



T.C.

Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı

Doktora Tezi

**HÜSEYİN HÂRİZMÎ'NİN HAYATI, ESERLERİ VE
CEVÂHİRÜ'L-ESRÂR İSİMLİ MESNEVÎ ŞERHİ'NİN
BİRİNCİ CİLDİNDEKİ TASAVVUFÎ GÖRÜŞLERİ**

Abdullah AVŞAR
20932002

Danışman
Dr. Öğr. Üyesi Murat ÖZAYDIN

Diyarbakır 2025

T.C.
Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı

Doktora Tezi

**HÜSEYİN HÂRİZMÎ'NİN HAYATI, ESERLERİ VE
CEVÂHİRÜ'L-ESRÂR İSİMLİ MESNEVÎ ŞERHİ'NİN
BİRİNCİ CİLDİNDEKİ TASAVVUFÎ GÖRÜŞLERİ**

Abdullah AVŞAR
20932002

Danışman
Dr. Öğr. Üyesi Murat ÖZAYDIN

Diyarbakır 2025

TAAHHÜTNAME
SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Dicle Üniversitesi Lisansüstü Eğitim - Öğretim ve Sınav Yönetmeliğine göre hazırlamış olduğum **“Hüseyin Hârizmî’nin Hayatı, Eserleri ve Cevâhirü’l-Esrâr İsimli Mesnevî Şerhi’nin Birinci Cildindeki Tasavvufî Görüşleri”** isimli Mesnevî şerhi, adlı tezin tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi ve tez yazım kılavuzuna uygun olarak hazırladığımı taahhüt ederim. Tezimin kâğıt ve elektronik kopyalarının Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü arşivlerinde saklanmasına izin verdiğimi onaylarım. Lisansüstü Eğitim-Öğretim yönetmeliğinin ilgili maddeleri uyarınca gereğinin yapılmasını arz ederim.

28/07/2025

Abdullah AVŞAR

ÖN SÖZ

İslam düşüncesi, yüzyıllar boyunca birçok derin ve anlamlı öğretiyi barındıran geniş bir mirasa sahiptir. Bu miras, insanın içsel arayışını, ruhsal olgunlaşmasını ve ilahi hakikati bulma yolculuğunu konu alan birçok büyük düşünürün katkılarıyla şekillenmiştir. Bu tezin temel amacı, 13. ve 14. yüzyılda yaşamış olan İranlı sûfî ve şair olan Kemâlüddîn Hüseyin b. Hasan-î Hârizmî'yi Kübrâvî'yi Zehebî'nin (ö.836/1433 veya 840/1436) hayatı, eserleri, tasavvufî öğretileri ve onun tasavvuf düşüncesine katkılarını daha iyi kavramayı amaçlamıştır. Hüseyin Hârizmî, tasavvufî düşüncelerini ve felsefî anlayışını, insanın manevî gelişimine olan etkisiyle önemli bir yere koymuştur.

Yazar'ın, tasavvuf edebiyatına kattığı derinlik, sadece İslam düşüncesi değil, manevî gelişim yolculuğu arayışında olan her bir birey için rehber olmuştur. Tasavvufî düşünceler, genellikle tekkeler, medreseler ve diğer eğitim kurumlarında yoğun bir şekilde incelenerek öğretilmiştir. Bu tür ortamlarda, önemli tasavvufî şahsiyetler vardır ki bunlar, Pir, Şeyh, Üstat gibi rehberler olup, kaleme alınmış eserler aracılığıyla tasavvufî düşünceleri derinlemesine inceleyip ve anlaşılır hale getirmişlerdir. Bu zatlar tasavvufî düşüncelerle, manevî rehberlik yapmanın yanı sıra İslam'ın yayılmasına katkıda bulunmuş ve çeşitli hizmetler yapmışlardır. Bunlardan; Abdülkadir-i Geylânî (ö.561/1166), Seyyid Ahmed er-Rifâî (ö.578/1182), Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî (ö.672/1273), İbnü'l-Arabî (ö.638/1240) ve Bahâeddin Nakşibendi (ö.791/1389) gibi tasavvufî öğretileri açıklayan ve geniş kitlelere ulaştıran zatlardır. Özellikle Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin, “*Mesnevî*” adlı eseri ve bu eser üzerine yazılmış şerhlerin, tasavvufî düşüncelerde geniş kitlelere yayılmasında büyük rol oynamış ve ayrıca İbnü'l-Arabî'nin, “Vahdet-i vücüt” anlayışı da buna benzer birçok yazar tarafından şerhedilerek ele alınmıştır.

Hüseyin Hârizmî'nin *Mesnevî-i Manevî* üzerine kaleme aldığı “*Cevâhirü'l-Esrâr*” adlı şerh, Mevlânâ'nın derin ve evrensel tasavvufî öğretilerine ışık tutan önemli bir çalışmadır. Bu şerh, yalnızca Mevlânâ'nın sözlerini açıklamakla kalmayıp, onun düşünce sistemine sadık kalarak tasavvufî kavramları anlamak isteyenler için bir rehber niteliği taşımaktadır. *Mesnevî*'nin birinci cildi üzerine yapılan bu şerhte yer alan tasavvufî görüşler, eserin içsel anlam dünyasını açığa çıkarmaya ve Mevlânâ'nın

maneviyatını yorumlamaya yönelik önemli katkılar sunmuştur. Hârizmî'nin eseri, tasavvuf edebiyatı içerisinde özgün bir yere sahip olmayı hedeflemiş ve bu yönüyle akademik çevrelerde tasavvufî düşünceye dair yapılan çalışmalarda kıymetli bir kaynak olarak değerlendirilmiştir. Bu şerhin incelenmesi, yalnızca Hüseyin Hârizmî'nin tasavvufî yaklaşımlarını değil, aynı zamanda yaşadığı dönemin ilmî ve kültürel birikimini daha iyi anlamamıza da katkı sağlayacaktır.

Doktora tezimiz, “*Hüseyin Hârizmî'nin Hayatı, Eserleri ve Cevâhirü'l-Esrâr İsimli Mesnevî Şerhi'nin Birinci Cildindeki Tasavvufî Görüşleri*” üzerinedir. Bu çalışma, tasavvuf ilmi içinde düşünce alanında yapılan araştırmalar sonucunda bu ve benzeri eserlerin önemini vurgulamayı amaçlamaktadır. Temel İslam Bilimleri bünyesindeki Tasavvuf Anabilim Dalı'na bağlı olarak hazırlanan bu tez, bir giriş ve dört ana bölümden oluşmaktadır.

Giriş kısmında araştırmanın temel odağı olan tasavvufî düşünce konusu, amacı, yöntemi, kaynakçası ve “*Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*” adlı eserde ele alınan tasavvufî düşünceler hakkında genel bilgiler sunulacaktır. Tasavvuf ilminin temel kavramları ve bu alandaki önemli çalışmalardan örnekler verilecektir. Ayrıca, Mesnevî'nin türü ve tarihsel süreç içinde tasavvufî görüşler geleneği üzerine kısa bir inceleme yapılacaktır. Bölüm aynı zamanda, Mesnevî şerhleri ve şârihleri hakkında kısa bilgiler verilip, ayrıca “*Hüseyin Hârizmî'nin Hayatı, Eserleri ve Cevâhirü'l-Esrâr İsimli Mesnevî Şerhi'nin Birinci Cildindeki Tasavvufî Görüşleri*” hakkında özet bilgiler verilmeye gayret edilecektir.

Birinci bölümde, Hârizmî'nin hayatı, eserleri ve yaşadığı dönemin siyasi ve kültürel yapısı incelenecektir. Ayrıca, müellifin bağlı bulunduğu tasavvufî silsile, hocaları ve vefatına ilişkin bilgiler, dönemin kaynakları doğrultusunda ele alınacaktır. Yazarın istifade ettiği temel kaynaklar belirlenerek bu kaynakların mahiyeti ve kullanımı da değerlendirilecektir.

İkinci bölümde, “*Cevâhirü'l-Esrâr*” adlı eserin birinci cildinde yer alan tasavvufun başlıca nazarî esaslarına dair görüşlerine odaklanılacaktır. Bunlar arasında, tasavvufî görüşleri, ilahî kudretin küllî mertebeleri, varlık ve âlem anlayışı, gayb, ruh, sır, ilâhî aşk ve taayyünât (zuhûrat) gibi konular yer almaktadır. Hârizmî'nin bu

konulara ilişkin yaklaşımı, tasavvufî düşünce açısından analiz edilerek eserdeki anlam derinliği ortaya konulacaktır. Böylece bu bölüm, Hârizmî'nin düşünsel mirasının ve tasavvufî yaklaşımının daha iyi anlaşılmasına katkı sağlamayı hedeflemektedir.

Üçüncü bölümde, Tasavvufun amelî esaslarına dair görüşleri başlığı çerçevesinde, eserde yer alan makalelerin ana temaları ele alınacaktır. Bu bağlamda, özellikle Akıl, Kalp ve Nefis ilişkisi, Nefsin mertebeleri, Adab ve Erkan ve Müridin adabı gibi tasavvufun temel yapı taşlarını oluşturan kavramlar incelenecek; ilgili makalelerde yer alan hikmetli ifadeler tasavvufî perspektiften analiz edilecektir.

Dördüncü bölümde ise tasavvuf ıstılahlarına dair görüşleri, tasavvufî hâller ve makamlar başlığı altında ele alınacaktır. Bu bağlamda Hârizmî'nin şerhinin, aynı geleneğe mensup diğer *Mesnevî* şerhlerinden hangi yönleriyle ayrıldığı ve müellifin yorum metodu ayrıntılı olarak değerlendirilecektir. Bu inceleme sayesinde “*Cevâhirü'l-Esrâr'ın*” özgünlüğü ortaya konulmaya çalışılacaktır. Tezin sonuç bölümünde ise, ulaşılan bulgular özetlenecek ve genel bir değerlendirme sunulacaktır. Kaynakça kısmı ile çalışma tamamlanacaktır.

Bu çalışmanın hazırlanmasında manevi desteklerini esirgemeyen, eseri okuyup üzerinde çalışmam için teşvik eden ve doktora tezinin hazırlanmasında yöntem ve birikimler konusunda bana rehberlik eden danışman hocam, Dr. Öğr. Üyesi Murat ÖZAYDIN'a, görüşlerinden istifade ettiğim hocalarım, Prof. Dr. Abdurrahim ALKIŞ, Doç. Dr. Mehmet Şirin AYIŞ, Doç. Dr. Mutlu SAYLIK, Dr. Öğr. Üyesi Ömer TAY, Dr. Öğr. Üyesi Abdülmelik İBRAHİMOĞLU ve jüri üyeleri ile desteklerini esirgemeyen meslektaşlarım, Ramazan SUN ve Ramazan GÜLER hocalarıma teşekkür ederim. İlgi ve desteklerinden dolayı aileme ve sevdiklerime de ayrıca minnettar olduğumu belirterek teşekkür ederim.

Abdullah AVŞAR

Diyarbakır 2025

ÖZET

Tasavvuf düşünce edebiyatı, insan ruhunun derinliklerine hitap eden ve manevi olguları keşfederek ortaya çıkan bir yolculuktur. Bu yolculuğun en değerli örneklerinden biri, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin “*Mesnevî-i Manevî*” adlı eseridir. Mevlânâ, çağlar boyu insanlığa sevgi, aşk ve manevi derinlikler üzerine öğretiler sunmuş, bu öğretiler asırlardır pek çok düşünür ve mutasavvıf tarafından şerh edilmiştir. Bu çalışmada, Mevlânâ'nın “*Mesnevî'sine*” dair bir şerh olan “*Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*” adlı eseri incelemekteyiz. Eser, Hüseyin Hârizmî tarafından Farsça dilinde kaleme alınmış olup, Mevlânâ'nın “*Mesnevî*”sinin” ilk üç cildini derinlemesine analiz etmektedir. “*Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*” tasavvufî düşüncenin temel taşlarını açıklarken, aynı zamanda Mevlânâ'nın fikirlerini İslam düşüncesinin geniş bir yelpazesinde ele almaktadır. Bu şerh, Hüseyin Hârizmî'nin geniş entelektüel birikimi ve derin tasavvufî bilgisiyle, Mesnevî'nin anlam dünyasını daha erişilebilir kılmaktadır.

Hüseyin Hârizmî, yalnızca bir şerh yazmakla kalmamış, aynı zamanda İslam tasavvufunun temel figürlerinden olan Muhyiddin İbnü'l-Arabî, İmam Gazâlî, Ebû Necib Sühreverdî ve İmam Kuşeyrî gibi isimlere atıfta bulunarak, İslam düşüncesindeki geniş yerini de ortaya koymuştur. Bu eserin yazımı sırasında Hüseyin Hârizmî, tasavvufî öğretileri şiirsel bir dille ifade ederek, tasavvufun derinliklerine dair çok yönlü bir bakış açısı sunmuştur.

Bu doktora tezinde, Hüseyin Hârizmî'nin tasavvufî düşünceleri, şerhçilik geleneğindeki katkıları ve sufi kişiliği ele alınarak, onun “*Mesnevî-i Manevî*” üzerindeki etkisi detaylı bir şekilde incelenmiştir. Aynı zamanda, Hüseyin Hârizmî'nin tasavvufî dünyadaki yeri ve bu bağlamda Mesnevî'ye olan yaklaşımını anlamak, okuyucuya Mevlânâ'nın öğretilerine dair derin bir perspektif kazandıracaktır. Hüseyin Hârizmî'nin eserinin sadece bir şerh olmanın ötesinde, tasavvufî öğretileri aydınlatan ve bir düşünsel miras bırakan önemli bir kaynak olduğunun altı çizilmiştir.

Anahtar Kelimeler

Mesnevî, Şerh, Tasavvuf, Hârizmî, Sufilik, İslam Düşüncesi

ABSTRACT

Sufi thought literature is a journey that addresses the depths of the human soul and emerges by discovering spiritual phenomena. One of the most valuable examples of this journey is the work of Mevlana Celaleddin-i Rumi called “Mesnevi-i Manevi”. Mevlana has offered teachings on love, passion and spiritual depths to humanity throughout the ages, and these teachings have been commented on by many thinkers and Sufis for centuries. In this study, we examine the work called “Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr”, which is a commentary on Mevlana’s “Mesnevi”. The work was written in Persian by Hasan-i Khârizmî and provides an in-depth analysis of the first three volumes of Mevlana’s “Mesnevi”. While “Jawahiru'l-Esrar and Zawahiru'l-Envâr” explains the cornerstones of Sufi thought, it also examines Rumi’s ideas in a wide spectrum of Islamic thought. This commentary, with Hasan-i Khwarizmi’s broad intellectual background and deep Sufi knowledge, makes the world of meaning in the Masnavi more accessible.

Hasan-i al-Khwarizmi not only wrote a commentary, but also revealed their extensive place in Islamic thought by referring to the fundamental figures of Islamic Sufism, such as Muhyiddin Ibn al-Arabi, Imam Ghazali, Abu Najib Suhrawardi and Imam Qushayri. During the writing of this work, Hasan al-Khwarizmi expressed Sufi teachings in a poetic language, presenting a multi-faceted perspective on the depths of Sufism.

In this doctoral thesis, Hasan-i Khwarizmi’s Sufi thoughts, contributions to the tradition of commentary, and his Sufi personality are examined in detail, and his influence on the “Masnavi-i Manavi” is examined. At the same time, understanding Hasan-i Khwarizmi’s place in the Sufi world and his approach to the Masnavi in this context will provide the reader with a deep perspective on Rumi’s teachings. It is emphasized that Hasan-i Khwarizmi’s work is not only a commentary, but also an important source that illuminates Sufi teachings and leaves an intellectual legacy.

Key Words

Mesnevi, Commentary, Sufism, Hârizmî, Sufism, Islamic Thought

KISALTMALAR

A.e.	Aynı eser
a.g.e.	Adı geçen eser
a.g.m.	Adı geçen makale
a.s.	Aleyhi selam
a.y.	Aynı yer
b.	İbn
Bkz.	Bakınız
c.	Cilt
Çev.	Çeviren
D.Ü.	Dicle Üniversitesi
TDV	Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
H.	Hicri
Haz.	Hazırlayan
H.z.	Hazret
Ktp.	Kütüphanesi
Mad.	Maddesi
Ö.	Ölüm
ra	Radiyallahu anhu
s.	Sayfa
sav	Sallallahu Aleyhi Vesellem
Sy.	Sayı
Thk.	Tahkik
Tts	Tasavvuf Terimleri Sözlüğü
Ttds	Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü
v.	Vefat
vb.	Ve benzeri
vd.	Ve diğerleri
vs.	Ve saire
Yay.	Yayınları, yayını

İÇİNDEKİLER

	Sayfa No.
ÖN SÖZ.....	I
ÖZET.....	IV
ABSTRACT	V
KISALTMALAR.....	VI
İÇİNDEKİLER	VII
GİRİŞ.....	1
A.ARAŞTIRMANIN KONUSU VE AMACI.....	2
B.ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ	3
C.ARAŞTIRMANIN KAYNAKLARI	4
D.TASAVVUF DÜŞÜNCESİNDE MESNEVÎLİK VE BU ALANDA YAZILAN TEMEL BAZI ESERLER	5
1. MESNEVÎ.....	5
1.1.Kavramsal Çerçeve	5
1.2.Mesnevî'yi Manevî'nin İçeriği	8
1.3.Mesnevî İlkeçiliği	8
1.4.Yöntem ve Biçim Özellikleri	9
1.4.1.Mesnevî'nin Dil Bilgisi ve Anlamı	10
1.4.2.Mesnevî'deki Kelimeler	10
1.5.Nüshaları ve Neşirleri.....	11
1.6.Mesnevî'nin Tenkidi İle İlgili Basımın Yapıldığı İlk Dönemler	12
1.7.Anadolu Bölgesi Tercümeleleri	12
1.8.Dârü'l Mesnevî ve Mesnevîhanlık	13
2. MESNEVÎ'NİN ŞERHLERİ İLE İLGİLİ GENEL BİLGİLER... 13	
2.1. Kavramsal Çerçeve	14
2.2. Anadolu'da Mesnevî Üzerine Yazılmış İlk Şerhler	14
2.3. Geçmişten Günümüze Mesnevî Şerhçiliği	15
2.4. Mesnevî'nin Dünyanın Değişik Bölgelerindeki Yeri ve Önemi	15

2.4.1. Klasik Dönemde Mesnevî Şerhçiliği.....	15
2.4.2.Modern Dönemde Mesnevî Şerhçiliği	16
2.4.3.Mesnevî'nin İran Bölgesindeki Yeri	16
2.4.4.Mesnevî'nin Hint Bölgesindeki Yeri	16
2.4.5.Mesnevî'nin Avrupa'daki Yeri	17
2.5.Anadoludaki Mesnevî Şerhleri ve Şârihleri	18
2.6.Mesnevî Eserini Farsça Ele Alan Şârih ve Şerhleri	21
2.7.Cevâhirü'l-Esrâr İle İlgili Kaynak Eserler	26
2.8.Cevâhirü'l-Esrâr Eserinde Temhid.....	27
2.9. Hârizmî'nin Yaşadığı Dönemde Dini, Sosyal ve Kültürel Hayat	27
BİRİNCİ BÖLÜM.....	29
1. HAYATI VE ESERLERİ	29
1.1. Hayatı	29
1.1.1.Doğum Yeri ve Tarihi	30
1.1.2.İsmi ve Nesebi.....	30
1.1.3.Şahsiyeti	30
1.1.3.1.Edebi Şahsiyeti	31
1.1.3.2.Tasavvufî Şahsiyeti	31
1.1.4.Tahsil Hayatı ve Hocaları.....	32
1.1.5.Tarikat Silsilesi.....	33
1.1.6.Vefatı.....	34
1.2.Eserleri.....	34
1.2.1.Hârizmî'ye Aidiyeti kesin olan Eserler	34
1.2.2.Hârizmî'ye Nispet Edilen Eserler	37
1.2.3.“Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr” adlı eseri	38
1.2.3.1.Cevâhirü'l-Esrâr ’ın Kaynakları ve Üslubu.....	39
1.2.3.2.Eser’in Yazma ve Matbu Nüshaları	39
1.2.3.3“Cevâhirü'l-Esrâr” Adlı Eserinin Mukaddimesi	41
1.2.3.4.Cevâhirü'l-Esrâr Eserinin Yazılış Nedeni ve Kısımları	42
1.2.3.4.1.Yazar’ın Cevâhirü'l-Esrâr Eserinde Ele Aldığı Ayetler .	42
1.2.3.4.2.Yazar’ın Cevâhirü'l-Esrâr Eserinde Ele Aldığı Hadisler	43
İKİNCİ BÖLÜM.....	44

2. TASAVVUFUN NAZARÎ ESASLARINA DAİR GÖRÜŞLERİ .. 44

2.1. Allah'ın İsim ve Sıfatları Arasındaki Manevi Mertebe Farklılıkları.....	45
2.1.1.Allah'ın Zâtî Sıfatları	46
2.1.2.Sübûtî Sıfatlar.....	48
2.2.İlahi Kudretin Küllî Mertebe Konusu.....	55
2.2.1.Ahadiyet	57
2.2.2.Tefekkür	60
2.3. Varlık ve Âlem.....	64
2.3.1.Tasavvufta Asıl Olandan Var Olana Ulaşma Yolu	64
2.4. Gayb.....	65
2.4.1.İlahi Mertebeler	68
2.4.2.Harflerdeki Sırların Mutasavvıfa Etkileri	81
2.5. Ruh.....	85
2.5.1.İlahi Esmâ ve Ruh Âlemi Arasındaki Hakikat İlişkisi	97
2.5.2.Ruh' un Sırları.....	98
2.5.3.Ruhun İlahi Kudret Karşısındaki Acizliği.....	104
2.6. Sır.....	115
2.6.1.Sır Âlemindeki Makam ve Mertebelerin Ana Kaynağı	118
2.6.2. Gizli Sırların İlahi Aşka Dönüşme Mertebeleri	123
2.7. Taâyyünat.....	127
2.7.1.Taâyyünat Konusunda Allah'ın Varlığının Evrendeki Düzeni	132
2.8. İlâhî Aşk.....	136
2.8.1.Aşk'ta Meydana Gelen Muhabbetin Hakikati.....	138
2.8.2. İlahi Aşk'ta Meydana Gelen Hikmetler	143
2.8.3. İlahi Aşk'a Ulaşmanın Sonuçları	153

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM 163

3. TASAVVUFUN AMELÎ ESASLARINA DAİR GÖRÜŞLERİ .. 163

3.1. Akıl, Kalp ve Nefis İlişkisi.....	163
3.1.1. Kalbin Manevi Yolculuğunda Nefis ile Mücadelesi	168
3.1.2. İlahi İsim ve Sıfatların Tezahürü İçin Kalp ve Nefis Terbiyesinin Önemi.....	168
3.2. Nefsin Mertebeleri	171

3.2.1. Nefsi Emmâre.....	172
3.2.2. Nefsi Levvâme	172
3.2.3. Nefs-i Mülheme.....	173
3.2.4. Nefs-i Mutmainne	173
3.2.5. Nefs-i Radi'ye	174
3.2.6. Nefs-i Merdiyye	174
3.2.7. Nefs-i Kâmile / Nefs-i Sâfiye.....	174
3.3. Adab ve Erkân.....	186
3.3.1. Tasavvufta İnsanın Manevi Yapısını Oluşturan Kavramlar.....	186
3.3.2. Seyr u Sülûk	187
3.3.3. Tasavvuf'a Yolculuk Hakikati Arayışın Gayesi	189
3.4. Müridin Adabı.....	191
3.4.1. Tarik-i Ahyar.....	192
3.4.2. Tarik-i Şuttar	192
3.4.3. Tarik-i Ebrar	196
DÖRDÜNCÜ BÖLÜM	197
4. TASAVVUF İSTİLAHLARINA DAİR GÖRÜŞLERİ.....	197
4.1. Tasavvufî Hâllere Dair Görüşleri.....	197
4.1.1. Tasavvufta Hâl Üslupları ve Kemâl Mertebeleri	197
4.1.2. Tasavvuf Terimlerinin Beyanı	201
4.1.3. Kabz ve Bast.....	204
4.1.4. Vecd	205
4.1.5. Cem' ve Tefrik	207
4.1.6. Fena ve Bekâ	208
4.1.7. Gayb ve Hudur	210
4.1.8. Sakr ve Sahv.....	212
4.1.9. Zevk ve Şurb	214
4.1.10. Mahv ve İspat	215
4.1.11. Evamir ve Nevahi.....	217
4.1.12. Havf ve Reca	218
4.1.13. Heybet ve Üns	219
4.1.14. Levâih.....	222

4.1.15. Teval'i (Nurlar)	223
4.1.16. Telvin ve Temkin	224
4.1.17. Kur b (Yakınlaşma).....	226
4.1.18. Bû'd (Uzaklaşma)	227
4.1.19. Havatır (Tehlikeler).....	229
4.1.20.Vârid.....	230
4.1.21.Yakîn	231
4.1.22.Tecelli.....	232
4.1.23.Muhadara.....	236
4.1.24.Mukaşefe	237
4.1.25.Müşahede	238
4.2.Tasavvufî Makamlara Dair Görüşleri.....	239
4.2.1.Tövbe.....	240
4.2.2.Zühd	243
4.2.3.Tevekkül.....	245
4.2.3.1.Tevekkülde İnsan Türleri	248
4.2.4. Kanaat.....	249
4.2.5. Üzlet	250
4.2.6. Zikir	252
4.2.7. Teveccüh	256
4.2.8. Sabır	258
4.2.8.1. Tasavvuf Terminolojisinde Sabır Kavramı	259
4.2.9. Muhabbet.....	263
4.2.10. Murakabe (Meditasyon)	264
4.2.11. Rıza.....	270
4.2.12. Ma'rifet.....	274
SONUÇ	276
KAYNAKÇA	280

GİRİŞ

Tasavvufî düşünce, İslam'ın manevi yönünü merkeze alan, insanın Allah'a yakınlaşmasını ve ruhsal kemale erişmesini hedefleyen derin bir anlayıştır. Bu düşünce sistemi, İslam'ın ahlaki, dini ve metafizik temelleri üzerine inşa edilmiş olup, insanın kendi iç dünyasında Allah'a doğru yaptığı bir yolculuğu ifade eder. İslam tasavvufu, insanın manevi yolculuğunu, nefsin tezkiyesini ve ilahi hakikati arayışını ele alan derin bir öğreti olarak, birçok âlim ve mutasavvıf tarafından şekillendirilmiştir. Bu alandaki önemli figürlerden biri de 13. ve 14. yüzyılda yaşamış olan Hüseyin Hârizmî'dir. Hüseyin Hârizmî, sadece tasavvufî düşünceye katkı sağlamakla kalmamış, aynı zamanda İslam dünyasında “Kelam, Fıkıh, Tefsir ve Ahlak” gibi pek çok ilmi alanda derin izler bırakmıştır. Özellikle tasavvufî öğretilerindeki derinlik, onun manevi arayışını ve insan ruhunun arınması ile ilgili düşüncelerini benzersiz bir şekilde ortaya koymaktadır.

Hüseyin Hârizmî'nin öğretileri, insanın içsel yolculuğunun ve nefsin arındırma sürecinin önemini vurgulamaktadır. Ona göre, nefsin tezkiye edilmesi, kişinin sadece dünya hayatındaki huzurunu değil, aynı zamanda ilahi rızaya ulaşmasını sağlayacak bir öneme sahiptir. Hüseyin Hârizmî'nin bu görüşleri, özellikle tasavvuf yolunun yolcuları için bir rehber olmuştur. Nefsin arındırılması, onun eserlerinde sıkça ele alınan bir tema olup, tasavvufun temel ilkelerinden biri olarak kabul edilmektedir. Bu tez, yazar'ın hayatını, düşüncelerini, eserlerini ve tasavvufî görüş konusunu ele alarak, onun tasavvuf düşüncesindeki yerini ve öğretisini yaptığı katkılarını incelemeyi amaçlamaktadır. Yazar'ın tasavvuf yolculuğunda nefsin tezkiyesi, ilahi kudretin tecellisi ve insanın manevi yükselişi üzerine yaptığı derinlemesine analizler, onun düşünsel mirasını anlamamıza olanak tanımaktadır. Bu çalışma, Hârizmî'nin tasavvufî anlayışını geniş bir perspektiften değerlendirerek, onun İslam dünyasında önemli bir düşünür olarak kabul edilmesinin sebeplerini ortaya koyacaktır.

Bu bağlamda, hem klasik dönem tasavvufî metinler hem de modern akademik çalışmalar, araştırmamızda özellikle, Ali Şîr Nevâyî'nin (ö.906/1501) “*Mecâlisü'n-nefâis*” adlı eseri ve ayrıca, dönemin tasavvuf anlayışını şekillendiren ana eserler ve şerhler, Hüseyin Hârizmî'nin yazılarındaki temel unsurları gözetken bakış açısına sahip

bir yol gösterici olmuştur.¹ Bu sağlanan veriler, Hüseyin Hârizmî'nin yalnızca bir şarih olarak değil, aynı zamanda tasavvuf tecrübesini yorumlayan ve gelecek nesillere aktaran bir düşünür olarak önemini arz etmektedir.

Tasavvuf tarihinde tasavvufî düşünceler, yazılmış olan eserin metnini ya da içeriğini yorumlamakla sınırlı değildir; aksine, derin anlamlarını ve manevi boyutlarını ayırmak için yapılan bir içsel yolculuklar ve devam etme sürecidir. Şerh, aynı zamanda bir düşüncesel arayışın ve ruhsal sürecin ifadesi olarak kabul edilir, bu da onu sadece bir yorumlama pratiğinden çok daha fazlası haline getirir.² Bu çalışmanın giriş bölümünde, konu, amaç, yöntem, kaynaklar ve Mesnevî ile şerh türleri hakkında genel bilgiler verilmiştir. Hüseyin Hârizmî'nin dönemi ve ilmî ve tasavvufî düşüncesi ele alınarak, çalışmanın genel çerçevesi okuyucuya sunulmuştur.

Hüseyin Hârizmî'nin, matematikçi Muhammed bin Musa el-Hârezmî (ö. 850) ile isim benzerliği nedeniyle karışıklığa neden olduğu ve eserinin klasik ve modern akademik çevrelerde yeterince tanınmadığı belirtilmiştir. Ancak, İran ve Afganistan gibi bazı bölgelerde bazı âlimler tarafından araştırıldığı ifade edilmiştir. Muhammed Şeriat (ö.1406/1986), ameli mezhepte şiâ menşeli olduğundan “*Cevâhirü'l-Esrâr*” eserinin tahkik ve tahlilini yaparken, Hüseyin Hârizmî'nin şahsiyetinin Şii mezhebinden biri olduğu izlenimini vermiştir. Muhammed Şeri'at, Şii mezhebi âlimlerinin eserlerinden yararlanıp, bilgi nakillerini eserin tahlil ve tahkik sürecinde kullanmış ve bu kaynakları eserin birçok yerinde referans olarak göstermiştir.

A. ARAŞTIRMANIN KONUSU ve AMACI

Bu çalışmanın konusu, İslam tarihi boyunca tasavvuf edebiyatında önemli bir yere sahip olan ve sıklıkla okunan Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin “*Mesnevî'sinin*” şerhidir. Eser, tasavvufî manaların derinliklerine ulaşmak için bir anahtar olarak kabul edilir. Çalışmanın amacı, Hüseyin Hârizmî'nin “*Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*” adlı Farsça eserini inceleyerek, Hârizmî'nin *Mesnevî*'ye ve tasavvuf anlayışına dair düşüncelerini ortaya koymaktır. Bu doğrultuda yazar'ın hayatı, ailesi, hocaları ve eserleri hakkında detaylı bilgiler sunulacaktır.

¹ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ* (Dar Kutubûl İlmiye/Beyrut- Lübnan, 1979), 1/17-28.

² Reşat. Öngören, “Tasavvuf”, *İstanbul* 40 (2011), 119-126.

Bu şerh, “*Mesnevî’nin*” anlaşılmasını kolaylaştırmak amacıyla yazılmış, derin tasavvufî ve manevî kavramları açıklığa kavuşturarak Mevlânâ’nın mesajlarını daha geniş bir kitleye ulaştırmayı hedeflemiştir. Amacımız, Hüseyin Hârizmî’nin “*Cevâhirü’l-Esrâr ve Zevâhirü’l-Envâr*” adlı eserinde derinlemesine ele aldığı konuları, kullandığı kaynakları, eserin amacını ve taşıdığı özel anlamları belirtmektir. Bu bağlamda, eserin içeriğini detaylı bir şekilde inceleyerek yazar’ın tasavvufî düşünce yapısını ve ilgili kaynaklardan beslenen anlayışını anlamaya çalışmaktır.

B. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ

Bu araştırma, nitel bir çalışma olup doküman analizi yöntemi ile gerçekleştirilmiştir. Araştırmaya esas olan temel kaynak, “*Cevâhirü’l-Esrâr ve Zevâhirü’l-Envâr*” adlı yazma eserdir. Söz konusu eser, divan edebiyatına ait manzum bir metin olup “*Mesnevî*” şerhi türündedir. Çalışmanın giriş bölümünde, araştırmanın yöntemi, kaynakları ve Mesnevî şerhlerinin türleri hakkında genel bir bilgi sunulmuş, ayrıca edebiyatta tasavvufî düşünce geleneğinin ana hatları ortaya konulmuştur. Bu bilgiler ışığında, araştırmanın yöntemsel altyapısı şekillendirilmiştir.

Eserin tahlil ve tahkiki yapan Muhammed Şerî’at’ın, kitabı tanıtımı olarak ele alınan yerin sayfa bölümlerini yazısal rakamlarla onyedinci sayfaya kadar tanıtmıştır. Pişkoftar (önsöz) bölümünde ise kitabı tanıtmaya, kaç maktale olduğunu ve makalelerin içeriğinin ne olduğu, Hüseyin Hârizmî’nin kim olduğu hakkında bilgi vermektedir. Konuların ele alındığı eserlerin tanıtımı, yazar’ın şehit edilmesi konusu ve “*Mesnevî’ye*” nasıl şerh yazacağına karar vermesi, eserin stiline nasıl olduğu ve eserin yazılım sürümleri hakkında bilgi vererek kimlerden yardım aldığını belirtmektedir.³

Birinci bölümde, Hüseyin Hârizmî’nin hayatı, ailesi, şahsiyeti, ilmi ve tasavvufî kişiliği detaylı bir şekilde incelenmiştir. Ayrıca, yazar’ın yaşadığı dönemdeki siyasi ve kültürel bağlam da ele alınmış ve dönemin tarihsel koşulları üzerinden bir analiz sunulmuştur. Bu inceleme sürecinde, yazar hakkında yapılan akademik çalışmalar, ansiklopediler, tezkireler, mecmualar, elektronik kaynaklar ve

³ Kemâlüddîn Hüseyin b. Hasen-i Hârizmî, *Cevâhirü’l-Esrâr ve Zevâhirü’l-Envâr* (Tahran: Esatir, 1994), 1/9-17.

biyografik eserlerden faydalanılmış; elde edilen veriler karşılaştırılarak en doğru ve kapsamlı biyografi sunulmaya çalışılmıştır.

İkinci bölümde, Hüseyin Hârizmî'nin eserinin ilk cildinin birinci ve beşinci makaleleri tasavvufî düşünce açısından derinlemesine incelenmiştir. Bu bölümde, yazarın eserinde bulunan makaleler ayrıntılı bir şekilde analiz edilmiş ve eserin yazım süreci ile içerdiği hikmetli unsurlar yorumlanmıştır. “*Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*” adlı eserin bir “*Mesnevî*” şerhi olarak niteliği, tasavvufî düşünce ve şerhçilik geleneği kapsamında değerlendirilmesi yapılmıştır. Bu bağlamda, eserin ilk cildinin altıncı ve onuncu makaleleri öncelikli olarak ele alınıp tasavvufî manaları detaylı bir şekilde incelenmiştir. Diğer şerhlerle olan farklılıkları vurgulanarak, eserdeki tasavvufî görüşler kapsamında değerlendirmeler yapılmış ve elde edilen bulgular sonuç bölümü ile derlenerek araştırma, kaynakça ile tamamlanmıştır.

C. ARAŞTIRMANIN KAYNAKLARI

Hüseyin Hârizmî'nin, kendi döneminin önemli şahsiyetlerinden biri olarak kabul edilen ve nadide eserlerinden biri olan “*Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*” adlı Farsça Mesnevî Şerhi, Mevlânâ ve Mesnevîsine dair düşüncelerini, esere neden şerh yazma gereği duyduğunu ve şerh sürecindeki derin manaların izlendiği üslubu ele almaktadır. Bu arada Akademik çevreler için, Hüseyin Hârizmî'nin şerhi yalnızca tasavvufî bir metin değil, aynı zamanda döneminin toplumsal ve entelektüel yapısını da inceleyen bir kaynak olarak büyük önem taşımaktadır.

Yazar'ın “*Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*” adlı eserinde, Mevlâna'nın “*Mesnevî'sine*” şerh yazma amacını belirtmiş ve bu şerhin kaynakları arasında Allah'a karşı hamdini dile getirerek, *قُلْ اللَّهُمَّ مَالِكُ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ* bu ve benzeri Ayetler, Hadisler, Mesnevî'deki hikâyeler, şiirler, kasideler ile Kuşeyrî'nin “*er-Risalesi*” ve İbnü'l Arabî'nin “*Fusûsü'l hikemi*” vb.gibi önemli eserlerden paftalar bulunmaktadır. Yazar, eserini Mevlâna'nın “*Mesnevîsi'nde*” gizli sırları ve anlaşılmayan konuları daha iyi kavramak için kaleme aldığını ifade etmiş, aynı zamanda eseri Mevlânâ'nın ruhani durumundan ilham alarak yazdığını vurgulamıştır.⁴ Ayrıca bu konuyla ilgili

⁴ Kemâlüddîn Hüseyin b. Hasen-i Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr* (Tahran: Esatir, 1994), 1/1.

önemli bir kaynak olarak, Süleyman Gökbulut'un 2013 yılında yayımlanan “*Mesnevî Şerhi*” adlı doçentlik tezi, Hüseyin Hârizmî'nin hayatı ve eserleri hakkında detaylı analizler sunar ve tasavvuf görüşlerini geniş bir perspektiften ele alınmaktadır.⁵

D. TASAVVUF DÜŞÜNCESİNDE MESNEVÎLİK VE BU ALANDA YAZILAN TEMEL BAZI ESERLER

Mesnevî, Fars edebiyatında yaygın olan ve günümüz edebiyatına göre derlenen “*Bahreyn*” veya “*Mülevven*” edebi türlerinin *Mesnevî* şeklinde kaleme alınmasıdır. Aruz vezniyle yazılan bu eserler, nazım şekline dönüştürülmeyen iki ya da daha fazla mısradan oluşan cümlelerle örülüdür. *Mesnevî* türü, genellikle hikâyeler, öğütler, ahlaki dersler, aşkın sembolik ifadeleri ve tasavvufî temaların işlendiği uzun şiirsel eserler olarak bilinir.

Ahmed-i Menşûrî'nin (ö.599/1203) kısa Mesnevîsi “*Kenzü'l-garâ'ib*” aynı vezinle yazılmıştır. Benzer şekilde, Abdülvâsi Cebeli ve İmam-i Herevî'nin (ö.471/1079 yılı 11. Yüzyıl) civarındadır. İmam-ı Herevî, eserlerinde de bu tür manzumelere rastlanır. Timurlular dönemindeki Şemseddin (ö.795/1393 yılı 14. Yüzyıl) “*Kâtibi Mecma'u'l-Bahreyn*” Mesnevîsini “*Bahreyn*” veya “*Mülevven*” vezinleriyle, Ehlî Şîrazi (ö.13. yüzyılın sonlarına doğru) ise “*Helâl*” adlı eserini “*Zü'l-Kafiyeteyn*,” “*Zü'l-Cinaseyn*” ve “*Mülevven Zü'l-Bahreyn*” vezinleriyle yazmıştır.⁶

1. MESNEVÎ

1.1. Kavramsal Çerçeve

Mesnevî terimi, Arapça “İkişer ikişer” anlamına gelen “*Mesnâ*” kelimesinden türetilmiştir ve beyit şeklinde yazılan şiirleri ifade eder. Arap edebiyatında “*Urcîze*” olarak bilinen şiirler, Mesnevînin ilkel hali olarak kabul edilirken, Fars edebiyatında Mesnevî uzun şiirlerde hikâye, öğüt, ahlaki dersler ve tasavvufî temalarla gelişmiştir. Bu bağlamda, Mevlânâ'nın “*Mesnevî'si*” Mesnevî türünün en bilinen örneğidir.⁷

⁵ Süleyman Gökbulut, “Kemâleddin Hüseyin Harezmî ve Yarım Kalmış Farsça Mesnevî Şerhi”, *Makale / Tam Makale* 4/8 (2010), 37-47.

⁶ Sa'dî Nefisî, *Mesnevîserâyî der Zebân-ı Fârsî tâ Pâyân-ı Karn-ı Pencüm-i Hicrî* (İran / Tebriz: Neşriyye-i Dânişgede-i Edebiyyât-ı Tebrîz, 1342), XV/2/182-213.

⁷ Ahmed Ateş, “*Mesnevî*” (İstanbul: MEB, 1971), 8/127-133.

Ayrıca, Fars edebiyatında üç temel nazım şekli vardır: Gazel, kaside ve Mesnevî. *Mesnevî*, bazen iki beyitlik şiirlerden oluşurken bazen de çok uzun olabilir. Kafiye düzeni ve kısa aruz ölçüleriyle yazılması, yazarların rahatça yazmalarını sağlar ve esere çeşitlilik katar. Bu özellikleriyle Mesnevî, edebi ifadeyi zenginleştirir ve farklı temaların işlenmesine olanak tanır.⁸

Mesnevî nazım şekli, tasavvuf, dini, tarihi, mizahi ve didaktik konuları açıklamak ve şairlerin hayat tecrübelerini ifade etmek için kullanılır. Üç temel özelliği vardır: Ölçü Birliği: Mesnevîler genellikle bir vezin ölçüsüyle yazılır. Örneğin, Senâî'nin (ö.525/1131) "*Hadîkatü'l-Hakika'sı*", Sa'dî Şîrâzî'nin (ö.691/1292) "*Bostan'ı*" ve Mevlânâ'nın "*Mesnevî'si*" gibi eserler.⁹ Aruz Vezinlerinin Kullanımı: Mesnevîlerde kullanılan aruz vezinleri, konunun mana ve içeriğine göre seçilir. Örneğin, hamasi konularda "Feûlün, feûlün, feûlün, feûl" (mütekarrib bahri) vezini sıkça tercih edilir.

Mesnevî eserlerinde, öğretici fasıllar genellikle "Makale-i ûla" veya "Âğazı kitap" gibi başlıklarla başlar. Hikâye ve efsane içeren Mesnevîlerde ise "Âğazı kıssa" veya "Matla-i dastan" gibi terimler kullanılır. Türk Mesnevîlerinde başlıklar çoğunlukla Farsça olup, Arapça başlıklar da tasavvufî ve dini konular için tercih edilir. Başlıklar, eserin yapısını ve içeriğini belirtir.¹⁰ Bunun yanı sıra, Mesnevî eserler, tasavvufî, dini, mizahi, öğretici, kahramanlık ve aşk gibi çeşitli temaları işler. Şairin ilgi ve niyetine göre konular farklılık gösterebilir. Eğitici Mesnevîler bilgi sunarken, aşk ve kahramanlık temalı olanlar edebi zenginlik sağlar. Şairin toplumsal ve kişisel deneyimleri, eserde etkili bir anlatım için kısımlara ayrılır.¹¹

Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin "*Mesnevî-i Manevi*" adlı eseri, 13. yüzyılda yazılmış ve tasavvufî düşüncüyü, aşk ve hikmet temalarını derinlemesine işlemiştir. 25.000'den fazla beyitten oluşan bu eser, Mevlevî tarikatının öğretilerini ve sema zikir halkalarının manevi yönünü anlatır. İslam dünyasında büyük etki yaratmış ve özellikle

⁸ Mustafa Çiçekler, "Mesnevî", *TDV, İslam Ansiklopedisi* 29 (2004), 320-322.

⁹ Ahmed Ateş, "Varka ve Gülşah Mesnevîsinin Kaynakları" (İstanbul: TED, 1946), 2/1-19.

¹⁰ M. Ali Terbiyet, *Makalât-ı Terbiyet* (Tahran: Azerbaycan Üniversitesi, 1335), 215-318.

¹¹ Celâleddin Hümâî, *Fünûn-ı Belâgat ve Sinâ'at-ı Edeb* (Tahran: Mehdî Muhakkık, 1354), 156-172.

İran ve Afganistan’da önemli bir tasavvuf eseri olarak kabul edilmiştir.¹² Mevlânâ’nın “*Mesnevî’si*”, 424 hikâyeden oluşur ve manevi yolculukta önemli dersler sunar. Eser, Allah’a yakınlık arayışında karşılaşılan ruhani zorlukları anlamada ve aşmada rehberlik eder. Hem edebi hem de manevi açıdan büyük bir değer taşır ve Hüsameddin Hasan Çelebi’nin (ö.682/1284)¹³ isteği üzerine kaleme alınmıştır. Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî’nin *Mesnevî’si*, nazım türünün yaygınlaşmasına ve manevi değer kazanmasına öncülük eden önemli bir eser olup, derin manevi derslerle çeşitli konuları ele alır. Nûrüddîn Abdurrahmân b. Nizâmiddîn Ahmed b. Muhammed el-Câmî’nin (ö.897/1492) övgüleri, “*Mesnevî’nin*” büyük değerini vurgular.¹⁴ Yüzyıllardır şerhlerle desteklenen bu eser, manevi rehberlik sunan ilham verici bir kaynak olarak kabul edilir.

Mevlânâ, “*Mesnevî’sinde*” beyitleri hem estetik hem de derin manevi anlamlar için güçlü bir araç olarak kullanmıştır. Beyitler, tasavvufî kavramları ve düşünceleri etkili bir şekilde iletmek amacıyla önemli bir rol oynar. Bu yüzden, beyitlerin kıymeti ve cazibesi, eserin derinliğini ve manevi değerini artırır.¹⁵ Mevlânâ, “*Mesnevî’de*” beyitleri estetikten öte, derin tasavvufî anlamları ifade etmek için kullanmıştır. Beyitler, tasavvufî kavramları etkili bir şekilde aktarmada önemli bir rol oynar ve eserin manevi değerini artırır.¹⁶

İranlı şairler Ebû Hâmid Ferîdüddîn Muhammed b. Ebî Bekr İbrâhîm-i Nisâbürrî Attar’ın (ö.617/1221)¹⁷ “*Mantık-ut Tayr*” ve “*Tazarru-ut Tayr*”, Ebû Muhammed Cemâlüddîn İlyâs b. Yûsuf b. Zekî Müeyyed Nizami Gencevî’nin (ö.610/1214) “*Hüsrev ü Şirin*” ve “*Leyla ile Mecnun*” gibi eserleri, *Mesnevî* tarzında yazılmıştır. Bu eserler, Mevlânâ’nın “*Mesnevî-i Manevî’si*” kadar derin tasavvufî ve ahlaki temalar sunmasa da, *Mesnevî* türünün önemli örnekleridir. Mevlânâ’nın eseri, manevi yolculuk ve gelişimi sembolik hikâyelerle anlatırken, bu diğer eserler de

¹² Ebû’l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed İbn Manzûr, *Lisânü’l Arab* (Lübnan - Beyrut: Dar Sadr, 1414), 12/289.

¹³ Alkış, “*Mesnevî’nin İnşasında ve Mevlevîliğin Müesseseseleşmesi Sürecinde Çelebi Hüsameddin’in Yeri*”, 512.

¹⁴ Rûhânî Baba Merdûh-i, *Târih-i Meşâhîr-i Kürd* (Tahran: Sürûş, 1382), 1/18.

¹⁵ Ahmed Şehabuddin İbni Hacer el-Heytemî el Mekki, *el-Fetava el- Hadisiyye* (Lübnan - Beyrut: Daru’l Mârif, 1974), 350.

¹⁶ İbni Hacer el-Heytemî el Mekki, *el-Fetava el- Hadisiyye*, 296.

¹⁷ M. Nafiz Şahinoğlu, “ATTÂR, Ferîdüddin, Ebû Hâmid Ferîdüddîn Muhammed b. Ebî Bekr İbrâhîm-i Nisâbürrî”, *İstanbul* 4 (1991), 95-98.

benzer temalarda yazılmıştır. Ebü'l-Mecd Hakîm Mecdûd b. Âdem Senâî-yi Gaznevî (ö.525/1131)¹⁸ ve Ferîdüddîn, Mesnevî tarzında şiirler yazmışlardır.

1.2. Mesnevî'yi Manevî'nin İçeriği

Mevlânâ'nın “*Mesnevî'sinde*”, şeriat, tarikat ve hakikat kavramları, tasavvufun temel taşlarını oluşturur. Eser, bu kavramları vurgular ve manevi yolculuğun aşamalarını ilmi ilahi, keşfi ilim, şer'i ilim ve sülûk ilmi gibi terimlerle açıklar. Bu yapı, okuyucuları tasavvufi bilgelik ve manevi derinlikle Allah'a yaklaştırmaya teşvik eder.¹⁹ Mesnevî'nin ilk on sekiz beyitinde geçen “Bîşnev” (dinle) ifadesi, geleneksel Mesnevî metinlerinden bir referanstır. Bu beyitler, Hz. Muhammed'in manevi mertebesinden Allah'ın gerçeğiyle var olma anlayışına geçişini özetler. “B” harfi, besmeledeki hikmet ve Hz. Muhammed'in hakikatine işaret eder.²⁰ Mevlânâ'nın “*Mesnevî'sinin*” beşinci kitabının 3773 ile 3775 beyitlerinde Hz. Muhammed'in (sav) manevi yükselişi ve vücudun gerçek doğasıyla ilgili derin düşünceleri dile getirdiği biliniyor.

1.3. Mesnevî İlkeçiliği

Mevlânâ'nın “*Mesnevî'sindeki*” tasavvufi fikirler, babası Bahaeddîn Veled (ö.628/1231) ve müridi Seyyid Burhânüddîn Hüseyin Muhakkîk-i Tirmizî (ö.638/1241) gibi önemli dini figürlerden aldığı bilgilerle şekillenmiştir. Bu geleneksel kaynaklar, Mevlânâ'nın tasavvufî düşüncelerinin oluşumunda ve Mesnevî'nin içeriğinde temel rol oynamıştır.²¹ Mevlânâ'nın babası Bahâeddîn Veled'in tarikat silsilesi konusunda farklı rivayetler vardır; bazıları onu Mecdüddîn Ebü'l- Fütûh Ahmed b. Muhammed el-Gazzâlî (ö.519/1126) veya Ebü'l Cennâb Necmüddîn-i Kübrâ Ahmed b. Ömer el-Hîvekî el-Hârizmî'ye (ö.617/1221) bağlar. Bu rivayetler, Mevlânâ'nın ailesinin tasavvuf geleneğiyle ilişkisini ve geleneksel kökenlerini yansıtır.²²

¹⁸ Saime İnal Savi, “Ebü'l-Mecd Hakîm Mecdûd b. Âdem Senâî-yi Gaznevî”, İstanbul 36 (2009), 502-503.

¹⁹ Ceyhan, “Mesnevi”, 325-334.

²⁰ Sipehsalar Mecdüddîn Feridun, *Mevlana ve Etrafindakiler* (İstanbul: Kapı Yay., 2019), 22.

²¹ Mecdüddîn Ferîdûn b. Ahmed Sipehsâlâr, *Terceme-i Risâle-i Sipehsâlâr be-Menâkıb-ı Hazreti Hudâvendigâr* (İran /Tahran: Selânîk Matbaası, 1331), 30.

²² Süleyman Gökbulut, “Kemâleddîn Hüseyin Harezmî ve Yarım Kalmış Farsça Mesnevî Şerhi”, *Makale / Tam Makale* 4/8 (2010), 41.

Şemsüddîn Muhammed b. Alî b. Melikdâd Tebrîzî'nin (ö.644/1247) Mevlânâ üzerindeki etkisi, sadece manevi rehberlikle değil, aynı zamanda kişisel ilişkiler ve sohbetler yoluyla da derin olmuştur. Şems'in varlığı ve aralarındaki muhabbet, Mevlânâ'nın yaşam tarzı, ilk olarak; düşünce yapısı ve tasavvufi algılarını köklü bir şekilde etkilemiştir.²³ İkinci olarak; Mevlânâ'nın Mesnevî eseri, tarz olabilmesiyle öne çıkan özelliği, özgün tasavvufi görüşlerini benimsetme ve ifade etme kabiliyetidir. Mevlânâ, *Mesnevî'sinde* “Şerî'at, tarikat ve hakikat” gibi temel tasavvuf kavramlarını gizemli bir dille işler. Özellikle mürşid olma vasfı, *Mesnevî'de* “Ebrar, Şuttar, Seyri ve Sülûk” Mesnevî'de tarikat yollarının takip edilmesine odaklanır, bu da eseri bir rehberlik metni yapar.²⁴ Üçüncü olarak; Mevlânâ'nın *Mesnevî* eseri, temel prensipleri ve ilkeçiliğiyle bir “Şerh” veya “Haşiye” metni olarak nitelendirilebilir. Bu eser, “Ölümsüzleşen eser” olarak adlandırılmasıyla şerh geleneğinin devam ettiğini gösterir. *Mesnevî*, Türkiye’de “Kurucu metin” olarak, batıda ise “Founding text” olarak kabul edilen eserler arasında yer alır. Şerh geleneği, bu eserin kadim bir değer olduğunu ve derinliklerinin sürekli olarak keşfedildiğini vurgular.²⁵

Yazar, Mevlânâ'nın “*Mesnevî'sinin*” evrenselliği, eserin farklı kültürel, dini ve sosyal zeminlerden insanlara hitap eden evrensel insan arayışlarını ve ruhsal yolculuğu ele aldığını gösterir. Bu nedenle, *Mesnevî* sadece belirli bir bölgenin veya zaman diliminin ötesinde, tüm insanlığın deneyimlerini kucaklayan bir eser olarak kabul edilir.

1.4. Yöntem ve Biçim Özellikleri

“*Mesnevî'nin*” içeriğini anlamamıza yardımcı olan menkıbeler, okuyucuya manevi gerçeklikleri kavramada rehberlik eder. “*Mesnevî'nin*” üç temel özelliği olan irşad (doğru yolu gösterme), itibarlık (güvenilirlik) ve işaret (manevi işaretler) kavramlarıyla bağlantılı olarak, menkıbeler bu gerçekliklere ulaşma sürecinde önemli rol oynar. **İrşad:** Menkıbeler, okuyucuya “Bu öyküye kulak verin, manevi durumumuzu açıklıyor” çağrısında bulunur. **İtibarlık:** Menkıbelerdeki örneklemeler,

²³ Osman Nuri Küçük, “Mevlânâ’ya Göre Manevi Gelişim, -Benliğin Dönüşümü ve Mi’râcı”, *İstanbul*, (2009), 660-665.

²⁴ Ahmet Avni Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, (İstanbul: Gelenek Yay, 2004), 1/93.

²⁵ Mesut Kaya, “Şerh ve Hâşiyeleri Bağlamında el-Keşşâf’ın Tefsire Etkileri Tefsir Tarihine Bibliyografik Bir Katkı”, *Ankara*, (2015), 66-80.

gerçeklikle bağlantılıdır ve okuyucunun manevi gerçekliklere doğru ilerlemesini sağlar. **İşaret:** Mesnevî'nin içeriği, sadece hikâyelerden ibaret olmayıp, aynı zamanda manevi gerçekliklere yönlendirici bir işlev görür.²⁶ Mevlânâ'nın "*Mesnevî'de*" kullandığı mecazi dil, ilahi gerçeklikleri anlatmak için sınırlayıcı bir dil yerine, okuyucunun veya dinleyicinin algılama seviyesine uygun semboller ve allegoriler kullanmayı amaçlar. Örneğin, bir "Şeyh" köylü olarak ve "Padişah" ilah olarak tasvir edilir. Bu yaklaşım, manevi mesajların daha anlaşılır ve etkili bir şekilde iletilmesine yardımcı olur.²⁷

1.4.1. Mesnevî'nin Dil Bilgisi ve Anlamı

"*Mesnevî'nin*" karmaşık dil ve anlamını anlamak için çeşitli şerhler yazılmıştır. Yusuf Sinaneddin-i Sineçak'ın (ö.952/1546) "*Cezire-i Mesnevî*" ve İsmail Rusûhî Ankaravî'nin (ö.1040/1631) "*Müşkilatu'l Mesnevî ve Camiû'l Âyât*" adlı eserleri, bu derinlikleri ve karmaşıklıkları daha iyi kavramak için değerli kaynaklar sağlar.²⁸ Ankaravî'nin "*Mesnevî*" şerhi, tasavvufî düşünce ve İslami miras açısından önemli bir kaynaktır. Şem'î ve Sururî gibi Osmanlı yazarlarının şerhleri de bu alanda önemli katkılar sağlar. Ankaravî'nin şerhi, Osmanlı'dan Batı dünyasına ve İran'a kadar geniş bir etkisi olan değerli bir eserdir.²⁹ "*Mesnevî*," İbnü'l-Arabî'nin (Vahdet-i Vücûd) anlayışını daha hissî bir düzeyde sunar ve hikâyelerle geniş bir kitleye hitap eder. Bazı şerhler, "*Mesnevî'yi*" Farsça "*Fütuhât*" olarak değerlendirir. Şerhler, İbnü'l-Arabî ve Ebü'l-Meâlî Sadrüddîn Muhammed b. Yûsuf Konevî'nin (ö.644/1274) metinlerinden faydalanarak farklı bakış açıları ve zengin yorumlar sunar.³⁰

1.4.2. Mesnevî'deki Kelimeler

Abdülmecid Sivasî'nin (ö.1048/1639) eseri, "*Mesnevî'nin*" anlaşılmasını kolaylaştırmak için hazırlanmış ilk lügatlerden biridir. Farsça dil bilgisi ve 1070 fiilin anlamını içerir, tasavvufî terimlerin ve kavramların anlaşılmasına yardımcı olur. Bu

²⁶ Ceyhan, "Mesnevî", 326.

²⁷ Ceyhan, "Mesnevî", 326-327.

²⁸ Ceyhan, "Mesnevî", 333.

²⁹ İsmail-i Rusuhi Efendi Ankaravî, *Mecmûatü'l-letâif ve matmûretü'l-mâârif* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, 1289), 3a-15a.

³⁰ Ceyhan, "Mesnevî", 333.

tür lügatler, eserin derinliklerine inmek isteyenler için değerli kaynaklardır.³¹ “*Muzhiru’l İşkâl*”, Şabanzade Mehmed Muhteşem bin Hürrem (ö.1119/1708) tarafından 1701-1702’de yazılmıştır. Eser, yaklaşık 2000 Farsça ve Arapça terimi Türkçe olarak açıklar ve tasavvufî metinlerdeki karmaşık terimleri anlamakta zorlanan okuyucular için önemli bir kaynaktır.³²

1.5. Nüshaları ve Neşirleri

“*Mesnevî’nin*” farklı nüshalarında aruz ölçüsüyle ilgili eksiklikler bulunabilir ve bu eksiklikler sonraki kopyalamalarda daha belirgin hale gelmiştir. Basım evleri çeşitli düzeltmeler yapmış ve bazı nüshalara eklemeler yaparak şiir sayısını artırmıştır. Şiir sayısı farklı nüshalarda 25.585 ile 32.000 arasında değişebilir.³³ “Veledi Neşriyatı” ve “Nicholson Neşriyatı” olarak adlandırılan nüshalar, *Mesnevî’nin* farklı kopyalarını temsil ediyor. “Veledi Neşriyatının” 25.668 beyit ve “Nicholson Neşriyatının” ise 25.650 beyit içerdiği görülüyor. Bu beyitler, *Mesnevî’nin* tamamını kapsayan şiirlerdir.³⁴

Ankaravî’nin “*Mesnevî*” üzerine yaptığı çalışmada, Osmanlı dönemindeki diğer şerhçilerin benzer bir yöntem izlediği belirtiliyor. Ankaravî’nin “*Mesnevî’nin*” 7. cildinin Mevlânâ’ya ait olduğunu belirtmemesi, sonraki şerh yapanlar tarafından önemsenmemiş gibi görünüyor. Bu durum, Ankaravî’nin metodunu ve yaklaşımını benimseyen şerhçilerin bu cildi dikkate almadığını gösteriyor.³⁵ Ankaravî’nin “*Mecmuatu’l-Letaif*” adlı eseri 1806 yılında Kahire’de yazılmıştır. Diğer bazı *Mesnevî* nüshaları ise farklı yerlerde ve farklı zamanlarda yazılmıştır: Tebriz’de 1264 yılında, Mısır’ın Bulak şehrinde 1241 yılında ve Hindistan’ın Bombay şehrinde 1266-1267 yıllarında yazılmıştır. Ayrıca 19. yüzyılda, yaklaşık yirmiden fazla bu eserin basılmış sürümleri bulunmaktadır.³⁶

³¹ Semih Ceyhan, “Mesnevi”, *TDV, İslam Ansiklopedisi* 29 (2004), 325-334.

³² Ceyhan, “Mesnevi”, 333-334.

³³ Franklin D. Lewis, *Rumi* (İngiltere -Londra: Onc dünya Yayınları, 2000), 304-307.

³⁴ Feridun, *Mevlana ve Etrafındakiler*, 298.

³⁵ Ceyhan, “Mesnevi”, 327-328.

³⁶ Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, 2/77.

1.6. Mesnevî'nin Tenkidi İle İlgili Basımın Yapıldığı İlk Dönemler

Reynold Alleyne Nicholson (ö.1364/1945), “*Mesnevî*” eserini tenkit edenlerin başında gelir. İngilizceye tercüme ederek ve şerh ederek “*Mesnevî’yi*” ele almıştır. Nicholson, “*Mesnevî’nin*” 1. ve 2. ciltlerinin yayımını gerçekleştirmiş ve Hellmut Ritter’in (ö.1390/1971) kendisini ikazı üzerine diğer ciltlerde “*Veledî*” cildini doğru kabul ederek bunların yayımını gerçekleştirmiştir. Ayrıca eser üzerinde yapılan tercümelerin tarihleri 1925-1940 yılları arasındadır. Buna karşılık olarak, Nicholson’un çalışmalarını eksik gören Muhammed İstî‘lami (ö.1390/1971), mevcut en eski 4 cildi doğru kabul ederek “*Mesnevî’yi*” yayımlamıştır. Bunların yanı sıra Abdülkerim Surûş’un (ö.1364/1945) yayımı (Tahran 1996-97) ve “*Tevfik sübhânî*” eserinin yayımı (1994) da bulunmaktadır. Bunlardan bir diğeri ise Muhammed Cevad Şeriât’ın “*Keşfu’l ebyat*” adlı eseridir. Bu eser, elimizdeki “*Mesnevî’nin*” tahkikini yapmıştır ve İsfahan’da 1363 yılında yayımlanmıştır. Ayrıca Nicholson’un yayımındaki şiirlerin alfabetik bir fihristi, Muhammed Takî-i Câ’ferî’ye (ö.1343/1925) ait “*Ez derya bê derya*” adlı yayımı da bulunmaktadır. Bu eser, 1-6 ciltleri arasında Tahran’da 1364-65 yıllarında yayımlanmıştır ve “*Mesnevî’deki*” şiirlerin ve cümlelerin fihristini içermektedir.³⁷

1.7. Anadolu Bölgesi Tercümelere

“*Mesnevî’nin*” ilk tercümanlarından biri Gülşehri’dir ve eserin ilk on sekiz beytini tercüme ve şerh etmiştir. 15. ve 17. yüzyıllarda İbrâhim Tennûrî (ö.886/1482), Mehmed Nazmi Efendi (ö.1031/1622) ve Dede Ömer Rûşenî (ö.892/1487) gibi yazarlar da “*Mesnevî’yi*” tercüme ve şerh etmiştir. Bu eserlerin nüshaları genellikle Süleymaniye Kütüphanesi’nde bulunur.³⁸ Günümüzdeki “*Mesnevî*” tercümeleri genellikle Veled Çelebi İzbudak (ö.1372/1953) tarafından yapılmış parçalara dayanır. Maarif Vekâleti’nin 1942-1946’da basıp Görpınarlı’nın şerhler eklediği eserin yanı sıra, 1997’de İstanbul’da yapılan kısa bir tercüme ve Şefik Can’ın (ö.1425/2005) 2001’deki “*Cevahir-i Mesnevî’den Seçmeler*” adlı derlemesi de bulunmaktadır.³⁹

³⁷ Ceyhan, “*Mesnevî*”, 328-329.

³⁸ Ceyhan, “*Mesnevî*”, 330.

³⁹ Ceyhan, “*Mesnevî*”, 331.

1.8. Dârü'l Mesnevî ve Mesnevîhanlık

Mesnevîhan terimi, “*Mesnevî'nin*” yorumlanması ve açıklanmasını ifade eder. Hüsameddin Çelebi bu geleneği başlatmış ve “*Mesnevî'yi*” salıklere nasihatler içeren bir eser olarak ele almıştır. Mevlevilikte, halef makamına ulaşamayan kişilere “*Mesnevî*” okutulması ve Mesnevîhan olma izni verilmiş, bu izin beyaz bir sargı ile simgelenmiştir.⁴⁰ “*Mesnevî*”, Mevlevi tekkeleri, Dârü'l Mesnevîler, Padişah sarayları ve Selahattin camileri gibi yerlerde okunmuş ve incelenmiştir. Osmanlı döneminde medrese ve camilerde “*Mesnevî'nin*” okutulması, tasavvufî eğitim açısından önemli görülmüştür. Örneğin, Damat İbrahim Paşa'nın (ö.771/1730) vakfettiği medreselerde bu uygulama yer almıştır.⁴¹

2. MESNEVÎ'NİN ŞERHLERİ İLE İLGİLİ GENEL BİLGİLER

“Şerh,” lügatte “Ş r h” kökünden türemiş olup etin parçalanması anlamına gelir. Belagatte uygunluk ve dilimleme anlamında kullanılır. Dilbilimsel olarak ise bir meseleyi açıklamak, basitleştirmek, genişletmek ve yorumlamak olarak tanımlanır.⁴²

انشرح - ينشرح، انشراحًا، فهو مُنْشَرَحٌ، والمفعول مُنْشَرَحٌ .

“Açıklamak için açıklamak, açıklamak, açıklanır ve nesne ona açıklanır.”⁴³ İfadeleriyle kaleme alınmıştır. Cümle anlamının bir açıklamasıdır, ancak metinden meydana gelmiş ipuçlarına dayanmaktadır. Bunu da üç ana temel madde ile açıklayabiliriz. A- Açıklama kaynağı. B- Yazılı bir metni incelemeye ve onun manasını ilmi tenkide, fıkıh ve doktrin geleneğine göre açıklamaya ve metnin zıddı olan ihtilaf sebebini açıklamaya dayanan ilim. C- (Dil bilimleri) uzak anlamı, bilinen yakın anlamlarla açıklamak.⁴⁴ Şerh dilbiliminde, cümlenin öznesi hakkında konuşulan

⁴⁰ Gölpınarlı, *Mevlevî Âdâb ve Erkânı*, 150-151.

⁴¹ Osman Ergin, *Türkiye Maarif Tarihi* (İstanbul: Osman Bey Matbaası, 1943), 1/156.

⁴² Ahmed Muhtar Abdulhamid Ömer, *Mu'cemu'l el-lûgatü'l Ârabîyyeti'l mûâsira* (Kahire: Âlimû'l kutub, 2008), 2/467.

⁴³ Ömer, *Mu'cemu'l el-lûgatü'l Ârabîyyeti'l mûâsira*, 2/467.

⁴⁴ Ahmed Muhtar Ömer, *Mu'cemu's-savâb el-lûgavi delilü'l- musekkifi'l- Ârabî* (Kahire: Âlimû'l kutub, 2008), 1/1182-1183.

şeydir ve yorum konu hakkında söylenen şeydir. Kelimenin anlamını denilen şeyde tanımlamak, sözcük sel anlamlar bilimi, türlerinden biri dil bilimleridir.⁴⁵

2.1. Kavramsal Çerçeve

“Şerh,” bir konunun anlamını açıklayarak, içeriğini genişletir ve aydınlatır. Zor ve belirsiz bilgileri netleştirir, örtülü detayları açığa çıkarır ve anlamını belirler.⁴⁶ Bir mevzu hakkında ele alınan yazılı ya da sözlü edebi beyanatlara “Şerh” denilmiştir. Bu nedenle, ilim tarihine bakıldığında şerh yazının bir çeşit biçimi olarak ortaya çıkmıştır. Genellikle, şerhler kısa yazılmış eserlerin metinlerini içerir, müphem olan manaları açıklar, tamamlanmamış olan bazı konuları düzeltir ve timsallerle daha fazla zenginleştirir.⁴⁷ “Şerh” yazarları genellikle metin yazarlarından farklıdır ve bazı yazarlar eserlerini kendi şerhlerinde açıklar. Örnekler arasında Ebû Muhammed Cemâlüddin Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyerî el-Meâfirî el-Basrî el-Mısırî (İbn-i Hişâm’ın) (ö.269/833) ve Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî (İbn-i Mâlik’in) (ö.178/795) eserleri bulunur. Ayrıca, “Haşiye” adı verilen kısa açıklamalar ve eklemeler içeren şerhlerin şerhleri de yazılmıştır. Şerhler genellikle eserin tamamını ele alır, ancak sadece önsözlerin şerh edilmesi de yaygındır.⁴⁸

2.2. Anadolu’da Mesnevî Üzerine Yazılmış İlk Şerhler

On beşinci yüzyılda yazılmış olan Mesnevî menkıbesinin on yedi nazımı, bir açıklama veya “Şerh” ile desteklenmiştir.⁴⁹ “*Cevahiru’l bevahir-i,*” Sarı Abdullah (ö.991/1584) tarafından yazılmış bir Mesnevî şerhidir. “*Rûhu’l mesnevî*” ise, Şeyhü’l Ekber ve Konevî’nin bakış açılarıyla önemli bir tefsirdir ve İsmâil Hakkı Bursevî (ö.1137/1725) tarafından Türkçe açıklamaları yapılmıştır. Her iki eser de Mesnevî’nin anlamını açığa çıkarmak için değerli kaynaklardır.⁵⁰ 1937 yılında tamamlanan Mesnevî şerhi, Avni Konuk tarafından yazılmış olup eksiksizdir ve 34 defterden

⁴⁵ Ömer, *Mu‘cemu’s-savâb el-lüğavi delilü’l- musekkifi’l- Ârabî*, 1/1182-1183.

⁴⁶ İbn Manzûr, *Lisânü’l Arab*, 12/476.

⁴⁷ İbn Manzûr, *Lisânü’l Arab*, 12/477.

⁴⁸ Şensoy, “Şerh”, 555-558.

⁴⁹ Ceyhan, “Mesnevi”, 331.

⁵⁰ Ahmed Dede Sahih, *Mevlevîlerin Tarihi* (İstanbul: Cez Zorlu, 2003), 181-184, 188.

oluşmaktadır. Avni Konuk, genellikle İbnü'l Arabî'nin "*Fusûsü'l hikem*" ve "*el-Fütuhâtü'l mekkiyyesi*" gibi eserlerinden yararlanmışır.⁵¹

2.3. Geçmişten Günümüze Mesnevî Şerhçiliği

Mevlânâ'nın Belh ve Horasan'daki düşünceleri, tasavvuf üzerinde derin bir etki yapmış ve "*Mesnevî*" adlı eseri, ruhani deneyimlerini tasvir eder. Mevlevi sofiler, "*Mesnevî-i Mânevî'yi*" Kur'an'dan manevi etkilerle yazılmış bir şerh olarak görür ve bu eser, birçok kişiye ilham kaynağı olmuştur.⁵² Araştırmaların sonucuna göre, Mevlânâ'nın eserleri, özellikle Mesnevî, onun manevi derinliğinin ve mistik kişiliğinin yansımasıdır. *Mesnevî*, mutasavvıfların bir seyahatnamesi gibidir ve aslında mutasavvıfların ruh hallerini ve ruhani makamlarını anlatan bir eserdir.

2.4. Mesnevî'nin Dünyanın Değişik Bölgelerindeki Yeri ve Önemi

Mesnevî öğretisi, dünyanın çeşitli yerlerinde bir ders niteliğinde ele alındığından dolayı önem kazanmaktadır. Belirli bölgelerde ise bu öğreti özellikle önemli hale gelmiştir ve bu bölgeler hakkında kısa bilgiler verilmiştir.⁵³

2.4.1. Klasik Dönemde Mesnevî Şerhçiliği

Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin *Mesnevî'si*, İslami edebiyatın en meşhur klasiklerinden biridir. Metin, hicri yedinci asırda yazılmasına rağmen günümüzde hala tazeliğini korumaktadır. Klasığın felsefe kamusunda, "Töresel, kadim ve hakkında konuşulmayacak daha çok kökleşmiş olan" diğer taraftan timsallik vasfı ve özünü kabullendiren anlamına geldiği belirtilmektedir. Osmanlıca'da ise eş anlamlı olarak "Âdet" terimi kullanılmaktadır.⁵⁴ Ekrem Demirli, İbnü'l Arabî'nin "*Fusûsü'l hikem*" adlı eserinin, geleneksel anlamda bir tasavvuf kitabı olmadığını belirtmiştir. Ona göre, eserin klasiklik vasfı, varlığın birliği çerçevesinde geliştirdiği yeni tasavvuf anlayışı ve özgün edebiyatı ile ilişkilidir.⁵⁵

⁵¹ Ceyhan, "Mesnevi", 332-333.

⁵² Abdurrahman Alkış, "Mesnevînin İnşasında ve Mevlevîliğin Müesseseseleşmesi Sürecinde Çelebi Hüsameddinin Yeri", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (2011), 19.

⁵³ Ceyhan, "Mesnevi", 325-334.

⁵⁴ Orhan Hançerlioğlu, "Felsefe Ansiklopedisi Kavramlar ve Akımlar", *İstanbul* 3/299 (1993), 299.

⁵⁵ Ekrem Demirli, "Bir Tasavvuf Klasığı Olarak Fusûsü'l-Hikem: İbnü'l-Arabî'nin Fusûsü'l-Hikem'i ve Ekberî Geleneğin Teşekkülündeki Rolü", *İstanbul*, (2008), 319-327.

2.4.2. Modern Dönemde Mesnevî Şerhçiliği

Bilginin amacı, tasavvufî fikirlerin ve metafiziksel süreçlerin anlaşılmasını sağlamaktır. Örnek olarak, 17. yüzyılın önemli eserlerinden olan “*Mecmû’atu’l letâif ve Matmurâtu’l ma’ârif*” adlı Mesnevî şerhi, İsmail Rusûhî Ankaravî’nin perspektifinden incelenmiştir.⁵⁶ Mehmet Çelebi’nin (ö.787/1386-7) “*Âdâb risâlesi*”, Mevleviliğin adabını ve kurallarını ele alırken, Pîr Âdil Çelebi’nin (ö.967/1560) “*Mevlevî mukabelesi*” gibi önemli eserlerle birlikte değerlendirilir. “Seyr ve sülûk” ile ilgili en eski eserlerden biri İbrahîm Şâhidîye’ye (ö.956/1550) ait “*Divan’ê-mürîd*” olup, “*Işknâme*” ve “*Tıraşnâme*” adlı eserlerin de Şahidiye’ye ait olduğu belirtilir.⁵⁷ Ayrıca Ceyhan, 20. yüzyılda filolojinin ilerlemesi, şerh etme yöntemlerinde değişikliklere neden olmuştur. Geleneksel örfî metotların yanı sıra, dil bilimsel yaklaşımlar da gelişmiş ve çağcıl şerhler olarak adlandırılmıştır. Bu yöntemler, klasik metotların ötesinde modern bir bakış açısı sunar.⁵⁸

2.4.3. Mesnevî’nin İran Bölgesindeki Yeri

İran’da Mesnevî şerhi geniş bir şekilde yapılmıştır. Hüseyin Hârizmî, Farsça eserlerinde Mesnevî’yi incelemiş ve “*Cevâhirü’l-Esrâr ve Zevâhirü’l-Envâr*” ile “*Künûzü’l-haka’ik fîr-rumûzu’d-deka’ik*” adlı eserlerinde detaylandırmıştır. Ayrıca, Hintli Muhammed Razavî’nin (ö.1406/1986) “*Mûkaşafat-u razavî*” adlı eseri, Mesnevî’deki zor beyitlerin açıklamasını yapmıştır.⁵⁹ 19. yüzyılda yaşamış İranlı müfekkîr Hâkim Hâc Molla Hâdî b. Mehdî b. Hâc Mirzâ Hâdî-i Sebzevârî (ö.1288/1872), Mesnevî üzerine bir şerh yazmış ve bu çalışma, 1868’de Mustafa Burûcirdi tarafından yayımlanmıştır. Eser, Mesnevî’nin 1. ve 2. ciltlerindeki zor beyitlerin açıklamasını içerir. İran’da, özellikle “İrfan” ve “Hikmet-i İlâhî” ekollerinin şerhleri büyük ilgi görmektedir.⁶⁰

2.4.4. Mesnevî’nin Hint Bölgesindeki Yeri

Hint bölgesinde 1325’te Ahmed-i Rûmî (ö.749/1349) tarafından yazılan “*Deka’iku’l haka’ik ve reka’iku’t-Tera’ik*” adlı Farsça eser, Mesnevî’nin ilk şerhi

⁵⁶ Ankaravî, *Mecmûatü’l-letâif ve matmûretü’l-maârif*, 12.

⁵⁷ Gölpınarlı, *Mevlâna, Celâleddin-i Rûmî, Mektuplar*, 100-101.

⁵⁸ Gültekin, “Söylem Filoloji Dergisi”, 137-148.

⁵⁹ Ceyhan, “Mesnevî”, 333-334.

⁶⁰ Ceyhan, “Mesnevî”, 333-334.

olarak kabul edilir. Eser 1354'te Tahran'da yayımlanmış olup, 80 bölüm içerir ve her bölüm ayet ve hadislerle başlar. *Mesnevî'nin* beyitleriyle efsanevi konuları ele alır. 17. yüzyıla kadar İran'da Mesnevî şerhleri az sayıda vardır. Bu dönemde Mevlânâ Kemâlüddîn Hüseyin b. Alî-i Beyhakî-yi Sebzevârî Va'îzi Kâşîfî (ö.910/1505), Nûrüddîn Abdurrahmân b. Nizâmüddîn Ahmed b. Muhammed el-Câmî (ö.892/1492) ve Ya'kûb b. Osmân b. Mahmûd el-Gaznevî el-Çerhî (ö.850/1447) gibi önemli şarihler vardır. 1708'de yayımlanan Ebü'l-Feth Celâlüddîn Hâce Muhammed b. Muhammed el-Hâfîzî el-Buhârî Parsa'nın (ö.822/1420) "*Esrâru'l guyûb*" adlı eseri, Mesnevî'nin gizli sırlarını açıklamada önemli bir kaynaktır. Ayrıca Hindistan'da Kâdı Telemmuz Hüseyin Ahmed (ö.1434/2013) ve Nizâmüddîn Hasen b. Muhammed b. Hüseyin el-A'rec en-Nîsâbûrî (ö.729/1329) gibi önemli şahsiyetler de Mesnevî'yi şerh etmiştir. Modern dönemde Hindistan'da Mesnevî'nin etkisi altında kalan önemli şahsiyetlerden biri Muhammed İkbal (ö.1356/1938) ve diğeri Şiblî Nu'mânî (ö.1332/1914) dir. Nu'mânî, Mesnevî'yi evrimsel fikirlerle karşılaştırmış ve Mevlânâ'nın tefekkürünü fizik ve biyoloji nazariyatlarıyla ilişkilendirmiştir.⁶¹

2.4.5. Mesnevî'nin Avrupa'daki Yeri

Avrupalılar, Osmanlı ülkesini ziyaret eden gezginler ve oryantalistler aracılığıyla Mevlevî sema törenlerinden etkilenmiş, bu etkileşim *Mesnevî* geleneğini modernleştirmiştir. *Mesnevî*'yi edebi manzumeler olarak gören Avrupalı müsteşrikler, kelime ve mana ilişkisine vurgu yaparak felsefî ve filolojik bir yaklaşım benimsemişlerdir.⁶² *Mesnevî*'yi Batı dünyasına tanıtan en ünlü yazarlardan biri Sir William Jones (ö.1393/1794) Eserin ilk 18 manzumesinin çevirisini yapmış ve "*The Mesnevî of Mevlânâ Jelalu'd-din Muhammed er-Rûmî*" adıyla 1881'de Londra'da yayımlamıştır. Daha sonra, Charles Edward Wilson (ö.1270/1854) eserin 2. cildini sözcük çevirisi ve teşrih ile yayımlamıştır.⁶³ Ayrıca, Ahmet Avni Konuk, *Mesnevî* üzerine yazdığı şerhinin önsözünde, İngiliz yazarı Nicholson'un *Mesnevî* üzerine yaptığı değerlendirmeyi beğenip eserinde yer vermiş ve *Mesnevî*'yi sadece bir şiir ve hikâye kitabı olarak görmesini kusurlu bulmuştur.⁶⁴

⁶¹ Ceyhan, "Mesnevî", 333-334.

⁶² Ceyhan, "Mesnevî", 333-334.

⁶³ William Chittick, *Rumi and the Mawlawiyyah* (İran /Tahran: İslamic spirituality, 1991), 2/105-126.

⁶⁴ Lewis, *Rumi*, 304-307, 466-615.

İlk Almanca çeviri, 1. Cildin 1371 beyitini kapsayan ve vezinli bir çeviri olan Georg Friedrich Wilhelm Rosen (ö.1397/1977) tarafından yapılmıştır. Bu eserin devamını, Friedrich Rosen (ö.1353/1935), esere giriş kısmını ekleyerek “*Mesnevî oder Doppelverse des Scheich Mevlâna Dschalâl ad Din-Rumi*” ismiyle 1913 yılında Almanya’nın Münih şehrinde yayımlamıştır.⁶⁵

2.5. Anadoludaki Mesnevî Şerhleri ve Şârihleri

Ankaravi’nin Kaleme Aldığı Mesnevî Şerhi

Ankaravi’nin “*Müşkilatu’l-Mesnevî ve cem’ü’l-âyât*” adlı eseri, *Mesnevî’nin* karmaşık ve sembolik bölümlerini açıklamayı amaçlar. Eser, tasavvufî ve felsefî içerikleri detaylı bir şekilde inceleyerek *Mesnevî’nin* manevî ve ahlakî mesajlarını vurgular. İsmail Ankaravi Rusûhî’nin *Mesnevî* şerhi, Galata Mevlevihanesi’nde saygınlık kazanmış önemli bir eserdir. “*Hazret-i şârih*” veya “*Şârih-i Mesnevî*” lakaplarıyla anılan Ankaravi, *Mesnevî’nin* altı cildine ek olarak yedinci cildi de şerh etmiştir. İstanbul ve Mısır gibi farklı yerlerde birkaç kez basılmış olması, eserin yaygın bir şekilde tanınmasına ve kullanılmasına işaret eder.⁶⁶

Mehmet Âkif Ersoy (ö.1354/1936), başlangıçta *Mesnevî’yi* kendi anlayışına göre yorumlamış, ancak Ankaravi’nin şerhini etkileyici bulduktan sonra bu şerhe uyum sağlamıştır. Galata Mevlevihanesi’nde Ankaravi’nin kabrini ziyaretindeki manevî deneyimi, Akif’in *Mesnevî’ye* ve tasavvufa olan derin ilgisini ve saygısını göstermektedir.⁶⁷ Semih Ceyhan’ın doktora çalışması, İsmail Ankaravi’nin *Mesnevî* şerhini detaylı bir şekilde inceleyerek, şerhin içeriği, yorum yöntemleri ve etkilerini analiz eder. Bu çalışma, eserin ve yazarın akademik edebiyatında ki önemini vurgular.

Abdülmecid Sivas-i’nin Yazdığı Mesnevî Şerhi (ö.1048/1639)

Mesnevî eserinin birinci cildinin 1328. beyte kadar olan şerh edilmiş halidir, basımı yapılmamıştır. Sivasî, 1563 yılında Tokat’ın Zile ilçesinde doğmuştur. Babası, Halvetî tarikatından Hacı İlyas’ın büyük oğlu Muhammed’dir. Horasan kökenli nadir

⁶⁵ Annemarie Schimmel, “The Triumphal Sun”, Wien London, (1980), 37-58.

⁶⁶ Mehmet Demirci, “Yahya Kemal ve Mehmed Akif’te Tasavvuf”, *Akademi Kitabevi-İstanbul*, (1993), 76.

⁶⁷ Demirci, “Yahya Kemal ve Mehmed Akif’te Tasavvuf”, 76.

âlimlerden biri olan Abdülmecid Sivasî, tasavvuf meşrebinin ileri gelen şahsiyetlerindendir. Sivas bölgesinde irşad faaliyetleri yürütmüş ve Anadolu’da tasavvufa hizmet etmiştir.⁶⁸

Sarı Abdullah Efendi’nin Yazdığı Mesnevî Şerhi (ö.1070/1660)

İstanbul’da, 29 Safer 992 tarihinde (12 Mart 1584’te) dünyaya gelmiştir. Babası Mağrip şehzadelerinden biri iken, annesi Kayserili Sadrazam Halil Paşa’nın (ö.1031/1622) kızıdır. Sarı Abdullah Efendi’nin “*Şârihi Mesnevî*” unvanını kazandıran eseri, 1287-88 tarihlerinde H. Matbaa-i Âmire’de basılan “*Cevahir-i bevahir-i Mesnevî*” adlı şerhtir. Bu eser sadece birinci cildin şerhidir ve beş cilt halinde yayımlanmıştır. Sarı Abdullah Efendi, eseri IV. Murad’a sunmuş ve “*Hitam*” ismi, eserin sonuçlandırma tarihini ifade eder. Eserin tezhipli bir kopyası, Köprülü Kütüphanesi’nde bulunmaktadır.⁶⁹

İsmail Hakkı Bursevi’nin Yazdığı Mesnevî Şerhi (ö.1137/1725)

Bursevi, 1653’te Bulgaristan’ın Aydos kasabasında doğdu. Ömrünün büyük kısmını Bursa’da geçirdiği için “Bursevi” olarak anıldı. Ayrıca İstanbul Üsküdar’da yaşadığı için “Üsküdar-i” ve Celvetiye tarikatına mensup olduğu için “Celveti” nispetleriyle tanındı. Tasavvufta yazdığı nadide eserlerden olan “*Rûhu’l-Mesnevî*” (Şerhu’l-Mesnevî). Mevlânâ’nın *Mesnevî* eserinin öncelikli olarak 738. Beytine kadar olan bölümünün şerhidir. Bu eser 1287’de iki cilt olarak neşredilmiştir.⁷⁰

Şeyh Murad-ı Buhari’nin Kaleme Aldığı Mesnevî Şerhi (ö.1264/1848)

Şeyh Murad-ı Buhari, 1640-1645 yılları arasında Semerkand’da doğdu. Doğum tarihi konusunda bazı eserlerde beş yıllık farklılıklar bulunmakla birlikte, torunlarının kayıtları genellikle doğru kabul edilir. Ölüm tarihi hakkında ise kesin bilgi bulunmamaktadır. Murad Molla tekkesi, İstanbul Fatih’te Kazasker Damadzâde

⁶⁸ Cengiz Gündoğdu, “Abdülmecid Sivasî”, *KB - Ankara*, (2000), 233. Cengiz Gündoğdu, “Abdülmecid Sivas-i’nin Şerhi (ö. 1639)”, *TDV* (İstanbul: TDV, İslam Ansiklopedisi, 2009), 37/286-287.

⁶⁹ Nihat Azamat, “Sarı Abdullah Efendi (ö. 1660) Şerhi”, *TDV* (İstanbul: TDV, İslam Ansiklopedisi, 2009), 35/145-147.

⁷⁰ Ali Namlı, “İsmâil Hakkı Bursevi (ö. 1137/1725)”, (TDV, İslam Ansiklopedisi, 2001), 23/102-106. Ali Namlı, *İsmail Hakkı Bursevi Hayatı Eserleri Tarikat Anlayışı* (İstanbul: İnsan, 2001), 177.

Mehmed Murad tarafından yapılmış ve Abdülhalim Efendi'den sonra Mehmed Murad Nakşibendî'nin şeyhlik yaptığı bir tekkedir. Mehmed Murad Nakşibendî'nin "*Hülasatü 'ş-şuruh*" adlı Mesnevî şerhi 6 ciltten oluşur ve kısa, özlü bir eser olarak el yazması halinde bulunmaktadır.⁷¹

Abidin Paşa'nın Yazdığı Mesnevî Şerhi (ö.1324/1907)

Preveze doğumlu Abidin Paşa, Osmanlı İmparatorluğu'nda önemli görevlerde bulunmuş bir devlet adamıdır. Şöhretini, Mesnevî'nin ilk cildini şerh ettiği "*Tercüme ve Şerh-i Mesnevî-i Şerif*" adlı eseriyle kazanmıştır. Bu eser, toplam altı cilt olarak basılmıştır ve İsa Çelik tarafından üzerine bir doktora çalışması yapılmıştır.⁷²

Tahir Olgun Tarafından Kaleme Alınan / Tahiru'l-Mevlevî Şerhi (ö.1370)

Tahiru'l-Mevlevî (1877-1951), önemli bir Mevlevî âlimidir ve Fatih, Süleymaniye, Lâleli camilerinde *Mesnevî* dersleri vermiştir. "*Şerh-i Mesnevî*" adlı eseri, *Mesnevî'nin* 5. cildinin 1148. beytine kadar olan kısmını kapsar ve toplam 17,309 beyti şerh eder. Eser, 1963-1975 yılları arasında Ahmed Sait Matbaası tarafından 14 cilt olarak basılmıştır.⁷³

A. Avni Konuk'un Yazdığı Mesnevî Şerhi (ö.1356/1929-1938)

Ahmed Avni Konuk'un "*Mesnevî-i şerif şerhi*" adlı eseri, 1829-1938 yılları arasında yazılmış ve Mevlânâ'nın düşüncelerini derinlemesine incelemiştir. Eser, eski şarihlerin görüşleri ve dönemin bilimsel verileri kullanılarak hazırlanmış olup, Konuk'un tasavvuf kültüründeki derin bilgisiyle zenginleştirilmiştir. Eserin tek nüshası Konya Mevlânâ Müzesi Kütüphanesi'nde bulunmaktadır. Ahmed Avni Konuk, "*Mesnevî-i şerif şerhi'nde*" Ankaravî, İmdâdullah Tehânevî (ö.1316/1899), Bahru'l-Ulûm Abdu'l-Alî (ö.860/1456), Velî Muhammed Ekber-Âbâdî (ö.1245/1830), Mükâşefât-ı Rızavî (ö. ?) ve Abdurrahman Lekhenevî (ö. ?) gibi kaynaklardan faydalanmıştır. İmdâdullah'ın şerhi 1321'de Hindistan'da basılmıştır.

⁷¹ Hatice Özdil, "Başka isimlerle Karıştırılan bir Mesnevi Şarihi; Mehmed Murad Nakşibendi.", *Uluslararası Dil Dergisi Çağlar Türk veya Türk Edebiyat Tarihi/Ankara* 8/12 (2013), 1009.

⁷² İsa Çelik, "Mesnevi", *A. Ü. Araştırmalar dergisi Erzurum* 2 (1986), 217.

⁷³ Zülfikar Güngör, "Tahiru'l-Mevlevî", *Sahabeden Günümüze Allah Dostları içinde*, c. X.

Ayrıca, birçok Hint şairinin eserlerine de yer vermiştir.⁷⁴ Avni Konuk'un "*Mesnevî şerhi*," Mustafa Tahralı'nın organizatörlüğünde yayıma hazırlanmış ve Kitabevi tarafından 8 cilt halinde yayımlanmıştır. Toplamda 13 cilt olarak tamamlanması beklenmektedir.

Ken'an Rifâî'nin Kaleme Aldığı Mesnevî Şerhi

Eğitimci ve mutasavvıf Kenan Rifâî'nin (1369/1867-1950), sağlığında *Mesnevî'nin* birinci cildine yapmış olduğu şerh, öğrencisi Sâmîha Ayverdi (ö.1413/1993) ve edebiyat tarihçi ve araştırmacısı Nihad Sâmî Banarlı (ö.1393/1974) tarafından uzun yıllar süren titiz bir çalışmayla günümüz Türkçesine aktarılmıştır.⁷⁵ Eser, hacimli tek cilt halinde basılmıştır.⁷⁶

Abdûlbaki Gölpinarlı'nın Kaleme Aldığı Mesnevî Şerhi

Türkiye'de Hz. Mevlânâ ve Mevlevilik hakkında en geniş araştırma ve yayım faaliyetinde bulunmuş olan Abdûlbaki Gölpinarlı'nın (ö.1402/1900-1982). *Mesnevî* ve Şerhi, altı cilt halinde, Kültür Bakanlığı ve İnkılap-Aka kitabevince bir kaç defa basılmıştır.⁷⁷ Gölpinarlı, eski şarihlerin Mevlânâ'yı İbnü'l Arabî'nin görüşleriyle yorumladığını ve farklı tasavvuf anlayışlarını göz ardı ettiğini belirtir. Eski şerhlerin değerini küçümsemek yerine, günümüz ihtiyaçlarına uygun dengeli bir yorum yapılması gerektiğini vurgular.⁷⁸

2.6. Mesnevî Eserini Farsça Ele Alan Şârih ve Şerhleri

Ahmed-i Rûmî'ye (ö.1401/1632)

Ahmed-i Rûmî'nin "*Dekâ'iku'l-hakâ'ik*" eseri, Mevlânâ'nın vefatından kırk sekiz yıl sonra, 720 yılında yazılmış ve *Mesnevî'ye* atfedilen en eski şerhlerden biridir.⁷⁹ **Hüseyin Hârizmî (ö.839/1436);** Hüseyin Hârizmî'nin "*Künûzü'l-haka'ik fî*

⁷⁴ A.Avni Konuk, *Mesnevî Şerhi*, Mevlânâ Müzesi Kütüphânesi no. 4740, 1. defter, s.14.

⁷⁵ Mustafa Tahralı, "Ken'an Rifâî", Sahabeden Günümüze Allah Dostları içinde, c.9, s. 440.

⁷⁶ Ken'an Rifâî, *Şerhli Mesnevî-i Şerif*, 2. baskı, Kubbealtı neşriyatı, İstanbul, 2000.

⁷⁷ Gölpinarlı için bk. Ömer Faruk Akün, "Gölpinarlı, Abdûlbaki", DİA, c.14.

⁷⁸ Gölpinarlı Mevlânâ'dan Sonra Mevlevilik adlı eserinde, hemen hemen bütün şerhleri tenkid eder (bk age, s. 143-145) ve yer yer yakışsız yergi ifadeleri kullanır. Gölpinarlı'nın Mevlevilik ve Mevlevî semâi hakkındaki hoş olmayan bazı görüşlerinin tenkidi için bk. Asaf Halet Çelebi, *Mevlana ve Mevlevilik*, İstanbul 1957; yeni baskısı Hece yayınları (Ankara), 2002.

⁷⁹ Rızâ Şecerî, *Maârifî ve Nakd ve Tahlîl-i Şurûh-i Mesnevî* (İran /Tahran: Müesses-i İntişârât-ı Emîr Kebir, 1386), 1/296.

rumûzi'd-dekayık” eseri, Mesnevî için yazılan ilk manzum şerhtir. Ayrıca, *Mesnevî'nin* ilk üç cildini ele alan nesir tarzında “*Cevâhirü'l-esrâr ve zevâhirü'l-envâr*” adlı bir şerh de yazmıştır. **Mevlânâ Ya'kûb-i Çerhî (ö.850/1447)**; Mevlânâ Ya'kûb-i Çerhî'nin “*Risâle-i neynâme*” eseri, *Mesnevî'nin* önsüzündeki on sekiz beyit ve bazı hikâyelerin ele alındığı bir şerhtir. **Abdurrahman-i Cami (ö.897/1492)**; Abdurrahman-i Cami'nin “*Risâle-i neynâme*” eseri, *Mesnevî'nin* önsüzündeki nazım ve nesir şeklinde yazılmış iki beyitten oluşan bir şerhtir. **Musannifek (ö.874/1470)**; Alâüddîn Alî b. Muhammed b. Mes'ûd el-Bistâmî eş-Şahrûdî Musannifek tarafından yazılmış “*Şerh-i Mesnevî-i musannifek*” eseri, *Mesnevî'nin* ilk yedi beytini detaylı olarak dokuz konu başlığı altında ele alan bir şerhtir. **Şâh Dâî-i Şîrâzî (ö.792/1390)**; Hâce Şemseddin Muhammed Şâh Dâî-i Şîrâzî'nin “*Şerh-i Mesnevî-i Ma'nevî*” isimli eseri, hicri 9. yüzyılda yazılmış olup “Vahdet-i Vücûd” konusuyla ilgili beyitlerin şerhidir. **Şemseddin Muhammed Esîr-i Lâhîcî (ö.911/1506)**; Şemsüddîn Muhammed b. Yahyâ b. Alî-yi Gîlânî Esîr-i Lâhîcî'nin “*Şerh-i Ebyât ez Mesnevî*” eseri, *Mesnevî'nin* iki mısrasının şerhidir. **Hasan-i Zarîfî (ö.976/1569)**; Hasan-i Zarîfî'nin “*Kâşîfü'l-esrâr ve matla'u'l-envâr*” eseri, *Mesnevî'deki* 143 beyti ele alan bir şerhtir. **Hüseyin Vâiz-i Kâşîfî (ö.910/1505)**; Mevlânâ Kemâlüddîn Hüseyin b. Alî-i Beyhakî-yi Sebzevârî Hüseyin Vâiz-i Kâşîfî'ye ait “*Lübb-i lübâb-i ma'nevî*” eseri, *Mesnevî'den* seçilen beyitlerden oluşan bir şerhtir. **Vâiz-i Buhari (ö. ?)**; Vâiz-i Buhari'nin “*Şerh-i Mesnevî-i Ma'nevî*” adlı eseri, *Mesnevî'nin* ilk cildini ele alan bir şerhtir ve **Şâh Dâî'nin (ö.823/1421)** etkisi altında kalınarak yazılmıştır. **İdrîs-i Bitlisî (ö.926/1520)**; İdrîs-i Bitlisî'nin “*Şerh-i Mesnevî-i Ma'nevî*” adlı eseri, Sultan Süleyman'ın adına kaleme alınmış bir Mesnevî şerhidir. **Abdülvehhâb b. Celâleddîn-i Hemedânî (ö.953/1547)**; Abdülvehhâb b. Mustafâ b. İbrâhîm es-Sâbûnî el-Hemedânî'nin “*Şerh-i Mesnevî-i Ma'nevî*” eseri, sadece *Mesnevî'nin* başındaki on sekiz beyti ele alan bir şerhtir. **Mir Muhammed Nurullah-i Ahrârî (ö.969/1562)**; Mir Muhammed Nurullah-i Ahrârî'nin “*Şerh-i Mesnevî-i Ma'nevî*” eseri, Hicri 11. yüzyılda Hindistan'da genç yaşlarda kaleme alınmış bir şerhtir. Yazar, Mevlânâ'nın eserinden etkilenecek bu şerhi, *Mesnevî'nin* notlarından bir araya getirerek yazmıştır. **Şah Feth Muhammed b. İsa Cendâllâh-i Burhânpûr (ö.1124/1713)**; Ebü'l-Feth Muizzüddin Muhammed b. Bahadır Şâh Feth Muhammed b. İsa Cendâllâh-i Burhânpûr, *Mesnevî'yi* şerh olarak ele aldığı “*Fethü'l-Mesnevî*” adlı eseri kaleme

almıştır. Yazar, esere “*Fethü'l-Mesnevî*” ismini kendi adına atfen vermiştir. **Kutbeddîn Muhammed b. Şeyh Ali Şerîf Lâhîcî-i Eşkûrî (ö.911/1506)**; Kutbeddîn Muhammed b. Şeyh Ali Şerîf Lâhîcî-i Eşkûrî'nin “*Şerh-i beyti ez Mesnevî*” adlı eseri, *Mesnevî*'de geçen belirli bir beytin şerhinden oluşan bir eserdir. **Ebû'l-Me'âlî-i Lâhorî (ö. 1290/1874)**; Ebû'l-Me'âlî-i Lâhorî'nin “*Şerh-i Mesnevî*” adlı eseri, *Mesnevî*'de geçen anlam yönünden zorlayıcı bazı beyitleri ele alarak 1058 tarihinde yazılmıştır. **Alî b. Şeyh Fazlullah-i Gîlânî (ö.718/1318)**; Alî b. Şeyh Fazlullah-i Gîlânî'nin “*Şerh-i beyti ez Mesnevî*” adlı eseri, *Mesnevî* üzerine yazılmış belirli bir beytin şerhidir. **Mirza Hasan b. Muhammed Sadık Hân (ö.1317/1900)**; Mirza Hasan b. Muhammed Sadık Hân'ın “*Şerh-i Mesnevî*” adlı eseri, hicri 11. yüzyılda, I. Şâh Abbâs döneminde kaleme alınmış bir şerhtir. **Şâh Fakîrullâh b. Abdurrahman Şikârpûr-i Sindî (ö. ?)**; Şâh Fakîrullâh b. Abdurrahman Şikârpûr-i Sindî tarafından hicri 12. yüzyılda kaleme alınmış “*Şerh-i Mesnevî-i Ma'nevî*” adlı eser, *Mesnevî* üzerine yazılmış bir şerhtir. **Abdullah Hîşegî-i Kasûrî (ö. ?)**; Abdullah Hîşegî-i Kasûrî'ye ait “*Esrâr-i Mesnevî ve envâr-i ma'nevî*” adlı eser, aynı zamanda Esrârname olarak da bilinir. Bu *Mesnevî* şerhi, tahmini olarak 1096-1105 yılları arasında kaleme alınmıştır. **Muhammed Efdal-i İlahâbâdî (ö.1333/1915)**; Muhammed Abdülhak b. Şâh Muhammed b. Yâr Muhammed İlahâbâdî Sâbit olarak tanınan Muhammed Efdal-i İlahâbâdî'nin “*Hall-i Mesnevî*” adlı eseri, 1104 yılında kaleme alınmış bir *Mesnevî* şerhidir. Sâbit, bu eseri yazarken belirli bir mısrayı şerh etmiştir. **Muhammed Âbid (ö. ?)**; Muhammed Âbid, “*Mugnâ*” adlı *Mesnevî* eserini 1100 yılında şerh etmiştir. Şerhini yazarken “*Letâ'ifu'l-ma'nevî ve cevâhirü'l-esrâr*” isimli eserlerinden faydalanmıştır. **Şükrullah Hân Hânsâr (ö. ?)**; Şükrullah Hân Hânsâr'ın “*Şerh-i Mesnevî*” adlı eseri, *Mesnevî*'nin anlam bakımından zor olan beyitlerini ele alıp şerh yazmıştır. **Abdullah-i Mültânî (ö. ?)**; Abdullah-i Mültânî'nin “*Şerh-i Mesnevî-i Ma'nevî*” adlı eseri, 1138 yılında Muhammed Şâh döneminde kaleme alınmış bir *Mesnevî* şerhidir. **Molla Ceyûn-i Seyâlkûtî (ö. ?)**; Molla Ceyûn-i Seyâlkûtî tarafından yazılmış “*Hayâtü'l-Meânî*” adlı *Mesnevî* şerhi, “Evrengzîb” döneminde vezinli bir şekilde kaleme alınmıştır. **Şâh Behlûl-i Buhârî (ö. ?)**; Hindistan bölgesinde yaşayan Şâh Behlûl-i Buhârî tarafından yazılmış olan eser, “*Şerh-i Mesnevî-i ma'nevî*” olarak nitelendirilen bir *Mesnevî* şerhidir. **Alî b. Abdülaziz-i Buhârî (ö. ?)**; Alî b. Abdülaziz-i Buhârî'nin “*Murâdü'l-Mesnevî*” adlı eseri, *Mesnevî*'nin dördüncü

cildinin şerhidir. **İmâm Abdülaziz Mollâ Hudâdâd (ö. ?)**; İmâm Abdülaziz Mollâ Hudâdâd'ın yazdığı “*Hall-i Mesnevî-i Ma'nevî*” adlı eser, *Mesnevî'deki* anlam bakımından zorlayıcı beyitlerin açıklamalarını içeren bir şerhtir. **Abdülganî b. İsmail-i Nâblisî'ye (ö.1062/1652)**; İsmâîl b. Abdilganî b. İsmâîl ed-Dımaşkî en-Nâblusî “*Mahzenü'l-esrâr*” eseri, *Mesnevî'nin* mukaddimesindeki 18 beytin şerhidir. **Muhammed Zâhid (ö.969/1562)**; Derviş lakabıyla tanınan Muhammed Zâhid tarafından yazılan “*Şerh-i Mesnevî-i Ma'nevî*”, *Mesnevî'nin* 2. ve 3. ciltlerinden oluşan bir şerhtir. **Hâcî İmdâdüllâh Muhâcir-i Mekkî (ö.1316/1899)**; Hâcî İmdâdüllâh Muhâcir-i Mekkî'nin kaleme aldığı “*Metin ve Şerh-i Mesnevî*” eseri, haşiye olarak yazılmış bir *Mesnevî* şerhidir. **Hâmid b. Mollâ Alî-i Bîsârânî (ö.1311/1894)**; Hâmid b. Mollâ Alî-i Bîsârânî'ye ait “*Şerh-i Mesnevî-i Ma'nevî*” eseri, *Mesnevî'nin* 5. cildinin şerhidir. **Mollâ Muhammed Alî-i Nûrî (ö. ?)**; Mollâ Muhammed Alî-i Nûrî'nin kaleme aldığı “*Şerh-i Mesnevî-i Ma'nevî*” eseri, *Mesnevî'deki* 125 beyitte karşılık gelen 725 beyitten oluşan bir şerhtir. **Diyâram (ö.1057/1648)**; Diyâram adlı yazara ait “*Def-i Şubehât,*” *Mesnevî* eseri hakkındaki kuruntuları bertaraf etmek için yazılmış bir şerhtir. **Vekâr (ö. ?)**; Vekâr adlı yazar tarafından kaleme alınmış “*Şerh-i Mesnevî*” eseri, 6 ciltlik *Mesnevî'nin* şerhi olarak 3 cilt halinde hazırlanmıştır. **Dervîş Muhammed Kâdrî (ö. ?)**; Dervîş Muhammed Kâdrî tarafından yazılmış “*Şerh-i Beytîn-i Mesnevî*” adlı eser, *Mesnevî'nin* başlangıcındaki 2 beytin şerhinden oluşmaktadır. **Abdurrahman Hâlis Tâlebânî (ö. 561/1166)**; Abdurrahman Hâlis Tâlebânî'nin kaleme aldığı “*Kitâbü'l-Ma'ârif fî Şerhi Mesnevî-i Şerîf*” adlı eser, *Mesnevî'nin* ilk 18 beytinin şerhidir. **Abdülmiiftâh Hüseyin Asgarî (ö. ?)**; Abdülmiiftâh Hüseyin Asgarî tarafından kaleme alınmış “*Miftâhü'l-Meânî*” şerhi, *Mesnevî* eserine derlenmiş bir haşiyedir. **Serdâr Mihrdil Hân (ö. ?)**; Serdâr Mihrdil Hân tarafından yazılmış “*Şerh-i Mesnevî-i Ma'nevî*” adlı eser, *Mesnevî'nin* 1. cildinin bir kısmını ele alan bir şerhtir. **Seyyid Sadrüddîn Kâşifi-i Dozfûlî (ö. ?)**; Seyyid Sadrüddîn Kâşifi-i Dozfûlî'nin kaleme aldığı “*Şerh-i beytî ez Mesnevî*” adlı eser, *Mesnevî'den* alınan belirli bir beytin şerhidir. **Muhammed Ramazânî (ö. ?)**; Muhammed Ramazânî tarafından yazılan “*Metin ve şerh-i müşkilât-i Mesnevî*” adlı eser, *Mesnevî'deki* anlam bakımından zor olan beyitlerin açıklamasını içeren bir şerhtir. **Hac Mîrzâ Muhsin İmâd-i Erdebîlî (ö. ?)**; Hacı Mîrzâ Muhsin İmâd-i Erdebîlî'nin “*Rah âverd-i Mesnevî*” adlı eseri, *Mesnevî'nin* 6 cildindeki zor

anlaşılır beyitlerin şerhidir. **Celâleddîn-i Humâî (ö.1400/1980)**; Celâleddîn-i Humâî'nin "*Tefsîr-i Mesnevî-i Mevlevî*" adlı eseri, Mesnevî'nin 6. cildindeki hikâyelerin tahlilini ve şerhini içermektedir. **Bedüzzaman Fîrûzanfer (ö.1389/1970)**; Bedüzzaman Fîrûzanfer'in "*Şerh-i Mesnevî-i Şerîf*" eseri, Mesnevî'nin ilk 3 cildindeki belirli beyitlerin şerhidir. Ayrıca, "*Hülâse-i Mesnevî*" adlı eseri, ilk 2 cildindeki 2108 beytin şerhini içerir. **Çevâd Selmâsîzâde (ö. ?)**; Çevâd Selmâsîzâde'nin kaleminden çıkan "*Tefsîr-i Mesnevî-i Mevlevî*" adlı eser, Mesnevî'nin "Nicholson" tarafından yapılan bir şerh çevirisidir. **Musa Nesrî (ö. ?)**; Musa Nesrî tarafından yazılan "*Nesr ve Şerh-i Mesnevî*" adlı eser, Mesnevî'nin bir şerhidir ve beyitlerin mensur ve sade açıklamalarını içerir. **Velî Muhammed Nezîr (ö. ?)**; Velî Muhammed Nezîr'in yazdığı "*Şerh-i Mesnevî*" adlı eser, 6 ciltlik bir Mesnevî şerhidir. **Hüseyin Kâzımzâde-i Îrânşehrâ (ö. ?)**; Hüseyin Kâzımzâde-i Îrânşehrâ tarafından yazılan "*Tefsîr-i Ma'nevî ber Dîbâce-i Mesnevî ba Deh Gazel ez Dîvân-i Şems*" adlı eser, 1334 yılında Tahran'da yayımlanan bir Mesnevî şerhidir. **Kandahârî (ö. ?)**; Kandahârî tarafından yazılmış "*Meşkûtü'l-hâcât*" adlı eser, Mesnevî'de bulunan dua antolojisinin şerhi olarak hazırlanmış bir çalışmadır. **Ahmed İktidârî (ö.1440/2019)**; Ahmed İktidârî'nin kaleme aldığı "*Beşinev ez ney*" adlı eser, Mesnevî'de bulunan menkıbelerin şerhini içermektedir. **Muslihuddin Mustafa Sürûrî (ö.969/1562)**; Muslihuddin Mustafa Sürûrî'nin kaleme aldığı "*Şerh-i Mesnevî-i Ma'nevî*" adlı bu mensur eser, Anadolu bölgesinde Mesnevî için yazılmış ilk tam detaylı şerhtir. **İbrahim Şâhidî (ö.956/1550)**; İbrahim Şâhidî tarafından kaleme alınan "*Gülşen-i tevhîd*" adlı eser, 3000 beyitten oluşan Mesnevî'nin belirli başlı beyitlerinin şerhini içermektedir. **Yusuf Sineçâk (ö.952/1546)**; Yusuf Sineçâk'ın kaleme aldığı "*Cezire-i Mesnevî*" adlı eser, Mevlânâ'nın Mesnevî eserinin 6 cildinden ayrıştırılarak toplamda 366 beyitlik bir şerhtir. **Muhammed İstî'lâmî (ö. ?)**; Muhammed İstî'lâmî'nin kaleme aldığı "*Şerh-i Mesnevî*" adlı eser, Mesnevî'nin 6 cildinin şerhini içermektedir. **Muhammed Sâlih Rûganî-i Kazvînî (ö. ?)**; Muhammed Sâlih Rûganî-i Kazvînî tarafından kaleme alınan "*Künûzü'l-îrfân ve rumûzu'l-îkân*" adlı eser, Mesnevî'nin 4 cildindeki anlamı zor beyitlerin şerhini içermektedir. **Muhammed Rızâ-i Mültânî (ö. ?)**; Muhammed Rızâ-i Mültânî'nin "*Mükâşefât-i Rezevî*" adlı eseri, Mesnevî'nin anlaşılması zor beyitlerinin şerhini içerir. **Abdülâtîf Abbâsî-i Gucerâtî (ö.1049/1639)**; Abdülâtîf b. Abdillâh el-Abbâsî el-Gucerâtî tarafından

kaleme alınan “*Letâ’ifu’l-ma’nevî fî hakâikü’l-Mesnevî*” adlı eser, *Mesnevî*’deki anlamı zor beyitlerin şerhini içerir. **Hâce Eyûb-i Pârsâ (ö.861/1461)**; Hâce Eyûb-i Pârsâ’nın kaleme aldığı “*Esrâru’l-guyûb*” adlı eser, *Mesnevî*’deki anlamı zor tüm beyitlerin şerhini içermektedir. **Velî Muhammed-i Ekberâbâdî (ö.1150/1738)**; Velî Muhammed-i Ekberâbâdî tarafından kaleme alınmış “*Mahzenü’l-esrâr*” adlı eser, *Mesnevî*’nin 6 cildindeki anlamı zor beyitlerin şerhini içermektedir. **Nizâmüddîn Muhammed-i Selhâlevî’ye (ö. ?)**; Nizâmüddîn Muhammed-i Selhâlevî’nin “*Fütûhât-i ma’nevî*” adlı eseri, *Mesnevî*’deki belirli beyitlerin şerhini içerir. **Mollâ Hâdî-i Sebzevârî (ö.1203/1789)**; Hâc Mollâ Hâdî b. Mehdî b. Hâc Mirzâ Hâdî-i Sebzevârî’nin “*Şerh-i esrâr*” adlı eseri, *Mesnevî*’deki anlamı zor beyitlerin şerhini içerir. **Allâme Muhammed Takî Ca’ferî (ö. ?)**; Allâme Muhammed Takî Ca’ferî’nin “*Tefsir ve nakd ve tahlîl-i Mesnevî*” adlı eseri, *Mesnevî*’nin tüm beyitlerinin şerhini içerir. **Abdülhüseyin Zerrinkûb (ö.1419/1999)**; Abdülhüseyin Zerrinkûb’un “*Sırr-i ney*” adlı eseri, beş bölümden oluşur ve *Mesnevî*’deki belirli beyitlerin şerhini içerir.⁸⁰

2.7. Cevâhirü’l-Esrâr İle İlgili Kaynak Eserler

Hüseyin Hârizmî, eserde kendisini bir derviş olarak tanımlayarak, dervişlik halleri ve tasavvuf makamlarını hakikat çerçevesinde öne çıkarmıştır. Bu süreçte, *Mesnevî*, Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf b. Tâcil’ârifin b. Nûriddîn Alî el-Münâvî el-Haddâdî (ö.1031/1622)’nin⁸¹ “*Kunuzu’l hekâik fî rumuzu’l ed-dekâik*,” İbnü’l-Arabî’nin “*Fûsusü’l-hikem*” ve “*Fütûhat-ı mekkiyye*,” Kuşeyrî’nin (ö.464/1072) “*er-Risale’si*” gibi eserlerinden etkilenmiştir. Bunlardan aldığı haz ile Hüseyin Hârizmî, Allah’tan başarı dileyerek, eserine “*Cevâhirü’l-Esrâr ve Zevâhirü’l-Envâr*” ismini vererek yazmaya başladığını ifade eder. Hüseyin Hârizmî, “Beyitlerin şerhine başlamadan önce” on makale sunduğunu belirterek, bu hazırlıkların amacı olarak okuyucuların ve araştırmacıların eserin derinliklerine inmesini kolaylaştırmayı amaçladığını ifade etmiştir. Hüseyin Hârizmî, bu makalelerin sırlarına erişmenin mümkün olduğunu ve araştırmacının bu sayede yüce gerçeklere ulaşabileceğini vurgulamıştır. Eserin sırlarının, okuyuculara ve araştırmacılara manevi kapılarını açık

⁸⁰ Şecerî, *Maârifî ve Nakd ve Tahlîl-i Şurûh-i Mesnevî*, 1/317-326.

