncenin Kurucu Şahsiyetlerinden Muhâsibî ve Hakîm Et-Tirmizî: Kavramsal Bir Mukayese*. Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı, Doktora Tezi, 2022.

Askalânî, İbn Hacer el-. *Lisânü'l-Mîzân*. ed. Selman Abdülfettâh Ebû Ğudde. haz. Abdülfettâh Ebû Ğudde. Lübnan-Beyrut: Mektebetü'l Matbuâ'til İslâmiyye, 2002.

Attâr, Feridüddin. *Mantıku't-tayr*. çev. Yaşar Keçeci. İstanbul: Kırkambar Yayınları, 1998.

Attâr, Ferîdüddin. *Tezkiretü'l-evliyâ*. haz. Süleyman Uludağ. Bursa: İlim ve Kültür Yayınları, 1984.

Attar, Ferîdüddin. *Tezkirtü'l-evliyâ*. çev. Muhammed el-Esîlî el-Vüstânî eş-Şafii. haz. Muhammed Edeb El-Cedir. Şam: Litbaatü ve'n-Neşrî ve't-Tevzî, 2008.

Ayverdi, İlhan. *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*. İstanbul: Kubbealtı Lugatı, 2010.

Bardakçı, Mehmet Necmeddin. *İslam Tasavvuf Düşüncesinin Teşekkülü*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 1. Basım, 2020.

Barlak, Gevher Nesibe. *İtaat ve Kalp Temizliği Kavramının Din Psikolojik Tahlili (16-18 Grubu Öğrencilerinde)*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2003.

Başer, Hacı Bayram. *İslam Düşünce Atlası*. haz. İbrahim Halil Üçer. İstanbul: İlem Yayınları, 2022.

Bereke, Abdülfettâh Abdullah. *Hakîm et-Tirmizî ve nazariyyetuhû fi'l-velâye*. Kahire: Mecmeü'l-Buhusu'l-İslamiyye, 1971.

Bilgin, Mustafa. "Abdullah er-Râzî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 1/128-129. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.

Bolat, Ali. *Bir Tasavvuf Okulu Olarak Melâmetîlik*. İstanbul: İnsan Yayınları, 6. Basım, 2022.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *el-Câmiu's-sahîh*. haz. Abdurrahman b. Abdullah b. Âkîl. 10 Cilt. Kahire: Dârü'd-Tâsîl, 1433/2012.

Bulaç, Ali. "Zekât Kurumunun Manevi Sosyal Anlamı, Türkiye'de Zekât Potansiyeli". *İslâmî İlimler Araştırma Vakfı Yayınları*, 119-132.

Büyükünal, Zeynep. *Mevlânâ'nın Tasavvuf Felsefesinde Sembolizm*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı İslam Felsefesi Bilim Dalı, Doktora Tezi, 2014.

Cebecioğlu, Ethem. "Seyyid Burhaneddin Muhakkık-ı Tirmizî'nin Bazı Tasavvufi Kavramlara Getirdiği Metaforik Yaklaşımlar". *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 38 (1998), 123-153.

Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. Ankara: Otto Yayınları, 6. Basım, 2014.

Cebecioğlu, Ethem - Çınar, Ali. *Tasavvuf Klasikleri*. Ankara: Kalem Neşriyat, 2021.

Celâleddîn-i Rûmî, Mevlânâ. *Mesnevî Tercemesi ve Şerhi*. haz. Abdülbaki Gölpınarlı. İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 3. Basım, 1972.

Cengiz, Veysi. "Tasavvuf Klasiklerinde Oruç". *İstanbul Sebahattin Zaim Üniversitesi* 25/50 (Ekim 2022), 133-166.

Cevizci, Ahmet. *Paradigma Felsefe Terimler Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 3. Basım, 1999.

Çakmaklıoğlu, Muhammet Mustafa. *İbn Arabî'ye Göre İbâdetlerin Manevî Yorumları*. İstanbul: İnsan Yayınları, 5. Basım, 2023.