⁸¹ M. Yaşar Kandemir, “Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf b. Tâcil’ârifin b. Nûriddîn Alî el-Münâvî el-Haddâdî”, *TDV, İslam Ansiklopedisi* 31 (Ankara 2020), 571-573.

tuttuğunu, bu kapılara ulaşanların çabalarının sonunda başarıya ulaşacağını belirtmiştir.⁸²

2.8. Cevâhirü'l-Esrâr Eserinde Temhid

Hüseyin Hârizmî, eserdeki düzeltmeleri Şeyh Necmüddîn-i Kübra'nın⁸³ uzmanlığı ve faziletiyle ilişkilendirir. Düzeltme kısmında, önemli tarihî şahsiyetler ve dönemleri kısa başlıklar altında ele alır. Alâeddin Keykubad (ö.634/1237)⁸⁴ dönemi, Bahaeddin (Baha Veled)⁸⁵ ve Şemsüddîn Muhammed b. Ali b. Melikdad Tebrizi (ö.644/1247)⁸⁶ gibi kişilere dair kısa bilgiler vererek silsile-i şerifteki yerlerini belirtir. Bu yöntem, okuyucunun konuyu daha iyi anlamasını sağlamayı hedefler. Konunun önemli figürlerini ve dönemi anlamak için kısa ve öz bilgiler sunarak okuyucunun anlayışını artırmayı amaçlamaktadır.

2.9. Hârizmî'nin Yaşadığı Dönemde Dini, Sosyal ve Kültürel Hayat

Hüseyin Hârizmî, yaşadığı bölgedeki yöneticilerle iyi bir diyalog sürdürmüş ve ikili ilişkilerde daima sağlam bir ilişki kurmuştur. Özellikle “Gıyaseddîn Şah Melik (ö.804/1402)” ile aralarındaki sosyal ilişkiler iyi olup, Hüseyin Hârizmî'nin himayesini Şah Melik ölene kadar üstlenmiştir. Ancak, Şah Melik'ten sonra tahta geçen oğlu “Şehzade İbrahim (ö.829/1426)” ile aralarının Şah Melik dönemine kıyasla iyi olmadığını, bu durumu “*Yenbû 'u'l-esrâr*” isimli eserinde belirtmiştir.⁸⁷

Hüseyin Hârizmî, Hanefî fakihlerinin baskıları nedeniyle tekfir edilip idam tehdidiyle karşı karşıya kalmıştır. Ancak Özbek hanedanının Hüseyin Hârizmî'ye duyduğu saygı nedeniyle Özbekler tarafından öldürülmüştür. Bu olay, Moğolların 1220'de Hârizm'i işgal ettiği dönemde yaşanmıştır. Aynı dönemde, Şah Alâeddin'in (ö.854/1451) “Âbeskûn” adlı adaya sığınması ve eşi Terken Hatun'un esir alınması da

⁸² Hârizmî, *Cevâhirü 'l-Esrâr ve Zevâhirü 'l-Envâr*, 1/18.

⁸³ Hamit Algar, “Ebû'l-Cenâb Necmüddîn-i Kübrâ Ahmed b. Ömer el-Hivekî el-Hârizmî (ö. 618/1221).” (İstanbul: TDV, İslam Ansiklopedisi, 2006), 32/500-506.

⁸⁴ Faruk Sümer, “Alâeddin Keykubad. Anadolu Selçuklu Sultanı (1220/1237).”, *TDV* (Ankara: TDV, İslam Ansiklopedisi, 2022), 25/257-259.

⁸⁵ M. Nafiz Şahinoğlu, “Bahâ-i Veled. Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî'nin babası, mutasavvıf. (628/1231).”, *TDV* (İstanbul: TDV, İslam Ansiklopedisi, 1991), 4/460-462.

⁸⁶ Semih Ceyhan, “Şems-i Tebrîzî. Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî'nin sohbet şeyhi. (Ö:645/1247).”, *TDV* (İstanbul: TDV, İslam Ansiklopedisi, 2010), 38/511-516.

⁸⁷ Gökbulut, “Kemâleddin Hüseyin Harizmî ve Yarım Kalmış Farsça Mesnevî Şerhi”, 59.

olmuştur. Sultan Alâeddin'in ölmeden önce oğulları arasında anlaşılarak Celâleddin'i şehzade olarak atadığı ve Sultan'ın ölümünün ardından bu haberin yayıldığı belirtilir.⁸⁸



⁸⁸ Aydın. Taneri, “Muhammed b. Ahmed en-Nesevî, Sîret-i Celâleddîn-i Mingburnî”, *İstanbul* 7/248-250 (1993), 248-250.

BİRİNCİ BÖLÜM

1. HAYATI VE ESERLERİ

1.1. Hayatı

Kemâlüddîn Hüseyin b. Hüseyin Hârizmî'yi Kübrâvî'yi Zehebî (ö.836/1433 veya 840/1436) adıyla anılıp, Mâverâünnehir bölgesinde yaşadığı ve “Hârizm” bölgesinde yaşadığı için bu lakapla anılmıştır. “Necmeddin-i Kübra” isimli bir zata nesebî bağılılığı nedeniyle “Kübrâvî” lakabıyla da anılmıştır. Hârizmî, Mâverâünnehir’de önde gelen Şeyhlerden “Ebü'l-Vefâ-yi Hârizmî'nin” rehberliğinde Mevlânâ'nın “*Mesnevî*” eserini okuyup ve gönül bağlamıştır.⁸⁹ Hüseyin Hârizmî hakkında çok fazla kaynak bulunmamakla birlikte, eserleri ve hatıraları üzerinden bilgi edinilebilmektedir. Yaklaşık 15 eseri bulunan Hüseyin Hârizmî'nin bilgileri genellikle Ali Şîr Nevâyî'nin “*Mecâlisü'n-nefâis*” adlı eserinde kaynak olarak bulunmaktadır.⁹⁰

Elde edilen bilgilerin temel başka bir kaynağı da Abdurrahman Cami'den gelmekte olup, Gökbulut'un çalışmalarıyla detaylandırılmıştır. Molla Cami'nin Ali Şîr Nevâyî'ye yazdığı mektupta Hüseyin Hârizmî'ye atıfta bulunması, bilgileri doğrular niteliktedir. Devletşah Semerkandî'nin “*Tezkiretü's-şuâra*” adlı eserinde Hüseyin Hârizmî, “Şâhruh Devri'nde” önemli bir şair ve âlim olarak tanımlanır. Ayrıca, Ali Şîr Nevâyî'nin “*Mecâlisü'n-nefâis*” adlı eseri, Hüseyin Hârizmî'yi en detaylı şekilde ele alır ve onun dini ve tarikat bilgilerini Hâce Ebu'l-Vefâ'nın yanında öğrendiğini belirtir. Hüseyin Hârizmî, yazdığı şiir nedeniyle “Hanefi Fakihleri” tarafından tekfir edilip ve “Şâhruh'a (ö.850/1447)” şikâyet edilmiştir. Bu olay neticesinde fermanla Herât'a gönderilmiştir. Hüseyin Hârizmî, tekfir edenlerle yaptığı münazara sonucunda münazarayı kazanmış ve Hârizm'e dönmesine izin verilmiştir. Ancak, Hârizm'de çıkan Özbek isyanında Özbekler tarafından öldürülmüş ve Mürşidi Ebü'l-Vefâ-yi Hârizmî'nin mezarının ayak tarafına defnedilmiştir.⁹¹ Ayrıca bu olay Hüseyin Hârizmî'nin “*Cevâhirü'l-Esrâr*” eserinde ve “<https://acikders.ankara.edu.tr/>” elektronik ortamında ele alınmıştır.

⁸⁹ Mir Nizameddin Ali Şîr Nevâyî, *Mecâlisü'n-nefâis* (Tahran: Panik meli Yay, 1944), 10.

⁹⁰ Yılmaz Akdemir, *Doktora tezi* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı., 2015), 14-15.

⁹¹ Akdemir, *Doktora tezi*, 14-15.

1.1.1. Doğum Yeri ve Tarihi

Hüseyin Hârizmî'nin doğduğu yıl hakkında kesin bilgi bulunmamaktadır. İran asıllı araştırmacı Mehdi Dırahşân, Hüseyin Hârizmî'nin 1368-1369 yılları arasında doğduğunu tahmin etmektedir. Bu bilgi, Gökbulut'un 2013'te yayımlanan kaynağında yer almaktadır. Ancak, DeWeese'nin 1985 tarihli makalesinde, Dırahşân'ın görüşüne katılmadığı belirtilmektedir. Hüseyin Hârizmî'nin doğum yılı, çocukluğu, gençliği, ailesi ve çocuklarıyla ilgili herhangi bir kaynak bulunmamaktadır.⁹²

1.1.2. İsmi ve Nesebi

Tam adı “Kemâlüddîn Hüseyin b. Hüseyin Hârizmî-yi Kübrâvî-yi Zehebî ” olan bu kişi, babası Şeyh Şehabeddin Hüseyin'e (ö.631/1234) dayanır ve büyük “Şeyh Burhaneddin Kalic” (ö.638/1241) soyundandır. Hüseyin Hârizmî, Endercan (Andarjan) olarak bilinen yerde defnedilmiştir. Şeyh Şehabeddin Hüseyin, Joki Mirza döneminde Hârizm'e gitmiş, burada yerleşip evlenmiş ve Hârizm'de yaşamıştır. “*Mecali-si 'l mü'min*” adlı eserde, çeşitli ilim kategorileriyle ilgili özellikler bulunur. Kadı Nurullah, Hüseyin Hârizmî'nin on iki imam (Şii) mezhebine mensup olduğunu iddia etmiştir ama herhangi bir bilgiye rastlanmamıştır. Hârizmî'nin nisbesi, aslen “Mâverâünnehirli” olduğu için Hârizm bölgesinde yaşamasından kaynaklı bu nisbeyi almıştır.⁹³

1.1.3. Şahsiyeti

Hüseyin Hârizmî, manevi yolda derin bir bağlılık ve ariflikle ilerleyen bir tasavvuf ehli olarak bilinmektedir. Mevlana, İbnü'l Arabî ve İmam Gazzâlî'nin eserleri onun düşünce dünyasını şekillendirmektedir. Batınî bilgiye olan ilgisi ve Ehli Beyt'e duyduğu sevgi, onun tasavvufî ve ahlaki derinliğini yansıtır, Cuki Mirza (ö.850/1447) döneminde ilimdeki otoritesi, onun bu alandaki etkisini ve saygınlığını pekiştirmektedir.⁹⁴

⁹² Süleyman Gökbulut, “Sûfî Araştırmaları-Sufi Studies”, *Hakemli Dergi* 4/8 (2013),s.8.

⁹³ Ali Şîr Nevâî, *Mecâlisü'n-nefâîs*, 9. Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*, 1/11-12.

⁹⁴ Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*, 1/11-12.

1.1.3.1. Edebi Şahsiyeti

Hüseyin Hârizmî, Kübreviye tarikatına bağlı bir sofidir ve hem zahiri hem de batını ilimlerde derinleşmiştir. Edebi sanatlarda, özellikle şiir, süsleme ve edebiyat konularında kendini geliştirmiştir. Tasavvufta ki manasal derin kelimelerin manalarını açıklamada derin bir düşünce ve anlatıma sahiptir. Yazdığı eserlerde bu özellikleri belirgin bir şekilde görülmektedir. Hüseyin Hârizmî, eserin dördüncü cildinde *“Lügat olarak kelimelerin anlamlarını içeren bir derleme getireceğim ancak nadir olan bu kelimelere rağmen, kural dışı ve bazen anlaşılması zor olan kelimeler için sözlüğe başvurma ihtiyacı duyuyorum. Kitabın yarısı oldukça açıklayıcı ve okunabilir durumdadır”* diyerek, bu eserde Arapça, ayetler, hadisler ve Farsça şiirlerle dolu olduğunu belirtip ve bu metinler neredeyse kitabın her yerinde bulunmaktadır.⁹⁵ Hüseyin Hârizmî’nin eserlerinde Fars ve Arap edebiyatına olan ilgisi ve hâkimiyeti belirgin olup, bu durum, onun kültürel birikimini ve edebi yeteneğini gösterir ve Fars ile Arap edebiyatındaki kararlılığını ortaya koymaktadır.

1.1.3.2. Tasavvufî Şahsiyeti

Hüseyin Hârizmî, 13. yüzyılın sonları ile 14. yüzyılda yaşamış olan önemli bir İslam âlimi, tasavvufî düşünür ve Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî’nin öğretilerinden etkilenmiş bir şahsiyettir. Hüseyin Hârizmî’nin tasavvufî hayatı, nefsin tezkiyesi, kulun Allah’a olan yaklaşma halini ve derin tefekkürüyle şekillenmiştir. O, tasavvufu yalnızca bir inanç pratiği değil, aynı zamanda bir yaşam biçimi olarak görmüştür.

Hüseyin Hârizmî’nin, tasavvufî eğitimi genellikle Mevlânâ’nın öğretilerine dayandırılmış ve bu öğretileri kendi döneminin dini ve bakış açılarıyla tasavvufî düşünce anlayışı ve tasavvuf’a katkılarıyla harmanlayarak geliştirmiştir. Ona göre, insanın manevi ilişkileri, Allah’a yaklaşması ve nefsin ıslahı, tasavvuf yolunun temel hedefidir. Nefsin terbiyesi, ona göre, kalbin temizlenmesi ve ilahi aşkın arayışı yolunda önemli bir adımdır. Tasavvufi yolculukta insanın, akli ve kalbi arasında denge kurarak içsel bir huzura dayandığını belirtmektedir. Ayrıca, Hüseyin Hârizmî, tasavvufun bireysel bir çabası olduğunu, ancak aynı zamanda toplumsal düzeyde de

⁹⁵ Hârizmî, *Cevâhirü’l-Esrâr ve Zevâhirü’l-Envâr*, 1/11-12.

insanların birbirleriyle olan sevgisini ve saygısını artırmaya yönelik bir yol olduğunu savunmaktadır. Ayrıca Hüseyin Hârizmî, diğer pek çok yazılı eserde tasavvufun ilkelerinin temel üzerinde durarak, insanların kalplerinin temizlenmesi, nefsin kontrol temelinde toplanması ve Allah’a yönelmenin gerekliliğini vurgulamıştır.⁹⁶

1.1.4. Tahsil Hayatı ve Hocaları

Hüseyin Hârizmî, eğitim hayatının büyük bir kısmını tasavvuf yolunun önemli isimlerinden Muhammed el-Hafız en-Neccari’nin (ö.979/1572) yanında tamamlamıştır. Ayrıca, İsfahanlı Türk asıllı hocası Sa-indir’den (ö.336/948) de etkilenmiştir. Ali Yezdi (ö.787/1386), Şeyh Azeri (ö.14.yüzyılın başlarında), Baba Sevda-i (ö.16.yüzyılın sonlarına doğru) etkilenmiştir. Mevlana Ali Şehhab (ö. 20. Yüzyıl), Emir Şah-i Sebzevârî (ö.798/1393) ve Kâtip Turşizi (ö.14. yüzyılın sonlarına doğru) gibi dönemin önemli şahsiyetlerinden ilham almış ve kendi eserlerini bu geniş bilgi birikimi ile oluşturmuştur.⁹⁷ Bu zatlar hakkında yapılan araştırmalar sonucunda detaylı bilgi elde edilememiştir.

Muhammed Cevad Şeri-â’nın araştırmaları, Hüseyin Hârizmî’nin tahsil hayatına dair kaynaklarda verilen bilgilerin gerçek dışı olabileceğini ortaya koymuştur. Şeri-â, Ali Şîr-i Nevâî ve Mahmud Gacduvani (ö. ?)⁹⁸ Gibi yazarların eserlerinde Hüseyin Hârizmî’nin eğitim hayatına dair herhangi bir kanıt bulunmadığını belirtmiş ve bu nedenle tahsil hayatıyla ilgili bilgilerin doğruluğu konusunda şüpheler olduğunu vurgulamıştır.

Hüseyin Hârizmî’nin hocaları arasında şu isimler yer almaktadır. Ebû Bekr (Ebû’l-Beka) Takıyyüddîn Muhammed b. Ahmed b. Abdilazîz el-Fütûhî Muhammed el-Hafız en-Neccari (ö.971/1564), İsfahanlı Türk-i Hoca Sa-in (ö.1007/1599), Ali Yezdi, Şeyh Azeri, Baba Sevda-i, Mevlana Ali Şehhab, Emir Şah-i Sebzevari ve Kâtip Turşizi. Bu hocalar, Hüseyin Hârizmî’nin tasavvufî ve ilmî gelişimine katkı sağlamış önemli şahsiyetlerdir.⁹⁹

⁹⁶ Gökbulut, “Kemâleddin Hüseyin Harezmi ve Yarım Kalmış Farsça Mesnevî Şerhi”, 37-47.

⁹⁷ Hârizmî, *Cevâhirü’l-Esrâr ve Zevâhirü’l-Envâr*, 1/11-12.

⁹⁸ Bu zatı muhterem ile ilgili bir kaynağa ulaşılmadı.

⁹⁹ Hârizmî, *Cevâhirü’l-Esrâr ve Zevâhirü’l-Envâr*, 1/11-12.

1.1.5. Tarikat Silsilesi

Hüseyin Hârizmî, bu eserin giriş bölümünde, Şeyh Necmüddîn-i Kübra'nın, hırka-i şeriflerin nasıl giyildiği konusunda verdiği bilgiyi ve bazı şeyhlerin menkıbelerine dair kısa rivayetleri ele almıştır. Ayrıca, Mevlânâ ve bazı evliyaların menkıbeleri ile kerametlerinden bahsetmiştir. Bu şekilde, okuyucuya eserin ana temasına ve ruhuna giriş yapmış, önemli zatların yaşamlarından kısa örnekler sunarak eserin atmosferini oluşturmuştur.¹⁰⁰

Hüseyin Hârizmî, eserde Şeyh Ammar bin Yaser'in (ö.650/1253) tarikat şeceresini detaylı bir şekilde sunar. Bu el yazması silsile, Şeyh Ammar bin Yaser'den başlayıp Hz. Peygamber'e (sav) kadar uzanan bir silsile-i şerif olarak aktarılır. Şecere şu şekildedir. Şeyh Ammar bin Yaser, Şeyh Ebû Necib es-Sühreverdî (ö.562/1167), Şeyh Ahmed Gazâlî (ö.519/1126), Şeyh Eba Bekr en-Nessâc (ö.322/934), Şeyh Ebû'l Kasım el-Gurgani (ö.469/1077), Şeyh Eba Osman el-Mağribi (ö.372/983), Şeyh Aba Ali el-Kâtib (ö.338/950), Şeyh Eba Ali Ruzbârî (ö.665/1258), Şeyh Cüneyd-i Bağdadi (ö.296/909), Şeyh Sırri Sıktî (ö.252/867), Şeyh Ma'rûf el-Kerhî (ö.199/815), Şeyh Davud-i Tâî (ö.164/781), Şeyh Habibi'l Acemi (ö.121/739), Şeyh Hasan-i Basri (ö.109/728), Hz. Ali Bin Ebi Taliptir (ö.40/661) ve silsilenin nihayetinde Hz. Peygamber (sav)'e nispet edilerek, bu silsile-i şerif el yazma hattıyla hazırlanmıştır.¹⁰¹

Hüseyin Hârizmî, tasavvuf silsilesindeki her şeyhin manevi katkılarını ve rehberliklerini vurgular. Şeyh Ammar bin Yaser'den Hz. Peygamber'e kadar uzanan bu silsile, tasavvufun temel prensiplerini ve derin manevi anlayışını yansıtır. Ayrıca, hırka ve sarık takma silsilesinin Şeyh İsmail el-Kasri'den (ö.125/743) Hz. Ali'ye kadar uzandığını ve hocası Ebu'l Vefa'dan (ö.387/998) alındığını belirtir. Bu tasvirler, tasavvufun zengin mirasını ve manevi mirasın aktarımını anlatır.¹⁰² Hüseyin Hârizmî, Mevlânâya duyduğu derin sevginin, cehri zikir için intisap etmesine ve tasavvufi yolculuğunda önemli bir dönüm noktasına işaret ettiğini belirtir.

¹⁰⁰ Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*, 1/101-106.

¹⁰¹ Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*, 1/94-95.

¹⁰² Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*, 1/95.

1.1.6. Vefatı

Hüseyin Hârizmî, yazdığı bir şiir nedeniyle Hanefî fakihleri tarafından tekfir edilip, şikâyet üzerine Şâhruh tarafından Herât'a getirilmiş. Burada yaptığı münazara sonucunda münazarayı kazanarak tekrar Hârizm'e dönmesine izin verilmiştir. Ancak, Hârizm'e döndükten sonra çıkan Özbekler isyanı sırasında, 1433 veya 1436 yılında, Özbekler tarafından katledilmiş ve Mürşidi Ebü'l-Vefâ-i Hârizmî'nin mezarının yanına defnedilmiştir.¹⁰³

1.2. Eserleri

Hüseyin Hârizmî'nin eserleri hakkında bilgi verirken, Rıza Kurtuluş (ö.1344/1926), Süleyman Gökbulut, Richard Lawrence Hoffman (ö.1433/2012), Mary Ann DeWeese (ö.1413/1993) ve Mehdî Dıraşân (ö.948/1542) gibi araştırmacıların çalışmaları önemli bir kaynak teşkil eder. Bu araştırmacılar, Hüseyin Hârizmî'nin eserlerini ele alarak onun düşünce dünyası ve eserlerinin önemine dair çeşitli bilgiler sunmuşlardır. Bu bilgiler, Hüseyin Hârizmî'nin edebi ve tasavvufî katkılarını daha iyi anlamamıza yardımcı olabilir.¹⁰⁴ Burada haziriminin eserlerini iki kısımda ele alacağız b, rinci hazirimiye aidiyeti kesin olan eserler, ikincisi hazirimiye bisbet edilen edserler.

1.2.1. Hârizmî'ye Aidiyeti kesin olan Eserler

a) Yenbû'u'l-Esrâr fî Meşâyihi'l-Ebrâr

Hüseyin Hârizmî bu eserinin önsözünde ele aldığı ahlaki mevzuların asrın idarecileri tarafından da yararlanıldığı belirtilmiştir. Ayrıca, Hüseyin Hârizmî'nin Şâhruh (ö.850/1447) ile ilmi münakaşaya girdiği de rivayet edilir. Bu eserin bir nüshasının Tahran'daki Meclis-i Şûra'yı Milli Kütüphanesi'nde bulunduğu bilinmektedir. Bu bilgiler, eserin önemini ve etkisini vurgulamaktadır. “*Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*” Hüseyin Hârizmî'nin eseri, Mevlânâ'nın “*Mesnevî'sinin*” ilk üç cildini şerh eden, Hz. Ali'den Necmeddin-i Kübra'ya kadar olan sûfileri ve

¹⁰³ Rıza Kurtuluş, “Kemâlüddîn Hüseyin b. Hasen-i Hârizmî”, *Ankara* 25 (2002), 233. Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*, 1/11-12.

¹⁰⁴ Kurtuluş, “Kemâlüddîn Hüseyin b. Hasen-i Hârizmî”, 233.

Mevlânâ'nın tarikat şeceresini açıklayan bir çalışmadır. 1894'te yayımlanan eser, 1361 Şemsi tarihinde Muhammed Cevad Şeri'at tarafından tahlil ve tahkik edilmiştir.

b) Keşfü'l-hüdâ; Ebû Abdillâh Şerefüddîn Muhammed b. Saîd b. Hammâd b. Muhsin el-Bûsîrî'nin (ö.695/1296) kaleme aldığı "*Kasîdetü'l-bürde*" eseri, belirli bir kitap niteliğindedir ve Hârizm Türkçesi ile yazılmıştır. Bu eser, Almanya'nın Berlin şehrinde bulunan "*Staatsbibliothek preussischer kulturbesitz'de*" 1688 yılında neşredilmiştir. Ayrıca, bu eser, Hindistan Üniversitesi'nde akademik bir çalışma olarak "Özbek Ebü'l-Hayr'a" sunulmuş ve üzerinde "Devin A. Deweese" tarafından çevirisi yapılarak yayımlanmıştır.

c) Künûzü'l-haka'ik fî rumûzi'd-Dekayık; Hüseyin Hârizmî'nin bu eseri, tasavvufta manzum bir eser olarak kaleme aldığını ifade ederek müridlerinin isteğini yerine getirmiştir. Bu eser, "*Keşf-üz-zünnûn'un*" 2. cildinde (1805-1806) nesir şeklinde kaleme alınmış sayfalardan oluşmaktadır.

d) İrşadu'l Müridin: Bu eser hicri 835 tarihinde yazmıştır.

e) Şerha Menzum be Behra f) Mütekarib Ber Mesnevi: *Mesnevî'de*, birleşen dizenin şiirsel bir tasviri olarak ele alınmıştır.

g) el-Meksedü' l el-Aksa: el-Müsteska tercümesidir.

h) Adabu'l Müridin: Bu eser hakkında herhangi bir bilgi bulunmamaktadır.

ı) Esasü'l Keva'id: Fars dili ile yazılan ilmi hesap (Matematik) konuludur.¹⁰⁵

i) Nüzhetü'l-Müllâk Fi Hey'eti'l-Eflâk: "*Şerh-i mülâhhas*," çeşitli isimlerle anılsa da tek bir eser olup, Hârezmî'li bilgin Mahmûd b. Muhammed b. Ömer el-Çağmînî el-Hârizmî (ö.617/1221) "*Felekiyat*" adlı eserinin "*Mülâhhas fî'lh*" isimli Farsça metninin şerhidir. Bu eser, Hüseyin Hârizmî tarafından "Muîzzüddîn Ebu'l-Menâkıb Abdulazîz Gürgân'î" adlı kişiye ithaf edilmiştir.¹⁰⁶

¹⁰⁵ Kurtuluş, "Kemâlüddîn Hüseyin b. Hasen-i Hârizmî", 233.

¹⁰⁶ A. D. DeWeese, *Kemâleddîn Hüseyin Harezmi. Keşfü'l-Hüdâsı* (Hindistan: Hindistan, 1985), 227-228.

j) Maksadü'l-Aksâ fi Tercümeti'l-Müstaksâ (Maksad-ı Aksâ Der Tercüme-i Müstaksâ): Hz. Peygamber'in (sav) hayatını anlatan eser, Farsça diline 12. yüzyılın ortalarında çevirilip sonra Arapça olarak kaleme alınmış olan "*Müstaksâ fi şerhi'l-müctelâ*" adlı eserin çevirisidir. Ebu'l-Kerem Abdüsselâm b. Muhammed b. Ebu'l-Hasan Ali Hacı Firdevsî Enderesfânî (ö.410/1020) tarafından yapılmıştır. Bu eser, genellikle "*Siyer-i nebi*" olarak bilinen ve Hz. Peygamber'in hayatını konu alan Arapça metnin Farsça çevirisidir.¹⁰⁷

k) Divan: Elde mevcut kaynaklarda Hüseyin Hârizmî'ye ait bir divanın varlığına dair herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak, İranlı araştırmacı Münzevi'nin aktardığı bilgilere göre, bu eserin üç kopyasının mevcut olduğu belirtilmektedir. Bu bilginin kesinliği ve doğruluğu konusunda daha fazla araştırma yapılması gerektiği ifade edilmektedir.¹⁰⁸

l) Keşfü'l-Hüdâ (Keşfü'l-Hüdâ Fi Sıfâtü'l-Mustafa / Keşfü'l-Hüdâ Der Medh-i Hazret-i Muhammed Mustafa): Ebû Abdillâh Şerefüddîn Muhammed b. Saîd b. Hammâd b. Muhsin el-Bûsîrî (ö.695/1296) tarafından kaleme alınan ve 162 beyitten oluşan ünlü "*Kaside-i bürde*" eseri, bir şerh olarak kabul edilir. Araştırmanın temel amacı, eserin farklı bölümlerini detaylı bir şekilde ele almaktır.

m) Şerh-i Fusûsü'l-Hikem: "*Fusûsü'l-hikem*" adlı eser, Şeyhü'l Ekber İbnü'l-Arabî tarafından kaleme alınmıştır. Bu esere Farsça dilinde bir şerh yazılmıştır. Ancak, Gökbulut, döneme ait belgelere dayanarak Hüseyin Hârizmî'nin bu esere bir şerh yazdığına dair herhangi bir kanıt bulunmadığını belirtmektedir.¹⁰⁹

Hârizmî'ye Ait Olup Elimize Ulaşmayan Eserler: Hüseyin Hârizmî'ye ait bazı eserler belgelerle işaret edilmiştir, ancak eserlerinin günümüze ulaşmamış olması mümkündür. Bu, potansiyel eserlerinin kaybolmuş veya keşfedilmemiş olabileceğini gösterir, bu nedenle tam bir döküm oluşturmak zor olabilir.¹¹⁰

¹⁰⁷ Gökbulut, "Kemâleddin Hüseyin Harezmi ve Yarım Kalmış Farsça Mesnevî Şerhi", 52.

¹⁰⁸ DeWeese, *Kemâleddin Hüseyin Harezmi. Keşfü'l-Hüdâsı*, 223.

¹⁰⁹ Gökbulut, "Kemâleddin Hüseyin Harezmi ve Yarım Kalmış Farsça Mesnevî Şerhi", 52.

¹¹⁰ DeWeese, *Kemâleddin Hüseyin Harezmi. Keşfü'l-Hüdâsı*, 233-234. Gökbulut, "Kemâleddin Hüseyin Harezmi ve Yarım Kalmış Farsça Mesnevî Şerhi", 56-57.

a) Rayhatü'l-Ervâh: Elde mevcut olmayan ve meşhur Kasîde-i Bürde şerhi “*Keşfü'l-hüdâ fi sıfâtü'l-mustafa*” isimli eserden anlaşıldığına göre, yapılan çalışmaların temelini bu eser oluşturuyor.¹¹¹ Bu durumda, bu eserin, Kasîde-i Bürde'nin şerhi üzerine yoğunlaşan araştırmalar için merkezi bir kaynak olduğunu söyleyebiliriz.

b) Tûhfetü'l-Ebrâr Fi Efdâli'l-Ezkâr: Hüseyin Hârizmî'nin Arapça olarak kaleme aldığı Esmâ-u'l Hüsna'yı konu alan eseri, üzerinde çalıştığımız “*Cevâhirü'l-Esrâr*” adlı eserde bazı bilgilere ulaşıldığı belirtilmektedir.

c) Risâle-i Der Mestê Ez Bâde-ê İrfân: Hüseyin Hârizmî'nin Farsça olarak yazdığı bu eser, tasavvuf konularını ele almaktadır. Ancak, “Mehdi Dırahşân” tarafından sağlanan bilgilere göre, bu eserle ilgili herhangi bir bilgiye ulaşılamamıştır.

d) Kitâbê Der Ūlum-ê Zâhirî ve Istilâhât-ê Ân: Bu Farsça eser, belirli ilmi konuları içeren bir yapıya sahiptir ancak günümüze ulaşmamıştır.¹¹²

1.2.2. Hârizmî'ye Nispet Edilen Eserler

Hüseyin Hârizmî'nin kendisine atfedilen veya ismi benzeri olan bazı eserler vardır ki bunlar, bazen ona isnat edilmiş olabilir veya başka nedenlerle bu şekilde bilinmektedir.

a) Esâsu'l-Kavâid Fi Usûli'l-Fevâid: Hüseyin Hârizmî'ye atfedilen bu eser, İsmail Paşa el-Bağdadi (ö.1338/1920) tarafından kaleme alınan “*Hediyyetü'l-ârifîn*” isimli listede bulunmaktadır. Ancak ne yazık ki, bu esere ait olan esere herhangi bir kadim veya modern araştırmada rastlanmamıştır.¹¹³

b) Selâm-ı Dârü's-Selâm: Beyazıt Kütüphanesi'nde bulunan ve Münzevî'ye (ö.1378/1959) ait olan bu eser, geniş kapsamlı olmayan bazı risalelerden biridir. Hüseyin Hârizmî'nin aynı asırda yaşamış olan Ebü'l-Hasen Alî b. Sehl el-

¹¹¹ Gökbulut, “Kemâleddin Hüseyin Harezmi ve Yarım Kalmış Farsça Mesnevî Şerhi”, 56.

¹¹² Gökbulut, “Kemâleddin Hüseyin Harezmi ve Yarım Kalmış Farsça Mesnevî Şerhi”, 56.

¹¹³ Gökbulut, “Kemâleddin Hüseyin Harezmi ve Yarım Kalmış Farsça Mesnevî Şerhi”, 57.

İsfahânî (ö.347/919) tarafından kaleme alınmıştır. Eser, dönemin entelektüel ve mistik akımlarını yansıtarak, tasavvuf alanında önemli bilgiler sunar.

c) Medaru'l-Efhâm ve Tefsiri Ayat-i Semaniyye: “Beyazıt Kütüphanesi” raflarında bulunan bu Farsça eser, küçük dergi içerikindedir. Bu eserde “Münzevî’ye” ait olduğu belirtilen bir tetkik yer almakta olup, aynı asırda yaşamış olan “Sainüddîn Ali b. Türke İsfahânî” tarafından kaleme alınmıştır.

d) Zu'l-Lema'ât: Farsça kaleme alınmış ve küçük dergi niteliğindeki bu eser, Beyazıt Kütüphanesi raflarında yer almaktadır. Eserde, Münzevî’ye ait olduğu belirtilen bir tetkik bulunmakta olup, aynı asırda yaşamış olan Sainüddîn Ali b. Türke İsfahânî tarafından kaleme alınmıştır.

e) Risâle-i İrfani: Bu eserde “Hârizmî’ye” atfedilen bir eser olup “Kemâleddin Hüseyin İsfahânî” tarafından yazılmış olduğu beyan edilir.¹¹⁴

f) İrşâdu'l-Muridin: Beyazıt Kütüphanesi'nde bulunan Farsça bir dergi niteliğindeki eser, Sainüddîn Ali b. Türke İsfahânî tarafından yazılmıştır. Eserin 1519'da tamamlandığı söylenmiş olsa da, araştırmalar bunun Ebü'l-Fazl İsmâîl b. Cemâlüddîn Muhammed b. Abdirezzâk el-İsfahânî'ye (ö.637/1240) ait olduğunu ortaya koymuştur.¹¹⁵

g) Adâbu'l-Muridin: Bu eserde “Hârizmî’ye” atfedilen bir eser olup “Kemâleddin Hüseyin İsfahânî” tarafından yazılmış olduğu beyan edilir.

h) Cevâzu's-Sairîn: Bu eserde “Hârizmî’ye” atfedilen bir eser olup “Kemâleddin Hüseyin İsfahânî” tarafından yazılmış olduğu beyan edilir.¹¹⁶

1.2.3. “Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr” adlı eseri

Hüseyin Hârizmî'nin “*Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*” adlı eserinin tez konusu olarak ele alınmasının temel nedeni, bu eserin Hüseyin Hârizmî'nin en önemli çalışması olarak kabul edilmesidir. Farsça yazılmış olan bu eser, özellikle

¹¹⁴ Gökbulut, “Kemâleddin Hüseyin Harezmi ve Yarım Kalmış Farsça Mesnevî Şerhi”, 58.

¹¹⁵ DeWeese, *Kemâleddin Hüseyin Harezmi. Keşfü'l-Hüdâsı*, 235.

¹¹⁶ Kurtuluş, “Kemâlüddin Hüseyin b. Hasen-i Hârizmî”, 233.

tasavvuf ve şiir derinliklerindeki derinlik ve özgünlüğüyle dikkat çekiyor. Hüseyin Hârizmî'nin tasavvufî şiirlerinde manevi kavramlar, sembollerle işlenmiş derin yolculuklar ve tasavvuftaki erbabların öğretilerini bir araya getirmesi, onun tasavvuf edebiyatındaki artışı ortaya çıkarmaktadır. Ancak Hüseyin Hârizmî'nin diğer ilim dallarındaki eserlere yönelik çalışmalarının geniş varlığı, bu eserin mevcutlarını daha da değerli kılmaktadır.¹¹⁷ Bu nedenle, “*Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*”, hem Hüseyin Hârizmî'nin düşünce dünyasını hem de tasavvuf edebiyatına katkılarını ortaya koymak adına özetlenen bir incelemeyi hak eden bir eserdir.

1.2.3.1. Cevâhirü'l-Esrâr 'ın Kaynakları ve Üslubu

Hüseyin Hârizmî'nin yazıları, secî, süsleme ve cinsiyet gibi yenilikçi üslup tarzlarına dayanır ve bu özellikler, onları yapay bir düzyazı olarak değerlendirir. Örneğin, Hüseyin Hârizmî, matbu nüshada “Gaye” kelimesinin bulunmadığını belirterek bu kelimeyi tashih eder ve metni düzeltir. Yazım kuralları ve kelime seçimlerine dair bu hassasiyet, eserin çeşitli sayfalarında (örneğin 18, 19 ve 22. sayfalarda) görülür. Yazar, elimizdeki eserde, ayetler, hadisler ve Arapça ile Farsça şiirlerin kaynaklarını belirlemeye özen gösterip Farsça şiirlerdeki farklılıkları da not etmiştir. Muhammed Cevad Şeri'at, eserin tahlil ve tashihini yaparken, Hüseyin Hârizmî'nin düzeltmelerini Şii kaynaklardan yararlanıp ve bu kaynaklar, eserde belirtilen kaynakça ile gösterilmiştir.¹¹⁸

1.2.3.2. Eser'in Yazma ve Matbu Nüshaları

Hüseyin Hârizmî'nin “*Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*” adlı eserinin tahlil ve tashihi, Muhammed Cevad Şeri'at tarafından gerçekleştirilmiştir. Muhammed Cevad Şeri'at, bu eserin farklı sürümlerini incelemiş ve bunları bilimsel bir karşılaştırma yaparak, eserin tashih ve tahkikine dayalı bir metin oluşturmuştur. Muhammed Cevad Şeri'at, eserin çeşitli yazma nüshalarını kullanarak, metindeki eksiklikleri gidermeye çalışıp, dil ve içerik açısından doğru bir şekilde düzenlenmesini sağlamaya çalışmıştır. Aynı zamanda eserin ana metnini ve yazarın niyetini en doğru

¹¹⁷ Kemâlüddîn Hüseyin b. Hasen-i Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr* (Tahran: Esatir, 1994),1/12-17.

¹¹⁸ Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*,1/15-17.

şekilde yansıtmaya gayret etmiştir. Muhammed Cevad Şerî‘at, eserin farklı yazma nüshalarını karşılaştırarak eserin doğru ve standart bir metin haline getirilmesini sağlamıştır.¹¹⁹ Bu çalışma, eserin edebi ve tasavvufî değerini ortaya koyarken, akademik araştırma için önemli bir kaynak olmuştur. Eserin tahlil ve tahkikini, Hüseyin Hârizmî’nin yaşam dünyası ve tasavvufî öğretilerinin daha iyi bir şekilde anlaşılmasına katkıda bulunmuştur.

a) Üniversite Nüshası

Bu sürüm, Nastaliq komut dosyasında (D) (د) ile işaretlenmiştir. Kâtibin bazı kelimeleri anlamadığı ve tasavvuf ilminde eksiklikler olduğu görülür. Sorunlar diğer nüshalardan esinlenerek çözülmüş ve Arapça beyitlerden alıntılar yapılmıştır. Nüsha, üç ciltten oluşur ve toplam 573 sayfa ve her sayfa 19 satır içerir. İlk cildin yazılış tarihi 840, üçüncü cildin yazılış tarihi ise 841’dir. Muhammed Cevad Şerî‘at, önsöz ve girişin Arapçadan alındığını belirtmiştir.

b) Milli Kütüphane Nüshası

(M) (م) ile işaretlenmiştir. Bu eseri el alan Şeyh Sa‘düddîn Mahmûd b. Emînidîn Abdilkerîm b. Yahyâ Şebüsterî Tebrîzîdir (ö.719/1320). Bu konuyu yazdığı “*Rabiatü’l Adeviyye*” adlı eserinin 68. sayfasında dile getirmiştir. Bu her üç ciltte de mevcuttur. Bu sürüm Nastaliq komut dosyası Üniversite nüshalarında bulunmamaktadır. Bu nüsha 818 sayfadan oluşmakta ve her bir sayfa 31 satırdan oluşmaktadır. Eserin tarihi, Ramazan ayının ilk günlerinde yıl 889 hicride yazılmıştır.

c) Asitan Kütüphanesi Nüshası

Bu eser, (R) (ر) harfiyle işaretlenmiş ve nesih yazı türüyle kaydedilmiştir. Milli Kütüphane’den alınan bu nüsha, toplamda 295 sayfa olup her sayfa 27 satırdan oluşmaktadır. Eserde, Arapça ayetler, hadisler ve şiirler yer almaktadır. Metin üzerinde çalışma yapan Muhammed Cevad Şerî‘at, eserdeki sorunları tashih ederek metni düzenlemeye ve mevcut sorunları gidermeye çalıştığını ifade etmiştir. Bu süreçte metindeki ifadelerin doğruluğu ve anlam derinliği korunarak gerekli düzeltmeler yapılmıştır.

¹¹⁹ Mustafa Öz, “Muhammed Cevad Şerî‘at”, *Ankara* 30 (2020), 512-513.

d) Matbu Nüsha

Bu sürüm (Ç) (چ) ile işaretlenmiştir. Bu nüsha Safer ayı 1312 hicri ve kameri ise 1893 yılında eserin üç cildi hazırlanmış ama birinci cildi matbu edilmiştir. Birçok eksikleri olmasına rağmen ancak birçok durumda da yararlıdır. Bu matbu yapılmış nüshada 700 sayfa metin, 14 sayfa fihrist, bu sürüm Nastaliq komut dosyasından oluşmaktadır. Kur'an yazılım hattı el yazma hattı olarak yazılmıştır.

e) Asitan Kudsi Kütüphanesi Nüşası

Hüseyin Hârizmî, bu nüshayı “İkinci Kudsi Sürüm” olarak adlandırmıştır. Nesih hattıyla yazılmış olup, 1309 Şemsi yılında Abad Devleti şehrinde kaleme alınmıştır. 180 sayfa ve her sayfa 13 satırdan oluşur; sadece önsöz ve on makale içerir. Yazım ve okuma hataları bazı bölümlerin anlaşılmasını zorlaştırmıştır. Muhammed Cevad Şeri‘at, eserin tashihini yaparak önemli sürüm notlarını dipnotlarda vurgulamıştır. Yardımcı olan Raşid Mazaheri Soroşiyar Bey’e teşekkür edilmiştir.¹²⁰

1.2.3.3 “Cevâhirü’l-Esrâr” Adlı Eserinin Mukaddimesi

Hüseyin Hârizmî, “*Hamd âlemlerin rabbine olsun, nihayetsiz ve kifayetsiz bir şekilde, o padişah ki tek ve bir olan, vahdaniyeti ile kendisine yakışan sıfatlarla, her şeyin sahibi yegâne mâbud bütün mülkün sahibi Allah’a şükürler olsun.*” diyerek ifadesine başlamış ve bu ifadeyi ayeti kerime ile pekiştirmiştir.

“*Söyle ki: “Mülkün tek maliki Allah’ım! Arzu ettiğine mal ve mülkü lütfe eden ve alan sensin. Otorite ve saygınlık dilediğine veren ve alan da sensin. Bütün iyilikler kudretinin gücü altındadır. Gücü her şeye muktedir olan ancak ve ancak sensin.*”¹²¹

Hüseyin Hârizmî, bu ayetler ışığında nice ayetler kaleme almıştır. Yüce Allah’ın büyüklüğünü nakleden delillerle dile getirmek istemiştir. Bunları dört kategoriye ayırarak ele almaktadır. İlk olarak, azalmayı reddetmektir. İkincisi, mükemmelliğin kanıtıdır. Üçüncüsü, dinin aslı ve esası olan tevhidi imanın esasına ayırmaktır. Dördüncüsü ise, bildiklerimizden daha fazlasıdır ki Allah’ı tenzih ederiz:

¹²⁰ Hârizmî, *Cevâhirü’l-Esrâr ve Zevâhirü’l-Envâr*, 1/15-17.

¹²¹ Âl-i İmrân süresi. 3/26.

diyerek bu hadisle güçlendirmektedir. “Seni bilmemiz gerektiği gibi bilmedik.” (ما عرفناك حق معرفتك)¹²² niteliğidir.

Kul, Allah’ı esma ve sıfatlarıyla tanıdığında, kendi ruhunun Allah’ın bir parçası olduğunu kabul eder ve Âdem’in de O’nun ruhundan olduğunu anlar. Tasavvuf ilmi, mürşidi kâmil rehberliğinde bu yüksek mertebeye ulaşmayı hedefler ve bu anlayış, Allah’ın ayetlerinde de vurgulanır. Örneğin bu ayette olduğu gibi; “*Ey insanoğlu! Kuşkusuz ki, biz sizleri bir erkek ve bir müennesten yarattık. Birbirinizi tanımanız için sizleri kollara ve kabile boylarına böldük. Allah’ın indinde sizden en kıymetliler, O’nun buyruğuna karşı gelmekten kaçınanınızdır. Kuşkusuz Allah hakkıyla en iyi bilendir ve hakkıyla haberdardır.*”¹²³

1.2.3.4. Cevâhirü’l-Esrâr Eserinin Yazılış Nedeni ve Kısımları

Hüseyin Hârizmî, bu bölümlerin açıklamalarını yaparken yazılış nedeninin başında Mevlânâ’ya duyduğu sevgi ve “*Mesnevî*” eserinde bulunan beyitlerdeki sırları görüp bu hakikatleri beyan etmek olduğunu belirtmiştir. Ayrıca, ayetler, hadisler ve bazı tasavvufî kaynaklardan yararlanmak olduğunu ve konuları kaleme alırken ilham ile yazdığını belirtmiştir. Hüseyin Hârizmî, konu sıralamasını ve bölümleri oluştururken birçok delil ve gerekçeden yararlanmıştır.¹²⁴

1.2.3.4.1. Yazar’ın Cevâhirü’l-Esrâr Eserinde Ele Aldığı Ayetler

“*Allah göklerin ve yerin nurudur.*”¹²⁵ Eserin başında yer alan ayetler arasında yazar, özellikle bir ayeti detaylı şekilde açıklayarak her şeyin yegâne sahibinin Allah olduğunu ve ondan başka her şeyin fani olduğunu vurgular. Bu, eserin ana mesajını güçlendirmek amacıyla yapılmıştır. Ayrıca, İmam Gazâlî’nin “*Mişkâtü’l envâr*” eserinde, “Nur” kelimesinin gerçek anlamda “Aydınlatma ve görünme” olduğunu

¹²² Muhammed bin Yusuf bin Ali bin Said Şemseddin el-Kirmânî., *el-Kevâkibü’d Derârî fi Şerhi Sahih el-Buhari*. (Lübnan - Beyrut: Dar İhya et-Turas el-Arabi, 1937), 7/124.

¹²³ Hucurat süresi. 49/13.

¹²⁴ Kemâlüddin Hüseyin b. Hasen-i Hârizmî, *Cevâhirü’l-Esrâr ve Zevâhirü’l-Envâr* (Tahran: Esatir, 1994), 1/17-23.

¹²⁵ Nur süresi. 24/64.

savunur. Bu, sıradan bir ışık anlamından öteye geçer ve “Zuhur’un” göreceli bir kavram olduğunu vurgular.¹²⁶

1.2.3.4.2. Yazar’ın Cevâhirü’l-Esrâr Eserinde Ele Aldığı Hadisler

Hüseyin Hârizmî, bu konuya bir ayet ve hadis ile başlamıştır. “Allah, yaratıklarını karanlıkta yarattı, sonra onlara kendi nurunu ilham etti. Kim, o nuru bulursa doğru yola erer, kim de sıyrılırsa kaybolur.” Bu hadisi, Ashab-ı kiramın değerli üyelerinden Ebû Muhammed Abdullah b. Amr b. el-Âs el-Kureyşî (ö.64/65 684-85) (ra) rivayet etmektedir. O şöyle der: “Peygamber (sav)’i şöyle buyururken işittim: “Allah, yaratıklarını karanlıkta yarattı, sonra onlara kendi nurunu ilham etti. Kim, o nuru bulursa doğru yola erer, kim de sıyrılırsa kaybolur.” Bu sebeple, şöyle derim - bir rivayette hadisi Abdullah bin Amr’ın söylediği belirtilmiştir: “Kalem, Allah’ın bilgisine susar.”¹²⁷ İmam Ahmed (ö.240/855) “el-Müsned’de (11/219), İbn Ebi Asım (ö.197/813), Sünnette (244), İbn Hibban (ö353/.965) (14/43) ve El-Hâkim (ö.404/1014) “el-Mustadrak’ta (11/84 yer almıştır.)

Yazar, hadisi açıklarken Allah’ın yaratılışı önce karanlıkta başlattığını, ardından nurunu yaydığını belirtir. Allah’ın ezeli bilgisine göre iman etmeyecek olanlar, şan ve şereften mahrum kalır. Abdullah bin Amr’ın bu hadisi, Allah’ın her şeyi önceden bilip yazdığını ve bu bilgilerin değişmeyeceğini vurgular.¹²⁸ Hüseyin Hârizmî, hadisleri tasavvuf ilmini derinleştirmek ve ilahi nurun hikmetini anlamak için eserine dâhil etmiştir. Mevlânâ’nın *Mesnevî’sine* olan ilgisi ve gençliğinden beri ruhaniyetinden faydalanma çabası, ona manevi derinlik kazandırmıştır.

¹²⁶ Prof. Dr. Hayrettin Karaman, Prof. Dr. İbrahim Kâfi Dönmez, Prof. Dr. Mustafa Çağrı, Prof. Dr. Sadrettin Gümüş, *Kur’an Yolu Tefsiri*, 5/79-83.

¹²⁷ Hârizmî, *Cevâhirü’l-Esrâr ve Zevâhirü’l-Envâr*, 1/17. Eserin mukaddimesinde geçmektedir. Ebû Abdurrahmân Abdullah İbni Mübarek, *Müsned İmam Abdullah İbni Mübarek* (Riyad-Suudi Arabistan: el-maarif, 1407), 219.

¹²⁸ Ebü’l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî., *Fethü’l- Bari*. (Selefiye yay., 2015), 11/491.

İKİNCİ BÖLÜM

2. TASAVVUFUN NAZARÎ ESASLARINA DAİR GÖRÜŞLERİ

Hüseyin Hârizmî, tasavvuf düşüncesinin klasik mirasını aktaran önemli sûfi müelliflerden biridir. *Cevâhirü'l-Esrâr* ve *Zevâhirü'l-Envâr* adlı Mesnevî şerhinde, tasavvufun nazarî esaslarına ilişkin özgün değerlendirmelere yer vermiştir. Hüseyin Hârizmî, tasavvufun nazarî temelleri üzerine geliştirdiği düşünceleriyle, klasik İslâm tasavvuf düşüncesi içerisinde önemli bir yere sahiptir. Onun anlayışında tasavvuf, yalnızca zühd ve riyâzet temelli bir ahlâk sistemi değil, aynı zamanda varlık, bilgi ve insanın hakikati üzerine temellenen derin bir nazarî yapıdır. Hârizmî, varlık mertebelerini tevhid ilkesi çerçevesinde yorumlarken, marifet ve aşk kavramlarını da bu yapı içerisinde merkezî konuma yerleştirir. Ona göre tasavvuf, nefsin saflaşmasıyla birlikte Hakikat'e ulaşmayı hedefleyen ilmî ve amelî bir yolculuktur. Hüseyin Hârizmî'nin nazarî tasavvuf anlayışı, hem klasik sûfi mirasla hem de işrâkî ve hikemî gelenekle irtibatlı derinlikli bir yapı sergilemektedir.

Yazar'ın "*Cevâhirü'l-Esrâr*" adlı eserini kaleme alırken Nazari boyutlarda, varlık, hakikat ve insanın yaratılışındaki ilahi hikmeti irdelemektedir. Bu çalışma, insanın içsel gelişimine odaklanarak, bireyin kendini tanıması ile Allah'ı bilmesi arasındaki ilişkiyi merkez olarak ele almaktadır. İnsan ve varlık ilişkisinin ontolojik boyutunu ele alırken, metafizik ve teosofi gibi disiplinlerden yararlanarak İslam düşüncesinin temel sorunlarına çözüm önerileri sunmayı amaçlamaktadır.¹²⁹ Ayrıca, tasavvufî düşüncenin bireyin günlük yaşamına etkileri tartışılarak, manevi ilkelerin pratik hayata nasıl taşınabileceği detaylı bir şekilde analiz edilmektedir. Bu bağlamda, bireyin iç dünyasında anlam arayışını destekleyen ameli yaklaşımların önemi vurgulanmaktadır. Nefis terbiyesi, olgunluk, ibadet ve zühd gibi pratik manevi bir dönüşüm yolunda murada ulaşılır. Eser, teorik ve pratik boyutlarda bir şekilde işleyerek tasavvuf yolcularına rehberlik eden kapsamlı bir kaynak içerir. Hârizmî'nin bu yaklaşımı, sadece tasavvufî düşüncesinin derinliğini değil, aynı zamanda onun bireysel ve toplumsal yaşamın mevcut olduğunu da ortaya koyuyor.

¹²⁹ Hasan Peker, "İnsanın Varlık Yapısında Tanrı'yı İdrak İmkânı Olarak Felsefe", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 4/7 (2014), 143-169.

Yazar, “*Cevâhirü'l-Esrâr*” eserinin birinci cildinde derin bir tasavvufî analiz sunarken, özellikle eserde bulunan birinci ile beşinci makaleler arasında ayrıntılı bir inceleme yapmıştır. Bu yöntem, okuyucuların tasavvufun düşünce derinliklerine daha kolay bir giriş yapmalarını ve ilmi bilgileri daha anlamlı bir bağlamda kavramalarını kolaylaştırır. Hüseyin Hârizmî'nin nazari görüşleri, insanın manevi yolculuğunu, ilahi hakikatlere ulaşma çabalarını ve Allah'ın evrende tecelli eden sırrını açıklamak amacıyla geliştirdiği teorik düşünceler olabilir. Bu tür görüşler, varlık, ilim, insan ve Allah arasındaki ilişkiyi anlamaya yönelik soyut kavramlara dayanır. Hüseyin Hârizmî'nin ameli görüşleri ise tasavvufî düşünceleri ve ibadetleri pratikte nasıl yerine getireceğini, insanın manevi gelişimi için ne tür içsel ve dışsal adımlar atması gerektiğini anlatabilir.¹³⁰

2.1. Allah'ın İsim ve Sıfatları Arasındaki Manevi Mertebe Farklılıkları

Hüseyin Hârizmî, Allah'ın isim ve sıfatları arasındaki manevi mertebe farklılıklarını açıklarken, her şeyden münezzeh olan Allah'ın yüceliğini sergilemek amacıyla bu konuyu bir ayet-i kerime ile ele almıştır.

يَسْأَلُهُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ.

“Göklerde ve yerde bulunanlar, (her şeyi) O'ndan isterler. O, her an yeni bir ilâhî tasarruftadır.”¹³¹

Bu ayetle Allah yüce isim ve sıfatlarının önemini açıklayarak, salikin bu isimlerle manevi yolculukta rehberlik edebileceğini ve Allah'ın yüceliğini anlamak için birer anahtar olduğunu vurgular. Hüseyin Hârizmî'ye göre, bu yaklaşım, Allah'ın zatını ve sıfatlarını derinlemesine anlamayı ve manevi yolculukta rehber edinmeyi sağlayacağını belirtir. Tasavvuf yolunda şariat, tarikat, hakikat ve marifet aşamalarının sırasıyla elde edilmesi gerektiğini vurgularken, şariat hükümlerinin anlaşılması ve uygulanmasını ilk basamak olarak önemser.¹³² Ayrıca, Kelâbâzî (ö.380/990) bu konuyu şöyle ifade etmektedir; “Sûfiler, Allah'ın sıfatları konusunda ortak bir kanaate sahiptirler. Buna göre, Allah'ın gerçek anlamda sıfatları bulunmaktadır ve O, bu

¹³⁰ Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*, 1/25-147.

¹³¹ Rahman suresi. 50/29. Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*, 1/143.

¹³² Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*, 1/143.

sıfatlarla muttasıftır. İlim, kudret, kuvvet, izzet, hilim, hikmet, kibriya, cebbarlık, kıdem, hayat, irade, meşîet ve kelâm, O'na nispet edilen sıfatlar arasındadır. Bu sıfatlar, mahiyet itibarıyla cisim, araz veya cevher niteliğinde değildir. Nitekim Allah'ın zatı da hiçbir şekilde cisim, cevher ya da araz olarak nitelendirilemez.”¹³³

پاره کرده وسوسه باشی دلا

گر بلارا باز داری از ولا.

“Ey gönül! Vesveseyi parçalamış ol

Eğer belâyı velâyetten uzak tutmak istersen.”¹³⁴

Bu beyit, tasavvufî anlamda insanın iç dünyasındaki mücadeleye işaret etmektedir. Burada “Vesvese”, insanın zihnini karıştıran, onu hakikatten uzaklaştıran şüpheler ve nefsin oyunları olarak yorumlanabilir. Tasavvuf geleneğinde, vesvesenin şeytani bir unsur olduğu kabul edilir ve bu tür düşüncelerden arınmak, ruhun kemale ermesi için elzem görülür.

2.1.1. Allah'ın Zâtî Sıfatları

Hüseyin Hârizmî, Allah'ın selbi ve icabi sıfatlarını ele alarak O'nun mutlak güç ve azametini açıklamaktadır. **a) Vücûd:** “Yokluğunun düşünülememesi” demek olup biraz önce nefsî sıfat diye geçmiştir. **b) Vahdâniyyet:** Allah'ın mutlak birliği ve benzersizliğini vurgular. Allah'ın hiçbir ortağı yoktur ve O'na hiçbir şey benzemez. Yaratılmışların O'nun zatına, sıfatlarına veya fiillerine benzemesi mümkün değildir. **c) Kıdem:** Allah'ın ezeli varlığını ve kıdemini açıklar. Allah'ın varlığı, başlangıcı olmayan ezeli bir durumdur. Kıdem, iki türde değerlendirilir: Yaratan'a özgü zatî kıdem, yokluktan önce varlık bulunmaması anlamına gelir; mahlûk kıdem ise yaratılmışlara özgü ve izafî bir kıdemdir.¹³⁵ **d) Bekâ:** Bu terimi açıklarken, “*Varlığının sona ermemesi, baki olması, yani ebedi olmasıdır. Zât ve sıfatların varlığından sonra*

¹³³ Muhammed b. İbrâhim Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta'arruf* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016), 70.

¹³⁴ Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*, 1/144.

¹³⁵ Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*, 1/143-147.

yokluğun inkârıdır, çünkü Allah, başı olmayan ilk ve sonu olmayan sondur.” diye belirtmektedir. Hüseyin Hârizmî, bu konuyu birkaç ayet ile desteklemektedir.

”والدليل قوله تعالى: هو الأول والآخر.“

“O, evveldir, her şeyden önce var olandır, Ahirdir, her şeyin helâkından sonra bâki kalandır. Zahir’dir, delilleriyle varlığı apaçık olandır ve Batın’dır, akılların O’nu idrak edemediği zattır hakikati bilinmeyendir. O, her şeyi hakkıyla bilendir.”¹³⁶

وَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ.

“Sen Allah ile beraber başka bir ilâha ibadet etme. O’ndan başka hiçbir ilâh yoktur. O’nun zatından başka her şey yok olacaktır. Hüküm yalnızca O’nundur ve kesinlikle O’na döndürüleceksiniz.”¹³⁷

وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ.

“Ancak azamet ve ikram sahibi Rabbinin zatı bâki kalacaktır.”¹³⁸ Bu konuyla ilgili olarak bu ve bunun gibi birçok ayet bulunmaktadır.

e) Muhâlefetül li’l-havâdis: Allah’ın zatının yaratılmışlardan farklı olduğunu ve mekân ile zamanın ötesinde olduğunu vurgular. Allah, mekân yaratılmadan önce vardı ve yaratıldıktan sonra değişmedi, bu nedenle mekândan münezzehtir. O, her yerde hazır ve nazırdır, değişim ve sınırlamalardan bağımsızdır.¹³⁹ **Kıyâm bi-nefsihî:** “Samed” teriminin, Allah’ın varlığının hiçbir şeye muhtaç olmadan kendiliğinden var olduğuna işaret ettiğini belirtir. Allah, her şeyin O’na muhtaç olduğunu ifade ederken, kendisi hiçbir yaratılmışı ihtiyaç duymaz. Bu anlayışı, bir ayet-i kerime ile destekler.

يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ.

¹³⁶ Hadid süresi: 57/3. Hayrat Neşriyat Meali. Hârizmî, *Cevâhirü’l-Esrâr ve Zevâhirü’l-Envâr*, 1/153.

¹³⁷ Kasas süresi: 28/88. Hârizmî, *Cevâhirü’l-Esrâr ve Zevâhirü’l-Envâr*, 1/123.

¹³⁸ Rahman süresi: 55/27. Diyanet İşleri (Yeni) Meali. Hârizmî, *Cevâhirü’l-Esrâr ve Zevâhirü’l-Envâr*, 1/168.

¹³⁹ Hârizmî, *Cevâhirü’l-Esrâr ve Zevâhirü’l-Envâr*, 1/168.

“Ey insanlar! Siz Allah’a muhtaç kimselersiniz. Hâlbuki Gani (hiçbir şeye muhtaç olmayan), Hamid (hamd edilmeye yegâne lâayık olan) ancak Allah’tır.”¹⁴⁰

Hüseyin Hârizmî, Allah’ın sıfatlarının O’nun zatından ayrı olmadığını vurgular. İki zıt düşünceyi reddeder: Birincisi, Allah’ın sıfatlarının tesadüfî olduğu ve dolayısıyla bir varlığa muhtaç olduğu iddiasıdır. İkincisi, Allah’ın kendisinin sıfatlardan ibaret olduğu anlayışıdır.¹⁴¹ Fıkıh-i Not: Cenâb-ı Hak’ın sıfatlarının zatından yoksun olduğunu söylemek câiz değildir. Çünkü: “İstika” tabirini kullanmak doğru değildir ve Cenâb-ı Hak ve O’nun sıfatları için mana imkânsızdır. Cenâb-ı Hak için “Yer” tabirini kullanmak da doğru değildir. İbrahim b. Muhammed b. Ahmed el-Bâcûrî (ö.1860). Ezher şeyhlerinden, Mısırlı fıkıh ve kelâm âlimi “*Haşiye âlâ Muhtaaari’s-Senûsi*” adlı eserinde mantık ilmine dair bu konu ile ilgili bilgiler yer almaktadır.”¹⁴²

2.1.2. Sübûfî Sıfatlar

Hüseyin Hârizmî, bu sıfatları açıklamak isterken kendisinin algıladığı ve bilindiği üzere Allah’ın zatî veya müspet sıfatları olarak bilinen mana sıfatlarına değinmiştir. Bunlar yedi kısımdır. **a) Hayat:** “Hayy” terimini, “Diri ve canlı olmak” olarak açıklamıştır. Allah’ın ezeli ve ebedi bir hayatı olduğunu vurgular ve O’nun sürekli olarak diri olduğunu belirtmiştir. Dolayısıyla, mahlûkatın canlı ve sağlıklı olması, bu sıfatın tezahürüyle mümkün olur. İbnü’l Ârabî şöyle ifade eder, “Bilgiye sahip olan için hayat, ayrılmaz bir koşul ve onun özünde bulunan bir nitelik.”¹⁴³ **b) İlim:** Allah’ın her şeyi bilme sıfatını açıklar. Ayet-i kerimede belirtilen, “Allah’ın her şeyi bilmesi” vurgusunu yapar ve Allah’ın ezeli ve ebedi ilmiyle geçmiş, şimdi ve gelecekteki her şeyi eksiksiz bir şekilde bildiğini belirtir.¹⁴⁴ İbnü’l Ârabî, “Muhkem bir yapının sağlamlığı, onu sağlam kılanın bilgisini ve yetkinliğini kanıtlar.”¹⁴⁵ Diye ifade etmiştir.

¹⁴⁰ Fatır süresi: 35/15. Hayrat Neşriyat Meali. Hârizmî, *Cevâhirü’l-Esrâr ve Zevâhirü’l-Envâr*,1/168.

¹⁴¹ Hârizmî, *Cevâhirü’l-Esrâr ve Zevâhirü’l-Envâr*,1/168.

¹⁴² Ahmet Saim Kılavuz.“Haşiye âlâ. Muhtasari’s-Senûsi.”, TDV (İstanbul: TDV, İslam Ansiklopedisi, 1991), 4/416.

¹⁴³ Muhyiddin İbn Ârabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007), 1/99.

¹⁴⁴ Talak süresi. 65/12. Hârizmî, *Cevâhirü’l-Esrâr ve Zevâhirü’l-Envâr*,1/143-144.

¹⁴⁵ İbn Ârabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 2007, 1/99.

c) **Kudret:** Bu konuyu şöyle açıklamaktadır, “Kuvveti yeten” güç yetiren anlamında olduğunu belirtmektedir. Allah tek kudret ve otorite sahibidir. “*Şüphesiz ki Allah, her şeye kadirdir (gücü yeten).*”¹⁴⁶ Ayeti kerimeyle Allah’ın kudreti, gücü, kendinden olduğunu belirtilmektedir. İbnü’l Ârabî’ye göre; “Doğulu bir âlim ayağa kalkarak şöyle demiştir: Bir şeyi başka bir şeyden meydana getirmek, irade ve meyilden kaynaklanır; onu yokluktan var etmek ise ezeli bir kudretin tezahürüdür. Sana karşı koyamayan bir şey, kudretinin etkisi altında olan bir varlıktır ve bu durum süreklilik arz eder.”¹⁴⁷ d) **İrade:** “İrade” teriminin “Arzulama” anlamına geldiğini ve Allah’ın her şeyi dilediği gibi yapabilmesinin O’nun kudretini gösterdiğini belirtir. “*Bir şeyi dilediği zaman, O’nun emri o şeye “Ol!” demektir. O’da hemen oluverir.*”¹⁴⁸ İbnü’l Ârabî ise, “Bir şey, önde olmayı ya da gecikmeyi kabul ediyorsa, özelleşmenin gerçekleşebilmesi için bir belirleyicinin varlığı gereklidir. Bu belirleyici, akıl ve âdete göre iradenin kendisidir.”¹⁴⁹ e) **Semî:** Allah’ın işitme sıfatının yaratılmışlardan farklı olduğunu vurgular. Allah, hem zahiri hem de batını her şeyi işitir ve hiçbir şey O’na zor değildir. Ayetle bu sıfatın kapsamını açıklar ve Allah’ın işitme sıfatının her şeyi kapsadığını belirtir.¹⁵⁰ f) **Basar:** Allah’ın her şeyi mükemmel bir şekilde zahiri ve batini olarak gören ve takdir eden olduğunu belirtir. “*Muhakkak ki O’ her şeyi görendir.*”¹⁵¹ g) **Kelam:** Allah’ın kelimasının, mahlûkatın konuşmasına benzeyen bir konuşma türü olmadığını ve bu tür benzetmelerden münezzehe olduğunu vurgular. “*Allah bir insanla ancak vahiy yoluyla veya perde arkasından konuşur. Yahut bir elçi Cebail (as) gönderme izniyle ona dilediğini vahyeder. O’ yücedir, hâkimdir.*”¹⁵² h) **Tekvin:** “Kevn” yani “Oldurmak, yoktan yaratılmak” kelimelerinden türeyen bir kavramdır. Yazar, gözle görebildiğimiz canlı ve cansız tüm âlemlerin yaratıcısı olarak bu sığata sahip olan Allah’ın her şeyi yoktan var etmesidir diye ifade eder. “*Allah her şeyin yaratıcısıdır.*”¹⁵³

¹⁴⁶ Bakara süresi. 2/26.

¹⁴⁷ İbn Ârabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 2007, 1/99.

¹⁴⁸ Yasin Süresi. 36/82.

¹⁴⁹ İbn Ârabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 2007, 1/99.

¹⁵⁰ Hac süresi. 22/75. Hârizmî, *Cevâhirü’l-Esrâr ve Zevâhirü’l-Envâr*, 1/143-144.

¹⁵¹ Mülk süresi. 67/19.

¹⁵² Şûrâ süresi. 50/51.

¹⁵³ Ra’d süresi. 13/16. Zümer süresi. 39/62.

Hüseyin Hârizmî, icabi sıfatların hakiki sıfatlara daha yakın olduğunu ve izafi sıfatlarla karıştırılmaması gerektiğini vurgular. Hayat, vücup ve beka gibi izafi sıfatların ilahlık, ilim ve irade gibi hakiki sıfatlarla ilişkili olduğunu belirtir. Selbi sıfatlar Allah'ın eksikliklerden uzak olduğunu, icabi sıfatlar ise O'nun mükemmelliğini yansıtır ve bu konuları açıklayarak okuyucunun Allah'ın sıfatları hakkındaki anlayışını artırmayı amaçlar.¹⁵⁴ Hüseyin Hârizmî, Allah'ın selbi sıfatlarının (Ğina, Münezzehlik, Takdislik) O'nun kusursuzluğunu ve kutsallığını, icabi sıfatlarının ise mükemmelliğini yansıttığını belirtir. Varlığın Allah'ın varlığına dayandığını vurgular ve Allah'ın ulûhiyet mertebesinde tüm sıfatların tecelli ettiğini ifade eder. Lütuf ve Rahmet sıfatları Cemali, Kahır ve Nikmet sıfatları ise Celali sıfatlar olarak tanımlanır. Hz. Ali'den (ra) bir rivayet de aktarır.

لأوليائه في شدة نعمته واشتدت نعمته لأعدائه في سعة رحمته. سُبْحَانَ مَنْ اتَّسَعَتْ رَحْمَتُهُ .

*“Lütfunun şiddetiyle dostlarına rahmeti geniş olan, rahmetinin bolluğuyla düşmanlarına karşı lütfu geniş olan Allah ne yücedir.”*¹⁵⁵

Şerif er-Radî (ö.1015), tarafından derlenen ve Hz. Ali'ye nispet edilen *“Nehcü'l Belâga”* eserinde, Hutbe 90, bölüm 1 de İlah'ı tanıma konusunda ele alınan ve çeşitli metinlerden oluşmuş antolojidir. Hüseyin Hârizmî, bu rivayeti, Allah'ın dostlarına (velîlerine) olan nimetinin rahmetinin (yoğun ve etkili) olduğu, buna karşılık düşmanlarına ise şiddetli olduğu ifade edilir. Aslında bu konu üç ana noktayı vurgular: Velîlere verilen nimetler yoğun ve etkili olur, Allah asi olanlara da rahmet kapılarını kapatmaz ve Allah'ın rahmeti sınırsızdır. Ayrıca yazar, Allah'ın isim ve sıfatları arasındaki farklılıkları ve ilahi hikmetleri Mesnevi'den beyitlerle açıklar.

پاره کرده‌ی وسوسه باشی دلا
گر طرب را باز دانی از بلا.

گر مرادت را مذاق شکر است
بی مرادی نه مراد دل بر است.

ناخوش او خوش بود در جان من

¹⁵⁴ Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*, 1/144.

¹⁵⁵ Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*, 1/144.

جان فدای یار دل رنجان من.

عاشقم بر رنج خویش و درد خویش
بهر خشنودی شاه فرد خویش.

عاشقم بر قهر و بر لطفش به جد
بو العجب من عاشق این هر دو ضد.¹⁵⁶

Ey gönül, vesveseyi parçalamış olmalısın;

Eğer neşeyi beladan ayırt edebiliyorsan.

Eğer arzuladığın şeyin tadı şeker gibiyse,

Arzuya ulaşmamak da gönlün arzusu olabilir.

Onun hoşnutsuzluğu bile benim ruhumda hoştur;

Ruhum, kalbimi inciten sevgiliye feda olsun.

Ben kendi acıma ve derdime aşığım;

Kendi şahımın hoşnutluğu için.

Ben hem onun gazabına hem de lütfuna ciddiyetle aşığım;

Ne garip, ben bu iki zıttın da aşığıyım.

Bu beyitler, Allah'ın isim ve sıfatları arasındaki manevi mertebe farklılıklarını ve bu sıfatların tecellilerini anlamada tasavvufî bir bakış açısı sunar: İlk beyitte; vesvesenin parçalanması ve neşenin beladan ayırt edilmesi, manevi yolculukta ruhun temizlenmesi gerektiğini ifade eder. İkinci beyit; arzuların tatmin edilmesiyle ilgili derin bir düşünce sunar. Üçüncü beyit; sevgilinin Allah'ın hoşnutsuzluğunun bile âşık için hoş olduğunu ifade eder. Dördüncü beyit; acı ve derdin bile manevi bir tatmin getirebileceğini belirtir. Beşinci beyit; Allah'ın hem gazabını hem de lütfunu sevmeyi ifade eder. Bu, tasavvufta Allah'ın her haline teslimiyetin ve O'na olan derin sevginin bir göstergesidir.

Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, dünya hayatının zorluklarını ve acılarını Allah'ın bir lütfu olarak görür. Ona göre, bu zorluklar, insanı Allah'a daha yakınlaştırır ve O'nun rahmetinin bir yansımasıdır.¹⁵⁷ Hüseyin Hârizmî, Allah'ın selbi ve icabi

¹⁵⁶ Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî (1207-1273), *Mesnevî-i Ma'nevî* (Ankara: Türkiye Yazma Eserleri Kurumu Başkanlığı Yay. 55, 2015), 1/4003. Beyit. 1747 -1796 arasındaki beyitlerdendir. Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*, 1/144.

¹⁵⁷ Celâleddin-i Rûmî (1207-1273), *Mesnevî-i Ma'nevî*, 1/4003. Beyit. 1570 -1619 arasındaki beyitlerdendir.

sıfatları hakkında yüzeysel bir şekilde birkaç ayet ve beyitle süslemeyi tercih etmiştir. Ve şu ayeti kerimeyle süsleme yapmıştır:

وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ.

“Ey akıl sahipleri! Kısasta sizin için hayat vardır. Umulur ki (bu hükme uyarak) korunursunuz.”¹⁵⁸

Hüseyin Hârizmî, kısasın Allah’ın adalet ve hikmetini yansıttığını, toplumsal düzeni sağlamak için önemli bir ilahi kural olduğunu belirtir. Selbi sıfatlar Allah’ın noksanlıklardan uzak olduğunu, icabi sıfatlar ise O’nun varlık ve kudretini ifade eder. Ayet, akıl sahiplerini ve haramlardan kaçınmayı emreder, bu da ibadetleri yerine getirme ve kötülüklerden uzak durma yoluyla takva sahibi olmayı hedefler. Hüseyin Hârizmî, ayetin haksız yere cana kıymanın büyük bir suç olduğunu ve bu tür kötülüklerden korunmak için Allah’a sığınmanın önemini vurguladığını belirtir.

فَيَسْتَقْبِلُهَا تَارَةً بِالصَّبْرِ وَالشُّكْرِ فِي أَوَائِلِ الطَّرِيقِ وَ تَارَةً بِالشُّكْرِ وَالْإِثَارِ فِي وَسْطِ الطَّرِيقِ وَ تَارَةً
بِأَنْزَالِهَا مِنْزَلاً وَاحِداً.¹⁵⁹

“O (sâlik), onu (yani hâlleri ya da ilahi tecellileri) bazen yolun başında sabır ve şükürle karşılar; bazen yolun ortasında şükür ve îsâr (başkasını kendine tercih etme) ile karşılar; bazen de onu tek bir menzil (makam) olarak kabul eder ve öylece karşılar.” Hüseyin Hârizmî, tasavvufî yolculuğun insanı sabır, şükür, fedakârlık gibi erdemlerle donatma sürecine işaret ettiğini ifade eder. Bu erdemlerin her biri, tasavvuf yolunda ilerleyen bir kişinin içselleştirmesi ve hayatında uygulaması gereken önemli mertebelerdir. Yazar, konuyu pekiştirmek amacıyla bir mısra kullanır.

أُرِيدُ وَصَالَهُ وَ يُرِيدُ هَجْرِي
وَأَثْرُكَ مَا أُرِيدُ لِمَا يُرِيدُ.

Ben O’nun sevgisini dilerim, O ise ayrılığımı ister;

¹⁵⁸ Bakara süresi. 2/179. Hârizmî, *Cevâhirü’l-Esrâr ve Zevâhirü’l-Envâr*,1/144.

¹⁵⁹ Hârizmî, *Cevâhirü’l-Esrâr ve Zevâhirü’l-Envâr*,1/144.

Ben dilediğimi bırakırım, O'nun dilediği ise gerçekleşir.¹⁶⁰

Beyitte, insanın Allah'ın iradesine boyun eğerek gerçek huzuru bulacağı vurgulanır. Aşk ve teslimiyetin önemi belirtilir, İbrâhîm b. Büzürcmihr b. Abdilgaffâr-ı Hemedânî Fahreddîn-i Irak-i (ö.687/1289) ise ayrılığın sevgiyi güçlendirdiğini ifade eder. Bu temayı birkaç beyit ile açıklar.

مرا زخمِ غم به ز مرهم بود

چو شادی دلبر در آن غم بود.

منم بنده حکم مولای خویش

نه محکوم آرا و آهوای خویش.

مُرادش اگر نامرادی ماست

مراد دل از وی نخواهیم خواست.

مرا خود به است از وفا جور یار

که کم کس جفا می کند اختیار.

Beni acının yarası değil, merhemdir.

Çünkü sevgilinin neşesi o acıda bulunur.

Ben efendimin hükmünün kölesi değilim.

Hüküm giydirilen ve kendi arzularının geyiği değilim.

Eğer arzusu bizim arzumuzun aksine ise

Onun arzusuyla kalbimizin arzusunu istemeyeceğiz.

Gerçekten de sevgilinin sadakatinden kendi acımasızlığını isterim,

Çünkü az kişi zalimlik yapmayı seçer.¹⁶¹

Beyitlerde şair, ilahi aşk'a derin bağlılık ve teslimiyeti ifade eder, Allah'ın takdirine razı olmayı vurgular. Aşkın kederi bile bir lütuf olarak görülür ve aşkın içsel tecrübeleri ateşin ve soğuğun etkileriyle açıklanır. Ferhat ve Şirin'in hikâyesi gibi

¹⁶⁰ Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*,1/144.

¹⁶¹ Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*,1/145.

örneklerle aşkın acı veren yönleri anlatılır. Bu konuyla ilgili olarak bir kaç mısrayı esere almıştır.

به جان خویشتن پروا ندارم همچو پروانه
از آنم گر همی سوزی به سوز عشق می سازم.
گرم در روضه بنوازی و گر در دوزخ اندازی
از این محنت نمی نالم بدین نعمت نمی نازم.

Ben, bir güvelik gibi hayatımı umursamam,
Eğer sen yanarsan, ben aşk ateşinde yanmayı kendime dert edinirim.

Eğer cennette beni şımartırsan veya cehenneme atarsan bile,
Bu zorluğu dert etmem, bu nimetle övünmem.¹⁶²

Birinci beyitte, aşkın kendine özgü bir tutku ve bağlılıkla ifade edildiğini görüyoruz. Aşk, güvelerin alevli bir mumun etrafında dönmesi gibi, aşığın kendini tamamen aşk ateşine adanmasıyla ifade edilir. İkinci beyitte, âşıkların sevgilinin varlığına veya mevcut koşullara bakılmaksızın, aşklarını ve bu durumu şükran ve kabul ile karşılaması gerektiği vurgulanır.

Beyitlerde şair, İlahi aşk'ın, Allah'a duyulan derin sevginin manevi mertebeleri ortaya çıkardığını ve kişinin içsel mükemmelliğini teşvik ettiğini belirtir. İlahi aşk, varlığın özünde başlar ve manevi yolculukta rehberlik eder, insanı olgunluğa taşır ve mükemmelliğe ulaşmasını sağlar. Hüseyin Hârizmî, tasavvuf yolunda en yüksek mutluluğun bireysel benliğin yok edilmesinde yattığını belirtir. Bu da "Gönül aklının", kafa aklına göre daha değerli ve derin olduğunu vurgular. Kalp, manevi bilgi ve ilahi aşkın merkezi olarak görülür; akıl ise sınırlıdır ve sezgisel bilgiyi reddettiğinde eleştirilir. Ego, manevi gelişimi engeller; bu yüzden tasavvuf yolunda ego ile mücadele önemlidir.¹⁶³ Konuyu bir ayet ile pekiştirmiştir.

قُلْ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ وَلَا تَجْهَرُوا بِصَلَاتِكُمْ وَلَا تَخَافُوا
بِهَا وَابْتَغِ بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا .

¹⁶² Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*,1/145.

¹⁶³ Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*,1/146.

*“De ki: “(Rabbinizi) ister Allah diye çağırın, ister Rahman diye çağırın. Hangisiyle çağırırsanız çağırın, nihayet en güzel isimler O’nundur. Namazında sesini pek yükseltme, çok da kısma. İkisi ortası bir yol tut.”*¹⁶⁴

Hüseyin Hârizmî, ayeti kerimeyi dört ana esmanın (Evvel, Ahir, Zahir, Batın) Allah’ın isimlerinin kapsamını yansıttığını belirterek açıklar. Zahir ismi görünürlükten, Batın ismi ise gizlilikten kaynaklanır. İbda ve icat isimleri yaratıcıya ait olup, Allah ve Rahman isimlerinin özüdür.¹⁶⁵ “*Rahman*” isminin ulûhiyet mertebesine yakın olduğunu ve diğer isimlerin kapsayıcısı olduğunu vurgular. Yazar, Allah’ın rehberliğinde manevi bir yolculuğa çıkmanın önemini vurgular ve tasavvufi öğretiler doğrultusunda Allah’ın isim ve sıfatlarını anlamayı teşvik eder. Yazar, manevi temizliğin ve nefsin arındırılmasının önemini vurgular. Nefsini tezkiye eden kişi Allah’ın rızasına ulaşır ve kurtuluşa erer, aksi takdirde hüsrana uğrar. Tasavvuf, manevi olgunluk için rehberlik eder ve dünya nimetlerini ahirete tercih etme çabasını ifade eder. Ayrıca, nefsi tezkiye ve manevi arınmanın önemini Kur’an ayetleri ve hadislerle destekleyerek açıklar. Bu süreç, kişinin Allah’a yaklaşmasını ve ahireti önceliklendirmesini gerektirir.

2.2. İlahi Kudretin Küllî Mertebe Konusu

Hârizmî, “İlahi Kudretin Özü ve Yüceliği” başlığı altında, Allah’ın her şeyi kuşatan ve sürekli yaratan kudretini vurgular. İnsan, dünyevi arzulardan arınıp ilahi hakikate ve aşka ulaşarak manevi yolculuğunu Allah’a kavuşma amacıyla tamamlar.¹⁶⁶ Hüseyin Hârizmî, ilahi kudretin yüceliğini ve insan üzerindeki etkisini açıklamak için bir beyit kullanarak konuyu derinlemesine inceler ve okuyucunun bu kudretin anlamını daha iyi kavramasına yardımcı olur.

به خیال در نگنجد تو خیال خود مَرَنجان
از جهت بود مُبَرَّا مَطْلَب به هیچ سُویش.

Kendi hayalini, o yüce varlığın hayaline tercih etme.

Çünkü o, hiçbir yönden sınırlanmış değildir.¹⁶⁷

¹⁶⁴ İsrâ süresi. 17/110. Diyanet Yeni Meali.

¹⁶⁵ Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*, 1/146.

¹⁶⁶ Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*, 1/129.

¹⁶⁷ Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*, 1/129.

Bu beyitte, Allah'ın yüceliğinin insan düşüncesinin sınırlarını aştığı vurgulanmaktadır. Hüseyin Hârizmî, ilahi varlığı ve nitelikleri sınırlı insan aklıyla kavramaya çalışmanın mümkün olmadığını ve bu çabanın anlamsız olduğunu belirtir. Takva ve kemaletle duyulan muhabbet, içsel huzur ve ruhsal tatmin arayışından kaynaklanır. Bu erdemler manevi gelişimi destekler ve ruhsal rahatlama sağlar. Ancak, manevi ihtiyaçlar ve deneyimler bilimsel açıklamaların ötesinde kişisel inançlar ve duygusal faktörlerle şekillenir. Bu nedenle, takva ve kemaletle duyulan muhabbetin nedenleri kişisel deneyimlere göre değişebilir. Allah'ın yüceliğini ve kudretini ifade etmenin insan kavrayışının sınırlılığı nedeniyle zor olduğu vurgulanır. Kullanılan kelimeler ve kavramlar, O'nun gerçek doğasını yeterince yansıtamaz. Hüseyin Hârizmî, bu durumu bir beyitle açıklayarak, Allah'ın özünü anlamamanın ve ifade etmenin zorluğunu ifade eder.

به تنگ آمدم من از تنگی لفظ
شدم سرخ و زرد از دو رنگی لفظ .

Sözcüklerin darlığından sıkıldım.

İki renkli (sarı ve kırmızı) sözcüklerden oldum.¹⁶⁸

Beyitte, aşkın eleştirel bir incelemesini yapmanın önemini vurgular. Romantik ve lirik ifadelerin gerçek anlamını yansıtan, hayal kırıklıkları ve kalp kırıklığını gösteren bir tutku bulunur. Kelimelerin ve dilin yetersizliği bu sıkıntıyı ifade eder; dilin sınırlılığı, duyguları doğru şekilde aktarma çabasında içsel bir daralma ve rahatsızlık yaratabilir. Hüseyin Hârizmî, şiirlerdeki imgelerin ve kavramların önceki eserlerden geliştirildiğini belirtir.

Tasavvufa göre, bu bilgiye ulaşmak mümkündür ancak sadece Allah'ın izniyle açığa çıkar. Allah'ın gerçekliğinin ise insan kavramlarıyla tam olarak ifade edilemeyeceğini vurgular. Allah'ın yaratma işleminin düşünülebileceğini, ancak O'nun zatının insan kavrayışını aştığını vurgulayan hadis ve yorumları ele alır. Bu, Allah'ın zatını anlamamanın zor olduğunu ve sıfatlarının yol gösterici olduğunu ortaya koyar.¹⁶⁹

¹⁶⁸ Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*, 1/129.

¹⁶⁹ el-Âlûsî el-Hefaci Şahabuddin Ahmed b. Muhammed b. Ömer, *Haşiyetu's - Şehhabî âlâ Tefsiri'l Beydâvî* (Beyrut - Lübnan: Dar Sadr, 1997), 1/9.

2.2.1. Ahadiyet

Hüseyin Hârizmî, her şeyden bağımsız olma hâlini düşünmenin, Allah'ın "Ahadiyet" sıfatını kavramaya yol açtığını belirtir. Bu hâl, Allah'ın gizli saltanatının ortaya çıkması ve mutlak bilgiye erişimini sağlar. Yazar, eserinde bu mertebeyi, ilahi kudretin büyüklüğünün farkına varma şaşkınlığı olarak ifade eder. Mevlânâ'nın da bu anlayışla Allah'ı övdüğünü ve O'ndaki gerçekliği dile getirdiğini vurgular.¹⁷⁰ Aslında yazar bu cümlede Allah'ın mutlak birliği ve benzersizliğini vurgulayarak, O'nun her şeyden münezzeh ve mutlak gerçeklik olduğunu ifade eder. Her şeyden bağımsız olma hâli ile Allah'ın büyüklüğünün insan aklıyla tam olarak kavranamayacağını belirtir. Bu yüksek mertebeye ulaşmanın, derin bir manevi yolculuk ve ilahi varlığa teslimiyetle mümkün olduğunu savunur.

Yazar, Mevlânâ'nın eserlerine dayanarak, ilahi tecellilerin ve isimlerin övgüsünün hakikatlerin topluca anlaşılma yolu olarak belirtir. Bu tasavvufi yaklaşım, ilahi aşk ve muhabbetin derinliklerinde kaybolarak Allah'ın hakikatine ulaşmanın bir yolu olarak görülür. Allah'ın Ahadiyet sıfatını idrak etmenin manevi olgunluk ve ilahi hakikate yaklaşma sürecinde derin bir aşk ve teslimiyetle gerçekleştiğini vurgular. Ancak, yazarın belirttiği beyitlerin aslında İranlı şair ve mutasavvıf Ebû Hâmid Ferîdüddin Muhammed b. Ebî Bekr İbrahim-i Nîsâbü'rî'ye (ö.617/1221) ait olduğu tespit edilmiştir.

گر جمله تویی پس این جهان چیست؟

ور هیچ نیم من این فغان چیست؟

هم جمله توئی وهم همه تو

آن چیز که غیر تو است آن چیست؟

Eğer her şey sen isen, o halde bu dünya nedir?

Eğer ben hiçbir şey değilsem, bu feryat nedir?

Hem her şey sensin, hem de tümüyle sensin.

Senin dışında olan şey nedir?¹⁷¹

¹⁷⁰ Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*, 1/130.

¹⁷¹ M. Nafiz Şahinoğlu, "bû Hâmid Ferîdüddîn Muhammed b. Ebî Bekr İbrâhîm-i Nîsâbü'rî (ö. 618/1221). Şiirler Divanı. Gazel no: 101.", *TDV (İstanbul: TDV, İslam Ansiklopedisi, 1991)*, 4/95-98. Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*, 1/130.

Birinci mısrada, Allah'ın hem her şeyde mevcut olduğunu, hem de her şeyin O'nun bir parçası olduğunu ifade eder. Bu, tasavvuftaki vahdet-i vücûd (varlığın birliği) anlayışını yansıtır. İkinci mısrada, Allah'ın dışında bağımsız bir varlığın olup olmadığını sorgular. Tasavvufa göre, Allah'ın dışında bağımsız bir varlık yoktur; her şey Allah'ın varlığı ile kaimdir. Beyitler, tasavvufun derin meselelerine ışık tutarak, Allah'ın mutlak varlık olduğu ve her şeyin O'ndan geldiği inancını yansıtır. Bu sorgulamalar, insanın varlıkla ilgili kavramları ve Allah'a olan bağlılığını anlamaya yönelik manevi çabasını ifade eder.

من تفكر في ذلك رجع اليه طرفه حسيرا، وعقله مبهوتا، وفكره متحيرا .

Kim ki bu konuda derin derin düşünürse, gözü yorgun bir şekilde geri döner, aklı hayret içinde kalır ve fikri şaşkınlıkla dolup taşar.¹⁷²

Hüseyin Hârizmî'ye göre, bu cümle, derin düşüncelerin insan üzerindeki etkilerini açıklar. Arapça ifadede, karmaşık meseleler üzerinde yoğunlaşan kişinin gözlerinin yorgun, aklının şaşkın ve zihninin karışık hale geldiği vurgulanır. Derin düşünme, genellikle içsel dalgalanmalara ve kafa karışıklığına neden olabilir. Ve eserde ele aldığı birkaç beyitin Mevlânâ'ya ait olduğunu belirtir ve bu beyitlerin Mevlânâ'nın derin tasavvufî bakış açısını yansıttığını, eserin temel felsefesini desteklediğini ifade eder.

Eserdeki bazı beyitlerin yapılan araştırmalar neticesinde Şii kaynaklı olduğu görülmektedir. Eseri tahkik ve tahlilini yapan Muhammed Cevad Şerî'at'ın, Şii olma hasebiyle Şii şairlere duyduğu sempatiyle esere eklediği beyitler, eserin yazarının Şii mezhebine bağlı olduğu ima edilmektedir. Aslında tasavvuf, sağlam bir inanç temeli üzerine kurulmalı ve bu temel, manevi deneyimlerin anlamına yönlendirmelidir.

دُرِّ بَحْرِ فَضْلٍ وَ دَرِّ شَهْرِ عِلْمٍ

دلش کانِ اِفْضَالٍ وَ اوْ كُوْهِ جِلْمٍ.

بحق، شیر حق، ابن عم رسول

به علم و شرف طاق، و جفت بتول.

¹⁷² Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*, 1/130.

جهان بزرگی و جان سخا
وَلَيَّ خدایند و مَوَلای ما.

İhsan denizinin incisi ve ilim şehrinin hazinesi,
Onun kalbi deniz gibidir ve o, sabır dağıdır.

Hakk'ın aslanı, Peygamber'in kuzeni,
Bilgi ve şerefın tacı, saf kadınla eş.

Dünya büyüklüğü ve cömertliği,
Bizim efendimiz ve yüce Allah'ın dostudur.¹⁷³

Bu beyitlerde, Hüseyin Hârizmî, ilahi lütuf ve bilgi denizine, bilgi şehrine ve akıl dağlarına atıfta bulunarak insanın içsel zenginliğini ve ilahi bilgiye olan ihtiyacını vurguluyor. Ayrıca, “Hakk'ın aslanı” olarak nitelendirilen, Hz. Peygamber (sav)'in kuzeni Hz. Ali'ye atıfta bulunarak onun bilgelik ve şerefine değiniyor. Son olarak, evrenin büyüklüğü ve cömertliği ile Allah'ın dostluğuna vurgu yapıyor.

کمال الإخلاص نفي الصفات عنه.

“İhlâsın kemali, (Allah'tan) sıfatların nefyedilmesindedir.”¹⁷⁴

Hüseyin Hârizmî'ye göre, tasavvuf bağlamında bu cümle, kişinin Allah'a yönelik tam ihlâs (samimiyet) ve tevhid anlayışına ulaşması için Allah'ı yaratılmış varlıkların özelliklerinden tamamen tenzih etmesi gerektiğini ifade eder. Aslında şu noktalara da işaret eder: **Sıfatların Nefyi:** Allah'a insanî ya da mahlûkat özellikleri atfetmekten sakınmak, O'nu bütün yaratılmışlardan tamamen ayrı, mutlak ve yüce bir varlık olarak anlamak. **Mutlak Tevhid:** İhlâsın zirvesi, insanın Allah'ın birliğini o kadar saf bir şekilde idrak etmesidir ki, artık zihin, mahlûk özelliklerini O'na isnat etme fikrinden tamamen arınır. **Kamil İbadet:** Bu yaklaşım, sadece şekilsel değil, aynı zamanda derin bir manevî bağlılıkla Allah'a yönelmeyi gerektirir. Bu ifade, İslam tasavvufunun derin tefekkür ve tevhid anlayışına yaptığı vurgu açısından oldukça önemlidir.

¹⁷³ Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*, 1/130.

¹⁷⁴ Muhyiddin İbn Ârabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007), 2/50-75. Ayrıca, Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*, 1/130.

Bu anlayış, İmam Ali'den (ra) rivayet edilen Şii kaynaklı bir eserden alınmıştır. Allah'ı sıfatlardan münezze kabul etmenin, ihlasın en yüksek derecesi olduğunu vurgular. Çağdaş Şii âlimleri, “Kemal-i İhlas, O'ndan sıfatları inkâr etmektir” ifadesinin temel dayanaklardan biri olduğunu kabul ederler. Bu ifadeye göre, sıfatların tanınması veya araştırılması yerine, ihlasın kemali, Allah'ın sıfatlardan münezze olduğunu kabul etmekle sağlanır.¹⁷⁵ İmam Ali'nin bu sözü, Allah'ın insan aklının kavrayamayacağı yücelikte olduğunu ve herhangi bir sıfatla sınırlanamayacağını belirtir.

İslam teolojisinde Allah'ın sıfatları konusunda farklı yaklaşımlar vardır: Selefî ve ehl-i sünnet yaklaşımı; Allah'ın sıfatları olarak kabul edilir, ancak bu sıfatlar insanî anlamda düşünülmemelidir. Mu'tezili yaklaşım; Allah'ın sıfatlarının O'nun zatından ayrı olarak düşünülmemesi gerektiğini savunur. Şii yaklaşımı; Allah'ın sıfatlarının insanî anlamda düşünülmemesi gerektiğini, O'nun zatından ayrı sıfatlarının bulunmadığını, sıfatların Allah'ın zatında birleştiğini ifade eder. Bu metin, ihlasın en yüksek derecesinin Allah'ı sıfatlardan tenzih etmek ve O'nu insanî kavramlarla tanımlamaktan kaçınmak olduğunu vurgular. Bu, Allah'ın mutlak yüceliğini kabul etmeyi ve O'nu her türlü eksiklikten arındırmayı ifade eder. Bu anlayış, tasavvuf ve Şii teolojisinde önemli bir yer tutar.

2.2.2. Tefekkür

Hüseyin Hârizmî, bu konuyu kaleme alırken beyitlerden sonra şu sözlerle beyanda bulunmuştur. “تفكروا في نعمائه و صفاته ولا تفكروا في ذاته” *“Sıfatlarını ve nimetlerini tefekkür edin, ama zatını tefekkür etmeyin.”* Hadisi şerif sözleriyle Allah'ın zatını tefekkür etmenin İslam'da itikadı olarak iman bazında zarar vereceğini beyan etmiştir. Tasavvufî düşüncede, Allah'ın zatı hakkında tefekkür etmenin sınırları konusunda önemli bir hassasiyet vardır. Bu hassasiyet, insan aklının ve kalbinin Allah'ın zatını kavramakta yetersiz kalacağı ve yanlış anlayışlara yol açabileceği endişesinden kaynaklanır. Bu yüzden tasavvuf ehli, Allah'ın sıfatları ve nimetleri

¹⁷⁵ Nasser bin Abdullah bin Ali Al-Qafari, *Şiiğin On iki İmam Mezhebinin Esasları* (Riyad-Suudi Arabistan: yok, 1414), 2/536.

üzerinde tefekkür etmeyi teşvik ederken, O'nun zatı üzerinde derin düşünmeye karşı uyarıda bulunurlar.¹⁷⁶

İftikar, Allah'ın yaratıkları üzerinde düşünerek O'nun ululuğunu ve kudretini anlamaya çalışma anlamına gelir. Bu düşünceyi destekleyen bir ayet, “Yeryüzü ve gökyüzünün yaratılışını tefekkür edenlerin, Allah’a ibadet ederken bu yaratılışın boşuna olmadığını ve Allah’ın her türlü eksiklikten münezzeh olduğunu” ifade ettiğini belirtir.¹⁷⁷ Ayrıca, Hadislerde, Allah’ın nimetleri ve yaratılmışlar üzerine düşünmenin teşvik edildiği, ancak Allah’ın zatı hakkında düşünmenin sınırlı insan aklıyla kavranamayacak bir büyüklükte olduğu belirtilir. Düşünmenin, gafleti giderip kalpte Allah korkusunu artırdığı ve kalpleri hüznle cilalayıp aydınlattığı vurgulanır.¹⁷⁸ Tasavvufî düşüncede, yaratılmışlar üzerinde düşünmek Allah’a yakınlaşmanın ve derin bir iman geliştirmenin önemli bir yolu olarak görülür. Bu tefekkür, gafletten uzaklaştırır.

El-Bekrî (ö.486/1094), yaratılanlar üzerinde düşünmenin Allah’ın birliğini ve kudretini anlamaya yardımcı olduğunu belirtir. Ancak, Allah’ın zatını düşünmenin insanın kavrayışını aşacağını ve bu nedenle tavsiye edilmediğini ifade eder. İslam’da tefekkürün, yaratılanlar aracılığıyla yapılması gerektiği vurgulanır.¹⁷⁹ Hüseyin Hârizmî, tefekkürün Allah’a olan imanı ve teslimiyeti güçlendirdiğini, O’nun eserleri üzerinde düşünmenin manevi hayatı zenginleştirdiğini vurgular. Bu nedenle, tefekkür İslam’da iman ve teslimiyetin bir ifadesi olarak görülür.¹⁸⁰

Hüseyin Hârizmî, “*Keşşaf*” adlı eserde tefekkürün önemini bir hadisle açıklar. Hadiste, yıldızlara bakarak Allah’ın varlığını kabul eden ve dua eden bir adamın, samimi tefekkürünün Allah tarafından bağışlanmasına neden olduğu anlatılır. Bu örnek, tefekkürün İslam’daki önemini ve kalpteki manevi derinliği artırma etkisini vurgular. Yazar, tefekkürün İslam’da en yüksek ibadetlerden biri olduğunu belirtir. Tefekkür, ruhsal arınma, Allah’a yakınlaşma ve gafletten uzaklaşmayı sağlar, kalpte

¹⁷⁶ Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*, 1/131.

¹⁷⁷ Âli İmran Suresi: 3/190-191.

¹⁷⁸ Muhammed Âli b. Muhammed Allân b. İbrahim el-Bekrî es-Sıddık Şafîî, *Delilü'l-fâlihîn li-turuki Riyâzu's-sâlihîn*. (Beyrut - Lübnan: Dar Kutubu'l İlmiye, 2004), 1/27.

¹⁷⁹ Ali Özek, “Mu‘tezile âlimlerinden Zemahşerî’nin (ö. 538/1144) ağırlıklı olarak dirayet metoduyla yazdığı tefsiri.”, *TDV* (İstanbul: TDV, İslam Ansiklopedisi, 2022), 25/329-330.

¹⁸⁰ Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*, 1/131.

derin bir saygı ve sevgi uyandırır. İslam'da manevi gelişim için temel bir ibadet olarak kabul edilir. Hadis-i şerif, Allah'ın zatı yerine sıfatları ve nimetleri üzerinde düşünmeyi önerir. Allah'ın zatı insan aklının ötesindedir ve bu nedenle yanlış inançlara yol açabilir. Tefekkür, Allah'ın yaratılmışlar ve sıfatlar üzerindeki tecellileri üzerinden yapılmalıdır. Bu yaklaşım, imanı güçlendirir ve doğru yola yönlendirir. Yazar, tefekkürün manevi önemini vurgular ve bu pratiğin gafleti giderip kalbi arındırdığını belirtir. Tefekkür, Allah'a olan bağlılığı güçlendirir ve manevi gelişim için temel bir ibadet olarak kabul edilir. Allah'ın büyüklüğünü düşünmek, kalpte derin bir saygı ve korku uyandırır ve kişiyi daha derin bir iman ve teslimiyete yönlendirir.¹⁸¹ Hârizmî, Allah'ın zatı üzerinde tefekkür etmenin riskli olduğunu ve yanlış inançlara yol açabileceğini belirtir. Bu nedenle, İslam âlimleri ve tasavvufçular, Allah'ın sıfatları ve nimetleri üzerinde düşünmeyi önerir.¹⁸² Tefekkür, Allah'ın ayetleri, kudreti ve nimetleri üzerine yapıldığında, kişinin manevi gelişimini derinleştirir, ibadetlere olan bağlılığı artırır ve Allah'a olan sevgiyi güçlendirir. Ariflerin bu konuda verdikleri tavsiyeler, tefekkürün manevi hayat üzerindeki olumlu etkilerini vurgular.

وَزَيْن روى فَتَّاحٍ سِرِّ نَهْفَتِ
يُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ بَكْفَتِ.

ز غیرت چو خواهد که گردد نهان
که یارد که او را ببیند عیان؟

چو در پیش رخ پرده داری بسی
بجز ما عَرَفْنَا چه گوید کسی؟

وَر از پرده او رخ نماید عیان
بدرّ همه پردهٔ انس و جان.

Ve o gizli sırrı açan Fettah'ın yüzünün güzelliği ile
Allah size kendisini sakınmanızı söyledi.

Gayretinden dolayı saklanmak istediğinde,
Kim onu açıkça görebilir ki?

¹⁸¹ Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*, 1/131.

¹⁸² Ebû Cafer Muahammed bin. Cerir et-Taberî. (224-310 h.) Et-Taberî, *Camiû'l Beyan Ân Tevilü'l Ayi'l Kûr'an* (Mekke Mükerrrem - Suudi Arabistan: Dar et-Terbiyye ve't-Turas, ?), 10/253.

Önünde birçok perde varken,
Kim “Biz bildik” diyebilir?

Eğer o perde arkasından yüzünü gösterirse,
Bütün insan ve cin perdelerini yırtar.¹⁸³

İlk beyit: Allah’ın sıfatlarından biri olan “Fettah” (gizli sırları açan) üzerinden Allah’ın kudretini ve insanlara kendisini sakınmalarını emretmesini vurgular. Bu, Allah’ın gizli sıfatları ve hükümleri üzerindeki hâkimiyetini gösterir. İkinci beyit: Allah’ın kendisini gizlemesiyle ilgili bir noktaya değinir. Allah, gayretinden dolayı kendini saklamak istediğinde, hiç kimse onu açıkça göremez. Bu, Allah’ın mutlak gizliliğini ve büyüklüğünü ifade eder. Üçüncü beyit: Allah’ın birçok perde arkasında olduğunu ve bu perdelerden dolayı kimsenin kesin bilgiye sahip olamayacağını vurgular. Bu, insanın Allah’ın hakikatini tam anlamıyla kavrayamamasını ifade eder. Dördüncü beyit: Eğer Allah perde arkasından yüzünü gösterirse, bütün insan ve cin perdelerinin yırtılacağını belirtir. Bu, Allah’ın mutlak güç ve kudretini ve onun hakikatinin ortaya çıkması durumunda her şeyin değişeceğini ifade eder. Bu beyitler, Allah’ın büyüklüğünü ve gizemini vurgular, insanın O’nun sıfatlarını tam anlamasının zorluğunu ifade eder. Hüseyin Hârizmî, Allah’ın kudret perdelerini aşmanın sadece fiziksel ölümle değil, manevi diriliş ve derin ruhsal anlayışla da mümkün olduğunu belirtir. Yazar, Allah’ı görmek ve sırra ulaşmak için müridin nefsinin terbiye etmesi ve fedakârlık yapması gerektiğini belirtir. Yüce Yaratan’ın cemalini görmek her salike nasip olmaz; bu, hayat ve ölümden öte bir manevi yolculuk ve içsel mücadele gerektirir.

Şeyh Sadreddin Konevî, “Vahdet-i Vücûd” görüşünü savunur ve “*’Î’câzû’l-beyân fî te’vîli ümmi’l-Kur’ân*” adlı eserinde Fatıha Suresi’ni tefsir eder. Gaybî hakiki (tamamen bilinemez) ve izafî (göreceli olarak anlaşılabilir) olarak ikiye ayırır ve ilahi kudretin her şeyi kapsadığını vurgular. Konevî, Allah’ın mutlak doğasını ve kudretinin derinliklerini açıklamaya çalışır.¹⁸⁴

¹⁸³ Hârizmî, *Cevâhirü’l-Esrâr ve Zevâhirü’l-Envâr*, 1/131.

¹⁸⁴ Hârizmî, *Cevâhirü’l-Esrâr ve Zevâhirü’l-Envâr*, 1/131.

2.3. Varlık ve Âlem

Varlık ve Âlem kavramları, hem felsefî hem de tasavvufî açıdan derin anlamlara sahiptir ve birbirini tamamlayan iki temel unsuru ifade eder. Bu kavramlar, insanın varoluşu, evrenin mahiyeti ve Allah ile olan ilişkisini anlamaya yönelik derin bir düşünce sisteminin parçasıdır.¹⁸⁵ Hüseyin Hârizmî, özellikle tasavvufî bakış açısıyla ele alındığında, **varlık (vücûd)** ve **âlem** kavramlarını İslamî ve mistik bir bağlamda yorumlamış bir düşünürdür. Onun görüşleri, klasik tasavvufî düşüncelerin etkisi altında şekillenmiştir ve vahdet-i vücûd anlayışına yakın bir çizgide değerlendirilebilir. “Bununla birlikte, bu kavrama kimi zaman varlığı kendi Zâtı’ndan kaynaklanan Allah’ın Zâtı anlamında “Varlık” (var olan), kimi zaman ise Allah’tan başka her şeyi ifade eden “Mevcûd” (var oluş) anlamı yüklemiştir.”

Yazar, varlık ve âlemi birbiriyle ilişkili ama farklı düzlemlerde ele alır: **Varlık:** Allah’a özgü olan mutlak hakikattir. **Âlem:** Allah’ın isim ve sıfatlarının tecelli ettiği, yaratılmış olan mekân ve varlıkların toplamıdır. Bu yaklaşım, hem Allah’ın mutlak birliğini vurgulayan tevhid anlayışını güçlendirir hem de insanın kendini ve âlemi keşfetme yolculuğunda Allah’a ulaşabileceği fikrini destekler.

2.3.1. Tasavvufta Asıl Olandan Var Olana Ulaşma Yolu

“Tasavvufta Asıl Olandan Var Olana Ulaşma Yolu” başlığı derin bir manevî yolculuğun ifadesidir ve tasavvufun özüne dair önemli bir düşünceyi yansıtır. “Var olmayıp sonradan meydana gelen ve hakkında zamanların eşit olduğu şey için (var olduğu) o anda bir oluşturu (yaratıcı) bulunmalıdır. Ardından şöyle demiştir: ‘Bir durumdan mustağni kalamayan herhangi bir şey, o durumun hukmüne sahiptir. Fakat bu durum, söz konusu şeyin yaratma âleminden olmasına bağlıdır. Dolayısıyla araştırmacı onu incelemeli ve inceleyen ona güvenmelidir. Varlığı bir şeyin yok olmasına bağlı olan her şey, söz konusu şey yok oluncaya kadar var olamaz. Var olmuşsa o zaman varlığının bağlı olduğu şey yok olmuş ve (varlığı için) sebep gerçekleşmiştir. Bir şeyin öncelediği herhangi bir varlık, önceleyen şeyin aşağısındadır

¹⁸⁵ Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*, 1/131.

ve orada sınırlanmıştır. Sonsuza dek olsa bile, bu nitelik kendisinden ayrılmaz. Böylece varlık, iki “Lam” vasıtasıyla sabit olmuştur.”¹⁸⁶

Bu başlık üzerinden yapılabilecek yorumlar, tasavvufun temel kavramlarını ve insanın hakikat arayışını açıklamaya odaklanabilir: Tasavvuf terminolojisinde “Asıl olan,” genellikle Allah’ı, mutlak hakikati ve her şeyin kaynağını ifade eder. İnsan, Allah’ın tecellisi olan bu asıl hakikati anlamak ve ona yaklaşmak için bir yolculuğa çıkar. Var olan, insan, yaratılmış bir varlık olarak “Var olana” yani kendi bireysel varlığına sahiptir. Ancak tasavvuf, bu bireysel varlığın yanıltıcı ve geçici olduğunu, gerçek varoluşun ise Allah’a ait olduğunu vurgular. Buradaki “Var olan,” insanın bu dünyadaki deneyimi, ego ve zahiri varlığıdır. Ulaşma yolu, Tasavvufî yolculuk, “Fenâ” (kişinin nefsini yok etmesi) ve “Bekâ” (Allah ile ebedi varoluş) arasında bir dengede ilerler. İnsan, asıl olanın yani Allah’ın hakikatine ulaşabilmek için kendini tanımalı, nefsiyle mücadele etmeli ve ilahi hakikatle bütünleşmelidir. Bu yolculuk, zikir, tefekkür, riyazet ve ilahi aşkla dolu bir yaşam pratiği gerektirir. Tasavvufta, asıl olanla irtibat kurmak ve bu bağlantı aracılığıyla “Var olanı” anlamlandırmak, insanın varlık amacını ve Allah’a olan yakınlığını idrak etmesiyle sonuçlanır. Bu süreçte en büyük rehber, kişinin kalbinde duyduğu ilahi aşktır.¹⁸⁷

2.4. Gayb

Gayb, İslam’da duyularla algılanamayan ve yalnızca manevi veya entelektüel yollarla anlaşılabilen gerçekleri ifade eder. Tasavvuf anlayışında, gayb ilahi gerçekliklerin ve manevi sırların saklı olduğu bir alan olarak görülür. Şeyh Sadreddin Konevî, gaybı iki kategoriye ayırır: **Hakiki** (tamamen bilinemez, ilahi kudreti temsil eden) ve **İzafi** (göreceli olarak anlaşılabilir, ilahi kudretin yansımaları). Gayb, İslam düşüncesinde ve tasavvufta akıl ve duyuların ötesinde olan gerçeklik olarak kabul edilir. Hüseyin Hârizmî ise, gaybın tam olarak belirgin olamayacağını, çünkü ancak iman ve manevi bilgiyle anlaşılabilceğini belirtir. Gayb, insan aklının sınırlarını aşar ve Allah’ın sıfatlarının anlaşılması, yalnızca O’nun eserlerinden yola çıkarak mümkün olabilir. Mevlânâ ve Şeyhü’l Ekber (İbnü’l Ârabî), bireylerin ruhsal gelişim ve ma‘rifet yolculuğunda kişisel yeteneklerine göre ilerlemeleri gerektiğini vurgular. Şeyhü’l

¹⁸⁶ İbn Ârabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 2007, 1/96-97.

¹⁸⁷ Hârizmî, *Cevâhirü’l-Esrâr ve Zevâhirü’l-Envâr*, 1/149-150.

Ekber, “Ahadiyet” kavramını ele alarak Allah’ın birliğini ve varlığının tekliğini ifade eder.¹⁸⁸ Ayrıca, Allah’ın hikmetinin yaratılmış varlıklarla çeşitli tecellilerle ilişkilendirildiğini ve bu çeşitliliğin Allah’ın birliğini yansıttığını belirtir.

Bir hadiste, Allah’ın dostlarına olan sevgisi ve onlara yaklaşmanın yolları vurgulanır. Farzların ötesindeki nafile ibadetlerle Allah’a yaklaşan kullarını Allah sever. Sevdığı kullarına özel bir yakınlık gösterir ve onlara iştme, görme gibi duyularına tecelli eder. Allah, kullarının dualarına cevap verir, sığınmalarını kabul eder ve onların canını almak istemez, çünkü mümin ölümü istemez. Hadis, Allah’ın kulunun farzların dışında nafile ibadetlerle O’na yaklaşmasını ve bu samimiyetle Allah’ın sevgisini kazanmasını vurgular. Allah, bu yakınlık karşısında kuluna merhamet eder, onu korur ve ona yakınlık gösterir.¹⁸⁹ Velilik, Allah’a yakınlığı ifade ederken, düşmanlık O’ndan uzaklaşmayı simgeler. Bu, müminler için Allah’ın sevgisi ve koruyuculuğunun büyük bir lütuf olduğunu belirtir. Hüseyin Hârizmî, bu konuya Mesnevî’den birkaç beyitle biraz daha değinmeye çalışmıştır.

خلق را چون آب دان صاف و زلال
اندر و تابان صفات ذوالجلال.

علمشان و عدلشان و لطفشان
چون ستاره‌ی چرخ در آب روان .

پادشاهان مظهر شاه‌ی حق
فاضلان مرآت آگاهی حق .

قرنها بگذشت و این قرن نویست
ماه آن ماهست آب آن آب نیست .

Hüseyin Hârizmî, beyitleri bu şekilde kendi eserinde kaleme almıştır. Ama beyitlerin aslı bu şekilde sıralanmıştır. Mesnevî’de aldığı çoğu şiirlerin mesnevî’deki beyit sıralamasına uymadığı yapılan araştırmalar sonucu tespit edilmiştir. Mesnevî’de geçen şekli böyledir.

خلق را چون آب دان صاف و زلال

¹⁸⁸ Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*, 1/131.

¹⁸⁹ Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*, 1/132.

اندر آن تابان صفات ذوالجلال.

علمشان و عدلشان و لطفشان
چون ستاره چرخ در آب روان.

پادشاهان مظهر شاهى حق
فاضلان مرآت آگاهى حق.

قرنها بگذشت و این قرن نویست
ماه آن ماهست آب آن آب نیست.¹⁹⁰

Yaratılmışları, temiz ve berrak suya benzet;
İçinde, Celal Sahibi'nin sıfatları parıldar.

Onların bilgisi, adaleti ve lütfu,
Gökyüzündeki yıldızlar gibi suyun akışında parlar.

Krallar, gerçekliğin hükümdarı olan hakikatin görüntüsüdür;
Fazilet sahipleri ise gerçek bilginin aynasıdır.

Yüzyıllar geçti ve bu yüzyıl yenidir;
O ay, o aydır, o su, o su değildir.

Birinci beyitte, yaratılmışların safiyet ve berraklıkla, Allah'ın Celal sıfatlarının yansması olduğu vurgulanıyor. Temiz su, berraklığıyla Allah'ın yüce sıfatlarını yansıtırken, aynı şekilde yaratılmışlar da O'nun kudret ve azametini yansıtır. İkinci beyitte, Allah'ın ilmi, adiliği ve lütfunun, suyun akışında parlayan yıldızlar gibi olduğunu ifade eder. Bu sıfatlar, doğanın her yönünde Allah'ın hükümrانlığını ve iradesini yansıtır. Üçüncü beyitte, dünya üzerindeki kralların, hakikatin hükümdarı olan Allah'ın yansması olduğu belirtiliyor. Benzer şekilde, fazilet sahipleri de, gerçek bilginin aynası olarak Allah'ın hikmetini yansıtır. Dördüncü beyitte, zamanın akışı ve değişimin sürekli olduğu vurgulanıyor. Ancak, Allah'ın hakikati ve kudreti daima aynı kalır; bu nedenle, O'nun gerçekliği ve yaratılışı, zamanın değişen akışından etkilenmez ve her çağda aynı şekilde tecelli eder. Hüseyin Hârizmî, "Vahdaniyet" kavramını ve İslam âlimlerinin Allah'ın isim ve sıfatlarını "Özün gözletilmesi" olarak tanımladığını açıklar. Bu anlayış, Allah'ın birliği ve mertebeleri hakkında

¹⁹⁰ Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*, 1/133.

derinlemesine düşünmeyi amaçlayan “Ulûhiyet, Makamı, Cem ve gayb’ı izafe” mertebesini ifade eder. Alt mertebeler ise “Camî” veya “Cemü’l Cem” olarak adlandırılır.

2.4.1. İlâhi Mertebeler

Hüseyin Hârizmî, yaratıcının isim ve sıfatlarının saliki kemâle ulaştırdığını belirtir. “Âllame” olarak adlandırılan kişi, mutlak ilimlere vakıf olur ve Allah’ın “Âlim” sıfatını tecelli eder. “Rahman” isminin mertebesi öne çıkar, ilk Ahlâk ise “Lavhu’l Kaza, Ümmü’l Kitap ve Kalem-i Aâla” isminin mertebesidir. Zatın düşünülmesi, külliyelerin cüziyatlarda sabit ayrılıklara neden olur.¹⁹¹

a) Ulûhiyet mertebesi

“Ulûhiyet” mertebesi, velayet makamına ulaşan gerçek otoritedir. Esmaların ve sıfatların yüce hakikatlerle tecellileri sebebiyle bu mertebede “Rabbîyet” mertebesi diye ifade edilir. Yüce yaratıcının âlemlerdeki hüküm ve tasarrufu, ilâhi kudrete itaat ve ibadet anlamına gelir. Bu işlemler, ilâhi kudret sıfatıyla düzenlenir ve bu sıfatlar zati ve sübuti sıfatlar arasındadır.¹⁹² Ayrıca, Üstad Bedüzzaman Said Nursi, Risale-i Nur Külliyyatı’nda, tüm canlıların ve maddi varlıkların bir ibadet amacıyla yaratıldığını belirtir. Dünyadaki nimetler ve iyilikler, ibadet edenler için şükür ve hamd sebebi olup, ilham ve vahiy gibi manevi sıraların tamamı yalnızca bir İlâh’a işaret eder. Hüseyin Hârizmî, Allah’ın münezzeh ve sınırsız bir kudret sahibi olduğunu vurgular. Allah’a karşı muhalefet eden veya O’na rakip olabilecek hiçbir varlık bulunamaz.¹⁹³

b) Rububiyet mertebesi

Rububiyet, İmam Kuşeyrî’nin ifade ettiği gibi, her zaman ve her yerde Allah’ın birliğinin hükmetmesi ve yarattığı tüm varlıklara ihtiyaç duydukları şeyleri lütfetmesi, onlara rehberlik etmesi ve korumasıdır. Bu tanım, yaratıcının yegâne sahibi olduğu gerçeğini açıkça ifade eder.¹⁹⁴ Hüseyin Hârizmî, varlıktaki düzen ve denge ile dağıtılan

¹⁹¹ Hârizmî, *Cevâhirü’l-Esrâr ve Zevâhirü’l-Envâr*, 1/133.

¹⁹² Hârizmî, *Cevâhirü’l-Esrâr ve Zevâhirü’l-Envâr*, 1/133.

¹⁹³ Alparslan Açıkgenç, “Said Nursi (1878/1960). Son dönem Osmanlı âlimi ve Nurculuk hareketinin kurucusudur.”, *TDV (Ankara: TDV, İslam Ansiklopedisi, 2018)*, 35/565-572. Said en-Nursi, *Risâle-i Nur / Şualar* (İstanbul: Nesil, 2012), 1/12.

¹⁹⁴ el-Kûşeyrî, *er-Risaletü’l Kûşeyriye*, 291.

nimetlerin, Rububiyetin bir ifadesi olduğunu vurgular. Rububiyet, her şeyi kontrol eden ve yöneten kudreti ifade eder. Bu gerçeklik kesin ve tartışmasızdır; Allah'ın Rububiyeti üzerinde şüphe veya ikilem olamaz. Hüseyin Hârizmî, Allah'ın Rububiyetinin ve ilahlığının mutlak ve tek olduğunu belirtir. Şirk, Allah'ın birliğine zarar verir; bu nedenle, sadece Allah'a ibadet etmek doğru olup, başka varlıklara ilahlık atfetmek, İslam'ın temel ilkelerine aykırıdır.¹⁹⁵

c) Batın- ı Mutlak Mertebesi

“Batın-ı Mutlak Mertebesi,” Allah'ın mutlak bilgeliği ve her şeyi kapsayan ilmi ile ilgilidir. Allah'ın “Âlim” ismi, O'nun her şeyi, hem zahir hem de batınını, en ince detayına kadar bilmesini ifade eder ve O'nun varlıkların yaratıcısı ve koruyucusu olduğunu vurgular.¹⁹⁶ Allah'ın bilgisi sınırsızdır ve her şeyi eksiksiz bilir; bu, O'nun mutlak ilim ve hikmetini ifade eder. “el-Müte‘âl” ismi, Allah'ın en yüce ve eşsiz olduğunu vurgular. Allah'ın bilgisi, insan aklının ötesindedir ve bu, insanlara O'na duydukları derin saygıyı ve hayranlığı açıklar.

d) Rahman Mertebesi

“Rahman” sıfatı, Allah'ın tüm varlıklara geniş bir merhamet ve iyilik gösterdiğini ifade eder. Bu sıfat, hem maddi hem de manevi ihtiyaçların karşılanmasında Allah'ın kapsamlı rahmetini ve cömertliğini temsil eder. Hüseyin Hârizmî, bu mertebenin Allah'ın her türlü ihtiyacı karşılama yeteneğini vurguladığını belirtir.¹⁹⁷

ولقد خلقنا الانسان ونعلم ما توسوس به نفسه ونحن اقرب اليه من حبل الوريد.

“Yemin olsun, beşeri halk eden biziz ve nefsinin ona verdiği vesveseyi de biz biliriz. Çünkü biz, ona şah damarından daha yakınız.”¹⁹⁸

Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî (ö.923) göre, “er-Rahman” ismi Allah'ın sınırsız merhametini ifade eder. Bu

¹⁹⁵ Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*,1/133.

¹⁹⁶ Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*,1/133.

¹⁹⁷ Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*,1/133.

¹⁹⁸ Kaf süresi: 50/16.

isim, “Rahmet” kökünden türetilmiştir ve “er-Rahim”den daha geniş bir merhamet anlamına gelir. et-Taberî, Allah’ın merhametinin her şeyi kuşattığını ve bir annenin çocuğuna olan merhametinden bile daha büyük olduğunu belirtir. Allah’ın merhameti, evrenin düzeni ve işleyişinde gizli bir şekilde yer alır.¹⁹⁹

e) Rahim Mertebesi

Hüseyin Hârizmî’nin ifadesine göre, Rahim mertebesi külli nefse işaret eder ve “Levhi Kader, Levhi Mahfuz, Kitab-i Mübin” gibi kavramlarla bağlantılıdır. Bu mertebe, Allah’ın rahmetinin evrenin genel düzeni ve planında nasıl işlediğini anlamamıza yardımcı olur.²⁰⁰ İmam Taberî’ye göre, “Rahim” ismi, Allah’ın özel rahmetini ifade eder ve diğer bağışlayıcı, seven, yüce isimlerle ilişkilidir. “Rahim” adı, müminlere has bir rahmeti simgeler ve bu rahmet, özellikle başarılı olan kullara yöneliktir. Bu isimler, farklı imtiyazlar, sırlar ve öğretiler taşır.²⁰¹

f) el - Muhyi Mertebesi

Hüseyin Hârizmî, “el-Muhyi” sıfatını, küllî olan cisimlerin etkilenebilir nefsi olarak tanımlar ve bu sıfatı “Levh-i Mahv ve İspat” ile ilişkilendirir. Bu sıfatla bağlantılı süveri ise “Nevî’iye, Ruhaniye ve Cismaniye” olarak nitelenir. Allah’ın hayat verme ve öldürme sıfatları, Kur’an ve sünnette sabit sıfatlar olarak yer alır. “El-Muhyi” ismi, Allah’ın canlılık veren, diriltir ve can veren sıfatını ifade eder. Tasavvufta, Allah’ın aşkı kalbe yerleştiğinde, bu sıfat kalbi ilahi aşkla diriltir ve manevi olarak yükseltir.²⁰²

g) Kabil Mertebesi

Hüseyin Hârizmî, burada tüm yaratılmışların efendisinin kim olduğu sorusuna cevap olarak şu ayet-i kerimeyi kullanmaktadır:

وَكِتَابٍ مَّسْطُورٍ فِي رَقٍّ مَّنْشُورٍ .

¹⁹⁹ Et-Taberî, *Camiû’l Beyan Ân Tevilü’l Ayi’l Kûr’an*, 10/340.

²⁰⁰ Hârizmî, *Cevâhirü’l-Esrâr ve Zevâhirü’l-Envâr*, 1/134.

²⁰¹ Et-Taberî, *Camiû’l Beyan Ân Tevilü’l Ayi’l Kûr’an*, 1/146.

²⁰² Hârizmî, *Cevâhirü’l-Esrâr ve Zevâhirü’l-Envâr*, 1/134.

“Yayılmış ince deri sayfalara düzenle yazılmış kitaba,”²⁰³ Bu ayet-i kerime; Allah’ın kudretini ve Kur’an-ı Kerim’in apaçık mesajını nasıl ifade ettiğini anlatıyor. Hüseyin Hârizmî, bu ayet üzerinden Allah’ın mutlak otoritesini ve emirlerinin açıkça beyan edildiğini vurguluyor. Ayrıca, bu ilahi vahyin, tüm yaratılmışların Allah’a boyun eğmesi ve ibadet etmesi gerektiğini gösterdiğini belirtiyor.²⁰⁴

Ebü’s-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseyinî el-Âlûsî (ö.1270/1854), bu konuda Allah’ın elçileri aracılığıyla mahkemeyi kübradan sonra azabın geleceğini ve bu azabı engelleyecek bir gücün olmadığını vurgular. “Kitap” teriminin Levh-i mahfuz, haşir günü, amel defteri ve meleklerin vazifeleri gibi ilahi sembollerle ilişkili olduğunu belirtir. Allah’ın mutlak otoritesi karşısında insanların itaat etmeleri gerektiğini, amellerin kaydedilmesinin ilahi adaletin ve hesap gününün kesinliğini sağladığını ifade eder.²⁰⁵ Bu açıklama, ayetlerin Allah’ın yaratılış ve düzen üzerindeki mutlak hâkimiyetini vurguladığını, “Kitap” teriminin ise ilahi emirler, kader ve amellerin kaydedildiği bir sembol olarak kullanıldığını belirtir. Hüseyin Hârizmî, Allah’ı tefekkür etmenin manevi mertebeleri yükselttiğini, kişinin Allah’a olan yakınlığını artırarak O’nun yüceliğini daha derinlemesine anlamayı sağladığını vurgular. Bu tefekkür, manevi yolculukta ilerlemek için önemli bir araçtır.²⁰⁶

h) Fail Mertebesi

Hüseyin Hârizmî, “Fail Mertebesi” kavramını açıklarken, Allah’ın yegâne yaratıcı olduğunu ve tüm fiillerin sahibi ve düzenleyicisi olduğunu vurgular. Bu mertebenin amacı, Allah’ın mutlak kudretini ve yaratıcılığını anlamaktır.²⁰⁷ Hüseyin Hârizmî, Allah’ın tüm yaratılmışlar üzerinde mutlak otoriteye sahip olduğunu, hiçbir şeyin O’nun işlerine müdahale edemeyeceğini belirtir. “Fail Mertebesi” kavramı, İslam’ın tevhid inancını güçlendirir ve Allah’ın mutlak kudretini anlamaya yardımcı olur.

²⁰³ Tur süresi. 52-3.

²⁰⁴ Hârizmî, *Cevâhirü’l-Esrâr ve Zevâhirü’l-Envâr*, 1/134.

²⁰⁵ el-Alûsî, *Ruhul Me’ani Fi Tefsiri’l Kur’an-i’l Âzim ves- Seb’al Mesani*, 14/28.

²⁰⁶ Hârizmî, *Cevâhirü’l-Esrâr ve Zevâhirü’l-Envâr*, 1/134.

²⁰⁷ Hârizmî, *Cevâhirü’l-Esrâr ve Zevâhirü’l-Envâr*, 1/134.

ı) el - Âlim Mertebesi

“el-Âlim” Mertebesi, Allah’ın her şeyi bilen, geçmişten geleceğe her şeyi kuşatan ilmini ifade eder. Hüseyin Hârizmî, bu mertebenin Allah’ın ilminin derinliğini ve mutlak hâkimiyetini anlamada önemli olduğunu vurgular. İnsanların nesnel gerçeklikleri ve bu gerçekliklerin ardındaki ilahi hikmeti düşündüklerinde, Allah’ın el-Âlim sıfatının tecellilerini idrak ettiklerini belirtir. Bu düşünce, Allah’ın ilmini daha derinlemesine anlamalarına ve imanlarını güçlendirmelerine yardımcı olur.²⁰⁸

i) el - Musavvir Mertebesi

Hüseyin Hârizmî, el-Musavvir Mertebesi’ni açıklarken, bu mertebenin Allah’ın mutlak ve mukayyed âlemin rabbi olduğunu belirttiğini ifade eder. “el-Musavvir” ismi, Allah’ın yaratılmışlara şekil ve suret veren anlamına gelir. Hüseyin Hârizmî, bu terim üzerinde düşünürken, Allah’ın her yaratılışına estetik ve mükemmellik kattığını vurgular. “el-Musavvir” sıfatı, Allah’ın yaratma fiilindeki sanatını ve mükemmelliğini vurgular. Bu sıfatın her varlığın kendine özgü bir biçimle, estetik ve denge içinde yaratıldığını ifade ettiğini belirtir.²⁰⁹ “el-Musavvir Mertebesi,” Allah’ın yaratmadaki estetik ve mükemmelliğini yansıtarak O’nun mutlak kudretini gösterir.

j) ez - Zahir – i Mutlak Mertebesi

Hüseyin Hârizmî, “ez-Zahir” esmasını Esma’ül Hüсна’nın sonu olarak nitelendirir ve bu ismin, Allah’ın mülk sahibi olduğunu ve insanın “Kemalet” makamına ulaşmasının ilk aşamasını temsil ettiğini belirtir. “ez-Zahir,” Allah’ın varlığının apaçık delillerle görünen olduğunu ifade eder.²¹⁰ ez-Zahir Mertebesi, Allah’ın varlığının her şeyde belirgin olduğunu ve her şeyin O’nun varlığına işaret ettiğini vurgular. Bu mertebe, Allah’ın kudretinin ve varlığının kâinatta, doğada ve insanın iç dünyasında açıkça görülebilir olduğunu belirtir; Allah’ın varlığını gizleyen hiçbir şey yoktur.

²⁰⁸ Hârizmî, *Cevâhirü’l-Esrâr ve Zevâhirü’l-Envâr*,1/134.

²⁰⁹ Hârizmî, *Cevâhirü’l-Esrâr ve Zevâhirü’l-Envâr*,1/134.

²¹⁰ Hârizmî, *Cevâhirü’l-Esrâr ve Zevâhirü’l-Envâr*,1/134.

k) Kemalet Mertebesi

Hüseyin Hârizmî, “Kemalet” mertebesini ele alırken, bu mertebenin “İlahi mertebelerin tümünü kapsayan bir mertebe olduğunu” açıklamaktadır. Kemalet, varoluşun vahiylerle ve doğal yaradılış mertebelerinin, cüz-i (parçalı), külli (bütünsel), akıl ve nefsin kabul edip itaat ettiği mertebe olarak tanımlanır.²¹¹

l) Kemalet Mertebesinin Anlamı ve Özellikleri

İlahi mertebelerin cemi, kemalet mertebesi, Allah’ın tüm sıfatlarının ve isimlerinin mükemmel bir şekilde birleştiği ve tecelli ettiği mertebedir. Varoluşun vahiylerle ve doğal yaradılış mertebeleriyle ilişkisi, kemalet mertebesi, hem ilahi vahiylerle hem de doğal yaradılışla ilişkilidir. Bu mertebe, Allah’ın evreni ve içindeki her şeyi ilmi ve iradesiyle düzenlediğini ifade eder. Cüz-i ve külli kabul ve itaat: Kemalet mertebesinde, hem cüz-i (parçalı) hem de külli (bütünsel) anlayışlar kabul edilir ve itaat edilir. Akıl ve nefsin itaati, kemalet mertebesinde, akıl ve nefis de Allah’a itaat eder. Bu, insanın zihinsel ve ruhsal olarak Allah’a yönelmesini ve O’nun iradesine göre yaşamayı ifade eder.²¹²

m) Kemalet Mertebesinin Tasavvufî Yorumu

Kemalet mertebesi, tasavvuf açısından, insanın Allah’a olan aşk ve marifetiyle en yüksek seviyeye ulaştığı, ilahi gerçeklikleri tam anlamıyla idrak ettiği bir mertebedir. Kemalet mertebesi, Allah’ın tüm isim ve sıfatlarını kavrayarak, tam itaat ve huzur içinde yaşama durumunu ifade eder. Bu mertebeye ulaşanlar, ilahi sırlar âlemini algılar ve zaman ile mekânı aşarak hem görünen hem de görünmeyen âlemleri deneyimleyebilirler. Ayrıca, Hüseyin Hârizmî, kemalet mertebesine ulaşanların Allah’ın ilmi ve bereketiyle sırlar âlemini algılayarak fani dünyadaki en yüksek mertebeye eriştiklerini ifade eder. Bu kişiler, zaman ve mekân sınırlarını aşarak, ilâhî lütuflarla hareket eder ve Hz. Peygamber Efendimiz’in (sav) hadisine mazhar olurlar. Yazar, bu konuyu bu mısra şiirle pekiştirmiştir.

تو به قیمت وِرایِ دو جهانی

²¹¹ Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*, 1/134.

²¹² Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*, 1/134.

چه کنم قدر خود نمی دانی.

Sen, iki dünyanın ötesinde bir değere sahipsın,

Ne yapayım, kendi değerini bilemezsin.²¹³

Hüseyin Hârizmî, insanın kendi değerini fark edememesinin ve gerçek değerini anlamasının önemini vurgular. Kemalet mertebesine ulaşanların, Allah'ın lütuflarıyla dolup taşan gerçek değerlerini kavrayıp ona uygun şekilde yaşamaları gerektiğini işaret eder. Nefsini kontrol altına alıp Allah'a itaati seçen kişi, "Halife-i Kâinat" olarak yeryüzündeki Allah'ın temsilcisi olur. Bu konunun önemini çeşitli beyitlerle destekler.

از پشت پادشاهی مسجود جبرئیل

ملک پدر بجویی ای بی نوا چه باشد؟

ای اولیای حق جدا شمرده

گر ظن نیک داری بر اولیا چه باشد؟

(تو گوهر نهفته، در کاه و گِل گرفته

گر رُخ ز گِل بشوی ای خوش لقا چه باشد؟)

جزوی ز کل بمانده دستی ز تن بریده

گر زین سپس نباشی از ما جدا چه باشد؟

بی سر شوی و سامان از کبر و حرص خالی

آنگه سری بر آری از گبریا چه باشد؟

Cebraile tahtının arkasından secde ederken,

Sen, ey saz çalan, neye yöneldin?

Ey Allah'ın dostları, ayrılmış olanı sayıp dökün;

Eğer iyi bir zannınız varsa, Allah'ın dostlarından ayrılmak ne anlama gelir?

İkinci satırda geçen beyti bu şekilde nakletmiş yazar.

(Sen) Kibir ve hırsın elinden başsız ve çaresiz olup, Sonrasında böbürlenmek ne işe yarar?

Bütünden bir parça kalmış, bedenden bir el kesilmiş;

²¹³ Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*, 1/134.

Bundan sonra bizden ayrı kalırsan, ne olacak?

Başsız ve hırstan boşalan, kibir ve açgözlülüğten arınmış olursan,

O zaman gururdan başını kaldırmak ne anlama gelir?²¹⁴

Beyitlerde insanın gerçek değerini anlaması ve Allah’a yönelmesi gerektiği vurgulanır. İlk beyitte, gerçek hazineyi aramanın önemi belirtilir; ikinci beyitte, Allah’ın dostlarının kıymeti ifade edilir; üçüncü beyitte ise dünyevi hırs ve kibirlerden arınıp gerçek yüceliğe ulaşılması gerektiği belirtilir. Dördüncü beyitte; Bu söz, Mevlânâ’nın *Mesnevî’sinde* geçen bir anlayışa benzer şekilde, insanın asıl kaynağından (ilahi aşktan, hakikatten, sevgiliden) ayrılmasının verdiği derin acıyı anlatır. Beşinci beyitte ise; insanın manevi yolculuğunda geçirmesi gereken içsel dönüşüm anlatılır: Eğer nefsinden arınırsan, artık başkaldırmak yani gururlanmak anlamsız olur. Hüseyin Hârizmî, bazı beyitlerin Mevlânâ’nın “*Mesnevî’sinde*”, bazılarının ise Şems-i Tebrizi’nin divanında yer aldığını ve bu durumun eserlerin kaynaklarının incelenmesi sırasında karşılaşılabilecek bir farklılık olduğunu ifade eder. Hüseyin Hârizmî, beyitlerin derin manalar, temel prensipler ve esma ile sıfatların mertebelerinin açıklanması açısından önemli olduğunu vurguluyor. Varlık âlemindeki çeşitliliği ve varlığın inişini anlatmanın yeterli olduğunu belirtiyor ve bu görüşünü şiirle destekliyor.

کاروان غیب می آید یقین

لیک از این زشتان نهان آید همی.

این همه رمز است مقصود آن بود

کان جهان اندر جهان آید همی.

همچون روغن در میان جان شیر

لامکان اندر مکان آید همی.

همچون عقل اندر میان جان و تن

بی نشان اندر آید همی.

Karavan gaybdan geliyor,

²¹⁴ Şahinoğlu, “bû Hâmid Ferîdüddîn Muhammed b. Ebî Bekr İbrâhîm-i Nîsâbü’rî (ö. 618/1221). Şiirler Divanı. Gazel no: 101.”, 4/Gazel no: 844. Ayrıca, Hârizmî, *Cevâhirü’l-Esrâr ve Zevâhirü’l-Envâr*, 1/135.

Kesin Fakat bu çirkinlerden gizli geliyor.

Bunların hepsi bir semboldür,

Asıl amaç O dünyanın bu dünyaya gelmesidir.

Sanki yağ, sütün içinde olduğu gibi

Mekânsız olan, mekâna geliyor.

Sanki akıl, can ve bedeninde olduğu gibi

Belirtisi olmayan (görünmez) geliyor.²¹⁵

Beyitler, görünmeyen gerçekliklerin dünyaya nasıl nüfuz ettiğini sembolik bir şekilde ifade eder. İlk beyitte, ilahi bilginin dünyaya inişi, sıradan gözlerden gizli olarak betimlenir. İkinci beyitte, manevi dünyanın maddi yaşantımıza girmesi ve ilahi hakikatlerin günlük yaşamda yer alması anlatılır. Üçüncü beyitte, ilahi gerçekliğin maddi dünyada varlık bulması, süt içindeki gizli yağ gibi betimlenir. Son beyitte ise, ilahi bilginin ve aşkın insanın iç dünyasında nasıl yer aldığı, aklın can ve bedendeki varlığına benzetilir. Bu beyitler, manevi yolculukta yüksek mertebelere ulaşan kişilerin deneyimlerini ve ilahi aşkın etkisiyle akıl, ruh ve bedeni birleştirerek diğer manevi âlemleri deneyimlemelerini betimler. Bîşr el-Hâfî gibi büyük sofilerin deneyimleri, bu sembolik dil ve derin manevi gerçekliklerle paralellik gösterir. Hüseyin Hârizmî, bu beyitlerde ve açıklamalarında, yüksek manevi mertebelere ulaşan zatların deneyimlerini ve bu mertebelerin anlamlarını derin bir şekilde ele alırken, Bîşr el-Hâfî gibi şahsiyetleri örnek vererek bu manevi yolculuğun önemini ve derinliğini vurgulamaktadır.

این خود از حدّ اشارت در گذشت. « إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ. فهم من فهم و من لم يذوق لم يعرف.

Bu, işaretlerin ötesine geçti. Bunda kalbi olan ya da kulak veren ve şahit olan kimseler için hatırlatma vardır. Anlayan anlar, tatmayan bilmez.²¹⁶

Manevi yolculuğun derinliklerini ve ilahi hakikatlerin anlaşılmasının zorluğunu ifade eder. Beyitler ve ifadeler, farklılıkların tek bir asıldan geldiğini ve

²¹⁵ Gazalistan; Mevlevî, Divanî Şems. Gazeliyat. Gazel numarası: 2897. Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*, 1/135.

²¹⁶ Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*, 1/135.

ilahi hakikatlerin doğrudan bir tecrübe ile anlaşılabilirliğini vurgular. Allah'ın rehberliği ve ilahi aşkın önemi öne çıkar. Kur'an-ı Kerim'den alıntılanan ayet, bu hakikatlerin yalnızca kalbi olan ve gerçekten dinleyenler tarafından kavranabileceğini belirtir. Ayrıca, Abdurrezzak Kaşânî (ö.735/1335) bu konu hakkında şöyle yorum yapmaktadır; “*Bütün şair ve bilgeler bir konuyu açıklamak isterken, işaret ettikleri gönüllerin efendisinin muhabbetine işaretleri kâfidir.*”²¹⁷ Kaşânî, şairler ve bilgelerin derin manevi ve ilahi gerçeklikleri anlatırken, asıl amacın Allah'a olan muhabbeti ifade etmek olduğunu belirtir. Kaşânî'ye göre, şairler ve bilgeler, işaret ettikleri ilahi muhabbetin ve hakikatlerin kalbi ve akli açık olanlara yeterli bir öğüt sunduğunu belirtir.²¹⁸ Bu öğütler, ilahi aşkı anlamak için kalp ve aklın dikkatle açılması gerektiğini ifade eder.

Hüseyin Hârizmî, Kaşânî'nin yorumunu ve ilgili ayeti birleştirerek ilahi aşkın derin anlamlarını vurgular. Bu anlayışı pekiştirmek için Kur'an'daki ilgili ayeti kullanır: “*Şüphesiz bunda, kalbi (aklı) olan yahut hazır bulunup kulak veren kimseler için bir öğüt vardır.*”²¹⁹ Ayrıca, İbnü'l Ârabi'nin “*Fusûsü'l-Hikem*” adlı eserinden alıntılanan beyitlerle bu anlayışı destekler.

که این مختلفات جمله از یک اصل است
و این جمله چه گونه ها از آن بیچون است.

Bu farklılıkların tümü tek bir asıldandır.

Ve bu tüm çeşitlilikler O'nun zatından (O'ndan) kaynaklanmaktadır.²²⁰

Yazar, İbnü'l Ârabi'nin beyitinde vurgulanan farklılıkların ve çeşitliliklerin özünde tek bir kaynaktan, yani Allah'tan geldiğini açıklar. İbnü'l Ârabi'ye göre, varlık âlemindeki tüm farklılıklar, Allah'ın zatındaki birlikten kaynaklanır. Bu beyit, bu çeşitliliğin aslında Allah'ın birliğinin bir tezahürü olduğunu ifade eder. “*مختلفات*” (farklılıklar) ve “*یک اصل*” (tek bir asıl) ifadeleri, varlık âlemindeki tüm çeşitliliğin Allah'ın birliğinden türediğini vurgular. Bu yorum ve beyitle yazar, varlık âlemindeki tüm farklılıkların ve çeşitliliklerin Allah'ın birliğinden kaynaklandığını ve bu

²¹⁷ Abdurrezzak Kaşânî, *Füsüsü' l Hikem' in Şerhi* (Kahire: Dar Afakul, 2016), 1/21.

²¹⁸ Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*, 1/135.

²¹⁹ Kaf Süresi. 50/37.

²²⁰ Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*, 1/135.

farklılıkların, Allah'ın zatındaki mutlak birliğin tezahürleri olduğunu açıklar. Hüseyin Hârizmî, İbnü'l Ârabî'nin tasavvufî düşüncelerini açıklayarak, okuyuculara Allah'ın birliği ve çeşitliliklerin bu birlikten nasıl kaynaklandığını anlamada derin bir anlayış kazandırmayı amaçlar. Sezginin ve içsel bilginin, manevi rehberlikte ve doğru yolu bulmada kritik rol oynadığını vurgular. Bu içsel sezgi, manevi gelişimde ve ilahi rehberlikte önemli bir araçtır. Allah'ın en iyi rehber olduğuna dair vurgusu, manevi yolculukta ilahi rehberliğe güvenmenin önemini ifade eder.

Bu ön bilgilerin sunumundan ve bu makalelerin tefsirinde âlimlerin tespitlerine göre, makamın takdiminden ötürü Hak olan Hazret adının görülmediği durumlar olabilir. Bu durumda, makam muhatabına layık olmaz ve dolayısıyla o durumda Hz. Peygamber'in (sav) sıfatının salikte zuhur etmeme hali ortaya çıkar ki bu, salikin kendisinde bu sıfatların zuhur etmediği anlamına gelir. Hüseyin Hârizmî, bu konuyu açıklarken, şu ayeti kerimeyi'de ekler.

لَا تَبْقَى وَلَا تَذَرُ.

*“Bütün bedeni helâk eder, hiçbir şey bırakmaz ve de eski hale getirip tekrar azap etmekten vazgeçmez o.”*²²¹

Hüseyin Hârizmî, ayetin ilahi sıfatların salikte tam olarak tezahür etmediğini vurgulayıp, bu durumun manevi eksiklik anlamına geldiğini belirtir. İbni Kesir (ö.774/1373) tefsirinde bu konuyu şöyle kaleme almıştır: “Yani onların etlerini, damarlarını, sinirlerini ve derilerini yedikten sonra başka bir şeye dönüştürler ve ölmezler.”²²² Ayrıca, bunu İbni Büreyde (ö.62-63/682-83), Ebu Sinan (ö.38/659), vb. âlimler böyle değerlendirmektedir. “*Tevhidin özüne bir isim vermek gerekir, ama hakikatine değil. Bunda Peygamberin (sav) 'in reddi yoktur. O'ndan varlıkta yoktur, yokluk da olamaz. Aksi takdirde, tabiatına lüzumsuz olan bir sıfatı ona nispet etmek lâzımdır. Bu yüce varlık, onun sıfatlarından biridir.*” Cehennem azabının şiddeti ve sürekliliği, cehennem ehlinin sürekli bir azap içinde olmasını ve bedenlerinin tekrar tekrar yaratılarak cezalandırılmasını ifade eder. Yazar, Hz. Peygamber'in (sav) ilahi

²²¹ Müddessir süresi. 74/28. Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*,1/136.

²²² A. Kerim Özaydın, “İbn-i Kesîr, Ebû'l Fidâ. İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbüddîn Ömer b. Kesîr b. Davud b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî eş-Şâfiî (ö. 774/1373).”, TDV (İstanbul: TDV, İslam Ansiklopedisi, 1999), 20/132-134.

esma ve sıfatlarla uyumlu olduğunu belirtir, ancak bazı özelliklerin eksikliği mecazi olarak “Yok” sayılabilir. Allah’ın zati ve sübuti sıfatlarının ayrılmaz bir bütün olduğunu vurgular. Hz. Peygamber’in (sav) şahsiyetinde bu ilahi sıfatların tam anlamıyla tecelli ettiğini belirtir. Sübuti sıfatlar, Allah’ın zatından ayrılamaz ve bu sıfatlar Allah’ın varlığıyla uyumlu olup, ezeli muhabbetine işaret eder.²²³

”وقال صلى الله عليه وسلم ”إن داود قال: يا رب لم خلقت الخلق؟ فقال: كنت كنزا مخفيا فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق لأعرف.“

“Peygamber Efendimiz (sav) dedi: Davud (as) dedi ki: Ya Rab, yaratıkları neden yarattın? Allah buyurdu ki: Gizli bir hazine idim. Bilinmeyi istedim ve bu yüzden yaratıkları yarattım ki bilineyim.”²²⁴ Bu hadis, Allah’ın yaratılışın sebebinin O’nun ezeli muhabbeti ve bilinme arzusundan kaynaklandığını belirtir. Allah, “Gizli bir hazine” olarak bilinmek istemiştir; yaratılış, O’nun sıfatlarının ve esmasının tecelli etmesi ve mahlûkatın O’nu tanıyıp bilmesi amacıyla gerçekleştirilmiştir. Hüseyin Hârizmî, her mertebenin Allah’ın sıfatlarının bir yansıması olduğunu, ancak hiçbir mertebenin Allah’ın zatını tam olarak yansıtamayacağını belirtir. Örneğin, Zeyd’in “Âlim” sıfatı, Allah’ın ilmiyle kıyaslanamaz çünkü Zeyd’in bilgisi sınırlıdır.²²⁵ İnsan ve diğer varlıkların özellikleri, Allah’ın sıfatlarının sınırlı yansımalarıdır ve bu yansımalar, Allah’ın özüyle tam örtüşmez. Zıtlıklar ve benzerlikler, Allah’ın yaratıcı gücünün bir yansıması olarak görülür ve bu anlayış, varlıkların Allah’a olan bağımlılığını anlamayı kolaylaştırır. Bu görüş, bir beyitle özetlenir.

الْعَيْنُ وَاحِدَةٌ وَالْحُكْمُ مُخْتَلِفٌ
وَ ذَاكَ سِرٌّ لِأَهْلِ الْعِلْمِ مُنْكَشِفٌ.

Göz (kaynak) bir tek olabilir, ancak hükümler farklıdır.

Bu, ilim sahipleri için ortaya çıkan bir sırdır.²²⁶

²²³ Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*,1/136.

²²⁴ Nizameddin el-Hasan bin Muhammed bin el-Hüseyin el -Kûmi. (ö.850). en-Nisabûri, Ğaraibu'l Kur'ân ve Reġaibu'l Furkan (Lübnan - Beyrut: Dar Kutubû'l İlmiye, 1416), 4/269. Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*,1/136.

²²⁵ Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*,1/137.

²²⁶ Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*,1/137.

Hüseyin Hârizmî göre, gözlerin aynı gerçekliği görmesine rağmen hükümlerin farklılık göstermesinin, ilim sahiplerinin derin bilgi ve anlayışını yansıttığını belirtir. Keşif mertebesindeki kişinin gerçek zenginliği kurallarda görülür ve bu merteye, kuralları etkileme yeteneğini ifade eder. Salık, Allah'ın delillerini anlamaya yönelik bir mertebeye ulaşır ve Hızır'ın (as) olayları gibi, Allah'ın fiillerinin her zaman hikmetli olduğunu vurgular. Bu ayetle belirtilmektedir ki bazı tespit ve indirgeme şartları ve mutlak muhabbetin yeniden zuhuru, “Vahdet” nefsinin birliği tecellisinin nefse dair olduğunu ifade etmektedir.

یوم هم بارزون، لا يخفى على الله منهم شيء، لمن الملك اليوم، لله الواحد القهار.

*“O günde onlar bariz olarak meydana gelirler. Allah onların her şeyini bilir, hiçbir şey saklı kalmaz. O günde her şeyin mutlak mülkün hâkimi ve sahibi olan “Kahhar” sıfatına sahip Allah’tır.”*²²⁷ Hüseyin Hârizmî, bu hikmetli konuyu birkaç beyitle dile getirmeye çalışmıştır.

عشق مطلق سر از جیب غیب بیرون می کند
و این همه چون و چرا را باز بیچون می کند.

خواه عشقش نام نه خواهی عدم خواهی وجود
اوست کاین افسانه ها پیدا به افسون می کند.

بر شهود خود و خودش را چو جلوه می دهد
خویشتن را بر جمال خویش مفتون می کند.

Sevgili, mutlak aşk gizemi, gaybın cebinden dışarı çıkarır

Ve bütün bunları niçin ve nasıl olduğunu yeniden açığa çıkarır.

Onun sevgisi adını aramaz, ne yokluğu ne de varlığı ister,

O, bu hikâyeleri büyümlü sözlerle ortaya çıkarır.

Kendi görkemini ve kendi benliğini sergilerken,

Kendini kendi güzelliğine vurur. Sevgili, kendini sergilerken, kendi güzelliğine hayranlık duyar ve kendisini etkiler.²²⁸

²²⁷ Mü'min süresi 40-16. Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*,1/137.

²²⁸ Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*,1/137.

Birinci beyitte; Mutlak sevgi, gizli olanın sırlarını açığa çıkarır ve her şeyin niçin ve nasıl olduğunu anlamamıza yardımcı olur. İkinci beyitte, gerçek aşk, adını aramaz veya ne yokluğu ne de varlığı ister, çünkü o, bu hikâyeleri büyümlü kelimelerle ortaya çıkarır. Yazar, Allah’a olan derin sevgisini ve manevi yükselişini, Leyla ve Mecnun’un aşkını örnek alarak ifade eder. “Fenâ fiş-Şeyh, fenâ fir-Resul, fenâ fillah” terimleri, tasavvufî gelişimde sevginin tamamen birleşme halini ve manevi aşamaları anlatır.

2.4.2. Harflerdeki Sırların Mutasavvıfa Etkileri

Hüseyin Hârizmî, Ehl-i Hak’ın manevi yükseliş basamaklarını açıklarken, tevhidin semboller ve harflerle yazıldığını belirtir. Kur’an’ı evrende gizli bir kitap olarak görürler; harfler çeşitli birleşimlerle derin anlamlar oluşturur, bu da tevhidin zenginliğini gösterir.²²⁹ Eserin incelenmesinde, tahkik edilen ve mesnevideki beyitler arasında eksiklikler ve eklemeler olduğu fark edilmiştir. Bu, eserin daha detaylı gözden geçirilmesi gerektiğini ve ilahi kudretin Ahadiyet yönünün, rivayetler ve bilgi kaynaklarının birleştirilmesiyle anlaşılacağını gösterir. Hüseyin Hârizmî, makalesinde geometri ilmini kullanarak bir zereden oluşumu inceleyip Âdem’in yaratılışını ilahi kudretin Ahadiyet sıfatını ispatlayan bir delil olarak sunar. “Harf-i Âliyat” adı verilen gaybî harfler ve bunların bilimsel kanıtları, Şeyhü’l Ekber’in “*Fütühatü’l-Mekkiyye*” adlı eserindeki manalarla ilişkilidir. Hüseyin Hârizmî, bu konuyu çeşitli nazım şekilleriyle ele almıştır.

كُنَّا حُرُوفاً عَالِيَاتٍ لَمْ نُقَلْ
مُتَعَلِّقَاتٍ فِي ذُرَى أَعْلَى الْقُلُ.

أَنَا أَنْتَ فِيهِ وَتَحْنُ أَنْتَ وَأَنْتَ هُوَ
وَالْكُلُّ فِي هُوَ هُوَ فَسَأَلَ عَمَّنْ وَصَلْ.

Biz yüksek harfler idik, hiç söylemedik,
En yükseklerin tohumlarında asılıydık.

Ben, Sen’dim içinde, biz, Sen’dik ve Sen,
Herkes O’nda O’du, öyleyse sor, kim vardır?²³⁰

²²⁹ Hârizmî, *Cevâhirü’l-Esrâr ve Zevâhirü’l-Envâr*, 1/139.

²³⁰ Hârizmî, *Cevâhirü’l-Esrâr ve Zevâhirü’l-Envâr*, 1/140.

Beyitlerde, vahdet-i vücud anlayışı dile getirilir; her şeyin Allah'ta birleştiği ve O'nun tecellisi olduğu ifade edilir. Yüksek harflerin birliği ve varlıkların Allah'ın varlığında birleştiği vurgulanır. “Sor, kim vardır?” ifadesi, her şeyin Allah'ın varlığına bağlı olduğunu hatırlatır. Hüseyin Hârizmî, batını ilimlerin kutsal kitaplarda önemli olduğunu ve bu ilimlerin derin doğasını vurgular. “Batın” kelimesi, bu ilimlerin şahadet sırrıyla ilişkili olduğunu belirtir. İçsel zorluklar, gerçeklerin yalnızca Allah'ın bilgisiyle anlaşılabilceğini gösterir. Harfler, Allah'ın ezeli ilminde belirlenmiş olup, her varlık ve olay Allah'ın ilmiyle planlanmıştır. Bu anlayışla, Allah'ın bilgisinin ve kudretinin her şeyi kapsadığı vurgulanır.

Yazar, harflerin akıl ve ruh gibi dış varlıkların basit hakikatlerini ifade ettiğini ve bu harflerden oluşan kelimelerin sezgisel varlıkları temsil ettiğini belirtir. Ayrıca, âlemler, yüce varlıklar, olaylar, sureler ve ayetlerin eşit derecede önemli olduğunu vurgular. Bu unsurlar, insan-ı kâmilin mükemmelliği temelinde ifadeleri içerir. Hüseyin Hârizmî, “Ahadiyet” kavramının evrenin bütünlüğünde ve genelinde bulunduğunu belirtir. Şeyh Muhyiddin İbnü'lü' Ârabî'nin “*Fusûsü'l Hikem*” ve Sadreddin el-Konevî'nin “*İ'cazu'l Beyan fî Tefsiri'l Kur'an*” eserlerinde ele alınan bu sır âlemi bilgilerini vurgular. Hüseyin Hârizmî eserdeki sırların içsel bağlantılarının önemine dikkat çeker ve bu nedenle konuyu derinlemesine açıklamaktansa kısa bir bilgiyle geçmeyi tercih ettiğini ifade eder.²³¹

İbrâhîm b. Büzürcmihr b. Abdilgaffâr-ı Hemedânî Fahreddîn-i Irâkî, (ö.687/1289)²³² kendi eserinde bu açık sırların tanıtımını farklı manalarla vermiş ve bu manaların konusuyla ilgili bir kısıtlama olduğunu belirterek, bu anlamları birkaç mısra ile ifade etmiştir. Irakî'nin “*Şiirler divanı rej'i-yat*” adlı eserinde, üç numaralı beytin ikinci bendinde bu konuya değinir.

پیش از عدم و وجود عالم
وز کاف «کن» و کتاب مبرم.
سلطان سرای عشق فرمود

²³¹ Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*, 1/140.

²³² Orhan Bilgin, “Fahreddîn -i Irâkî, İbrahim b. Büzürcmihr b. Abdilgaffâr-ı el-Hemedânî (ö. 688/1289).”, TDV (İstanbul: TDV, İslam Ansiklopedisi, 1995), 12/84-86.

پاک است سرای ما ز اغیار.

از عشق ظهور عشق درخواست
اظهار حروف اسم اعظم.

برداشت به جای خامه انگشت
زد در دهن و نوشت در دم.

بر کف بنوشت نام و چه نام؟
نامی که طلسم اوست آدم.

Yokluk ve varlığın öncesinde,
Ol emrinin ve yazılmış kitabın öncesinde.

Aşk sarayının sultanı buyurdu
Bizim sarayımız yabancılardan (başkalarından) arınmıştır.

Aşkın ortaya çıkışı aşkı talep etti,
En yüce ismin harflerinin tecellisiyle.

Kalem yerine parmağını kullandı,
Ağızına götürdü ve hemen yazdı.

Avucuna bir isim yazdı, ne isim?
O ismin sırrı âdem'dir.²³³

Birinci beyit; Yaratılışın başlangıcında, varlığın ve yokluğun ötesinde Allah'ın "Kun" (Ol) emriyle her şeyin başladığı ifade ediliyor. Bu, tüm varoluşun başlangıcının Allah'ın iradesiyle olduğuna vurgu yapar. İkinci beyit; İlahi aşkın kendisi, en yüce ismin (Allah'ın) harflerinin tecellisiyle ortaya çıkmıştır. Burada, aşkın yaratılışın temelinde olduğu ve her şeyin aşk ile var olduğu ifade ediliyor. Üçüncü beyit; Burada sembolik bir anlatımla, Allah'ın kalem kullanmadan, sadece parmağıyla yaratma kudretini ifade eder. Dördüncü beyit; Allah'ın avucuna yazdığı isim âdem'dir. Bu, insanın yaratılışındaki derin sırra işaret eder. Âdem ismi, insanın ilahi sırların ve aşkın taşıyıcısı olduğunu belirtir.

²³³ Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*, 1/141. Ayrıca, Fahreddîn -i Irâkî Fahreddîn -i Irâkî, *İbrahim b. Büzürcmihr b. Abdilgaffâr-ı Hemedânî* (ö. 688/1289). (Bağdat: Dairetü'l Meârif Farisî., ?), 2/1707.

Beyitlerde, yaratılışın ilahi aşk ile başladığı ve Âdem'in bu aşkın merkezi olduğu vurgulanır. İlahi irade ve aşkın tecellisi olarak harflerin ve isimlerin önemi betimlenir. Hüseyin Hârizmî, Allah'ın bir şeyi yaratmak için sadece “Kûn” demesinin yeterli olduğunu ve bunun Kur'an'daki “Kûn fe yekûn” ifadesini ve Levhi Mahfuz'daki kaderi içerdiğini belirtir. Levhi Mahfuz, Allah'ın ezeli ilminde her şeyin kayıtlı olduğu ilahi bir kitaptır. Hüseyin Hârizmî, yaratılışın başlangıcındaki ilahi kudretin sonsuz ve mutlak olduğunu vurgular. “Kûn” emri, Allah'ın kudretinin sınırsız olduğunu ve her şeyin O'nun iradesiyle var olduğunu ifade eder. Levhi Mahfuz, tüm varlıkların Allah'ın bilgisi altında yazılı olduğu ilahi bir kitaptır ve kader inancının temelini oluşturur. Yazar, ilahi kudretin her şeyin Allah'ın takdiriyle gerçekleştiğini vurgulayan bir bilinç oluşturmayı amaçlar. Bu yaklaşım, Allah'ın mutlak kudretini ve her şeyin O'nun bilgisi dâhilinde olduğunu hatırlatarak insanın bu ilahi düzen karşısındaki yerini ve teslimiyetini ifade eder.²³⁴ Ayrıca, yazarın eserinde geçen ikinci satırdaki beyitin, aslında üçüncü numaralı beytinin üçüncü bendinden bir parçadır ama yazar bunu eserinde bu beyitlerin arasına kurmuş.

Hüseyin Hârizmî, beyitte “Aşk sarayının sultanı” ifadesiyle Allah'ın veya aşkın yüceliğini temsil eder. “Bizim sarayımız” ifadesi, ilahi aşkın yüceliğini ve kutsallığını simgeler. “Yabancıardan arınmıştır” ifadesi, ilahi aşkın saf ve dünyevi etkilerden uzak olduğunu vurgular. Beyitteki “Saray,” mecazi olarak kalbi veya ruhu temsil eder; ilahi aşkın sultanı olan Allah, kalbi ve ruhu dünyevi arzulardan arındırmıştır. Bu beyit, tasavvufta kalbin arınmasının ve sadece Allah'a adanmanın önemini vurgular ve bir dervişin manevi yolculukta dünyevi bağlılıklardan sıyrılmasını gerektiğini ifade eder. Hüseyin Hârizmî, bu beyit ile okuyucusuna, ilahi aşkın saflığını ve kutsallığını hatırlatarak, dünyevi bağlardan kurtulup kalplerini Allah'a yöneltmeleri gerektiğini öğütlemektedir. Bu arınma süreci, Allah'a olan bağlılığı güçlendirir ve kişinin manevi yolculuğunda ilerlemesine yardımcı olur. Yazar, eserin dördüncü makalesinin bitiminde bu sözleri kaleme almıştır. “*Bu esere kim yorum yapmak isterse, manevi makam ve mertebe sahibi olması gerektiğini belirtmektedir.*”²³⁵ Evliyadan ileri gelenler, bir salık'ın ruh halini bilen şeyhi, manevi

²³⁴ Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*,1/141.

²³⁵ Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*,1/141.

sır kapılarının salık'e açılması için şeyhinin himmet etmesi gerektiğini dile getirmektedir. Allah en hakiki mürşittir.

Hüseyin Hârizmî, eserin derin ve batını anlamlarının anlaşılması için manevi makam ve bilgiye sahip olmanın önemini vurgular. Manevi deneyim ve bilgi, eserin sırlarını ve derinliğini kavrayabilmek için gereklidir. Tasavvufta, bir salikin manevi ilerlemesi için mürşid-i kâmil (olgun manevi rehber) rehberliği önemlidir; mürşid, salikin içsel durumunu göz önünde bulundurarak manevi yolculuğuna yardımcı olur ve manevi sırları açar. Ancak nihai rehberin Allah olduğu belirtilir. Bu, manevi olgunluğa erişmiş kişilerin eserin derin manevi anlamlarını tam olarak anlayabileceğini ifade eder.

Tasavvufta bir harfe farklı açılardan yaklaşıldığında, o harfin belirli bir varlık mertebesine ait olduğu söylenebilir. Bu mertebe, “Zat”, “Sıfatlar” veya “Fiiller” bağlamında ele alınabilir. Tek bir yöne sahip olan her harf, yalnızca bu mertebelerden birine mensuptur ve bu durum, onun metafiziksel derecesine bağlı olarak değişkenlik gösterebilir. Bununla birlikte, harfin sahip olduğu yönlerin artması, onun farklı varlık mertebeleriyle olan irtibatını da artırmaktadır. “Harflerden ona ait olan falan harftir” ifadesiyle, bir harfin, zatını tamamlayan hakikatleri ifade ettiği kastedilmektedir. Harfler, tasavvufta yalnızca dilbilimsel unsurlar değil, aynı zamanda varlık mertebelerinin birer sembolü olarak görülür. Her harf, Allah'ın zatı, sıfatları veya fiilleriyle ilişkilendirilebilir. Tek bir yönü olan harfler belirli bir mertebeye aitken, çok yönlü harfler daha geniş bir hakikati yansıtır.²³⁶

2.5. Ruh

Ruh, birçok dini, felsefi ve tasavvufî geleneğin odak noktası olan, insanın varoluşundaki manevi boyut ya da özü ifade eder. Ruh, bedenin ötesinde bir varlık olarak tanımlanır ve genellikle insanın ilahi hakikatle bağlantısını sağlayan en saf ve asil parça olarak görülür. Yaratılışı, Kur'an-ı Kerim'de ruhun Allah tarafından üflendiği belirtilir:

²³⁶ İbn Ârabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 2007, 1/226.

“Ona biçim verdiğimde ve ona ruhumdan üflediğimde...”

Bu ifade, insanın ruhunun ilahi bir kökene sahip olduğunu ve Allah’tan bir parça taşıdığını gösterir.²³⁷ Ruh ve Nefis, İslam tasavvufunda ruh ile nefis arasında bir ayırım yapılır. Ruh, Allah’a yakın olan saf yönü temsil ederken, nefis genellikle insanın dünyevi ve şehvani arzularına işaret eder. Tasavvuf yolculuğu, nefsin terbiye edilerek ruhun özgürleşmesini hedefler. Ayrıca, Şeyh Kelâbâzî, ruhun mahiyetiyle ilgili bazı görüşleri eleştirerek bunların doğru olmadığını belirtmiştir. Ona göre, ruh, bedende bulunan bir mâna olup, tıpkı beden gibi yaratılmış bir varlıktır.²³⁸

Hüseyin Hârizmî, “Can’ı” hayat kaynağı olarak tanımlar ve ruhun Allah’ın emriyle insanı canlı kılan temel varlık olduğunu belirtir. Tasavvufta ruh, ilahi hakikatlerin ve Allah’ın isimlerinin tecellisi olarak görülür ve yaratılmış bedenin içinde yaratıcı’nın mükemmelliğini yansıtır.²³⁹ “*Ruh Rabbimin emrindedir. Onun hakkında size çok az bir bilgi verilmiştir.*”²⁴⁰ Ayeti kerimede buyurulduğu gibi. Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar eserinde yazar; “*Ruh can ve hayat demektir. Beden kalıbına tevdi edilmiş rabbani, ilahi bir letafettir. O bedende bulunduğu sürece Allah Teâlâ ruhun mahalli olan tene can ve hayat vermektedir.*” diye belirtmektedir. Ayrıca Sühreverdî bu konuyu şöyle ifade eder; Ehl-i Sünnet inancına göre, ruhlar farklı çeşitlerde kabul edilir. Bazı düşünürler, ruhu yalnızca hayatın özü olarak tanımlamışken, diğerleri ise ruhu bedenlere yerleştirilmiş ince bir madde olarak görmüşlerdir. Ruh, bedenlerde bulunduğu sürece, bu bedenlere canlılık kazandırarak Allah Teâlâ’nın düzenini ve yaratma âdetini gerçekleştirir. İnsan, yaşamla var olan bir varlık olup, ruhlar bedenlere yerleştirilmiştir. Ruhun, uykuda gelişim göstermesi, bedenden ayrılıp tekrar ona dönme gibi bir özelliği vardır ve buna “Revan” denilir.²⁴¹ Ayrıca, Takıyyüddîn Yahyâ b. Muhammed b. Yûsuf el-Kirmânî (ö.833/1430), tasavvufta ruh, “Allah ile kul arasındaki gizli malumat” olarak tanımlanır ve manevi

²³⁷ Muhammed Hamdi Yazır Elmalılı, *Muhtasar Hak dini Kur ‘an Dili* (İstanbul: İşaret, 2012), 5/368.

²³⁸ Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta’arruf*, 110.

²³⁹ Hârizmî, *Cevâhirü’l-Esrâr ve Zevâhirü’l-Envâr*, 1/160-161.

²⁴⁰ İsrâ süresi. 17/85.

²⁴¹ Sühreverdî, *İrşâdü’l-Mürîdîn*, 33.

sırları taşıyarak insanın Allah’a yakınlaşmasını sağlar. Bu, ruhun manevi yolculukta merkezi bir rol oynadığını ifade eder.²⁴²

Hüseyin Hârizmî’ye göre, “Ruh”, Ehl-i sünnet ve cemaat âlimleri ruh konusunda ihtilaf etmişlerdir. Bazıları onun sadece hayat olduğunu söylerler. Bazıları da soylu ruhların bir nevi şaka olduğunu, bu şekillerin içinde bulunduğunu, Allah’ın sünnetinin buna dayandığını, yani hayatın var olduğunu söylerler ama ruhlar kalıplardadır, insanın ruh ve cesetten ibaret olduğunu ve hayrın madeninin ruh olduğunu ifade eder.²⁴³ Ayrıca et-Tusî’ye göre, Ruh, insanın ilahi ve manevi yönüdür. Allah’ın insana üflediği ruh, insanın ilahi kaynağına ve Allah’a olan bağlantısını simgeler. Tasavvufta ruhun kemale erdirilmesi, Allah’a yaklaşma ve O’nunla bütünleşme sürecidir.²⁴⁴

Yazar’a göre; zapt ve hasr terimlerini kullanarak, kişinin kendisini tasavvur etme hali ve bu halin fiillerle tezahürünü açıklar. Bu fiiller nebatî fiiller olarak adlandırılır ve nebati, hayvani ve insani nefis durumlarını ifade eder. Yazar, insanın bu farklı nefis hallerini ve öz benliğini tanımlar. Hüseyin Hârizmî, ruhun Allah’ın tecellilerinin bir yansıması olduğunu ve yaratılmışlar arasında en değerli olduğunu vurgular. Tasavvufî yolculukta, ruhun ilahi hakikatlerle bağlantısını anlamak ve bu yolda ilerlemek, hakikate ulaşmanın temel yollarından biridir. Erzurumlu İbrahim Hakkı (ö.1193/1780) “*Marifetname*” eseri, İbnü’l Ârabî’nin küllî ruh anlayışı ve İbni Âtaillahi’l İskenderî’nin ruh hâlleri üzerinden bu derinlik genişletilir.²⁴⁵

Hüseyin Hârizmî, tasavvufî mertebelerin, kalpteki manevi nizamın ortaya çıkmasını sağladığını belirtir. Bu süreçte kalp, nefsani etkilerden arındırılarak ilahi nurun hâkim olduğu bir hale dönüşür. Bu dönüşüm “*Nefs-i Mutmainne*” olarak tanımlanır. Hayvani ve nebati nefis, temel biyolojik ve içgüdüsel arzular. Aklın yönlendirmesi, arzuların kontrolü ve içsel huzurun sağlanmasıdır. Nefsin emareleri, nefsin çeşitli aşamalardan geçerek olgunlaşmasıdır. Kalpte nurun hâkimiyeti, ilahi nurun kalpte doğması ve güçlenmesidir. İlahi tecelli, Allah’ın isim ve sıfatlarının

²⁴²el-Kirmânî., *el-Kevâkibü’d Derârî fî Şerhi Sahih el-Buhari.*, 7/2. (Buhârî, “Küsûf”, 2; Müslim, “Salât”, 112).

²⁴³ Hârizmî, *Cevâhirü’l-Esrâr ve Zevâhirü’l-Envâr*,1/118.

²⁴⁴ et-Tûsî, *Me’âricü’l Kudsî fî Medarici me’ârifet’in –Nefsi*, 145-178.

²⁴⁵ Hârizmî, *Cevâhirü’l-Esrâr ve Zevâhirü’l-Envâr*,1/161..

tecellisidir. Kalpteki manevi nizam, nefsi etkilerden arınma ve manevi düzenin sağlanmasıdır. Bu düzen, kişinin içsel huzuru, manevi bilgeliği ve Allah’a olan bağlılığının artmasıyla kendini gösterir.

İmam Gazâlî’nin “*Îhyâ’i Ulûmi’d-dîn*” eserinde, kalbin manevi önemi vurgulanır. “Ben ne yere ne de göğe sığarım, ama mümin kulumun kalbi bana yeter” hadis-i şerifi, kalbin ilahi tecellilere açık bir mekân olduğunu ve Allah’ın sınırsız kudretini yansıttığını belirtir. Kalp, iman ve takva ile dolduğunda ilahi aşk ve hakikatlerin merkezi olur. “*Mahmumü’l-kalp*” terimi, kötü duygulardan arınmış ve sadece Allah’a yakın olmaya hazır olan temiz kalbi ifade eder. Hz. Ömer’in sözleri, takva ile arınmış kalbin ilahi hakikatleri görme kapasitesine sahip olduğunu belirtir.²⁴⁶ Saf ve temiz bir kalp, kişinin manevi yolculuğunda Allah’a en yakın mertebeye ulaşmasını sağlar.

Yüce Allah, doğru yola iletilen kişinin kalbini İslam’a açarak ona bir nur bahşeder. Bu durum, şu ayetlerle açıklanır: “*Artık Allah kimi doğru yola iletmek isterse onun kalbini İslam’a açar.*”²⁴⁷ “*Allah kimin kalbini İslam’a açarsa, artık o, Rabbinden gelen bir nur üzeredir.*”²⁴⁸ Bu ayetler, bir kişinin kemalat makamına ulaşmasının ve ilahi kudretin bahşettiği sırrın mükâfatını elde etmesinin Allah’ın lütuf ve keremiyle gerçekleştiğini ifade eder. En’am Suresi’nin 125. ayeti, Allah’ın hidayet vermek istediği kişinin göğsünü İslam’a açarken, sapkınlık isteyen kişilerin ise kalbini daraltarak cezalandırdığını belirtir.²⁴⁹ Bu ayetler, salikin kalbinin Allah’ın nuruyla dolacağını gösterir.

Hüseyin Hârizmî, kalbin ilahi nurla aydınlanmasının önemini vurgular. En’am Suresi 125. ayet ve Bakara Suresi 257. ayet, Allah’ın iman edenlerin velisi olduğunu ve onları karanlıklardan aydınlığa çıkardığını belirtir. İnkâr edenler ise karanlıklarda kalır. Kalbin ilahi nurla dolması, kişinin hikmet sahibi olmasını ve manevi gelişimini sağlar. Hadisler ve ayetler, kalbin bu nurla aydınlanmasının, manevi hikmet ve marifet

²⁴⁶ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî el-Gazzâlî, *Îhyâ’u Ulûmü’id-Dîn* (Beyrut- Lübnan: Dar Mârifet, 2014), 8/294. Hârizmî, *Cevâhirü’l-Esrâr ve Zevâhirü’l-Envâr*, 1/161.

²⁴⁷ En ‘am süresi. 6/125.

²⁴⁸ Zümer süresi. 39/22.

²⁴⁹ En’am Süresi. 6/125.

kazandıracağını ifade eder.²⁵⁰ Bu anlayışı Efdalüddîn Bedîl (İbrahim) b. Ali Hakanî'nin (ö.595/1199) beyitleriyle destekler, kalbin temizliği ve Allah'a teslimiyetin manevi kemalat yolunda kritik adımlar olduğunu belirtir.²⁵¹ Ayrıca birkaç beyitle konuya açıklık getirmiştir.

من دانک دل از روی شناسای آن سراسر است
مشارش از غریب شماران این سرا.
دل تابخانه است که هر ساعتی در او
شمع خزاین ملکوت آفگند ضیا.
بینی جمال حضرت عین الله آن زمان
کائینه دل تو شود صادق الصفا.
در دل مدار نقش آمانی که شرط نیست
بتخانه ساختن از نظر گاه پادشا.

Anla ki o gönül, öteki âlemi tanıyan bir gözdür,
Bu dünyayı yabancı sayanlardan sanma onu.

Gönül bir kandilhanedir ki her an içinde,
Melekût hazinelerinin ışığı, bir mum gibi aydınlık saçar.

O an Allah'ın cemalini görürsün,
Kalbin aynası saf doğrulukla parlar.

Gönlünde yersiz hayallerin izini bırakma,
Çünkü padişahın bakış yerini puthaneye çevirmek yakışmaz.²⁵²

Hüseyin Hârizmî, beyitlerde kalbin manevi değerini ve ilahi hakikatlerle bağlantısını açıklar. İlk beyitte kalbin öteki âlemi görebilen bir göz olduğu, ikinci beyitte ilahi ışığın kalbe sürekli aktığı, üçüncü beyitte ise kalbin Allah'ın cemalini görme kapasitesine sahip olduğu ifade edilir. Son beyitte, kalbin kötü arzularla kirlenmemesi gerektiği, çünkü Allah'ın bakış yeri olduğu vurgulanır. Beyitler, kalbin

²⁵⁰ Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*, 1/161.

²⁵¹ Tahsin Yazıcı, "Efdalüddîn Bedîl (İbrahim) b. Ali Hakanî (ö. 595/1199).", *TDV (İstanbul: TDV, İslam Ansiklopedisi, 1997)*, 15/168-170.

²⁵² Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*, 1/161. Beyitteki bu mısralar, Efdalüddîn Bedîl (İbrahim) b. Ali Hakanî'ye ait olan bu mısralardır.

manevi yolculukta saf ve temiz tutulmasının önemini vurgular. Kalbin ilahi nurla dolması, hakikate ulaşmayı ve Allah'ın cemalini görmeyi sağlar. Bu nedenle, kalbi dünyevi arzularla kirletmemek, manevi olgunluğa ulaşmanın anahtarıdır. Yazar, bu anlayışı, “*Kalpler ancak Allah'ı anmakla huzur bulur*”²⁵³ ayetiyle destekler. Ayrıca, kalbin ilahi bir merkez olduğunu ve Allah'ın nurunu yansıttığını belirtir. Kalp, sadece Allah sevgisiyle dolmalı, dünya sevgisiyle kirletilmemelidir. Manevî yolculukta nefsin kontrolü ve zühd hali önemlidir. Kalbin temizliği, kişinin Allah'a yaklaşmasına ve manevi ilerlemesine yardımcı olur.

Metin, “*Nefsini bilen, Rabbini bilir*”²⁵⁴ hadisini açıklayarak, kişinin nefsini tanımasının Allah'ı tanıma açısından önemli olduğunu vurgular. Nefsini bilmek, varoluş amacını ve Allah'a karşı görevleri anlamayı sağlar. Ayrıca, hikmetin fayda sağlama ve Allah'ın azametinin tanınması şeklinde belirdiğini belirtir. Kişi, nefsini tanıyıp kontrol ederek Allah'ın yüceliğini daha iyi anlayabilir ve manevi olgunluğa ulaşabilir. Bu farkındalık, Allah'a şükretmeyi teşvik eder.²⁵⁵

Yazar, Hicr Suresi 29. ayetini referans alarak insanın Allah'ın ilahi ruhundan bir parça taşıdığını ve bu yüzden derin bir minnettarlıkla secde etmesi gerektiğini vurgular. Bu anlayış, insanın zayıflıklarını fark edip Allah'a bağlılığını artırmasını sağlar. Metin, kişinin zayıflıklarını kabul edip bu eksiklikleri Allah'a olan sevgi ve minnettarlıkla gidermesi gerektiğini belirtir. Bu süreç, manevi olgunlaşmayı ve Allah'a bağlılığı güçlendirir. Bu temayı desteklemek için bazı beyitler de kaleme almıştır.

اگر غافل از اثرهای جان
قُلِّ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي بخوان.
نه امر خدا از صفاتِ خداست
صفاتش خود از ذات او کی جداست؟
من آئینه آوردمش پیش رُو
تو در آینه نقش خود را بجو.

²⁵³ Âli – İmran süresi. 3/288. Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*, 1/161.

²⁵⁴ el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/280.

²⁵⁵ Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*, 1/161.

در آئینه پداست نقشنت ولی
تو نگشاده ای هیچ چشم دلی.
تو بگشای چشم و بین اصل خویش
پس آنگه بجو دولت وصل خویش.

Eğer ruhun etkilerinden habersizsen,
Ruh Rabbimin emrindendir ayetini oku.

Allah'ın emri, O'nun sıfatlarındandır;
Sıfatları O'nun zatından nasıl ayrı olabilir?

Ben aynayı önüne getirdim;
Sen aynada kendi suretini ara.

Aynada suretin görünür
Ama sen kalp gözünü açmamışsın.

Gözünü aç ve özünü gör,
Sonra kendi vuslat devletini ara.²⁵⁶

Hüseyin Hârizmî, ruhun Allah'ın yüce bir emrinin tecellisi olduğunu belirterek, Kur'an'daki "قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي" ayetiyle destekler. Bu ayet, ruhun Allah'tan bir parça olduğunu ifade eder. Aynayı mecaz olarak kullanarak, kişinin manevi keşfi ve içsel yolculuğunu simgeler. Fiziksel görünüm aynada yansırken, kalp gözünün açılması kişinin ruhsal özünü ve Allah ile bağını anlamasına yardımcı olur. Hüseyin Hârizmî, insanın hakikatini keşfetmede on mertebe olduğunu ve bu konuda Ebû Bekr Tâcülislâm Muhammed b. Ebû İshâk İbrâhîm b. Ya'kûb el-Buhârî el-Kelâbâzî'nin (ö.379/990)²⁵⁷ "*et-Taârruf*" adlı eserini kaynak olarak kullandığını belirtir. Kelâbâzî, tasavvufun önemli bir kaynağında ruhların on mertebesini detaylı olarak açıklar. Kelâbâzî'nin eserinde kaleme aldığı bu on mertebenin dokuzuncu ve onuncu makamları özellikle "*Kalbi ve ruhi*" mertebeleri olarak tanımlanır. Bu mertebeler, insanın manevi yolculuğunda önemli basamaklar olarak kabul edilir ve kişinin

²⁵⁶ Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*, 1/161-162.

²⁵⁷ Süleyman Uludağ, "Ebû Bekr Tâcülislâm Muhammed b. Ebû İshâk İbrâhîm b. Ya'kûb el-Buhârî el-Kelâbâzî (ö. 380/990).", *TDV (İstanbul: TDV, İslam Ansiklopedisi, 2022), 25/192-193. Hârizmî, Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*, 1/162.

hakikate ulaşmasında kritik bir rol oynar. Dokuzuncu makam, kalbi mertebesi, kalbin Allah'ın nuru ile aydınlandığı, dünyevi arzularından arınarak sadece Allah'a yöneldiği bir durumdur. Bu saf kalp hali, manevi huzur ve anlayış sağlar, kişinin Allah'a yakınlığını artırır. Onuncu makam, ruhi mertebesi, ruhun Allah'ın emir ve iradesine tam teslim olduğu, ilahi sırlara ve hikmetlere vakıf olduğu bir aşamadır. Bu makamda kişi, Allah'ın mutlak kudretini ve azametini derinlemesine kavrar.²⁵⁸

İnsanın hakikatini anlamada on mertebenin önemini vurgular ve bu mertebelerin manevi yolculukta rehberlik sağladığını belirtir. Kelâbâzî'nin "*et-Taârruf*" eserine atıfta bulunur. Dokuzuncu ve onuncu mertebeler manevi kemalde kritik rol oynar. Hz. Peygamber'in (sav) hadisi şerifi, kulun Allah'a yakınlaşması sonucunda Allah'ın onun duyularını ve eylemlerini yönlendireceğini ifade eder.²⁵⁹

Hüseyin Hârizmî, dokuzuncu mertebede ruhun nefsin etkisi altında olduğunu ve hakikati tam olarak göremediğini belirtir. Onuncu mertebede ise, ruh bir veli tarafından gözetlenir ve sakinleştirilir. Hz. Peygamber'in (sav) hadisinde, nafîle ibadetlerle Allah'a yaklaşan kulun Allah'ın dostu olacağı ve duyularının eylemlerinin Allah tarafından yönlendirileceği ifade edilir.²⁶⁰ Bu süreç, gerçek insan olmanın mertebesine ulaşmayı sağlar. Yazar, tasavvufî mertebelerin manevi yolculuk ve Allah'a yakınlık üzerindeki etkilerini beyitlerde de açıklamıştır.

دلا هُماری وصالی پیر چرا نپری؟
تراکسی نشناسد نه آدمی نه پری.

تو دلبری؟ نه، دلی؛ لیک بهر حیل و مکر
به شکل دل شده ای تا هزار دل ببری.

دمی به خاک در آمیزی از وفا و دمی
از عرش و فرش و حدود دو گون در گزری.

²⁵⁸ Salih Çift, "Ebû Bekr Muhammed b. Mûsâ el-Vâsitî el-Ferganî (ö. 320/932'den sonra).", TDV (İstanbul: TDV, İslam Ansiklopedisi, 2012), 42/544-545. Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*, 1/162.

²⁵⁹ Ebû Cafer Muhammed bin. Cerir et-Taberî. (224-310 h.) Et-Taberî, *Camiû'l Beyan Ân Tevilü'l Ayî'l Kûr'an* (Mekke Mukerrem - Suudi Arabistan: Dar et-Terbiyye ve't-Turas, ?), 22/43.

²⁶⁰ Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*, 1/162.

Bu mısralar, Mevlana'nın "Divan-i Şems" Gazâliyat bölümünün, 3071 nolu gazeli olarak geçmektedir. Beyitlerin ibaresi aşağıdaki gibidir. Tahkiki yapan Muhammed Şeri'at çoğu şiirleri naklederken böyle tür yazdığı veya naklettiği mısralardaki hatalarla karşılaşmıştır.²⁶¹

دلا همای وصالی بپر چرا نپری
تو را کسی نشناسد نه آدمی نه پری.

تو دلبری نه دلی لیک به هر حیلہ و مکر
به شکل دل شده‌ای تا هزار دل ببری.

دمی به خاک در آمیزی از وفا و دمی
ز عرش و فرش و حدود دو کون برگذری.

Düşünme sevgilinin varlığına ulaşmak için niçin uçmuyorsun?

Seni taşıyan at, ne insan ne de periyi tanır.

Sen sevgili misin? Hayır, sen bir kalp gibisin;

Ancak hile ve kurnazlık için kalbe dönüşmüşsün, binlerce kalbi alıp götürmek için.

Bir an sadakatten, bir an kralların ve dünyanın hudutlarından geçiyorsun,

Bir an arşın altına iniyor, bir an yere karışıyorsun.²⁶²

Beyitlerde, sevgiliye ulaşmak için kalbin ve ruhun önemine vurgu yapılır. Manevi yolculuğun zorlukları ve hedefe ulaşmanın güçlüğü, sadakat ve dünyevi sınırlar arasında gidip gelme mecazi olarak anlatılır. Muhammed el-Aclûnî ya da Ebü'l-Fida İsmail bin Muhammed bin Abdilhadi bin Abdulgani el-Cerrahî el-Aclûnî'ye göre (ö.1162/1749), kişinin Allah'a bakmadan gerçek Hakikat'e ulaşamayacağını belirtir. "Fehiye La hiye" ifadesi, gerçeğin başkalarının nitelikleriyle var olduğunu gösterir ve bu mertebeye kelimelerle ulaşmanın zor olduğunu ifade eder. Hüseyin Hârizmî, kalbin ve muhabbetin manevi yolculuktaki kritik rolünü vurgular. Bu durumda olan kişilerin kalıp kelimelerle uğraşmamaları gerekir, çünkü âşık ile

²⁶¹ Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*,1/163.

²⁶² Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*,1/163. Beyitler bu elektronik kaynaktan alınmıştır. <https://ganjoor.net/moulavi/shams/ghazalsh/sh3071>.

Maşuk arasındaki sırlı hakikati tasdik etmek için bu durumda olanların bu döngüden çıkmaları gerekir. Mevlânâ, bu durumun doğasını şu beyitlerle ifade etmiştir:

ای محو عشق گشته جانی و چیز دیگر
ای آنک آن تو داری آنی و چیز دیگر.

اسرار آسمان را و احوال این و آن را
از لوح نانبشته خوانی و چیز دیگر.

هر دم ز خلق پرسى احوال عرش و کرسی
آن را و صد چنان را دانی و چیز دیگر.

Sen, aşkla yok olan bir can oldun ve başka bir şey değil,
Ey sen, seninle olan şeyi ve başka bir şeyi tutan kişi.

Göklerin sırlarını ve bu ve şunu,
Yazılı olmayan levhadan okuyorsun ve başka bir şeyi.

Her an yaratıklardan Arş ve Kürsi'nin durumunu sorarsın,
O'nu ve yüzlerce benzerini bilirsin ve başka bir şeyi.”²⁶³

Hüseyin Hârizmî, ilahi aşkın kalpte yarattığı kıvılcımın, aşk ve sevginin başlangıcını oluşturduğunu belirtir. Bu durum, âlemi aşka açan kapıdan sırlara erişimi ifade eder. Salık, duygusal hislerle ilahi aşka yanar ve sevgiliye kavuşma arzusuyla kıvrılır. Ruh ile beden arasındaki ilişki sabittir ve kişi, hakikatin cisimlerdeki tecellisini bilir, gerçek ile olmayanı ayırt eder. Hüseyin Hârizmî, ruhun beyanına dair Şeyhü'l Ekber'in eseri olan Fusûsü'l Hikem'den bu konu içinden bu mısrayı ele alıp eserinde açıklamaya çalışmıştır.

لأن الروح رب بدنه، فمن تحقق له حال الرب مع المربوب يتحقق له ما ذكرناه. والله الهادي.

“Çünkü ruh, bedeninin Rabbidir, bu yüzden kim Rabbinin Rabbi ile olan durumunu idrak ederse, bu saydıklarımız onun için yerine gelmiş olur. Allah hidayet edendir”²⁶⁴ Hüseyin Hârizmî, İbnü'l Ârabî'nin “Ruh, bedeninin Rabbidir” sözünü

²⁶³ Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*,1/163-164. Beyitler bu elektronik kaynaktan bulunmaktadır. <https://ganjoor.net/moulavi/shams/ghazalsh/sh1114>.

²⁶⁴ Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*,1/164.

açıklarken, ruhun beden üzerindeki tam hâkimiyetini vurgular. Ruh, bedeni yöneten ve ona hayat veren unsur olarak, bedenın tüm eylemlerinin ve hareketlerinin kontrolünü sağlar. Hüseyin Hârizmî, ruh ve beden arasındaki ilişkinin derinliğini anlayan kişinin varoluşun ve hakikatin sırlarına ulaşabileceğini belirtir. Bu anlayış, manevi yolculukta önemli bir aşamadır. Şeyhü'l Ekber'in "*Fusûsü'l hikem*" adlı eserindeki mısra, ruhun beden üzerindeki etkisini vurgular ve bu bütünlüğün manevi gelişimdeki önemini açıklar. Ruh ve bedenın uyumu, manevi yolculukta kişinin bu iki unsur arasındaki ilişkiyi ve ruhun beden üzerindeki hâkimiyetini anlaması gerektiğini gösterir. Ayrıca, İmam Gazâlî, ruhu iki türde açıklar: Hayvani ruh, bedene bağlı olup biyolojik işlevleri yönetir ve bedenın yok olmasıyla yok olur. Ruhanî ruh ise bedenden bağımsızdır, manevi yönleri temsil eder ve ölümden sonra da varlığını sürdürür, kişinin Allah'a yakınlaşmasını sağlar.²⁶⁵ Bu ayırım, insanın hem fiziksel hem de manevi yönleri sahip olduğunu ve bu iki yönün birbirini tamamladığını gösterir. Mevlânâ'nın beyitlerinde, ruh ve hakikat konusunun, sözlerin hakikati ifade etmede nasıl perde olabileceği vurgulanır.

سخن که خیزد از جان ز جان حجاب کند
ز گوهر و لب دریا زبان حجاب کند.

بیان حکمت اگر چه شگرف مشعله ایست
ز آفتاب حقایق بیان حجاب کند.

جهان کفست و صفات خداست چون دریا
ز صاف بحر کف این جهان حجاب کند.

Can'dan doğan söz, cana perde olur.

Denizin incisi ve kıyısı, dil perde olur.

Hikmetin ifadesi, her ne kadar şaşırtıcı bir meşale olsa da,

Hakikat güneşine ifade perde olur.

Dünya, köpüktür; Allah'ın sıfatları ise deniz gibi.

²⁶⁵ el-Gazzâlî, *İhyâ'u Ulmü'id-Din*, 2/157.

Denizden olan bu dünya köpüğü, hakikati perdeler.²⁶⁶

Birinci beyitte; Mevlânâ, ruhun derinliklerinden gelen sözlerin bile, ruhun hakikatini anlamakta bir perde olabileceğini belirtir. Sözler ve dil, hakikatin özünü tam olarak ifade edemez ve bu nedenle bir engel oluşturur. İkinci beyitte Hikmetli ve bilgece sözler, ne kadar aydınlatıcı olursa olsun, hakikatin tam parlaklığına ulaşamaz ve onu örtüp perdeleyebilir. Üçüncü beyitte Dünya ve maddi varlıklar, Allah'ın sonsuz sıfatlarının denizine kıyasla sadece bir köpük gibidir. Bu dünya ve maddi varlıklar, Allah'ın hakikatini ve sıfatlarını tam olarak anlamamızda bir perde oluşturur.

Mevlânâ, maddi dünyanın ve dilin sınırlamalarının hakikati tam olarak anlamayı engellediğini vurgular. Ruhun derinliklerinden gelen sözler bile hakikati tam olarak yansıtamaz. Hem hayvani ruhun fiziksel sınırlamaları hem de ruhanî ruhun manevi arayışları, hakikate ulaşma yolunda engeller yaratır. Bu engelleri aşmak, insanın Allah'a daha yakın ve bilinçli bir şekilde yönelmesini sağlar. Hüseyin Hârizmî, Mevlânâ'nın Mesnevî'sinden ilham alarak, hakikatin derin anlamlarını idrak eden kişinin yüksek manevi mertebelere ulaşacağı ve ruhun Şuhud mertebesinin tecelli edeceğini belirtir.

هر ولی را هست قدرت از اله
تیر رفته باز کرداند ز راه.
گفته نا گفته کند آن ذو لباب
که از آن نی سیخ سوزدنی کباب.

Eserde bu şekilde kaleme alınmış mısraların aslı, Mesnevi'de şöyle geçmektedir.

21 - اولیا را هست قدرت از اله
تیر جسته باز آرندش ز راه.
23 - گفته نا گفته کند از فتح باب
تا از آن نه سیخ سوزد نه کباب.

²⁶⁶ Hârizmî, Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr, 1/164-165. Mevlana, Divani şems. Gazaliyat. Gazel no:921. <https://ganjoor.net/moulavi/shams/ghazalsh/sh921>. Bu elektronik sitede detaylı bir şekilde incelenebilir.

Her velinin Allah'tan aldığı gücü vardır;
Atılan oku onun gücüyle yolundan geri çevirir.

O bilge kişi, söylenmiş söylenmemiş yapar;
Öyle ki, ne şiş yanar ne kebab.²⁶⁷

Hüseyin Hârizmî, Mevlânâ'nın beyitlerini yeniden yorumlayarak, Allah'ın veli kullarına verdiği güç ve hikmeti vurgular. Bu güç sayesinde velilerin zorlukları aşabileceğini ve hakikate ulaşabileceğini belirtir. Ayrıca, velilerin kaybolmuşları doğru yola yönlendirme yeteneğine sahip olduklarını ifade eder. Hüseyin Hârizmî, Mevlânâ'nın beyitlerinden ilham alarak, hakikat yolculuğunun zorluklarını ve bu yolda karşılaşılan engelleri aşmanın mümkün olduğunu ifade eder. Beyitler, bilge kişilerin sözlerini ustalıkla kullanarak karmaşık durumları basitleştirebileceğini ve zarar görmeden hakikati ortaya koyabileceğini vurgular. Mevlânâ'nın bu derin sözleri, ruhun yüksek mertebelere ulaşması ve Allah'a yakınlaşmanın ancak ilahi aşk yoluyla mümkün olabileceğini belirtir. Hüseyin Hârizmî, bu süreci bir ayet-i kerime ile destekleyerek, hakikat yolunda ilahi rehberliğin önemini ve insanın manevi gelişimini anlatır.

مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ.

*“Biz bir ayeti neshettiğimizde ya da unuttuğumuzda, ondan daha hayırlısını ya da bir benzerini (onun yerine) getiririz. Allah'ın her şeye kadir olduğunu bilmez misin?”*²⁶⁸ Bu ayette de anlaşıldığı üzere Allah'ın kudretinin her şeye yettiğini ve kadiri mutlak olduğunu bize bu ayetle bildirip, sekizinci makaleyi tamamlamıştır.

2.5.1. İlahi Esmâ ve Ruh Âlemi Arasındaki Hakikat İlişkisi

Hüseyin Hârizmî, sekizinci makaleye başlarken, *“Her zaman dost, sadık mahrem, en yüce olan ruh ki insan ruhudur,”*²⁶⁹ diyerek başlamaktadır. Rububiyet'in rivayeti, ilahi zatın tecellisi, sonsuz esma ve sıfatlarına işaret etmektedir. Konuya ayeti kerimeler ve Şeyh Cüneydi Bağdadi'nin bu kıymetli sözüyle giriş yapmaktadır.

²⁶⁷ Celâleddin-i Rûmî (1207-1273), *Mesnevî-i Ma'nevî*, 1/89. Papağan ve tüccar bölümü. Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*, 1/164.

²⁶⁸ Bakara süresi. 2/106. Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*, 1/164.

²⁶⁹ Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*, 1/159.

الروح شئ استأثر الله بعلمه ولم يطلع عليه أحدًا من خلقه فلا يجوز لعباده البحث عنها بأكثر من أنها موجود.

“Ruh, Allah’ın kendi bilgisine sakladığı bir şeydir ve O’nun yarattıklarından hiç kimseye bu konuda bilgi verilmemiştir. Dolayısıyla, kullarının ruh hakkında bu kadarının ötesinde araştırma yapmaları caiz değildir.”²⁷⁰ Hüseyin Hârizmî, insan ruhunun ilahi esma ve sıfatların yansıması olduğunu ve Allah’ın tecellilerinin ruh üzerinde belirlediğini belirtir. Ayrıca, Şeyh Cüneydi Bağdadi’nin ruhun derin özelliklerinin yalnızca Allah’a ait olduğunu ifade ettiğini ve bu bağlamda tasavvuf yolundaki saliklerin ruh hakkında düşüncü yapmaktan kaçınmaları gerektiğini vurgular.²⁷¹ Aslında burada yazar, ruhun mahremiyeti ve yüceliğini kavrayarak, saliklerin manevi yolculuklarında Allah’ın isimleri ve ruh âleminin derinliğini anlamalarının önemini açıklar.

قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي.

“Ruh Rabbimin bir emridir. Rabbimin bildiği bir iştir.”²⁷² Hüseyin Hârizmî, ayetin ruhun yalnızca Allah’ın kontrolünde ve bilgisinde olduğunu belirttiğini, insanların ruh hakkında detaylı bilgiye sahip olamayacaklarını vurgular. Ruh, ilahi bir sır olarak Allah’ın emriyle var olur ve ilahi esma’nın bir tecellisi olarak Allah’ın kudretini gösterir. Bu nedenle, ruhun varlığı Allah’ın birliğinin bir delilidir.

وَإِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ.

“Şüphesiz bunda, akli olan yahut hazır bulunup kulak veren kimseler için bir öğüt vardır.”²⁷³ Bu konuyla ilgili birçok ayeti kerime bulunmaktadır. Hüseyin Hârizmî, buna benzer nefis konusuyla ilgili ayetleri konunun daha iyi anlaşılması için eserinde ele almıştır.

2.5.2. Ruh’ un Sırları

²⁷⁰ Hârizmî, *Cevâhirü’l-Esrâr ve Zevâhirü’l-Envâr*,1/159.

²⁷¹ Ebu Bekr Muhammed Bin Ebi İshak bin İbrahim bin Yakub el-Kelabâzi, *et- Tarifu Limezhebi Ehli Tasavvuf* (Lübnan - Beyrut: Dar Kutubû’l İlmiye, ?), 67.

²⁷² İsrâ süresi. 17/85.

²⁷³ Kaf Süresi. 50/37. Hârizmî, *Cevâhirü’l-Esrâr ve Zevâhirü’l-Envâr*,1/159.

Hüseyin Hârizmî, tasavvufta “Ruh” kelimesinin iki anlamını açıklar: Birincisi, bedenin canlılığını sürdüren ince bir unsur olan cismanî latif cisim, ikincisi ise insanın içsel dünyasını yöneten ve düşünme kapasitesini temsil eden manevî ruhtur. Bu ikinci anlam, İsrâ Suresi 85. Ayette belirtildiği gibi, Allah’ın emriyle var olan bir ruhsal hali ifade eder.²⁷⁴

وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا.

*“Sana ruhtan soruyorlar. De ki ‘Ruh Rabbimin bir emridir (Rabbimin bildiği bir iştir) ve size ilimden ancak az bir şey verilmiştir.”*²⁷⁵

Ayet, ruhun doğasının yalnızca Allah’ın bilgisinde olduğunu ve insanların tam olarak anlayamayacağını ifade eder. Tasavvufta ruhun iki boyutu vardır: Fiziksel boyut (Hayvani ruh); bedenî hayatîyetini sürdüren, kalbin sıcaklığından kaynaklanan latif bir buhar gibi, kan damarları aracılığıyla yaşam fonksiyonlarını destekleyen ruh. Manevî boyut (Ruhun içsel hali), insanın idrak, bilinç ve düşünce kapasitesini ifade eden, Allah’ın emriyle var olan ve manevî yolculukta önemli rol oynayan ruh. Ruhun iki boyutunu anlamak, tasavvuf yolculuğunda derin bir manevî olgunluğa katkıda bulunur.²⁷⁶

İbnü’l Ârabî’ye göre, ruhun tanımı ve metafizik boyutları şunlardır: Külli Ruh, Allah’ın bir kelimesi olarak ilk yaratılan ruh, evrensel bir boyuta sahiptir ve Allah tarafından var edilmiştir. Bu ruh, Allah’ın hikmetlerini idrak eder ve ilahî bilgiyi anlamaya başlar. Hareket ve idrak, külli ruh, Allah’ın emriyle harekete geçer ve ilahî nitelikleri kavrar. Ruh, kendi zatını ve Allah’ı tanıyarak “Sen benim Rabbimsin” der. Ruh-i Pak-i Muhammedî, külli ruh, Hz. Muhammed’in ruhunun hakikatidir ve bu nedenle Hz. Muhammed “Ebü’l-ervâh” (Ruhların babası) olarak anılır.²⁷⁷

Hüseyin Hârizmî, birinci cildin sekizinci makalesinde ruhun Allah ile olan ilişkisini ve tasavvuftaki önemini vurgular. Yazar’a göre ruhun Allah ile olan ilişkisini,

²⁷⁴ Hârizmî, *Cevâhirü’l-Esrâr ve Zevâhirü’l-Envâr*, 1/159.

²⁷⁵ İsrâ süresi. 17/85. Ömer Çelik, *Hakk’ın Dâveti Kur’ân-ı Kerîm Meâli ve Tefsîri* (İstanbul: Erkam, 2013), 85. Hârizmî, *Cevâhirü’l-Esrâr ve Zevâhirü’l-Envâr*, 1/159.

²⁷⁶ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, 5 /13.

²⁷⁷ İbnü’l-Arabî, *el-Futûhâtü’l-Mekkiyye*, 2/13-14.

Allah'ı bilmek ve O'na kul olmak ruhun amacını taşır. İnsan-ı kâmil olma süreci, Allah'ın birliğini ve her şeyin O'na muhtaç olduğunu idrak etmeyi içerir. Fani ve ebedi hazlar, dünya sevgisi ve geçici hazlar ölümle sona ererken, manevi zevk ve mutluluk ebedidir. Manevi yolculuk, ruhun gerçek tatmin ve mutluluğa ulaşması, geçici dünya hazlarından uzaklaşmak ve ilahi hakikatle derin bir bağlantı kurmakla mümkündür. Bu, manevi olgunluğa ulaşmanın ve ebedi huzuru sağlamanın temel bir yoludur. Hüseyin Hârizmî, Şeyh Cüneydi Bağdadi'nin ruhun Allah'ın ilminde olduğunu ve insanların bunu tam olarak kavrayamayacağını vurguladığını belirtir. Ayrıca, İbnü'l Ârabî ise küllî ruhun Allah'ın bir kelimesi olduğunu ve ilahi bilgi ile eylem nitelikleriyle donatıldığını ifade eder. Müridin gerçek mutluluğa yalnızca Allah'ın iradesiyle ulaşabileceğini ve bu sürecin ruhun Allah'a yönelmesiyle gerçekleşeceğini açıklar. Ayrıca, ruhun kötü huylardan arınmadan hayvan mertebesinde kalacağını ve ihsan mertebesine yükselemeyeceğini, ruhun bedenle fiillerde bulunmasına rağmen soyut ve değişmez bir cevher olduğunu vurgular.²⁷⁸ Bu konuyu daha iyi anlamak için yaşlılık dönemi örnek olarak ele alınabilir: Yaşlılıkta beden hareketleri zorlaşsa da ruhun istekleri devam eder. Ölümde ruh bedenden ayrılır ve kıyamette bedenle birleşir. Bu durum, ruhun yüksek âlemden geldiğini ve değişmeyen bir doğaya sahip olduğunu gösterir.

Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın (ö.1193/1780) "*Marifetname*" eserinde, insan ruhunun ilahi hakikatle ilişkisi ve manevi yolculuğu ele alınır. Kalpteki siyah nokta, manevi merkez ve ilahi bağlantıyı temsil eder; bu noktanın sırrı, manevi potansiyelin açığa çıkmasını ve ilahi hakikate ulaşmayı sağlar.²⁷⁹ Ruhun canlılığı, ilahi ışığın kalpten dimağa aktarılmasıyla sağlanır, bu da manevi aydınlanmayı ifade eder. Erzurumlu İbrahim Hakkı Hazretleri, ruhun ilahi emirle olan ilişkisini ve manevi canlılığı vurgular, bu anlayış ilahi hakikate ulaşma yolculuğuna rehberlik eder. Ayrıca, İmam İbni Âtaillahi'l İskenderî (ö.708/1309), ruhun yedi ana hâlini ele alır: Nûrâniyet (ilahi aydınlanma), Muhabbet (Allah'a sevgi), İlim (hakikat bilgisi), Hilm (sabır), Üns

²⁷⁸ Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*, 1/159-160.

²⁷⁹ İbrahim Hakkı, *Marifetname* (Mektup 1980), 1. <http://www.ilimvetasavvuf.com>.

(Allah’a yakınlık), Bekâ (manevi süreklilik), ve Hayat (manevi canlılık). Bu hâller, ruhun ilahi hakikatle olan bağlantısını ve manevi gelişimini temsil eder.²⁸⁰

Hüseyin Hârizmî, ruhun ilahi tecellilerin bir yansıması olduğunu ve tasavvufta nasıl anlaşıldığını ele alır. Cüneyd-i Bağdadi’ye göre, insan ruhu yaratılmışlar arasında en değerli varlık olup Allah’ın sonsuz isim ve sıfatlarını yansıtır. Ruh, Allah’ın bilgisiyle korunan, anlaşılması zor bir ilahi sırdır ve birden fazla anlamla açıklanamaz. Bu ifadeler, ruhun manevi derinliğini ve tasavvuf içindeki önemini vurgular. Hüseyin Hârizmî, ruh konusunu açıklarken sır âleminde kullanılan bazı tasavvufî terimleri dile getirir: (Hafî, Ruh, Kalp, Kelime, Rev’û, Fuad, Sadır, Akıl ve Nefis.) Bu terimler, ruhun çeşitli yönlerini ve tasavvufî yolculuktaki yerini ifade eder.²⁸¹

وَأِنْ تَجَهَّرَ بِأَقْوَلٍ فَإِنَّهُ يَعْلَمُ السِّرَّ وَأَخْفَى.

“Sen sözü açığa vursan da, gizlesen de Allah için birdir. Çünkü O, gizliyi de bilir, ondan daha gizli olanı da.”²⁸²

Yazar, Allah’ın mutlak egemenliğini ve her şeyi bilme yeteneğini vurgular. Allah, kâinattaki her varlık ve olayın bilgisini tam anlamıyla bilir; hiçbir şey O’ndan gizli kalmaz. “Gizli” ve “Gizlinin gizlisi” ifadeleri, kişinin içinden geçirdiği en derin düşüncelerin bile Allah tarafından bilindiğini ifade eder. Tasavvufçular, insanın manevi derinliğini “Kalp, sır, ruh, hafî, ahfâ” olarak sıralar ve bu terimlerin ayetlere dayandığını belirtir. Bu anlayışa göre, Allah insanın en derin ve en gizli boyutlarını da bilmektedir. Başka bir ayeti kerimede şöyle açıklamaktadır;

إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرًا لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ.

“Şüphesiz bunda, akli olan yahut hazır bulunup kulak veren kimseler için bir öğüt vardır.”²⁸³

²⁸⁰ Abdulmecid eş-Şernûbi, *Şerhu Hikemi'l İmam İbni Âtaillahi'l İskenderi* (Şam - Suriye: Dar İbnû'l Kesir, 2010), 1/274.

²⁸¹ Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*, 1/160.

²⁸² Tâ-hâ süresi. 20/7. Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*, 1/160.

²⁸³ Kaf süresi. 50/37.

Yazar, önceki güçlü kavimlerin bilgi ve becerilerine rağmen yok olduklarını belirterek, insanın ders çıkarabilmesi için gözlemlerini akıl ve önyargılardan arınmış bir şekilde değerlendirmesi gerektiğini vurgular. Bu anlayışı bir sahih hadis ile destekler.²⁸⁴

”أَنْ يُنْفَثَ فِي رَوْعِهِ الْكَلَامُ نَفْثًا، كَمَا قَالَ، عَلَيْهِ السَّلَامُ، إِنَّ رُوحَ الْقُدُسِ نَفَثَ فِي رُوعِي أَنْ نَفْسًا لَنْ تَمُوتَ، حَتَّى تَسْتَكْمَلَ أَجْلَهَا وَرِزْقَهَا، فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَجْمِلُوا فِي الطَّلَبِ.“

“Resul (sav)’in buyurduğu üzere şu sözlerin zihnine derin bir şekilde üfleneceğini söyledi: *“Kutsal Ruh, ömrünü ve rızkını tamamlamadıkça ölmeyeceğini zihnime üfledi, öyleyse Allah’tan korkun ve rıcanızda lütufta bulunun.”* diye buyurmuştur.²⁸⁵

Mevlânâ, maddi dünyanın ve dilin sınırlamalarının hakikati tam olarak anlamayı engellediğini vurgular. Ruhun derinliklerinden gelen sözler bile hakikati tam olarak yansıtamaz. Hem hayvani ruhun fiziksel sınırlamaları hem de ruhanî ruhun manevi arayışları, hakikate ulaşma yolunda engeller yaratır. Bu engelleri aşmak, insanın Allah’a daha yakın ve bilinçli bir şekilde yönelmesini sağlar. Hüseyin Hârizmî, Mevlânâ’nın Mesnevî’sinden ilham alarak, hakikatin derin anlamlarını idrak eden kişinin yüksek manevi mertebelere ulaşacağı ve ruhun şuhud mertebesinin tecelli edeceğini belirtir.