Çanakçı, Buket. *Gazzâlî'nin Kaynaklarından Biri Olarak Hakîm Tirmizî*. Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı Tasavvuf Bilim Dalı, 2020.

Çatak, Adem. "Ebu'l-Hasan Harakanî'de Sembolik Anlatım". *Kafkas Üniversitesi Ebu'l Hasan Harakanî Uygulama Merkezi Seyyid Ebu'l Hasan Harakanî Vakfı*, 65-79.

Çekmece, Nisanur. "Âhiret Hayatı Felsefî Açıdan Temellendirilebilir mi? İbn Hindû'nun Eskatoloji Öğretisi". *Temaşa Felsefe Dergisi* 22 (Aralık 2024), 6-21.

Çetiner, Bedreddin. "Mesel". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 29/299-301. Ankara: TDV Yayınları, 2004.

Çift, Salih. "Bir Bilge Olarak Hakîm Tirmizî ve Anadolu Tasavvuf Kültürüne Tesirleri". *Türk Dünyası Bilgeler Zirvesi: Gönül Sultanları Buluşması* 1 (Mayıs 2014), 399-407.

Çift, Salih. "Ebû Bekir Verrâk". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 43/58-59. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Çift, Salih. *Hakîm Tirmizî ve Tasavvuf Anlayışı*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2008.

Çift, Salih. "Hatmü'l-Evliyâ/ Ebû Abdullah Muhammed b. Ali el-Hakîm et-Tirmizî (ö. 320/932)". *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 15 (2005), 351-376.

Çift, Salih. "Mevlânâ'nın Öncülerinden Biri: Yahyâ b. Muâz er-Râzî". *Sûfî Araştırmaları-Sufi Studies* 1/2 (2010).

Demirli, Erem. *İbadet Özgürlüktür Bir İbadet Metafiziğine Doğru*. İstanbul: Fikriyat Yayınları, 2025.

Dımaşkî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî et-Türkmânî el-Fârikî ed-. *Tezkiretü'l-Huffâz*. Lübnan-Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1958.

Durmuş, İsmail. "Remiz". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 34/556-558. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

Eren, Şadi. *Mesnevî'de Temsili Anlatım*. İstanbul: Moralite Yayınları, 2008.

Erkal, Mehmet. "Zekât". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 44/197-207. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Ertem, Rekin. "Hurûfü'l- Hecâ Elifbâ". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 11/39-44. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Frager, Robert. *Kalp, Nefs ve Ruh Tasavvuf Psikolojisinde Gelişim, Denge ve Uyum*. çev. İbrahim Kapaklıkaya. İstanbul: Sufi Kitap, 7. Basım, 2022.

Furat, Ahmed Subhi. "Yahya b. Muâz er-Râzi". *İslâm Medeniyeti*, 9-11.

Göktaş, Vahit. "Es'ad Efendi (1847/1931) ve Dîvân'ında Sembolik Dil". *Ekev Akademi Dergisi* 13/39 (2009), 201-218.

Görgülü, Ülfet. *Bir Mübarek Sefer Hac*. İzmir: DİB Yayınları, 2. Basım, 2019.

Görgün, Tahsin. *Anlam ve Yorum Dinî Metinlerin Anlaşılması ve Yorumlanması*. İstanbul: Külliyat Yayınları, 2016.

Güldütuna, Dilek. "Tasavvufta Sembolizme Tipik Bir Örnek: Ken'ân Rifâî'nin 'Riâî Mihrâbı' Tasvîri". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (Eylül 2022), 1276-1307.

Gündüzöz, Soner. "Geleneksel Harf Sembolizminin Bir Yorumu Olarak Nûn Harfi". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (2011), 43-58.

Güneş Genç, Necla. *Eskiçağ'da Önasya'da Yazı ve Diller*. Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı Eskiçağ Tarihi Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2013.

Hamidullah, Muhammed. "İslâm'da Hac". çev. Mehmet Âkif Aydın. *İslâm Tetkikleri Dergisi* 8/1-4 (1984), 123-162.