Hüseyin Hârizmî, *“Ruh-u Mukaddes bana üfledi”* ifadesinin, insanın ömrü tamamlanmadan ve rızkı alınmadan ölmediğini belirttiğini açıklar. Allah’tan korkmanın ve isteklerde edepli olmanın önemini vurgular. Rızkı aşırılığa kaçmadan aramanın gerekliliğini ve isyanın manevi mertebe ve makamı tehlikeye atabileceğini ifade eder. Allah’ın lütuf ve merhametini beklemenin önemini anlatır. Eserinde hadislere ve ayetlerdeki sırlara değinerek esmaların ve ruhun hakikatine ulaşmanın

²⁸⁴ Prof. Dr. Hayrettin Karaman, Prof. Dr. İbrahim Kâfi Dönmez, Prof. Dr. Mustafa Çağrı, Prof. Dr. Sadrettin Gümüş, *Kur’an Yolu Tefsiri*, 5/181. Hârizmî, *Cevâhirü’l-Esrâr ve Zevâhirü’l-Envâr*, 1/159-160.

²⁸⁵ Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyerî el-Meâfirî el-Basrî el-Mısırî (ö. 218/833). İbn Hişâm., es-Sîretü’n-nebeviyye .Sîretü İbn Hişâm (Birleşik Arap Emirlikleri: Sanatsal, yok), 1/220. Hârizmî, *Cevâhirü’l-Esrâr ve Zevâhirü’l-Envâr*, 1/159-160.

yollarını araştırır. Kalp keşfine ulaşmış kişilerin gayb konusundaki idraklerinin anlaşılması gerektiğini vurgular ve bu konuyu tasavvufi terimlerle açıklar.²⁸⁶

Ruh Hakkında Ehl-i sünnet ve cemaatin görüşleri: Ehl-i sünnet ve cemaat; Ruhun ilahi kökeni konusunda birleşir; ruhun Allah'ın emriyle yaratıldığını ve O'na ait olduğunu vurgular. Ehli hakikat, genellikle tasavvufî ve mistik yaklaşımlarla ruhu ele alır. Ruhun, insanın Allah'a olan manevi yolculuğunda merkezî bir rol oynadığına inanılır.²⁸⁷ Ruh, İslami düşünce ve tasavvuf edebiyatında çok boyutlu bir kavramdır. Ehl-i sünnet ve cemaat ile ehli hakikat, ruhun hayatla özdeşleştirilmesi veya manevi lütuflar olarak görülmesi gibi farklı yaklaşımlar sunar. Genel olarak, ruhun ilahi kudretin bir tezahürü olduğu ve hem maddi hem de manevi boyutlarda merkezi bir rol oynadığı kabul edilir.²⁸⁸

Hüseyin Hârizmî, insanın ruh, beden ve nefis olarak üç unsurdan oluştuğunu belirtir. Ruhun, bedenden ayrıldığında ruhlar âlemindeki sonsuz yerine gittiğini ifade eder. Kıyamet gününde ruh ve bedenin tekrar bir araya geleceğini ve birlikte azap ya da mükâfat göreceklerini vurgular. Bu görüşler, ruh ve nefsin doğasını, işlevlerini ve manevi yolculuktaki zorlukları anlamak için önemli bir çerçeve sunar. Mevlânâ, Yunus Emre (ö.719/1320) ve Niyazi Mısri (ö.1027/1618) gibi mutasavvıflar, ruhun ilahi aşkla aydınlanarak özgürlüğe kavuştuğunu vurgular. Mevlânâ, ruhun ilahi aşkın etkisiyle aydınlanıp kâinatla uyum sağladığını belirtir. Yunus Emre, ruhun Allah sevgisiyle bütünleşip iyilik ve kötülüğün ötesine geçtiğini ifade eder. Mısri ise ruhun ilahi sevgiyle ışık saçtığını ve Allah ile bir olduğunu dile getirir. Bu görüşler, ruhun ilahi muhabbet sonucu özgürleşmesini ve manevi bir yükselişe ulaşmasını öne çıkarır.²⁸⁹

İnsanın üç ruh hali bulunur bunlar: İnsani ruh, hayvani ruh ve izafî ruh. İnsani ruh için “Nefsi natika” terimi kullanılır. Tasavvuf ehli arasında, bu ruh halinin izafî

²⁸⁶ Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*,1/160-161.

²⁸⁷ Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*,1/118.

²⁸⁸ Ebî Abdillâh Şemseddin Muhammed b. Ebî Bekr ez-Zurî ed-Dimeşkî İbni Kayyim el-Cevziyye, *er-Rûh* (Beyrut-Şam: Dar İbnü'l Kesir, 2000), 363.

²⁸⁹ Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*,1/118.

olup olmadığı konusunda farklı görüşler bulunur; bazıları bunu izafî olarak değerlendirirken, diğerleri karşı çıkar.²⁹⁰

2.5.3. Ruhun İlahi Kudret Karşısındaki Acizliği

Cenab-ı Hakk'ın hakikati, isim ve sıfatlarının tecellisidir ve bu tecelliler, Allah'ın kudretinin ve hikmetinin yansımalarıdır. Her isim ve sıfat, Allah'ın emirlerinin bir tezahürü olarak ortaya çıkar. Ancak, Allah'ın zatının hükümlerinin ve sırlarının tam olarak anlaşılması, Hz. Peygamber'in (sav) risaleti ile mümkündür. Hz. Peygamber'in (sav) tevhid ışığı, karanlıkları aydınlatır ve perdelenmiş sırları açığa çıkarır. Bu ışık, ilahi aşkın ve hakikatin özünü ortaya koyar ve insan ruhunun bilinmeyen yönlerini aydınlatır. Metin, ruhun manevi yolculuğunda ilahi tecellilerin ve her mertebedeki sırların önemini ele alır. Ruh, ilahi aşk ve muhabbetle kemale ererken, Allah'ın isim ve sıfatlarının tecellilerini idrak eder ve bu süreç, insanın İlahi kudret karşısındaki acizliğini anlamasına yardımcı olur. Ayrıca, İmam Gazâlî'nin ruh'u iki kısmını ayırması; "Hayvani ruh'un" bedenle birlikte yok olmasını ve "Ruhani ruh'un" bedenin ötesinde varlığını sürdürmesini açıklar. Tevhid ve ilahi muhabbet, ruhun derinliklerinde ilahi hakikatlerin ortaya çıkmasını sağlar.²⁹¹ Hz. Peygamber'in risaleti, bu hakikatlerin açığa çıkmasında temel bir rehber olarak kabul edilir. Hüseyin Hârizmî, bu temaları Kur'an-ı Kerim'deki ilgili ayetlerle destekler.

وَقُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَرَهَقَ الْبَاطِلُ إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقًا.

"De ki: "Hak geldi, batıl yok oldu. Şüphesiz batıl, yok olmaya mahkûmdur."

Bu ayet, hakikatin zaferini ve batılın yok oluşunu simgeler. Hüseyin Hârizmî, bu ayetle ilahi hakikatlerin ortaya çıkışını ve batılın ortadan kalkışını vurgular. İlahi tecellilerin ve gerçeklerin zuhur etmesi, ruhun ilahi kudret karşısındaki acizliğini ve ilahi aşk ile hakikatin özüne ulaşmasını ifade eder.²⁹² İlahi kudret karşısında ruhun acizliği, Allah'ın isim ve sıfatlarının tecellisiyle hakikatin anlaşılmasını sağlar. Hak geldiğinde

²⁹⁰ Kadir Özköse, *Tasavvuf El Kitabı* (Ankara: Grafiker yay., 2021), 1/337.

²⁹¹ Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*, 1/167.

²⁹² İsrâ süresi. 17/81. Prof. Dr. Hayrettin Karaman, Prof. Dr. İbrahim Kâfi Dönmez, Prof. Dr. Mustafa Çağrı, Prof. Dr. Sadrettin Gümüş, *Kur'an Yolu Tefsiri*, 5/81. Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*, 1/167.

batıl yok olur, ilahi aşk ve tevhid nuru ruhu aydınlatır. Bu süreç, ruhun manevi yolculuğunda hakikatin zaferi ve batılın yok oluşunu simgeler.

چو از مشرق آن غیرتِ آفتاب

نماید رخ خویشتن بی حجاب.

چه تاب آورد کثرتِ شبِ مثال

که با پرتو خور نماید جمال؟

شبِ تیره را در برِ آفتاب

چنان دان که در پیش صر صر حُبان.

حباب ار هزار است و گر صد هزار

چوبادی به قوت رسد ز آن دیار.

Doğudan o muazzam güneş doğduğunda,

Kendini perde olmadan gösterdiğinde.

Gecenin karanlığı, güneşin ışıyla güzelliğini gösteren

O parlak ışık karşısında nasıl dayanabilir?

Karanlık geceyi, güneşin karşısında

Kuvvetli rüzgâr karşısındaki bir çiğ damlası gibi düşün.

Binlerce ya da yüz binlerce kabarcık olsa da,

Güçlü bir rüzgâr o bölgeye ulaştığında, hepsi yok olur.²⁹³

Birinci beyitte; doğudan doğan güneşi bir mecaz olarak kullanarak, hakikatin veya ilahi nurun ortaya çıkışını ifade eder. Güneşin perdesi olmadan kendini göstermesi, hakikatin saf ve engelsiz olarak idrak etmesi, manevi aydınlanmayı veya ilahi tecelliye simgeler. Bu, insanın içsel bir doğuşu veya mutlak gerçeği kavrayışını temsil eder. İkinci beyitte; karanlık ile zayıflık arasındaki zayıflığı vurgulayarak, aydınlığın (hakikatin, ilahi nurun) ortaya çıktığı (cehaleti, kötülüğü, gafleti) yok edici güç olduğunu anlatır. Üçüncü beyitte; Karanlık geceyi, sıcaklıklara karşı kuvvetli bir rüzgârın dışarıdaki çiğ damlasına benzetmek, iki kırılganlık kuvvetinin bir araya geldiğinde nasıl bir etki yarattığını derin bir anlamla ifade eder. Dördüncü beyitte;

²⁹³Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*,1/167-168.

küçük ve geçici olan varlıkların, büyük ve güçlü bir gücün karşı direnemeyeceğini anlatır. Bu beyitler; ilahi hakikatin batıl üzerindeki üstünlüğünü ve batılın kaçınılmaz çöküşünü anlatır. Güneş ve rüzgâr, hakikatin gücünü simgelerken, gece karanlığı ve kabarcıklar batılın zayıflığını temsil eder. İlahi hakikat geldiğinde batıl yok olur ve bu durum Allah'ın kudretini ve tevhidini gösterir.

وَنُفِّخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ ثُمَّ نُفِّخَ فِيهِ أُخْرَىٰ فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنْظُرُونَ .

“Sûr’a üflenir ve Allah’ın dilediği kimseler dışında göklerdeki herkes ve yerdeki herkes ölür. Sonra ona bir daha üflenir, bir de bakarsın onlar kalkmış bekliyorlar.”²⁹⁴ Ayet, kıyamet günü ilk sûra üflenmesiyle her şeyin bayılacağını, ikinci sûra üflenmesiyle ise herkesin dirileceğini belirtir. Hüseyin Hârizmî, bu ayeti ilahi aşkın tecellisi bağlamında yorumlayarak, ilk sûra üflenmesinin nefsin ilahi aşk karşısında yok oluşunu, ikinci sûra üflenmesinin ise ruhun bu aşk ile yeniden dirilmesini simgelediğini ifade eder. Hüseyin Hârizmî, ilahi aşkın hayatın gerçek anlamını verdiğini ve onsuz yaşamın ruhsuz olduğunu belirtir. Ölüm, ilahi aşkla dirilen ruhun gerçek yaşamaya başladığı bir başlangıç olarak görür. Manevi kıyamete hazırlık olarak her günü kıyamet gibi yaşamak gerektiğini ifade eder. Kulluk, ilahi aşk ve kudretle hazırlıklı olmayı içerir; ruhun ilahi aşkla arınması ve Yaratıcıya teslim edilmesi gerçek dirilişin ve yaşamın özüdür.

سر كل شيء يرجع الي اصله.

Hasenî Hârizmî, Yunus Emre’nin “Her şey sırrı aslına geri dönüş yapar”²⁹⁵ sözüyle, insanların nihai olarak ilahi kaynağa döneceğini ve dünya malının geçici olduğunu vurgular. İmam Şafîi’nin “İnsan, halk arasında ameliyle, aslı olarak da cömert insan vasıflarıyla tanınır”²⁹⁶ sözü de, insanların amelleri ve cömertlik gibi içsel değerleriyle tanındığını belirtir. Ebedi hayat için manevi değerler ve ibadetlerin önemi üzerinde durarak, hayatın gerçek amacını açıklar. Hak Teâlâ’nın aşkıyla

²⁹⁴ Zümer süresi. 39/68. Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*,1/168.

²⁹⁵ Mustafa Tatcı, “Yunus Emre (ö. 720/1320).”, TDV (İstanbul: TDV, İslam Ansiklopedisi, 2013), 43/600-606. Ayrıca; Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*,1/168.

²⁹⁶ Bilal Aybakan, “Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris b. Abbâs eş-Şâfiî (ö. 204/820).”, TDV (İstanbul: TDV, İslam Ansiklopedisi, 2010), 38/223-233.

yanmak ve iyi ameller yapmak, ahirete hazırlık için gereklidir.²⁹⁷ Hüseyin Hârizmî, Yunus Emre ve İmam Şafî'nin sözleriyle ebedi hayata hazırlığın önemini ve manevi değerlere sahip çıkmanın gerekliliğini vurgular.

وَلَا يَحْسِبَنَّ الَّذِينَ يَبْخُلُونَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ هُوَ خَيْرًا لَّهُمْ بَلْ هُوَ شَرٌّ لَّهُمْ سَيُطَوَّقُونَ مَا بَخُلُوا بِهِ يَوْمَ الْقِيَمَةِ وَاللَّهُ مِيرَاثُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ.

*“Allah’ın kendilerine lütfundan verdiği nimetlerde cimrilik edenler, bunun, kendileri için hayırlı olduğunu sanmasınlar. Hayır! O kendileri için bir şerdir. Cimrilik ettikleri şey kıyamet gününde boyunlarına dolanacaktır. Göklerin ve yerin mirası Allah’ındır. Allah, yaptıklarınızdan hakkıyla haberdardır.”*²⁹⁸

Hüseyin Hârizmî, ayette Allah’ın nimetlerine cimrilik edenlerin ve bu nimetleri inkâr edenlerin kıyamet günü aleyhlerine bir delil oluşturacağını belirtir. Ayet, sadece maddi cimrilik değil, aynı zamanda Allah’ın verdiği nimetlere nankörlüğün de zararlı olduğunu vurgular. Bu anlayış, başka bir ayetle desteklenir.

وَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ.

*“Sen Allah ile beraber başka bir ilâha ibadet etme. O’ndan başka hiçbir ilâh yoktur. O’nun zatından başka her şey yok olacaktır. Hüküm yalnızca O’mundur ve kesinlikle O’na döndürüleceksiniz.”*²⁹⁹ Hüseyin Hârizmî, “Vecih” başlığı altında Allah’ın nimetlerine karşı doğru tavırları tasavvufî ayetler ve delillerle inceler. Cimrilikten kaçınmanın ve cömertliğin önemini vurgular, hem dünyada hem de ahirette Allah’ın rızasını kazanmanın yollarını açıklar. Ayrıca, Sadreddin Muhammed eş-Şîrazi (ö.1050/1641), kıyamet gününün korkutucu doğasını Kur’an-ı Kerim’den bir ayetle açıklar: *“Allah’ın dilediği kimseler müstesna, göklerde ve yerde kim varsa hepsi dehşete kapıldı ve onlar, büyük kıyametten önce geleceklerdir.”* Bu ayet, kıyamet günündeki büyük korkuyu vurgular.³⁰⁰ Sadreddin Muhammed eş-Şîrazi, semavî

²⁹⁷ Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*, 1/168.

²⁹⁸ Âl-i İmrân süresi. 3/180. Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*, 1/168.

²⁹⁹ Kasas süresi. 28/88. Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*, 1/168.

³⁰⁰ Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*, 1/168.

nefislerin ilahi etkilerle dönüşeceğini ve yakîn nuruyla aydınlanmış kalplerin kurtuluşa ereceğini belirtir.

Hüseyin Hârizmî, kıyamet gününü, yapılan amellerin hesabının verileceği bir dönüşüm olarak nitelendirir. Hüseyin Hârizmî, Sadreddin Muhammed eş-Şîrazi'nin kıyameti dönüşüm ve hesap günü olarak gördüğünü belirtir. İlahi aşkın yaşamın anlamını verdiğini ve gerçek hayatın Allah'ın yolunda yaşamakla mümkün olduğunu ifade eder.³⁰¹ Kıyamete hazırlık, manevi olarak hazır olmayı ve Allah'a olan gönül bağını güçlendirmeyi içerir. İmam Şafii'nin sözleri, kişinin amelleri ve cömertliğiyle tanınacağını, ahirette bunların karşılığını alacağını vurgular. Kıyamet, ilahi hakikatin açığa çıkacağı ve hesap verileceği bir gündür; gerçek kurtuluş, kalbi ilahi aşkla aydınlatmakla elde edilir.

Birinci vecihte; Allah'ın isim ve sıfatlarının derin anlamlarını kavramanın önemini vurgular. Özellikle “es-Samed” sıfatının hikmetlerini anlamanın, Allah'ın sonsuz varlığını ve ilahi kudretin tecellilerini anlamada kritik rol oynadığını belirtir.³⁰² İlahi hakikatlerin kişiyi nasıl etkilediğini ve ilahi kudretin esma ve tecellilerinin kulda yarattığı etkileri ayetlerle açıklar. Hüseyin Hârizmî, tasavvufun derinliklerine inerek Allah'ın isim ve sıfatlarının hikmetlerini ve tecellilerini anlamaya yönelik bir bakış açısını yansıtır. Salik'in bu anlayış yolculuğunda ulaşacağı makamlar da vurgulanır ve konu birkaç ayetle açıklanır.

يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السِّجْلِ لِلْكِتَابِ كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ وَعَدًا عَلَيْنَا إِنَّا كُنَّا فَاعِلِينَ.

*“Yazılı kâğıt tomarlarının dürülmesi gibi göğü düreceğimiz günü düşün. Başlangıçta ilk yaratmayı nasıl yaptıysak, üzerimize aldığımız bir vaad olarak onu yine yapacağız. Biz bunu muhakkak yapacağız.”*³⁰³

يَوْمَ هُمْ بَارِزُونَ لَا يَخْفَى عَلَى اللَّهِ مِنْهُمْ شَيْءٌ لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ.

³⁰¹ Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*,1/168.

³⁰² Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*,1/168.

³⁰³ Enbiya süresi. 21/104.

“O gün onlar ortaya çıkarlar. Onların hiçbir şeyi Allah’a gizli kalmaz. Bugün mülk (hükümranlık) kimindir? Tek olan, her şeyi kudret ve hâkimiyeti altında tutan Allah’ındır.”³⁰⁴

ان الخلق سبحانه يमित جميع الموجودات حتى الملائكة و ملك الموت ايضا ثم يعيدها للفصل والقضاء بينهم لينزل كل منزلة من الجنة والنار.³⁰⁵

Cümlede; kıyamet günü Allah’ın tüm yaratılmışları, melekler ve Azrail dâhil, ruhlarının alınacağını, ardından diriltileceğini ve yaptıklarına göre cennet veya cehenneme yerleştireceğini anlatır. Bu, İslam’ın ahiret inancını ve Allah’ın adaletini vurgular. Ayrıca, Hüseyin Hârizmî, hadislerin Şia kaynaklı eserlerden alıntılandığını ve Muhammed Cevad Şeri’ât’ın metinlere eklemeler yapmış olabileceğini belirtir. Bu durum, hadislerin güvenilirliğini etkileyen kaynak analizi ve tahkik işlemlerinin önemini gösterir; çünkü hadislerin doğruluğu ve güvenilirliği, kaynaklar ve tahkik eden kişilerin mezhepsel yaklaşımlarına bağlıdır.

Hüseyin Hârizmî, ilahi kudret karşısında beşeriyetin acizliğini ve müşahadenin derin farkındalık gerektirdiğini vurgular. İmam Cüneyd’in “*Suyun rengi kabının rengidir*” sözü, algının kişisel ve çevresel koşullara bağlı olduğunu belirtir. Arif olan, Allah’ı sürekli anar ve ilahi tecellinin devamlılığını kabul eder. Hakikatin dünya ile sınırlı olduğunu, ancak tecellinin detaylarını sadece Allah’ın bildiğini ifade eder. Bu anlayış, yüksek iman mertebelerine ve marifet, hikmet ile keramet kapılarına ulaşmayı sağlar.³⁰⁶

صورت از بی صورتی آمد برون

باز شد که انا الیه راجعون.

پس ترا هر لحظه مرگ و رجعتیست

مصطفی فرمود دنیا ساعتیست.

فکر ما تیریست از هو در هوا

³⁰⁴ Mü’min süresi. 40/16.

³⁰⁵ Hârizmî, Cevâhirü’l-Esrâr ve Zevâhirü’l-Envâr, 1/168-169.

³⁰⁶ Hârizmî, Cevâhirü’l-Esrâr ve Zevâhirü’l-Envâr, 1/169.

در هوا کی باید آید تا خدا.

هر نفس نو می شود دنیا و ما

بی خبر از نو شدن اندر بقا.

Suret (form), suretsizlikten (biçimsizlikten) dışarı çıktı

Tekrar “Şüphesiz biz Allah’a aitiz ve şüphesiz O’na döneceğiz” oldu.

Öyleyse senin her an bir ölümün ve dönüşün vardır

Mustafa (Hz. Muhammed) dedi ki, dünya bir andır.

Düşüncemiz, havada bir oktur

Havada ne kadar kalabilir ki, sonunda Allah’a ulaşır.

Her nefes, dünya ve biz yenileniriz

Biz ise bu yenilenmeden habersiziz.³⁰⁷

Birinci beyitte; Maddi form, biçimsizlikten yani soyut bir halden ortaya çıkar ve sonunda tekrar Allah’a döner. İkinci beyitte; İnsan her an bir ölüm ve yeniden doğuş yaşar. Bu, sürekli bir yenilenme sürecidir. Hz. Muhammed’in (sav) dünya hayatının kısıtlılığını ve geçiciliğini vurgulayan sözüne de atıfta bulunur. Üçüncü beyitte; İnsan düşünceleri havada bir ok gibi geçicidir ve sonunda Allah’a yönelir. Düşüncelerimizin de Allah’a ulaşan bir yönü vardır. Dördüncü beyitte; Her an dünya ve insan sürekli olarak yenilenir, ama biz bu sürekli yenilenmenin farkında olmayız. Bu, varoluşun sürekli bir değişim içinde olduğuna işaret eder.

Bu metinlerde Hüseyin Hârizmî, konuyu Mesnevî’den alıntıladığı birkaç beyitle pekiştirmiştir. Mevlânâ Celâleddîn Rûmî’nin Mesnevî’sinden alınan bu beyitler, ilahi hakikatlerin anlaşılması ve tecellisi konusundaki derin tasavvufi düşünceleri ifade eder. Hüseyin Hârizmî, Mesnevî’den alıntılarla yaratılışın Allah’tan gelip O’na döneceğini ve insanın sürekli bir ölüm ve yeniden doğuş yaşadığını vurgular. Allah’ın her yerde olduğunu ve her şeyin sahibi olduğunu ifade eder. Bu noktalar bir ayetle desteklenir.

³⁰⁷ Celâleddin-i Rûmî (1207-1273), *Mesnevî-i Ma’nevî*, 1/62. Ayrıca; Hârizmî, *Cevâhirü’l-Esrâr ve Zevâhirü’l-Envâr*, 1/169-170.

أَفَعَيَّبْنَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ.

“İlk yaratmada acizlik mi gösterdik ki (yeniden yaratamayalım)? Doğrusu onlar, yeniden yaratılış konusunda şüphe içindedirler.”³⁰⁸

Hüseyin Hârizmî, Allah’ın her yerde hazır ve nazır olduğunu, her şeyin sahibi olduğunu vurgular. İnsanların yaratılış amacının O’na kulluk etmek ve O’na muhtaç olmak olduğunu belirtir. Kaf Suresi 15. ayetine dayanarak Allah’ın sınırsız yaratma gücünü ve varlıkların geçiciliğini, yalnızca Allah’ın baki olduğunu ve her şeyin sonunda O’na döneceğini ifade eder.

İkinci Vecih: Tasavvufî “*Taayyünatın*” gizliliğini, güneş doğduğunda yıldızların kaybolmasıyla açıklar. Bu benzetmeyle, Allah’ın huzurunda insanın varlığı silikleşir, sadece Allah’ın varlığı öne çıkar. Beyitlerde, gök cisimlerinin gece iddialarını sürdürdüğü ancak güneş doğunca bu iddiaların sona erdiği ifade edilir.³⁰⁹ Metin, salikin maddi ve manevi dünyalar arasında denge kurarak Allah’a yöneldiğini, bu süreçte Hak ve kul arasında dinamik bir ilişkinin olduğunu vurgular.

شب چو شد خورشید غایب اختران لافى ز نند
زهره گوید آن من دان ماه گوید آن من.
مشتري از کیسه زر جعفرى بیرون کند
با زحل مریخ گوید خنجر بران من.
وان عطارد صدر گیرد که منم صدرالصدور
چرخها ملک من است و برجها ارکان من.

Gece olunca, güneş kaybolur ve yıldızlar kendilerini gösterir,
İddialarda bulunurlar.

Zühre (Venüs) “Bu bana aittir” der,
Ay “Bu bana aittir” der.

Müşteri (Jüpiter) cebinden altın çıkarır ve Zühal (Satürn) ile Merih (Mars)

³⁰⁸ Kaf süresi. 50/15. Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*, 1/170.

³⁰⁹ Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*, 1/170.

Keskin kılıç bana aittir der.

Ve Utarit (Merkür) “Ben en üst makamım” der,

Gökler benim mülkümdür ve burçlar benim temellerimdir.³¹⁰

Beyitler, varlıkların özellikleriyle övünmesini, ancak yüce bir varlık karşısında sönük kalmalarını anlatır. Tasavvufta, kulun Allah’ın varlığında erimesi ve yok olması olarak yorumlanır. Hüseyin Hârizmî, maddi bilgilerle manevi deneyimleri birleştirerek, bu iki hal arasındaki dengeyi vurgular.

تسترت عن دهري بطل جناحه

فعيني دهري وليس يراني .

فلو تسأل الأيام ما اسمي ما درت

و أين مكاني، ما درين مكاني.

Sen, zamanın kanadının gölgesinde benimle örtünüyorsun.

Gözlerimle zamanı görüyorum, fakat o beni görmüyor.

Eğer zamanlara adımı ve yerimi sorarsanız, ne adımı ne de yerimi bileceksiniz.

Benim adımı ve yerimi bilmiyorsunuz.³¹¹

Hüseyin Hârizmî, salikin Rabbine bağlılıkla öz varlığının geçici olduğunu ve gerçekliğin bu bağlılıkta olduğunu anladığını belirtir. Aslında, nefis kibre kapıldığında acizliğini gösterir, ancak Rabbine yöneldikçe manevi potansiyel ortaya çıkar. Salik, nefis, akıl ve şeytan arasındaki mücadeleyle manevi gelişimini sağlar.

Üçüncü Vecih: İnsanın beşeri sıfatlardan ilahi sıfatlara yükselip Allah’a ulaşma sürecini anlatır. Kulluk ve zühd yoluyla manevi makamlara ulaşan salikte, hadis-i kudsîdeki işiten kulaklar ve gören gözler gibi tecelliler açığa çıkar. Zat’a ulaşmanın özüne ise girilmez.³¹²

هیچ باشی چو جفت و فردی تو

³¹⁰ Celâleddin-i Rûmî (1207-1273), *Mesnevî-i Ma‘nevî*, 1/1947. Hârizmî, *Cevâhirü’l-Esrâr ve Zevâhirü’l-Envâr*, 1/170.

³¹¹ Mehmet Bayrakdar, *er-Resail / Şerefüddin Davud b. Mahmud b. Muhammed Davud-i Kayseri*, 751/1350; (İstanbul: Kayseri Büyükşehir Belediyesi, 1997), 1/32-35. Hârizmî, *Cevâhirü’l-Esrâr ve Zevâhirü’l-Envâr*, 1/170.

³¹² Hârizmî, *Cevâhirü’l-Esrâr ve Zevâhirü’l-Envâr*, 1/170-171.

همه باشی چو هیچ گردی تو.

Sen ne birlik ne de çoğulluk olursan,
Sen hiçlik olunca her şey olursun.³¹³

Beyitte, insanın özünden soyutlandığında her şeyin kaynağı haline gelmesi ve hiçlik durumunda evrensel varlıkla bütünleşmesi anlatılır. Bu, ilahi varlığa ulaşmayı ifade eder. Hüseyin Hârizmî, dünya hayatındaki makamın ahiret hayatında önemsiz olduğunu vurgular ve salikin gerçek değerini ve yaratılışındaki hikmeti anlaması gerektiğini belirtir. “Ölmeden önce ölün” ifadesi, tasavvufî bir öğretilerdir ve kişinin nefsiyle mücadele ederek manevi bir ölüm yaşamasını ifade eder.³¹⁴ Bu manevi ölümden sonra kişi, geçici dünyada gerçek anlamda yaşamaya başlar ve ölüm anlayışını kabullenir. Ayrıca, el-Heriri (ö.472/1080), Tasavvufta ölüm, ruhsal bir tecrübe olarak görülür ve manevi ölüm, huzur ve sonsuz hayatı yansıtır. “Ölmeden önce ölün” ifadesi, manevi dönüşümü teşvik eder. el-Heriri’ye göre, kişi öz hakikatini fark ettiğinde, manevi olarak dünya sınırlamalarından kurtulur ve ilahi gerçeğe ulaşır.³¹⁵

Hüseyin Hârizmî, Allah’a yakın ilim sahibi evliyaların insanların iç dünyalarını anladığını ve açıkladığını belirtir. Bu kişiler, nefis ve dünya zevklerinden uzaklaşarak Allah’a yakınlık ve aşk dolu bir ruh hali benimserler. Tasavvuf yolunda ilerleyenler, manevi gelişim konusunda deneyimlidir ve rehberlik ederler. Hüseyin Hârizmî’ye göre, ebedi hayatı sağlayan ve Ahadiyet’in yüce mertebelerine ulaşmayı mümkün kılan yolda kendi varlığını yok saymanın yanlış olduğunu vurgular. Manevi bilgi, sınırsız varlıkla bütünleşmeyi ifade eder, ancak bazı kişiler için yanıltıcı olabilir ve bu durumu Kuran’dan bir ayetle destekler.

فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ .

³¹³ Saime İnal Savi, “Ebü’l-Mecd Hakîm Mecdûd b. Âdem Senâi-yi Gaznevî”, İstanbul 36 (2009), 502-503. Hârizmî, Cevâhirü’l-Esrâr ve Zevâhirü’l-Envâr, 1/170.

³¹⁴ Muhammed Emin Bin Abdillâh bin Yusuf bin Hasan el- Ermi el- Âlevî el- Eşyûbî el-Heriri, *Şerh Sünen İbn-i Mace* (Beyrut - Lübnan: Dar Tukun Necat, 2019), 25/121. Hârizmî, Cevâhirü’l-Esrâr ve Zevâhirü’l-Envâr, 1/171.

³¹⁵ el-Heriri, *Şerh Sünen İbn-i Mace*, 25/122.

“Peygambere olan mesafesi iki yay aralığı kadar yahut daha az oldu.”³¹⁶

Hüseyin Hârizmî, manevi yolculukta Allah ile birlikte var olmanın önemini vurgular. Necm Suresi’nin 9. ve 10. ayetleriyle Hz. Muhammed’in (sav) Mirac olayındaki yakınlığı ve “*Rabbinin ayetlerinden en büyüğünü gördü*” ifadesi, Hz. Muhammed’in (sav) Allah’ın en büyük mucizesini gördüğünü belirtir. “Ayet-i Kübrâ” terimi, Hz. Muhammed’in (sav) ilahi tecellisinin büyüklüğünü ifade eder. Aşkın gerçekliği ve hakikati üzerinde durulur, bu aşkı anlamayanlara bilgi verilemeyeceği belirtilir.³¹⁷ Aslında, Hüseyin Hârizmî, aşkın varlığını inkâr etmenin, sezgiyi ve içsel bilgeliği yok ederek aşkı ortadan kaldıracağını ifade eder. Gerçek aşkın farkına varmak ve ona içten bağlı kalmak gerektiğini vurgular. Bu düşünceleri, bir beyitte özetler.

تا تو شیرین از شکر باشی بود
کان شکر روزی ز تو غایب شود.
چون شکر گردی ز تاثیر وفا
پس شکر کی از شکر باشد جدا.

Sen tatlı bir şeker olmaya devam ettiğin sürece,
O şeker sana bir armağan olarak verilmeye devam edecek.

Aşkın etkisiyle şeker olursan,
O zaman bu şeker, aşktan ayrı düşer mi?³¹⁸

Hüseyin Hârizmî, gerçek aşkı bulan kişinin akıl ve iradesini kaybettiğini ve aşkın etkisi altında sarhoş bir divane gibi hareket ettiğini ifade eder. eş-Şernûbi’ye (ö.1347/1929) göre; gerçek aşkın, şekerin tatlılığı gibi insanı kendinden geçiren bir etkiye sahip olduğunu belirtir. Allah’ın sıfatları ve isimleri O’nun egemenliğinin yansımalarıdır, ancak Allah’ın zatı ve hak sıfatları her zaman baki kalır.³¹⁹ Hüseyin Hârizmî, “*Ölmeden önce ölü*n” ifadesinin önemini vurgularken; bu ifade, nefsi tezkiye sürecinin bir parçası olarak kabul edilir. Nefsin ölümü, kişinin ego ve dünyevi arzularından arınarak Allah’a yönelmesi anlamına gelir. Ve nefsin olumsuz etkilerini

³¹⁶ Necm süresi. 53/9. Çelik, *Hakk’ın Dâveti Kur’ân-ı Kerim Meâli ve Tefsîri*, 53-59. Hârizmî, *Cevâhirü’l-Esrâr ve Zevâhirü’l-Envâr*, 1/171.

³¹⁷ Prof. Dr. Hayrettin Karaman, Prof. Dr. İbrahim Kâfi Dönmez, Prof. Dr. Mustafa Çağrıçı, Prof. Dr. Sadrettin Gümüş, *Kur’an Yolu Tefsiri*, 5/195-196. Hârizmî, *Cevâhirü’l-Esrâr ve Zevâhirü’l-Envâr*, 1/171.

³¹⁸ Hârizmî, *Cevâhirü’l-Esrâr ve Zevâhirü’l-Envâr*, 1/171.

³¹⁹ eş-Şernûbi, *Şerhu Hikemi’l İmam İbni Âtaillahi’l İskenderi*, 1/196.

ve kişinin manevi gelişim sürecinde zühd ve takva ile nasıl hazırlık yapması gerektiğini açıklar. Zühd dünya nimetlerine karşı ilgisizlik, takva ise Allah’a karşı gelmekten sakınmadır. Bu süreç, manevi olgunlaşmayı ve ahirete hazırlığı sağlar.

Hüseyin Hârizmî, zühdü dünyevi mülkiyet ve zevklerden feragat olarak tanımlar. Zühd, dünya nimetlerine bağılıktan uzaklaşmayı ve Allah’a yönelmeyi ifade eder. Ebû Bekr Muhammed b. Müslim b. Ubeydillâh İbn Şihâb ez-Zührî (ö.124/742) helâlin şükre, haramın ise sabra galip gelmemesi gerektiğini vurgular ve dünya nimetlerinin geçici olduğunu belirterek ahirete hazırlığın önemini açıklar. Şeyh Necmeddin Ebu Cenap (ö.548/1154), Şuttar tarikatının yolcusuna on şartı belirtmiş ve Hz. Peygamber’in (sav) “*Ashabım yıldızlar gibidir*”³²⁰ hadisini bu şartların dayanağı olarak kullanmıştır. Ancak, bu hadisin sahih olmadığı belirtilmiştir. İmam Ahmed bin Hanbel (ö.241/856), İbn Abdü’l-Barr (ö.463/1071), İbn Hazm ve Şeyh el-Albani (ö.1064) hadisin güvenilir olmadığını ifade etmişlerdir. Dolayısıyla, bu hadis güvenilir bir temele dayanmadığı için dikkate alınmamalıdır.³²¹

Hadisin zayıf veya uydurma olduğu belirtilmiştir ve bu nedenle Hz. Peygamber’e (sav) isnat edilmemesi gerektiği vurgulanır. Peygamber Efendimiz (sav), sahih olmayan hadislerin rivayet edilmesini yasaklamıştır. Hadislerin doğruluğunu ve güvenilirliğini sağlamak için, sahih hadislerin doğru kaynaklardan geldiğine dikkat edilmesi önemlidir. Tasavvufta da manevi yolculukların sağlam bir temele dayanması gerektiği belirtilir.³²²

2.6. Sır

Hüseyin Hârizmî, “Sır” terimini açıklarken onun derin manevi boyutlarını ve ilahi bağlamını vurgular. Sır ve onun manevi boyutları, sırrın sırrı, ilahi kudretin merhameti ve yansıması olarak görülür. Kalp, bilgi ve amelin merkezi olarak tanımlanır; ilim ve eylemler kalpte toplanır ve dışa vurulur. Sırrın sırrı, Allah’ı zikretmek ve O’nu dile getirmek için ruha yapılan bir lütuf olarak kabul edilir.³²³ Hüseyin Hârizmî, sır kavramını ruhun ilahi merhametin bir tecellisi olarak ve kalbin

³²⁰ Hârizmî, *Cevâhirü’l-Esrâr ve Zevâhirü’l-Envâr*,1/173.

³²¹ İbrahim en-Nuhhas, *Camî’ûl-İlmü İmam Ahmed* (Mısır: Daru’l Fellah el-İlmi, 2009), 15/137.

³²² Hârizmî, *Cevâhirü’l-Esrâr ve Zevâhirü’l-Envâr*,1/173.

³²³ el-Buhârî el-câfi, *Sahih el-Buhârî*, 1/7.

³²⁴ Hârizmî, *Cevâhirü’l-Esrâr ve Zevâhirü’l-Envâr*,1/118.

bilgi ile amelin merkezi olarak rolünü vurgular. Tasavvuf ilminde “Sır” kavramı sofiler arasında büyük bir öneme sahiptir ve manevi yolculukta derin bir anlam taşır. Sofilerin bazılarına göre “Sır”, Hak ile kul arasındaki mertebeye ulaşılmış cezbe hali olarak tanımlanır. Bu, insanın Allah’a olan derin sevgisi ve bağlılığı sonucu yaşadığı manevi çekilme ve cezbedir. Bunun yanı sıra Sühreverdî şöyle ifade eder; Sır, ruh gibi bedene yerleştirilmiş bir latife olarak değerlendirilmesi muhtemel bir unsurdur. Ruhun, muhabbetin mahalli; kalbin ise mârifetin mahalli olarak konumlanması gibi, sır da müşahedenin mahalli olarak tanımlanabilir. Bu bağlamda, şerefli ve seçkin bireylerin sırrın mahiyetine vakıf oldukları ifade edilmektedir. Ancak, sırrın derinliklerine ve mahiyetine bütünüyle vakıf olmanın yalnızca Allah’a mahsus bir durum olduğu belirtilmektedir.³²⁴

Ebû Muhammed Sehl b. Abdillâh b. Yûnus b. Îsâ b. Abdillâh b. Refî‘ et-Tüsterî (ö.282/896), manevi sırların korunması için üç temel gerekliliği vurgular: dini ve manevi yükümlülüklerin yerine getirilmesi, manevi fakirliğin (fakr) korunması ve manevi sırların gizliliğinin sağlanması.³²⁵ Sofilerin sır kavramı, manevi yolculukta derin bir anlam taşır ve kul ile Allah arasındaki özel manevi bağı ifade eder. Sehl et-Tüsterî’nin öğütlediği gibi, manevi disiplin ve sırrın korunması, kişinin Allah ile derin bağını sürdürmesi için önemlidir. Tasavvufî edebiyatta, sırların mahremiyeti vurgulanır ve bu sırları kavrayanlar ilahi lütuflara erişir. Yazarın eseri, tasavvuf terimlerini ve makamlarını ayrıntılı şekilde açıklayarak, okuyucunun manevi gelişimini destekler ve ilahi hakikatleri daha iyi anlamalarına yardımcı olur.

Yazar’a göre, Tasavvuf düşüncesinde “Sır” kavramı, zahirî algılarla kavranamayan, ancak kalp ve ruhun derin sezgileriyle idrak edilebilen bir hakikat olarak değerlendirilir. Nitekim “Sır hayalet gibi şaka suretindedir” ifadesi, bu kavramın metafizik bir boyutta varlık gösterdiğini ve hakikatin ancak derin bir içsel yolculukla keşfedilebileceğini ima etmektedir. Bu bağlamda, içinde bulunulan dünya müşahade yeri, yani gözlemlenen ve idrak edilen bir mekân olarak tanımlanırken, ruhların aşk yurdu, gönüllerin ise ilim yurdu olduğu vurgulanmaktadır.³²⁶

³²⁴ Şihabüddin Sühreverdî, *İrşâdü’l Mürîdîn* (İstanbul: Hâcegân Yayınları, 2014), 34.

³²⁵ Necdet Tosun, “Sır”, *TDV* (İstanbul: TDV, İslam Ansiklopedisi, 2009), 37/115-116.

³²⁶ Hârizmî, *Cevâhirü’l-Esrâr ve Zevâhirü’l-Envâr*, 1/118-119.

Hüseyin Hârizmî, eserin yedinci makalesinde “*Gayb ve Allah’ın Esmaları*” konusunu, tasavvufa yeni başlayan müritler için manevi sırlar âlemine giriş ve uyanış yolları olarak ele alıyor. Bu aşamanın, sırların niteliğini anlamak ve manevi uyanışa ulaşmak için önemli bir başlangıç olduğunu vurguluyor.³²⁷ Tasavvuf yoluna adım atan salıkların, Allah’ın esmaları ve gayb âlemi üzerine tefekkür ederek manevi hakikatlere ulaşabileceğini vurgular. Bu tefekkür, salikin kalbini ilahi aşk ve marifet yolunda ilerletir. Yazar, Kur’an’dan ayetler alıntılararak, bu sürecin manevi yolculukta kritik bir adım olduğunu ifade eder.³²⁸ Bu konuyu açıklamak için Kur’an’dan şu ayetlere yer verir:

هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ.

“O, kendisinden başka hiçbir ilâh olmayan Allah’tır. Gaybı da, görünen âlemi de bilendir. O, Rahman’dır, Rahim’dir.”³²⁹ Bu ayette Allah’ın kemal sıfatlarının önde gelen isimlerinin olduğunu belirtir ve başka bir ayetle bu sıfatların hikmetini beyan eder;

هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ.

“O, ilk ve sondur. Zâhir ve Batın’dır. O, her şeyi hakkıyla bilendir.”³³⁰

Hüseyin Hârizmî, Allah’ın sıfatları ve gayb âlemi üzerine tefekkürün, müridlerin manevi yolculuklarında ilerlemeleri ve ilahi hakikatlere ulaşmaları için büyük önem taşıdığını belirtir. Bu tefekkür, kalpleri arındırarak Allah’ın yüceliğini idrak etmelerine yardımcı olur. Ayrıca, Çelik, evliyaların gaybî hakikatleri doğru şekilde idrak etmeleri, derin manevi anlayışlarından kaynaklanır. Yazar, müridlerin bu seviyeye ulaşabilmeleri için eğitim ve olgunlaşma sürecinden geçmeleri gerektiğini ve bu süreçte fakihler veya mutasavvıfların rehberliğinde ilim tahsil etmelerinin önemini vurgular.³³¹

³²⁷ Hârizmî, *Cevâhirü’l-Esrâr ve Zevâhirü’l-Envâr*, 1/153.

³²⁸ Hârizmî, *Cevâhirü’l-Esrâr ve Zevâhirü’l-Envâr*, 1/153.

³²⁹ Haşir süresi. 52/29. Hârizmî, *Cevâhirü’l-Esrâr ve Zevâhirü’l-Envâr*, 1/153.

³³⁰ Hadid süresi. 57/3. Hârizmî, *Cevâhirü’l-Esrâr ve Zevâhirü’l-Envâr*, 1/153.

³³¹ Haşir süresi. 22/24. Çelik, *Hakk’ın Dâveti Kur’ân-ı Kerîm Meâli ve Tefsîri*, 22/24.

Hüseyin Hârizmî bu konuyu şöyle ele alır; “Sır kavramı, görünmez ve sezgisel bir boyutta varlık gösteren bir olgu olup, adeta bir yanılsama yahut hayali bir suret gibi algılanabilir. Bu bağlamda, içinde bulunulan dünya müşahade alanı olarak değerlendirilirken, ruhların aşk ile ilişkilendirildiği, gönüllerin ise ilimle meşgul olduğu bir yapı söz konusudur. Bu yaklaşım, tasavvufî düşüncede hakikatin keşfine dair derin bir perspektif sunmakta ve insanın manevi yolculuğunu anlamlandırma çabasıyla örtüşmektedir.”³³²

Tasavvufta eğitim süreci, şeriat, tarikat ve hakikat yollarıyla gerçekleşir. Şeriat, İslam’ın zahiri kurallarını ve ibadetlerini kapsar; mürid burada İslam’ın emir ve yasaklarına uyar, dini ilimlerde derinleşir ve ahlakını geliştirir. Tarikatta ise mürid, bir şeyh’e bağlanarak manevi terbiyeye başlar ve iç dünyasını arındırarak olgunluğa erişir.³³³ Hakikat, tasavvuf yolunun zirvesidir; bu aşamada mürid, Allah’ın zat ve sıfatlarına dair derin idrak kazanır ve ilahi sırlarla buluşur. Müridlerin bu seviyeye ulaşabilmesi için şeriat, tarikat ve hakikat yollarında ilerlemeleri gerekir.

2.6.1. Sır Âlemindeki Makam ve Mertebelerin Ana Kaynağı

Hüseyin Hârizmî, sır âlemindeki makam ve mertebelerin, delile dayalı gayb ilmiyle anlaşılmasının önemini vurgular. Bu anlayış, ilahi ilmin bir yansıması olarak “A’yan-i sabite” terimiyle ifade edilir. Her şey, Allah’ın “el-Âlim” isminin bilgisinin bir yansımasıdır ve Allah’ın kudretiyle var olmuştur. Bu konuyla ilgili olarak Hz. Peygamber’den (sav) rivayet edilen bir hadisi şerif şöyledir:

“وكان الله ولم يكن معه شيء” *“Allah vardı ve O’nunla birlikte hiçbir şey yoktu. Ve O’nun Arşı su üzerinde idi. Sonra gökleri ve yeri yarattı ve her şeyi yazdı.”*³³⁴ Bu hadis, Allah’ın ezeli ve ebedi bilgisinin ve kudretinin her şeyi kapsadığını vurgular. Tasavvufta, Allah’ın “el-Âlim” ismi, gaybî ilim ve sırların kaynağı olarak kabul edilir. Müridler, şeriat, tarikat ve hakikat yollarında ilerleyerek ilahi ilmi ve kudreti anlamaya çalışır.

³³² Hârizmî, *Cevâhirü’l-Esrâr ve Zevâhirü’l-Envâr*,1/118-119.

³³³ Hârizmî, *Cevâhirü’l-Esrâr ve Zevâhirü’l-Envâr*,1/153.

³³⁴ Hârizmî, *Cevâhirü’l-Esrâr ve Zevâhirü’l-Envâr*,1/154.

Ebû Ömer Hafs b. Gıyâs b. Talk en-Nehaî el-Ezdî'den (ö.194/810) rivayet edilen bu hadis, Hz. Peygamber'in (sav) Yemen halkına ve Beni Temim'e verdiği müjdeleri ve mesajları içerir. Peygamber (sav), Yemen halkına Allah'ın varlığı, birliği ve her şeyin O'nun bilgisi dâhilinde yaratıldığına dair öğütler vermiştir. Ayrıca, Allah'ın Arş'ının su üzerinde olduğunu belirtmiş ve her şeyin O'nun bilgisi dâhilinde olduğunu vurgulamıştır. Hadis, Peygamber'in (sav) kaybolan bir deveyle ilgili haberi de içermektedir.³³⁵

Hüseyin Hârizmî, Allah'ın ezeli ve ebedi varlığını derinlemesine ele alarak, yaratılışın ilahi bilgi ve kudretle başladığını vurgular. "Gayb ve şahadet" kavramlarının birleşimiyle hakikate ulaşmanın önemine dikkat çeker. Tasavvuf yolculuğunda kemale ermek için Peygamber'in (sav) ulaştığı makamlara erişmenin gerekliliğini belirtir. "İsm-i Zâhir" (görünür) ve "İsm-i Bâtın" (gizli) isimlerinin bu yoldaki önemini vurgular ve salikin, Allah'ın külli iradesini anlayarak dışsal ve içsel bilgiye ulaşması gerektiğini ifade eder.³³⁶ Bu fikirler, İbrâhîm b. Büzürçmihr b. Abdilgaffâr-ı Hemedânî Fahreddîn-i Irâkî (ö.687/1289) beyitleriyle desteklenir.

یک دایره فرض کن جهان را
هر نقطه از او میان نماید.

این دایره بیش نقطه ای نیست
لیکن به نظر چنان نماید.

تو نقطه آتشین بگردان
تا دایره ای عیان نماید.

این نقطه از سرعت تحرک
صد دایره هر زمان نماید.

Bu dünyayı bir daire olarak varsay,

Her bir nokta onun ortasıdır.

Bu daire bir noktadan başka bir şey değildir,

³³⁵ el-Buhâri el-câfi, *Sahih el-Buhâri*, 3/1166.

³³⁶ Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*, 1/154.

Ama görünüşte öyle görünür.

Sen ateşli bir noktayı döndür,

Ta ki bir daire açıkça görünsün.

Bu nokta hızla hareket ettiğinde,

Her an yüzlerce daire oluşturur.³³⁷

Birinci mısrada; Hakikat (gerçeklik) her yerde ve her şeydedir. Görünüşte çokluk (daire) vardır ama aslında hepsi bir (noktadır). İkinci mısrada; Gerçekte her şey bir olan o özden (Allah'tan) meydana gelmiştir. Çokluk, yani farklılıklar sadece görünüştedir. Üçüncü mısrada; Hızla dönen kor gibi bir nokta (ateş), hareket ettiğinde daire şekli görürüz. Bu, bir yanılsamadır. Tıpkı dünyanın hakikatinde bir oluşu ama görünüşte çokluk gibi. Dördüncü mısrada; Varlık âleminde her şey, o bir tek hakikatin (noktadan) meydana getirdiği yansımalar, tecellilerdir. Her biri görünüşte başka ama aslında aynı kaynağa aittir. Hüseyin Hârizmî, beyitlerde evrenin ve varoluşun ilahi bir bütün olduğunu, her varlığın kaynağının Allah'tan geldiğini ve sürekli bir dönüşüm içinde olduğunu vurgular. Tasavvuf, varlıkların birbirine bağlı ve değişen doğasını yansıtır. “Nerede olsanız, O sizinle beraberdir”³³⁸ ayetinin sırrını açıklayarak, Allah'ın her yerde mevcut olduğunu ve her şeyi bildiğini belirtir. Bu ilahi aşk ve kudret anlayışıyla, kişi Allah'ın sürekli yanında olduğunu fark eder ve yakîn (kesin) bilgiye ulaşır. Manevi eğitim, saliklerin bu ilahi sırlara ve hikmetlere erişiminde kritik rol oynar, Allah'ın her an bizimle olduğunun idraki ise iç huzur ve manevi tekâmülü güçlendirir.

وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُولُوا فَنَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ.

“Doğu da, Batı da (tüm yeryüzü) Allah'ındır. Nereye dönerseniz Allah'ın yüzü işte oradadır. Şüphesiz Allah, lütfu geniş olandır, hakkıyla bilendir.”³³⁹ Hüseyin Hârizmî, hakikati görmenin sadece zahiri gözlerle değil, manevi olgunluk ve Allah'ın izniyle mümkün olduğunu ifade eder. Zahiri gözlerin sınırlı olduğunu, gerçek bilginin

³³⁷ Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*,1/154. [Irak-i'nin “Şiir Divanı”](https://ganjoor.net/eraghi/divane/tarkibate/sh1) adlı eserinde geçiyor. <https://ganjoor.net/eraghi/divane/tarkibate/sh1>.

³³⁸ Hadid süresi. 57/4.

³³⁹ Bakara süresi. 115/2.

ve ilahi sırların ancak kalbin batını gözleriyle anlaşılabilceğini vurgular.³⁴⁰ Bu anlayış, manevi eğitim ve ilahi lütufla elde edilir. Yazar, Mesnevî’den aldığı beyitlerle bu düşünceyi destekleyerek, salıkların manevi terbiyeyle derin hakikatleri görmeye çalıştıklarını belirtir.

تو ز چشم انگشت را بردار هین
و آن گهانی هر چه می خواهی ببین.

نوح را گفتند امت کو ثواب
گفت او ز آن سوی و استغشوا ثیاب.

رو و سر در جامه‌ها پیچیده‌اید
لا جرم با دیده و نادیده‌اید.

آدمی دید است و باقی پوست است
دید آن است آن که دید دوست است.

Parmağını gözünden çek,
Sonra dilediğin her şeyi görebilirsin.

Nuh’a kavmi cennetin yerini sordu;
O ise onların üzerlerine örtündüler ve gözleri ile bakmaz oldular.

Başınızı ve yüzünüzü elbiselerle kapattınız;
Kesinlikle görmeyen ve görülmeyenlerdensiniz.

İnsan görme yetisine sahiptir, gerisi sadece dış görünüştür;
Gerçek görmek, dostu (Allah’ı) görebilmektir.³⁴¹

Mevlânâ, bu beyitlerle hakikati anlamanın önündeki engelleri ve gerçeği görmenin manevi idrakte mümkün olduğunu vurgular. İlk beyitte, “Gözünden parmağını çek ki o zaman her ne istersen görebilirsin” diyerek, insanın önyargı ve algılarının hakikati görmesine nasıl engel olduğunu açıklar. İkinci beyitte, Hz. Nuh’un (a.s) kavmine hitabıyla, hakikatin sadece gözle değil, kalp ve manevi idrakte anlaşılabilceğini dile getirir. Üçüncü beyitte, “İnsan görmedir, geri kalan deridir”

³⁴⁰ Hârizmî, *Cevâhirü’l-Esrâr ve Zevâhirü’l-Envâr*,1/154.

³⁴¹ Celâleddin-i Rûmî (1207-1273), *Mesnevî-i Ma’nevî*, 1/77. Bölüm. Roma elçisinin Hz. Ömer’e gelişini anlatan konudur. Hârizmî, *Cevâhirü’l-Esrâr ve Zevâhirü’l-Envâr*,1/154-155.

ifadesiyle, insanın esas varlığının kalp gözünün açıklığına bağlı olduğunu söyler. Dördüncü beyitte, insanın asıl özünün manevi idrak olduğu, geri kalan her şeyin geçici ve yüzeysel olduğu vurgulanır. Hüseyin Hârizmî, bu beyitlerle ilahi sırların ve hakikatin ancak manevi idrakle anlaşılabilirliğini vurgular. Aynı zamanda, sırların ifade edilmesinin zorluğunu ve Allah'ın büyüklüğünün dile getirilmesinde sınırlamalar olduğunu da ifade eder. Ayrıca Şeyh Sadreddin Konevî, Fatiha suresinin tefsirinin, sadece basit bir açıklama değil, ilahi ve kâinat arasındaki ilişkiyi özlü bir şekilde özetleyen derin bir anlam taşıdığını belirtir.³⁴² Hüseyin Hârizmî, bir mutasavvıfın manevi duygularını ve aşkını ifade etmekte yaşadığı zorlukları, yazılı bilgilerin yetersizliğine benzetir ve bu konuyu dile getirirken şu beyiti kullanır.

ای خدا؛ جان را تو بنما آن مقام

کاندرو بیحرف می روید کلام.

“Ey Allah'ım! Ruhumu o makama ulaştır ki,

Orada kelimeler sessizce yol alır.”³⁴³

Hüseyin Hârizmî, ilahi aşkın kapısını aralamak için salikin ego ve dünyevi bağlardan arınarak manevi olgunluğa ulaşması gerektiğini vurgular. Olgunlaşmanın temeli, kalpte ilahi sevgiyi yerleştirmekte yatar. Bunu, iğneden geçmeyen iki dallı bir iplik metaforuyla açıklar. Bu da ruhsal yolculukta ego ve dünyevi bağlardan arınmanın önemini ifade edip ve bu anlayışı bir ayetle pekiştirir.

لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا.

“Sizden her biriniz için bir şeriat ve bir yol koyduk.”³⁴⁴

Hüseyin Hârizmî, her insanın başlangıç ve diriliş yolunun aynı olduğunu, ancak varlıkların tasarımındaki farklılıkların Allah'ın huzuruna ulaşmakla ilgili olduğunu belirtir. Tasavvufta, yaratılış ve diriliş süreçleri düzenli bir anlam zinciri

³⁴² Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*, 1/155.

³⁴³ Celâleddin-i Rûmî (1207-1273), *Mesnevî-i Ma'nevî*, 1/144. Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*, 1/155.

³⁴⁴ Maide süresi. 5/48. Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*, 1/155.

içinde Allah’a ulaşmayı hedefler ve bu süreç, salikin manevi gelişimine rehberlik eder. Cenâb-ı Hakk’ın perdelerinin tecellisi ile ilgili rivayetlerde bu perdelerin sayısının yedi yüz veya yetmiş bin olduğu belirtilir. Yaratılmışlar ise üç sınıfta perdelenir: Manevi karanlık içinde kaybolanlar, saf ilahi ışıkla gizlenenler ve hem karanlık hem de ışık tarafından örtülenler. Her sınıf, hakikati farklı sebeplerle göremeyen kişilerden oluşur; kimi karanlıkla, kimi de ışığın yoğunluğuyla hakikatten mahrum kalır.

Hüseyin Hârizmî, iki kategori altında perdelenmiş kişileri tanımlar. İlk kategori, Allah’a ve ahirete inanmayan ateistleri içerir: Dünya için sebep arayanlar, dünya muhabbetiyle hareket edenler ve ahireti inkâr edenler. İkinci kategori ise, Hak davasına kendini adamayan ve hayvani zevklerle yaşayan kişilerdir. Bu grup, tahrip edilmiş semavi dinlerin mensupları ve semavi olmayan dinlerin takipçileri olarak ikiye ayrılır. Yazar, bu toplulukları, ilahi davaya hizmet etmeyen ve şehvetlere müptela olarak tanımlar, bu nedenle kalp ve ruhlarının kararmış olduğunu belirtir.³⁴⁵ Bu açıklamaya ek olarak, Yüce Allah Kur’an-ı Kerim’de şöyle buyurmaktadır: “*Hevasını ilah edineni gördün mü?*”³⁴⁶

Hüseyin Hârizmî, Hz. Peygamber Efendimiz’in (sav) hadisi ışıığında, manevi karanlık içinde kalan kişileri üç gruba ayırır: Dünyevi zevk ve şehvetlere düşkün olanlar, ilahi davaya ilgisiz kalanlar ve nefsinin esiri olanlar. Bu kişiler, manevi sorumlulukları umursamayıp nefsin arzularına öncelik verirler. Manevi karanlığın en yoğun formunun şehvet ve nefisle bağlantılı olduğunu, bu kişilerin ilahi davadan uzak kaldığını vurgular.

2.6.2. Gizli Sırların İlahi Aşka Dönüşme Mertebeleri

Hüseyin Hârizmî, Allah’ın “Ahadiyyet” isminin manevi olarak en yüksek mertebede olduğunu vurgular. Allah’ın esmalarının her birinin yüce mertebelerde bulunduğunu ve saliklerin bu esmalarla zikir yaparak manevi yükseliş sağladığını ifade eder. Sekiz farklı mertebede konuyu ele alır, ancak hangi esma ile hangi zikir yapılacağına dair detay vermez.³⁴⁷

³⁴⁵ Hârizmî, *Cevâhirü’l-Esrâr ve Zevâhirü’l-Envâr*, 1/155.

³⁴⁶ Casiye Süresi. 45/23.

³⁴⁷ Hârizmî, *Cevâhirü’l-Esrâr ve Zevâhirü’l-Envâr*, 1/137.

العين واحدة والحكم مختلف
وذاك سرٌّ لاهل العلم منكشف

Göz bir, ancak hüküm farklıdır

Ve bu, ilim ehline aşikâr olan bir sırdır.³⁴⁸

Yazar, bu beyitte, algının ve hakikatin farklı yorumlanmasının tasavvufî bir ifadesi olduğunu, “**Göz bir**” ifadesi, gerçeğin tek olduğunu; “**Hükümün farklı olması**” ise insanların farklı bilgi, bakış açısı veya manevi derecelerine göre hakikati farklı yorumladığını ifade eder. Tasavvufta, herkesin aynı hakikati görmediği, kişinin idrak seviyesine göre farklı anlamlar çıkardığı kabul edilir. “**Bu, ilim ehline aşikâr olan bir sırdır**” ifadesi ise bu farklılığın aslında sadece ilim ve irfan sahipleri tarafından idrak edilebilecek bir hakikat olduğunu vurgular. İlahi aşk’ı birkaç mısra ile mertebelerini sıralamıştır.

Birinci Mertebe: Kalbin içinde sevginin neden olduğu özlem duygusunun sürekliliğini vurgular. Bu “Sevgi ve Muhabbetin” ilk adımıdır. Bu muhabbet, kalbi sarıp sarmalayan gizli bir duygu halidir ve aniden ortaya çıkar. **İkinci Mertebe:** Bu mertebe İlahi aşkın etkisiyle sevginin gözyaşlarıyla teselli bulunduğu bir ilahi aşk halini ifade etmektedir. **Üçüncü Mertebe:** Aşk sahibinin sevgilisinin aşkıyla mest olduğu ve içtenlikle samimi olduğu bir durumu ifade eder. **Dördüncü Mertebe:** Aşkın halini salikin kendi kötü ahlak yapısından kurtularak güzel ahlakla donanması ve sevgilisine layık olduğunu gösterme durumu olarak tanımlar. **Beşinci Mertebe:** Aşk’ın salikin kalbini adeta tarumar eden bir ateşe benzetildiğini ifade eder. **Altıncı Mertebe:** “Seven aşkıdan dolayı ne yaptığını bilmeden hareket eder.” deyişiyle salikin hareketlerinin dışarıdan bakıldığında delice görüldüğünü vurgular. **Yedinci Mertebe:** İlahi aşkın en yüksek mertebesini, âşığın Allah’ın yüceliğini temaşa ederken aşk şarabını içip kendinden geçmesi ve cezbe haline bürünmesi olarak betimler. **Sekizinci Mertebe:** Sekizinci mertebe olarak tanımladığı bu aşk hali, kişinin kendini tamamen Allah’a adanmış ve O’nun varlığında yok olma hâlini yaşamaktadır. Bu en yüce aşk mertebesidir ve insanın Rabbine olan bağlılığını en üst düzeye çıkaran bir durumdur. Allah’ın “Ahad” ismi, O’nun birliğini ve mükemmelliğini ifade eder.³⁴⁹ Ayrıca, insanlar, Allah’ın kudret, hikmet, adalet, merhamet, bilgi ve sonsuz sevgi gibi

³⁴⁸ Hârizmî, *Cevâhirü’l-Esrâr ve Zevâhirü’l-Envâr*, 1/137.

³⁴⁹ Hârizmî, *Cevâhirü’l-Esrâr ve Zevâhirü’l-Envâr*, 1/137.

mükemmel sıfatlarını anlamaya çalışmalı, ancak bu sıfatların insan kavrayışının ötesinde olduğunu bilmelidirler.

Hız. Aişe (ra) şöyle rivayet eder: Bir gece Hız.Rasulullah'ı (sav) yatağında bulamayınca onu aramaya çıktım ve mescitte dua ederken buldum. Dua ederken, *“Allah'ım, senin hoşnutluğuna, gazabından affına, senden yine sana sığınıyorum. Seni övüp yüceltmekte sınırsızım, kendini nasıl övdüysen öyleyim,”* diyordu. Sabah olunca bu durumu hatırlattım ve bana bunları öğrenip öğrenmediğimi sordu. Evet dediğimde, *“Öğren ve öğret, çünkü Cibril (as) bunları bana öğretti ve secde anlarında tekrar etmemi emretti,”* buyurdu.³⁵⁰

Abdülhak b. İsmâîl b. Ahmed el-Bâdisî'nin (ö.721/1322) açıklamasına göre, Hız. Peygamber Efendimiz (sav), secde halinde Allah'ın gazabından ve azabından korunmak için Rabbine sığınarak ümmetine örnek olmuştur. Peygamberimiz (sav), Hız. Aişe'ye bu duayı öğretmiş, çünkü kullukta sürekli umut ve tevekkül içinde olmanın önemini vurgulamıştır. Gece uykusunda bile secde ederken görülmesi, onun ibadetindeki derin bağlılığını ve sürekli ibadet arzusunu gösterir.³⁵¹ Hüseyin Hârizmî, eserinde bu konuyu, Mesnevî'den ele aldığı birkaç beyit ile pekiştirmeye çalışmaktadır.

هان و هان گر حمد گویی گر سپاس
همچو نافر جام آن چوپان شناس.
که همی گفتی خدارا در خطاب
آنچ اندر ذهن او بودی صواب .
چارُقت نوزم کنم شانه سرت
شیر آرم هر صباحی من بَرَت.

Şimdi, eğer hamd edersen veya şükredersen...
Bil ki, bu, çobanın gürültüsü gibi sonuçsuzdur.
Çünkü sen, O'na, konuşurken...

³⁵⁰ Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*,1/138.

³⁵¹ Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*,1/138.

Onun aklında olan şeyi doğru kabul ettiğini.

Her gün başını sallayıp beni anarsın.

Her sabah seni aynı güçle kucaklarım.³⁵²

Beyitler, insanın övgü ve şükürlerinin Allah'ın sonsuz bilgisi ve kudreti karşısında sınırlı olduğunu belirtir. İnsan, dualarının sonuçsuz gibi görünse de Allah'ın her şeyi bildiğini anlamalıdır. Bu beyit, esere sonradan eklenmiştir. Beyitte, aşkın sembolik bir ifadesi öne çıkarılır. İlk dizede, sevgilinin hatıralarının her gün anılması, onun düşünce dünyasının ayrılmaz bir parçası olduğunu gösterir. İkinci dizede ise, bu aşkın sabahları neşeyle karşılandığı ve her sabah sevgilinin varlığıyla yenilenme ve güçlenme yaşandığı belirtilir. Beyit, aşkın gücünü ve etkileyciliğini vurgular.

Mevlânâ şöyle ifade etmiştir: *“Rabbimize olan hamdimiz, aynadaki yansıma veya kamyştan gelen ses gibidir. Şunu bilmeliyiz ki, aynanın yansıması karşısında duran kişinin rolü, sesin kaynağı ise kamyşın nefesidir ve çobanın sözleri de bir kökene sahiptir. Rabbine olan sevgi ve değer, gerçek sevgidir. Bizim hamdimiz ve çobanın Rabbe hamdi, her ikisi de eksik ve hiçbir diğlerinden üstün değildir.”*³⁵³ Mevlânâ, hamd'in içsel durumumuzu yansıttığını ve içten gelmesi gerektiğini vurgular. Övgüler, Allah'ın sonsuzluğunu tam olarak ifade edemez.³⁵⁴ Hüseyin Hârizmî, Mevlânâ'nın manevi etkisini içki içenlerin sarsılmış ve kontrol kaybına uğramış halleriyle örnekler. Manevi coşku içindeki kişiler de benzer şekilde olağan davranışlarının dışına çıkabilir.

هر چه در وهم و در خیال آری
بی نیاز است و پاک از او باری.

گر چه واحد بُود چنان بُود
که تو معروض وحدتش داری.

گر چه حق بینهایت است آن نیست
که تو در وی تعدد انگاری.

Ne zaman düşünce ve hayalde olsan,

³⁵² Celâleddin-i Rûmî (1207-1273), *Mesnevî-i Ma'nevî*, 2/37. Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*, 1/138.

³⁵³ Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*, 1/138.

³⁵⁴ Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*, 1/138..

O (Allah) ihtiya sızdır ve O'ndan arındırılmıştır.

O, (Allah) bir ve e sizdir,

Fakat sen O'nun birliğini idrak edebiliyorsun.

O, (Allah) sonsuzdur ya da değil midir dersen,

Ancak sen Onu  e itlilik i indeymi  gibi algılıyorsun.³⁵⁵

Birinci beyit; Vehim ve hayalinde ne getirirsen getir, ilahi zat bunlardan m sta nidir ve her türlü yükten aridir. Başka bir deyişle, bizim tasavvurumuz mutlak ve müstağni ilahi hakikati doğru şekilde kavrayamaz. İkinci beyit; Allah bir ve tektir, fakat senin onun vahdetini kavrayış biçiminde değildir. İlahi birlik bizim anlayı ımızın ötesindedir.     nc  beyit; Hakikat sonsuzdur, fakat bu, senin onda  okluk vehmetmen anlamına gelmez. Onun sonsuzluğu, çokluktan ve  e itlilikten münezzehtir. Beyitler, Allah'ın birliğinin ve sonsuzlu unun insanın sınırlı düşünce kapasitesinin ötesinde olduğunu vurgular. İlahi varlığı tasavvur etmeye çalışmak, bu yüce hakikati yanlış anlama anlamına gelir.

2.7. Taâyyünat

Tasavvufta ‘‘Taâyyünat’’ konusu, genellikle Varlık Mertebeleri (Mer tib 'l-Vücûd) veya Tevhid ve Vahdet-i Vücûd başlıkları altında ele alınır. Taâyyünat, varlığın belirli h llere bürünmesi veya zuhur etmesi anlamına gelir ve bu kavram, tasavvufî kozmolojinin önemli bir parçasıdır. ‘‘Ta yy n’’, Arapça kökenli bir terim olup, belirli bir hâle gelmek, ortaya çıkmak, sınır kazanmak anlamlarına gelir. Tasavvufî bağlamda, Allah'ın mutlak zatından (Zât-ı Mutlak) varlığın farklı mertebeler aracılığıyla belirli şekillerde tecelli etmesini ifade eder. Taâyyünat, bu tecellilerin ve varlık mertebelerinin toplamını anlatır.³⁵⁶

Taâyyünat'ın Mertebeleri

Tasavvufî düşüncede, ta yy nat kavramı genellikle Vahdet-i Vücûd anlayışına dayalı olarak açıklanır. İbnü'l- rab  gibi mutasavvıflar bu kavramı detaylı bir şekilde ele almışlardır. Varlık mertebeleri  u şekilde sıralanır: **L  Ta yy n (Zât-ı Mutlak):**

³⁵⁵ Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*,1/138.

³⁵⁶ Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*,1/151.

Bu mertebe, Allah'ın mutlak zatını temsil eder. Hiçbir sıfat, isim veya belirti yoktur. Mutlak birlik hâlidir. **Taayyün-i Evvel (İlâhî İlim-Hakikat-i Muhammediyye):** Allah'ın kendisini bilmesi ve kendi ilminde varlıkların hakikatlerinin ortaya çıkmasıdır. Bu, ilk taayyündür ve "Hakikat-i Muhammediyye" olarak da anılır. **Taayyün-i Sâni (Kevn-i Rûhânî):** Bu mertebe, ilâhî isim ve sıfatların tezahür ettiği ve ruhlar âleminin meydana geldiği seviyedir. **Âlem-i Misâl (Hayal Âlemi):** İlâhî isimlerin ve hakikatlerin somutlaşmadan önceki imaj ve şekillerini aldığı ara bir mertebedir. Manevî anlamda âlem-i misâl, soyutla somut arasında bir köprü gibidir. **Âlem-i Şehâdet (Maddi Âlem):** Varlığın fizikî dünyada maddî olarak belirmesidir. Bu, en son taayyün mertebesidir ve insanın da içinde bulunduğu maddî âlemi temsil eder. Amacı; Tasavvufta taayyünat, Allah'ın bilinmesini ve insanın hakikatini anlamasını kolaylaştıran bir kavramdır. Bu, mutasavvıfların "Küh-ü Zât" yani Allah'ın özünü anlamanın mümkün olmadığını, ancak taayyünat yoluyla ilâhî hakikatlere bir nebze vakıf olunabileceğini ifade etmelerine dayanır. Bu nedenle, taayyünat konusu, tasavvufun hem metafizik hem de insanın manevî yükselişiyle ilgili olan kısmına dâhil edilir.³⁵⁷

Hüseyin Hârizmî, tasavvufta "Taâyünnat" konusunu ele alırken, mevcudiyetin kimliğinden bahsetmektedir. Yazar, bu konuyu daha detaylı açıklamak için tecelli kavramlarını kullanır ve bunları iki ana bölümde inceler. **Birinci taâyünnat tecellisi:** tekliğin ilahi zâtın özünden gelen bir belirlenim ve kimlik olarak tezahür ettiğini belirtir. Bu tezahür, Allah'ın birliğinden çıkan ilahi özün ilk aşama ifadesidir. **İkinci taâyünnat tecellisi:** ikinci tecellinin Vahidiyet (birlik) ve Ahadiyet (mutlak teklik) kavramlarıyla ilişkili olduğunu açıklar. Bu kavramlar, Allah'ın birliğini ve mutlak teklik halini ifade eder.³⁵⁸

Taayyün ve Tenezzül

Taayyün; İlahi özün belirlenimidir. Taayyün, ilahi tecellilerin başlangıç noktasıdır. **Tenezzül;** İlahi tecellinin aşağıya inmesidir. Tenezzül, Allah'ın zatının ve sıfatlarının, daha düşük mertebelere doğru inmesi ve bu mertebelerde tecelli etmesi

³⁵⁷ Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*, 1/150.

³⁵⁸ Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*, 1/151.

sürecidir. Hüseyin Hârizmî, tecelli ve Taâyyünat konularını derinlemesine incelemek isteyenlere çeşitli kaynaklar tavsiye etmektedir: İbnü'l Ârabî; “Füsüsü'l-Hikem” ve “Fütuhât-ı Mekkiyye” adlı eserlerinde Taâyyünat ve tecelli gelirlerinin temel kaynaklar olduğunu ifade eder. Sadreddin Konevî; “Miftahü'l-Gayb” İbnü'l Ârabî'nin öğrencisi olup, onun yolunda sistematik bir şekilde önemli bir mutasavvıftır. Molla Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrâzî (ö.1050/1641) “El-Hikmetü'l-Mütealiye” eseri, varlıkları ve hikmet bilgileri önemli bir çalışmadır ve Taâyyünat kapsamında ele alınmaktadır. Tasavvufun temel kavramları ve tarikatların uygulamaları hakkında genel bilgiler sunan ve tecelli konusunu da ele alan Simavna Kadısı Oğlu Şeyh Bedreddin Mahmud (ö.822/1420); “Varidat” adlı eseri, tasavvufi kavramlar ve tecelli hakkında önemli açıklamalar içermektedir. Bu kaynaklar, tasavvuftaki tecelli ve Taâyyünat konularını anlamak için temel referanslar olarak kullanılabilir. Ayrıca, Kur'an'daki “فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ”³⁵⁹ ayeti, Allah'ın mutlak yakınlığını ifade eden bir referans olarak bu eserlerde detaylı bir şekilde ele alınmaktadır.³⁶⁰

Hüseyin Hârizmî, Hz. Musa'nın Hızır ile buluşma arzusunu belirten “وَإِذْ قَالَ “مُوسَىٰ لِفَتَاهُ لَا أَبْرَحُ حَتَّىٰ أَبْلُغَ مَجْمَعَ الْبَحْرَيْنِ أَوْ أَمْضِيَ حُقُبًا”³⁶¹ ayetini kullanarak bu buluşmanın önemini ve Hz. Musa'nın ilahi hikmet arayışını vurgular. Bu ayet, Hz. Musa'nın miraç yolculuğu ile paralellik gösterir.³⁶² Yazar, miraç olayının gerçekliğini bu ayetle destekler ve ilahi tecellilerin ve belirlenimlerin varlık mertebelerinin hakikatlerini yansıttığını ifade eder. Tasavvufta, her tecelli ve taayyün belirli mertebelerin hakikatini temsil eder ve mutlak gayb yalnızca “Hak” mertebesine ulaşıldığında zahir olur.

جز یکی نیست نقد این عالم
باز بین و به عالمش مفروش.
گل این باغ را توئی غنچه
سر این گنج را توئی سرپوش.

³⁵⁹ Necm Süresi. 53/9.

³⁶⁰ Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*,1/151.

³⁶¹ Kehf Süresi. 18/60.

³⁶² Kehf süresi. 18/60. Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*,1/151.

Bu dünyada tek bir gerçek vardır;
Onu gör ve bu dünya ile yetinme.

Bu bahçenin gülü senin tomurcuğun;
Bu hazinenin başı senin örtün.³⁶³

Bu iki beyit Mevlânâ Celaleddîn Rûmî'nin felsefî ve manevi düşüncelerini yansıtmaktadır. Beyitler şu şekilde çevrilebilir ve yorumlanabilir. Rûmî, maddi dünyanın geçici olduğunu ve sadece ilahi gerçeğin bir yansıması olduğunu belirtir. İnsanların, manevi gerçekliği aramaları gerektiğini vurgular. Ayrıca, her bireyin içsel olarak büyük bir manevi potansiyele sahip olduğunu ve bu potansiyelin keşfedilmesinin manevi aydınlanmaya ulaşmayı sağladığını ifade eder. Eserdeki bazı şiirlerin eklenme durumu hakkında net bilgi bulunmamaktadır, çünkü bu eklemelerin yazar mı yoksa tahkikini yapan kişi tarafından mı yapıldığına dair dipnotlarda bilgi verilmemiştir. Ancak, yapılan araştırmalar sonucunda, şiirlerin kim tarafından eklendiğini belirlemek için elektronik araştırma linklerinden bilgi edinilmiştir. Detaylı bilgi için [bu linke](#) başvurabilirsiniz.

Davud-i Kayseri, Şeyhü'l Ekber'in "*Fusûsü'l hikem ve Hususü'l kilem*" adlı eserinin şerhinde, ilahi hakikatlerin gaybi âlemden şahadet âlemine geçiş sürecini açıklar. Kayseri'ye göre, her âlem, kendine özgü özelliklere sahip olup, bu âlemlerde ilahi hakikatlerin çeşitli şekillerde tezahür ettiğini belirtir. Eserdeki açıklama, bu geçiş sürecinin ve her âlemin özelliklerinin detaylarını işler ve ilahi hakikatlerin farklı âlemlerde nasıl yansıdığını ele alır.

حقيقة ظهرت في الكون قدرتها
فأظهرت هذه الأكوان والحجبا .

تتكرت بعيون العالمين كما
تعرفت بقلوب عرف أدبا .

فالخلق كلهم أستار طلعتها
والامر أجمعهم كانوا لها نقبا .

³⁶³ Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*, 1/152. Bu mısralar "Ohadi" denilen zatın Divanı Eş'ar denilen eserin 3. Bendinde geçmektedir. <https://ganjoor.net/ouhadi/divano/tarjeeato/sh2>

ما في التستر بالأكوان من عجب
بل كونها عينها مما ترى عجباً.

Kudretiyle hakikat, evrende ortaya çıktı

Ve bu âlemleri ve perdeleri gösterdi.

Dünya gözlerinden gizlendiği gibi,

Edebi bilen kalplerle tanındı.

Bütün yaratılış onun zuhurunun perdeleridir

Ve bütün varlıklar onun emirlerine delil olmuşlardır.

Âlemlerde gizlenmesinde bir gariplik yoktur;

Asıl garip olan şey, onun gözle görülen varlıkların ta kendisi olmasıdır.³⁶⁴

Bu beyitler, ilahi hakikatlerin evrende açık ve gizli şekilde tezahür ettiğini, bu tezahürlerin dünya gözlerine örtülü ama ariflerin kalplerine açık olduğunu anlatır. Beyitler, tasavvufi düşüncenin derinliklerini ve Allah’a yakınlaşmayı amaçlayan bir yolculuğun ifadesidir. Bu şiirler, yazarın ilahi hakikatlerin varlık âleminde nasıl tezahür ettiğini ve bu tezahürlerin insanın idrak edebileceği bir biçimde nasıl örtülüp açıldığını açıklamaktadır. Mısraların anlamı şu şekildedir.

Davud-i Kayseri, Şeyhü’l Ekber’in “*Fusûsü’l hikem*” adlı eserinin şerhinde, özlerin birbirini kuşattığını ve isimlerin temellerinin sınırlı olduğunu vurgular. Ancak isimlerin dalları ve kişilerin sonsuz olduğunu belirtir.³⁶⁵ Bu açıklama, tasavvufta ilahi hakikatlerin sonsuz tezahürlerini ve her varlığın bu hakikatlerle olan ilişkisini açıklar. Kayseri, özlerin ve isimlerin sınırlılığına karşın, bu tezahürlerin ve kişilerin sonsuzluğunu tasavvufun derinliklerini anlamak için ele alır. Bu düşünceler, insanın varlık âlemindeki yerini ve ilahi hakikatlerle bağlantısını kavramasına yardımcı olur ve manevi yolculuğu aydınlatmayı amaçlar.

کس در این خانه نیست بیگانه
مرد باید که آشنا باشد.

³⁶⁴ Hârizmî, *Cevâhirü’l-Esrâr ve Zevâhirü’l-Envâr*, 1/152.

³⁶⁵ Bayrakdar, *er-Resail / Şerefüddin Davud b. Mahmud b. Muhammed Davud-i Kayseri*, 751/1350; 1/76.

در جهان تو باشد این من و تو
در جهان خدا خدا باشد.

Hiç kimse bu evde yabancı değildir.

Kişi aşına olmalıdır.

Senin dünyanda bu “Ben” ve “Sen” vardır,

Fakat Allah’ın dünyasında sadece Allah vardır.³⁶⁶

Bu mısralar, tasavvufta insanın manevi yolculuğunu ve hakikat arayışını yansıtır. İlk mısra, tasavvuf yolunda herkesin manevi bir evin parçası olduğunu belirtir. İkinci mısra ise dünyevi ayrılıkların geçici olduğunu, gerçek ayrılığın Allah’ın dünyasında ortadan kalktığını ifade eder. Bu dizeler ilahi aşkın etkisiyle zaman ve mekân kavramlarının ötesine geçilmesini tasvir eder. Hüseyin Hârizmî, ilahi aşkın manevi hâllerin derin bağlarını ve tecellilerini vurgular. Manevî yolculukta bu hâllerin doğru anlaşılmasının önemini ifade eder. Eserin sonunda, yazar Allah’a hamd eder ve O’nun peygamberine selam gönderir, ardından bu konudaki bilgilerin değerini ve etkisini belirtir. Bu sözlerle altıncı makaleyi tamamlamıştır.

Tasavvufta, “Teâyyunat” (belirlenimler) ve “Tecelliyat” (ilahi tezahürler) kavramları, bireyin manevi yolculuğundaki aşamaları ifade eder. “Teâyyunat”, varlığın ilahi isimler ve sıfatlarla farklı düzeylerde tezahürünü belirtirken, “Tecelliyat” ise Allah’ın isim ve sıfatlarının varlık âleminde ortaya çıkmasını ifade eder. Hüseyin Hârizmî, bu kavramların “Varoluşun indirgenmesi” ile ilişkili olduğunu ve varlığın ilahi bir kaynaktan türediğini vurgular. Bu süreç, teâyyunat ve tecelliyat yoluyla ilahi hakikatlerin varlık âleminde tezahürünü açıklar. Tasavvufta varlıkların ilahi isimlerin yansıması olarak bir bütünlük oluşturduğunu belirtir. “Muteâliyye hikmeti” ilahi hakikatlerin derin anlayışını temsil ederken, “Ahadiyyet” Allah’ın mutlak birliğini ifade eder. Bu mertebeler ve kavramlar, tasavvufî yolculukta derin bir kavrayış ve ilahi hakikatlerin anlaşılması için kritik öneme sahiptir.

2.7.1. Taâyyünat Konusunda Allah’ın Varlığının Evrendeki Düzeni

Kur’an-ı Kerim’in ilahi menşeli olduğunu vurgulayan beş önemli nokta şunlardır: **Açık deliller:** Allah, insanların anlayabileceği açık deliller sunacağını

³⁶⁶ Hârizmî, *Cevâhirü’l-Esrâr ve Zevâhirü’l-Envâr*,/152.

belirtir. **Gelecekteki anlayış:** Kur'an'ın hakikatleri, gelecekteki olaylarla daha iyi anlaşılacaktır. **İçsel ve dışsal deliller:** Kur'an'ın delilleri, hem dış dünyada hem de içsel varlıklarımızda görülür. Bilimsel ve tarihi doğrular; bilimsel ve tarihi doğrular, Kur'an'ın mucizevi doğasını ortaya koyar. **Evrensel rehberlik;** Kur'an, her dönemde insanlara rehberlik edecek şekilde evrenseldir. Bu beş özellik, Kur'an'ın Allah'ın keliması olduğunu ve her zaman geçerli bir rehber olduğunu gösterir.³⁶⁷ Başka bir ayette, Kur'an'ın en güzel öğüt olduğunu ve her şeyin Allah tarafından bilindiğini belirtir.

*“Şüphesiz ki; göklerin ve yerin yaratılmasında, gece ve gündüzün peşi sıra yer değiştirmesinde, insanlara fayda sağlayarak denizde yüzen gemilerde, Allah'ın gökyüzünden indirdiği ve ölümünden sonra yeryüzünü kendisiyle canlandığı suda, orada yaydığı farklı türdeki her bir canlıda, rüzgârların çevrilip yönlendirilmesinde, gök ve yer arasında emre amade kılınmış olan bulutlarda akledenler için üzerinde düşünülüp, bunları yapanın tek ilah olduğu ve kulluğun yalnızca O'na yapılması gerektiğine dair deliller vardır.”*³⁶⁸ Hüseyin Hârizmî'ye göre, Allah'ın varlığı ve birliğinin evrendeki düzen ve doğa olaylarıyla kanıtlandığını belirtir. Gezegen hareketleri, mevsim değişimleri ve canlı çeşitliliği gibi doğal olaylar, Allah'ın kudretini ve birliğini gösterir. Kur'an'daki ayetler de bu olayların Allah'ın tek ilah olduğunu doğruladığını vurgular. Bu olaylar, iman edenler için düşünce ve derinleşme vesilesidir. Bu konuyu bazı terimler ile açıklamaktadır.

Hüseyin Hârizmî, Tasavvufta “Fenafillah” terimini, Allah'a duyulan derin aşk yolunda kişinin kendi benliğinden tamamen vazgeçip Allah'ta yok olma hâli olarak ifade eder. Bu aşama, insanın manevi yolculuğunda önemli bir merteye olup, İnsan-ı kâmil olma yolundaki bir adımdır. Yazar, gayb ve varlık âlemlerini şöyle açıklar: **Mutlak gayb**, Allah'ın bilgisi ve kudretiyle ilgilidir; **İzafi gayb**, ruhlar âlemine daha yakın, daha düşük bir gayb seviyesi olduğunu belirtmektedir. Bu âlemler, **ceberut** (mücerret ruhlar âlemi), **melekût** (şahadet ve âlem-i misal), ve **mülk âlemi** (maddi dünya) olarak ayrılır. **Camîî varlık âlemi** ise tüm bu âlemleri kapsar. Bu anlayışlar, tasavvufta Allah'a yakınlık ve varlığın hakikatini anlama yolunda derin bir kavrayış

³⁶⁷ Çelik, *Hakk'ın Dâveti Kur'an-ı Kerîm Meâli ve Tefsîri*, 53. <https://www.islamveihsan.com/fussilet-suresi-53-ayet-meali-arapca-yazilisi-anlami-ve-tefsiri>.

³⁶⁸ Bakara süresi. 2/164. Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*, 1/150.

sunar. Beşeri aşkın ilahi aşk'a geçişte bir basamak olduğunu belirtir ve gerçek manevi hazzın yalnızca Allah'a duyulan aşkla elde edilebileceğini vurgular. **Gayb**, Allah'ın bilgisindeki gizli gerçekler olarak **hakiki** ve **izafi** gayb olarak ikiye ayrılır. **Tecelli**, Allah'ın nurlarının salıkların kalbine yansımasıdır ve **ruhanî** ile **rabbânî** tecelliler olarak iki türü vardır. Manevi yolculuk, kişinin benliğinden sıyrılarak Allah'ın varlığında yok olmasını ve manevi huzura ulaşmasını hedefler.³⁶⁹

عالمش چندان بود کش بینش است
چشم چندین، بحر همچند ینش است.

Onun âlemi ne kadar genişse, o kadar çok şey görebilir.

Gözlerin sayısı ne kadar çoksa, deniz de o kadar geniştir.³⁷⁰

Mevlânâ'nın bu beytinde, varlık âlemlerinin genişliği ve derinliği, insanın algı kapasitesine bağlı olarak betimlenir. Deniz örneğiyle, evrenin büyüklüğünün gözlerin sayısı ile kıyaslanması, varlık âlemlerinin ne kadar derin ve geniş olduğunu gösterir. Beş âlem şöyle sıralanır: **Âlem-i Misal** (hayal âlemi), **Âlem-i Melekût** (ruhlar âlemi), **Âlem-i Ceberût** (kudret âlemi), **Âlem-i Lahût** (ilahi âlem), ve **Âlem-i Nasût** (insan âlemi). Mevlânâ, manevi ve ruhsal gelişimle birlikte, bu âlemlerin daha iyi kavranabileceğini vurgular. İnsan, sadece görünür dünyayı algılayabilir ve görünmeyen hakikatleri fark edemez, bu nedenle düşünce kapasitesi âlemleri ve akaidi anlamada belirleyicidir.³⁷¹ Mevlânâ, insanların sadece görünür dünyayı duyu organlarıyla algılayabildiğini, görünmeyen dünyayı ise manevi idrakte anlayabileceğini belirtir. Duyularımızın sınırlı olduğunu vurgular ve Allah'ın hem şahadet hem de gayb âlemine hâkim olduğunu ifade eder. Allah'ın ilminin her şeyi kapsadığını ve hiçbir şeyin O'ndan gizli olmadığını açıklayan bir ayetle bu görüşünü destekler.

*"Allah, göklerin ve yerin nurudur."*³⁷² Bu ayet-i Mevlânâ şöyle açıklar; insanların sınırlı algı yeteneklerine karşın, Allah'ın mutlak bilgisi ve her yeri kuşatan nuru üzerine odaklanır. İnsanın yalnızca görünen dünyayı algılayabileceğini, manevi

³⁶⁹ Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*, 1/150.

³⁷⁰ Celâleddin-i Rûmî (1207-1273), *Mesnevî-i Ma'nevî*, 1/1/1087.

³⁷¹ Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*, 1/150.

³⁷² Nur süresi. 24/35.

gelişim ve idrak yoluyla ise görünmeyen hakikatleri anlayabileceğini belirtir. Allah'ın her şeyi bilen ve gören olduğu, her yeri kuşatan nurunun varlığı bu görüşü destekleyen bir ayetle açıklanır.

عَالَمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ الْكَبِيرُ الْمُتَعَالِ .

“O, gaybı da görülen âlemi de bilendir, çok büyüktür, çok yücedir.”³⁷³

Bu ayette Hüseyin Hârizmî, gayb âlemi ve şehadet kavramlarını İslam düşüncesine uygun bir şekilde açıklar. Gayb, insanın duyuları ile algılayamadığı, dolayısıyla bilmediği ve görmediği şeyleri ifade eder ve yalnızca Allah tarafından bilinir. Şehadet ise, insanın duyularıyla algılayabildiği her şeyi kapsar; yani gözle görülür, işitilir, dokunulabilir, tatlanabilir ve koklanabilir varlıkları içerir. Bu tanımlamalar, varlık âleminin genişliğini ve insan algısının sınırlılıklarını vurgularken, Allah'ın mutlak bilgi ve kudretini de ön plana çıkarır. İnsanlar sadece görünen dünyayı (şehadet âlemi) algılayabilirken, gayb âlemi, yani görünmeyen gerçekler, insan algısının ötesindedir. Allah her iki âlemi de tam olarak bilir ve ilmi her şeyi kuşatır. Gayb ve şehadet kavramları, tasavvufta manevi yolculuk ve Allah'a yaklaşma açısından önemlidir. Bu kavramların zıt olduğunu ve yalnızca Allah'ın gaybı tam olarak bildiğini vurgular. Bu açıklamalar, Allah'ın kudretini ve insanın sınırlı algısını anlamada derin bir bakış açısı sunar.

این چنین انسان که نامش می برم
تا قیامت من از وصفش قاصرم.

مدح این آدم که نامش می برم
قاصرم گر تا قیامت بشمرم.

Adını andığım bu insan,

Kıyamete kadar onun niteliklerini anlatmaktan acizim.

Adını andığım bu insanın övgüsü

Eksik kalırım, kıyamete kadar saymaya devam etsem bile.³⁷⁴

³⁷³ Ra'd süresi. 13/9. Diyanet İşleri (Yeni) Meali. Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*, 1/150.

³⁷⁴ Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*, 1/150.

Birinci mısradaki, “İnsan-ı Kâmil” olarak adlandırılan, yüksek manevi mertebeye ulaşmış özel bir insanın varlığı vurgulanır. İkinci mısradaki ise bu kişinin derin ve yüce niteliklerinin tam olarak ifade edilemeyeceği belirtilir. İnsanın manevi derinliğini ve ilahi özünü ön planda tutar. İnsanın, hem zahiri hem de manevi dünyadaki önemini vurgular. Hüseyin Hârizmî, beyitte insanın manevi değerini ve derinliğini vurgular. Birinci mısradaki, “آدم” kelimesi insanı temsil eder ve insanın manevi yönüne dikkat çeker. İkinci mısradaki ise insanın değerinin tam olarak ifade edilemeyecek kadar büyük olduğu belirtilir. “قاصر” kelimesi, bu değer sınırsız ve anlatılamaz olduğunu ifade eder.

2.8. İlâhî Aşk

Aşk kelimesi, Arapça “Işk” kökünden türetilmiş olup, kişinin tüm varlığını adadığı derin bir sevgi ve arzu anlamına gelir. Bu kelimenin kökeni “Sarmaşık” anlamına gelen “Aşeka” ile ilişkilendirilir ve ikisi arasında anlam benzerliği olduğu belirtilir. Hüseyin Hârizmî, aşkın gerçek anlamını tarif etmenin zor olduğunu vurgularken, aşkı anlamak isteyenlerin doğru yolu bulmak için yanlış yollardan dönmeleri gerektiğini ifade eder.³⁷⁵ Gerçek âşık, aşkın hakikatini kavrayan, bilgelik sahibi kişidir. Tasavvufta aşk, Allah’a derin sevgi ve bağlılığı temsil eder ve Bakara suresi 2/165 ayetiyle desteklenir, bu ayet Allah’a duyulan en derin aşkı ifade eder.

Hüseyin Hârizmî, müminlerin Allah’a olan sevgisinin derin ve içli bir sevgi olduğunu, bunun gerçek aşkı ifade ettiğini vurgular. Hz. Ömer’in Peygamberimize duyduğu sevgi, Allah ve Peygamber’e olan derin bağlılığın gerçek imanın bir parçası olduğunu gösterir. Tasavvufa göre, bu sevgi iman tamamlanması için gereklidir.³⁷⁶ Allah’a duyulan bu derin sevginin iman temeli olduğunu belirtir ve ayetler ile hadislerde müminlerin Allah’a olan sevgisinin imanlarının bir parçası olduğu ifade edilir.

İmam Gazâlî Aşk’ı şöyle tarif etmektedir: “*Cenâb-ı Hak rızası için aşk nasıl tasavvur edilir ki iştirmek onun için bir sebep olsun, öyleyse bilin ki Allah’ı bilen O’nu ister istemez sever ve O’nu tanıyan, ilminin tasdik ettiği ölçüde sevgisi tasdik olunur.*”

³⁷⁵ Hârizmî, *Cevâhirü’l-Esrâr ve Zevâhirü’l-Envâr*, 1/193.

³⁷⁶ Bedreddin Ebû Muhammed Mahmud bin Ahmed. (ö.855 h.) el-Ayni, *Ümdetu’l Karî Şerh Sahihî’l Buhârî* (Beyrut - Lübnan: Dar ihya e’t-Turas el- Ârabi ve daru’l fikir, ?), 1/144.

Aşk, onaylanırsa aşk olarak adlandırılır. Belirli, aşırı bir aşk dışında aşkın anlamı yoktur. Bu nedenle Araplar, Muhammed'in Rabbini sevdiğini söylediler. Bilin ki her güzellik, o güzelliği idrak edene sevgilidir ve Cenâb-ı Hak güzeldir, güzeli sever."³⁷⁷ İmam Gazâlî'ye göre aşk, Allah'ı tanıyan ve O'nun güzelliklerini idrak eden kişinin kalbinde doğan derin bir sevgi ve bağlılıktır. Bu sevgi, Allah'a olan yüce bağlılığın ve O'nun rızasını kazanma arzusunun en saf ifadesidir. Necmeddin-i Kübrâ'nın "Tariki selase" kavramı, tasavvufi yolda üç ana yolu tanımlar: Şuttar, Ebrar ve Ahyar. Mevlevî geleneğinde, ilahi kudreti anlamak basiretle değil, aşkla mümkündür. Aşk, mantık ve basireti geride bırakır. İbrahim Hakkı, "Mârifetnâme" eserinde bu durumu örneklerle açıklar.³⁷⁸ Hüseyin Hârizmî, aşkla ilgili konuyu Mevlânâ'nın Mesnevî'sinden alıntılarla açıklamıştır.

در میان پرده خون عشق را گلزارها
عاشقان را با جمالِ عشق بیچون کارها.

Kalbin perdeleri arasında kanlı bir gül bahçesi,
Âşıkları, aşkın güzelliğiyle yapanları ayırt eder.³⁷⁹

Bu mısralar, aşkın derin etkilerini ve insanı nasıl dönüştürdüğünü anlatır. "Kalbin perdeleri arasında kanlı bir gül bahçesi" ifadesi, aşkın içsel yolculuğunu ve duygusal karmaşıklığını simgeler. Ve bunun haricinde ki mısralarda da aşk ile ilgi tasavvufî düşüncelerini dile getirmiştir.

تو نازنین جهانی و نازپرورده
تر از سوز درون و نیاز ما چه خبر؟

Sen, dünyanın en büyüleyici ve nazlısın,

İçimizdeki yanma ve arzumuzdan daha mı habersizsin?³⁸⁰

Beyitte, aşkın çekiciliği ve âşık olanın içsel tutkusunun, dünyadaki güzelliklerden daha etkileyici olduğu vurgulanır. Aşkın içsel ateşi, dış dünyadaki hiçbir şeyle kıyaslanamaz. Hüseyin Hârizmî, aşkın zihinde çalkantılara neden

³⁷⁷ Ebû Muhammed bin Muhammed el-Gazali et-Tûsî, *Me'âricü'l Kudsi fi Medarici me'ârifet'in -Nefsi* (Beyrut - Lübnan: Dar Afakul Cedide, 1975), 280.

³⁷⁸ Süleyman Uludağ, "Aşk", TDV (İstanbul: TDV, İslam Ansiklopedisi, 1991), 4/11-17.

³⁷⁹ Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*, 1/194.

³⁸⁰ Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*, 1/195.

olduğunu ve aşk coşkusuyla aklın düşman gibi algılanabileceğini açıklar. İlahi aşk ile platonik aşk arasındaki farkları vurgularken, aşkın insan üzerinde derin etkiler bıraktığını belirtir. Aşkı tarif ederken tercüme, aşk dili ve aşkın hakikatini kullanır. Ayrıca, aşkın beş mertebesini ve bu süreçlerin sonuçlarını açıklarken, Allah’a ulaşma sürecini ifade eden “Vasıla” kavramını ele alır ve bu bağlantıların önemine dikkat çeker. Aşkın zihinde çalkantılara yol açtığını ve aklı düşman gibi gösterebileceğini belirtir. İlahi aşk ile platonik aşk arasındaki farkları vurgular ve aşkın insan üzerindeki derin etkilerini açıklar. Aşkın beş mertebesini ve Allah’a ulaşma sürecini ifade eden “Vasıla” kavramını ele alarak bu süreçlerin önemini anlatır.

Hüseyin Hârizmî, mutasavvıflar arasında yaygın olan kelime ve terimleri açıklamaya çalışarak, okuyucuya tasavvufun temel kavramlarını ve terminolojisini anlamalarına yardımcı olmayı amaçlamaktadır. Hüseyin Hârizmî’ye göre ilahi aşk, kulun kendisini tamamen Allah’a adanması, nefsanî arzularından sıyrılması ve hakiki varlık olarak sadece Allah’ı görmesiyle mümkündür. O, aşkı sadece duygusal bir hâl olarak değil, varlığın dönüşümü, kişinin kendi benliğinden arınarak Allah’ta fânî olması olarak görür. Hüseyin Hârizmî’nin düşüncesine göre aşk, mecazi bir duygu olmaktan öte, insanın ruhunu kemale erdiren bir ateştir. Bu aşk, insanı içsel bir dönüşüme sevk eder; önce nefsin perdelerini aralar, sonra kişiyi Hakk’a yöneltir.

2.8.1. Aşk’ta Meydana Gelen Muhabbetin Hakikati

Bu giriş, “*Cevâhirü’l-Esrâr*” eserinin onuncu makalesine başlar ve mistik şair Ahadi Maraghei Ruknuddin’i (ö.738/1338) tanıtır.³⁸¹ Maraga’da doğmuş ve defnedilmiştir. Babası İsfahanlıdır, bu nedenle “Ahadi İsfahânî” olarak da bilinir. Giriş, Ahadi’nin kimliği ve kökenleri hakkında bilgi vererek, makalenin konularının anlaşılmasını kolaylaştırır. Makale, Rukneddin Ahadi’nin şiirleriyle başlar.

هر چه گویم من، ای دبیر، امروز
نه به خویشم، زمن مَگیر امروز.

قلم نیستی به من در کش

³⁸¹Ahadi. Ruknuddin Maraghei (673-738 kameri ay); bu zat ile ilgili sadece bu sitede (<https://az.wikipedia.org/wiki>) bilgiye rastlandı.

Her ne söylersem ben, ey akıllı, bugün,
Kendime değilim, zamanla bugün.

Benimle olmayan bir kalem bende,
Bağlanmışım ve esir bugün.³⁸²

Bu mısralar, şairin aşk ile ilgili zaman ve varlık kavramlarını sorguladığı bir içsel keşfi yansıtır. İlk mısra, şairin mevcut anın gerçekliğine odaklanarak varlığının ötesine geçme arayışını ifade eder. İkinci mısra ise, şairin kalem aracılığıyla ifade etme yeteneğini sorgular ve yazdığı metinlerin esiri olduğunu ima eder. Bu mısralar, varoluşsal derinlik ve zamanın geçiciliği üzerine düşündürülen bir atmosfer yaratır. Hüseyin Hârizmî, aşkın hakikatinin tam olarak ifade edilemeyecek kadar derin olduğunu ve yeterli referansların bulunamayacağını belirtir. Şairin mısralarının tasavvufla her zaman uyumlu olmayabileceği, bunun da aşk tutkusunun etkisinden kaynaklandığı ifade edilir. Ayrıca, aşkın kalpte bıraktığı etki, salikin kavrayışını şekillendirir ve bu etki ilimle birleşerek olgunlaşmayı sağlar.

Hüseyin Hârizmî'nin tasavvufi düşüncesinde **tutku**, özellikle ilahi aşk, irade ve ruhun arayışı bağlamında ele alınan bir kavramdır. Onun eserlerinde **tutku** kavramı dünyevi bir bağlamda değil, tasavvufi bir aşk ve manevi bir vecd (coşku) olarak değerlendirilmiştir. Hüseyin Hârizmî, eserlerinde (Tutku ve aşkı) genellikle üç aşamada ele alır: **Dünyevi tutku (Aşk-ı Mecazi)**; Bu aşama, nefsin arzularına dayalı bir tutkuyu ifade eder. Bu aşk türü, insanın dünyevi ilgilerine odaklanmasına neden olur ve hakikate ulaşmada bir engel teşkil edebilir. **Manevi Tutku (Aşk-ı Ruhani)**; bu, insanın kalbinde Allah'a duyduğu derin hasreti ifade eder. Sufiler, bu aşamayı sabır, zikir ve tefekkürle güçlendirirler. **İlahi Tutku (Aşk-ı Hakiki / Aşk-ı İlahi)**; Bu aşama, tasavvufta en yüksek aşk seviyesi olarak görülür. Hüseyin Hârizmî'ye göre kulun kendisini tamamen Allah'a adadığı ve benliğini yok ettiği (fenafillah) mertebesidir.³⁸³

³⁸² Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*, 1/193. Ayrıca, Celâleddin-i Rûmî (1207-1273), *Mesnevî-i Ma'nevî*, 1/414.

³⁸³ Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*, 1/153-156.

Aslında bu konuyu değerlendirmek istediğimizde tutku konusunu üç katagoriye ayırabiliriz; **birinci grup:** Bu grup, amaçları sadece dünyada bulunmak, sadece maddi zevkler ve hayvani tatminlerle yaşayanlar. **İkinci grup:** Saadet gayesinin zafer, fetih, öldürme ve esaret olduğuna inananlardır. Yani makam ve kahramanlık sadece dünya hayatında gösteriş yapmak isteyen gruplardan ibarettir. **Üçüncü grup:** Mutluluğun amacının paranın bolluğu ve alanının genişlemesi olduğuna inananlardır. Çünkü maddiyatın, tüm arzuları yerine getirmek için bir araç olduğunu inanan algılardır. Tasavvufta, maddi zevkler manevi gelişime engel olarak görülür ve gerçek mutluluğun Allah’a yakınlıkla elde edildiği vurgulanır. Hüseyin Hârizmî, âlemler arasında karanlık perde benzetmesinin yanlış olduğunu belirtir ve Allah’ın hidayetiyle kullarını koruyup yönlendirdiğini ayetle destekler.

وَاللَّهُ مِنْ وَرَائِهِمْ مُجِيبٌ .

“Oysa Allah, onları arkalarından kuşatmıştır.”³⁸⁴ Ayet, Allah’ın her şeyi kuşatan kudret ve bilgisiyle her an hazır olduğunu ve kulunu koruyup doğru yola yönlendirdiğini vurgular. Hidayet, Allah’ın lütfuyla kuluna sunulur, böylece kul karanlıklardan kurtulup hakikate ulaşır. Hüseyin Hârizmî, Allah’a ulaşmak isteyenlerin Ehlüllah’ın, yani Allah dostlarının yolunu takip etmeleri gerektiğini, bu yolun manevi olgunluğa ulaşmak için zorunlu olduğunu ifade eder. Ayrıca, tasavvuf yolculuğunun bilinçli yapılması gerektiğini ve “İhata” hakkının Allah’ın ilmi ve kudretiyle her şeyi kuşatma anlamına geldiğini vurgular. Allah’a ulaşmak isteyenlerin ehlüllah’ın yolunu izlemeleri ve yolun gerekliliklerini bilerek yola çıkmaları gerektiğini belirtir.

وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَى فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَى وَأَضَلُّ سَبِيلًا .

“Kim bu dünyada kör idiyse ahirette de kördür, yolunu daha da şaşırmıştır.”³⁸⁵ Ayet, dünyada Allah’ı tanımayanların ahirette de O’nu tanımayacağını uyarır, ancak müfessirler ahirette herkesin Allah’ı tanıyacağını belirtir. Hüseyin Hârizmî, dünya hayatının ahiretin tarlası olduğunu, burada hakikati tanıyanların ahirette karşılığını bulacağını ifade eder. Dünyada iyi ameller işleyenlerin ahirette

³⁸⁴ Buruc süresi.85/20. Hârizmî, Cevâhirü’l-Esrâr ve Zevâhirü’l-Envâr,1/156.

³⁸⁵ İsrâ süresi.72/111. Hârizmî, Cevâhirü’l-Esrâr ve Zevâhirü’l-Envâr,1/156.

ödüllendirileceğini ve bu nedenle hakikati tanıyıp doğru amellerle ruhlarını zenginleştirmeleri gerektiğini vurgular.

رُبَّ أَمْرٍ نَحْوَ الْحَقِيقَةِ نَاطِرٌ
بَرَزَتْ لَهُ قَتَرَى وَيَجْهَلُ مَا يَرَى.

Bazı insanlar hakikate bakar,

Ona apaçık görünür, fakat ne gördüğünü bilmez.³⁸⁶

Beyit, insanların hakikati görmekle birlikte onu tanıyamayabileceğini ifade eder. Hüseyin Hârizmî, hakikati görmekle birlikte anlamının ve kavramanın da önemli olduğunu vurgular. Bunun yanı sıra, hakikate ulaşma yolculuğunda görmenin ötesinde, tanıma ve anlamının da gerekli olduğunu belirterek, manevi yolculuğun derinlemesine kavranması gerektiğini ifade etmektedir.

Hüseyin Hârizmî, Ebû Abdillâh Müeyyüddîn b. Mahmûd b. Sâid el-Cendî'nin (ö.691/1292)³⁸⁷ Ve Fûsus el-Hikem'in müellifi olan Şeyh Muhyiddin İbnü'l Ârabî'nin ifadesine dayanarak, konuyu şöyle açıklar: Âlem, ilahi bir gölgenin cisimler üzerindeki tezahürüdür. Bu gölge, varlıkların özünü algılamamızı sağlar, ancak gerçek idrak yalnızca O'nun nur ismiyle mümkün olur. Varlığın mutlak gerçeği, kendi varoluşsal hikmetine ve tezahürüne göre kavranır; bu nedenle, Âdem gerçeği varoluşun gerçekliğini anlamamızı sağlar.³⁸⁸ Hüseyin Hârizmî, ilahî gölgenin Allah'ın varlık ve sıfatlarının maddi dünyada görüldüğü yer olduğunu belirtir. İdrak, Allah'ın "Nur" ismiyle gerçekleşir ve hakikati aydınlatan bir anlayış gerektirir. Varlığın mutlak gerçeği, yaratılmışların algılama kapasitesiyle kavranabilir. İbnü'l Ârabî, varlık nuru ile yokluğun karanlığının çeliştiğini ve bu çelişkinin varlık ile yokluk arasındaki büyük farkı ifade ettiğini söyler. Karanlık ve perdelenmiş insanlar, hakikati tam olarak göremezler ve sadece dünyayı algırlarlar.³⁸⁹

İbnü'l Ârabî, varlık nurunun, nesnelerin yokluğunun karanlığıyla çeliştiğini ve bu çelişkinin varlık ile yokluk arasındaki büyük farkı ifade ettiğini belirtir. Cehalet ve

³⁸⁶ Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*, 1/156.

³⁸⁷ Süleyman Uludağ, "Ebû Abdillâh Müeyyüddîn b. Mahmûd b. Sâid el-Cendî. (ö. 691/1292 - ?).", *TDV (İstanbul: TDV, İslam Ansiklopedisi, 1993)*, 7/361-362.

³⁸⁸ Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*, 1/156.

³⁸⁹ Kaşânî, *Fûsusü'l-Hikem'in Şerhi*, 1/185.

gaybın karanlığı, bilgi eksikliğini ve bilinmeyeni simgeler. Dünya ile sınırlı bakış açıları ve hakikati görememe, karanlık ehlini tanımlar.³⁹⁰ İbnü'l Ârabî'nin görüşlerine dayanarak, hakikatin ilahi nurla anlaşılabilceğini ve dünya ile sınırlı kalanların bu nurdan mahrum olduğunu vurgular.

رب امرء نحو الحقيقة ناظر
برزت له فيرى و يجهل ما يرى.

Bazen bir kişi gerçeğe bakar,
Ona görünür fakat gördüğünü bilmez.³⁹¹

Mısra, hakikati görebilmenin yeterli olmadığını, bilgi ve farkındalık gerektiğini belirtir. Hakikatin kalp ve akılla anlaşılması gerektiğini vurgular. Hüseyin Hârizmî, hak ehlinin Allah'ın işlerinde gerçek varlığa tanıklık ettiğini ve mahlûkatın bakışlarının gaybın karanlıklarından hakikat ışığına dönüştürüldüğünü ifade eder. Bu durumu birkaç mısra ile açıklar.

زعين ظهور تونی از بطون
در ادراک تو عاجز اهل قرون.
ترا دیده و از عجز نشناخته
به کو کو طلب کرده چون فاخته.

Zahirin batından zuhur edişi
Senin idrakinde asırlar acizdir.
Seni görüp acizlikten tanımayan
Guguk kuşu gibi seni arayandır.³⁹²

Hüseyin Hârizmî, ilahi sırları anlamak için zahirden sıyrılıp manevi gözle bakmanın gerektiğini belirtir. Bu, insan-ı kâmil derecesine ulaşarak Allah'ın "Basar" sıfatını tecrübe etmeyi sağlar. Ayrıca, "Tarik-i Vücûdi has" adlı doğrudan görme yolu, ilahi tecelliye ulaşmak için öz benliğini feda ederek doğrudan bir bağlantı sağlar.

³⁹⁰ Kaşânî, *Füsusü'l Hikem' in Şerhi*, 1/185.

³⁹¹ Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*, 1/156.

³⁹² Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*, 1/156.

Metin, tasavvufi yolculukta batını anlamların önemini ve manevi gözle hakikate ulaşmanın gerekliliğini vurgular.

قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: ”جَذْبَةٌ مِنْ جَذَبَاتِ الْحَقِّ تُوَازِي عَمَلَ النَّفْلَيْنِ.

Resûlullah (sav) dedi ki: “Hak’tan bir cezbe, iki cihanın ameline bedeldir.”³⁹³ Hadis-i şerif, tasavvufta ilahi cezbenin (manevi çekişin) önemini vurgular. Bu cezbe, kişinin kendi çabalarından daha üstün olup, saliki Allah’a daha hızlı ve etkili bir şekilde yaklaştırır. Hüseyin Hârizmî, bu hadisle ilahi cezbenin tasavvuf yolunda kritik rol oynadığını ve manevi tecellilere açık olmanın önemini belirtir. Hakikatin gücünü ve galibiyetini vurgular; Allah’ın hükmüne boyun eğmek gerektiğini, çünkü ilahi iradenin her zaman üstün olduğunu ifade eder. Zafer, Allah’ın iradesine teslimiyet ve Hakk’ın hakkını kabul etmeyi içerir. Hadisin tasavvufi yorumu, Allah’ın kulunun organlarını ve hislerini nasıl yönettiğini açıklar. “İşiten kulakları, gören gözleri” hadisi, kişinin Allah’ın nuruyla işittiğini ve gördüğünü ifade eder. Şeyh Necmeddin-i Kübra, tasavvufi yolculukta ilahi cezbe ve hakikat arayışının önemini vurgular. Bu hadis ve açıklamalarla, salikin manevi olgunlaşma sürecinde ilahi iradeye teslimiyetle en yüksek mertebeye ulaşacağını belirtir.

2.8.2. İlahi Aşk’ta Meydana Gelen Hikmetler

İlahi aşk, tasavvufta en yüce mertebe olarak kabul edilen ve kişinin Allah’a olan sınırsız sevgisini ifade eden bir kavramdır. Bu aşk, dünyevi bağlardan sıyrılarak insanın hakikate, yani Allah’a ulaşma çabasını ve bu çabanın doğurduğu derin hikmetleri içerir; İnsan-i kâmil olma; İlahi aşk, kişinin nefsiyle mücadelesine rehberlik eder. Nefsini terbiye eden kişi, olgunlaşır ve “Kâmil insan” mertebesine ulaşır. Sabır ve tevekkül; Âşık, Allah’ın takdirine teslim olur. Bu teslimiyet, bireye sabrı ve tevekkülü öğretir. Her türlü sıkıntı, âşık için Allah’a daha yakınlaşma vesilesidir. Hikmet ve bilgelik; İlahi aşk, insanın hakikati derinlemesine kavramasını sağlar. Bu, Mevlânâ’nın sıkça vurguladığı “Kalbin gözüyle görme” yetisidir. Şefât ve merhamet; ilahi aşk, insanı tüm yaratılmışlara şefkatle yaklaşmaya yönlendirir. İrfan ve ilham; âşk yolculuğundaki birey, manevi ilhamlara açık hale gelir. Bu ilhamlar, âşık için hem

³⁹³ Ebû Abdillâh (Ebü’l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî (ö. 606/1210). et-Taberistânî, Mefâtihu’l-gayb (Beyrut - Lübnan: Dar ihya e’t-Turas el- Ârabi, 1420), 4/146. Hârizmî, Cevâhirü’l-Esrâr ve Zevâhirü’l-Envâr, 1/156.

rehber hem de ilahi sırların kapısını aralayan bir anahtardır. Sonsuz bağışlanma umudu; ilahi aşk, bireyi Allah'ın merhametine sığınmaya teşvik eder.³⁹⁴ İlâhi aşk, insanın manevi yolculuğunda bir rehberdir. Bu aşk, bireyin Allah'a yönelmesini, kendi özünü keşfetmesini ve kâinattaki ilahi hikmetleri anlamasını sağlar. İlâhi aşkın hikmetleri, yalnızca bireyin değil, toplumun da manevi yönden yükselmesine katkıda bulunur ve bu aşk, tasavvuf yolunun en saf ve yüce halidir.

Aşkta Birinci Vasil

Hüseyin Hârizmî, Allah'ın kudretini gizli bir hazine olarak tanıttığını ve insanı, yaratılmışların en güzeli olarak yaratarak O'na kulluk etmesini sağladığını belirtir. İnsan, Allah'a duyduğu sevgi sayesinde ilim sahibi olur. Bu konuyu ilgili ayeti kerime ile açıklar.³⁹⁵

*“Ey iman edenler! Sizden kim dininden dönerse, (bilin ki) Allah onların yerine öyle bir topluluk getirir ki, Allah onları sever, onlar da Allah'ı severler. Onlar müminlere karşı alçak gönüllü, kâfirlere karşı güçlü ve onurludurlar. Allah yolunda cihad ederler. (Bu yolda) hiçbir kınayıcının kınamasından da korkmazlar. İşte bu, Allah'ın bir lütfudur. Onu dilediğine verir. Allah, lütfu geniş olandır, hakkıyla bilendir.”*³⁹⁶ Allah'ın zatında, kendisinin muhabbet olgusu en mükemmeldir ki muhabbetin aslı O'nun sıfatındandır. Bu da hakikatin mertebesinin yoludur. Hüseyin Hârizmî, bu konuyu bir şiirle ele almaktadır.

تعالى العشق عن همم الرجال
وعن وصف التفرق والوصال.

متى ما جل شئ عن خيال
يجل عن الإحاطة والمثال.

Aşk, insanların arzularından yücedir ve ayrılık
Birleşme hallerinden ötededir.

³⁹⁴ Ebû Muhammed bin Muhammed el-Gazali Gazali, Muhtasarı İhya-i Ülumiddin el-Müsemma Lubabu'l İhya (Mısır /Kahire: Matbaatu el Meymeneh, 1318), 4/103-115.

³⁹⁵ Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*, 1/197.

³⁹⁶ Mâide süresi. 5/54.

Bir şey hayal gücünden uzaklaştığı zaman,
O şeyin anlamı ve örneği de anlaşılmaz hale gelir.³⁹⁷

Şiir, aşkın maddi dünyanın ötesinde yüce bir düzeye işaret ettiğini ve gerçek anlamını kavrayabilmek için soyut kavramlara yönelmeyi vurgular. Aşk, metafiziksel derinliklere ulaşan bir yol olarak görülür. Alâaddin el-Fenârî (ö.902/1497), Allah'ın zatını düşünmenin insanın sınırlı zihninin ötesinde olduğunu ve insanların Allah'ın nimetlerini düşünüp şükretmeleri gerektiğini belirtir.³⁹⁸ Hüseyin Hârizmî, Allah'a olan aşkıta da sevilenin kusurlarını görmemenin gerekebileceğini ifade eder ve bu görüşü Mesnevi'den bir beytle destekler.

هرچه گویم عشق را شرح و بیان
چون به عشق آیم خجل باشم از آن.

Her ne kadar aşkı açıklamak ve anlatmak için çaba sarf etsem de,
Aşkın derinliği karşısında çekingenlik duyarım.³⁹⁹

Hüseyin Hârizmî, beyitte, aşkın tarifinin ve ifade edilmesinin zorluğunu vurgular. Aşkın derin ve gizemli bir duygu olduğunu, sözcüklerle tam olarak ifade edilemediğini belirtir. Hüseyin Hârizmî, Mevlânâ'nın aşkı, Allah'ın kudretinden kaynaklanan ve insan kelimayla tam olarak ifade edilemeyen derin bir duygu olarak tanımladığını belirtir. Aşkın diğer isim ve sıfatlardan ayrı bir öz olduğunu ve Allah'ın ilminin huzurunda ortaya çıktığını ifade edip, bu fikri bir ayetle destekler.

*“Kendileri ile huzur bulasınız diye sizin için türünüzden eşler yaratması ve aranızda bir sevgi ve merhamet var etmesi de O'nun (varlığının ve kudretinin) delillerindendir. Şüphesiz bunda düşünen bir toplum için elbette ibretler vardır.”*⁴⁰⁰

Başka bir ayette de şöyle ifade edilir.

وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ وَاللَّهُ رَؤُفٌ بِالْعِبَادِ.

³⁹⁷ Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*,1/197.

³⁹⁸ Muhammed bin Hamza El-Fenârî, *Misbahu'l Enes Beyne'l Mâkûl ve'l Meşhûd* (İran /Tahran: Musur, 2106), 245.

³⁹⁹ Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*,1/198.

⁴⁰⁰ Rûm süresi.30/21.

“Yine Allah, sizi kendisine karşı dikkatli olmanız hakkında uyarmaktadır. Allah, kullarını çok esirgeyicidir.”⁴⁰¹ Ayet, Allah’ın merhametini vurgularken insanlara nefislerine dikkat etmeleri gerektiğini hatırlatır. Hüseyin Hârizmî, İlahi aşkı tatmadan Allah’ın “Cemil” sıfatının insanda tecelli etmeyeceğini belirtir ve şairin mısralarında aşkın bu anlayışla ele alındığını ifade eder.⁴⁰²

حَقِيقَةُ الْحُبِّ لَا يَجْلَى لِفَاقِدِهَا
وَاسْتَنْبَعُ وَالْوَاكِدُ التَّعْرِيفَ بِالْقِيلِ.

Aşkın gerçeği, onu tecrübe etmeyenler için belirginleşmez

Ve gerçek aşkı bilen kişi, onun hakkında konuşmaya veya tanımlamaya girişmez.⁴⁰³

Beyitte, aşkın gerçek doğasının sadece deneyimlenerek anlaşılacağı vurgulanır; aşkı tatmayanlar onun derinliğini kavrayamaz. Hüseyin Hârizmî, vicdanlılığın muhakeme süreci olduğunu ve salikin hayallerinin genellikle nefsin arzularına dayandığını belirtir. Nefsani arzulara yenik düşmeden ve nefisle mücadele ederek hakikatleri anlamanın, manevi yolculukta ilerlemeyi sağladığını ifade eder. Hüseyin Hârizmî, Dâvûd-i Kayseri’den⁴⁰⁴ Osmanlı devletinin kuruluş döneminde yaşamış İranlı mutasavvıf, filozof ve yazar olan zat hakkında bir kaç beyitle içinde bulunduğu hali beyan etmektedir.

شَتَّانَ بَيْنَ خِيَالٍ عِنْدَ فُرْقَتِهِ
وَبَيْنَ مَا كَانَ حُبُّ الصَّبِّ مُعْتَقًا.

Ayrılığın hayalini taşıyan düşler arasında

Ve gençlik aşkının kollarında, büyük farklar vardır.⁴⁰⁵

Mısralar, aşkın farklı aşamalarını ve deneyimlerini karşılaştırır; “خیال” ayrılık ve özlemi, “حُبُّ الصَّبِّ” ise gençlik aşkını temsil eder. Hüseyin Hârizmî, gerçek aşkın sevgilinin kusurlarını görmezden gelmek ve derin bağlılık duymak olduğunu, bu bağlılığın kusurları aşarak yaratıcıya olan bağımlılığı içerdiğini belirtir. Ebü’l-Mugîs el-Hüseyin b. Mansûr el-Beyzâvî (ö.309/922), aşkın ebedi bir sıfat olduğunu ve kutsal

⁴⁰¹ Âl-i İmrân süresi. 3/30.

⁴⁰² Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*,1/198.

⁴⁰³ Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*,1/199.

⁴⁰⁴ Mehmet Bayraktar, “Dâvûd-i Kayserî”, *İstanbul* 9 (1994), 32-35.

⁴⁰⁵ Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*,1/199-200.

metinlerin hikmetlerini anlamak ile iman yolunda hidayete ermek için gerekli olduğunu belirtir. Aşk, manevi yolculuk ve ruhsal büyüme için merkezi bir rol oynar. Bu görüş, bir ayetle desteklenir.

وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا نَهْدِي بِهِ مَنْ نَشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ .

“İşte sana da, emrimizle, bir ruh (kalpleri dirilten kitap) vahyettik. Sen kitap nedir, İman nedir bilmezdin. Fakat biz onu, kullarımızdan dilediğimizi, kendisiyle doğru yola eristireceğimiz bir nur yaptık. Şüphesiz ki sen doğru bir yola iletiyorsun; göklerdeki ve yerdeki her şeyin sahibi olan Allah’ın yoluna. İyi bilin ki, bütün işler sonunda Allah’a döner.”⁴⁰⁶ Bu ayet, Allah’ın insanlara ruh üflediğini ve Kur’an’ı bir nur olarak hidayete erişmelerine yardımcı olduğunu ifade eder. Hz. Peygamberin (sav) doğru yolu göstermekle görevli olduğu da belirtilir. Hallac-ı Mansûr’un aşkın, Allah’ın sırrını açma gücünü anlatan görüşü bu ayetle desteklenebilir.

Ebû Abdillâh Amr b. Osmân b. Küreb el-Mekkî (ö.297/910),⁴⁰⁷ muhabbetin Allah’ın sırlarından biri olduğunu ve müminlerin kalbinde yer aldığını belirtir. Muhabbet, ilahi unsurları işaret eder ancak akıl ve algının ötesindedir. İlahi muhabbet, kişinin manevi mertebesini gösterir ve yazar, muhabbetin derinliğini mısralarında ifade eder.⁴⁰⁸ Yazar, muhabbetin derinliğini ve manevi önemini ifade etmek için mısralarını kullanarak, kendi içsel yolculuğunu ve felsefi bakış açısını paylaşır.

ندانی که هر ذره ای در وجود
طلب می کند ارتقا و صعود .

Bil ki, her zerrecik

Varlık yükseliş ve yücelme arayışındadır.⁴⁰⁹

Dize, varlığın her parçasının gelişim ve yükselme isteğini ifade eder. Hüseyin Hârizmî, muhabbetin bir duygu değil, anlam arayışı ve manevi yöneliş olduğunu belirtir. İlahi aşk, sadece akıl değil, aynı zamanda aşkın etkisiyle dini algıları değiştirir

⁴⁰⁶ Şûrâ süresi. 42/52.

⁴⁰⁷ Uludağ, “Ebû Abdillâh Amr b. Osman b. Küreb el-Mekki. (ö. 297/910).”, 90.

⁴⁰⁸ Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*, 1/200.

⁴⁰⁹ Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*, 1/201.

ve insanın iç dünyasında derin etkiler yaratır. Saf aşk, İlahi aşkın zihindeki ve ruhdaki dönüşümünü yansıtır.

Aşkta İkinci Vasil

Hüseyin Hârizmî, aşkın çeşitli sevgi türlerine ayrıldığını belirtir: zati (özel), sıfatî (niteliksel), esmâ-i (ismî), ef'âlî (fili) ve âşârî (etkisel). Her bir tür, kendi altında birçok alt türe sahiptir. Bu ayrımlar, aşkın farklı yönlerini ve nüanslarını anlamaya yardımcı olur. **Zati muhabbet:** zati muhabbeti kişinin öz ve ilahi doğasını algılamasından doğan bir sevgi olarak tanımlar. Bu, Hz. Peygamber'in (sav) tevhid aşkının özüdür ve salikin içsel aşkını ifade eder. Zati muhabbet, sıfatî ve esmâ-i muhabbet gibi diğer aşk türlerinin ortaya çıkmasına neden olur. **Sıfat-i muhabbet:** sıfatî muhabbeti şöyle açıklamaktadır: Bu tür muhabbet, esma-i ilahi'nin kendisinde tecelli ettiği sıfatların neticesinde ortaya çıkar. Bu tür muhabbet, zatının ilahi esmaların tecellisindeki varlığından kaynaklanır ve istekten doğar.⁴¹⁰

Ef'âl-i muhabbet: Ef'âl-i muhabbet, Allah'ın "Cemal ve Celal" sıfatlarının salikte tecelli etmesi anlamına gelir. Bu, Allah'ın güzellik ve azamet sıfatlarının, salikin ruhunda ve davranışlarında kendini göstermesidir.⁴¹¹ Hüseyin Hârizmî, aşkın zahirin zaruretiye işaret eden isim ve sıfatlardan oluştuğunu belirtir ve esma ve sıfatlara ne büyüklükte, ne de bir âlemin layık olabileceğini ifade edip ve bu konuyu bir ayeti kerime ile desteklemiştir.

فِيهِ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ مَقَامُ إِبْرَاهِيمَ وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا
وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ .

*"Onda apaçık deliller, Makam-ı İbrahim vardır. Oraya kim girerse, güven içinde olur. Yolculuğuna gücü yetenlerin haccetmesi, Allah'ın insanlar üzerinde bir hakkıdır. Kim inkâr ederse (bu hakkı tanınmazsa), şüphesiz Allah bütün âlemlerden müstağnidir. Kimseye muhtaç değildir, her şey O'na muhtaçtır."*⁴¹² Bu ayet, Kâbe'nin güvenli bir yer olduğunu ve oraya girenlerin emin olacağını belirtir. Kâbe'yi ziyaret etmek, imkânı olan müslümanlar için bir borçtur. Hüseyin Hârizmî, bu esmaların

⁴¹⁰ Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*, 1/202.

⁴¹¹ Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*, 1/202.

⁴¹² Âl-i İmrân süresi. 3/97.

tecellisinin gaybi sır âleminde geçtiğini bayan ederek, başka bir ayeti kerime ile bu konuyu pekiştirmektedir.

“Gaybın anahtarları yalnızca O’nun katındadır. Onları ancak O bilir. Karada ve denizde olanı da bilir. Hiçbir yaprak düşmez ki onu bilmesin. Yerin karanlıklarında da hiçbir tane, hiçbir yaş, hiçbir kuru şey yoktur ki apaçık bir kitapta (Allah’ın bilgisi dâhilinde, Levh-i Mahfuz’da) olmasın.”⁴¹³ Ayet, Allah’ın her şeyin sahibi ve her şeyi bilen olduğunu vurgular.⁴¹⁴ Hüseyin Hârizmî, İlahi aşkın kâinata ve yüksek mertebelerde tecelli ettiğini, her varlıkta bulunduğunu ve her şeyin mükemmelliğini bilen sevgiliye ait olduğunu belirtir. Ayrıca, İbnü’l Fâriz Ebû Hafs (Ebü’l-Kâsım) Şerefüddin Ömer b. Alî b. Mürşid es-Sa’dî el-Hamevî el-Mısırî (ö.632/1235)⁴¹⁵ bu konudaki mısralarına da değinir.

وفارق ضلال الفرق فالجمع مُنتج
هُدى فِرْقَةٍ بِالْإِتِّحَادِ تَحَدَّتْ.

Birliği terk ederek ayrılığın yolunu izlemek, bir araya gelerek birlik içinde ilerleyen bir topluluğun doğuşunu engelleyemez.

Bu topluluk, bir araya geldiğinde birleşik bir güç oluşturur ve birlikte hedeflerine doğru ilerler.⁴¹⁶

Beyitte, birleşik bir topluluğun ayrılmışlardan daha güçlü ve etkili olduğu vurgulanır. İbnü’l Fâriz, muhabbeti Allah’a yönelmenin altı yönünü tanımlar: ibadetlerde, hac ve umrede, namazları vaktinde kılmak, yalnızca Allah için ibadet etmek ve salikin kendini secde eden bir kul olarak görmesi, bu, İlahi kudretin tecellisini ve sürekli birlikteliğine delalet eder. Hüseyin Hârizmî, Allah’ın tek malik olduğunu belirten vahiy beyanını ve Baba Afzal Kaşânî (ö.610/1214)’nin ilgili beyitini de inceler.⁴¹⁷

⁴¹³ En’âm süresi. 6/59.

⁴¹⁴ Hârizmî, *Cevâhirü’l-Esrâr ve Zevâhirü’l-Envâr*,1/203.

⁴¹⁵ Süleyman Uludağ, “Ebû Hafs (Ebü’l-Kasım) Şerefüddin Ömer b. Alî b. Mürşid es-Sa’dî el-Hamevî el-Mısırî (ö. 632/1235), Sultânü’l-âşîkîn olarak tanınan mutasavvıf-şair.”, *TDV (İstanbul: TDV, İslam Ansiklopedisi, 2000)*, 21/40-43.

⁴¹⁶ Şemseddin Ebû Abdullah Muhammed bin Ahmed bin Osman.(Ö.748 h.) ez-Zehebi, *Tarihü’l İslam ve Vefiyatü’l Meşahiri Ve’l Âlâm*. (Beyrut: Dar el-Ğerbi, el-İslam, 2003), 14/77. Hârizmî, *Cevâhirü’l-Esrâr ve Zevâhirü’l-Envâr*,1/203.

⁴¹⁷ Kolektif, *Baba afzal Kâşânî Rubâileri* (İran /Tahran: Tahran Üniversitesi bilimsel araştırma bölümü, 1331), 40. Detaylı bilgiler bu sitede bulunmaktadır. <https://ganjoor.net/babaafzal/robba/sh40>. Metni seçip seçili metne dokunarak onu Dehkhoda sözlüğünde arayabilirsiniz.

عشق تو زهر بیخبری خالی نیست
درد تو زهر بی بصری خالی نیست.

Senin aşkın, habersiz bir çiçeğin zehrine benzer değildir
Senin acın, görmeyen bir göze benzer değildir.⁴¹⁸

Baba Afzal Kaşâni'nin, beyiti, aşkın yüzeysel değil, derin ve güçlü bir içsel deneyim olduğunu vurgular. Aşkın etkisinin, hayal edilenden çok daha derin ve dokunaklı olduğunu ortaya koyar. Kaşâni'nin ifadesinde, İlahi aşkın geçici duygulardan farklı olarak beden, zihin ve ruh üzerinde kalıcı ve güçlü bir bağlılık yarattığı belirtilir.

كُلُّ الْجِهَاتِ بِشَمْسِ حُسْنِكَ مَشْرِقٌ
وَلِكُلِّ ذِي قَلْبٍ إِلَيْكَ تَشْوَقُ.

Senin güzelliğinle her yönlü bir aydınlıktır.
Ve her kalpte sana karşı bir özlem var.⁴¹⁹

Beyitte, sevgilinin güzelliğinin her yöne ışık saçtığı ve her kalpte özlem uyandırdığı vurgulanıyor. Hüseyin Hârizmî, âşığın, evrensel mükemmelliğe bağlı kaldığında gerçek ve manevi bir güzellik yaşadığını belirtir. Bu, âşıklığın Allah'a bağlılık ve O'nun güzelliklerini kavrayarak gerçek aşkı deneyimlemesi anlamına gelir. Yazar, gerçek âşıkların, ilahi olanı sevenler olduğunu belirtir ve amellerin ilahi isimlerin ve sıfatların tecellisi olduğunu ifade eder. Nefisle mücadelede amellerin, ilahi aşkı yaşamak ve Allah'a olan sevgiyi artırmak için yapılması gerektiğini vurgular ve enaniyetten kaçınılması gerektiğini söyler. Hz. Peygamber'in (sav) bu ilkeyi pekiştirdiği bir ayeti kerimeyle desteklediği ifade edilmektedir:

ما زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَى.

“Göz (gördüğünden) şaşmadı ve (onu) aşmadı.”⁴²⁰ Ayet, Allah'tan uzaklaşmanın felaketle sonuçlanacağını vurgular ve Allah'a bağlılığın önemini ifade eder. Et-Tûsî (ö.609/1213), Hz. Peygamber'in (sav) hem bilinçli hem de bilinçsiz bir

⁴¹⁸ Kolektif, *Baba afzal Kâşâni Rubâîleri*, 40. beyit. Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*,1/203.

⁴¹⁹ Muhammed bin Hamza El-Fenârî, *Misbâhu'l üns beyne'l Ma'kuli ve'l meşhûd*. (İran /Tahran: İhya el-Fikri eş-Ş'abi, 2011), 246. Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*,1/203.

⁴²⁰ Necm süresi. 53/17. Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*,1/204.

şekilde itaat edildiğini ve mesajının evrensel rahmet getirdiğini belirtir. Bu durum, Hz. Peygamber'in peygamberliğinin kanıtlarından biri olarak görülür.⁴²¹

Hüseyin Hârizmî, Allah'ın sevgisinin O'nun isimleri ve sıfatlarıyla ilişkili olduğunu, ancak bu sevginin sadece bu özelliklerle sınırlı olmadığını belirtir. Gerçek aşk, bu isim ve sıfatlarda tecelli eder ve bu gerçeğin ilahi ayetlerle bildirildiğini ifade eder. Ayrıca, aşkın derin bir anlayış ve bilgi gerektirdiğini vurgular.

وَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ .

*“Sen Allah ile beraber başka bir ilâha ibadet etme. O’ndan başka hiçbir ilâh yoktur. O’nun zatından başka her şey yok olacaktır. Hüküm yalnızca O’nundur ve kesinlikle O’na döndürüleceksiniz.”*⁴²² Hüseyin Hârizmî, gerçek sevginin sadece Allah’a yönelmek ve O’na teslim olmakla mümkün olduğunu vurgular, tevhid inancının ise sadece Allah’a inanmayı ve O’ndan başka ilahların çağrılmamasını ifade ettiğini belirtir.

كما قال النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: حَبَّبَ إِلَيَّ مِنْ دُنْيَاكُمْ ثَلَاثَ، الطيب، والنساء، وجعل قَرَّةَ عَيْنِي فِي الصَّلَاةِ.

“Peygamber (sav)’in buyurduğu gibi: “Bana dünyandan üç şey sevdirdi: Güzel koku, kadın ve gözüme nur kılınan namaz.” Peygamberimizin dünyadaki zevklerinin çeşitli alanlarda olduğunu, özellikle namazın manevi huzur ve önemini vurgular. Hadis, dünyevi ve ruhani hazların birleşimini ve denge arayışını yansıtır.⁴²³ Hüseyin Hârizmî, Hz. Muhammed’in (sav) öğretilerinin derin bir bilgelik sunduğunu ve “Muhammedî” kelimesinin büyük bir anlam taşıdığını ifade eder, bu mananın keşfine çağrı yapar.⁴²⁴ Bu fasta Allah Âdem’i kendi suretinde yarattığına işaret ederek ve kendi ruhundan Âdem’e üflediğini buyurmaktadır. Bu konuyu bu ayeti kerimeyle eserinde kaleme almıştır.

⁴²¹ et-Tûsî, *Me’âricü’l Kudsî fi Medarici me’ârifet’in –Nefsi*, 131.

⁴²² Kasas süresi. 28/88. Hârizmî, *Cevâhirü’l-Esrâr ve Zevâhirü’l-Envâr*, 1/204.

⁴²³ Muhammed bin Ali bin Âtiyye el-Harisi Ebû Talibi’l Mekki, *Kutu’l Kulub fi Mûâmeleti’l Mahbûb ve Vesfi Tariki’l Murid ila Makami’l Tevhid* (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2003), 1/413.

⁴²⁴ Hârizmî, *Cevâhirü’l-Esrâr ve Zevâhirü’l-Envâr*, 1/205.

إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ .

“Kesinlikle Allah Âdem’i kendi suretinde yaratmıştır.” Hüseyin Hârizmî, eserine aldığı bu hadisten muradı, muhabbetin ne denli şiddetli bir sevgi ile Allah’a duyulan özlemle külli olan aşk’a nail olma halini dile getirmektedir.⁴²⁵ Bu ayet, insanın Allah’ın kendi suretinde yaratıldığını ve bu yaratılışın Allah’ın kudretinin bir ifadesi olduğunu belirtir. Yazar, insanın yaratılışındaki benzersizliğin ve Allah’a benzerliğin insanın üstünlüğünü ve Allah’ın lütfu olduğunu vurgular.

از این پیشم امکان گفتار نیست
که هر ناسزا مردِ آسرا را نیست.

Şimdiye kadar benim için konuşmak mümkün değil,
Çünkü herkes sırların sahibi değil.⁴²⁶

Hüseyin Hârizmî, derin sırların sadece seçkin kişilere ait olduğunu ve anlaşılmasının zor olduğunu vurgular. Âşık olmanın, sevgilinin açık ve gizli yönlerini deneyimlemeyi içerdiğini belirtir. Mutlak gizliliğin sadece Allah’a ait olduğunu ifade eder ve gerçek aşka ulaşmanın yalnızca Allah’a yönelmekle mümkün olduğunu söyler. Batınî aşkın zahiri aşka üstün olduğunu ve ilahi birliğe ulaşmada kritik bir rol oynadığını belirtir.

Aşkta Üçüncü Vasıl

Hüseyin Hârizmî göre, aşk’ta üçüncü mertebe, tasavvufta ilahi aşkın en yüksek seviyesini temsil eder. Bu aşamada, kişinin Allah’a derin ve yoğun aşkı zirveye ulaşır ve manevi yolculukta yüksek bilinç, saf aşk, ilahi varlıkla birlik, manevi huzur, içsel barış, derin sevgi, hoşgörü, bilgelik ve ruhsal arınma gibi sonuçlar görülür.⁴²⁷ Aşk’ta üçüncü vasıl, kişinin ilahi aşkın en yüksek mertebesine ulaşarak Allah’la bütünleşmesini ve ilahi varlıkla bir olmasını ifade eder. Bu aşama, manevi yolculuğun zirve noktası ve aşkın en saf hali olarak kabul edilir. Yazar birkaç mısra ile bu konuyu açıklamaktadır;

⁴²⁵ Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*,1/205.

⁴²⁶ Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*,1/206.

⁴²⁷ Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*,1/206.

به جذبِ محبت کشیدش به بر
که آن به از طاعات جن و بشر.

Onu sevginin çekimiyle kendine doğru çekti

Çünkü bu, cinlerin ve insanların ibadetinden daha iyidir.”⁴²⁸

Bu mısra, tasavvuf düşüncesinde merkezi bir yere sahip olan “Aşkın ibadetten üstünlüğü” temasını vurgulamaktadır. Burada “Cezbe” kavramı ön plana çıkmaktadır; bu, Allah’ın kulunu kendi katına çekmesi anlamına gelir ve tasavvuf geleneğinde kulun iradesiyle gerçekleştirdiği ibadetten daha yüce bir hâl olarak kabul edilir. Bu beyit, aşkın (muhabbetin) yalnızca bireysel çaba ve ibadetten değil, aynı zamanda tüm yaratılmışların kulluğundan daha üstün bir vasıta olduğunu anlatmaktadır.

Hüseyin Hârizmî göre, Tasavvufî düşüncede, manevi sohbet meclisleri kutsal mekânlar olarak kabul etmektedir ve bu meclislerde ilahî hakikatlerin tecelli edildiğini düşünmektedir. Bu bağlamda, söz konusu halk meclislerinde ve mukaddes mekânlarda, ruhun hakikate susamışlığı mecazi bir anlatımla şarap benzetmesi üzerinden tasvir edilmektedir. Burada şarap, tasavvufta sıkça rastlanan bir mecaz olarak ele alınmakta ve ilahî aşkın sarhoş edici etkisini simgelemektedir. Bu manevi sarhoşluk hâlinde bulunan sûfiler, “Rabbi sekani” (Rabbim, aşk susuzluğumu giderdi) ifadesiyle ilahî aşkın kendilerini doyurduğunu dile getirmektedirler. Aynı zamanda, bu ilahî aşkın, hakikatin üzerindeki perdeleri kaldıran ve mutlak hakikatin, yani “Rablerin Rabbi’nin” tecellisini açığa çıkaran bir unsur olduğu vurgulanmaktadır.⁴²⁹ Bu bağlamda, söz konusu şarap tasviri, yalnızca ilahî aşkın bir metaforu olmanın ötesinde, sûfilerin örf ve adetlerine olan bağlılıklarını da ifade eder. Bu ifadeler, tasavvufî gelenekte insanın nefsi perdelerden arınarak hakikate ulaşma sürecine yaptığı göndermeler açısından büyük önem taşımaktadır.

2.8.3. İlahi Aşk’a Ulaşmanın Sonuçları

فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهَ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ.

⁴²⁸ Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*, 1/210.

⁴²⁹ Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*, 1/210.

“Allah, yakında öyle bir toplum getirecektir ki, O onları sever, onlar da O’nu severler.”⁴³⁰ Bu ayet, İslam ümmetinin karakteristik özelliklerini ve Allah’ın sevdiği kulları anlatan derin anlamlar içerir. Ayetin bağlamı, imanı zayıf olan ve dinlerinden dönenleri uyarırken, yerine gelecek sadık müminler topluluğunu müjdelemektedir. Hüseyin Hârizmî’ye göre, ayetin merkezinde karşılıklı sevgi (muhabbet) kavramı vardır. (Allah onları sever, onlar da Allah’ı sever) ifadesi, Allah ile kul arasındaki derin manevi bağı ifade eder. Tasavvufta aşk-ı ilahi olarak bilinen bu bağ, Mevlana, İbnü’l Ârabî ve Hallac-ı Mansur gibi sufilerin üzerinde çok durduğu bir kavramdır. Özellikle Mevlana’nın Mesnevi’sinde, Allah’ın sevgisinin bir insanın tüm varlığını kaplayabileceği ve onun hakikate ulaşmasını sağlayacağı anlatılır. Ve konuyu üç sonuç ile özetlemektedir.

Birinci sonuç: Aşkta üçüncü vasıl, ilahi aşkın derinliklerini ifade eder ve bu aşamada “Tercih” kavramı ön plana çıkar. Allah, Âdem’in çocuklarına özel bir değer vererek sevgisini gösterir.⁴³¹ İlahi sevgi, insanın yaratılışında Allah’ın üflediği nefesle başlar ve Kur’an’da “Âdemoğullarını şerefli kıldık” ayetiyle bu sevgi ve değer vurgulanır.

Ebü’l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî (ö.261/875) rivayet ettiği bu hadiste, Allah’ın bir kulu sevdiğinde o sevginin nasıl yaygınlaştığı anlatılır. Hz. Peygamber (sav) şöyle buyurur: Allah bir kulu sevdiğinde, Cebrail’e o kişiyi sevmesini emreder, Cebrail de o kişiyi sever ve gökyüzündeki meleklerle bu sevgi yayılır. Böylece yeryüzünde de o kişi insanlar arasında kabul görür. Aynı şekilde, Allah bir kulu sevmediğinde, bu olumsuz duygu Cebrail ve gökyüzündekilere de iletilir, böylece yeryüzünde o kişi nefretle karşılaşır. Bu hadis, Allah’ın sevgisinin insan hayatındaki etkisini ve yansımalarını vurgular.⁴³² Hadis, Allah’ın sevdiği kişiyi gökyüzündeki meleklerin ve yeryüzündeki insanların da seveceğini, sevmediği kişiyi ise hem meleklerin hem de insanların nefretle karşılayacağını anlatır.

⁴³⁰ Maide süresi.5/54. Hârizmî, *Cevâhirü’l-Esrâr ve Zevâhirü’l-Envâr*,1/197.

⁴³¹ Hârizmî, *Cevâhirü’l-Esrâr ve Zevâhirü’l-Envâr*,1/197-202.

⁴³² Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî (ö. 676/1277) en-Nevevî, *Riyâzu’s Sâlihîn* (Şam -Beyrut: Dar İbnü’l Kesir, 2007), 1/139. Hârizmî, *Cevâhirü’l-Esrâr ve Zevâhirü’l-Envâr*,1/197-202.

İkinci sonuç: Hidayet; ilahi sevginin sonucu olup, doğru yola (sırat-ı müstakim) ulaşmayı amaçlar. Bu süreç, iman, Hz. Peygamber’e tabiiyet, farz ve nafile ibadetlerle Allah’a yakınlaşmayı içerir. Hadis-i Kudsi, bu yakınlığın kulun fiillerinde Allah’ın rızasına uygun hale gelmesine ve dualarının kabulüne vesile olduğunu anlatır.⁴³³ Bu hadis, Allah’a yakın olmanın iki aşamasını açıklar: İlk aşama, farz ibadetlerle yaklaşmak; ikinci aşama ise nafile ibadetlerle devam eden yakınlıktır. Bu, kulun hayatının her alanında ilahi rehberlik aldığını ve Allah’ın sevgisine mazhar olduğunu gösterir. Kalp Allah sevgisiyle dolduğunda, kişinin duyuları ve eylemleri Allah’la uyumlu hale gelir ve kişi Allah’ın rızasına uygun hareket eder.

و عنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو⁴³⁴

Hüseyin Hârizmî’ye göre, tasavvufi yorumlarında bilginin kaynağını ve hakikatin keşfini ele alırken, gayb ilmini insanın doğrudan erişemeyeceği bir ledünni (gizli) bilgi olarak tanımlar. “Mefâtihü’l-gayb” ifadesi, Allah’ın mutlak ilmine işaret eder. Hüseyin Hârizmî’ye göre, insan bilgisi sınırlıdır ve Allah’ın izni olmadan gaybı bilemez. Ancak, kalp saflaşırsa ve manevi olgunluğa ulaşırsa, Allah bazı sırları seçkin kullarına açabilir. Hüseyin Hârizmî’ye göre, evliyaullah’ın (Allah dostlarının) bazı ilahi sırları keşfedebileceğini, ancak bunun sadece Allah’ın dilemesiyle mümkün olduğunu vurgular. Bu bilgi, keşf ve ilham yoluyla gelebilir, ancak asla mutlak gayb bilgisiyle eşdeğer değildir. Hüseyin Hârizmî’ye göre, bu ayet, insanın haddini bilmesi, Allah’ın mutlak ilmine teslim olması ve manevi olgunlukla hakikate yaklaşması gerektiğini öğretir. Bu konuyu İbn Fariz’in (ö.632/1235) birkaç mısra şiiri ile desteklemektedir;

وفارق ضلال الفرق فالجمع منتج
هدى فرقة بالاتحاد تحدت.

Ayrılığın sapkınlığından uzaklaşır, çünkü birlik sonuçta verir
Ayrılığın doğru yolu ancak birlik içinde meydana okudu.⁴³⁵

⁴³³ Hârizmî, *Cevâhirü’l-Esrâr ve Zevâhirü’l-Envâr*, 1/202.

⁴³⁴ En‘âm Suresi. 6/59. Hârizmî, *Cevâhirü’l-Esrâr ve Zevâhirü’l-Envâr*, 1/203.

⁴³⁵ Hârizmî, *Cevâhirü’l-Esrâr ve Zevâhirü’l-Envâr*, 1/203.

Bu beyitte, tasavvufî ve felsefî bir perspektiften birlik (tevhid) ve ayrılma (tafrika) kavramları ele alınmaktadır. “*Ayrılığın sapkınlığından uzaklıklar.*” Cümlesinde anlatılmak istenen, tasavvufta insanın bireysel benliği ve çokluk (kesret) dünyasıyla olan ilişkisini ifade eder. “Fark” hâlinde olan kişi, Hakk’ın birliğini tam anlamıyla idrak edemez ve kendi varlıklarından bağımsız bir gerçeklik olarak görür. Bu da “Dalâl” (ضلال, sapkınlık, yanlış yol) olarak toplanır. “Cem” (الجمع) kavramı, insanın nefsanî benliğini aşarak ilahi birlik içinde erimesini ifade eder. İbnü’l Ârabî ve Mevlânâ gibi mutasavvıflar, hakikate ancak çokluğu (kesret) aşarak birliğe (vahdet) başladığından mümkün olduğunu vurgularlar. Tasavvufî ve Felsefî Bağlamada Anlamı; Bu beyit, özellikle “Vahdet-i Vücut” varlığın bir “Fark” veya “Cem” birlik halini oluşturur. İnsanın hem bireysel hem de toplumsal olarak bölünmüşlükten ve çatışmadan uzak durarak birliğe yönelmesi gerektiği vurgulanmaktadır.

Üçüncü sonuç: “Hakka âşık olma,” ilahi aşkın bir sonucudur ve kulun Allah’a derin bir aşkla bağlı olup, dünyadan vazgeçmesini ve Kelime-i Tevhidi hem zahiren hem de batinen kabul ederek sadakatle hareket etmesini ifade eder. Bu aşama, Allah’a tam teslimiyet ve bağlılık anlamına gelir.

وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا.

*“Andolsun, biz insanoğlunu şerefli kıldık. Onları karada ve denizde taşıdık. Kendilerini en güzel ve temiz şeylerden rızıklandırdık ve onları yarattıklarımızın birçoğundan üstün kıldık.”*⁴³⁶ Bu ayeti kerimenin akabinde bir hadisi kutsi ile konuyu desteklemektedir. Bu ayet, Allah’ın insanlara olan özel ilgisini ve onları diğer varlıklardan üstün tuttuğunu vurgular.

يا ابن آدم خلقت الأشياء لأجلك وخلقتك لأجلي فكن انت لي تكن الاشياء لك.

*“Ey Âdemoğlu, ben eşyayı senin rızan için yarattım ve seni kendi rızam için yarattım, öyleyse benim ol eşya senin olsun.”*⁴³⁷ Bu metinde, ilahi aşkın derinliği ve insanın yaratılış amacına vurgu yapılır. Allah, insanı kendi sevgisi için yaratmış ve

⁴³⁶ İsra süresi. 17/70.

⁴³⁷ Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*, 1/207.

kâinatı onun hizmetine sunmuştur. İlâhi aşk, kişinin Allah’a tam teslimiyetle bağlılığı ve Allah’ın sevgisiyle kuşatılmasıdır. el-Kaşânî’ye göre, insan, Allah’ın halifesi olarak yaratılmış ve tüm varlıklar onun bu amacını gerçekleştirmesi için var olmuştur.⁴³⁸ Hadis-i Kutsi’de “*Eşyayı senin için yarattım, seni de kendim için yarattım*”⁴³⁹ ifadesi, insanın evrendeki merkezi rolünü ve Allah’a olan kulluk görevini vurgular.

او چو از گفتار ببندد دهن
از جهت ترجمه گفتار مَش.

O, söz söylemekten ağzını kapattığında,
Sözlerin tercümesi konusunda düşünme.⁴⁴⁰

Beyit, Allah sevgisiyle dolu bir kalbin, gereksiz konuşmalardan kaçınarak sözlerini dikkatle seçmesini vurgular. Bu tutum, Allah’a bağlılığın ve manevi olgunluğun bir ifadesidir.

وكلُّ ما يفعلُ المحبوبُ محبوبٌ.

Sevilenin yaptığı her şey sevilir.⁴⁴¹

Bu mısra, ilâhi aşkın derinliğini ve kapsamını ifade eder. İlâhi aşka sahip kul, Allah’ın her şeyi en güzel şekilde yarattığını kabul eder ve O’nun iradesine gönülden razı olur, gerçek anlamda teslimiyet ve bağlılık gösterir. Muhammed Mütevellî eş-Şa’râvî (ö.1418/1998), Hz. Peygamber’i (sav) sevmek için sadece sözle değil, sünnetine uyarak ve uygulayarak bağlı kalmanın gerekli olduğunu vurgular.⁴⁴² Gerçek sevgi, Peygamber’in yolunu ve öğretilerini fiilen takip etmeyi gerektirir. Sünnete uyan bir kişi, Allah’ın rahmetine ve sevgisine ulaşır.

مرا به ردّ و قبولِ فراق و وصل چه کار
که نه معشوقش بُود جویای او.

Benim için ayrılık ve birleşme, kabul ve reddetme ne önemli?

⁴³⁸ Muhammed Mühsin bin Şah Mürteza el-Feyz el-Kaşânî, *İlme’l Yakîn fi Usulud-din* (İran /Kum: Dar Bidar, 1418), 1/507.

⁴³⁹ Hârizmî, *Cevâhirü’l-Esrâr ve Zevâhirü’l-Envâr*,1/207.

⁴⁴⁰ Hârizmî, *Cevâhirü’l-Esrâr ve Zevâhirü’l-Envâr*,1/208.

⁴⁴¹ Hârizmî, *Cevâhirü’l-Esrâr ve Zevâhirü’l-Envâr*,1/209.

⁴⁴² Muhammed Mutevlli eş-Şe’âravi, *Tefsiru eş- Şe’âravi* (Kahire: Dar Mutabiû Ehbaru’l Yevm, 1997), 3/1421.

Çünkü sevilen, sevgilisini arayan değil midir?⁴⁴³

Bu beyit, gerçek aşkın sevilenin yolunu ve öğretilerini takip etmek olduğunu vurgular. Hz. Peygamber'in (sav) sünnetlerine uymadan sadece sevgi iddiası gerçek aşkı göstermez. Aşk, fiili olarak yaşanmalı ve sevilenin izinden gidilmelidir.

مَنْ أَحَبَّ لِقَاءَ اللَّهِ أَحَبَّ اللَّهُ لِقَاءَهُ.

Kim Allah'ın buluşmasını (yani ahiret gününü) seviyorsa, Allah da onun buluşmasını sever.⁴⁴⁴

Bu cümle, Allah'a olan sevginin, kulun ahiret özlemi ve bu isteği sevmesiyle gösterileceğini ifade eder. Bu özlem, Allah'ın rızasını kazandırır ve Allah kulunu sevgilisi olarak kabul eder.⁴⁴⁵ Yorum, kalbin Allah sevgisiyle çarptıktan sonra ilahi tecellinin sevgisine erişileceğini ve Allah'ın her zaman yanımızda olduğunu vurgular.

هیچ عاشق خود نباشد وصل جو

که نه معشوقش بُود جویای او.

لیک عشق عاشقان تن زه کند

عشق معشوقان خوش و فربه کند.

Hiçbir âşık, kendi varlığını aramaz, yalnızca buluşmayı arar,

Çünkü sevilen, sevgilisini arayan değil midir?

Ancak aşk, âşıkların bedenini incitir,

Sevgililerin aşkı ise onları mutlu ve genişletir.⁴⁴⁶

Hüseyin Hârizmî, Beyitlerde, aşkın dünyevi ve ilahi boyutları ele alınır. Gerçek aşk, kişinin kendi çıkarlarını değil, sevdiğine kavuşmayı ön planda tutar. Aşk, zorluk ve fedakârlık gerektirir, ancak derin bir mutluluk getirir. Allah'a duyulan aşk, benliği aşarak içsel bir yolculukla kendini feda etmeyi gerektirir. Bu aşk, nefsin yok oluşunu sağlar ve ebedi varoluşa ulaşmayı mümkün kılar. Nefsin yok oluşu, dünyevi arzuların

⁴⁴³ Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*,1/209.

⁴⁴⁴ Abdullah bin el-Mübarek. (ö.181 h.). el-Merûzi, *Kitabu'z – Zühd ver- Rekâik* (Beyrut - Lübnan: Dar İhya el-Me'ârif, ?), 345-346. Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*,1/209.

⁴⁴⁵ Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*,1/209.

⁴⁴⁶ Celâleddin-i Rûmî (1207-1273), *Mesnevî-i Ma'nevî*,1/212. 17. Sıra. Beyit.4396-4397. Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*,1/209.

terk edilerek Allah’a olan aşkın derinleşmesi ve gerçek imanın elde edilmesi sürecidir. Bu süreç, salikin ruhsal dönüşümünü ve ebedi hayatını güçlendirir, aşkı geçici arzuların ötesine taşır. Yazar, bu durumu hakiki sevgiliyi bir hadis-i şerifle açıklayarak ifade eder.

مَنْ تَقَرَّبَ إِلَيَّ شِبْرًا تَقَرَّبْتُ مِنْهُ ذِرَاعًا.⁴⁴⁷

Kim bana bir karış kadar yaklaşırsa, ben ona bir arşın (Bir ölçü birimi) kadar yaklaşıyorum. Bu hadis-i şerif, Allah’a yaklaşmanın önemini vurgular. Kulun Allah’a doğru adım atarak O’na yaklaşma çabası, Allah’ın da rahmet ve lütfuyla kuluna daha fazla yaklaşmasına vesile olur. Yazar, bu ilişkinin derinliğinin, emirlerine uymak, dua ve ibadetle gerçekleşeceğini ve kulun samimi gayretinin Allah’ın yardımını artıracığını belirtir.

جذبة من جذبات الرحمن توازي عمل الثقلين.

“Bir Rahman’ın çekimi, iki dünyanın işine bedeldir.”⁴⁴⁸ Bu ifade, Allah’ın rahmetinin ve sevgisinin, insanın dünyevi çabalarından ve işlerinden çok daha büyük ve etkili olduğunu vurgular. Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim en-Nîsâbûrî (ö.405/1014), Allah’a olan yakınlığın ve O’nun sevgisinin, dünyadaki çabalardan daha önemli olduğunu belirtmiştir.⁴⁴⁹ Hüseyin Hârizmî, başka bir beyitte bu konuyu şöyle ifade etmiştir.

به پیشت نام جان گویم زهی رو
حدیث گلستان گویم زهی رو.

Sana adını andırarak canlı bir öykü anlatayım, ne güzel!

Sana Bahçe’den bir hikâye anlatayım, ne güzel!⁴⁵⁰

Hüseyin Hârizmî, bu beyitte, Allah’a yakınlık ve O’nun sevgisinin hayat üzerindeki derin etkisini vurgular. Allah’ın isimlerini ve sıfatlarını anarak O’nun varlığını yaşamak, hayatı anlamlandırır ve manevi gelişime katkıda bulunur. Ayrıca,

⁴⁴⁷ el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 1/206. Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*, 1/209.

⁴⁴⁸ Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*, 1/210.

⁴⁴⁹ en-Nisabûrî, *Ğaraibu'l Kur'ân ve Reğaibu'l Furkan*, 4/237.

⁴⁵⁰ Celâleddin-i Rûmî (1207-1273), *Mesnevî-i Ma'nevî*, 1/2182. Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*, 1/210.

cennet ve nimetler, Allah'ın lütfunun hatırlatıcılarıdır.⁴⁵¹ Yazar, Mevlânâ'nın Şems'i manevi derinliklere sahip bir rehber olarak tanımladığını, Şems'in Mevlânâ'ya manevi aydınlık kaynağı olduğunu belirtir. Şems'in etkileyici kişiliği ve öğretisi, Mevlânâ üzerinde derin izler bırakmıştır.

ثُمَّ قَبَضْنَاهُ إِلَيْنَا قَبْضًا يَسِيرًا.

Sonra onu (Hz. İsa'yı) bize, kolay bir şekilde kendimize çektik.⁴⁵²

Bu ayette, Hz. İsa'nın göğe çekilmesi ve Allah'a yaklaştırılması vurgulanır. Hüseyin Hârizmî, Allah'ın insana olan yakınlığını ve bu yakınlık sayesinde kulun Allah'a duyduğu derin aşkı ifade eder.⁴⁵³ Bu aşk, ilahi aşkın etkisiyle ruhsal bağıllık ve cezbe haline dönüşür. “*Rabbim beni içirdi*” ifadesiyle yazar, bu manevi sarhoşluğu dile getirir. Ayrıca, tasavvuf yolculuğunda edep ve adabın önemini, ilahi aşkın sarhoşluğu ile doruğa ulaşıldığını anlatır. Hz. Peygamber'in (sav) miraç hadisesi de bu derin aşk ve cezbe haline örnek olarak sunulur.

Ebû Ya'kûb Yûsuf b. Eyyûb el-Hemedânî (ö.534/1140),⁴⁵⁴ bu konuyu şu şekilde ifade etmektedir: “Bu tarik yolcusunu karakterize eden şimdiki halidir. Öyleyse eğer o bu yolculuktan mutluluk duyuyorsa, içinde bulunduğu an da mutluluk doludur ve eğer üzgünse, yaşadığı zaman dilimi de üzüntü içindedir.”⁴⁵⁵ Bu sözlerle, geçmiş ve geleceğe dikkat çekerek tarikat yolcusunun içsel durumunun önemine vurgu yapar. Hüseyin Hârizmî, bu konuyla ilgili olarak bu beyti esere almıştır.

فلم يبق إلا الحق، لم يبق كائن

فما ثم موصول، ومن ثم بائن.

بذا جاء برهان العيان، فما أرى

بعيني إلا عينه إذا أعين.

⁴⁵¹ İbrahim Emiroğlu, *Sûfî ve Dil (Mevlânâ Örneği)*, (İstanbul: İnsan, 2002), 1/17.

⁴⁵² Furkan süresi. 25/46. Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*, 1/210.

⁴⁵³ İbrahim bin Yahya bin Ğanem el-Harrani Ebû Tahir., *Tâ'birü -Rû'ya*. (Ürdün: Ürdün Üniveristesi Kütüphanesi, ?), 1/79. Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*, 1/210.

⁴⁵⁴ Necdet Tosun, “Ebû Ya'kûb Yusuf b. Eyyub el-Hemedânî (ö. 535/1140).”, TDV (İstanbul: TDV, İslam Ansiklopedisi, 2013), 44/12-13.

⁴⁵⁵ Muhammed bin Hüseyin bin Abdulbasit el-Harisi el-Âmili.ö.1031 el-Hemedânî, *el-Keşkül* (Lübnan - Beyrut: Dar Kutubu'l İlmiye, 1998), 2/244.

Artık geriye sadece Hakikat kaldı, var olan başka bir şey kalmadı.
O zaman bağlı olan da kalmadı, apaçık olan da.

İşte bu, açık delilin getirdiği şeydir, böylece gözlerimle
Gördüğümde gördüğüm şey O'nun gözüdür.⁴⁵⁶

Bu beyitlerde, gerçekliğin varlıkların ötesinde tek bir gerçeklik olarak vurgulandığı ifade edilir ve görünen her şeyin bu gerçekliğin yansıması olduğu belirtilir. Hüseyin Hârizmî, Hz. Peygamber'in (sav) miraç deneyimi ve Allah'a duyduğu aşkı bu bağlamda ele alarak derin manevi düşünceleri teşvik eder. Başka bir beyitte bu konuyu şu şekilde ifade eder.

در مقام شهود با مشهود
دگری نیست جاودانه پدید.

Şahitlik makamında şahit olan ile (görülen) arasında başka bir şey yoktur.
Sonsuza kadar görünür.⁴⁵⁷

Bu beyitte, Hz. Peygamber'in miraçtaki deneyimi ve Allah'a duyduğu derin aşkı anlatılır. Şahitlik makamında Allah ile görülen arasında bir ayrım olmadığı, bu deneyimin sonsuza kadar var olacağı vurgulanır.

Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî (ö.149/767),⁴⁵⁸ beyitteki ana temayı tefsirinde şöyle açıklar: Dünyanın gerçekliği, bilginin imkânı ve bilgi ile bilim arasındaki farkları ele alarak, tasavvufun epistemolojisini tartışır. Tasavvufî epistemoloji, sezgisel ve vicdani bilgi türü olarak tanımlanır ve Kur'an, Sünnet ile mutasavvıfların "Kalp" ve "Kalbin" tasavvuf ilminin temel aracı olarak vurgular. Ayrıca, saf akıl ile tasavvufî bilginin birleşimine dikkat çeker.⁴⁵⁹ Hüseyin Hârizmî, Mesnevî ve diğer şeyhlerin sözlerinin güvenilir olduğunu vurgular. Allah'ın

⁴⁵⁶ İbrahim bin Ömer bin Hasan er-Rebat bin Ali bin Bekr. (ö.885 h.). el-Bekâî., *Tenbihü'l Ğebî ila Tekfiri İbn-i Arabi ve Tehziri'l İbad min Ehli'l İnad Bibitadi'l İt-Tihad* (Mekke Mükerrrem - Suudi Arabistan: Abbas Ahmed el-Baz matbaası, ?), 1/75. Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*,1/211. Muhammed Davud-i Kayseri Rûmî Kayseri, *Fusûsü'l Hikem Şerhi* (İran /Tahran: Fukahet Medresesi Kütüphanesi, ts.), 1/92-93.

⁴⁵⁷ Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*,1/211.

⁴⁵⁸ Ömer Türker, "Ebü'l-Hasen Mukatil b. Süleyman b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî (ö. 150/767).", TDV (İstanbul: TDV, İslam Ansiklopedisi, 2020), 31/134-136.

⁴⁵⁹ Ebû el-Hasan Mukatil bin Süleyman bin Bişr el- Ezdi. (ö.150). el-Belhî, *Tefsiru Mukatil Bin Süleyman*. (Lübnan - Beyrut: Dar ihya ve't-Turas el- Ârabi, 1423), 1/41. Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*,1/211.

emirlerine uymanın önemini belirterek, başarıların sadece Allah'tan geldiğini ve tevekkülün yalnızca O'na ait olduğunu ifade eder. Bu görüşlerle Onuncu Makale'yi tamamlar.



ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. TASAVVUFUN AMELÎ ESASLARINA DAİR GÖRÜŞLERİ

Hüseyin Hârizmî, tasavvufun amelî boyutunu, bireyin manevî arınma sürecinde zorunlu bir eğitim ve terbiye disiplini olarak görür. Ona göre amelî tasavvuf, nefsin tezkiyesi, kalbin tasfiyesi ve ruhun hakikate yönelmesiyle doğrudan ilişkilidir. Zühd, takvâ, riyâzat, halvet ve murâkabe gibi uygulamalar Hârizmî'nin anlayışında sadece dışsal ibadet biçimleri değil; aynı zamanda içsel bir dönüşüm sürecinin araçlarıdır. O, tasavvuf yolunun seyr ü sülûk merhaleleriyle ilintili olarak, müridin rehber eşliğinde nefsini tanıması, kötü huylardan sıyrılması ve ahlâk-ı hamîde ile bezenmesi gerektiğini savunur. Hârizmî'ye göre amelî esaslar, teorik bilgidен bağımsız düşünülemez; zira marifet, ancak amelle bütünleştğinde hakiki bir değere ulaşır. Bu yönüyle Hârizmî, amelî tasavvufu, sadece bireysel arınmanın değil, aynı zamanda İlâhî hakikatin yaşanabilir bir hale gelmesinin zemini olarak kabul eder.

3.1. Akıl, Kalp ve Nefis İlişkisi

Hüseyin Hârizmî, ruhun iki âlemden oluştuğunu belirterek, büyük âlemde “İlk akıl, Kalem-i A‘ala, Nefsi Külliye ve Levhi Mahfuz” gibi bazı sırların kapılarına açılan makamların bulunduğunu ifade eder. Yazar, “Hafî, Ruh, Kalp, Kelime, Rav‘i ve Fuad” gibi esmaların sırrına ulaşmanın manaya erişmenin yolu olduğunu belirtir.⁴⁶⁰ Hüseyin Hârizmî, bu terimleri eserinde kısa bir şekilde açıklamaktadır.

Yazar, “Gönül” ve “Kalp” kavramlarını manevi duyguların ve ilahi aşkın merkezleri olarak tanımlar. Kalp, ruhun Allah’a yöneldiği ve ilahi hakikatleri kavradığı yer olarak kabul edilir.⁴⁶¹ Yazar, kalp konusunu iki şekilde inceler: İlahi aşkın nuruyla aydınlanan kalp, salikin kalbinin diğer kalplere etkisiyle tecelli eden nur, kişinin ilahi aşka ulaşmasını sağlar. Hayvani kalp, gaflet içinde yaşama haliyle karakterize olan bu kalp türü, manevi gelişimden yoksundur.⁴⁶²

⁴⁶⁰ Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*, 1/160.

⁴⁶¹ Kaf süresi. 50/37.

⁴⁶² Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*, 1/160-161.

Hikemi’l Âtaiye eserinde yazar kalp konusunu şöyle açıklamaktadır; “*Ey mürid, kaçırdığın her bir şer’i ibadete üzülmemen kayıptır. Ve işlediğin günahlara karşı pişmanlığı terk etmen manevi olarak kalbin öldüğüne işaret etmektedir.*”⁴⁶³ Aslında, kalp sadrın içidir. İman nurunun, takva, huşu, muhabbet, rıza, yakîn, reca ve kanaat duygularının merkezidir. Hüseyin Hârizmî’ye göre, “Kelime” terimini Allah’ın isim ve sıfatlarının ruhun ilahi hakikatleri ifade eden yönü olarak açıklar. Kelime, kalpteki nefsi ve ilahi aşkı dile döken bir ifade biçimidir ve bu, insanın ruhsal yumuşaklığını artırır. Yazar, bu kavramı bir ayetle destekleyerek, etkili konuşmanın kalpteki yumuşaklığı ve ruhsal etkisini vurgular.⁴⁶⁴

Fuad (Kalp), Ruhun en derin duygularının ve Allah’a olan bağlılığının merkezi olarak görülür. Hüseyin Hârizmî, Fuad’ın hem maddi hem de manevi boyutları kapsadığını, Allah’ın bu manevi durumu dilediğine verdiğini belirtir. Sadr; (Göğüs), manevi derinlik ve içsel dünyayı ifade eder. Hüseyin Hârizmî, Sadr’ın ruhsal anlamda içsel ve manevi derinliği temsil ettiğini, maddi vücutta manevi kalbin yerini belirlediğini belirtir. Ayetteki “*Ey Muhammed! Senin göğsünü açıp genişletmedik mi?*”⁴⁶⁵ ifadesi, Sadr’ın manevi temizlenme ve aydınlanmanın ilk mekânı olduğunu gösterir. Kalp, insanın manevi merkezi ve Allah’ın tecelli ettiği yer olarak kabul edilir. Kalbin saflaştırılması, zikir ve ibadetle mümkündür. Tasavvufta kalbin nurlanması ve Allah’ın aşkıyla dolması hedeflenir.⁴⁶⁶

Ayrıca el-Mekki, kalbin dört türü üzerine bir değerlendirme yapmıştır; İslami düşüncede kalp, bireyin manevi durumunu ve inanç seviyesini yansıtan önemli bir kavramdır. Bu bağlamda, kalplerin dört farklı kategoride değerlendirildiği görülmektedir: **Nurlu ve temiz kalp:** İçinde parlayan bir nur barındıran bu kalp, iman sahibi bireylere aittir. **Simsiyah ve ters dönmüş kalp:** İnançsızlıkla karakterize edilen bu kalp, kâfir bireylere atfedilmektedir. **Kılıf içinde, mühürlenmiş kalp:** Münâfık bireylerin kalbi olarak tanımlanan bu kalp türü, hakikatin dışına kapanmış, samimiyetsiz bir inanç yapısına sahiptir. **Yüzü çevrilmiş, terkedilmiş kalp:** Bu kalp

⁴⁶³ eş-Şernûbi, *Şerhu Hikemi’l İmam İbni Âtaillahi’l İskenderi*, 1/112.

⁴⁶⁴ Âl-i İmran süresi. 3/159. Hârizmî, *Cevâhirü’l-Esrâr ve Zevâhirü’l-Envâr*, 1/160-161.

⁴⁶⁵ İnşirah süresi. 94/1.

⁴⁶⁶ et-Tûsî, *Me’âricü’l Kudsî fi Medarici me’ârifet’in –Nefsi*, 145-178.

türü, hem iman hem de nifak unsurlarını barındırmaktadır.⁴⁶⁷ Sonuç olarak, kalpteki iman, temiz suyun beslediği bir yeşillik olarak düşünülebilir. Kalpte iman ya da nifak baskın hale geldiğinde, bireyin manevi durumu bu hâkim unsura göre şekillenmektedir. Bu değerlendirme, bireyin iç dünyasını gözden geçirmesi ve kalbini hangi doğrultuda şekillendirdiğini anlaması açısından önemli bir perspektif sunmaktadır. Rav‘i Hüseyin Hârizmî’ye göre, ruhun huzur ve ilahi hakikatlere ulaştığı anları ifade eder. Rav‘i’yi yaratıcıya karşı korkunun tecellisi olarak tanımlar.⁴⁶⁸ İmam Gazâlî, Rav‘î’yi korku ve endişe kaynağı olarak değerlendirir; bu, hem maddi hem de manevi endişeleri kapsar.⁴⁶⁹ Ayrıca, İbn Manzûr bu terimi şöyle açıklar: “*Vahiy dilidir, meseleyi göz ve kalple ortaya çıkarmaktır.*”⁴⁷⁰ Ebû Bekr Abdulkahir b. Abdirrahmân b. Muhammed el-Cürcânî (ö.470-471/1078-79) bu konuyu; “*Varlık ve hislerdeki gayb manalar ve gerçek meseleler perdesinin ardında olanı görmek*” şeklinde tanımlamıştır. Ve bu tanımdaki perdenin anlamı, aradığınızı örten her şeydir ve tasavvufa göre, Hakikatin tecellisini kabul etmeye engel olan kozmik görüntülerin kalpteki izlenimi diye tanımlanmaktadır.

Hüseyin Hârizmî, Bu terimi, gizli ve saklı kalan manasında kullanarak, ruhun derin ve gizli yönlerini ifade eder. “Hafî”, ruhun sırlarının ve ilahi hakikatlerin saklı olduğu anlamına gelir. “*Sen sözü açığa vursan da, gizlesen de Allah için birdir. Çünkü O, gizliyi de bilir, ondan daha gizli olanı da*” ayetinden yola çıkarak, Allah’ın dilediğinde bu sıfatın kulunda tecelli edeceğini ifade eder.⁴⁷¹ Yazar bu konuyla ilgili olarak eserinde fazla bilgiye yer vermemiştir. Hafî, tasavvufta Allah’ın isminin gizlice, kalpten yapılması anlamına gelir. Bu zikir tarzı, müridi sessizlik içinde içe döndürür, gösteriştten arındırır ve “İhsan” makamına ulaşma yollarından biri olarak kabul edilir.

Hüseyin Hârizmî’ye göre akıl, bireyin kendi mahiyetini ve yaratıcısını idrak etme yetisi olup belirli bir kadere bağlıdır ve kendi delilini sınırlandırarak anlamlandırma sürecinden geçmektedir. Zihin ve düşünce yetisi olarak akıl, tasavvuf

⁴⁶⁷ Şihabüddîn Sühreverdî, *Gerçek Tasavvuf (Avârifü’l - Meârif)* (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2010), 612.

⁴⁶⁸ Hârizmî, *Cevâhirü’l-Esrâr ve Zevâhirü’l-Envâr*,1/160.

⁴⁶⁹ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî el-Gazzâlî, *İhyâ’u Ulmü’l-id-Din* (Beyrut- Lübnan: Dar Mârif, 2014), 2/88.

⁴⁷⁰ Ebü’l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed İbn Manzûr, *Lisânü’l Arab* (Lübnan - Beyrut: Dar Sadr, 1414), 12/102.

⁴⁷¹ Tâ-Hâ süresi. 20/7. Hârizmî, *Cevâhirü’l-Esrâr ve Zevâhirü’l-Envâr*,1/160.

bağlamında ilahi hakikatleri anlamada kritik bir rol üstlenmektedir. Ayrıca, Yazar aklı bilgelik olarak nitelendirmekte ve bireyin kendisini iyiliğe yönlendirme sorumluluğunu vurgulamaktadır. Bununla birlikte, aklın bilgi ve makam belirleyici bir unsur olduğu ifade edilir. Bu bağlamda, olumlu ve erdemli fiiller “Nefs-i nebatiye” kapsamında değerlendirilirken, arzulara dayalı ve dünyevi tutkular içeren fiiller ise “Nefs-i hayvaniye” olarak tanımlanmaktadır.⁴⁷²

Ebû Tâlib Muhammed b. Ali b. Atıyye el-Mekki'ye (ö.385/996) göre; Akıl, insan ruhunun yüce bir cevheri olup, dilin ve varlığın kanıtı niteliğindedir. Akıl, manevi olarak desteklenmiş bir kalp ile bütünleştiğinde ve mutmain (tatmin olmuş) bir nefsin rehberliğinde hareket ettiğinde, bireyin yaşamını düzenleme ve yönetme işlevini en üst düzeye çıkarır. Bu durum, bir babanın hayırlı oğlunun veya bir eşin erdemli hanımının işlerini düzenlemesi ve yönetmesi ile benzerlik göstermektedir. Buna karşılık, aklın ve kalbin manevi denetimden yoksun olması, bireyin içsel ve dışsal dengeyi kaybetmesine yol açabilir.⁴⁷³

Ego, içsel benliktir. Nefis, ruhun dünya ile olan bağı ve manevi yolculukta karşılaştığı engelleri ifade eder. Nefis, tasavvufî yolculukta terbiye edilmesi gereken bir varlık olarak kabul edilir.⁴⁷⁴ Bunun yanı sıra Sühreverdî bu konuyu şöyle ifade eder; “Nefes, gaybî (görünmeyen) latifeler ile kalbin huzura ermesidir. Nefeslerin özü, halin özünden daha ince ve temizdir. Bir bakıma, zamanın sahibi olan mübtedî (başlangıç) ile nefeslerin sahibi olan müntehi (sonuç) arasındaki ilişkiyi andırır. Hallerin sahibi ise bu iki durum arasında bir noktada yer alır. Zaman dilimleri, sülûkun (manevi yolculuğun) başlangıcını, haller ise bu yolculuğun orta sürecini ifade ederken, nefesler, manevi ilerlemenin son aşamasını temsil eder. Zaman dilimleri, kalp sahiplerine aitken; nefesler, sır ehli olanlara özgüdür. En üstün ibadet, Allah'ı hatırlayarak geçen nefesin sayılmasıdır.”⁴⁷⁵

Hüseyin Hârizmî'ye göre “Nefs”, nefis'ten kastedilen şeyin ahlak ve doğuştan gelen nitelik olduğunu, ahlak ve karakter özelliklerinin en kötüsü hayret duygusunun

⁴⁷² Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*, 1/160.

⁴⁷³ Sühreverdî, *Gerçek Tasavvuf (Avârifü'l - Meârif)*, 613.

⁴⁷⁴ Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*, 1/160.

⁴⁷⁵ Sühreverdî, *İrşâdü'l Mürîdîn*, 29-30.

bir araya gelmesidir diye belirtmektedir. Kendisinin de bir yaratıcı veya kader mahlûku olduğu yanılması ve nesnel ruhun sadece ahlak ve niteliklerin tecessümü değil, bilakis bu ahlak ve niteliklerin mahalli olması da mümkündür. Nefs ile mücadele: Tasavvuf ehli, nefisle mücadeleyi sürekli vurgular. Nefs, kişinin içindeki bencil ve dünya ile ilgili arzuları temsil eder. Bu mücadele, kişinin ruhsal olgunlaşması ve Allah'a yaklaşması için gereklidir. Nefsin yönlendirilmesi: Sâlik (tasavvuf yolcusu), nefsinin hangi yöne yönlendirdiğine göre nefsin mertebesi şekillenir. İyi ahlaki özelliklere yönlendirilmiş bir nefis, daha yüksek manevi mertebelere ulaşır.⁴⁷⁶ Ayrıca et-Tusî'ye göre, "Nefs" terimini açıklarken nefsin, kişinin içsel arzularını ve kötü eğilimlerini temsil ettiğini dile getirmektedir. Nefs, kötü arzu ve egoları yönlendirirken, terbiye edilmesi kişinin manevi ilerlemesini ve ahlaki değerlerini geliştirmesini sağlar. Nefs, insanın içindeki ego ve arzularını temsil eder. Tasavvuf, nefsin terbiye edilmesi ve kontrol altına alınmasını önemser. Nefs mertebeleri (nefs-i emmare, nefis-i levvame, nefis-i mutmainne, vb.) boyunca kişi, nefsinin arındırarak Allah'a daha yakın hale gelir.⁴⁷⁷

Ayrıca, el-Mekkî'nin "*Kûtu'l-kulûb*" adlı eserinde yer alan ifadeler, onun ruh ve nefis kavramlarına dair özgün bir yaklaşım sunduğunu göstermektedir. Metinde, "Ruhlar, cesette bulunan aynalar; müstakil varlıklardır." şeklindeki görüşe atıfta bulunulmakta ve bu bağlamda nefis ile ruh arasındaki ilişkinin dinamik bir süreç olduğu vurgulanmaktadır.⁴⁷⁸ el-Mekkî'ye göre ruh, hayır yönünde hareket eden bir unsur olup bu hareket neticesinde kalpte bir "Nûr" zuhur etmektedir. Melekler, bu nurdan etkilenerek kalbe hayrı ilham ederler. Buna karşılık nefis, şerre yönelen bir unsur olarak hareket etmekte ve bu hareketin neticesinde kalpte bir "Zülmet" oluşmaktadır. Şeytan ise bu zülmeti gözlemleyerek bireyi günaha teşvik etmektedir. Bu yaklaşıma göre ruh ve nefis, insanın manevi gelişiminde belirleyici iki temel unsur olarak ele alınmaktadır. Ruhun yönelimi bireyin erdemli bir hayat sürmesini sağlarken, nefsin etkisi bireyi kötülüğe sevk edebilmektedir. el-Mekkî'nin bu görüşleri, klasik

⁴⁷⁶ Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*, 1/118.

⁴⁷⁷ et-Tûsî, *Me'âricü'l-Kudsî fi Medarici me'ârifet'in -Nefsi*, 180-215.

⁴⁷⁸ Sühreverdî, *Gerçek Tasavvuf (Avârifü'l - Meârif)*, 610.

İslam tasavvufunda insan psikolojisi ve ahlakı bağlamında önemli bir düşünsel çerçeve sunmaktadır.

3.1.1. Kalbin Manevi Yolculuğunda Nefis ile Mücadelesi

Hüseyin Hârizmî'ye göre marifet (bilme, tanıma), tasavvufun temel kavramlarından biridir ve Allah'a ulaşmanın en önemli yollarından biri olarak değerlendirilir. Hüseyin Hârizmî'nin marifet anlayışı, derin bir tefekkür, nefis terbiyesi ve ilahî hakikatin idrak edilmesi sürecini kapsar. Bu bağlamda, marifet, sadece bilgiye dayalı bir kavram değil, aynı zamanda insanın kalp ve ruh yoluyla hakikate yönelmesini sağlayan bir manevi süreçtir. Hüseyin Hârizmî'ye göre "Marifet", insanın hem kendisini hem de Allah'ı tanıma sürecini ifade etmektedir. Tasavvufi terminolojide bu süreç, Allah'tan gayrı olan her şeyi bilmenin ötesinde, Allah'ın isim ve sıfatlarıyla bilinmesi olarak tanımlanmaktadır. Nitekim varlık âlemindeki her bir fert, belirli bir ilahi ismin tecellisi olup, bu ilahi hakikatlerin yeryüzündeki yansımalarıdır. Bu bağlamda, marifet yolculuğu; nefis terbiyesi, kalbin tasfiyesi ve ilahi hakikatlere yönelme sürecini içermekte olup, bu hakikatlerin bireyin yaşamına yansıtılmasıyla kemale ermektedir.⁴⁷⁹

Ayrıca bu konuyla ilgi olarak Ebû Talibi'l Mekki şöyle ifade eder; "Hasan-ı Basrî'ye göre, insanın zihnine ve kalbine gelen düşünceler iki kaynaktan beslenir: Bunlardan biri Allah Teâlâ'dan, diğeri ise insanın düşmanı olan şeytandandır. Birey, kendisine gelen düşünce ve duyguları değerlendirdiğinde, eğer bunların Allah'tan olduğunu anlıyorsa kabul etmeli; şeytandan kaynaklandığını fark ettiğinde ise onlarla mücadele edip reddetmelidir."⁴⁸⁰

3.1.2. İlahi İsim Ve Sıfatların Tezahürü için kalp ve nefis terbiyesinin önemi

Hüseyin Hârizmî, aklın tasavvufta ilahi hakikatleri anlamada temel bir rol oynadığını vurgular. "Rahman" sıfatı her şeyi kapsayan ilahi rahmeti, "Rahim" sıfatı ise özel manevî mertebeyi temsil eder. Kalp, ilahi hakikatleri anlama ve insan-i kâmil

⁴⁷⁹ Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*, 1/149.

⁴⁸⁰ Ebû Talibi'l Mekki, *Kutu'l Kulub fî Mûâmeleti'l Mahbûb ve Vesfi Tariki'l Murid ila Makami'l Tevhid*, 2003, 1/455.

olma yolunda merkezidir. İnsan-i kâmil, “Âlim” ismiyle her şeyi bilen ve “Allah” isminin yansımasıdır. Bu konular, bir beyitle desteklenir.

حَقِيقَتِي كِه مَلَك زو خِبر نَمِي يَابَد
بِه صُورَت بَشَر آمد كِه رُوي پُوش كَنَد .

Meleğin bile haber alamadığı hakikat,
İnsan suretinde geldi ki yüzünü örtsün.⁴⁸¹

Bu beyitte, tasavvufta insanın Allah’ın isim ve sıfatlarını yansıtan bir varlık olarak görüldüğü ifade edilir. Kalp, manevî arınmanın merkezi olup, temizlenmesi nefsin mertebelerinde ilerleyip Allah’a yaklaşmayı sağlar. İnsan-i kâmil, ilahi hakikatlere vakıf ve kalbini arındırmış kişidir. Hüseyin Hârizmî, kalbin arınması ve nefsin terbiye edilmesinin, Allah’ın isim ve sıfatlarının tecellilerini deneyimlemek için gerekli olduğunu vurgular.

Hüseyin Hârizmî, beyitte her insanın Allah’ın isimlerinin yansıması olarak görüldüğünü açıklar. Esmâ-i İlahiye (Allah’ın isimleri ve sıfatları) her insanın üzerinde tecelli eder. Her birey, bu isimlerin birer işareti olarak kabul edilir ve tüm esmaların toplamını özünde barındırır. Bu nedenle, insan küçük bir evren olarak değerlendirilir. Tasavvufta, insan-ı kâmil yani olgun insan, Allah’ın isim ve sıfatlarının en yüksek derecede yansıdığı kişidir. Bu yaklaşım, insanın manevî önemini ve Allah’ın isimlerinin tecellisindeki rolünü vurgular. Hüseyin Hârizmî, insanın Allah’ın isimlerinin yansıması olduğunu ve Esmâ-i İlahiye’nin insan üzerindeki tezahürlerini vurgular. İnsan, âlemi ve Allah’ın isimlerini yansıtan merkezi bir varlık olarak görülür.⁴⁸² Bu konuyu, eserin başındaki bir nazımla destekleyerek şöyle der.

تَنَبَّه بِمَا قَالَهُ يَا خَلِيطُ
أَلَا أَنَّهُ كُلُّ شَيْءٍ مُحِيطُ.

Uyanık ol ey dost, söylediklerine dikkat et

Bil ki, O her şeyi kuşatandır.⁴⁸³

⁴⁸¹ Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*,1/149.

⁴⁸² Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*,1/149.

⁴⁸³ Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*,1/150.

Hüseyin Hârizmî, nazım aracılığıyla tasavvufta Allah'ın her şeyi kuşatan varlığını vurgular. “*Bil ki, O her şeyi kuşatandır*” ifadesi, Allah'ın her şeyin üzerinde kontrol sahibi olduğunu ve her yerde hazır ve nazır olduğunu hatırlatır. Bu anlayış, tasavvuf ehlinin Allah'a olan teslimiyetini ve güvenini pekiştirir, manevî bilinci artırır. Hüseyin Hârizmî, bu hatırlatmayı yaparak okuyucunun manevî yolculuğunu derinleştirmeyi ve tasavvufun derinliklerini daha iyi anlamayı amaçlar.

بر اشیا محیط است یزدان پاک
بگویم از تَحْتَ السَّمَک تا سماک.

در آن در که یک حلقه شد نُه فلک
چه گویم حدیث سَمَک و سَمک؟

نمی بینم اَلْحَق یکی برگ کاه
که در وی نه مَشْهُود گردد اله.

Yüce Allah her şeyi kuşatmıştır,
Deniz'in gök kubbeye kadar.
Dokuz gök bir halka olmuştur,
Balık ve yıldız hakkında ne kadar sürer?

Gerçekten bir saman çöpü bile görmüyorum ki
Orada Allah'ın varlığı görülüyor.⁴⁸⁴

Hüseyin Hârizmî, beyitlerde Allah'ın her şeyi kuşatan kudretini ve her yerde hazır oluşunu tasavvufî bir bakış açısıyla ifade eder. İlk beyitte, Allah'ın deniz seviyesinden gök kubbeye kadar her şeyi kapsadığı vurgulanarak O'nun mutlak hâkimiyeti belirtilir. İkinci beyitte, evrenin düzeni ve Allah'ın bu düzen üzerindeki mutlak hâkimiyeti öne çıkarılır. Üçüncü beyitte ise, Allah'ın varlığının en küçük ayrıntılarda bile görünür olduğu ifade edilir, bu da O'nun tecellilerinin her şeyde mevcut olduğunu ve her an şükürle karşılanması gereken bir durum olduğunu gösterir. Hüseyin Hârizmî, bu beyitlerle Allah'ın kudretinin evrendeki her ayrıntıda görüldüğünü ve tasavvuf anlayışında manevî mertebelere ulaşmanın, Allah'ın büyüklüğünü derinlemesine düşünmekle sağlanabileceğini vurgular. Ayrıca, konuyu

⁴⁸⁴ Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*, 1/150.

bir ayetle açıklayarak tasavvufî anlayışı derinleştirir. “İnsanlara ufuklarda ve kendi nefislerinde ayetlerimizi göstereceğiz ki Kur’an’ın gerçek olduğu, onlara iyice belli olsun. Rabbinin her şeye şahit olması yetmez mi?”⁴⁸⁵

Mevlânâ’nın Mesnevî’sinde geçen bu beyitler, ilahi aşkın ve tevhidin derin anlamlarını ifade eder. Mevlânâ, her şeyin Allah’ın tecellisi olduğunu ve âşık olan kişinin, sevgili (Allah) için var olduğunu belirtir. “Şunu iyi bil ki, kâinatta var olan her şey, sevgilinin tecellisinden ibarettir, onun yarattıklarıdır. Onun kudretini, yaratma gücü göstermektedir. Aslında, âşık bir perdedir. Var olan, diri olan ancak sevgilidir. Âşık ise bir ölüdür. Var gibi görünen bir yoktur”⁴⁸⁶ Bu beyitler, tasavvufun temel öğretisini yansıtır: Allah’ın varlığı her şeyin özüdür ve gerçek aşk, Allah’a olan teslimiyettir. Âşık, Allah’a olan derin sevgi ve bağlılık içinde, kendi varlığını tamamen sevgilinin varlığına teslim eder. Bu, tasavvufta “Fenafillah” olarak bilinen, Allah’ta yok olma mertebesine ulaşmayı simgeler.⁴⁸⁷

3.2. Nefsin Mertebeleri

Nefsin mertebeleri, insanın manevi yolculuğundaki evreleri temsil eder. Her bir mertebe, insanın içsel dönüşümünü, kötülükten arınmayı ve Allah’a yaklaşmayı simgeler. Tasavvufî öğretilerde, her birey bu mertebelerden geçerek nefsin terbiye eder ve Allah’a olan sevgi ve teslimiyetini artırır. Bilindiği üzere, hayır ve faziletlerdeki eksiklik, kişinin gaflet hâinden kaynaklanmaktadır. Gaflet ise, nefsin zaaflarından doğan bir durumdur. Nefis, tabiatı gereği aşırılıklara meyilli bir şekilde yaratılmış olmakla birlikte, sükûnet ve itidal üzere olması emredilmiştir. Bu durum, nefsin Yüce Mevlâ’ya olan ihtiyacını idrak etmesi, kendi kudret ve iradesinden sıyrılarak Rabbine yönelmesi için bir imtihan niteliği taşımaktadır. Bunun yanı sıra, nefsin, yaratılıştan gelen ve “Cibilliyet” olarak adlandırılan dört temel özelliği bulunmaktadır. Bu özellikler, nefsin hevâsından doğan arzularının kaynağını teşkil etmektedir ve Allah’ın insanı yaratmış olduğu fitratın bir gereği olarak görülmektedir. Birincisi, “Zayıflık” olup, insanın topraktan yaratılmış olmasının bir sonucudur. İkincisi, “Cimrilik” olup, insanın yapışkan çamurdan yaratılmasıyla ilişkilidir.

⁴⁸⁵ Fussilet Süresi.41/54.

⁴⁸⁶ Çelik, *Hakk’ın Dâveti Kur’an-ı Kerîm Meâli ve Tefsîri*, 164.

⁴⁸⁷ Hârizmî, *Cevâhirü’l-Esrâr ve Zevâhirü’l-Envâr*,1/150.

Üçüncüsü, “Şehvet” olup, pişirilmiş ve kızgın çamurdan yaratılmasının bir sonucudur. Dördüncüsü ise “Cehâlet” olup, insanın kuru balçıktan yaratılmasından kaynaklanmaktadır.⁴⁸⁸ Bu özellikler, insana bir imtihan vesilesi olarak verilmiştir. Nefiste zayıflık, güçsüzlük, düşkünlük ve eğrilik gibi temel unsurlar bulunmaktadır. Bu durum, her şeye gücü yeten ve her şeyi en iyi bilen Cenâb-ı Hakk’ın bir takdiri olarak değerlendirilmektedir.

3.2.1. Nefsi Emmâre

İslam düşüncesine göre bu nefis, insanın iç dünyasını ve arzularını temsil eden, kötülüğü emreden ve şehvetlere düşkün bir yönüdür. İnsanın “Nefsi Emmare” ile mücadelesi, manevi gelişimi için kritiktir; bu nefis, kötülüğe ve günah’a sürükler ve zevkler ile şehvetlere düşkün olup, kişiyi Rabbinden uzaklaştırır. Manevi gelişim için bu nefisle mücadele etmek ve Allah’ın emirlerine uygun yaşamak önemlidir.⁴⁸⁹ Nasıl ki, Yusuf Suresi’nde, “Nefis daima kötülüğü emreder, ancak Allah’ın rahmetine mazhar olanlar korunur”, diye buyurulduğu gibi. Ayrıca, Muhammedi Erbil’i, Nefsi Emmare’yi kötülüğün kaynağı olarak tanımlar; bu nefis, kibir, açgözlülük, şehvet, haset, kin, öfke, cimrilik ve nefret gibi negatif duygulara ve kötü ahlak’a sürükler. Allah’ın emirlerine karşı gelmeye eğilimli olup, günaha meyillidir ve insanı cehenneme yönlendirir.⁴⁹⁰ Bu nedenle, insanın nefsi emmareyle mücadele etmesi ve onu kontrol altına alması, manevi gelişim ve olgunlaşma için hayati öneme sahiptir.

3.2.2. Nefsi Levvâme

Bu nefis mertebesi, kişinin kendi günahlarını ve hatalarını ayıpladığı ve kınadığı bir mertebedir. Bu aşamada insan içsel sorgulama ve pişmanlık yaşar, Allah’a nedametini dile getirir. Nefsi emmareden nefsi levvameye geçiş, bir mürşidin rehberliğinde doğru yolu bulmakla mümkündür. Kuran’da Allah, bu durumu “*Ant olsun ki nedamet edip her zaman kendini ayıplayan nefse...*” şeklinde ifade eder.⁴⁹¹

⁴⁸⁸ Muhammed bin Ali bin Âtiyye el-Harisi Ebû Talibi’l Mekki, *Kutu’l Kulub fî Mûâmeleti’l Mahbûb ve Vesfi Tariki’l Murid ila Makami’l Tevhid* (Beyrut - Lübnan: Dar Kutubû’l İlmiye, 2005), 1/345.

⁴⁸⁹ Yusuf süresi. 12/53.

⁴⁹⁰ Muhammed Emin el-Kûrdi el-Erbili, *Tenviru’l Kulub fî Mu’ameleti Âllamu’l Ğuyub* (Mardin-Midyat: İslami Kitaplar Naşiri, 1415), 1/484.

⁴⁹¹ Kıyamet süresi. 75/2. Hârizmî, *Cevâhirü’l-Esrâr ve Zevâhirü’l-Envâr*, 1/160-161.

Nefsi Levvame, kişinin içsel dönüşüm geçirdiğini ve Allah’a karşı bağlılık geliştirdiğini gösterir.

Muhammedi Erbili’ye göre, Nefsi Levvame, kalbin nuruyla aydınlanmış ve akıl gücüne itaat eden bir mertebedir. Bu aşamada insan başkalarına isyan etme eğiliminde olabilir, ancak sonrasında pişmanlık duyar ve kendini suçlar. Bu ruh hali, içsel çatışmaları ve vicdan azabını yansıtır.⁴⁹² Nefsi Levvame mertebesindeki kişi, kötü eğilimlere sahip olabilir fakat doğruyu ayırt edebilir ve Allah’ın emirlerine uyma isteği taşır. İçsel çatışmalar yaşasa da, Allah’a bağlılık ve pişmanlık duygusuyla ibadet eder ve manevi olgunlaşma yolunda çaba gösterir.

3.2.3. Nefs-i Mülheme

Nefsi Levvame mertebesinden sonra, kişi tövbe eder ve günahlardan kaçınarak mülhime mertebesine ulaşmayı hedefler. Mülhime mertebesinde kişi, iyi ile kötü arasındaki farkı net olarak kavrar, şehvani duygulardan korunur ve kalbini yalnızca Allah’a yönlendirir.⁴⁹³ Bu süreç, Kuran’daki ayette belirtildiği gibi, nefsin iyi ve kötü olma yeteneğinin doğru şekilde kullanılmasıyla, manevi olgunlaşma ve Allah’a yakınlaşma sürecini ifade eder. Ayrıca, Erbili bu konuyu şöyle ele alır; “İlham alan ruhtur diye belirtmektedir. Allah’ın kendisine ilmi, tevazuu, kanaati ve cömertliği ilham ettiği salıktır. Bundan dolayı salık sabrın, hoşgörünün ve şükürün kaynağı olduğunu ifade etmektedir.”⁴⁹⁴ Salık, Allah’ın ilham ettiği erdemleri (sabr, hoşgörü, şükür) günlük yaşamında uygular.

3.2.4. Nefs-i Mutmainne

Bu nefis ise, iç huzur ve tatmin içinde olan bir nefisi ifade eder. Kur’an’da, “*Ey mutmain olmuş nefis, dön Rabbine hoşnutlukla*”⁴⁹⁵ ayeti, bu nefisin Allah’a tam teslimiyetini ve iç huzurunu yansıtır. Bu mertebedeki kişi, Allah’ın emirlerine kayıtsız şartsız itaat eder, günahlardan uzak durur ve doğru yolda olur. Hüseyin Hârizmî, bu mertebenin yüksek derecesini ve manevi yüceliğini ayet ile pekiştirmiştir. Ayrıca, Üstat Erbili’ye göre, “Nefs-i Mutmainne” haline ulaşan ruh, iç huzur ve mutluluğa

⁴⁹² el-Kûrdi el-Erbili, *Tenviru’l Kulub fi Mu’ameleti Âllamu’l Ğuyub*, 1/484.

⁴⁹³ Şems süresi. 91/7-8. Hârizmî, *Cevâhirü’l-Esrâr ve Zevâhirü’l-Envâr*, 1/160-161.

⁴⁹⁴ el-Kûrdi el-Erbili, *Tenviru’l Kulub fi Mu’ameleti Âllamu’l Ğuyub*, 1/484.

⁴⁹⁵ Fecr süresi. 89/27. Hârizmî, *Cevâhirü’l-Esrâr ve Zevâhirü’l-Envâr*, 1/160-161.

ermiş, kalp nuruyla aydınlanmıştır. Bu ruh, mekruhları terk eder ve Allah’a olan bağlılığını sürekli hamd ve tövbe zikriyle korur.⁴⁹⁶ Salik, bu durumda ruhsal kemal ve derin bağlılık ile karakterize olur.

3.2.5. Nefs-i Radi’ye

Nefs-i Radiye, kişinin Allah’ın iradesine tamamen razı olduğu ve O’nun hükümlerini memnuniyetle kabul ettiği ruh halini ifade eder. Bu mertebedeki kişi, kendi iradesini bırakıp manevi olarak yükselir ve imtihanlar azalır. Hüseyin Hârizmî, bu durumu Allah’ın razı olduğu ve kişinin de Rabbine razı olduğu bir ayet ile açıklar.⁴⁹⁷ Bunun aynı sıra, Erbilli’ye göre, “Nefs-i Radi’ye” mertebesi, Cenâb-ı Hakk’ın buyurduğu gibi, Allah’tan razı olan ve Allah’ın da kendisinden razı olduğu bir ruh halidir. Bu ruh hali, içinde huzur ve memnuniyet bulunan, Allah’ın hoşnutluğuyla coşan bir ruh halidir.⁴⁹⁸

3.2.6. Nefs-i Merdiyye

Bu nefis mertebesi, tasavvuf yolundaki en yüksek nefis makamlarından biridir. Bu mertebeye ulaşan kişi, Allah’ın rızasını kazanmış ve O’nun razı olduğu bir ruh haline erişmiştir. Artık tüm davranış ve düşünceleri, yalnızca Allah’ın iradesine uygun olarak şekillenir; kişisel arzu ve isteklerden arınmış olur. Bu yüksek mertebe, “Fecr” suresindeki ayetin manasıyla ilişkilendirilir.⁴⁹⁹ Ayrıca, Erbilli, Nefs-i Merdiyye’yi şöyle açıklar: “Bu nefis, Cenabı Hak tarafından kabul gören ve ondan razı olunan ruh halidir. Bu makamda olan kişi, Allah’ın rızasına ulaşmış ve Allah da ondan razı olmuştur. Bu ruh hali, kişinin kendi iradesini tamamen Allah’a teslim ettiği ve onun hoşnutluğunu kazandığı bir haldir.”⁵⁰⁰

3.2.7. Nefs-i Kâmile / Nefs-i Sâfiye

“Nefs-i Kâmile” veya “Nefs-i Sâfiye,” tasavvuf yolculuğunun zirvesini temsil eden en yüksek nefis mertebesidir. Bu mertebede kişi, manevi olgunluğun doruğuna ulaşmış ve nefisini tamamen arındırmıştır. Bu seviye, kemâlatın ve safiyetin nihai

⁴⁹⁶ el-Kûrdi el-Erbili, *Tenviru’l Kulub fî Mu’ameleti Âllamu’l Ğuyub*, 1/484.

⁴⁹⁷ Fecr süresi. 89/28. Hârizmî, *Cevâhirü’l-Esrâr ve Zevâhirü’l-Envâr*, 1/160-161.

⁴⁹⁸ el-Kûrdi el-Erbili, *Tenviru’l Kulub fî Mu’ameleti Âllamu’l Ğuyub*, 1/484-485.

⁴⁹⁹ Hârizmî, *Cevâhirü’l-Esrâr ve Zevâhirü’l-Envâr*, 1/160-161.

⁵⁰⁰ el-Kûrdi el-Erbili, *Tenviru’l Kulub fî Mu’ameleti Âllamu’l Ğuyub*, 1/486.

noktasıdır ve kulun Allah'ın lütfu ile ulaştığı en yüksek manevi mertebedir.⁵⁰¹ Bu makam Hak'tandır amel ile elde edilmez. Kader-i mutlak sırrına binaen ilahi kudretin bahşettiği güzelliştir. Yani "İhsan" makamıdır. Bu mertebeye ulaşan salık'e irşat emri verildiğinden bu mertebeye "İrşat mertebesi" de denilir. Allah bu makam ve mertebeye ulaşmış kuluna mükemmel bir "Hal ve ahlak" verip, diğer kulları umursamazlıktan Hakk'a yönelmeleri için büyük bir heybet hali verir.⁵⁰²

Üstat Muhammedi Erbilli, "Nefs-i Kâmile"yi, kemâlat ve safiyetin en yüksek mertebesi olarak açıklar. Bu mertebeye ulaşan salık, kötü sıfatlardan tamamen arınmış, en güzel ahlakla bezenmiş ve Allah'ın isim ve sıfatlarının en yüksek derecede tecellilerini idrak etmiştir. Bu kişi, Allah'ın iradesiyle tam uyum içinde yaşar ve O'nun rızası doğrultusunda hareket eder.⁵⁰³

"Nefs-i Kâmile" veya "Nefs-i Sâfiye," manevi olgunluğun zirvesidir. Bu mertebede kişi, nefsinin tamamen arındırılmış, Allah'ın rızasına ulaşmış ve O'nun iradesiyle tam uyum içindedir. Şeyh Ferîdüddin Attâr şöyle ifade eder, "Bu nefsi düşünce, ölüm, diriliş ve yeniden doğuş kavramlarıyla ilişkilendirir. Nefs-i Kâmile'ye ulaşan kişi, dünyevi arzulardan uzaklaşmış ve manevi olarak en yüksek seviyeye ulaşmıştır."⁵⁰⁴ Attâr'ın tasviri, Nefs-i Kâmile mertebesinin derin bir ruhsal dönüşüm süreci olduğunu vurgular. Bu mertebeye ulaşan kişi, düşüncelerini ve ruhunu tamamen arındırılmış, yeniden doğmuş ve Allah'ın rızasını tam anlamıyla kazanmıştır. Yazar bu konuyu bir beyit ile pekiştirir.

بگذر از وجود و با عدم ساز
زیرا که عدم به نامست.

Varoluştan ve yok oluştan geçmek

Çünkü yokluğa yokluk denir. Çünkü Âdem'e Âdem denir.⁵⁰⁵

⁵⁰¹ Kemâlüddîn Hüseyin b. Hasen-i Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr* (Tahran: Esatir, 1994), 1/160-161.

⁵⁰² Osman Nuri Topbaş, İmandan İhsana Tasavvuf, İst. Fatih Kütüphanesi, 2002, s. 105-147.

⁵⁰³ el-Kûrdî el-Erbili, *Tenviru'l Kulub fi Mu'ameleti Âllamu'l Ğuyub*, 1/486-487.

⁵⁰⁴ Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*, 1/160-161.

⁵⁰⁵ Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*, 1/123.

Bu beyitte, varoluşun ötesine geçip yoklukla barışmanın gerekliliği vurgulanır. İlk satır, tasavvufta “Fenâ” (yok olma) ve “Bekâ” (kalıcılık) kavramlarına işaret eder ve nefsin arındırılması sürecini ifade eder. İkinci satırda ise, yokluğun aslında bir varlık hali olduğu belirtilir; yani kişinin dünyevi varlığını yok ettikçe, ilahi varlıkta baki kalır. Tasavvufta, kişinin kendi benliğini aşarak Allah’ın varlığında yok olması, yani “Fenâ fillah” (Allah’ta yok olma) ve sonrasında Allah ile var olma hali, “Bekâ billah” olarak adlandırılır. Bu süreç, dünyevi varlık ve benlikten sıyrılarak gerçek huzura ve ilahi varoluşa ulaşmanın yolunu ifade eder. Hüseyin Hârizmî, Mevlânâ Celaleddîn-i Rûmî’ye olan muhabbetini şu beyitle ifade etmiştir.

پیش آی و عدم شو کہ عدم معدن جانست
لیکن نہ چنین جان کہ بہ جان غصّہ و غم نیست.

Öne gel ve yokluk ol, çünkü yokluk canın kaynağıdır.

Fakat öyle bir can ki, onda gam ve keder yoktur.⁵⁰⁶

Bu beyitte, manevi ilerleme ve hakikati arama süreci vurgulanır. “Yokluk” kavramı, kişinin benliğinden sıyrılıp Allah’ın varlığında erimesini (Fenâ) temsil eder. Mevlânâ’nın öğretilerine göre, gerçek huzur ve mutluluk, egonun yok edilmesiyle ve Allah’a teslimiyetle elde edilir. Beyitte, kişinin dünyevi sıkıntılardan arınarak, manevi arınma ve Allah’a yakınlıkla en saf varoluşa ulaşacağını ifade eder. Bu, ilahi aşk ve yokluk yoluyla hakikate erişme ve huzur bulma sürecini simgeler. Hüseyin Hârizmî, ilahi aşk ve tasavvuftaki mertebeleri detaylıca ele alırken, büyük zatların ve evliyaların hayatlarından örnekler sunar. Bu kıssalarla ilahi aşkın derinliğini ve yüceliğini anlatır, ilahi aşka ulaşmanın beşeri aşklardan geçmesi gerektiğini vurgular. Ayrıca, bu konuyu pekiştirmek için Allah’ın birliğini ve mutlak kudretini ifade eden ayeti kerimelere yer verir.

ولا تدع مع الله الها آخر، لا اله الا هو كل شيء هالك الا وجهه، له الحكم واليه ترجعون.

⁵⁰⁶ Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*, 1/123.

*“Allah ile bir arada ayrı bir ilaha nida da bulunma. Ondan başak ilah yoktur, her şey zail olacak ancak o bakidir. Bütün hükümlerin sahibi odur ve dönüş ona olacaktır.”*⁵⁰⁷

Hüseyin Hârizmî, ilahi aşk ve tasavvuf mertebelerini açıklarken, Allah'ın mutlak birliğini vurgulayan ayetleri kullanır. İlahi aşkın derinliği, beşeri aşktan geçiş ve tasavvuf yolunda nefsin aşılması önemini anlatır. Bu yaklaşım, okuyuculara ilahi aşkın yüceliğini ve ruhsal etkilerini anlamalarına yardımcı olur. Ayrıca, ilahi aşk yolunda ilerleyenlerin durumu hakkında şunları dile getirmektedir: “İlahi aşka yönelen, saf ve yumuşak olan, ilahi aşk şarabından içen, pak ve tertemiz olan, tevazu cübbesini giyen, celal ve cemal sıfatlarının kendilerinde tecelli ettiği âşıkların önde gelenlerindendir.”⁵⁰⁸ İlahi aşka yönelmenin dünya sevgisinden arınmayı ve Allah'a derin, saf bir sevgi beslemeyi gerektirir. İlahi aşkın “Şarabı”, bu aşkın verdiği manevi sarhoşluğu ifade eder. Olgunlaşan kişiler, ilahi aşkın etkisiyle yüksek manevi makamlara ulaşır, tevazu içinde Allah'a yönelir ve O'nun azametini ruhlarında taşır. Yazar bu konuyu başka bir beyitle şöyle ifade eder.

برون رفته هر یک از قید صفات
طلب کرده حق را به توحید ذات.

Nitelik sıfatlarının her birinin çıktısı

Özün tektanrıcılığı (Monoteizm) hakkını talep etti.⁵⁰⁹

Bu dize de, Allah'ın birliği ve tektanrıcılığını kavrayabilmek için O'nun nitelik ve sıfatlarının özüne inmeyi vurgular. Bu derin arayış, kişinin Allah'ın gerçek doğasını daha iyi anlamasına olanak tanır. İlahi aşkın ötesine geçip, evrendeki her şeyde Allah'ın yarattığı güzellikleri ve ilahi boyutları derinlemesine görmek, bu yüksek manevi seviyeye ulaşmanın sonucudur. Yani, gerçek bilgi ve içgörü, sadece sevgi değil, derin bir manevi arayışla elde edilir.

وَاللَّهُ مِنْ وَرَائِهِمْ مُحِيطٌ.

⁵⁰⁷ Kasas süresi: 28/88.

⁵⁰⁸ Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*,1/123.

⁵⁰⁹ Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*,1/124.

“Oysa Allah, onları arkalarından kuşatmıştır.”⁵¹⁰

Ayet, Allah’ın her şeyi her an gözetlediğini ve O’nun bilgisi ve hâkimiyeti altında olduğunu belirtir. İnsanlar Allah’ın kuşatmasından kaçamazlar ve O’nun her şeyi bildiğini hatırlatır. Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir et-Tûnisî (ö.1392/1973)⁵¹¹ yorumu, ayetteki “*Arkalarında Allah çepeçevre kuşatmıştır.*” ifadesinin, inkâr edenlerin kaçamayacakları bir azapla çevrili olduklarını belirttiğini vurgular.⁵¹² Bu ifade, inkâr edenlerin düşmanlarla sarılmış gibi hissettiklerini ve Allah’ın azabının yakın olduğunu temsil eder. Nefsiyle mücadele etmeyen ve ilahi sorumluluklarını unutan kişi, kendi arzularına kapılır ve maneviyattan uzaklaşır, bu da inkârın getirdiği cezalandırma ile sonuçlanır. Ayrıca, Hüseyin Hârizmî, Allah’ın kutsal sıfatlarına ulaşmanın, salikin nefis mücadelesi ve manevi ilerleme ile mümkün olduğunu belirtir. Bu süreçte salık, eksiklikten mükemmelliğe doğru ilerleyerek, Allah’ın izzet ve celali karşısında derin bir aşkla dolmalı ve kendi varlığını hiçlikle birleştirmelidir.⁵¹³ Bu ifadeler, Allah’ın özündeki yücelik ve azameti ifade eder. Salık, evrende Allah’ın hikmetini gördükçe O’na olan sevgisi artar. Gerçek sevgi, Allah’ın isim ve sıfatlarını derinlemesine kavrayarak gelişir. Ayet, bu yolda salike rehberlik eder.

هو الاول والآخر والظاهر والباطن، وهو بكلّ شيء عليم.

“O Allah her şeyin ilkidir; O sondur, hiçbir şey kendisinden sonra kalmayacaktır. O, bütün her şeyi hakkıyla en iyi bilendir.”⁵¹⁴

Bu ayet, Allah’ın sıfatları ve kudretine dair derin bir anlayış sunar. Hüseyin Hârizmî, ilahi muhabbetin Allah’ın varlığına ve sıfatlarına duyulan derin sevgiyle

⁵¹⁰ Burûc süresi. 85/20. Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*,1/124.

⁵¹¹ Ahmet Coşkun, “Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir et-Tûnisî (1879-1973). Tunuslu ilim ve fikir adamı, müfessir, fakih, Arap dili ve edebiyatı âlimi.”, TDV (İstanbul: TDV, İslam Ansiklopedisi, 1999), 19/332-335.

⁵¹² Muhammed Tahir bin Muhammed bin Muhammed bin Âşur et-Tûnisî İbni Âşur, *et-Tahrir û vet-Tenvir* (Tunus: Dar et-Tunisi, 1984), 30/252.

⁵¹³ Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*,1/124-125.

⁵¹⁴ Burûc süresi. 57/3. Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*,1/125.

oluşturduğunu belirtir.⁵¹⁵ Beyitler, bu muhabbetin Allah'a olan bağlılık ve hayranlığı artırarak birliğin anlaşılmasına katkı sağladığını vurgular.

یکی از زمین تا به ایوان عرش
مقیمان کرسی نزیلان فرش.

ز یک می همه مست گسته ولیک
بود در میان فرقها نیک نیک.

زیک جو اگر روضه ای آب خورد
چو روید از او سنبل و شاخ و ورد.

نه این یک بود سرخ و آن یک سیاه
از این سان بود فیض الطاف شاه.

Yeryüzünden gökyüzüne kadar
Tabakada oturanlar (melekler) yeryüzüne inmiştir.