Hamidullah, Muhammed. "İslâm'da Sembol". çev. İsmail Yakıt. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1995), 299-300.

Hatip, Abdülaziz. *Mevlânâ'nın Gözüyle Âşıkların Namazı*. İstanbul: Semerkand Yayınları, 11. Basım, 2022.

Heysemî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Süleymân el-. *Mecmau'l-bahreyn fî zevâ'idi'l-Mucemeyn*. haz. Abdülkuddûs b. Muhammed Nezîr. 9 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1992.

Hindî, Alî b. Hüsâmiddîn b. Abdilmelik b. Kadîhân el-Müttakî el-. *Kenzü'l-ummâl*. haz. Bekrî Hayyânî - Safet es-Sekâ. 18 Cilt. Beyrut: Müessesetür'-Risâle, 5. Basım, 1985.

Horasan, Fatmanur. *Teşekkül Döneminde Tasavvuf Psikolojisinin Temelleri Hakîm Tirmizî Örneği*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Hücvirî, Ebü'l-Hasen Alî b. Osmân b. Ebî Alî el-Cüllâbî. *Keşfu'l-mahcûb Hakikat Bilgisi*. haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 7. Basım, 2020.

Hücvîrî, Ebü'l-Hasen Alî b. Osmân b. Ebî Alî el-Cüllâbî. *Keşfü'l-mahcûb*. ed. Ahmed Abdurrahim el-Sayeh. çev. Muhammed Ahmed Medi Ebu el-Azaem. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2007.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî. *es-Sünen*. haz. Beşşâr Avvâd Marûf. 6 Cilt. Lübnan-Beyrut: Dârü'l-Cîl, 1418/1998.

İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*. haz. Muhammed Ali Beydun. Lübnan-Beyrut: Dârü'l Kitabi'l-İlmiyye, 1999.

İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. "Harflerin İlmi el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye 1., 2., ve 26. Bablar". çev. Mahmut Kanık. İstanbul: İnsan Yayınları, 7. Basım, 2023.

İbnü'l-Fârız, Ebû Hafs Şerefüddîn Ömer b. Alî b. Mürşid es-Sa'dî el-Hamevî el-Mısrî. *el-Menhelü'l-fâiz fî tercümeti Dîvânı İbni'l-Fâriz*. çev. Ali Salâhaddin Yiğitoğlu. haz. Muhammet İnce. İstanbul: Bilnet Matbaacılık ve Yayıncılık, 2021.

İsfahânî, Ebû Nuaym. *Hilyetü'l-Evliyâ*. çev. Hüseyin Yıldız vd. İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2015.

İsfahânî, Ebû Nuaym. *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ*. haz. Sami Enver Cahin. Kahire: Dârü'l Hadîs, 2009.

İsfahânî, Rağıb el-. *Müfredât Kur'an Kavramları Sözlüğü*. çev. Abdulbaki Güneş - Mehmet Yolcu. İstanbul: Çıra Basın Yayınları, 3. Basım, 2012.

Kara, Mustafa. "Cûzcânî, Ebû Ali". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 8/97. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Karataş, Nizamettin. *İbadetlerin Sırları -Kâdî Burhaneddin'in İksîru's-Seâdât fî Esrâri'l-İbâdât Eseri Bağlamında Bir İnceleme*. Ankara: İksad Yayınları, 2021.

Kaya, Ömer. *Gazâlî Öncesi Tasavvuf Klasiklerinde İbadetlere Getirilen Tasavvufî Yorumlar*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Kaya, Süleyman. *Tahsîlu Nezâiri'l-Kur'an'ı Bağlamında Hakîm Tirmizî'de Vücûh ve Nezâir*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016.

Kılıç, Sadık. *İslâm'da Sembolik Dil*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2016.

Kılıç, Sadık. "Sembolün Gücü ve İslam'da Semboller". *Diyanet İlmî Dergisi* 49/3 (2013), 7-20.

Kızıl, Hayreddin. "Özellikleri Açısından Sembol". *Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 10/4 (Aralık 2018), 1306-1327.