Bir kadeh meyden herkes sarhoş olmuş.
Farklılıkların ortasında iyi iyi olur.

Eğer bir nehirde ravza suyu içilirse.
Ondan sümbüller, başaklar ve güller büyür.

Bunlardan biri ne kırmızı olur ne de siyah.
Şahın lütfu ve feyzindendir bu.⁵¹⁶

Beyitlerde, Hüseyin Hârizmî, Allah'ın yaratılışındaki çeşitliliği ve birliği vurgular. İlk beyitte, yaratılmışların farklı mertebelerde olduğu ancak Allah'ın huzurunda ifade edilirler. İkinci beyitte, farklılıkların aynı kaynaktan beslendiği ve aynı kalıcılığa ulaştığı görülmüştür. Üçüncü beyitte, bu farklılığın aynısı gösterilebilir bu da değişmeceli olarak anlatılır. Son olarak dördüncü beyitte, farklı renk ve özelliklerin aynı kaynaktan gelen lütuflardan kaynaklandığı ve bu farklılıkların Allah'ın merhametinin bir ifadesi olduğu vurgulanır.

⁵¹⁵ Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*, 1/125-126.

⁵¹⁶ Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*, 1/125.

Hüseyin Hârizmî, Allah'ın sıfatlarını ve bunların tasavvufî anlamlarını açıklayan beyitlerde, bu yüceliğin marifet kapılarını nasıl açtığını dile getiriyor. Bu sıfatlardan alınan manevi hazların, hikmetlerin ve bilgeliklerin, apaçık veya kinayeli ifadelerle, tevazu içinde dile getirildiği vurgulanıyor. Yazar, eserinin önsözünde bu tür kelimelerin vecizelerinin önemini belirtmektedir. Ayrıca “Kelimelerde karışıklık yoktur” ifadesi, sırların farklı zamanlardaki seyrine, kuruluş mertebelerindeki yolculuğuna ve anlamların ve olguların bir âşık kılığında ortaya çıkışına atıfta bulunmaktadır.

Hüseyin Hârizmî, âşığın ve mâşukun birbirine karışması hikmetini, ikisinin birleşerek vahdeti (birliği) oluşturduğunu ifade ediyor. Bu birleşmeyi de şu şekilde tasvir ediyor: “Boğulanlar toplandı, stres yapanlar oluştu, nur nurda gizlendi, zahir zahirde gizlendi ve izzet gururunun gölgelerinin arkasından çağırıldı.”⁵¹⁷ Bu metin, tasavvufî aşkın derin ve ilahi doğasını vurgular. Yazar, beşeri aşkların geçici ve sınırlı olduğunu, gerçek aşkın ise Allah’a duyulan derin bağlılık olduğunu belirtir. Bu aşk, dünya ve ahiret için kalıcı bir değer taşımaz diyerek bu görüşünü Ebû Akil Lebîd b. Rebîa b. Mâlik b. Ca’fer el-Âmirî el-Ca’ferî (ö.39-49/660 - 661)’nın⁵¹⁸ beytiyle destekler, geçici aşklara dair eleştirisini de ifade eder.

أَلَا كُلُّ شَيْءٍ مَا خَلَا اللَّهَ بَاطِلٌ
وَكُلُّ نَعِيمٍ لَا مَحَالَةَ زَائِلٌ.

Biliniz ki Allah’tan başka her şey boştur.

Her türlü nimet muhakkak yok olacaktır.⁵¹⁹

Lebîd b. Rebîa’nın bu beyti, dünyada ki beşeri aşkların geçici olduğunu, gerçek ve kalıcı aşkın sadece Allah’a duyulan aşk olduğunu vurgular. Hüseyin Hârizmî, bu beyti kullanarak ilahi aşkın ebediliğini ve gerçek mutluluğun yalnızca Allah’a duyulan aşkta bulunabileceğini ifade eder. Tasavvufî bakış açısıyla, Allah’a olan bağlılığın ve aşkın ön planda olması gerektiğini belirtir. Yazarın beyitteki maksadı, ezeli saadet ve manevi derinliklere ulaşarak, Allah’ın yüce kudretine ve Samediyetine erişmektir. Bu,

⁵¹⁷ Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*,1/126.

⁵¹⁸ Süleyman Tülücü, “Ebû Akil Lebîd b. Rebîa b. Mâlik b. Ca’fer el-Âmirî el-Ca’ferî (ö. 40 veya 41/660 veya 661).”, *TDV* (Ankara: TDV, İslam Ansiklopedisi, 2003), 27/121-122.

⁵¹⁹ Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*,1/126.

manevi bir cezbe haliyle, Allah'ın cemalini görmek ve gerçek hakikati kavrayarak manevi makam ve mertebelere ulaşmak anlamına gelir.

مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَىٰ.

“Göz (edebinden dolayı sağa sola) kaymadı, (görmesi gerekenin dışına da) taşmadı.”⁵²⁰ Bu ayet, Peygamber Efendimiz'in (sav) Mi'rac'taki manevi deneyiminde Allah'ın yüce hakikatlerine tam teslimiyet ve itaat içinde olduğunu belirtir. Bu teslimiyet, Allah'a derin bağlılık ve sevginin, dünya nimetlerinden ve geçici sevgilerden üstün olduğunu vurgular. Kul, bu derin bağlılıkla sadece Allah'a yönelir ve O'nun sevgisiyle dolu olur.

Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî (ö.310/923), gerçek sevginin yalnızca Allah'a derin bağlılık ve itaatle anlaşılabilceğini vurgular. Bu sevgi, Allah'ın sadık kullarının kalplerinde yaşar ve onları manevi olarak yükseltir. et-Taberî, Hz. Peygamber'in İsrâ ve Mi'rac sırasında Allah'ın nuruyla karşılaşırken tam bir teslimiyet içinde olduğunu belirtir.⁵²¹ Hüseyin Hârizmî, Hz. Peygamber'in (sav) Mi'rac sırasında Allah'a olan derin bağlılık ve itaatini vurgular. Peygamber, bu manevi deneyimde tam bir teslimiyet içinde kalmış, gözleri sağa sola kaymadan verilen emirleri eksiksiz yerine getirmiştir. Hüseyin Hârizmî, bu durumu İmam Taberî'nin tefsirinden ve Necm Suresi'nin 17. ayetinden örnek vererek açıklar ve bir beyitle destekler.

وجود و عدم بر درش دو غلام
به خدمت کمر بسته هر صبح و شام.

Bütün varlık ve yokluk, O'nun kapısında iki hizmetkâr gibidir

Her sabah ve akşam hizmete amadedirler.⁵²²

Bu beyitte Hüseyin Hârizmî, Allah'ın mutlak kudretini ve Hz. Peygamber'in (sav) derin teslimiyetini anlatır. Varlık ve yokluk, Allah'ın hâkimiyetinde hizmet eden

⁵²⁰ Necm süresi. 53/17. Prof. Dr. Hayrettin Karaman, Prof. Dr. İbrahim Kâfi Dönmez, Prof. Dr. Mustafa Çağrı, Prof. Dr. Sadrettin Gümüş, *Kur'an Yolu Tefsiri*, 5/17. Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*, 1/126.

⁵²¹ et-Taberî, *Camiü'l Beyan Ân Tevilü'l Ayi'l Kur'an*, 22/520.

⁵²² Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*, 1/127.

iki kavram olarak betimlenir. Yazar, Hz. Peygamber'in Mi'rac'taki tam teslimiyetini ve itaati vurgular. Peygamber, Allah'ın emirlerine eksiksiz uyarak sınırı aşmamış, bu da Allah katındaki yüceliğini ve sevgisini gösterir. Salık bu yüksek mertebeye ulaştığında, artık ne korku ne de üzüntü yaşar.” Bu durumu Hz. Mevlânâ'nın birkaç mısra beytiyle örnekler.

از هست و نیست برونست تختگاه ملک
هزار ساله از آن سوی نفی و اثباتست.

حیاتهای حیات آفرین بود آنجا
از آنکِ شاه حقایق نه شاه شهامتست.

Varlık ve yokluğun ötesindedir Kralın tahtı,
Binlerce yıldır nefy ve ispatın ötesindedir.

Orada, hayatlar hayat yaratandır.
Çünkü hakikatlerin şahı, mat eden bir şah değildir.⁵²³

Hüseyin Hârizmî, birinci beyitte Allah'ın yüceliğinin varlık ve yokluk kavramlarının ötesinde olduğunu, O'nun kudretinin insan anlayışını aştığını ifade eder. İkinci beyitte ise Allah'ın varlığının mutlak ve ezeli gerçeklik olarak vurgulandığını belirtir. Hz. Mevlânâ'nın beyitleriyle Allah'a duyulan derin aşkın manevi yüceltiği ve dünyevi kaygılardan arındırdığı anlatılır. Hüseyin Hârizmî, Mevlânâ'nın beyitlerindeki derin manaları açıklayarak, Allah'a duyulan aşkın ve manevi yoğunluğun önemini vurgular. Şeri'at ehlinin, ilahi aşkı kalplerinde derinleştirerek, ibadet ve zikirle Allah'ın nurunu gözlemleyen kişileri temsil ettiğini belirtir. Bu aşkı, yanardağdaki magma ve patlayan lavlara benzeterek, müminlerin manevi derinliğini ve kalp gözüyle hareket etme yeteneklerini ifade eder.

کای بُرده رختِ جسَّها سوی غیب
دست چون موسی برون آور ز جیب.

ای صفات آفتاب معرفت
و آفتاب چرخ بند یک صفت.

⁵²³ Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*, 1/127.

گاه خورشید و گهی دریا شوی
گاه کوه قاف و گاه عنقا شوی.

تو نه این باشی نه آن در ذات خویش
ای فزون از و همها و ز بیش بیش.

Ey hislerin elbisesini gayba taşıyan
Elini Musa gibi koynundan çıkar.

Ey sıfatlarıyla marifet güneşi olan
Ve göklerin güneşine benzeyen tek bir sıfatla bağlı olan.

Ey sıfatlarıyla marifet güneşi olan
Ve göklerin güneşine benzeyen tek bir sıfatla bağlı olan.

Sen aslında ne bu ne de şusun
Ey vehimlerin ve sayıların ötesinde olan.⁵²⁴

Hüseyin Hârizmî, beyitlerde ilahi aşkın ve manevi yolculuğun derin anlamlarını açıklar. İlâhi aşk, salikin manevi dünyasını yönlendirir ve ona derin bilgi ve kudreti açığa çıkarır. Musa'nın elini koynundan çıkarma işlemi bu derin bilgiyi simgeler. İlâhi sıfatlar, marifet güneşi gibi parlayarak saliki çeşitli şekillerde etkiler: Parlatır, derinleştirir, yüceltir veya mistik ve ulaşılmaz kılar. Salık, manevi yolculukta sıfatların ötesine geçer ve gerçeklik algısını derinleştirir. Hüseyin Hârizmî, Mevlânâ'nın beyitleri aracılığıyla ilâhi aşkın ve manevi yolculuğun derinliğini aktarır. Mesnevî'den alıntılar yaparak, bu yolculuğun güzelliğini ve manevi sırların keşfini okuyucuya sunar. Kalp erbabının, ibadetlerini Allah'ın kudretini ve hakikatini düşünme vesilesi olarak gördüklerini belirtir. Mesnevî'nin mısralarındaki derin manevi anlamları vurgulayan yazar, okuyucuları bu derinliklere ulaşmaya teşvik eder. Ayrıca, manevi hâlleri açıklarken bunları Kur'an ayetleriyle de destekleyerek konuyu pekiştirir.

يسئله من في السموات والارض، كل يوم هو في شأن.

⁵²⁴ Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*, 1/127.

“Yerde ve gökte canlı türünden ne varsa ihtiyaç için ondan isterler. Her daim kendisi bir düzen içindedir.”⁵²⁵

Hüseyin Hârizmî, ayetin manevi hâllerin sürekli olarak yenilendiğini ve Allah’ın her an yeni tecelliler yarattığını vurguladığını belirtir. Manevi yolculuk yapan kişiler, Allah’ın sürekli yenilenen kudretini ve rahmetini derinlemesine deneyimler ve bu, onların manevi derinliklerini artırır. Ayrıca, et-Taberî’nin açıklamasına göre, Rahman Suresi’nin 29. ayeti, tüm varlıkların Allah’ın rahmetine ve kudretine muhtaç olduğunu belirtir. Allah, yaratma, diriltme ve öldürme gibi mutlak güç ve bilgiye sahiptir; varlıklar O’nun rahmeti olmadan varlıklarını sürdüremez. Bu ayet, Allah’ın her an yaratma ve yönetme kudretini vurgular.⁵²⁶

Yazar, manevi yolculukta olan kişilerin Allah’ın sürekli tecelli eden kudreti ve rahmetine olan derin bağlılıklarını vurgular. Bu kişiler, Allah’ın sürekli yenilenen ve tecelli eden kudretiyle şekillenen manevi hâller ve ameller aracılığıyla, O’nun ilahi hikmetlerini ve derin bağlılıklarını keşfederler. Manevi yolculuk, Allah’ın yaratma ve yönetme sıfatlarının farkındalığıyla anlam kazanır. Hüseyin Hârizmî, aşk ve manevi yolculukta karşılaşılan farklılıkların, esasen hakikatin özünde değil, sadece ifadelerde ve dış görünüşte ortaya çıktığını vurgular. Zevk ve deneyimlerdeki çeşitlilik, kelimelere yansır, ancak bu farklılıklar yalnızca yüzeysel olup, hakikatin birliğine zarar vermez. Aşk yolundaki insanların deneyimleri farklı olabilir, fakat özde hakikat birdir; farklılıklar sadece görünüşte ve kelimelerde belirir.⁵²⁷ Yazar, Mevlânâ’nın *Mesnevî*’sinde belirttiği beyitlerdeki derin manalara atıfta bulunarak, hakikatin birliğini ve kelimelerin yüzeysel farklılıklarını vurgulamaktadır. İşte beyitler ve yazarın bu beyitler üzerinden yaptığı açıklama:

در معانی قسمت و اعداد نیست

در معانی تجزیه و افراد نیست.

اتحاد یار با یاران خوش است

پای معنی گیر صورت سرکش است.

⁵²⁵ Rahman süresi. 55/29. Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*, 1/127.

⁵²⁶ et-Taberî, *Camiü'l Beyan Ân Tevilü'l Ayi'l Kûr'an*, 23/40.

⁵²⁷ Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*, 1/127-128.

صورتِ سر کش گزاران کن به رنج
تا نماید زیر او وحدت چو گنج.

مُنْبَسِط بودیم یک گوهر همه
بی سر و بی پائیدیم آن سر همه.

Manada bölünme ve sayılar yoktur
Manada parçalanma ve bireyler yoktur.

Dostun dostlarla birliği güzeldir.
Manaya tutunan, isyankâr suretlerdir.

İsyankâr suretleri sıkıntıyla bırak.
Ta ki altında birliğin hazine gibi görünsün.

Hepimiz tek bir cevherdik.
O baştaki hepimiz başsız ve ayaksızdık.⁵²⁸

Hüseyin Hârizmî, Mevlânâ'nın beyitlerinden yola çıkarak, hakikatin özünde birliğin bulunduğunu ve yüzeyde görülen farklılıkların aslında geçici olduğunu vurgular. Her şeyin derin anlamda bir bütün olduğunu, gerçek birliğin dostlar arasındaki derin manada yattığını belirtir. Yüzeydeki ayrılıklar yanıltıcıdır ve hakikati arayanların, bu görünüşlerin ötesine geçerek özdeki birliği keşfetmeleri gerektiğini ifade eder.

Mevlânâ, dostların birliğini övüp, bu birliğin sevgiyi ve ruhsal bağlılığı pekiştirdiğini vurgular. Dostların, varlıklarını kaybetmeden ve manen ayrı olmadan, ruhsal bir birlik içinde olmalarını ifade eder. Bu birlik, eylem ve amaç ortaklığına dayanır.⁵²⁹ Yazar, Mevlânâ'nın beyitleri üzerinden Allah'a olan aşkın ve bu yüksek manevi mertebeye ulaşmanın önemini vurgular. Allah'ın büyüklüğü ve merhameti, saliki korku ve üzüntüden arındırarak manevi huzur ve güven sağlar. Yazar, âşıkların sevgiliye olan bağlılıklarını ve bu bağlılıkla tek bir bütün haline geldiklerini ifade eder.

عاشفانی که گرفتار بلای اویند

⁵²⁸ Celâleddin-i Rûmî (1207-1273), *Mesnevî-i Ma'nevî*, 1/bölüm.33. 681-705. Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*, 1/128.

⁵²⁹ Celâleddin-i Rûmî (1207-1273), *Mesnevî-i Ma'nevî*, 1/284. İsa Çelik, "Mesnevî", *A. Ü. Araştırmalar dergisi Erzurum* 2 (1986), 284.elik, "Mesnevî", 284.

يكدل ويكهت و يكروش و يکرويند .

Sevdalılar, sevgilinin sıkıntısına düşmüşler.

Bir kalp gibi birleşirler, bir yöne bakarlar, bir yüze sahiptirler ve bir nefes gibidirler.”⁵³⁰

Hüseyin Hârizmî’ye göre, bu beyitte, Sevdalılar’ın sevgilileriyle derin bir birlik ve bütünlük içinde oldukları vurgulanmıştır. Onlar, acılarını ve sıkıntılarını paylaşarak tek bir kalp, tek bir yön ve tek bir hissiyat haline gelirler. Bu, aşkın ve bağlılığın en üst seviyede birliğini ve bütünlüğünü ifade etmiştir. Beyitte Âşık olanlar’ın ilahi aşka ulaşmak için dünyevi bağlardan arınması gerektiğini vurguluyor. İlahi aşk’a erişmek, kişinin tüm dünyevi arzulardan vazgeçip, yalnızca yaratıcıya yönelmesiyle mümkündür.

3.3. Adab ve Erkân

Tasavvufta âdâb ve erkân, bir müridin manevi yolculuğunda uyması gereken kurallar, davranışlar ve hüsnühâller bütünüdür. Âdâb; tasavvuf yolunda güzel ahlakı ve doğru davranışları içerir. Örneğin: Şeyh’e ve diğer mürşitlere hürmet, sohbetlerde, ibadetlerde ve zikir meclislerinde dikkatli ve edepli bir tavır sergilemek, nefsi terbiye etmek ve başkalarına karşı tevazu göstermektir. Erkân ise; tarikat mensuplarının uyması gereken (zikir) ve usullerdir. Bu, tarikata özgü ibadet biçimlerini ve zikir halkalarını kapsar. Örneğin: Zikir halkalarındaki düzen, semâ törenleri veya diğer zikir meclislerinde belirli bir sıraya göre yapılması, tarikatın sembollerine ve kıyafetlerine gösterilen saygıdır. Bu iki kavram, tasavvuf yolunda disiplin ve manevi yükseliş için bir çerçeve sunar. Amaç, kalp ve ruh terbiyesiyle Allah’a yakınlaşmaktır.⁵³¹

3.3.1. Tasavvufta İnsanın Manevi Yapısını Oluşturan Kavramlar

Tasavvufta insanın manevi yapısını oluşturan kavramlar, insanın yaratılışının, değerinin ve manevi yolculuğunun derinlemesine anlaşılması için oldukça önemlidir. Tasavvuf, İslam’ın mistik boyutu olarak, insanın Allah’a yaklaşma sürecini, içsel

⁵³⁰ Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*, 1/128.

⁵³¹ el-Kûşeyri, *er-Risaletü'l Kûşeyriye*, 35-45.

dönüşümünü ve manevi tekâmülünü vurgular. Bu bağlamda, bazı temel kavramlar şunlardır:⁵³²

3.3.2. Seyr û Sûlûk

Seyr û sûlûk, tasavvuf yolunda ilerlemeyi ifade eder. “Seyr” hareket, yolculuk; “Sûlûk” ise bu yolda yapılan manevi yolculuktur. Bu süreçte mürid (öğrenci) bir mürşidin (rehber) gözetiminde çeşitli manevi makamları ve mertebeleri geçer. Seyr u sûlûk, insanın nefsini terbiye edip ruhsal olarak yükselmesini amaçlar.⁵³³

Ayrıca bu konuyu, İbn Atâullâh el-İskenderî şöyle ifade eder; 140. Beyit, “Bireyin işlediği bir günah, onun Rabbi’ne olan yönelişi ve istikamet üzere olma haline dair ümidini tamamen yitirmesine sebep olmamalıdır. Zira bu günah, ilahi takdir gereği ona yazılmış olan son hata olabilir.”⁵³⁴ Bu ifadede, bireyin işlediği günah nedeniyle manevi yolculuğunda ümitsizliğe kapılmaması gerektiği vurgulanmaktadır. Günah, tasavvufî düşüncede insanın manevi tekâmül sürecinin bir parçası olarak değerlendirilir. Kişinin Rabbi’ne olan yönelişinde kesintisiz bir istikamet arayışı esastır; ancak zaman zaman düşüşler yaşanabilir. Burada önemli olan, günahın ardından gelen pişmanlık ve tövbedir. Ayrıca, metindeki “Takdir edilmiş olan son günah” ifadesi, kader anlayışıyla ilişkilendirilebilir. Kişinin işlediği günahların, Allah’ın bilgisi dâhilinde olduğu ve her günahın manevi gelişim sürecinde bir anlam taşıdığı fikri öne çıkmaktadır. Bu perspektiften bakıldığında, günah, mutlak bir mahvoluş sebebi olarak değil, bireyin kendini yeniden değerlendirmesi ve Rabbi’ne yönelmesi için bir vesile olarak görülmelidir.

İnsan-ı Kâmil: Tasavvufta ideal insan modeli olan İnsan-ı Kâmil, olgunlaşmış ve manevi olarak en yüksek mertebeye ulaşmış insandır. Bu kavram, insanın potansiyel olarak taşıdığı en yüksek değeri ve olgunluğu ifade eder. İnsan-ı Kâmil, Allah’ın halifesi olarak yaratılmış ve yeryüzünde Allah’ın isim ve sıfatlarını en mükemmel şekilde yansıtan varlıktır.⁵³⁵

⁵³² Hârizmî, *Cevâhirü’l-Esrâr ve Zevâhirü’l-Envâr*, 1/117.

⁵³³ Abdürrezzâk el-Kâşânî, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Dar al-Manar yay., 1992), 448.

⁵³⁴ İbn Atâullâh el-İskenderî, *Hikem-i Atâîyye* (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2015), 140.

⁵³⁵ İbnu’l-Arabî, *el-Futûhâtü’l-Mekkiyye*, 2/448.

Hüseyin Hârizmî'ye göre, tasavvufî düşüncede insan-i kâmil, hakikatin keşfi, bireyin manevî istidadına ve seyr u sülûk sürecindeki mertebesine bağlı olarak farklı tezahürler göstermektedir. Mevcut hâl ehlinin işaretleri ile kemal ehlinin ifadeleri, hakikatin mahiyetini idrak etme sürecinde birbirinden farklı biçimlerde ortaya çıkmaktadır. Bu farklılık, bireylerin manevî halleri ve kademeleri arasındaki ayrımlardan kaynaklanır. Nitekim insan-ı kâmil, hakikatin aynası konumunda olup, onun bu aynadaki yansıması, kişinin istidadına, kalbî arınmışlığına ve ruhî derinliğine göre farklılık arz etmektedir. Bu bağlamda, hâl ehli ile kemal ehli arasındaki temel fark, hakikati algılama ve ifade etme biçimlerinde kendini gösterir. Hâl ehli, henüz kemale ermemiş, ancak hakikat yolunda seyr u sülûk eden kimseleri ifade ederken, kemal ehli, marifet nuruyla hakikati idrak etmiş ve bu idraki başkalarına aktarma yetkinliğine erişmiş olanları temsil etmektedir. Tasavvufî terminolojide bu durum, “Ayn-ı sâfi” (arınmış kaynak) ve “Ayn-ı mükedder” (bulanık kaynak) metaforlarıyla açıklanır. İnsan-ı kâmil'in kaynağı, nefsi perdelerden arındıkça berraklaşır ve ilahî hakikati yansıtır; ancak bu kaynak, kişinin istidadına bağlı olarak farklı suretlerde tezahür edebilir.⁵³⁶

Fena ve Beka: Hüseyin Hârizmî'ye göre, Fena (yok oluş), bir salikin kötü niteliklerinin kaybolmasıdır. Beka ise, güzel ahlakın sabit kalmasıdır. Salikler için beka ve fena konusunda farklılık olduğunu belirtmektedir. Bu da salikte dünyaya ait bazı arzular yok olabilir, ama niyetleri ve kullaktaki samimiyetleri bozulmadan kalır diye ifade etmektedir.⁵³⁷ Ayrıca, Fena, kişinin Allah'ta yok olması, beka ise Allah ile birlikte ebedî varlığı ifade eder. Fena fillah, kişinin nefsinden tamamen sıyrılarak Allah'ın varlığında yok olması anlamına gelirken, beka billah ise bu yok oluş sonrası Allah ile birlikte ebedî bir varlık kazanma sürecidir.⁵³⁸

M'arîfet ve Hakikat: M'arîfet, Allah'ı tanıma ve O'na dair derin bilgiye ulaşmayı ifade ederken, hakikat Allah'ın mutlak gerçeği ile birleşmeyi ifade eder. Tasavvuf, bu derin bilgi ve birleşmeye ulaşmak için içsel dönüşüm ve manevî gelişim sürecidir. Bu süreç, insanın yaratılış amacını, manevî değerlerini ve Allah'a yakınlığını

⁵³⁶ Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*, 1/121-122.

⁵³⁷ Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*, 1/111.

⁵³⁸ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 448.

vurgular.⁵³⁹ Hüseyin Hârizmî, bu konuları “*Cevâhirü'l Esrâr*” eserinde detaylandırmıştır.

Şahid: Tasavvufta “Şahid” kavramı, sofilerin manevi deneyim ve hallerini ifade ederken sıkça kullanılan bir terimdir. “Şahid,” kulun kalbinde meydana gelen manevi hisleri ve farkındalığı belirtir. Tasavvufta, bu manevi hisler üç ana bölümde incelenir: “Hal şahidi,” “Vecd şahidi” ve “İlim şahidi.” Bu bölümler, kulun farklı manevi deneyim ve hallerini ifade eder. Hal şahidi, kişinin geçici manevi halleri ve ruhsal durumlarının farkında olmasıdır. Vecd şahidi, manevi coşku ve kendinden geçme halinin farkında olma durumudur. İlim şahidi, kişinin manevi bilgi ve marifetinin bilincinde olmasını ifade eder. İlim şahidi, Allah hakkında edinilen derin bilgilerin ve manevi tecrübelerin farkında olmayı ve bu bilgilerin kalpte bıraktığı izleri tanımayı ifade eder. Tasavvufta “Şahid” kavramı, manevi deneyimleri tanımlar. Hal şahidi, kişinin geçici manevi durumlarını; vecd şahidi, manevi coşku ve kendinden geçme hâlini; ilim şahidi ise manevi bilgi ve marifetinin bilincinde olmayı ifade eder. Hüseyin Hârizmî’nin de belirttiği gibi, Tasavvufta “Şahid” kavramı, manevi sırlara ve içsel deneyimlere hazır olmayı ifade eder.⁵⁴⁰ Bu, kişinin gönlündeki ilham ve aşk duygularına hazır olması ve manevi tecrübeleri bilinçli olarak fark etmesini içerir.

3.3.3. Tasavvuf’a Yolculuk Hakikati Arayışın Gayesi

Tasavvuf’a girenlerin amacı aslında nefis ile mücadeleyi öğrenmektir. Bundan dolayı tasavvuf nefsin ahlaki ve mekruh (İstenmeyen, hoş görülmeyen) özelliklerinden bahseder. Ahlak konusunun iç yüzü, iyi ve kötü olarak ikiye ayrılır. İyi ahlak, kişinin manevi yükselişine yardımcı olurken; kötü ahlak, kişinin nefsinin esiri olmasına yol açar. Ahlakın doğası ve gelişimi; ahlak, doğuştan gelen nitelikler anlamına gelir ve fedakârlıkla oluşan bir dizi hakikattir. Bu, kişinin doğuştan getirdiği özelliklerin eğitilmesi ve geliştirilmesiyle ilgili bir amacı takip eder.⁵⁴¹

Düşük Benlik ve Ahlak: Düşük benliğin (Nefs-i emmare) küçümsenmesi, ahlak ve tabiattaki tahribatla ilgili değildir. Bu, daha ziyade ahlaki ve niteliklerin

⁵³⁹ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 354.

⁵⁴⁰ Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*, 1/117.

⁵⁴¹ Abdülkerim el-Cili, *İnsan-ı Kâmil* (İstanbul: İnsan Yayınları, (Çevirmen: Mahmut Kanık), 1999), 50-58.

yüceltilmesi ve bu konumda ahlaki olgunluğa ulaşma çabasıdır. **Mahmudi Makamı:** Ahlak ve niteliklerin bulunduğu yer olan nefsin mahmudi makamına ulaşması, nefsin en yüksek manevi mertebeye ulaşması anlamına gelir. Bu makam, nefsin tamamen arınmış, olgunlaşmış ve Allah’a en yakın hali olarak kabul edilir. Hüseyin Hârizmî’ye göre, nefsin tasavvufta çok önemli bir yeri vardır ve nefsin terbiye edilmesi, manevi tekâmülün anahtarıdır. İyi ahlaki özelliklerin geliştirilmesi ve kötü ahlaktan kaçınılması, sâlikin manevi yolculuğunda ilerlemesine yardımcı olur. Nefs mertebeleri, kişinin manevi olarak olgunlaşma sürecini ve Allah’a yaklaşma derecelerini ifade eder. Bu mücadele ve terbiye süreci, tasavvufun temel unsurlarından biridir.⁵⁴²

“Nefs” sözcüğü, çeşitli anlamlarıyla zengin bir kavramdır ve Arapça kökenli bu kelime, farklı bağlamlarda değişik anlamlar taşır. Sözlükte “Nefs” kelimesi genellikle şu anlamlarda kullanılır: **Hayat**, yaşamın kendisi, var olma durumu. Ruh, canlılık veren manevi varlık, insanın içindeki ilahi parça. **Nefes**, soluk alma eylemi, canlılığı gösteren işaret. **Varlık**, mevcudiyet, var olma hali. **Zat**, kişinin özü, kimliği, kendisidir. **İnsan**, birey, beşerdir. **Heva**, arzu, istek, nefsanî dürtüler. **Heves**, geçici arzu ve istekler, şevk. **Can**, canlılığın ve hayatın sembolü, biyolojik varlık. **Beden**, fiziksel yapı, vücuttur. **Kan**, yaşam gücü, hayat enerjisi. **Sûfî Arzular**, manevi yolculukta kişinin arzuları ve içsel mücadeleleri.⁵⁴³

İmam Gazâlî’ye göre, ruhun iki farklı boyutu vardır: **Doğal (Maddi) Ruh:** Bedendeki fizyolojik yaşam süreçlerini sağlayan ve kan dolaşımı yoluyla vücuda yayılmış olan yaşam enerjisidir. **Manevi Ruh:** İlahi bir varlık olan ve Allah’a kulluk etmek için yaratılmış olan kutsal yönüdür. Gazâlî, bu iki boyutu ayırarak insanın hem maddi hem de manevi yönlerinin önemini vurgular.⁵⁴⁴ Ayrıca, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zürâî ed-Dımaşkî el-Hanbelî (ö.750/1350), “*er-Ruh*” eserinde, “Nefs” terimi ruh ve içsel varlıkla ilişkilidir. “Nefs” genellikle ruh anlamında kullanılır ve gözün gördüğü şeylerin nefis

⁵⁴² Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*, 1/118.

⁵⁴³ Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed İbn Manzûr, *Lisânü'l Arab* (Lübnan - Beyrut: Dar Sadr, 1414), 12/656.

⁵⁴⁴ Ebu Hamid Muhammed Bin Muhammed el-Gazzâlî, *İhya-i Ülumiddin* (Beyrut - Lübnan: Dârü'l Mârifet, 1431), 1/182.

tarafından algılandığı belirtilir. İbn Kayyum, nefis ve ruhun aynı olduğunu ve bu terimlerin eşanlamli olarak kullanıldığını savunur.⁵⁴⁵

el-Kûşeyri'ye göre, “er-Risâle” eserinde, “Nefs” ve “Ruh” kavramları eşdeğer olarak kullanılır. Nefs, ruhun işlevsel yönünü ifade ederken, ruh yaşam ve bilincin kaynağıdır. Tasavvufta nefsin, içsel mücadelede bencil arzuları ve kötülük eğilimlerini temsil ettiği vurgulanır; bu yüzden nefsin terbiyesi önemlidir.⁵⁴⁶ Tasavvuf edebiyatında “Nefs”, içsel mücadele ve manevi tekâmül açısından önemlidir. Nefs, bencil arzular ve kötülüğe meyilli yan olarak görülür ve terbiyesi gerektiği vurgulanır. Nefs-i emmâre, nefsin en düşük ve en zor kontrol edilen mertebesidir.

İbnü'l Ârabî, insanın varoluşunu beden, nefis ve ruh olmak üzere üç temel unsurla açıklar. Beden maddi ve geçici; nefis, akli, hayvani ve nebatî yönlerle içgüdü ve düşünme kapasitesini içerir. Ruh ise manevi boyutu temsil eder. İbnü'l Ârabî, bu unsurların dengesini kurmanın, Allah'a yakınlık ve manevi olgunluk için önemli olduğunu vurgular.⁵⁴⁷ İbnü'l Ârabî, bu unsurları, insanın hem maddi hem de manevi boyutlarını kapsamlı bir şekilde ele alır ve insanın varoluşunu nefis, ruh ve bedenden oluşan üç unsurla açıklar.

3.4. Müridin Adabı

Tasavvufta Hakk'a ulaşmanın yolları, belirli tarikat usullerine ve manevi disiplinlere dayanır. Bu usuller, müridin (Tasavvuf yolunda ilerleyen kişi) nefsini tezkiye etme, manevi olgunluğa erişme ve Allah'a yakınlaşmayı hedefler. İşte tarikat usulüne göre Hakk'a ulaşma yolları: Mürşide intisap (bağlanma) tasavvuf yolunda ilerlemenin ilk adımdır. Manevî haller ve makamlar, tasavvuf yolunda müridin ulaştığı manevi dereceler ve hallerdir. Her makam, manevi olgunluğu gösterir ve mürid bir makama ulaşmadan diğerine geçemez. Tevekkül ve teslimiyet, Allah'a güven ve teslim olmayı ifade eder. Halvet ve uzlet, yalnızlık ve dünya meşguliyetlerinden uzaklaşma ile manevi derinleşmeyi sağlar. Muhabbet ve aşk, Allah'a derin sevgi ve bağlılığı ifade eder. İhlâs ve samimiyet, ibadetlerde Allah rızasını gözetmeyi ve

⁵⁴⁵ Ebî Abdillâh Şemseddin Muhammed b. Ebî Bekr ez-Zurî ed-Dimeşkî İbni Kayyim el-Cevziyye, *er-Rûh* (Beyrut-Şam: Dar İbnü'l Kesir, 2000), 489.

⁵⁴⁶ el-Kûşeyri, *er-Risaletu'l Kuşeyri'ye*, 150.

⁵⁴⁷ İbnu'l-Arabî, *el-Futûhâtü'l-Mekkiyye*, 2-3/313-315.

samimiyeti içerir. Hizmet ve iyilik, insanlara yardım ederek kalbin arınmasını ve Allah'a yakınlaşmayı sağlar.⁵⁴⁸ Bu yollar, tasavvuf yolunda ilerleyen bir müridin Hakk'a ulaşmasını sağlar. Tarikat, Ahıar, Ebrar ve Şuttar olarak üç kısma ayrılır.

3.4.1. Tarik-i Ahıar

Tarik-i Ahıar, Allah'a ulaşmak için farz ve nafile ibadetlerle ruhun arındırılmasını hedefleyen bir tasavvuf yoludur. Farz ibadetlere titizlikle uyumayı ve nafilelerle manevi yakınlaşmayı vurgular.⁵⁴⁹

3.4.2. Tarik-i Şuttar

Tarik-i Şuttar, coşku ve aşk dolu bir şekilde Allah'a ulaşmayı hedefleyen bir tasavvuf yoludur. Bu yolun takipçileri, derin bir aşk ve muhabbetle Allah'a yönelir. Hüseyin Hârizmî'ye göre, Beyazid-i Bestami, Mevlânâ ve Necmeddin-i Kübra gibi isimlerin bu yolun temsilcileri olduğunu belirtir. Şuttar yolu, muhabbet ve aşk aracılığıyla Allah'a derin bağıllık ve arzu ifade eder.⁵⁵⁰ Buna nispetten Mevlânâ bir beytinde bu yol şöyle ele alınmıştır.

اگر کیست بگوید که خواست فایده نیست
بگو که خواست از او خاست چون بود بی کار.

اگر خواست مرا پس چرام خواهان کرد
که زرد کرد رخم را فراق آن رخسار.

Eğer biri, istemenin bir faydası olmadığını söylerse,

Ona istemenin kendisinden istendiğini söyle. Çünkü istemek, isteyenenden istenir; istek, kendiliğinden oluşmaz.

Eğer istemezse, neden onu arzuluyorsun diye sor.

Çünkü ayrılık, onun yüzünü soluklaştırdı.⁵⁵¹

Mevlânâ'nın beytinde, gerçek isteğin içsel bir süreç olduğu ve doğru yönlendirilmesi gerektiği vurgulanır. Başkaları tarafından dayatılan isteklerin gerçek

⁵⁴⁸ Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*,1/157.

⁵⁴⁹ Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*,1/156-157.

⁵⁵⁰ Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*,1/157.

⁵⁵¹ Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî (1207-1273), *Şemsî Tebrîzî'nin Külliyyatı* (Tahran: Emir Kebir, 1376), 1134. Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*,1/157.

olmadığını, içsel arzulamanın ise gerçek ve önemli olduğunu ifade eder. Bu düşünceler, içsel gerçekleri keşfetmeye teşvik eder ve yazar bunu bir ayetle destekler.

وَمَا تَشَاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ.

“Âlemlerin Rabbi olan Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz.”⁵⁵² Ayet, Allah’ın mutlak iradesi ve gücünü vurgularken, insanın isteği ile Allah’ın iradesi arasındaki uyumu belirtir. İnsan, iyiliği istemekle yükümlüdür, fakat bu istek Allah’ın izni ve takdiriyle uyumlu olmalıdır. Hüseyin Hârizmî’nin ayeti desteklemesi, İslam’ın temel prensipleri doğrultusunda insanın iradesinin Allah’ın iradesine tabi olduğunu ve bu anlayışın insanın teslimiyetini güçlendirdiğini ortaya koyar. Bu konuyu başka bir ayet ile pekiştirir.

“Ey iman edenler! Sizden kim dininden dönerse bilsin ki, Allah, sevdiği ve kendisini seven müminlere karşı alçak gönüllü, şefkatli, kâfirlere karşı onurlu ve zorlu bir toplum getirecektir. Bunlar, Allah yolunda cihad ederler ve hiçbir kınayanın kınamasından korkmazlar hiçbir kimsenin kınamasına aldırılmazlar. Bu, Allah’ın, dilediğine verdiği lütfudur. Allah’ın lütfu ve ilmi geniştir.”⁵⁵³

يُحِبُّ هَمِيشَه ز تَقْدِير هُو
مُقَدَّم بود بر يُحِبُّوَنَه.

رخ دلبر آرنیستی وَرد رَنگ
نبودی رخ عاشقش زرد رنگ.

اگر دلبران را نمی بود ناز
نبودی دل بیدلان را نیاز.

کشش گر نبودی زدلدار ما
چه کوشش نمودی دل زار ما.

Seven, daima kaderin hükmünden memnun olur,
Çünkü sevilen, sevenin önüne geçmiştir.

⁵⁵² Tekvir süresi. 81/29. Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*, 1/157.

⁵⁵³ Mâide süresi. 5/54. Prof. Dr. Hayrettin Karaman, Prof. Dr. İbrahim Kâfi Dönmez, Prof. Dr. Mustafa Çağrı, Prof. Dr. Sadrettin Gümüş, *Kur'an Yolu Tefsiri*, 5/54. Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*, 1/157.

Sevgilinin yüzü, güllerin rengine güzelliktedir,
Aşığın yüzü ise sevgilisinden yoksun solgun bir renktedir.

Eğer sevgililer naz yapmasalardı,
Yüreklerin aşkıdan kaynaklanan ihtiyaç da olmazdı.

Eğer çekicilik olmasaydı, bizim kalblerimiz üzerinde etkisi olmayacak,
Ümitsiz bir şekilde kalplerimizi çabalarдық.⁵⁵⁴

Birinci beyitte, âşık kişi, sevdiğinin kaderde kendisinden önce belirlendiğini kabul eder ve bu gerçeğe barışık olur. İkinci beyitte ise, sevgilinin güzelliği güllere benzetilirken, âşık kişinin yüzünün solgun ve renksiz olduğu ifade edilir. Âşık, sevdiğinin güzelliği karşısında kendini kaybeder ve kendi güzelliği solgun kalır. Üçüncü Beyitte, sevgilinin naz yapması ve ince davranışları, âşıkların kalplerindeki aşk ve arzuyu artırır. Naz, aşkı ve tutkuyu daha çekici hale getirir. Dördüncü Beyitte, sevgilinin çekiciliği olmadığında âşıkların çabalarının anlamsız olacağı vurgulanır. Çekicilik, âşığın çaba göstermesinin nedenidir.

Hüseyin Hârizmî, ayetlere atıfta bulunarak ilahi aşkın Allah'ın dilemesiyle ortaya çıktığını ifade eder. Salikin, dilberin güzelliği ve ona olan aşkını ilan etmesi, ilahi kudretin takdiriyle gerçekleşir. Salik, aşk şarabını içerek kendinden geçmeli ve aşkını ifade etmelidir ki, maşuk ona karşılık verebilsin.⁵⁵⁵ Hüseyin Hârizmî, bu konulardan dersler çıkararak, ekâbirden bazı şeyhlerin sözlerine dikkat çeker. Örneğin, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Hâlid el-Berki (ö.273/887), sözleri müritliğin hakikati isteme ile ilgili olduğunu ve gerçek müridliğin, bu hakikati arzulamakla gerçekleştiğini belirtir.⁵⁵⁶

Hüseyin Hârizmî, Allah'ın aşkını arayan kişinin, kendi nefsinin isteklerinden önce Allah'ın dileklerini önceliklendirmesi gerektiğini belirtir. Kulun bu isteği kendi başına başaramayacağı için Allah, arzu edilen şeyi ona aratır. Mürid, Allah'ın emirlerine itaat eder ve nefsinin terbiye ederek ilahi aşka ulaşır. Dünya nimetlerinden uzaklaşarak Allah'ın rızasını arar ve tamamen Allah'ın iradesine teslim olur. Bu süreç,

⁵⁵⁴ Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*,1/157.

⁵⁵⁵ Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*,1/157.

⁵⁵⁶ Osman Çeker, "Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Hâlid el-Berki (ö. 274/887). İmâmîyye mezhebine mensup Şîî fakihidir.", *TDV (İstanbul: TDV, İslam Ansiklopedisi, 1992), 5/509.*

tasavvufun temel prensiplerine uygun olarak açıklanır ve el-Berki'nin şiirleriyle desteklenir.

مُرِيدٌ صَفَا مِنْهُ سِرُّ الْوَدَادِ
فَهَامَ بِهِ السِّرُّ فِي كُلِّ وَادٍ.
فَفِي أَيِّ وَادٍ سَعِيَ لَا يُرَى
لَهُ مَلْجَأٌ غَيْرَ مَوْلَى الْعِبَادِ.
أَرَادَ وَمَا كَانَ حَتَّى أُرِيدَ
فَطُوبَى لَهُ مِنْ مُرِيدٍ مُرَادٍ.

Bir mürid, dostluğun sırrı ile arındığında,
Bu sır, her vadide ona hayran olur.

Hangi vadide dolaşırsa dolaşsın,
Kulların Mevlasından başka sığınacak yeri yoktur.

O, istedi ve ancak kendisi istenmeden olmadı,
Ne mutlu ona ki, istediği de Allah tarafından istendi.⁵⁵⁷

El-Berki'nin şiirlerinde, mürid ve mürad arasındaki ilişki tasvir edilir. İlk mısra, müridin dostluğun sırrıyla arındığında, bu sırrın her yerde ona hayran kaldığını belirtir. İkinci mısra, müridin Allah'tan başka sığınacak bir yeri olmadığını vurgular. Üçüncü mısra ise, müridin isteğinin ancak Allah'ın dilemesiyle gerçekleşeceğini ifade eder, bu da Allah'ın iradesinin üstünlüğünü ve müridin ilahi iradeye olan bağımlılığını gösterir. Şiirler, müridin Allah'a tam teslimiyetini ve Allah'ın rızasını arayışını yansıtır. Mürid, nefsin terbiye edip ilahi aşk yolunda ilerlerken, Allah'ın iradesine uygun hareket etmeli ve hakiki huzura ulaşmalıdır.

Hüseyin Hârizmî, bu anlayışın Nâsırüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî'nin (ö.684/1286),⁵⁵⁸ *"Tuhfetü'l Ebrar"* eserinde ayrıntılı olarak ele alındığını ve eserin yedinci makalesini de tamamladığını belirtir. Yedinci makale, tasavvufun derinliklerini ve müridin manevi yolculuğunda

⁵⁵⁷ Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*, 1/157.

⁵⁵⁸ Yusuf Şevki Yavuz, "Nâsırüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî (ö. 685/1286). Müfessir, Eş 'ari kelimcisi ve Şâfiî fakihî.", TDV (İstanbul: TDV, İslam Ansiklopedisi, 1992), 6/100-103.

ilahi takdire olan bağılılığını vurgular. Hüseyin Hârizmî, müridin aşk yolunda fedakâr ve samimi olması gerektiğini belirtir, derin bir manevi anlayış sunar.

3.4.3. Tarik-i Ebrar

Hüseyin Hârizmî, Tarik-i Ebrar'ı, nefsi terbiye ve ahlaki erdemleri geliştirme yoluyla Allah'a ulaşmayı hedefleyen bir tasavvuf yoludur. Riyazet, nefsi zayıflatmak için zahmetli ibadetlerle uygulanan manevi pratikleri içerir; çile, dünya işlerinden uzaklaşıp ibadet ve tefekkürle geçirilen zorlu inziva dönemidir. Bu yol, sabır, tevazu, ihlas ve cömertlik gibi erdemleri geliştirmeyi, nefsin isteklerine direnerek ruha itaat ettirmeyi ve Allah'a tam bir teslimiyeti amaçlar. Ayrıca, doğruluk ve gönül saflığına erişmeyi önemser.⁵⁵⁹ Tarik-i Ebrar, nefsi terbiye ederek ve ahlaki erdemlerle Hakk'a ulaşmayı amaçlayan bir tasavvuf yoludur. Bu yol, riyazet ve çile yoluyla manevi olgunluk kazandırmayı, Hakk'a tam teslimiyet ve gönül saflığına ulaşmayı hedefler.

⁵⁵⁹ Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*, 1/156-157.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

4. TASAVVUF İSTİLAHLARINA DAİR GÖRÜŞLERİ

Hüseyin Hârizmî'ye göre, dünya işaretlerden türemiştir ve sözlükte bir şeyin kendisinden bilindiği şeydir, çünkü sözlükte isim araçtır, araçta bilgidir, tıpkı mührün nihayetin aracı olması gibi. Bu arada başlığın Arapça gramer kurallarına uygun ve tasavvuf içerikli olması gerektiğini belirtir. Önerilen başlıklar, tasavvufun konusunu ve gerekliliğini yansıtır: “Âlemler ve varlıklarda isimlendirilmiş yerellikler, okuma ve platformlara göre tasavvuf” veya “Dünya ve varlıklarda, tasavvufta yükselme noktasına ulaşmak için maharet isteyen işin müsemmalarına kulak vermektir.” Tasavuf, Allah'ın isim ve sıfatlarının tecellilerini anlamayı amaçlar; her isim ve sıfat, manevi olgunlukta bir mertebeyi temsil eder.⁵⁶⁰

4.1. Tasavvufî Hâllere Dair Görüşleri

Sûfilere göre hâl, bireyin çaba veya zorlama olmaksızın kalbine doğan, ilahi bir tecelli hâlidir. Bu hâl, sahibinin ruhsal ve manevi özelliklerini değiştirerek onu başkalaştırır. Sûfiler, halin sürekliliği konusunda farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Bir kısmı, hâlin sürekliliğinden söz ederken, diğerleri hâlin geçici olduğunu ve var olduktan sonra devam etmesinin imkânsız olduğunu savunmuştur. Hâl, kelamcılarının araza benzer şekilde arka arkaya gelen benzer hâllerle kendini gösterir, ancak bu süreklilik yanılsaması doğru değildir. Hâlin sürekliliği, arada bir boşluk olmaksızın ardışık olarak gelen benzer tecrübelerle sağlanır. Bazı sûfiler, **hâl** kelimesinin **hulul** (yerleşmek) kelimesinden türediğini ifade eder.⁵⁶¹

4.1.1. Tasavvufta Hâl Üslupları ve Kemâl Mertebeleri

Tasavvuf, insanın manevi yolculuğunu tanımlarken, kişinin yaşadığı hâlleri ve ulaşmayı hedeflediği kemâl mertebelerini detaylı şekilde ele alır. Hüseyin Hârizmî gibi mutasavvıflar, bu süreci bir olgunlaşma ve Allah'a yaklaşma yolculuğu olarak tanımlar. Bu bağlamda hâl üslupları ve kemâl mertebeleri, insanın nefsinden arınıp ilahî hakikate erişmesini açıklayan önemli kavramlardır. Konuya bir beyitle başlamış;

⁵⁶⁰ Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*, 1/149.

⁵⁶¹ İbn Ârabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 2008, 9/347.

در هر آئینه روی دیگر گون
می نماید جمال او هر دم.

Her aynada farklı bir yüz gösterir
O'nun güzelliği her an tecelli eder.⁵⁶²

Bu beyit, tasavvuf edebiyatında Allah'ın güzelliğinin ve tecellilerinin sürekli yenilendiğini vurgular. İlahi aşk ve Allah'ın sıfatlarının her an farklı şekillerde ortaya çıktığı, sonsuz ve sınırsız güzellikte olduğu anlatılır. Hüseyin Hârizmî, tasavvufun manevi derinliklerini, salikin hakikati bulma sürecini ve mutasavvıfların Allah'ın tecellilerini kendi tecrübelerine göre nasıl yorumladıklarını ele alır. Bu süreç, tasavvuf yolculuğunun kişisel ve derin bir deneyim olduğunu gösterir. Tasavvufta sırların ve gayb âleminin keşfi, manevi yükselişin temel unsurlarıdır. İbnü'l Arabî'nin⁵⁶³ “*Fusûsü'l Hikem*” eseri, Hz. Âdem üzerinden insanın manevi yolculuğunu ve ilahi hakikatleri inceler. Eserde, ilahi hakikatlerin keşfi ve manevi yükselişin anahtarları vurgulanır, Hazret mertebesi ise bu yolculuğun en yüksek noktası olarak tanımlanır.

رفيع الدرجات ذو العرش، يُلقى الروح من امره على من يشاء من عباده لينذر يوم التلاق.

“Allah mertebeleri yücelten ve arşı a'la'nın sahibidir. Âdemoğlu hesaba çekilme günü olan “mahşer” ile ikaz etmeleri için “ruhu” fermanıyla âdemoğlundan istediğinin kalbine yerleştirir.”⁵⁶⁴ Bu ayet, Allah'ın her şeye gücü yettiğini, yüce mertebeler veren ve insanları manevi olarak yükselten “*Rafî'u'd-deracât*” olduğunu vurgular. Allah, ruhları dilediği kullarına gönderir ve manevi yükseliş O'nun izniyle gerçekleşir. Ayet, kıyamet gününde herkesin amellerinin karşılığını alacağına da dikkat çeker. Hüseyin Hârizmî, Allah'ın ilahi kudretinin ve hükümlanlığının her şey üzerindeki etkisini vurgular, her varlığın O'nun iradesi altında şekillendiğini belirtir. Bu kudret, varlık ilmiyle bağlantılıdır ve Allah'ın ilahi bilgisiyle anlam kazanır. Hz. Muhammed (sav), Allah'ın kudretinin en güzel yansıması olarak görülür ve O'na duyulan sevgi, müminlerin en yüksek arzusudur. Yazar, bu anlayışı tasavvufi bir perspektifle ele alır ve bir şiirle destekler.

⁵⁶² Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*,1/121.

⁵⁶³ Mahmud Erol Kılıç, “Muhyiddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed el-Arabî et-Tâî el-Hâtîmî (ö. 638/1240).”, *TDV (İstanbul: TDV, İslam Ansiklopedisi, 1999), 20/493-516.*

⁵⁶⁴ Mü'min (Gafir) süresi, 40/15. Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*,1/122.

همه هيچند هيچ
اوست كه اوست.

Her şey hiçtir, hiç.
Ondan başka hiçbir şey değil.⁵⁶⁵

Bu dize, her şeyin Allah'ın varlığına bağlı olduğunu ve varlıkların O'nun karşısında hiçbir değer taşımadığını ifade eder. Tasavvufta, insanın dünyevi arayışlarını geride bırakıp yalnızca Allah'a yönelmesi gerektiği vurgulanır. Hüseyin Hârizmî, Allah'a duyulan aşkın evrensel ve mutlak bir gerçek olduğunu ve diğer aşklardan üstün olduğunu belirtir. Yazar, bu beyitle Allah'ın aşkının her şeyin ötesinde olduğunu vurgular. Tasavvufî bir bakış açısıyla, Allah'a duyulan aşkın evrensel ve mutlak bir gerçek olduğunu belirtir.

يك عين متفق كه جز او ذره اى نبود
چون گشت ظاهر اين همه اغيار آمده.

*“Bir anlaşma noktası vardır ki, O’ndan başka hiçbir zerre yoktur.
Ne zaman ki bu açığa çıkar, işte o zaman tüm farklılıklar ortaya çıkar.”*⁵⁶⁶

Şair, Allah'ın mutlak birliğini ve her şeyin O'nun yansıması olduğunu vurgular. Varlık, Allah'ın bir tecellisi olarak görülür ve her şey O'na döner. Bu bilince sahip olmak, varlıkların bir bütün olarak algılanmasını sağlar ve tasavvufî anlayışın temel öğretilerini yansıtır.

ظلال صور چون شود سوخته
كه ماند جز او رخ برافروخته.
برون رود مى از قيود وجود
طلب كن بر اوج سعادت ثعود.
تو بى تو شو آتگاه خود را شناس
كه اين است مر معرفت را اساس.

Resmin gölgeleri nasıl yanar?
Sadece aydınlık ve parlak bir yüz kalır.

⁵⁶⁵ Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*, 1/122.

⁵⁶⁶ Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*, 1/122.

Varlık bağlarından şarap (manevi aşk) dışarı çıkar,
Mutluluğun zirvesine yükselmeyi diler.

Sen, kendin olmadan kendini tanı!
Çünkü bu, bilgi (marifet) için temeldir.⁵⁶⁷

Birinci beyit, Fars şair Hafız-i Şirazi'ye aittir ve dış görünüşlerin ve geçici varlıkların yok olup sadece Allah'ın eşsiz güzelliğinin kaldığını ifade eder. Gerçek varlık olarak sadece Allah'ın var olduğu vurgulanır; diğer her şey O'nun yansımalarıdır. İkinci beyit, manevi aşkı ve ilahi sevgiyi teşvik eder. “Şarap” mecaz olarak kullanılarak, Allah'a yönelmenin ve dünyevi bağlardan kurtulmanın gerçek mutluluğu getireceği ifade edilir. Gerçek huzur, Allah'ın rızasını arayan kişinin kalbinde bulunur. Üçüncü beyit, kişinin kendi benliğinden arınarak gerçek benliğini ve hakikati tanımasının önemini vurgular.

Gerçek marifet, Allah'ın varlığını ve birliğini tanımakla elde edilir. Hüseyin Hârizmî, Allah'ın aşkına ulaşmanın, tövbe edip nefsin kötülüklerinden arınmakla mümkün olduğunu belirtir; bu, saf aşka erişimin temel şartıdır. Hüseyin Hârizmî, beyitlerde Allah'ın aşkına ulaşmanın yolunu ve yöntemini açıklar. İlahi aşka yönelmenin, tövbe kapısından geçmek ve nefsin kötülüklerini tanıyıp arınmakla mümkün olduğunu vurgular. Manevi terbiye ve rehberlik sunan âlimlerle olmak önemlidir çünkü gerçek manevi önderlerin sayısı azdır. Bu kişilerin öğretileri ve rehberliği ilahi aşka ulaşmak için güvenli bir yoldur. “Hiçlik” ifadesi, nefsin ve dünyevi arzuların arınmasını ve gerçek hakikate ulaşmayı ifade eder.

وان جاهدك على ان تشرك بي ما ليس لك به علم، فلا تطعهما وصاحبهما في الدنيا معروفا،
واللتب سبيل من اناب اليّ، ثم اليّ مرجعكم فانبئكم بما كنتم تعملون.

“Şayet, bana ortak koştukları şeyin hakkında bilgileri yokken bana ortak koşman için seni zorluyorlarsa, onları dinleme. Onlara güzel davran, benim yolumda gelenler ile ol. Bu işlerden sonra dönüş sadece bandır. Yapmak istediklerinizi sizlere haber vereceğim.”⁵⁶⁸ Bu ayet, peygamberin toplumu Allah'ın birliğine davet ettiğini

⁵⁶⁷ Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*, 1/122.

⁵⁶⁸ Lokman süresi: 31/15.

ve başka tanrılarla ortak koşmamalarını öğütlediğini belirtir. Peygamber, insanlara güzel davranır ve doğru yolu gösterir.

ارجعي الى ربك راضية مرضية.

“*Rabbine dön! Sen O’ndan râzı, O da senden râzı olarak.*”⁵⁶⁹ Ayet, Allah’a yönelmenin ve O’nun rızasını kazanmanın önemini vurgular. Allah’a teslim olmak ve O’nun buyruklarını yerine getirmek, dünyada ve ahirette huzur sağlar. Hüseyin Hârizmî, salih amellerle kalp tatmininin geçici zevklerden ve endişelerden kurtulma yolu olduğunu belirtir. Ayrıca ayet, ölüm anında veya ahirete hazırlık sürecinde Allah’a yönelmenin önemini vurgular. Bu hitap, insanın ahirete uygun şekilde hazırlanması gerektiğini ve ölüm anının son bir fırsat olduğunu belirtir.

4.1.2. Tasavvuf Terimlerinin Beyanı

Bu konu başlığı tasavvuf’un ve manevi bilginin derinliklerini anlamının ne kadar önemli olduğunu vurguluyor. Bilginin yüzeyinin ötesine geçmek, sadece öğrenilen bilgiyi değil, aynı zamanda bu bilginin manevi ve ruhsal boyutlarını da kavrayabilmek anlamına geliyor. Bu, tasavvuf düşüncesinin ve manevi rehberliğin merkezinde yer alan bir anlayış biçimidir.⁵⁷⁰ Bu açıklama, bilginin sadece yüzeysel değil, derin manevi ve ruhsal anlamlarının da anlaşılması gerektiğini vurgular. İlim ehli ve tasavvuf ustaları, bu derinlikleri açığa çıkararak bilgiye kalp ve ruh seviyesinde yaklaşmayı teşvik ederler. Bu yaklaşım, bilginin yaşamın bir parçası haline gelmesini ve kişisel manevi gelişimi desteklemesini sağlar. Ayrıca, ehil olmayan kişilerin bu tür sözleri yanlış anlamalarının önüne geçmek için amaçlanır. Mevlânâ, bu konuya dair şöyle bir beyit ile açıklama getirir.

اعداد که در کمین اند , در رخصه همین اند
چون بشنوند چیزی گویند یکدگر را.

Gizlenen düşmanlar bir şey duyup

Bir şey söylediği için ıstırap içindedir.⁵⁷¹

⁵⁶⁹ Fecr süresi: 10/28. Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*, 1/122.

⁵⁷⁰ Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*, 1/107.

⁵⁷¹ Celâleddin-i Rûmî (1207-1273), *Mesnevî-i Ma'nevî*, 1/194-195. Mesnevi. Divanı Şems. Gazale bölümü, s.194 -195. Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*, 1/108.

Mevlânâ, derin anlamların ancak uygun zaman ve ortamda açığa çıkacağını belirtir. Sözlerin etkili olabilmesi için uygun bir zemin ve anlayış gereklidir. Bu, derin manevi anlamların sadece kalp ve zihin hazır olduğunda anlaşılabilceğini vurgular. Hüseyin Hârizmî, Mevlânâ'nın sözlerinin derinliğini ve anlaşılmasının zorluğunu ifade ederek, kitabın bu derinliği anlamamıza yardımcı olmayı amaçladığını belirtir. Yazar, Mevlânâ'nın beyitlerinde günah ve pişmanlık temalarını işleyerek içsel mücadeleleri ve manevi derinliği tasvir ettiğini vurgular. Mevlânâ, sofilerin Allah'ın hükümlerine rağmen yaşadığı manevi pişmanlık ve içsel hesaplaşmayı ustalıkla işler. Bu yaklaşım, Mevlânâ'nın eserlerinde derin manevi deneyim sunduğunu ve okuyuculara yoğun bir manevi yolculuk yaşattığını gösterir.

باشد ابن الوقت، صوفی، ای رفیق
نیست فردا گوشتن از شرط طریق.

İbnu'l-Vaktin zamanı gelsin Sûfî dostum

Tarikat yolunun durumunu söylemek yarının şartı değildir.⁵⁷²

Bu beyitte, “İbnü'l-vakit” (Zamanın oğlu) zamanın derslerini içselleştirerek bilgelikle yol almanın önemini vurgular. Geleceğin belirsizliği karşısında mevcut anı değerlendirmek gerektiği ifade edilir. Bu, tasavvufun “Şimdiyi yaşa” ve “Anının kıymetini bil” anlayışını yansıtır. Mevlânâ'nın yorumu, şimdiki anın değerini anlamının manevi gelişim için temel olduğunu gösterir. Bu tasavvufî temalar, kişinin manevi gelişiminde önemli bir rol oynar. “Evamir ve Nevahi,” ahlaki ve manevi kararların içsel dengeyi nasıl etkilediğini; “Nefsin ayıplarının bilinmesi” ise kişinin zayıflıklarını tanıma ve aşma sürecindeki önemini vurgular. Bu kavramlar, manevi yolculukta içsel engellerin anlaşılması ve aşılması için rehberlik sağlar. Hüseyin Hârizmî, Mevlânâ'nın bu terimlerle nefis terbiyesine verdiği önemi vurgular.

Hüseyin Hârizmî, tasavvuf yolundaki terimlerin ve deneyimlerin birbirini tamamlayıcı ve benzer olduğunu belirtir. Mâ'rifet kavramları kalbin manevi gelişimi için temel olduğunu vurgular ve Allah'ın zikriyle meşgul olmanın önemini ifade eder. Kalpteki aşk ve muhabbet eksikliğinin manevi zayıflığa yol açabileceğini ve tasavvufî

⁵⁷² Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*, 1/108.

terimlerin anlaşılmasının manevi yolculukta rehberlik sağladığını söyler.⁵⁷³ Ayrıca, Tasavvufî düşüncede hâl ve makâm kavramları, hem anlam hem de uygulama açısından birbirine oldukça yakın ilişkiler sergiler. Bu iki kavram arasında çok yönlü benzerlikler bulunmakta ve bu benzerlikler, özellikle farklı tasavvuf önderlerinin (meşayih-i kiram) konuya dair ifadelerinde çeşitlilikle kendini göstermektedir. Hâl, genellikle anlık, geçici bir ilahi tecelli ya da ruhsal bir durum olarak tanımlanırken, makâm daha kalıcı ve sürdürülebilir bir ruhsal seviye veya mertebe olarak ele alınır. Ancak, tasavvufî edebiyatta bu iki kavram arasında zaman zaman birbiriyle örtüşen anlamlar yüklenmiştir. Nitekim bir durum, bir kişi tarafından hâl olarak deneyimlenirken, bir başkası için makâm olarak yorumlanabilir.⁵⁷⁴

Bazı sûfî şeyhler, hâllerin mahiyetini açıklarken şu ifadeleri kullanmışlardır: *“Hâller, şimşekler gibidir; bir an parlayıp hemen kaybolurlar. Eğer bir hâl süreklilik arz ederse, bu artık bir hâl değil, nefsin sözü ve vesvesesidir (hadîs-i nefis).”* Bu söz, hâllerin geçici ve süreksiz yapısını vurgulamakla birlikte, her tür hâl için değil, yalnızca başlangıçta ortaya çıkan ve sonrasında nefis tarafından etkisiz hale getirilen hâller için geçerli olabilir.⁵⁷⁵ Ayrıca detaylı bilgi için dipnotta verilen eserden yararlanabilirsiniz.

Ayrıca; Tasavvuf ehline göre edebiyat ve söz sanatları, hakikatin anlaşılması noktasında tali bir unsur olup asıl olan, bireyin hâl ve kalp durumudur. Zira insan öldüğünde dil bilgisi veya hitabet yeteneğinden değil, işlediği fiiller ve günahlarından sorgulanacaktır. Bu bağlamda, sözün fesahati değil, fiilin doğruluğu esas alınmalıdır. Nitekim fasih konuşamayan birçok kişi, söz ustalarından daha faziletli olabilir. Eğer üstünlük yalnızca sözün fesahatinde olsaydı, Hz. Harun (a.s.), Hz. Musa’dan (a.s.) daha faziletli kabul edilirdi. Ancak burada belirleyici unsur, bireyin takvasıdır. Takva sahibi olmayan bir kimsenin sözleri ne kadar güzel olursa olsun, bunun hakikat yolunda bir değeri yoktur. Öte yandan, takva mevcut olduğu sürece sözün fesahatinin eksikliği bir kayıp sayılmaz. Bununla birlikte, takva ve fesahatin bir araya gelmesi, kemal noktasına ulaşmayı sağlar. Bu noktada, İmam Gazâlî, Abdülkadir-i Geylânî,

⁵⁷³ Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*, 1/109.

⁵⁷⁴ Sühreverdî, *Gerçek Tasavvuf (Avârifü'l - Meârif)*, 606.

⁵⁷⁵ Sühreverdî, *Gerçek Tasavvuf (Avârifü'l - Meârif)*, 588.

İmâm-ı Rabbânî ve İbn Atâullah el-İskenderî gibi mutasavvıfların sözleri, vefatlarından sonra dahi insanlığa rehberlik etmeye devam etmektedir.⁵⁷⁶

Aslında, bu çerçevede, farklı mutasavvıfların yaklaşım ve görüşleri, her iki anlayışın da hakikat payı taşıdığını ortaya koymaktadır. Dolayısıyla, hâl ve makâmın tasavvufî yorumları, bireylerin manevi tecrübelerinin ve subjektif algılarının farklılığına göre şekillenmektedir. Bu durum, tasavvufî pratiğin bireysel boyutunu ve kavramların dinamik doğasını gözler önüne sermektedir. Hüseyin Hârizmî, bu konuya başlangıç olarak tasavvufî terimleri kullanarak bu terimlerin tasavvufta mana bakımından nasıl bir dengeyi ifade ettiğini vurgular. Bu kavram, kişinin nefsinin arzularına karşı koyma ve ahlaki prensiplere uygun davranma gerekliliğini ortaya koyar. Yazar, bu konuyu ele alarak tasavvufî gelişimin temel aşamalarını ve karşılaşılan zorlukları anlamayı amaçlar. Bu, okuyuculara tasavvuf yolunun temel prensiplerini derinlemesine anlama fırsatı sunar.

4.1.3. Kabz ve Bast

Hüseyin Hârizmî, “Kabz’e” ve “Bast’e” terimlerini açıklarken, bu hallerin tasavvufta önemli bir yere sahip olduğunu ve özellikle makam ehilleri tarafından yoğun olarak deneyimlendiğini belirtmektedir. Yazar, Kabz’e (Korku) ve Bast’e (Ümit) hallerinin ardından bu iki hâlin geldiğini ve her ikisinin de genel ve özel olarak önemli olduğunu vurgular. Kabz’e, nefsin ilahi rızadan uzaklaşma hâli olarak tanımlanır. Bast’e, nefsin ilahi rızaya yönelerek rahatlama ve genişleme hâli olarak tanımlanır. Kabz’e ve Bast’e hallerinin şimdiki zamana işaret ettiğini belirtir; bu hâller, sofinin o anki manevi durumunu yansıtır.⁵⁷⁷

İbnü’l Ârabî’ye göre, Kabz, genellikle korku hâli olarak tanımlanır, ancak sebebi bilinmeyen kabz, bu korkuyu içermez çünkü korkunun kaynağı belirsizdir. Bir Arif’in kalbine sebebi bilinmeyen bir kabz geldiğinde, o kişi bu hâl altında hareketsiz kalır ve sebep ortaya çıkana kadar kendi başına bir hareket yapmaz. Bu süre zarfında, sebebin hangi kaynaktan (Hakk’tan veya yaratıklardan) geldiğine bağlı olarak, kişinin davranışı da o sebebin gerektirdiği şekilde şekillenir. Sûfilere göre bast ise, bulunduğu

⁵⁷⁶ İbn Atâullâh el-İskenderî, *Hikem-i Atâîyye* (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2015), 171.

⁵⁷⁷ Hârizmî, *Cevâhirü’l-Esrâr ve Zevâhirü’l-Envâr*, 1/109.

anda umut hâli olarak tanımlanırken, bizlere göre ise bir hâl'dir. Bastın sahibinin özelliği, her şeyi içine alabilmesine rağmen kendisini hiçbir şeyin içine aldirmamasıdır. Bast, aslında menzili yükselten bir hâl olabilir ki bu da, manevi dereceleri yükselten Refiü'dderecat'a aittir.⁵⁷⁸

İbni Âtaullah el-İskenderî'ye göre, kabz'e ve bast'e halleri tasavvuf yolundaki derin manevi deneyimleri ifade eder. Kabz'e, ilahi rızadan uzaklaşma ve sıkışma hâlini; bast'e ise Allah'ın rahmeti ve lütfunun hissedildiği genişleme hâlini temsil eder. Bu hâller, Havf (korku) ve Reca (ümit) makamlarına yakın olup, özellikle yeni tarikat yoluna giren müritlerde görülür.⁵⁷⁹ Bunun yanı sıra Sühreverdî şöyle ifade eder, Bu iki hal, yalnızca bir ruhsal deneyim değil, aynı zamanda kulun manevi kemale erişmesi için yaşadığı bir terbiye sürecidir. Kabz ve bast, kişinin Allah'ın iradesine tam bir teslimiyet geliştirmesine vesile olur ve manevi yolculukta daha yüksek makamların işaretleri olarak değerlendirilir. Kabz ve bast özellikle makam sahipleri içindir.⁵⁸⁰ Ayrıca, kabz'e ve bast'e, tasavvuf yolundaki manevi hâllerin derinliğini yansıtır. Kabz'e, nefsin sıkışması ve ilahi korkuyu, bast'e ise rahatı ve Allah'ın lütfunu ifade eder. Bu hâller, salikin manevi olgunluğa ulaşmasında önemli aşamalardır.

4.1.4. Vecd

Vecd, tasavvufta kişinin kalbinde Allah'a olan sevgi, huzur ve coşkunun zirveye ulaştığı anları ifade eder. Hüseyin Hârizmî, vecd kavramını açıklarken, kalpteki riyadan uzak olma ve manevi zevki vurgular. Bu hâl, kişinin Allah'a olan bağlılığını derinleştirir ve içten bir şekilde yönelmesini sağlar. Yazar, vecd konusunu destekleyen bir ayeti kerimeyi esere dâhil etmiştir: *"Rablerinden korkanların bu kitabın etkisinden tüyleri ürperir. Sonra tenleri de kalpleri de Allah'ın zikriyle rahatlar."*⁵⁸¹ Vecd hâli, ibadet ve itaatin içtenlikle yerine getirilmesiyle kalpte oluşan manevi tatmin ve mutluluk durumudur.⁵⁸² Bu durum, Allah'a olan sevgi ve bağlılığın en yüksek seviyede hissedildiği, gösteriş ve riyadan uzak bir ruh halidir ve kişiyi Allah'a daha yakın hissettirir. Ayrıca Sühreverdî şöyle açıklar, vecd'in, tasavvufî bir

⁵⁷⁸ İbn Ârabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 2008, 9/280.

⁵⁷⁹ eş-Şernûbi, *Şerhu Hikemi'l İmam İbni Âtaillahi'l İskenderi*, 1/135.

⁵⁸⁰ Şihabüddin Sühreverdî, *İrşâdü'l Mürîdîn* (İstanbul: Hâcegân Yayınları, 2014), 18.

⁵⁸¹ Zümer süresi. 39/23.

⁵⁸² Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*, 1/109.

kavram olarak, kulun kalbine Allah'ın tecellileri sonucu gelen sevinç ve huzur halidir. Bu hâl, zahmetsizce meydana gelmekle birlikte, düzenli ibadetler (taat), zikirler ve virdler ile desteklenir. Tasavvuf ehli, vecdi Allah'ın bir lütfu olarak kabul etmekle birlikte, bu lütfun kulun ibadet ve manevi gayretlerinin bir meyvesi olduğunu vurgular. Taatin artmasıyla vecd hâli de daha derin ve yoğun şekilde tecrübe edilir.⁵⁸³

İbnü'l Ârabî'ye göre, sûfilere göre vecd, kalbe ansızın gelen ve kişiyi, çevresindekilerden ve kendisinden habersiz kılan manevi hallerdir. Vecd, aynı zamanda kalpteki hüznün bir ürünü olarak da tanımlanabilir. Üstat, vecdi genel anlamda bir hâl olarak nitelendirir ve bunun, manevi bir deneyim olduğunu ifade eder.⁵⁸⁴

Cezbe ve Vecd: Sakr hâli, cezbe ve vecd hâlleriyle de yakından ilişkilidir. Cezbe, Allah'ın saliki kendine çekmesi ve bu çekim gücü altında kişinin ruhani bir vecd hâli yaşamasıdır. Vecd ise, ilahi tecellilerin kalpte yarattığı manevi sevinç ve coşkudur. Sakr hâli, vecdin ileri bir derecesidir ve salikin ilahi aşk ile kendinden geçmesi anlamına gelir. Hüseyin Hârizmî, bu terimin gaybete benzer bir hâl olduğunu ve vecd ashabına has bir mertebe olarak belirtir. Sakr, salikin manevi sır âleminde Cemali İlahi'yi görme hâline ulaşınca ortaya çıkar ve bu makam kendisinde hâsıl olur.⁵⁸⁵

Vecd kavramını, Allah'ın çeşitli tecellilerini görebilen ve bu tecellilere muhabbetle karşılık veren kişide oluşan ferahlama ve zevk hali olarak açıklanır. Vecd, kişinin Allah'a olan derin sevgisi ve Allah aşkından doğar. Bu hâlin zorlama ile değil, kendiliğinden ve doğal bir şekilde meydana geldiğini vurgulanır. Vecd, Allah'ın tecellilerini gören kişinin, bu tecellilere duyduğu muhabbetle içinin ferahlaması ve zevk ile kendinden geçmesidir. Bu durum, derin bir sevgi ve bağlılık hissinden kaynaklanır ve kişiyi manevi olarak yüceltir.

Vücûd: Hüseyin Hârizmî, vücûd makamını, gönüldeki hakikat sultanı olarak tanımlar ve ibadetin yerini tutmadığını vurgular. Bu makam, insanın kalbindeki

⁵⁸³ Şihabüddîn Sühreverdî, *İrşâdü'l Mürîdîn* (İstanbul: Hâcegân Yayınları, 2014), 20.

⁵⁸⁴ İbn Ârabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 2008, 9/351.

⁵⁸⁵ Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*, 1/109.

muhabbetin zayıflaması değil, gaflet, şehvet ve muhabbet eksikliği ile ilişkilendirilir. Yazar, vücûd makamını manevi yolculukta bir engel olarak görür, ancak bu durumu manevi gelişim için bir fırsat olarak değerlendirir.⁵⁸⁶ Ebu'l-Hüseyin Ahmed b. Muhammed el-Bağavi el-Bağdadi en-Nuri (ö.295/908)⁵⁸⁷ vücûd makamını Vecd (Coşku ve kendinden geçme) ile Fekd (kendini kaybetmeme ve dengede kalma) arasında bir denge noktası olarak tanımlar. Bu makam, aşırı vecd hâllerinden kaçınmayı ve aşırı fekd durumlarına düşmemeyi sağlar. Ayrıca, vücûd makamı, vecd hâlinin ileri bir derecesi olup, kişinin beşeri sıfatlarını aşarak hakikate ulaşmasını ve varlıkta birlik hâline erişmesini ifade eder. Bu makamda sahv (Hak'ta kalıcı olma) ve mahv (Hak'ta yok olma) halleri yaşanır.

İbnü'l Ârabî'ye göre, vücud, vecd hâlinde Hakk'ı bulmak anlamına gelir. Vecd sahibi olup da bu hâlde Hakk'ı müşahade etmeyen kişi, gerçek bir vecd sahibi sayılmaz. Çünkü gerçek vecd, Hakk'ın tecelli ettiği bir hâlde, kişinin kendisini ve çevresindekileri görmekten habersiz kalmasıdır. Bu durum, Hakk'ı müşahade etmenin, bireyi tüm dünyevi algılardan uzaklaştıran bir deneyim olduğunu ifade eder.⁵⁸⁸

Bunun yanı sıra Sühreverdî bu konuyu şöyle açıklar; kişinin kalbinde hakikat sultanının yerleşmesi, nefsânî sıfatların (gaflet, şehvet, Allah'tan başkasını sevme vb.) temizlenmesiyle mümkün olur. Bu süreç, beşerî özelliklerin kalpten arındırılmasıyla gerçekleşir, çünkü bu sıfatlar hakikatin derinlikleriyle çelişir. Hakikat, ancak gönül saflaştığında ve insanın nefsânî arzularından arındığında kalpte tecelli eder. Bu temizlik, manevi olgunlaşmanın ve gerçek bilginin kapılarını açar.⁵⁸⁹

4.1.5. Cem' ve Tefrik

Cem'û Cem ve Ferkû Sani; Hüseyin Hârizmî, "Cem" terimini başarı ve mutluluğu ilahi bir lütuf olarak tanımlar, Hakk'a ait olanı Hak'ta toplama süreci olarak görür. Bu, mananın anlaşılması veya bütünlük yolunda ilerlemeyi ifade eder. Fatiha Suresi'ndeki "Yalnızca sana kulluk ederiz ve yalnız senden yardım dileriz" ifadesi,

⁵⁸⁶ Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*,1/109.

⁵⁸⁷ Mustafa Kara, "Ebu'l-Hüseyin Ahmed bin Muhammed el-Bağavi el-Bağdâdî el-Nuri (ö. 295/908).", *TDV (İstanbul: TDV, İslam Ansiklopedisi, 1994), 10/328-330. Hârizmî, Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*,1/110.

⁵⁸⁸ İbn Ârabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 2008, 9/354.

⁵⁸⁹ Şihabüddîn Sühreverdî, *İrşâdü'l Mürîdîn* (İstanbul: Hâcegân Yayınları, 2014), 20.

Müslümanların Allah'a olan itaat ve bağımlılığını vurgulayarak kulluk bilincini ve Allah'a güveni ifade eder.⁵⁹⁰ Cem'ul Cem, ilahi aşkın Allah'a yönelik bütünsel birleşimini ifade eder, bütün mutlakların birleşimi ve yaratılmış her şeyin Allah'a olan derin sevgiyle bir araya gelmesini anlatır. İlahi aşk, sezgi ve derin bağımlılıkla anlaşılır. Fenafillah ise, kişinin kendi varlığını unutarak tamamen Allah'a teslim olup O'nun iradesiyle bütünleşmesidir. Cem, Allah'ın varlıkta tecelli etmesini, Yakîn ise, kişinin Allah'ın varlığını ve birliğini tam olarak idrak ettiği hali ifade eder. Ferkû Sani (İkinci Fark); salikin nefisle mücadelesini ve bu süreçte Allah'tan manevi lütuflar alarak "Cem'ul Cem" makamına ulaşmasını anlatır. Salik, nefisini aşarak Allah'a yakınlaşır ve her şeyin Allah'ta toplandığını idrak eder.⁵⁹¹ Hüseyin Hârizmî, *"İşte bu, Allah'ın lütfudur. Onu dilediğine verir. Allah, büyük lütf sahibidir."*⁵⁹² Bu ayetin Allah'ın lütf sahibi olduğunu ve lütfunun sadece O'nun iradesine bağlı olduğunu vurguladığını belirtir. Ayet, tevekkül ve teslimiyetin önemini, manevi çaba ve ibadetlerin Allah'ın izniyle sonuçlandığını ifade eder. Salik, ilahi hikmete razı olup Allah'a güvenmelidir.

Sühreverdî bu konuyu şöyle ifade eder; Cem, Allah'ın kalpte fehmi ve manayı açması, lütfunun ve tevfikinin başlangıcıdır. Fark ise, kişinin kulluğunu yerine getirmesi ve Allah'tan istemesiyle ilgilidir. Her iki hal de gereklidir; farkı olmayan kişinin kulluğu, cem'i olmayan kişinin ise mârifeti eksiktir. Yani, fark, kulluk için, cem ise gerçek bilgi ve tefekkür için temel unsurlardır. Tefrika, Allah'ın dışındaki varlıkları gözlemlemek veya onları fark etmektir. Cem'u'l-Cem, Allah'a tamamen yönelmek ve O'ndan başka her şeyden yüz çevirmektir; yani tüm varlıkların fânîliğini kabul etmektir. Fark-ı sâniye ise, kişinin farz ibadetlerini yerine getirirken, mahv (yokluk) halinden sahv (uyanış) haline geçmesidir. Bu geçiş, Allah'ın bir lütfu olarak kabul edilir.⁵⁹³

4.1.6. Fena ve Bekâ

Hüseyin Hârizmî, Fena; (Ölmek, yok olmak); kavramını, kişinin manevi yolculuğunda günahlardan ve kötü ahlak özelliklerinden arınması olarak

⁵⁹⁰ Fatiha süresi. 1-5. Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*,1/110.

⁵⁹¹ Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*,1/110.

⁵⁹² Cuma süresi.62/4.

⁵⁹³ Şihabüddin Sühreverdî, *İrşâdü'l Mürîdîn* (İstanbul: Hâcegân Yayınları, 2014), 22.

tanımlamaktadır. Tasavvuf edebiyatında “Fena” terimi, kişinin varlığının yok olması, benliğinin ortadan kalkması anlamına gelir.⁵⁹⁴ Hüseyin Hârizmî, “Fena” kavramını, günahlardan arınma, ahlaki temizlik, Allah’a teslimiyet ve benliğin yok olması olarak özetler. Bu kavram, kişinin dünya ve nefsi arzulardan arınarak, Allah’a tam teslimiyet ve manevi olgunluk haliyle yaşamasını ifade eder.

İbnü’l Ârabî’ye göre, fena, tasavvufta çeşitli anlamlarla kullanılır. Bir kısmına göre fena, günahların yok olmasıdır; bir diğer görüşe göre ise fena, Allah’ın kulun yerini almasıyla kulun fiillerinden uzaklaşmasıdır. Bazı sûfiler, fenayı, yaratıklardan fani olma (onları görmeme) olarak tanımlar. Fena, sûfilere göre dereceler hâlinde anlaşılır ve bir tarzı da “Fenadan fenadır” şeklinde ifade edilir. Bazı sûfiler, fenanın derecelerini yediye kadar çıkarmıştır. Tasavvufta beka, fenadan daha üstün bir hâl olarak kabul edilir. Çünkü fena, fani olanın nezdinde gerçekleşirken, beka her zaman baki olanın nezdinde, daha üst bir düzeyde tecelli eder. Fena, bireyi bir şeyden yok eder ve bu süreçte kişi, güç ve otoriteyi kaybeder. Beka ise, kişinin Hakk’a mensup olması ve O’na izafe edilmesiyle oluşur, dolayısıyla daha yüce bir hâl olarak kabul edilir.⁵⁹⁵

Bekâ: (Baki Kalma, Ebediyet) konusunu, salikin hamd ve şükürde sabit kalıp yaşam boyunca bu şükrünü hâl diliyle dile getirmesinin önemine vurgu yapar. Salikin bu hâli, beka ve fena makamlarında farklılık gösterir. Ancak, bu dünyadaki ihlas ve niyetler (Ameller) ibadetteki ahiret için bakidir ve bu da bekaya delalet eder. Beka, fena halinden sonra gelen bir makamdır. Beka, Allah’ın varlığı ile sürekli olarak kalmak ve bu durumda sabit kalmak anlamına gelir. Bu, kişinin Allah ile olan bağının sürekli hale gelmesi ve bu bağın zamanla daha da kuvvetlenmesi demektir. Beka hali, Allah ile olan bu sürekli bağlılık ve sadakat durumudur.⁵⁹⁶ Hüseyin Hârizmî, hamd ve şükür kavramlarının salikin yaşamında önemli olduğunu vurgular. Salik, Allah’a minnettarlığını sadece sözle değil, davranışlarla da ifade etmelidir. Hamd ve şükürde sabit kalmak, kişinin yaşam tarzını buna göre düzenlemesini gerektirir. Ayrıca, fenanın

⁵⁹⁴ Hârizmî, *Cevâhirü’l-Esrâr ve Zevâhirü’l-Envâr*,1/111.

⁵⁹⁵ Muhyiddin İbn Ârabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008), 9/284-293.

⁵⁹⁶ Hârizmî, *Cevâhirü’l-Esrâr ve Zevâhirü’l-Envâr*,1/111.

geçici dünya hayatını, bekanın ise kalıcı ahiret hayatını simgelediğini ve ihlasla yapılan amellerin her iki dünyada da kabul göreceğini belirtir.

Sühreverdî bu konuyu şöyle ifade eder; “Fenâ, kişinin kötü huylarının yok olması, bekâ ise övülen hasletlerin kişide yerleşerek kalıcı hale gelmesidir. Sâlikler, fenâ ve bekâ kavramları bağlamında birbirlerinden farklılık gösterirler. Bazı sâliklerin dünyaya yönelik arzuları (şehvet) yok olur ve bu yok oluşun ardından kullukta ihlâs ve iyi niyet kalıcı hale gelir. Haset, kibir ve buğz gibi kötü huylarından arınan bir kişide ise fütüvvet (cömertlik ve alicenaplık) ile doğruluk baki kalır. İyi ve kötü hasletler birbirine zıt özellikler taşır; dolayısıyla kişi birinden arındığında, onun zıttı olan özellik kalıcı hale gelir.”⁵⁹⁷

4.1.7. Gayb ve Hudur

Gayb (Yokluk), görünmeyen manevi varlıklar, ahirete dair olaylar ve içsel halleri ifade ederken; şehadet, gözlemlenebilen maddi dünyadaki olgular ve kişinin açıkça yaptığı fiillerdir. Bu ayrım insan perspektifinden yapılabilir; ancak Allah’ın ilminde gayb ve şehadet arasında ayrım yoktur, çünkü O’nun bilgisi her şeyi kapsar. Hüseyin Hârizmî, Allah’ın ilminde her şeyin meçhul olmadığını, her şeyin O’nun bilgisi dâhilinde olduğunu vurgular. Allah için gizli veya aşikâr diye bir ayrım yoktur; O, her şeyi en ince ayrıntısına kadar bilir.

عالم الغيب والشهادة، وهو الحكيم الخبير.

Ayeti kerimde buyurulduğu üzere; “Görünen ve görünmeyen “Gayb” âlemini en iyi bilenidir. O, Hâkimiyet ve marîfet sahibidir, her şeyden en iyi haberdar olandır.”⁵⁹⁸ Manevi yolculukta, kişi dünyevi bağlılıklardan sıyrılarak Allah’a yönelmelidir. Gayb ve şehadet ayrımı insan perspektifinden yapılabilirken, Allah’ın ilminde böyle bir ayrım yoktur; O her şeyi bilir ve görür. Şeyh Sadreddin Konevî, gaybı hakiki (Peygamber Efendimiz’in bilgileri) ve izafî (Allah’a göre görünmeyen) olarak ikiye ayırır. Hakiki gayb, Peygamber Efendimiz (sav) ile ilgili, vahiy ve ilahi bilgilerle doğrulanan gerçeklerdir. Kur’an ve Peygamberimizin hadisleri bu kapsamda

⁵⁹⁷ Şihabüddîn Sühreverdî, İrşâdü’l Mürîdîn (İstanbul: Hâcegân Yayınları, 2014), 23.

⁵⁹⁸ En’âm süresi.6/73. Hârizmî, Cevâhirü’l-Esrâr ve Zevâhirü’l-Envâr,1/111.

değerlendirilir. İzafî gayb, Allah'ın mutlak bilgisi dâhilinde olup, insanlar tarafından bilinmeyen veya görülmeyen varlık ve olaylardır. Örnekler: gelecekteki olaylar, kaderin detayları ve meleklerin faaliyetleri.⁵⁹⁹

İbnü'l Ârabî'ye göre, Gaybet, tasavvuf anlayışında, kalbin yaratıkların işlerinden habersiz kalması olarak tanımlanır. Bunun nedeni, kalbin yalnızca kendi içsel meşguliyetlerine odaklanmasıdır. Gaybet, yalnızca ilahi bir tecelliden kaynaklanabilir ve yaratıkların hallerinden habersiz kalmayı ifade eder. Sûfiler, gaybetin, yaratılmışların etkisinden değil, Hakk'ın tecellisinden meydana geldiğini belirtirler. Bu yüzden, sûfiler, diğerlerinden ayrılmış olarak, gaybet hâlinde Hakk'a nispet edilirler, çünkü bu hâl onların manevi derecelerini yüceltir.⁶⁰⁰

Sühreverdî bu konuyu şöyle ifade eder; Gaybet, tasavvufta dünya hallerinden, geçici ve maddi durumlardan uzaklaşma halini ifade eder. Bu durum, kişinin dünyevi bağlarından sıyrılması ve manevi bir uyanışa geçmesi olarak anlaşılır. Hudur ise, âhiret hallerini, Allah'ın kudretini ve ebedi yaşamı sürekli olarak akılda tutmak, ruhsal bir yüksek bilinç durumudur. Hudur, kişinin dünyadan koparak, manevi bir farkındalıkla âhirete yönelmesidir.⁶⁰¹

Hudur (Mevcudiyet): “Hudur” veya “Mevcudiyet”, manevi olarak Allah'ın huzurunda olma halini ifade eder. Tasavvufta, bu kavram kişinin her anını Allah'ın huzurunda geçirdiği bilinciyle yaşamasını gerektirir ve yüksek bir manevi makam olarak kabul edilir. Ebû Abdillâh el-Hüseyin b. Alî b. Ebî Tâlib el-Kureşî el-Hâşimî eş-Şehîd (ö.61/680)'in⁶⁰² bu kavramı olağanüstü bir şekilde yaşadığı anlatılır; namaz kılarken evine ateş düşmesine rağmen, secde halinde olduğu için durumu fark etmemiştir. İlâhi mevcudiyetle öylesine dolu olduğundan dış dünya olaylarına aldırmamıştır. Yanındakiler ona haber verince durumu fark etmiştir. Bu olay, Hz. Hüseyin'in Allah'a derin bağlılığını ve huzurundaki mevcudiyet halini vurgular.⁶⁰³ İmam Hüseyin'in (ra) secde halindeyken evine ateş düşmesi olayında, onun Allah'a

⁵⁹⁹ Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*,1/131.

⁶⁰⁰ İbn Ârabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 2008, 9/370.

⁶⁰¹ Şihabüddîn Sühreverdî, *İrşâdü'l Mürîdîn* (İstanbul: Hâcegân Yayınları, 2014), 24.

⁶⁰² İlyas Üzümlü, “Ebû Abdillâh el-Hüseyin b. Alî b. Ebî Tâlib el-Kureşî el-Hâşimî eş-Şehîd (ö. 61/680).”, TDV (İstanbul: TDV, İslam Ansiklopedisi, 1998), 18/521-524.

⁶⁰³ Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*,1/111.

olan derin bağılılığı ve huzurunda olma hali vurgulanır. İmam, secde halindeki münacatıyla dünya endişelerinden soyutlanmış, bu nedenle dış dünyadaki olaylar onun manevi bağlantısını etkilememiştir. Bu, İmamın manevi derinliğini ve Allah’a olan bağılılığını gösterir.

İbnü’l Ârabî bu konuyu şöyle ele alır; gaybet, bazen “Huzur” hâinden sonra meydana gelir. Huzur sahibi bir kişinin karşısında gayb olmak, müşahedenin otoritesine dayanır. Huzur hâli ve gaybetin durumu, daha önce tartışıldığı gibi, her huzur sahibinin aslında gayp halinde olduğu anlamına gelir. Her şeyin karşısında huzur sahibi olmak mümkün değildir, çünkü isimlerin ve varlıkların hükümleri farklıdır; birbiriyle zıt olanlar birbirini etkisiz hale getirebilir. Bu bağlamda, huzur ve gaybet aynı zamanda birbirini tamamlayan, karşılıklı bir durumdur. Huzur sahibi kişi ister Hak ile ister yaratılmışlar ile huzur’da olsun, her iki hal durumunda ilahi isimlerin hükümleri eşittir.⁶⁰⁴

4.1.8. Sekr ve Sahv

Sekr, tasavvufta manevi sarhoşluk olarak bilinen bir durumdur ve İlâhi aşkın etkisiyle kişinin kendinden geçmesini ifade eder. Bu hal, salikin derin bir coşku ve sevinç yaşaması, dünyasal bilinçten uzaklaşması ve tamamen ilâhi aşkla meşgul olmasıyla karakterizedir. Sekr hali, Vecd ehline özgü bir mertebedir ve salikin Allah’ın tecellilerini yoğun bir şekilde deneyimlemesiyle ortaya çıkar. Sekr, sarhoşluk ve kendinden geçme hali, kuvvetli bir tecelli ile salikin kendinden geçip ruhi zevklere dalmasıdır. Bu makama erişen salik, kendi benliği içinde bulunduğu aşk karakterinde kendini kaybedip cezbe halindeki ruhani zevklerle yoğrulur ve kendinden geçer.⁶⁰⁵

Sühreverdî bu konuyu şöyle açıklar; Sekr, gaybete benzer bir haldir ve bir tür manevi sarhoşluk olarak tanımlanabilir. Bu durum, kişinin gaybî bir farkındalık yaşaması ve dünya hallerinden uzaklaşması anlamına gelir. Gaybet, tasavvufta sülûkün hem başında hem de sonunda deneyimlenebilecek bir haldir. Diğer yandan, sekr yalnızca vecd arayışındaki kişiler için tecrübe edilen bir manevi haldir. Eğer Allah, insanın gönlüne bir ilham gönderirse, bu sekr hali olarak kabul edilir. Sekr,

⁶⁰⁴ İbn Ârabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 2008, 9/371.

⁶⁰⁵ Hârizmî, *Cevâhirü’l-Esrâr ve Zevâhirü’l-Envâr*, 1/111.

ayrıca insanın içindeki güzellikleri keşfetmesiyle meydana gelir; bu da ruhun sevinci ve kalbin ilahi güzelliklere yönelmesiyle sonuçlanır. Sekr hali, kişinin manevi derinliklere inmesi ve Allah’a olan yakınlığını daha yoğun şekilde hissetmesiyle ortaya çıkar.⁶⁰⁶

İbnü’l Ârabî bu konuyu şöyle ele alır; Tasavvufta sûfiler, sahv (ayıklık) kavramını, güçlü bir vârid (manevi etki) sonucunda gaybet (hakikatler içinde kendinden geçme) hâline girdikten sonra tekrar his âlemine dönme süreci olarak tanımlamışlardır. Aynı zamanda sûfiler, sekr (manevi sarhoşluk) kavramını açıklarken de güçlü bir vâridin etkisini vurgulamışlardır. Benzer şekilde, sahv da ancak güçlü bir vâridin tesiriyle meydana gelir.⁶⁰⁷

Sahv: Sekr hali, salikin Allah’ın cemalini görerek dünya ile bağlarını kesip ilahi aşka tamamen odaklanmasıdır. Bu durum, manevi sarhoşluk ve kendinden geçmeyi içerir, kişinin ruhsal olarak derin bir huzur ve sevinç yaşamasına neden olur. Sekr, salikin Allah’a olan sevgisinin ve bağlılığının en yüksek seviyeye ulaştığı bir manevi haldir. Hüseyin Hârizmî, sakr halini açıklarken bu sürecin derinliğini ve manevi sarhoşluğunu şu mısra ile pekiştirir.

فَاسْكِرَ الْقَوْمَ دَوْرُ كَأْسٍ
وَكَانَ سُكْرِي مِنَ الْمُدِيرِ.

Sarhoş etti kavmin bardağı döndürerek
Sarhoşluğum sunan yöneticidendi.⁶⁰⁸

Bu mısra, sahv ve sekr hallerinin tasavvuf yolundaki iki aşama olduğunu belirtir. Sekr, ilahi aşkın etkisiyle kendinden geçme durumunu ifade ederken, sahv bu manevi sarhoşluktan uyanarak ilahi tecellileri bilinçli bir şekilde idrak etme halidir.

ما مست و بيخود از لب ميگون دلبريم
مستی اهل دل ز نبيد و شراب نيست.

Biz, dudakları şarap rengi olan sevgilinin öpücüğünden mest ve kendimizden geçmiştiz,

⁶⁰⁶ Şihabüddin Sühreverdî, *İrşâdü’l Mürîdîn* (İstanbul: Hâcegân Yayınları, 2014), 24-25.

⁶⁰⁷ İbn Ârabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 2008, 9/378.

⁶⁰⁸ Hârizmî, *Cevâhirü’l-Esrâr ve Zevâhirü’l-Envâr*, 1/111.

Gönül ehlinin sarhoşluğu, şarap ve içkiden değildir.⁶⁰⁹

Bu beyitte, ilahi aşkın verdiği manevi sarhoşluk anlatılır. “Dudakları şarap rengi olan sevgili” mecazı, Allah’ın aşkını temsil eder. Şair, gerçek sarhoşluğun maddi içkilerden değil, ilahi aşktan kaynaklandığını vurgular. Beyitte, manevi sarhoşluğun ilahi aşkla ve tecellilerle ilgili olduğunu, maddi sarhoşlukla ilgisi olmadığını belirtir. Sakr hali, ilahi aşkla kendinden geçmeyi ifade ederken, sahv hali bu sarhoşluktan uyanma ve manevi olgunluğa işaret eder.

4.1.9. Zevk ve Şurb

Zevk ve şurb, manevi yolculukta karşılaşılan farklı deneyimleri ve algıları temsil eder. Salikin manevi yolculuğunda deneyimlediği haller şu şekilde özetlenebilir: İlk zevk hali; salik, manevi yolculuğunun başlangıcında ilahi tecellilerin zevkini tadar. Bu zevk, geçici bir mutluluk ve huzur sağlar, ancak kalıcı bir doyumluk vermez. Şurb hali; salik, manevi yolculukta ilerledikçe ilahi aşkın derinliğine daha fazla dalar. Bu derinleşme, sürekli bir manevi sarhoşluk ve coşku hali yaratır. Şurb sahibi, bu derin manevi sarhoşluk içinde bile bilinçli kalır ve ilahi aşkın sürekli tadını çıkarır.⁶¹⁰ Bu açıklama, tasavvuf yolundaki salikin yaşadığı manevi hallerin ve bu hallerin etkilerinin derinlemesine bir analizidir.

İbnü’l Ârabî bu konuyu şöyle ele alır; Tasavvufî edebiyatta zevk, kulun kalbine ansızın gelen ve geçici nitelikte olan bir hâl olarak tanımlanmaktadır. Eğer bu hâl iki nefeslik veya daha uzun bir süre devam ederse, şurb (manevî içme) adını almaktadır. Bu noktada sûfiler arasında, şurb sonrası reyy (kanma) hâlinin mümkün olup olmadığı konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. Bazı sûfiler, bu süreci “Şurb ve ardından reyy” şeklinde tanımlarken, Ebu Yezîd el-Bistâmî’nin (ö. 874) “Manevî sahada kanmanın imkânsız olduğu” yönündeki görüşü aktarılmaktadır. Bu bağlamda, her sûfi kendi mânevî tecrübesi doğrultusunda yorumda bulunmuş ve bu konudaki yaklaşımlar farklılık arz etmiştir.⁶¹¹

Sühreverdî bu konuyu şöyle açıklar; Sûfiler, manevi tecellilerin ve keşiflerin sonuçlarını bu ıstılahlarla ifade ederler. İlk olarak, “Zevk” terimi, ruhsal ve manevi

⁶⁰⁹ Hârizmî, *Cevâhirü’l-Esrâr ve Zevâhirü’l-Envâr*, 1/111.

⁶¹⁰ Hârizmî, *Cevâhirü’l-Esrâr ve Zevâhirü’l-Envâr*, 1/111-112.

⁶¹¹ İbn Ârabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 2008, 9/382.

tatminin, ilahi huzurun doğrudan hissedilmesi anlamına gelir. Ardından gelen “Şirb”, bu manevi hallerden bolca içmeyi, ilahi deneyimlerin sürekli hale gelmesini ifade eder. “Reyd” ise, bu manevi tatminin zirveye ulaşması, ilahi zevke doymak anlamına gelir. Sûfilerin saf ve güzel muameleleri, bu manevi zevkin hissedilmesini gerektirir. Makamlarına olan sadâkat, şirbi gerektirirken, karşılıklı kavuşmalar ise reyyi doğurur. Zevk sahibi, sekr (manevi sarhoşluk) halindeymiş gibi, şirb sahibi tam anlamıyla sekr halindedir. Rey sahibi ise, sekrdan sıyrılmış, uyanık ve bilinçli bir durumda olup manevi zevkin doruk noktasına ulaşmıştır.⁶¹²

4.1.10. Mahv ve İspat

Mahv, kişinin manevi sıfatlarda yükselmesi, içsel ve dışsal olumsuzluklardan arınmasıdır. Bu süreç, günahlardan arınmayı, dışsal zillet ve kibirden kurtulmayı, gafletten uyanıklığa geçmeyi ve başkalarının ayıplarını örtmeyi içerir. Mahv, manevi gelişim ve Allah’a yakınlaşma yolunda önemli bir adımdır. a) Tevazu gösterme: Nefsi terbiye “Mahv’in” bu boyutu, kişinin nefsini terbiye etmesi ve kibirden arınarak tevazu sahibi olması anlamına gelir. b) Yaptığı amel: İbadetlerdeki ihlas “Mahv’in” bu boyutu, kişinin yaptığı amellerde ihlaslı (samimi) olması ve ibadetlerini Allah rızası için yapması anlamına gelir. Mahv’in önemli bir boyutu da, kişinin başkalarının kusurlarını ifşa etmemesi ve onların ayıplarını örtmesidir.⁶¹³ Hüseyin Hârizmî, bunu “Ra’d” süresindeki bu ayetle pekiştiriyor.

“Allah istediği her şeyi kulun yaşamında yok eder ve istediği şeyleri de sabitler. Levh-i Mahfuz yani bilgilerin koruma altında olduğu yer, onun kudretinin altındadır.” Ayetin “Allah istediği şeyleri siler ve istediğini bırakır” ifadesi, Allah’ın günahları affetme ve iyilikleri mükâfatlandırma konusunda mutlak iradesini vurgular. Bu, insanların günahlarının Allah’ın affıyla silinebileceği ve yerlerine iyiliklerin yazılabileceği anlamına gelir.⁶¹⁴

İbnü’l Ârabî bu konuyu şöyle ele alır; Tasavvufî literatürde mahv (silinme), sûfiler tarafından, kulun varlık âleminde sahip olduğu âdet niteliklerinin ortadan kalkması ve Hakk’ın gizlediği ya da olumsuzladığı unsurların yok olması olarak

⁶¹² Şihabüddîn Sühreverdî, İrşâdü’l Mürîdîn (İstanbul: Hâcegân Yayınları, 2014), 25.

⁶¹³ Hârizmî, *Cevâhirü’l-Esrâr ve Zevâhirü’l-Envâr*, 1/112.

⁶¹⁴ Ra’d Suresi: 13/ 39. Hârizmî, *Cevâhirü’l-Esrâr ve Zevâhirü’l-Envâr*, 1/112.

tanımlanmaktadır. Mahv, tasavvufî anlamda, insanın nefsânî ve süflî yönlerinden arınarak hakikat bilgisine ulaşma süreciyle doğrudan ilişkilidir. Fakihler tarafından nesih kavramıyla ilişkilendirilmiş olan mahv, ilâhî irade doğrultusunda belirli bir hükmün veya varlığın ortadan kaldırılması anlamına gelmektedir. Başka bir ifadeyle, mahv, varlık sahnesinde mevcut ve sabit olan bir şeyin, Allah tarafından silinerek izale edilmesi sürecidir.⁶¹⁵

Sühreverdî bu konuyu şöyle tarif eder; “Mahv, kötü alışkanlıkların yok edilmesi; isbat ise ibadetlerin eksiksiz yerine getirilmesidir. Mahv üçe ayrılır: 1. Görünen kusurların giderilmesiyle zahiri ameller güzelleşir. 2. Gafletin kaldırılmasıyla manevi makamlar güzelleşir. 3. Sırlardaki illetin yok edilmesiyle Allah ile vuslat gerçekleşir. Görünen kusurların ortadan kaldırılmasıyla, kişinin zahiri amelleri güzelleşir ve “isbat-ı muamelât” gerçekleşir.”⁶¹⁶

İspat (Sabit kalma): İspat, tasavvufta manevi sabitlik ve kararlılığı ifade eder. Bu kavram, kişinin Allah’a yönelirken ruhsal olarak sabit kalmasını, gafletten uyanmasını ve dünyevi günahlardan uzak durmasını içerir. İspat, manevi uyanıklığı artırma ve nefsiyle mücadele etme anlamına gelir.⁶¹⁷

İbnü’l Ârabî bu konuyu şöyle ele alır; Tasavvufî düşüncede ispat, varlık âleminin temelinde yer alan sabit bir gerçeklik olarak kabul edilmektedir. Bu bağlamda, tüm mevcudat, ilâhî bir düzen içinde belirli bir sabitlik ve hakikat üzere varlık göstermektedir. Dolayısıyla, bu sabit hakikati ortadan kaldırmayı talep eden bir kişi, ancak peygamber veya onun hakiki varisleri (ârifler ve sûfiler) vasıtasıyla hakikate ulaşabilir. Aksi hâlde, bu tür bir iddia, bilgi eksikliği ve manevî edep açısından bir kusur olarak değerlendirilir.⁶¹⁸

Sühreverdî bu konuyu şöyle ifade eder; Mahv, kişinin manevi yolculuğunda alışkanlıklarını, kötü huylarını ve engellerini ortadan kaldırma sürecidir, isbat ise ibadet ve dini hükümleri doğru şekilde yerine getirmektir. Mahv üç aşamaya ayrılır: 1. Görünen zedelerin (ayıpların) ortadan kaldırılması, 2. Gönülden gafletin giderilmesi,

⁶¹⁵ İbn Ârabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 2008, 9/395.

⁶¹⁶ Sühreverdî, *İrşâdü’l Mürîdîn*, 26.

⁶¹⁷ Hârizmî, *Cevâhirü’l-Esrâr ve Zevâhirü’l-Envâr*, 1/112.

⁶¹⁸ İbn Ârabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 2008, 9/396.

3. Sırlardaki illetin temizlenmesidir. Görünen ayıpların ortadan kalkması, amellerin güzelleşmesine (isbat-ı muamelât), gafletin giderilmesi, manevi makamların güzelleşmesine, illetin ortadan kalkması ise karşılıklı vuslatın oluşmasına yol açar. Mahk ise kötü sıfatların kalpten tamamen atılmasıdır ve mahve benzer, ancak mahvden daha yücedir çünkü mahvin etkisi devam ederken, mahkin etkisi kalmaz.⁶¹⁹

4.1.11. Evamir ve Nevahi

“Evamir ve Nevahi” konularını ele alırken Hüseyin Hârizmî, tasavvuf yolunun temel prensiplerini vurgular. Bu terimler, nefsi kontrol etmenin ve onun ayıplarını tanımanın önemini açıklar. Nefsi tanıma ve arınma süreci, kişinin manevi gelişiminde önemli bir adım olarak görülür. Hüseyin Hârizmî, aşırı soru sormanın içsel huzuru bozabileceğine ve bu nedenle sorgulamanın ölçülü ve doğru yapılması gerektiğine dikkat çeker.⁶²⁰ Yazar, bu prensipleri Mesnevî’den bir şiirle destekleyerek daha derinlemesine anlamamıza yardımcı olur. Şiir, sembolik ve estetik bir ifadeyle tasavvufî düşünceleri aktarır, böylece okuyucunun konuyu etkili bir şekilde kavramasını sağlar.

وای آن مرغی که نار وئیده پر
بر پرد بر اوج وافتد خطر.

Vay o kuş’a uçuşunu kaybetti
Uçarken zirvede, tehlikeye düşüyor.⁶²¹

Beyitte, tehlikeli bir duruma karşı dikkatsizce yaklaşan birinin durumu, “Mânevî yangın” anlamına gelen “Ateş” metaforuyla anlatılır. Uyarıları dikkate almayan bir kuşun tehlikeye düşmesi üzerinden, insanın hem ruhsal hem de fiziksel olarak kendisini tehlikelerden koruması gerektiği vurgulanır. Ayrıca, Hüseyin Hârizmî, Mesnevî’deki beyitle nefsin arındırılması ve Allah’ın rızasını kazanma çabasını vurgular. Bu manevi mücadele, doğru ibadetler ve ilahi rehberlikle kişinin manevi gelişimi ve Allah’a yaklaşması için önemli görülür.

⁶¹⁹ Şihabüddîn Sühreverdî, *İrşâdü’l Mürîdîn* (İstanbul: Hâcegân Yayınları, 2014), 26.

⁶²⁰ Hârizmî, *Cevâhirü’l-Esrâr ve Zevâhirü’l-Envâr*, 1/108.

⁶²¹ Celâleddin-i Rûmî (1207-1273), *Mesnevî-i Ma’nevî*, 1/25635. Mesnevi. Altıncı kitap No: 4072 / 4916. *Mesnevî-i Ma’nevî*’deki, s.25635 üzerinden 24796. Hârizmî, *Cevâhirü’l-Esrâr ve Zevâhirü’l-Envâr*, 1/108.

Hallun: Hüseyin Hârizmî, “Sirke” terimiyle içsel dönüşümü ve manevi yolculuğu ifade ederken, “Hal” kavramına da vurgu yapar. “Hal”, kişinin iç dünyasında oluşan ruhsal ve duygusal durumları, arzu ve kazanım olmaksızın, kalbe gelen her türlü duygu ve hissi tanımlar. Yazar, “Sirke” terimiyle insanın içsel dönüşümünü ve manevi yükselişini ifade ederken, “Hal” kavramına da vurgu yapar. “Hal”, kişinin ruhsal ve duygusal durumunu temsil eder ve manevi yolculukta önemli bir rol oynar. İçsel dönüşüm sürecinde, kişinin arınarak hakka yaklaşması ve kalbine gelen her türlü duygunun şevk ve zevk dışında bir durum olması belirtilir. Bu, tasavvuf edebiyatında “Hal” kavramıyla ifade edilen bir içsel deneyimi anlatır.⁶²²

4.1.12. Havf ve Reca

Kur’an’a göre, ibadet korku ve umut dengesiyle yapılır. Korku, Allah’ın azabından sakınmayı; umut, O’nun rahmetine güvenmeyi ifade eder. Bu denge, marifet yolunda ilerlemek için önemlidir. Ayrıca, Ebü’l-Kâsım İshâk b. Muhammed b. İsmâîl el-K’adî el-Hakîm es-Semerkindî’ye (ö.341/953) göre “el-Havf” iki tür korkuyu içerir: “Huşu,” Allah’a derin saygı ve korkuyu, “Korku” ise genel bir endişeyi ifade eder. Huşu, ibadetleri derinleştirirken, korku Allah’a sığınmayı sağlar. Her iki duygu da kişinin Allah’a yaklaşma ihtiyacını vurgular.⁶²³ “Reca” terimi, umut ve hedeflere ulaşma beklentisini ifade eder. Hüseyin Hârizmî, bu kavramın kişiyi harekete geçirdiğini ve ilerlemeye teşvik ettiğini belirtir. Ayetteki umut, Allah’ın takdirine güvenmeyi ve isteklendirme hissini artırmayı sağlar.⁶²⁴ Ayrıca, İmam Gazzalî’ye göre, “Havf” kalpteki korku ve endişeyi ifade eder. Bu duygu, Allah’a karşı derin saygıyı ve korkuyu içerir, kişinin günahlarından ürpermesini sağlar, ibadet ve itaati artırır ve Allah’a yaklaşma arzusunu güçlendirir. İmam Gazzalî, “Reca’yı” kalbin mutluluk ve ferahlıkla dolması olarak tanımlar. Umudun gerçekleşmesi için sadece beklemek değil, aynı zamanda bu umudu gerçekleştirmek için çaba göstermek gerektiğini vurgular.⁶²⁵ İmam Gazzalî’nin “Reca” kavramını içsel isteklendirme ve

⁶²² Hârizmî, *Cevâhirü’l-Esrâr ve Zevâhirü’l-Envâr*, 1/109.

⁶²³ el-Kûşeyri, *er-Risaletü’l Kûşeyriye*, 125.

⁶²⁴ Ankebût süresi.29/5.

⁶²⁵ Gazzalî, *Muhtasaru İhya-i Ūlumiddin el-Müsemma Lubabu’l İhya*, 1/279.

çaba ile ilişkilendirmesi, umudun manevi yolculukta temel bir rol oynadığını gösterir.⁶²⁶

Ebû Mervân Abdülmelik b. Habîb b. Süleymân es-Sülemî (ö.238/853), “Reca” kavramını üç boyutta inceler: İyi amellerin kabulünü umut etmek, tövbe ve affi ummak ve doğru yolu takip ederek bağışlanma talep etmek. Bu boyutlar, manevi gelişimde umudun önemini vurgular.⁶²⁷ İbni Âtaullah el-İskenderî’nin “Reca’ya” yaklaşımı, umudu sadece bir arzu olarak değil, salih amellerin sonucu olarak görür. Umut, gerçekleşmeyecek şeylerin peşinden koşmak yerine, Allah’ın rızasını kazanmak için doğru ve iyi ameller yapmayı içerir. Bu perspektif, umudun etkin bir şekilde kullanılmasının ve doğru yolda ilerlemenin önemini vurgular; “Reca”, insanı iyiliği aramaya ve hayırlı işlere yönlendiren bir ilham kaynağıdır.⁶²⁸ Sühreverdî bu konuyu şöyle ele alır; Havf, Allah’ın cezalandırmasından korkarak O’na isyanı terk etme anlamına gelir. Recâ ise, sevap elde etme arzusuyla ibadeti güzelleştirmektir. Recâ, üç farklı şekilde tanımlanmıştır: Birincisi, kişi iyi bir amel işler ve bu amelin kabulünü arzu eder. İkincisi, kişi kötü bir amel işler, ancak sonrasında tövbe eder ve bağışlanmayı diler. Üçüncüsü ise yalancı recâdır; bu, günahlarda aşırıya kaçan bir kişinin, ardından “bağışlanmayı arzuluyorum” şeklinde bir ifade kullanarak Allah’ın affını dilemesidir.⁶²⁹ Ayrıca, Ebû Talibi’l Mekki bu konuyu eserinde şöyle açıklar; Haşyet, havf makamının bir tezahürü olup, kulun Allah’a karşı derin bir saygı ve korku içinde bulunmasını ifade eder. Havf, gerçek takvanın bir yansımasıdır ve bireyin manevi sorumluluk bilinciyle hareket etmesini sağlar. Bunun yanı sıra Reca konusunu bir kudsî hadisle şöyle belirtmektedir, “Kul ne kadar çok günah işlerse işlesin, eğer samimi bir şekilde Allah’tan mağfiret diler ve affını ümit ederse, Yüce Allah’ın onu bağışlayacağı bildirilmiştir.” Bu rivayet, ilahi rahmetin sınırsızlığını ve samimi tövbenin önemini vurgulamaktadır.⁶³⁰

4.1.13. Heybet ve Üns

⁶²⁶ el-Gazzâlî, *İhyâ’u Ulmü’id-Din*, 2/339.

⁶²⁷ el-Kûşeyri, *er-Risaletü’l Kûşeyriye*, 131.

⁶²⁸ Abdulmecid eş-Şernûbi, Şerhu Hikemi’l İmam İbni Âtaillahi’l İskenderi (Şam - Suriye: Dar İbnû’l Kesir, 2010), 1/133.

⁶²⁹ Sühreverdî, *İrşâdü’l Mürîdîn*, 43.

⁶³⁰ Muhammed bin Ali bin Âtiyye el-Harisi Ebû Talibi’l Mekki, *Kutu’l Kulub fî Mûâmeleti’l Mahbûb ve Vesfî Tariki’l Murid ila Makami’l Tevhid* (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2004), 2/316-357.

Heybet ve üns, tasavvufî edebiyatta derin anlamlar taşıyan iki kavramdır ve saliklerin (Manevi yolcuların) farklı ruh hallerini ifade eder. Heybet: Tasavvufî manada “Heybet,” Allah’ın kudreti karşısında derin bir korku ve ürpertiye ifade eder. Bu durum, kişinin manevi yolculuğunda dikkatli ve temkinli olmasını sağlar ve yalnızlık arzusunu doğurur. İmam Gazâlî, bu durumu İbrahim bin Edhem’in yaşadığı bir olayla açıklar. Ebû İshâk İbrâhîm b. Edhem b. Mansûr (ö.161/778), Allah’a yakınlığın yalnızlık ve insanlardan uzaklaşmayı getirdiğini belirtir.⁶³¹ Bu yalnızlık, Allah’a yakın olmanın ve dünyadan uzaklaşmanın bir sonucudur.

Üns, Allah’ın Cemal sıfatlarının etkisiyle oluşan bir haldir ve huzur, sevinç ve güven getirir. Bu durumda, salik Allah ile derin bir dostluk ve sevgi ilişkisi yaşar, Cemal sıfatlarının tecellilerini hisseder ve manevi genişleme yaşar.⁶³² Aslında, Heybet ve Üns arasındaki denge; tasavvuf yolunda, salikin heybet ve üns hallerini dengeli yaşaması önemlidir. Heybet, Allah’a korku ve saygıyı artırırken, üns, sevgi ve dostluğu güçlendirir. Bu denge, manevi olgunluğu ve Allah’a yakınlığı artırır. Sühreverdî bu konuyu böyle ele alır; “Heybet, kabz hâline benzer ancak ondan daha yoğun bir etki taşır; çünkü Allah’tan kalbe yönelen tehdit ve hitap daha kuvvetlidir. Bununla birlikte, üns de başlangıçta benzerlik taşır, ancak daha mükemmel bir haldir; zira Allah’tan kalbe ulaşan bolluk ve lütuf çok daha fazladır.”⁶³³

İbnü’l Ârabî bu konuyu şöyle ele alır; Tasavvufî terminolojide heybet, kulun kalbinde meydana gelen derûnî bir hâl olarak tanımlanmaktadır. Bu hâl, Hakk’ın cemalinin celâl yönüyle tecellisi neticesinde ortaya çıkmaktadır. Zira heybet, doğrudan ilâhî zatın değil, cemal tecellisinin celâl yönüyle yansımasının bir etkisi olarak değerlendirilmektedir. Heybetin zıddı olarak ele alınan ünsiyet, sûfiler tarafından cemal tecellisinin kalpte yarattığı bir hâl olarak kabul edilmiştir. Ancak, bazı sûfilerin, ünsiyetin yalnızca cemal tecellisinden kaynaklandığını ifade etmeleri, hakikatin tam olarak kavranamamasından ileri gelen bir yaklaşım olarak değerlendirilmektedir. Zira hakikat ehli nazarında ünsiyet, cemalin celâlle birlikte tecellisi sonucu kalpte oluşan

⁶³¹ el-Gazzâlî, *İhyâ’u Ulmû’id-Din*, 2/339.

⁶³² Hârizmî, *Cevâhirü’l-Esrâr ve Zevâhirü’l-Envâr*, 1/109.

⁶³³ Şihabüddîn Sühreverdî, *İrşâdü’l Mürîdîn* (İstanbul: Hâcegân Yayınları, 2014), 19.

bir hâl olup, tek yönlü bir tasnifin ötesinde, derin bir tasavvufî idrak gerektiren bir meseledir.⁶³⁴

Tevacüd: Tasavvuf terminolojisinde, vecd manevi coşku ve Allah’a derin bir bağın hissedilmesidir. Tevacüd ise, bu hale ulaşmak için kişinin kendini zorlayarak veya çaba göstererek yaptığı süreçtir. Bu süreçte nefsin seçim hakkı ve rolü önemlidir.⁶³⁵ Tevacüdün tanımı ve detayları şu başlıklar altında sıralanabilir: Vecdin Başlangıcı, tevacüd, vecd halinin başlangıcıdır ve nefis, bu süreçte yapacağı şeylerde seçme hakkına sahiptir. Amelde Gayret, tevacüd, kulun amellerde gayret göstererek kendini zorlamasıdır. Zorlamadan Gayret, tevacüdün bir diğer hali, kişinin kendini zorlamadan vecd halini yaşamak için gösterdiği belirli bir gayrettir.

Tevacüd, vecd ve vücûd haline erişmenin başlangıcıdır ve manevi derinlik kazandırır. Kişi, bu süreçte riyakârlıktan uzak durarak ve nefsiyle mücadele ederek vecde ulaşmaya çalışır. Tevacüd kalpteki kasveti giderir ve manevi olgunluğa ulaşmada önemlidir. Hz. Peygamber (sav)’in hadisi şerifi, manevi yolculukta rehberlik eder ve niyetin ameller üzerindeki etkisini ortaya koyar. Hadisi Enes bin Malik’ten rivayet edildiği üzere şöyle diyor: “*Resulullah (sav)’ı şöyle buyururken işittim: Ey insanlar, ağlayın. Eğer ağlayamıyorsanız, kendinizi ağlar gibi yapın. Zira cehennem ehli, cehennemde ağlayacaklar ve gözyaşları yüzlerinde dereler gibi akacak. Gözyaşları tükendiğinde ise kan akacak ve gözleri yarılacak. Eğer bu gözyaşlarının ve kanın içinde gemiler yüzdürülse, yüzebilirlerdi.*”⁶³⁶ Hüseyin Hârizmî, hadisi şu şekilde özetler: Hz. Peygamber (sav) bu hadisile, ümmetine cehennemin dehşetini ve cehennem azabının şiddetini etkileyici bir şekilde anlatır. Cehennemdeki insanların pişmanlıkları ve azapları nedeniyle sürekli ağlayacaklarını, gözyaşları tükendiğinde kan akacağını vurgular.⁶³⁷ Bu ifade, cehennemin korkunçluğunu ve oradaki azabın dayanılmazlığını gözler önüne sermek amacıyla kullanılmıştır. Bu hadis, Müslümanları cehennemin dehşetini hatırlatarak günahlardan kaçınmaya, tövbe etmeye ve Allah’a daha yakın olmaya teşvik eder. Korku ve ümidin dengede tutulduğu

⁶³⁴ İbn Ârabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 2008, 9/362.

⁶³⁵ Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*, 1/109.

⁶³⁶ Ebû Abdîrrahmân Abdullâh b. el-Mübârek b. Vâzih el-Hanzalî el-Mervezî, *el-Müsned İbn. Mübarek* (Riyad-Suudi Arabistan: Mektebetü el-Meârif, 1991), 1/7.

⁶³⁷ Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*, 1/109.

bu tür uyarılar, müminlerin imanlarını güçlendirmek ve doğru yolda kalmalarını sağlamak için önemlidir. Sühreverdî bu konuyu şöyle ifade eder; “Tevâcüd, kişinin nefsinde vecd hâlini ortaya çıkarmaya çalışması ve vecd duygusunu yaşama arzusudur. Bazı âlimler, kişinin kendisinde bulunmayan bir hâli sergilemeye çalışmasının samimiyetle bağdaşmayacağını öne sürerek tevâcüde karşı çıkmışlardır. Ancak sahih olan görüş, tevâcüdün caiz ve meşru bir davranış olarak kabul edilmesidir.”⁶³⁸

İbnü’l Ârabî bu konuyu şöyle ele alır; Tevacüd, kelime olarak vecdi çağırma anlamına gelmektedir. Tasavvufi anlamda, tevâcüd, vecd hâlini elde etmeye yönelik bir çaba ve gayret olarak tanımlanır. Vecd, kişinin ilâhî aşk ve hâlin etkisiyle derin bir manevi hal almasıdır. Ancak, vecd hali, sahibine doğru bir şekilde tecelli eder ve kişiye hakikatle buluşma deneyimi sunarsa gerçek bir vecd olarak kabul edilir. Eğer bu hâl, yalnızca dışsal bir şekilde taklit edilip, kişiye gözüdürse, bu durumda o kişi, yalancı, ikiyüzlü ve münafık olarak değerlendirilir ve Allah yolunda bir nasibi olmadığı kabul edilir.⁶³⁹

Setr (Koruma): Tecelli kalpte başlar ve arifler için Allah’ın rahmetiyle ilişkilidir. Setr, Allah’ın koruma ve kapatma sıfatıdır. Arifler, Allah’ın lütfu ve merhametiyle korunur. Setr, günahlardan ve manevi tehlikelerden koruma anlamına gelir, ariflere güven ve huzur sağlar.

4.1.14. Levâih

“Levâih,” tasavvufta şeriatın manevi hali olarak bilinir ve salikin Allah’ın kaderini daha derin bir şekilde kavradığı bir aşamadır. Bu süreçte görülen geçici nurani veya ışıksal cisimler, manevi bilinci artırır ve kaza ile kaderin derinliklerini anlamayı sağlar. **Levam’i (Alametler):** “Levam’i” veya “Alametler,” tasavvufta ilahi aşka yaklaşma sürecinde ortaya çıkan ışıksal cisimlerdir. Salik, nefsanî halleri temizlendikçe bu alametleri görmeye başlar, bu da onun ilahi aşka olan yakınlığını ve manevi gelişimini gösterir. Bu işaretler, kişinin manevi uyanıklığını artırır ve tasavvufî ilerlemesini destekler.⁶⁴⁰ Sühreverdî bu konuyu şöyle ele alır; “Levâih, levâmî‘ ve tavâli‘, kalbe gelen manevi ışık ve parıltıları ifade eden kavramlardır. Levâih, şimşek

⁶³⁸ Şihabüddîn Sühreverdî, *İrşâdü’l Mürîdîn* (İstanbul: Hâcegân Yayınları, 2014), 20.

⁶³⁹ İbn Ârabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 2008, 9/347.

⁶⁴⁰ Hârizmî, *Cevâhirü’l-Esrâr ve Zevâhirü’l-Envâr*, 1/114.

gibi hızlıca beliren ve kaybolan bir parıltıdır. Levâm‘i, levâihten daha belirgin olup etkisi iki veya üç vakit sürebilir. Tavâl‘i ise en uzun, en sürekli ve en güçlü olanıdır; kalıcılığıyla zulmeti daha etkili bir şekilde ortadan kaldırır.”⁶⁴¹ Ayrıca, İbnü‘l Ârabî levaih konusunu şöyle açıklar; Tasavvuf terminolojisinde “Levâih” (parıltılar), sûfiler tarafından sırların halden hale parlayan yansımaları olarak kabul edilmektedir. Bu kavram, mutasavvıflara göre, zahirî duyularla sınırlı olmayan ve ilahi hakikatin bir tezahürü olarak göze parıldayan zâtî nurlar ve ilahi yüze ait tecelliler şeklinde anlaşılmaktadır. Söz konusu tecelliler, nefy (olumsuzlama) değil, ispat (olumlama) yöntemiyle gerçekleşmektedir. İlahi isimlerin nurları ise, varlık âleminde eserleri müşahede edilirken belirgin hâle gelir ve ancak bu nurların tecellisiyle bilinebilir. Sûfî anlayışa göre, bir halden daha yüksek bir hale intikal etmek, önceki hali terk ederek bir daha geri dönmek anlamına gelir. Bu süreç, kişinin manevi tekâmül yolculuğunda sürekli ilerlemeyi ve her aşamada daha derin bir idrak seviyesine ulaşmayı ifade etmektedir.⁶⁴²

4.1.15. Teval‘i (Nurlar)

“Teval‘i” veya “Nurlar,” tasavvufta manevi aydınlanma ve karanlıktan aydınlığa geçişi ifade eder. Bu süreç, nefis mücadelesi ve zorluklarla doludur ancak kişiyi manevi olarak aydınlatır. “es-Sühreverdî el-Maktûl”den alınan açıklamalar, bu manevi halin derinliğini ve önemini vurgular. “Teval‘i” veya “Nurlar,” manevi yolcunun ilerlemesini ve Allah’a olan yakınlığını artırmasını temsil eder.

يا ايها البرق الذي يلمع
من اي اكناف السماء تسطع.

Ey parlayarak dağılan şimşegin ışıkları
Gökyüzünün hangi tarafından parlıyorsun?⁶⁴³

Bu dize, tasavvufta “Işık” ve “Nur” mecazen kullanarak ani ve derin manevi aydınlanmayı ifade eder. “Parıldayan yıldırım” ifadesi manevi aydınlanmayı, “Semaların kuytularından parlamak” ise ilahi ışığın yansımalarını temsil eder.

⁶⁴¹ Sühreverdî, *İrşâdü‘l Mürîdîn*, 28.

⁶⁴² İbn Ârabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 2008, 9/247.

⁶⁴³ Hârizmî, *Cevâhirü‘l-Esrâr ve Zevâhirü‘l-Envâr*, 1/114. <https://www.aldiwan.net/poem80787.html>.

Sühreverdî'nin mısraları, ilahi aşkın ve manevi coşkunun kişinin manevi dünyasında yarattığı derin etkileri vurgular.

Tasavvuf edebiyatında Liva-iha, Tavâlik ve Lavâmi kavramları, manevi yükseliş ve kalbin ilerlemesini temsil eder. Liva-iha manevi aydınlanmayı ve kalbin ilahi hakikatlerle ilişkisini, Tavâlik manevi ilerlemenin aşamalarını ve Lavâmi kalpteki manevi aydınlanma ve ilahi aşkı ifade eder. Bu terimler, tasavvufî yolculukta manevi gelişim ve ilahi gerçeklere yaklaşmanın çeşitli yönlerini açıklar. İmam Kuşeyrî'ye göre, Levâih (Şeriat), Teval'i (alametler) ve Levam'i (nurlar), kalbin manevi yükselişi ve ilahi gerçekliğe yaklaşma sürecinde ulaşılan farklı mertebeleri temsil eder.⁶⁴⁴ Bunun yanı sıra, Tasavvuf edebiyatındaki terimler, manevi gelişim ve kalp inkişafının işaretleridir. İmam Kuşeyrî'ye göre, Allah her zaman manevi rızkı kalbe verdiği için bu manevi haller sürekli olarak müritlere verilir. Bu alıntı, tasavvufî yolda ilerleyenlerin deneyimlerini ve ilahi gerçekliğe yaklaşımlarını anlatır.

4.1.16. Telvin ve Temkin

“Telvin”, tasavvuf edebiyatında hâl sahibi olan kişilerin, bir manevi hâlden diğerine geçiş sırasında yaşadıkları manevi halleri ifade eder. “Temkin”, hakikat ehli olanların niteliğini ifade eder. Bu terim, kişinin beşerî durumdan manevi olarak sıyrılarak, evrensel ve kapsayıcı hakikatin sonsuzluğuna ulaşmasını belirtir. Temkin, kişinin manevi yolculuğunda en yüksek mertebe olan ilahi hakikate ulaşma çabasını ve gayretini temsil eder.⁶⁴⁵ Hüseyin Hârizmî'nin bu konuyu bir beyit ile açıkladığı belirtilmiştir. Beyitte, muhtemelen “Temkin” kavramının hakikate ulaşma sürecindeki önemi ve anlamı vurgulanır.

تا تویی در میانه خالی نیست
چهره وحدت از نقابِ شکی.

Ta ki sen varken ortada hiçbir yer boş değil
Tekliğin şüphe maskesinden çıkan yüzüsün.⁶⁴⁶

Bu dize, Allah'ın her şeyin özünde bulunduğunu ve birliğinin her şeyin ortasında yer aldığını vurgular. “Vahdet” (Birlik) kavramı, Allah'ın birliğinin her türlü

⁶⁴⁴ el-Kûşeyri, er-Risaletu'l Kûşeyriye, 186.

⁶⁴⁵ Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*, 1/115.

⁶⁴⁶ Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*, 1/115.

şüphe ve karmaşadan bağımsız olduğunu ifade eder. Hüseyin Hârizmî, kalpteki şüphelerin giderilmesinin ve Allah’a tam bir bağlılığın manevi olgunluk ve ilahi aşkla derinleşmenin temel şartı olduğunu belirtir.

Hüseyin Hârizmî, imanın sadece bilgi değil, kalpte şüphesiz bir inanç olduğunu vurgular. İman, ilmî veya dışsal göstergelerden ziyade, kalbin derinliklerindeki kesin güvene dayanır. Zamanla ve nefisle mücadele sırasında, insanlar şüpheler ve yanılsamalarla karşılaşabilir. Yazar, bu tür dış etkilerden uzaklaşmanın ve hakikate doğru ilerlemenin şüphelerden arınmakla mümkün olduğunu belirtir.⁶⁴⁷ Hakikate ulaşmak için kalpte derin bir güven ve inanç gerekliliğini vurgular. Şüphelerden arınmak ve içsel egoizmden kurtulmak, manevi yolculuk ve ilahi gerçekliğe yaklaşmada kritik bir adımdır. Yazar, kişinin nefsiyle mücadele ederek önyargılardan, kibirden ve inatçılıktan arınmasının ebedî kurtuluş için gerekli olduğunu belirtir. Manevi yükseliş, içsel dönüşüm ve kalbin temizlenmesiyle mümkündür. Ayrıca Sühreverdî’ye göre; “Telvîn, manevi değişim hâlini yaşama durumu olup, hal ehlinin sıfatıdır. Temkîn ise sabırlı bir şekilde halin sabit kalmasıdır ve hakikat ehlinin sıfatıdır. Kişi, seyrü sülûk sürecinde telvîn hâlini taşır, çünkü bir halden diğerine geçiş yapmaktadır. Temkîn, sâlikin maksadına ulaşmasıyla gerçekleşir; maksada erişen sâlik, duraklar ve halindeki istikrarı sağlar, çünkü bundan sonra geçiş yapılacak bir hal kalmaz. Bu hal, beşeriyet vasfının tamamen ortadan kalkması ve hakikatin baki kalmasıdır.”⁶⁴⁸

İbnü’l Ârabî telvin ve temkin konusunu şöyle ifade ediyor; Tasavvuf anlayışında sûfîlerin çoğunluğuna göre *telvin*, kemale ermemiş, eksik bir hal olarak kabul edilmektedir. Telvin, kulun ruhî ve manevi durumları itibarıyla renkten renge girmesi, yani bir halden başka bir hale geçmesi anlamına gelir. Bununla birlikte, bazı mutasavvıflar için telvin, kişinin hakikate ulaşma yolunda muhakkik (hakikati araştıran) ve kâmil (olgun) olmasının bir göstergesi olarak değerlendirilmiştir. Benim benimsediğim görüş de bu doğrultudadır. Kişinin telvin hâlinde ne kadar yerleşik ve sabit olması (*telvinde temkin*), onun kemal derecesiyle doğru orantılıdır. Bu durumda, kişi istikrarı (*temkin*) elde eder ve şu hükme varılır: “*Telvinde temkin* (yani değişimde

⁶⁴⁷ Hârizmî, *Cevâhirü’l-Esrâr ve Zevâhirü’l-Envâr*, 1/115.

⁶⁴⁸ Sühreverdî, *İrşâdü’l-Mürîdîn*, 28-29.

sebat göstermek ya da sürekli değişim içinde olmak), aslında gerçek temkinin bir tezahürüdür.”⁶⁴⁹

4.1.17. Kurb (Yakınlaşma)

“Kurb”, tasavvufta, kişinin ibadetlerle Allah’a manevi olarak yaklaşmasını ve O’na daha yakınlaşmasını ifade eder. Bu durum, salikin manevi yükselişini sağlar ve Allah’a olan bağlılığını artırır. İbadetlerin düzenli ve samimi bir şekilde yapılması, kişinin manevi gelişimini destekler ve Allah’a yakınlaşmasını hızlandırır. Tasavvuf edebiyatında, ibadetlerin bu önemini vurgulayan bir hadisle açıklanır.

لا يزال عبدي يتقرب اليّ بالنوافيل، حتى أحبه، فإذا أحببته كنت له سمعاً وبصراً، في يسمع وبي يبصر.

Bu hadis-i kutsi, “*Rabbim, kullarım bana nafile ibadetlerle yaklaştıkça, beni ona sevdirebilir. Beni sevdiği zaman da, onun işiten kulağı, gören gözü olurum. O’nunla işiten ve O’nunla gören olurum.*” şeklinde çevrilebilir.⁶⁵⁰ Bu hadis, Allah ile kul arasındaki manevi yakınlık ve bağlılığın nasıl oluştuğunu anlatır. Hüseyin Hârizmî, nafile ibadetlerin Allah’ın rızasını ve sevgisini kazanmak için gerekli olduğunu belirtir. Sühreverdî bu konuyu şöyle açıklar; “Kurb, kişinin ibadet ve itaat yoluyla Allah’a yakınlaşması ve bu süreçte manevi bir makamdan daha yüksek bir makama erişmesi olarak tanımlanabilir.”⁶⁵¹ Sühreverdî bu konusunu böyle ele alır; “Kurb”, kişinin Allah’a taat yoluyla yaklaşmasını ve manevi olarak bir makamdan başka bir makama yükselmesini ifade eder. Bu kavram, kişinin Allah’a yakınlığını arttırması ve O’nun rızasını kazanması için sergilediği samimi bir çaba ile özdeşleştirilir. Kurb, Allah’a taat yoluyla yakınlaşmayı ve manevi yükselişi tanımlarken, Bu iki kavram, insanın Allah’a yakınlaşma çabasının ve uzaklaşma tehlikesinin önemini vurgular.⁶⁵²

İbnü’l Ârabî kurb konusunu şöyle ifade etmektedir; Tasavvufta kurb (yakınlık), Allah’a yakın olma durumunu ifade eder ve bu yakınlık, genellikle itaatlerin yerine getirilmesiyle sağlanır. Bunun yanı sıra, *kurb* kelimesi bazen de bir bütünün iki ucunun

⁶⁴⁹ İbn Ârabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 2008, 9/250.

⁶⁵⁰ el-Kirmânî., *el-Kevâkibü’l Derârî fî Şerhi Sahih el-Buhari.*, 7/238. Sahih Buhari. Sayı: 6502. Hârizmî, *Cevâhirü’l-Esrâr ve Zevâhirü’l-Envâr*, 1/116.

⁶⁵¹ Sühreverdî, *İrşâdü’l Mürîdîn*, 29.

⁶⁵² Sühreverdî, *İrşâdü’l Mürîdîn*, 29.

yakınlığını tanımlamak için kullanılır. Bu bağlamda, “Kurb” bir çizgiyle kesilen bir dairenin iki ucunun daha yakın hâle gelmesi gibi bir durumu anlatır. Her iki anlam da, bir birliktelik ve yakınlaşma durumunun ifadesidir ve tasavvufi bağlamda, Allah’a yönelme ve ona yaklaşma sürecinin simgesel bir temsilidir.⁶⁵³

4.1.18. Bû’d (Uzaklaşma)

“Bû’d” veya uzaklaşma, tasavvufta ilahi kudretten ve hakikatten uzaklaşmayı ifade eder. Bu durum, kişinin manevi gerilemesine ve Allah’a bağlılığının zayıflamasına yol açar. Manevi yolculukta bu uzaklaşmayla mücadele ve Allah’a olan bağlılığı güçlendirmek önemlidir.

قرب خلق و رزق بر جُمْلَه است عام
قرب وحی و عشق دارند این کرام.

Yaratılmışlara yakınlık ve rızık herkese geneldir

Vahiy ve aşka yakınlık ise bu yüce kimselere mahsustur.⁶⁵⁴

Bu beyitte, iki tür yakınlık ve rızıktan bahsedilir. İlk cümlede, “قرب خلق و رزق” yani “Bütün insanlar için yakınlık ve rızık geneldir” denilerek, herkesin Allah’a olan yakınlığı ve rızkı geneldir, yani herkes bu nimetlerden pay alır. İkinci cümlede ise, “قرب وحی و عشق دارند این کرام” yani “Bu asil kişilerin yakınlığı ve aşk ise ilahi vahiydedir” denilerek, “Asıl kişiler” yani Allah’a yakın olan, manevi gelişimi ilerlemiş kişiler için ise yakınlık ve aşk ilahi vahiy, yani ilahi rehberlik ve manevi sevgi tarafından sağlanır. Bu’d, taatten uzaklaşmayı ve ilahi emirleri ihlal ederek manevi bir düşüşe işaret eder. Ayrıca, Sühreverdî bu konusunu şöyle ifade eder; “Bu’d” ise kişinin Allah’ın taatinden uzaklaşması ve O’nun emirlerine muhalefet etmesi sonucu manevi bir kirlenmeye uğramış halini tanımlar. Bu durum, kulun manevi yolculuğundaki bir gerilemeye işaret eder. Bu’d, genellikle kişinin önce taatlardan uzaklaşmasıyla, ardından hakikati tahkik etme yeteneğinden kopmasıyla başlar. Bu uzaklaşma, kişinin manevi hayatında bir düşüşü ve Allah’a olan yakınlığının zayıflamasını gösterir.⁶⁵⁵

Tasavvufta, Allah’ın rahmeti iki düzeyde tecrübe edilir: Genel rahmet tüm yaratılmışlara ulaşırken, manevi olarak olgunlaşanlara özel lütuflar, ilahi aşk ve vahiy

⁶⁵³ İbn Ârabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 2008, 9/411.

⁶⁵⁴ Hârizmî, *Cevâhirü’l-Esrâr ve Zevâhirü’l-Envâr*, 1/116.

⁶⁵⁵ Sühreverdî, *İrşâdü’l-Mürîdîn*, 29.

yakınlığı sunulur. Ebû Saîd Fazlullâh b. Ebi'l-Hayr Ahmed b. Muhammed el-Meyhenî (ö.440/1049), beyitlerinde ilahi aşkı ve derin manevi sevgiyi ifade eder, bu da Allah'a yakın olmanın aşk ve olgunluk gerektirdiğini vurgular. Ebu'l-Hayr olarak bilinen İranlı Horasanlı dervişin zikirlerinde “Âşıkane” dörtlülerle tanınan beyitlerden biri şu şekildedir: “Âşıkâne” dörtlülerle bilinen Ebu'l-Hayr'ın beyitlerinden biri, tasavvufta derin manevi sevgiyi ve ilahi yakınlığı ifade eder. Konuyla alakalı olarak bu dervişten rivayetle bir beyit beyan eder.

من از تو جدا نبوده ام تا بودم
و این هست دلیل طالع مسعودم.

“Ben, senden hiç ayrılmadım ki, var olana kadar
Ve bu, bahtiyar kaderimin kanıtıdır”.⁶⁵⁶

Beyitte, şairin Allah'a olan sarsılmaz bağlılığı ve bu bağlılığın hayatındaki mutluluğun kaynağı olduğu vurgulanır. “Nerede olsanız, O sizinle beraberdir.”⁶⁵⁷ Ayeti, tasavvufi bakış açısıyla yorumlanarak, nefis mücadelesinde zafer kazananların Allah'ın sürekli desteğini hissettiklerini ifade eder. Bu bilinç, manevi yolculukta ilerlemeyi ve Allah'a yakınlaşmayı kolaylaştırır.

Ebû Alî Hasen b. Alî b. Muhammed ed- Dekkâk'a (ö.405/1015) göre, “*Eğer âşık ile hemhal olan insanda, aşk ruhu, yanma ve hasret yoksa o kişi sadece yorgunluk çeker.*”⁶⁵⁸ Gerçek aşk, derin bir yanma ve hasret duygusuyla tanımlanır. Eğer bir kişi âşık olduğunu iddia ediyor fakat bu derin duyguları hissetmiyorsa, yalnızca yorgunluk ve huzursuzluk yaşar. Bu düşünce, gerçek manevi aşkın ilahi bağlılık ve kalıcı sevgi gerektirdiğini, dünyevi duyguların ise yüzeysel ve geçici olduğunu vurgular. Tasavvufta, gerçek mutluluk ve manevi tatmin, ilahi aşk yoluyla elde edilir, bu yüzden manevi bağlılık ve derin sevgi arayışına teşvik edilir. Sühreverdî şöyle ifade eder; “Bu'd, kişinin Allah'ın emirlerine muhalefet etmesi ve bu nedenle manevi bir kirlilik içine düşmesiyle ortaya çıkan Allah'tan uzaklaşma hâlidir. Bu uzaklaşma, başlangıçta

⁶⁵⁶ Tahsin Yazıcı, “Ebû Saîd Fazlullah b. Ebi'l-Hayr Ahmed b. Muhammed el-Meyhenî (ö. 440/1049).”, TDV (İstanbul: TDV, İslam Ansiklopedisi, 1994), 10/220-222. Hârizmî, Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr,1/116.

⁶⁵⁷ Hadid süresi, 57/4.

⁶⁵⁸ Hârizmî, Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr,1/117.

ibadet ve itaatten uzaklaşma ile başlar; ardından derinlik kazanan bir boyutta, hakikatten uzaklaşmaya dönüşür.”⁶⁵⁹

İbnü'l Ârabî “Bû'd” konusunu şöyle ifade eder; Tasavvufta *bu'd* (uzaklık), genellikle günah ve kusurlarda kalma hâliyle ilişkilendirilir. Bunun yanı sıra, *bu'd* bazen de kişinin kendisinden uzaklaşması anlamında kullanılır. *Bu'd* (uzaklık), kişinin manevi hallerinin değişmesiyle birlikte farklılaşır. Bu durumda, hal karineleri (manevi durumun belirleyici işaretleri) aracılığıyla, kişinin özünde kast edilen şeylere işaret edilir. Haller ve yakınlık ile ilgili daha önce zikredilen tüm bu kavramlar, eğer kulun manevi niteliklerinde gerçekleşmezse, onun yokluğu *uzaklık* olarak kabul edilir. Bu da, aslında kişinin manevi anlamda uzaklığının ta kendisidir.⁶⁶⁰

4.1.19. Havatır (Tehlikeler)

“Havatır”, tasavvufta manevi yolculukta karşılaşılan içsel ve dışsal zorlukları ifade eder. Bunlar iki türde olabilir: ilham, manevi rehberlik ve destek sağlarken; vesvese, şeytandan veya nefsteki şüphelerden kaynaklanan olumsuz düşünceleri ifade eder. Bu tehlikeler, kişinin manevi gelişimini sınar ve doğru yolda ilerlemek için sabırlı ve dikkatli olmayı gerektirir.⁶⁶¹ Ayrıca, Sühreverdî konuyu şöyle ifade eder; Tasavvufta “Havâtır”, kalplere gelen hitaplar ve düşünceler olarak tanımlanır. Bu hitaplar, çeşitli kaynaklardan gelebilir ve her biri farklı bir anlam taşır. Havâtır, kalplere gelen hitapları ifade eder ve dört farklı kaynaktan gelebilir: Melekten gelen ilham, kişiyi iyiliğe yönlendirir; şeytandan gelen vesvese, doğru yoldan saptırır; nefisten gelen hevâcis, dünyevî endişe ve arzulardan kaynaklanır; Allah'tan gelen iyi düşünceler ise insanı huzura ve doğruya ulaştırır. Tasavvufta, bu hitapların kaynağını ayırt etmek ve ilahi ilhama yönelmek önemlidir.⁶⁶²

Aslında, “Havatır” veya tehlikeler, Allah, melekler, nefis ve şeytandan kaynaklanabilir. “Hatır-ı Hak” olarak adlandırılan Allah'tan gelen manevi rehberlik ve ilham, kişiyi doğrudan yönlendirir. Meleklerden gelen ilhamlar da manevi rehberlik sağlar. Ancak, şeytandan gelen vesveseler, şüpheler ve yanıltıcı düşünceler, kişinin

⁶⁵⁹ Şihabüddîn Sühreverdî, *İrşâdü'l Mürîdîn* (İstanbul: Hâcegân Yayınları, 2014), 20.

⁶⁶⁰ İbn Ârabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 2008, 9/417.

⁶⁶¹ Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*, 1/117.

⁶⁶² Sühreverdî, *İrşâdü'l Mürîdîn*, 30.

manevi yolculuğunu zorlaştırabilir ve dikkatini dağıtabilir. Nefisten gelen tehlikeler, kişinin içsel zayıflıklarından, arzularından, tutkularından ve egosundan kaynaklanır. Manevi rehberliği ve içsel yönlendirmeyi kullanarak bu tehlikelerle başa çıkmak ve doğru yolu bulmak önemlidir. Ayrıca, Ebû'n-Necîb es-Sühreverdî'nin, Abdullah b. Mes'ûd'dan (r.a.) aktardığı bir rivayete göre Hz. Peygamber (s.a.v.), insanın üzerinde hem şeytanın hem de meleğin yönlendirici bir etkisinin bulunduğunu belirtmiştir. Şeytan, insanı kötülüğe sevk eder ve hakkı yalanlamaya yönlendirirken; melek, hayra teşvik eder ve hakkı tasdik etmeye vesile olur. Birey, kalbinde hayra yönelik bir yönlendirme hissettiğinde bunun Allah'tan geldiğini bilmeli ve O'na hamdetmelidir. Buna karşılık, kötülüğe meyleden bir etki hissettiğinde ise şeytandan ve onun şerrinden Allah'a sığınmalıdır. Bu bağlamda, tasavvufî eğitim sürecinde müridin, kalbinde beliren düşüncelerin (havâtır) kaynağını doğru şekilde ayırt etmesi büyük önem taşımaktadır. Zira hakikate ulaşmak isteyen bir kişi için bu farkındalık, susuzluktan kavruşan bir kimsenin suya duyduğu ihtiyaçtan daha büyük bir gereklilik olarak görülmektedir.⁶⁶³

4.1.20. Vârid

“Vârid”, tasavvufta Allah'tan doğrudan gelen manevi ilhamı ifade eder. Bu ilham, kişinin kalbine Allah'ın doğrudan rehberliğini sağlar ve manevi gelişimi destekler. “Vârid”, manevi aydınlanmayı artırarak tasavvufî yolculukta önemli bir rol oynar.⁶⁶⁴ “Vâridat” terimi, tasavvufta Allah'tan doğrudan gelen manevi bilgi veya ilhamı ifade eder. Bu terim, “İlhamat, tecelliyat, bevadî, levâih, şevahid, tevarik, havâtır ve fütuhât” gibi diğer benzer kavramlarla birlikte kullanılır. Her biri manevi aydınlanma ve ilahi rehberliği ifade etse de, farklı anlam ve vurgular taşır.⁶⁶⁵ Ayrıca, Sühreverdî bu konuyu şöyle ifade eder; Vârid, kişinin iradesinde olmayan, övülmüş düşünce ve hallerin kalbe gelişi olarak tanımlanır. Vâridler sadece havâtırdan değil, Allah'tan veya ilimden de gelebilir. Vâridât, havâtırdan daha geniş bir kavramdır ve seçkin velîler (havas), İlâhî hitap veya onun anlamına sahip bir hal ile muhatap olma yeteneğine sahiptir.⁶⁶⁶ Aslında, “Vârid” terimini, kişinin kendi iradesi olmaksızın

⁶⁶³ Şihabüddîn es-Sühreverdî, *Tasavvufun Esasları, Avârifü'l - Maârif*, (İstanbul: Erkam Yayınları, 1993), 573.

⁶⁶⁴ Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*, 1/117.

⁶⁶⁵ Semih Ceyhan, “Vârid”, *TDV, İslam Ansiklopedisi* 42 (2012), 519-520.

⁶⁶⁶ Sühreverdî, *İrşâdü'l-Mürîdîn*, 31.

doğrudan Allah'tan gelen manevi ilham ve rehberliği ifade eder. Bu tür ilhamlar, kişinin bilinçli bir çaba göstermeden Allah'ın müdahalesiyle manevi olarak yönlendirilmesine ve gelişimine katkıda bulunur.

4.1.21. Yakîn

Hüseyin Hârizmî, bu konuyla ilgili fazla bilgi vermemesi, konu'nun kapsamını ve derinliğini vurgulamak amacıyla olabilir. İlme'l-yakîn terimi, sağlam deliller ve sağlıklı bir anlayış ile aktarılan bilgi türünü ifade eder. İlme'l-yakîn, bir konuyu nazari olarak anlamak ve kavramakla ilgilidir. Yazar, kesin delillerle doğrulanmayan bilgilerin "Malumat" olarak adlandırıldığını belirtir. Ayne'l-yakîn terimi, beş duyu organı veya edinilen deneyim ve gözlem yoluyla elde edilen bilgi türünü ifade eder. Hakka'l-yakîn, Doğrudan deneyim ve manevi tecrübelerle elde edilen, en yüksek seviyede kesin bilgi türüdür. Bu bilgi, duyuşsal algılar veya mantıksal düşüncelerle değil, derin manevi tecrübeler ve içsel gözlem yoluyla elde edilir.⁶⁶⁷ Ayrıca, Sühreverdî bu konuyu şöyle ifade eder; Yakîn terimi, tasavvufta üç seviyeli kesin bilgiyi ifade eder. İlme'l-Yakîn: Akıl ve çıkarımlarla elde edilen bilgi. Ayne'l-Yakîn: Gözlem ve deneyimle elde edilen kesin bilgi. Hakka'l-Yakîn: Manevi tecrübeyle ulaşılan en yüksek kesin bilgi. Bu terimler, manevi yolculukta bilgi ve anlayışın derinliğini tanımlar.⁶⁶⁸

İbnü'l Ârabî yakîn konusunu şöyle ifade eder; İlme'l-yakîn, kuşku ve şüpheyi yer bırakmayan, tamamen kesin olan bir delilin sağladığı bilgiye işaret eder. Ayne'l-yakîn, doğrudan müşahade ve keşif yoluyla elde edilen kesinliktir. Hakka'l-yakîn ise, müşahade ile elde edilen bilginin kalpte tam olarak gerçekleşmesi ve kişinin içsel bilgisinde derin bir bilgiye dönüşmesidir. Bu üç terim, farklı düzeylerde ve yöntemlerle elde edilen kesin bilgi türlerini tanımlar ve her biri, tasavvufî bilgi anlayışında önemli bir yer tutar.⁶⁶⁹

⁶⁶⁷ Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*, 1/117.

⁶⁶⁸ Sühreverdî, *İrşâdü'l-Mürîdîn*, 31.

⁶⁶⁹ İbn Ârabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 2008, 9/442.

4.1.22. Tecelli

Hüseyin Hârizmî, ilahi tecelliye Hakk'a ve hakikate ulaşma yolunda merkezi bir kavram olarak değerlendirir. Tecelli, ilahi kudretin yaratılmış eşyada ortaya çıkması ve görünmesi anlamına gelir. Aynı zamanda, ahiret hayatında Allah'ı görmek için engellerin kaldırılması şeklinde de açıklanabilir.⁶⁷⁰ Yazar, tecelli konusunu iki ana türde ele aldığını belirtir: Zahirî tecelli; bu tür tecelli, ilahi kudretin ve özelliklerin fiziksel ve somut dünyada, yaratılmış eşya ve varlıklar üzerinde görünmesidir. Batınî tecelli; bu tür tecelli ise, ilahi kudretin ve gerçeklerin, insanın iç dünyasında, manevi derinliklerinde ve kalbinde görünmesidir. Ayrıca, Sühreverdî konuyu şöyle ifade eder; Tecelli, Allah'tan gelen bir mükâşefe ve nur olarak tanımlanır. Bu ilahi tecelli, mârifet ehlinin (ârifin) kalbinde zuhur ederek onun üzerinde derin bir etki bırakır. Söz konusu tecelli, ârifin ruhî ve zihnî dünyasında hayret ve dehşet uyandırarak manevi bir dönüşüme vesile olur. Aynı zamanda, bu ilahi nur, ârifin nefsinin arındırarak onun hakikate ulaşmasını sağlar ve tasavvufi anlamda yakıcı bir tecrübe olarak nitelendirilir.⁶⁷¹

Bu tür tecelliler, tasavvufta ilahi olanın dışsal ve içsel dünyada nasıl ortaya çıktığını anlamada önemlidir. Ayrıca, tecelli tasavvuftaki manevi yolculukta merkezi bir rol oynar. Tecelli-i Zâtî, Allah'ın zatının doğrudan ortaya çıkmasını ifade ederken, Tecelli-i Sıfatî, Allah'ın isim ve sıfatlarının tecellisini ifade eder.⁶⁷²

İbnü'l Ârabî tecelli konusunu şöyle ifade eder; Tasavvufta tecellî, kalbe açılan gaybî nurlar olarak tanımlanır ve farklı derecelerde gerçekleşir. İlk olarak, soyut mârifet ve sırların nurları gelir, ardından daha yüksek düzeyde nurların, ruhların, rûzgârların, doğanın ve isimlerin nurları yer alır. Bunlar, farklı manevi düzeylere işaret eder. Son olarak, türeyenlerin ve sebeplerin nurları da bir tecellî türüdür. Bu nurlar, arınmış bir gözle görüldüğünde, her şeyin manevi yönü keşfedilir ve anlamların sahipleri, bulundukları hal üzere anlaşılır.⁶⁷³

⁶⁷⁰ Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*, 1/151.

⁶⁷¹ Sühreverdî, *İrşâdü'l-Mürîdîn*, 27.

⁶⁷² Semih Ceyhan, "Tecellî" (İstanbul: TDV, İslam Ansiklopedisi, 2011), 40/241-243.

⁶⁷³ İbn Ârabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 2008, 9/211.

Hüseyin Hârizmî, tecelli kavramını derinlemesine ele alırken, ilk tecellinin özün belirlenmesi ve tekliğe iniş olarak tanımlandığını belirtir. Bu süreçte, “Taayyün” (belirlenim) ve “Tenezzül” (iniş) kavramları, ilahi isim ve sıfatların özün belirlenmesinde nasıl rol oynadığını açıklar. İlk tecelli, ilahi özün en düşük seviyeden tekliğe yükselmesini ifade eder.⁶⁷⁴ Bu açıklamalar, tecellinin tasavvuftaki önemini ve Allah’ın birliğini daha iyi anlamamıza yardımcı olur. Yazar, ilahi tecellinin tasavvufta manevi yolculuk ve ilahi büyüklüğü kavrama açısından kritik olduğunu vurgular.

Yazar, ikinci tecelliyi açıklarken, bu aşamanın Allah’ın birliğinden kudretinin mevcudiyetine inişi olarak yorumlandığını belirtir. Bu aşama, ilahi özün doğal tezahürlerdeki ilk belirlenimini ifade eder ve tevhid kavramının kudretin mevcudiyetine geçişini temsil eder. Yani, birlikten kudretin tezahür ettiği mevcudiyete iniş, ikinci tecellinin temelini oluşturur. Bu aşama, derin tasavvufî anlayış ve ilahi sırların bir ifadesidir. Hüseyin Hârizmî, Tecellinin tecellisi konusunu, her tecellinin özünün Hz. Peygamber (sav) olduğunu belirtir, bu da tecellinin en mükemmel şeklinde Hz. Peygamber Efendimiz’de (sav) görüldüğünü ifade eder. İkinci tecelliyi, ilahi birliğin kudretin mevcudiyetine inişi olarak açıklar. Bu tecelli, ilahi özün doğal tezahürlerdeki ilk belirlenimini ve tevhid’den kudretin mevcudiyetine geçişini temsil eder.⁶⁷⁵ Tasavvuf yolundakiler, bu tecellileri anlamak ve tecrübe etmek için çaba gösterirler.

Ayrıca, tasavvuf ilminde, tecellide gaybdan şahadet âlemini, karanlıktan aydınlığa çıkış olarak bilmektedir. Tasavvufta “Ef’âl, esma, sıfat ve zat” olmak üzere dört tür tecelli olduğunu beyan edilmektedir. Tecelliyi-i Ef’âl, Hakk’ın fiillerinden birinin kuluna tecelli etme olayıdır. Tecelliyi-esma, Hakk’ın Esmâül Hüsnâ’dan bir ismini kulunda tecelli etmesidir. Tecelliyi-i sıfat, Hakk’ın sıfatlarından bir sıfatı kulunda tezahür etmesidir. Tecelliyi-i Zat, ilk söylenen üç tecelli haricinde ilahi zatın zatında tecelli etmesidir. Bu tecellide idrakin kavramadığı bir olgudur.⁶⁷⁶

Hüseyin Hârizmî, şairin şiirinin tasavvuf yolundaki salikin ilahi tecelliyi görme sürecindeki manevi halini yansıttığını belirtir. Şiir, Allah’ın güzelliğine özlem, manevi

⁶⁷⁴ Hârizmî, *Cevâhirü’l-Esrâr ve Zevâhirü’l-Envâr*, 1/151.

⁶⁷⁵ Hârizmî, *Cevâhirü’l-Esrâr ve Zevâhirü’l-Envâr*, 1/151.

⁶⁷⁶ Elmalılı, *Muhtasar Hak dini Kur’an Dili*, 2/576-577.

yolculuğun önemi ve insan-ı kâmil makamına ulaşma temalarını işler. Bu konuya bir şiir ile giriş yapmaktadır.

در پس پرده شکیب از رُخ دلدار کِراست؟

پرده چون بر فکند طاقت دیدار کِراست؟

Perdenin arkasında sabrı kimde var, sevgilinin yüzünden?

Perde kalktığında, kimde var o yüzü görmeye tahammül? ⁶⁷⁷

Beyitte, ilahi aşka duyulan derin sevgi ve sabır teması işlenir. İlk dizede, Allah'ın yüzünü görme arzusunun ve sabrın önemi vurgulanır; ikinci dizede ise, bu arzuya ulaştığında karşılaşılan manevi zorluklar sorgulanır. Şiir, ilahi aşkın hem büyük bir nimet hem de manevi bir yük olduğunu ifade eder ve bu sürecin sabır ve manevi olgunluk gerektirdiğini belirtir.

آفاق پر از جلوه یارست ولیکن

ای وای که ما طاقت دیدار نداریم.

Ufuklar sevgilinin cilvesiyle (güzelliklerle) dolu

Fakat Ah ve ah buluşma takatim yok dayanamıyorum. ⁶⁷⁸

Dizede, Allah'ın tecelli ve güzelliklerinin evrenin her köşesinde mevcut olduğu vurgulanır. Şiir, Allah'a duyulan özlem ve O'nun güzelliklerine duyulan isteği ifade eder. "Yar" kelimesi Allah'a olan sevgiyi belirtirken, evrendeki her yerde Allah'ın güzelliklerinin görülebileceğini ima eder. Ancak insanın sınırlı olduğunu ve Allah'ı tam olarak göremeye gücünün yetmediğini de belirtir. Şair, manevi mertebelerde (Muhakeme ve Mukaşefe) bulunduğunu, Allah'ın yüceliğinin ve sırlarının tam anlamının insanın sınırlarını aştığını ifade eder.

Hüseyin Hârizmî marifeti, kalbin safiyeti ve irfanı; akıldan ziyade kalbin bir işi olarak görür. Ona göre, hakiki bilgi (marifet), ancak kalp temizlenip saf bir hale geldiğinde insana nasip olur. Kalp, ilahi sırların yansıdığı bir aynadır. Bu aynanın temizlenmesi, nefsi terbiye ederek, dünya sevgisinden ve gafletten uzak durarak gerçekleşir. Yazar, manevi tecrübeleri üç başlık altında ele alır: "Muhadara" (Allah'ın huzurunda olma), "Mukâşefe" (Allah'ın hakikatlerini doğrudan görme) ve

⁶⁷⁷ Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*, 1/114.

⁶⁷⁸ Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*, 1/114.

“Müşahede” (Bu görüşlerin netleştiği aşama). Bu başlıklar, manevi seyahatlerdeki aşamaları ve ruhsal ilerlemeyi açıklamayı amaçlar. Ayrıca; “Hz. Ali (ra), kalbin manevi bir merkez olarak önemini vurgulayarak, “Yeryüzünde Allah Teâlâ’nın nurani kapıları vardır; bunlar kalplerdir. Allah’a en sevimli olan kalpler ise en ince, en temiz ve en kuvvetli olanlardır.” şeklinde ifade etmiştir. Devamında ise bu nitelikleri açıklayarak, “Bu kalpler, dinde en güçlü, yakinde en saf ve din kardeşlerine karşı en ince ve hassas olan kalplerdir.” şeklinde tanımlamıştır. Bu bağlamda, Hz. Ali (ra)’nin ifadeleri, kalbin bireyin manevi gelişimindeki belirleyici rolüne işaret etmekte ve tasavvufî anlayış içerisinde kalp tasfiyesinin önemini vurgulamaktadır.”⁶⁷⁹

Tecelli (oluşum): Tecelli, manevi bir oluşum veya ilahi lütuftur ve mutasavvıfların kalplerine Allah’ın nuru olarak zuhur eder. Bu hal, kişiyi derin bir manevi coşkuya ve içsel deneyime sokar. Tecelli, Allah’a yakınlık ve lütuf anlamlarını içerir. Ancak, setr (Koruma) olmazsa, bu ilahi deneyim açığa çıkar ve kişinin içsel hali görünür hale gelir. Hüseyin Hârizmî, kabile ziyareti sırasında yaşadığı olay da böyle bir tecelli olarak değerlendirilebilir. Ayrıca, Ebû Saîd Abdülmelik b. Kureyb el-Asmaî el-Bâhilî (ö.215/831), Basra dil bilim mektebinin ünlü âlimlerinden biridir. Bir yolculuk sırasında Fas Krallığı’na ait “Asfar” bölgesinde “Beni Azra” kabilesini ziyaret etmiş ve bu kabilenin insanların şefkatli, yumuşak huylu ve merhametli olduğunu gözlemlemiştir. İnsanların âşık ve maşuk misali yaşadığını öğrendiğinde, bu durumun içsel derinlik ve sevgiye dayalı yaşamla ilişkili olduğunu belirtir. Hüseyin Hârizmî, el-Asmaî el-Bâhilî’nin, o köyde yaşayan iki gencin dillere destan olan aşklarını, yazdığı bu eserinde dile getirip, olayı birkaç satır şiir ile beyan etmektedir.⁶⁸⁰

فلا عنك لي صبرٌ ولا فيك حيلةٌ
ولا عنك لي بُدٌّ ولا منك مَهْرَبٌ .

Sana karşı sabrım ve hilem yoktur

Ve sana ne arzum var, ne de kaçmana.⁶⁸¹

⁶⁷⁹ Ebû Talibi’l Mekki, *Kutu’l Kulub fî Mûâmeleti’l Mahbûb ve Vesfi Tariki’l Murid ila Makami’l Tevhid*, 2003, 1/472.

⁶⁸⁰ Hârizmî, *Cevâhirü’l-Esrâr ve Zevâhirü’l-Envâr*, 1/112-113.

⁶⁸¹ Hârizmî, *Cevâhirü’l-Esrâr ve Zevâhirü’l-Envâr*, 1/113.

İbnü'l Ârabî setr ve tecelli konusunu şöyle açıklar; Setr, ilahi emirlerin karşısına çıkabilecek durumlar göz önünde bulundurularak sıradan insanlar için bir rahmet olarak değerlendirilmelidir. Bu bağlamda, setr, insanın ilahi iradesinin karşı korunmasını sağlayan bir lütuf ve hikmet unsuru olarak görülmektedir. Tasavvuf anlayışında sûfiler, tecelliye kalbe açılan gayb nurları olarak tanımlamaktadır. Bu bağlamda, tecelli farklı derecelerde gerçekleşmekte ve çeşitli boyutlara ayrılmaktadır. Birinci derecede tecelli, maddi unsurlardan bağımsız olarak mârifet ve sırlarla saklanan anlam nurlarını içermektedir. İkinci derecede ise tecelli, nurların nurlarıyla bağlantılıdır ve bu, daha derin bir manevi açılımı ifade etmektedir. Üçüncü derecede ise tecelli, ruhların nurlarıyla bulunabilir ki burada söz konusu olan ruhlar, meleklerdir.⁶⁸²

Dizelerde, aşğın sevgilisine olan derin ve karşılıksız aşkı vurgulanır. Şiir, aşkın aşğın hayatını tamamen sarmasını ve sevgilisinden ayrılma düşüncesini bile akla getirmemesini anlatır. Hüseyin Hârizmî, beşeri aşkın ilahi aşka açılan bir kapı olduğunu belirtir, ancak ilahi aşkın manevi yükseliş sağladığını ve ibadetlerle ruhsal mertebelere ulaşmanın önemini vurgular. Aslında tecellinin iki ana boyutunu açıklayabiliriz: ruhani ve rabbani, ruhani tecelli, zahir olan ve geçici varlığı ifade ederken; rabbani tecelli, fani varlığın yokluğa dönüşmesini ve ucub tehlikesini ortadan kaldıran bir derinliği temsil eder. Tecelli dört kategoride incelenir: “Ef’al, esma, sıfat ve zat.” Bu açıklamalar, tecellinin manevi etkilerini ve insan hayatındaki rolünü anlamamıza yardımcı olur.

4.1.23. Muhadara

“Muhadara”, tasavvufta manevi uyanıklık ve kalbin ilahi çekime hazır olma halini ifade eder. Bu, sofinin Allah’ın huzurunda olma bilincine erişmesini ve bu bilinçle yaşamasını belirtir. Muhadara, kişinin manevi yolculuğunda önemli bir aşamadır ve bu uyanıklık hali bazen belirgin, bazen de gizli olabilir.⁶⁸³ Tasavvufta “Muhadara,” kalbin uyanıklığını ve Allah’ın huzurunda olma bilincini ifade eder. Bu durum, ilahi çekime hazırlık ve manevi derinlik kazandırır. Uyanıklık hali bazen

⁶⁸² İbn Ârabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 2008, 9/398.

⁶⁸³ Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*, 1/114.

açıkça, bazen gizli olarak hissedilir. Muhadara, tasavvufta sofinin kalbinin Allah'ın isimlerinden aldığı manevi ışıkla dolması ve bu hali sürekli olarak hissetmesi anlamına gelir. Muhadara, Allah'ın huzurunda olma bilincini ifade eder. Zikir, bu hali sağlamada önemli bir araçtır ve sofinin manevi uyanıklık ve huzur içinde olmasına vesile olur.

İbnü'l Ârabî'ye göre muhadara, tasavvuf edebiyatında muhadara, kesin delilin rivayet edilmesiyle kalbin huzur bulması olarak tanımlanır. Bu durum, bireyin ruhsal ve manevi bir dinginlik yaşaması için gerekli olan, doğru ve güvenilir bilgilere dayalı bir inanç edinme sürecini ifade eder. Muhadara aynı zamanda, âlemin varlıklarının, taşıdığı hakikatler ve derin anlamlar dolayısıyla, ilahi isimlerle komşuluk kurduğu bir mertebeye işaret eder. Bu bağlamda, muhadara, ilahi isimlerin tecellilerinin bilincine varılması ve bu tecellilerin içsel bir keşif yoluyla idrak edilmesidir. Böylece, muhadara hem bireysel bir huzur hem de evrensel bir hakikate ulaşma yolunun başlangıcı olarak kabul edilir.⁶⁸⁴

4.1.24. Mukâşefe

Mukâşefe, tasavvufta kalbin manevi keşif ve aydınlanma durumunu ifade eder. Bu süreçte, aşk kalbe girdiğinde sofi, Allah'ın zikrine yönelir ve kalpte derinleşir. Mukâşefe, kişinin Allah'a daha yakınlaşmasını ve O'nun gerçekliğini derinden anlamasını sağlar. Nefsin gurur ve kibirden arınmasını, manevi sıfatların ortaya çıkmasını destekler.⁶⁸⁵ Ancak, bu manevi hal sürekli olmayabilir; sofinin manevi disiplin ve çaba göstermesi gerekir. Sofiler, mukâşefenin geçici olduğunu ve sürekli bir mücadele gerektirdiğini öğretirler. Mukâşefe, kişinin kalbinde ilahi aşkın ve sevginin hâkim olduğu bir durumu ifade eder. Bu hâl, Allah'ın zikrine yönelme, ilahi kudrete teslimiyet ve nefis üzerinde gururlanma hissinden uzaklaşmayı içerir. Manevi bir yükseliş ve gerçeklik idraki olarak görülür, kişinin Allah'a olan bağlılığını ve yakınlığını artırır.

İbnü'l Ârabî'ye göre, Sûfilere göre mukâşefe, “Emanetin hakikatini idrak etmek” anlamında kullanıldığı gibi, hâlin derinliklerini ve onun ilahi boyutunu tam

⁶⁸⁴ Muhyiddin İbn Ârabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008), 9/406.

⁶⁸⁵ Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*, 1/114.

anlamıyla kavramak bağlamında da değerlendirilir. Mükâşefe üç anlamda kullanılır; Bilgi mükâşefesi, sûfî düşüncede, bireyin idrak yetisiyle emaneti tam anlamıyla kavraması ve onun mahiyetini derinlemesine idrak etmesi süreci olarak değerlendirilir. Hâl ile Mükâşefe: Tasavvuf terminolojisinde hâl ile mükâşefe, bireyin yaşadığı manevi tecrübenin derinliklerine nüfuz etmesi ve bu tecrübenin hakikatini tam anlamıyla idrak etmesi olarak değerlendirilir. Vecd ile mükâşefe: Tasavvuf geleneğinde vecd ile mükâşefe, bireyin ruhani vecd hâli içinde ilahi işaretleri tam anlamıyla idrak etmesi ve bu işaretlerin batını hakikatine vukûfiyet kazanması olarak değerlendirilir.⁶⁸⁶

4.1.25. Müşahede

Tasavvutta manevi görme veya şahit olma durumu, salikin Allah'ın varlığını açıkça hissettiği bir hâli ifade eder. Hüseyin Hârizmî, bu tür manevi deneyimlerde şüpheyi düşmemenin önemini vurgular; çünkü bu deneyimler Allah'ın varlığının açık işaretidir. Salikin, bu manevi deneyimlerden yararlanarak bağlılığını güçlendirmesi ve yolculuğuna devam etmesi gerektiği belirtilir.⁶⁸⁷

Yazar'ın ifadesine göre, Müşahede, kalbin Allah'ın mevcudiyetine hazır olması anlamına gelir. Müşahede sahibi, kendi varlığını ortadan kaldırmış, Allah'ın bilgisi ve hakikati onu yok etmiş bir duruma gelmiştir. Müşahede, kişinin Allah'ı doğrudan ve açıkça tecrübe ettiği manevi bir durumdur. Bu aşamada kişi, benliğinden ve egoist düşüncelerinden arınarak, Allah'ın sınırsız bilgisine ve varlığına tam anlamıyla teslim olur. Hüseyin Hârizmî, tasavvufî terimlerin açıklanması ve sırların ortaya konmasıyla, saliklere kalpteki aşk ve muhabbetin sırrını nasıl keşfedeceklerini öğretmeye çalışıyor. Tasavvuf edebiyatındaki terimlerin anlaşılması, manevi gelişimde önemli bir rol oynar. Müşahede deneyimi, kişinin kalbindeki aşk ve muhabbetin derinliklerini keşfetmesine ve Allah'ı doğrudan hissetmesine yardımcı olan manevi bir süreç olarak vurgulanır.

İbnü'l Ârabî'ye göre, müşahede, tasavvuf anlayışına göre müşahede, varlıkları tevhid delilleri aracılığıyla idrak etmek ve Hakk'ı eşyada müşahede etmek olarak tanımlanır. Bu kavram, sûfinin keskin bir basiret ve marifet nazarıyla her şeyi ilahi

⁶⁸⁶ İbn Ârabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 2008, 9/243.

⁶⁸⁷ Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*, 1/114.

birliğin tezahürü olarak görmesini ifade eder. Müşahedenin hakikati ise, hiç kuşkusuz, şüpheden arınmış yakîn mertebesine ulaşmak, yani kesin bir inanca sahip olmaktır. Bu bağlamda, sûfi için müşahede, yalnızca zihinsel bir idrak değil, aynı zamanda kalben ve ruhen Hakk'ı görme yetkinliğine erişme sürecidir.⁶⁸⁸

4.2. Tasavvufî Makamlara Dair Görüşleri

Hüseyin Hârizmî, ilahi vuslata ulaşmanın yollarını Allah'ın zikri ve tefekkür gibi temel prensiplerde bulur diye ifade ederek, dokuzuncu makalenin 173. sayfasında “Usul’ün Usul’ü” diye bir başlık altında bazı terimleri açıklamaya çalışmıştır.⁶⁸⁹ Ayrıca Sühreverdî makam konusunu şöyle açıklar; Tasavvufî düşünceye göre, insanın manevi yolculuğu üç temel menzilden oluşmaktadır: Emir ve Yasaklar, ilahi emirleri yerine getirmek ve yasaklardan sakınmak, yolculuğun ilk aşamasıdır. Nefsin ayıplarını tanıma, birey, bu aşamada nefsinin kusurlarını fark ederek içsel muhasebe yapar. Nefsi arındırma, son aşamada, birey nefsinin Allah'ın huzurunda kınanacak kötü niteliklerden arındırır. Bu menziller, insanın ahlaki ve ruhsal olgunlaşma sürecini temsil eder ve ilahi yakınlığa ulaşmada temel bir yol haritası sunar.⁶⁹⁰ Tasavvufî yolculuk, zikir, mürşidin rehberliği ve nefis terbiyesini içerir. Bu süreçte, nefsanî arzuların yok edilmesi ve Allah'ın varlığıyla birleşme olarak hedeflenir. Bu kavramlarda başında tövbe gelir.

İbnü'l Ârabî makam konusunu şöyle ifade eder; Tasavvuf, hikmet sahibi olmayı gerektiren bir disiplin olup, hikmetsiz bir kalpte tasavvufun bir karşılığı bulunmamaktadır. Tasavvuf, özü itibarıyla hikmet ve ahlâk ile özdeşleşir ve bu ahlâk, derin mârifet, üstün akıl, sürekli bir farkındalık (huzur) ve kişinin kendisi hakkında sağlam bir temkin sahibi olmasını zorunlu kılar. Bu mertebeye ulaşan birey, nefsanî arzuların etkisinden kurtularak Kur'an'ı rehber edinir. Sûfî, Kur'an'da Allah'ın kendisini nasıl nitelediğini ve hangi bağlamda hangi sıfatlarıyla ortaya koyduğunu göz önünde bulundurarak, insanlara bu sıfatlara uygun şekilde davranır. Böylece tasavvufî yaşam, ilahi hakikatlerin ahlâkî bir pratiğe dönüşmesiyle anlam kazanır.⁶⁹¹ Bunun yanı sıra tasavvufta makam, sûfinin manevi yolculuğunda geçtiği ruhani aşamalardır.

⁶⁸⁸ İbn Ârabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 2008, 9/231.

⁶⁸⁹ Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*, 1/173.

⁶⁹⁰ Şihabüddîn Sühreverdî, *İrşâdü'l Mürîdîn* (İstanbul: Hâcegân Yayınları, 2014), 16.

⁶⁹¹ İbn Ârabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 2008, 9/22.

Her makam, kişinin nefis terbiyesi, mârifet ve Allah’a yakınlık derecesine göre şekillenir. Makamlar genellikle “Tövbe, zühd, sabır, tevekkül, rıza ve teslimiyet” gibi aşamalardan oluşur. Sûfî, bu makamları çaba ve irade ile aşarken, her aşamada daha derin bir ruhani olgunluğa erişir. Makamlar kalıcıdır ve kişi bu mertebelerde sebat göstererek ilerler. Buna karşılık hâl, Allah’ın lütfu ile anlık olarak verilen manevi haller olup kalıcı değildir.

İbn Atâullâh makam konusunu şöyle açıklar; Bir hâlin makam olarak kabul edilebilmesi için, neticelerinin süreklilik arz etmesi gerekmektedir. Tasavvufta en üst mertebe olarak kabul edilen marifet makamı, tüm diğer makamların nihayete erdiği son aşamadır. Marifet makamına tam anlamıyla ulaşıldığında, bireyin tasavvufi seyr u sülûk süreci tamamlanmış olur ve önceki makamlar artık sona erer. Bu bağlamda, marifet makamı, kulun Hakikat’e vasıl olduğu ve hakiki bilgiye eriştiği en yüksek mertebe olarak değerlendirilir.⁶⁹²

4.2.1. Tövbe

Hüseyin Hârizmî, ilk prensip olarak tövbeyi ve tövbenin temel unsurlarını şu kavramlarla açıklar: “Tövbe, geriye dönüş, pişmanlık, dmedir. Ve herkesin referansı o, kişinin kendisinde olandandır. Küfre karşı iman, günahlardan pişmanlık duyup Allah’a iman etmek; günaha karşı iyilik, kötülükleri terk edip iyilik yapmak; sefahate karşı hilim, dünya tutkularından vazgeçip sabır ve hilim göstermek; cehalete karşı ilim, bilgisizlikten kurtulup doğru bilgi aramak. Tövbe, bu ilkeler doğrultusunda günahlardan dönüp Allah’a yönelmeyi ve O’nun rahmetini istemeyi içerir.”⁶⁹³

* لِيَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ وَيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَيَهْدِيَكَ صِرَاطًا مُسْتَقِيمًا.

“Ta ki Allah, senin geçmiş ve gelecek günahlarını bağışlasın, sana olan nimetini tamamlasın, seni doğru yola ilet sin ve Allah sana, şanlı bir zaferle yardım etsin.”⁶⁹⁴ Hüseyin Hârizmî, Allah’ın dilediği zaman kullarını bağışlayıp yüksek makamlara getirme yetkisine sahip olduğunu ve kulun kulluk görevini yerine

⁶⁹² el-İskenderî, *Hikem-i Atâîyye*, 169.

⁶⁹³ Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*, 1/173-174.

⁶⁹⁴ Fetih süresi. 48/2. eş-Şe’âravi, *Tefsiru eş- Şe’âravi*, 3/48/2. Ayrıca; Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*, 1/174.

getirdiğinde Allah'ın rahmetine kavuşacağını belirtir. Bu görüşünü desteklemek için bir hadis şerifine yer verir.

وَقَالَ عَزَّ وَجَلَّ مَنْ قَائِلٌ: قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تَحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ. اللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ. قَالَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ دَوَامِ الْإِسْتِغْفَارِ، وَقَالَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِنَّهُ لَيُغَانِ عَلَى قَلْبِي فَأَسْتَغْفِرُ اللَّهَ فِي الْيَوْمِ سَبْعِينَ مَرَّةً.

Allah Azze ve Celle şöyle buyurdu: “Eğer beni seviyorsanız, bana itaat edin ki Allah da sizi sevsin. Hz. Rasulullah'ın (sav) sünneti ise daima istiğfar etmektir. Hz. Rasulullah (sav) şöyle buyurdu: “Kalbim bazen kirlenir, ben de günde yetmiş kez Allah'tan mağfiret dilerim.”⁶⁹⁵ Yazar, Allah'ın kullarına olan sevgisinin itaatle arttığını ve Hz. Peygamber Efendimiz'in (sav) tövbe ve istiğfarın önemini vurguladığını belirtir. Tövbe ve istiğfar ile günahların affedilebileceğini, kalbin arınacağını ve Allah'ın merhametine ulaşılacağını ifade eder. Bu görüşü bir ayetle destekler.⁶⁹⁶

Hadis, Allah'ın kullarının itaatle O'na yaklaşabileceğini ve Hz. Peygamber Efendimiz'in (sav) istiğfarının önemini vurgular. Günahların tövbe ve istiğfar ile temizlenmesi, Allah'ın lütuf ve merhametini sağlar. Tasavvufçuların ve tarikat ehli düşünürlerin toplumun ahlaki ve manevi gelişimini sağlama amacıyla sürekli hizmet ettiklerini, bu çabaların mükemmel bir insan ve toplum oluşturmayı hedeflediğini belirtir. Bunu yanı sıra Hüseyin Hârizmî, bu konuyla ilgili olarak başka hadis ve ayetler de eserde ele almıştır.

از لاهوت اثر دیده آن صدق کیش

برون آمد از قید ناسوت خویش.

O hakikat ehli, Lâhut'tan (ilahî âlemden) bir iz görmüştü

Ve kendi Nâsut'unun (maddî âleminin) bağından kurtulmuştu.⁶⁹⁷

⁶⁹⁵ el-Kûşeyri, *er-Risaletu'l Kûşeyriye*, 241.

⁶⁹⁶ Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*, 1/174.

⁶⁹⁷ Abdülkâki Gölpinarlı, *Mesnevi ve Şerhi* (İstanbul: Kültür Müsteşarlığı yayını, 1973), 6/391. Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*, 1/174.

Lâhut: İlâhî âlem, Allah'ın ulvî ve kutsal dünyasıdır. Maddî dünyanın ötesindeki manevî hakikati ifade eder. Nâsut: İnsanların yaşadığı maddî dünya, cismanî âlemdir. Bu, dünyevî bağlar ve dünyevî arzularla ilişkilendirilir. Bu beyit, manevî yolculuğu anlatır. Hakikat yolcusu, ilahî âlemden bir işaret veya etki alır ve bu ilahî farkındalık sayesinde dünyevî bağlarından (maddî âlemin sınırlamalarından) özgürleşir. Bu, tasavvufta “nefsin terbiye edilmesi ve hakikate ulaşma” sürecini sembolize eder.

Erbili'ye göre tövbe; manevi yükselişin temelidir ve bir binanın temeli gibidir. Tövbe, kötü niteliklerden arınıp olumlu niteliklere dönüşmeyi ifade eder ve Allah'ın azabından korkarak, O'nun huzurunda utanarak veya O'nun azametini saygı göstererek yapılan tövbe gerçek anlamda tövbedir.⁶⁹⁸ Ayrıca, İmam Kûşeyrî, tövbe konusunu bir hadis ile açıklar: Hz. Peygamber (sav), “*Günahlardan tövbe eden kimse, sanki günah işlememiş gibidir. Allah bir kulunu sevdiğinde, günah ona zarar vermemiş olur*” buyurmuştur. Bu hadisin ardından, “*Kesinlikle Allah, tövbe edenleri sever ve temizlenenleri sever*” ayetini okumuştur. Peygamber Efendimiz'e tövbenin alameti sorulduğunda, “*Pişmanlıktır*” şeklinde cevap vermiştir.⁶⁹⁹ İmam Kûşeyrî, tövbenin üç manada incelendiğini aktarır. Birincisi, pişmanlık duymaktır. İkincisi, Allah'ın yasakladığı günahlardan bir daha dönmek üzere kararlılıkla çabalamaktır. Üçüncüsü ise, mazlumlara yardımcı olmaktır.⁷⁰⁰ Ayrıca, Sühreverdî bu konuyu şöyle ifade eder; Tövbenin üç temel şartı bulunmaktadır. İlk şart, işlenen günahlardan dolayı derin bir pişmanlık duymaktır. İkinci şart, bu günahları terk etmektir. Üçüncü şart ise, o günaha bir daha dönmeme konusunda kesin bir azim ve kararlılık göstermektir.⁷⁰¹

Bir kimse tövbe edip de yeniden günah işlerse, ilk tövbesi geçersiz olur. Ancak, kişi tekrar tövbe ederse, bu yeni tövbesi kabul edilir. Aynı şekilde, kişi bu işlemi birkaç kez de tekrar ederse, tövbenin üç şartı geçerli olduğu sürece, her seferinde tövbesi kabul edilir. Ayrıca, Ebû Talibi'l Mekki bu konuyu eserinde şöyle ele almıştır; İslâm düşüncesinde tövbe, bireyin işlediği günahlardan samimi bir şekilde pişmanlık duyarak Allah'a yönelmesini ifade eder. Bu bağlamda *tevbe-i nasûh*, yani samimi ve

⁶⁹⁸ el-Kûrdî el-Erbili, *Tenviru'l Kulub fi Mu'ameleti Âllamu'l Ğuyub*, 1/448.

⁶⁹⁹ el-Kûşeyrî, *er-Risaletu'l Kûşeyriye*, 91-92.

⁷⁰⁰ el-Kûşeyrî, *er-Risaletu'l Kûşeyriye*, 95.

⁷⁰¹ Sühreverdî, *İrşâdü'l Mürîdîn*, 35-36.

kesin bir dönüşü içeren tövbe, kişinin kötü arzular (*hevâ*) ve nefsin isteklerinden arınmış bir kalp ile Allah'ın huzuruna çıkmasını gerektirir. Bu süreçte, bireyin sünnete uygun bir şekilde salih ameller işlemesi ve ahlaki bir dönüşüm yaşaması esastır.⁷⁰²

İbnü'l Ârabî tövbe konusunu şöyle ifade eder; Tasavvuf düşüncesinde tövbe, kişinin geçmişteki hatalarından pişmanlık duyarak, o günahı terk etmesi ve bir daha dönmemeye kesin karar vermesidir. Bu süreçte, hayâ duygusu belirleyici bir rol oynar ve bireyin Allah'ın sınırlarını aşmasını engeller. Tövbekâr ârif için günahın terk edilmesi, aynı zamanda günahı Allah'a nispet etmeme bilinciyle de ilişkilidir.⁷⁰³ Tasavvuf anlayışına göre, her fiil Allah'ın iradesiyle gerçekleşir; ancak günahkâr kişi, edep gereği hatasını kendine nispet etmelidir. Bu anlayış, insanın iradesi ve kader arasındaki ilişkiyi vurgularken, nefis terbiyesinin önemine işaret eder.

4.2.2. Zühd

Hüseyin Hârizmî, zühd kavramını dünya nimetlerinden uzak durma ve azıyla yetinme olarak tanımlar. Zühdü iki kategoriye ayırır: Zühd-ü amm (genel zühd); tüm insanlar için geçerli olan, dünya nimetlerinden uzak durmayı ve azla yetinmeyi ifade eder. Zühd-ü havas; makam ve mertebelerde yükselmek ve cennet nimetlerine ulaşmak isteyen veliler ve Allah dostları için geçerli olup, dünyevi nimetleri tercih etmemeyi içerir.⁷⁰⁴ Hz. Peygamber'in (sav) bir hadisi, ahiret ehline dünya, dünya ehline ahiret nimetlerinin haram olduğunu belirtir; ancak bu hadisin bazı âlimler tarafından zayıf olarak değerlendirildiği ifade edilir. Ebû Süleymân Abdurrahmân b. Ahmed b. Atıyye ed-Dârânî (ö.830), zühd'ü Allah'a bağlılık gereği olarak dünyevi her şeyi terk etmek şeklinde tanımlar.⁷⁰⁵ Yazar, bu konuyu ilgili mısra ile açıklar.

دلّی کہ بستہ بند حقیقت است و مجاز
به هیچ در نرسد تا نمائد از همه باز.

Hakikat ve mecaz bağlarına bağlı olan bir kalp,
Bütün bağlardan kurtulmadıkça hiçbir yere varamaz.⁷⁰⁶

⁷⁰² Ebû Talibi'l Mekki, *Kutu'l Kulub fi Mûâmeleti'l Mahbûb ve Vesfi Tariki'l Murid ila Makami'l Tevhid*, 2004, 2/184.

⁷⁰³ Muhyiddin İbn Ârabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008), 7/93.

⁷⁰⁴ Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*, 1/175.

⁷⁰⁵ İsmail bin Muhammed el-Âcluni, *Keşfu'l Hefâ* (Kahire: Mektebetü Kudsi, 1351), 1/461.

⁷⁰⁶ Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*, 1/175.

Hüseyin Hârizmî, manevi ilerleme için dünyevi arzulardan ve sahte bağlardan arınmanın önemini vurgular. Hz. Peygamber'in (sav) hadisi ve Süleyman ed-Dârânî'nin tanımı üzerinden zühdün, Allah'a tam bağlılık gereği dünya nimetlerinden uzaklaşmayı ifade ettiğini açıklar. Hadiste, ahiret ehline dünya, dünya ehline ahiret ve Allah ehline her iki dünyanın da haram olduğu belirtilir. Bu, manevi yükseliş için dünya bağlarından kurtulmanın gerekliliğini vurgular. Ayrıca; İmam Şafî, dünya sevgisinin kalpte Allah sevgisiyle birlikte barınamayacağını belirtir. Dünya sevgisi, manevi ilerlemeyi engeller ve kalbi Allah'tan uzaklaştırır.

Hüseyin Hârizmî göre, kalbin hakikate ulaşabilmesi için dünya bağlarından arınmasının gerektiğini vurgular. Şeri'at açısından, zühd, dine zarar vermeyen şeyleri terk etmeyi ifade eder. Hüseyin Hârizmî, zühdün ana unsurlarını nefsanî mücadele, kendini gözden geçirme, kalbi hastalıklardan koruma, Allah'ın lütfunu tanıma, kalbin zikri ve ahiret arzusu ve dünyadan ümidin kısılması olarak açıklar. Zühd, kişinin kalbini dünya sevgisinden arındırarak Allah'a teslimiyetle bağlanmasını ifade eder. Ayrıca, Ebû Talibî'l Mekki bu konuyu eserinde şöyle ele almıştır; Tasavvuf düşüncesinde "Zühd", yakın makamlarının altıncı aşaması olarak kabul edilmektedir. Bu kavram, dünya nimetlerine karşı gönülden bir ilgisizlik geliştirme ve ilahi hakikate yönelme anlayışını içermektedir. Kur'ân-ı Kerîm'de bu makama erişen bireyler hakkında Yüce Allah, onları "Âlimler" olarak nitelendirmiştir. Bu bağlamda, zühd sahibi kişilerin yalnızca dünyevi arzulardan arınmış kimseler değil, aynı zamanda derin bir bilgiye ve manevi kavrayışa sahip âlimler olduğu anlaşılmaktadır.⁷⁰⁷

Ebû Abdillâh Süfyân b. Saîd b. Mesrûk es-Sevrî el-Kûfî'ye göre (ö.161/778), *"Gerçek zühd, dünya nimetlerinden tamamen uzaklaşmak değil, kalpteki dünya sevgisini azaltmak ve ahireti öncelikli kılmaktır."* Diye belirtmektedir. Bu anlayış, kişinin nefsanî arzularını kontrol altına alarak Allah'a yakınlaşmasına ve gerçek saadete ulaşmasına yardımcı olur.⁷⁰⁸ Zühd, kişinin kalbini dünya sevgisinden arındırarak Allah'a teslim olmasını ifade eder. Hüseyin Hârizmî'ye göre, zühd anlayışı, Allah'tan başka her şeyi gönülden çıkarmayı, dünya nimetlerine değer

⁷⁰⁷ Ebû Talibî'l Mekki, *Kutu'l Kulub fî Mûâmeleti'l Mahbûb ve Vesfi Tariki'l Murid ila Makami'l Tevhid*, 2004, 2/417.

⁷⁰⁸ Özdirek, "Ebû Abdillâh Süfyân b. Saîd b. Mesrûk es-Sevrî el-Kûfî (ö. 161/778).", 38/23-28. Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*, 1/175.

vermemeyi ve yalnızca Allah ile zenginlik ve izzet bulmayı vurgular. Bu anlayış, Süfîân es-Sevri'nin düşünceleriyle örtüşerek, zühd'ü manevi olgunluk ve Allah'a tam teslimiyet olarak tanımlar.

İmam Kûşeyrî'nin zühd anlayışı, kişinin dünya nimetlerine ölçülü yaklaşmasını ve helal-haram dengesini korumasını vurgular. Zühd, fakirlik ya da zenginlikten tamamen uzak durmak değil, Allah'a bağlı kalırken dünya nimetlerine aşırı düşkün olmamaktır.⁷⁰⁹ Kûşeyrî, helal kazançtan vazgeçmemeyi, fakat ihtiyaç fazlasını arzulamamayı önemser. Zenginlikte şükretmek, fakirlikte sabretmek de zühdün temel unsurlarıdır. Kûşeyrî'ye göre zühd, dünya sevgisinden uzaklaşıp Allah'a yönelmek ve ahiret merkezli bir yaşam sürmektir. Ayrıca, Sühreverdî bu konuyu şöyle ifade eder; “Zühd, haram malın terk edilmesi olarak tanımlanmıştır. Daha da ileri gidilerek, helâl malın terk edilmesi gerektiği ifade edilmiştir. Çünkü haram olanı terk etmek, farz olan bir yükümlülüktür. Zühd ise dünyaya karşı bir uzak duruşu ifade eder; bu durum, yalnızca zaruret hali dışında helâl ve mubah olan şeylerin terk edilmesiyle mümkündür. Dolayısıyla zühd, sadece haramın değil, aynı zamanda gereksiz yere dünya malına ve geçici zevklere yönelmenin de terk edilmesidir.”⁷¹⁰

İbnü'l Ârabî zühd konusunu şöyle ifade eder; Tasavvufta zühd, dünyaya ve maddi varlıklara karşı bir tür ilgisizlik ve manevi yöneliş olarak tanımlanır. Bu kavram, sahip olunan mal ve mülkten bağımsız olarak kişinin dünyevî arzularını terk etmesiyle ilişkilidir. Sûfîler arasında, hiçbir malı olmayan yoksul bir kişinin zahid olup olamayacağı konusunda görüş ayrılıkları mevcuttur. Ancak tasavvuf anlayışına göre, kişinin yalnızca maldan uzak olması değil, onu elde etme arzusundan da vazgeçmesi gerçek zühd olarak kabul edilir. Dolayısıyla, yoksul biri de eğer dünyalığa karşı içsel bir ilgisizlik geliştirmişse, zahid olarak nitelendirilebilir.⁷¹¹

4.2.3. Tevekkül

Hüseyin Hârizmî göre, Tevekkül, “Birine güvenmek, dayanmak” anlamına gelir ve İslam'da, kişinin görevlerini yaptıktan sonra sonucu Allah'a bırakması ve her işte O'na güvenmesi olarak tanımlanır. İslam'da tevekkül, Allah'a tam bir güvenin ve

⁷⁰⁹ Nisa süresi. 4/77.

⁷¹⁰ Sühreverdî, *İrşâdü'l Mürîdîn*, 41.

⁷¹¹ İbn Ârabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 2008, 7/198.

imanının yansımasıdır. Kişi, tüm çabalarını gösterdikten sonra Allah'ın takdirine rıza gösterir ve kaderin her türlü sonucuna sabırla yaklaşır.⁷¹² Hz. Peygamber'in (sav) "Deveni bağla ve sonra tevekkül et" hadisi, tevekkülün sorumluluklarla birlikte olması gerektiğini vurgular. Tevekkül, kişiye huzur verir ve Allah'a güvenen kimse dünya ve ahiret saadetine ulaşır.

قَالَ رَجُلَانِ مِنَ الَّذِينَ يَخَافُونَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمَا ادْخُلُوا عَلَيْهِمُ الْبَابَ فَإِذَا دَخَلْتُمُوهُ فَإِنَّكُمْ غَالِبُونَ وَعَلَى اللَّهِ فَتَوَكَّلُوا إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ.

"Korkanların içinden Allah'ın kendilerine nimet verdiği iki adam şöyle demişti: "Onların üzerine kapıdan girin. Oraya girdiniz mi artık siz kuşkusuz galiplersiniz. Eğer mü'minler iseniz, yalnızca Allah'a tevekkül edin."⁷¹³ Diye buyurmaktadır. Başka bir ayeti kerimede; "Kim Allah'a tevekkül ederse O, o'na kâfidir."⁷¹⁴

Hüseyin Hârizmî, tevekkülün İslam tasavvufundaki derinliğini Serî es-Sakatî'nin görüşleriyle destekler. Serî es-Sakatî, tevekkülü "Şaşılıktan ve güçten ayrılmak"⁷¹⁵ olarak tanımlayarak, kişinin kendi iradesini ve gücünü Allah'a teslim etmesi gerektiğini belirtir. Bu anlayış, günahlardan kaçınarak ibadetlerde tam bir teslimiyet ve güveni içerir. Yazar, bu görüşleri Mesnevî'den iki beyitle de pekiştirir, tevekkülün manevi yolculuktaki önemini vurgular.

طفل تا گیرا و تا پویا نبود

مرکبش جز گردن بابا نبود.

در عنا افتاد و در کور و کبود

چون فضولی گشت و دست و پا نمود .

Çocuğun bineği, babasının boynundan başka bir şey değildi;

Çocuk, güçlü ve hareketli oluncaya kadar.

Çocuk, zahmet içinde kaldı ve körlük ve karanlık içinde;

⁷¹² Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*,1/175.

⁷¹³ Maidesüresi.5/23. Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*,1/175.

⁷¹⁴ Talak süresi. 65/3.

⁷¹⁵ Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*,1/176.

Çünkü kendi başına hareket edip ellerini ve ayaklarını oynatmaya kalkıştı.⁷¹⁶

Beyitlerde, bir çocuğun babasının desteği olmadan yürüyüp koşamayacağı teşbihi kullanılır. Bu, insanın Allah'ın yardımı olmadan aciz olduğunu ve tevekkül ile O'na güvenmesi gerektiğini simgeler. Beyitlerin anlamı şu şekildedir: Bu beyitler, insanın kendi çabalarıyla başarılı olamayacağını, ancak Allah'a tevekkül ederek başarıya ulaşabileceğini anlatır. Cüneyd-i Bağdadi, tevekkülü günahlardan pişmanlık, günahlara dönmemekte kararlılık ve mazlumlara yardım etme şeklinde üç aşamada açıklar.

İmam Kûşeyrî, tevekkülü Allah'a tam güven ve teslimiyet olarak tanımlar. Kul, helal olanı bırakmamalı ve fazla maddiyata yönelmemelidir. Şükretmeli ve hakkını vermelidir. Tevekkülde ilk makam, kişinin Allah'ın kudretine tamamen teslim olmasıdır; bu, hareket ve engellerin kendisinden kaynaklanmaması anlamına gelir. Kûşeyrî'ye göre, tevekkül, kulun Allah'ın kudret elinde tamamen teslim olması gibidir.⁷¹⁷ Tevekkül, İslam ve tasavvufun temel kavramlarından olup, insanın çabalarını Allah'a güvenle birleştirmesi gerektiğini belirtir; bu teslimiyet kalbi huzur içinde tutar ve dünya ile ahiret saadetini sağlar. Bunun yanı sıra; İmam Sühreverdî bu konuyu şöyle ifade eder; Tevekkül, kişinin işlerini Allah'a teslim etmesi ve Allah'ın kazâ ve kaderinden gelen her şeye razı olması anlamına gelir. Tevekkül, kalbin içsel bir durumudur. Zâhirde yapılan çalışmalara ve gösterilen gayrete rağmen, bunlar kalbin tevekkülüne ters düşmez. Kişi, üzerine düşen sorumlulukları yerine getirdikten ve işin gerçeğini kavradıktan sonra, işlerin takdirinin Allah'a ait olduğunu kabul eder. Arzu ettiği şey gerçekleşmediğinde, bunun da Allah'ın takdiri olduğunu kabul eder. Eğer işlerin yolunda gitmesi sağlınırsa, bunun da Allah'ın kolaylaştırması ile olduğuna inanır.⁷¹⁸ Ayrıca, Ebû Talibi'l Mekki bu konuyu eserinde şöyle ele almıştır; Allah'a tevekkül eden kimse, O'ndan başkasına muhtaç olmaz. Yüce Allah'a güvenen bir kul için O, her konuda yeterlidir. Zira Allah, kullarına şifa ve afiyet ihsan eden

⁷¹⁶ Celâleddin-i Rûmî (1207-1273), *Mesnevî-i Ma'nevî*, 1/461. Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*, 1/176.

⁷¹⁷ el-Kûşeyrî, *er-Risaletü'l Kûşeyriye*, 163.

⁷¹⁸ Sühreverdî, *İrşâdû'l Mürîdîn*, 52.

kudret sahibidir. Bu nedenle, O'na güvenen mümin, Allah'ın üstlendiği bir işte başkasından yardım talep etmez.⁷¹⁹

İbnü'l Ârabî tevekkül konusunu şöyle ele almıştır; Tasavvufta tevekkül, insanın âlemde var olan ve nefsin tabîi olarak yönelmeye meylettği sebeplerden mahrum kaldığında dahi huzur içinde kalabilmesi ve kalbinin yalnızca Allah'a güvenip dayanmasıdır. Gerçek tevekkül sahibi, dünyevî sebeplerin yokluğundan dolayı bir endişe ya da huzursuzluk hissetmez; çünkü o, hakikatin sadece zahirî sebeplerde değil, mutlak irade ve kudret sahibi olan Allah'ta olduğunu idrak etmiştir. Eğer bir kimse, sebeplerin yokluğu karşısında huzursuzluk duyarsa, henüz tam anlamıyla tevekkül makamına ulaşmamış demektir. Zira tevekkül, yalnızca dil ile değil, kalbin tam bir teslimiyet ve itimat hâline ermesiyle kemale ulaşır.⁷²⁰

4.2.3.1. Tevekkülde İnsan Türleri

Tevekkül, İslam terminolojisinde “Allah'a güvenmek, O'na dayanmak” anlamında kullanılır. İnsanlar tevekkül anlayışında farklı yaklaşımlar ve türler sergileyebilirler. Hüseyin Hârizmî, tevekkül ile ilgili bölümü beş tür insanla açıklar. Birinci kategori; tam tevekkül edenleri kapsar; Bu yaklaşım, tevekkül ve nefsi tezkiye ile mücadeleyi vurgulayan mutasavvıfların yoludur. İkinci kategori; yarı tevekkül edenleri kapsar. Bu grup, bazı durumlarda Allah'a güvenirken, diğerlerinde kendi çabalarını ön planda tutar. Üçüncü kategori; sebep-sonuç tevekkülünü ifade eder. Bu kişiler, Allah'a güvenmenin yanı sıra sebeplere de sıkı sıkıya bağlıdırlar. Görevlerini eksiksiz yerine getirir ve ardından sonuç için Allah'a tevekkül ederler. Dördüncü kategori; yalnızca teorik tevekkül edenleri kapsar. Bu kişiler tevekkül kavramını bilir ve Allah'a güvenmeleri gerektiğini kabul ederler, ancak pratikte sık sık kaygıya kapılabilir ve bu güveni yaşamlarına tam olarak yansıtamazlar. Beşinci kategori; tevekkülü yalnızca kadere bırakma olarak anlayan ve genellikle aktif çaba göstermeyen kişileri içerir. Bu anlayış, sorumluluktan kaçınma ve pasifliğe neden olabilir.⁷²¹

⁷¹⁹ Muhammed bin Ali bin Âtiyye el-Harisi Ebû Talibi'l Mekki, *Kutu'l Kulub fi Mûâmeleti'l Mahbûb ve Vesfi Tariki'l Murid ila Makami'l Tevhid* (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2004), 3/12.

⁷²⁰ İbn Ârabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 2008, 7/265.

⁷²¹ Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*, 1/176.

4.2.4. Kanaat

Hüseyin Hârizmî'ye göre, kanaat, Allah'ın verdiği nimetlere razı olup onlarla yetinmeyi ifade eder. Bu, nefsanî arzulardan uzaklaşmayı ve iç huzuru sağlar. Beyit, Allah'a tam teslimiyetin ve dünya bağlarından kurtulmanın önemini vurgular. Kanaat, dünya nimetlerine aşırı bağılıktan uzaklaşmayı ve Allah'a güvenmeyi gerektirir. Bu konuyu bir beyitle ifade eder.

گر بسته بند غیر صانع باشی
دل را از شهود دوست مانع باشی.

Başka bir varlığın bağına bağlı kalırsan,

Kalbini dostun (Allah'ın) huzurundan mahrum bırakırsın.⁷²²

Hüseyin Hârizmî, kanaatin insanı Allah'ın rızasına ulaştıran bir erdem olduğunu vurguluyor. Dünya hayatını geçici bir durak olarak gören kanaat sahibi, Allah'ın verdiği nimetlere razı olur ve böylece hem Allah'ın hem de insanların sevgisini kazanır. Bunun yanı sıra, İmam Kûşeyrî, Ebû Yezid Bestamî'den bir örnek vererek kanaat konusunu şöyle açıklamaktadır: “*Ebû Yezid Bestami şöyle dedi; bu başardıklarına nasıl ulaştın? Dedi ki; Dünyalık malları topladım, kanaat ipiyle bağladım, dürüstlük mancınıklarına koydum, ümitsizlik denizine attım, böylece feraha kavuştum.*”⁷²³ Ayrıca, İmam Sühreverdî bu konuyu şöyle ifade eder; Kanaat, mevcut olanla yetinmek ve kaybedilen şeylere karşı aşırı arzu ve istek beslememek anlamına gelir. Bazı kaynaklarda, “Kanaat, arzu edilen şeylerin yokluğunda sükûnet ve sabır içinde olmak” şeklinde tanımlanmıştır. Ayrıca, “Kanaati bol olan kişi için, en basit yiyecekler bile değerli ve hoş gelir” denilerek, kanaatin, insanın ruh halini ve tatmin duygusunu nasıl etkilediği vurgulanmıştır.⁷²⁴

Tasavvufta kanaat, manevî olgunluk ve Allah'a teslimiyeti ifade eder. Bu anlayış, dünya nimetlerine aşırı bağılıktan uzaklaşarak, mevcut nimetlerle yetinmeyi ve Allah'a yakınlaşmayı hedefler. Kanaat, zühd ile mevcut nimetlerle yetinmeyi, tevekkül ile Allah'a güvenmeyi, nefis terbiyesi ile azla mutlu olmayı, fakr ile Allah'a

⁷²² Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*, 1/177.

⁷²³ el-Kûşeyrî, *er-Risaletü'l Kûşeyriye*, 160-161.

⁷²⁴ Sühreverdî, *İrşâdü'l Mürîdîn*, 51.

bağımlılığı ve şükür ile nimetleri takdir etmeyi içerir.⁷²⁵ Tasavvufta kanaat, kulun Rabb'inden gelen nasibe razı olması, dünya nimetlerine karşı hıstan uzak durarak iç huzura erişmesidir. Hakiki kanaat sahibi, sahip olduklarıyla yetinmeyi bilerek kalbini dünya sevgisinden arındırır ve gönlünü yalnızca Allah'a yöneltir. Bu hâl, kişinin nefsânî arzulardan kurtulmasını sağlayarak, Allah'a olan teslimiyetini ve tevekkülünü derinleştirir. Zira kanaat, insanı dünyevî endişelerden özgürleştirir ve hakikate açılan bir kapı hâline getirir.

4.2.5. Üzlet

Üzlet, İslam ve tasavvuf geleneğinde, kişinin dünya hayatının karmaşasından uzaklaşarak manevi yoğunlaşma amacıyla sessiz ve izole bir ortamda zaman geçirmesi olarak tanımlanır. Hüseyin Hârizmî, üzleti “*Yaratılışın karmaşıklığından sıyrılma ve sadece yaratıcıya yönelme*” olarak tanımlar. Mutasavvıflar, yalnızlığı manevi gelişim ve Hakk'a ulaşma yolu olarak görür; yalnızlık, dünya işlerinin ve maddî arzuların karmaşasından uzaklaştırır, nefsin ve şeytanın hilelerinden korunmayı sağlar. Hüseyin Hârizmî, üzleti “*Bir yalnızlık dönemi*” olarak tanımlar ve aklı başında kişinin bu yalnızlığı seçtiğini belirtir. Üzlet, sufiler için nefsin kötülüklerinden diğer insanları koruma yolu olarak görülür; kişi nefsinin arındırdıktan sonra kibir ve kalp hastalıklarından korunarak başkalarına zarar vermemeyi öğrenir. Ancak müridin sadece üzlet ve zikirle yetinmesi yeterli değildir; bir rehber, yani mürşid-i kâmil de gereklidir, diyerek bu düşünceleri birkaç beyitle ifade eder.⁷²⁶

ببند این حواس پر از غیب و ریب
که تا از شهادت بری ره به غیب.

در چشم و گوش و زبان را ببند
که هر یک بر آن در چو قفل است و بند.

Görünen ve gizli olanla dolu bu duyuları bağla,
Çünkü şahadetten sıyrılıp gayba ulaşmak istiyorsan.

Gözünü, kulağını, dilini bağla,

⁷²⁵ Ebu Hamid Muhammed Bin Muhammed el-Gazzâlî, İhya-i Ūlumiddin (Beyrut - Lübnan: Daru'l Mârife, 1431), 4/200-210.

⁷²⁶ Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*, 1/177.

Çünkü her biri üzerinde birer kilit ve zincir vardır.⁷²⁷

Birinci beyitte; kişiye duyularını ve zihnini kontrol altına alarak, dünyevi telaşlardan ve maddi bağlardan uzaklaşması gerektiği öğütleniyor. Bu şekilde, kişi dünya algısının ötesindeki hakikatlere ulaşabilir. İkinci beyitte; duyuların kontrol edilmesiyle kişinin içsel huzur ve disipline ulaşabileceği, böylece manevi yükselişe odaklanabileceği vurgulanıyor. Hüseyin Hârizmî, gayb kavramını ûzlet ile ilişkilendirerek, gayb'a iman etmenin yollarını açıklamış ve gayb ile şehadet kavramlarını göreceli olarak ele almıştır. Bu yaklaşım, varlıkların sınırlı olmasıyla ilişkilidir. Êzleti manevi gerçekliklerin daha net görülebileceği bir durum olarak tanımlar ve tüm yaratıkların Allah'a hizmet ettiğini, Allah'ın bilgisinin dışında olmadığını vurgular. Görünmez varlıkların insan algısının ötesinde olduğunu belirtir. Ayrıca, Êzleti, maddi ve manevi olarak ikiye ayırır: Maddi uzlet, toplumsal bunalımdan kaçıp yalnızlık arayışıdır; manevi ûzlet ise, mürşid rehberliğinde Allah'a yönelmek ve ibadetle kendini adamak için toplumsal hayattan uzaklaşmaktır.

Ehli tasavvufun bir temsilcisi olan Ebû Osman Saîd b. Sellâm el-Mağribî (ö.983),⁷²⁸ ûzlet konusunu şu şekilde ifade etmektedir: *“Bir kimse eğer halvete çekilmek istiyorsa, kendisinde bulunan tüm iradeleri devre dışı bırakmalıdır. Çünkü kişinin iradesi sadece Allah'ın rızasını elde etmek olmalıdır. Kendisini maddi dünyadan arındırmalıdır. İlahi kudrete yönelik bir tevekkül içinde olmalıdır. Çünkü bazen halvet, kişi için bir imtihan kaynağı olabilir.”*

İmam Kûşeyrî, ûzleti bir bağlanmanın işareti olarak tanımlar. Mürid, başlangıçta kendi türünden soyutlanmalı ve ardından ruhsal ilhamla başarılı olabilmek için yalnız kalmalıdır. Yalnızlığı tercih eden kişi, yaratılmışlardan ayrılmayı kastetmez; insanların kendisinden zarar görmeyeceğine inanarak yaratıklardan kurtuluşu amaçlamaz.⁷²⁹ Ayrıca, Sühreverdî bu konuyu şöyle ifade eder; Müridin, manevi yolculuğunun başlangıcında diğer insanlardan uzaklaşarak bir tür uzlete çekilmesi gereklidir. Bu, kişinin içsel gelişimi için önemli bir adımdır. Ancak, halinin sonunda, ünsiyetin (manevi yakınlık ve huzurun) gerçekleşmesi için tekrar halkla iç

⁷²⁷ Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*, 1/177-178.

⁷²⁸ Bilgin, “Ebû Osmân Saîd b. Sellâm el-Mağribî (ö. 393/983).”, 10/208-209. Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*, 1/178.

⁷²⁹ el-Kûşeyrî, *er-Risaletü'l Kûşeyriye*, 103.

içe olma gerekliliği vardır. Üzlete giren müridin üstlenmesi gereken sorumluluk, halktan uzaklaşmasının, insanların kendisinin şerrinden korunması adına bir davranış biçimi olduğuna inanmasıdır. Bununla birlikte, müridin, halkın şerrinden selâmete erme amacını taşımamalıdır. Zira iki durumdan birincisi, müridin nefsi küçümsemesinin bir sonucudur, ikincisi ise kendini başkalarından üstün görerek kibirli bir tutum takınmasının bir sonucudur. Nefsini küçük gören kişi tevazu sahibiyken, kendisini başkalarından daha meziyetli gören kişi kibirlidir.⁷³⁰

4.2.6. Zikir

Zikir, tasavvuf ehlinin belirli zamanlarda ve disiplin içinde, genellikle bir mürşidin rehberliğinde gerçekleştirdiği sözcük ve dualardır. Hüseyin Hârizmî, zikrin Allah'a yaklaşmak veya O'na yok olmak için bir yol olduğunu belirtir. Zikir, kulun Yaratıcı'ya yakınlığını sağlar ve çeşitli şekillerde kalp ve dil aracılığıyla yapılır. Hüseyin Hârizmî, zikri üç kategoriye ayırır: sıradan insanların, tarik yolundakilerin ve peygamberlerin zikri. Sofiler, zikrin farklı seviyelerde meyve verdiğini ve bilgiyi güçlendirdiğini savunur.⁷³¹ Sofi ve salıklar, Allah'ı zikretmeyi artırarak çeşitli zikir tarzları geliştirmiştir. Salık, mürşidi kâmil rehberliğinde zikri derinleştirir, nefsin arınmasıyla manevi hazı artırır ve zikirle tatmin olur.

İmam Sühreverdî zikir konusunu şöyle ifade eder; Zikir, iki temel kategoriye ayrılmaktadır: lafzî (dil ile) zikir ve kalbî (gönül ile) zikir. Lafzî zikir, Yüce Allah'ın Esmâü'l-Hüsna'sı (güzel isimleri) ve sıfatları ile anılması, O'na yönelik övgülerin dile getirilmesi ve O'nun bahsettiği nimetlerin hatırlatılmasıdır. Kalbî zikir ise, Allah'ı sürekli olarak hatırd tutmak, O'nu unutmaya yol açabilecek dünyevî meşguliyetlerden kaçınarak gönlü daima ilahî bilinçle diri tutmaktır. Bu bağlamda, zikir yalnızca sözlü bir eylem değil, aynı zamanda bireyin iç dünyasında sürekli bir farkındalık ve manevi bağ kurma sürecidir.⁷³²

Tasavvuf eğitiminin amacı, ilahi aşka ve Allah'ın ilmine ulaşmaktır ve bu ancak Allah'ın buyruklarına uygun olarak zikirle gerçekleşir. Şeyh Mâülayneyn, zikirle feragat ve ziynet elde edileceğini belirtir. İmam Kûşeyrî'ye göre, zikir, Hak

⁷³⁰ Sühreverdî, *İrşâdü'l Mürîdîn*, 37-38.

⁷³¹ Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*, 1/178.

⁷³² Sühreverdî, *İrşâdü'l Mürîdîn*, 68.

yolunda güçlü bir sütundur ve zikir olmadan Allah’a ulaşmak mümkün değildir.⁷³³ Tevhid, nefyi ve ispat konusundaki en önemli zikirdir. Hz. Peygamber (sav), “Sübhanallahi ve bi hamdihi,” “La ilahe illallah” ve “Elhamdu lillah” ifadelerinin faziletini vurgulamıştır. Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî (ö.1066), zikirle Allah’ın cemaline ulaşmanın mümkün olduğunu belirtir ve Hz. Peygamber (sav) ise, kalbin cilasının Allah’ı anmak olduğunu ifade eder.