Kuşeyrî, Abdülkerîm. *Kuşeyrî Risâlesi*. haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 11. Basım, 2021.

Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin. *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*. çev. Enes Muhammed Adnan el-Şarfavi. Lübnan-Beyrut: Dârü'l-Minhac, 2017.

Küçük, Hülya. *Tasavvufa Giriş*. İstanbul: Dem Yayınları, 2. Basım, 2015.

Küçük, Sezai - Yüce, Nurgül. "Mesnevî'de Geçen 'Yol Kesici Dört Kuş'un Hikâyesi". *Sufiyye* 14 (2023), 203-236.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Semerkandi. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân Tercümesi*. haz. Sadık Kemal Sandıkçı. 18 Cilt. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2. Basım, 2019.

Mevlânâ, Celâleddîn-i Rûmî. *Cevâhir-i Mesneviyye Mesnevî'den Seçmeler*. haz. Şefik Can. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2001.

Mevlânâ, Celâleddîn-i Rûmî. *Fîhi mâ Fîh Mevlânâ'nın Konuşma ve Sohbetleri*. çev. Cemal Aydın. İstanbul: Sûfî Kitap, 11. Basım, 2024.

Muhâsibî, Ebû Abdillâh el-Hâris b. Esed. *Âdâbü'n-nüfûs*. haz. Abdülkâdir Ahmed Atâ. Lübnan-Beyrut: Müessesetü el-Kütübi'l Sekâfiyye, 2. Basım, 1991.

Muhâsibî, Hâris. *Bed'ü men enâbe ilallâh*. haz. Mecdî Fethî es-Seyyid. Mısır: Dârü's-Selâm, 1991.

Muhâsibî, Hâris. *Kitâbü'l-İlm*. haz. Muhammed Abid Mezâlî. Cezâir: Dârü't-Tûnusiyye li'n-Neşr, 1975.

Muhâsibî, Hâris. *Risâletü'l-müsterşidîn*. haz. Abdulfettah Ebû Gudde. Halep: Dârü's-Selâm, 1893.

Muhâsibî, Hâris. *Vesâyâ*. haz. Abdülkâdir Ahmed Atâ. Lübnan-Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmiu's-sahîh*. Suudi Arabistan: Beytü'l-efkari'd-Devliyye, 1419/1998.

Nedvî, Ebü'l-Hasan. *Kitap ve Sünnetin Işığında Dört Rukün Namaz-Zekât-Oruç-Hac*. çev. İsmet Ersöz. Konya: İslâmî Neşriyat Yayınları, 3. Basım, 1991.

Nesâî, Ebû Abdirrahman Ahmed b. Şuayb b. Alî. *es-Sünen*. haz. Raid b. Ebû Ulfa. Ürdün-Amman: Dârü'l Tefîk Li'n-Neşri ve't-Tevzî, 1429/2008.

Nesâî, Ebû Abdirrahman Ahmed b. Şuayb b. Alî en-. *Kitâbü işretü'n-nîsâ*. haz. Amr Ali Ömer. Kahire: Mektebetü es-Sünne, 1988.

Nûrî, Ebü'l-Hüseyin. *Makâmâtü'l-kulûb*. çev. Kasım Samarrai. Irak: Matbaat el-Maarif-Bağdat, 5. Basım, 1969.

Öngören, Reşat. "Tasavvuf". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 40/119-126. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

Öz, Nedim. "İslâm Dininde İbadetlerin Sosyal Boyutu". *mütefekkir* 8/15 (2021), 217-242.

Öz, Nedim. "İslam'da Hac İbadetinin Pisko-sosyal Boyutu". *Dinî Araştırmalar Dergisi* 24/61 (2021), 595-614.

Özelsel, Mıchaela Mihriban. *Halvette 40 gün Psikolog Dervişenin Halvet Günlüğü ve Bilimsel Çözümlemesi*. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 7. Basım, 2005.

Paçacı, Mehmet. *Kur'an'a Giriş*. İstanbul: İsam Yayınları, 2013.