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: “لكل شيء صقالة وصقالة القلب ذكر الله” - رواه البيهقي .

Cabir bin Abdullah’tan rivayet edilen bir hadis-i şerifte Hz. Peygamber (sav) “*Kalbin iskeleti Allah’ın zikridir*” demiştir. Hüseyin Hârizmî, imanın kalpte yer aldığını ve kalbin yalnızca Allah’ı anarak huzura kavuşabileceğini açıklar, bu görüşü bir beyitle destekler.⁷³⁴

نی کسی را صبر بودی زو دمی
نی کسی را تاب او بودی همی.
خَلق می مُردند دایم زین طلب
صبر نی با او نه بی او ای عَجَب.

Hiç kimsede bir an bile sabır olmazdı,

Hiç kimsede O’na dayanma gücü olmazdı.

İnsanlar daima bu arayışla ölürlər,

Sabır, O olmadan veya O’na dayanmaksızın, ne tuhaf.⁷³⁵

Birinci dizede; insanın Allah’a olan sabrını ve dayanma gücünü vurgulanır. O’na dayanmanın insanın en büyük gücü olduğunu ve bu güç olmadan sabrın mümkün olmadığını ifade eder. İkinci dizede ise; insanların sürekli olarak Allah’ı aradığı ve sabrın, Allah’la bağlantı olmadan zor olduğu vurgulanır. Bu, Allah’a bağlılığın

⁷³³ Ahmet Özel, “Ebû Abdillâh Mâûlayneyn Muhammed Mustafâ b. Muhammed Fâzıl b. Muhammed el-Emîn (Lâmîn, Mâmîn) el-Hasenî el-Kalkamî eş-Şinkî (1831-1910). Moritanyalı Kadirî şeyhi, âlim, sömürge karşıtı direniş lideri.”, TDV (Ankara: TDV, İslam Ansiklopedisi, 2019), 2/203-205.

⁷³⁴ Hârizmî, *Cevâhirü’l-Esrâr ve Zevâhirü’l-Envâr*, 1/179. Ayrıca, Mazheri Muhammed Senaullah, *et-Tefsiru’l Mazheri* (Pakistan: Mektebetü Reşidiyye, 1412), 3/39.

⁷³⁵ Mesnevi ile alakası olmadığı yapılan araştırmalar neticesinde tespit edilmiştir. Mevlânâ’nın “Divân-ı Şems” adlı eserinde benzer temalar ve ifadelerde bulunup, ganjoor.net.adlı linkte bulunmaktadır. Hârizmî, *Cevâhirü’l-Esrâr ve Zevâhirü’l-Envâr*, 1/180.

önemini ve gücünü belirtir. Hüseyin Hârizmî, Mesnevî’den dört beyit sunduğunu iddia etmesine rağmen, bu beyitlerin Mesnevî şerhlerinde bulunmadığı ortaya çıkmıştır. Bu durum, yazarın kaynakları yeterince araştırmadığını ve beyitleri hatalı bir şekilde Mesnevî’yle ilişkilendirdiğini gösterir. Beyitlerin çoğunlukla Gazâlîyat ve diğer şairlerin eserlerinden alıntı olduğu anlaşılmıştır.

پس چو آهن گرچه تیره هیکلی
صیقلی کن صیقلی کن صیقلی.

Eğer bir demir kara bir şekle sahipse bile,
Cilala, cilala, cilala onu.⁷³⁶

Bu dize, insanın içsel potansiyelini geliştirmenin önemini ve sürekli çaba gerektirdiğini anlatır. Demir gibi, insanın da içsel karanlık yönlerini iyileştirip geliştirmesi gerektiği vurgulanır. Hüseyin Hârizmî, sürekli zikir ve Allah’ı tefekkür etmenin, kişinin ruhunu ve karakterini en iyi şekilde geliştirmesine yardımcı olacağını ifade eder ve bu konuyu birkaç beyitle vurgulamaktadır.

گر تو می‌داری جمال یار دوست
دل بدان کاینه دیدار اوست.
دل بدست آر و جمال او ببین
آینه کن جان جلال او ببین.
پادشاه تست بر قصر جلال
قصر روشن ز آفتاب آن جمال.

Eğer sen sevgili dostun güzelliğini koruyorsan,
O zaman bil ki kalp, onun görüşü için bir aynadır.

Kalbi elde et ve onun güzelliğini gör,
Ruhu parlak bir ayna gibi yap ve onun yüceliğini gör.

Tahtın üzerindeki kral, o güzelliğin sarayıdır,
Sarayı ise o güzelliğin güneş ışığı tarafından aydınlatılmıştır.⁷³⁷

⁷³⁶ Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*, 1/181. Ayrıca, Celâleddin-i Rûmî (1207-1273), *Mesnevî-i Ma'nevî*, 1/3855.

⁷³⁷ Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*, 1/181. Ayrıca, Celâleddin-i Rûmî (1207-1273), *Mesnevî-i Ma'nevî*, 1/191.

Yazar, bir padişahın sevgilisinin aynasında kendi güzelliğini görmesini örnek vererek, kişinin kalbinin zikirle arındığını ve Allah'ın güzelliklerini yansıttığını anlatır. Bu, Allah'a bağlılık ve içsel zenginliğin önemini vurgular. Ancak, eserdeki bazı beyitlerin Ferîdüddin Attar'a ait olduğu belirtilmiştir. Attar, tasavvufun derinliklerini ve mistik düşüncelerini eserlerinde yansıtmıştır. Hüseyin Hârizmî'nin Attar'a ait beyitleri kullanması, tasavvufî düşüncelerin köklerini ve derinliğini vurgulamak içindir. Tevhidin gerçek anlamını kavrayabilmek için sürekli zikir yapılması gerektiği ve Allah'ın her an her yerde mevcut olduğu belirtilir. Hüseyin Hârizmî, Molla Sadrüddîn Muhammed b. İbrahim b. Yahya Kavâmî Şîrazi'nin (ö.1050/1641)⁷³⁸ İsrâkî ve Ekberî düşünce ekollerini benimseyen bir İranlı filozof ve âlim olduğunu belirtiyor ve bu konuya birkaç beyitle değinmek istiyor.

Senin güzelliğin bütün hakikatlerde ilerler
Ve bunun dışında sadece senin celalin örtücüdür.
Sen, varlıklara perdelerinin ardından göründün
Ve perdelerin kapladığı şeylerle tamamlandı.⁷³⁹

⁷³⁹ Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*, 1/182.

Birinci beyitte; Allah'ın güzelliğinin bütün gerçekliklerde yayıldığı ve O'nun celalinden başka bir şeyin olmadığı ifade ediliyor. İkinci beyitte ise; Allah'ın yaratıkların ardındaki perdeyi kaldırarak kendini gösterdiği ve perdeye sarılanların onunla meydana gelenleri kapattığı ifade ediliyor. Ayrıca, beyitlerde, Allah'ın güzellik ve celalini ortaya çıkarması, yaratıkların ardındaki perdeleri kaldırması ve bu perdeleri kapatanların güzellikleri örtmesi sembolik bir dille anlatılır.

Molla Sadrüddîn'in ifadesiyle; Allah'ın sadece görüneni değil, hakikatleri de gördüğünü ve gördüğü şeyin zahirden farklı olduğunu vurgular. Varlıkların hakikati, başka bir şeyden bağımsızdır ve tamamlanmaya ihtiyacı yoktur. Bu, her şeyin görünen şekliyle değil, özsel hakikatiyle anlaşılması gerektiğini ifade eder.⁷⁴⁰ Ayrıca, Kûşeyrî, zikri tasavvufun temel unsuru olarak tanımlar ve zikir sürecini iki aşamada ele alır: Dilin zikri ve kalbin zikri. İlk olarak dilin zikriyle başlanır, ardından kalbin zikriyle devam edilir. Bu süreç, kişinin ahlaki durumunu ve içsel dünyasını geliştirir. İmam Kûşeyrî'ye göre, sürekli zikir, Cenab-ı Hakk'a ulaşmanın ve tasavvuf yolunda ilerlemenin temel şartıdır.⁷⁴¹ Ayrıca, Sühreverdî bu konuyu şöyle ifade eder; Zikir, iki ana kısma ayrılır: Dil ile zikir ve kalp ile zikir. Dil ile zikir, Allah'ı yüce isimleri ve sıfatlarıyla anmak, O'nun nimetlerini dile getirmektir. Kalp ile zikir ise, Allah'ı sürekli olarak hatırlamak ve O'nu unutmamaktır.⁷⁴²

4.2.7. Teveccüh

Teveccüh, Arapçada "Yönelmek" anlamına gelir ve şeyhin manevi gücünü müridin kalbine yöneltmesini ifade eder. Hüseyin Hârizmî, teveccühün, sadece Allah'a yönelmek ve O'ndan başkasına yönelmemek anlamına geldiğini belirtir. Bu, yaratanın birliğini ve sevgisini anlamaya odaklanır ve geçici şeylere yönelmemekle ilişkilendirip, bu anlayışı temellendirmek için bir ayet sunar.⁷⁴³

⁷⁴⁰ eş-Şirazi, *el- Hikmetü'l Mütââliyetü fi'l Esfari'l Âkliyetü'l Erbeâ*, 5/360.

⁷⁴¹ el-Kûşeyri, *er-Risaletü'l Kûşeyriye*, 218.

⁷⁴² Sühreverdî, *İrşâdü'l Mürîdîn*, 68.

⁷⁴³ Kemaleddin Hârizmî, *Yenbû 'u'l- esrâr fi meşâyihî'l-ebrâr*. (İran /Tahran: Kültürel Eserler ve İhtişam Derneği, 2005), 1/183.

“Gecenin karanlığı onu kaplayınca bir yıldız gördü, Rabbim budur, dedi. Yıldız batınca, batanları sevmem, dedi”.⁷⁴⁴

Hüseyin Hârizmî, teveccühü Allah’a yönelmek ve geçici şeylere yönelmemek olarak tanımlar. Hz. İbrahim’in yıldızın geçici olduğunu anlayıp, sadece kalıcı olan Allah’a yönelmesi, bu anlayışı destekler. Müridin ruhsal potansiyelini artıran “Teveccüh-i kalbî” uygulaması, mürşidin manevi etkisiyle gerçekleşir. Ayrıca, Allah’ın her an her yerde mevcut olduğunu belirten ayet, bu yönelimin önemini vurgular.⁷⁴⁵

إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ.

“Ben, hakka yönelen birisi olarak yüzümü, gökleri ve yeri yaratana döndürdüm. Ben, Allah’a ortak koşanlardan değilim.”⁷⁴⁶

Yazar, teveccühün, müridin kendi şeyhine yönelmesi ve ondan manevi şifa araması gerektiğini vurgular. Haniflik, Allah’a samimi bir yöneliş ve bağlılık anlamına gelirken, müşriklik ise Allah’a ortak koşmayı reddeder. Abdurrahman-ı Tâhî (ö.1303/1886), müridlerin teveccüh sırasında huzur içinde olmalarını ve kalplerini şeyhe yöneltmelerini öğütler. Başka bir şeyhin teveccühüne katılmanın faydalı olmadığını, çünkü manevi faydanın ancak kendi şeyhinden elde edilebileceğini belirtir. Bunun yanı sıra, Muhammed Sâmi Erzincan-i (ö.1330/1912), teveccühün tasavvuf yolunda kritik bir rol oynadığını ve mürşidin manevi müdahalelerinin müridin imanını güçlendirdiğini ifade etmektedir. Kâmil mürşidin teveccühü, müridin kalbini şeytandan arındırır ve imanını pekiştirir.⁷⁴⁷ Hz. Peygamber’in (sav) Hz. Ömer’e yaptığı manevi müdahale örnek gösterilerek, teveccühün manevi gelişim üzerindeki olumlu etkisi vurgulanır. Teveccüh, müridin imanını artırır ve tarikat yolunda ilerlemesini destekler.

Seyyid Sibgatulallahi Arvâsî (ö.1286/1870), teveccühün tarikatlarda bid’at olmadığını ve eski dönem Meşayih tarafından da uygulandığını belirtir, bu

⁷⁴⁴ Enam süresi. 6/76.

⁷⁴⁵ Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*, 1/183.

⁷⁴⁶ Enam süresi. 6/79.

⁷⁴⁷ Salih Uçan, *Nakşibendi Şeyhlerinin Mukaddes Sözleri*, (İstanbul: Huzur yayın evi, 1983), 223-226.

uygulamanın tarikatın hakikatini değiştirmediğini ifade eder. Seyyid Sibgatullahi Arvâsî, teveccühün tarihsel olarak bireysel uygulandığını ancak günümüzde daha geniş bir şekilde yapıldiğını vurgular. Teveccüh, müridin manevi karanlıklarını temizlemek için şeyhin aktardiğı manevi nur ile yapılan bir uygulamadır ve mürid bu değişimi her zaman hissetmeyebilir.⁷⁴⁸ İbnü'l-Fârız'dan (ö.632/1235)⁷⁴⁹ bir beyitle bu düşünceler desteklenir.

ولو خطرْتُ لي في سواكِ إرادة
على خاطري سهواً قضيتُ بردتي.

Eğer senin için bir arzu aklımdan geçerse,
Tesadüfen giysilerimi yanlış yere koyabilirim.⁷⁵⁰

İbnü'l-Fârız, aşkla meşgul olan kişinin sevgilinin düşünceleriyle tamamen odaklandığını ve bu derin bağlılığın günlük yaşantısını etkileyebileceğini belirtir. Bu, kişinin basit işleri bile dikkatsizce yapmasına neden olabilir. Cüneyd-i Bağdadî ise tasavvufu, kalp huzuru ve dağınık olmayan bir zihinle Allah'ı zikretmek, sema ile vecde gelmek ve sünnete uygun şekilde amel işlemek olarak tanımlar.⁷⁵¹ Manevi yolculukta istikrar ve ruhsal derinlik sağlamak için kalpteki manevi makam ve mertebeleri unutmamak önemlidir.

4.2.8. Sabır

Sabır, zorluklar karşısında güçlü ve kararlı kalmak anlamına gelir. Bu pasif bekleyişten ziyade aktif bir mücadele ve dayanıklılığı ifade eder. Arapça'da sabır, sıkıntılara dayanma ve tahammül etme olarak tanımlanır. Hüseyin Hârizmî, sabrın sadece beklemek değil, aktif bir içsel mücadele ve kendini kontrol etme süreci olduğunu belirtir.⁷⁵² Sabır, hedeflere ulaşmak için sürekli çaba ve direnç gösterme anlamını taşır. Kur'an-ı Kerim'de sabrın önemine vurgu yapılır.

⁷⁴⁸ Seyyid Sibgatullahi Arvasi, *Minah*, (İstanbul: Semerkant yay, 2013), 117.

⁷⁴⁹ Uludağ, "Ebû Hafs (Ebû'l-Kasım) Şerefüddin Ömer b. Ali b. Mürşid es-Sa'dî el-Hamevî el-Mısrî (ö. 632/1235), Sultânü'l-âşıkîn olarak tanınan mutasavvıf-şair.", 21/40-43. Ayrıca, Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*, 1/183.

⁷⁵⁰ Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*, 1/183.

⁷⁵¹ el-Kûşeyri, *er-Risaletü'l Kûşeyriye*, 452. Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*, 1/183.

⁷⁵² Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*, 1/184.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ

“Ey iman edenler! Sabredin, sebat gösterin, (düşmana karşı) hazırlıklı ve uyanık olun ve Allah’a karşı gelmekten sakının ki kurtuluşa eresiniz.”⁷⁵³ Özetle, sabır, zorluklar karşısında metanetle beklemeyi ve hedeflere ulaşmak için gösterilen kararlılığı ifade eder. Hüseyin Hârizmî, sabrın derin anlamlarının fiziksel hazların ötesinde olduğunu ve kişinin nefsinin kontrol ederek ibadet ve içsel mücadelede sebat etmesinin önemini vurgular. Ayrıca, Sühreverdî bu konuyu şöyle ifade eder; Zünnûn el-Mısırî, sabrı üç temel boyutta ele almaktadır. Ona göre sabır, “İlahi iradeye muhalefetten kaçınmak, musibetler ve sıkıntılar arttığında sükûneti muhafaza etmek ve geçim sıkıntısı ile karşılaşıldığında istiğna (başkalarına muhtaç olmama) tavrını sergilemek” olarak tanımlanmaktadır. Bu bağlamda sabır, yalnızca zorluklara katlanma değil, aynı zamanda iradi bir direnç, ruhsal bir denge ve içsel bir bağımsızlık hali olarak değerlendirilmelidir.⁷⁵⁴

Ebû Talibi’l Mekki bu konuyu şöyle ele almaktadır; Tasavvufî düşüncede sabır, yakın makamlarının ikinci mertebesi olarak kabul edilmektedir. Bu makam, bireyin zorluklar karşısında iradesini muhafaza etmesini ve ilahi takdire rıza göstermesini ifade etmektedir. Kur’ân-ı Kerîm’de sabır ehli olan kimselerin, muttakiler arasında seçkin bir konuma sahip olduğu vurgulanmaktadır. Yüce Allah, sabreden kullarını muttakilerin imamı ve önderi kılmış; onlara, dinde vaat ettiği ihسانları tam anlamıyla ulaştırmıştır.⁷⁵⁵ Bu husus, Kur’ân-ı Kerîm’de şu şekilde ifade edilmektedir: “Onlardan bir kısmını, sabrettiklerinde, emrimizle doğru yola ileten imamlar (önderler) yaptık.”⁷⁵⁶ Bu ayet, sabrın manevi yükseliş ve rehberlik açısından taşıdığı önemi açıkça ortaya koymaktadır.

4.2.8.1. Tasavvuf Terminolojisinde Sabır Kavramı

Tasavvufta sabır, manevi ve ahlaki gelişim için kritik bir erdem olarak kabul edilir. Tasavvuf şeyhleri, sabrın Allah’ın nimeti olduğunu ve dünya sıkıntıları

⁷⁵³ Âl-i İmrân, süresi.3/200.

⁷⁵⁴ Sühreverdî, *İrşâdü’l Mürîdîn*, 56.

⁷⁵⁵ Ebû Talibi’l Mekki, *Kutu’l Kulub fî Mûâmeleti’l Mahbûb ve Vesfi Tariki’l Murid ila Makami’l Tevhid*, 2004, 2/239.

⁷⁵⁶ Secde, 32/24.

karşısında kalbin huzurunu koruduğunu ifade ederler.⁷⁵⁷ İşte bazı tasavvuf şeyhlerinin sabır kavramıyla ilgili sözleri: Muhyiddîn Ebû Muhammed Abdülkâdir b. Ebî Sâlih Mûsâ Zengîdost el-Geylânî'ye (ö.561/1166) göre, “*Sabır, Allah'ın sevgili kullarına verdiği büyük bir nimettir, sabır, dünya sıkıntılarına karşı kalbin huzurunu korur.*” Mevlânâ, “*Sabır, acıyı zevk, darlığı genişlik haline getirir, sabır, kapalı kapıların açılmasıdır.*” Diyerek, Mevlânâ'nın bu sözleri, sabrın zorlukları ve sıkıntıları aşmasında ve ruhsal ferahlığa ulaşmada nasıl bir anahtar rolü oynadığını vurgular. İbn Atâullah el-İskender'i, Allah ondan razı olsun dedi ki: “*Sabır, musibet karşısında güzel ahlakla ayakta durmaktır.*”⁷⁵⁸ Ayrıca, Ebû Talibi'l Mekki bu konuyu eserinde şöyle ele almıştır; Sabır, tasavvufî düşüncede farklı kategorilere ayrılmaktadır. Bunlar arasında, nefsin arzularına karşı direnmek ve ilahi hizmette devamlılık göstermek en önemli sabır türleri olarak kabul edilmektedir. Ayrıca, kişinin bütün gayretine karşı mücadele gerektiren hususlara yönlendirmesi, kalbini dünyevi süs ve arzular ile nefsanî ve şeytanî duygulardan arındırması da sabrın farklı boyutlarını oluşturmaktadır. Bunun yanı sıra, musibetler karşısında sarsılmadan dayanmak, kötülüklerden sakınıp hakka yönelmek ve hayır üzere amel etmek de sabır çeşitleri arasında yer almaktadır. Kur'ân-ı Kerîm'de Yüce Allah, amel-i salih işleyen müminlerin sabır vasfıyla öne çıktığını vurgulamış; sabrı, kurtuluşun temel şartlarından biri olarak sunmuştur. Ayrıca, müminlerin birbirlerine sabrı tavsiye etmesi, bu kavramın İslam ahlakındaki merkezi rolünü ortaya koymaktadır.⁷⁵⁹

Ebû Abdillâh Amr b. Osmân b. Küreb el-Mekkî (ö.297/910)⁷⁶⁰ “Üstâdü's-sûfiyye” unvanıyla tanınan ilk devir sûfilerinden olan zat bu konuyu şöyle ifade eder: “*Sabır, Allah'a karşı sebat etmektir, O'nun musibetine hoş geldin ve yumuşaklıkla katlanmaktır.*” Tasavvufî anlatımda sabır, manevî eğitim ve arınma sürecidir; nefsi terbiye etmek ve manevî hedeflere ulaşmak için gereklidir. Sabır, dört ana yönüyle ele alınır: nefsin kontrol altında tutmak, geçici istekleri bırakıp Allah'a tevekkül etmek, zorluklara karşı metin olmak ve sıkıntılara dayanmak. Tasavvuf şeyhleri, sabrın

⁷⁵⁷ Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*, 1/184.

⁷⁵⁸ eş-Şernûbi, *Şerhu Hikemi'l İmam İbni Âtaillahi'l İskenderi*, 1/109.

⁷⁵⁹ Ebû Talibi'l Mekki, *Kutu'l Kulub fî Mûâmeleti'l Mahbûb ve Vesfi Tariki'l Murid ila Makami'l Tevhid*, 2004, 2/247.

⁷⁶⁰ Uludağ, “Ebû Abdillâh Amr b. Osmân b. Küreb el-Mekkî. (ö. 297/910).”, 90.

Allah’a saygı, kulluk görevlerini kararlılıkla yerine getirme ve manevi gelişimi destekleme yönlerini vurgular.⁷⁶¹ Ve bu konuyu birkaç beyitle ele almıştır.

با سُوزِ غَمَش اگر نسازم چکنم؟
جان در ره عشق اگر نبازم چه کنم؟
گویند چو پروانه چرا می سوزی؟
من عاشق آن شمع طرازم چه کنم؟

Onun gamının yanışıyla eğer barışmazsam ne yapayım?

Aşk yolunda canımı feda etmezsem ne yapayım?

Bana diyorlar ki neden pervane gibi yanıyorsun?

Ben o güzel muma âşığım, ne yapayım? ⁷⁶²

Hüseyin Hârizmî, Bu beyitlerde sabır, aşkın ayrılmaz bir parçası olarak ele alınır ve aşk yolunda çekilen acılarla ilişkilendirilir. Şair, sevgilinin verdiği gam ve acıya sabretmenin ve aşk uğruna yapılan fedakârlıkların önemini vurgular. Tasavvufta sabır, ilahi aşk yolunda çekilen zorluklara tahammül, içsel mücadele ve Allah’a teslimiyet anlamına gelir. Bu beyitler, sabır kavramının dilsel anlamlarının ötesinde, manevi boyutlarını ve içsel olgunluğu ifade eder. Mevlânâ’nın beyitleri, sabrın aşk ve nefsin terbiyesiyle olan derin bağlantısını vurgular.

مجوی شادی چون در غمست میل نگار
که در دو پنجه شیری تو ای عزیز شکار.
اگر چه دلبر ریزد گلابه بر سر تو
قبول کن تو مر آن را به جای مشک تثار.
درون تو چو یکی دشمنیست پنهانی
بجز جفا نبود هیچ دفع آن سگسار.

Sevgilinin arzusu gamda ise, sevinci arama;

Çünkü iki pençeli bir aslanın avısın ey sevgili.

Her ne kadar sevgili başına güller dökerse de,

⁷⁶¹ Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*, 1/184.

⁷⁶² Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*, 1/184.

Sen onu Tatar miskine denk say.

İçinde gizli bir düşman vardır;

Ona karşı cefa etmekten başka bir yol yoktur.⁷⁶³

Birinci beyitte; sabır, aşk uğruna çekilen acıları kabullenmek ve zorluklara direnç göstermek olarak anlatılır. Sevgilinin acı ve gamı arzuladığında, sevinç beklememek gerektiği vurgulanır. İkinci beyitte; sabır, sevgilinin hoş olmayan davranışlarını bile değerli kabul ederek içsel huzuru korumak ve sabırla katlanmak olarak ifade edilir. Üçüncü beyitte; sabır, içsel düşman olan nefsin eğitilmesi ve kontrol altında tutulması anlamına gelir. Nefse karşı verilen mücadelede sabır, kişinin temel bir görevidir.

Mevlânâ'nın beyitleri, sabrın tasavvufî boyutunu, manevi yolculukta zorluklara kararlılıkla direnmek ve Allah'a bağlılığı korumak olarak açıklar. Sabır, içsel olgunluk ve manevi mücadele anlamına gelir. Hüseyin Hârizmî, Mevlânâ'nın beyitleri üzerinden sabrın aşk yolculuğunun başlangıcı ve temel taşı olduğunu belirtir. Sabırda sebat etmek ve bunu Allah için yapmak, tasavvufî anlamda büyük önem taşır. Ve bu düşüncüyü Kur'an-ı Kerim'den bir ayet ile destekler.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ.

“Ey iman edenler! Sabredin. Sabır yarışında düşmanlarınızı geçin. (Cihat için) hazırlıklı ve uyanık olun ve Allah’a karşı gelmekten sakının ki kurtuluşa eresiniz.”⁷⁶⁴

Ayet ve Mevlânâ'nın beyitleri, sabrın toplumsal dayanışma ve Allah'a bağlılıkla ilişkisini vurgular. Sabır, zorluklara karşı kararlılıkla direnmeyi ve Allah rızası için çabayı ifade eder. Tasavvufta sabır, Allah'a aşk ve manevi olgunlaşma için temel bir erdemdir. Ayrıca, İmam Kûşeyrî, sabrı iki şekilde açıklar: Kazanç olanlara karşı sabır, Allah'ın emirlerine uymak ve ibadetlerde kararlı olmak; kazanç olmayanlara karşı sabır ise yasaklardan kaçınmak ve nefsin isteklerine direnmektir.⁷⁶⁵ Bu açıklama, sabrın manevi ve ahlaki boyutlarını anlamaya yardımcı olur.

⁷⁶³ Celâleddin-i Rûmî (1207-1273), *Mesnevî-i Ma'nevî*, 1/1139. Mevlana Celaleddin Rumi. Ğazaliyat. Divani Şems. Gazel no. 1139. Ayrıca, Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*, 1/185.

⁷⁶⁴ Âl-i İmrân süresi. 3/200. Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*, 1/185.

⁷⁶⁵ el-Kûşeyri, *er-Risaletü'l Kûşeyriye*, 180.

Tasavvufta müridlerin manevi başarıya ulaşması için sabır ve günahlardan sakınmak esastır. Sabır, manevi destek sağlar ve Allah’a yakınlaşmayı kolaylaştırır. Kur’an ve hadisler, sabrın ve günahlardan kaçınmanın önemini vurgular; sabır, imanın yarısı olarak görülür ve Allah tarafından verilen bir lütuftur. Bu erdemler, tasavvuf yolunda ilerlemenin ve manevi olgunlaşmanın anahtarlarıdır. Bu ayet, sabrın ve sabırda direnmenin önemini vurgular. Allah’tan korkmak ve sabırla hareket etmek, kurtuluşa ermenin yollarından biridir. “Kim sabrederse, Allah ona sabretme gücü verir. Hiçbir kimseye sabırdan daha hayırlı ve geniş bir lütuf verilmemiştir.”⁷⁶⁶ Tasavvufta sabır, sadece zorluklara katlanmayı değil, manevi disiplinin bir parçası olarak da kabul edilir. Müridin manevi yolculuğunda karşılaştığı sıkıntılar, sabırla aşılmalıdır. Sabır ve günahlardan sakınma, manevi başarının anahtarlarıdır; bu erdemler nefsin terbiyesi ve Allah’a bağlılık sağlar. Kur’an ve hadisler, sabır ve günahlardan kaçınmanın önemini vurgular ve müridin kararlılıkla ilerlemesini teşvik eder.

4.2.9. Muhabbet

Hüseyin Hârizmî’ye göre muhabbet, Allah’a duyulan derin bir sevgi ve bağlılık olarak tarif edilir. O, muhabbeti sadece bir duygu olarak değil, manevi bir hâl ve hakikate ulaşmanın bir yolu olarak görmüştür. Yazar’a göre muhabbet, yalnızca sözle ifade edilen bir sevgi değil, bir hâl ve yaşam biçimidir. Gerçek muhabbet, kulun Allah’a duyduğu sevginin, bütün davranışlarına ve niyetlerine yansımalarıyla ortaya çıkar.⁷⁶⁷

Tasavvufta muhabbetin hakikati, kişinin Allah’a duyduğu derin sevgi ve bağlılıktır. Bu sevgi, ilahi aşkın bir yansımasıdır ve kişinin hem kalbini hem de ruhunu arındırarak Allah’a yakınlaşmasını sağlar. Muhabbet, tasavvuf yolunun temel kavramlarından biridir ve varlık âlemindeki her şeyin Allah’ın sevgisiyle var olduğunu ifade eder.⁷⁶⁸

Muhabbetin tasavvufî anlamını belirten bazı özellikler şunlardır; İlâhi aşk, kişi, Allah’ın güzelliğini (Cemal) ve kemalini (Kamil) idrak ederek O’na duyduğu aşkı derinleştirir. Vuslat arzusu, muhabbet, kulun Allah’a kavuşma (vuslat) arzusuyla yanıp

⁷⁶⁶ el-Buhârî el-câfi, *Sahih el-Buhâri*, 1/1469.

⁷⁶⁷ Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*, 1/187.

⁷⁶⁸ el-Kûşeyri, *er-Risaletü'l Kûşeyriye*, 40-45.

tutuşmasını ifade eder. Fedakârlık, İlahi aşk, kişinin nefsinden geçmesini, Allah'ın rızasını her şeyin üstünde tutmasını gerektirir. Birlik duygusu, Sevgi, kul ile Allah arasında ayrılık duygusunu kaldırarak “tevhid” bilincine erişmeye vesile olur.⁷⁶⁹ İbnü'l Ârabî Muhabbetin derecelerini ise şöyle açıklar; Beşerî sevgi, ilk basamak, insanın yaratılıştan gelen sevgi yeteneğidir. Hakiki sevgi, Allah'a duyulan aşk ve bu sevginin manevi hayatı şekillendirmesidir. Fena Fillah, sevginin en yüksek derecesinde kulun benliğini tamamen Allah'ın aşkında eritmesidir.⁷⁷⁰ Ayrıca, Sühreverdî bu konuyu şöyle ifade eder; Muhabbet, hem Allah'tan kula hem de kuldaki Allah'a yönelik olarak gerçekleşen bir kavramdır. Allah'ın kula olan muhabbeti, onu belirli nimetlere mazhar kılmasıyla tezahür eder. Bu bağlamda rahmet, nimetlerin tahsis edilmesi anlamına gelir ve bu yönüyle iradeden daha özel bir kavram olarak değerlendirilir. Allah'ın iradesi, kula sevap ve lütuf bahşetme anlamına gelirken, nimetler ise rahmet kapsamında ele alınmaktadır. Allah'ın kulunu kendisine yakın kılması ve ona yüksek dereceler ihsan etmeyi murat etmesi, muhabbet olarak tanımlanır. Dolayısıyla muhabbet, ilahi irade ve rahmet ile doğrudan ilişkili olup, kulun manevi mertebelerde yükselmesine vesile olan ilahi bir tecellidir.⁷⁷¹

4.2.10. Murakabe (Meditasyon)

Hüseyin Hârizmî'ye göre; “Murakabe”, tasavvufta kalbin sürekli olarak Allah'ı gözetmesi ve O'na yönelmesi anlamına gelir. Bu, kişinin ilahi tecelliyi izleme ve manevi buluşmayı arayışını ifade eder. Murakabe, ahlaki gözlemlerle Allah'ın tecellilerini belirlemek ve manevi yolculukta önemli bir yer tutar.⁷⁷² Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî (ö.710/1311) göre, murakabenin anlamını gözetleme ve korunma olarak açıklar. Terim olarak, Allah'a yaklaşmak ve O'nda yok olmayı ifade eder. Murakabe, kişinin içsel temizlik sağlamasını ve yüksek bir kişilik geliştirmesini amaçlar ve İslam öğretilerinde merkezi bir kavramdır.⁷⁷³

⁷⁶⁹ Ebü Muhammed bin Muhammed el-Gazali Gazali, Muhtasarı İhya-i Ülümiddin el-Müsemma Lubabu'l İhya (Mısır /Kahire: Matbaatu el Meymeneh, 1318), 4/250-280.

⁷⁷⁰ Muhyiddin İbnu'l-Arabî, el-Futûhâtü'l-Mekkiyye (Kahire, 1293), 3/110-130.

⁷⁷¹ Sühreverdî, *İrşâdü'l Mürîdîn*, 95.

⁷⁷² Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*, 1/186.

⁷⁷³ İbn Manzûr, *Lisânü'l Arab*, 12/181.

Murakabe⁷⁷⁴ pratiğini sürdüren bireyler, bu süreç sonucunda müşahede hâline erişmektedir. Müşahede mertebesine ulaşan kişiler için bu hâl, onların manevi yolculuklarındaki ilk safha niteliğini taşımaktadır. Ayrıca, Ebû Talibi'l Mekki, Murakabe ehlinin ilk müşahede ettiği hususu, hak yolcusunun içinde bulunduğu her an belirli bir fiil ile meşgul olması gerektiğini diye ifade eder. Bu fiiller üç temel kategoriye ayrılmaktadır: Birincisi, Allah'ın kul üzerine farz kıldığı yükümlülüklerdir. İkincisi, dinî açıdan emredilen, teşvik edilen veya tavsiye edilen amellerdir. Üçüncüsü ise mubah kabul edilen fiillerdir.⁷⁷⁵ Ayrıca yazar, murakebeyi yedi makama ayırmıştır. Birinci makam; “Kulun yakîni (kesin inancı) güçlendikçe, içinde bulunduğu zaman diliminin ve bu sürecin onun manevi terbiyesi üzerindeki etkisinin farkına varır. İkinci makam; “Kul, kesin bir bilgiyle idrak eder ki, işlediği her salih amel, cennette bir nimet vesilesi olmakla birlikte, kabir hayatında genişlik ve huzurun temel sebeplerinden biridir.” Üçüncü makam; Yapılan amelin azlığı ve mahşerdeki dehşet olayıdır. Dördüncü makam; Ahirette, dünyada işlediği her anın hesabını vereceğini bilmesidir. Beşinci makam; salikin yapamadığı amellerden dolayı pişman olamsı durumudur. Altıncı makam; İman sahibi bireyler, hayırlı işlerin imanla doğrudan ilişkili olduğunu ve aynı şekilde, yakîn (kesin bilgi ve inanç) derecesine ulaşmış kimseler için ameller, sahip oldukları bu yakînin doğal bir sonucu olarak gerçekleşmesidir. Yedinci makam; zamanını asla boş geçirmemesi gerektiğini belirtir.⁷⁷⁶

el-Kaşâni, murakabenin kalpten kaynaklandığını ve kişinin Allah'a karşı nezaket ve teslimiyetini yansıttığını belirtir. Kalbin sürekli olarak yaradan'ı gözlemlemesi, kişinin tevazu ve tesbihini somutlaştırır. el-Kaşâni, “*Her kim düşüncesinde Allah'ı gözetirse, Allah onu uzuvlarından korur*” hadisini vurgulayarak,

⁷⁷⁴ Murakabe, bireyin Yüce Rabbinin kendisini her an gördüğüne dair kesin bir bilinç geliştirmesi ve yaşamını sürekli bir farkındalık ve edep çerçevesinde sürdürmesi olarak tanımlanabilir. Başka bir ifadeyle, murakabe, kalbin Yüce Allah ile olan irtibatını denetleme ve her an bu bilinci muhafaza etme sürecidir. Bu kavram, hadis-i şerifte ihsan makamı olarak ifade edilen mertebeye ulaşmanın bir boyutu olarak değerlendirilmiştir (Kûşeyrî, *Risâle*, s. 264-266).

⁷⁷⁵ Muhammed bin Ali bin Âtiyye el-Harisi Ebû Talibi'l Mekki, *Kutu'l Kulub fi Mûâmeleti'l Mahbûb ve Vesfi Tariki'l Murid ila Makami'l Tevhid* (Beyrut - Lübnan: Dar Kutubû'l İlmiye, 2005), 1/359. Ayrıca bu konuyla ilgili daha fazla bilgi edinmek için bu esere müracaat edebilirsiniz.

⁷⁷⁶ Ebû Talibi'l Mekki, *Kutu'l Kulub fi Mûâmeleti'l Mahbûb ve Vesfi Tariki'l Murid ila Makami'l Tevhid*, 2003, 1/403-433.

Allah'ı sürekli düşünmenin kişinin varlığını koruyacağını ifade ettiğinin vurgular.⁷⁷⁷ Hüseyin Hârizmî, bu konuyla ilgili bu hadisi şerifi esere almıştır.

حدثنا يزيد بن هارون عن حماد بن سلمة عن هشام بن (عمرو) عن عبد الرحمن بن الحارث بن هشام عن علي؛ أن النبي - صلى الله عليه وسلم - كان يقول في آخر وتره: ”اللهم إني أعوذ برضائك من سخطك وأعوذ بمعافاتك من عقوبتك، و أعوذ بك منك، لا أحصي ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك.

Bu hadis, Peygamber Efendimiz'in (sav) vitr namazının sonunda yaptığı bir duayı içermektedir. Hadisin metni şöyledir: Hz. Ali'den (ra) rivayet edildiğine göre, Peygamber Efendimiz (sav) vitr namazının sonunda şöyle dua ederdi: “Allah'ım! Senin rızandan gazabına sığınırım, affından cezana sığınırım, senden yine sana sığınırım. Sana yaptığım övgülerin hepsini sayamam. Sen, kendini övdüğün gibisin.”⁷⁷⁸ Bu dua ve beyitte, Allah'a derin bir teslimiyet, rızasını kazanma arzusu ve O'nun azabından korku ifade edilir. Her iki metin de Allah'tan başka sığınılacak kimse olmadığını ve güvenin yalnızca O'na verilmesi gerektiğini vurgular.

از تو به تو گر در نگریم چه کنم
پیش که روم؟ قصّه به دست که دهم؟

Eğer senden (Allah'tan) sana (Allah'a) dönmezsem ne yaparım?

Kime gideyim? Hikâyemi kimin eline vereyim?⁷⁷⁹

Bu beyit, İslam'daki tevekkül kavramını pekiştirir. Hüseyin Hârizmî, Allah'a olan teslimiyetini ve aşkını beyitlerle ifade eder. Şikâyet değil, Allah'ı tefekkür eden bir hayatın yorgunluğu ve aşkın getirdiği cezbe söz konusudur. Hüseyin Hârizmî, aşk acısının kendine yabancı olduğunu ve mutlak varlığı bulmanın önemini vurgular. Beyitlerde, Allah'a duyulan derin sevgi, tevekkül ve teslimiyetin, sıkıntıları hafifletip huzur getirdiği ifade edilir.

آرزوی جان ما، جز طلب یار نیست

⁷⁷⁷ el-Kâşânî, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 228.

⁷⁷⁸ Ebû Bekir Abdullah bin. Muhammed bin Ebî Şeybe el- Âbsi el- Kûfi, *el- Musannef* (Riyad-Suudi Arabistan: Dar Kûnuz İşbiliyya, 2015), 16/315.

⁷⁷⁹ Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*, 1/186.

گرچه در انکار ماست، هر که در این کار نیست.

آنک ز غیرت چوما، جز طلب یار نیست
گرچه در انکار ماست، هر که در این کار نیست.

Canımızın arzusu, sevgiliden (Allah'tan) başkasını istememektir.

Bizim işimizde olmayan herkes bunu inkâr eder.

Bizim gibi olanların gayreti, sevgiliden (Allah'tan) başkasını istememektir.

Bizim yolumuzda olmayan herkes bunu inkâr eder.⁷⁸⁰

Bu beyitler, Hüseyin Hârizmî'nin Allah'a duyduğu derin aşk ve teslimiyeti vurgular. Hüseyin Hârizmî, Allah'tan başkasını istememenin ve sadece O'na yönelmenin önemini dile getirir. Her iki beyitte de, Allah'a duyulan sevgi ve özlemin yazarın yaşamının merkezinde olduğu belirtilir. Hüseyin Hârizmî, aşk ve cezbe haliyle yaşadığı yorgunluğu Allah'a arz eder ve Allah ile beraber olmanın tüm hicranları sona erdireceğini ifade eder.

ذَٰلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ .

“İşte bu, Allah'ın hak eden kimselere verdiği lütfudur. Allah, büyük lütf sahibidir.”⁷⁸¹ Ayet, Allah'ın hidayet verme ve şaşırtma yetkisini vurgular. Zorluk ve karanlıkta bazıları Allah'ın yolunu görebilirken, kimileri bunu göremez; bu, Allah'ın dilediğine hidayet verdiğini ve her şeyin O'nun kontrolü altında olduğunu gösterir. İmam Taberi'ye göre, Allah'ın hidayeti ve şaşırtma gücü O'nun hikmetine ve adaletine işaret eder. Allah'ın lütufları sınırsızdır ve Peygamberlik, insanları karanlıktan aydınlığa çıkarır.⁷⁸² İbnü'l Ârabî, derin düşüncenin İslam'da içsel huzur ve Allah'a yakınlaşmayı sağladığını belirtir. Bu, “Ey iman edenler! Allah'ı anın ve O'na gereği gibi tazimde bulunun ve sabah akşam O'nu tesbih edin” ayetiyle desteklenir. Bu ayet, Allah'ı anmanın ve O'na yakınlaşmanın önemini vurgular.⁷⁸³ Derin düşünme, bu süreçte içsel keşif ve huzur sağlar, kişinin ruhsal ve zihinsel gelişimini destekler.

⁷⁸⁰ Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*, 1/186..

⁷⁸¹ Cuma süresi. 4/62.

⁷⁸² Et-Taberî, *Camiü'l Beyan Ân Tevilü'l Ayi'l Kûr'an*, 10/62.

⁷⁸³ Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*, 1/187.

Ebû Hafs Ömer b. el-Hattâb b. Nüfeyl b. Abdiluzzâ el-Kureşî el-Adevî (ö.23/644) göre,⁷⁸⁴ gurur ve dünya hırsını aşarak kalbi ve ruhu Allah'a yönlendirme gereğini vurgular. Bu, *“Allah'a karşı gelmekten sakının ve bilin ki Allah'ın hükümrânlığı her şeyin üzerindedir. Bilin ki o günahlarınızı bağışlayan Allah'tır”* ayetiyle desteklenir. Bu ayet, Allah'ın hükümrânlığını kabul etmenin ve O'na karşı gelmekten kaçınmanın önemini belirtir. İçsel huzuru bulmak ve samimi bir bağlılık geliştirmek için gurur ve dünya hırsını yenmek gereklidir.⁷⁸⁵ Hüseyin Hârizmî, derin düşünmenin ve içsel yolculuğun Allah'a yakınlık ve teslimiyet için önemli araçlar olduğunu belirtir. Mevlânâ'nın “Fena fillah” kavramı, nefsin yok olmasını ve Allah'a tam teslimiyeti ifade eder. Bu düşünceler, Kur'an'daki ayetlerle uyumlu olarak, derin düşünmenin ve içsel yolculuğun nefsin kontrolü ve Allah'a teslimiyetle ilişkili olduğunu gösterir.⁷⁸⁶

گفت موسی را به وحی دل خدا
کای گزیده دوست می دارم ترا.
گفت چه خصلت بود ای ذوالکرم
موجب آن، تا من آن افزون کنم.

Musa'ya kalp ilhamıyla Allah tarafından dendi ki:

Ey sevgiliyi seçen, seni seviyorum.

Dedi ki: Ey kerem sahibi, hangi özellik seni bu hale getirdi, böyle ki beni sevgili edindin?

O özellik, seni benimle daha da yakın kılmak oldu.⁷⁸⁷

Birinci mısra; Allah'ın Musa'ya kalp ilhamıyla konuştuğunu ifade eder. Bu ifade, Allah'ın kullarını seçtiğini ve onlara yakınlık hissettiğini gösterir. Hüseyin Hârizmî'nin yorumuyla ilişkilendirildiğinde, derin düşünme sürecinde kul, Allah'ın sevgilisi olduğunu ve O'nun sevgisini hissettiğini anlar. İkinci mısra; Musa'nın Allah'a sorduğu soruya verilen cevabı ifade eder ve derin düşünme sürecinde kulun

⁷⁸⁴ Mustafa Fayda, “Ebû Hafs Ömer b. el-Hattâb b. Nüfeyl b. Abdiluzzâ el-Kureşî el-Adevî (ö. 23/644)”, TDV (İstanbul: TDV, İslam Ansiklopedisi, 2007), 34/44-51.

⁷⁸⁵ Hadid Süresi. 57/16.

⁷⁸⁶ Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*, 1/187.

⁷⁸⁷ Celâleddin-i Rûmî (1207-1273), *Mesnevî-i Ma'nevî*, 4/112/2921-2932. Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*, 1/187.

Allah’a yaklaşma çabasını vurgular. Hüseyn Hârizmî, Mevlânâ’nın beyitlerini kullanarak derin düşünmenin, Allah’a yakınlık ve teslimiyetin bir ifadesi olduğunu belirtir.⁷⁸⁸

İmam Kûşeyrî’nin açıklamaları doğrultusunda, murakabe (derin düşünme), Allah’ın her şeyi gözettiğı gerçeğine dayanır ve insanı Allah’ın huzurunda olduğunu bilinciyle hareket etmeye teşvik eder. “*Allah Her şeyi görüp gözetmektedir.*”⁷⁸⁹ Bu süreç, kulun geçmiş günahlarını muhasebe etmesi ve mevcut durumunu ıslah etmesiyle, Allah’ı anlama ve ruhsal yakınlık sağlama amacını taşır. İmam Kûşeyrî’ye göre, murakabe, içsel muhasebe ve nefsin ıslahıyla Allah’ı kavrama yolunda bir adımdır.⁷⁹⁰

es-Sülemî, murakabe ve takvanın kişinin Allah ile olan ilişkisinde temel olduğunu belirtir. Kişinin davranışlarını bu ilkelere göre denetlemesi ve Allah’ın huzurunda olduğunun bilinciyle yaşaması gerektiğini vurgular. Bu bilinci taşımayanlar manevi keşif ve müşahedeye ulaşamazlar.⁷⁹¹ Murakabe, kişinin iç dünyasını gözlemleyip Allah’ın huzurunda olduğunu bilerek yaşamasını ifade eder. Bu, kişinin kötü düşüncelerden arınmasını ve hem ruhsal hem de maddi olarak Allah’a teslimiyetini içerir. Bunun yanı sıra, Sühreverdî bu konuyu şöyle ifade eder; Murakabe, bireyin Allah’ın daima kendisini gözetlediğinin farkında olması olarak tanımlanır. Bu farkındalığın süreklilik kazanması ise kulun Rabbi ile sürekli bir murakabe hali içinde bulunması anlamına gelir. Bu bilinç düzeyine ulaşan kişi, eylemlerine, sözlerine ve kalbinden geçen düşüncelere azami özen gösterir; özellikle de Allah’ın rızasına uygun olmayan herhangi bir durumun zihninde yer edinmemesine dikkat eder. Böylece murakabe, kulun hem zahiri hem de batını yönünü disiplin altına alan bir manevi farkındalık hali olarak değerlendirilir.⁷⁹²

⁷⁸⁸ Ahzâb süresi. 33/52.

⁷⁸⁹ el-Buhâri el-câfi, *Sahih el-Buhâri*, 1/27. Ayrıca, Hârizmî, *Cevâhirü’l-Esrâr ve Zevâhirü’l-Envâr*, 1/187.

⁷⁹⁰ el-Kûşeyri, *er-Risaletü’l Kûşeyriye*, 186.

⁷⁹¹ el-Buhâri el-câfi, *Sahih el-Buhâri*, 1/27.

⁷⁹² el-Kûşeyri, *er-Risaletü’l Kûşeyriye*, 186.

⁷⁹² Sühreverdî, *İrşâdü’l Mürîdîn*, 57.

Murakabe, içinde *şirbimiz* (içme, pay alma) kavramını barındıran ve yalnızca Hakk’a özgü bir nitelik olarak değerlendirilen bir tasavvufî deneyimdir.⁷⁹³ “Şirbimiz” kelimesi parantez içinde açıklanarak, okuyucunun anlaması kolaylaştırılmıştır. Akademik üslup, “Bulunduğu” yerine “Barındıran” ve “Değerlendirilen” gibi daha akademik ifadeler kullanılmıştır. Bağlamsal derinlik, murakabenin tasavvufî bir kavram olduğu ve Hakk’a özgü bir nitelik taşıdığı vurgulanmıştır.

4.2.11. Rıza

Rıza terimi, salikin kendi iradesini terk etmesini ifade eder. Bu, sevgilinin yani Allah’ın iradesine ve takdirine tamamen teslim olmayı içerir. Bu teslimiyet, kişinin dünyevi hayatın ve ölümün, Allah’ın yüce iradesinin bir tecellisi olduğunu kabul etmesidir.” Hüseyin Hârizmî, rızanın, kişinin kendi iradesini Allah’ın iradesine teslim etmesi anlamına geldiğini belirtir. Gerçek aşk, kişinin kendi iradesini terk ederek Allah’a tamamen teslim olmasıdır. Hüseyin Hârizmî, aşkın, bu teslimiyetle gerçekleşen bir durum olduğunu ve bu anlayışı bir beyitle açıklamaktadır.

گویند عشق چیست بگو ترک اختیار
آن کوز اختیار نرست اختیار نیست.

İnsanlar aşk nedir diye sorarlar, söyle: Kendi iradesinden vazgeçmek.

Çünkü gerçek aşk, kişinin kendi isteklerinden vazgeçmesidir; çünkü gerçek aşk, kişinin kendi iradesini terk etmesidir.⁷⁹⁴

Bu beyitte, gerçek aşkın, kişinin kendi iradesinden vazgeçip, Allah’ın iradesine tamamen teslim olması olduğu ifade edilir. Aşk, kişinin kendi isteklerini bir kenara bırakıp, Allah’a tam bir teslimiyet içinde olması anlamına gelir.

Ebû Bekr Dûlef b. Cahder (Ca’fer b. Yûnus) eş-Şiblî (ö.334/946)⁷⁹⁵ ifadesine göre, cehennem kişinin ego veya benlik duygusu olarak değerlendirilirken, Cennet ise huzur ve sevgiyi temsil eder. Kişi, Allah’ın iradesini reddedip kendi egosunun isteklerine uyduğunda, aslında Cennet’in huzurunu reddetmiş olur. Bu, kişinin gerçek

⁷⁹³ İbn Ârabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 2008, 7/289.

⁷⁹⁴ Hârizmî, *Cevâhirü’l-Esrâr ve Zevâhirü’l-Envâr*, 1/188.

⁷⁹⁵ Dilaver Gürer, “Ebû Bekr Dûlef b. Cahder (Ca’fer b. Yûnus) eş-Şiblî (ö.334/946).”, *TDV (İstanbul: TDV, İslam Ansiklopedisi, 2010), 39/125-126.*

imtihanının kendi iradesini Allah'ın iradesine teslim etmek olduğunu belirtir.⁷⁹⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad eş-Şeybânî'nin (ö.189/805) ifadesine göre; kötülüklerin ve itaatsizliklerin Allah tarafından hükmedilmiş olması, insanın bu gerçekle nasıl yetinebileceğini sorgular. Rıza, sadece kaderle ilişkilendirilmeli ve kötülüğün hükmü, insanî değil, kutsal bir hüküm olarak görülmelidir. Bu konuyu zarafet, ciddiyet, iyi ve kötü olmak üzere dört meseleye ayırır.⁷⁹⁷ Bu ifade, rızanın kaderle ilişkili olduğunu ve kötülüğün kutsal bir hüküm olduğunu vurgular. Gerçek sevgi ve bilgelik, kişinin ego ve isteklerini aşarak Allah'ın iradesine rıza göstermesiyle elde edilir.

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: «قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: أَعَدَدْتُ لِعِبَادِي الصَّالِحِينَ مَا لَا عَيْنٌ رَأَتْ، وَلَا أُذُنٌ سَمِعَتْ، وَلَا خَطَرَ عَلَى قَلْبِ بَشَرٍ.

Hadis'te, Hz. Peygamber (s.a.v.)'in Allah'ın şu ifadelerini aktardığını belirtir: Allah Azze ve Celle şöyle buyurdu: “*Salih kullarım için gözün görmediği, kulağın işitmediği ve insanın kalbine gelmeyen şeyleri hazırladım.*” Bu ifade, Allah'ın salih kulları için ahirette hazırladığı nimetlerin ve lütufların sınırsızlığını vurgular.⁷⁹⁸ Hüseyin Hârizmî, salih olmanın ve ebedi hayatı elde etmenin Allah'ın rızasını kazanmakla mümkün olduğunu belirtir. Kişinin kaderine rıza göstermesi, manevi hayata yönelmesi ve maddi zevklerden uzak durması, rızanın ve fena mertebesinin önemini vurgular. Allah bu iki taifeyi ayırt ederek ayeti kerimede şöyle buyurmuştur.

أَوْ مَنْ كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا كَذَلِكَ زُيِّنَ لِلْكَافِرِينَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ .

“Ölü iken kalbini diriltip, insanlar arasında yürürken önünü aydınlatacak bir nur verdiğimiz kimsenin durumu, karanlıklarda kalıp çıkmayan kimsenin durumu gibi

⁷⁹⁶ Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*, 1/188.

⁷⁹⁷ Mahmûd Hasan Ebû Nâcî eş-Şeybânî, *Beriket Mahmudiyye fî şerh-i Tarikat-i Muhammediyye ve şeri-âti Nebeviyye fî Siret-i Ahmediyye*. (Riyad-Suudi Arabistan: Dar Mektebetü'l İlmiye, 1993), 3/84. Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*, 1/189.

⁷⁹⁸ İbni Mübarek, *Müsned İmam Abdullah İbni Mübarek*, 73. Ayrıca, Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*, 1/189.

midir? Kâfirlere de işledikleri güzel gösterilmiştir.”⁷⁹⁹ Ve konuyu birkaç mısra beyit ile açıklamıştır.

ما زنده به نور کبریاييم
بيگانه و سخت آشناييم.

نفس است چو گرگ ليک در سر
بر يوسف مصر برفزايم.

مه توبه کند ز خویش بينی
گر ما رخ خود به مه نماييم.

Biz, büyük bir ışıkla yaşayan insanlarız,
Hem yabancıyız, hem de çok tanıdık biriyiz.

Nefis, bir kurttur, fakat kılığı altında,
Yusuf’a karşı Mısır’da kurnazlık yapıyoruz.

Ay tövbe eder, kendini gördüğünde,
Eğer biz de yüzümüzü aya benzetirsek.⁸⁰⁰

İlk beyitte, insanın ruhsal boyutunun yüce bir ışıkla aydınlandığı ve bu nedenle hem yabancı hem de tanıdık olduğu ifade edilir. İkinci beyitte, nefsin vahşi doğası ve Yusuf’un kurnazlığı arasındaki benzerlikler anlatılır. Üçüncü beyitte ise, ayın tövbe etmesi mecazi bir şekilde kullanılarak, içsel aydınlanma ve tövbe arayışının önemine vurgu yapılır. Hüseyin Hârizmî, beyitlerdeki temaları Allah’ın “Celal ve Cemal” sıfatlarıyla ilişkilendirir. Bu sıfatlar, Allah’ın yüce ve güzel niteliklerini temsil eder. Beyitler, Allah’ın yüceliğini ve insanın O’na dönüşünü anlatır. Hüseyin Hârizmî, “Yenbû’u’l-esrâr fî meşâyihi’l-ebrâr” adlı eserinde bu konuları detaylı bir şekilde ele almış ve bu düşünceleri eserin önemli bir bölümünde sunmuştur.

⁷⁹⁹ En’âm süresi. 6/122. Hârizmî, *Cevâhirü’l-Esrâr ve Zevâhirü’l-Envâr*, 1/189-190.

⁸⁰⁰ Celâleddin-i Rûmî (1207-1273), *Mesnevî-i Ma’nevî*, 1/1576. Hârizmî, *Cevâhirü’l-Esrâr ve Zevâhirü’l-Envâr*, 1/190.

إِنَّ اللَّهَ اخْتَصَّ لَخَوَاصِّ عِبَادِهِ شَرَابًا، فَإِذَا شَرِبُوا طَابُوا، وَإِذَا طَابُوا طَاشُوا، وَإِذَا طَاشُوا طَارُوا، وَإِذَا طَارُوا بَلَّغُوا، وَإِذَا بَلَّغُوا وَصَلُوا، وَإِذَا وَصَلُوا اتَّصَلُوا، وَإِذَا اتَّصَلُوا انْفَصَلُوا، وَإِذَا انْفَصَلُوا فَنَوْا، وَإِذَا فَنَوْا بَقُوا، وَإِذَا بَقُوا صَارُوا مَلُوكًا. فَهَمَّ فِي مَقْعَدٍ صَدَقَ عِنْدَ مَلِيكَ مُقْتَدِيرٍ.

Hadisi şerifte, Allah'a yakın olanların ruhsal yolculuğunu yerinelik bir şekilde anlatır. Şarab'tan kasıt (manevi aşk şarabı) olarak nitelendirilir, yani Allah'a olan yakınlık ve aşkı sembolize eder. Hadiste, bu ilahi içeceği içenlerin önce coşup uçarak yüksek manevi mertebelere ulaştıkları ifade edilir. Yani, Allah'ın dostları, manevi olarak yüksek bir seviyeye erişir ve bu yolda çeşitli ruhsal aşamalardan geçerler.⁸⁰¹

Ebu Yezîd el-Bestamî, Kamer Suresi'nin 55. ayetini “*Onları başkalarını sevmekten arındırdı*” şeklinde yorumlamış ve Allah'ın özel kullarına sunduğu aşk şarabını tanıtmıştır. Bu içecek, manevi susuzluğu giderir ve içenleri mutluluk, yükseklik ve nihayetinde Allah'ta yok olma seviyesine ulaştırır. Ama konunun asıl metni, yaptığımız araştırmalar sonucunda böyle bir metin olarak karşımıza çıkmaktadır:

يقول: سئل أبو يزيد البسطامي، رحمه الله عن قوله: {وَسَقَاهُمْ رَبُّهُمْ شَرَابًا طَهُورًا} قال: طهرهم به عن محبة غيره، ثم قال: إن لله تعالى شرابًا ادخره لأفضل عباده، يتولى سقيهم، فإذا شربوا؛ طاشوا، وإذا طاشوا طاروا، وإذا طاروا وصلوا، وإذا وصلوا اتصلوا، فهم {فِي مَقْعَدٍ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِيكَ مُقْتَدِرٍ} [القمر: 55]⁸⁰²

Ebu Yezîd el-Bestamî, Kamer Suresi'nin 55. ayetini “Allah onları başkalarını sevmekten arındırdı”⁸⁰³ şeklinde yorumlamış ve Allah'ın seçkin kulları için hazırladığı manevi içeceğin, onları arındırıp coşturduğunu, yüksek mertebelere ulaştırdığını ve nihayetinde Allah'la yakınlaşmalarını sağladığını belirtmiştir. Hüseyin Hârizmî, bu manevi deneyimi ve içeceğin etkilerini açıklayarak konuyu şiirle pekiştirir.

این سر سرفرازان اهلِ رشاد

⁸⁰¹ Hârizmî, *Yenbû 'u'l- esrâr fî meşâyihî'l-ebrâr*.1/49. Hârizmî, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*,1/190.

⁸⁰² Ebu İshak Ahmed bin İbrahim es-Se'âlebi, *el-Keşfu ve'l Beyan a'n Tefsiri'l Kur'an* (Cidde - Suudi Arabistan: Dar et-Tefsir, 2015), 28/253.

⁸⁰³ Kamer süresi. 54/55.

مُبَشِّرٌ بِهِ مَنْشَرُ قُلْ يَا عِبَادَ.

جهانِ بُزُرگِی و جانِ جَہان
حبیبِ خُدا خواجه خوش بیان.

Bu giz, doğru yolu bulmuş olanların sırrıdır, Onu yayınlayanlara müjde olsun,
De ki: Ey kullarım!

Büyük dünya ve dünyanın ruhu,
Allah'ın sevgilisi, açık sözlü efendi.⁸⁰⁴

Birinci beyitte; “Sırrı keşfedenlerin” özel bir bilgiye eriştikleri ve bu bilgiyi yaymanın bir tebliğ görevi olduğu ifade ediliyor. “Ey kullarım!” ifadesi, bu bilgiyi duyurmanın ve insanları bu yola davet etmenin önemini vurguluyor. İkinci beyitte; dünyanın büyüklüğü ve önemi ile Allah'ın sevgilisinin yani manevî yükselişin simgesi olan bir kişinin özellikleri vurgulanıyor. Bu kişi, Allah'a yakınlığını açıkça ifade eden ve insanlara rehberlik eden bir lider olarak tasvir ediliyor. Hüseyin Hârizmî, şiirin başında genellikle aşk, tutku veya çağın şikâyetleri gibi duygusal ve anlaması zor konulara yer verildiğini belirtir. Ağıtların hüznünlü bir tonla acıyı dile getirdiği ve kadınların yas tutarken söylediği sözlerle benzerlik taşıdığı ifade edilir. Ayrıca, Sühreverdî bu konuyu şöyle ifade eder; Meşâyih, rızâ konusunda farklı görüşlere sahiptir. Bazı âlimler, rızâyı bir makam olarak kabul etmiş ve bunun kesbî (çalışma ve gayretle elde edilen) bir hal olduğunu savunmuşlardır. Diğer bazı âlimler ise rızânın kesbî olmadığını, aksine kalbe doğrudan gelen bir hal olduğunu ifade etmişlerdir.⁸⁰⁵

4.2.12. Ma‘rifet

Hüseyin Hârizmî, tasavvuf yolundaki terimlerin ve deneyimlerin birbirini tamamlayıcı ve benzer olduğunu belirtir. Mâ‘rifet kavramları kalbin manevî gelişimi için temel olduğunu vurgular ve Allah'ın zikriyle meşgul olmanın önemini ifade eder. Kalpteki aşk ve muhabbet eksikliğinin manevî zayıflığa yol açabileceğini ve tasavvufî terimlerin anlaşılmasının manevî yolculukta rehberlik sağladığını söyler.⁸⁰⁶ Ayrıca, Sühreverdî bu konuyu şöyle ifade eder; Tasavvufî düşüncede mârifet, Allah'ı isim ve

⁸⁰⁴ Hârizmî, *Yenbû‘u’l- esrâr fî meşâyihî’l-ebrâr.*, 1/49. Hârizmî, *Cevâhirü’l-Esrâr ve Zevâhirü’l-Envâr*, 1/190.

⁸⁰⁵ Sühreverdî, *İrşâdü’l Mürîdîn*, 59.

⁸⁰⁶ Hârizmî, *Cevâhirü’l-Esrâr ve Zevâhirü’l-Envâr*, 1/114.

sıfatlarıyla noksanlıklardan münezze olarak bilme yetisine sahip olan kişinin niteliği olarak tanımlanır. Bu mertebeye ulaşan kişi, bütün fiillerinde Allah'ı takdis eder, kötü ahlâkî özelliklerinden arınır ve İlâhî huzurda sürekli bir bilinç hâli içinde bulunur. Gönlünde yalnızlığı muhafaza eder ve Allah'a yönelik samimi yönelişi sayesinde O'ndan feyiz alır.⁸⁰⁷ Sûfî öğretilerine göre, kulun nefesine karşı yabancılığı arttıkça, Rabbine yönelik mârifeti derinleşir. Bu durum, bireyin nefsî kayıtlarından kurtuldukça İlâhî hakikate daha fazla aşına olması şeklinde yorumlanır.

Ayrıca, Ebû Talibi'l Mekki bu konuyu eserinde şöyle ele almıştır; Tasavvufî düşüncenin önemli temsilcilerinden Yahya b. Mu'âz er-Râzî, dünya hayatında ulaşılacak en yüksek manevi mertebelerden birinin *marifetullah* olduğunu ifade etmektedir. Ona göre, "Dünyada öyle bir cennet vardır ki, ona giren başka hiçbir şeye arzu duymaz ve hiçbir şeyden de korkmaz." Bu ifadenin mahiyetine ilişkin kendisine yöneltilen "Bu cennet nedir?" sorusuna ise "Marifetullah, yani Yüce Allah'ı tanımaktır." şeklinde cevap vermiştir.⁸⁰⁸

⁸⁰⁷ Sühreverdî, *İrşâdü'l Mürîdîn*, 93.

⁸⁰⁸ Ebû Talibi'l Mekki, *Kutu'l Kulub fî Mûâmeleti'l Mahbûb ve Vesfî Tariki'l Murid ila Makami'l Tevhid*, 2004, 2/91.

SONUÇ

Hüseyin Hârizmî'nin tasavvufî düşüncesi, döneminin entelektüel ve mistik akımlarıyla beraber derin bir etkileşime sahiptir. O, tasavvufun hem teorik hem de pratik boyutlarını birleştirerek sürekli bir manevi tekâmül çizgisinde ilerlemiş, özellikle vahdet-i vücud anlayışı ve insan-ı kâmil kavramları üzerinde yoğunlaşmıştır. Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin “*Mesnevî*” adlı eseri, tasavvuf ve edebiyat alanında eşsiz bir başyapıt olarak kabul edilip ve yüzyıllardır etkisini sürdürmektedir. Hüseyin Hârizmî'nin Farsça olarak kaleme aldığı “*Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*” adlı şerh, Mesnevî'nin tasavvufî, ahlaki ve felsefî boyutlarını derinlemesine inceleyen bir çalışma olarak öne çıkmaktadır. Bununla birlikte, Hüseyin Hârizmî'nin, matematikçi Harezmi ile karıştırılması, eserlerinin tanınırlığını sınırlamış ve tasavvuf düşüncesindeki etkilerinin daha geniş bir kitleye ulaşmasını zorlaştırmıştır.

Hüseyin Hârizmî'nin eserleri incelendiğinde, onun tasavvufun derin manevi boyutlarını vurguladığı ve nefis terbiyesi, marifetullah ve hakikate erişme gibi konulara önem verdiği görülmektedir. Onun düşüncesinde, bireyin ilahi hakikate ulaşabilmesi için içsel bir dönüşüm ve kendini bilme sürecinden geçmesi gerekliliği vurgulanmaktadır. Ayrıca, yazar'ın tasavvufî görüşleri, sadece bireysel bir arınma yolculuğu olarak değil, aynı zamanda toplumsal bir bilinç inşa etme aracı olarak da ele alınabilir. Onun düşüncesinde, ahlaki erdemler ve ilahi aşk, bir toplumu inşa eden temel unsurlar arasında yer almakta ve bu unsurların, insanlığın huzur ve adalet dengesini sağlamak için önemli olduğu vurgulanmaktadır. Bu bağlamda, Hüseyin Hârizmî'nin tasavvufî mirasının, Mevlevî ve Kübrevî geleneği başta olmak üzere pek çok tasavvufî ekole ilham verdiği söylenebilir. Onun maneviyatı merkeze alan yaklaşımı, insan-ı kâmil olma yolunda bireylere bir rehber niteliğindedir. Neticede, Hüseyin Hârizmî'nin tasavvufî düşüncesi, hem bireysel hem de toplumsal dönüşümü ön plana çıkararak, insanlığın manevi arayışına rehberlik eden çok yönlü bir perspektif sunmaktadır.

Bu çalışma, Hüseyin Hârizmî'nin zühd anlayışları, tasavvufî terbiyeleri ve tasavvuf ile tarikatların oluşumundaki etkilerini, tasavvuf kavramlarıyla ilgili yaklaşımlarını kapsamlı bir şekilde ele almayı amaçlamıştır. Hüseyin Hârizmî'nin tasavvufî bakış açısı, erken dönem İslam düşüncesine önemli katkılar sunup, özellikle

zühhd eksenindeki görüşleriyle dikkat çekmiştir. Ancak, Hüseyin Hârizmî'yi ayrıntılı biçimde ele alan kapsamlı bir çalışmanın bulunmayışı, bu önemli şahsiyetin düşünce mirasının yeterince anlaşılamaması bakımından büyük bir eksiklik olarak görülmüştür.

Mesnevî şerhleri, gaye olarak Mevlânâ'nın derin manevi öğretilerini anlamayı ve bu öğretileri sonraki nesillere aktarmayı hedeflemiştir. Şârihler, eserin mecazlarını ve sembollerini dikkatle çözümleyerek, metnin derinliklerini korumaya çalışmışlardır. Hüseyin Hârizmî de bu gelenek doğrultusunda hareket edip, eserinde Kur'an, hadis ve tasavvuf büyüklerinin görüşlerinden istifade ederek, *Mesnevî'nin* içerdiği derin manevi mesajları açıklamıştır. Özellikle Davud-i Kayseri, İbnü'l Ârabî, Ebu Yezid el-Bistamî, Cüneyd-i Bağdâdî ve Necmeddin-i Kübrâ gibi sûfî düşünürlerin eserlerinden yararlanmışır. Bu referanslar, Hüseyin Hârizmî'nin şerhinin yalnızca tasavvufî değil, aynı zamanda felsefî ve ahlaki bir perspektif sunduğunu da göstermektedir.

Yazar'ın yaşadığı dönemdeki siyasi ve toplumsal karmaşaların, onun ilmi çalışmalarını olumsuz yönde etkilemediği anlaşılmaktadır. Zor şartlar altında dahi *Mesnevî'ye* dair yaptığı şerhler, onun ilme ve tasavvufa olan bağlılığını göstermektedir. Hüseyin Hârizmî'nin bu gayreti, yalnızca Mevlânâ'nın eserlerini açıklamakla kalmamış, aynı zamanda dönemin entelektüel atmosferini yansıtmaları bakımından da büyük önem taşımaktadır. Hüseyin Hârizmî'nin yazdığı bu şerh ve eserlerinde, "*Mesnevî*" beyitlerinden yapılan doğrudan alıntılar ve bu alıntılarının konuyla bağlantısının zaman zaman eksik kalması, eserin derinlemesine bir analizini sınırlamış olabilir. Bu durum, eserin akademik titizlikle yeniden ele alınması gerektiğini ortaya koymaktadır. Bununla birlikte, şerhin dil ve içerik bakımından zenginliği, tasavvufî öğretileri anlamak ve aktarmak açısından önemli bir kaynak niteliğindedir.

Hüseyin Hârizmî'nin şerhi, Mevlânâ'nın öğretilerinin farklı coğrafyalarda yayılmasına katkı sağlayan önemli bir kaynak olmaya çalışmıştır. Şiir ve edebiyat alanındaki yetkinliği, tasavvufî düşüncenin estetik boyutunu zenginleştirirken, İslam düşüncesinin tarihsel ve kültürel çeşitliliğine de ışık tutmaktadır. Bunun yanı sıra, Hüseyin Hârizmî'nin şerhi, Şii tasavvuf edebiyatından izler taşıması bakımından da dikkat çekmektedir. Bu durum, İslam tasavvufunun mezhepsel çeşitliliğine ve bu çeşitliliğin tasavvufî düşünceyi nasıl zenginleştirdiğine işaret etmektedir.

Tasavvufî düşünce alanında çalışmamızın konusu, Hüseyin Hârizmî'nin zühhd anlayışı, tasavvuf ve tarikatların oluşumundaki etkileri, tasavvufî terbiyeler ve tasavvuf kavramlarının hacmi ile bakışlarını kapsar. Şârihler, mecazları ve sembolleri dikkatle yorumlayarak metnin anlam derinliğini korumaya çalışmıştır. Klasik şerh geleneği doğrultusunda eserin ruhu ve düşüncesel fikirleri korunurken, ortak dil ve üslup kullanımı şerhler arasında benzerlikler ortaya çıkmıştır. Ancak bu, her şerhin yazarının bakış açısıyla esere yeni perspektifler kazandırmasına engel değildir. Şârihlerin eserlerindeki benzerlikler, tasavvufî ve edebi kavramların anlatım tarzı, düşünce ve dil kullanımından kaynaklanmıştır. Ancak her şârih, kendi bakış açısı ve tasavvufî görüşleriyle eseri yorumladığından, “*Mesnevî*” şerhleri arasında hem farklılıklar hem de ortak temalar oluşmuştur.

“*Mesnevî*” şerhleri, tasavvufî düşüncenin derinliklerini anlamaya yardımcı olurken, “*Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*” eseri, İslam tasavvufî düşüncesinin çeşitli boyutlarını sunan geniş bir kaynak yelpazesine sahiptir. Bu tasavvufî düşünceler, eserin anlaşılmasına ve mesajlarının aktarılmasına yardımcı olurken, hem de müellifin manevi ve felsefî anlayışını yansıtır. Hüseyin Hârizmî'nin “*Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*” adlı bu eserinde, Muhammed Cevad Şerî'at'ın yaptığı tahkik ve tahlil, Hüseyin Hârizmî'nin Şîî mezhebine mensup olduğunu ima etmektedir. Bu durum, Hüseyin Hârizmî'nin eserinin Şîî tasavvufî görüşlerini yansıttığını veya bu edebiyattan etkilendiğini gösterir. Şia ve Sünni tasavvuf arasındaki farklılıklar, tasavvuf edebiyatında çeşitlilik ve mezhepsel özellikler barındırırken, Hüseyin Hârizmî'nin şerhinde ve “*Mesnevî*” yorumlarında bu etkilerin gözlemlenmesi mümkündür.

Hüseyin Hârizmî'nin eserinde, “*Mesnevî'de*” geçen bazı beyitler ve mısraların, başka müelliflerin eserlerinden alındığı, yerlerinin değiştirildiği ve bazen konuyla alakasız yerlerden alındığı gözlemlenmiştir. Ayrıca, eserdeki ayet, hadis ve beyitlerin kullanımı, genellikle şerh niteliğindeki Avnî Konuk gibi şârihlerin yöntemlerinden farklılık göstermektedir. Eserin büyük bir kısmı, “*Mesnevî'den*” doğrudan alınan alıntılar şeklinde sunulmuş gibi görünmektedir. Bu durum, eserin derinlikli yorumlama çabasından ziyade, alıntı yapma eğilimini ön plana çıkarmaktadır.

Hüseyin Hârizmî'nin tasavvufî düşünce şerhçiliği, İslam düşünce tarihinde önemli bir yer tutar ve onun eserlerinin detaylı analizi, bilimsel düşüncenin ve bilginin korunmasında kritik bir rol oynar. Hüseyin Hârizmî'nin çalışmaları, özellikle Edebiyat ve Şiir gibi alanlarda önemli katkılar sağlar ve derin tasavvufî anlayışın yayılmasına yardımcı olur. Bu bağlamda, Hüseyin Hârizmî'nin eserlerinin derinlemesine incelenmesi, İslam tasavvuf ve tarihinin anlaşılması açısından büyük bir değer taşır. Tez çalışmalarında bu tür şahsiyetlerin eserlerine odaklanmak, hem bilim tarihi hem de İslam tasavvuf düşüncesi açısından büyük önem arz eder. Dolayısıyla, yapılan çalışmaların titizlikle yürütülmesi gerektiğine inanıyoruz; bu, geçmişten günümüze uzanan bilgi birikiminin korunması ve aktarılması açısından son derece kritiktir.

Sonuç olarak, Hüseyin Hârizmî'nin ele aldığı bu şerhi, eksikliklerine rağmen Mevlânâ'nın eserindeki tasavvufî düşünceleri, âyet ve hadisler ışığında anlaşılmasına önemli katkılar sağlamıştır.

KAYNAKÇA

- Âclunî, İsmail bin Muhammed. *Keşfu'l Hefa*. Kahire: Mektebetü Kudsi, 1351.
- Açıkgenç, Alparslan. "Said Nursi. Son dönem Osmanlı âlimi ve Nurculuk hareketinin kurucusudur." *TDV*. 35/565-572. Ankara: TDV, İslam Ansiklopedisi, 2018.
- Akdemir, Yılmaz. *Doktora tezi*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı., 2015.
- Algar, Hamit. "Ebû'l-Cennâb Necmüddîn-i Kübrâ Ahmed b. Ömer el-Hîvekî el-Hârizmî." 32/500-506. İstanbul: TDV, İslam Ansiklopedisi, 2006.
- Ali Şîr Nevâî, Mir Nizameddin. *Mecâlisü'n-nefâis*. Tahran: Panik meli Yay, 1944.
- Alûsî, Şahabuddin Mahmud bin Abdullah el-Hüseynî. *Ruhul Me'ani Fi Tefsiri'l Kur'an-i'l Âzim ves- Seb'al Mesani*. 16 Cilt. Beyrut- Lübnan: Dar Kutubûl İlmiye/, 1415.
- Arvasî, Seyyid Sibgatullahi. *Minah*,. İstanbul: Semerkant Yay, 2013.
- Askalânî, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed. *Fethü'l- Bari*. 13 Cilt. Selefiye Yay., 2015.
- Ateş, Süleyman. "Ebu'l-Kasım Cüneyd b. Muhammed el-Hazzâz el-Kavârîrî". *TDV*. 8/119-121. İstanbul: TDV, İslam Ansiklopedisi, 1993.
- Aybakan, Bilal. "*Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî*". *TDV*. 38/223-233. İstanbul: TDV, İslam Ansiklopedisi, 2010.
- Aynî, Bedreddin Ebû Muhammed Mahmud bin Ahmed. *Ümdetu'l Karî Şerh Sahihi'l Buharî*. 25 Cilt. Beyrut - Lübnan: Dar ihya e't-Turas el- Ârabi ve daru'l fikir, ?
- Azamat, Nihat. "*Sarı Abdullah Efendi Şerhi*". *TDV*. 35/145-147. İstanbul: TDV, İslam Ansiklopedisi, 2009.
- Basralı, Zahid. "*Ebû İshak İbrahim b. Edhem b. Mansûr*" *TDV, İslam Ansiklopedisi. İstanbul* 21 (2000), 293-295.
- Basralı, Zahid. "Ebû Muhammed Habîb b. İsâ b. Muhammed el-Acemî el-Fârisî" *TDV, İslam Ansiklopedisi. İstanbul* 14 (1996), 370.
- Bayrakdar, Mehmet. *er-Resail / Şerefüddin Davud b. Mahmud b. Muhammed Davud-i Kayseri, 751/1350*; İstanbul: Kayseri Büyükşehir Belediyesi, 1997.
- Bayraktar, Mehmet. "Dâvûd-î Kayserî". *İstanbul* 9 (1994), 32-35.

- Bekaîi. İbrahim bin Ömer bin Hasan er-Rebat bin Ali bin Bekr. *Tenbihü'l Ğebî ila Tekfiri İbn-i Ârabî ve Tehziri'l îbad min ehli'l înad bibitadi'l it-tihad*. Mekke Mükerrrem - Suudi Arabistan: Abbas Ahmed el-Baz matbaası, ?
- Belhî, Ebu'l-Hasan Mükatil bin Süleyman bin Bişr el- Ezdî. *Tefsiru Mükatil Bin Süleyman*. Lübnan - Beyrut: Dar ihya e't-Turas el- Ârabi, 1423.
- Beyhaki, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî (ö. 458/1066).matbaası, 1985.
- Bilgin, Mustafa. “Ebû Osmân Saîd b. Sellâm el-Mağribî” TDV. 10/208-209. İstanbul: TDV, İslam Ansiklopedisi, 1994.
- Bilgin, Orhan. “Fahreddîn -i Irâkî, İbrahim b. Büzürçmihr b. Abdilgaffâr-ı el-Hemedânî” TDV. 12/84-86. İstanbul: TDV, İslam Ansiklopedisi, 1995.
- Bolat, Ali. “Ebû Ali Şakik b. İbrahim el-Ezdî el-Belhî” TDV. 38/305-306. İstanbul: TDV, İslam Ansiklopedisi, 2010.
- Câfî, Ebû Abdullah Muhammed bin İsmail el-Buhâri *Sahih el-Buhâri*. 7 Cilt. Şam: Dar İbnî Kesîr – Dar el-Yemama, 1993.
- Cebecioğlu, Ethem. “Ebû Bekr Muhammed b. Vâsi‘ b. Câbir el-Ahnes el-Ezdî” TDV, *İslam Ansiklopedisi*. Ankara 30 (2020), 582.
- Celâleddin-i Rûmî, Mevlânâ. *Mesnevî-i Ma‘nevî*. 6 Cilt. Ankara: Türkiye Yazma Eserleri Kurumu Başkanlığı Yay. 55, 2015.
- Ceyhan, Semih. “*Mesnevi*”. TDV, *İslam Ansiklopedisi* 29 (2004), 325-334.
- Ceyhan, Semih. “*Râbia el-Adeviyye*” TDV. 34/380-382. İstanbul: TDV, İslam Ansiklopedisi, 2007.
- Ceyhan, Semih. “*Şems-i Tebrîzî*”. Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî’nin sohbet şeyhi” TDV. 38/511-516. İstanbul: TDV, İslam Ansiklopedisi, 2010.
- Ceyhan, Semih. “*Tecellî*”. 40/241-243. İstanbul: TDV, İslam Ansiklopedisi, 2011.
- Ceyhan, Semih. “*Vârid*”. TDV, *İslam Ansiklopedisi* 42 (2012), 519-520.
- Cîlî, Abdülkerim - *İnsan-ı Kâmil*. İstanbul: İnsan Yay., (Çevirmen: Mahmut Kanık), 1999.
- Coşkun, Ahmet. “*Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir et-Tûnisî*”. Tunuslu ilim ve fikir adamı, müfessir, fakih, Arap dili ve edebiyatı âlimi.” TDV. 19/332-335. İstanbul: TDV, İslam Ansiklopedisi, 1999.
- Çeker, Osman. “*Ebû Ca‘fer Ahmed b. Muhammed b. Hâlid el-Berki*”. İmâmiyye mezhebine mensup Şîî fakihidir.” TDV. 5/509. İstanbul: TDV, İslam Ansiklopedisi, 1992.

- Çelebi, İzbudak. “*Veled*”. *İstanbul* 3 (1995), 25.
- Çelik, İsa. “*Mesnevî*”. *A. Ü. Araştırmalar dergisi Erzurum* 2 (1986), 215-216-217.
- Çelik, Ömer. *Hakk’ın Dâveti Kur’ân-ı Kerîm Meâli ve Tefsîri*. 5 Cilt. İstanbul: Erkam, 2013.
- Çift, Salih. “*Ebû Bekr Muhammed b. Mûsâ el-Vâsıtî el-Ferganî*” TDV. 42/544-545. İstanbul: TDV, İslam Ansiklopedisi, 2012.
- Demirci, Mehmet. “*Ebû Bekr bin Abdullah’tır. Et-Tûsî nisbesiyle ve en-Nessâc lakabıyla meşhurdur*” TDV. 17/54. İstanbul: TDV, İslam Ansiklopedisi, 1998.
- Demirci, Mehmet. “*Ebû Yahyâ Mâlik b. Dînâr el-Basrî*” TDV, *İslam Ansiklopedisi*. Ankara 27 (2003), 505.
- Demirci, Mehmet. “*Yahya Kemal ve Mehmed Akif’te Tasavvuf*”. *Akademi Kitabevi - İstanbul*, 76.
- DeWeese, A. D. *Kemâleddîn Hüseyin Harezmî. Keşfü’l-Hüdâsı*. Hindistan: Hindistan, 1985.
- Ebî Şeybe el- Âbsi el- Kûfî, Ebû Bekir Abdullah bin. Muhammed bin. *el- Musannef*. 25 Cilt. Riyad-Suudi Arabistan: Dar Kûnuz İşbiliyya, 2015.
- Ebû Talibi’l Mekki, Muhammed bin Ali bin Âtiyye el-Harisi. *Kutu’l Kulub fi Mûâmeleti’l Mahbûb ve Vesfi Tariki’l Murid ila Makami’l Tevhid*. 4 Cilt. İstanbul: Semerkand Yay., 2003.
- Ebû Talibi’l Mekki, Muhammed bin Ali bin Âtiyye el-Harisi. *Kutu’l Kulub fi Mûâmeleti’l Mahbûb ve Vesfi Tariki’l Murid ila Makami’l Tevhid*. 4 Cilt. İstanbul: Semerkand Yay., 2004.
- Ebû Talibi’l Mekki, Muhammed bin Ali bin Âtiyye el-Harisi. *Kutu’l Kulub fi Mûâmeleti’l Mahbûb ve Vesfi Tariki’l Murid ila Makami’l Tevhid*. 4 Cilt. İstanbul: Semerkand Yay., 2004.
- Ebü’l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed İbnü’l-Cevzî el Bağdâdî. *el-Muntaẓam fî târîhi’l-mülûk ve’l-ümem*. Beyrut- Lübnan: Dar Kutubû’l İlmiye, 1992.
- el-Fenârî, Muhammed bin Hamza. *Misbahu’l Enes Beyne’l Mâkûl ve’l Meşhûd*. İran /Tahran: Musur, 2106.
- el-Fenârî, Muhammed bin Hamza. *Misbâhu’l üns beyne’l Ma’kuli ve’l meşhûd*. 1 Cilt. İran /Tahran: İhya el-Fikri eş-Ş’abi, 2011.
- Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır. *Muhtasar Hak dini Kur ‘an Dili*. İstanbul: İşaret, 2012.

- Emiroğlu, İbrahim. *Sûfî ve Dil (Mevlânâ Örneği)*,. İstanbul: İnsan, 2002.
- Erbili, Muhammed Emin el-Kûrdî. *Tenviru'l Kulub fî Mu'ameleti Âllamu'l Ğuyub*. 1 Cilt. Mardin- Midyat: İslami Kitaplar Naşiri, 1415.
- el-Kafari, Nasser bin Abdullah bin Ali. *Şiiliğin On iki İmam Mezhebinin Esasları*. Riyad-Suudi Arabistan: yok, 1414.
- es-Se'âlebi, Ebu İshak Ahmed bin İbrahim. *el-Keşfu ve'l Beyan a'n Tefsiri'l Kur'an*. 33 Cilt. Cidde - Suudi Arabistan: Dar et-Tefsir, 2015.
- et-Taberî, Ebû Cafer Muhammed bin. Cerir et-Taberî. *Camiû'l Beyan Ân Tevilü'l Ayî'l Kûr'an*. 24 Cilt. Mekke Mükerrrem - Suudi Arabistan: Dar et-Terbiyye ve't-Turas, ?
- Fahreddîn -i Irâkî, Fahreddîn -i Irâkî. *İbrahim b. Büzürcmîhr b. Abdilgaffâr-ı Hemedânî* Bağdat: Dairetü'l Meârif Farisî., ?
- Fayda, Mustafa. "Ebû Hafs Ömer b. el-Hattâb b. Nüfeyl b. Abduluzza el-Kureşî el-Adevî". TDV. 34/44-51. İstanbul: TDV, İslam Ansiklopedisi, 2007.
- Gazzâlî, Ebû Muhammed bin Muhammed el-Gazzâlî. *Muhtasarı İhya-i Ülumiddin el-Müsemma Lubabu'l İhya*. 1 Cilt. Mısır /Kahire: Matbaatu el Meymeneh, 1318.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî. *İhyâ'u Ulmü'id-Din*. 4 Cilt. Beyrut- Lübnan: Dar Mârif, 2014.
- Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed Bin Muhammed. *İhya-i Ülumiddin*. 4 Cilt. Beyrut - Lübnan: Daru'l Mârif, 1431.
- Gökbulut, Süleyman. "Kemâleddin Hüseyin Harezmî ve Yarım Kalmış Farsça Mesnevî Şerhi". *Makale / Tam Makale* 4/8 (2010), 37-47.
- Gökbulut, Süleyman. "Sûfî Araştırmaları-Sufi Studies". *Hakemli Dergi* 4/8 (2013), 37-47.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. *Mesnevi ve Şerhi*. İstanbul: Kültür Müsteşarlığı yayını, 1973.
- Gündoğdu, Cengiz. "Abdülmeccid Sivasi". *KB - Ankara*, 233.
- Gündoğdu, Cengiz. "Abdülmeccid Sivas-i'nin Şerhi. TDV. 37/286-287. İstanbul: TDV, İslam Ansiklopedisi, 2009.
- Gürer, Dilaver. "Ebû Bekr Dülef b. Cahder (Ca'fer b. Yûnus) eş-Şiblî" TDV. 39/125-126. İstanbul: TDV, İslam Ansiklopedisi, 2010.
- Hakkı, İbrahim. *Marifetname* (Mektup 1980).

- Hârizmî, Kemalledin. *Yenbû 'u'l- esrâr fî meşâyihî'l-ibrâr*. İran /Tahran: Kültürel Eserler ve İhtişam Derneği, 2005.
- Hârizmî, Kemâlüddîn Hüseyin b. Hasen-i. *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*. 4 Cilt. Tahran: Esatir, 1994.
- Harrani, İbrahim bin Yahya bin Ğanem el-, Ebû Tahir. *Tâ'birü –Rû'ya*. Ürdün: Ürdün Üniveristesi Kütüphanesi, ?
- Hefaci, el-Alûsi, Şahabuddin Ahmed b. Muhammed b. Ömer. *Haşiyetu's - Şehhabî â'la Tefsiri'l Beydavi*. 8 Cilt. Beyrut - Lübnan: Dar Sadr, 1997.
- Hemedani, Muhammed bin Hüseyin bin Abdulbasit el-Harisi el-Âmili. *el-Keşkûl*. 2 Cilt. Lübnan - Beyrut: Dar Kutubû'l İlmiye, 1998.
- Herevî, Ebû'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Karî. *Cem 'u'l-vesâ'il fî şerhi's-Şemâ'il*. Mısır: el-metbeâtü Şerkiye, 1615.
- Herirî, Muhammed Emin Bin Abdillâh bin Yusuf bin Hasan el- Ermi el- Âlevi el- Eyyûbi. *Şerh Sünen İbn-i Mace*. Beyrut - Lübnan: Dar Tukun Necat, 2019.
- İbn Ârabî, Muhyiddin. *Fütûhât-ı mekkiye*. 18 Cilt. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007.
- İbn Ârabî, Muhyiddin. *Fütûhât-ı mekkiye*. 18 Cilt. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.
- İbn Hişâm., Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyerî el-Meâfirî el-Basrî el-Mısırî. *es-Sîretü'n-nebeviyye .Sîretü İbn Hişâm*. Birleşik Arap Emirlikleri: Sanatsal.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed. *Lisânü'l Arab*. 15 Cilt. Lübnan - Beyrut: Dar Sadr, 1414.
- İbn Âşur, Muhammed Tahir bin Muhammed bin Muhammed bin Âşur et-Tûnisi. *et-Tahrir û vet-Tenvir*. 30 Cilt. Tunus: Dar et-Tunisi, 1984.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebî Abdillâh Şemseddin Muhammed b. Ebî Bekr ez-Zurî ed-Dimeşkî. *er-Rûh*. 1 Cilt. Beyrut-Şam: Dar İbnü'l Kesir, 4. Basım, 2000.
- İbn Mübarek, Ebû Abdirrahman Abdullah. *Müsned İmam Abdullah İbni Mübarek*. 1 Cilt. Riyad-Suudi Arabistan: el-maarif, 1407.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *el-Futûhâtu'l-mekkiye*. Kahire, 1293.
- İnal Savi, Saime. *“Ebû'l-Mecd Hakîm Mecdûd b. Âdem Senâi-yi Gaznevî”*. İstanbul 36 (2009), 502-503.
- İsfahânî, Ebû Nuaym. *Hilyetü'l-evliyâ*. 10 Cilt. Lübnan - Beyrut: Dar Kutubûl İlmiye, 1979.
- İskenderî, İbn Atâullâh. *Hikem-i Atâiyye*. İstanbul: Semerkand Yay., 2015.

- Kandemir, M. Yaşar. “Ebü’l-Hasen Alî b. Ebî Tâlib el-Kureşî el-Hâşimî. *Ankara* 2 (1989), 375-378.
- Kandemir, M. Yaşar. “Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf b. Tâcil‘ârifîn b. Nûriddîn Alî el-Münâvî el-Haddâdî”. *TDV, İslam Ansiklopedisi* 31 (Ankara 2020), 571-573.
- Kara, Mustafa. “Ebû Nasr Bişr b. Hâris b. Abdîrrahmân b. Atâ b. Hilâl el-Hâfî el-Mervezî” *TDV. 6/221-222. İstanbul: TDV, İslam Ansiklopedisi*, 1992.
- Kara, Mustafa. “*Ebû Süleymân Dâvûd b. Nusayr et-Tâî*” *TDV. 9/38-39. İstanbul: TDV, İslam Ansiklopedisi*, 1994.
- Kara, Mustafa. “Ebu’l-Hüseyin Ahmed bin Muhammed el-Bağavi el-Bağdâdî el-Nuri” *TDV. 10/328-330. İstanbul: TDV, İslam Ansiklopedisi*, 1994.
- Kaşânî, Abdurrezzak. *Fûsusü’l hikem’in şerhi*. Kahire: Dar Afakul, 2016.
- Kâşânî, Abdürrezzâk. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Dar al-Manar yay., 1992.
- Kaşânî, Muhammed Mühsin bin Şah Mürteza el-Feyz. *İlme’l Yakîn fî Usulud-din*. 2 Cilt. İran /Kum: Dar Bidar, 1418.
- Kayseri, Muhammed Davud-i Kayseri Rûmî. *Fûsusü’l hikem şerhi*. İran /Tahran: Fukahet Medresesi Kütüphanesi, ts.
- Kelabâzî, Ebu Bekr Muhammed Bin Ebi İshak bin İbrahim bin Yakub. *et- Tarifu Limezhebi Ehli Tasavvuf*. Lübnan - Beyrut: Dar Kutubû’l İlmiye, ?
- Kelâbâzî, Muhammed b. İbrâhim. *Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta’arruf*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016.
- Kılavuz, Ahmet Saim. “Haşiye âlâ. Muhtasari’s-Senûsî.” *TDV. 4/416. İstanbul: TDV, İslam Ansiklopedisi*, 1991.
- Kılıç, Mahmud Erol. “*Muhyiddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed el-Arabî et-Tâî el-Hâtimî*” *TDV. 20/493-516. İstanbul: TDV, İslam Ansiklopedisi*, 1999.
- Kirmânî, Muhammed bin Yusuf bin Ali bin Said Şemseddin. *el-Kevâkibü’d Derârî fî Şerhi Sahih el-Buhari*. 7 Cilt. Lübnan - Beyrut: Dar İhya et-Turas el-Arabi, 1937.
- Kolektif. *Baba afzal Kâşânî Rubâîleri*. 1 Cilt. İran /Tahran: Tahran Üniversitesi bilimsel araştırma bölümü, 1331.
- Kurtuluş, Rıza. “*Kemâliuddîn Hüseyin b. Hüseyin Hârizmî*”. *Ankara* 25 (2002), 233.
- Kûşeyri, Abdülkerim b. Hevazin b. Abdülmelik b. Ebî Talhate. *er-Risaletü’l Kûşeyriye*. 1 Cilt. Lübnan - Beyrut: el-Kitabû’s-Sekafiyye müessesesi, 1. Basım, 1959.

- Küçük, Reşit. “Ebû Abdîrrahmân Abdullah b. el-Mübârek b. Vâzih el-Hanzalî el-Mervezî”. TDV. 1/122-124. İstanbul: TDV, İslam Ansiklopedisi, 1998.
- Mekkî b. Bâdîs, *Ebü'l-Fütûh Abdülhamîd b. Muhammed el-Mustafâ b. Asar ibn. Bâdîs*. Cezayir. Dar Kutubu'l Cezaîriye, 1968.
- Merûzi, Abdullah bin el-Mübârek. *Kitabu'z – Zühed ver- Rekâik*. Beyrut - Lübnan: Dar İhya el-Me'ârif, ?
- Mervezî, Ebû Abdîrrahmân Abdullah b. el-Mübârek b. Vâzih el-Hanzalî el-. *el-Müsned İbn. Mübarek*. Riyad-Suudi Arabistan: Mektebetü el-Meârif, 1991.
- Namlı, Ali. *İsmail Hakkı Bursevi Hayatı Eserleri Tarikat Anlayışı*. İstanbul: İnsan, 2001.
- Namlı, Ali. “İsmâil Hakkı Bursevî”. TDV. 23/102-106. Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi, 2001.
- Nebehânî, Yusuf b. İsmâîl. *Camû Keramati'l Evliyâ*. 2 Cilt. Beyrut- Lübnan: Dar Kutubû'l İlmiye, 1996.
- Nevevî, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *Riyâzu's Sâlihîn*. 1 Cilt. Şam -Beyrut: Dar İbnû'l Kesir, 2007.
- Nisabûri, Nizameddin el-Hasan bin Muhammed bin el-Hüseyin – Kûmî. *Ğaraibu'l Kur'ân ve Reğaibu'l Furkan*. Lübnan - Beyrut: Dar Kutubû'l İlmiye, 1416.
- Nuhhas, İbrahim. *Camî Ülum İmam Ahmed*. Mısır: Daru'l Fellah el-İlmi, 2009.
- Nursi, Said en-. *Risâle-i Nur / Şualar*. İstanbul: Nesil, 2012.
- Öngören, Reşat. “Ebu'l-Mahfûz Ma'rûf b. Fîrûzân el-Kerhî” TDV. 38/67-68. İstanbul: TDV, İslam Ansiklopedisi, 2003.
- Öngören, Reşat. “Ebû'n-Necîb Ziyâüddîn Abdülkahir b. Abdillâh b. Muhammed b. Ammûye el-Bekrî es-Sühreverdi” TDV. 38/35-36. İstanbul: TDV, İslam Ansiklopedisi, 2010.
- Öz, Mustafa. “Muhammed Cevad Şeriâ”. Ankara 30 (2020), 512-513.
- Özaydın, A. Kerim. “İbn-i Kesîr, Ebû'l Fidâ. İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbuddîn Ömer b. Kesîr b. Davud b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşki eş-Şâfî” TDV. 20/132-134. İstanbul: TDV, İslam Ansiklopedisi, 1999.
- Özdil, Hatice. “Başka isimlerle Karıştırılan bir Mesnevi Şarihi; Mehmed Murad Nakşibendi.” *Uluslararası Dil Dergisi Çağlar Türk veya Türk Edebiyat Tarihi/Ankara* 8/12 (2013), 1009-1016.
- Özdirek, Recep. “Ebû Abdillâh Süfyân b. Saîd b. Mesrûk es-Sevrî el-Kûfî” TDV. 38/23-28. İstanbul: TDV, İslam Ansiklopedisi, 2010.

- Özek, Ali. “Mu‘tezile âlimlerinden Zemahşerî’nin ağırlıklı olarak dirâyet metoduyla yazdığı tefsiri.” TDV. 25/329-330. İstanbul: TDV, İslam Ansiklopedisi, 2022.
- Özel, Ahmet. “Ebû Abdillâh Mâûlayneyn Muhammed Mustafâ b. Muhammed Fâzıl b. Muhammed el-Emîn (Lâmîn, Mâmîn) el-Hasenî el-Kalkamî eş-Şinkitî. Moritanya Kadîrî şeyhi, âlim, sömürge karşıtı direniş lideri.” TDV. 2/203-205. Ankara: TDV, İslam Ansiklopedisi, 2019.
- Özel, Ahmet. “Molla Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrâzî” TDV. 30/259-265. Ankara: TDV, İslam Ansiklopedisi, 2020.
- Özköse, Kadir. *Tasavvuf el Kitabı*. 1 Cilt. Ankara: Grafiker Yay., 2021.
- Peker, Hasan. “İnsanın Varlık Yapısında Tanrı’yı İdrak İmkânı Olarak Felsefe”. *Kilis 7 Aralık Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 4/7 (2014), 143-169.
- Hayrettin Karaman, İbrahim Kâfi Dönmez, Mustafa Çağrı, Sadrettin Gümüş. *Kur’an Yolu Tefsiri*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2023.
- Razî, Ahmed bin Ali Ebû Bekr el-Casas el- Hanefî. er-. *Ahkamu’l Kur’an*. Lübnan - Beyrut: Dar ihya e’t-Turas el- Ârabi, 1405.
- Rûmî, Mevlânâ Celâleddîn-i. *Şemsî Tebrîzî’nin Külliyyatı*. 1 Cilt. Tahran: Emir Kebir, 14. 1376.
- Senaullah, Mazheri Muhammed. *et-Tefsiru’l Mazheri*. Pakistan: Mektebetü Reşidiyye, 1412.
- Sühreverdî, Şihabüddîn. *Gerçek Tasavvuf (Avârifü’l - Meârif)*. İstanbul: Semerkand Yay., 2010.
- Sühreverdî, Şihabüddîn. *İrşâdü’l Mürîdîn*. İstanbul: Hâcegân Yay., 2014.
- Sühreverdî, Şihabüddîn es-. *Tasavvufun Esasları, Avârifü’l - Maârif*. İstanbul: Erkam Yay., 1993.
- Sümer, Faruk. “Alâeddin Keykubad. Anadolu Selçuklu Sultanı.” TDV. 25/257-259. Ankara: TDV, İslam Ansiklopedisi, 2022.
- Süyûtî, Ebû’l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfiî. *Câmi’u’l-ehâdis*. Mısır /Kahire: Dar Kutubû’l İlmiye, 1970.
- Şafîî, Muhammed Alî b. Muhammed Allân b. İbrâhîm el-Bekrî es-Sıddîki. *Delîlû’l-fâlihîn li-turuki Riyâzu’s-sâlihîn*. Beyrut - Lübnan: Dar Kutubû’l İlmiye, 2004.
- Şahinoğlu, M. Nafiz. “Bahâ-i Veled. Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî’nin babası, mutasavvıf.” TDV. 4/460-462. İstanbul: TDV, İslam Ansiklopedisi, 1991.

- Şahinoğlu, M. Nafiz. “bû Hâmid Ferîdüddîn Muhammed b. Ebî Bekr İbrâhîm-i Nisâbü'rî. Şiirler Divanı. Gazel no: 101.” TDV. 4/95-98. İstanbul: TDV, İslam Ansiklopedisi, 1991.
- Şe'âravi, Muhammed Mutevlli eş-. *Tefsiru eş- Şe'âravi*. Kahire: Dar Mutabiû Ehbaru'l Yevm, 1997.
- Şecerî, Rızâ. *Maârifî ve Nakd ve Tahlîl-i Şurûh-i Mesnevî*. 1 Cilt. İran /Tahran: Müesses-i İntişârât-ı Emîr Kebir, 1386.
- Şernûbi, Abdulmecid. *Şerhu Hikemi'l İmam İbni Âtaillahi'l İskenderi*. Şam - Suriye: Dar İbnû'l Kesir, 2010.
- Şeybânî, Mahmûd Hasan Ebû Nâcî. *Beriket Mahmudiyye fî şerh-i Tarikat-i Muhammediyye ve şeri-âti Nebeviyye fî Siret-i Ahmediyye*. Riyad-Suudi Arabistan: Dar Mektebetü'l İlmiye, 1993.
- Taberistânî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî. *Mefâtîhu'l-gayb*. Beyrut - Lübnan: Dar ihya e't-Turas el-Ârabi, 1420.
- Taneri, Aydın. “Muhammed b. Ahmed en-Nesevî, Sîret-i Celâleddîn-i Mingburnî”. *İstanbul* 7/248-250 (1993).
- Tatçı, Mustafa. “Yunus Emre” TDV. 43/600-606. İstanbul: TDV, İslam Ansiklopedisi, 2013.
- Tek, Abdurrezzak. “Ebû Alî Ahmed b. Muhammed b. el-Kasım er-Rûzbârî” TDV. 35/276. İstanbul: TDV, İslam Ansiklopedisi, 2008.
- Tosun, Necdet. “Ebû Amr Üveys b. Âmir b. Cez' b. Mâlik el-Karanî.” TDV. 43/74-75. Ankara: TVD, İslam Ansiklopedisi, 2013.
- Tosun, Necdet. “Ebû Ya 'kûb Yûsuf b. Eyyûb el-Hemedânî” TDV. 44/12-13. İstanbul: TDV, İslam Ansiklopedisi, 2013.
- Tosun, Necdet. “Sır”. TDV. 37/115-116. İstanbul: TDV, İslam Ansiklopedisi, 2009.
- Tosun, Necdet. “Zünnûn Ebü'l-Feyz Sevbân b. İbrâhîm el-Mısırî el-İhmîmî” 44/575-576. İstanbul: TDV, İslam Ansiklopedisi, 2013.
- Tûsî, Ebû Muhammed bin Muhammed el-Gazâlî. *Me'âricü'l Kudsî fî Medarici me'ârifet'in -Nefsi*. 1 Cilt. Beyrut - Lübnan: Dar Afakul Cedide, 1975.
- Tülücü, Süleyman. “Ebû Akil Lebîd b. Rebîa b. Mâlik b. Ca'fer el-Âmirî el-Ca'ferî” TDV. 27/121-122. Ankara: TDV, İslam Ansiklopedisi, 2003.
- Türer, Osman. “Mes'ûd et-Temîmî el-Yerbûî” 13/208-209. İstanbul: TDV, İslam Ansiklopedisi, 1996.

- Türker, Ömer. “*Ebü’l-Hasen Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî*” TDV. 31/134-136. İstanbul: TDV, İslam Ansiklopedisi, 2020.
- Uçan, Salih. *Nakşibendi Şeyhlerinin Mukaddes Sözleri*,. İstanbul: Huzur Yay., 1983.
- Uludağ, Süleyman. “*Aşk*”. TDV. 4/11-17. İstanbul: TDV, İslam Ansiklopedisi, 1991.
- Uludağ, Süleyman. “*Ebü Abdillâh Amr b. Osmân b. Küreb el-Mekkî.*” TDV, *İslam Ansiklopedisi. İstanbul 3* (1991), 90.
- Uludağ, Süleyman. “*Ebü Abdillâh Müeyyüddîn b. Mahmûd b. Sâid el-Cendî.*” TDV. 7/361-362. İstanbul: TDV, İslam Ansiklopedisi, 1993.
- Uludağ, Süleyman. “*Ebü Bekr Tâcülislâm Muhammed b. Ebû İshâk İbrâhîm b. Ya’kûb el-Buhârî el-Kelâbâzî*” TDV. 25/192-193. İstanbul: TDV, İslam Ansiklopedisi, 2022.
- Uludağ, Süleyman. “*Ebü Hafs (Ebü’l-Kasım) Şerefüddin Ömer b. Alî b. Mürşid es-Sa’dî el-Hamevî el-Mısrî, Sultânü’l-âşıkîn olarak tanınan mutasavvîf-şair.*” TDV. 21/40-43. İstanbul: TDV, İslam Ansiklopedisi, 2000.
- Uludağ, Süleyman. “*Ebü Saîd el-Hasen b. Yesâr el-Basrî*” TDV, *İslam Ansiklopedisi 16* (Ankara 1997), 291-293.
- Uludağ, Süleyman. “*Ebü Yezîd Tayfûr b. İsâ b. Sürûşân*” *İstanbul 5* (1992), 238-241.
- Uludağ, Süleyman. “*Ebü’l-Hasen Serî b. el-Mugallis es-Sakatî*” TDV. 36/564-565. Ankara: TDV, İslam Ansiklopedisi, 2009.
- Uludağ, Süleyman. “*Künyesi Ebü’l-Feth olup ismi Ahmed bin Muhammed bin Muhammed bin Ahmed et-Tûsî el-Gazâlî’dir. Büyük âlim İmâm-ı Gazâlî’nin kardeşidir.*” TDV. 2/70. İstanbul: TDV, İslam Ansiklopedisi, 1989.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kalabcı, 2013.
- Uzun Postalıcı, Mustafa. “*Ebü Hanîfe veya tam adıyla Ebu Hanîfe Numân bin Sabit bin Zûtâ bin Mâh.*” TDV. 10/143-145. İstanbul: TDV, İslam Ansiklopedisi, 1994.
- Üzüm, İlyas. “*Ebü Abdillâh el-Hüseyn b. Alî b. Ebî Tâlib el-Kureşî el-Hâşimî eş-Şehîd*” TDV. 18/521-524. İstanbul: TDV, İslam Ansiklopedisi, 1998.
- Vâdih el-Hanzali el-Mervezi, Ebû Abdîrrahman Abdullah b. el-Mübârek b. *Kitabü’z-Zühd veyelihi kitâbu’r-reka’ik*,. 1 Cilt. Beyrut - Lübnan: Dar Kutubû’l İlmiye, 1998.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “*Nâsırüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî. Müfessir, Eş ‘ari kalamcısı ve Şâfiî fakihî.*” TDV. 6/100-103. İstanbul: TDV, İslam Ansiklopedisi, 1992.

Yazıcı, Tahsin. “*Ebû Saîd Fazlullah b. Ebi'l-Hayr Ahmed b. Muhammed el-Meyhenî*” TDV. 10/220-222. İstanbul: TDV, İslam Ansiklopedisi, 1994.

Yazıcı, Tahsin. “*Efdalüddîn Bedîl (İbrahim) b. Ali Hakanî*” TDV. 15/168-170. İstanbul: TDV, İslam Ansiklopedisi, 1997.

Zehebi, Şemseddin Ebû Abdullah Muhammed bin Ahmed bin Osman. *Tarihü'l İslam ve Vefiyatü'l Meşahiri Ve'l Âlam*. 17 Cilt. Beyrut: Dar el-Ğerbi, el-İslam, 2003.