Polatoğlu, Enver. "Haccın Hikmet Boyutu ve Sembolik Yapısı". *İslami İlimler Araştırmaları Dergisi* 12 (Aralık 2022), 120-146.

Radtke, Bernd. *Al-Hakîm at-Tirmidî Ein İslamischer Theosoph des 3.9. Jahrhunderts*. Freiburg: Universiats- und Landesbibliothek, 1980.

Râzî, Fahreddin. *Tefsîr-i Kebîr Mefâtîhu'l-Ğayb*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1990.

Schimmel, Annemarie. “Din’de Sembolün Fonksiyonu Nedir?” *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/3-4 (1954), 67-74.

Schimmel, Annemarie. *İslamin Mistik Boyutları*. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2. Basım, 2004.

Sözbir, Mesude. *Gazzâlî ve Öncesi İlk Dönem Sûfîlerin Namaz Algısı*. İstanbul: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2023.

Sübkî, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfî. *Tabakâtü’ş-Şâfiiyyeti’l-Kübrâ*. haz. Abdulfettâh Muhammed el-Hulv- Mahmûd Muhammed el-Tanâhî. Kahire: Dârü İhyai’l-Kütübi’l-Arabiyye, 1964.

Sühreverdî, Şehabeddin. *Avârifü’l-Maârif Tasavvufun Esasları*. haz. Hasan Kâmil Yılmaz - İrfan Gündüz. İstanbul: İber Yayınları, 2022.

Sülemî, Muhammed b. Hüseyin. *Tabakâtü’s-sûfiyye*. haz. Mustafa Abdülkâdir Atâ. Lübnan-Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2003.

Şengül, İdris. “Kıssa”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 25/498-500. Ankara: TDV Yayınları, 2022.

Şeriati, Ali. *Hac*. çev. Ejder Okumuş. Ankara: Fecr Yayınları, 2007.

Şeriati, Ali. *İbrahim’le Buluşma*. Ankara: Fecr Yayınları, 2012.

Şimşek, Halil İbrahim (ed.). *Tasavvuf Konusunda Bilinmesi Gereken 88 Soru*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2. Basım, 2020.

Şimşek, Halil İbrahim. “Tasavvufta Kalbin Kirlenmesi ve Temizlenmesi Konusu”. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/28 (2015), 35-48.

Tek, Recep. “Hacı Bektaş Veli’nin Makâlât’ında Sembolik Dil”. *Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi SBE Dergisi* 11 (2021), 104-117.

Tirmizî, Ebû Îsâ Muhamed b. Îsâ b. Sevre. *el-Câmiu’s-sahîh*. haz. Abdurrahman b. Abdullah b. Âkîl. 5 Cilt. Kahire: Dârü’d-Tâsîl, 1437/2016.

Tirmizî, Hakîm. *Âdâbü'l-müridin ve Beyânu'l-kesb*. haz. Abdülfettâh Abdullah Bereke. Kahire: Matbaatüs's-Saade, 1977.

Tirmizî, Hakîm. *Beyânü'l-fark beyne's-sadr ve'l-kalb ve'l-fuâd ve'l-lüb*. haz. Nicholas Lawson Heer. Kahire: Dârü'l İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1958.

Tirmizî, Hakîm. *Büdüvvü şe'n*. haz. Osman İsmail Yahyâ. Beyrut: Matbaatü'l-Katolikiyye, 1965.

Tirmizî, Hakîm. *Edebü'n-nefs*. haz. Ahmed Abdurrahim es-Sâyih. Kahire: Dârü'l Mısriyyeti'l-Lübnaniyye, 1993.

Tirmizî, Hakîm. *Edebü'n-Nefs/ Kalbini Bul Nefsin Terbiyesi ve Allah'a Yakın Olmanın Güzelliği*. çev. Hacı Bayram Başer. İstanbul: Hayykitap Yayınları, 2. Basım, 2023.

Tirmizî, Hakîm. *el-Emsâl mine'l-Kitap ve's-Sünne*. haz. Ali Muhammed el-Bicâvî. Kahire: Dârü Nehdat Mısır Li-tebâti'n-Neşr, 1975.

Tirmizî, Hakîm. *el-Furûk ve menu't-terâdüf*. haz. Muhammed İbrahim el-Ceyûşî. Kahire: Dârü'n-Nehar Litaba ve'n-Neşr ve't-Tevzi, 1998.

Tirmizî, Hakîm. *el-Hac ve esrâruh*. haz. Hüsnî Nasr Zeydân. Kahire: Külliyetü Usûlü'd-dîn el-Câmiatü Ezher, 1969.

Tirmizî, Hakîm. *el-Menhiyyât*. haz. Muhammed Osman el-Huşt. Kahire: Mektebetü'l Kur'an, 1985.

Tirmizî, Hakîm. *el-Mesâilü'l-meknûne*. haz. Muhammed İbrahim el-Ceyûşî. Kahire: Dârü't-Türâsi'l-Arabî, 1980.

Tirmizî, Hakîm. *er-Red ale'l-mu'attıla*. haz. Adil el-Zerki. Mısır: Dârü'r-Ravza Li'n-Neşr ve't-Tevzi, 2017.

Tirmizî, Hakîm. "er-Red ale'r-râfıza adlı risâlesi". haz. Ahmed Subhi Furat. *Şarkiyat Mecmuası* 6 (1966), 23-46.

Tirmizî, Hakîm. *es-Salât ve makâsıdühâ*. haz. Hüsnî Nasr Zeydân - Abdülhalîm Mahmûd. Kahire: Külliyetü Usûlü'd-dîn el-Câmiatü Ezher, 1965.

Tirmizî, Hakîm. *Gavrü'l-umûr*. haz. Ahmed Abdurrahim es-Sâyih - Ahmed Abdû Avad. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2002.

Tirmizî, Hakîm. *Hatmü'l-evliyâ*. haz. Osman İsmail Yahyâ. Beyrut: Matbaatü'l-Katolikiyye, 1965.

Tirmizî, Hakîm. *Her Şey Böyle Başladı Büdüvvü şe'n*. çev. Mahmut Ulucan - Ömer Güngören. İstanbul: Nefes Yayınları, 2020.

Tirmizî, Hakîm. *Hikmet Dolu Bir İbadet Namaz*. çev. Enes Akhan - Bekir Sıtkı Koman. İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2023.

Tirmizî, Hakîm. *Kalbin Anlamı*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Sûfî Yayınları, 2023.

Tirmizî, Hakîm. *Keyfiyyeti's-sülûk ilâ Rabbi'l-Âlemîn, beyânü'l-fark beyne's-sadr ve'l-kalb ve'l-fuâd ve'l-lüb, Menâzilü'l-kurbe, Kitâbu isbâtü'l-ilel*. haz. Asım İbrahim Kayyalî - Hüseyin Şâzelî Darkâvî. Lübnan: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007.

Tirmizî, Hakîm. *Kitâbü ilmi'l-evliyâ*. haz. Sami Nasr. Kahire: Mektebetü el-Hürriyetü el-Hadisetü, 1981.

Tirmizî, Hakîm. *Kitâbü isbâtü'l-ilel*. haz. Halid Zahrî. Rabat: Külliyetü Âdâb ve'l Ulûm'ül-İnsaniyye, 1998.

Tirmizî, Hakîm. *Kitâbü ma'rifeti'l-esrâr*. haz. Muhammed İbrahim el-Ceyûşî. Londra: Dârü'l-Nehdât Arabî, 1977.

Tirmizî, Hakîm. *Kitâbü sîretü'l-evliyâ Cevâbu mesâililletî seelehû ehlu's-Serahs anhâ Cevâbu kitâb mine'r-rey*. haz. Bernd Radkte. Beyrut: el-Neşriyatü'l İslamiyye, 1992.

Tirmizî, Hakîm. "Kitâbü'l-akl ve'l-hevâ risâlesi". haz. Ahmed Subhi Furat. *Şarkiyat Mecmuası* 5 (1964), 95-133.

Tirmizî, Hakîm. *Kitâbü'l-ihtiyâtât*. haz. Abdulvahid Cehdani. Lübnan: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011.

Tirmizî, Hakîm. *Menâzilü'l-Ubbâd mine'l-ibâde*. haz. Ahmed Abdurrahman es-Sâyih. Beyrut: Dârü'l Cîl, 1990.

Tirmizî, Hakîm. *Nazariyyetühu fî's-süluk*. haz. Ahmed Abdurrahim es-Sayh. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2. Basım, 2008.

Tirmizî, Hakîm. *Nevâdirü'l-usûl fî ma'rifeti ahbâri'r-Resûl*. haz. Tevfik Mahmud Tekle. 7 Cilt. Lübnan: Dârü'n-Nevâdir, 2010.

Tirmizî, Hakîm. *Risâletü mekri'n-nefs*. haz. Abdülfettâh Abdullah Bereke. Kahire: el-Mecelâtü el-Edebiyyetü ve's-Sekâfiyyetü el-Arabiyye, 1974.

Tirmizî, Hakîm. *Riyâzetü'n-nefs*. haz. İbrahim Şemsuddin. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2. Basım, 2005.

Tirmizî, Hakîm. *Tabâiu'n-nüfûs Kitâbü'l-ekyâs ve'l-muğterrîn*. haz. Ahmed Abdurrahim es-Sâyih - Seyyid el-Cümeylî. Kahire: el-Mektebü's-Sekafi, 1989.

Tirmizî, Hakîm. *Tahsîlu nezâiri'l-Kurân*. haz. Hüsnî Nasr Zeydân. Kahire: Külliyetü Usûlü'd-dîn el-Câmiatü Ezher, 1969.

Tirmizî, Hakîm. *Velîliğin Sonu Hatmu'l Evliyâ Velâyet ve Nübüvvet Tartışmaları*. haz. Salih Çift. İstanbul: İnsan Yayınları, 4. Basım, 2006.

Tokat, Latif. *Dinde Sembolizm*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Basım, 2012.

Topaloğlu, Bekir. "Rahmân". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 34/415-417. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

Tûsî, Ebû Nasr Serrâc. *el-Lüma' İslâm Tasavvufu*. haz. Hasan Kâmil Yılmaz. İstanbul: Erkam Yayınları, 2019.

Uluç, Tahir. *İbn Arabî'de Sembolizm*. İstanbul: İnsan Yayınları, 5. Basım, 2023.

Uludağ, Süleyman. *Hayata Sûfî Gözüyle Bakmak İnsan-İslâm-İrfan*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015.

Uludağ, Süleyman. "İbadet". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 19/247-248. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Uludağ, Süleyman. "Kalb". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 24/229-232. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2. Basım, 2012.

Uyar, Mehmet. "Hakîm et-Tirmizî 'Risâletü Keyfiyyeti's-Sülûk İlâ Rabbi'l-Âlemîn' Adlı Eserinde Bireysel Bir Çaba Olarak Uzlet, Halvet ve Keşf Süreci". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45 (Aralık 2018), 209-242.

Yakıt, İsmail. *Yunus Emre'de Sembolizm Çıktım Erik Dalına*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 3. Basım, 2002.

Yaşaroğlu, Mehmet Kâmil. "Namaz". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 32/350-357. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Yavuz, Ömer Faruk. *Kur'an'da Sembolik Dil*. Ankara: Ankara Okulu, 2006.

Yavuz, Yusuf Şevki. "İlme'l-yakîn". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 22/137-138. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili Meali*. çev. Lütfullah Cebeci - Sadık Kılıç. Ankara: Akçağ Yayınları, 4. Basım, 2017.

Zahri, Halid. *Hakîmü Horasan ve Enisü Zaman (Muhâveletü Lisiğâti Siretün Biyoğrâfiyetün lil Hakîm et-Tirmizî*. Lübnan: Kitâbü Meceletü Mirâtü't-Türâs, 2013.

ÖZGEÇMİŞ